DĚJINY
POLITICKÉ FILOZOFIE

Rozpravy nad prvními deseti knihami Tita Livia

Niccolò Machiavelli



KAROLINUM

Rozpravy nad prvními deseti knihami Tita Livia

Niccolò Machiavelli

Recenzovali:
PhDr. Hana Fořtová, Ph.D.
doc. Vojtěch Hladký, Ph.D.

Z italského originálu *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* přeložil Jan Bíba.

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Praha 2026

Edici Dějiny politické filozofie řídí
Milan Znoj a Jakub Jinek.

Redakce Alena Bakešová
Grafická úprava Zdeněk Ziegler
Obálka a sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vydání první

© Univerzita Karlova, 2026
© Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., 2026
Translation © Jan Bíba, 2026
Commentary © Jan Bíba, 2026

ISBN 978-80-246-6255-8
ISBN 978-80-246-6305-0 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

Poznámka překladatele /15
Seznam zkratek /17

Rozpravy: dílo, o které se poté nikdo jiný nepokusil /18
Historický kontext a vznik díla /20
Komentář jako žádný jiný /24
Historie, napodobování, poznání /27
Nový kontinent /34
Umori, *tumulti* a svoboda /37
Expanze nebo zkáza /41
Bůh ve službách republiky /48
Stručné dějiny nejednoho čtení /54
Výběrová bibliografie k Machiavelliho myšlení se zaměřením na *Rozpravy* /61

NICCOLÒ MACHIAVELLI: ROZPRAVY NAD PRVNÍMI DESETI KNIHAMI TITA LIVIA

Niccolò Machiavelli zdraví Zanobiho Boundelmontiho a Cosima Rucellaie /65

První kniha /67
Úvod /67
I. Jaký je původ měst obecně a jaký byl původ města Řím /69
II. Kolik je druhů republik a jakého z nich byla ta římská /73
III. Jaké události způsobily, že v Římě vznikli tribuni plebejců, a jak tato instituce učinila římskou republiku dokonalou /80
IV. O tom, jak nejednotnost mezi plebejci a římským senátem učinila tuto republiku svobodnou a mocnou /81

V. Zda lid nebo páni jsou bezpečnějším strážcem svobody; a kdo má větší důvod k nepokojům, zda ten, kdo si chce získat, nebo ten, kdo si chce udržet /84
VI. Zda v Římě bylo možné zřídit vládu, která by odstranila nepřátelství mezi lidem a senátem /87
VII. Nakolik jsou v republice nutné veřejné žaloby, aby ji udržely svobodnou /92
VIII. Stejně jako jsou žaloby v republice užitečné, jsou pomluvy zhoubné /95
IX. O tom, že pro toho, kdo chce založit novou republiku nebo zcela reformovat její starobylé zřízení, je nutné, aby jednal sám /99
X. Nakolik jsou zakladatelé republiky či království hodni chvály, natolik jsou zakladatelé tyranie hodni hany /102
XI. O náboženství Římanů /106
XII. Jak důležité je brát vážně náboženství a jak Itálie, jelikož jí chybělo, byla zničena římskou církví /109
XIII. Jak Římané využívali náboženství k tomu, aby nově uspořádali město, vedli svá tažení a ukončovali nepokoje /113
XIV. Římané interpretovali proroctví podle nutnosti a prozíravě předstírali, že dodržují náboženství, i když byli přinuceni k opaku; a pokud někdo náboženství nerozvážně znevažoval, ztrestali jej /115
XV. Samnité se obrátili k náboženství jako k nejzazšímu způsobu, jak čelit nepřízni osudu /117
XVI. Lid navyklý žít pod vladařem si jen s obtížemi udrží svoji svobodu, pokud se vlivem nějaké události stane svobodným /119
XVII. Když zkažený lid dojde ke svobodě, udrží si ji jen s obrovskými obtížemi /123
XVIII. Jakým způsobem je možné ve zkaženém městě udržet svobodnou vládu, anebo když tam není, zřídit ji /126
XIX. Po vynikajícím vladaři se může udržet jeden slabý; ale po slabém vladaři se s dalším slabým vladařem nemůže udržet žádné království /130
XX. Dva po sobě následující zdatní vladaři dosáhnou velkých výsledků; a že v dobře uspořádaných republikách je nástupnictví nutně zdatné, a z toho důvodu jsou výboje a rozšiřování se těchto republik veliké /133

XXI. Kolik pokárání si zaslouží vladař nebo republika, kteří postrádají vlastní armádu /134
XXII. O tom, co je potřeba zdůraznit na případu tří římských Horatiů a tří albanských Curiatiů /135
XXIII. O tom, že nikdo by neměl riskovat celou svoji fortunu nebo všechny své síly; a že z toho důvodu je střežení horských průsmyků často škodlivé /136
XXIV. Dobře uspořádané republiky udělují svým občanům odměny a tresty, nikdy však nevyvažují jedno druhým /138
XXV. Kdo chce reformovat starobylý systém vlády ve svobodném městě, musí zachovat alespoň zdání starých pořádků /140
XXVI. Nový vladař, který se chopí vlády ve městě nebo provincii, musí vše nově vybudovat /141
XXVII. Lidé jen zřídka ví, jak být zcela špatní nebo zcela dobří /143
XXVIII. Z jakého důvodu byli Římané méně nevděční ke svým spoluobčanům než Athéňané /145
XXIX. Kdo je víc nevděčný, zda lid, nebo vladař /146
XXX. Jakými způsoby by se vladař nebo republika měli vyhnout neřesti nevděčnosti; a jak vojevůdce nebo občan mohou dosáhnout toho, aby jí nebyli pronásledováni /150
XXXI. Římští velitelé nikdy nebyli za chyby, jichž se dopustili, mimořádně trestáni; a nebyli trestáni, ani když jejich nevědomost nebo špatná rozhodnutí vyústila v újmu pro republiku /152
XXXII. Republika nebo vladař by neměli odkládat pomoc lidem trpícím nouzí /154
XXXIII. Když ve státě nebo proti němu naroste nějaká hrozba, je zdravější rozhodnutí vyčkávat, než mu hned čelit /155
XXXIV. O tom, že moc diktátora římské republice neškodila, ale prospívala; a že pro občanský život není zhoubná moc, která je občanům svěřena prostřednictvím svobodné volby, ale ta, jíž se sami zmocní /158
XXXV. Důvod, proč vytvoření decemvirátu v Římě bylo škodlivé pro svobodu této republiky, navzdory tomu, že decemvirát byl vytvořen veřejnou a svobodnou volbou /161
XXXVI. Občané, kteří dosáhli vysokého postavení, by neměli pohrdat nižší pozicí /163

XXXVII. Jaké rozbroje se v Římě zrodily z pozemkových zákonů; a o tom, že když republika přijme zákon, který se ohlíží daleko do minulosti a je v rozporu se starobylými zvyky dané obce, povede to k mnoha nepokojům /164
XXXVIII. Slabé republiky jsou nerozhodné a neví, jak se rozhodovat; a když už přijmou nějaké rozhodnutí, je to spíše z nutnosti než z jejich volby /168
XXXIX. Stejné události lze často pozorovat u různých národů /171
XL. Vznik decemvirátu v Římě a co by se o něm mělo zdůraznit a také zde kromě jiného bude vyloženo, že stejné události republiku mohou zachránit nebo zničit /173
XLI. Přeskakovat z pokory do zpupnosti, ze shovívavosti do krutosti bez náležitých mezistupňů není prozíravé a je také k ničemu /179
XLII. Jak snadné je lidi zkazit /179
XLIII. Ti, kdo bojují za vlastní slávu, jsou dobrými a věrnými vojáky /180
XLIV. Množství bez vůdce je k ničemu a o tom, že by se nemělo předem vyhrožovat a poté se domáhat moci /181
XLV. O tom, že je špatný příklad nedodržovat zákon, který byl schválen, obzvláště když tak činí ten, kdo jej navrhl; a že otevírat každý den v obci nové rány je pro toho, kdo vládne, velmi škodlivé /182
XLVI. O tom, že lidé přecházejí od jedné ctižádostivosti ke druhé, a že člověk nejdříve usiluje o to neutrpět újmu a poté ji učinit druhým /184
XLVII. Lidé, ačkoli se mýlí v obecných otázkách, se nemýlí v jednotlivostech /186
XLVIII. Kdo si přeje, aby úřad nebyl svěřen někomu nízkého původu nebo někomu špatnému, měl by zařídit, aby se o něj ucházel člověk velmi mrzkého původu a velmi špatný, nebo velmi vznešený a velmi dobrý /190
XLIX. Pokud města, která jako Řím měla svobodný původ, mají potíže s nalezením zákonů, jež by jim zachovávaly svobodu, pak pro města, která byla od samého počátku v područí, je to takřka nemožné /190
L. Žádné shromáždění nebo úřad by neměly být schopné zabránit městu jednat /194

LI. Republika nebo vladař by měli ukázat, že ze štědrosti dělají to, k čemu je vede nutnost /195
LII. Není bezpečnější a pokojnější způsob, jak potlačit nestoudnost toho, kdo se v republice stává příliš mocným, než předejít jej na cestách, po nichž chce k této moci dojít /196
LIII. Lid oklamaný falešným zdáním dobra často touží po vlastní zkáze, a o tom, že se snadno nechá strhnout velkými nadějemi a smělými sliby /198
LIV. Jakou moc má vážený muž, aby zastavil rozvášněné množství /202
LV. Jak snadno lze spravovat záležitosti města, v němž množství není zkažené; a o tom, že tam, kde panuje rovnost, není možné zřídit vladařství, a tam, kde není, je nemožné zřídit republiku /203
LVI. Předtím, než v obci nebo v provincii dojde k významným událostem, objeví se znamení nebo lidé, kteří je předvídají /209
LVII. Plebejci jsou silní, když jsou jednotní, a slabí nejednotní /210
LVIII. Množství je moudřejší a stálejší než vladař /211
LIX. Jaké konfederaci nebo jinému druhu ligy je možné důvěřovat; zda té uzavřené s republikou, nebo té, která byla uzavřena s vladařem /216
LX. O tom, že hodnost konzula a všechny další úřady se v Římě udělovaly bez ohledu na věk /219

Druhá kniha /221
Úvod /221
I. O tom, zda větší příčinou říše, kterou Římané dobyli, byla zdatnost, nebo fortuna /225
II. S jakými národy museli Římané bojovat a jak odhodlaně tyto národy bránily svoji svobodu /230
III. Řím se stal velkých městem tím, že zničil města ve své blízkosti a své pocty snadno sdílel s cizinci /237
IV. Republiky se držely tří způsobů svého zvětšování /239
V. O tom, že střídání sekt a jazyků spolu s událostmi, jako jsou povodně a mor, vymazávají paměť věcí /244
VI. Jak Římané vedli války /247
VII. Kolik půdy Římané přidělovali kolonistům /249

VIII. Proč národy opouštějí svá rodná místa a zaplavují země druhých /250
IX. Jaké důvody obvykle vedou ke vzniku válek mezi mocnostmi /254
X. Peníze nejsou mízou války, jak tvrdí obecné mínění /256
XI. O tom, že rozhodnutí uzavřít spojenectví s vladařem, který má více vážnosti než sil, není moudré /259
XII. O tom, zda pro toho, kdo se obává napadení, je lepší válku zahájit, nebo vyčkávat /261
XIII. O tom, zda dojít z nízkého postavení vysokého lze snadněji prostřednictvím podvodu nebo síly /266
XIV. Lidé často klamou sami sebe, když si myslí, že pokorou porazí zpupnost /268
XV. Slabé státy jsou vždy nerozhodné; a pomalé rozhodování je vždy škodlivé /269
XVI. Nakolik se vojáci naší doby vzdálili starobylým pořádkům /273
XVII. Nakolik by si v dnešní době vojska měla považovat dělostřelectva a zda obecné mínění, které o něm panuje, je pravdivé /277
XVIII. O tom, že na základě autority Římanů a příkladů starobylého vedení války by se měla více cenit pěchota než jezdectvo /284
XIX. O tom, že výboje v republikách, které nejsou dobře uspořádané, a výboje, které nepostupují v souladu s římskou zdatností, nevedou k posílení těchto republik, ale k jejich zkáze /289
XX. Jakému nebezpečí se vystavuje vladař nebo republika využívající pomocná či žoldnéřská vojska /294
XXI. Prvním místem, kam Římané čtyři sta let poté, co začali vést války, vyslali prétora, byla Capua /296
XXII. Mínění lidí se při posuzování důležitých záležitostí často mýlí /299
XXIII. Jak se Římané při trestání poddaných za události, které takovýto rozsudek učinily nutným, vyhýbali střední cestě /303
XXIV. Pevnosti jsou obvykle mnohem více škodlivé než užitečné /307
XXV. O tom, že napadnout nejednotné město a prostřednictvím této nejednotnosti se jej zmocnit, je chybné rozhodnutí /316

XXVI. Pohrdání a urážky vedou ke vzniku nenávisti vůči tomu, kdo je užívá, aniž by mu přinesly jakýkoli užitek /318
XXVII. Vladaři a republiky by se měli spokojit s vítězstvím, neboť když jim nebude stačit, často prohrají /320
XXVIII. Nakolik je pro republiku či vladaře nebezpečné nepomstít křivdu učiněnou proti veřejné moci nebo soukromému občanu /323
XXIX. Fortuna oslepuje mysl lidí, když si nepřeje, aby se vzpírali jejím plánům /325
XXX. Skutečně mocné republiky a vladaři si nekupují spojenectví penězi, ale zdatností a vážností svých sil /329
XXXI. O tom, že věřit vyhnancům je nebezpečné /333
XXXII. Kolika způsoby Římané dobývali města /335
XXXIII. O tom, že Římané dávali velitelům svých vojsk volné pověření /338

Třetí kniha /341
I. Má-li sekta nebo republika žít dlouho, je nezbytné navracet ji často k jejím počátkům /341
II. O tom, že je moudré ve vhodnou dobu předstírat hloupost /347
III. O tom, že kdo chce zachovat nově nabytou svobodu, musí zabít Brutovy syny /349
IV. Vladař nemůže žít bezpečně ve svém vladařství, pokud žijí ti, které o ně připravil /351
V. Co zapříčiní, že král, který je dědicem daného království, o něj přijde /353
VI. O spiknutích /355
VII. Z čeho plyne, že některé přechody od svobody k poddanství a od poddanství ke svobodě se obejdou bez krveprolití, a jiné jsou jich plné /377
VIII. Kdo chce změnit republiku, měl by vzít v úvahu její podstatu /378
IX. O tom, že kdo chce vždy mít dobrou fortunu, musí se měnit s dobou /381
X. O tom, že velitel se nemůže vyhnout bitvě, když ji nepřítel chce svést za každou cenu /384
XI. O tom, že kdo se musí potýkat s mnoha nepřáteli, vyhraje, i kdyby byl slabší, pokud vydrží první údery /387

XII. O tom, že prozíravý velitel by měl přivést své vojáky do situace, v níž je pro ně nutné bojovat, a vojáky nepřítele o tuto nutnost připravit /390
XIII. Na koho by se mělo více spoléhat, zda na dobrého velitele se slabým vojskem, nebo na dobré vojsko se slabým velitelem /393
XIV. Jaké účinky mají nečekané triky, které se objeví uprostřed bitvy, a nečekané hlasy, které v ní jsou slyšet /395
XV. O tom, že do čela vojska by měl být postaven jeden a ne mnozí, a že veliký počet velitelů je škodlivý /398
XVI. O tom, že pravá zdatnost se hledá a nachází v těžkých dobách a že v klidných dobách se větší přízně nedostává zdatným mužům, ale těm bohatším a z významnějších rodů /400
XVII. O tom, že vládnutí a důležité funkce by se neměly svěřovat tomu, koho jsme předtím urazili /403
XVIII. Žádná věc není tak hodná velitele jako to, když dokáže předvídat kroky nepřítele /404
XIX. Zda je pro vládnutí množství nutnější blahosklonnost či trestání /407
XX. O tom, že ukázka lidskosti zmohla u Falisků více než veškerá římská síla /408
XXI. Z čeho vzešlo to, že Hannibal odlišným způsobem postupu dosáhl v Itálii stejných výsledků jako Scipio v Hispánii /410
XXII. O tom, že tvrdost Manlia Torquata a vlídnost Valeria Corva přinesla oběma stejnou slávu /413
XXIII. Co bylo příčinou vyhnání Camilla z Říma /418
XXIV. Prodlužování doby velení vojsku připravilo Řím o svobodu /419
XXV. O chudobě Quinctia Cincinnata a mnoha dalších římských občanů /421
XXVI. Jak státy kvůli ženám mohou dojít zkázy /423
XXVII. O tom, jak by se mělo sjednotit rozdělené město, a že není pravdivé mínění, podle něhož je nutné pro udržení si města zachovávat je rozdělené /425
XXVIII. O tom, že je nutné být ostražitý vůči dobrým skutkům občanů, neboť za dobrodiním se často skrývá počátek tyranie /428
XXIX. O tom, že hříchy národů vychází z vladařů /430

XXX. O tom, že občan, který chce v republice užít svoji pravomoc, aby vykonal něco dobrého, musí předtím zatočit se závistí, a že když se blíží nepřítel, měla by se nařídit obrana města /431
XXXI. Silné republiky a vynikající muži si zachovávají stejnou odvahu, ať již je jejich fortuna jakákoli /435
XXXII. Jaké postupy užili ti, kdo chtěli zabránit uzavření míru /439
XXXIII. Kdo chce vyhrát bitvu, musí zajistit, aby jeho vojsko mělo důvěru jak mezi sebou, tak ve svého velitele /440
XXXIV. Jaká sláva, pověst či mínění způsobí, že lid začne podporovat nějakého občana, a zda je lid při udělování úřadů prozíravější než vladař /443
XXXV. Jakému nebezpečí se vystavují ti, kdo se rozhodnou poskytnout rady v nějaké záležitosti, a o tom, že čím mimořádnější tato rada je, tím většímu nebezpečí se vystavují /447
XXXVI. O důvodech, proč se o Francouzích soudilo a soudí, že na počátku bitvy jsou víc než muži a na jejím konci méně než ženy /450
XXXVII. O tom, zda jsou malé potyčky před bitvou nutné; a jakým způsobem by se měl poznat nový nepřítel, pokud se jim chceme vyhnout /452
XXXVIII. Jaký by měl být velitel, aby mu vojsko mohlo důvěřovat /455
XXXIX. O tom, že velitel musí mít dobrou znalost místa /457
XL. O tom, že užití lsti ve válce přináší slávu /459
XLI. O tom, že vlast by se měla bránit, ať již to přinese ostudu nebo slávu, a že je správné bránit ji každým způsobem /460
XLII. O tom, že sliby vynucené silou se nemusí dodržovat /461
XLIII. O tom, že lidé, kteří pochází ze stejné provincie, si po celou dobu zachovávají téměř stejnou povahu /462
XLIV. O tom, že prudkostí a smělostí lze často dosáhnout toho, čeho by se běžnými postupy nikdy nedosáhlo /465
XLV. Jaká taktika je v bitvách lepší, zda vydržet nápor nepřítele a poté, když se mu podařilo odolat, na nepřítele udeřit, nebo hned na začátku na něj zuřivě zaútočit /467
XLVI. Z čeho plyne, že nějaký rod si v daném městě po celou dobu zachovává stejné zvyky /468

XLVII. O tom, že dobrý občan díky lásce k vlasti zapomene na soukromá příkoří /469
XLVIII. Když spatříme nepřítele dělat velkou chybu, mělo by se mít za to, že je to léčka /469
XLIX. Republika, která si chce zachovat svobodu, potřebuje každý den nová opatření; a jaké zásluhy Quintu Fabiovi zajistily přízvisko maximus /471

Glosář /474
Rejstřík /484
Summary /497

Machiavelliho *Rozpravy* byly dosud do češtiny přeloženy celkem třikrát. Poprvé se českému čtenáři dostaly do rukou téměř čtyři století od svého sepsání, roku 1900, v překladu Josefa V. Želízka pod názvem *Úvahy*. Druhý překlad pořídil Stanislav Janderka, který jej vydal roku 1939 pod názvem *Vlády a státy: úvahy o jejich vznikání, trvání a upadání*. Autorem třetího překladu byl Josef Hajný; jeho verze vyšla roku 1987 ve svazku *Úvahy o vládnutí a vojenství*, který zahrnoval i další dvě Machiavelliho práce – *Vladaře* a *Umění válečné*. Tento překlad byl však výrazně zkrácen a upraven.

Současný, v pořadí již čtvrtý český překlad vychází z úsilí přiblížit *Rozpravy* nikoli pouze jako literární či historický dokument, ale především jako dílo politické teorie, které v sobě propojuje reflexi antického Říma s analýzou florentské a italské politiky Machiavelliho doby. Tomu odpovídá i poznámkový aparát a doprovodná studie, které kromě historických souvislostí objasňují Machiavelliho terminologii, styl argumentace a vztah mezi teoretickou a praktickou rovinou jeho myšlení.

Při překladu jsem se tam, kde to bylo možné, pokoušel zachovávat Machiavelliho charakteristický způsob vyjadřování, včetně jeho větné stavby, rytmu a častých anakolutů. Snažil jsem se tak zachytit jak význam textu, tak způsob jeho formulace. Všechny překlady, včetně děl Machiavellim citovaných či parafrázovaných, pokud není uvedeno jinak, jsou mé.

Zároveň bych chtěl poděkovat oběma recenzentům za jejich podnětné poznámky, které významně přispěly k vylepšení celého textu. Sluší se dodat, že za jeho zbývající nedostatky jsem odpovědný jen já sám.

Jako základ pro překlad *Rozprav* jsem použil edici Rinalda Rinaldiho v *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'arte della guerra e altre opere* I, Torino: UTET Libreria 2006. Přihlížel jsem také k edici Giorgia Ingleseho v *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano: BUR classici 2010.

Machiavelliho spisy

FL Florentské letopisy
R Rozpravy nad prvními deseti knihami Tita Livia
UV Umění válečné
V Vladař

Při odkazování na konkrétní pasáže se držíme v literatuře zavedeného přístupu, kdy římské číslice označují knihy, arabské jednotlivé kapitoly.

Čtenář, který se po četbě *Vladaře*, Machiavelliho nejznámějšího díla, začte do jeho *Rozprav*, bude v mnohém zaskočen. Nejenže obě díla se zdají mít odlišné vyznění: *Vladař* je obvykle čten jako obhajoba autoritářské vlády, *Rozpravy* jako základní spis moderního republikanismu. *Vladař* je věnován Lorenzu Medicejskému mladšímu, vládci ve Florencii, jehož rod Florentskou republiku zničil. *Rozpravy* dvěma nadšeným republikánským mladíkům, z nichž jeden byl zapojen do spiknutí s cílem Medicejské svrhnout. Zatímco *Vladař* je tenkou, snadno srozumitelnou knihou s jasnou strukturou a sevřenou argumentací, *Rozpravy* jsou zhruba pětkrát delší a jejich struktura se v mnoha ohledech jeví minimálně jako nepřehledná. Mnohokrát bylo poznamenáno, že v *Rozpravách* se na rozdíl od *Vladaře* jednotlivé kapitoly či soubory několika kapitol věnují nějakému tématu, které je však bez definitivního závěru opuštěno ve prospěch jiného, případně že závěry jedné kapitoly jsou v další kapitole či o pár stránek dále vyvráceny, a podobně. Rozdílná je i literární forma obou děl. Zatímco *Vladař* bývá pro svou strohost a systematičnost považován za zakládající spis moderní politické vědy, *Rozpravy* jsou na první pohled nesystematickým komentářem k dílu klasika, k Liviovým *Dějinám*.[1] A v těchto rozdílech by bylo možné pokračovat dále. Není proto překvapivé, že už Machiavelliho současníci považovali *Rozpravy* za záhadné, jedinečné a v mnohém originální dílo. Jeden z nich, Iacopo Nardi, florentský republikánský politik a historik,

[1] Liviovo dílo nese v latinském originále název *Ab urbe condita*, tedy „Od založení města". V českém překladu však vyšlo pod názvem *Dějiny*. V dalším výkladu se budu držet českého názvu.

Rozpravy výmluvně označil za „dílo, které se bezpochyby zabývá novým tématem, o které se (pokud vím) žádný jiný autor poté nikdy nepokusil".

Originalitu a novost svého díla potvrzuje i sám Machiavelli, když jej přirovnává k prošlapávání nových cest či objevování nových kontinentů.[2] V této předmluvě se pokusím nastínit, v čem spočívá novost, výjimečnost a originalita Machiavelliho *Rozprav* a co na nich již přes půl tisíciletí uchvacuje jejich čtenáře. Při tomto úkolu však narazíme na řadu potíží. Jednou z nich je to, že Machiavelli byl spíše než filozofem stojícím v ústraní politického života politikem či politickým člověkem angažovaným v dobových zápasech své rodné Florencie. To znamená, že i když se kvůli nepřízni osudu své politické kariéry nakonec musel vzdát a stát se (pouhým) literátem, jeho díla se vždy obracela k soudobé florentské politice a jejich cílem bylo do ní nepřímo intervenovat. Při četbě *Rozprav* je proto nutné mít na paměti, že kromě roviny teoretické, tj. výkladu obecných tezí o povaze politiky a principů republiky, obsahují i partikulární rovinu zaměřenou na tehdejší Florencii. Porozumění *Rozprav* tak vždy vyžaduje vzít v potaz jejich historický kontext, neboť právě vztah těchto děl k historickému kontextu je tím, co určuje jejich smysl a záměr. Výkladu tohoto kontextu bude proto věnována první část předmluvy.

V následujících částech budeme zkoumat oprávněnost Machiavelliho a Nardiho výroku, že *Rozpravy* jsou originálním dílem. Protože originalita nějakého díla se může projevovat nejenom v rovině obsahu, ale i jeho formy, zaměříme se nejdříve na literární formu *Rozprav* a její vztah k dalším soudobým komentářům. Dále odpovíme na otázku, zda dílo, jehož hlavním tématem je napodobování minulosti v podobě napodobování Římské republiky, může ze své podstaty vůbec být považováno za originální. To nás přivede k promýšlení nejenom Machiavelliho koncepce napodobování, ale i poznání historie a povahy politického vědění. Otevře se tak prostor pro prodiskutování tří klíčových témat *Rozprav* – prospěšnosti sociálního konfliktu, nutnosti expanze a kritiky náboženství. Závěrečná kapitola předmluvy pak bude věnována náčrtu dějin recepce

[2] *R*, I, Úvod.

Rozprav v dějinách politického myšlení, se zvláštním ohledem na diskuse v rámci současného neorepublikanismu.

Historický kontext a vznik díla

Jak jsem již zmínil výše, Machiavelliho dílo vychází z kontextu Florencie jeho doby, obrací se k němu, je z něj tedy potřeba vycházet i při jeho interpretaci. Zde však narazíme na první obtíž. Podobně jako u většiny Machiavelliho děl ani v tomto případě nevíme přesně, kdy *Rozpravy* sepsal. Nezanechal nám o tom žádnou zprávu, rukopis se nedochoval a kniha vyšla poprvé v roce 1531, tedy více než čtyři roky po jeho smrti. Celé generace machiavelovských badatelů se tak přely a dodnes přou o době a dalších okolnostech jejich vzniku. I přesto se zdá, že panuje jistý konsensus v tom, že *Rozpravy* jsou jedním z Machiavelliho děl, která spadají do období, jež sám nazýval *post res perditas*, tj. období po pádu Florentské republiky v roce 1512 a znovunastolení medicejského režimu. Florencie byla jedním z mnoha států a státečků, které v té době v Itálii existovaly. Machiavelli v první větě *Vladaře* slavně rozdělil státy na dva druhy – na republiky a vladařství. Pojmy republika a vladařství však vyžadují bližší upřesnění. Předně, přestože v čele vladařství stál jeden panovník či vladař, nelze je zaměňovat za feudální monarchii či knížectví. Zatímco feudální vládci svoji moc a její legitimitu odvozovali z kombinace božského práva (*ius divinum regni*), lenních vztahů a rodového nástupnictví, vladař, jak jej chápal Machiavelli, nacházel zdroje své legitimity především v efektivním vládnutí a efektivním užitím násilí. Co se republik týče, je potřeba mít na paměti, že i když se ve své rétorice často odvolávaly na roli lidu (*popolo*), nebylo možné považovat je za demokracie v dnešním smyslu slova. Jedním z hlavních důvodů bylo to, že pojem lid zde často označoval relativně malou a uzavřenou skupinu často bohatších občanů, která stojí v opozici jak k nejbohatším občanům (*ottimati*), tak k městské chudině (*plebe*). Jak například ukazují florentské *castaco* (tj. daňové záznamy), Florencie, která byla v porovnání s ostatními republikami považována za velmi inkluzivní, měla na počátku 16. století necelých 60 tisíc obyvatel, z nichž plnoprávných občanů s právem účastnit se rozhodování o správě města byly zhruba tři tisíce.

Počátky republikánského zřízení ve Florencii spadají do 12. století, kdy se toskánská města jako Florencie, Lucca, Pisa či Siena začala vymaňovat z područí Toskánského markrabství a začala vytvářet vlastní samosprávné orgány. Podobný vývoj se však netýkal jen Toskánska, ale větší části severní Itálie. Vývoj v těchto republikách nebyl přímočarý a jejich existence byla často narušována válkami a vpády ostatních italských států či jejich vnitřními rozbroji. Tyto vnitřní rozbroje nabývaly různou podobu – mezi guelfy a ghibelliny, mezi feudály a měšťany, mezi různými frakcemi městské oligarchie či mezi městskou oligarchií a chudinou. Republiky v důsledku tohoto překotného vývoje často měnily svoje uspořádání, a když se moci v nich zmocnil nějaký jednotlivec nebo rod, proměňovaly se dočasně (a v řadě případů i trvale) na vladařství. Florencie do Machiavelliho doby prošla podobným vývojem. Její život byl bouřlivý a často násilný, podléhala zahraničním výbojům a vládcům, drtily ji vnitřní rozbroje a často měnila svoje uspořádání.

Pro politickou situaci ve Florencii v době Machiavelliho života (Machiavelli žil v letech 1469–1527) a pro jeho politické myšlení je obzvláště důležitých několik událostí. První z nich bylo ovládnutí Florencie Medicejskými. Roku 1434 se vlády ve Florencii chopil Cosimo Medicejský a ustavil dynastii, která ve Florencii s drobnými přestávkami vládla až do roku 1737. Machiavelliho život a dílo však poznamenala první dvě období vlády Medicejských mezi lety 1434 a 1494 a 1512 až 1527. Medicejští byli původně rodem zámožných bankéřů, který si díky svému bohatství a prestiži získal ve Florencii výsadní postavení. Cosimovi Medicejskému se podařilo vytvořit síť klientů a stoupenců, jejímž prostřednictvím roku 1434 získal neformální vládu a moc. Medicejští během prvního období své vlády postupně koncentrovali moc ve svých rukách a omezovali vliv republikánských institucí, aniž by je však všechny definitivně zrušili. Florencie si tak zachovala podobu republiky, ale moc držel pevně ve svých rukách medicejský rod. Rok 1494 však přináší zvrat nejenom v dějinách Florencie, ale i celé Itálie. Toho roku vpadne do Itálie ve snaze zajistit si Neapolské království francouzský král Karel VIII. Jeho vpád rozvrátí křehkou stabilitu mezi italskými státy a kromě jiného přivodí i pád

medicejského režimu ve Florencii. Pierro Medicejský totiž králi vydá bez porady s městskou radou některé florentské pevnosti a ztratí město Pisu, která jako přístav byla klíčová jednak pro vývoz florentských látek, který byl hlavním ekonomickým zdrojem města, jednak pro soupeření s dalšími obchodními republikami, jako byly Janov či Benátky. Po této blamáži jsou Medicejští vyhnáni a je obnoveno republikánské zřízení. Do jeho čela se postaví benediktinský mnich Girolamo Savonarola, jenž proslul svými plamennými kázáními a věšteckými schopnostmi. Savonarolovi se podařilo vytvořit ve Florencii teokratickou republiku, ta se však udržela pouhé čtyři roky. V roce 1498 je Savonarola svržen a upálen.

Spolu s pádem Savonaroly na politickou scénu vstupuje tehdy neznámý a nezkušený mladík jménem Niccolò Machiavelli. Tomu se ve 29 letech podaří získat vysokou pozici sekretáře druhého kancléřství Florentské republiky, kterou zastával až do roku 1512. V této funkci se zabýval především záležitostmi vojenství, zahraniční politiky a podnikl řadu diplomatických misí. Během čtrnácti let, jež Machiavelli strávil ve své funkci, musela Florencie čelit řadě vnitřních a vnějších krizí. Mezi nejvýznamnější patřily výboje Cesara Borgii, syna papeže Alexandra VI., který si chtěl v Romagni vybudovat vlastní stát, či opakovaná snaha Medicejských navrátit se do Florencie. Machiavelli si během těchto let získal velkou úctu pro své schopnosti a byl vnímán jako klíčový spolupracovník Piera Soderiniho, prvního a posledního doživotního gonfaloniéra (tj. nejvyššího představitele výkonné moci) Florentské republiky. Roku 1512 však papež Julius II. ustaví Svatou ligu, vojenskou alianci tvořenou papežem, Španělskem, císařem Maxmiliánem a Benátkami, jejímž cílem bylo vyhnání Francie z Itálie. To se nakonec podaří po bitvě u Ravenny, po níž jsou oslabená francouzská vojska nucena stáhnout se za Alpy. Vyhnání Francie z Itálie však pro Florentskou republiku představuje existenční problém, neboť Francie byla dlouhou dobu garantem florentské samostatnosti. Florencie tak stojí proti papežským vojskům do značné míry osamocena. V této situaci udělá florentské vedení navíc několik taktických chyb, které uspíší jeho pád. Na konci srpna 1512 je španělskou armádou vypleněno Prato, malé město na florentském teritoriu. Obavy,

že Florencie by mohla skončit stejně jako Prato, vedou k pádu Soderiniho režimu a návratu Medicejských. Ten znamenal také pád Machiavelliho jako prominentní postavy republikánského režimu. Machiavelli tím nejenže přišel o možnost dělat politiku, která byla jeho životní vášní, ale ztratil také zdroj příjmu, a navíc byl vězněn, mučen a vypovězen do vyhnanství na svůj statek v Sant'Andrea in Percussina, malé vesnici asi deset kilometrů na jih od Florencie.

V této situaci Machiavelli nejdříve usiloval o návrat do florentské administrativy. Jedním z těchto pokusů bylo i sepsání *Vladaře*, kterého nakonec věnoval Lorenzu Medicejskému mladšímu. Machiavelli doufal, že by prostřednictvím tohoto spisu a vědění v něm obsaženému mohl přesvědčit Medicejské o svých schopnostech. S odkazem na sisyfovský úkol, který jej čeká, píše tehdy svému příteli a bývalému kolegovi Francescu Vettorimu v dopise z 10. prosince 1513: „… mám takové přání, aby Medicejští začali užívat mých služeb, i kdyby po mně ze začátku chtěli, abych pro ně valil balvan."[3] Jak je však známo, Machiavelli ve své snaze neuspěl. Traduje se, že mladý Lorenzo v den, kdy obdržel *Vladaře*, dostal také darem lovecké psy, jimiž byl prý natolik uchvácen, že drobnému spisku – jistě ke své škodě – nevěnoval žádnou pozornost. Machiavelli se tak musel zříct naděje na pokračování své politické kariéry a smířit se s rolí nedobrovolného literáta.

Zhruba v té době, zřejmě kolem roku 1515, začíná navštěvovat diskuse v zahradách Orti Oricellari,[4] kde se setkávali florentští humanisté, literáti a umělci. Hostitelem a patronem těchto setkání byl Bernardo Rucellai a později, po jeho smrti, jeho vnuk Cosimo, jeden z dedikantů *Rozprav*. Rucellaiové byli mocným a bohatým rodem florentské aristokracie. Za života Bernarda bylo toto místo spojeno spíše s promedicejskými postoji, ale po roce 1514, kdy jeho roli převzal jeho vnuk Cosimo,

---

[3] Niccolò Machiavelli: Dopis Vettorimu, in: týž, *Vladař*, přel. Jan Bíba, Praha: Karolinum 2022, s. 177. V následujících odkazech budeme na Machiavelliho díla odkazovat zavedeným způsobem. Čísla stránek v odkazech na *Vladaře* odpovídají vydání z roku 2022.

[4] Felix Gilbert: Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: A Study on the Origin of Modern Political Thought, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 12 (1949), s. 101–131.

se Orti Oricellari stalo místem kritiky medicejského režimu a oslavy republikánského zřízení. Jak poznamenává sám Machiavelli v dedikaci *Rozprav*, tyto diskuse a mladí republikáni, kteří se jich účastnili, byli tím, kdo jej „přinutili napsat něco, co bych sám od sebe nikdy nenapsal".

I když přesně nevíme, kdy Machiavelli začal *Rozpravy* psát, z několika indicií v textu můžeme určit dobu jejich dokončení. (Pokud tedy dílo, které autor nepřipravil do tisku, lze vůbec považovat za dokončené.) První z nich je sama dedikace díla. *Rozpravy* jsou věnovány dvěma mladým republikánům Zanobimu Boundelmontimu a právě Cosimu Rucellaiovi, který zemřel roku 1519. Skutečnost, že dílo mu bylo dedikováno jako žijící osobě, naznačuje, že muselo být dokončeno nejpozději roku 1519. To potvrzuje i zmínka o Maxmiliánovi Habsburském v jedenácté kapitole druhé knihy *Rozprav* jako o současném císaři, který také zemřel téhož roku jako mladý Cosimo. V textu *Rozprav* lze také nalézt několik stop, které naznačují, že spis mohl být dokončen již roku 1517. V desáté kapitole druhé knihy, když se Machiavelli zmiňuje o bitvách, které byly součástí války o Urbino, jež skončila v roce 1517, uvádí, že jedna z těch bitev se uskutečnila „před pár dny". Podobně v sedmadvacáté kapitole třetí knihy, když hovoří o nepokojích v Pistoii, k nimž došlo v letech 1501 a 1502, tvrdí, že k těmto událostem došlo „před patnácti lety", což opět naznačuje sepsání této pasáže okolo roku 1517. Na základě výše uvedených indicií je tak možné předpokládat, že *Rozpravy*, nebo jejich hlavní část, vznikly mezi lety 1512 a 1517, nejpozději do roku 1519.

Komentář jako žádný jiný

Přijmeme-li předcházející závěr, pak *Rozpravy* (nebo jejich hlavní část) byly sepsány v desátých letech 16. století na základě schůzek s mladými republikány v Orti Oricellari. Machiavelli, kterému tou dobou bylo takřka padesát let, byl zhruba o generaci starší než jeho posluchači a na rozdíl od nich disponoval praktickou zkušeností. Jak tvrdí v dedikaci, ke svému vědění přišel „prostřednictvím dlouhé zkušenosti a neustálým studiem záležitostí tohoto světa". To jeho výkladu nepochybně dodávalo jistou autoritu, nedokáže to však vysvětlit přesvědče-

ní o novosti a výjimečnosti díla, které mu přiznávali nejenom posluchači v Orti Oricellari, ale i Machiavelli sám.

Výše jsem zmínil, že novost či originalitu díla lze hledat jak v rovině obsahu, tak formy díla. Začněme tedy nejdříve otázkou formy *Rozpravy* coby komentáře k dílu klasika, i toho, jak se liší nebo shoduje s dalšími soudobými komentáři. Komentáře k dílu klasika byly v Machiavelliho době rozšířeným literárním žánrem. Ten měl podle Gabriela Pedullà dvě základní podoby.[5] První z nich byl scholastický komentář k některému klasickému dílu ať již antické či arabské filozofie, např. k Danteho *Božské komedii*. Tyto komentáře reprodukovaly kompletní dílo klasika tak, že jeho text obvykle umísťovaly doprostřed stránky a po stranách menším písmem jeho výklad. Cílem takovéhoto komentáře bylo prostřednictvím parafrází, odkazů na další pasáže a vysvětlením pojmů umožnit čtenáři porozumět dílu daného filozofa, aniž by autor komentáře vedl s dílem kritický dialog. Druhým rozšířeným typem komentářů byla tzv. *castigationes* neboli opravy. Tento druh komentáře měl spíše filologickou povahu. Ta vycházela z toho, že antická díla se do rukou renesančních humanistů dostávala buď poškozená, nebo s chybami, kterých se během století mohli dopustit jejich opisovači. Cílem *castigationes* tak bylo díla opravit a zbavit chyb, aby bylo možné je opět číst a porozumět jim. Známými příklady takovýchto *castigationes* jsou Erasmovy *Castigationes in Novum Testamentum* (opravy latinského překladu Bible) a *Castigationes Plinianae* (opravy Plinia Staršího) od Lorenza Vally. Na rozdíl od prvního druhu komentáře *castigationes* nereprodukují celý text, jsou selektivní a zároveň nepřekračují filologický horizont, tj. jejich tématem není výklad daného textu, ale pouze oprava některých jeho chyb.

Machiavelliho *Rozpravy* se rozcházejí jak se scholastickým komentářem, tak s humanistickými *castigationes*. Odlišnosti jsou v tom, že Machiavelli nereprodukuje Liviův text a nepřistupuje k němu jako k nezpochybnitelné autoritě, kterou je potřeba pouze vyložit. Jeho přístup je velmi selektivní v tom, že si z Livia vybírá pouze určité pasáže, které dále komentuje,

[5] Gabriele Pedullà: ‚A Never Again Attempted Work': The Discourse-Form and the *Discourses on Livy*, in: Diego Pires Aurélio – Andre Santos Campos (ed.), *Machiavelli's* Discourses on Livy: *New Readings*, Brill: Leiden 2022, s. 17–42.

a dokonce takřka vždy tyto vybrané pasáže upravuje, špatně cituje či vynechává jejich části, což mu umožňuje dát jim jiné vyznění, než jaké mají u samotného Livia.[6] Tomuto přístupu nasvědčuje i celý název díla, který slibuje rozpravy nad (*sopra*) prvními deseti knihami Tita Livia, nikoli rozpravy o prvních deseti knihách. Užití předložky „nad" tak naznačuje, že cílem není pouze či především výklad Liviových *Dějin*, ale že jsou mu jakýmsi podkladem, který slouží jako východisko pro další diskuse. Na rozdíl od humanistických *castigationes* se Machiavelli nezaměřuje na filologickou či gramatickou stránku textu. Liviovy příklady Machiavelli často doplňuje o další – ať již moderní či antické – a na rozporu či podobnosti mezi nimi vystavuje vlastní argumentaci. To nás vede k problematice historie jako zdroje politického vědění, k níž se vrátíme v následující podkapitole.

Prozkoumejme však podrobněji strukturu *Rozprav* a její srovnání s Liviovými *Dějinami*. Felix Gilbert,[7] jenž strukturu obou knih důkladně porovnal, ukázal, že Machiavelli v *Rozpravách* (I, 19–59) odkazuje především na témata a události, která se objevují v prvních pěti knihách Liviových *Dějin*. Podobně druhá polovina třetí knihy *Rozprav* zhruba od třicáté kapitoly dále odkazuje především k tématům a událostem Liviem rozebíraným v šesté, sedmé, deváté a desáté knize *Dějin*. Druhá kniha *Rozprav*, jejímž tématem je vojenství a zahraniční politika, čerpá především z páté a osmé knihy *Dějin*. Gilbertův rozbor tedy naznačuje průběh sepisování *Rozprav*. Machiavelli zřejmě původně zamýšlel komentář, který by věrně sledoval Livia, ale později dílo transformoval tak, že jej doplnil o další

[6] Je sice možné, že tyto „chyby" jsou neúmyslné a důsledkem citování z paměti či špatného opisu ať již Machiavelliho nebo autorů dalších opisů *Rozprav*. I když tuto možnost nelze vyloučit, je také možné se domnívat, že „chyby" byly Machiavellim učiněny úmyslně. Je totiž známo, že Machiavelliho otec Bernardo měl, pravděpodobně prostřednictvím zápůjček, přístup k první dekádě Tita Livia a také, že pro florentského knihkupce a tiskaře Niccola di Lorenzo vypracoval v letech 1475–1476 rejstřík lokací v Liviových dějinách zřejmě pro jejich připravované vydání. Odměnou za to měl získat jeden výtisk. Není však známo, o jaké konkrétní vydání šlo, a není ani známo, zda připravované vydání skutečně vyšlo. Srov. Bertelli, Sergio – Gaeta, Franco, Noterelle machiavelliane: un codice di Lucrezio e di Terenzio, *Rivista storica italiana* 73 (1961), s. 549.

[7] Felix Gilbert: Composition and Structure of Machiavelli's Discorsi, *Journal of the History of Ideas* 14, (1953), 1, s. 136–156.

témata a pasáže opírající se buď přímo o Livia či o další zdroje a tematicky je seskupil. Důsledkem tohoto seskupení pak bylo koncipování druhé knihy *Rozprav*, která nejvíce narušuje chronologickou posloupnost Liviova díla. Gilbertův rozbor také potvrzuje zvláštní postavení prvních osmnácti kapitol první knihy, které představují úvodní sekci *Rozprav*, v mnohém odlišnou od zbytku knihy. Tato část nejenže není koncipována jako komentář k Liviovým dějinám, ale je spíše sevřeným a systematickým výkladem ústředních témat Machiavelliho pojetí republikanismu. V tomto ohledu se svou formou a způsobem zpracování podobá *Vladaři*. To naznačuje, že tyto kapitoly mohly být Machiavellim sepsány dříve (ať již souběžně s *Vladařem*, nebo před ním) a později připojeny k *Rozpravám* spolu s dalšími částmi.[8] Ostatně Machiavelli v druhé kapitole *Vladaře* tvrdí, že se nebude zabývat republikami, jelikož „o nich již dlouze pojednal při jiné příležitosti".[9] Nelze tak vyloučit, že – i když pro to zřejmě nikdy nebudeme mít definitivní důkaz – tento neznámý spis o republikách je totožný s prvními osmnácti kapitolami *Rozprav*.

Historie, napodobování, poznání

I když je možné literární formu *Rozprav* považovat v době jejího vzniku za originální, řada čtenářů si jistě položí otázku, nakolik originální může být obsah díla, jehož hlavním tématem je napodobování institucí, politického života a vojenské zdatnosti starověké Římské republiky. Machiavelli sice v úvodu k první knize vyhlašuje originalitu svého díla, když tvrdí, že se vydává „cestou nikým dosud neprošlapanou", ale toto tvrzení samo o sobě jako důkaz originality nestačí. Zároveň je možné namítat, že Machiavelliho přesvědčení, že studium starobylé historie je důležité pro současnost jako vzor pro napodobování, bylo běžně sdíleno jeho humanistickými předchůdci a současníky. Ostatně, i Titus Livius v úvodu ke svým *Dějinám* účel poznání historie formuluje takto:

---

[8] Zde stojí za zmínku obzvláště kapitola R, III, 6, věnovaná spiknutím. Svým rozsahem a způsobem vyjadřovaní se liší od zbytku *Rozprav*. To některé interprety vede k domněnce, že se původně jednalo také o samostatné pojednání, které Machiavelli později začlenil do celku *Rozprav*.

[9] *V*, 2, s. 55.

> To právě je na poznávání dějin především prospěšné a užitečné, že se díváš na doklady dobrého i špatného příkladu, jako by byly na vyznačeném pomníku vystaveny. Odtud si každý vybírej pro sebe i svoji obec, co bys měl napodobit, odtud poznávej činy ošklivé počátkem, ošklivé koncem a jak by ses jim měl vyhnout.[10]

Je pravda, že otázka studia dějin a jejich napodobování byla důležitým tématem řeckého, římského i renesančního politického myšlení. Machiavelli však vychází z jisté nejednoznačnosti vztahu k antickému dědictví, kterou spatřuje u svých současníků. Ti totiž sice starověké vzory shodně obdivují v řadě oblastí lidské činnosti *včetně* politiky, zároveň je v těchto oblastech, ovšem s *výjimkou* politiky, napodobují. V oblastech lidské činnosti, jakými jsou lékařství, právo či umění, lidé napodobují a aplikují starověké poznání, ale „v otázkách zřizování republik, udržování států, vládnutí královstvím, velení milicím a vedení války, při souzení občanů a zvětšování říší se nenajde jediný vladař či republika, která by se odvolávala na starobylé příklady".[11] Příčina, proč lidé nenapodobují starověké vzory politického jednání a institucí, spočívá v tom, že se domnívají, že „takovéto napodobování by bylo nejenom obtížné, ale přímo nemožné". Tento závěr je však podle Machiavelliho unáhlený. Skutečnost, že lidé úspěšně napodobují antické vzory v řadě oblastí lidské činnosti, dokazuje, že takovéto napodobování je obecně možné. A skutečnost, že je možné napodobovat, vychází z principiální podobnosti antického a moderního světa, z toho, že „nebesa, slunce, živly a lidé" nezměnili „svůj pohyb, uspořádání a moc od toho, jak to bylo ve starověku".[12] Starověk a moderní doba jsou si tedy v mnohem podobné, platí v nich stejné či podobné zákonitosti. A stejně jako se nemění uspořádání lidského těla, což je předpokladem napodobování antického lékařství či sochařství, nemění se ani některé politické či sociální konstanty (lidská přirozenost, konflikt mezi *umori*, cyklus ústav apod.). Když tedy Machiavelli hovoří o tom, že prošlapává cestu, kterou se před ním

[10] Livius: *Dějiny* I, přel. Pavel Kucharský a Čestmír Vránek, Praha: Svoboda 1971, s. 40.

[11] *R*, I, Úvod.

[12] Ibid.

nikdo nevydal, znamená to, že cíle, které si ve svém výkladu klade, nejsou pouze teoretické, ale že poznání dějin je zároveň praktické v tom, že nachází svou realizaci v politickém jednání.

Přestože tedy lidé starověk napodobují v řadě oblastí, nenapodobují jej v oblasti politiky, protože se domnívají, že toto napodobení není možné. Otázkou zůstává, proč se to domnívají. Machiavelli nachází dvě hlavní příčiny. První, jak vysvětluje v pětadvacáté kapitole *Vladaře*, vychází z jakéhosi fatalismu a defétismu, který lidé zakouší tváří v tvář jisté iracionalitě dějin, kterou Machiavelli vystihuje konceptem fortuny. „(M)nozí byli a jsou toho mínění, že záležitosti tohoto světa jsou ovládány fortunou a Bohem takovým způsobem, že lidé je se svou prozíravostí nemohou změnit, a tím spíše mít proti nim nějaké pomoci. Z toho by mohli vyvodit, že nemá smysl se lopotit se záležitostmi, ale že by bylo lepší nechat se vést osudem."[13] Ke konceptu fortuny se vrátíme v následující podkapitole, zde stačí poznamenat, že zatímco záležitosti moderního a antického světa si jsou v mnohém podobné či se opakují, toto opakování nemůže být nikdy přímočaré či dokonalé, neboť pravidelný chod událostí je narušován nepředvídatelností fortuny, která vytváří nové konjunktury, nové možnosti poltického jednání a užití svobodné vůle.

Druhá příčina, proč se lidé domnívají, že napodobovat starověk není možné, spočívá podle Machiavelliho v tom, že nemáme pravé poznání dějin. A důvodem, proč nemáme správnou znalost dějin, jsou líčení historických událostí, jak nám je podávají různí dějepisci. Ti totiž o dávných dobách nepodávají celou pravdu nebo je líčí zkresleně. O starých událostech se totiž „mnohdy zatajují věci, které by těmto dobám vysloužily pohanu, a jiné věci, které by jim mohly zajistit slávu, se líčí jako velkolepé a skvělé".[14] To je způsobeno jednak tím, že autoři historických spisů následují fortunu vítězů nebo se svým líčením událostí snaží vlichotit mocným, jednak lidskou psychologií, která má tendenci k nespokojenosti s přítomností, a tudíž k nahlížení minulosti v lepším světle. V důsledku toho se historické události čtenáři jeví jako větší, důležitější či

[13] *V*, 25, s. 165.

[14] *R*, II, Úvod.

vznešenější, než skutečně byly, a z toho důvodu se také zdá být obtížné či nemožné napodobit je.

Je zde však ještě další příčina obtížného poznání dějin. Ta spočívá v povaze politických záležitostí jako takových. Napodobovat antické lékařství, právo nebo umění se ukazuje jako snazší, protože tyto disciplíny zůstávají navzdory proměnám doby stále stejné. „Občanské právo totiž není ničím jiným než rozsudky vynesenými starověkými právníky, které systematicky uspořádané učí naše dnešní právníky rozhodovat. A také lékařství není ničím jiným než pokusy prováděnými starověkými lékaři, na nichž ti současní zakládají svůj úsudek."[15] Podobně antické sochy či jejich úlomky, které moderní lidé obdivují a zdobí jimi svůj dům či je napodobují, mají samy o sobě natolik zjevnou hodnotu, „že plynutí času jim může odebrat nebo přidat jen málo slávy, kterou si zaslouží samy od sebe".[16] To však neplatí pro politické jednání a politické záležitosti obecně, neboť ty jsou „neustále v pohybu a zakoušejí buď vzestup, nebo úpadek".[17] Zatímco obory jako lékařství a umění bezprostředně prokazují svoji hodnotu a význam nebo ji nesou samy v sobě. Hodnota politického jednání není dána jím samým, ale tím, nakolik přispívá k vzestupu nebo úpadku daného politického společenství. To ovšem znamená, že napodobování v oblasti politiky a umění, práva či lékařství jsou odlišná. Zatímco v oblasti umění a věd má napodobování podobu kopírování, tj. reprodukování téhož nebo podobného, napodobování v oblasti politiky je radikálně odlišné. Jeho předmětem nemůže být pouhé vytváření kopií, ale napodobování prostřednictvím politického jednání v sobě nutně zahrnuje vytváření něčeho nového, ať již v podobě nového politického útvaru, reformy jeho institucí či způsobů života.

Skutečnost, že napodobování uměleckého díla se odlišuje od napodobování politického jednání, neboť první je vedeno očividnou hodnotou uměleckého předmětu a u druhého z důvodů zmíněných výše takovéto jednoznačné měřítko chybí, znamená, že napodobování v politice vyžaduje další schopnost, totiž rozlišit, co má být napodobováno. Kdo tedy chce

[15] *R*, I, Úvod.
[16] *R*, II, Úvod.
[17] Ibid.

porozumět dějinám a vyložit je, potřebuje, jak Machiavelli připomíná v úvodu k první knize *Rozprav*, minimálně tři vlastnosti: zdatnost, výřečnost a dobrý úsudek. Zdatnost má podobu odvahy pustit se do zkoumání historických událostí a potýkání se s jejich ustálenými či moci lichotícími výklady. Čtenář historických spisů dále potřebuje být sám výřečný a ovládat umění rétoriky nejenom proto, aby dokázal svůj nový pohled na dějiny a poučení z nich přesvědčivě vyložit, ale především proto, aby dokázal prohlédnout rétorické triky dávných historiků a číst mezi řádky. Neměl by se proto například nechat ukolébat vychvalováním Caesara, kterého se mu dostávalo od dávných dějepisců, a měl by věnovat pozornost tomu, „jakou chválou spisovatelé zahrnovali Bruta, neboť vzhledem k tomu, že nemohli (pro jeho moc) hanit Caesara, vychvalovali jeho nepřítele".[18] A v neposlední řadě je nutné, aby čtenář k dějinám přistupoval s rozumem (*ragionevolmente*) a opodstatněně a na základě úvahy hodnotil historické události a jejich líčení a vybíral ta, která je vhodné napodobit a která nikoli.

Správná znalost historie tedy neústí do podobného napodobování, jakým je vytváření kopií antických soch, ale vyžaduje kritickou reflexi o povaze toho, co má být napodobováno. Je však tuto znalost možné získat pouze četbou a reflexí historických spisů? Machiavelli jak ve *Vladaři*, tak v *Rozpravách* sám tvrdí, že ke svému vědění přišel „prostřednictvím dlouhé zkušenosti a neustálým studiem záležitostí tohoto světa".[19] Nabízí se tedy otázka, zda praktická činnost (tj. reálné vykonávání politické moci) je dalším nutným předpokladem pravého poznání historie neboli poznání toho, co by se mělo napodobovat a co nikoli. Zatím jsme stále mluvili o poznání historie, ale pokud součástí správného poznání historie je i schopnost správně zvolit, jaký historický příklad napodobovat, je součástí takového poznání i poznání přítomnosti. To však není možné získat z historických knih, ale pouze „na základě dlouhé zkušenosti se současnými záležitostmi".[20] Je potřeba si uvědomit, že otázka možnosti politického poznání bez politické praxe je obzvláště důležitá pro Machiavelliho posluchače v Orti

[18] *R*, I, 10.

[19] *R*, Dedikace.

[20] *V*, Dedikace, s. 51.

Oricellari, kteří – jak Machiavelli tvrdí v dedikaci – nejsou vladaři, ale „pro své nesčetné dobré vlastnosti" by si zasloužili jimi být. Zde však Machiavelliho dedikanti naráží na nepřekonatelný problém, neboť možnosti jejich přímé politické aktivity jsou v Medicejskými kontrolovaném režimu značně omezené. Existuje tedy nějaká jiná disciplína (postup nebo praxe), odlišná od přímé politické aktivity, která by posluchačům v Orti Oricellari (a nejenom jim) umožnila získat zkušenost a praktické vědění, které jsou spolu se znalostí historie nutné nejenom pro úspěšné napodobování Římské republiky, ale pro politické jednání jako takové? Podle Machiavelliho je takovou činností lov.[21]

Je možné, že dnešnímu čtenáři Machiavelliho doporučení věnovat se lovu přijde podivné. Není totiž zřejmé, co by lov kromě kratochvíle mohl mladíkům z Orti Oricellari nabídnout. Vzhledem k jejich sociálnímu postavení lov jistě není zamýšlen jako zdroj obživy. Je však potřeba mít na paměti, že Machiavelli zde staví na literární tradici vycházející již od Platóna a Xenofónta, která chápala lov jako komplexní metaforu nejenom politické činnosti, ale také poznání. Prozkoumání této metafory nás tak dovede k samotnému jádru Machiavelliho pojetí politického vědění. Ve čtrnácté kapitole *Vladaře* Machiavelli vysvětluje, proč je lov pro vládce nepostradatelný, a uvádí dva důvody. Lov jednak posiluje tělo a přivyká je na nepohodlí, jednak kombinuje teoretické a praktické cvičení v podobě poznání místa či krajiny, v níž se lov odehrává.[22] Toto spojení praktického a teoretického vědění, které lov přináší, je založeno na analogii či podobnosti jednoho místa s druhým.

> Takováto znalost je užitečná ze dvou důvodů: zaprvé se vladař naučí znát vlastní zemi a může lépe pochopit, jak na její obranu; zadruhé může díky znalosti a zkušenosti s těmito místy snadno porozumět každému dalšímu místu, které bude muset prozkoumat. Neboť pahorky, údolí, nížiny, řeky a bažiny, které jsou například v Toskánsku, mají s těmi z dalších provincií jistou podobnost; ta-

[21] Srov. *V*, 14, s. 120–121; *R*, II, 39. Pro podrobnější rozbor vztahu lovu a poznání srov. Jan Bíba: *Estetické čtení* Vladaře, Praha: Karolinum 2022, s. 160–164.

[22] *V*, 14, s. 120. Srov. též *R*, III, 39, kde Machiavelli znalost místa označuje za teoretickou a praktickou znalost.

kovou, že od znalosti jednoho místa v jedné provincii lze snadno přejít ke znalosti dalšího.[23]

Vladař nebo jiný účastník lovu získává prostřednictvím zkušenosti znalost jednoho konkrétního místa či jedné konkrétní země. Tato znalost je však na základě podobnosti převoditelná i na všechna další místa. Lze jim tedy porozumět, aniž by lovec s těmito novými místy měl předtím jakoukoli zkušenost nebo je předtím znal. Praktická zkušenost se tím proměňuje na teoretickou znalost. Je zde však jeden důležitý moment. Podobnost mezi dvěma místy nikdy není úplná, či – jinak řečeno – podobnost či analogie mezi dvěma místy v sobě zahrnuje i to, že daná místa se od sebe v něčem odlišují. Být podobný neznamená být stejný, podobnost vyžaduje určitou míru odlišnosti. Skutečně zkušený či zdatný lovec se pozná podle toho, že s touto odlišností ve svých plánech počítá, že i když mu jeho teoretická znalost a zkušenost nabytá na jednom místě umožňuje bezpečně se pohybovat na dosud neznámém teritoriu, je si neustále vědom možné odlišnosti nového teritoria a nebezpečí, které tato odlišnost představuje. To jej nutí neustále prověřovat teoretickou část vědění, aplikovat ji a adaptovat na nové podmínky. Důležité však je nepřehlédnout, že co platí pro lovce na honu, platí také pro politické jednání. I to vychází z kombinace teoretického a praktického vědění, přičemž jeho teoretická část vychází ze studia historických spisů. Vladař, politický vůdce či občan jednají tak, že napodobují či imitují historické příklady, o nichž mají teoretickou znalost, tu však musí (podobně jako zdatný lovec) neustále prověřovat a adaptovat. Správně zvolený historický příklad je sice jakýmsi vodítkem či principem, který má jednající aktér napodobovat, zdatný politik by si však měl být vědom toho, že dané příklady nemůže napodobovat mechanicky, že i přes jistou podobnost je příležitost, kterou nabízí stávající konjunktura, odlišná od historické konjunktury příkladu, který je napodobován.

Nyní můžeme odpovědět na námitku vznesenou na počátku této podkapitoly, totiž že dílo, jehož hlavním tématem je

[23] Ibid. Pro podrobnější rozbor této pasáže srov. též J. Bíba: *Estetické čtení* Vladaře, s. 160–164.

výzva k napodobování Římské republiky, je jen obtížně možné považovat za originální minimálně po obsahové stránce. Nyní jsme však schopni porozumět tomu, že politické jednání pojaté jako napodobování pro Machiavelliho neznamená mechanické kopírování minulosti. Naopak, úspěšné napodobování minulosti má několik předpokladů. Prvním z nich je poznání toho, že politické jednání, i když má podobu napodobování, neznamená nechat se vláčet osudem, ale je jistou formou aktivního jednání. Za druhé, že jednající aktér dokáže správně číst v dějinách, tj. dokáže odhalit zkreslení, které v sobě líčení historických událostí takřka vždy nese, ať již vlivem lidské psychologie nebo kvůli strachu či lichocení mocným ze strany historiků. A za třetí je nutné, aby jednající politik dokázal rozeznat, co z dějin je hodné toho, aby bylo napodobováno, musí dokázat rozlišit, co má být napodobováno a co nikoli. A v neposlední řadě musí počítat s tím, že úspěšné napodobování vždy bude zahrnovat reflexi a odchýlení se od napodobovaného originálu vlivem odlišnosti historických konjuktur. Takovéto napodobování je pak komplexní činností, která spíše než pouhým kopírováním je vždy chůzí „cestou nikým dosud neprošlapanou".

Nový kontinent

Jestliže studium historie a úvahy nad Liviovými *Dějinami* se v Machiavelliho podání proměnily na prošlapávání nových stezek, které (jak sám píše) je stejně nebezpečné jako objevování nových kontinentů, je potřeba prozkoumat, kam tyto nové stezky vedou, či – jinými slovy – popsat nový kontinent politické teorie, který Machiavelli objevil. Tento úkol však není snadný, zahrnuje totiž nejenom otázku novosti Machiavelliho argumentace ve vztahu k jeho předchůdcům, ale také impulzů, které Machiavelli přináší naší současnosti. Následující výklad bude kombinovat obě tyto perspektivy.

Z toho pohledu se jako nejvhodnější jeví začít nejvýraznější stopou, kterou Machiavelli zanechal v jádru politické teorie, tj. jeho pojetím politična. Tradiční politická teorie (antická a středověká) vztahovala význam politiky, politické aktivity a politického společenství k nějakému ji přesahujícímu cíli. Politika jako taková nebyla vnímána jako činnost oddělená od

celku lidského života a politické společenství bylo nahlíženo z hlediska řádu, který jej vždy převyšoval. Názorným příkladem takového přístupu je Platónova *Ústava* a v ní představená analogie mezi lidskou duší a obcí a jejich zakotvení v kosmickém řádu, který obě přesahuje. Podobně Aristotelés v *Politice*[24] spojuje existenci obce s „nejvyšším dobrem" a naplněním lidského potenciálu. Dějiny a politika jsou v těchto přístupech chápány jako teleologické, tj. jako směřující k naplnění určitého cíle či dobra. Přičemž tento konečný a nejvyšší cíl politického jednání a politického společenství spočíval v rozvoji a naplnění lidského potenciálu. To také znamenalo, že participace na politické činnosti byla často vnímána jako účel o sobě, neboť to byla právě politická participace a s ní spojená péče o obecné dobro, co tento lidský potenciál rozvíjelo a naplňovalo. Podobný náhled na význam politického života bylo (a je) možné nalézt u řady myslitelů od renesančních občanských humanistů[25] až po některé občanské republikány, k nimž patřila například Hannah Arendtová, která chápe politickou aktivitu jako účel o sobě proto, že politika je prostorem lidské svobody.[26]

V porovnání s tím se Machiavelliho politická teorie může na první pohled jevit chudou. Machiavelli odmítá tezi, že politická činnost je účelem sama o sobě, i když může přinášet i určité benefity například v podobě bezpečí a někdy i slávy a svobody. A stejně tak nenachází hlavní smysl existence politického společenství v nejvyšším dobru, které by jej přesahovalo. Místo toho tvrdí, že základním dobrem, kterého politické společenství může dosáhnout, je jeho zachování a bezpečí jeho obyvatelstva. Někteří interpreti, zejména po druhé světové válce, spatřovali v tomto pojetí počátek tradice, která podle nich připravila půdu pro autoritářské a totalitní režimy 20. století.[27] Tito kritici však, jak vyložíme dále, přehlížejí roli lidské svobo-

---

[24] Aristotelés: *Politika*, I, 1, 1252a.

[25] Hans Baron: *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1966.

[26] Hannah Arendtová: *Vita Activa*, přel. Václav Němec, Praha: OIKOYMENH 2009.

[27] Srov. např. Ernst Cassirer: *The Myth of the State*, 2. vyd., New Heaven: Yale University Press 1974 a Leo Strauss: *Thoughts on Machiavelli*, Chicago: University of Chicago Press 1978.

dy v Machiavelliho politické teorii, která vychází z jeho pojetí politična.

Zatímco tedy tradiční politická teorie předpokládala teleologické pojetí politiky, Machiavelliho pojetí politična naopak zdůrazňuje kreativní roli náhody a nepředvídatelnosti (nejenom) v politickém životě. Tímto krokem Machiavelli zakládá moderní pojetí politiky jako oblasti lidského jednání, jež nemá předem daný cíl, ale ustavuje sama sebe v čase prostřednictvím konfliktu, tvorby institucí a potýkání se s náhodou. Machiavelli tuto nepředvídatelnost a netransparentnost politiky vyjadřuje prostřednictvím konceptu fortuny, imanentní síly neočekávaně zasahující do života jak jednotlivců, tak celých lidských společenství. Ve známé metafoře z *Vladaře* přirovnává fortunu k dravé řece, která se nečekaně rozvodní a ničí vše, co jí stojí v cestě, ukazuje ale také zároveň, že fortuna a její působení jsou předpokladem lidské svobody. Ta se projevuje v lidském jednání, ve schopnosti jí čelit, přizpůsobit se jí nebo si ji podmanit.[28] V *Rozpravách* však téma fortuny – i když zůstává důležité – ustupuje do pozadí a její místo zaujímají *accidenti*. Pojem *accidenti* označuje náhodné události, které ohrožují politický režim a vedou k jeho proměně, oslabení či posílení. Náhodné jsou v tom smyslu, že jejich objevení se nebylo nikým plánováno, nebyl připraven žádný plán institucionální reformy a ani nebyl přítomen žádný moudrý zákonodárce, který by reformy prosadil. *Accidenti* tak vytvářejí podmínky pro spontánní změnu režimu, čímž se podobně jako fortuna vzpírají tradiční představě dějin a politiky směřující k určitému cíli. *Accidenti* tak lze chápat spíše jako kvantitativně než kvalitativně odlišné od fortuny: zatímco fortuna se většinou vztahuje k velkým událostem, jako jsou války, přírodní katastrofy či vpády cizích vojsk, *accidenti* představují menší události s významným dopadem na institucionální strukturu režimu. Nejsou tedy entitou odlišnou od fortuny, ale jejím specifickým projevem, který se usazuje právě v rámci institucí. A nejenom to, z příkladů působení *accidenti*, které Machiavelli rozebíral v podobě vyhnání Tarquiniů, rodu římských králů, které vedlo ke vzniku repub-

[28] *V*, 25. Pro podrobnější výklad role fortuny a jejího vztahu k lidské svobodě srov. *Estetické čtení* Vladaře, s. 274–291.

liky, či nepokojů, které vedly k ustavení tribunů plebejců, plyne, že tím, co vede k pozitivním důsledkům, není teleologie, nýbrž spontaneita. Příklad římských nepokojů nás však přivádí k další klíčové inovaci Machiavelliho politického myšlení v podobě specifického pojetí sociálního konfliktu.

Umori, *tumulti* a svoboda

Poté co vyloží svoji verzi cyklu ústav, která vychází z Polybia,[29] Machiavelli věnuje od třetí kapitoly dále několik kapitol tomu, aby vyložil svoji další provokativní tezi, že „nejednotnost mezi plebejci a římským senátem učinila tuto republiku svobodnou a mocnou".[30] Podobně jako teze o iracionalitě dějin a chaotičnosti politického světa je představa prospěšnosti sociálního konfliktu v obci opět v rozporu s běžným pojetím. Političtí teoretici před i po Machiavellim totiž obvykle chápali konflikt jako příčinu degenerace a úpadku politického společenství, a místo toho vzývali ideály jednoty a sociální harmonie. Machiavelliho originalita však nespočívá v tom, že by objevil existenci sociálního konfliktu (toho si političtí teoretici byli dobře vědomi), ale ve dvou dalších věcech. Předně v tom, že sociální konflikt a jeho řádné proběhnutí považoval za předpoklad a zdroj rozvoje politického společenství a jeho svobody. V tomto ohledu Machiavelli staví tradiční pojetí na hlavu: to, co pro mnohé bylo projevem nemoci a úpadku, bylo pro Machiavelliho naopak zdrojem zdraví a vitality Římské republiky. A za druhé v tom, že se v tomto konfliktu zřejmě jako jeden z prvních postavil jednoznačně na stranu plebejců.

Abychom pochopili důvody, které Machiavelliho vedly k těmto závěrům, je nejdříve nutné vyložit jeho teorii konfliktu. Machiavelli se při její formulaci opírá o metaforu vycházející z humorální medicíny. Ta byla v Machiavelliho době rozšířená nejenom v lékařství, ale odkazovali na ni i další soudobí političtí teoretici. Stručně shrnuto, humorální medicína vycházela z toho, že v lidském organismu je možné najít čtyři odlišné šťávy (*umori*): krev, hlen a žlutou a černou žluč, a zároveň předpokládala, že mezi těmito šťávami panuje agonistický

[29] Srov. Polybios: *Dějiny*, VI, 3.

[30] *R*, I, 4.

poměr. Zdraví organismu pak chápala jako stav konfliktní rovnováhy mezi jednotlivými *umori*, a naopak nemoc byla spojena s dominancí jedné či více šťáv nad ostatními. Machiavelli tuto metaforu přejímá a aplikuje na politické společenství. Tvrdí proto, „že v každé republice jsou dvě odlišné povahy [*umori*], jedna lidu [*popolo*] a druhá pánů [*grandi*]; a že všechny zákony přijímané ve prospěch svobody se rodí z jejich nejednotnosti". Otázkou však zůstává, proč by tento konflikt měl vést spíše ke svobodě než k úpadku a tyranii. Odpověď vyžaduje podrobnější prozkoumání obou *umori* a jejich vztahu. Předně, jednotlivé *umori* jsou určeny svou touhou, která také definuje jejich setrvalý sklon jednat určitým způsobem. (Z toho důvodu *umore* obvykle překládám buď jako povahu tam, kde je kladen důraz na setrvalou motivaci jednat způsobem, který je podmíněn definující touhou, nebo jako třída, když je důraz kladen na *umore* jako sociální skupinu. Pojem třída zde však není chápán v marxistickém smyslu.[31]) Zatímco pro pány nebo šlechtice, jak je Machiavelli také nazývá, je určující „velká touha dominovat", pro lid je charakteristická „touha nebýt dominováni a v důsledku toho i větší touha žít svobodně".[32] Touhy lidu a pánů jsou tedy protikladné a tato protikladnost je udržuje v neustálé ostražitosti, napětí a konfliktu. Právě ostražitost, napětí a potenciální konflikt jsou tím, co zajišťuje svobodu v obci či, řečeno jazykem humorální medicíny, její zdraví.

Lidé, kteří kritizují Řím za časté nepokoje, jako například Titus Livius, se podle Machiavelliho mýlí proto, že „odsuzují to, co ... bylo hlavní příčinou toho, že Řím si udržel svobodu; a že se ohlížejí více na vřavu a křik, které vzešly z těchto nepokojů [*tumulti*], než na dobré účinky, které z nich pocházely".[33]

Příklady dobrých účinků, které vzešly z těchto nepokojů (*tumulti*), jsou pro Machiavelliho nejenom vyhnání tarquinovských králů a vznik republiky, ale především ustavení tribunů

---

[31] Pro podrobnější výklad pojmu *umore* srov. Anthony Parel: *The Machiavellian Cosmos*, New Haven: Yale University Press 1992; Marie Gaille-Nikodimov: *Conflit civil et liberté. La politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Paris: Honoré Champion Éditeur 2004 a J. Bíba: *Estetické čtení* Vladaře, s. 117–122.

[32] *R*, I, 5.

[33] *R*, I, 4.

plebejců či pád decemvirátu.[34] Ve všech těchto případech nepokoje vznikly z konkrétních *accidenti*. Na jejich počátku stály náhodné události (v případě vyhnání Tarquiniů a pádu decemvirátu šlo o smrt Lucrezie a Verginie), které se staly symbolem obecnějšího útlaku ze strany toho, kdo v daný moment reprezentoval *umore* pánů (ať již to v daný historický okamžik byli Tarquiniové, šlechta či decemvirové). Z těchto *accidenti* se poté zrodily nepokoje, které vedly buď k ustavení republikánského zřízení (vyhnání Tarquiniů), posílení republikánských institucí prostřednictvím doplnění smíšené ústavy (ustavení tribunů), nebo obnovení republikánských institucí (po pádu decemvirů).

Machiavelli se však nedomnívá, že všechny nepokoje a spory mezi šlechtou a plebejci měly pouze pozitivní účinky. Tvrdí dokonce, a řada interpretů v tom spatřuje rozpor v Machiavelliho myšlení, že tím, co v době bratrů Gracchů a jimi prosazovaných pozemkových zákonů nakonec římskou svobodu zničilo, byly právě konflikty mezi lidem a patriciji.[35] Zde je však spolu s Machiavellim nutné rozlišit dva druhy konfliktů. Ty se vedou buď z nutnosti, nebo ze ctižádostivosti. Konflikty vedené z nutnosti mají obrannou povahu. Takové byly všechny tři výše zmíněné konflikty a nepokoje – zrodily se jako odpor k excesivní touze pánů dominovat a reprezentovaly touhu plebejců vyhnout se tomu, aby byli dominováni. V tomto ohledu jsou konflikty vedené z nutnosti obrannými konflikty, neboť část obce tvořena plebejci „se bojí, aby neztratila, co si získala“.[36] Tyto konflikty tak přispívají ke svobodě proto, že reprezentují napětí mezi odlišnými *umori* a svou existencí brání jedné části obce, aby ovládla druhou.

Jinak je tomu však s konflikty, které vznikají ze ctižádostivosti (*ambizione*). Ty podle Machiavelliho vycházejí z lidské přirozenosti: „příroda lidi vytvořila takovým způsobem, že mohou zatoužit po všem, ale nemohou si vše získat. A protože touha je vždy větší než možnost zisku, plyne z toho, co člověk má, nespokojenost a jen malý pocit uspokojení.“ Skutečnost, že tento druh konfliktů vychází z lidské přirozenosti, znamená,

[34] Srov. *R*, I, 3 a 40 a *R*, III, 3.

[35] *R*, I, 6.

[36] Tato a všechny následující citace v této podkapitole vycházejí z *R*, I, 37.

že žádný z obou *umori* není vůči ctižádosti imunní. To je nejpatrnější na *umore* pánů, jejichž touha dominovat je vlastně vyjádřením jejich ctižádostivosti. U plebejců je situace o něco obtížnější; i u nich je ctižádostivost a z ní vyvěrající konflikty součástí jejich přirozenosti, ale tato touha bojovat na základě ctižádostivosti je odsouvána či mírněna tím, že se brání excesům ze strany pánů, že musí bojovat na základě nutnosti. Choutky plebejců bojovat na základě ctižádostivosti se proto mohou projevit pouze tehdy, když jsou před pány zajištěni: „římským plebejcům nestačilo zajistit se před šlechtou prostřednictvím vytvoření instituce tribunů, ke kterémužto přání je dohnala nutnost. A krátce na to, co dosáhli jejich vzniku, začali bojovat kvůli ctižádostivosti."

Příkladem takových sporů byly pro Machiavelliho právě třenice ohledně pozemkových zákonů. Cílem těchto zákonů bylo provedení pozemkové reformy, která měla jednak omezit pozemkové vlastnictví aristokracie, jednak zajistit distribuci a redistribuci pozemků pro plebejce. Důležité je, že Machiavelli nekritizuje samotný záměr redistribuce pozemků, ale způsob jeho prosazování. Ten totiž vyústil v to, že v těchto konfliktech už plebejcům nešlo pouze o zachování konfliktní rovnováhy mezi jednotlivými *umori*, ale „přáli si se šlechtou sdílet pocty a bohatství, které je tím, čeho si lidé váží nejvíce". Aby oba *umori*, jak plebejci, tak patricijové, dosáhli svých cílů a překonali odpor druhé strany, ustavili své vůdce a frakce, které měly prosazovat jejich zájem. Tyto frakce se však pohybovaly mimo institucionální strukturu Římské republiky. To znamenalo, že konflikt mezi frakcemi se nemohl odehrát nenásilným způsobem v rámci institucí Římské republiky. Z toho důvodu nutně vyústil v násilný konflikt a opakované občanské války, z nichž se nakonec zrodila zkáza republiky a Caesarova tyranie.

Shrneme-li to, z předchozího výkladu plyne důležitý závěr, že hlavní nebezpečí těchto konfliktů vedených ctižádostivostí spočívá v tom, že vyvádějí konflikt mimo reprezentativní instituce republiky, čímž mu dávají násilnou podobu. Vyústěním je občanská válka a vítězství jedné frakce nad druhou, což vede k tyranii. Nebo – jinými slovy – porážka jedné frakce eliminuje veřejný, institucemi svázaný konflikt, který je předpokladem svobody. Otázkou zůstává, proč – pokud se na tomto ctižá-

dostí poháněném konfliktu podílí stejně oba *umori* – Machiavelli nadále stojí na straně plebejců, a dokonce je považuje za vhodné strážce svobody. Machiavelliho odpověď zní:

> Ctižádostivost pánů je totiž tak veliká, že když v obci není různými způsoby a postupy bita, brzy přivede danou obec k její zkáze. I když sporům o pozemkový zákon trvalo 300 let učinit z Říma otroka, byl by pravděpodobně přiveden do otroctví mnohem dříve, kdyby plebejci (tímto zákonem a dalšími svými touhami) po celou dobu nedrželi na uzdě ctižádostivost šlechty.

Machiavelli tak ukazuje, že i když oba *umori* podléhají ctižádostivosti, pouze plebejci svou přirozenou ostražitostí a připraveností jednat, když cítí nebezpečí dominance, představují protiváhu, která udržuje svobodu při životě. Machiavelli proto v plebejcích spatřuje nejspolehlivější strážce republikánské svobody, neboť právě jejich odpor k dominanci činí z konfliktu podmínku svobody a obranu proti tyranii.

Expanze nebo zkáza

Machiavelliho výklad sociálního konfliktu jako předpokladu svobody a význačné role plebejců v něm dosud vycházel z perspektivy domácí politiky a nebral v úvahu mezinárodní politiku. To je však omezující pohled a Machiavelli si provázanosti domácí a zahraniční politiky byl dobře vědom. Na řadě míst (nejenom) *Rozprav* tak ukazuje, jak mezinárodní události působí jako *accidenti*, které ovlivňují základní kontury domácí politiky, a naopak, jak se domácí politika promítá do té zahraniční. Vzájemné prostupování domácí a mezinárodní politiky však, jak tvrdí Machiavelli, mnohé vedlo k mylnému přesvědčení, že velikost a expanze Říma byla spíše důsledkem jeho šťastné fortuny než jeho vojenské zdatnosti.[37] Důvodem měla být skutečnost, že sociální konflikty a nepokoje zmítající Řím jej neustále oslabovaly, a kdyby Řím žil bez těchto nepokojů, pravděpodobně by dosáhl větší územní expanze. Machiavelli ovšem celou argumentaci obrací: právě živý sociální konflikt byl předpokladem nejenom římské svobody, ale i expanze a velikosti.

[37] *R*, II, 1.

Toto Machiavelliho tvrzení však vyvolává minimálně dvě otázky. Předně, proč byl předpokladem římské expanze právě sociální konflikt? Nebo, jinými slovy, jak se domácí nepokoje proměňovaly na římskou vojenskou zdatnost a proč příčinu této zdatnosti nehledat v něčem jiném? Zadruhé, proč vůbec klást takový důraz na význam expanze? Nebo, opět jinými slovy, jsou pro zachování svobody republiky opravdu nutné jak vnitřní nepokoje, tak vnější expanze? Nebo ještě jinak, může republika zůstat svobodnou, když nebude usilovat o to stát se velkou?

Začněme odpovědí na druhou otázku. Machiavelli formuluje svůj argument srovnáním Římské republiky se Spartou a Benátkami, tedy republikami, „jež bez velkého nepřátelství a nepokojů byly svobodné nejdéle“.[38] Rozdíly mezi těmito republikami a Římem jsou patrné na první pohled. Na jedné straně Řím jako dynamická expanzivní republika, která si svou svobodu udržela zhruba po 300 let, a na druhé straně Sparta a Benátky jako příklady statických republik, které si svoji svobodu udržely mnohem déle. Sparta si svoji svobodu udržela dodržováním Lykúrgova zákonodárství po 800 let a Benátky ještě zhruba o dvě století déle, od roku 697, podle tradicí udávaného roku založení, až do roku 1797, kdy byly připojeny k Rakousku. Zdá se, že již toto krátké srovnání vyvrací Machiavelliho argument – klidné republiky si svoji svobodu udržely výrazně déle než bouřlivý a expanzivní Řím.

Machiavelli však ukazuje, že tyto republiky a jejich dlouhověkost jsou spíše výjimkami než pravidlem. Výjimečnost těchto republik spočívala v několika faktorech. Prvním z nich byla jejich izolovanost. Benátky se nacházejí na ostrovech v laguně Jaderského moře, a tak bylo obtížné je dobýt. Lykúrgovy zákony ve Spartě zase omezovaly obchod a další styky Sparťanů s jinými státy a národy užíváním, jak uvádí Machiavelli,[39] kožených peněz a zákazem sňatků s cizinci. Dalším důležitým faktorem bylo jejich vnitřní uspořádání, v němž vládla uzavřená třída elit, která vylučovala ostatní obyvatelstvo z politické participace. V případě Benátek působil i třetí faktor, totiž

[38] Všechny následující citace v této sekci vycházejí, pokud není uvedeno jinak, z *R*, I, 6.

[39] Srov. *R*, II, 3, ve skutečnosti se však jednalo o tzv. *oboloi* vyrobené ze železa.

relativně malý počet obyvatel, což znamenalo, že početní nepoměr mezi vládnoucí elitou a vyloučeným obyvatelstvem nebyl příliš velký. Vzhledem k tomu, že tyto republiky nevyužívaly vyloučené obyvatelstvo (plebejce, jak by je podle římské tradice nazval Machiavelli) k vedení války ani v dalších „záležitostech, kde by si mohli získat moc", nebyla zde k nepokojům příležitost a ani motiv. V těchto bodech se tyto statické republiky odlišovaly od Říma. Ten expandoval a v rámci své expanze uděloval občanství příslušníkům poražených národů, čímž nejenom zvyšoval množství styků s cizinci, ale zvětšoval i počet obyvatelstva a s ním i nepoměr mezi patriciji a plebejci a – v neposlední řadě – používal plebejce ve válkách, čímž jim umožnil získat si moc.

Vraťme se však k bezpečí a stabilitě statických republik. Ty jsou podle Machiavelliho dočasné a iluzorní. Války proti republice se totiž podle Machiavelliho vedou ze dvou důvodů: „za prvé, aby se někdo mohl stát jejím pánem; za druhé, ze strachu, že ona se zmocní jeho". Statické republiky se mohou cítit bezpečně kvůli své izolované poloze, ale tento pocit bezpečí je iluzorní, neboť vede k zahálce, zanedbávání vojenského výcviku a úpadku vojenské zdatnosti. To dále snižuje obrannou kapacitu republiky a povzbuzuje potenciálního útočníka a jeho záměr stát se jejím pánem.

Kromě falešného pocitu bezpečí, který přináší izolace, statické republiky čelí dalšímu nebezpečí v podobě neustálé proměny mezinárodního řádu.

> Jelikož však veškeré lidské záležitosti jsou v pohybu, nemohou zůstat stálé. Musí totiž neustále stoupat nebo klesat, a k řadě věcí, k nimž nás nepřinutí rozum, nás přinutí nutnost. Proto, kdyby republiku příhodně zřízenou k tomu, aby se zachovala bez zvětšování, nutnost přinutila, aby se zvětšovala, zničilo by to její základy a velmi rychle by ji to přivedlo ke zkáze.

Jinými slovy, statické republiky ohrožuje to, že spoléhají na stálost podmínek. Ty se však mění, takže se může stát, že je proměna vnější situace přinutí expandovat. V takovém případě však pro ně expanze, pokud na ni nebudou připraveny, bude znamenat zkázu. Právě to se stalo jak Spartě, tak Benátkám.

Sparta původně nechtěla expandovat, ale byla k tomu přinucena expanzí Athén. Podobně Benátky byly vnějšími událostmi (*accidenti*) přinuceny k dobývání *terra ferma*, tj. pevninské Itálie. Pro obě republiky, jelikož na takovouto expanzi nebyly (na rozdíl od Říma) připraveny, skončily jejich výboje neúspěchem a přinesly jim zkázu a existenční ohrožení.

Řím se v mnohém zachoval opačně než statické republiky a války, které vedl, pro něj dopadly dobře. Na druhou stranu se však vystavoval opačnému nebezpečí. Zatímco statické republiky, když neexpandovaly, vystavovaly se nebezpečí první příčiny vedení války, totiž že by „se někdo mohl stát jejich pánem", Řím se kvůli své bojechtivé povaze vystavoval druhému nebezpečí, že jej někdo napadne, neboť se bude obávat, že se jej Řím zmocní. Je tak možné se tázat, zda neexistuje nějaká střední cesta mezi těmito nebezpečími v podobě neexpanzivní republiky, jež by byla dostatečně silná na to, aby útočníky odrazovala. Existence takové republiky, která by se vydala střední cestou a vyhnula se oběma příčinám války, by však vyžadovala neustálé přizpůsobování se proměňující se situaci a neustálé vyvažování mezi tím, aby byla dostatečně silná k odstrašení potenciálních útočníků, a zároveň dostatečně slabá, aby u svých sousedů nevyvolávala obavy, že je silnější a bude je moct napadnout.

Podle Machiavelliho je však takové vyvažování a hledání střední cesty nemožné; při zřizování republiky je proto nutné ustavit ji tak, aby byla v případě, že ji nutnost přinutí ke zvětšování, schopna udržet si to, co získala.

To však vyžaduje postupovat stejně, jako postupoval Řím, tj. zvětšovat počet obyvatelstva a užívat plebejce ve válkách. Oba tyto procesy však zvětšují moc plebejců ve vnitrostátních záležitostech. Republikám, pokud se chtějí zachovat, tedy nezbývá jiná cesta než neustálá expanze, při níž „je nezbytné tolerovat nepřátelství, která vznikají mezi lidem a senátem, a chápat je jako nepříjemnost nutnou k tomu, aby republika došla římské velikosti".

Zde je však v souladu s povahou napodobování, které předpokládá kritickou reflexi o povaze napodobovaného, nutné si položit otázku, zda římský způsob expanze s sebou nepřináší kromě vnitřních nepokojů i nějaké další nevýhody. Onou

zjevnou nevýhodou jsou permanentní války a obtíže spojené s vládnutím na dobytých územích. To mohlo být relativně snadné, když Řím dobýval ostatní italické kmeny, s nimiž sdílel jazyk a kulturu, a mohl tak snadno rozšiřovat počet obyvatel tím, že příslušníkům dobytých národů uděloval občanství. Když však Řím překročil určitou velikost, stalo se dobývání a udržení dobytého území natolik náročným, že vedlo k pádu Římské říše. Machiavelli proto musí promýšlet i mechanismy, které by jednak zachovávaly schopnost republiky expandovat, ale zároveň omezovaly její ochotu expandovat bez oslabování vojenské zdatnosti. Ač se z předcházejícího výkladu může zdát, že řešení tohoto úkolu je pro nesouměřitelnost požadavků nemožné, lze jej nalézt v odlišných způsobech, jakým je expanze prováděna.

Machiavelli rozlišuje tři způsoby expanze. První spočívá v tom učinit z podrobených národů své poddané. Tohoto postupu se drželi Sparťané a Athéňané a byl příčinou jejich neúspěchu. Druhý způsob spočívá v tom, učinit z dobytých národů své společníky, ale zároveň si ponechat rozhodovací moc a v rámci spolku nejsilnější vojenskou moc. Tímto způsobem postupovali Římané a díky tomu dosahovali jisté hegemonie nad svými společníky a postupně je ovládli. Z hlediska rozšiřování území je tento postup nejjistější, ale i on s sebou přináší řadu dalších problémů. Existuje však ještě třetí způsob, který Machiavelli připisuje Etruskům – podle území, jež obývali, je Machiavelli obvykle nazývá Toskánci. Ti vytvářeli trvalé ligy či aliance různých měst, které byly dostatečně silné jak na to, aby odstrašovaly případné útočníky, tak aby dokázaly zvětšovat své území. Zároveň však díky tomu, že byly tvořeny více jednotkami, měly ke zvětšování dobýváním menší motivaci: jednak proto, že to vyžadovalo shodu mezi všemi členy ligy, jednak proto, že dobytá kořist se dělila mezi ně. Kořist byla menší, než kdyby se výboje účastnilo jenom jedno město, a proto i motivace k dobývání byla menší. Machiavelli, který obyvatele svého rodného Toskánska považuje za potomky Etrusků, se nakonec kloní spíše k napodobování Toskánců než Římanů.

A i když se napodobování Římanů může zdát obtížným, nemělo by se takovým jevit napodobování starobylých Toskánců, obzvláště ne

> Toskáncům současným. Pokud totiž starobylí Toskánci nemohli ze zmíněných důvodů vytvořit říši podobnou té římské, mohli si v Itálii získat takovou moc, kterou jim jejich způsob postupu umožnil. Tato moc byla po dlouhou dobu bezpečná a požívala slávy říše a vojska a největšího obdivu za své zvyky a náboženství.[40]

Tato nenápadná pasáž nejenže ukazuje, že Římská republika pro Machiavelliho není ideálem, který je záhodno napodobovat za všech okolností, ale odhaluje i kontury Machiavelliho politického programu či doporučení, které si z četby *Rozprav* měli odnést mladí republikáni. Připomeňme, že svoboda Florentské republiky byla závislá na vojenské podpoře Francie. Poté co byla francouzská vojska po bitvě u Ravenny roku 1512 z Itálie vyhnána, došlo k pádu Soderiniho republikánského režimu a k moci se navrátili Medicejští podporovaní španělským vojskem. Machiavelli si v této době uvědomoval, že obnovení republiky ve Florencii není možné, pokud Itálie bude v područí zahraničních mocností. Proto svého *Vladaře* zakončuje slavnou šestadvacátou kapitolu s názvem „Výzva k dobytí Itálie a jejímu vykoupení prostřednictvím jejího osvobození od barbarů".[41] V této kapitole se snaží přesvědčit Medicejské, kteří v té době nevládnou jenom ve Florencii, ale drží i papežský stolec a další državy v Romagni, aby využili svého výjimečného postavení a sjednotili Itálii a definitivně z ní vyhnali barbary, tj. španělská a francouzská vojska. Medicejští však, jak známo, tyto Machiavelliho rady oslyšeli a místo osvobozování Itálie se soustředili na upevnění svého panství v Toskánsku a jinde. Lze se proto domnívat, že v této situaci Machiavelli obrátil svoji pozornost k mladým republikánům a k projektu toskánské ligy, který mohl sdružovat toskánské republiky (Florencie, Siena a Lucca) a možná i další státy a republiky. Takový svaz v centru Itálie by mohl v situaci politické roztříštěnosti Itálie být dostatečně silným na to, aby dokázal odstrašovat a aby odolal zahraničním silám v podobě centralizovaných absolutistických států, kterými v té době byly Španělsko a Francie, aniž by nutně vedl k vytvoření takového státu v Itálii, což by

[40] *R*, II, 4.

[41] *V*, 26, s. 169.

umožnilo další existenci svobodných republik, jako byla ta Florentská. Ať již napodobení toskánské ligy bylo či nebylo cílem Machiavelliho *Rozprav*, jisté je, že k tomu nikdy nedošlo a Itálie si na své sjednocení musela počkat až do 19. století. Ale to je jiný příběh.

Ať již Machiavelli zamýšlel vytvořit nějakou obdobu toskánské ligy či nikoli, je zde ještě jedno téma, které je důležité pro jeho úvahy o vojenství. Tím tématem je kritika žoldnéřských armád. Jedná se o téma, které Machiavelli kromě *Rozprav* obšírně rozebíral ve *Vladaři*, v *Umění válečném* a v několika menších spisech a memorandech, a jemuž se věnoval také během svého působení v administrativě Florentské republiky. Machiavelli spatřoval jednu z příčin krize Itálie své doby v tom, že její republiky a vladařství spoléhaly na žoldnéřské armády, a v důsledku toho byly v podstatě bezbranné. O žoldnéřských armádách totiž platí, že jsou „nesoudržné, ctižádostivé, postrádají disciplínu, nejsou vladaři oddané, jsou chrabré před svými spojenci, ale zbabělé před nepřítelem; nemají strach před Bohem a nedodržují slovo a jejich porážka se odkládá jenom tak dlouho, dokud se odkládá útok“.[42]

Příčinou tohoto chování žoldnéřských armád je sama jejich podstata. Žoldnéři válčí pro žold, nikoli z loajality k vladaři či republice, a nejsou proto ochotni riskovat svůj život pro vladaře nebo republiku, k níž nechovají žádnou loajalitu, kromě oné pověstné trochy žoldu. A navíc, ukončení války pro ně znamená ztrátu příjmu, a proto boje prodlužují a zároveň se jim vyhýbají. A k tomu všemu kondotiéři, tj. velitelé a majitelé žoldnéřských armád, ohrožují svobodu republik, jež si je najaly, protože tyto republiky jsou bezbranné, kdežto oni jsou ozbrojení a mohou se v nich snadno chopit moci. Ostatně příklady kondotiérů Francesca Sforzy a Oliverotta z Ferma, které Machiavelli líčí ve *Vladaři*, jsou toho důkazem.

Machiavelli proto napnul své teoretické a praktické úsilí, aby tento nedostatek napravil. Vycházel z konceptu občana-vojáka, jak jej implikovalo římské užívání plebejců ve válkách, a přesvědčil florentské vedení, aby mu umožnilo vytvořit milice, vojenské útvary tvořené dobrovolníky z řad florentského

[42] *V*, 12, s. 109.

obyvatelstva. Machiavelli totiž předpokládal, že pouze armády tvořené obyvateli daného státu budou dostatečně motivované bojovat za udržení své svobody. Protože se však florentská městská aristokracie obávala ozbrojeného lidu ve městě, Machiavellimu bylo umožněno verbovat dobrovolníky pouze v *contadu*, tj. venkovské oblasti florentského státu. I přes toto omezení Machiavelli roku 1506 vytvořil první milice a zahájil jejich výcvik. Tyto milice mu také přinesly největší úspěch jeho kariéry, když se roku 1509 podílely na znovuzískání Pisy, přístavu na řece Arno, který byl důležitý pro florentský export a který Florencie ztratila po vpádu francouzského krále Karla VIII. do Itálie.

Teoretický rozbor expanze Římské republiky a jeho převedení na konkrétní politické programy nahrazení žoldnéřských armád milicí tvořenou obyvateli daného státu, jakož i obdoba toskánské ligy ukazují, že Machiavelli nechápal expanzi pouze jako otázku vojenské síly, ale jako niterně spjatou s politickou svobodou. Armáda složená z obyvatel daného politického tělesa není pouze prostředkem k obraně či dobývání, ale především projevem demokratického principu, podle něhož je lid nejen strážcem svobody uvnitř obce, ale také jejím obráncem navenek. V tomto propojení občanství a vojenství se Machiavelli zásadně liší jak od feudální tradice, v níž feudál se svými leníky poskytoval obyvatelstvu bezpečnost výměnou za podřízení se mu, tak od tradice žoldnéřských vojsk, která tak činila za úplatu. Ukazuje tak, že nutným předpokladem svobody republiky je to, že se její občané sami chopí zbraní ke své obraně.

Bůh ve službách republiky

Jak plyne z předcházejícího výkladu, vnitřní a vnější konflikty jsou vzájemně propojeny: republika, aby mohla expandovat, ať již kvůli svému imperialismu, či přinucena nutností, potřebuje do válečného úsilí zapojit plebejce. To plebejcům poskytuje určitou moc, jež vede k vnitřním nepokojům, které nejenže je třeba tolerovat, ale jsou zdrojem velikosti a svobody. Tento výklad vzájemného prostupování vnitřního a vnějšího konfliktu však není úplný, protože postrádá vysvětlení původu jak občanské, tak vojenské zdatnosti (*virtù*). Ty jsou obě nutné k tomu, aby oba druhy konfliktů měly pozitivní vyústění a ne-

vedly ke zkáze politického společenství. Jejich původ však není zřejmý. Machiavelli, aby jej vysvětlit, se proto obrací k ideologické složce politiky, kterou pro něj představuje náboženství. To dokládá příklad Numy Pompilia, druhého římského krále.

> Ačkoli Řím měl svého prvního zakladatele Romula, a jako jeho potomek by měl uznat, že jeho zrod a výchova pochází od něj; nicméně jelikož nebesa usoudila, že Romulovo zřízení není dostatečné pro tak velkou říši, podnítila srdce římského senátu k volbě Numy Pompilia jako Romulova nástupce, aby záležitosti jím opomenuté byly Numou uspořádány. Numa, když shledal římský lid nezkrocený, a jelikož jej chtěl přivést k občanské poslušnosti mírovými prostředky, obrátil se k náboženství jako k něčemu naprosto nezbytnému pro zachování občanskosti, a toto náboženství ustavil takovým způsobem, že Bůh po několik století nikde jinde nevyvolával tolik bázně jako v této republice. To usnadnilo každé tažení, které se senát nebo velcí Římané rozhodli vykonat.[43]

Instituce raného Říma, jak je ustavil Romulus, byly nedostatečné a musely být doplněny o ideologickou složku v podobě náboženství. To ustavil Numa Pompilius, když předstíral, že obcoval s nymfou. Výsledkem působení náboženství byla proměna římských obyvatel: náboženství je proměnilo tak, že začali žít podle zásad občanskosti, tj. začali dodržovat základní principy a normy, které jim umožnily žít bez vzájemného násilí v rámci jednoho politického útvaru. Náboženství zde funguje jako doplněk politických institucí – vychovává tam, kde instituce samy nestačí. Náboženství tak mimo jiné sloužilo k usměrnění a omezování konfliktu mezi *umori*, aby se nezvrhl v destruktivní podobu. Jak uvidíme dále, podobný vztah mezi náboženstvím a politickou mocí Machiavelli nachází i v biblických příbězích. Náboženství či jiná forma ideologie (řečeno jazykem naší doby) je tak spolu s institucemi zajišťujícími fyzickou moc nutným předpokladem zachování politického života a společenství. O tom vypovídají příklady legendárních zakladatelů, o nichž Machiavelli ve *Vladaři* hovoří jako o ozbrojených prorocích. Paradigmatickým příkladem takové-

[43] *R*, I, 11.

ho ozbrojeného proroka byl pro Machiavelliho Mojžíš, který kombinoval náboženství s násilím, když po návratu ze Sinaje, aby si udržel moc, nechal povraždit odpadlíky od víry. A opačný příklad Machiavellimu svým osudem poskytl neozbrojený prorok Girolamo Savonarola, který poté, co Florenťané přestali věřit jeho proroctvím, nedokázal své kritiky eliminovat násilím, což byla nakonec příčina jeho pádu.[44]

Machiavelli ve svém pohledu na náboženství následuje Polybia[45] a mnohé další, když jej považuje za *instrumentum regni*, tedy za nástroj vlády. Náboženství v Machiavelliho pojetí tedy postrádá jakoukoli posvátnou dimenzi a je nástrojem, který vládci užívají k manipulaci. „Moudrý člověk totiž zná mnohé dobré věci, které v sobě nemají zřejmý důvod, jenž by jim umožnil přesvědčit ostatní. Moudří lidé se proto, aby se vyhnuli této potíži, odvolávají k Bohu."[46] Machiavelli tak sice náboženství chápe jako manipulaci, ale zároveň považuje tuto manipulaci za nutnou pro zachování politického společenství. Machiavelliho proto není možné chápat jako kritika náboženství. Spíše než aby odsuzoval náboženství jako lživou formu manipulace, posuzuje je podle účinku této manipulace, tedy podle toho, jakým způsobem je využívána a k jakým cílům vede. Nebo – jinak řečeno – Machiavelli zkoumá a hodnotí náboženství podle toho, jak přispívá k zachování politického společenství a občanskosti, tj. souboru základních norem, které umožňují soužití obyvatel v jednom politickém společenství.

Machiavelli z této perspektivy srovnává pohanské římské náboženství a křesťanství. Vychází přitom z toho, že každé náboženství působí prostřednictvím svým rituálů a institucí a ty poté formují osobnosti věřících. „V pohanských rituálech nechyběla ani okázalost a ani velkolepost ceremonie, přidával se k nim však akt oběti spojený s krví a krutostí, při němž se zabíjelo mnoho zvířat. Tento spektákl, neboť byl strašlivý, na pohany působil tak, že se mu začali podobat."[47] Velkolepost

[44] *V*, 6.

[45] Polybios: *Dějiny*, IV, 56.

[46] *R*, I, 11.

[47] Citace v tomto a následujícím odstavci vycházejí, pokud není uvedeno jinak, z *R*, II, 2.

a krutost pohanské ceremonie vychovávala Římany k tomu, aby sami byli divocí a ctili světskou slávu, která se získává prostřednictvím veřejného jednání ať již v politice či ve válce. Naproti tomu křesťanství, o němž Machiavelli se zjevnou ironií tvrdí, že „ukazuje pravdu a pravou cestu", má skromné rituály, „v nichž je sice jistá okázalost, která je spíše jemná než velkolepá, ale žádné divoké či rázné činy". V důsledku toho křesťanství „oslavuje více muže pokorné a rozjímavé než činné, a našlo tak nejvyšší dobro v pokoře, ponížení a v pohrdání lidskými záležitostmi, zatímco to druhé je nacházelo ve velkorysosti, síle těla a všech dalších věcech příhodných k tomu, aby lidi učinily silnými. A když naše náboženství po nás požaduje sílu, chce to spíše proto, abychom byli schopní snášet utrpení, než vykonali něco velkého."

Římské pohanství a křesťanství se tak odlišují důsledky, k nimž vedou. Zatímco pohanství vede ke svobodě, velikosti a obecnému dobru, křesťanství ústí do slabosti, pasivity a politického útlaku. „Ukazuje se tedy, že tento způsob života učinil svět slabým a učinil z něj kořist pro hanebné lidi [*uomini scelerati*], kteří jej mohou bezpečně ovládat, když vidí, že většina lidí (aby přišla do nebe) myslí spíše na to, aby snesla jejich rány, než aby se pomstili." Hanebnost (*sceleratezza*) je vlastnost, kterou Machiavelli ve *Vladaři* připisuje vladařům, kteří se chopili moci prostřednictvím páchání zločinů a kteří – ač toto slovo ve *Vladaři* nikdy nepoužívá – vládnou jako tyrani.[48]

Křesťanství se tak Machiavellimu jeví jako ideologie představující klíčovou překážku pro obnovení velikosti a svobody republikánského zřízení, a to ze dvou důvodů. Jednak proto, že křesťanství oslavuje kontemplativní a pasivní život, který je v rozporu s aktivním a veřejným životem, jejž vyžaduje pro svoje fungování republikánský režim. A za druhé proto, že ve své institucionální podobě (tj. katolické církvi) je překážkou sjednocení Itálie, které je nutné proto, aby ji bylo možné osvobodit od „barbarů" v podobě španělských a francouzských vojsk. Papežský stát ve středu Itálie je totiž – kromě toho, že mu vládnou hanební lidé – na jednu stranu dostatečně silný,

[48] *V*, 8.

aby uhájil svoji samostatnost, na druhou stranu však příliš slabý, aby dokázal Itálii sjednotit a čelit zahraničním mocnostem.

Jaký politický program Machiavelli v otázce náboženství nabízí svým republikánským čtenářům? Předně, Machiavelli považuje každé náboženství především za nástroj vládnutí, který nemá žádnou transcendentní dimenzi, proto je pevně přesvědčen, že křesťanská sekta dříve či později zanikne. A je možné, že bude vystřídáno nějakým novým pohanstvím. Pro dobu, než k tomu dojde, Machiavelli nabízí svým čtenářům jinou strategii. Ta spočívá v reinterpretaci křesťanství prostřednictvím jeho návratu k původním hodnotám. Na adresu představitelů římské církve a papežského státu proto poznamenává: „Kdyby vladaři křesťanské republiky zachovali náboženství podle toho, jak jej jeho zakladatel ustavil, byly by křesťanské státy a republiky jednotnější a mnohem šťastnější, než jsou nyní.“[49]

Otázkou však zůstává, kdo je oním zakladatelem původního křesťanství, k jehož podobě je potřeba se navrátit. Machiavelli zmiňuje svatého Františka a svatého Dominika, kteří se pokusili obnovit křesťanství tím, že se řídili „příkladným životem Krista“. Podle Machiavelliho se ale tento návrat k počátečním principům křesťanství minul účinkem. Tito svatí svým příkladem pouze věřící přesvědčili, „že je špatné zločečit zlu a že je dobré žít v poslušnosti k prelátům, a že když tito zhřeší, lidé by měli nechat Boha, aby je ztrestal. A preláti proto hřeší, jak nejvíce mohou, neboť se nebojí trestu, který nevidí a na nějž nevěří. Tato obnova tedy zachovala a bude dále udržovat toto náboženství.“[50]

Protože snahy svatého Františka a Dominika oživit křesťanství návratem k Ježíšovi situaci ještě spíše zhoršily, než zlepšily, je zřejmé, že Kristus jako neozbrojený prorok nemohl být pravým zakladatelem křesťanství. Kdo jím tedy byl? Ač to Machiavelli nikde neformuluje explicitně, je možné se domnívat, že za pravého zakladatele křesťanství považoval Mojžíše. Řadí jej totiž mezi legendární zakladatele velkých říší. A jak jsme již zmínili výše, tito zakladatelé byli vždy ozbrojenými proroky

[49] *R*, II, 12.
[50] *R*, III, 1.

kombinujícími schopnosti užít ideologii a násilí, neboť pouze ti ozbrojení mohou uspět.[51] Jinými slovy, jak ukazuje příklad legendárních zakladatelů – Romula, Numy Pompilia i Mojžíše, založení státu vyžaduje jak ideologickou složku (náboženství), tak schopnost užít násilí.

Skutečnosti, že pro Machiavelliho byl zakladatelem křesťanství spíše Mojžíš než Ježíš, naznačuje i následující pasáž, v níž Machiavelli vyzývá k reinterpretaci křesťanství, jejímž hlavním motivem je znovuvyzbrojení nebe jako předpokladu republikánského zřízení a osvobození od barbarů.

> A ačkoli se zdá, že svět se stal zženštilým a nebe bylo odzbrojeno, nepochybně k tomu došlo kvůli zbabělosti těch, kdo vykládali naše náboženství prostřednictvím zahálky, a ne zdatnosti. Kdyby si totiž uvědomili, že naše náboženství nám umožňuje oslavovat a bránit vlast, shledali by, že chce, abychom ji milovali, ctili a připravovali se na její obranu. Tato výchova a falešné výklady tak způsobily, že ve světě nelze nalézt tolik republik, kolik jich existovalo ve starověku, a že v důsledku toho v národech není tolik lásky ke svobodě jako tehdy.[52]

Machiavelliho srovnání politické role křesťanství a římského pohanského náboženství ukazuje, že křesťanství svou orientací na pokoru a spásu duše oslabuje občanskou aktivitu a tím podkopává základy republikánské svobody. Politický program reinterpretace křesťanství na základě zdatnosti, nikoli zahálky, souzní s Machiavelliho přesvědčením o politickém významu náboženství. Machiavelliho tak nelze chápat jako odpůrce náboženství, ale spíše pouze těch jeho podob, které podrývají možnost občanského a svobodného života. Naznačená možnost reinterpretace křesťanství svědčí také o tom, že Machiavelli není principiálně protikřesťanský, ale že se staví proti jeho dominantní interpretaci. A v neposlední řadě, Machiavelli také není kritikem organizovaného náboženství či církve jako takové, jelikož si je vědom, že má-li působit, musí být institucionálně usazené. Svou kritikou míří spíše na to, že náboženští vůd-

[51] *V*, 6, 74–75.
[52] *R*, II, 2.

ci, jako je tomu v případě katolické církve, užívají náboženství pro své cíle a úmyslně přispívají k úpadku občanské a vojenské zdatnosti, aby sami mohli nerušeně vládnout.

Důraz na náboženství jako na klíčový faktor politického života doplňuje Machiavelliho výklad o prospěšnosti konfliktu a nezbytnosti expanze: zatímco konflikt mezi *umori* zajišťuje vnitřní vitalitu republiky a expanze je jejím přirozeným vyústěním, náboženství působí jako rámec sdílených hodnot a rituálů, který republiku drží pohromadě a může její vitalitu buď posilovat, nebo ochromit. V této trojici – konflikt, expanze a náboženství – se ukazuje zdánlivě skrytá systematičnost Machiavelliho myšlení, jež redefinuje samy základy republikánské svobody. V následující, závěrečné části se stručně zaměříme na recepci *Rozprav* a jejich vliv v dějinách politického myšlení.

Stručné dějiny nejednoho čtení

Poté co jsme identifikovali tři základní koncepce prostupující Machiavelliho myšlení v *Rozpravách*, můžeme se nyní pokusit nastínit vývoj recepce tohoto spisu v dějinách politického myšlení a jeho vliv na ně. Tento úkol je však obtížný v tom smyslu, že je nutné rozlišit recepci *Rozprav* od Machiavelliho myšlení jako celku. Recepce Machiavelliho myšlení je totiž více ovlivněna spisem *Vladař*. Zatímco *Vladař* se rychle stal – ať již oprávněně, či spíše neoprávněně[53] – symbolem cynického a amorálního přístupu k politice, *Rozpravám* se nedostalo takové slávy, ale možná o to větší byl jejich dlouhodobý vliv na politické myšlení především v rámci republikánské tradice.

Jak jsme již zmínili výše, *Rozpravy* vyšly poprvé tiskem roku 1531, čtyři roky po Machiavelliho smrti, a *Vladař* je následoval jen o rok později. Je však potřeba říct, že recepce *Rozprav* začala ještě před jejich vydáním, neboť podobně jako *Vladař* kolovaly v několika opisech (nejenom) mezi florentskými intelektuály. Zřejmě nejvýznamnějším z Machiavelliho současníků, který se vůči některým jeho tezím kriticky vymezoval, byl jeho mladší přítel Francesco Guicciardini. Ten byl na rozdíl od Machiavelliho stoupencem umírněného aristokratického republikanismu a stavěl se jak proti ústřední Machiavelliho tezi

[53] Srov. J. Bíba: *Estetické čtení* Vladaře.

o prospěšnosti vnitřního konfliktu jako předpokladu svobody, tak proti pojetí lidu jako strážců svobody. Místo toho chápal lid jako zdroj nestability a místo tribunů lidu prosazoval aristokracií ovládaný senát disponující zákonodárnou mocí. Tyto své teze opakovaně vyložil ve svých pracích, z nichž nejdůležitější byl *Dialogo del reggimento di Firenze* (*Dialog o vládě ve Florencii*) z roku 1527. Guicciardini byl také autorem prvního komentáře k *Rozpravám,* který pod názvem *Considerazioni intorno ai „Discorsi" del Machiavelli* (*Úvahy o Machiavelliho „Rozpravách"*) sepsal pravděpodobně mezi lety 1528 a 1530. Guicciardiniho interpretace tak představuje první systematické čtení *Rozprav* a nastavuje linii kritického, aristokraticky orientovaného výkladu, který se s Machiavelliho plebejským republikánstvím v mnohém rozchází. Jak uvidíme dále, toto napětí mezi aristokratickým republikanismem na jedné straně a jeho plebejskou či populistickou verzí na straně druhé je klíčové pro další recepci *Rozprav* až do současnosti.

Další působení Machiavelliho myšlení bylo omezováno tím, že katolická církev jeho díla zařadila v roce 1559 na index zakázaných knih, na kterém setrvala až do roku 1900. Přesto se jeho republikánské motivy šířily v rámci humanistického prostředí, zvláště v Anglii v 17. století. Zde stojí za zmínku především dílo Jamese Harringtona. Ten byl však blíže aristokratickému republikanismu, vycházel z Machiavelliho chápání republiky jako smíšeného zřízení založeného na institucionálně usměrněném konfliktu. Harringtonův spis *The Commonwealth of Oceana* (*Republika Oceána*[54]) z roku 1656 představuje zřejmě nejvýznamnější raně novověkou reinterpretaci *Rozprav*. Harrington v ní překlápí Machiavelliho poznatky o římské republice do návrhu moderní ústavy založené na rovnováze moci, rotaci úředníků a občanské milici.

Machiavelli si uchoval svůj vliv na republikánské myslitele i s nástupem osvícenství. Například Montesquieu, ač Machiavelliho zmiňuje jen zřídka, v mnohém navazuje na *Rozpravy* jak ve spise o *O duchu zákonů* (1748), tak v knize *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (*Úvahy*

[54] V českém jazyce vyšlo jako James Harrington: *Republika Oceána, výbor z díla*, přeložil, doslov napsal a poznámkami opatřil Jan Kumpera, Praha: Mladá fronta 1985.

o příčinách vzestupu a úpadku Římanů)[55] z roku 1734. Z Machiavelliho přebírá ideu smíšeného zřízení a zdůraznění zákonů jako prostředku, který svazuje mocenské ambice jednotlivých složek obce. Je tak možné se domnívat, že Montesquieuho slavná doktrína dělby moci vyrůstá z téže tradice, v níž klíčovou roli sehrály Machiavelliho *Rozpravy*. Podobně, tedy velmi pozorně, *Rozpravy* četli i američtí otcové zakladatelé, kteří se v nich inspirovali při formulaci svého pojetí republiky. Například James Madison tematizuje ve slavném desátém listu v *Listech federalistů* problém frakcí a jejich negativních účinků na republiku. Jeho řešení prostřednictvím teritoriálně rozšířené republiky navazuje na Machiavelliho vhled, že konflikty mezi plebejci a patriciji mohou mít pozitivní účinky, pokud jsou zachyceny a regulovány institucionální strukturou republiky.

Zatímco osvícenské čtení Machiavelliho akcentovalo institucionální rovnováhu, 19. století přineslo reinterpretaci v duchu romantismu a ideje národního státu. Tento motiv zaujal řadu myslitelů v tehdy feudálně roztříštěných a bolestně se formujících národních státech, jako byly Německo a Itálie. Například mladičký Hegel ve spisku *Die Verfassung Deutschlands* (*Ústava Německa*) z roku 1802 oceňoval Machiavelliho důraz na konkrétní institucionální rámec a vnímal jej jako myslitele, který pochopil historickou nutnost vzniku moderního státu. Podobně italské risorgimento prostřednictvím takových teoretiků, jako byli Francesco De Sanctis a Giuseppe Mazzini, nacházelo v Machiavellim především vlasteneckého myslitele, jehož *Rozpravy* byly chápány jako zdroj inspirace pro obnovení republikánských hodnot a jednotného italského státu.

Ve 20. století však republikánská interpretace Machiavelliho ustoupila do pozadí. Zejména po druhé světové válce se rozšířila představa, že jeho myšlení má určitou spojitost s totalitními ideologiemi. Autory tohoto proudu spojovala nejen osobní zkušenost s těmito režimy, ale také přesvědčení, že Machiavelli představuje radikální a revoluční zlom v dějinách politického myšlení. Lišili se však v tom, v čem tuto revoluci spatřovali. Ernst Cassirer ji nacházel v Machiavelliho metodě: viděl v něm

[55] V českém jazyce však vydané pod názvem *Sláva a úpadek říše římské*, přel. Dana Melanová, Praha: Akropolis 2010.

„Galileiho politické vědy“ díky empiricko-experimentálnímu přístupu, který odhlížel od hodnot.[56] Právě tento bezhodnotový přístup podle něj vytrhl politiku z celku lidského života, zbavil ji hlubšího smyslu a otevřel cestu zhoubným režimům. Leo Strauss podobně tvrdil, že Machiavelli ve svém útoku na tradiční politickou filozofii zpřetrhal vazbu mezi politikou a morálním řádem a podřídil ji úspěchu a moci. Machiavelli je pro něj „učitelem zla“ proto, že své čtenáře učí, jak páchat zlo dobře s vědomím, že právě to je cestou k politickému úspěchu.[57] Hannah Arendtová, jejíž vztah k Machiavellimu byl ambivalentní, jej zase chápala jako „duchovního otce revoluce“ a stavěla jej na počátek linie, která ústila u Robespierra a Lenina.[58] Na druhou stranu je však nutné podotknout, že Arendtová Machiavelliho zároveň oceňovala jako myslitele zakládání a nových začátků.

Zhruba v poslední čtvrtině 20. století se pohled na Machiavelliho začíná výrazně proměňovat. Tato proměna měla dvě hlavní příčiny. První představovaly práce historiků politického myšlení, jako byli Hans Baron, J. G. A. Pocock či Quentin Skinner.[59] Ti znovuobjevili význam republikánské a občansko-humanistické tradice pro formování západního politického myšlení a politické kultury. Ačkoli se tito badatelé rozcházeli v metodě i v pojetí vzniku moderního politického myšlení, shodně ukazovali, že to po staletí vycházelo z republikánských motivů, jež byly později zastíněny liberalismem.[60] Druhá příčina spočívala v tom, že právě v této tradici – jejímž klíčovým představitelem byl i Machiavelli – byl znovu nalezen ztracený

[56] E. Cassirer: *The Myth of the State*, s. 136.

[57] L. Strauss: *Thoughts on Machiavelli*, s. 9.

[58] Hannah Arendtová: *O revoluci*, přel. Daniel Štěch, Praha: OIKOYMENH 2011, s. 34.

[59] Srov. Hans Baron: *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*; J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton Classics edition, Princeton: Princeton University Press 2016; Quentin Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought, I. The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press 1978.

[60] Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.

poklad republikánské tradice v pojetí svobody jako nedominance.

Pojetí negativní svobody jako nedominance se stalo určujícím znakem neorepublikanismu, tedy jakéhosi pokusu o obnovení republikánské tradice, který měl ambici vstoupit jako třetí proud do debaty mezi liberalismem a komunitarismem. Základní teze neorepublikanismu zní, že svoboda jako nedominance nespočívá pouze v absenci vnějších zásahů, jak ji v liberálním pojetí negativní svobody vyložil Isaiah Berlin,[61] a ani v plném seberealizování občana, jež vychází z pozitivního pojetí svobody jako autonomie. Jádrem svobody jako nedominance je spíše schopnost zabránit dominanci jiných – ať už je tato moc aktivně uplatňována, nebo jen potencionálně hrozí. Participace na politickém životě není chápána jako prostředek seberealizace a rozvoje, ale instrumentálně jako obrana před dominancí a podřízením se. Tato idea je pro neorepublikány nejzřetelněji vyjádřena v Machiavelliho *Rozpravách*, kde Machiavelli opakovaně zdůrazňuje, že svoboda republiky stojí na tom, aby žádná část obce – ani šlechta, ani lid – nezískala trvalou převahu a neproměnila se v pána nad ostatními.

Zřejmě o nejsystematičtější výklad svobody jako nedominance se pokusil Philip Pettit, který jej rozvinul do podoby soustavné politické teorie.[62] Jeho klíčová teze zní, že nesvoboda nespočívá pouze v přímém zásahu do jednání jednotlivce, ale především v samotné možnosti svévolné intervence ze strany jiného aktéra. Svobodný není ten, kdo je ponechán na pokoji jen proto, že se vládce rozhodl nezasahovat, nýbrž ten, kdo není vystaven potenciálu takového zásahu. Pettit to ilustruje příkladem otroka, jehož blahosklonný pán mu může dovolit dělat, co uzná za vhodné. Otrok přesto zůstává nesvobodný, neboť jeho postavení je určováno vůlí pána a každá jeho možnost jednat je podmíněna pánovou libovůlí. Tento příklad ukazuje rozdíl mezi liberálním pojetím negativní svobody jako nezasahování (Berlin) a svobodou jako nedominancí. Zatímco liberálové se domnívají, že jsem svobodný, pokud nejsem vystaven úmyslným vnějším zásahům, podle Pettita takové pojetí

[61] Isaiah Berlin: *Čtyři eseje o svobodě*, přel. Martin Pokorný, Praha: Prostor 1999.

[62] Philip Pettit: *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press 1999.

přehlíží mocenské asymetrie a latentní dominanci, která může být stejně omezující jako přímé vměšování. Nedominanci je tak možné chápat jako „život bez pána", tj. jako stav, v němž nikdo nepodléhá libovůli jiného, ať už jednotlivce, skupiny či státu.

Pro naplnění tohoto ideálu je nutné vytvořit ochranu před širokou škálou zásahů, mocenských závislostí a asymetrií. To však vyžaduje ustavení institucionálních záruk, které by bránily vzniku dominance. Pettit proto klade důraz na právní stát, dělbu moci, možnost veřejné kontroly a na participaci občanů. O svobodě jako nedominanci je tak možné mluvit jenom tam, kde existují institucionální prostředky, jak se bránit svévoli vládců nebo elit. Svoboda proto není individuální stav, ale je podmíněná strukturou moci a institucí v dané společnosti.

Teoretici neorepublikanismu proto poukazují na to, že v republikánské tradici jsou obsaženy klíčové hodnoty a instituce moderní demokracie jako dělba moci, rovnost před zákonem, svoboda projevu, aktivní občanství či svobodný přístup k úřadům. Jiní teoretici, k republikanismu více kritičtí, však poukazují na to, že tento pohled na přínos a možnosti republikanismu je příliš optimistický a že přehlíží to nejdůležitější z Machiavelliho myšlení. Například John P. McCormick tvrdí, že „(r)epublikanismus ve starověké a moderní politické teorii i praxi spíše zaručuje privilegovanou pozici elitám, než aby usnadnil politickou účast běžné populace".[63] A tvrdí také, že republikanismus má mnohem více společného s minimální teorií demokracie, v níž lid spíše pouze schvaluje své vládce, než aby se sám podílel na vládě. A poukazuje také na to, že interpretace republikanismu z pera neorepublikánů je blíže Guicciardiniho aristokratickému republikanismu než Machiavellimu. Na rozdíl od neorepublikánů McCormick čte Machiavelliho jako představitele populistického republikanismu, v němž jsou posíleny nástroje lidové sebevlády. McCormick proto ve své interpretaci Machiavelliho zdůrazňuje roli konfliktu mezi ple-

[63] John P. McCormick: Machiavelli proti republikanismu. O „guicciardiniovských momentech" cambridžské školy, přel. Jan Bíba a Bibiana Machátová, in: Znoj, Milan – Bíba, Jan a kol.: *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*, Praha: Filosofia 2011, s. 111.

bejci a šlechtou a nástroje lidové kontroly elit, jako jsou tribuni lidu, veřejné žaloby či extenzivní užití losování místo voleb.

Jiní teoretici, jako například Jeffrey E. Green, pokračují v této radikalizaci čtení Machiavelliho směrem k plebejství.[64] Green nevidí Machiavelliho jako teoretika republikánské svobody a lidové vlády jako McCormick, ale jako myslitele, který ostře tematizuje asymetrii a nerovnost v demokratické republice. Podle Greena Machiavelli ukazuje, že politika je vždy poznamenána strukturální nerovností mezi těmi, kdo vládnou, a těmi, kdo jsou ovládáni. To, i přes všechen pokrok, platí nadále také v moderních demokraciích, kde se lid nachází v postavení, které je v jistém smyslu podobné římským plebejcům v tom, že neelitní občané nemají a nemohou mít rovný přístup k politické moci. Machiavelliho důraz na konflikty a na nutnost omezovat moc elit proto Green interpretuje jako realistické přiznání, že nerovnost a dominance nikdy zcela nezmizí a že je lze pouze krotit a institucionalizovat. V tomto smyslu se Machiavelli pro Greena stává předchůdcem moderní demokracie, která se nemůže spoléhat na ideál rovnosti, ale musí hledat způsoby, jak udržet neférovost v mezích, jež dovolují zachovat svobodu a politickou legitimitu.

Debata o významu Machiavelliho myšlení, a to nejen v *Rozpravách*, trvá již více než půl tisíciletí a je zřejmé, že bude pokračovat nadále. V tomto krátkém shrnutí nebylo možné obsáhnout všechny odbočky a interpretace, které se v průběhu této diskuse objevily – ani to ostatně nebylo cílem. Předmluvu proto doplňuje stručný přehled literatury věnované především *Rozpravám* a tématům, jež v nich Machiavelli otevírá. Tato literatura může zájemci nabídnout hlubší a diferencovanější vhled do jeho myšlení, než jaký mohl poskytnout tento úvod. Především však platí, že žádná sekundární četba nemůže nahradit setkání s Machiavelliho textem samotným.

Jan Bíba

[64] Jeffey E. Green: *The Shadow of Unfairness. A Plebeian Theory of Liberal Democracy*, New York: Oxford University Press 2018; Camila Vergara: *Systemic Corruption: Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic*, New Jersey: Princeton University Press 2020.

VÝBĚROVÁ BIBLIOGRAFIE K MACHIAVELLIHO MYŠLENÍ SE ZAMĚŘENÍM NA *ROZPRAVY*

Bock, Gisela – Skinner, Quentin – Viroli, Maurizio (ed.): *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press 1993.

Fontana, Benedetto: *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1993.

Gaille Nikodimov, Marie: *Conflit civil et liberté. La politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Paris: Honoré Champion Éditeur 2004.

Gilbert, Felix: *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton, N. J.: Princeton University Press 1965.

Hörnqvist, Mikael: *Machiavelli and Empire*, Cambridge: Cambridge University Press 2004.

Lefort, Claude: *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris: Gallimard 1986.

Mansfield, Harvey C.: *Machiavelli's New Modes and Orders. A Study of the Discourses on Livy*, Chicago: University of Chicago Press 2001.

McCormick, John P.: *Machiavellian Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 2011.

Pedullà, Gabriele: *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei „Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio"*, Roma: Bulzoni 2011.

Pires Aurélio, Diego – Santos Campos, Andre (ed.) *Machiavelli's Discourses on Livy: New Readings*, Leiden: Brill 2022.

Pocock, J. G. A.: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton Classics edition, Princeton: Princeton University Press 2016.

Znoj, Milan – Bíba, Jan a kol.: *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*, Praha: Filosofia 2011.

NICCOLÒ MACHIAVELLI:
ROZPRAVY NAD PRVNÍMI DESETI KNIHAMI TITA LIVIA

NICCOLÒ MACHIAVELLI ZDRAVÍ ZANOBIHO BOUNDELMONTIHO A COSIMA RUCELLAIE[1]

Posílám vám dar, který, i když neodpovídá tomu, nakolik jsem vám zavázán, je bezpochyby tím největším, který vám Niccolò Machiavelli mohl zaslat. Vyjádřil jsem v něm totiž vše, co vím a co jsem se naučil prostřednictvím dlouhé zkušenosti a neustálým studiem záležitostí tohoto světa.[2] A jelikož nemůžete ani vy, ani nikdo jiný požadovat ode mě více, nemůžete se zlobit, že jsem vám více nemohl dát. Můžete litovat ubohosti mého důvtipu, pokud by moje líčení nebylo dostatečné; a omylů mého úsudku, pokud se mýlím v řadě věcí, o nichž pojednávám. Tak či onak, nevím, kdo z nás by měl být méně zavázán druhému: zda já vám za to, že jste mě přinutili napsat něco, co bych sám od sebe nikdy nenapsal, nebo vy mně, pokud bych vás svým psaním neuspokojil. Přijměte proto tento dar způsobem, jakým se přijímá vše od přátel, kde se vždy hledí více na záměr toho, kdo daruje, než na povahu darované věci. A věřte tomu, že uspokojení nacházím pouze v tom, když pomyslím na to, že, ačkoli jsem se mohl zmýlit v tolika jednotlivostech, vím, že v tom jediném jsem nechyboval, když jsem si nade všemi vybral vás, komu tyto své *Rozpravy* věnuji.

[1] Zanobi Boundelmonti (1491–1527) a Cosimo Rucellai (1494–1519) byli potomci významných florentských rodů. Spolu s Machiavellim se účastnili schůzek v *Orti Oricellari*, z jejichž popudu vznikly *Rozpravy*. Kromě toho, že jsou dedikanty *Rozprav*, oba vystupují jako účastníci rozhovoru v Machiavelliho spisu *Umění válečné*. Boundelmonti se spolu s několika dalšími účastníky schůzek pokusil roku 1522 o spiknutí s cílem zavraždit kardinála Giulia de' Medici, který byl v té době neformálním vládcem Florencie. Po prozrazení spiknutí musel uprchnout do vyhnanství, z něhož se vrátil až po znovuobnovení republiky roku 1527. Je také jedním z dedikantů Machiavelliho spisu *Život Castruccia Castracaniho z Lukky*.

[2] Pro původ Machiavelliho politického vědění v dlouhé zkušenosti se správou politických záležitostí Florencie a v neustálém studiu především antických dějin srov. též dedikaci *Vladaře*.

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázku z knihy ***Rozpravy nad prvními deseti knihami Tita Livia*.**
Pokud se Vám ukázka líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.