

Předmluva: Machiavelli v současné politické teorii a naše diskuse

Milan Znoj a Jan Biba

Monografie, kterou předkládáme veřejnosti, si neklade malé cíle. Kniha je výsledkem kolektivního badatelského úsilí, jež v syntéze spojuje okouzlení z Machiavelliho ideové přítomnosti v současných diskusích s polemickým zaujetím jednotlivých autorů. Inspirovala nás debata o povaze moderní liberální demokracie, která je v angloamerickém prostředí již delší dobu vedena pod hlavičkou republikanismu, ale v domácím prostředí je téměř neznámá. Republikanismus a demokracie v ní představují ideovou výzvu liberalismu a k překvapení mnohých je Machiavelli současným hrdinou této polemiky, jejíž rozsah naznačují tři díly naší knihy. Nazvali jsme ji proto *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií* a líčíme v ní, jak se Machiavelli vrací do soudobé politické teorie v dalším převleku, který z něj činí jednu z nejpozoruhodnějších postav moderního západního politického myšlení.

1. Paradoxní působivost Machiavelliho díla

S jistou mírou nadsázky by bylo možné Machiavelliho posmrtný život označit za mnohem více vzrušující než ten skutečný. To ovšem neznamená, že by jeho vlastní život nebyl plný překvapivých událostí a náh-

lých zvratů. Z toho, co víme o jeho životě a době, lze usuzovat spíše na opak. Líčit peripetie Machiavelliho života od byrokrata, diplomata, vojenského organizátora, vězně po nedobrovolného literáta by trvalo příliš dlouho, a navíc je tento příběh dostatečně znám. Ale i přesto je jenom slabým odvarem Machiavelliho života posmrtného, rolí, cílů a úkolů, které byly a jsou s jeho jménem i v dobrém, ale spíš ve zlém, spojovány.

Pro jedny nebyl ničím jiným než ďáblem v lidské podobě, učitelem zla, cynikem, který neusiloval o nic jiného než o zničení západní kultury. Pro další byl objevitelem vědecké politické vědy a pro jiné zase naopak neměl s moderní vědou nic společného, protože byl svázán s renesanční astrologií. Pro jedny byl rouhačským ateistou a pro druhé kritikem katolické církve předznamenávajícím protestantismus Lutherův a Kalvínův. Pro protestanty byl naopak člověkem, v němž se zračí ďábelská podstata katolické církve. Pro jiné nebyl ani katolíkem, ani protestantem, ale ani ateistou, protože jeho hlavním cílem mělo být obnovení pohanství. Pro jedny byl nepřitelem svobody číslo jedna, předchůdcem totalitářství 20. století, a to jak fašismu, tak komunismu, pro druhé byl naopak republikánem zcela oddaným myšlenkou svobody a inspirátorem současných liberálních demokracií. Jiní v něm vidí otce liberálního pluralismu, jiní zase socialistu nebo radikálního demokrata. Pro jedny byl vzorným patriotem, pro další italským nacionalistou a pro jiné člověkem kosmopolitního ražení. Jedni o něm tvrdí, že stojí na prahu modernity či že byl prvním osvícencem, druzí namítají, že byl středověkým tmářem. Pro jedny byl nadčasovým myslitelem, který pochopil historickou nutnost vzniku moderních národních států, pro druhé je jeho myšlení natolik svázáno se světem renesančních republik, že nám dnes nemá prakticky co říct. A v těchto paradoxech by bylo možné ještě pokračovat.

Co je na Machiavelliho díle tak rozporné, že umožňuje celou řadu vylučujících se interpretací? Zběžný pohled na osud díla dalších významných politických teoretiků ukazuje, že určité neshody mezi interprety jsou běžné, ale nikdy (nebo velmi zřídka) nedosahují takového rozsahu a intenzity, jako to vidíme v Machiavelliho případě. Zkrátka tyto neshody jsou málokdy tak intenzivní, aby se dotýkaly samotné hlavní intence díla. Přitom se všichni (nebo téměř všichni)

interpreti shodnou na tom, že Machiavelliho způsob vyjadřování je nekomplikovaný a snadno srozumitelný. V čem tedy spočívá záludnost tohoto díla?

Zdrojem této záludnosti je nekompatibilita Machiavelliho hlavních děl: *Vladaře* a *Rozprav o prvních deseti knihách Tita Livie*. Tento machiavelovský paradox spočívá v tom, že zatímco první dílo se zdá obhajovat bezskrupulózní vládu všehoschopného kondotiéra a přístup k politice, který nese Machiavelliho jméno, z druhého díla na nás promlouvá odhodlaný republikán. *Vladař* radí Medicejským, kteří svrhli republiku, jíž Machiavelli čtrnáct let sloužil, jak si pojistit svoji vládu, *Rozpravy* jsou naopak věnovány dvěma mužům, jejichž jména jsou spojena se vzpourou proti Medicejským a s republikánským režimem, který následoval po jejich dočasném pádu v roce 1527.

Nejnázším řešením tohoto paradoxu bylo tvrzení, že Machiavelli z nějakých důvodů změnil názor, že každé dílo vzniklo v jiné etapě jeho života, a v každém z nich se tak zračí jiný Machiavelli. Problém této interpretace však spočívá v tom, že dlouhotrvající debaty ohledně datace obou děl dospěly k názoru, že obě díla vznikala současně. Druhou cestou bylo odvolávat se na Machiavelliho „machiavelistický“ charakter a tvrdit, že nekompatibilita obou děl je způsobena chatrným morálním charakterem jejich autora, který se ve své zvrácenosti, touze po moci atd. dále nestydí nabízet své služby tyranům. Obdobou této cesty je pak tvrzení, že Machiavelliho k podbízení se Medicejským přivedla těžká životní situace a potřeba zajistit sobě a své rodině skromnou obživu, vždyť stížnosti na chudobu jsou častým tématem jeho dopisů přátelům.¹

Kromě těchto psychologizujících a biografických interpretací existuje řada interpretačních proudů, které se pokoušejí řešit tento Machiavelliho paradox. Pro první skupinu těchto interpretací je společné jakési zploštění Machiavelliho díla. To znamená, že zdůrazňují jenom jednu stranu uvedeného paradoxu a tu druhou úmyslně pomíjejí,

¹ Machiavelli sice nepatřil k nejbohatším vrstvám florentské oligarchie, k tzv. *ottimatiūm*, na druhou stranu jej však nelze považovat za chudého, protože kromě jiného vlastnil např. statek v San Cascianu, na kterém pobýval během svého nedobrovolného odchodu z Florencie.

snížují její význam, ubírají jí na autentičnosti či ji chápou jako ironii, nebo dokonce satiru. Pro jednu část interpretů, kteří náležejí k této skupině, Machiavelli nebyl ničím jiným než ďáblovým spřežencem, učitelem zla, zavilým nepřítelem biblické tradice. Tato interpretace je velmi stará a vznikla krátce po prvním, posmrtném vydání Machiavelliho spisů, v současnosti se k tomuto „staromódnímu stanovisku“ nejvíce hlásili Leo Strauss a jeho žáci.² Za původce této interpretace bývá někdy označován kardinál Reginald Pole, který tvrdil o Thomasi Cromwellovi, vůdci protestantské strany na dvoře Jindřicha VIII., že četba *Vladaře* z něj udělala ďáblova spojence. Tak jako tak Machiavelliho dílo se roku 1559 ocitá na indexu, kde vydrželo až do konce 19. století.

V protestantském prostředí bylo naopak Machiavelliho působení spojováno s „bartolomějskou nocí“ a Kateřinou Medicejskou. V tomto prostředí vzniká i *Antimachiavelli*, tj. literární žánr, jehož tématem je vyvrácení Machiavelliho učení. Autorem prvního byl Innocent Gentillet, autorem nejznámějšího pruský panovník Fridrich Veliký. Specifickou formu této interpretace pak představuje alžbětinské drama, v němž lze najít desítky odkazů na Machiavelliho ďábelskou povahu. Asi nejznámějším alžbětinským kusem, v němž se Machiavelli objevuje, je *The Jew of Malta* od Christophera Marlowa. Machiavelli se zde objevuje jako arcipadouch v prologu hry a nepochybně vyděšenému obecenstvu se přiznává k odpovědnosti za masakr „bartolomějské noci“, k tomu, že bez důkladné znalosti jeho spisů nelze získat papežský stolec a v neposlední řadě že je spojen s ďáblem, aby vyvraždil nevinné protestanty.

Nenábožensky motivovanou obdobou této interpretace je pak pojetí Machiavelliho jako zakladatele tradice *ragion di stato*,³ tj. způ-

² Strauss, L., *Thoughts on Machiavelli*, University Of Chicago Press, Chicago 1958; Mansfield, H. C. Jr., *Machiavelli's Virtue*, University Of Chicago Press, Chicago 1998; týž, *Machiavelli's New Modes and Orders*, University Of Chicago Press, Chicago 2001.

³ To však neznamená, že pojem státní rezóny nemá pro některé interprety náboženské konotace nebo že se nedomnívají, že určité pojetí náboženství je předpokladem tohoto myšlení. Například Friedrich Meinecke zdůrazňuje

sobu ospravedlňování politického jednání, které má jako svůj hlavní cíl ohled na státní zájem, a to i přesto, že Machiavelli sám nikde tento pojem nepoužívá (tak činí až Guicciardini v *Dialogo del reggimento di Firenze*), a i přesto, že zřejmě první kniha, která se pokusila tento fenomén systematicky vyložit, Boterova *La ragion di stato*, je vůči Machiavellimu kritická. Podle stoupců této teze pak podstata Machiavelliho učení a machiavelismu spočívá v tom, že poskytl teoretické ospravedlnění všem bezskrupulózním vladařům a státníkům. Tito interpreti uznávali, že Machiavelli nebyl první, kdo přišel na to, že vladaři mohou, když to vyžaduje státní zájem a potřeba zachování státu, porušit morální příkazy – tohoto si byly do určité míry vědomy jak antika, tak křesťanský středověk –, ale Machiavelliho přínos podle nich spočívá v tom, že učinil z tohoto vědění nutnost, autentický základ každého odpovědného přístupu k politice.

Federico Chabod rozlišuje mezi virtuálním machiavelismem, který je založen na historické zkušenosti, že za mimořádných okolností je možné, aby z vyšších důvodů panovníci jednali v rozporu s morálními principy, a vlastním Machiavelliho „machiavelismem“, který spočívá „v úplném, jasném a brutálním potvrzení toho, že politika je politika, bez jakýchkoli dalších ohledů. Jinými slovy: *pouze tehdy* se praktická pravda mění na teoretické pravidlo, na zákon obdařený univerzální platností.“⁴

Opakem těchto interpretačních proudů, které zdůrazňují především *Vladaře*, jsou stejně tak staré interpretace stavějící především na *Rozpravách*, které vidí Machiavelliho jako oddaného republikána a stoupence svobody. Paradigmatickým příkladem této interpretace je

vztah mezi polyteismem a doktrínou státní rezóny. Podle Meineckeho totiž antický polyteismus vytvořil podmínky, které umožnily zbožnění státu. „Bylo dějinnou nutností, že člověk, s nímž na moderním Západě začala historie ideje státní rezóny a po němž machiavelismus získal své jméno, byl pohan, který neznal hrůzy pekel a s antickou naivitou se věnoval životnímu dílu, aby promyslel podstatu státní rezóny.“ Meinecke, F., *Die Idee der Staatsräson in der Neuren Geschichte*, Oldenbourg, München – Berlin 1929, s. 36.

⁴ Chabod, F., *Machiavelli and The Renaissance*, Bowes & Bowes, London 1958, s. 164–165. (Kurzíva v originále.)

vyličení Machiavelliho od Traiana Boccaliniho v *Raggugli di Parnasso*. *Raggugli* jsou satirickým dílem, v němž ožívají knihy v Apolónově knihovně. Jednou z nich je i Machiavelli, který, ač vykázan z knihovny ohněm a svěcenou vodou, je přece jenom nalezen, jak se v ní schovává. Za tento prohrěšek jej čeká samozřejmě upálení. Machiavelli se ale u soudu brání tím, že on zásady bezskrupulózní politiky nevymyslel, jenom je popsal. Ne já, ale politika je špatná, hájí se Machiavelli. Soudci jsou touto obranou uneseni a zdá se, že by Machiavelliho propustili, kdyby je nejstarší z nich neupozornil na to, že Machiavelliho největší hřích spočívá v něčem zcela jiném – v tom, že učí „ovce (občany) nasazovat si psí zuby“. Jinou podobu této interpretace představuje Rousseau, podle kterého Machiavelli tvrdil, že chce vzdělávat vladaře, ale ve skutečnosti vzdělává lid o pravé povaze vládařů. Machiavelli je přesvědčený republikán a *Vladař* je hořkou satirou názorně ukazující lidu nevýhody nerepublikánských zřízení.⁵

Další skupinu možností, jak se vypořádat s machiavelovským paradoxem, představuje tvrzení, že Machiavelli není jednoduše ani stoupenec amorální autoritářské vlády, ani oddaný republikán, ale má jistou jednotící teorii, která nachází dvě rozdílné exemplifikace ve *Vladaři* a v *Rozpravách*. Jinými slovy, která však znamenají totéž: cílem těchto interpretací je ukázat, že nekompatibilita *Vladaře* a *Rozprav* je zdánlivá a že lze nalézt hlubší rovinu Machiavelliho myšlení, na které zmizí. Otázkou, která štěpí interprety patřící do této skupiny, samozřejmě zůstává, co tvoří tuto jednotící rovinu a kde ji hledat.

Zřejmě nejznámější z těchto interpretací je ta, která tvrdí, že onou jednotící rovinou Machiavelliho díla není politická teorie, ale samotný způsob, jakým Machiavelli analyzuje fenomén politiky. Machiavelli se totiž od všech svých předchůdců má odlišovat v tom, že je prvním člověkem, který analyzoval politiku prostřednictvím metod hodných moderního vědce. Nejznámějším proponentem této interpretace je Ernst Cassirer.⁶ Ten přirovnává Machiavelliho ke Galileovi sociálních věd a tvrdí o něm, že je „vynálezcem politické statiky a dynamiky“.

⁵ Rousseau, J.-J., *O společenské smlouvě*, Právnické knihkupectví a nakladatelství V. Linhart, Praha 1949, s. 83.

⁶ Cassirer, E., *The Myth of The State*, Yale University Press, New Haven 1946.

V Cassirerově pojetí pak Machiavelli nemůže být ani stoupencem bezskrupulózní vlády, ani oddaným republikánem, protože jako chemik nezaujatě zkoumá jednotlivé vládní formy, aniž by nějakou preferoval. Přičemž je zřejmé, že v tomto přístupu, totiž ve vytržení politického vědění z celku lidského života, spočívá příčina jednoho z hlavních bolů, kterým musí lidstvo čelit ve 20. století. Tato interpretace má samozřejmě řadu příznivců a odpůrců. Jejím největším problémem je to, že si nedokáže poradit s poslední kapitolou *Vladaře*, s Výzvou k osvobození Itálie od barbarů. Tu lze jenom obtížně chápat jako dílo nezaujatého pozorovatele a přesvědčivý není ani Cassirerův pokus odmítnout její autentičnost nebo ji považovat za pozdější konjunkturální dodatek.

Jiný pohled na to, co představuje onu jednotící rovinu v Machiavelliho díle, nabídl Benedetto Croce.⁷ Podle něj totiž Machiavelli jako první vyslovil nahlas tezi o nutnosti a autonomii politiky. Croceho Machiavelli se soužil neradostným zjištěním, že politika tvoří nutnou a svébytnou oblast lidského života, která se nemůže řídit morálními zákony. Vědomí nutnosti násilí, podvodu či lsti v nás a v Machiavellim sice mohou vyvolávat morální nevolnost, ale zároveň je neoddiskutovatelným faktem, že tvoří předpoklad humanity. Machiavelliho politická věda se tak mění na „ekonomii násilí“, jejímž cílem je udržení základů humanity.

Proti této croceovské představě, která Machiavellimu připisuje zjištění, že politika je extramorální záležitostí, se postavila řada interpretů. Například Isaiah Berlin tvrdí, že podstata Machiavelliho objevu nespočívá v tom, že by politika byla nesouměřitelná s morálkou, ale v tom, že politika má svou specifickou morálku, která je neslučitelná s morálkou křesťanskou.⁸ Podle Berlina ústřední osou Machiavelliho myšlení je střet dvou neslučitelných životních forem: pohanské morálky spojené s hodnotami, jako je sebezprosazení, úspěch, ovládání světa – s křesťanskou morálkou pokory a podřízení se. V tomto ohledu pak podle Berlina Machiavelliho originalita spočívá v tom, že si jako první uvědomil agonistický hodnotový pluralismus. To, že důležité hodnoty,

⁷ Croce, B., *Elementi di politica*, Laterna, Bari 1925, s. 59–67.

⁸ Berlin, I., „The Originality of Machiavelli“, in: týž, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, The Hogarth Press, London, s. 25–79.

kterých si ceníme, do sebe nezapadají, z něj v Berlinových očích dělá moderního myslitele, který je předchůdcem liberálního pluralismu.

Se skromnější verzí této interpretace v současnosti pracuje Joseph Femia, který v Machiavellim vidí předchůdce liberálního pluralismu benthamovského stříhu.⁹

Další možnou interpretací, která nachází v Machiavellim jednotlicí prvek, je ta, jejímž původcem byl Antonio Gramsci.¹⁰ Gramsci ve svých *Quaderni* vidí v Machiavellim demokratického filosofa či organického intelektuála. Podle této interpretace Machiavelli není ani nezaujatý vědec s hodnotově neutrálním věděním, není ani sužován vědomím extramorálnosti a nutnosti politiky, ale jeho pojetí politiky má jak morální, tak politický cíl. Tím cílem jsou *modi e ordini nuovi*, zkrátka revoluční přeměna společnosti. Machiavelli je tak revolucionářem, skrytým mluvčím lidu, jehož cílem je organizovat a vytvářet lid jako nejvýznamnější politickou sílu v zápase proti reakčním elitám italských renesančních republik.

Kromě těchto interpretací, které hledají v Machiavellim jednotlicí rovinu, se v poslední době dostává ještě pozornosti jedné možnosti, která je spojena s Quentinem Skinnerem a cambridžskou školou. Podle Skinnera je totiž naivní předpokládat existenci jednotlicí teorie v Machiavelliho díle a očekávání takové koherence a jednoty v myšlení jednotlivých autorů je nebezpečnou iluzí (mytologií koherence), která nám brání pochopit, co autoři vlastně činili, když psali svá díla.¹¹ Jak je pak Skinnerovo řešení machiavelovského paradoxu? Podle Skinnera Machiavelli navazuje na dva běžné literární žánry své doby – zrcadla vladařů a humanistické spisy *quattrocenta* – a opakuje, přejímá a do určité míry i pozměňuje jak jejich témata, tak i jejich závěry. Jinými slovy: omylem všech předcházejících interpretů bylo to, že Machia-

⁹ Femia, J., *Machiavelli Revisited*, University of Wales Press, Cardiff 2004.

¹⁰ Gramsci, A., *Poznámky o Machiavellim, politice a moderním státu*, Svoboda, Praha 1970.

¹¹ Skinner, Q., „Meaning and Understanding in the History of Ideas“, *History and Theory* 8, 1969, č. 1, s. 3–53. Pro Skinnerovu interpretaci Machiavelliho srov. především jeho práce: *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 1979; a *Machiavelli*, Argo, Praha 1995.

velliho dekontextualizovali, vyjímali jej ze soudobé tradice politického myšlení. Správný klíč pro pochopení Machiavelliho pak spočívá ve zdůraznění kontinuity mezi Machiavellim a tradicí. Problémem této interpretace je však to, že není zřejmé proč, když – jak připouští sám Skinner – Machiavelli zároveň na tradici navazuje a zároveň je s ní v rozporu, preferovat kontinuitu před diskontinuitou.

Kromě těchto interpretací existuje řada dalších interpretací a kritik Machiavelliho vycházejících z nietzscheovských, feministických, psychoanalytických a dalších pozic a je téměř nemožné zachytit je všechny a ani to nebylo hlavním cílem předchozích řádků. Toto množství vzájemně se překrývajících a vylučujících interpretací však ukazuje na ještě jeden další fenomén spjatý s Machiavelliho jménem. Zdá se, že jedním z důsledků machiavelovského paradoxu a z něj plynoucí tvárnosti Machiavelliho myšlení je to, že Machiavelli se přeměňuje na nástroj, jehož prostřednictvím, kritikou či dalšími způsoby různí autoři artikuluji své vlastní pozice. Jinými slovy: Machiavelli se proměňuje na privilegovaný signifikant, kolem kterého jsou strukturovány různé teoretické pozice, hodnotové a politické preference a cíle a který sám strukturuje. Je tak dost dobře možné, že pravý Machiavelli pro nás zůstane díky sedimentaci tradic interpretací nedostupný. Autoři této knihy vycházejí (ať již kriticky či nikoli) z obrazu Machiavelliho jako republikána a jeho prostřednictvím se pokoušejí uchopit problémy související s diskusí mezi republikanismem a demokracií.

2. Machiavelovský republikanismus v cambridžském podání

Nové kolo polemik o Machiavelliho politické teorii nedávno uvedla do pohybu cambridžská škola, jež vzešla z historického studia politických idejí rané moderny a k jejímž hlavním představitelům patří Quentin Skinner a J. G. A. Pocock. V republikanismu renesanční Itálie, jehož hlavní postavou Niccolò Machiavelli byl, tyto badatelé odhalili svébytnou intelektuální tradici, která má svůj počátek v římském republikanismu (u rétorů a filosofů jako Cicero či historiků jako Polybios a Sallustius), pokračování nachází u republikánů za anglické revoluce a prostřednictvím následovníků (především Jamese Harringtona

a tzv. *commonwealthmen*) tato republikánská tradice zásadně ovlivnila revoluci americkou a myšlení „otců-zakladatelů“ americké federace. J. G. A. Pocock v tomto smyslu mluví o „atlantické republikánské tradici“ a „machiavelovském momentu“.¹²

Machiavelli se v podání cambridžské školy stává představitelem tradice, která stála u zrodu moderní politické teorie a přitom se významně liší od tradice liberalismu, takže vystupuje jako jeho alternativa. Cambridžská škola přichází s historickou revizí ideových dějin Evropy a severní Ameriky, když se snaží přepsat zavedený konceptuální rámec vzniku liberální demokracie, jehož ústředním bodem bývá liberalismus s konceptem individuálních práv a kontraktualistickým pojetím státu. Skinner tuto odlišnou liberální tradici označuje jako gotickou teorii státu a naznačuje tím, že moderní liberalismus se zrodil ze středověkých polemik o přirozeném právu, a nemá tak smysl pro republikánské pojmy, jako jsou občanská svoboda a sebe-vláda občanů.

Za těmito převratnými poznatky, s nimiž přišla cambridžská škola, stojí propracovaná metodologie historického zkoumání politických idejí. Obzvláště Quentin Skinner se nikdy netajil zájmem o metodologii společenských věd. Zasadil dokonce cambridžská studia machiavelovského republikanismu do širšího kontextu velkých teorií, které se nedávno objevily ve společenských vědách a nepochybně vzešly z odporu vůči pozitivismu.¹³ Pozitivismus ve společenských vědách svého času eliminoval ideje a hodnoty ze zkoumání lidského chování. V pozitivistickém metodologickém krédu vlivném ještě dlouho ve 20. století se na prvním místě vždy nacházela zásada, že normativní soudy do vědy nepatří. Ideje a hodnoty se údajně daly zkoumat jen deskriptivně, přičemž pro vysvětlení lidského chování byla jejich role druhotná a jejich význam zanedbatelný. Zkoumání politických idejí na tom nebylo lépe. Politické ideje tehdy brali vážně ve svých úvahách spíše jen neomarxisté, pro které ovšem ideje byly zkresleným obrazem společenských, primárně ekonomických poměrů, anebo antipoziti-

¹² Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975.

¹³ Srov. Skinner, Q., *The Return of the Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

visté, jako byla Hannah Arendtová či Leo Strauss, pro které zase politické ideje, o něž se zajímali, byly historicky proměnlivé odpovědi na „věčnou“ otázku po dobrém životě v politickém společenství, jež tvoří osnovu dějin Západu. Cambridžská škola byla nesena odporem vůči plochému pozitivismu, ale polemicky se stavěla také vůči antipozitivistům s jejich „původní otázkou“ po dobrém životě, jež byla později zkomolena, a také vůči neomarxistům s jejich výkladem toho, jak politické ideje sloužily abstraktním ekonomickým mechanismům kapitalistického rozvoje.

Historie idejí v podání cambridžské školy znamená zkoumání politických diskursů, jež jsou přístupné v dobové politické literatuře. Je to pracné a detailní zkoumání toho, jak jeden autor po druhém přejímá a přetváří konkrétní jazyky politiky – nejenom jaký politický slovník užívají, ale v jakém pojmovém rámci se jednotliví autoři ve svých písemných projevech pohybují. V centru pozornosti tak nejsou osobnosti, velcí filosofové a myslitelé, ale literární žánry a zavedené způsoby politického psaní. Místo souboje titánů, jaký známe v podání klasických dějin filosofie, tak máme před sebou spíše dějiny literárních konvencí, jež slouží dobovým politickým polemikám. Jedná se o historizující přístup k historii politických idejí, v němž platí časová návaznost a pojmová posloupnost, a svou roli tu mají i řady někdy obskurních pamfletistů, kdy odpovědi se neustále mění, ale časem se mohou měnit i otázky.

Ovšem mezi Pocockem a Skinnerem existují v tomto ohledu významné rozdíly. Zkoumání politických diskursů v Pocockově podání se spíše podobá studiu ideologií, kdy analýza diskursů umožňuje odhalit pojmový rámec, v němž je zachycen určitý životní způsob, určitý typ společenské praxe, zhruba řečeno v určitých politických pojmech je vyjádřena určitá společenská praxe a úkolem historie idejí je studiem literárních textů učinit tuto dobovou praxi pochopitelnou. Naopak Skinner se v historii idejí nechává inspirovat analytickou filosofií a teorií řečových aktů. Ptá se: Co dotyčný autor *dělal* tím, že psal dané dílo. Literárně-politická polemika, do níž autorský text vstupuje, je tak nahlížena jako způsob produkce významů, který se odehrává v rámci daném konvencemi literárního žánru. Kontextem, jenž umožňuje pochopit myšlenky (intence) autora, tak není ekonomická struktura

ani sociální prostředí, ale tvoří jej konvence daného literárního žánru. Ke změnám ve významech politických pojmů proto dochází jen postupně, jak se mění dané literární konvence. Změny pojmového rámce se tak dají sledovat jen autor po autoru. Skinnerův interpretační přístup se od hermeneutického pojetí liší tím, že usiluje o poznání intencí (nikoli motivací) autora a odmítá tzv. „reader response approach“, tj. hermeneutickou tezi, že význam textu se vytváří až v interpretaci čtenáře. Skinner se stále hlásí ke Collingwoodovi s jeho pojetím textu jako odpovědi na otázku, jež si autor kladl.¹⁴

Cambridžská škola ve svých historických studiích měla na co navazovat. Hans Baron již dříve přišel s konceptem občanského humanismu, když dokazoval, že na počátku 15. století v renesanční Itálii, jmenovitě ve Florencii, vznikla svébytná politická ideologie městských republik, jež ospravedlňovala jejich občanskou sebe-vládu a jejímž ideovým zdrojem byl aristotelismus, jenž znovu ožil v renesanční době.¹⁵ Právě v tomto občanském humanismu spatřoval Baron pramen moderního evropského politického myšlení. Obzvláště J. G. A. Pocock sdílel tuto koncepci občanského humanismu, jež přichází s tezí o oživení aristotelismu v prostředí italských městských republik. Nicméně Skinner byl v tomto ohledu zdrženlivější. Nepopíral vliv aristotelismu na formulaci moderního republikanismu, ale poukazoval na další zdroje. Uplatnil své metodologické hledisko a sledoval předchůdce občanského humanismu ve dvojitě směru, jednak poukazoval na snahy právníků ospravedlnit samostatnou existenci městských republik s využitím kodexu římského práva, ale hlavně se zabýval rolí, kterou hráli prehumanističtí autoři (moralisté a historici), kteří ke stejnému účelu využívali starověké texty oslavující ctnosti staré římské republiky. Skinner výslovně zpochybňuje přístup Jacoba Burckhardta, podle něhož existuje svébytná epocha renesančního humanismu, a je tak možné identifikovat konkrétní moment, kdy se tato epocha zrodila. Historie idejí

¹⁴ Metodologickým úvahám je věnován celý první díl Skinnerova souborného díla *Visions of Politics*, Vol. 1, *Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

¹⁵ Baron, H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton University Press, Princeton 1955.

v jeho podání je kontinuální proces, v němž autor od autora přejímá pojmy a formuluje své myšlenky v rámci daného literárního žánru.

Dalekosáhlé důsledky má objev machiavelovského republikanismu pro studia ideových základů americké revoluce. Nyní se již dá říci, že se republikánská reinterpretace vzniku moderní politické teorie prosladila i v tomto americkém prostředí. V americkém kontextu se mluví o „republikánské syntéze“,¹⁶ která reviduje zavedený whiggovský obraz americké historie, v němž jako korálky na nit jsou za sebou navlečeny revoluční děje let 1649, 1689 a 1776, jejichž ideovým pojítkem měl být liberalismus protestantského původu. Tato politická historie byla přímočará. Americká revoluce údajně navazovala na britskou *Glorious Revolution*, o čemž svědčí to, že otcové-zakladatelé vycházeli z politické teorie Johna Locka a jeho konceptu přirozených práv. Republikánská syntéza diskutovaná v americkém prostředí naopak poukazuje na alternativní republikánské zdroje politického myšlení vůdců americké revoluce, přičemž pochopitelně nového významu nabývá rovněž machiavelovský republikanismus.

Nicméně v americkém prostředí lze sotva obhájit takový ostrý protiklad mezi republikanismem a liberalismem, jak o něm uvažuje zejména J. G. A. Pocock, když proti sobě staví „jazyk práv“, který je vlastním liberalismu, a „jazyk ctností“ (myšleno ovšem občanských), který je zase příznačný pro republikanismus. Republikánský revizionismus se proto v americkém prostředí stal předmětem nejrůznějších polemik. James Hankins¹⁷ uvádí, že lze rozlišit tři hlavní polemické strategie, které různí teoretici užívají, aby zpochybnili onu republikánskou syntézu.

Předně někteří zdůrazňují, že republikanismus nebyl v rané moderně svébytnou koherentní doktrínou odlišnou od liberalismu. Jazyk

¹⁶ Srov. Shalhope, R. E., „Toward a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography“, *William and Mary Quarterly* 29, 1972, s. 49–80. Republikánskou syntézu tvoří hlavně díla: Bailyn, B., *The Ideological Origins of the American Revolution*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1967; Wood, G. S., *The Creation of the American Republic, 1776–1787*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1970; a také již zmiňovaný *The Machiavellian Moment* od J. G. Pocka.

¹⁷ Hankins, J., *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 3 an.

občanských ctností se mohl docela dobře snoubit s protoliberalními a protokapitalistickými idejemi, jak se docela zjevně později projevuje u otců-zakladatelů americké demokracie. Otázkou tak je, zda lze vůbec vést takovou striktní hranici mezi obhajobou soukromého zájmu v úvahách o vzniku vlastnictví a závazky ke společnému dobru, které v pozdním středověku a za rané moderny sotvakdo zpochybňoval. V americkém prostředí se zvedla velká polemika proti snaze cambridžských autorů, zejména J. G. A. Pococka, zamlžit roli, jakou mělo Lockovo politické myšlení pro americký republikanismus.¹⁸

Za druhé jsou tací, kdo opět poukazuje na to, že republikanismus rané moderny je věcí minulosti a dobře tak, neboť byl zatížen aristokratickými, konzervativními, elitářskými momenty, jež sahají od rasismu po patriarchalismus, takže v současnosti neradno tuto tradici připomínat.¹⁹ Sem svým způsobem patří i texty Johna P. McCormicka.

Třetí strategii často užívají neostrausiáni, pro něž je republikánská syntéza sice přitažlivá, neboť vede k polemice s liberalismem, ale zároveň je nepřijatelná, protože republikanismus spojuje s „amorálním“ machiavelismem. Dokazují potom, že není jedna republikánská tradice, jež by sahala od římských dob po modernu, ale spíše řada nespojitých republikánských koncepcí, jež na sebe volně mohou navazovat, ale dochází přitom k velkým významovým posunům, a tak jiný je Aristotelés, jiný pak Machiavelli, odlišný je Harrington a nakonec ovšem novou formulaci republikanismu podávají otcové amerického republikanismu. Takový interpretační přístup rozvíjí Harvey C. Mansfield, Jr., Michal P. Zuckert, ale také Paul A. Rahe.²⁰ Rahe oproti svým původním textům nyní uznává jistou kontinuitu republikánského myšlení, nic-

¹⁸ Srov. např. Nadon, C., „Aristotle and the Republican Paradigm. A Reconsideration of Pocock's Machiavellian Moment“, *Review of Politics* 58, 1966, č. 4; anebo Appleby, J., *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge – London 1992.

¹⁹ Srov. např. Williams, D. C., „Civic Republicanism and the Citizen Militia. The Terryfying Second Amendment“, *Yale Law Journal* 101, 1991; anebo Pitkin, H. F., *Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, University of California Press, Berkeley 1984.

²⁰ Srov. Mansfield, H. C., Jr., *Machiavelli's Virtue*, University of Chicago Press, Chicago 1996; Zuckert, M. P., *Natural Rights and the New Republicanism*, Prin-

méně stále zdůrazňuje, že rozchod s aristotelismem v moderní době představuje zásadní okolnost, jež vysvětluje proměny republikanismu a novost amerického příkladu. V Machiavelliho případě pak přímo mluví o násilnickém republikanismu (*rapacious republicanism*). Rahe zjevně bere docela vážně Machiavelliho radu z *Vladaře*, že panovník se musí také naučit nebýt dobrý.²¹

Může být sice sporné, nakolik tato rada závisí na tom, zda vládne jeden nebo „několik“ anebo „množství“, nicméně význam této politické rady pro pochopení Machiavelliho myšlení lze vskutku sotva přecenit. Skinner ukazuje, že v každém případě východiskem Machiavelliho úvah zůstává Ciceronovo učení o ctnostech, jak je vyloženo v *De officiis* v klasickém podání, jež uvádí moudrost (rozumnost), statečnost, umírněnost a pak hlavně spravedlnost jako vladařské ctnosti. Machiavelli toto učení přejímá, ale, jak ukazuje Skinner, novátorsky je formuluje, přičemž zcela za své vezme spravedlnost, a tak se Machiavelli vskutku značně vzdaluje úvahám humanistických autorů, na které svým způsobem navazoval. Ve *Vladaři*, kterého Skinner interpretuje v rámci zavedeného literárního žánru, jakým byla poradní zrcadla vladaře psaná humanisty všeho druhu, tak Machiavelli podle Skinnera vlastně radí vladaři, aby nově uvážil tradiční obraz spravedlivé vlády ve světle „smutné pravdy“ o lidské přirozenosti, která je zkažená a sobecká.²² Skinnerův výklad Machiavelliho se dá shrnout následovně.

Jestliže cílem panovníka je udržet stát (*mantenere lo stato*) tváří v tvář těmto tvrdým pravdám života, které humanisté přehlížejí, pak by měl panovník uznat, že ne vždy může být štedrý,²³ že se nemůže zcela vyhnout tomu, aby byl označován za krutého,²⁴ a hlavně nemůže vždy „držet slovo“,²⁵ což byl základ všech ctností podle humanistů. Tyto

cton University Press, Princeton 1994; Rahe, P. A. (ed.), *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

²¹ V. 15.

²² Skinner, Q., „Republican Virtues in an Age of Princes“, in: *týž, Visions of Politics*, Vol. 2, *Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 146.

²³ V. 15.

²⁴ V. 16.

²⁵ V. 16, s. 18.

radly mohou být podle Machiavelliho vskutku považovány za neřesti, ale jsou to „neřesti, jež vladaři umožňují vládnout“.²⁶ Měli bychom ale mít na paměti, že tato schopnost vládnout (*virtuoso*) zde není synonymum pro amorálnost, jak by se někomu mohlo zdát. Naopak vladař by měl být morální i v klasickém slova smyslu, vždyť Machiavelli přijímá tradiční ctnosti v jejich republikánské interpretaci, ale zároveň poukazuje na to, že tradiční ctnosti nijak nezaručují, že přinesou vladaři očekávaný úspěch v řízení státu v podobě uznání a občanské slávy. Ve hře je totiž ještě „nahodilost“ a „šťěstěna“, se kterou se vladař vybaven svými ctnostmi neustále potýká. Tradiční občanské ctnosti, natož ctnosti křesťanské však v těchto situacích selhávají. Proto politická schopnost (*virtuoso*) musí zahrnovat též schopnost zvládnout i tyto situace, a ukazuje se tak navíc být mužnou schopností, jak čelit oněm „tvrdým pravdám života“, jež vyplývají z lidského sobectví, s nimiž si šťastěna různě pohrává, když je staví panovníkům do cesty. Občanské ctnosti versus nutnosti života – v tomto napětí se otevírá pole pro jednání „virtuozního“ politika. Panovník s opravdovou *virtù* bude ten, kdo, jak uvádí Skinner,²⁷ dokáže vskutku „dělat z nutnosti ctnost“, anebo „z nouze ctnost“, jak se říká česky.

V *Rozpravách* se úvahy o občanských ctnostech objevují v docela jiném konceptuálním rámci. Klíčovou otázkou stále zůstává, jak držet stát (*mantenere lo stato*), aby výsledkem byla velikost (*grandezza*) a sláva. Nicméně tentokrát Machiavelli uvažuje o velikosti a slávě v republikách, takže tento ideál již není záležitostí slavných a velkých skutků, které konají jednotliví panovníci, ale polem jeho působnosti se nyní stává sebe-vláda občanů.

Rovněž tento Skinnerův výklad lze shrnout následovně. V *Rozpravách* hned na začátku najdeme základní republikánskou představu, že velikosti (*grandezza*) a slávy může dosáhnout jen svobodný stát, tedy stát, v němž vládne množství občanů, nikoli jeden nebo několik. Nicméně velkolepost republiky je ohrožována zevnitř i zvenčí. Klasické *topos* republikánské tradice v této věci je známo: republice zásadně

²⁶ V. 16, s. 280 (orig.: „vizio che lo fanno regnare“).

²⁷ Skinner, Q., „Republican Virtues in an Age of Princes“, in: *týž, Visions of Politics*, Vol. 2, c. d. s. 147.

škodí sobectví a stranickost jejich občanů. Když Machiavelli pojednává o této otázce, bere dokonce lidskou koruptibilitu (*corruzione*) mnohem radikálněji, než najdeme u antických autorů, ať už je to dáno dobovou zkušeností anebo křesťanskou tradicí. Klíčovou otázkou v úvahách o znovuoživení republikánské svobody se proto stává, jak zajistit, aby občané, když chtějí svou svobodu udržet a velkolepě rozvinout, dokázali dávat ve svém jednání přednost společnému dobru před sobeckými a stranickými zájmy. Znovu se vrací klasické téma občanských ctností, tentokrát ovšem v rámci politických institucí republiky. Řešení nachází Machiavelli v takovém institucionálním uspořádání, které bude bránit všem hlavním politickým aktérům, aby mohli prosadit svou vlastní ambici oproti společnému dobru, kterým je ovšem velikost a sláva republiky. Machiavelli mluví o římském modelu a zjevně přitom vychází z klasické republikánské teorie smíšené ústavy, nicméně také toto klasické učení nově formuluje s využitím svého pojetí občanských ctností (*virtù*). V republice, ale vlastně v každém politickém režimu – protože podle Machiavelliho je lidská povaha stále stejná – zjišťujeme, že existují „dvě protikladné povahy (*umori*), jednak lidu (*popolo*) a jednak pánů (*grandiù*)“, přičemž páni touží po tom, aby mohli lid ovládat, zatímco lid touží nebýt ovládan.

Machiavelliho římský model pak spočíval v takovém institucionálním uspořádání, které zajišťovalo, že ani jedna z těchto protikladných povah (*umori*) nemohla ve státě dominovat, takže „všechny zákony vydané kvůli svobodě se rodily z nejednotnosti (*disunione*) lidu (*popolo*) a výjimečných (*grandi*)“.²⁸ Výsledkem bylo střetání a konflikty mezi šlechtou a lidem, které naplňovaly dějiny republikánského Říma. Ty však podle Machiavelliho vůbec nebyly svobodě a velikosti Říma na škodu, nýbrž naopak byly jejich hlavním zdrojem.

Z pohledu cambridžské školy tak Machiavelli ve svém římském modelu podává republikánskou reinterpretaci vlády zákona – na rozdíl od *Vladaře*, kde se jednalo o mimořádný zakladatelský počín panovníka. V římském modelu, který představuje institucionální uspořádání, jež má zajistit, aby nad sobectvím a občanskou zkažeností převážilo

²⁸ R. I.4, s. 447.

společné dobro a občanská svoboda, tak nadále mají své důležité místo občanské ctnosti. Východisko jejich pojetí je opět klasické, byť také zde se setkáváme s jejich zmiňovanou reinterpetací. Nicméně také o občanském politickém tělese platí, že by mělo dosahovat ctnosti (*virtù*) v nejvyšší možné míře. Tato politická (kolektivní) dispozice se skládá ze tří prvků, které již známe. Občané musí být náležitě moudří (rozumní), obzvláště v záležitostech války a míru. Musí být také stateční, aby dokázali ubránit svou republikánskou svobodu a nepodlehli cizímu poddanství. V neposlední řadě musí být také spořádaní ve svých občanských záležitostech, jenom tak mohou vládní záležitosti probíhat spořádaně (*ordinariamente*), tedy v náležitém a umírněném duchu. Nepřekvapí, že také v tomto Machiavelliho konceptuálním rámci je klasická ctnost spravedlnosti hodně rozmělněna.

3. Od liberalismu přes republikanismus k demokracii

Cambridžská škola představila republikanismus jako alternativu k liberalismu a tento svůj vůdčí teoretický motiv vyložila v historickém kontextu, v němž se utvářelo politické myšlení rané moderny. Naše kniha využívá tento impuls historie idejí a snaží se této diskusi dodat zřetelný soudobý rozměr. Přijímáme historický kontext vzniku moderní republikánské tradice, ale snažíme se otevřít debatu, kterou cambridžská škola rozproudila, více směrem k soudobým diskusím na půdě demokratické teorie. Východiskem je jistá nespokojenost s liberalismem, jež se v politické teorii šíří přes nedávný, svým způsobem oprávněný triumfalismus, kdy se vedly řeči málem o konečném vítězství liberalismu v dějinách. Legitimita liberální demokracie, tedy vlády občanů v rámci právního státu založeného na občanských a politických právech, místo aby nabývala na přesvědčivosti, tak spíše slábne a ztrácí na věrohodnosti, jako by ona praktická jednota liberálních práv a demokratických způsobů, jež jsou příznačné pro liberální demokracii, slábla a liberální demokracie jako by ztrácela půdu pod nohama.

Nejprve komunitarismus přišel s kritikou, že liberalismus individuálních práv rozkládá společenská pouta občanské vzájemnosti, bez nichž se individuální rozvoj mění v osamocení na jedné straně a bez-

uzdnost na straně druhé, až výsledkem obojího je vyprázdnění politiky. Republikanismus ono neuspokojivé spojení liberálních a demokratických principů v soudobých vyspělých společnostech problematizuje z jiného konce. Přichází vlastně s varováním. Pokud liberalismus bude mít pouze negativní rozměr a svobodu bude chápat jako odstraňování vnějších překážek soukromého jednání, tedy pouze jako vměšování ze strany druhých lidí, pak jakákoli svobodná demokracie chápaná jako společná vláda občanů nebude mít šanci a podlehne globalizujícím se procesům soukromého podnikání, jež je schopno produktivně ovládnout celý svět, a dokáže si také podřídit politické útvary všeho druhu, jež by se odvolávaly na demokratickou vládu. Zřejmě je naléhavým úkolem tematizovat požadované spojení osobní svobody s občanskou sebe-vládou jiným způsobem, který by mohl osvěžit naše teoretické představy o možných podobách liberální demokracie. Z tohoto hlediska je povzbudivé, že republikanismus přichází s politickou teorií, v níž je negativní svoboda spojena s požadavkem veřejných povinností (což je tradičně obsahem občanských ctností), tedy s ochotou občanů starat se o věci veřejné, vstupovat do polemik o politickém rozhodování, a především bránit svou svobodu před politickou svévolí a cizí mocí v jakémkoli převleku. Demokratický moment celé diskuse mezi liberalismem a republikanismem je tak nabíledni. Pozoruhodné je, že Machiavelli, jak se snažíme doložit, zůstává hrdinou i této docela soudobé diskuse.

Milan Znoj v úvodní kapitole „Republikanismus mezi negativním liberalismem a demokratickým populismem“ mapuje uvedenou situaci a snaží se narýsovat kontury celé diskuse. Východiskem je polemika s pojmem negativní svobody. Komunitaristé toto liberální pojetí svobody považují za příliš zjednodušující a skutečnost, že v jeho rámci nelze tematizovat sociální podmínky lidského chování, považují za varovnou, protože tato lhostejnost k sociálnímu kontextu svobody jenom zdánlivě usnadňuje jeho šířitelnost do různých kultur. Ať už je motorem tohoto rozšiřování kapitalistický trh nebo veřejné právo, vždy jsme zaskočeni překvapivými sociálními důsledky, které tato univerzalizace liberálních práv s sebou přináší.

Republikánská kritika negativní svobody se naopak zaměřuje na politické podmínky osobní svobody, a svobodu tak nahlíží ve vazbě

na politické společnosti. Svoboda je zde pojata jako nedominance, tedy není redukována na liberální koncept nevměšování ze strany druhých lidí, naopak z politické součinnosti s nimi dělá podmínku osobní svobody, ale nedá se přitom ani převést na pozitivní svobodu, protože republikánská svoboda má také instrumentální ráz a zahrnuje pouze snahu chránit osobní svobodu před cizí svévolí, není tedy ani hodnotou o sobě, ani se nesnaží povznést lidskou existenci k novým výšinám. Klíčovým myslitelem je v tomto ohledu právě Machiavelli, který ve svém výkladu římského modelu zdůrazňuje, že tato svoboda bez dominance je v režimu, který zajišťuje rovnováhu v politickém soupeření mezi lidem, jenž se brání dominanci, a elitami, jež nemohou popustit uzdu své touze po dominanci. Na tomto teoretickém rozvrhu pak Znoj vykládá odlišnosti tohoto republikanismu v podání cambridžské školy od různých verzí demokratického populismu, které se na ochranu občanské svobody rovněž nabízejí a jsou podrobněji rozebírány v kapitolách autorů Johna P. McCormicka a Jana Bíby.

Druhá kapitola přináší důležitý text od Quentina Skinnera „Idea negativní svobody: machiavelovská a moderní perspektiva“. Čtenář v něm najde hlavní myšlenky cambridžské školy v jasném a srozumitelném podání. Proti liberálnímu pojetí je postavena novořímská tradice, která, jak Skinner podrobným rozбором Machiavelliho *Rozprav* předvádí, dokáže negativní svobodu myslet nejen jako nevměšování ze strany druhých lidí, ale tematizuje svobodu ve vztahu k veřejným povinnostem občanů. Jeho argument je historický: zatímco my nedokážeme vlivem liberalismu, jenž ovládl naše politické myšlení, spojit ideu svobody se závazkem konat skutky veřejné služby, tak renesanční republikanismus a jmenovitě Machiavelli dokládají, že je myslitelná koherentní politická teorie svobody, která takové spojení navrhuje. Machiavelli se ptá, co znamená žít *vivere libero*, a odpověď nachází v politickém zřízení, které představuje římský model, v němž proti sobě stojí *ambice grandíů ovládat* a *touha lidu nebýt ovládán*. Ambice jako takové škodí svobodě, protože jsou spojeny s chutí dominovat a vnučovat vlastní vůli druhým. Mohou se přitom zmocnit jak pánů (*grandíů*) všeho druhu, tak lidu. Skinner potom ukazuje, že svobodu ohrožují jednak ambice vnitřní, zejména *grandíů* -, pak je řešením římský model, který dokáže ambice *grandíů* ukáznit a přesměrovat ke

společnému dobru. Jednak ale také svobodu ohrožují ambice vnější, řekněme mezinárodní, kde je stále dosti mocností, jež touží republiku ovládnout, pak je řešením imperiální republika, která dává republikánskému občanství vojenský ráz a ambice *grandiů* rovněž usměřuje k republikánským hodnotám.

John McCormick v následující kapitole „Machiavelli proti republikanismu. O ‚guicciardiniovských momentech‘ cambridžské školy“ rozvíjí demokratický motiv, který je tomuto machiavelovskému republikanismu vlastní. Ke cambridžskému výkladu římského modelu a imperiální republiky se přitom staví poměrně kriticky. Domnívá se, že v tomto podání se republikanismus přizpůsobuje soudobým teoriím elitářské a minimální demokracie, které vládu lidu omezují na volnou soutěž politických elit, a tak se vlastně jedná o reprezentativní demokracii, kde lid je z vlády vyloučen. Cambridžská škola podle něj stále myslí v pojmech rovnováhy politické moci, přičemž podceňuje moc ekonomickou a sociální. McCormick naopak zdůrazňuje, že Machiavelli uvažuje o dravé konfrontaci vládnoucích elit ze strany lidu tak, aby se lid mohl ubránit jejich touze dominovat politicky i sociálně. Zdůrazňuje proto takové prostředky lidové kontroly elit, jako jsou tribuni a veřejné žaloby, které nepochybně překračují meze našich představ o reprezentativní demokracii, ale podle McCormicka zajišťují reálnou participaci lidu na moci. Na Machiavelliho republikanismu tak McCormick oceňuje, že namísto vágních úvah o participaci navrhuje praktické způsoby, jak na bázi institucionalizovaného konfliktu mohou obyčejní lidé dosáhnout toho, aby elity všeho druhu byly vůči nim odpovědné a responzivní. Cambridžská škola podle něj naopak uměle připodobňuje Machiavelliho republikanismus konvenčním praktikám zastupitelské demokracie. McCormick proto tvrdí, že republikanismus v podání cambridžské školy je bližší Guicciardinimu než Machiavellimu.

V kapitole „Benátský mýtus liberální demokracie: Guicciardini a zrod demokratického elitismu“ Jan Bíba navazuje na tuto kritiku republikanismu cambridžské školy. Hlavní tezí Bíbova výkladu je tvrzení o spřízněnosti mezi elitářským republikanismem a tzv. demokratickým elitismem. Jejich společný rys nazývá v narážce na diskuse mezi elitářskými a populistickými republikány o nejlepším zřízení ve Flo-

rencii na začátku 16. století podle referenčních bodů obou táborů (Benátky pro elitáře, Řím pro populisty) „benátským mýtem“. Podstatou tohoto mýtu je představa, že dvě klíčové politické hodnoty – svoboda a stabilita – jsou ve své podstatě rozporné a že jediný způsob, jak je smířit, spočívá v omezení možnosti běžné populace participovat na politice. Bíba, který v tom navazuje na kritiku demokratického elitismu z pera C. B. Macphersona, podrobuje rozboru a srovnání teorie Franceska Guicciardiniho a Josepha Schumpetera, kteří pro něj představují hlavní teoretiky obou výše zmíněných směrů. Pro Bíbovu argumentaci je důležitý i poukaz na hlubší podobnost, která je patrná ve způsobu, jakým se oba teoretici staví k předcházející demokratické teorii: ve způsobu, jakým Guicciardini zavrhuje občanský humanismus a Schumpeter tzv. klasickou teorii demokracie. Podle Bíby tato podobnost není náhodná a svědčí o zvláštní transformaci jazyka politiky, kterou lze nalézt v díle obou teoretiků. Podstata této transformace spočívá v prosakování argumentačních strategií, které mají svůj původ spíše v oblasti hospodářské než politické, v nahrazování argumentů, jež se odvolávají na občanské ctnosti, argumenty, jež se vztahují na kalkul, efektivitu a výkonnost.

Druhá část knihy se podrobněji věnuje demokratické interpretaci Machiavelliho republikanismu a navazujícím sporným otázkám. V kapitole „Touha mladých *grandiů* utlačovat a obhajoba lidových republik“ John P. McCormick podrobně rozebírá prvních šest kapitol Machiavelliho hlavního republikánského díla *Rozpravy* a navrhuje jeho demokratické čtení v intencích populismu, který vychází z konfliktní „podstaty“ politiky. McCormick vykládá toto dílo z perspektivy mladých *grandiů*, kterým bylo věnováno. Machiavelli chce tyto mladé *grandie* údajně přesvědčit o tom, že mají přistoupit na římský model, to znamená, že *grandiové* mají omezit své ambice a pustit lid k účasti na vládě. Podle McCormicka Machiavelli v tom postupuje poněkud obmyslně, nejprve mladým *gandiům* nesmlouvavě vysvětlí, že jejich povaha je utlačovatelská a že touží lid jenom utiskovat. Nicméně zároveň jim připomíná velikost a slávu Říma a navrhuje jim, aby dali přednost římské velikosti před aristokratickou strnulostí Sparty a omezenou aristokratičností Benátek. Podmínkou však je, že lid bude mít možnost účastnit se vlády, jenom v tom případě pak vezme věc

republiky za svou a bude ochoten zapojit se do výbojů republiky, které mohou uspokojit ambice *grandiů*. V závěru McCormick prozrazuje, že blíže než k novořímské tradici republikanismu má k novoathénské interpretaci demokracie, byť ovšem jeho pojetí demokracie není participační, ale staví na konfliktní povaze politiky. Machiavelliho imperiální republika, jež je nesena ambicí *grandiů* dobývat, totiž podle něj není náležitým demokratickým řešením Machiavelliho problému. Atény jsou totiž příkladem režimu, který svěřil ochranu svobody zcela do rukou lidu, a jak zdůrazňuje McCormick, byly populistickou republikou, která konkurovala velikosti Římu a přitom se dokázala vyhnout nevýhodám vnější expanze.

V následující kapitole „Machiavelliho populistický republikanismus a perversita demokracie“ Jan Bíba nabízí jinou perspektivu v pohledu na Machiavelliho populistický republikanismus. Zatímco pro McCormicka Machiavelliho populismus spočíval především v důrazu na participaci občanů, Bíba se s odvoláním na Margaretu Canovanovou snaží pojmout machiavelovský populismus jako politický styl. Osou Bíbovy argumentace je tvrzení, že tato forma populismu není na rozdíl od hlavních proudů v současné demokratické teorii zatížena tezí perversity, která je v nich skrytě přítomná v podobě zostuzení a následného vyloučení lidu a těch forem komunikace, které jsou pro něj příznačné. Jinými slovy: Bíbův Machiavelli je jakýmsi organickým intelektuálem, který pomáhá artikulovat politický program lidu, jenž spočívá v nedominanci. Tento lidový Machiavelli odhaluje v hlasech vyloučených a opovrhovaných specifickou a plnohodnotnou politickou logiku. Aby tento výklad Bíba prokázal, demonstruje v druhé části textu obtížný zrod ideálů nedominance a rovnosti na Machiavelliho výkladu revoluce florentské městské chudiny, na tzv. vzpouře *ciompi*.

Evžen Martínek se v kapitole „Lež v politice a romantický republikanismus u Machiavelliho“ rovněž věnuje povaze vztahů mezi lidem a politickými elitami v republikánském zřízení, jmenovitě analyzuje fenomén lži v politice, který chápe v širším smyslu jako řečové akty politických vůdců, jež se neomezují jen na záměrně pronášené nepravdy různě manipulující s fakty, ale zahrnují též další projevy, jako jsou veřejné pomluvy nebo nedodržené politické sliby či dohody. Martínek rozebírá Machiavelliho názory v této věci a odhaluje Machiavelliho

specifické pojetí republikánského vůdcovství. Na rozdíl od Bíby, podle něhož demokratický vůdce artikuluje vůli lidu, se v Martínkově verzi romantického republikanismu více dozvídáme o dilematech, před nimiž stojí političtí vůdci, když vedeni republikánskými hodnotami čelí nahodilostem vnějšího světa a potýkají se s omylností lidu, který v tomto ohledu zůstává nevyzpytatelný.

Juraj Laššuth se v kapitole „Machiavelli a omezení konfliktu“ vrací k hlavnímu tématu machiavelovského republikanismu, kterým je regulace politických konfliktů tak, aby byly pro republiku přínosem, nikoli hrozbou. Machiavelli tentokrát vystupuje především jako myslitel a obhájce imperiální republiky, jejímž vzorem je starověký Řím. Laššuth poukazuje na to, že společenský konflikt nemusí být vždy jenom podmínkou svobody a zdrojem síly jako v Římě, naopak jeho důsledkem může být také slabost a nesvoboda jako ve Florencii. Laššuth se pak ve svém výkladu zaměřuje na to, jaké hlavní způsoby navrhuje Machiavelli, aby se konflikt v obci pro ni nestal zničujícím. Postupně jsou rozebrány „instrumenty“, které Machiavelli v této souvislosti uvádí: náboženství, veřejné žaloby, úřad diktátora a organizace vojska. Zvláštní pozornost je v textu věnována problematice republikánského/občanského náboženství, o němž uvažují také někteří další republikánští myslitelé jako Rousseau a mladý Hegel. Laššuth ve svém výkladu dospívá k závěru, že Machiavelliho otázka, jak zajistit, aby společenský konflikt nevedl k rozkladu státu a nesvobodě, je stále důležitá, ale Machiavelliho řešení příliš přesvědčivá nejsou.

Třetí část naší knihy zkoumá možnosti, jak uplatnit machiavelovský republikanismus v oblasti mezinárodních vztahů. Imperiální republika, o níž hovořili J. McCormick i J. Laššuth, tak není posledním slovem republikanismu, neboť republikánská obhajoba nedominance se špatně snáší s jakýmkoli unilateralismem, ať imperiálním či třídním. Texty v této části interpretují republikánský pojem nedominance na půdě mezinárodního řádu a nepřekvapí ani, že i v této oblasti se dostává ke slovu zmiňovaný demokratický impulz, který v sobě machiavelovský republikanismus zahrnuje.

Ondřej Slačálek v kapitole „Světový stát proti republice? Dante, Machiavelli a Wendt“ činí výslovným tématem stát jako monopol politického donucování a machiavelovský republikanismus je konfrontován

s koncepty světového státu: nejprve v podání Danta Alighieriho, který myslí na sjednocení křesťanského lidstva v obnovené římské říši, a poté v podání Alexandra Wendta, který hovoří o nevyhnutelnosti světového státu v současných podmínkách hrozby jaderné války, což se ovšem liší od doby, kdy Machiavelli snad mohl uvažovat v duchu imperiálního republikanismu. Závěry plynoucí z této rekonstruované konfrontace poukazují k problematickým momentům světového státu u obou autorů a lze je shrnout do otázky: Co se stane, když politická obec vystoupí s nárokem na univerzální vládu, přestane být partikulární mocí a ztratí vazbu na občanské ctnosti? I tuto otázku lze nicméně podobně jako politické projekty všech tří autorů napadnout s poukazem na jejich ukotvení v maskulinní politické imaginaci, což také autor přesvědčivě učiní.

V následné kapitole „Ztracený poklad amerického federalismu“ rozvíjí Pavel Barša tezi Daniela Deudneyho, že v myšlení a jednání otců-zakladatelů americké republiky se projevil republikanismus odlišný od toho machiavelovského. Deudneyho rekonstrukce tohoto proudu se překrývá se Skinnerovou interpretací v tom, že republikánské pojetí svobody nevymezuje protikladem k liberální „negativní svobodě“, zároveň však Deudney připomíná, že Skinnerova rekonstrukce republikanismu opomíjí symetrickou váhu, kterou starověcí i novověcí republikáni dávali otázkám domácího a mezinárodního řádu, když jej považovali za dvě strany jediné a nedělitelné problematiky. Souběžné řešení těchto dvou otázek zakladateli americké unie umožňuje postavit proti imperialistickému republikanismu Machiavelliho republikanismus federalistický. Jak Barša dokládá za pomoci analýzy *Americké revoluce* z pera Hannah Arendtové, federalismus tak může být pojat *současně* jako princip domácího i mezinárodního řádu, a představuje tudíž radikální alternativu vůči principu monarchické či národní suverenity, jenž tuto roli spojnice vnitřní a vnější politiky hrál ve vestfálském systému.

V závěrečné kapitole „Globalizace a problém nadnárodních elit“ se Joseph Lewandowski vrací k demokratické otázce naší knihy, tentokrát v mezinárodním prostředí: Jak v takových podmínkách může lid kontrolovat politické elity, jež mu vládnou? V oblasti mezinárodních vztahů je tato otázka zvláště naléhavá, protože většina vyvažují-

cích lidových institucí, o nichž uvažoval Machiavelli, zde nepřipadá v úvahu. Jak ukazuje Joseph Lewandowski v návaznosti na studie Leslie Sklairové, je situace o to komplikovanější, že v procesech globalizace, kterými současný svět prochází, vznikla nadnárodní kapitalistická třída, která je sociálně vyvázána, zatímco lid, zejména jeho různé marginalizované a vyloučené skupiny, byl novým způsobem sociálně upoután v prostoru i čase. Vznikající nerovnováha moci, jež je spojena s všudypřítomnou nedůvěrou mezi elitami a lidem, se podle Lewandowského stává velkou hrozbou pro soudobou demokracii. Podrobněji rozebírá dva hlavní demokratické návrhy, jak tomuto nebezpečí čelit, jednak neokantovský model veřejné deliberace, jednak machiavelovský model dravého populismu. Avšak ani v jednom případě se Lewandowskému nedaří rozptýlit ony původní obavy o vyhlídky demokracie v současných globalizovaných poměrech.