

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií

Ondrej Lovíšek
Bakalářská práce

Niccolo Machiavelli – Virtù a politika

Vedoucí práce: Mgr. Jan Bíba

Praha 2012

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 15. 5. 2012

.....
podpis

Poděkování:

Rád bych poděkoval v první řadě panu magistru Bíbovi za ochotu a zájem, které při vedení mé práce projevil a za pomoc při výběru tématu a sekundární literatury. Kromě toho bych rád poděkoval své rodině za podporu a konkrétně mému otci za pomoc při odstraňování stylistických neobratností.

Obsah

Úvod	5
I. Fortuna a virtù	8
1.1 Dítě doby humanismu	8
1.2 Fortuna	8
1.3 Necessità	11
1.4 Ocassione	12
1.5 Virtù	13
II. Realizace politiky virtù	14
2.1 Virtù vladaře	14
2.1.1 Kacíř státovědy	14
2.1.2 Kritika ciceronských zásad	16
2.1.3 Cesare Borgia	19
2.2 Virtù lidu	22
2.2.1 Od monarchie k republice	22
2.2.2 O velikosti měst	25
2.2.3 Postava velkého zakladatele	28
2.2.4 Hrozba zkaženosti	30
2.2.5 Injekce osobního virtù	32
2.2.6 Zákony a občanské virtù	32
2.2.7 Virtù a náboženství	35
Závěr	39
Bibliografie	41

Úvod

Není vskutku běžné, aby se učenci za jeho myšlenkový odkaz dostalo takového pohrdání a nenávisť, jaké za svou politickou filosofii sklídl Niccolo Machiavelli. Spis *Vladař*, ve kterém mladému florentskému vládci Lorenzovi de Medici radí, jak se má ve svém úřadě chovat a uvažovat, zaručil Machiavellimu, především ve filosofických kruzích, pověst padoucha rovného ďáblu po nespočet generací. Tato útlá kniha v sobě obsahuje bezprecedentně pragmatický politicko-etický kodex, který hlásá, že v otázkách státního významu, je zcela v pořádku nelámat si hlavu konvenční morálkou, kterou káže křesťanská církev a k jejímuž dodržování vyzívají antičtí filosofové. Není těžké pochopit proč tato nauka, pro kterou se vzápětí vžilo jméno *machiavellismus*, v Evropě, která byla bezvýhradně přesvědčena o existenci nebe a pekla, a nedlouho na to upadla do víru náboženských válek, vyvolala takové opovržení. Přes vědomí, že se pouští do neprobádaných vod, by ale rozsah pobouření nejspíš zarazil i samotného autora.

V anglické literatuře druhé poloviny 16. století se jméno Machiavelli stalo synonymem prohnání, pokrytectví a krutosti. Edward Stockton Meyer napočítal v anglické literatuře tohoto období 395 odkazů na Machiavelliho jméno.¹ V dramatu se Machiavelli stal určitým literárním typem, do kterého se stylizovaly záporné postavy všeho druhu. Když o něm v jedné ze svých her nechal hovořit Richarda III., dopustil se Shakespeare celkem úsměvného anachronismu. S největší pravděpodobností to však jemu ani jeho publiku nedocházelo, protože touto dobou ztratilo Machiavelliho jméno v širším kontextu jakoukoli historickou partikularitu. V dobové literatuře Machiavelli jednoduše představoval vtěleného ďábla a někdy i sám ďábel byl kuriózní nadsázkou popisován jako „machiavelista“.²

S výjimkou několika mála myslitelů, kteří Machiavelliho zpravidla chválili za to, co považovali, za studium politiky empirickou metodou, byl tento obraz v povědomí lidí udržován až do počátku 19. století, kdy byl Machiavelli v očích veřejnosti konečně rehabilitován. Filosofové jako Georg Wilhelm Friedrich Hegel viděli paralelu mezi německým veřejným životem a problematickým situací, ve které se italské státy v době, kdy Machiavelli psal, nacházely. Hegel trval na tom, že při čtení *Vladaře*, je třeba brát v potaz především jeho historický kontext. V tomto světle je toto zatracované dílo nejen

¹ Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*. 1950, s. 117

² *Ibid.*, s. 123

ospravedlněno, ale jeví se jako práce skutečného politického génia nejvelkolepější a nejušlechtlejší mysli.³ Na jeho myšlenky navázali jiní a Machiavelliho jméno se ze zatracovaného rázem stalo uctívaným. Tento dramatický zvrat zapříčinily dvě významné historické okolnosti: První z nich byla skutečnost, že v kultuře 19. století začala hrát hlavní roli historie. Z tohoto nového hlediska byly všechny předešlé názory na Vladaře nepřijatelné, protože zcela přehlížely historické pozadí knihy. Druhou příčinou změny názoru na Machiavelliho myšlenky byl rostoucí vliv nacionalismu, jakožto hlavního impulsu a hnací síly veškerého politického a společenského života.⁴

Pokud bychom měli určit, jak je na Machiavelliho nahlíženo v současnosti, nebyla by naše práce příliš jednoduchá. Akademická obec 20. a 21. století není v této otázce za jedno. Tam kde pro jedny představuje průkopníka moderní koncepce politiky, není pro jiné ničím jiným, než „učitelem zla“.⁵ Přihlédneme-li pak k laické veřejnosti, objeví se nejčastěji názor negativní, který se příliš neliší od názorů, které panovaly předtím, než z něj učenci 19. století učinili předního ideologa nacionalismu.

V této práci se budu snažit zachytit jeden z definujících konceptů Machiavelliho myšlení – koncept *virtù*. Sledováním, jakým způsobem ho Machiavelli používá a jakou roli v jeho politické filosofii hraje, se budu snažit proniknout za populární představu Machiavelliho jako učitele krutovlády a představit ho především jako aktivního občana a zastávce republikánských hodnot.

Protože bych se chtěl vyvarovat omylu, kterého se řada lidí, především členů laické veřejnosti, dopouští, nebudu posuzovat celou Machiavelliho filosofii pouze na základě jeho nejznámější knihy, *Vladaře*. Budu zde také vycházet z druhé významné knihy zabývající se státovědou – z *Rozprav o prvních deseti knihách Tita Livie*. Čtenáři *Vladaře* budou možná překvapeni závěry, ke kterým Machiavelli v *Rozpravách* dochází. Kromě spisů přímo z pera autora budu vycházet ze sekundární literatury, které je, díky stále trvající kontroverzi, která s Machiavelliho jménem souvisí, značné množství.

V první sekci této práce se snažím přijít s vlastní definicí pojmu *virtù*. Definici tohoto pojmu předchází definice pojmů *Fortuna*, *necessità a occasione*, které jsou dle mého názoru pro pochopení slova *virtù* důležité. Ve druhé sekci se věnuji způsobům uplatňování politiky

³ Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*. 1950, s. 122

⁴ *Ibid.*, s. 123

⁵ Stauss, Leo: *Thoughts on Machiavelli*. 1978, s. 9

virtù. Tato část je rozdělena na dvě části – v první hovořím o *virtù* vladaře, ve druhé o *virtù* lidu.

První část, věnovaná *virtù* vladaře, vychází z myšlenek, které Machiavelli shromáždil ve svém prvním politickém traktátu *Vladař*. Zde se snažím toto dílo zasadit do historického a literárního kontextu a srovnáváním s jinými knihami žánru panovnických zrcadel, do něhož nepochybně patří, ukazují, čím bylo tak revoluční. Stručně zde hovořím také o filosofii Marca Tullia Cicerona, z níž Machiavelli při svých úvahách evidentně vycházel a na několika konkrétních případech demonstruji, jak Ciceronovy myšlenky jednu po druhé převrací naruby. V poslední kapitole zabývající se vladařskou *virtù* sleduji tento soubor vlastností u konkrétního příkladu, u Cesareho Borgii, a kladu si otázku, zda dotyčný skutečně oplýval takovým *virtù*, jakou mu Machiavelli připisuje, nebo zda autorovo neustálé odvolávání na tuto historickou postavu mělo nějaký skrytý účel.

Část druhá rozvádí koncept občanského *virtù*, který nacházíme v *Rozpravách*. V první kapitole nejprve hovořím o událostech souvisejících s dokončením *Vladaře* a o okolnostech předcházejících vzniku *Rozprav*. Zmiňuji zde také svůj názor a názory současných autorů na rozdíl mezi politikou, k jejíž realizaci Machiavelli nabádá ve *Vladaři* a politikou, kterou obhajuje v *Rozpravách*. V další kapitole popisují zvláštní formát, který autor při psaní *Rozprav* zvolil, a hovořím o Machiavelliho fascinaci římskou republikou, jejíž dějiny chápe jako velkolepou případovou studii občanského *virtù*. V následujících kapitolách přistupuji k vlastnímu výkladu Machiavelliho republikánských argumentů, přičemž se soustředím zejména na výhody tohoto typu zřízení v souvislosti s politikou *virtù* jako takovou. Představuji zde Machiavelliho vizi svobodné republiky udržované *virtù* svých občanů, jakožto nejlepšího možného státního zřízení. Zmiňuji co je podle Machiavelliho třeba ke vstípení a udržení *virtù* u dostatečně velkého množství lidí, aby republika mohla zůstat nezávislá a její občané svobodní a co jí čeká, když v tomto kroku její představitelé selžou.

I. Fortuna a virtù

Pro způsob, jakým Machiavelli chápe politiku, je koncept virtù zcela zásadní. Předtím než se tento pojem však pokusíme definovat, bude třeba přihlédnout k tomu, z jaké myšlenkové tradice a pojmového rámce Machiavelli při psaní svých děl vycházel.

1.1 Dítě doby humanismu

Niccolo Machiavelli se narodil ve Florencii dne 3. května 1469. Narodil se do zchudlé měšťanské rodiny, která však po generace zastávala zodpovědné politické funkce ve Florentské republice a měla kontakty na vlivné občany a humanistické kruhy. Jako mladík studoval, jak se od někoho, kdo má v budoucnosti zastávat významnou veřejnou funkci, očekávalo, takzvané „humanitní“ obory. V rámci tohoto humanitního vzdělání se studenti nejprve učili latinsky, dále se školili v aritmetice, řečnickém umění a napodobování nejlepších klasických stylistů a svá studia zakončovali důkladným zkoumáním starověkých dějin a morální filosofie.⁶ Dobové, tedy humanistické, přesvědčení vycházelo z předpokladu, že právě takto koncipované vzdělání je tím nejvhodnějším pro přípravu na politický život. Učební osnovy mladého Niccola zahrnovaly díla antických klasiků jako například Aristotela, Cicerona a Tita Livie. To, že právě tyto intelektuální autority formovaly intence, ve kterých Machiavelli uvažoval, je zjevné, přihlédneme-li k terminologii, kterou ve svých dílech používá.

Stejně, jako řada jeho současníků, řeší Machiavelli na mnoha místech ve *Vladaři* i v *Rozpravách* otázku role *Fortuny*, tedy Štěstěny, v lidských záležitostech. Tento termín si, stejně jako slovo *virtù*, propůjčuje od antických klasiků. Abychom Machiavelliho pojetí *virtù* porozuměli, bude užitečné, abychom nejdříve představili několik souvisejících pojmů, které se v jeho díle vyskytují – jmenovitě to jsou *Fortuna*, *necessità* a *occasione*.

1.2 Fortuna

Hovoří-li humanističtí myslitelé o *Fortuně*, mají z pravidla na mysli koncept štěstí či náhody, tedy všechny neovlivnitelné nevyzpytatelné síly působící na jedince, v jeho personifikované podobě, kterou znají z antické a středověké literatury.

⁶ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 10

V římské mytologii vystupuje *Fortuna* jako bohyně, která má schopnost obdařit člověka nesmírným štěstím, stejně jako přivodit mu tu největší katastrofu. Byla popisována jako vrtkavá, nespolehlivá a přelétavá – schopna nezištné pomoci, stejně jako čiré zlomyslnosti. Římstí historikové a filosofové tvrdili, že „vděčí-li vládce za své postavení zásahu Štěstěny, první, čemu se má naučit, je bát se jí, i když přináší dary“.⁷ Jinými slovy čím víc spoléháme na to, že nám v životě přinese úspěch, tím spíš riskujeme, že se, jak je v její povaze, otočí eventuálně proti nám. Přes tuto její nestálost ji ale staří Římané nepovažovali za zlovolnou sílu. Naopak jí vnímali jako dobrou bohyni, o jejíž přízeň je užitečné usilovat, protože je v její moci udělovat dary Štěstěny.⁸ Podoba, kterou tyto dary mohou mít se různí, ale většina římských moralistů se shodne na tom, že největšími dary, které může člověk takto obdržet, je čest a sláva.

S příchodem křesťanského náboženství, a filosofie z něj vycházející, nastala ve způsobu, jakým lidé o *Fortuně* přemýšleli, zásadní změna. Nové pojetí *Fortuny* nejdůkladněji rozpracoval ve svém díle *Útěcha z filosofie* křesťanský teolog a filosof Boethius. Obraz rozmarné bohyně zde střídá *Fortuna* jako nelitostná síla, jejíž přízeň si člověk svým počínáním nemůže nikdy získat. Lhostejnost, kterou při rozdělení svých darů projevuje, má za účel člověku připomenout, že snaha o jejich získání je naprosto nehodna lidského úsilí. Bohatství, světské pocty a sláva nejsou trvale hodnotné. Rozumně smýšlející křesťan by proto měl opustit myšlenky na jejich dosažení a obrátit zrak k tomu, co je skutečně dobré, tedy k Bohu.⁹ V Boethiově pojetí ztrácí *Fortuna* svou autonomii a stává se jakousi vykonavatelkou Boží prozřetelnosti. Bůh je tvůrcem všech věcí a co se může jevit, jako prvek nahodilosti, je ve skutečnosti jen pohyb a změna na hraně velkého kola, jehož středem je Bůh.¹⁰

Tyto myšlenky vyslovil Boethius v 6. Století, ale stejnou charakterizaci *Fortuny* nacházíme v jedné z pasáží Danteho *Pekla* ještě o osm set let později.¹¹ Při úvahách o tom, co činí lidi jedinečnými, začíná však vlivem znovuobjevování antických hodnot myšlenka svobodné vůle v raně renesančním myšlení zatlačovat roli vlastnictví nesmrtelné duše. Pojetí *Fortuny* jakožto neoblomné síly tuto lidskou svobodu ohrožovalo a tak od generace Petrarkových nástupců nalézáme tendenci se od tohoto konceptu odklánět.¹²

⁷ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 33

⁸ *Ibid.*, s. 34

⁹ Patch, Howard Rollin: *The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature*. 2010, s. 192

¹⁰ Boethius, Anicius Manlius Severinus: *Filosofie utěšitelka*. 2005, s. 45

¹¹ Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*. 1950, s. 160

¹² Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 36

Machiavelliho svou představu *Fortuny* popisuje v 25. kapitole *Vladaře*. Na začátku kapitoly uvádí, že mnoho lidí dříve věřilo a stále věří, že pozemské dění řídí Bůh a osud. Hned na to však vyslovuje vlastní názor: „*Já si však myslím, že svobodná vůle člověka není jen prázdné slovo. Všechno je z poloviny dílem osudu a z poloviny, anebo alespoň zčásti, dílem člověka.*“¹³ Snad kvůli charakteristické kombinaci antického myšlení a křesťanské deterministické filosofie popsal Quentin Skinner tento postoj jako „typicky humanistický“.¹⁴ Zcela však pouští ze zřetele skutečnost, že Bůh se z Machiavelliho rovnice zcela vytratil, čímž Machiavelli vytvořil mezi svým myšlením a humanistickou, tedy křesťanskou, tradicí nepřekonatelnou propast. Machiavelli dále přirovnává *Fortunu*, k rozvodněné řece, před níž všichni utíkají, vzdávají se před nezkrotností živlu a nesnaží se mu vzdorovat. Přes tento její ničivý potenciál to však zdaleka neznamená, „*že by lidé v době, kdy pokojně teče svým korytem, neměli budovat hráze, hloubit řečiště a zvyšovat břehy, aby omezili její ničivé bezuzdné následky, až přijde doba povodní.*“¹⁵

Ernst Cassirer ve své knize *The Myth of the State* poukazuje na to, že se Machiavelli ve svých úvahách o *Fortuně* nejen vrací ke staré řecko-římské pohanské koncepci, ale představuje také nový prvek myšlení a prožívání, který je specificky moderní. Je na nás, abychom si zvolili cestu a udrželi se na ní. *Fortuna* námi bude pohrdat a opustí nás pouze v případech, že selžeme kvůli nedostatečné aktivitě.¹⁶

Chce-li vladař dosáhnout svých cílů, tedy zejména získat moc, či udržet se u ní, je podle Machiavelliho nejen možné, ale dokonce nutné, aby udělal vše, co je v jeho moci, aby si *Fortunu* naklonil. Svůj názor na vztah svobodné vůle a *Fortuny* vystihuje velmi pregnantně v metafoře, ve které ji přirovnává k ženě: „*Domnívám se, že se lépe vyplácí jednat rázně než ohleduplně, protože Štěstěna je žena. Chceme-li nad ní mít vrch, musíme ji bít a zacházet s ní neurvale.*“¹⁷ Jinými slovy, chce-li člověk ustát působení *Fortuny*, musí být ve svém počínání aktivní, až agresivní. „*Kdo si takto počínají, zvítězí nad ní lépe než ti, kdo jednají chladnokrevně. A Štěstěna jako žena přeje mladým, protože nemají tolik ohledů, jsou divočejší a směle si vynucují poslušnost.*“¹⁸ Věc, která *Fortunu* tolik přitahuje, je právě *virtù*.

Autoři, zabývající se Machiavelliho myšlením, slovo *virtù* někdy překládají jako ctnost, mužnost, udatnost, nebo osobní zdatnost. Často se lze setkat se stížnostmi na to, že

¹³ Machiavelli, Niccolò: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. 2001, s. 71

¹⁴ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 37

¹⁵ Machiavelli, Niccolò: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. 2001, s. 71

¹⁶ Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*. 1950, s. 160

¹⁷ Machiavelli, Niccolò: *Vladař/ Život Castruccia Castracaniho* z Lukky. 1969, s. 113

¹⁸ *Ibid.*

Machiavelli toto slovo používá lehkomyšlně a nesystematicky. Je pravda, že toho slovo používá v široké škále kontextů a ani jeden z výše uvedených významů není univerzálně použitelný. Pokud bychom se toto slovo ale rozhodli v každé situaci překládat jinak, ztratili bychom ze zřetele jeden z pilířů Machiavelliho politické filosofie a pojem, který je klíčový k pochopení jeho postojů. Proto jsem se v této práci rozhodl jít cestou předního odborníka na Machiavelliho – Quentina Skinnera, a nechat zde toto slovo v původním znění.

Jeho význam nejlépe pochopíme, přihlédneme-li právě k tomu, jak Machiavelli ve *Vladaři a Rozpravách* charakterizoval jeho vztahu s Fortunou. Na alegorické pojetí *Fortuny* jako ženy a neobvyklý sexuální vztah, který je mezi ní a muži oplývajícími *virtù*, Machiavelli nepřišel sám. Tak jako v mnoha jiných věcech navazoval na myšlenky svých antických a renesančních předchůdců. Vnitřní logika této myšlenky je jasnější, pokud si uvědomíme, že slovo *virtù*, v původním latinském znění *virtus*, je přídavným jménem od slova *vir* (muž). Myšlenku, že *Fortuně* je třeba čelit násilím, vyslovil nejprve Seneca. Erotický rozměr tohoto vztahu pak Machiavelli převzal s největší pravděpodobností z díla *Sen o Štěstěně* renesančního filozofa Pica de la Mirandoly. Když se Mirandola mimo jiné Štěstěny ptá: „*Kdo je schopn přidržet se tě víc než jiní?*“. Odpovídá, že ji nejvíc přitahují muži, „*kteří drží mou sílu na uzdě s největší rázností*“.¹⁹

1.3 Necessità

Je čas objasnit si roli dalšího klíčového termínu objevujícího se v Machiavelliho dílech. Tento úkol bude o to snazší, že, ačkoli jde o termín, který stejně jako *Fortuna* a *virtù* pochází z klasické antické literatury, nemá velký počet významů a dá se do našeho jazyka snadno přeložit. Jde o pojem *necessità*, tedy nutnost.

Zde je na místě zamyslet se nad tím, co Machiavelliho motivovalo k tomu, aby psal. S výjimkou *Florentských rukopisů*, které vznikly na zakázku kardinála Giulia de Medici, psal Machiavelli vždy z vlastního zájmu, nikoli z komerčních důvodů. Jeho touhu po systematickém vyjadřování svých politických názorů a životních postřehů hnala jeho velká vášeň pro politiku. Přestože jeho dvě nejvýznamnější díla politické filozofie – *Vladař* a *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livia* jsou ve své podstatě dost odlišné, úzce je spojuje jeden leitmotiv – kontinuální snaha o politickou osvětu. Machiavelli bral aktivní participaci člověka ve věcech veřejných velmi vážně. Jako skutečný *zoo politikon* věřil, že hlavním cílem

¹⁹ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 38

každého *virtuoso*²⁰ člověka by především mělo být *mantanere lo stato*²¹ - zachovat současný (politický) stav věcí. V případě panovníka to znamená udržet se ve svém panství u moci, v případě občana pak aktivní participací v politickém životě usilovat o kontinuální svobodnou a pokud možno nezkaženou existenci republiky.

Hovoří-li Machiavelli o nutnosti, má na mysli politickou nutnost, tedy potřebu vykonat něco pro zachování státu. Tento hodnotový systém, ve kterém je na prvním místě v lepším případě obecné dobro (v případě republik) a v horším případě dobro osobní (v případě samovládců) je dosud trnem v oku mnoha moralistů. Tato praxe v politice fungovala od nepaměti, ale Machiavelli byl prvním učencem, který se její uplatňování odvážil psanou formou hájit a prezentovat jí jako doktrínu. Ve filosofických kruzích rozpoutávali vášnivé debaty zejména citáty jako tento: „*Od nového vládce se nemůže čekat samá dobrota. Bývá okolnostmi doslova přinucen jednat proti všem příkázáním božím i lidským, ohnout se po větru, když není zbylí a žádá si to zájem koruny.*“²² Nejvýstižněji se k tomuto tématu vyjádřil Wilson: „*Konflikt mezi nutností a morálkou by se dal jednodušeji vystihnout jen stěží. Nutnost je v daných společenských podmínkách vždy politickou nutností; to ale stojí a padá s jeho morální identifikací zachování státu, jakožto hlavního předmětu lidské činnosti.*“²³ Machiavelli naznačuje, že je nevyhnutelné, že si někdo během vládnutí ušpiní ruce, stejně jako je nutné, aby na sebe někdo vzal břímě politické moci.²⁴ Je zde samozřejmě možnost vyhnout se politické nutnosti útekem, rezignací či uzavřením se před okolním světem. To ale Machiavelli vehementně odmítá, protože jenom aktivní život je v jeho očích život hodný muže.²⁵

1.4 Occasione

Posledním pojmem, který si musíme vyjasnit předtím, než budeme moci termín *virtù* účinně definovat, je *occasione*. Slovo *occasione* se dá bez problémů přeložit jako příležitost. Podobně jako Štěstěna bývá Příležitost v dobovém umění často zobrazována jako žena – většinou jako rychle se pohybující žena s vlasy sčesanými dopředu, tak, že jí zakrývají tvář, a

²⁰ Tedy majícího *virtù*

²¹ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 38

²² Machiavelli, Niccolo: *Vladař*. 1997, s. 66

²³ Crick, Bernard: Introduction. In Machiavelli, Niccolo: *The Discourses*. 1998, s. 54

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*. 1950, s. 157

holou zadní stranou hlavy.²⁶ Tento obraz znázorňuje příznivou situaci, kterou nelze identifikovat dopředu, ale kterou je třeba v pravou chvíli „chytit za vlasy“, dokud je čas.

Termín *occasione* Machiavelli nejvíc rozvádí v 6. kapitole *Vladaře*, když hovoří o lidech, kteří se dostali k moci prostřednictvím vlastního *virtù* a s použitím vlastních sil. Machiavelli zde tvrdí, že prozkoumáme-li životy tak příkladně *virtuoso* mužů, jakými byli Kýros, Mojžíš, Romulus a Théseus, zjistíme, že osud [*Fortuna*] „jim pouze nabídl možnost a příležitost [*occasione*], vlastně jen jakýsi materiál, jemuž pak oni dali tvar podle svých představ.“²⁷ Příznivé podmínky jsou nezbytné i pro mimořádně zdatné muže, protože „bez této příležitosti by síla jejich ducha [*virtù*] byla neplodná, stejně jako bez oné síly by poskytnutá příležitost [*occasione*] byla promarněná a zůstala by neproměněná“.²⁸ Kdyby však tito muži postrádali potřebné *virtù*, příležitost by promarnili. Muži oplývající výjimečným *virtù* jsou tedy schopni rozpoznat příležitosti a využít je.²⁹ Tyto *occasioni* mohou vzniknout díky politické nebo vojenské situaci země – může být příznivá pro uskutečnění určitých politických iniciativ či vojenských podniků. Mohou to také být konkrétní příležitosti vzešlé ze souhry určitého souhrnu okolností.³⁰

1.5 Virtù

Teď, když jsme se seznámili se všemi potřebnými pojmy, můžeme konečně stanovit definici pojmu *virtù*. V nejšířším slova smyslu – tak, aby se dala aplikovat na všechny případy svého výskytu ve *Vladaři* i v *Rozpravách*, by zněla asi takto: *Virtù* je soubor vlastností, které se navenek projevují schopností rozpoznat příležitost, ochotou a schopností využít ji a odhodláním uskutečnit vše, co je za dané situace k dosažení vytyčeného cíle nutné. Člověk nadaný *virtù* se nebojí vzdorovat zásahům *Fortuny* a je na takové případy vždy připraven. *Fortuna* tuto jeho vlastnost vycítí a je jí bytostně přitahována. Opakem *virtù* je v tomto případě nečinnost, defetismus a fatalismus. Těmito vlastnostmi *Fortuna* naopak nejvíc opovrhne a lidé, u nichž se projeví, jsou jí vydáni zcela napospas.³¹

²⁶ Machiavelli, Niccolo: *The Prince*. 1988, s. 107

²⁷ Machiavelli, Niccolo: *Vladař*. 1997, s. 30

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Skinner, Quentin: Notes on the vocabulary of *The Prince*. In Machiavelli, Niccolo: *The Prince*. 1988, s. 107

³⁰ *Ibid.*

³¹ Pico de la Mirandola: *Sen o štěstěně*. cit. podle Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 38

II: Realizace politiky virtù

Když jsme si tedy objasnili, co se v Machiavelliho díle za pojmem *virtù* skrývá, je na čase položit si otázku, díky níž budeme moci studovat praktické uplatňování politiky *virtù* v obou Machiavelliho nejvýznamnějších dílech politické filosofie separátně. Tato otázka je: „Kdo by *virtù* měl mít?“ Když totiž Machiavelli o *virtù* hovoří ve *Vladaři*, má čtenář pocit, že jde o vlastnost, která přísluší výhradně panovníkům a osobám, kteří se o vladařskou moc ucházejí. Když se však ponoříme do jeho pozdějšího díla – *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie*, vidíme že *virtù* nemusí příslušet pouze monarchům. Vystupuje zde jako vlastnost, kterou může, a chce-li republika být velká, *musí* mít i lid.

Rozdíl spočívá v tom, že *Vladař* je kniha, která má sloužit v zásadě jako technická příručka k tomu, jak má panovník získat a udržet si moc. Předmětem zájmu jsou zde na prvním místě knížectví, zejména ty nově nabytá. Ostatní politická zřízení zde Machiavelli zmiňuje jen okrajově. Naproti tomu *Rozpravy* jsou dílem, ve kterém se Machiavelli obhajuje přednosti republikánského zřízení, a na okraji zájmu se naopak ocitají monarchie.

2.1 Virtù vladaře

2.1.1 Kacíř státovědy

Formát, který při psaní *Vladaře* Machiavelli zvolil – v podstatě technická příručka, která má panovníkovi, kterému je věnována (v tomto případě Lorenzovi de Medici), nastínit, jakým způsobem vládnout, nebyla v renesanční literatuře nic nového. Mezi lety 800 a 1700 n.l. bylo napsáno něco kolem tisíce knih, které radili vládci, jakým způsobem má svůj úřad zastávat. Díla jako *De officio regis*, *De institutione principum* a *De regimine principum* byly všeobecně známá – Machiavelliho kniha byla pouze dalším přírůstkem do tohoto zavedeného žánru.³² Koncem patnáctého století se tento žánr knižních rádců, takzvaných zrcadel pro panovníky, dostal díky nové technologii knihtisku k nebývale velkému počtu čtenářů. Po formální stránce je *Vladař* knihou žánrově zcela typickou.

Humanističtí autoři tohoto žánru vždy stavěli na stejné zásadě – sice že klíčem k vladařskému úspěchu je *virtus*.³³ „*Vládce*“ píše jeden z předních italských autorů knižních

³² Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*. 1950, s. 151

³³ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 44

rádců, Giovanni Pontano, „*který chce dosáhnout nejušlechtilejších cílů, se musí přimět k následování diktátu virtus*“ ve všech svých veřejných konáních.³⁴ *Virtus* autorů klasických humanistických knižních rádců je převzatý z díla římských moralistů. Prototyp antického *vira*, tak jak ho popisovali například Cicero a Seneca, by v sobě měl kombinovat několik vzájemně souvisejících souborů vlastností. Především by měl mít čtyři základní ctnosti – moudrost, spravedlnost, odvahu, a střídmost. Kromě toho se za příznačně „vladařské“ považovala řada doplňujících atributů, z nichž na prvním místě podle Cicerona stála počestnost, tedy ochota držet slovo a jednat s každým čestně. Skutečný *vir*³⁵ by si měl uvědomit, že chce-li dosáhnout cti a slávy, musí se vždy chovat tak ctnostně, jak to jen jde.³⁶

Myšlenka, že je vždy rozumné být mravný, je jednou z hlavních myšlenek Ciceronova spisu *O povinnostech*. Situace, v níž může být určitá věc mravně správná a přitom nevýhodná, nebo naopak výhodná a přitom mravně nesprávná, je podle něj pouhou iluzí, „*protože pouze když postupujeme mravně, můžeme doufat, že dosáhneme toho, po čem toužíme. Všechna opačná zdání klamou, protože výhodnost nemůže být nikdy ve sporu s mravní správností*“.³⁷

Renesanční autoři tuto doktrínu pojali za svou a učení o pojmu *virtù* často velmi dopodrobna rozebírali a dále ho rozšiřovali. Francesco Patrici s až pedantickou pečlivostí dal dohromady soubor čtyřiceti různých mravních ctností panovníka, které spadají pod zastřešující pojem *virtù*. V renesančním myšlení přetrvává přesvědčení, že nejrozumnější panovnický postup, je vždy postup mravný. Tuto tezi v pozdně středověké Evropě navíc podporuje charakteristicky křesťanská myšlenka, že i v případě, že by se nějakému panovníkovi používáním neetických prostředků podařilo zajistit si světskou moc a slávu, může si být jist, že tyto zdánlivé výhody přijdou vniveč, až bude na onom světě navštíven božskou odplatou.³⁸

Respektuje tedy Machiavelli tyto kritéria vlastností, když o některém člověku tvrdí, že je obdařen skutečným *virtù*? Pokud by čtenář *Vladaře* byl v této otázce v rozpacích, v 15. kapitole pochopí, že Machiavelli se ve svých úvahách vydal zcela jinou cestou. Kapitulu otevírá poznámkou, že si je vědom, že o problematice panovnických vlastností psalo mnoho jiných před ním, on se však rozhodl celou věc pojmout odlišně. Rozdíl jeho přístupu spočívá v tom, že, na rozdíl od svých předchůdců, píše o životě tak, jaký ve skutečnosti je a ne jaký by

³⁴ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 44

³⁵ Ve smyslu muž oplývající *virtù*

³⁶ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 45

³⁷ *Ibid.*, s. 46

³⁸ *Ibid.*, s. 46

měl být.³⁹ Protože se rozhodl napsat knihu, která je především užitečná, rozhodl se pustit ze zřetele ideální lidské vlastnosti, jimiž by měl vládce oplývat, a soustředit se na praktickou stránku života. „*Je totiž velký rozdíl mezi tím, jaký život je a jaký by měl být. Ten, kdo si nevšimá reality a nechce vidět, jací lidé jsou a staví spíše na svých přáních a představách, jak by svět vypadat měl, nedopadne dobře.*“⁴⁰ Uznává sice, že by bylo žádoucí, aby měl každý panovník jen ty nejlepší tradičně uznávané vlastnosti. Z podstaty skutečnosti je však zřejmé, že něco takového není nikdy možné. Rozumný panovník nemůže očekávat od lidí ve svém okolí, že se budou za všech okolností chovat čestně a spravedlivě, „*proto také vladař, který se chce udržet, se musí naučit ve vlastním zájmu zachovat se někdy třeba i ne zrovna ušlechtilé a přesně vědět, kdy si může dovolit dobrotu.*“⁴¹ Jinými slovy: Je lepší, když se panovník ke svému okolí chová ušlechtilé, je-li to však nutné, tedy v případě, že se hlavní cíl jeho snahy – udržení vlády, ocitne v ohrožení, měl by být schopen změnit se „*v pravý opak*“.⁴² Konvenční křesťanskou morálku zde poráží argument nutnosti; antický moralismus nahrazuje kalkul.

„*Nyní je již zřejmé*“, jak říkal Quentin Skinner, „*že Machiavelliho revoluční pojetí žánru rádce pro vladaře se vlastně zakládalo na změně definice klíčového pojmu virtù.*“⁴³ Pořád vychází z tradičního předpokladu, že existuje jakýsi soubor vlastností, díky nimž může vladař získat přízeň *Fortuny* a dosáhnout cti, slávy a věhlasu a že se tento soubor nazývá *virtù*. Význam tohoto termínu však odlučuje od jakéhokoliv nutného spojení s tradičními vladařskými ctnostmi. Místo toho postuluje, že určujícím rysem skutečně *virtuoso* panovníka je ochota udělat to, co diktuje nutnost – ať je to čin konvenční morálkou chvalitebný či zavrhováníhodný.⁴⁴ Dobrý panovník musí tedy být v první řadě přizpůsobivý a až v druhé řadě morální. *Virtù* tedy označuje již dříve zmíněnou morální flexibilitu vladaře, který se musí umět přizpůsobovat rozmarům *Fortuny* a měnícím se okolnostem.

2.1.2 Kritika ciceronských zásad

Machiavelli dal tedy jasně najevo, že pokud by vladař ve svém politickém počínání za všech okolností lpěl na klasických vladařských ctnostech, tak, jak je předestřel Cicero, vládu nad státem by dozajisté ztratil a žádné slávy by nedosáhl. Ačkoli Machiavelli Ciceronovo jméno ve *Vladaři* nezmiňuje ani jednou, je většina nejzásadnějších (a také

³⁹ Machiavelli, Niccolo: *Vladař*. 1997, s. 59

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Machiavelli, Niccolo: *Vladař/ Život Castruccia Castracaniho* z Lukky. 1969, s. 80

⁴³ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 49

⁴⁴ *Ibid.*

nejkontroverznějších) pasáží v této knize nepřímou kritikou právě Ciceronovi teorie vladařského *virtù*.

„Zlo“ podotýká Cicero ve svém spise *O povinnostech* „*lze činit buď násilím, nebo podvodem.*“ Oba jsou podle něj zvířecké, přičemž „*podvod se zdá náležet vychytralé lišce, násilí zase lvu. Oba způsoby jsou zcela nehodné muže, ale podvod je z nich ten zavrženější.*“⁴⁵ Machiavelli v 18. kapitole hovoří o dvou existujících způsobech jednání, ze kterých má vládce na výběr – jeden je ve shodě se zákony lidskými, druhý se zákony přírodními. Pokud k dosažení cíle nestačí první, pak se nedá nic dělat a je třeba zvolit druhý způsob. Panovník nadaný *virtù* si musí ale i z živočišné říše správně vybrat a zvířata, jejichž chování by se měl nejvíc snažit napodobovat, jsou liška a lev. „*Lev nepostřehne léčku, liška si neporadí s vlky. Měl by tedy být bystrý jako liška a silný jako lev.*“⁴⁶

Když Cicero hovoří o základech politické autority, zdůrazňuje, že „*k získání vlivu a jeho udržení není ze všech motivů žádný lépe uzpůsobený než láska. Nic není tomuto účelu vzdálenější než strach.*“⁴⁷ Čtenáře nabádal, aby tuto zásadu, která je hlavním pilířem nejen bezpečí, ale i vlivu a moci, respektovali a snažili se svým konáním zapudit strach a hlásat lásku. Tato cesta je v jeho očích tou nejsnadnější k dosažení úspěchu, jak v soukromém, tak ve veřejném životě.⁴⁸ I v této otázce staví Machiavelli Ciceronův argument na hlavu. Na začátku 17. kapitoly *Vladaře* uznává, že ideálem panovníka by vždycky měla být shovívavost a lidskost, ale to není vždy možné a prospěšné. Pokud je ve hře pořádek a blahobyt země, nemá Machiavelli problém s tím, když panovník někdy udílí svým poddaným přísné tresty, které mají za účel zapudit myšlenky na zločinné chování a podpořit svornost obyvatel. Pokud je alternativou tolerance vůči nepořádku v zemi, je takováto politika pro obyvatelstvo milosrdnější, protože přílišná shovívavost má v tomto případě tendenci končit špatně pro všechny – vražděním a loupením.⁴⁹ Když tedy panovník stojí před otázkou, zda dát přednost lásce obyvatelstva či jeho bázni, je vždy lepší vzdát se toho prvního. Panovník, který svou vládu zakládá na dobrodiní, se těší úctě svých poddaných, dokud je v zemi mír a blahobyt. Ve chvíli, kdy však udeří těžké časy, zjistí, že se mu všichni otočili zády. „*Všichni [totiž] dobře víme,*“ vysvětluje Machiavelli „*že lidé jsou nevděční, pokryteční, zbabělí a ziskuchtivý*“⁵⁰ a nemají-li obavu z trestu, využijí každé příležitosti, aby vás ošidili ve svůj prospěch. Vzbudí-li

⁴⁵ Cicero, Marcus Tullius: *O povinnostech*. 1940, s. 43

⁴⁶ Machiavelli, Niccolo: *Vladař*. 1997, s. 65

⁴⁷ Cicero, Marcus Tullius: *O povinnostech*. 1940, s. 103

⁴⁸ Viroli, Maurizio: *Machiavelli*. 1998, s. 53

⁴⁹ Machiavelli, Niccolo: *Vladař*. 1997, s. 63

⁵⁰ *Ibid.*

v nich ale panovník bázeň, rozmyslí si, aby ho urazili, poškodili, nebo ve chvíli nouze nechali na holičkách.

V otázce panovnické krutosti vychází Cicero z přesvědčení, že krutost je lidské přirozenosti odporná a nemůže tedy být v žádném případě prospěšná. Machiavelli na toto téma naráží v 8. kapitole *Vladaře*, když rozebírá osoby, které se dostali k moci zločinem. Zde podotýká, že některé tvrdosti jsou k udržení moci potřebné. Panovník by je však měl zvážit předem a provést je naráz, aby se k nim posléze už nemusel vracet a mohl se místo nich snažit získávat poslušnost jinými, rozumnými a většinou prospěšnými činy. V opačném případě, nesmí nikdy „pustit dýku z ruky“⁵¹ a spoléhat na přátele či poddané. Každý panovník by tedy měl chtít, aby ho poddaní považovali za milosrdného, nikoli krutého – nicméně měl by si dát pozor, aby nebyl milosrdný nevhodným způsobem.⁵² Stejně jako je v politice k násilí nutné sáhnout pouze zpočátku a naráz, dobrodiní je třeba udělovat postupně a vytrvale, aby si je lidé stále uvědomovali.⁵³ Vladař by se ve svém politickém počínání měl vždy snažit být konzistentní, protože nenadálá krutost či naopak dříve nevídaná mírnost mohou být vnímány jako pouhé vrtochy a vzbudit zdání panovníkovi nestálosti.

Posledním významným bodem, který stojí za zmínku, ve kterém se moralista Cicero a pragmatik Machiavelli rozcházejí, je otázka přetvářky v politice. Cicero o možnosti použít pokrytectví, jako zkratku ke slávě, hovoří v 2. knize *O povinnostech*. Nepřekvapivě tuto možnost záhy zavrhuje: Tvrdí, že „každý, kdo si myslí, že může dosáhnout trvalé slávy předstíráním, se velice mylí, protože pravá sláva zapouští hluboké kořeny a široko rozprostírá větve, kdežto všechno předstírání záhy padá k zemi jako křehké květy.“⁵⁴ Machiavelli se na celou věc dívá zcela jinak a to zejména kvůli dilematu, který musí řešit každý vladař obdařený oním novým pojetím *virtù*: Na jedné straně se musí naučit, že nemusí být vždy dobrý a řídit se podle toho, kdykoli je třeba; na druhé straně si však musí dát pozor, aby nezískal pověst zlého člověka, protože by proti sobě mohl poštvat poddané a o svou vládu přijít, místo toho, aby si ji získal.⁵⁵ *Virtuoso* vladař tedy musí řešit situaci, kdy se snaží vyhnout tomu, aby vypadal hanebně, přestože občas hanebně jednat musí. Machiavelli nepřipouští, že by se tato situace dala vyřešit stanovením přesných hranic vladařské ničemnosti a tím, že by se vladař ke svým

⁵¹ Machiavelli, Niccolo: *Vladař*. 1997, s.. 41

⁵² Viroli, Maurizio: *Machiavelli*. 1998, s. 54

⁵³ Machiavelli, Niccolo: *Vladař*. 1997, s. 41

⁵⁴ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 54

⁵⁵ *Ibid.*, s. 52

spojencům a poddaným choval čestně⁵⁶, protože v reálném životě a zejména v tom politickém nelze spoléhat na to, že se k vám tak budou chovat ostatní. Rozumný vladař by spíš měl počítat s opakem, tedy s lidskou nevděčností, pokrytectvím, zbabělostí a ziskuchtivostí a neměl by nikdy spoléhat na lidské sliby, aniž by se proti nim předem pojistil.⁵⁷ Toto dilema řeší Machiavelli prostou poučkou: Vládce „*nemusí nutně mít všechny kladné vlastnosti, ale měl by umět vzbudit zdání, že je nepostráda.*“⁵⁸ Machiavelli vidí řešení v přetvářce. Nezbyvá než „*výborně [se] vyznat v přetvářce a zastírání*“⁵⁹ a snažit se přimět lidi, aby ti uvěřili. Naštěstí „*lidé jsou tak naivní, že rádi uvěří tomu, co slyšet chtějí*“.⁶⁰

Podle Maurizia Virolliho tato kritika ciceronské tradice, přes svou nepopíratelnou radikalitu, neměla za cíl vyvrátit její kořeny a zavést novou morálku, ale pouze „*omezit rozsah její platnosti*“.⁶¹ Machiavelli trvá na dodržování ciceronských zásad v běžných situacích. Výjimku činí pouze případy nutnosti, kdy má panovník co dočinění s nepřáteli, kteří jsou ochotni a schopni použít jakýchkoli prostředků ke zničení jeho státu.⁶² Jeho útok na ciceronské zásady je však tak důkladný, že skutečnost, že Machiavelli nabádal k jejich dodržování v každodenním životě, bývá často ignorována. Kromě toho lze namítnout, že právě ty situace, ve kterých Machiavelli panovníkovi povoluje zřeknout se konvenční morálky, jsou přesně ty, ve kterých se ukazuje, zda je, či není, morální. V každodenní interakci takové situace příliš nenastávají.

2.1.3 Cesare Borgia – příklad vira?

Příkladem pravého *vira* a vzorem, který Machiavelli ve *Vladaři* nabádá k následování, je Cesare Borgia. V knize stručně popisuje celou Borgiovu vladařskou kariéru – od doby, kdy ho jeho otec, papež Alexandr VI., jmenoval vévodou, přes jeho úspěšná válečná tažení v Itálii až po Alexandrovu smrt a Césarovu těžkou nemoc, která mu zabránila dosáhnout jeho mocenských cílů.

První čin, který pravděpodobně získal Machiavelliho pozornost, byl způsob, jakým v nově nabytém panství konsolidoval svou moc: Když Cesare, v roce 1500, dobyl italský region Romagna, získal panství plné svárů a rozbrojů zapříčiněných lety špatné správy jeho bývalých

⁵⁶ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 52

⁵⁷ Machiavelli, Niccolo: *Vladař*. 1997, s. 63

⁵⁸ *Ibid.*, s. 66

⁵⁹ Machiavelli, Niccolo: *Vladař/ Život Castruccia Castracaniho* z Lukky. 1969, s. 79

⁶⁰ Machiavelli, Niccolo: *Vladař*. 1997, s. str. 66

⁶¹ Virolí, Maurizio: *Machiavelli*. 1998, s. 54

⁶² *Ibid.*

pánů. Cesare si byl vědom toho, že, aby se udržel u moci, musí dát zemi dobrou vládu. Proto postavil do čela země jistého Ramira de Orco, člověka tvrdého a bezohledného, a vybavil ho neomezenou mocí. Ten pomocí represivních metod zanedlouho zajistil v kraji klid a pořádek. Když vévoda Borgia usoudil, že takové tvrdosti už není potřeba, zřídil v kraji civilní soud, ve kterém mělo každé město svého zástupce. Věděl, že přísný režim proti němu obyvatelstvo do jisté míry popudil a tak, aby dal najevo, že původcem všeho zla nebyl on ale de Orco, nechal správce rozseknout ve dvě a nechat ležet na náměstí. Jedním tahem tak obyvatelstvo uspokojil a vyvolal v něm strach.⁶³

Když Machiavelli o Borgiovi hovoří, zdá se, že ho považuje za klasický příklad panovníka, který se celý život řídil diktátem *virtù* a v konečném důsledku doplatil pouze na nepřízeň osudu, kdy, nemocný, nebyl schopen zabezpečit zvolení papeže, který by mu byl nakloněn. I když rozhodně neoplýval ctnostmi v klasickém slova smyslu, rozhodně mu nelze upřít jeho proaktivní přístup a schopnost učinit vše potřebné pro zachování státu. Je zároveň pravděpodobné, že právě jeho život a činy značnou měrou ovlivnili způsob, kterým Machiavelli o politice uvažoval. Styl, kterým Machiavelli o Borgiovi píše, působí dojmem značného obdivu. Ten je patrný zejména v tomto citátu, který také sumarizuje všechny činy, kterým si Borgia Machiavelliho úctu zajistil:

„Ten, kdo pokládá za užitečné ve svém novém knížectví zneškodnit nepřátele, získat si nové přátele, zvítězit násilím anebo lstí, vzbudit lásku a respekt obyvatel, oddanost a úctu vojáků, zničit všechny, kdo mohou anebo by museli být nebezpeční, pozměnit nevyhovující starý řád, rozpráshit nevěrné vojsko a zřídít nové, udržet si přátelství králů a ostatních knížat tak, aby mu buď prokazovali zdvořilou úctu, anebo vyslovenou přízeň, ten tedy nemůže najít lepší příklad než Césara Borgiu.“⁶⁴

Podle Ernsta Cassirera nemůže být tato zvláštní fascinace Borgiou vysvětlena osobními sympatiemi. Machiavelli neměl žádný důvod mít Borgiu rád – naopak měl ten nejlepší důvod, proto, aby se ho obával. Machiavelli vždy kritizoval světskou moc církve a „*nikdo toho nikdy neudělal pro rozšíření světských statků církve víc, než Cesare Borgia.*“⁶⁵ Kromě toho si musel uvědomovat, že, kdyby se Borgiovi podařilo dokončit svou politickou vizi, znamenalo by to zánik Florentské republiky jako svobodné politické entity, což by Machiavelli jako florentský patriot nesl velmi těžce.⁶⁶ Proč tedy hovořil o tomto dvojitém nepříteli s tak neskrývanou

⁶³ Machiavelli, Niccolo: *Vladař*. 1997, s. 35

⁶⁴ *Ibid.*, s. 37

⁶⁵ Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*. 1950, s. 134

⁶⁶ *Ibid.*

úctou a obdivem? Jediný způsob, pokračuje Cassirer, jakým lze tento kuriózní vztah pochopit, je uvědomíme-li si, že předmětem Machiavelliho obdivu nebyl Borgia sám, ale struktura nového státu, který stvořil.⁶⁷ Středem Machiavelliho zájmu ve *Vladaři* jsou totiž především „nová knížectví dobytá vlastní zbraní a vlastními schopnostmi“⁶⁸ V 6. kapitole o těchto knížectvích tvrdí, „že se zachovávají s takovými obtížemi, které vyplývají z menší nebo větší způsobilosti a nadání toho, kdo je získá. A stane-li se vládcem někdo z řadové šlechty, což předpokládá buď um a nadání anebo sdostatek štěstí a přízně osudu, zdá se, že i obtíže se vyskytují přiměřeně k jednomu i druhému.“⁶⁹ Nová knížectví jsou pro Machiavelliho zkrátka zajímavá z toho důvodu, že na rozdíl například od knížectví dědičných záleží získání a udržení státu zejména na individuálním *virtù* vladaře. Podle Cassirera byl Machiavelli prvním myslitelem, který si plně uvědomoval význam této nové politické struktury. Viděl její počátek a tušil její důsledky. Ve svém politickém myšlení tak předpověděl celou politickou budoucnost Evropy.⁷⁰

Existuje však zcela jiný pohled na roli Cesareho Borgii v Machiavelliho *Vladaři*. Podle Johna P. McCormicka je třeba se v první řadě zaměřit na to, kdo je adresátem *Vladaře* a položit si otázku: K čemu ho má tento spis přimět?

O tom, že Machiavelli *Vladaře* neměl v úmyslu publikovat, existuje víceméně shoda. Knihu napsal a věnoval Lorenzovi Medicejskému, jak se ostatně můžeme dočíst již v úvodu. Jedním z důvodů, které ho k jejímu napsání motivoval, byla skutečnost, že chtěl u Medicejského dvora získat nějakou zodpovědnou politickou funkci, jaké zastával v předešlé republikánské administrativě. Druhým důvodem byla skutečnost, že kromě prohnání politika, byl také pravým florentským patriotem a jako takový měl zájem o to, aby se z jeho země stal mocný a nezávislý politický celek vládnoucí střední Itálii. Itálie 16. století sestávala z mnoha soupeřících knížectví a městských států, které samy o sobě neměly sílu odolat žádnému významnějšímu zahraničnímu nepříteli a stávala se proto cílem ctižádostivých panovníků a jejich žoldněrských armád, které celou oblast opakovaně pustošili. Machiavelli byl svědkem tohoto znepokojujícího trendu celý svůj život a jako zkušený politik chtěl přispět svým dílem tak, že napsal spis, který popisoval, jak vybudovat silný suverénní stát a tento spis adresoval současnému vládcovi Florencie – Lorenzovi. Svou motivaci objasňuje

⁶⁷ Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*. 1950, s. 134

⁶⁸ Machiavelli, Niccolo: *Vladař*. 1997, s. 29

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*. 1950, s. 134

Machiavelli v poslední 26. kapitole *Vladaře* – ve *Výzvě k osvobození Itálie od barbarů*, která podle některých autorů teprve objasňuje smysl celé knihy.

Borgia je z tohoto hlediska pro Lorenza skvělým příkladem, protože on se k cíli, který Machiavelli vytyčuje, přiblížil ze všech Lorenzových současníků nejvíc. Lorenzo ho znal, pravděpodobně i osobně, a tak mu jeho skutky byly bezpochyby bližší než život starověkých hrdinů, jako Théseus a Kýros, o kterých Machiavelli s takovou oblibou psal. Ve světle této teorie však začíná být pochybné, zda Machiavelli Borgiu skutečně tak obdivoval, nebo jestli to byl jen tah, který měl za úkol přimět průměrného Lorenza následovat příklad svého mimořádně ambiciózního současníka.

Když se nad tím totiž zamyslíme: Splňoval Cesare Borgia vůbec Machiavelliho definici *virtù*? Když kriticky zhodnotíme celou vévodovu vladařskou kariéru měřítkem Machiavelliho vladařského *virtù*, najdeme několik významných neshod. Ke svému vladařskému postavení se dostal prostřednictvím *Fortuny* a pomocí cizích zbraní, nikoli pomocí svého vlastního *virtù* – jeho otec byl papež a jako takový ho jmenoval vévodou a pověřil ho velením papežských vojsk. Poté Borgia dosáhl řady úspěchů, prokázal značnou mazanost a inteligenci a rozšířil své panství o nové državy. Ve chvíli, kdy ale jeho otec umírá, musí Cesare pro zachování svého panství prosadit volbu spřáteleného kardinála. V tom zcela selhává a na základě vágních příslibů umožňuje zvolení letitého nepřítele rodu Borgiů – kardinála della Rovere, za papeže Julia II. Nový papež neměl o trvání jeho vlády vůbec zájem a hned se ukázalo, jak křehké je jeho postavení bez pokračující podpory papežského stolce. Cesare byl na Juliův rozkaz zatčen a jeho sen o ovládnutí Itálie se rozpadl. Zde tedy vidíme, že přes svou očividnou inteligenci a politickou obratnost Cesare ve svých mocenských ambicích selhal a to kvůli ničemu jinému, než z nedostatku *virtù*. Ve chvíli, kdy se od něj *Fortuna*, v podobě papežské podpory, odvrátila, nebyl vévoda schopen svůj stát udržet.

2.2 Virtù lidu

2.2.1 Od monarchie k republice

Potom, co *Vladaře* v roce 1514 dopsal, ožily Machiavelliho naděje, že se vrátí na aktivní veřejnou dráhu. O rok dříve, když na svém novém pojednání začal pracovat, napsal svému příteli Francescu Vettorimu, že jeho největším přáním bylo přece „*stát se užitečným pro naše*

*Medicejské pány, i kdyby mě pro začátek použili ke kutálení kamene“.*⁷¹ Když však kompletní dílo Vettorimu, který v té době byl florentským vyslancem na papežském dvoře a jako takový mohl dílo doporučit Medicejským, poslal, dostalo se mu pouze zlověstného mlčení.⁷² Po půl roce rostoucí frustrace, když se Vettori o *Vladaři* v jejich vzájemné korespondenci pořad nezmiňoval, napsal Machiavelli, že se definitivně vzdává boje. Uvědomil si, že současná medicejská vláda pro něj nemá využití, což ho jako zkušeného diplomata a člověka, který smysl života spatřoval v aktivní účasti na veřejném životě, bytostně zraňovalo. Tímto zvratem *Fortuny* se Machiavelli vzdal všech ambicí na diplomatickou kariéru a začal v sobě čím dál víc vidět spisovatele.

Po nějaké době, kdy zahálel na svém venkovském statku, našel Machiavelli zálibu v navštěvování schůzek pořádaných literárním humanistickým spolkem, který se pravidelně scházel v zahradách bohatého florentského měšťana Cosima Rucellaie. Tato setkání v *Orti Oricellari*, na kterých se vedly učené debaty, recitovaly se básně a hrály se divadelní hry, inspirovaly Machiavelliho natolik, že se rozhodl sám napsat hru a tak v roce 1518 vznikla svérázná komedie *Mandragora*.

Vedle umělecké činnosti měli však návštěvníci těchto posezení ještě jednu velkou vášeň – politiku. Politické diskuze se nesly ve výrazně republikánském duchu a někteří členové šli ve svém boji za občanské svobody tak daleko, že se v roce 1522 pokusili o atentát na Guilia de Medici.⁷³ Tento neúspěšný pokus o převrat proti obnovenému medicejskému režimu znamenal také konec schůzek této společnosti. Machiavelli mezi tyto radikály nikdy nepatřil, ale není pochyb o tom, že ho jeho přátelství s Rucellaiem a jeho humanistickým kroužkem v jeho literární tvorbě ovlivnilo. V roce 1521 vydal spis *Úvahy o umění válečném*, kde shromáždil své laické postřehy o válčení. Pro nás je ale důležitější jeho druhá významná a obsahově mnohem obsáhlejší práce politické filosofie – *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livia*.

Rozpravy se od *Vladaře* v mnoha ohledech liší. Už na první pohled je jasné, že je to dílo objemnější, zhruba čtyřikrát delší. Z obsahového hlediska přichází změna hned na úvod ve věnování. Machiavelli knihu nevěnuje žádnému panovníkovi, jako v případě *Vladaře*, ale dvěma svým přátelům z *Orti Oricellari* – Cosimovi Rucellaiovi a Zanobiovi Buondelmontimu. Machiavelli svým přátelům děkuje za jejich dobrodiní a připomíná jim, že

⁷¹ Machiavelli and his friends: *Their Personal Correspondence*, 1996, s. 265

⁷² Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 58

⁷³ *Ibid.*, s. 59

to právě oni mu dali impuls k tomu, aby knihu napsal. Kromě toho se chce také vyhnout obvyklému úskalí, kdy „*spisovatelé svá díla většinou věnují vladařům a zaslepeni ctižádostí a chamtivostí je vychvalují za vynikající vlastnosti, ačkoliv by si zasloužili za lecjaký špatný skutek i pokárat*“.⁷⁴ (Že by náznak sebekritiky za své předchozí počínání?) Místo toho dílo věnuje mužům, „*kteří by pro své zkušenosti a ctnosti měli právo stát se prvními muži ve státě*“.⁷⁵

Tato poznámka zároveň předvídá odklon autorova zájmu od monarchií, jak tomu bylo ve *Vladaři*. Nedá se říct, že by se Machiavelli v *Rozpravách* zabýval výhradně republikami a jiná politická zřízení ignoroval. V 2. kapitole označuje jako předmět svého zájmu města, která od začátku své existence nebyla porobená a vládla si podle vlastní vůle, ať už jako republiky či monarchie.⁷⁶ Středem pozornosti je ale bezpochyby Řím. Machiavelli komentuje římské dějiny od založení města Romulem až někdy po období raného principátu velmi podobným způsobem, jak to dělal ve *Vladaři*. Ve 142 krátkých kapitolách nastiňuje různorodé politické a vojenské problémy římských dějin a hledá v nich paralely s děním současným, tedy s děním v Evropě a zejména Itálii 16. století. Čerpá zejména, jak sám název naznačuje, z díla římského historika Tita Livie. Neomezuje se přitom pouze na jeho prvních 10 knih, jak by se mohlo zdát, ale pohybuje se víceméně po celé římské historii a to bez jakékoli na první pohled zjevné osnovy.⁷⁷ Všechny tři knihy *Rozprav* mají dohromady 142 kapitol – stejné množství, jako celkový počet knih římských dějin Tita Livie. Jakákoliv souvislost je ale čistě hypotetická a ve knihách samotných se o důvodech tohoto členění nic nedovíme.

Co se týče žánru, jde o knihu těžce zařaditelnou. U *Vladaře* problém není. Po formální stránce jde o typického představitele žánru zrcadla vládců. Jako takový splňuje dobové žánrové normy, jako například latinské názvy kapitol. U *Rozprav* takový tradiční háv chybí a nepřítomnost jasně osnovy v knize tuto rozporuplnost formátu ještě podtrhuje.⁷⁸

Morálně-politická nauka *Rozprav* je v podstatě stejná jako u *Vladaře*, ovšem s jednou důležitou výjimkou: Tam, kde *Vladař* poučuje panovníka, jak se má ve své pozici chovat, aby si udržel stát a svou pozici samovládce v něm, uvádí *Rozpravy* silné argumenty pro republikánské zřízení.⁷⁹

⁷⁴ Machiavelli, Niccolò: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. 2001, s. 155

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, s. 160

⁷⁷ Strauss, Leo: *Eseje o politické filosofii*. 1995, s. 73

⁷⁸ *Ibid.*, s. 72

⁷⁹ *Ibid.*, s. 82

Jak uvidíme v této kapitole, Machiavelli v *Rozpravách* zaujal silně republikánské stanovisko, které je striktně v rozporu se skutečností, že ve svém prvním významnějším literárním počínu nedělal nic jiného, než, že učil samovládce, jak lépe utáhnout smyčku kolem hrdla svých poddaných. O důvodu této dichotomie píše mnoho moderních autorů. Tradičně se vychází z toho, že *Vladař* bylo dílo napsané účelově, kdežto *Rozpravy* jsou jakýmsi manifestem Machiavelliho „skutečných“ republikánských myšlenek. John P. McCormick zase tvrdí, že účelové byly obě knihy – *Vladař* byl věnován Lorenzovi Medicejskému a kladl argumenty pro existenci monarchií; *Rozpravy* byly věnovány Machiavelliho republikánsky smýšlejícím známým a dělaly totéž pro existenci republik. Ernst Cassirer v Machiavellim vidí jakéhosi politického chemika, kterému je lhostejné, zda zrovna míchá ingredience potřebné pro vznik monarchií či republik. Mauricio Virolli zase trvá na tom, že, jak *Vladař*, tak *Rozpravy*, jsou především brilantním dílem klasické římské rétoriky.

Bohužel neexistuje dostatek faktů, které by tu či onu teorii potvrdily a tak zůstávají všechny stejně spekulativní. Na základě všech zdrojů, které se touto problematikou zabývají a s přihlédnutím k existujícím teoriím, musím však dát za pravdu tradiční představě: *Vladař* bylo dílo určeno Lorenzovi de Medici, kterým chtěl Machiavelli v mladém florentském panovníkovi vytvořit chuť a dát návod ke změně žalostné politické situace panující v Itálii v první polovině 16. století. *Rozpravy* byly na druhou stranu věnovány Machiavelliho přátelům, kteří, ač patřili k florentským vyšším kruhům, sami o sobě neměli ve Florencii sebevětší moc. Machiavelli v *Rozpravách* výstižným a poučným způsobem shrnuje a vyjadřuje myšlenky, kterými se skupina v Orti Oricellari ve svých rozhovorech zabývala a jediným jemu dostupným prostředkem, literaturou, se snaží u svých spoluobčanů probudit právě tolik potřebné *virtù*.

2.2.2 O velikosti měst

Ústředním motivem Machiavelliho politicko-historických úvah v *Rozpravách* je otázka: Díky čemu byl Řím tak veliký? Machiavelliho zajímá, co je příčinou toho, že některá města dosáhla velikosti a jiná ne a proč zrovna město Řím dosáhlo „svrchované velikosti“.⁸⁰

Jednoduchou odpovědí na tuto otázku je, že cestu k velikosti otevírá svoboda. „*Dějiny nás učí, ... že jen nezávislé státy rostly, bohatly a rychle se po všech stránkách rozvíjely.*“⁸¹ Machiavelli v tomto ohledu poukazuje na příklad Athén po svržení tyrana Peisistrata a Říma

⁸⁰ Machiavelli, Niccolo: *The Chief Works and Others*. cit. podle Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 61

⁸¹ Machiavelli, Niccolo: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. 2001, s. 243

po vyhnání posledního krále Tarquinia Superba. Tyto dvě města ideálně demonstrují, do jakých kulturních a mocenských výšek mohou vystoupat zprvu nevýznamná, zato svobodná, města. Opačný průběh lze naproti tomu sledovat v původně svobodných městech, ve kterých se otěží moci chopil tyran. Důsledkem toho totiž „*nepostupují kupředu a nerostou v moci ani bohatství, ale ve většině případů, vlastně vždy, jdou zpátky*“.⁸² Machiavelli tedy přichází s prostou rovnicí: svoboda => růst; tyranie => stagnace/ regrese.

Svoboda, tak jak ji v tomto případě vidí Machiavelli, znamená vůli města zůstat svobodné ode všech forem politického zotročení, ať vnucených „zevnitř“ vládou tyrana, nebo „zvnějšku“ mocí nějaké říše. Město svobodné v tomto slova smyslu je nezávislé na všech autoritách, kromě autority samotné obce – řeč je tedy v podstatě o samosprávě.⁸³ Tato definice objasňuje hned ze začátku, v 2. kapitole první knihy, když prohlašuje, že se nebude zabývat městy, která byla zpočátku někomu podrobena, ale zaměří se na ta, která si od začátku vládla podle vlastní vůle. Podle Skinnera je tedy prvním obecným závěrem *Rozprav* poznatek, že města rychle rostou a získávají velikost jen tehdy, když jim vládne lid. Důvod, proč Machiavelli neztrácí zájem o monarchie, je podle něj ten, že je někdy, i když nedůsledně, ochoten věřit, že udržování lidové správy může být slučitelné s monarchickou formou vlády.⁸⁴ Zvážíme-li však všechny argumenty, které v *Rozpravách* vynáší, není sporu o tom, že upřednostňuje republikánské zřízení. Tuto skutečnost je evidentní mimo jiné v 58. Kapitole:⁸⁵ „*Zkušenost historie ... praví, že tam, kde se na vládě podílí lid, dosahují státy rychlejšího pokroku než v režimech absolutistických.*“⁸⁶ Měštům totiž pomáhá dosáhnout velikosti ne „dobro jedince“, ale „společné dobro“ a toto společné dobro se nepochybně pokládá za důležité jen v republikách. V absolutistických zřízeních je tomu opačně, protože „*co je ku prospěchu samovládce, škodí celku a naopak*“.⁸⁷ To je důvod, proč se města ovládané monarchou tak zřídka rozvíjí a spějí k velikosti – vladařovi zájmy a obecné blaho jsou z definice neslučitelné.

Jak tedy svobodu, která je klíčem k velikosti, udržet? Machiavelli připouští, že to je do jisté míry otázka štěstí. Města si okolnosti svého vzniku nevybírají a dá se tedy považovat za štěstí, když je město od počátku své existence svobodné a nezávislé na vnějších mocnostech.

⁸² Machiavelli, Niccolo: *The Chief Works and Others* cit. podle Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 62

⁸³ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 62

⁸⁴ *Ibid.*, s. 63

⁸⁵ Výstižně nazvané: *O tom, že lid je moudřejší a ve svém postoji stálejší než vladaři*

⁸⁶ Machiavelli, Niccolo: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. 2001, s. 236

⁸⁷ *Ibid.*, s. 243

Naopak pro města, která měla to neštěstí, že vznikla v otrockém postavení, zpravidla bývá nejen obtížné, ale nemožné nalézt zákony, které jim uchovají svobodu a přinesou věhlas.⁸⁸

Stejně jako ve *Vladaři* odmítá Machiavelli premisu, ze které vycházeli „mnozí vážení dějepisci minulosti“⁸⁹ – sice že dosažení velikosti závisí zcela na rozmarech *Fortuny*. Antičtí autoři, mezi nimi i Plutarchos a Livius, skutečně věřili, že vzestup římského lidu k slávě byl z větší části dílem příznivého osudu. Machiavelli však toto jejich stanovisko odmítá sdílet. Opět v souladu s argumentací, kterou použil ve *Vladaři*, trvá na tom, že určitých věcí se nedá dosáhnout pouhým štěstím – vždy jsou plodem *Fortuny* a nezbytného *virtù*, „vlastnosti, která nám napomáhá vyrovnaně nést neštěstí a zároveň přitahuje vlídnou pozornost bohyně.“⁹⁰ „Dospívá tedy k závěru, že chceme-li pochopit, jak římská republika dosáhla ‚dominantního postavení‘, musíme hledat odpověď v tom, že Řím měl ‚tolik virtù‘ a že dokázal zajistit, aby se tato rozhodující vlastnost ‚v onom městě udržela tolik staletí‘.“⁹¹ Právě skutečnost, že Římané se svým štěstím spojovali nejvyšší *virtù* zapříčinila, že byli schopni udržet si svou počáteční svobodu a vybudovat říši, jejíž moc neměla ve své době konkurenci.⁹²

Hledání, laicky řečeno, „receptu“ na starořímské *virtù* je pro Machiavelliho otázka praktická. Vychází totiž z klasického humanistického předpokladu, že každý, kdo uvažuje o současném i starověkém dění, pochopí, že všechna města a všechny národy mají stejné touhy a stejné rysy. Z toho vyplývá, že když někdo důkladně studuje minulé události, snadno předvídá budoucí a může na ně uplatnit stejné prostředky, jakých použili lidé v minulosti, nebo alespoň na základě jejich podobnosti vymyslet podobné. „Celé Rozpravy tedy prostupuje a oživuje ta povznášející naděje, že podaří-li se nám objevit příčinu úspěchu Říma, mohli bychom jej zopakovat.“⁹³ Tato hypotetická možnost vychází z teoretického přístupu skrz, který se Machiavelli na historii jako takovou dívá. Historie v jeho pojetí je cyklická, nikoli lineární. V úvodu druhé knihy z toho titulu kritizuje zvyk chválit staré zašlé časy. Když totiž lidé chválí staré časy a naříkají na nové, nečiní tak vždy oprávněně: „Přemýšlíme-li objektivně o toku dějin, dojdeme ke zjištění, že svět se od svých počátků nemění a dobro i zlu ruku v ruce procházejí celou jeho existencí.“⁹⁴ „Mění se jen země a národy, které prožívají období ctnosti [virtù] a úpadku. Ve starověku bylo možné ctnost nalézt nejprve v Asýrii a

⁸⁸ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 63

⁸⁹ Machiavelli, Niccolo: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. 2001, s. 241

⁹⁰ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 63

⁹¹ *Ibid.*, s. 64

⁹² *Ibid.*, s. 64

⁹³ *Ibid.*, s. 61

⁹⁴ Machiavelli, Niccolo: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. 2001, s. 240

*nakonec v Římě. Po zániku Římské říše přežila jen v některých jejích částech*⁹⁵ – mimo jiné na území Franků, v Egyptě a Turecku. Právo stěžovat si na současnost a melancholicky vzývat minulost mají tedy ti, kteří měli tu smůlu, že se narodili ve městě či zemi, ze které *virtù* vymizelo. V opačném případě žádnou neměla a nařikají tedy marně. „*Ten, kdo se narodil v Machiavelliho době v Řecku a nestal se Turkem,*“ rozvíjí tuto myšlenku Leo Strauss, „*oprávněně odsuzuje přítomnost a vychvaluje starověk.*“⁹⁶ Toto stanovisko Machiavelliho zcela opravňuje k tomu, aby chválil dobu starověkého Říma a odsuzoval svou vlastní. Po starověkém *virtù* nezůstala v Římě a v Itálii ani stopa.⁹⁷

Způsob, jakým Machiavelli v *Rozpravách* používá termín *virtù* je stejný jako ve *Vladaři* a přece jen trochu jiný. Vychází ze stejného souboru vlastností a předpokladů jako ve *Vladaři* a vyžaduje stejný vztah ke konvenční morálce, pouze s jedním rozdílem. Tam, kde je *virtù* dříve spojováno výhradně s předními politickými představiteli a vojenskými vůdci, je nyní požadováno od běžných občanů, lépe řečeno od občanstva jako takového. Machiavelli výslovně tvrdí, že pokud chce město dosáhnout velikosti, musí se touto vlastností vyznačovat občanstvo jako celek. „*Když však dospívá k definici toho, co slovem virtù myslí, vesměs opakuje dřívější argumenty a chladnokrevně bere jako samozřejmost znepokojivé závěry, ke kterým již dospěl.*“⁹⁸

Takový modelový *virtuoso* občan by tedy měl být ochoten udělat vše potřebné pro zachování obce a dosažení její velikosti, ať jde o skutky dobré či zlé. Ve chvíli, „*kdy jde o bytí a nebytí vlasti, tam nesmí rozhodovat, zda je něco spravedlivé nebo nespravedlivé, lidské nebo kruté, chvalitebné nebo hanebné.*“ Každý občan si musí uvědomit, že je třeba „*bez zřetele ke všemu ostatnímu učinit ta opatření, která jí zachrání život a udrží svobodu.*“⁹⁹

2.2.3 Postava velkého zakladatele

Machiavelli se otázkou občanského *virtù* zabývá v mnoha jednotlivých kapitolách *Rozprav* a to dost nesystematicky. Pro přehlednost bude při výkladu jeho argumentace vhodné začít chronologicky na začátku – tedy u vzniku města.

Každé město, které si v budoucnosti může dělat ambice na dosažení velikosti, musí podle Machiavelliho mít svého velkého zakladatele. Městská republika vybudována na *virtù*

⁹⁵ Machiavelli, Niccolo: *Vlády a státy*. 1939, s. 231

⁹⁶ Strauss, Leo: *Eseje o politické filosofii*. 1995, s. 77

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 64

⁹⁹ Machiavelli, Niccolo: *Vlády a státy*. 1939, s. 561

velkého zakladatele má první předpoklad pro dosažení budoucí velikosti. Naopak města, která nenatrefila na prozíravého zakladatele, se oproti ní budou nacházet v nevýhodě.

Každý dobře spravovaný stát musí mít v první řadě všestranně promyšlenou ústavu. Jen málokterý stát jí dostává do vínku hned v okamžik svého založení. Obvykle ji vydává až panovník, který má v rukou soustředěnu veškerou moc. Pro sepsání smysluplné ústavy se lid, nebo třeba i působení několika různých zákonodárců zároveň, nehodí, protože „*kolik lidí, tolik různých názorů*.“¹⁰⁰ Na vytvoření prosperujícího státu je tedy potřeba vůle jedince.

Typickou postavou zakladatele města je Romulus - legendární zakladatel města Říma, který neváhal zabít svého bratra Rema, když Remus nově vznikající město symbolicky ohrozil a zesměšňoval. Machiavelli nespěchá s odsouzením Romulova bratrovražedného chování a podotýká, že bylo bezpochyby řízeno zájmy obecného prospěchu. V souladu s morálně-filosofickou naukou *Vladaře* tvrdí, že nelze odsoudit muže, třeba i za krutý čin, jestliže ho vykonal ve prospěch teprve zakládaného státu. „*Jen násilí sloužící zkáze je odsouzeníhodné*.“¹⁰¹ Pokud se však panovník podřizuje zájmu státu, může, jak již zmínil ve *Vladaři*, sáhnout na začátku procesu zavádění nových pořádků krátce k násilí. Pokud si vládce povede úspěšně, i prostředky, jimiž úspěchu dosáhl, se lidem nakonec budou zdát zcela v pořádku.¹⁰²

Tam, kde je pro vytvoření platformy pro existenci svobodné obce potřeba nadaného jedince, je pro udržení její svobody vhodnější běžný lid. *Virtù* jedince má tu nevýhodu, že se s jeho smrtí nadobro mizí a v dědicích se objeví jen zřídkakdy. Proto je rozumné spolehnout spíše na *virtù* občanů: „*Ani základy státu, jež položil v podobě sebelepší ústavy, nejsou pak dost pevné na to, aby na jejich obranu stačil jeden jediný člověk. Odolají nepřízní času jen tehdy, pečuje-li o ně víc lidí společně*.“¹⁰³ Problematickou se může ukázat být otázka předání moci. Romulus potvrdil své *virtù* tím, že sám omezil svou moc na velení nad vojskem a zbytek svých pravomocí vložil do rukou nově zřízeného senátu. Pro záchranu království nebo republiky tedy není ani tak třeba mít vladaře, jenž bude vládnout prozíravě, pokud je živ, ale spíše mít toho, kdo je uspořádá tak, že jejich další osudy budou záviset na *virtù* lidu. „*Nejhlubším tajemstvím státnického umění je tedy vědět, jak toho docílit*.“¹⁰⁴

¹⁰⁰ Machiavelli, Niccolo: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. 2001, s. 175

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Machiavelli, Niccolo: *Vladař*. 1997, s. 66

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 66

Dalším problémem nastává po předání moci zakladatele do rukou lidu. Zatímco od zakladatelů se dá očekávat velká míra *virtù*, je velmi nepravděpodobné, že by se tato vlastnost, bez zvláštního přičinění, ve významnějším zastoupení objevovala mezi obyčejnými lidmi. Machiavelliho člověk je od přírody malomyslný a egoistický a nedá se od něj tedy očekávat, že bude sám od sebe k občanskému *virtù*, které z definice vyžaduje značné sebezapření a ústupky vůči ostatním, tíhnout. Města mají proto tendenci upadat od *virtù* svých zakladatelů a „*klesat do horšího stavu*“.¹⁰⁵ Machiavelli tento proces stručně shrnuje slovy, že i nejlepší obce se snadno kazí. V úvodu třetí knihy *Rozprav* přichází s aristotelovskou myšlenkou, kdy přirovnává státy a náboženství k živoucím organismům, jejichž těla podléhají přirozené zkáze. „*Považuje za nad slunce jasnější, že neobnovují-li se tato těla, netrvají, protože jejich virtù se časem jistě zkazí, a taková zkaženost je určitě zahubí, jestliže se jejich rány nezahojí.*“¹⁰⁶

2.2.4 Hrozba zkaženosti

Důsledkem vyčerpání *virtù* občanů se tedy ve městech šíří zkaženost. K tomuto stavu může obec dospět několika způsoby, které se mohou vzájemně doplňovat. Občané mohou, v důsledku ztráty *virtù*, ztratit zájem o politický život. Lidé mají v takových případech tendenci uzavírat se sami do sebe a oddávat se lenošství a požitkářství. U nižších vrstev, kterým jejich možnosti pohodlně zahálet nedovolují, se objevuje apatie.

Druhý způsob chování, který vede k šíření zkaženosti v obci, je ten, kdy občané zůstávají veřejně činní, ale místo kolektivního dobra se snaží prosazovat osobní či stranické zájmy. Takto smýšlející lidé se zajímají pouze o to, co by od obce mohli získat, místo toho, aby se zajímali o to, co by jí mohli nabídnout. Ve státě, ze kterého se tímto způsobem vytratilo *virtù*, obcházejí veřejní činitelé demokratický proces. Do jeho vysokých úřadů se lidé nemohou dostat na základě svého *virtù*, pouze na základě osobní moci. Ústavy takovýchto zkažených republik již neslouží lidu, protože opatření v nich mohou navrhovat pouze mocní, a nečiní tak pro obecnou svobodu, ale pro rozšíření vlastního vlivu a bohatství.¹⁰⁷

Takto nahromaděné bohatství vzápětí často používají způsobem, který dále podkopává demokratické instituce republiky. Bohatí občané mohou prokazovat jistým lidem přízeň výměnou za konkrétní služby nebo protekční jednání. Přízeň bohatých může nabírat různé

¹⁰⁵ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 67

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

formy – od účelových sňatků, přes půjčování peněz až po obyčejné uplácení. Výsledkem je jakýsi začarovaný kruh klientelismu, kdy se na úkor veřejného zájmu z lidí stávají přívrženci svých dobrodinců.

S tímto jevem přímo souvisí problematika růstu osobní moci jedince. Jedním z nejnebezpečnějších politických vývoju v demokratickém státě je situace, kdy jeden občan kolem sebe začne soustřeďovat stranu, která je založená na oddanosti jeho osobě, místo oddanosti kolektivnímu blahu. Jedním ze způsobů, které prokazatelně povzbuzují růst osobní moci občana, je dlouhodobé velení vojsku. Mezi velitelem a vojáky se delším soužitím prohlubuje vztah, až přestanou uznávat kohokoli jiného za pána a jsou ochotni jít s ním proti veřejnému blahu. Tento zhoubný vývoj můžeme sledovat i v dějinách Říma. Prvním zárodek zkaženosti lze zpětně vystopovat k obléhání města Paleopolis, kdy vrchnímu veliteli vojska Publiovi Philovi uprostřed tažení uplynulo funkční období.¹⁰⁸ Senát ho nechtěl nahrazovat novým, situace neznalým, velitelem, a tak se rozhodl jeho funkční období prodloužit, čímž zavedl nebezpečný precedens. Později ve 2. století př. nl., když byl Řím ve válce s Kimbry, využil Gaius Marius této situace a přes zákon, který to výslovně zakazoval, zastával pětkrát po sobě úřad konsula. Svou vládu zakládal na podpoře armády a lidu a senát přiměl, aby mu ve všech věcech vycházel vstříc. Tato situace vy eskalovala do konfliktu mezi Mariovou stranou populárů a stranou optimátů, vedenou jeho protivníkem Sullou, která vyústila v 50 let občanských válek. Osud římské demokracie zpečetil ve finále Machiavelliho zloduch non-plus-ultra Julius Caesar, který se prohlásil „prvním občanem“ a ukončil tak efektivně existenci Říma jako svobodné republiky. „*Kdyby nebyli Římané nikdy prodlužovali úřední a velitelské období, nebyli by snad dospěli tak rychle k takové moci a jejich výboje by bývaly byly pomalejší, ale také by byli do poroby upadli později.*“¹⁰⁹

Pokud se některým z těchto způsobů rozšíří ve městě zkaženost do takové míry, že už není cesty zpět, nestačí na obnovu jeho velikosti *virtù* lidu. V takovém případě je, stejně jako při zřizování prvotního pořádku ve městě a formulování ústavy, potřeba *virtù* výjimečného jedince, který s maximální rozhodností a razancí provede veškerá opatření nutná k očištění zkažené obce.¹¹⁰ Vždy je však lepší, když situace do této kritické fáze nedospěje a město může pokračovat ve své svobodné existenci a růstu. Zde přichází na řadu další stěžejní otázka

¹⁰⁸ Machiavelli, Niccolo: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. 2001, s. 309

¹⁰⁹ Machiavelli, Niccolo: *Vlády a státy*. 1939, s. 502

¹¹⁰ Machiavelli, Niccolo: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. 2001, s. 280

Machiavelliho *Rozprav*: Pokud je udržení svobody republiky závislé na míře *virtù* jejich občanů, jakým způsobem je možné vštípit tuto vlastnost dostatečně velkému počtu lidí?

2.2.5 Injekce osobního virtù

Jak Machiavelli několikrát v *Rozpravách* sám podotýká, je často možné různými způsoby docílit stejného výsledku. Stejně tak tomu je i v případě vedení lidu k *virtuoso* chování a smýšlení. Machiavelli v knize přichází se třemi takovými postupy.

Prvním z těchto způsobů je příležitostná injekce osobního *virtù*. Jakkoli je nepravděpodobné, že většina občanů narozených ve státě bude vykazovat velkou přirozenou *virtù*, není zcela vyloučeno, že jednou za čas se do čela republiky dostane jedinec oplývající *virtù* v takové, nebo podobné, míře, jakou se vyznačoval zakladatel. „*Takoví mužové mají tak znamenitou pověst a jejich příklad působí tak mocně, že se dobří občané snaží jej napodobit, zlí se stydí vést opačný život.*“¹¹¹ Machiavelli tvrdí, že kdyby se v dějinách Říma vyskytovaly takové jednotlivé případy *virtù* nejméně každých deset let, nutně by to vedlo k tomu, že by město nikdy bylo nezkazilo.¹¹² Prohlašuje dokonce, že kdyby měla obec takové štěstí, že by v každé generaci našla vůdce těchto kvalit, který by obnovil její zákony a nejen ji zastavil na cestě ke zkáze, ale stáhl by ji zpět, uskutečnil by se zázrak „věčné“ republiky – politického organismu schopného uniknout smrti.¹¹³

2.2.6 Zákony a občanské virtù

Druhý způsob vštěpování občanské zodpovědnosti schopný předejít šíření zkaženosti je dobré vnitřní uspořádání státu vycházející z promyšlených zákonů a institucí. Ve svých úvahách se Machiavelli obrací znovu k antickým republikám jako Sparta, Athény a Řím, jejichž vnitřní organizace jim umožňovala po dlouhá staletí svobodně žít a růst. Tyto státy byly totiž schopné „*využít donucovací moci zákona tak, aby [občané] museli stavět dobro své obce nad vlastní sobecké zájmy.*“¹¹⁴

Zajistit, aby tomu tak v těchto městech bylo, měli v prapočátku na starost jejich zakladatelé. Jejich úkolem bylo především sepsat ústavu, která by vytvořila podmínky, ve kterých je kolektivní snaha o dosažení obecného dobra odměňována a lenost se sobectvím trestána. Ve spartě se tohoto úkolu chopil Lykurgos, v Athénách Solón, v Římě jeho

¹¹¹ Machiavelli, Niccolo: *Vlády a státy*. 1939, s. 391

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 69

¹¹⁴ *Ibid.*, s. 74

zakladatel Romulus a jeho nástupce král Numa. V první kapitole *Rozprav* píše Machiavelli, že právě zákony dvou posledně jmenovaných zapříčinili, že „*přes úrodnost své půdy, výhodnou polohu na břehu moře, častá vítězství a značnou rozlohu své říše nepodleh [Řím] zkaženosti po mnohá staletí a zůstával naplněn takovým množstvím virtù, jaké žádná jiná republika nikdy neměla.*“¹¹⁵

Čím byly ústavy těchto úspěšných starověkých republik výjimečné? Zákonodárci ve všech případech, zejména však v případě Sparty, pochopili, že je třeba navrhnout ústavu, ve které jsou zastoupeny všechny tři druhy vlády, mezi kterými Machiavelli rozlišuje – monarchie, aristokracie a demokracie. Ve své ryzí formě jsou tyto ústavní formy slabé a nestálé. Machiavelli zde opět sahá ke svému cyklickému chápání dějin a představuje tyto různé druhy vlády v nekonečném koloběhu, kdy postupně každá z nich zdegeneruje do své odvrácené zkažené formy, tedy tyranie, oligarchie a anarchie, aby byla vzápětí nahrazena jinou, která se zanedlouho také zkaží. Tento vývoj lze ostatně pozorovat i v případě Říma. Vládu králů nahrazuje vláda patricijského senátu, který nebere obyčejný lid v potaz, do té doby, než si ten, řadou občanských nepokojů a tzv. plebejských secesí, nevynutil právo na politickou reprezentaci. Obrovská politická životaschopnost či „*dokonalost*“¹¹⁶ římské republiky vyplynula právě ze smíšené formy vlády, která se po těchto událostech ve státě ustálila.

Sparta měla v tomto ohledu větší štěstí. Její zakladatel Lykúrgos dal městu hned při jeho vzniku zákony, v nichž přesně vymezil králi, šlechtě i lidu práva a povinnosti, a tak vznikl stát, který se bez sebevětších vnitřních problémů udržel víc jak osm set let. Případ Říma však demonstruje širší politický princip, kterého se Machiavelli v *Rozpravách* zastává. Tento princip by se dal nazvat „konstruktivním konfliktem“. Machiavelli tvrdí, že postavíme-li se vůči bojům mezi šlechtou a lidem kriticky, „*nedoceňujeme jejich vývojovou funkci v zápasu římské republiky o svobodu.*“¹¹⁷ Díky dobře vyváženým ústavním zákonům vzniká situace, ve které se obě strany tohoto společenského konfliktu drží navzájem v šachu, takže při jakémkoli náznaku toho, že by se jedna ze stran rovnováhu snažila porušit, zavede druhá strana zákonnými prostředky rovnováhu novou. Nebo jak říká Machiavelli: „*Zájmy mocných a zájmy lidu jsou vždycky protichůdné a z jejich konfliktu se rodí v životě společnosti stále nové zákony a vyšší stupeň svobody.*“¹¹⁸ Tato situace, kdy si každá ze stran v podstatě hledí

¹¹⁵ Machiavelli, Niccolo: *The Discourses*. 1998, s. 110

¹¹⁶ Machiavelli, Niccolo: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. 2001, s. 164

¹¹⁷ *Ibid.*, s. 165

¹¹⁸ *Ibid.*, s. 165

prosadit svoje a je podezíravá vůči straně druhé, paradoxně vede k politice kolektivního dobra a občanského *virtù*.

Kromě toho, že spory mezi lidem a senátem byly hnacím motorem růstu římské republiky, uznává Machiavelli, že se časem, s příchodem bratří Gracchů, staly příčinou jejího zániku. Klade si tedy otázku, zda bylo možné dát Římu takovou ústavu, která by ho před nimi ochránila. K tomuto účelu srovnává římskou ústavu s ústavami dvou dalších republik, kterým se podařilo zůstat dlouho svobodné a to bez krvavých vnitřních konfliktů.

Sparta, které vládl král a nepříliš početný senát, se udržela tak dlouho jen proto, že setrvala na malém počtu obyvatel, cizince nepřijímala a k Lykurgovým zákonům přistupovala s největším respektem. Zákony samy o sobě nedávaly příčinu k nepokojům, naopak podporovali svornost. Ve Spartě existovala velká rovnost v majetku, zato velká nerovnost v hodnostech. Spartský lid byl navyklý skromnosti a ctižádost se u něj příliš neprojevovala, zvláště když ho urození k těm několika málo existujícím čestným úřadům nepustili. Na druhé straně urození svým chováním nikdy lidu nedali důvod, proč by tyto úřady měl zastávat sám.

Ve druhé ze zmiňovaných republik, Benátkách, vládu zastávala skupina, která si říkala jednoduše urození. Původně vznikla ze všech prvních osadníků benátských ostrovů, kteří, když se jim zdálo, že je jich na založení organizovaného společenství dost, vylučovali všechny nově příchozí z účasti na vládě. Tito nově příchozí začali tvořit obecný lid a na své postavení si stěžovat nemohli, protože přišli z vlastní vůle a nikdo jim nic nevzal. Zároveň neměli nárok hlásit se o politickou participaci, protože je vláda držela zkrátka a nežádala je o pomoc v žádném podniku, ve kterém by si mohli získat veřejnou vážnost.

S přihlédnutím k těmto dvěma příkladům dochází Machiavelli k závěru, že „*chtěl-li tedy Řím zůstat stejně pokojným útvarem, měl se přidržet jednoho z uvedených vzorů a nepřipustit buď imigraci cizinců, nebo se vyhýbat válkám, v nichž si občané dobývali zásluhy o stát. Římané však dopustili obé, a proto je sužovaly nekonečné nepokoje. Jakmile však dosáhl římský stát stadia pokoje a klidu, oslabil se natolik, že se uzavřela zřídla jeho růstu. Řím vymýtil spolu s kořeny nepokojů i hnací princip svého vývoje.*“¹¹⁹ Vzápětí představuje svou vizi ideální republiky: Pokud chce někdo založit úspěšnou dlouhotrvající republiku, ať jí dá ústavu, jako měla Sparta a zvolí pro ni polohu, jako měly Benátky. Tak nikoho ani nenapadne na ní zaútočit. Zvláště když její omezený počet obyvatel u sousedních států nebude vyvolávat obavy. Státní celek je podle Machiavelliho bezpečný, má-li dobrou obranu a drží-li se ve svých hranicích. Machiavelli však nezůstává v ideálním světě příliš dlouho a hned konfrontuje

¹¹⁹ Machiavelli, Niccolo: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. 2001, s. 169

svou vizi s realitou: Protože život na zemi je v neustálém pohybu, je třeba při zakládání státu myslet na všechno a vytvořit mu takové podmínky, aby mohl vyrazit do útoku, donutí-li ho k tomu nezbytnost, i obhájit to, čeho už dosáhl.¹²⁰ V konečném důsledku tedy shledává, že římská koncepce je přece jenom nejlepší a věří tomu, že spory mezi lidem a senátem je třeba chápat jako nevyhnutelný průvodní jev na cestě k římské velikosti.

2.2.7 Virtù a náboženství

Druhým způsobem, jakým je možné občanům na delší dobu vštípit *virtù*, je zavedení a udržování státního náboženství. Machiavelli se i v této otázce obrací ke vzoru starého Říma. Římané byli ve využívání náboženské autority k řízení státu mistry. „*Náboženství sjednotilo v poslušnosti římské vojsko, ve svornosti římský lid.*“¹²¹

Největší zásluhu na tom, že v Římě na tak dlouhou dobu vládla nejvyšší úcta k bohům, měl Romulův přímý nástupce Numa Pompilius. Římské obyvatelstvo bylo v té době ještě nedisciplinované, proto Numa, který věděl, že náboženství je nezbytné pro zdárný vývoj společnosti, zavedl s jeho pomocí ve městě kázeň, klid a mír. Náboženské zákony, pomocí kterých občané rozlišovali mezi dobrem a zlem, se stali univerzální normou chování. Když se tedy Machiavelli zamýšlí nad tím, který ze dvou prvotních římských zákonodárců, Romulus nebo Numa, se o šíření občanského *virtù* ve městě Římě zasloužil víc, dochází k závěru, že přece jenom Numa. S odstupem času se totiž ukazuje, že se římský občané po jisté době mnohem víc báli porušení přísahy než zákona a chovali ve větší úctě moc božskou než světskou. A v takovém městě, jak říká Machiavelli, není nikdy těžké lid ozbrojit či odzbrojit.¹²²

Náboženství odnepaměti panovníkům usnadňovalo vnucovat poddaným převratné pořádky. Romulus, který začínal město budovat takřikajíc na zelené louce, náboženskou autoritu při zakládání prvních občanských a vojenských institucí nepotřeboval. Naopak když chtěl nové instituce zavádět král Numa, nemohl najít lepší způsob „*než předstírání, že se utíká o pomoc k bohům a naslouchá jejich úradku ve prospěch celého národa.*“¹²³ Numovi přirozeně nahrávala nevzdělanost a prostota tehdejších lidí. U moderního člověka, či jak

¹²⁰ Machiavelli, Niccolo: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. 2001, s. 170

¹²¹ *Ibid.*, s. 178

¹²² *Ibid.*, s. 179

¹²³ *Ibid.*, s. 179

Machiavelli říká „na vyšším stupni vývoje“¹²⁴ by se tato metoda nesetkala s tak jednoznačným úspěchem.

Numa v Římě tady zavedl úctu k náboženským zákonům. Aby se však občanské *virtù* vycházející z této pobožné bázně lidu ve státě udrželo, bylo zapotřebí pečovat o to, aby pilíře náboženství zůstaly neporušené. V praxi to od vlády vyžaduje podporu a kladení toho největšího důrazu na vše, co náboženství prospívá, bez ohledu na to, zda to sama považuje za pravdivé, či nikoli. V tomto světle vidí Machiavelli všemožné zázraky, jejichž existenci rozumní náboženští představitelé v minulosti nikdy nepopírali, nebo je přímo živili. Neboť „čím je hlava státu moudřejší a osvícenější, čím lépe a pronikavěji vidí do podstaty věcí, tím větší péči musí [náboženským záležitostem] věnovat“.¹²⁵

Vedle božských zázraků existoval v pohanském tedy starořeckém a starořímském polyteistickém náboženství zvláštní fenomén, který se dal šikovně užívat pro státní účely. Jde o fenomén věsteb a znamení. V antickém světě bylo zvykem, že před významnými rozhodnutími, zvláště pak před velkými bitvami, konzultovali vůdci své naděje na úspěch s věštírnu, v Římě pak s tzv. augury či haruspiky. Dříve než Římané cokoli podnikli, musel mít lid dojem, že bohové stojí na jeho straně a dopomohou mu k vítězství. Za velkou prozíravost a vynalézavost Římanů pak hovoří skutečnost, že tato znamení pravidelně dokázali vykládat způsobem, který lid či vojsko motivoval požadovaným směrem. V dějinách nalezneme ne jeden případ, kdy vojevůdce vyburcoval bojového ducha vojska poněkud liberálním výkladem znamení. V některých případech vymýšleli generálové dokonce celá proroctví, která předpovídala vítězství vojska v určitý den. Zázraky, věštby a proroctví byli jednoduše již zmíněnými pilíři římského náboženství a představitelé státu si to po dlouhou dobu ve své prozíravosti uvědomovali.

Když Machiavelli hovoří o stavu současné katolické církve, velmi rychle tento pochvalný tón opouští. Tvrdí, že křesťanští panovníci v udržování neporušenosti nosných pilířů víry selhali, což se přímo odráží na míře štěstí a svornosti křesťanských zemí. Nejprokazatelnějším projevem úpadku pak je skutečnost, že právě národy stojící katolické církvi nejbližší, tedy italské státy, jsou rozkladem víry zasaženy nejhluběji. Machiavelli obviňuje papežský dvůr z toho, že jeho špatným příkladem ztratili italské státy veškerý respekt a pokoru před Bohem. Příмым důsledkem toho jsou všemožné nepokoje a věčné sváry. „*My Italové děkujeme církvi*

¹²⁴ Machiavelli, Niccolo: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. 2001, s. 179

¹²⁵ *Ibid.*, s. 181

*a kněžím za to, že nemáme dnes náboženství, že jsme zkažení a naše vlast se nachází v naprostém úpadku. Sama církev ji vědomě udržuje v rozkolu a nesvornosti.*¹²⁶

Machiavelli skutečně patřil mezi nejzarputilejší kritiky světské moci církve. Církev mimo jiné viní i z nejednoty a roztroušenosti italských států. Ve střední Itálii si založila své sídlo a vykonává zde světskou moc, ale nemá dostatek moci a vlivu na podmanění celé země a zároveň není tak slabá, aby se musela bát ztráty své světské moci a prosit se o pomoc cizích mocností. *„Protože sama není s to si ji podmanit, ale současně nechce, aby spadla do klína někomu jinému, nedovolí, aby se sjednotila, a nechává ji skomírat roztržštěnou v rukách mnoha pánů. V důsledku toho jsme nesvorní a slabí a jako každá snadná kořist k sobě vábíme všeliké uchvatitele. A to je dílo církve.*¹²⁷ Starořímské náboženství sloužilo jako opora státu a jeho instituce byly s existencí státu patřičně provázány. Křesťanská církev se naproti tomu emancipovala a místo toho, aby působila jako státotvorná síla, všechny státy, které by z její autority měly těžit, svým ustavičným lpěním na vykonávání světské moci oslabuje.

Teď, když známe Machiavelliho názor na roli církve ve státě a můžeme srovnat jeho názor na staré římské náboženství s názorem na současný stav křesťanství, vidíme, že hlásá myšlenku, která by většinu myslitelů jeho doby ani nenapadla, nebo by se ji přinejmenším báli vyslovit. Náboženství jako takové je v Machiavelliho očích pouze dalším účelných institutem státu. Otázky náboženské pravdy zcela pouští ze zřetele a na celou věc se dívá zcela utilitárně. Nebo jak říká Cassirer: *„Byl přesvědčen, že náboženství je jednou ze základních prvků společenského života. Tento prvek však v systému, ze kterého vychází, nemohl nikdy nabrat podoby absolutní, nezávislé dogmatické pravdy.*¹²⁸ Machiavelliho zajímala výhradně úloha, kterou hraje náboženské cítění v podněcování lidu, v udržování dobra v lidech a v zahanbování zlých. Hodnotu jednotlivých náboženství ve svém myšlení posuzuje pouze podle toho, jak těchto účinků dosahují.¹²⁹

Na základě těchto kritérií dospívá k další heretické myšlence, a sice že náboženství starověkých Římanů je lepší, než to křesťanské. Křesťanství by ve skutečnosti patřilo na nejzazší pozici takového pomyslného srovnávacího žebříčku, protože je v přímém rozporu s jakýmkoli skutečným politickým *virtù*.¹³⁰ Muži jsou jeho vlivem slabí a zženštilí, protože místo toho, aby uctívalo muže plné velkoleposti mysli a síly těla, staví na piedestal muže

¹²⁶ Machiavelli, Niccolo: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. 2001, s. 181

¹²⁷ *Ibid.*, s. 182

¹²⁸ Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*. 1950, s. 138

¹²⁹ Skinner, Quentin: *Machiavelli*. 1995, s. 74

¹³⁰ Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*. 1950, s. 138

pokorné a kontemplativní a jako nejvyšší dobro vyzdvihuje poníženost a pohrdání světskými záležitostmi. V Machiavelliho světě, ve světě zproštěném všech spirituálních hodnot, kde centrální roli hraje politika, „*je náboženství dobré pouze když s sebou přináší pořádek*“, protože „*pořádek je z pravidla doprovázen náklonností Fortuny a úspěchem v jakémkoli podniku.*“¹³¹

¹³¹ Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*. 1950, s. 139

Závěr

Co jsme se tedy dověděli o Machiavelliho politickém myšlení a roli *virtù* v něm? Machiavelli svým *Vladařem* revolucionizoval žánr panovnických zrcadel a to zejména právě změnou definice pojmu *virtù*. Na panovníky klade zcela jiné nároky než jeho předchůdci – nároky, které se často dostávají do konfliktu s konvenční křesťanskou morálkou a zásadami chování, které propagovali antičtí filozofové. Machiavelliho politická vize se však zdaleka neomezuje na vyučování krutosti a politického pragmatismu. Za tím, co se mnohým může jevit, jako snaha zapomenutého diplomata napsat provokativní politicko-filosofické dílo nebo snad založit nový směr analyzující politiku vědeckou metodou, se ve skutečnosti skrývá jiná, skrytá, agenda. Na světlo se dostává jiná, s libostí opomíjená, stránka autorovy osobnosti – Machiavelli patriot. Toto uvědomění dává smysl zprvu těžko pochopitelným pasážím *Vladaře*; u jiných vychází na povrch jejich vysloveně přesvědčovací charakter.¹³² Představa Machiavelliho patriota, který se ve *Vladaři* snaží především dát prvotní impuls ke sjednocení a udržení silného nezávislého italského státu, je méně zajímavá než představa Machiavelliho jako zakladatele moderní politické vědy či ideologa reálné politiky, nicméně jsem přesvědčen, že to je představa korektnější.

Zatímco myšlenky a postupy, které ve *Vladaři* vynáší, jsou podřízeny právě tomuto účelu, ve svém pozdějším díle *Rozpravy prvních deseti knih Tita Livie* nacházíme zcela jiného Machiavelliho – politického idealistu a republikána. Od první stránky je patrný obdiv, který nepokrytě chová pro starověký Řím a pro zřízení, díky kterému dosáhl takové velikosti – republiku. Machiavelli stále trvá na tom, že zájem státu musí zákonitě převážet jakékoli restriktce, které nám do cesty staví konvenční morálka. Obraz chladného rádce samovládců však nahrazuje obraz zarputilého zastánce svobody a obecného blaha. Machiavelliho vztah k ideálům republikánství nejlépe popsal John Pocock, když ho charakterizoval jako oddanost zřízení, které dává největší prostor pro prosazování politiky *virtù*. Machiavelliho lidová republika, podotýká Pocock, je založena na *virtù* občana-vojáka, tady kategorickém upřednostňování obecného blaha před osobními a stranickými zájmy a odvaze na bojišti.

¹³² Řeč je zejména o poslední kapitole, která je stylisticky od zbytku knihy zcela odlišná, a pasáže opěvující Cesareho Borgia.

Hlavním důvodem Machiavelliho upřednostňování republik před monarchiemi je skutečnost, že první z těchto dvou zřízení má větší možnost mobilizovat a probudit *virtù*.¹³³ Osud monarchie stojí a padá s *virtù* vladaře. Když se u něj projeví nedostatek této vlastnosti, je stát odsouzen ke strádání a pomalému úpadku trvajícím často po celý život panovníka, nebo do doby než se stane terčem dobovatelských snah silnějšího státu. Republika na druhé straně může pomocí dobrých zákonů, náboženského cítění občanů a příležitostného příchodu výjimečně *virtuoso* jedince probudit v občanstvu takové *virtù*, že ve státě zavládne diktát obecného blaha a svobody po dlouhá pokolení. Jednotlivé společenské skupiny republiky se neustále snaží prosazovat vlastní zájmy, přičemž dohlízejí na to, aby ostatní skupiny neměly navrch a jejich vzájemný dialog slouží jako hnací síla demokracie. V případě, že se do čela republiky přece jenom dostane muž, který sleduje především vlastní zájmy a ne zájmy státu, je jeho vláda omezena zákonem vyhrazeným funkčním obdobím a škoda pro stát je tak, za předpokladu, že není prolezlá zkažeností, minimalizována.

Ať se rozhodneme Machiavelliho hodnotit jakkoli, jednu skutečnost mu upřít nemůžeme: Po celý svůj život, ve všem co dělal, nade vše stavěl politiku. Narodil se a celý život prožil v době, kdy jeho rodná Itálie trpěla nejednotou jednotlivých knížectví a republik a libovůlí silnějších evropských mocností, kteří v ní vycítili snadnou kořist. Nezbývalo mu, než snažit se literárními prostředky připomenout svým krajanům velikost, kterou jejich předci v dobách staré římské republiky svou politickou uvědomělostí dosahovali. *Virtù*, jakožto kritérium odhodlanosti k politické akci – vlastnost, prostřednictvím které nahlíží na svět kolem sebe, je testamentem této jeho neutuchající snahy o politickou osvětu a když už za nic jiného, tak alespoň za ní si zaslouží náš respekt.

¹³³ Pocock, John: *The Machiavellian Moment*. cit. podle. Viroli, Maurizio: *Machiavelli*. 1998, s. 209

BIBLIOGRAFIE

Seznam primární literatury:

- Boethius, Manlius Severinus: *Filosofie utěšitelka*. Přeložil Josef Hruša. Praha: Bohuslav Hendrich, 1942
- Cicero, Marcus Tullius: *O povinnostech*. Přeložil Jan Ludvíkovský. Praha: Melantrich, 1940
- Machiavelli and his friends: *Their Personal Correspondence*. Přeložili David Sices a James B. Atkinson. Dekalb: Northern Illinois University Press, 1996
- Machiavelli, Niccolo: *The Discourses*. Přeložil Leslie J. Walker. London: Penguin Books, 1998
- Machiavelli, Niccolo: *The Prince*. Přeložil Russel Price. Cambridge: Cambridge University Press, 1988
- Machiavelli, Niccolo: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. Přeložil Josef Hajný. Praha: Argo, 2001
- Machiavelli, Niccolo: *Vladař*. Přeložil Josef Hajný. Praha: Ivo Železný, 1997
- Machiavelli, Niccolo: *Vladař/ Život Castruccia Castracaniho*. Přeložil Adolf Felix. Praha: Odeon, 1969
- Machiavelli, Niccolo: *Vlády a státy*. Přeložil Stanislav Janderka. Zlín: Tisk, 1939

Seznam sekundární literatury:

- Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1950
- Patch, Howard Rollin: *The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010
- Skinner, Quentin: *Machiavelli*. Přeložila Stanislava Pošustová-Menšíková. Praha: Argo, 1995
- Strauss, Leo: *Eseje o politické filosofii*. Přeložili Michal Mocek, Václav Sochor, Jan Šindelář. Praha: OIKOYMENH, 1995
- Stauss, Leo: *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1978
- Viroli, Maurizio: *Machiavelli. Founders of Modern Political Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1998