

**UNIVERZITA KARLOVA**

**FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD**

Institut politologických studií

Katedra politologie

**Tomáš Halamka**

**Integrace republikánské politické teorie:  
konceptuální přístup**

*Disertační práce*

Praha 2021

Autor práce: **Mgr. Tomáš Halamka**

Školitel: **Jakub Franěk, Ph.D.**

Rok obhajoby: 2021

## **Bibliografický záznam**

HALAMKA, Tomáš. *Integrace republikánské politické teorie: konceptuální přístup*. Praha, 2021, 302 s. Disertační práce (Ph.D.) Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut politologických studií. Katedra politologie. Školitel: Jakub Franěk, Ph.D.

## Abstrakt

Republikánská politická teorie bývá často rozdělována na *neo-římský* a *neo-athénský* republikanismus. Obě varianty chápané odděleně však poskytují pouze úzký a nekompletní obraz republikanismu, který přichází o řadu významných teoretických vhledů. Předkládaná práce naopak přichází s tezí, že z historického i teoretického hlediska může být přesnější a přínosnější chápat neo-římský a neo-athénský proud jako dvě větve jednotné a integrované republikánské tradice. Práce začíná metodologickou diskusí otázky, jakým způsobem může být integrované pojetí republikanismu zformulováno, a vysvětluje důvody svého příklonu ke konceptuálnímu přístupu a k volbě morfologicky orientované metodologie Michaela Freedena. Práce dále pátrá po nejranějších dochovaných formulacích republikánských konceptů ve starověkém Řecku a Římě a diskutuje jejich vzájemné podobnosti a rozdíly. Poté přesouvá pozornost na vývoj těchto konceptů v období klasického republikanismu v renesanční Itálii, raně novověké Anglii a Americe 18. století. Následně jsou analyzovány nejvýznamnější artikulace současného neo-římského a neo-athénského republikanismu. Poslední kapitola shrnuje a syntetizuje nejvýznamnější zjištění: (1) Existence dvou separátních narativů neo-římského a neo-athénského republikanismu nebyla prokázána ani ve starověku, ani v období klasického či nového republikanismu. (2) Integrované pojetí republikanismu je vnitřně sjednoceno dynamickým klastrem vzájemně propojených centrálních konceptů, jejichž významy a vzájemné morfologické uspořádání vykazují napříč dějinami relativní stabilitu. Práce dále představuje stručnou konceptuální historii každého identifikovaného základního republikánského pojmu a představuje model, v němž je morfologie konceptuálního jádra integrovaného republikanismu a její dějinná proměna graficky znázorněna. Integrovaný republikanismus je také konceptuálně vymezen vůči populismu a liberalismu. Půda integrovaného republikanismu pro navazující politicko-teoretické úvahy a projekty je tak připravena po stránce metodologické, historické i konceptuální.

## Abstract

Republicanism is often divided into *neo-Roman* and *neo-Athenian* versions. However, both traditions considered separately can provide only a limited and narrow understanding of republicanism and thus deprive the republican political theory of valuable insights. On the contrary, this thesis argues that it would be preferable, both historically and theoretically, to conceive of the neo-Roman and the neo-Athenian strands as branches of a single integrated republican tradition. The thesis begins with a methodological discussion focused on how such an integrated account might be formulated and explains its preference for a conceptual approach that follows the morphology-oriented methodology developed by Michael Freeden. The thesis proceeds to track down the earliest formulations of republican concepts in ancient Greece, then turns to the Roman usage of these concepts and analyses the similarities and differences between the two earliest appearances. The next part concentrates on development of these concepts during the early modern era of classical republicanism in Italy, England and America. Afterwards, the most prominent neo-Athenian and neo-Roman approaches are analysed and interrelated. The last chapter summarises and synthesises the most important findings: (1) Two separate narratives of the neo-Athenian and the neo-Roman republicanism have been proven neither in classical antiquity nor in the eras of classical and neo-republicanism. (2) The integrated account of republicanism is internally unified by a dynamic cluster of intertwined core and adjacent concepts, which retain relatively stable meanings and morphology throughout different historical eras. A brief conceptual history of these central republican concepts is introduced as well as their graphic model illustrating their morphology and transhistorical change. The integrated account of republicanism is also conceptually contrasted with liberalism and populism. The methodological, historical, and conceptual common ground for integrated republicanism is thus established and ready to be used in various fields of political theory.

## **Klíčová slova**

*Republikanismus, svoboda, smíšená ústava, sebevláda, konceptuální historie*

## **Keywords**

*Republicanism, Freedom, Mixed Government, Self-rule, Conceptual History*

**Rozsah práce: 654 000 znaků, 363 normostran**

## **Prohlášení**

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 6. 8. 2021

Tomáš Halamka

## Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval předně svému školiteli Jakubu Fraňkovi za vynikající vedení práce a čas, energii i péči, kterou mi věnoval. Jeho vedení vznik práce nejen umožnilo, ale vylepšovalo ji ve značném množství ohledů: Od prohloubení celkové argumentace práce, která by na mnoha místech zůstala povrchní či nerozvinutá, přes identifikaci nepřesností a některých interpretačních obtíží až po vylepšení práce po stránce stylistické.

Dále bych rád poděkoval svým zahraničním mentorům, kteří mi umožnili znatelné části předkládaného výzkumu provést na svých pracovištích a stali se po dobu mé návštěvy mými akademickými mentory, jmenovitě Quentinu Skinnerovi a Richardu Burkeovi z The Centre for the Study of the History of Political Thought na Queen Mary, University of London, Stuartu Whiteovi z The Department of Politics and International Relations na University of Oxford a Philipu Pettitovi z University Center for Human Values na Princeton University. Všem těmto pracovištím a svému domovskému Institutu politologických studií Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy děkuji za vytvoření podmínek, v jejichž rámci mohl být předkládaný výzkum proveden.

Za výzkumné konzultace bych dále rád poděkoval všem, kteří se mnou práci konzultovali a poskytli mi velké množství přínosných komentářů, mezi něž patřili především: Adrian Blau, Aleš Havlíček, Angus Gowland, Avi Lifschitz, Cecile Labrode, Elisabeth Fraser, Florian Schaffner, Georgios Varouxakis, Iain McDaniel, Jan Buráň, Jan Charvát, Jan-Werner Müller, Jana Tokarská, Kryštof Doležal, Lea Ypi, Martin Burke, Melissa Lane, Michael Freedon, Philip Kreager, René de Nicolay, Richard Chandler, Robin Douglas, Rudolf Kučera, Simo Mikkonen, Tomáš Čech a Valentina Arena.

Za finanční podporu mého výzkumu děkuji Univerzitě Karlově, Vzdělávací nadaci Jana Husa a nadaci Nadání Josefa, Marie a Zdeňky Hlávkových.



## Ediční poznámka

Práce řadu děl cituje užitím zkratky a případně konkrétního místa v textu, které odpovídá původní strukturaci díla. Domnívám se, že tento přístup je užitečný pro čtenářovu orientaci v referencích, takže může snadněji dohledat příslušné místo v kterémkoliv vydání příslušného textu a napříč různými jazykovými mutacemi. Také se tímto způsobem práce vyhýbá situaci, kdy datum vydání o staletí či dokonce tisíciletí neodpovídá roku, kdy byl text sepsán. Zkratky jsou jednotně utvářeny na základě původního jazyka textu. Seznam všech užitých zkratek je zařazen na začátku práce. V závěrečném seznamu literatury jsou tyto zdroje uvedeny zvlášť a jsou k nim přiřazena konkrétní vydání, ze kterých jsem v práci čerpal. České překlady jsou užity v maximální možné míře. Při opakované citaci téhož zdroje či opakované citaci téhož místa shodného zdroje na některých místech neuvádím repetitivní bibliografické informace a zmiňuji pouze konkrétní místo v textu, případně užívám zkratky „tamtéž“. Takto práce postupuje v případech, kde tím nesnižuje přehlednost a orientaci v užívaných referencích. Tímto krokem sleduji především zkrácení textu o samozřejmé informace, které by jej zbytečně prodlužovaly.

Tato práce, která do jisté míry navazuje na tradici tzv. *konceptuální historie*, často užívá kurzívy, ve které jsou uváděny zaprvé názvy děl a zadruhé sledované politické koncepty. Tyto pojmy jsou psány italikou proto, aby jednak vynikla nesamozřejmost, či kontestovatelnost jejich významu a jednak proto, aby byly diskutované koncepty graficky patrnější. Pokud se na základě stejné logiky ve zdrojích, které přímo cituji, využívá k označení konceptu rovněž kurzíva, zachovávám toto zdůraznění a koncept ve své citaci odlišuji běžným fontem. Protože význam konceptu se může lišit i podle toho, v jakém jazyce je pojem artikulován, v obzvláště důležitých případech práce uvádím kurzívou označení konceptu v původním jazyce. V případě starořečtiny je uváděna transkripce v latinské abecedě. Kurzívou jsou psány také citace, které jsou odděleny jedním řádkem z obou stran v případě, že jejich délka přesahuje tři řádky textu. V přímých citacích vycházím z českých překladů, v případě, že nejsou k dispozici, používám překlady vlastní. Výjimečné odlišnosti od těchto principů zmiňuji na patřičných místech v poznámkách pod čarou.

## Seznam zkratek

Aristotelés

<i>Ath. pol.</i>	<i>Athénaíon politeia</i>
<i>Eth. Meg.</i>	<i>Ethiká Megála</i>
<i>Eth. Nik.</i>	<i>Ethiká Nikomácheia</i>
<i>Met.</i>	<i>Ta metá ta physiká</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politika</i>
<i>Rhet.</i>	<i>Rhetoriké</i>

Leonardo Bruni

<i>Hist.</i>	<i>Historiarum Florentini populi libri XII</i>
--------------	------------------------------------------------

Marcus Tullius Cicero

<i>Att.</i>	<i>Epistulae ad Atticum</i>
<i>De Dom.</i>	<i>De Domo Sua</i>
<i>De Leg.</i>	<i>De Legibus</i>
<i>De Off.</i>	<i>De Officiis</i>
<i>De rep.</i>	<i>De re publica</i>
<i>Fam.</i>	<i>Epistulae ad Familiares</i>

James Harrington

<i>Oceana.</i>	<i>The Commonwealth of Oceana</i>
----------------	-----------------------------------

Hérodotos

<i>Hist.</i>	<i>Historiae</i>
--------------	------------------

John Locke

<i>Treat.</i>	<i>Two Treatises of Government</i>
---------------	------------------------------------

John Staurt Mill

<i>On Lib.</i>	<i>On Liberty</i>
----------------	-------------------

Philip Pettit

*Rep.* *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*  
*Terms.* *On the People's Terms*  
*Just.* *Just Freedom*  
*Civ.* *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*  
*Rew.* *Reworking Sandel's Republicanism*  
*Roz.* *Rozhovor s Philipem Pettitem*

Platón

*Pol.* *Politeia*  
*Nom.* *Nómoi*  
*Politik.* *Politikos*

Polybios

*Hist.* *Historíai*

Publius (Alexander Hamilton, James Madison, John Jay)

*Fed.* *The Federalist Papers*

Hegel

*Grund.* *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

Machiavelli

*Disc.* *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*  
*Ist.* *Istorie fiorentine*  
*Princ.* *Il Principe*

Charles-Louis de Secondat Montesquieu

*Espr.* *De l'esprit des lois*

Michael Sandel

*Dem.* *Democracy's Discontent*  
*Lib.* *Liberalism and Limits of Justice*

Titus Livius

*Ab Urbe.*

*Ab Urbe Condita Libri*

# Obsah

Bibliografický záznam .....	iii
Abstrakt .....	iv
Abstract .....	v
Prohlášení .....	vii
Poděkování .....	viii
Ediční poznámka .....	ix
Seznam zkratk .....	x
Obsah.....	xiii
Úvod.....	1
Vymezení zkoumané oblasti .....	9
Vývoj a současný stav poznání .....	11
Neo-římský a neo-athénský republikanismus .....	21
Výzkumné cíle práce .....	30
1. Metodologie .....	31
1.1 Diskuse Skinnerova kontextualismu .....	33
1.2 Fenomenologie .....	42
1.3 Morfologický přístup.....	48
2. Historie .....	62
2.1 Antické kořeny republikanismu: Řecko .....	65
2.2 Antické kořeny republikanismu: Řím .....	91
2.3 Renesanční Itálie, humanismus a „machiavellský moment“.....	122
2.4 „Commonwealthmeni“ a klasický republikanismus v novověké Anglii.....	144
2.5 Vznik USA a republikanismus amerických federalistů .....	161
3. Současnost.....	184
3.1 Neo-římský republikanismus .....	187

3.2 Neo-athénský republikanismus .....	203
3.3 Dvě strany jedné mince .....	221
4. Integrovaný republikanismus .....	227
4.1 Základní pojmy a jejich konceptuální historie .....	228
4.2 Morfologický model integrovaného republikanismu .....	237
4.3 Republikanismus mezi liberalismem a populismem .....	241
Závěr.....	247
Bibliografie.....	251
Zdroje označené zkratkami .....	252
Další literatura .....	261

# Úvod

Republikánská politická teorie<sup>1</sup> představuje historicky významnou tradici západního politického myšlení. Přestože během 19. a 20. století v oblasti politické teorie zaznamenala útlum, dnes je nejen na evropských a amerických univerzitách opět živá a na jejím rozvoji se podílí řada významných politických teoretiků dnešní doby jako Philip Pettit nebo Michael Sandel<sup>2</sup>.

Tito a další neo-republikánští<sup>3</sup> autoři, potažmo republikánská intelektuální tradice jako taková, se do současného zájmu dostali i díky své polemice s liberalismem, respektive přinejmenším s takovým pojetím liberalismu, které *politickou svobodu* konceptualizuje v negativním smyslu (Berlin 2007) jako *nevměšování (non-interference)*<sup>4</sup>. Tento liberální ideál proponenti nového republikanismu kritizují jak v jeho důsledcích, tak i v samotném teoretickém principu. Domnívají se, že některé fenomény a trendy poslední doby, jako vytrácení idejí z politiky a depolitizace řady veřejných témat, odcizení občanů od jejich zastupitelů, invaze partikulárních zájmů do veřejného rozhodování či prorůstání ekonomické, mediální a politické sféry, jsou v podstatné míře důsledkem defektů liberální politické teorie, na jejichž základech současná podoba liberální demokracie stojí.

Liberalismus, opírající se především o koncepty *individualismu*, ochrany *práv* jedince, *volného trhu*<sup>5</sup> a především o zmíněný ideál *nevměšování* (Heywood 2008, s. 70; Vincent

---

<sup>1</sup> Blíže referenční oblast republikánské politické teorie vysvětlují hned v následující kapitole. O možnosti jejího chápání také jakožto *ideologie* se věnuji podrobněji v kapitole 1.3.

<sup>2</sup> Zmínku by si zasloužila i řada dalších, tyto dva však vzhledem k jejich vlivu na současnou debatu považuji za klíčové. Dalším neo-republikánským autorům a republikánskému „revivalu“ se věnuje kapitola o současném stavu poznání.

<sup>3</sup> *Neo-republikanismus* či synonymně *nový republikanismus* zde volím jako označení současných teoretiků republikánské tradice, kteří navazují na novověký *klasický republikanismus*, potažmo na antické počátky republikánské tradice.

<sup>4</sup> Současní republikánští teoretici někdy svoji kritiku zaměřují úžeji na některé specifické proudy v rámci liberální ideologické rodiny, například na tzv. *neoliberalismus*. Častěji ale, jak bude v práci ukázáno, mluví o *liberalismu* obecně. Michael Sandel zpravidla hovoří o *liberalismu* bez bližšího rozlišování v rámci liberální tradice a kritizuje jeho vize a předpoklady již z dob předcházejících rozmachu neoliberalismu (Sandel *Lib., Dem.*). Velmi podobně se to má i u Philipa Pettita (*Rep., Terms.*), který sice občas hovoří konkrétněji právě o *neoliberalismu* (Pettit 2018; 2019b), ale zároveň v těchto případech dodává, že jeho kritiku lze do velké míry vztáhnout i obecně proti *liberalismu* pojímajícího *svobodu* jako *nevměšování* (Pettit *Just.*, s. 23, 2019b, s. 204). Toto v novém republikanismu převažující užití bude přejato i v této práci. Podstatu liberální konceptualizace *svobody* nastíním záhy.

<sup>5</sup> *Liberalismus* zde po vzoru Michaela Freedena (Freedon 2006) chápu jako *ideologii* sjednocenou klastrem základních konceptů, které udávají směr praktické politické činnosti. Z ústředních pojmů liberalismu zde pro zjednodušení uvádím jen několik nejzákladnějších a nejdůležitějších pro republikánskou kritiku.

2009, s. 337) podle Michaela Sandela rozšiřuje tržní racionalitu z ekonomické oblasti do dalších sfér života (Sandel 2013b). „Marketizace“ (*marketisation*) veřejného života vede k poměrování původně netržních oblastí života ekonomickými kategoriemi, nahlížení spoluobčanů coby konkurentů a vytlačování člověka coby *bytosti politické*.<sup>6</sup> Hodnoty *sebevlády*<sup>7</sup>, *veřejného dobra* či *politické participace* přestávají být z těchto důvodů v liberalismu centrální a ustupují principům ekonomické racionality. O politickém světě již rozhodují spíše tržní mechanismy než společná občanská deliberace, *nerovnost* začíná být v politické sféře podobně přirozená a samozřejmá jako *nerovnost* v tržní oblasti<sup>8</sup>. Tyto navzájem se posilující *nerovnosti* podle Philipa Pettita akcelerují či přímo produkují *koncentraci moci* a vytváří centra dominance jedněch nad druhými (Pettit 2019b), proti nimž není jedinec dostatečně systémově chráněn, neboť liberální pojetí *svobody* nedokáže tento typ dominance z principu rozeznat jako nebezpečí (Pettit *Rep., Terms., Just.*). Michael Sandel také dodává, že komunitní vazby občana a schopnost demokratické *sebevlády* spolu s ostatními jsou působením liberalismu narušeny a že mnoho lidí získává pocit politické bezmoci a ztráty víry v možnost smysluplně a relevantně se podílet na směřování své společnosti (Sandel 1998; 1996).

V reakci na tyto procesy se o své místo na slunci perou nová populistická hnutí, která tzv. „liberální konsensus“ posledních desetiletí (Trilling 2008; Fukuyama 1992) narušují. Trump, brexitéři či další populisté liberální demokracii kritizují za vyjmutí politického rozhodování z rukou lidu a její převedení na nevolené instituce a odosobněné procedury, nad nimiž lidé nemají žádnou kontrolu. Tato hnutí často slibují „vrátit moc lidem“ a (znovu)nastolit demokracii, ve které zavládne *obecná vůle lidu. Skutečný lid*, chápaný populisty jako homogenní skupina s jednotnými zájmy se má vymanit z područí *zkorumpovaných elit* (Mudde 2004, s. 543; Mudde a Kaltwasser 2017, s. 6; Katz a Mair 2018,

---

<sup>6</sup> S podobnými úvahami se můžeme setkat i mimo republikánskou tradici například u Michela Foucaulta, Slavojě Žižeka či dalších autorů (Mouffe 1999; Foucault 2009; Žižek 2009).

<sup>7</sup> Pojem *sebevláda* zde budu užívat mírně odlišným způsobem, než je tomu běžné. Nebudu jím mít na mysli osobní či vnitřní sebekontrolu, ale kolektivní politickou vládu společnosti bez přítomnosti vnější moci, která by nad ní měla kontrolu. Toto užití vyplývá z překladu anglického pojmu *self-rule*, který republikánští teoretici používají v uvedeném smyslu. Jako český překlad by přicházelo v úvahu ještě např. slovo *samospráva*, které se mi však zdá od uvedeného významu dále než zde preferovaná *sebevláda*.

<sup>8</sup> Sandelova komunitariánsky laděná kritika liberalismu se v těchto polohách blíží útokům na neo-liberalismus, které můžeme najít i v jiných proudech politické teorie, viz například dílo kritické teoretičky Wendy Brown *Undoing the Demos* (2015) či Foucaultovy přednášky z Collège de France o biopolitice (2009). Republikánská kritika liberalismu je v tomto úvodu pouze naznačena, podrobněji se jí věnuji v kapitole č. 3 zaměřené na soudobý republikanismus.



s. 175)<sup>9</sup>, tedy především představitelů tradičních politických stran a jejich spojenců, kteří se *lidu* odcizili a ovládli na jeho úkor celý systém.<sup>10</sup>

Teoretici nového republikanismu se domnívají, že liberální politická vize trpí významnými defekty a že liberální demokracii je třeba zreformovat, ale zásadně odmítají způsob, jakým ji navrhuje měnit populisté. Z republikánského hlediska<sup>11</sup> populistické pojetí *demokracie*, které ji redukuje na vůli *lidu* či jeho většiny<sup>12</sup>, hrozí jiným vážným nebezpečím (Sandel, *Dem*, s. 322, Pettit, 2018, s. 7). Toto nebezpečí se vyznačuje jakýmsi opačným extrémem než liberalismus: *Většina* může zatoužit vládnout v populistické demokracii natolik nerušeně, že začne odstraňovat překážky v podobě ústavního systému brzd a protivah stojících vůli *lidu* v cestě<sup>13</sup>. Pod palbou její kritiky se proto mohou ocitnout zákonné pojistky a nevolené autority, jejichž posláním je práva jednotlivců či menšin vůči většině chránit. Populismus<sup>14</sup> hrozí jejich odstraněním, což může připravit půdu tyranii většiny, či dokonce stvoření voleného diktátora (Pettit 2018).

Republikánští myslitelé chtějí liberální demokracii reformovat, respektive reformulovat jinak než populisté<sup>15</sup>. Tvrdí, že liberalismus a populismus naše uvažování o politice nevyčerpávají a že nemusíme být nuceni rozhodovat se mezi nimi metodou buď/nebo a volit mezi jedním nebo druhým výše zmíněným typem nebezpečí, kterými trpí liberální,

---

<sup>9</sup> *Populismus* lze chápat různými způsoby, například jako strategii, politický styl apod. Zde však, stejně jako v případě liberalismu a následně také republikanismu, pracuji s populismem po Freedonově vzoru jako s ideologií sjednocenou kolem svých ústředních konceptů. Opět jako v případě republikánské kritiky liberalismu uvádím, tentokrát podle Case Muddeho, pouze několik konceptů významných z hlediska republikánské kritiky populismu. Protože populismus (přinejmenším v řadě svých významných artikulací) nemá své ústřední koncepty natolik podrobně vymezeny, jedná se o ideologii slabší (*thin-centered*) (*Ideo.*, s. 487, 545), stále se však z freedonovského hlediska o ideologii jedná, přinejmenším proto, že dekontestuje významy základních politických pojmů, což orientuje jeho politický program.

<sup>10</sup> Populismus chápe vztah *skutečného lidu* a *zkorumpovaných elit* jako bytostně antagonistický (Mudde 2004; Mudde a Kaltwasser 2017, s. 9).

<sup>11</sup> Stejně jako v případě liberalismu lze i populismus samozřejmě kritizovat z jiných než republikánských hledisek.

<sup>12</sup> Reference k jednotné vůli lidu či přinejmenším jeho většině mohou být populistickými politiky nárokovány proto, že se považují za jakési tribuny lidu, kteří sami z lidu (chápaného morálně nikoli situačně či ekonomicky) pocházejí a rozumí tak jeho zájmům. (Mudde a Kaltwasser 2017, s. 12). Tato reprezentace zájmů lidu však může být pouze deklarovanou zástěrkou pro vládu jeho designovaných či samozvaných mluvčích.

<sup>13</sup> Populisté argumentují na základě logiky, kterou v úvodu svého spisu *O svobodě* identifikoval, popsal a zkritizoval již John Stuart Mill. Podle Millem popisované argumentace bylo v historii třeba obávat se a zabezpečovat lid proti vládě monarchických a aristokratických režimů pomocí záruk individuálních práv a ústavních pojmů proti libovůli vládců. Avšak v situaci, kdy se vládcem stává sám lid, již prý, podle Millem kritizované, „populistické“ argumentace, nemá být zapotřebí se takové libovůle obávat, neboť nedává smysl, aby byl lid chráněn před svou vlastní vůli, jejíž realizaci by překážky být kladeny neměly (Mill, *On Lib.*, k. 1)

<sup>14</sup> V citovaném rozhovoru Philip Pettit používá termín *neo-populismus*, a to pro označení soudobé varianty populismu redukcí demokracii na vůli většiny generovanou obvykle ve volbách či referendech (Pettit 2018, s. 7). Podobně jako v případě neo-liberalismu a liberalismu lze však Pettitovu kritiku *neo-populismu* extrapolovat na *populismus* obecně, proto se stejně jako v případě liberalismu budu držet obecnější varianty.

<sup>15</sup> Základní ústavní principy liberální demokracie o právech jedince republikánští autoři rušit nechťejí.

respektive populistický ideál demokracie. Neo-republikánský model demokracie, čerpající inspiraci ze své staleté tradice, představuje možnost, jak se oběma druhům problémů vyhnout tím, že (i) poskytne robustní ochranu a garanci základních svobod každého jedince, ale zároveň také (ii) těmto jedincům zprostředkuje platformy a způsoby, jak společně měnit a utvářet sdílenou politickou realitu. Řečeno obecně, neo-republikanismus sám sebe trianguluje mezi liberalismus a populismus a snaží se předložit teorii a model demokracie, který by byl preferovatelnější než liberální a populistická konkurence, protože republikánská teorie má potenciál se defektům liberalismu i populismu vyhnout.

Pokud má ale nový republikanismus skutečně takový potenciál, musí se vedle liberálního a populistického momentu prosadit také moment republikánský. Důvodů, proč republikanismus zatím vlivu liberalismu a populismu nedosáhl, může být celá řada a mohou spočívat na různých úrovních. V následující práci se zaměřím na, a poskytnu možné řešení, jednoho z nich. Jde mi o to, že nový republikanismus je sám vnitřně rozpolcený do dvou hlavních proudů. Oba tyto proudy *republikanismu* rozumí jiným způsobem a konstruují odlišný narativ republikánské tradice. Vzájemně se buď neberou příliš v potaz, nebo se dokonce vůči sobě explicitně vymezují, což může teoretický potenciál republikanismu značně omezovat. Jaké jsou tyto principiální interpretace republikanismu?

První, dnes nejviditelnější narativ republikanismu, označovaný nejčastěji jako *neo-římský*, vykresluje dějiny republikanismu především jako dějiny *svobody* chápáné jako *nedominance (non-domination)*. Tato koncepce spatřuje své počátky v antickém Římě, v jeho politickém myšlení, institucích i občanském právu. Politická teorie vystavovaná kolem tohoto specifického starořímského pojetí *svobody* nezanikla s pádem republiky ani vyvrácením Římské říše, ale jako zásadní inspirace se projevuje v uvažování mnoha generací novověkých republikánských teoretiků, kteří ji po staletí přejímají a uzpůsobují pro své vlastní potřeby. O těchto myslitelích se proto obvykle hovoří jako o autorech *neo-římských*.

Další narativ republikanismu, který sice takové popularity jako neo-římské pojetí dnes nedosahuje, ale stále o něm můžeme hovořit jako o druhé nejrozšířenější interpretaci republikanismu, bývá nejčastěji označován jako *neo-athénský*. Neo-athénští myslitelé sledují nejvýznamnější inspirační zdroje republikanismu ještě dále do historie než jejich neo-římské kolegové, a sice do demokratických Athén a k politickému myšlení Aristotela. Příběh republikanismu podle této alternativní sebe-interpretace části republikánských teoretiků není ani tak příběhem *svobody* jako *nedominance*, jako především příběhem občanské *sebevlády*.

Toto základní rozdělení republikanismu se velmi vžilo a je dnes hojně užíváno jak v primární, tak sekundární literatuře.<sup>16</sup> Čistě jako analytická kategorie poukazující na určité odlišnosti by toto rozdělení těžko pro republikanismus představovalo problém. Vždyť určité vnitřní spory jsou vlastní víceméně všem myšlenkovým tradicím či ideologiím a je běžné, že různí lidé v rámci téhož směru na něj nemají zcela shodný názor a nerozumí mu úplně stejně. Problém nicméně může nastat ve chvíli, kdy jsou vzájemné rozdíly mezi oběma proudy zintenzivněny a kdy se oba proudy začnou proti sobě natolik vymezovat, že se vzájemně stále více vzdalují a odcizují, a každý z nich ztrácí významnou část konceptuálního aparátu republikánské tradice zdůrazňovanou svým neo-republikánským konkurentem. Takové „konceptuální oprošťování“ může teoreticky vést až k rozpadu republikanismu jako samostatné politické teorie do dvou samostatných teorií, nebo dokonce k jejich rozplynutí v „sousedních“<sup>17</sup> teoriích: Neo-římský republikanismus se může rozplynout v liberalismu, neo-athénský v populismu.

Přestože v této situaci republikanismus aktuálně není, jisté vzájemně odstředivé tendence a důraz na zviditelňování rozdílů mezi oběma hlavními variantami republikanismu je značný. Neo-římscí autoři se explicitním vymezováním proti neo-athénskému republikanismu často snaží distancovat od podezření z „komunitarismu“ (či přímo populismu), metodologického holismu a předřazování kolektivu před jedince. V textech neo-athénskými autorů se naopak možná, že by se republikanismus dal interpretovat po neo-římském způsobu, objevuje pouze sporadicky a alternativní narativ republikanismu je do velké míry ignorován.

Nabízí se však otázka, zdali nás myslitelé na obou stranách republikánské debaty určitým způsobem „nepodvádějí“ tím, že do svého narativu nepřijímají druhého vypravěče, čímž nám důležitou část příběhu republikanismu (ať už úmyslně či neúmyslně) nezatajují, a tím republikanismus v konečném důsledku neoslabují. Neříkají nám neo-athénské a neo-republikánské vypravěči jen jednu část příběhu? Nejsou jejich rozdílnosti přehnaně nafukovány a nebylo by pro republikánskou teorii lepší zaměřit se naopak na jejich společné jmenovatele a využívat jejich kombinovanou sílu?

Právě tuto možnost zkoumá následující disertační práce, jejímž záměrem je nikoli analyticky rozdělovat, ale naopak se pokusit konstruktivně tvořit a scelovat. Mým cílem je oba republikánské příběhy konfrontovat, překlenout a nabídnout alternativní holistický narativ

---

<sup>16</sup> Viz kapitola Neo-římský a neo-athénský republikanismus v rámci tohoto úvodu, kde podrobněji rozvádím všechny hlavní myšlenky tohoto odstavce.

<sup>17</sup> Pojmy *sousednosti* a *překrývání* ideologií budou blíže vysvětleny v kapitole 1.3.

republikanismu, který by je byl schopný vzájemně integrovat a který by byl přijatelný pro oba tábory soudobých republikánských teoretiků. Práce stojí na předpokladu, že pokud by obě republikánské strany dnešní debaty znovu spojily síly, mohly by společně liberální a populistické výzvě na teoretické úrovni čelit zdatněji a přesvědčivěji než samostatně.

K dosažení tohoto cíle – konstrukci narativu integrovaného republikanismu – vede řetězec dílčích kroků, kterým odpovídají jednotlivé kapitoly disertační práce. Nejprve, ještě v rámci tohoto úvodu, předběžně vymezím oblast zkoumání a představím vývoj akademických debat o republikanismu přibližně od konce druhé světové války do dnešních dnů. Dále dovysvětlím, jakým způsobem se předkládaná práce k těmto debatám váže a jak by do nich ráda zasáhla. Stanovení výzkumné otázky a cílů práce je doplněno o vysvětlení motivace vedoucí k provedení tohoto výzkumu.

V první, metodologické, kapitole disertace diskutuji otázku, jakým způsobem stanoveného cíle dosáhnout. Nejprve popisuji důvody, proč jednoduše nepřebírám nabízející se kontextuální přístup tzv. *Cambridgeské školy* intelektuální historie<sup>18</sup>, který měl na znovuvedení republikanismu do soudobých akademických debat zásadní podíl. Dále předestírám vlastní metodologická východiska a vysvětluji podstatu zvoleného „konceptuálního přístupu“ čerpajícího z fenomenologické filosofie a morfologického přístupu Michaela Freedena.

Metodologická část dále vysvětluje, že v této práci zvolený konceptuální přístup chápe *republikanismus* jako tradiční politickou teorii konstituovanou a sjednocenou klastrem vzájemně provázaných základních konceptů, které v čase vykazují relativní stabilitu, byť se zároveň částečně mění v závislosti na svém kontextu. Narativ zde předkládaného integrovaného republikanismu je proto příběhem klastru základních republikánských pojmů.

Počátek a vývoj těchto základních konceptů napříč časem a prostorem je sledován ve druhé, historicky zaměřené kapitole. V ní se zaměřuji na nejvýznamnější „temporalitu“<sup>19</sup>, ve kterých se republikánské politické myšlení v dějinách západní civilizace objevilo. Historická část práce začíná v antickém Řecku, kde se objevují první dochované formulace základních republikánských konceptů. Tyto řecké konceptualizace významným způsobem ovlivnily následné latinské artikulace v římském politickém myšlení, kde již základní republikánské pojmy nalezneme syntetizované do politické doktríny.

---

<sup>18</sup> Pro bližší představení oboru intelektuální historie viz např. Whatmorova stat' *What is Intellectual History?* (Whatmore 2015).

<sup>19</sup> Pojem *temporalita* zde používám ve smyslu časově omezené dějinné epochy, která se odehrává v daném geografickém prostoru..

V historické části se dále zaměřuji na nejvýznamnější posuny významů, morfologie a vzájemných vztahů ústředních konceptů republikanismu v renesanční Itálii, novověké Anglii, předrevoluční Francii a v americkém politickém myšlení. Na tomto základě argumentuji, že ani ve starověku, ani v žádné z pozdějších sledovaných temporalit klasického republikanismu, které se inspirovaly v antice a které využívaly starověké republikánské koncepty v aktualizované podobě pro své účely, nelze hovořit o dvou zcela oddělených, paralelních či vzájemně výlučných tradicích, které by odpovídaly perspektivě republikanismu rozděleného na separátní neo-athénský a neo-římský příběh.

Ve třetí části práce věnované novému republikanismu následně tvrdím, že konstrukt dvou odlišných republikánských teorií neobstojí dokonce ani při bližším studiu neo-athénských a neo-římských myslitelů současného republikanismu. V analýze nejvýznamnějších soudobých autorů z obou neo-republikánských táborů také ukazují, že nový republikanismus zcela v duchu tradice klasického republikanismu v obou svých polohách pracuje s takřka totožným konceptuálním aparátem identifikovaným v historické části.

Na základní klastr republikánských konceptů s jeho vnitřními vztahy a morfologií si sice obě skupiny současných republikánských autorů nahlíží s různými důrazy, stále však operují v rámci jedné politické teorie. Své vybrané ústřední pojmy totiž oba proudy konceptualizují i za nezbytného využití sousedních pojmů republikánského klastru, které stojí v centru pozornosti „konkurenční“ neo-republikánské teorie. Protože by tak neo-římský republikanismus vyřazením konceptů neo-athénské republikanismu podkopával sám sebe a naopak připomínají oba proudy spíše dvě vzájemně se doplňující strany téže mince než dvě oddělené teorie.

Samotné zastřešující pojetí integrovaného republikanismu představuje práce ve své čtvrté kapitole. Ta v první části opouští formu výzkumu jednotlivých temporalit a je strukturována podle jednotlivých konceptů. Na základě výzkumu z předchozích kapitol je zrekapitulována stručná konceptuální historie všech klíčových republikánských pojmů, s důrazem na nejvýznamnější posuny jejich významů a na jejich vztahy se sousedními pojmy v rámci konceptuálního klastru. Všechny tyto koncepty jsou následně přehledně znázorněny v grafickém výstupu práce – morfologickém modelu integrovaného republikanismu.

Morfologický model znázorňuje jak morfologickou mapu republikanismu, tak zároveň zachycuje, jak se „ústřednost“ postavení jednotlivých pojmů republikanismu měnila v čase. Model zastřešuje neo-athénskou i neo-římskou interpretaci republikanismu jako své integrální součásti, čímž je mezi oběma narativy vytvořen bod konvergence a integrovaný republikanismus je konceptuálně vymezen a odlišen od populismu a liberalismu. Práce je

zakočena úvahami o tom, jaké výhody nám takovéto čtení republikanismu může přinést oproti standardnímu rozdělování republikanismu do dvou oddělených tradic a proč může integrovaný republikanismus představovat artikulaci demokracie preferovatelnou jak před populistickou, tak před liberální alternativou.

## Vymezení zkoumané oblasti

Sousloví *republikánská politická teorie*, a především termín *republikanismus*, jenž v této práci bude využíván jako zkrácený výraz pro toto sousloví, nabývají mnoha odlišných významů podle kontextu, ve kterém jsou použity. Mezi rozličnými významy, kterých termíny „republikanismus“, „republikán“ a další odvozené tvary v dnešní době nabývají, můžeme nalézt například označení pro formu státního zřízení s volenou hlavou státu v protikladu k dědičné vládě monarchického typu, stoupence sjednocení Severního Irska s Irskou republikou v opozici k tzv. „loajalistům“, stranu španělské občanské války bojující mezi léty 1936 – 1939 proti Francovým nacionalistům, antické obhájce římské republiky proti královské vládě nad Městem<sup>20</sup> či proti principátu, francouzské revolucionáře vymezující se vůči starému režimu (*Ancien régime*) vládnoucímu před francouzskou revolucí, americkou republikánskou stranu (tzv. *Grand Old Party*) vymezující se v rámci amerického bipartismu proti demokratům, nebo snad dokonce českou politickou stranu Sdružení pro republiku – Republikánskou stranu Československa Miroslava Sládka či další „republikánské“ strany v jiných státech. Tato plejáda užití je natolik široká, že se může lehce zdát, že jednotlivé významy termínu „republikanismus“ těžko vůbec něco spojuje.

Následující práce se komplexními dějinami užití výrazu *republikanismus* primárně zabývat nebude a zaměří se na *republikanismus*, respektive *republikánskou politickou teorii* coby svébytnou intelektuální tradici v rámci euro-amerického politického myšlení. *Republikánskou politickou teorií* či prostě *republikanismem* se zde tedy rozumí myšlenková tradice linoucí se od svých antických kořenů přes tzv. *klasický republikanismus* v raném novověku až k mnoha dnešním politickým teoretikům, označovaným jako tzv. *noví republikáni*, či *neo-republikáni*.

V tomto ohledu je třeba také předznamenat, že zde republikanismus, v kontrastu k běžnému užití tohoto termínu, není primárně chápán jako opozice k monarchickému politickému uspořádání. I když se za *republikány* odpůrci království v některých kontextech sami označují, není toto spojení zdaleka nezbytné, a jak si v práci ukážeme, mnoho významných teoretiků republikanismu operovalo v rámci konceptu *smíšené vlády* s monarchickou složkou systému (Skinner 2003, s. 54; 1988, s. 258). V této práci bude proto řeč o takovém pojetí *republikánské politické teorie*, které Milan Znoj označuje (2014, s. 30)

---

<sup>20</sup> V kontextu antického Říma bude v celé této práci Městem s velkým „M“ nazýváno město Řím.

jako *ideový republikanismus* a které za svůj kontra-koncept, vůči němuž se vymezuje, nepovažuje *monarchii*, ale spíše *dominanci, tyranii, despocii, závislost* či *nadvládu*.



## Vývoj a současný stav poznání

Republikánská tradice hrála v intelektuální historii euro-atlantického světa zásadní úlohu. Její ideál svobodného a samosprávného politického života, jak jej lidstvo poznalo ve starověkých autonomních politických komunitách Řecka a Říma, byl a zůstává významnou myšlenkovou inspirací i základem pro mnoho bývalých i současných politických systémů<sup>21</sup>. Republikánskou politickou teorií v dějinách rozvíjela řada věhlasných evropských i amerických myslitelů. Během 19. a 20. století však i v souvislosti s řadou společenských a ekonomických změn, začal být tradičně republikánsky laděný odpor vůči autoritářským a nově vznikajícím totalitním režimům formulován stále častěji spíše z pozic liberalismu a význam republikánské politické teorie začal slábnout (Pettit *Rep.*, s. 12; Skinner 2008). V polovině minulého století se už významnými politickými mysliteli, kteří by na tuto významnou intelektuální tradici explicitně navazovali, či ji dokonce vůbec reflektovali, setkáváme jen zřídka<sup>22</sup>.

Tato situace se postupně začala měnit zhruba od 60. let 20. století. Nejprve se v rámci anglofonního prostředí, které bylo pro oživení republikánské teorie určující, republikanismu začala věnovat pozornost na poli historiografie a dějin politického myšlení. V této souvislosti zmiňme alespoň dvě patrně nejvýznamnější skupiny autorů, kteří měli na uvedení republikanismu do současných akademických debat zásadní podíl. Jedná se zaprvé o myslitele tzv. *Cambridgeské školy* intelektuální historie a zadruhé o převážně americké historiky zabývající se americkou revolucí.

Začneme u historiků Cambridgeské školy a jejich identifikaci republikanismu v dějinách novověkého politického myšlení skrze aplikování inovativního přístupu k výzkumu dějin intelektuální historie. Cambridgeský metodologický program se vymezoval proti na začátku druhé poloviny 20. století převládajícím proudům výzkumu v oboru dějin politického myšlení, které podle cambridgeských autorů podceňovaly význam jazykového, politického i společenského kontextu vzniku významných intelektuálních děl minulosti.

---

<sup>21</sup> Typickým a velice vlivným příkladem explicitně „republikánské“ ústavy je ústava Spojených států amerických. Ta sama do jisté míry vycházela z britského politického systému, který Montesquieu označoval za „republiku halící se v háv monarchie“ (Montesquieu *Espr.*, V 19), byť v době publikace *Ducha zákonů* již rozdělení moci v Británii bylo posunuto ve prospěch suverenity parlamentu. „Republikánské“ charakteristiky mají také ústavy některých států, u kterých by se to na první pohled nemuselo zdát: například Norsko (Nilsen 2017), další formální monarchie. Naopak jiné státy, které mají slovo *republika* dokonce ve svém názvu, na republikánských konceptech nestaví, nebo jsou s nimi dokonce v ostrém kontrastu, jako například Korejská lidově demokratická republika apod.

<sup>22</sup> Významnou výjimku tvoří Hannah Arendtová.

Myslitelé Cambridgeské školy naopak sjednocoval názor, že studovaná díla je třeba interpretovat skrze důkladné porozumění jejich kontextu a že je vždy třeba je zasadit do jejich vlastního jazykového, intelektuálního a kulturního prostředí. (Skinner 1969; 2002a; 2003). První zásadní publikaci tohoto typu můžeme vystopovat již do roku 1960, kdy Peter Laslett v Cambridge připravil nové vydání Lockových *Dvou pojednání o vládě*. Laslett skrze studium řady archivních informací ohledně Lockova života i průběhu editace a vydávání *Dvou pojednání* prokázal, že kniha byla z větší části sepsána ještě před *Slavnou revolucí*, což Lockovy intence nastínilo v novém světle (Laslett 1988)<sup>23</sup>.

K rozvoji tohoto kontextuálního přístupu v Cambridge přispěli také např. Quentin Skinner, John Dunn či John Pocock, kteří se snažili do studia dějin politického myšlení zavést přísnější historiografické postupy. Za nejvlivnější formulaci programu nově vznikajícího cambridgeského kontextualismu bývá považován článek *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, který v roce 1969 vydal Quentin Skinner. Skinner v něm kritizuje převládající přístupy k interpretaci textů v politickém myšlení jako historicky nepřesné a náchylné k různým anachronismům. Kritizuje například autory, kteří se domnívají, že k porozumění textu nám může stačit důkladné studium textu samotného (Plamenatz 1963), že by se v textech pouze manifestovaly nějaké univerzální *základní myšlenky* (*unit ideas*), které tvoří myšlenkový svět podobně jako chemické prvky konstituují svět materiální (Lovejoy 1965, kap. I), nebo že by velké filosofické spisy obsahovaly skrytá esoterická sdělení rozeznatelná technikou čtení mezi řádky (Strauss 1952; 1988).

Skinner a jeho kolegové z Cambridge se naopak, podobně jako Laslett, pokoušeli a dodnes pokoušejí podrobit studium dějin politického myšlení standardům historických věd, navracet se do myšlenkového prostředí studovaných autorů a co nejvěrněji rekonstruovat tehdejší jazykový, intelektuální a politický svět. Právě tímto důrazem na *myšlenkový svět* studovaných autorů se cambridgeští akademici zároveň vymezovali i proti přístupům některých marxistů, kteří ideje chápali redukcionisticky pouze jako *ideologickou nadstavbu*, určující *socioekonomické základny*.

Novátorský přístup autorů Cambridgeské školy vedl ke vzniku vlivných studií, které zpětně odhalovaly republikánský kontext vzniku řady zásadních děl především raně novověkého politického myšlení. Cambridgeskou školou identifikované republikánské myšlenky přitom úzce souvisely s tzv. *občanským humanismem*<sup>24</sup>, což je termín, který již ve

---

<sup>23</sup> Citováno podle vydání z roku 1988.

<sup>24</sup> Podrobněji se tématu věnuje kapitola 2.3 o renesanční Itálii.

dvacátých letech zavedl Hans Baron. Baron německý pojem *Bürgerhumanismus* použil při charakterizaci politického myšlení Leonarda Bruniho (Baron 1928) a v anglicko-jazyčné podobě jej následně zpopularizoval v padesátých letech především publikací *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, s podtitulem *Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (Baron 1955).

V ní Baron hovořil o významné změně v intelektuálním klimatu, která se v Itálii odehrála po roce 1400, když v Itálii, a Florencii především, začaly v souvislosti s rozvojem nové „občanské“, či „měšťanské“ (*bourgeois*) společnosti vznikat nové formy humanistického politického myšlení, které obracely pozornost ke *svobodnému* a *samosprávnému* politickému životu v řecké polis (Baron 1955, s. ix). Tyto myšlenky se podle Barona začaly šířit po celé Itálii, kde hlásaly odpor k pasivnímu životu učenců a prosazovaly naopak aktivní zasazování o svobodu svého města v podobném duchu, jako tomu bylo ve svobodných městech starověku (Baron 1955, s. 6).

Mimo jiné právě také na intelektuální prostředí raně novověké Itálie zaměřili pozornost i autoři Cambridgeské školy, kteří ovšem ve svých studiích nezůstali v reakci na Barona jednotní. Kritičtěji se k Baronovi stavěl Quentin Skinner, autor vlivné dvoudílné publikace s názvem *The Foundations of Modern Political Thought* (Skinner 1978a; 1978b). Skinner v této studii argumentuje, že se Baron až příliš zaměřuje na aristotelské vlivy a недоceňuje význam, který pro raně novověké politické myšlení v Itálii představovaly vlivy starořímské: stoická filosofie a římské občanské právo či rétorika. Skinner se také domnívá, že s lokalizací vzniku „republikánské ideologie“ italských městských států do rozmachu občanského humanismu v průběhu quattrocenta Baron přehlédl dřívější teoretické obhajoby svobodných republik, se kterými již o století dříve přicházeli předhumanističtí autoři, jako například někteří scholastici, glosátoři práva či moralisté (Skinner 1978a, č. 1).

Skinner dále hovoří o tom, že jeden z nejvýznamnějších neo-římských vlivů na italské renesanční politické myšlení bylo oživení římského pojetí *svobody* (*libertas*) coby *nezávislosti* (*non-dependence*) na vnější síle (Skinner 1978a, s. 6; 2002b; 2003; 2008a; Skinner a Hoekstra 2018, s. 824). Přesně v tomto duchu Skinner interpretuje také Machiavelliho příspěvek do republikánské politické filosofie, byť před termínem *republikanismus* preferuje spíše označení „neo-římská“ teorie svobody, aby termín neevokoval anti-monarchický sentiment (Skinner 2003, s. 22; 2008b, s. ix). Podstatné nicméně je, že neo-římskou teorii svobody, inspirovanou starořímskou politickou, filosofickou a právní tradicí a zvěcněnou mimo jiné v Justiniánském kodexu, Skinner nachází nejen v raně novověké Itálii, ale také později v Anglii u opozičních myslitelů a tzv. Commonwealthmenů (Skinner 2002b; 2003; 2008b), odkud se následně

dostala i do severoamerických kolonií, kde výrazným způsobem informovala politické myšlení zakládajících generací USA.

Skinner zdůrazňuje, že neo-římská teorie svobody se významným způsobem odlišuje od liberálního pojetí svobody jako *nevměšování*. Ačkoliv Skinner také vnímá republikánskou svobodu víceméně v negativním smyslu, jako *svobodu od něčeho*, zdůrazňuje, že pro neo-římské autory nebyla individuální svoboda bez svobody celého politického společenství vůbec myslitelná: „*Svobodný způsob života je možný pouze ve státě, který je sám o sobě svobodný*“<sup>25</sup> (Skinner 1984, s. 207).

Na podobné ose vnímá vývoj a šíření republikanismu i další představitel Cambridgeské školy J. G. A. Pocock. Pocock své myšlenky na toto téma proslavil především knihou *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (1975)<sup>26</sup>. Tato rozsáhlá a čtenářsky velmi náročná studie identifikovala kontinuitu ve využívání politických a morálních pojmů, které měly svůj původ v antických Athénách a byly oživeny a nově artikulovány v humanistickém politickém myšlení Machiavelliho renesanční Itálie, kde vytvořili jazykové či myšlenkové republikánské paradigma. Z Itálie byl tento republikánský diskurs přenesen do anglofonního světa, odkud se i díky vlivu autorů jako James Harrington dostal až do Ameriky. Tam Otcům zakladatelům USA poskytoval konceptuální základ jak při argumentaci proti parlamentu, tak při artikulaci politické filosofie nové americké republiky (Pocock 2003).

Byť má Pocock ve zdůrazňování aristotelských vlivů na republikánskou tradici mnohem blíže k Baronovi než ke svému cambridgeskému kolegovi Skinnerovi<sup>27</sup>, v časoprostorovém vymezení ústřední, tzv. *italsko-atlantské větve* republikanismu na ose Itálie–Anglie–Amerika si jsou výzkumy obou cambridgeských autorů podobné<sup>28</sup>.

Cambridgeská škola identifikující zásadní republikánské vlivy na myšlenkový svět americké revoluce nás přivádí ke druhé skupině autorů, která má na znovuuvedení republikanismu do současných debat podíl. Tuto skupinu tvoří převážně američtí historici, kteří zpochybnili převládající liberální interpretaci americké revoluce.

Typickým příkladem liberálního interpretačního konsensu 50. let byla kniha Louise Hartzeho *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution* (1955). Hartz stejně jako řada dalších tehdejších historiků, interpretoval

---

<sup>25</sup> Tomuto zásadnímu bodu se budou věnovat podrobněji kapitoly 2 i 3.

<sup>26</sup> Zde citováno z revidovaného vydání s novým doslovem z roku 2003.

<sup>27</sup> Barona však Pocock zdaleka nepřijímá nekriticky, viz především (Pocock 2003, s. 52–58).

<sup>28</sup> Využívá k tomu nicméně jiný typ kontextuální metodologie, viz kapitola 1.

americkou revoluci především skrze politické myšlení Johna Locka. Podle Hartze je v celém americkém politickém myšlení „živě patrná jeho liberální povaha“ a John „Locke dominuje americkému politickému myšlení víc než jakýkoliv jiný autor na světě dominuje politickému myšlení kteréhokoliv jiného národa“ (Hartz 1955, kap. 5, odd. 5). Toto lockovské čtení chápalo americkou revoluci jako počín svobodomyšlných, „kupředu hledících, sebezdokonalujících se mužů,“ kteří se semkli, aby bránili svá přirozená práva a zbavili se anglické tyranie (Appleby 1985). Termín *republikanismus* tak v té době pro mnoho učenců liberálního konsensu neoznačoval o moc více než pouhou formu vlády (Shalhope 1972, s. 51).

Liberální interpretační paradigma se nicméně dostalo pod ostrou palbu kritiky od autorů tzv. *republikánské syntézy* (Shalhope 1972), kteří se domnívali, že hlavní teoretickou pozicí americké zakládající generace nebyl liberalismus, ale republikanismus (Rodgers 1992, s. 15; Shalhope 1972, s. 49). V tomto směru je důležité zmínit, že historici republikánské syntézy nezačínali v 60. letech na zelené louce, ale mohli se opřít o výzkum, který identifikoval republikánské prvky v novověkém anglickém politickém myšlení, které bylo pro americké (před)revoluční myšlení relevantní (Shalhope 1972, s. 57–59). Z nejdůležitějších již tehdy existujících děl o anglickém republikanismu zmiňme alespoň *The Eighteenth-Century Commonwealthmen* od Carolin Robbins (1959)<sup>29</sup> či *The Classical Republicans* Zery Finka (1962).

S přihlédnutím k tomuto výzkumu se prvním zásadním hybatelem změny interpretačního paradigmatu americké revoluce stal výzkum Bernarda Bailyna, zahrnující především Pulitzerovou cenou ověřenou knihu *The Ideological Origins of the American Revolution* (1967)<sup>30</sup>. Bailyn sice význam Locka nezpochybňoval, ale upozornil na to, že zásadní vliv na formování myšlení americké zakládající generace měly i jiné zdroje, např. anglická opoziční literatura, která se v severoamerických koloniích těšila většímu vlivu než doma na Ostrovech (Bailyn 1992, s. 51; Shalhope 1972, s. 51). Otce zakladatele podle Bailyna inspiroval nejen Locke, ale i Sidney, Harrington, Bollingbroke nebo Tranchard a Gordon a celá řada dalších pamfletistů (Bailyn 1992, kap. 1).

Na Bailynovu práci navázal jeho doktorský student Gordon Wood, který se proslavil především publikací *The Creation of the American Republic, 1776–1787* z roku 1969<sup>31</sup>. Wood se soustředil jak na význam anglických whiggovských a opozičních myslitelů, tak na

---

<sup>29</sup> Zde citováno podle vydání z roku 1968.

<sup>30</sup> V práci citováno podle vydání z roku 1992. Významná je i jeho pozdější kniha *The Radicalism of the American Revolution* (Wood 1992).

<sup>31</sup> V textu citováno z vydání z roku 1998.

politicko-ideový spor s Británií jako takový. Wood navíc pojem *republikanismus*, který se ještě v Bailynově díle objevuje jen sporadicky, využil jako organizační téma celého svého výzkumu (Bailyn 1992; Wood 1998; Rodgers 1992, s. 16; Shalhope 1972, s. 70).

Konečně chronologicky třetí nejvýznamnější publikací vystupující proti liberální interpretaci americké revoluce z republikánských pozic byl již zmíněný Pocockův *Machiavellský moment* z roku 1975.

Díky úspěchu těchto studií revidovala republikánská syntéza, jak píše Milan Znoj s Janem Bíbou, „zavedený whiggovský obraz americké historie, v němž jako korálky na nit jsou za sebou navlečeny revoluční děje let 1649, 1689 a 1776, jejichž ideovým pojátkem měl být liberalismus protestantského původu“ (Znoj a Bíba 2011, s. 25). *Republikanismus* byl nově vykreslen jako základní myšlenkové paradigma zakládající generace USA. Podle Roberta Shalhopa přitom pojem *republikanismus* zhruba znamenal „udržování veřejné i soukromé ctnosti, vnitřní jednotu, sociální solidaritu a znamenal také konstantní boj proti různým ‚hrozbám‘ ‚republikánskému charakteru‘ země“ (Shalhope 1972, s. 72). V bližším porozumění a interpretaci *republikanismu* se ale lišily jak různé proudy americké zakládající generace, které se vzájemně obviňovaly z „anti-republikanismu“ (tamt.), tak akademici republikánské syntézy. Daniel Rodgers dokonce hovoří o existenci tzv. *harvardského republikanismu*, reprezentovaného následovníky Gordona Wooda oproti tzv. *saintlouiskému republikanismu* čerpajícího hlavně z Pococka (Rodgers 1992, s. 18)<sup>32</sup>. Liberální paradigma nicméně bylo svrženo a americká revoluce začala být chápána jako *republikánská*.

Vývoj vědeckých prací věnovaných republikanismu pokračoval dál. Nově objevené republikánské paradigma se stalo předmětem zájmu například právních studií, kde začalo představovat alternativu na individuální práva orientovaného amerického legalismu (Castiglione 2005, s. 453–4). Minimálně od 80. a 90. let 20. století se začala, a to je pro nás nejpodstatnější, prosazovat navazující kategorie studií, která se snaží tradici znovuobjeveného republikanismu rozvinout v kontextu současné demokratické teorie a využít republikánskou myšlenkovou tradici při hledání konstruktivních řešení problémů dnešní demokracie. I u těchto *neo-republikánů* můžeme, podobně jako u řady výše zmíněných republikánsky zaměřených historiků, najít čínorodou polemiku s liberalismem, nyní však již na argumentačním poli politické teorie.

---

<sup>32</sup> Wood a Pocock se lišili ve vícero tématech, např. v interpretaci toho, co přesně *republikánská ctnost* znamená, tak i v časoprostorovém zasazení svého výzkumu, kdy Pocock, jak jsme si ukazovali výše, zdůrazňoval kontinuitu republikánského diskursu od italské renesance. Jejich vzájemná konfrontace se mimo jiné odehrála i formou přímé diskuse na stránkách časopisu *The New York Review of Books* (Wood a Pocock 2000).

V rámci neo-republikanismu, jak jsme předznamenalí hned na začátku práce, nejsilněji vystupují do popředí dvě skupiny autorů: neo-římsí a neo-athénsí. Jako nejvýznamnějšího autora nabízejícího ucelenou koncepci neo-římské republikánské politické teorie pro dnešní dobu lze označit Philipa Pettita, který je zároveň nejcitovanějším autorem nového republikanismu na světě a který svoji koncepci představuje i mimo akademické kanály<sup>33</sup>. Z jeho akademických publikací se velkého vlivu těší především jeho stěžejní práce *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (1997), ústřední publikace neo-římského republikanismu. Mezi další nejrelevantnější Pettitovy publikace na toto téma patří například *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy* (2012) či *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World* (2014). Z dalších současných neo-římských myslitelů zmiňme Maurizia Viroliho, autora spisu *Republicanism* (2001) a spoluautora díla *The Idea of the Republic* (2003), které sepsal společně s Norbertem Bobbitem. Z historicky laděných spisů (s přesahem do politické teorie) neo-římské provenience vystupuje do popředí esej *Liberty before Liberalism* Quentina Skinnera (2003).

Na neo-athénské straně bychom proti Pettitovi mohli jako nejvýznamnějšího autora postavit Michaela Sandela. Protiváhu k Pettitově knize *Republicanism* tvoří na prvním místě Sandelovo dílo *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (1996), jež vyšlo v podobné době jako Pettitův *Republicanism*. Co se významu vlivu na debatu o republikanismu týče, ani na jedné straně debaty nebyla zatím tato díla z poloviny 90. let překonána. Co se dalších významných autorů neo-athénského republikanismu týče, podobné úvahy jako Sandel rozvíjí také jeho učitel Charles Taylor, například ve svém díle *The Ethics of Authenticity* (1992, v češtině jako *Etika authenticity*, 2002). K Taylorovi a Sandelovi bývá někdy řazena také Hannah Arendtová, z jejíž tvorby relevantní pro téma republikanismu zmiňme knihy *On Human Condition* (1998)<sup>34</sup>, *Between Past and Future* (1961)<sup>35</sup> či *On Revolution* (1990)<sup>36</sup>. K tomuto proudu autorů bývá někdy řazen také Benjamin Barber se svým dílem *Strong Democracy* (2003).

Autory obou skupin a vzájemné vztahy jejich teorií považují pro soudobý republikanismus i pro tuto disertační práci za natolik zásadní, že jim bude věnována samostatná úvodní kapitola bezprostředně následující na tento celkový přehled. V tuto chvíli se zatím omezíme na tvrzení, že zmíněná politicko-teoretická díla nového republikanismu

---

<sup>33</sup> Viz například jeho *TEDx Talk* (Pettit 2016).

<sup>34</sup> První vydání vyšlo již v roce 1958. V češtině bylo dílo vydáno jako *Vita Activa neboli o činném životě* (2007).

<sup>35</sup> V češtině vyšla kniha pod názvem *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení* (Arendt 2019).

<sup>36</sup> Poprvé vyšlo již v roce 1963. V češtině vydáno jako *O revoluci* (2011b).

zaznamenala výrazný úspěch a dočkala se značného věhlasu a že za nejdůležitější představitele současného republikanismu lze považovat Pettita a Sandela, na jejichž myšlení se kapitola podrobně zaměří v kapitole č. 3.

Díky úspěchu zmiňovaných studií se republikanismus v posledních desetiletích stal významným a často diskutovaným tématem na univerzitách desítek zemí. S počtem prací, které se mu věnují, roste i jejich tematické rozpětí. Jmenujme si zde alespoň nejvýznamnější současné autory, kteří v tomto přehledu zatím nezazněli, a oblasti, jimiž se zabývají. Významnému vlivu se těší například Cass Sunstein, autor mimo jiné knih *Republic.com 2.0* (2009) nebo *#Republic: divided democracy in the age of social media* (Sunstein 2018), artikuluující republikanismus pro digitální svět; Richard Bellamy, autor spisů *Political Constitutionalism: A Republican Defence of the Constitutionality of Democracy* (2007) nebo *Citizenship: A Very Short Introduction* (2008), zabývající se problematikou občanství a republikanismu v kontextu evropské integrace; Richard Dagger, z jehož pera pochází např. kniha *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism* (1997) a Frank Lovett, autor knih *A General Theory of Domination and Justice* (2013) či *A Republic of Law* (2016), které obě nahlízejí právní aspekty republikanismu podobně jako *Legal Republicanism* (2009) Samantha Besson a José Louise Martího. Jmenovat můžeme také Cecilé Labrode, mimo jiné autorku spisu *Critical Republicanism. The Hijab Controversy in Political Philosophy* (2008), zabývající se vztahem republikánských hodnot a náboženství.

Ekonomickému aspektu republikanismu a republikanismu dělnického hnutí (*labour republicanism*) v 19. století se věnuje Alex Gourevitch, například ve své práci *From Slavery to the Cooperative Commonwealth: Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century* (2015). V této souvislosti začíná v posledních letech sílit studie provenience tzv. *radikálního republikanismu*, kde bych zmínil především kolektivní monografii *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*, kterou editovali Bruno Leipold, Karma Nabulsi a Stuart White (2020).

Dále bych rád zmínil Jamese Bohmana, který se v oblasti teorie mezinárodních vztahů snaží aplikovat republikánské myšlenky na éru globalizace rozpracováním tzv. *transnacionálního* nebo *kosmopolitního* republikanismu. Bohman ve své aplikaci republikánských východisek (např. v knize *Democracy across Borders: From Dēmos to Dēmoi*, 2007) na nadnárodní, mezinárodní či globální úroveň vychází nejen z myšlenek Philipa Pettita, ale také z Kantova republikánského díla *K věčnému míru*. Dále se diskutuje také kompatibilita republikanismu s teoretickými východisky feminismu (Friedman 2008; Costa 2013), kde jako jeden z hlavních inspiračních zdrojů figurují „republikánské“ aspekty



díla Mary Wollstonecraft. Tematizuje se rovněž republikánská artikulace environmentalismu (Cannavò 2016).

Velkého potenciálu republikánské politické teorie si povšimli už i někteří státníci. Například bývalý britský premiér Tony Blair se ve svých projevech opakovaně dovolával Michaela Sandela<sup>37</sup>, Bill Clinton jej dokonce zval do Bílého domu. Předseda španělské vlády v letech 2004–2011 José Luis Zapatero zase oceňoval neo-republikánské myšlenky Philipa Pettita. Zapatero dodržel svůj veřejný slib daný před volbami roku 2004, že pokud se stane premiérem, bude vládnout Španělsku v souladu s republikánskými principy z výše zmiňované Pettitovy knihy *Republicanism: Theory of Freedom and Government*. S Pettitem následně skutečně řadu svých kroků konzultoval, pozval ho do Španělska a vyslechl si jeho hodnocení své vlády. Philip Pettit společně s José Luisem Martíem vydal o této zkušenosti knihu s názvem *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain* (2012).

V českém jazykovém prostředí k obdobnému rozvoji neo-republikánské politické teorie jako v západním světě prozatím nedošlo. Podobně jako tomu bylo v případě celosvětové debaty, i u nás se nejprve o republikanismu diskutovalo ve vztahu k dějinám politického myšlení: Milan Znoj a Jan Bíba se (především Machiavelliho) republikanismem zabývají v knize *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií* (2011), Rudolf Kučera se mu věnoval ve svém díle *Politologická historie demokracie* (2012). Práce zabývající se aktuální neo-republikánskou politickou teorií a jejím potenciálním významem pro evropské a české politické myšlení se však v České republice objevují jen zřídka. Výjimku tvoří např. kapitoly: „Občanský republikanismus a deliberativní demokracie“ ve sborníku Víta Hlouška a Lubomíra Kopečka *Demokracie* (2003), „Neorepublikanismus v polemice s liberalismem o demokracii“ Milana Znoje ve svazku *Demokracie v Postliberální konstelaci* (2014) a „Republikánské pojetí občanské společnosti“ v knize Lenky Strnadové *Současné podoby občanské společnosti* (2008). Všechny tyto kapitoly se však vzhledem k obecnějšímu publikačnímu záměru zmíněných knih věnují republikanismu jen jako jednomu z více hlavních témat.

V českém jazykovém prostředí tedy neexistuje žádná rozsáhlejší ucelená monografie týkající se výhradně republikanismu. Téměř žádná ze zásadních světových publikací nového republikanismu navíc nebyla přeložena do češtiny ani slovenštiny. Domnívám se, že česko-

---

<sup>37</sup> Je však otázka, do jaké míry Labour Party pod Blairovým vedením ze Sandelova republikanismu skutečně reálně vycházela. Sám Sandel Blairovo počínání v úřadu britského premiéra kritizuje (viz kapitola 3.2).

jazyčné myšlenkové prostředí je tímto současným stavem ochuzeno a že tento prázdný prostor volá po zaplnění. Především z tohoto důvodu je tato práce psána v českém jazyce.

## Neo-římský a neo-athénský republikanismus

Nyní již zpět k základnímu dělení republikanismu v rámci soudobých debat a k povaze příspěvku, který by do nich ráda vnesla předkládaná práce. Prohlédneme-li si slovníková hesla (*občanský*) *republikanismus* či *neo-republikanismus* v dnešních encyklopediích, slovnících, přehledových kapitolách či v učebnicích politické teorie, velmi pravděpodobně se zde setkáme s rozdělením republikánské politické teorie do dvou směrů<sup>38</sup> (Berger 2010, s. 961; Besson a Martí 2009, s. 15; Císař 2003, s. 85; Deweer 2017, s. 186; Hansen 2007; Held 2006, s. 35; Laborde a Maynor 2008, s. 3; Lovett 2018; Pettit a Martí 2012, s. 31; Maynor 2013; 2015, s. 228; McBride 2018, s. 2; Møller a Skaaning 2013, s. 24; Niederberger a Schink 2015, s. 10; Nelson 2004, kap. Introduction; 2008, s. 193; Pettit 1998; 1999, s. 8; 2012, s. 12; 2013, s. 169; Sandel 1996, s. 26, 320; Viroli 2002, s. 4). Většina z nich označuje dva proudy terminologií, kterou přebírá i tato práce, tedy jako *neo-athénský* a *neo-římský* republikanismus, a to na základě výše uvedené logiky prvotní antické inspirace.

Ne všichni autoři se v použití těchto názvů shodují a někteří preferují alternativní terminologii. *Neo-athénský* republikanismus bývá označován také jako *perfekcionistický* (Weithman 2004; Berger 2010), *rozvíjející* (*developmental*, Held, 2006) *komunitariánský* (Pettit *Civ.*, s. 31, *Just.*, s. 12, 214), *francouzsko-německý* (Pettit 2013, s. 169) *občansko-humanistický*<sup>39</sup> (Taylor 2003; Lovett 2018) či *vnitřní* (Honohan 2002; Peterson 2011). Před *neo-římským* označením zase bývá někdy preferováno označení *institucionální* (Berger 2010), *ochranářský* (*protective*, Held 2006), *italsko-atlantský* (Pettit 2013, s. 169), *občanský* (Pettit a Martí 2012; Lovett 2018), *politický* (Weithman 2004) či *instrumentální* (Honohan 2002; Taylor 2003; Maynor 2003; Peterson 2011; Lovett 2018, kap. 3.1) republikanismus. Zde použitá terminologie by tak mohla oba tábory častovat i jinými přívlastky než *neo-athénský* a *neo-římský*. Ty jsou zvoleny jednak proto, že je to dvojice přídavných jmen, která se pro

---

<sup>38</sup> Harvardský způsob citování zaměřený na autora encyklopedických kapitol velí uvádět jednotlivé encyklopedie až skrze autora patřičné kapitoly v závěrečném seznamu literatury. Pro přehlednost zde proto poznamenám, že ze zde citovaných zdrojů se z nejuživnějších jedná například o *Oxfordskou příručku k politické teorii* (Nelson 2008), *Britannicu* (Maynor, 2013), *Stanfordskou encyklopedii filosofie* (Lovett, 2018) či *Encyklopedii politické teorie* z Berkley (Berger, 2010).

<sup>39</sup> Pojem *občanský humanismus* se objeví i v této práci v historické části v souvislosti s klasickým republikanismem. Nebude však označovat neo-athénsky laděnou alternativu k neo-římsky chápanému občanskému republikanismu, jak je termín také někdy používán (Lovett 2018). Místo toho se přikláním ke konkurenčnímu užítí termínu (Hankins 2001; 2007) a termín používám k označení specifického proudu humanistického proudu myšlení, který se vyznačuje podporou svobodných a samosprávných režimů, republik (viz kapitola 2.3). V druhé části dále ukazují, jako takto chápaný *občanský humanismus* nestojí v opozici proti *klasickému republikanismu*, ale významným způsobem jej informuje napříč zkoumanými temporalitami.

označení obou proudů ve světové debatě vžila nejvíce. Zároveň v sobě kategorizace republikanismus na *neo-athénský* versus *neo-římský* skrývá oproti konceptuálně založeným dichotomiím i pro republikanismus zásadní dimenzi konstrukce historie republikánské tradice samé.

Pro účely této práce je hlavně důležité, že i přes odlišnou terminologii se všechna uvedená rozdělení opírají o shodné substanciální rozdíly mezi oběma kategoriemi. Těmi mají autoři zpravidla na mysli, že jedna kategorie republikánských autorů klade do centra své pozornosti jiný ústřední pojem – *svobodu* chápanou jako *nedominanci* na straně jedné oproti *sebevládě* na straně druhé – a že obě strany nahlízejí vztah mezi těmito dvěma koncepty odlišně.

Neo-athénští myslitelé vztah *svoboda* – *participace* považují za definiční. Domnívají se, že *politická participace* má nejen hodnotu sama o sobě, ale že *politická svoboda spočívá v účasti* na správě věcí veřejných. Naopak neo-římsští autoři považují vztah obou konceptů za instrumentální a *politickou participaci* vnímají jako *prostředek* k dosažení *individuální svobody* (Skinner 1984; 2002b, kap. 7; 2012b; Taylor 1985a, s. 212; 1995, s. 199; Sandel 1996, s. 26, 274; Pettit 1998, s. 81; Bellamy 2007, s. 210; Besson a Martí 2009, s. 18; Urbinati 2012, s. 609; Gray 2018, s. 722).

Tento základní rozdíl mezi oběma proudy republikanismu vede řadu neo-římských republikánů k explicitnímu vymezení vůči „konkurenční“ republikánské tradici. Philip Pettit a Maurizio Viroli připouštějí, že republikanismus v jejich podání má s komunitariánsky laděnou alternativou některé rysy společné, celkově se však od konkurenční tradice republikanismu distancují (Pettit 1998; 1999, s. 8; 2012, s. 12; 2013, s. 169; 2012, s. 31; Viroli 2002, s. 4).

Už i samotný původ přívlastku *neo-athénský* odráží tento chladný postoj neo-římských republikánů ke svým komunitariánštěji zaměřeným kolegům. Tento proud v recenzi na Sandelovu knihu *Democracy's Discontent* označil Philip Pettit jako *neo-athénský* republikanismus (Pettit, *Rew.*), aby jej odlišil od své vlastní pozice. V této recenzi s názvem *Reworking Sandel's Republicanism* (dále zk. *Rew.*) neodmítá Pettit Sandelův republikanismus úplně, souhlasí například s potřebou odlišit republikanismus od liberalismu, a sám se později odkazuje například na Sandelův rozbor republikánského založení myšlenek amerických feministických hnutí a dělnických organizací v 19. století (*Terms.*, s. 27). V dalších záležitostech však Pettit Sandela kritizuje. Začneme Pettitovou úvahou stojící za užitím přívlastku *neo-athénský*.

„Když Sandel souhlasí s názledeem na republikánskou svobodu, který tvrdí, že ‚být svobodný znamená podílet se na správě politické komunity jež si určuje svůj vlastní osud,‘ následuje neo-athénskou interpretaci republikanismu popularizovanou nedávnou Hannah Arendtovou. Koneckonců Sandel sám referuje k Aristotelovi a Arendtové jako zdrojům tohoto pohledu. Toto čtení asociuje republikanismus s tím, co Benjamin Constant (...) nazval antickou svobodou oproti svobodě moderní nárokované liberalismem.“ (Pettit, *Rew.*, s. 82)

Takto pojatá se svoboda se podle Pettitova čtení Sandela vyznačuje tím, že každé osobě ponechává částečnou kontrolu nad doménou jednání všech ostatních. Zatímco tedy liberální svoboda se vyznačuje takřka celkovou kontrolou nad malou oblastí (tj. svého vlastního života), republikánská svoboda spočívá v malém stupni kontroly nad celkem tak, jak to prý bylo praktikováno ve starověkých Athénách (tamt.). Machiavelliho a Madisonův příspěvek k republikanismu pak Sandel podle Pettita vnímá víceméně jako variace této původem řecké republikánské doktríny.

Podle Philipa Pettita však republikánská svoboda spočívá v něčem jiném a liší se jak od Sandelovy představy *svobody* coby demokratické *participace*, tak od liberálního chápání *svobody* jako *nevměšování* (Pettit *Rew.*, s. 83-84). Republikánská svoboda vyžaduje podle Pettita „něco jiného než absenci vměšování. Vyžaduje absenci závislosti na vůli druhého a absenci zranitelnosti pramenící z možnosti jeho libovolného zasahování do mého života. (... , dále) Vyžaduje absenci dominance ze strany kohokoliv druhého. (tamt., s. 84). Instituce, které realizaci takové svobody umožňují (jako například vláda práva, volba úředníků či zastupitelů apod.), mohou být podle Pettita různé. Zde má podle něj Sandel pravdu, když říká, že republikanismus, a to i ve své neo-římské variantě, vyžaduje *účast* občanů na těchto institucích.

Sandel se podle Pettita naopak mýlí, když považuje *politickou participaci* na těchto institucích za definující faktor republikánské *svobody* (s. 86). Podle Pettita je vztah *participace* a *svobody* nikoli definiční, ale instrumentální, respektive konstitutivní v podobném smyslu, jakým protilátky konstituují imunitu v lidském těle (Pettit *Rew.*, s. 86, *Rep.*, s. 108, *Terms*, s. 124, *Just.*, s. 25). Protilátky nejsou imunita v nějakém definičním či kauzálním smyslu, ale konstituent imunity. Podobně participatorní instituce nedefinují republikánskou svobodu, nejsou ideálem osobě, ale umožňují republikánskému ideálu – stavu imunity před nekontrolovanými zásahy druhých – dosáhnout (*Rew.*, s. 86-87). *Participace* je podle Pettita pro republikanismus prostředek, nikoli účel.

Pettit považuje za důležité, že instituce potřebné k dosažení tohoto ideálu jsou daleko spíše římské než athénské provenience. Athény byly římskými republikánskými teoretiky jako například Polybiem, Ciceronem a Liviem nahlíženy negativně, když na ně pohlíželi jako na loď bez kapitána, která se přehnaně spoléhá na čistou demokracii, jež často trpí neduhy stranicství, demagogie a nástupy tyranů. Proti nim se lépe chránila smíšená římská republika, která moc rozdělila mezi různá shromáždění a bránila její koncentraci pomocí *systému brzd a protivah*, který v Athénách řízených jedním ústředním shromážděním chyběl (s. 83). Z tohoto důvodu, a protože římské chápání *libertas* se spíše blížilo ideálu *svobody jako nedominance* než athénskému pojetí svobody coby *politické participace*, vychází podle Pettita republikanismus spíše z římských než z athénských vlivů.

Na tomto místě je nicméně třeba poznamenat, že Philip Pettit dnes svého označení *neo-athénský* hluboce lituje (Pettit 2019c). Podle jeho současného názoru byl v republikanismu tradovaný obraz Athén do velké míry zkreslený Polybiovou interpretací, a přehlížel tak historickou realitu athénskému politickému uspořádání. To vykazovalo mnoho charakteristik *smíšené ústavy* a nebylo ve skutečnosti opanováno jediným shromážděním s „rousseauovskými pravomocemi“ (Pettit *Terms.*, s. 12)<sup>40</sup>.

Pettitovo přehodnocení vhodnosti užití termínu *neo-athénský* nicméně nemění nic na dalších bodech jeho kritiky Sandelova komunitariánského republikanismu trpícího na neurčitosti (*indeterminacies*) ohledně povahy republikánských idejí i podstaty *občanské ctnosti* a institucí, kterou vyžadují. Sandelův republikanismus je podle Pettita nesmírně vágní: „*Jakým směrem by se měl vydat stát, který by chtěl ideál republikánských myšlenek a republikánské ctnosti rozvíjet? Jaké instituce a programy by měl preferovat? Sandelův narativ republikanismu nám žádný atraktivní směr, kterým se vydat, nenabízí.*“ (Pettit *Rew.*, s. 90). Pettit proto nabízí jako řešení přepracovat Sandelův narativ kolem konceptu *svobody jako nedominance*, který by jednak nabídl vůdčí teoretický ideál, na základě kterého lze projektovat konkrétní republikánské politiky, zákony a instituce, a který by představoval sdílenou hodnotu vymezující se proti hodnotovému neutralismu typického pro liberalismus (tamt.). Tím by se neo-athénský republikanismus posunul od kriticky laděné teorie vymezující se proti liberalismu k pozitivně formované politické teorii s konstruktivním programem. Ten v existujících spisech neo-athénskému republikanismu těžko najdeme a ani nikdy nebyl jejich záměrem. S Philipem Pettitem souhlasím, že moderní teorie republikanismu, která by byla schopná řešit naše současné problémy, pozitivní program určitě potřebuje.

---

<sup>40</sup> Tuto historickou realitu zkoumá Kapitola 2.1 o antickém Řecku.

Pettitova kritika nicméně také dává tušit, že přepracování neo-athénské republikanismu de facto znamená postavit se na neo-římské pozice. Podobně i Maurizio Viroli tvrdí, že „*republikanismus ve své klasické podobě*“, kterou Viroli identifikuje s Machiavellim, „*není teorie participativní demokracie*“, nýbrž teorií ústavně omezené zastupitelské vlády, jejímž účelem je zajistit občanům *svobodu od dominance* (Viroli 2002, s. 4–6).

Vedle zmíněných ústředních představitelů neo-římského republikanismu lze podobně obezřetné stanovisko vůči neo-athénskému republikanismu najít i obecně mezi mnoha dalšími neo-římskými proponenty republikanismu: neo-athénský republikanismus bývá odmítán, přehlížen, nebo považován za odchylku, či nepřesnou interpretaci neo-římsky chápané tradice. Neo-římsští republikáni se obvykle obávají komunitariánských tendencí neo-athénské republikanismu přinášejícího určitý závan pozitivní *svobody*<sup>41</sup> jež může ohrožovat svobodu jedince ze stany společnosti.

Sám Pettit se obává především „rousseauovské“ verze neo-athénské republikanismu, která podle něj staví politickou komunitu ztělesněnou ve shromáždění občanů do role ochránce občanských svobod. Pokud je takové shromáždění motivováno *společným dobrem* a jedná na základě *obecné vůle*, nemůže prý v této rousseauovské úvaze dominovat ty, které jej utvářejí (Pettit, *Just.*, s. 12). Přesně to je ale podle Pettita velké nebezpečí takového pojetí republikanismu, neboť dominance nehrozí jen ze strany jiných jednotlivců (*dominia*), ale vždy také zároveň i ze strany veřejné moci (*imperia*)<sup>42</sup>. Pokud politická teorie proti jedné z těchto forem dominance nebrání, nebo nechce chránit, nelze ji považovat za republikánskou (*Just.*, s. 13). Spíše bychom dle Pettita měli v tomto smyslu hovořit o jisté formě (neo)populismu či přímé demokracie, která může být nebezpečná pro zajištění individuálních práv jednotlivce.

Ze strany neo-athénské republikanismu se s přímou reakcí na kritiku či přehlížení ze strany neo-římské republikanismu prakticky nesetkáváme. Hannah Arendtová ji ani nezažila a Taylor se Sandelem se do této debaty zatím nepustili. Možná i proto, že svoje texty relevantní pro tuto oblast formulují spíše jako kritiku liberalismu a pouštět se do sporu o povahu republikanismu s neo-římskými kolegy si nestanovují jako svůj primární úkol. Přímá aktivní konfrontace hlavních aktérů ze strany neo-athénských myslitelů chybí.

---

<sup>41</sup> Reference směřuje k Berlinovu rozlišení dvou konceptů *svobody* z přednášky *Dvojitý pojem svobody* z roku 1958 (Berlin 2007).

<sup>42</sup> Pettitovo užití těchto pojmů i další pojmy, které jsou v rámci tohoto úvodu pouze naznačeny, budou v práci později vysvětleny podrobněji.

To ovšem neznamená, že se s komunitariánsky laděnou kritikou neo-římského republikanismu nesetkáváme, nebo že by z těchto pozic nešla vznést. Bojí-li se neo-římsští republikáni přílišné blízkosti neo-athénskému republikanismu k *pozitivní svobodě*, z neo-athénské pozice lze nahlížet neo-římský republikanismus jako nebezpečně blízký *svobodě negativní*, jejíž triumf prý spoluzapříčinil defekty současné liberální demokracie a vzmach nebezpečných forem populismu. Ačkoliv se neo-římský republikanismus tváří, že liberalismus kritizuje, ve skutečnosti může představovat pouze jeho variantu.

Tímto směrem argumentuje například Nadia Urbinati, když hovoří o republikanismu Pettitova neo-římského ražení:

*„Jakožto teorie negativní svobody, nevyžaduje politický souhlas či ‚autorství‘ (tedy, že lidé přímo či nepřímo utvářejí zákon, kterým se řídí), ale pouze ‚editorskou‘ inspekci či kontrolu. Vskutku, otočíme-li svoji pozornost od občanství v úzkém smyslu negativní svobody prožívat svůj život s imunitou vůči libovůli druhých k více politickému smyslu coby právu účastnit se na imperiu<sup>43</sup>, vzdálenost mezi neo-římským republikanismem a liberalismem téměř zmizí, zatímco jeho vzdálenost od demokracie naroste.“ (Urbinati 2012, s. 607)<sup>44</sup>*

Tyto úvahy nás mohou dovést k podrobnější kritice také z pozice neo-athénskému republikanismu. Minimálně tři různé typy problémů neo-římského republikanismu se mi jeví jako obzvláště naléhavé. První argument by šel označit jako historický, druhý jako fenomenologický a třetí jako obecně komunitariánský. Po jejich představení je již společně podrobněji rozvedu.

(1) Centrální pojem *svobody jako nedominance* může být ze strany neo-římských republikánů přespříliš zdůrazňován, což může vést k zastínění dalších významných republikánských konceptů a zkresení povahy republikánské intelektuální tradice<sup>45</sup>.

(2) Pokud je *politické participaci* přisouzena v lidských životech pouze a bytostně *instrumentální* povaha, z obrazu mizí fenomenální význam politického jednání pro samotné občany. Ti mohou mít pocit, že ve světě, kde o věcech rozhodují nesrozumitelné paragrafy, soudci a úředníci, nemají na dění kolem sebe žádný vliv. Naopak možnost podílet se na společném rozhodování o významných otázkách prostřednictvím deliberativních fór,

---

<sup>43</sup> Veřejné moci.

<sup>44</sup> Pro další texty hovořící o podobnosti neo-římského republikanismu s liberalismem, viz např. texty Richarda Daggera (2005) či Efraima Podoksiska (2010).

<sup>45</sup> Jedná se o zrcadlový argument, který lze vznést i proti neo-athénskému republikanismu a jeho zdůrazňování ústřednosti pojmu *sebevláda*.



hlasování či referendum může pro zúčastněné představovat důležitou hodnotu, což se může promítnout i do jejich spokojenosti se systémem a politickou realitou<sup>46</sup>.

(3) Konceptualizace *svobody* jako bytostně *negativní* mohla z tohoto pojmu de facto odloučit její komunitní dimenzi a tzv. inter-subjektivní a intra-subjektivní, v zásadě dialogické formy lidského porozumění. V nich se zrcadlí skutečnost, že člověk pro svoji *svobodu*, autenticitu i identitu nutně potřebuje druhé (Taylor 1989; 1992; Sandel 1984; 1998).

Šel-li by nový republikanismus přesně touto kritizovanou cestou a konceptualizoval-li by *svobodu* jako *nedominanci* jako víceméně čistě individuální atribut s pouze kontingentním vztahem k *politické participaci*, mohl by trpět na podobné neduhy, které neo-athénské autoři vyčítají liberalismu. Tedy mezi jinými především, že by vytvářel fikci rawlsovského *nezatíženého já*<sup>47</sup>, vizi lidského subjektu ontologicky izolovaného od konstitutivních sociálních vazeb. Ta je podle neo-athénských republikánů vnitřně rozporná a produkuje politický ideál hodnotově neutrální *procedurální republiky*, který je zásadním faktorem zapříčiňujícím současnou nespokojenost s liberální demokracií (Sandel *Lib., Dem.*).

I kdyby neo-římský republikanismus rozvíjený v tomto kritizovaném směru nešel až tak daleko, stále by ze zřetele ztrácel řadu důležitých aspektů krize soudobé liberální demokracie a minimálně by nedovedl dostatečně pojmenovat příčiny současného úpadu *politické participace* a *občanské ctnosti*. Odmítnutí neo-athénské republikanismu ze strany republikanismu neo-římského s sebou může nést nebezpečné podcenění politiky jako svobodné lidské aktivity (Arendt 1998; 1961) a role, kterou pro řadu lidí hraje v jejich *přirozeném světě*<sup>48</sup>.

Pokud za jedinou motivaci pro účast na politických záležitostech uznáme jen touhu dosáhnout imunity před tím, abychom nebyli osobnostně dominováni<sup>49</sup>, může nám uniknout důležitý fenomenální aspekt *politické participace*, kterou člověk může pociťovat při deliberaci s ostatními, s nimiž spolurozhoduje o vývoji svého politického společenství. Pokud je tento pocit možnosti reálného a smysluplného politického jednání potlačován depolitizací důležitých témat, politika v očích mnoha lidí ztratí svůj obsah a smysl, neboť ke skutečnému

---

<sup>46</sup> Na souvislost vyšší spokojenosti s výsledky rozhodování prováděného na bázi přímé demokracie oproti rozhodování skrze volené zastupitele se v poslední době zaměřila řada studií zkoumající tento fenomén ve velmi rozdílných prostředích, jako například v indonéských vesnicích (Olken 2010), na afghánském venkově (Beath et al. 2017) či finských středních školách (Esaiasson et al. 2012). Za upozornění na tuto kategorii studií děkuji Florianu Schaffnerovi.

<sup>47</sup> Blíže Sandelovu argumentaci představuje kapitola 3.2.

<sup>48</sup> Pojem blíže vysvětlen v kapitole 1.2 o fenomenologii.

<sup>49</sup> Tím neříkám, že by tento aspekt nebyl pro řadu lidí důležitý. Nejedná se však o jediný způsob, jak se lze k politice vztahovat a jak se k ní reálně lidé vztahují.

rozhodování bude docházet mimo její sféru. V takovém světě si pak může řada lidí připadat bezmocně a snadno získat pocit, že jejich další účast ve vyprázdněné politické sféře omezená na hlasování ve volbách nemá smysl a že nemůže nic změnit. Mohou si připadat, že svět ovládají stěží pochopitelné a nekontrolovatelné síly, proti kterým jim současný systém nenabízí žádnou možnost obrany. Proto tito lidé mohou vůči systému, ve kterém významná politická a morální témata neřeší občané, ale jen pár soudců, zastupitelů či dokonce lobbistů, ztratit důvěru. A to je okamžik, který vyhlíží řada populistů. Depolitizované vakuum procedurální republiky mohou zaplnit hlasy netolerance (Sandel, *Dem*, s. 322), jež cílí nejsilněji na ty, které si liberálně demokratický systém odcizil. Právě tyto procesy mohou protektivně pojatému neo-římskému republikanismu unikat ze zřetele.

Právě zazněly některé z argumentů, které lze proti oběma proudům republikanismu vznést z pozic konkurenčního proudu, a to jsme ani nemluvili o kritice z pozic mimo republikanismus. Pointou těchto pasáží nicméně bylo ilustrovat, že oba proudy stojící samostatně mohou mít vážné teoretické nedostatky. Neo-athénský republikanismus může být pro svůj důraz na *sebevládu* považován za blízký populismu, který nebere vážně *práva* jednotlivců a menšin. Neo-římský republikanismus zase může být pro svůj akcent na individuální *svobodu* považován za příbuzného liberalismu, který demokracii nahrazuje depolitizovanou procedurální republikou.

Oproti tomu předkládaná práce stojí na předpokladu, že pohled dvou „oddělených republikanismů“ poskytuje pouze limitovaný a nekompletní obraz republikánské politické teorie, kterou lze interpretovat i jinak, než jako dva oddělené příběhy *svobody* a *sebevlády*. Tyto dva narativy k sobě mohou mít mnohem blíž, než jak se nám pohledem dvou rozdělených republikanismů může zdát. Republikanismus se nemusí rozpustit na jedné straně v populismu ani na druhé straně v liberalismu. Ve své (re)integrované podobě vhodně spojující koncepty a teoretické vhledy obou svých hlavních proudů může získat imunitu vůči oběma předestřeným typům kritiky.

Řečeno pozitivně, integrovaný republikanismus triangulovaný mezi dvě patrně největší veřejné ideologie současnosti – (neo)liberalismus a (neo)populismus, může být teorií preferovatelnou před oběma konkurenty, a teoretickou odpovědí na krizi současné liberální demokracie. Zformulovat takovou integrovanou republikánskou teorii se vším všudy je nad limity této disertační práce. Předkládaná práce nicméně nabízí úvahu o prvním kroku v této cestě. Nabízí konceptuální vymezení integrovaného republikanismu a jeho transepochální

narativ inkorporující neo-athénský i neo-římský náhled na republikanismus do jediné teorie, či, chcete-li, ideologie<sup>50</sup>.

(Re)konstrukce integrovaného narativu republikanismu je úkol nesmírně obtížný, ale naléhavější o to víc, že si nejsem vědom existence žádného projektu či práce, která by si jej kladla. O vzájemných rozdílnostech a analytickém vymezení neo-římského a neo-athénského republikanismu bylo napsáno mnoho. O jejich smíření téměř nic. Toto volné místo v debatě o republikanismu chce předkládaná práce pomoci zaplnit.

---

<sup>50</sup> K otázce, zda o republikanismu můžeme mluvit jako ideologii, se vrátím níže v kapitole 1.3.

## Výzkumné cíle práce

Cílem předkládané práce je zformulovat historicky informovaný narativ republikánské intelektuální tradice (re)integrující neo-římský a neo-athénský republikanismus, který by byl dále použitelný v soudobé politické teorii.

Součástí takto vymezeného hlavního cíle jsou následující dílčí záměry:

- Představit neo-republikanismus jako organickou část republikánské intelektuální tradice
- Republikanismus metodologicky pojmout jako dynamický myšlenkový proud sjednocený klastrem vzájemně provázaných základních konceptů, jež se napříč dějinnými epochami mění, ale přesto si drží relativně stabilní významy
- Sestavit morfologický model integrovaného republikanismu
- Identifikovat nejzásadnější konceptuální změny ve vývoji užití těchto pojmů v republikánské tradici
- Předestřit, jak se integrovaný republikanismus liší od liberalismu a populismu

Rád bych zdůraznil, že předkládané pojetí *republikanismu* nemá představovat jediný *správný* přístup k této problematice. Tato práce se nesnaží o autoritativní definici nějakého jediného pravého republikanismu<sup>51</sup> a nechce výše uvedenou debatu o republikanismu smést ze stolu. Předkládaná disertace je nedávným „revivalem“ republikánské politické teorie hluboce ovlivněná a chce být jeho součástí.

---

<sup>51</sup> Cílem zde tedy není nezměnitelná fixace významu pojmu *republikanismus* či jeho jednotlivých konceptů, ale metodologicky a historicky informovaný příspěvek do soudobé politicko-teoretické debaty. Domnívám se, že k podstatě politického pojmu patří, že si nikdo nemůže činit absolutní nárok na jeho správnou univerzální interpretaci a že tato „nerozhodnutelnost“ patří k hlavním zásadám demokratické diskuse (Freeden 2006; Palonen 2003; Skinner 2002a).

# 1. Metodologie

Metodologické problémy při zkoumání tradic politického myšlení mnohdy zůstávají stranou pozornosti politických teoretiků. Někteří autoři metodologické otázky ignorují takřka kompletně a svůj přístup k výzkumnému tématu nijak explicitně nevysvětlují. Nedocení či přehlížení metodologie výzkumu však může činit výsledný výzkum nevědomě jednostranný, vést k přehlížení zásadních otázek, produkovat problematická výkladová schémata a zatajovat čtenáři pozice, ze kterých k problému přistupuje. Jsem přesvědčen, že výchozí pozice výzkumu si čtenář zaslouží znát, neboť podat zcela „objektivní“ komplexní interpretaci politického díla nebo teoretického směru není možné.

Jakým způsobem zkoumat tradice v politickém myšlení není v žádném případě jednoduchá otázka se samozřejmou odpovědí. K *republikanismu* by se dalo přistupovat například jako k nadčasové ideji, politickému jazyku, ideologii, souboru kanonických textů, či jako k pojmu, který je natolik nejednoznačný, že může být naplněn naprosto různými obsahy. Šlo by dokonce namítnout, že zastřešovat natolik rozdílně zaměřená politická myšlení jako například Ciceronovo, Harringtonovo či Pettitovo nedává smysl, protože všechna reagují na jiné problémy, jednotlivé pojmy artikulují odlišně a jakékoliv jejich spojení do jedné kategorie je přinejmenším umělé, ne-li zcela neobhajitelné. Za první a zásadní úkol této práce proto považuji vysvětlit, z jakých důvodů a na základě kterých filosofických východisek zvolené cíle práce dávají smysl, a co a proč vůbec za *republikanismus* považovat a jak něco takového může existovat v různých obdobích dějin. S tím souvisí druhá, pro mě velmi zajímavá otázka vztahu sejetí minulosti, současnosti a budoucnosti republikánské tradice – v jakém vztahu se současný nový republikanismus váže k historické tradici republikánské politické teorie a jak tento vztah ovlivňuje její politicko-teoretické vize a politiky. Abych mohl své odpovědi na tyto otázky podrobněji vysvětlit, zabírá metodologická část této práce větší rozsah, než bývá u prací zaměřených na politickou teorii běžně zvykem.

Zásadní význam metodologie pro výzkum republikanismu je patrný již ze samotného znovuobjevení významu republikanismu pro moderní politické myšlení. Jak jsme si již ukázali v kapitole o současném stavu poznání, v druhé polovině dvacátého století měla zásadní podíl na znovuuvedení republikanismu do akademických debat Cambridgeská škola intelektuální historie, která republikanismus svým novátorským metodologickým přístupem v intelektuálních dějinách z(re-)konstruovala. Nejen, že řada dnešních republikánských teoretiků z jejího narativu stále vychází, ale cambridgeskou interpretaci republikánské tradice

můžeme v dnešní době označit za celosvětově patrně nejvlivnější narativ historie republikanismu. Otázka využití cambridgeské metodologie (především ve Skinnerově artikulaci) k výzkumu republikanismu je proto nasnadě.

Je však zároveň velmi dobře možné, že pohledem jiné metodologie by se nám *republikanismus* mohl jevit jinak, než jak jej z(re-)konstruovala cambridgeská metodologie a že cambridgeským prizmatem nám některé aspekty republikánské tradice, či dokonce její významná část, může zůstat zakryta. Specifika některých cambridgeských filosofických východisek totiž mohou vést k nadhodnocení jistých aspektů republikánské tradice, a naopak k upozadění jiných, což by teoreticky mohlo současné republikánské politické teorii nejen pomáhat, ale také ji omezovat. Rád bych se nyní metodologickým východiskům Cambridgeské školy (a zejména jejího pro tuto práci nejrelevantnějšího představitele Quentina Skinnera) věnoval podrobněji a nejprve v kapitole 1.1 prodiskutoval a zdůvodnil, proč v této práci nebude aplikována. Následují dvě kapitoly první části práce, které představují vůči cambridgeské metodologii alternativu, jež bude v práci aplikována. Filosofická východiska předkládaná práce jsou založena ve fenomenologické ontologii. Tato východiska a způsoby, jakými se v práci budou projevovat, rozebere kapitola 1.2. Jelikož fenomenologie poskytuje ontologická a epistemologická východiska práce, ale nikoli žádnou konkrétní metodu aplikovatelnou pro účely této práce, volím zde jako svojí hlavní metodu tzv. *morfologický přístup*, který je s fenomenologickými východisky kompatibilní. Tento přístup vyvinul oxfordský politolog Michael Freeden a podrobněji jej představují v nejdůležitější kapitole této části (1.3). Nebude v ní chybět Freedenovo vymezení vůči Skinnerovi, vysvětlení základních bodů Freedenovy metodologie ani předestření způsobu, jakým zde bude pro dosažení cílů práce aplikována.

## 1.1 Diskuse Skinnerova kontextualismu

(I)

S Quentinem Skinnerem sdílím základní přesvědčení, že ideje (či soubory idejí) typu republikanismu jsou závislé na svých nositelích. Není možné, aby existovala univerzální idea republikanismu vzniklá na základě a-priorních, či předchůdných příčin, která by předcházela svoji vlastní formulaci myslícím subjektem (Skinner 1969, s. 42). Každá formulace republikanismu se neodmyslitelně pojí právě s tou osobou, která ji formuluje. Navazujícím východiskem, jež tato práce sdílí s Cambridgeskou školou, potažmo se širší hermeneutickou tradicí, je bytostná propojenost každého člověka s jeho vlastní situací ve světě (Gadamer 2014; Heidegger 2002). Tato tradice tvrdí, že různí lidé jsou napříč dějinami vystaveni různým dějinným situacím a reagují na rozdílné podněty, které jim jejich prostředí přináší.

Každému politickému teoretikovi přináší hlavní problémy politický život sám (Skinner 1978a, s. ix) a každý akt myslitelovy komunikace zaujímá určitou pozici ve vztahu k již existujícímu diskursu (Skinner 2002a, s. 115). Pochopení textu v dějinách politického myšlení proto nezbytně vyžaduje studium intelektuálního a jazykového prostředí, v němž zkoumané dílo vznikalo. Tato neopominutelnost kontextu bude v práci respektována jako významné metodologické vodítko – samostatný text není soběstačná jednotka interpretace. Každý zkoumaný historický myslitel proto bude zasazen do svého vlastního myšlenkového a politického prostředí (Skinner 2002a, kap. 1; 2000, s. 1), přičemž budou stručně předestřeny ty problémy, na které ve své době mohl daný autor i autorka reagovat a často také reagoval/a.

Role kontextu ve zkoumaných textech však zároveň není všemocná. Pole působnosti zkoumaných autorů není zcela předurčené ať už materiálními podmínkami a odvozenou ideovou nadstavbou, jak tvrdí někteří marxisté, nebo intelektuálním a jazykovým diskursem, jak se domnívali někteří Skinnerovi kolegové<sup>52</sup>. Autor není mrtev. Naopak, v této práci předpokládám, že autor sice vždy na dobový kontext reaguje, ale může tak činit svobodně a originálním či inovativním způsobem. Hannah Arendtová, mezi jejímž a Skinnerovým

---

<sup>52</sup> Například John Dunn, který se domníval, že kontext hraje ve studovaných dílech takovou úlohu, že například v Lockových *Dvou pojednáních o vládě* není nic, co by pro soudobou politickou teorii mohlo být zajímavé (Dunn 1969, s. ix). Nutno přitom poznamenat, že Dunn podobně své tvrzení později odvolal (Dunn 1990, s. 9), což je příznačné i pro další autory tzv. „první generace“ Cambridgeské školy, kteří některé své silné výroky ze 60. a 70. let časem korigovali. Skinner sám se však v právě zmiňovaném ohledu spíše vymezuje proti jinému bývalému kolegovi z Cambridge, a sice Johnu Pocockovi. Pocock podle Skinnera klade příliš velký důraz na intertextuální interpretaci, čímž se dostává do strukturalistických pozic (Skinner 2016b).

pojetím politiky jako svobodného lidského jednání můžeme najít paralely<sup>53</sup> (Palonen 2003, s. 34), ve svém díle *Vita Activa* uvádí metaforu tohoto principu: každý jedinec se nalézá v síti již existujících významů, které ho předcházejí, ale zároveň může na tuto síť naplétat významy nové a tím ji přetvářet (Arendt 1998, s. 184).

Quentin Skinner však nenavazuje tolik na fenomenologickou tradici jako Arendtová, ale na východiska analytické filosofie, především J. L. Austina a Johna Searla (Austin 1975; Searle 1962; Skinner 2002a). S poukazem na Austinovu teorii řečových aktů tvrdí, že každý výrok, potažmo text<sup>54</sup> (a také další produkty lidské intelektuální činnosti jako umělecká díla, stavby či mince) nikdy není pouhým popisným konstatováním, ale zároveň vždy také aktem komunikace adresované určitému publiku. Lidské výroky proto nemají výhradně deskriptivní rovinu (*lokuční* dimensi), ale každý mluvčí nebo spisovatel jejich prostřednictvím také nějakým způsobem jedná (provádí *ilokuční* akt). Politický text je podle Skinnera řečovým aktem, jednáním, intervencí do probíhajících konverzací (Skinner 2002a; 1970, s. 120). To znamená, že autor každého zkoumaného textu zaujímá určité stanovisko vzhledem k již existujícím skutečnostem, jež prostřednictvím svého výroku kritizuje, reformuje, legitimizuje, napadá, paroduje, inovuje atd. (Skinner 1988, s. 274). Snaha o odhalení toho, co autor v daném textu takto činí, je tak dalším východiskem, ve kterém tato práce může na metodologii Quentina Skinnera navázat.

V tomto ohledu bych se ještě jednou rád vrátil k hermeneutické tradici a Hansi-Georgu Gadamerovi. Gadamer tvrdí, že naše osobní situace ve světě generuje určité před-porozumění a formu nazírání, ze které nemůžeme nikdy zcela vystoupit. Tato myšlenka odmítá pozitivistické pojetí dějin a možnost odhalení „toho jednoho správného pochopení“ zkoumaného textu (Gadamer 2014). S tím souhlasím stejně jako Quentin Skinner, který zároveň odmítá, že by nám tato skutečnost měla zcela znemožnit odhalit autorské intence a ilokuční sílu zkoumaných textů, jak tvrdí někteří postmodernisté, jako například Dominick LaCapra (LaCapra 1980).

---

<sup>53</sup> Skinnerův přístup k autorské intencionalitě se nicméně oproti Arendtové zaměřuje úžeji, a pojímá autora především jako inovujícího ideologa (*innovating ideologist*, viz níže v k. 1.1) (Skinner 2002a, s. 148). Na druhou stranu však toto pojetí metodologicky rozpracovává mnohem podrobněji a systematictěji než Arendtová. V tomto ohledu autorské intencionality a pojetí politiky coby aktivity proto bude práce stavět na obou přístupech a považovat je za vzájemně kompatibilní. Tak to činí i Kari Palonen, který porozumění politice jako aktivitě staví do opozice ke „koalici“ různých behaviorálních, funkcionalistických, systémově-teoretických a marxistických přístupů propagujících „vědecký“ přístup k politice (2003, s. 29, 34–35, 57).

<sup>54</sup> Například João Feres se však domnívá, že mezi výrokem řečeným v běžné konverzaci a psaným textem může být z tohoto hlediska zásadní rozdíl (Feres, 2008).



Skinner vedle Austina navazuje také na Quinovo holistické pojetí jazyka (Quine 1951), když řeč považuje za intersubjektívni médium, v jehož rámci vždy existovaly kolektivně sdílené předpoklady, konvence a významy (Skinner 1970, s. 133), které lze do určité míry zpětně dešifrovat.<sup>55</sup> Toto dešifrování však nemůže být přesné, pokud interpret bude do zkoumaných textů projektovat vlastní myšlenky a koncepty, které pro interpretované autory vzhledem k jejich vlastnímu intelektuálnímu, politickému, jazykovému a konceptuálnímu kontextu vůbec nemohly být myslitelné. Naopak je podle Skinnera zapotřebí pokusit se co nejvíce z našeho před-porozumění vymanit a snažit se skrze rekonstrukci kontextu řečového aktu a studium dobového konvenčního užívání použitých výrazových prostředků přiblížit tomu, co mohl zkoumaný autor svými slovy činit (*doing in saying*). Tuto zásadu Skinner označuje jako snahu nahlížet na text autorovými očima (*seeing things their way*) (Skinner 2002a, kap. 1). Je jí třeba mít tím více na paměti, čím je intelektuální kontext prostorově, a především časově vzdálenější našemu. To z toho důvodu, že jak nejzávažnější intelektuální a politické otázky, tak jazyk, jehož prostřednictvím se o nich uvažuje, se s časem mohou měnit, a mnoho jazykových konvencí a ustálených výrazů významných pro původní prostředí zkoumaného komunikačního aktu může v průběhu času zcela zaniknout.

Z předchozích úvah vyplývá obecné metodologické pravidlo sdílené i v této práci: nenajdeme zde žádnou interpretaci textu nebo konceptu, která by si kladla nárok na absolutní správnost a neomylnost. Na druhou stranu však tato práce stojí na předpokladu, že ilokuční záměry zkoumaných textů nejsou pouhým vnitřním mentálním fenoménem teoretiků, ale že se k nim je možné díky jejich intersubjektívni povaze více nebo méně věrně přiblížit.<sup>56</sup> Cambridgeská metodologie proto otevírá možnosti vysvětlit, jak zkoumaný autor pracoval s již existujícími koncepty, pro naše účely především konkrétně s těmi republikánskými.

Minimálně ve všech těchto doposud zmíněných oblastech se filosofická východiska předkládané práce se Skinnerovým metodologickým programem nevylučují a jsou s ním v souladu, byť ne vždy ze stejných příčin. V části práce věnované současnému neo-

---

<sup>55</sup> Skinnerova snaha o dešifrování ilokučního aktu v textu předpokládá mezi autorem a jeho publikem existenci sdílených konvencí ve smyslu nevyřčených předpokladů a sdílených praktik vyskytujících se v určitém historickém kontextu (Palonen 2003, s. 41). Pokud například autor chce své publikum před něčím varovat, využije k tomu obrat, který jeho publikum také chápe jako varování. Existenci takových sdílených jazykových konvencí považuje Skinner za nezbytnou podmínku pro pochopení komunikativního jednání (1970 135)

<sup>56</sup> Skinnerova metodologie rozlišuje mezi *motivy (motives)* a *záměry (intentions)* (Skinner 2002a, kap. 5). Zatímco motivy (na úrovni vnitřních pochodů v hlavě autora) sepsání zkoumaného textu lze těžko vystopovat, ilokuční záměr (vstupující s vydáním textu do světa intersubjektívniho) dešifrovat skrze studium intelektuálního kontextu a jazykových konvencí lze. Ještě přesněji, Skinner se zaměřuje na autorův ilokuční záměr přítomný v textu coby lingvistickém aktu (Skinner 1970), neboť text je depozitářem intencí, nikoli motivů. Zatímco úvodní metodologická část se snaží být co nejvěrnější Skinnerovu vlastnímu jazyku, ve vlastní práci budou vzhledem k jejím účelům tyto rozdíly chápány spíše volněji, jak to činí většina mladší generace Cambridgeské školy.

republikanismu dokonce předkládaná práce bude s těmito východisky operovat i v oblasti, pro kterou jej Skinner původně neformuloval, a sice pro výzkum děl současného politického myšlení. Tento krok stojí na předpokladu, že současní autoři reagují na dobový kontext obdobně jako autoři minulí. Rozdíl spočívá pouze v tom, že se současným kontextem jsme mnohem lépe obeznámeni a není třeba ho rozkrývat podobně, jako kontexty dob dávno minulých. Proč tedy Skinnerovu metodologii pro výzkum republikanismu v této práci nepřevzít?

## (II)

V některých dalších ohledech se mi totiž aplikace Skinnerových předpokladů nezdá pro účely této práce vhodná. Skinner například navazuje na tvrzení britského historika R.G. Collingwooda, že ve filosofii neexistují *žádné* věčné (*perennial*) či univerzální otázky, ale pouze jednotlivé odpovědi na jednotlivé otázky, které se mění se sledem historických epizod (Skinner 2002a, s. 88). Podle Kariho Palonena je to právě tato collingwoodovská priorita politického života (jež politickému teoretikovi generuje otázky), která koncentruje Skinnerovu pozornost více na dějinné diskontinuity, zvraty a ruptury ve vývoji politického myšlení, než na kontinuity a pozvolné proměny (Palonen 2003, s. 76; Skinner 2017; 2003, s. 111; 2002a, s. 180).

Tato Skinnerova pozice se mi však zdá příliš silná a nepříliš použitelná pro výzkum dlouhodobých konceptuálních kontinuit, který je jedním z hlavních cílů této práce. Přestože se kontext tázání v čase značně mění, některé politicko-filosofické otázky mohou zůstat významné v různých časových obdobích. Například otázka po nejlepším společenském uspořádání, jak práce ukáže, se objevuje téměř ve všech klíčových textech republikánské politické filosofie napříč dějinami, přičemž úvahy starších republikánských myslitelů jsou pro pozdější republikány přímým a explicitně referovaným zdrojem inspirace.

Skinnerovo vnímání konceptuální podobnosti mezi různými artikulacemi republikanismu pouze jako wittgensteinovských (Wittgenstein 1993) rodových podobnosti (Skinner 1969, s. 4; 2002a, s. 58), a jeho snaha vyhnout se hledání přímých významových souvislostí mezi různými jazykovými mutacemi konceptu a problematice jejich překladu (Skinner 2012a) se mi jeví jako extrémně nominalistická pozice, kterou tato práce vzhledem ke svým účelům nemůže přijmout. Ve dvou esejích věnovaných konceptuální historii pojmu *stát* v češtině vydané jako *O státě* Skinner provádí v druhém eseji revizi prvního a tvrdí, že „v *původním* eseji až příliš ochotně hovořil o moderním konceptu státu vůbec“ (Skinner 2012a, s. 7) a v druhém eseji se již soustředí na genealogii tohoto pojmu výhradně v

anglofonní myšlenkové tradici. Souhlasím s Quentinem Skinnerem, že „*nikdy neexistoval akceptovaný pojem, jemuž by slovo stát odpovídalo*“. Nicméně (řčeno terminologií Michaela Freedena, které se následující část práce bude věnovat podrobněji v kapitole 1.3), přestože každý základní politický pojem je definovatelný mnoha způsoby, užití konceptu v rámci určité tradice politického myšlení operují s tzv. *neodlučitelným prvkem* pojmu, bez něž by byl daný výraz zbaven srozumitelnosti.

Řčeno z gadamerovských pozic, Skinnerův nominalismus se nezaměřuje na to, jak lidé, a sami autoři běžně interpretují texty v politickém myšlení; tedy, že, obdobně jako v živé konverzaci, dochází ke splynutí jejich horizontu s horizontem zkoumaného autora. Smysl textu je předáván ve výkladu. Slovy Andreje Virdzeka jde v posledku „*o dialog mezi rozuměním, v jehož rámci byl text formulován, a naším rozuměním při konfrontaci s příslušným textem. Právě tímto dochází k rozvoji tradice, na jejímž dění se interpret podílí*“ (Koblížek a Virdzek 2020, s. 56). Význam pojmů, které se v rámci republikánské tradice předávají a reartikulují, čímž se celá republikánská tradice neustále vyvíjí a udržuje při životě, může být u autorů jedné tradice bližší a persistentnější, než co jim wittgensteinovské rodové podobnosti přiznávají.

Souhrnně řčeno, jakkoliv se tato práce bude snažit odhalovat a respektovat rozdíly ve významu různých artikulací daného pojmu a v různých jazykových obdobách, zrovna tak bude pátrat po jejich souvislostech.

Dále se nedomnívám, že by autorské intence musely být nutně vztaženy výhradně k soudobému politickému kontextu, jak k tématu přistupuje histori(c)ismus. Záměrem politických teoretiků může zároveň být také reakce na dřívější autory či oslovení čtenářů budoucích, kteří ještě ani nemusí žít a kteří budou číst dané dílo v odlišném časoprostorovém kontextu. Tato možnost by obzvláště neměla být opominuta v případě, že takovou intenci autor ve svém textu explicitně vyjadřuje, viz třeba Polybiův úvod III. knihy *Dějiny*: „*je totiž zřejmé, že tak poznají současníci, zda se mají z moci Římanů vymanit nebo ji naopak uvítat a potomci, zda je jejich vláda hodna obdivu nebo odsouzení. Právě v tom bude spočívat užitečnost mého historického spisu, a to v současnosti i v budoucnu.*“ (Polybios *Hist.*, III 4.7-8). Nebo Machiavelliho úvod k *Úvahám o prvních deseti knihách Tita Livie*:

*„podobán jsa vrozeným pudem, dělat vždy to, co prospívá celu, neohlížet se na nikoho a jít cestou, kterou nešel ještě nikdo. (...) Jestliže se mi však (...) tento podnik nepovede a nepřinese mnoho užitku, připravím aspoň cestu jinému, muži silnějšímu, výmluvnějšímu a bystřejšímu, který bude moci provést můj plán tak, jak mi tane na mysli.“* (Machiavelli *Disc.*, I 1)

Na těchto místech zmínění autoři (ale nejen oni, podobné pasáže lze nalézt i třeba v Ciceronovi *Att.* 2.5, 2.17; *Fam.* 5.12.1 a dalších v práci diskutovaných autorech) explicitně vyjadřují budoucnostní orientaci svých textů a jsou si vědomi trans-temporálního aspektu svého díla. Časovost však v tomto heideggerovském a koselleckovském smyslu<sup>57</sup> Skinner vůbec nezahrnuje mezi témata svých zkoumání (Skinner 2002a, s. 182).

Například Leo Strauss se domnívá, že Machiavelliho intencí je postupná změna odehrávající se až v budoucnosti (Strauss 1978), pro jejíž úspěch je nezbytné provizorně přijmout stávající názory v hávu exoterického učení, a esoterické učení adresovat budoucím čtenářům, kteří jej teprve případně, vzhledem ke stavu své společnosti, budou moci uvést do praxe. Tím rozhodně nechci říct, že toto byl Machiavelliho skutečný autorský záměr, nýbrž toliko to, že bychom neměli předem vyloučit možnost, že autorské intence mohou směřovat i do budoucnosti, a texty nemusejí být adresované výhradně myslitelovým současníkům (Strauss 1952).

Zmiňované Straussovy názory souvisejí s tím, že aby politická filosofie vůbec mohla existovat, musí existovat trvalý rámec filosofického uvažování, v němž lze vystoupit ze svého vlastního kontextu a dotknout se problematiky, která v politickém myšlení přetrvává. Strauss tvrdí, že kdyby k porozumění knihy mělo být zapotřebí zachování a dobrá znalost celé řady soudobých textů, reálií a souvislostí, stěží by pro budoucí generace mělo cenu takovou knihu vůbec číst (Strauss 1952, s. 160). Strauss také přidává, že „každá politická situace obsahuje prvky, které jsou podstatné pro všechny politické situace“ (Strauss 1995, s. 91). Tím stojí v ostrém protikladu vůči Cambridgeské škole.

Tato práce bude vycházet z určitého kompromisního stanoviska mezi oběma přístupy, které ani nepodceňuje význam důsledného studia soudobého kontextu, ani nerezignuje na pochopení filosofické substance daného textu a nezavrhne možnost existence dlouhodobějšího, trans-temporálního kontextu díla.<sup>58</sup> Neboli, v parafrázi na poslední zmíněný Straussův výrok, předkládaný výzkum vychází z předpokladu, že zkoumaná politická situace *může* obsahovat prvky společné s jinou politickou situací.

---

<sup>57</sup> Blíže vysvětleno v části 1.

<sup>58</sup> Této problematice jsem se podrobněji věnoval v článku *Strauss versus Skinner: spor o Machiavelliho* (2018).

S touto diachronní dimensí předkládaného výzkumu souvisí problematika recepce zkoumaných myšlenek a konceptů pozdějšími čtenáři, kterou spíše než Skinner<sup>59</sup> zdůrazňují John Pocock (2003, s. 554), Reinhart Koselleck (Brunner et al. 2004; Koselleck 2004) či Michael Freeden (2006)<sup>60</sup>. Přijetí textu pozdějšími autory lze považovat za jeden z konstitutivních prvků jakékoliv intelektuální tradice a vzhledem k výzkumným záměrům práce na něj bude kladen zásadní důraz, a to více než na detailní lingvistický rozbor používaných výrazů a diskursů, kterým se typicky vyznačují práce autorů navazujících na Skinnerův kontextualismus. Protože ústřední poslání práce není dějepisné, budou zde tyto studie mimo metodologických východisek využity jako cenná sekundární literatura informující politicko-teoretický účel práce, ale samostatný primární historický výzkum jednotlivých období v jejich duchu zde neproběhne.

Další zásadní odlišnost, kterou bych rád v tomto metodologickém úvodu uvedl, souvisí s kritikou Charlese Taylora, který ve Skinnerově metodologii vidí tendenci k něčemu, co vnímá jako „uzávorkování pravdy“ (Taylor 1988, s. 220). Jedná se zhruba o to, že Skinnerovým cílem (především v jeho raných textech) je představit záměr autora v daných textech co nejvěrněji bez zkreslování vlastním hodnotovým náhledem, přičemž otázka po pravdivosti studovaných výroků vůbec není na místě (Skinner 1988, s. 256).

Na to však Taylor namítá, že vždy, když interpretujeme nějakého autora, angažujeme se nutně zároveň také v jisté revizi textu samotného. Každý interpret vstupuje podle Taylora s původním textem do určitého dialogu, který nelze vést z nějaké nezatížené objektivní pozice, ale vždy jen z pozice bytostně vlastní, ovlivněné naším sebeporozuměním. To podle Taylora znamená, že otázkám po pravdivostní hodnotě v textu prezentovaných teorií a po tom, co je politicky správně nebo špatně, se při žádné interpretaci nelze vyhnout (Taylor 1988, s. 221).

Navíc, jak si blíže ukážeme v kapitole 1.2, věnované významu fenomenologie a narativity pro předkládaný výzkum, lidé přikládají událostem smysl skrze *narativ*. Takový vysvětlující *narativ* však nebývá zcela libovolný. Pravda je důležitou součástí jednoty našich příběhů, ať už *mě* jako jedince, nebo *nás* jako skupiny (Carr 1991, s. 172). Pravdivost má proto při konstrukci našich *narativů* zásadní praktický ohled a domnívám se, že fenomenální prožitek příběhu vnímaného jako *pravdivý*, můžeme považovat za kvalitativně odlišný, než

---

<sup>59</sup> V určitém smyslu se tato problematika silněji objevuje ve Skinnerově díle po jeho tzv. *genealogickém obratu* (Lane 2012a), po kterém se věnoval genealogii několika ústředních politických konceptů jako *svoboda* (Skinner 2003; 2016a) nebo *stát* (Skinner 2012a).

<sup>60</sup> Freedenův důraz na pozdější recepci či „konzumaci“ textů je diskutován níže v kapitole 1.3.

pokud ho považujeme pouze za *racionální*, což je rovina, na kterou se soustředí Skinner.<sup>61</sup> Jinými slovy, pokud narativ sami vnímáme jako pravdivý, prožíváme ho jinak, než pokud o jeho pravdivosti nejsme přesvědčeni.

Ještě významnější se mi zdá další bod Taylorovy kritiky Skinnerova přístupu k političnu, který Taylor označuje pojmem *hermeneutika konfliktu* (Taylor 1988). Takové pojetí chápe *politčno* jako prostor všudypřítomných ideologických bojů, jehož je autor nutně vždy součástí. Podle Skinnera není žádný politický teoretik jen nezúčastněným pozorovatelem politického dění, ale vždy nutně součástí ideových „bitev“ (Skinner 2002a, s. 115). Proto je politický myslitel v tomto smyslu podle Skinnera vždy v první řadě především *inovující ideolog*. Ve shodě s Taylorovou kritikou se domnívám, že to je jen jeden ze způsobů, jak politickým myslitelům porozumět, ale že mohou existovat další významné aspekty uvažování dotyčného autora, které hermeneutika konfliktu není s to odhalit. Politický myslitel (stejně jako kdokoliv jiný) vykládá sám sebe ze světa<sup>62</sup> a je to sebe interpretující bytost (*self-interpreting being*) (Taylor 1985b, s. 263).

Jak píše Jan Patočka v návaznosti na Heideggera, „*já je právě tak jako věci zakoušeno ve světě a na pozadí světa*“ (Patočka 2015, s. 76) Automatický předpoklad, že autorské intence se nutně musí pohybovat ve sféře hermeneutiky konfliktu nedoceňují různost otázek, které může politickému mysliteli politický život klást, rozmanitost způsobů, jakými člověk těmto otázkám přiřazuje smysl a plejádu možností, jak člověk sám sobě rozumí v jejich zodpovídání. Proto je třeba si nejprve položit ontologickou otázku po bytí a prozkoumat platnost tohoto meta-historického předpokladu hermeneutiky konfliktu: musí lidské vztahování se ke světu nutně probíhat v tomto konfliktuálním módu, nebo si lidé mohou sami sobě rozumět i jinak? Přikláním se ke druhé možnosti, tedy, že myslitel nemusí sám sebe vnímat pouze jako ideologa či zastánce určitého směru politického jednání, ale může si rozumět jako komentátor, interpret či smiřovatel protichůdných politických pozic,<sup>63</sup> nebo (jak blíže vysvětluje kapitola 1.2 o fenomenologii) jako postava v rámci určitého narativu – aktér rozvíjející určitou tradici.

---

<sup>61</sup> I na tomto místě je nicméně nutné poznamenat, že předkládaný výzkum v žádném případě netvrdí, že se pravdy dobral, nebo že ji dokonce vlastní. Předkládaný výzkum se naopak snaží následovat přístup k pravdě označovaný Janem Patočkou jako tzv. *péče o duši* (Patočka 1996; 1999; 2002), který vlastnictví pravdy jednoznačně odmítá. Snažím se zde toliko zdůvodnit, proč by kategorie pravdivosti neměla být z této práce vypuštěna.

<sup>62</sup> „K této problematice se později vrací kapitola č. 1.2 o fenomenologii, která vedle možnosti sebeporozumění politického myslitele jako inovujícího ideologa předestírá jednu z alternativních možností chápání sebe sama.

<sup>63</sup> Charles Taylor podrobně rozebírá vývoj základních možností sebeporozumění a identity v rozsáhlé publikaci *Sources of the Self* (1989).

Zatímco některá Skinnerova metodologická východiska jsou zcela v souladu s ontologickými a epistemologickými východisky této práce, jiná jim neodpovídají. Tato kapitola identifikovala několik oblastí, které ve Skinnerovu metodologií nejsou reflektovány, či doceněny. Odstínění těchto, dle mého názorů, důležitých oblastí, však může v důsledku vést k příliš jednostrannému zkoumání problematiky a produkovat výzkum, který bude některé aspekty republikanismu jednoznačně zdůrazňovat, a jiné přehlížet. Proto se domnívám, že prostá aplikace Skinnerových východisek není pro účely této práce vhodná.

Tím v žádném případě nesnižuje význam cambridgeské metodologie pro význam republikanismu a tato práce rozhodně nebude ignorovat obrat k jazyku a kontextuálnímu studiu, který na poli intelektuální historie nastal v posledních dekadách. Předkládaná práce se nevrací k dějinám idejí tak, jak byla praktikovány v období před vzestupem Cambridgeské školy a bere poznatky posledních dekad vážně. Zároveň ale bude stát na metodologii, která oproti cambridgeské škole více vychází z fenomenologické hermeneutiky, více zdůrazňuje i význam kontinuity, a která více tematizuje problematiku časovosti. Už proto může být předkládaný narativ republikanismu jiný než republikanismus Cambridgeské školy.

## 1.2 Fenomenologie

Fenomenologie ani zdaleka nenabízí metodologicky jednoznačný návod na zkoumání politiky a tradic v politickém myšlení (Held 2015, s. 442), fenomenologie nebývá typicky zaměřena na poskytování konkrétních metod pro zkoumání politiky<sup>64</sup>. Protože významné rozdílnosti můžeme najít i mezi fenomenologickými autory navzájem, rád bych na tomto místě upřesnil, že ze širší fenomenologické tradice zde mám na mysli především Edmunda Husserla, Martina Heideggera, Hannah Arendtovou, Jana Patočku, Charlese Taylora a Davida Carra<sup>65</sup>. Vzhledem k tomu, že v této kapitole běží o obecná filosofická východiska podstatná pro výzkum republikanismu a nikoli primárně o hloubkovou analýzu fenomenologické tradice, nebudou zde rozdíly mezi těmito jednotlivými fenomenology podrobněji diskutovány, ale naopak o nich bude zjednodušeně referováno a jako o představitelích jednoho filosofického směru<sup>66</sup>.

Podle Martina Heideggera by každému vědeckému zkoumání měla předcházet analytika *pobytu* (*Dasein*<sup>67</sup>) (Heidegger 2002, k. I, §3)<sup>68</sup>. (Heideggerovské) fenomenologické zkoumání se snaží překonat subjekt-objektovou epistemologii pojetím člověka jako *In-der-Welt-sein* (*bytí ve světě*), což znamená, že člověk sám sebe vykládá vždy ze světa, do kterého je vržen a že má o svůj pobyt *starost*. Lidský pobyt ve světě je zároveň charakterizovaný tzv. *Mitsein* (*spolubytím*) – člověk svět vždy již sdílí s ostatními, *prodlévá* mezi lidmi. Každý člověk zároveň svému bytí již nějak rozumí a fenoménům přicházejícím ze světa sám přirozeně přikládá význam (Heidegger 2002). Jakékoliv vědecké, či vůbec teoretické, zachycení „reality“ proto nejprve předpokládá tzv. *přirozený svět* (*Lebenswelt*) (Husserl 1996a; Patočka 1992), v němž člověk přikládá fenoménům a světu smysl.

---

<sup>64</sup> Téma politické fenomenologie se však postupně začíná prosazovat a podrobněji diskutovat, viz například nedávná kolektivní monografie *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme* (Bedorf a Herrmann 2019).

<sup>65</sup> Dále bych rád zmínil ještě Hanse-Georga Gadamera a Paula Ricœura, kterých se práce ale dotkne jen velmi okrajově.

<sup>66</sup> Z citovaných autorů bývají právem často diskutovány rozdíly mezi Husserlem a Heideggerem (Patočka 2003; Moran 2000). Velmi zajímavé a důležité debaty o tom, zdali v tomto smyslu mluvit spíše o *transcendentálním subjektu* (Husserl 1993) *Dasein* (Heidegger 2002) či *minimálním já* (Gallagher a Zahavi 2007) ponechám stranou, neboť účely této práce spočívají jinde a není pro ně třeba tuto otázku rozhodnout.

<sup>67</sup> Způsob bytí člověka, lidská existence.

<sup>68</sup> Podle Heideggera fenomenologické tázání po ontologii pobytu předchází ontickému tázání věd (včetně vědy politické), které stojí na jeho poznatcích a východiscích (Heidegger 2002, k. I, § 3). Heidegger se domníval, že řada vědních oborů analytiku pobytu podceňuje či dokonce zcela ignoruje, čímž přichází o pevný základ svého poznávání.



Fenomenologické zkoumání proto politologické úvahy ontologicky předchází studiem *přirozeného světa*. Fenomenologie zkoumá, jak se člověk vztahuje ke světu, jak prožívá čas, jak prožívá svoji každodennost, svoji socialitu a tělesnost, pocity úzkosti, lásky, nejistoty, či odcizení. Fenomenalita a fenomenální prožívání jevů přicházejících ze světa každým lidským jedincem jsou samy o sobě stavěny do centra pozornosti. V tomto smyslu se fenomenologie zabývá psychologickou sebe-identitou a jejím zakoušením v čase (Gallagher 2016, s. 131). To ovšem neznamena, že by se jednalo o čistě subjektivní chápání světa, fenomenologie popisuje invariantní, neměnné struktury těchto zkušeností z intersubjektivního hlediska (Gallagher a Zahavi 2007, s. 26; Taylor 1985b; Patočka 2003, s. 11–12). Konstantní z hlediska prožívání světa každou lidskou osobou zůstává

*„pocit vlastnictví sebe sama utvářený pre-reflektivním sebe-vědomím. Pouze bytost s tímto pocitem sebe-vlastnictví či jáství si může sama o sobě formovat koncepty, uvažovat nad svými cíli, ideály aspiracemi, vytvářet si o sobě příběhy a plánovat své jednání, za něž ponese odpovědnost.“* (Gallagher 2016, s. 131).

Význam fenomenologické filosofie jako základního ontologického východiska práce vidím minimálně v následujících bodech:

1) Souvislost fenomenologie a konceptuální analýzy.

Koncepty představují základní prostředek při našem vztahování se ke světu a vytváření jeho mentálních reprezentací<sup>69</sup>. Filosof myslí John McDowell uvádí, že koncepty jsou mediátorem mezi myslí a světem (McDowell 1996, s. 3). „*Někomu rozumět znamená sdílet s ním určitou pozici v rámci systému konceptů, z jejíhož hlediska můžeme s daným člověkem sdílet náhled na svět*“ (McDowell 1996, s. 35). Podle McDowella je sféra konceptuální neomezená a existuje v každé zkušenosti se světem (McDowell 1996, s. 44).

Těsná souvislost fenomenologie a konceptuální analýzy je patrná v metodologii německé školy konceptuální historie známé jako *Begriffsgeschichte*. Její hlavní představitel Reinhart Koselleck přímo spolupracoval s Martinem Heideggerem a do velké míry z jeho fenomenologie vychází (Tribe 2004, s. xi; Olsen 2012, s. 183; Andělová 2020, s. 95). Koselleck se své konceptuální historii zaměřuje obzvláště za *základní pojmy* (*Grundbegriffe*), bez kterých by politická debata nebyla možná. Tento přístup k politickým konceptům coby „pivovním“ termínům, kolem kterých se veškeré politické debaty točí je nicméně vlastní i

---

<sup>69</sup> Vztah mezi světem a jeho konceptuálním zachycením funguje obousměrně. Koncepty se mohou měnit na základě proměn světa, ale zároveň mohou i proměny konceptů ovlivňovat podobu světa (Koselleck 1989; 2002; 2004).

Quentinu Skinnerovi (Skinner 2002a, s. 177; Palonen 2003, s. 144) a Michaelu Freedenovi, na kterého se zaměřím vzápětí.

## 2) Tematizace časovosti a narativity

Východiska fenomenologické filosofie zde budou využita jako filosofický rámec práce, který se projeví například v tematizaci *časovosti* jako specifického a významného aspektu republikánské politické teorie. Fenomenologie klade důraz na budoucnostní orientaci *pobytu*, neboť každý z nás se bytostně rozvrhuje do budoucnosti (Heidegger 2002, č. II). Autentické rozvrhování je však možné činit i skrze obnovení určité bývalé možnosti. „*To znamená návrat k možnostem pobytu, který už „tu byl“ a na který odpovídá*“ (Heidegger 2002, s. 427). Možnost *autentického* návratu k minulým možnostem a jejich obnovení se našeho tématu významně dotýká, neboť historická analýza republikanismu může odhalit možnosti uvažování o politice i o nás samotných, na které se časem zapomnělo, i když by nám mohly stále být prospěšné (Skinner 1969, s. 53; 2002a, s. 89). Jak jsme viděli výše, například Polybios či Machiavelli deklarují, že jejich studium minulosti je budoucnostně orientováno za určitým cílem, takže republikanismus může být sjednocen z hlediska časovosti jako teorie reartikulující minulé za účelem určité vize budoucího.<sup>70</sup>

Z fenomenologického hlediska, nyní z pohledu Edmunda Husserla (1996b), ani neexistuje nic jako od minulosti a budoucnosti izolovaná přítomnost. Naopak při prožívání našich zkušeností a v průběhu našeho jednání si v každém momentě podržujeme něco z právě proběhlého (tzv. *retence*) a očekáváme určitý budoucí vývoj (*protence*). Využijeme-li příkladu, který uvádí Husserl, bez toho, abychom si podrželi předchozí tóny melodie a očekávali její další vývoj, by nebylo možné melodii vůbec vnímat. Nebo, rozvedeme-li příklad Davida Carra (1991, s. 32), při podání v tenise si v momentu úderu do míčku podržujeme v sobě právě minulý moment nadhozu míčku (např. jeho rychlost a výšku, která je pro správné provedení úderu zásadní) a očekáváme určitý budoucí vývoj trajektorie míčku tak, abychom proti soupeři zahráli fifteen.

---

<sup>70</sup> Propojenost interpretace minulosti, náhledu na současnost a vize budoucnosti překlenutá jednotným narativem se vyskytuje i u jiných ideologií a politických teorií. Tento způsob vztahování se k (politickému) světu a časovosti se mi však u republikanismu zdá ještě těsnější než u některých jiných ideologií. Například osvícensky pojatý liberalismus je jednostranně budoucnostně orientovaný: na cestě ke stále svobodnější a osvobozenější budoucnosti minulé překonává, nevrací se k němu. Naopak konzervatismus je obráceně orientován především na minulost a zachování přinejmenším některých jejích stěžejních prvků a trans-temporální kontinuita představuje zásadní prvek konzervativních politických vizí. Republikánské pojetí časovosti se mi zdá zabírat mezi liberalismem a konzervatismem střední pozici, v níž jsou minulostní, přítomnostní a budoucnostní orientace relativně vyrovnány.

V obou zmíněných, i nespočtu dalších příkladů, se k celé situaci, zkušenosti či jednání vztahujeme tak, že má začátek, průběh a konec. Výběr jen jediného izolovaného momentu, odděleného od minulosti a budoucnosti, by nám pro pochopení situace nemohl dávat smysl. Způsob, kterým zakoušíme svoji časovost, a to obdobně jak jako jedinci (z pohledu první osoby singuláru *já*), tak jako skupina (z pohledu první osoby plurálu *my*) je proto bytostně *narativní* (Carr 1991, s. 4, 89). Právě narativ dává smysl situaci, v níž se nacházíme (Carr 1991, s. 62). Domnívám se, že i touto optikou by se měly vnímat výše zmíněné pasáže Polybia a Machiavelliho, kteří sami sebe mohou vnímat jako účastníky debat v rámci nejen soudobého, ale zároveň také transhistorického kontextu, který má svoji minulost, přítomnost i budoucnost, mezi kterými panuje určitá kontinuita.

Z toho vyplývá, že integraci dvou nejvýznamnějších proudů republikánské politické teorie by bylo problematické zúžit na její současné podoby a pracovat s nimi izolovaně od jejich minulosti a budoucnostní orientace. Jako sociální a historické bytosti, kterými jsme vždy tzv. *předtematicky*<sup>71</sup> (Dilthey 1901; Heidegger 2002; Skinner 2002a), vždy již stojíme v určitém místě v čase podobně, jako se vyskytujeme v prostoru, coby bytosti fyzické. Čas i prostor se kolem nás rozprostírají všemi směry (Carr 1991, s. 178). Jsou-li minulost, přítomnost a budoucnostní očekávání spolu zásadním způsobem spjaty, naše porozumění minulosti podstatně ovlivňuje také jak naši přítomnost, tak také budoucnost. Proto z hlediska této práce není paradoxem, že její cíl je oslovit budoucnostně orientovanou politickou teorii<sup>72</sup>, byť její těžiště leží ve výzkumu prací historických a soudobých. Bez narativu republikanismu linoucího se od jeho samých počátků přes historický vývoj a současnost až po projekci do budoucnosti by bylo složité republikanismu *porozumět* a zhodnotit, zda nám svým konceptuálním aparátem a politickými vizemi může být skutečně užitečný.

Každá temporalita sama sebe vnímá ve vztahu k minulým obdobím a skrze interpretaci minulosti dává smysl i sama sobě. Současní neo-republikánští autoři z obou táborů nejsou výjimkou a sami, jak jsem naznačil v kapitole o současném stavu poznání a podrobně vysvětlím v soudobé části práce, záměrně rozvíjejí svá pojetí republikanismu i skrze interpretaci minulosti. Proto se domnívám, že jakýkoliv hlubší pokus o integraci neo-římského a neo-athénské republikanismu by neměl tyto proudy uvažovat izolovaně v jejich aktuální přítomné podobě, ale musí se zabývat i jejich interpretacemi minulosti. Vytvoření

---

<sup>71</sup> Tedy dříve před tematickým a reflexivním přístupem filosofie či věd.

<sup>72</sup> Ať již je ilokuční akt textu z oboru normativní politické teorie jakýkoliv (kritika, obhajoba, polemika, návrh programu atd.), bývá orientován do budoucnosti. Teprve v budoucnosti může dojít k jeho pochopení a přijetí publikem, které na jeho základě může pozměnit či utvrdit své názory, postoje a jednání.

integrovaného narativu republikánské historické tradice je důležitým krokem k jeho formulaci a přemostění neo-athénské a neo-římské varianty na úrovni soudobé politické teorie.

K tomuto budu bych na závěr rád poukázal na sepětí sebeporozumění, intencionality a tradice. Autoři probírání v této práci často sami sobě rozumí jako součást transhistorické republikánské tradice (byť ji nutně nemusí označovat tímto pojme) a explicitně deklarují svoji intenci tuto tradici rozvíjet.

### 3) Tematizace fenomenálního prožitku a jeho reflexe v konceptualizaci pojmů

Uvedme si zde příklady několika politických pojmů, na nichž si můžeme ilustrovat výhody fenomenologického přístupu pro jejich konceptuální analýzu. O fenomenálním významu *politické participace* na řízení věcí veřejných jsem hovořil již v kapitole o neo-římském a neo-athénském republikanismu a v kapitole č. 3 se jí budu věnovat podrobněji v souvislosti s tematizací pocitu *odcizení* od politiky, který pociťuje řada obyvatel západních zemí. Jako další příklad může sloužit koncept *svobody*. S tímto pro republikánskou teorii ústředním pojmem, nepracuje fenomenologie jen jako s jedním možných cílů či možným instrumentem ke šťastnějšímu životu. Zabývá se fenomenálním prožitkem *svobody* jako takovým – ať již obecně *zkušeností svobody* (Patočka 2007) či prožitkem *politické svobody* jako naplněním základní možnosti lidského potenciálu (Arendtová 2007). Navíc, na rozdíl od ostatních přístupů, neopomijí ontologické předpoklady možnosti jednat *svobodně* (Taylor 1985c, s. 215). Tímto způsobem je Hannah Arendtová například schopná identifikovat rozdíl mezi starořeckým pojetím *svobody* jako funkce politického společenství a pozdější pozdně-antickou až moderní koncepcí, která *svobodu* považuje za atribut vůle. Podstatné přitom je, že se v obou případech vlastní fenomenální prožitek *svobody* zásadně liší (Arendt 1961, kap. 4).

Souvisejícím příkladem může být pojem *moc* a její fenomenologická redeskripce provedená Hannah Arendtovou (2011a), která tento koncept chápe jako entitu vzniklou společným úsilím jednajících lidských bytostí realizujících svoji *svobodu* v politické sféře; tedy jako pojem protikladný, a nikoli komplementární k pojmu *násilí*, jak jejich vztah uchopuje většina definic *moci*. Byť její artikulace těchto pojmů nejsou zdaleka všeobecně přijímané, podařilo se jí poukázat na doposud opomíjené aspekty konceptu *moci*, které využila i při své analýze *totalitarismu* (Arendt 1996) či *revolucí* (Arendt 2011b). Pojetí Arendtové se značně liší od převládajících politologických analýz těchto fenoménů odhalením jinde často přehlížených dimensí těchto zásadních politických fenoménů. Její kontrapozice pojmů *moci* a *násilí* nám ku příkladu umožňuje uchopit kvalitativní kategorické rozdíly mezi francouzskou a americkou revolucí (Arendt 2011b), které by při odmítnutí tohoto konceptuálního rozdílu mohly uniknout.

#### 4) Fenomenologický holismus

Jako poslední bod této pasáže bych rád uvedl, že fenomenologická filosofie není nápomocná pouze při konceptualizaci jednotlivých pojmů, ale také v uvědomění si jejich vztahů a provázanosti. Fenomenologie tematizuje lidské vztahování se k *celku* světa. Její holistický přístup považuji za inspirativní za prvé pro uvědomění, že konceptualizace jednoho fenoménu může těsně souviset s konceptualizací jiných. Naše konceptualizace jednotlivých fenoménů přicházejících ze světa nestojí samostatně, ale bývají vzájemně propojeny v interpretační schéma, skrze které se každý člověk ke světu vztahuje a přikládá mu smysl. Fenomenologický holismus inspiruje k nahlížení na problém v jeho celistvosti, tedy k tomu, abychom pro jednotlivosti neztratili zřetel k celku a jeho smyslu. Z těchto důvodů zde v práci nahlížím republikanismus spíše z teleskopu<sup>73</sup> než mikroskopu. Práce neaspiruje na stoprocentní přesnost a detailní analýzu každého aspektu všech diskutovaných konceptualizací všech republikánských pojmů u každého z rozebíraných autorů, k tomu by počet stran této disertace musel být v tisících. Mým cílem je naopak formulovat obecný narativ republikanismu a jeho model (z principu zjednodušené zachycení myšlenkové reality), který bude prezentovat makroskopický obraz republikanismu sestávajícího ze vzájemně propojených částí; se zřetelem k celku spíše než s důrazem na detailní rozbor menších jednotlivostí.

---

<sup>73</sup> Paralela inspirována užitím J. G. A. Pococka (1979, s. 101).

## 1.3 Morfologický přístup

(I)

Fenomenologická východiska popsaná v předchozí kapitole poskytují předkládané práci ontologické a epistemologické zázemí a celkovou orientaci. Aplikovatelnou metodologii pro dosažení stanoveného výzkumného cíle však fenomenologie nenabízí. Jako pro účely práce nejvhodnější aplikovatelná metodologie se mi jeví užití tzv. *morfologického přístupu* Michaela Freedena, který je s fenomenologickými východisky přístupu k politice v souladu (Freeden *Ideo.*, např. s. 41-42, 65, 94, 125). I podle Michaela Freedena jsou koncepty ideovými artefakty, které lidem slouží k interpretaci světa a skrze které si svět vysvětlujeme (*Ideo.*, s. 65). Freedenuv přístup se zaměřuje na způsob, kterým se lidé vztahují k politice a který, řečeno jinými slovy, stojí v centru hermeneutického procesu jehož pomocí lidé rozumí a interpretují politické jednání a politické myšlení (Freeden 2011). Touto branou člověka k politice jsou podle Freedena *ideologie*.

Toto základní Freedenuvo východisko není daleko ani od pozic Quentina Skinnera a mezi oběma přístupy existují sdílené rysy. Oba myslitelé jsou ovlivněni britskou historiografickou školou a filosofickým obratem k jazyku. Oba chápou pojem *ideologie* hodnotově neutrálně jako způsob, kterými se lidé k vztahují k politice. Neužívají jej tedy v žádném z následujících významů, které slovo ideologie v běžném užití často nabývá, tedy (1) ani v marxistickém smyslu jako *falešné vědomí*, které by indoktrinací zabraňovalo utlačované třídě uvědomit si svůj skutečný zájem (Marx a Engels 1998), (2) ani pro označení sady neměnných myšlenkových dogmat a (3) ani pro označování svých názorových oponentů. Podle Skinnera a Freedena samo myšlení o politice nezbytně probíhá v ideologickém módu a politika, která by nebyla v tomto smyslu ideologická, vůbec neexistuje (Freeden 2006, s. 100; 2011; Skinner 2002a, kap. 10; Palonen 2003, s. 55, 78–80). Ve zkratce tedy pojem *ideologie* používají jako neutrální analytický termín, který označuje mód přemýšlení o politice a který orientuje politické jednání. Tohoto užití pojmu *ideologie* se drží i předkládaná práce.

Oba myslitelé se shodně domnívají, že ideologie nemají jednu danou a neměnnou esenci. Naopak se domnívají, že ideologie jsou proměnlivé, reagují na dobový kontext a političtí aktéři je v průběhu času reartikulují (Skinner 2002a, kap. 10; Freeden 2006, kap. 3b).

Freeden však uvádí, že v některých zásadních ohledech se jeho pojetí od Skinnerova odchyluje. První z těchto odlišností je důraz, který Freedenuva metodologie oproti Skinnerově věnuje tomu, že ideologie nejsou pouze produkovány, ale také konzumovány (Freeden, *Ideo.*,

s. 35). Michael Freedon tvrdí, že „pokud přijmeme, jak se i Skinner zdá souhlasit, že společenská realita je alespoň částečně konstrukt našich myslí, pak je nevyhnutelné, že obraz minulosti bude rekonstruován pomocí konceptuálního rámce pozdějších generací“ (tamt., s. 102). To mimo jiné znamená, že pozdější generace mohou záměrně uplatňovat vlastními ohledy vedené soudobé perspektivy na četbu starších autorů, kteří si takový způsob interpretace svých myšlenek nemuseli ani dokázat představit. Skinner sice přiznává existenci takového *nadbytečného významu*<sup>74</sup> textů intelektuální historie (Skinner 2002a, s. 113), ale to pro docenění významu recepce textu podle Freedena nestačí.

Skinner dle Freedena navíc nedoceňuje fakt, že političtí myslitelé sami sobě rozumí prostřednictvím své interpretace myšlenkové tradice<sup>75</sup>, k níž se sami hlásí (Freedon, *Ideo.* 109-110). Jakkoliv bývají tradice politického myšlení často zpětně vnímány velmi nepřesně, jsou podle Freedena významnými faktory při utváření lidského myšlení a vysvětlení lidského chování (tamt., s. 110)

S významem přejímání a budoucího dopadu starších myšlenek politických myslitelů souvisí význam recepce ideologií vůbec. Zatímco Skinner se na tuto rovinu příliš nezaměřuje a soustředí se na odhalení původního ilokučního záměru textů (tamt., s. 108, zde kap. 1.1), pro Freedena je rovina konzumace ideologie podobně důležitá, jako její samotná produkce (*Ideo.*, s. 36). Jinými slovy, je důležité nejen, jak jsou texty psané, ale také jak jsou čtené, co si z nich čtenáři berou a k čemu je používají (s. 109).

Podle Freedena mají ideologie řadu vrstev: od nejabstraktnějších politicko-filosofických rovin přes politickou teorii a politické vize přes stranické programy a projevy politiků po jednotlivé politiky a zákony až k jejím symbolickým manifestacím v umění, zvycích či až po její komunikaci a přijetí mezi obyčejnými lidmi.

Freedon tvrdí, že ideologie tyto různé dimenze propojují a vytvářejí tak most mezi politickou teorií a praxí (jsou tzv. *thought-practices*) (s. 38). Skinner a Freedon se shodují, že ideologie je systém myšlení specificky formulovaný tak, aby měl na své adresáty dopad, ale pro Freedonův výzkum je tento poznatek směrodatnější. Studium ideologií podle Freedena má zahrnovat výzkum společenského myšlení v rozsáhlém měřítku a praktické přijetí ideologie (*uptake*) skupinami lidí (tamt., kap. 3b). Formulováno fenomenologicky, pro Freedena je

---

<sup>74</sup> Tento jev oba v návaznosti na Ricœura označují jako tzv. *surplus meaning* (*nadbytečný význam*). Zatímco však nadbytek významu pro Skinnera není primární objekt zájmu a zaměřuje se místo toho na rekonstrukci původního významu textů a promluv, Freedon tvrdí, že ideologie jsou nezamýšleného významu plné a že jejich přijetí a pochopení ideologií „konzumujícím obecnstvem“ je pro výzkum ideologií minimálně stejně tak důležité, jako autorská intencionalita.

<sup>75</sup> Freedon pojem tradice chápe v zásadě gadamerovsky (*Ideo.*, s. 114-115), viz např. (Gadamer 2014).

důležité, jaký význam a smysl přikládají ideologiím její příjemci. Oproti Skinnerovu zaměření na inovující ideology Freedena zdůrazňuje, že ideologie nebývají ani produkovány, ani přijímány pouze na úrovni jedinců (tamt., s. 106), a že Skinnerova pozornost věnovaná intencionalitě individuálních politických teoretiků zaobírá pouze jednu z mnoha dimensí ideologie (s. 108).<sup>76</sup>

Dalším bodem, který Freedena Skinnerovi vyčítá, je Skinnerovo nepřátelství vůči studiu idejí, jakožto jednotek analýzy (s. 110). Byť Freedena považuje Skinnerovu kritiku dřívější praxe v oboru *dějiny idejí* (*History of Ideas*) za oprávněnou, Skinner podle Freedena zachází příliš daleko. „*Jakmile jsou ideje lokalizovány v rámci ideologií a jejich existence je empiricky ověřena ve vztahu k dalším konkrétním idejím v rámci dané historické situace, přesvědčivost kritiky dějin idejí jakožto vědecké disciplíny, se vytrácí,*“ uvádí Freedena (*Ideo.*, s. 111). Základní jednotkou Freedena morfologického přístupu jsou právě *ideje*, respektive *koncepty*<sup>77</sup> (tamt.). Právě koncepty podle Freedena tvoří základní stavební kameny ideologií a politických teorií (tamt., s. 54). Tento předpoklad v předkládané práci sdílím, a proto svůj přístup k integrovanému republikanismu označuji jako *konceptuální*.<sup>78</sup>

Na tomto místě se nabízí otázka, proč jako primární metodologii nevyužiji bielefeldskou školu konceptuální historie (tzv. *Begriffsgeschichte*), jejíž program formuloval především Reinhart Koselleck (Brunner et al. 2004; Koselleck 1989; 2002; 2004; 2011), a která přímo vychází z fenomenologické filosofie Martina Heideggera. Důvodů pro preferenci Freedena přístupu na úkor německé konceptuální historie mám více, z nichž následující čtyři považuji za nejvýznamnější:

1) Podle Michaela Freedena „*ideologie nezabírají pouze temporální, ale také prostorová pole*“ (Freedena *Ideo.*, s. 118). „Prostorovost“, respektive morfologie a vzájemné vztahy mezi koncepty hrají podle Freedena klíčovou roli, což je fenomén, který tradice *Begriffsgeschichte*, zabývající se především dějinami jednotlivých konceptů, oproti morfologickému přístupu tolik nezdůrazňuje.

2) Koselleckovská konceptuální historie vychází ze Schmittova pojetí *politická* jako bytostně konfliktní sféry (Schmitt 2007). Tato skutečnost je v řadě ohledů souvisejících s užitím politických pojmů jako ideologické zbraně proti názorovým oponentům pro tuto

---

<sup>76</sup> K tomuto bodu a jeho relevanci pro předkládanou práci se po představení Freedenaovy metody ještě v rámci této kapitoly znovu vrátím.

<sup>77</sup> Freedena i Skinner tyto termíny používají vzájemně zaměnitelně.

<sup>78</sup> Zde je třeba poznamenat, že Freedena citovanou kritiku Skinnerova přístupu v tomto bodě formuloval původně v 90. letech ještě před Skinnerovým tzv. *genealogickým obratem*. Obzvláště po něm lze Skinnera chápat i jako přispěvatele v oboru konceptuální historie.



práci velmi přínosná. Zároveň však tato ontologie nahlíží a vykládá politično velmi jednostranně z hlediska hermeneutiky konfliktu, takže se na něj vztahuje stejná kritika, kterou jsme diskutovali výše v kapitole 1.1 především skrze Taylorovu kritiku Skinnerovy „hermeneutiky konfliktu“.

3) Konceptuální historie se soustředí na posuny významů politických pojmů v dlouhodobém horizontu jednotlivých temporalit, přičemž jednotlivé kanonické texty politického myšlení ustupují do pozadí za celkový diskurs užívání pojmu v dané temporalitě výrazněji než u Skinnera. Tento přístup se mi však pro výzkum republikanismu nezdá příliš vhodný, protože v republikánské tradici, jak v práci později uvidíme, kanoničtí autoři hrají klíčovou roli inspirátorů mladších generací. Soubor základních děl republikanismu vykazuje v jeho dějinách i přes určité posuny či změny důrazu, pozoruhodnou stabilitu, tvoří po staletí sjednocují páteř republikánského přístupu k politice, která je novými generacemi republikánských teoretiků stále znovu využívána. Proto považuji kvalitativní analýzu těchto děl za důležitější než analýzu diskurzu celé temporality.

Freedenův přístup sdílí přesvědčení *Begriffsgeschichte* o důležitosti rekonstrukce významu konceptů skrze širší dobový diskurz rozprostírající se v delším časovém horizontu (*longue durée*)<sup>79</sup>.

4) *Begriffsgeschichte*, stejně jako Skinnerův přístup k intelektuální historii jsou primárně dějepisnou metodou, zatímco pro tuto práci představují dějiny republikanismu především instrument, či dílčí krok pro dosažení hlavního záměru práce, který leží v oblasti politicko-teoretické. Freeden svůj přístup oproti Cambridgeské škole a *Begriffsgeschichte* orientuje více na současnost. Role historické dimense Freedena morfologického přístupu směrem k politicko-teoretickým úvahám je mnohem spíše v souladu s politicko-teoretickým zaměřením této práce než metodologie Cambridgeské školy a *Begriffsgeschichte*, pro které, je interpretace historie cílem o sobě.

Přestože v předkládané práci aplikuji Freedenu morfologickou metodu, neznamená to, že by vhledy a vědecké výstupy konkurenčních metod zůstaly zcela ignorovány. Podle Freedena lze považovat jak metodologii Cambridgeské školy, tak německé konceptuální historie považovat za metodologie, které jsou k jeho přístupu komplementární (Freeden, *Ideo.*, s. 117) a které se zaměřují na oblasti, které pro morfologickou analýzu nemusí být centrální. Freeden považuje metodologický dogmatismus za nebezpečný a naopak prosazuje

---

<sup>79</sup> Freeden sdílí záměr *Begriffsgeschichte* „rekonstruovat význam konceptů nikoli v izolovaném [synchronním] kontextu, ale v průběhu sekvencí temporalit“ (Freeden, *Ideo.*, s. 118).

metodologický pluralismus (Freeden 2018). Zcela v tomto duchu tedy alternativní výzkumné tradice Cambridgeské školy a *Begriffsgeschichte* nebudou zapuzeny, ale využity jako cenné zdroje sekundární literatury, které budou zde prováděný freedenovsky laděný výzkum informovat. Jak jsem uváděl výše v kapitole 1.1, u Quentina Skinnera se mi zdá jako velmi nosný a užitečný pojem *autorské intencionality* a výzkum Cambridgeské školy je neocenitelný pro pochopení kontextu vzniku studovaných děl. U německé školy konceptuální historie se zase inspiroji využitím pojmu tzv. *kontrakonceptu*, respektive konceptuálních dvojic stojících proti sobě v opozici.<sup>80</sup>

## (II)

Nyní již k podstatě Freedenova morfologického přístupu podrobněji. Freeden ve své stěžejní metodologické publikaci *Ideologies and Political Theory* (zk. *Ideo.*) uvádí: „*Teze, kterou si tato kniha přeje podpořit, je, že rigorózní, pertinentní a podnětná politická analýza může být výsledkem identifikace základních rysů a jednotek politického myšlení tak, jak se nám zjevují*“ (*Ideo.*, s. 39). Těmito základními jednotkami politického myšlení a Freedenova výzkumu jsou politické koncepty (tam., s. 48, 54). Ty pak Freeden definuje jako „*komplexní ideje, které do pozorovaných či předpokládaných souborů politických fenoménů vnášejí řád a význam.*“

Politické koncepty ovšem nestojí v izolaci, jelikož „*věci mají význam pouze jako součást širšího pole, tj. ve vztahu k dalším věcem. (...) Žádný smysluplný prvek neexistuje jako singulární, nespojený element*“ (s. 66). Politické koncepty se proto shlukují do vzájemně propojených skupin – ideologií – v jejichž rámci společně konstituují politický světónázor (s. 54). Řečeno obráceně, ideologie jsou specifické konstelace politických pojmů; „*vytvářejí*

---

<sup>80</sup> Koselleckova konceptuální historie v tomto ohledu čerpá z Carla Schmitta (Koselleck 2004, s. 191), který například ve svém vlivném díle *Der Begriff des Politischen* (*Pojem politična*) rozlišuje různé sféry lidského myšlení a jednání skrze takové pojmové dvojice (*Gegenbegriffe* *proti-pojmy*). V oblasti morální proti sobě stojí *dobro* a *zlo*, v oblasti estetická *krása* a *ošklivost* a politično je vymezeno kontrakoncepty *přítel* a *nepřítel* (Schmitt 2007, s. 26). Základní kategorie *přítele* a *nepřítele* mohou být vyplněny různými konceptuálními dvojicemi, které se vzájemně negují a konstituují na základě inkluzivity a exkluzivity, jako například *Řek – barbar*, *křesťan – pohan* apod. (Koselleck 2004, s. 169, 181; Hoffmann a Lampert 2010, s. 217). „*Podobně jako u Schmittovy dvojice přítel–nepřítel, proti-pojem je „radikálně druhým“ vlastního pojmu – a konstituuje se vůči němu jednak jako něco zcela odlišného, jednak jako nevyhnutelná součást jeho vlastní identity.*“ (Andělová 2020, s. 111). „*Veškeré politické pojmy (...) mají polemický smysl*“ (Schmitt 2007, s. 30). Jak jsem již uvedl výše v kapitole 1.1 a zde v bodu 2) vysvětlujícím preferenci Freedenovy metodologie před Koselleckovou, nechci v práci zůstat v zajetí hermeneutiky konfliktu, která je schmittovskému univerzu vlastní snad ještě více než skinnerovskému. Pojem kontrakonceptuálních dvojic se mi však zdá v určitých aspektech analýzy republikanismu velmi užitečný. Jak si v práci ukážeme, některé republikánské pojmy jsou užívány republikánskými mysliteli jako tzv. *Kampfbegriffe*: *občan – otrok*, *republika – despotie*, *svoboda – ujařmění*, apod. Jak uvidíme, republikáni často staví svoji argumentaci v tomto konfrontačním stylu: „*my jsme svobodní občané státu, který si sami spravujeme, a stojíme proti těm, co prosazují naši porobu a podřízení nekontrolované cizí libovůli,*“ apod.

*sémantická pole, v nichž každý komponent interaguje se všemi ostatními a obměňuje se s proměnou kteréhokoliv z dalších komponentů“* (s. 66). „*Ideologie jsou proto makroskopická strukturální uspořádání, která přisuzují význam řadě vzájemně se definujících politických konceptů*“ (s. 54).

Freedenův sémantický holismus a relační pojetí významů politických konceptů souvisí s výše zmíněným anti-esencialismem. Koncepty jsou podle Freedena vyjádřeny vždy ve formě slov, ale na rozdíl od *pouhých* slov, na jejichž významu bývá všeobecná shoda mluvčích daných jazykových komunit, jsou významy konceptů *bytočně napadnutelné* (respektive *kontestovatelné, essentially contestable*)<sup>81</sup>. To znamená, že v sobě politické koncepty koncentrují více substanciálních významů, takže je různí lidé chápou vzájemně odlišně (s. 117). Existuje všeobecně přijatelná definice výrazu *stůl*, ale neexistuje všeobecně přijímaná definice pojmu *svoboda* (s. 53). Každý politický koncept může být používán různými mluvčími v různých významech, které se mohou v čase vyvíjet a měnit (s. 75). Nelze říci, že by jedna definice politického konceptu mohla být absolutně pravdivá a druhá nikoli (s. 131). Politické koncepty podle Freedena vždy existují v reálném světě, v čase a prostoru, a podobně jako pro Kosellecka jsou i podle Freedena politické koncepty a jejich kontext v cirkulárním vztahu (s. 52). Významy politických konceptů z kontextu vycházejí, ale zároveň jej zpětně ovlivňují. Freedenův anti-esencialismus je ovšem slabší než Skinnerův. Freeden se domnívá, že třebaže politické koncepty nemají pevnou a neměnnou esenci, mohou vykazovat poměrně značnou vnitřní stabilitu a některé jejich významové konotace mohou být sdíleny i napříč časem a různými jazyky a kulturami (s. 53).

Vztah významu konceptu a slova, které se k jeho vyjádření používá, navíc nemůže být zcela libovolný. Žádnému slovu nelze v politické teorii ani praxi přikládat jakékoliv nahodilé významy. Význam daného pojmu musí totiž dávat komunitě mluvčích logický smysl a musí v ní být kulturně přijatelný (k. 2d). Běžně rozšířený význam slov tedy nemůže být reartikulován zcela libovolně (s. 52). Freeden tvrdí, že na rozdíl od toho, co tvrdí dekonstruktivisté, je počet množství proveditelných permutací omezené (s. 133). „*Politické koncepty nesou akumulované břímě své minulosti způsobem, který se u ekonomických nebo sociologických konceptů vyskytuje jen zřídka.*“ (s. 98). Historie hraje při studiu politických

---

<sup>81</sup> Freedan v tomto bodě navazuje na Waltera Gallieho, který pojem *bytočně kontestovatelného konceptu* uvedl ve vlivné stejnojmenné esejí *Essentially Contested Concepts* (Gallie 1956). Pojem *contestability* by se dal do češtiny přeložit jako *napadnutelnost*. Dále se k němu vrátím v jiné souvislosti v kapitole 3.1 v souvislosti s neo-republikanismem Philipa Pettita.

konceptů zásadní roli, protože minulé významy konceptů přispívají k jejich současnému porozumění a vytyčují i určité mantinely jejich budoucího vývoje (s. 90).

I v rámci těchto omezení však vždy bude existovat plejáda možností, jak význam politických pojmů interpretovat, a různé ideologie spolu budou soupeřit o to, aby lidé interpretovali politické pojmy podle jejich náhledů. Jestliže význam všech politických konceptů je kontestovatelný, každá ideologie se snaží tuto kontestaci rozhodnout a význam pojmu tzv. *dekontestovat*; tzn. poskytnout specifickou interpretaci či definici politických konceptů, kterými si získá podporovatele a na základě kterých formuluje svoje politické vize, program a konkrétní politiky (s. 95-99).

Podle Freedena ideologie procházejí určitou vývojovou sekvencí, během níž si jednotlivé koncepty do určité míry uchovávají svůj význam odvozený od dřívějšího užívání v rámci dané ideologické tradice, ale zároveň se jejich význam mění s kontextem a politickými záměry jednajících aktérů, které tyto pojmy používají (s. 89-90). Tato kombinace zohledňující jak význam tradice a kontinuity, tak důležitost kontingence a situovanosti se mi zdá pro výzkum republikanismu velmi vhodná. Promítá se navíc i do způsobu, jakým Freedena nahlíží strukturu politických konceptů.

Každý politický koncept užívaný v politickém teoretizování je podle Freedena mnohovrstevnatý (*multi-faceted*) a obsahuje dva základní strukturální prvky: *neodlučitelný prvek* a *kvazi-kontingentní* (s. 61). Stabilitu a kontinuitu významu konceptu představuje hlavně prvek neodlučitelný. Ten je neodlučitelný v tom smyslu, „že jej všechna známá užití pojmu obsahují, a jeho absence by pojem zbavil srozumitelnosti a komunikovatelnosti“ (s. 62). Neodlučitelný prvek konceptu není pro jeho význam nutný apriorně či logicky, ale vyplývá z toho, jak je slovo reálně používáno. Je to de facto jakási „konvenční konstanta“ v běžném způsobu užívání pojmu (tamtéž), respektive kostra konceptu (s. 75). Neodlučitelný prvek ale neutváří koncept sám a politický pojem na něj nemůže být redukován (s. 62). Význam každého politického konceptu musí být doplněn též prvkem kvazi-kontingentním, tedy prvkem, jenž označuje část významu konceptu, která je možná, ale nikoli nutná. Jak v práci bude opakovaně ukázáno, i různé republikánské artikulace politických pojmů mohou při zachování prvku neodlučitelného užívat odlišné prvky kontingentní.

Výrazným rysem Freedena přístupu k ideologiím je důraz na morfologii. Podle ní jsou politické koncepty v rámci ideologie uspořádány. Co se konfigurace konceptů v rámci ideologie týče, rozlišuje Freedena hierarchicky v jejím rámci koncepty *jádrové (core)*, *sousední (adjacent)* a *periferní (peripheral)* (s. 77). *Jádrové* jsou pro ideologie nejdůležitější a pracují s nimi všechny artikulace dané ideologie (Freedena 2015, kap. 4). Bývají nejabstraktnější a

jejich význam je napříč časem nejstabilnější. *Sousední* koncepty nebývají pro ideologii natolik důležité jako jádrové, ale stále se jedná o významné součásti dané ideologie, které v rámci konceptuálního klastru silně podporují sousední jádrové koncepty. *Periferní* koncepty nemusí být společné všem artikulacím dané ideologie a hierarchicky stojí ze třech kategorií konceptů nejnižší. Bývají konkrétní a spjaté s partikulárními vnějšími událostmi a příslušnými kontexty. Celá konfigurace ideologického konceptuálního klastru se může časem měnit (Freeden *Ideo.*, kap. 2e). Jádrové koncepty mohou ztrácet důležitost a „migrovat“ na periferii, periferní mohou na významu získávat (s. 84). Některé koncepty mohou z ideologie časem vymizet, jiné do ní vstupovat. Změny na periferii bývají rychlejší a početnější než v jádru konceptuálního klastru.

Hranice mezi jednotlivými ideologiemi nejsou podle Freedena vždy pevně dané. S vývojem a konceptuální změnou mohou ideologie nejen sílit či oslabovat, vznikat či zanikat, ale také vzájemně mutovat, spojovat se a rozpojovat (Freeden 2015, kap. 5). Jednotlivé koncepty se mohou objevit ve více ideologiích, jejich jednotlivé artikulace se však liší v závislosti na významech sousedních konceptů v rámci konkrétního ideologického klastru, od nichž daný koncept odvozuje svůj význam. Tento poslední rys Freedeny metodologie považuji za obzvláště přínosný pro porovnání republikanismu s populismem a liberalismem.

Nyní bych se chtěl zastavit u potenciálního problému aplikace Freedeny metodologie na republikanismus. Tím je základní otázka, zda vůbec republikanismus můžeme považovat za ideologii ve Freedenově smyslu. Michael Freeden rozlišuje mezi *ideologií* a *politickou teorií*<sup>82</sup>. Pro ideologie jsou podle Freedena důležité tři skupiny lidí: profesionální političtí myslitelé, politické organizace, a masová společnost podporovatelů (Freeden, *Ideo.* s. 123). Politické teorie mohou operovat pouze v rámci první skupiny, tedy pouze v rámci filosofického myšlení elitní skupiny myslitelů. V této oblasti se současný republikanismus podle Michaela Freedena jasně řadí k politickým teoriím, neboť masově sdílený je v určité podobě pouze ve Francii a v anglofonním světě o něm do 80. let téměř nikdo nevěděl (Freeden 2018), respektive ho netematizoval.

*„Protože jsou ideologie skupinovým produktem, může se stát, že v nich vůbec nedokážeme vypátrat autorství a tím pádem nedokážeme přisoudit individuální odpovědnost za produkci myšlení. Ideologie obsahují přesvědčení, která jsou*

---

<sup>82</sup> Na některých místech Michael Freeden hovoří namísto *politických teorií* o *politických filosofích*, či *filosofích*. Tyto rozdíly se mi však pro účely práce nezdají natolik podstatné a na následujících řádcích budu zmíněná označení používat záměně.

*široce rozšířená a podporovaná, ale nemusí mít identifikovatelného producenta, nebo producentů mohou mít více.“ (Freeden Ideo., s. 34)*

Tím, že se politická teorie soustředí především na úroveň myšlenkové produkce a koherentní filosofické argumentace psané pro vzdělance a odborníky, koncentruje se ve svém přístupu k politice na racionální a logické prvky. Ideologie mohou být jednodušší a větší roli v nich mohou hrát prvky iracionální, nonverbální či symbolické. Ideologie mohou být masově přijímány i nevědomě a způsob přijetí nemusí odpovídat původnímu autorskému záměru (Freeden, *Ideo.* 28-41). Dále také mohou někteří političtí filosofové preferovat zdrženlivější, tentativnější formulace, které si nekladou nárok na absolutní pravdivost, anebo které mohou být vykládány relativně flexibilně. Oproti tomu ideologie musí do politického jazyka vkládat jistotu svého stanoviska, aby souboj o kontrolu politického jazyka, sváděný s konkurenčními ideologiemi, vyhrála (tamtéž, s. 41, 133). Ideologiím jde mnohem více o legitimizaci svých vizí, programů a konkrétních politik, které nutně nemusí být pro politického teoretika natolik důležité.

Michael Freeden ale zároveň dodává, že tato kategorizace a zmíněné rozdíly mezi ideologiemi a politickou teorií by neměly být přeceňovány, neboť mezi nimi existuje i řada podobností. Jak ideologie, tak politické teorie se skládají z politických pojmů a jejich vzájemných vztahů a provázaností (s. 27). Pouze z hlediska morfologie politické argumentace je podle Freedena odlišit politické teorie a ideologie velmi těžké.

*„Obě používají stejné suroviny, politické koncepty; obě tak činí ve vzorcích, které můžeme podobně analyzovat; obě uvádějí, ať již vědomě či nevědomě, konkrétní kulturní a temporální standardy, jejichž prostřednictvím slovům přidělují význam.“ (s. 41)*

Obě kategorie představují spíše ideální typy, než že by je bylo možné vždy reálně rozlišit. Co se například zaměření na logiku argumentace týče, logika ani politických teorií ani ideologií nemůže být nikdy neprůstředná. I ta nejs sofistikovnější politická teorie musí obsahovat hodnotové preference stojící mimo logiku, a obráceně ideologie musí dávat logický smysl tak, aby byly komunikovatelné (s. 31-32). Michael Freeden si všímá, že Quentin Skinner žádné kategorické rozdělení mezi politickou teorií a ideologiemi víceméně neprovádí, za což ho Freeden nekritizuje; naopak dodává, že rozdíl mezi oběma skupinami je „méně kategorický, než se obvykle uvádí“ (s. 45). Jak již bylo naznačeno v kapitole výše, podle Freedena jsme v určitém smyslu všichni ideologové v tom smyslu, že spojujeme politické

koncepty do určitých vzorců a to, jak je interpretujeme, má význam pro politické jednání nás i druhých (tamt.). Každé politické myšlení má svoji ideologickou dimenzi (s. 47).

Dále, a to se mi zdá z hlediska oprávněnosti užití Freedenovy metodologie pro tuto práci vůbec nejdůležitější, jak ideologie, tak politické teorie jsou založeny na dekontestaci možných významů politických konceptů. Obě se snaží o sémantické řešení neurčitosti významu politických konceptů (Freeden 2015, kap. 1). „*Protože jakákoliv forma dekontestace souboru politických konceptů je ipso facto ideologie, konceptuální analýza ideologií leží v jádru politické teorie*“ (Freeden *Ideo.*, s. 132).

Ideologický mód vztahování se k *politickému* skrze rozhodování bytostné neurčitosti politických pojmů byl podle Freedena vlastní lidem odpradáвна a předchází vznik „tradičních“ ideologií (Freeden 2015, kap. 1). To samé platí i pro republikanismus: jak si v práci ukážeme, i republikanismus dekontestuje soutěž mezi různými významy politických konceptů a snaží se je zafixovat. Například pojem *svobody* definuje ve specifickém smyslu *nedominance* a snaží se čtenáře přesvědčit o výhodnosti této definice oproti konkurenčním pojetím, například vůči liberálnímu chápání *svobody* coby *nevměšování*.

Tyto dekontestace prováděné republikánskými mysliteli zároveň nejsou jen teoretickými cvičeními, ale sami republikánští autoři je formulují s explicitním záměrem, aby měly dopad na politickou realitu. Soudobý republikanismus explicitně deklaruje snahu stát se šířeji přijímanou ideologií, inspiruje konkrétní politiky, zákony, instituce a politické programy (viz například vztah Pettitova republikanismu a Zapaterovy politiky). Byť status ideologie z hlediska svého masového přijetí v populaci republikanismus ztratil, dnes se ho opět snaží získat v ideovém souboji s liberalismem a populismem. Navíc podíváme-li se do historie, například v době založení USA o republikanismu jako o masově podporované ideologii hovořit jistě můžeme (Appleby 1985; Bailyn 1992; Sandel 1996). Někdejší vliv by republikánští myslitelé rádi pro republikanismus získali zpátky, nebo jej přinejmenším posílili. Proto se současní republikánští teoretici chovají ve Freedenově žargonu jako *ideologové*, ostatně „*stejně jako každý jiný, kdo dekontestuje politické koncepty*“ (Freeden *Ideo.*, s. 132). Stále se navíc jedná o skupinový fenomén – republikanismus je kolektivní teorie formovaná za účelem měnit politickou realitu podobně jako ideologie. Ze všech těchto důvodů se domnívám, že aplikace Freedenovy metodologie na republikanismus je ospravedlnitelná. Tento krok v rozhovoru potvrdil i přímo Michael Freeden (Freeden 2018).

Popsaná specifika republikanismu ve světle freedenovské konceptuální analýzy by však byla chyba přehlížet a morfologický výzkum republikanismu je kvůli výše zmiňovaným charakteristikám republikanismu třeba oproti Freedenově výzkumu „tradičních“ ideologií

modifikovat.<sup>83</sup> Zde považuji za nutné především zdůraznit, že provést freedenovskou analýzu ve všech jejích dimensích od politických myslitelů přes programy a organizace až k jejímu přijímání širší populací není možné, protože se dnes nevyskytují (a i historicky se vyskytovaly pouze v některých obdobích) politické strany či masová hnutí, které by samy sebe chápaly jako *republikánské* v našem slova smyslu. Pokud se republikanismus v politických a intelektuálních dějinách západního světa vyskytoval, tak bez ohledu na to, v kolika rovinách ideologie v dané době existoval, dimenze politické teorie byla přítomná vždy. Proto se i zde zaměřím hlavně na tuto nejabstraktnější úroveň republikanismu – na republikanismus jako politickou teorii, jejíž páteř představuje kánon základních republikánských textů sepsaný nejvlivnějšími („elitními“) republikánskými mysliteli. Tito klasičtí autoři republikánské tradice jsou stále referováni a používáni i v dnešní republikánské politické teorii, která svoji historii vykládá do velké míry práce skrze interpretaci kanonické literatury republikanismu.<sup>84</sup>

Jak v práci uvidíme, tato základní sada republikánských textů je v rámci dějin republikanismu tradována dlouhodobě a vykazuje relativně vysokou stabilitu napříč časem. Byť by například korpusová diskurzivní analýza různých republikánských diskurzů napříč časem a prostorem byla pro stanovené výzkumné cíle taktéž jistě užitečná, omezím se v této oblasti pro kontextualizace primárních zdrojů na užití existující sekundární literatury, která se příslušným tématům věnuje. Nebudu však provádět vlastní primární historický výzkum těchto republikánských diskurzů.<sup>85</sup>

Ve svém výzkumu se tedy primárně zaměřím na diachronní vývoj republikánských konceptů v čase skrze kvalitativní textuální analýzu jejich nejvlivnějších artikulací soustředěných v kánonu nejvýznamnějších textů republikánského myšlení<sup>86</sup>. V duchu kontextuálních východisek freedenovské analýzy budou tyto artikulace zasazeny do kontextu příslušných temporalit, v nichž vznikly. V této souvislosti je naprosto nezbytné zdůraznit, že tato práce se zabývá pouze omezeným množstvím těch, pro výzkumné cíle zcela klíčových, temporalit, protože práce není zaměřena primárně historicky, bohatá tradice republikánského myšlení euro-amerického prostoru bude z důvodu proveditelnosti výzkumu redukována pouze

---

<sup>83</sup> Jednu z modifikací Freedena přístupů, byť odlišnou od zde překládané, volí například také Carlo Invernizzi Accetti ve své knize *What is Christian Democracy?* mapující základní koncepty a jejich morfologii křesťanské demokracie (Accetti 2019).

<sup>84</sup> Přestože se v literatuře i na konferencích o republikanismu pozornost upírá i na méně známé přispěvatele republikánské tradice, neo-republikánská politická teorie se stále silně opírá především o hlavní kanonická díla této tradice. Na úrovni historických studií republikanismu jsou jeho kanonické texty detronizovány v mnohem vyšší míře.

<sup>85</sup> Tento způsob výzkumu ostatně obvykle nepraktikuje ani Michael Freeden.

<sup>86</sup> Podle Freedena, podobně jako podle Skinnera, koncepty neexistují nezávislé na svých artikulátorech – reálných mluvčích, kteří pojmy používají.



na základní „řecko-italsko-atlantskou“ osu, která tvoří neutrální lištu západního republikánského myšlení, jak ji identifikoval např. John Pocock (Pocock 2003)<sup>87</sup>. Jak si v práci ukážeme, právě na určité momenty v této ose (re)konstruuji své pojetí republikanismu Philip Pettit a Michael Sandel, takže právě ona je pro vytvoření integrovaného narativu neo-athénské a neo-římské proudy republikanismu nejdůležitější. Jinými slovy, budu se soustředit pouze na nejvýznamnější dějinnou linku republikanismu, jak jí rozumí kombinované narativy neo-římské a neo-athénské republikanismu.

Autoři z jiných výrazných oblastí (Francie, Německo, Polsko, Nizozemí), kteří bývají řazeni do republikánské tradice (Rousseau, Montesquieu, Tocqueville, Kant, Hegel atd.) nebudou zkoumáni samostatně<sup>88</sup>. Toto rozhodnutí v žádném případě neznamená, že bych tyto autory a oblasti považoval za nedůležité<sup>89</sup>, ale je vedeno čistě z praktického hlediska a nutností omezit rozsah historické části práce. Bude-li to v budoucnosti možné, rád bych přinejmenším některé z uvedených temporalit a jejich klasiků republikánského myšlení zařadil do případného knižního vydání této disertace.

Druhým významným omezením výzkumné oblasti práce je vedle omezení počtu zkoumaných temporalit také omezení počtu zkoumaných republikánských textů. I při redukci počtu diskutovaných temporalit totiž stále přichází k důkladnějšímu studiu v úvahu obrovské množství potenciálně analyzovatelných artikulací republikanismu. Autorů, kteří jednotlivé klíčové koncepty republikanismu rozvíjeli v rámci vybraných časoprostorů, je celá řada a vybrat z nich ty nejvýznamnější není samozřejmá ani jednoduchá úloha. U mnoha myslitelů je sporné, zdali je k republikánské tradici řadit, či nikoliv. V určitých dějinných epochách je zase složité posoudit, na jakého konkrétního myslitele se zaměřit a koho z výzkumu vynechat. Jakýkoliv zvolený výčet bude proto již z podstaty věci napadnutelný a nekompletní. Protože mi však jde o ty nejvýznamnější příspěvky k vývoji republikánské tradice zásadní pro neo-římský a neo-athénský narativ, a protože rozsah této práce je omezen, počet zkoumaných autorů je nezbytně nutné nějak omezit, zrovna jako počet zkoumaných temporalit. Výběr autorů zkoumaných v této práci proto volím na základě následující kritérií:

---

<sup>87</sup> O této ose bývá běžně referováno jako o *italsko-atlantské*, Pocock však do svého studia klasického republikanismu zahrnuje i vlivy řecké, což je pro výzkumné cíle práce velmi důležité. Proto zde volím modifikaci tohoto zaběhnutého termínu.

<sup>88</sup> Zmíněn však alespoň částečně bude jejich vliv na ty temporality, které jsou v práci diskutované.

<sup>89</sup> Naopak. Dokonce se domnívám, že zařazení těchto temporalit a autorů by závěry předkládaného výzkumu podpořilo. Případné důkazy tohoto tvrzení však budu moci poskytnout až v budoucnu.

- 1) *Význam autora pro formování pozdější republikánské tradice.* Dopad textu na pozdější republikánské autory a jejich explicitní reference k dílu příslušného autora. Vlastní sebeporozumění republikánské tradice a její historie je pro tuto práci klíčové.
- 2) *Reprezentativnost způsobu uvažování o republikanismu v příslušné době.* V díle vybraného autora by se měly zobrazovat charakteristické rysy politického myšlení daného období.
- 3) *Specifické rozpracování základních republikánských konceptů.* Protože práce provádí rekonstrukci myšlenkové tradice, vybírá autory, kteří významně přispěli k vývoji jejích základních konceptů.
- 4) *Význam textu v současných debatách.* Toto kritérium je obzvláště významné při volbě soudobých neo-republikánských autorů, kde vzhledem k chybějícímu historickému odstupu první kritérium nelze aplikovat vůbec a druhé jen omezeně. Historie republikanismu je zde nahlížena především z hlediska neo-republikanismu.
- 5) *Přítomnost republikánské doktríny<sup>90</sup>.* Preferováni budou ti myslitelé, kteří s republikánskými koncepty nepracovali izolovaně, ale poukazovali na jejich spojitosti a operovali s celým klastrem republikánských konceptů, nebo alespoň s jeho převažující částí.

Na základě těchto omezení budou jako základní texty republikánského kánonu diskutovány v kapitole o historii republikanismu především spisy Platóna, Aristotela, Polybia, Cicerona, Machiavelliho, Harringtona, a Otců zakladatelů USA. Část práce o neo-republikanismu se zaměří na Michaela Sandela a Philipa Pettita. Výběr všech těchto autorů bude v jejich příslušných kapitolách blíže vysvětlen. V rámci studia každé zkoumané artikulace republikanismu bude před rozbořem zmíněných zásadních republikánských myslitelů dotýčný autor vždy zasazen do svého vlastního socio-ekonomického, intelektuálního a politického prostředí příslušné temporality, aby se z práce nevytratil zásadní význam kontextů, který je pro diachronickou morfologickou analýzu velmi důležitý<sup>91</sup>. Rád bych zopakoval, že prováděný výzkum není zaměřen na komplexní interpretaci politického myšlení zmíněných myslitelů, ale na selektivní výběr těch částí, které lze považovat za jejich

---

<sup>90</sup> Pojem republikánské doktríny není na místě používat přinejmenším z hlediska republikánských konceptů před Římskou republikou (viz kapitola 2.1). V dalších diskutovaných artikulacích je pojem republikánské *doktríny* již podle mého názoru na místě

<sup>91</sup> Součástí kontextualizace bude i stručné představení relevantního politického systému, v němž zkoumaní myslitelé žili, nebo ke kterému se vztahovali.

příspěvek k vývoji republikanismu a jeho konceptů s důrazem na freedenovsky nahlížený vývoj morfologie republikánského myšlení.

Posledním významným bodem, který bych chtěl v této části práce zmínit, je výhodnost aplikace Freedеноvy metodologie z hlediska v úvodu zmíněné explicitně deklarované intence soudobých republikánů stavět republikanismus do kontrapozice vůči liberalismu a populismu. Konceptuální analýzu liberalismu provádí sám Michael Freeden, populismus z freedenovských pozic zkoumá Cas Mudde. Této metodologické symetrie výzkumu všech tří myšlenkových proudů znovu využiji v kapitole č. 4.3, kde se po konstrukci integrovaného republikanismu k republikánské triangulaci mezi populismus a liberalismus vrátím.

## 2. Historie

Ačkoliv primární intencí této práce je zapojit se do diskursu současné (neo-)republikánské teorie, nelze opomenout její historické kořeny. Dějiny vlastní tradice jsou pro republikanismus zásadní. Z východisek freedenovské metodologie vyplývá, že reartikulace republikánských pojmů prováděné současnými autory explicitně navazujícími na předešlou ideovou tradici republikanismu, nemohou být v jejím rámci zcela libovolné. Plejáda možných reinterpretací politických pojmů je vždy omezena předcházejícím užitím v rámci (republikánské) tradice. Přihlásit se k tradici politického myšlení znamená mít k dispozici její vhledy a pojmový aparát. Zároveň ale tento příklon stanovuje určité mantinely možné ideologické inovace. Jinak řečeno, manévrovací prostor myslitele se zužuje na to, co je v rámci dané tradice přijatelné. I proto je historie republikánské tradice pro dnešní neo-republikánskou teorii tak důležitá. Domnívám se, že je dokonce mnohem významnější než pro více budoucnostně orientovaný liberalismus.

Interpretace historie republikánské tradice je důležitou součástí sporu mezi neo-římským a neo-athénským republikanismem, neboť, jak níže uvidíme, se na ni oba proudy často odvolávají. První krok k vytvoření integrovaného narativu republikánské politické teorie proto spočívá právě v přemostění neo-římské a neo-athénské interpretace historie republikánské tradice.

Úkol této části práce je z tohoto důvodu několikerý: 1) ukázat, že počátky republikánského myšlení neleží pouze v Římě, ale také v Řecku, 2) že neo-římský a neo-athénský narativ historie republikanismu neposkytují dva vzájemně hermeticky uzavřené příběhy, 3) že hlavní postavy obou narativů operovaly s víceméně totožným konceptuálním aparátem a 4) že oba dva konkurenční příběhy dějin republikanismu lze integrovat do jednoho.

Na základě stanovené metodologie bude tato část práce spočívat v identifikaci nejvýznamnějších republikánských konceptů, diskusi jejich vzájemných vztahů a morfologie a načrtnutí nejvýznamnějších posunů a kontinuit jejich konceptuální historie. Aby byl narativ republikanismu přijatelný jak pro neo-athénské, tak neo-římské interpretace republikanismu a mohl mezi nimi vytvářet bod konvergence, formuluji předkládaný narativ dějin republikanismu na základě dvou strategií: 1) tak, aby ani pro jednu stranu nepůsobil příliš kontroverzně či nevyváženě, a proto se i vzhledem k tomu, že se mi nejedná o detailní historickou práci, na některých místech spokojím i s obecnějšími tezemi. 2) tak, abych ale

zároveň alespoň minimálně diskutoval pokud možno všechny identifikované republikánské koncepty ve všech vytyčených temporalitách tak, aby můj narativ informující výslednou morfologickou rekonstrukci integrovaného narativu v některých temporalitách zkoumané koncepty vyloženě neignoroval.<sup>92</sup>

Historicky vůbec nejstarší dochované artikulace jádrových republikánských konceptů lze podle nedávných zjištění vystopovat až do pozdní doby bronzové k tehdejším blízkovýchodním společnostem:

*„Svobodný versus nesvobodný byla základní osa diferenciacie společnosti na Blízkém východě. Svoboda byla konceptualizována jako moc sám sobě vládnout, nezávisle na dominanci druhých, jako svoboda podílet se na vytváření politické autority. (...) Vztah mezi lidmi a politickým zřízením byl tak určen na základě svobody, nikoli poddanství, jak se obvykle předpokládá na základě západní ideologie orientálního despotismu.“ (Dassow 2018, s. 658)*

Příkladem republikánsky laděné konceptualizace *svobody* může být třeba na archeologickém nalezišti v Hattuse nalezená churritsky a chetitsky sepsaná *Píseň osvobození*, jež vznik je datovaný až zhruba k roku 1600 př. n. l. (Dassow 2019). O těchto prastarých blízkovýchodních artikulacích republikánských konceptů toho ale stále příliš mnoho nevíme a tato znalost pravděpodobně nebyla přístupná ani většině pozdějších republikánských myslitelů.

Z hlediska republikánské tradice vlivnější denotace republikánských konceptů tak můžeme lokalizovat až do starověkého Řecka a prvního tisíciletí před naším letopočtem. S artikulacemi některých republikánských konceptů připomínající pozdější republikánské užití se můžeme setkat už u Homéra nebo u pozdějších tragiků (Aischyla, Sofokla) či historiků (Thukidides, Herodotos) (Dagger 2011; Blythe 2014; Gutfeld 2020). Významnějším referenčním bodem pozdějších generací republikánských autorů se však, jak v práci uvidíme, stali až Platón (384-322 př. n. l.) a Aristotelés (384-322 př. n. l.).

Kontextualizace je v případě řeckých autorů snad ještě důležitější než u pozdějších republikánských myslitelů, protože (alespoň na základě dochovaných zdrojů a historických

---

<sup>92</sup> Předkládaná práce se věnuje konceptům v pěti temporalitách historické části a dvou proudech nového republikanismu. Vzhledem k tomu, že většina z diskutovaných zhruba dvaceti republikánských konceptů se objevuje ve většině z nich a že někdy je třeba doplnit diskusi i o další související koncepty (například pojem *přirozenosti* u Aristotela apod.), věnují se kapitoly 2 a 3 dohromady zhruba 150 různým konceptualizacím. Protože práce není vedena dějepiseckými intencemi a jde jí o makropohled na republikánskou konceptuální morfologii a její proměny v čase, bylo nezbytné diskusi některých konceptualizací v historické části zkrátit na minimum.

informací) na rozdíl od pozdějších republikánských autorů myslitelé starověkého Řecka nemohli sami navazovat na žádnou existující terminologii a tradici starších temporalit (Raaflaub 2004, s. 9, 250). Samozřejmě ovšem čerpali a reagovali na reálnou politickou zkušenost Athén a dalších řeckých obcí.

Před rozbořem Platónova a Aristotelova příspěvku do dějin republikanismu se nejprve podívejme, jak se postupně vyvíjel a jak vypadal jejich myšlenkový a politický svět v Athénách 4. století před našim letopočtem a k jakému politickému uspořádání i explicitně slovně referuje termín *neo-athénský*, označující jednu ze dvou nejdůležitějších tradic republikanismu. Po rozboru konceptualizací zásadních republikánských pojmů Platónem a Aristotelem bude následovat stručné shrnutí všech poznatků. Starořecký svět budou následovat kapitoly o republikánských konceptech v antickém Římě, renesanční Itálii, novověké Anglii a nově založených Spojených státech amerických. Všechny kapitoly historické části budou mít stejnou strukturu, tedy: kontextualizace – rozbor artikulací nejvlivnějších myslitelů – shrnutí.

## 2.1 Antické kořeny republikanismu: Řecko

(I)

Kolem první poloviny 8. století před našim letopočtem přichází ve starořeckém světě tzv. *archaické období*, které s sebou přináší řadu zásadních ekonomických, sociálních i politických změn vedoucí ke „*strukturální revoluci*“ (Snodgrass 1981; Raaflaub 2014, s. 27). Jednou z těchto změn je i vznik *polis*, řeckého městského státu, který se od ostatních městských států té doby lišil v několika podstatných ohledech. Na rozdíl od ostatních starověkých měst, jako byly Ur, Kiš či Babylón, řecká polis neoznačovala jen geografickou jednotku, nad kterou vládne panovník či omezená úzká elita nejvlivnějších obyvatel, ale politické společenství v ní žijících občanů (Kagan 2008, č. 4; Hansen 2006, s. 49; Raaflaub 2014, s. 24). Od ostatních měst a říší se polis odlišovala již samotným pojetím člověka jako *občana* (Kagan 2008, č. 5). V Egyptě, Persii ani Asýrii obdobné výrazy pro *ústavu, svobodu, občanství*, či *politiku* pravděpodobně neexistovaly (Hanson 1999, s. xv). Je pozoruhodné, že již v Homérově *Odyseji* a *Iliadě*, sepsaných v archaickém období, není žádný popisovaný politický režim absolutistický (Sinclair 2012, kap. 1; Blythe 2014, s. 13). Vznik *politického světa* coby sféry pro analýzu politické filosofie vůbec je proto geograficky i časově lokalizovatelný právě do této situace (Held 2015, s. 454). Jak zdůrazňuje Hannah Arendtová, samotné slovo *politika* je odvozeno právě od *polis* (Arendt 1961, s. 154).

Athény ani jiné řecké městské státy nebyly demokratické od svého vzniku. S koncem archaického období však začalo docházet k vzestupu nové společenské vrstvy drobných zemědělců vlastnících domácnost (*oikos*) s menšími zemědělskými pozemky (Hanson 1999, s. 3). Tito farmáři nebyli ani velkostatkáři, ani drobní rolníci, ale představovali určitý střed (*mesoi*) mezi oběma třídami. Jejich rodinné farmy jim dokázaly zajistit nejen potravinovou soběstačnost, ale také prostředky, které jim umožnily sloužit ve vojsku jako *hoplité*, páteř athénské pozemní armády (Miller 2018, s. 25).

S jejich počtem a vzrůstajícím ekonomickým významem zesílil také jejich politický vliv (Hanson 1999) počínaje Drakónovými reformami ze sedmého století př. K., které hoplitům přirklly politická práva (Aristotelés *Ath. Pol.*, 4). Jejich tlak na reformu oligarchického politického systému, v jehož centru stál do té doby především tzv. *Areopagus* vybírající vrcholné úředníky, *archonty* (*Ath. Pol.*, 8), sílil s naléhavostí nových sociálních problémů, například s rozšiřováním tzv. *dlužního otroctví*. Vyžadované politické změny se promítly v Solónových a Kleisthénových reformách šestého století př. K. Byť Kleisthenés

zřízením *démů*, menších komunálních jednotek, posílil pan-athénskou solidaritu (Blackwell 2003, s. 5), nebyl athénský systém začínajícího pátého století př. n. l. ještě plně demokratický, neboť nejhudší vrstvy tvořící přes polovinu všech občanů v něm byly oproti hoplitům politicky znevýhodněny. Athénský politický systém v té době proto někdy bývá nazýván jako tzv. *demokracie hoplitů* (Kagan 2008, č. 12).

Demokratizace athénské polis dále pokračovala v tzv. *klasickém období*, v 5. století př. n. l. Početní rozmach a vzrůst prestiže i vojenského významu athénské flotily v období Perských válek a athénské hegemonie v rámci Délského spolku posílil společenský a politický vliv nižších vrstev athénských občanů, kteří sloužili v athénském loďstvu (Miller 2018, s. 29, 34; Raaflaub 2004, s. 210). Jejich politický vliv se promítl v Efialtových a Periklových reformách v pátém století př. n. l., které politický systém dále demokratizovaly a cílily na zahrnutí všech občanů do správy obce (Raaflaub 2014, s. 34). Jedním z hlavních bodů Periklových reforem bylo zavedení finančních náhrad občanům za účast na politických záležitostech. Tyto náhrady umožnily chudším občanům opouštět svá zaměstnání; nezávislost na nutnosti každodenní pracovní aktivity jim pak umožnila věnovat se plně politickému životu.

Mimo to došlo k omezení udělování athénské občanství, které nyní vyžadovalo athénskou občanskou příslušnost po otce i matce (Miller 2018, s. 31) vedly tyto kroky k posílení exkluzivity athénské občanství a jakési „aristokratizaci“ athénské demu. Periklés jimi podpořil mýtus o athénské výjimečnosti vyvoleného autochtonního *impéria svobody*, jemuž vládne athénský *démos*<sup>93</sup> jako celek. (Miller 2018, s. 27; Raaflaub 2004, s. 246). A z příjmů z tohoto impéria bylo také možné athénský politický systém také finančně zajišťovat. V polovině 5. století př. n. l. se i díky tomu Athény stávají místem, kde demokracie v rámci celého starořeckého světa dospěla do své nejrozvinutější podoby (Raaflaub 2014, s. 23). Považuji za důležité se na toto uspořádání podívat podrobněji, protože republikánská tradice k němu často (pozitivně i negativně) referovala.

V centru athénské demokracie v době, kdy v Athénách žili Sókratés, Platón a Aristotelés stálo Lidové shromáždění (*ekklésia*). Shromáždění převzalo zásadní pravomoci od Areopágu, tradičně složeného z bývalých archontů, zastávajících funkci areopagitů doživotně (Blackwell 2003, s. 4, 9). Shromáždění bylo přístupné všem athénským občanům (Aristotelés *Ath. Pol.*, 7), tedy athénským mužům od 21 let, kteří byli synové otců a matek s občanských

---

<sup>93</sup> Zde pojmem *démos* myslím athénský lid jako celek, občanské těleso. *Démos se však využíval též k označení demů, nejnižších správních jednotek, a jako synonymní označení pro ekklésii* (Blackwell 2003, s. 1).



rodin a kteří absolvovali dvouletou vojenskou službu (Miller 2018, s. 23, 44; Raaflaub 2004, s. 211). *Ekklesia* schvalovala athénské zákony, či přesněji výnosy neboli dekrety. Od obnovení demokracie na konci 5. století př. n. l. se v Athénách totiž rozdělovaly dva typy legislativních nařízení: *nomoi* a *pséfismata*. *Nomoi* byla nečetná nařízení vyšší právní důležitosti, která určovala pravidla politického provozu polis, a *pséfismata* výnosy „nižšího“ stupně, které nicméně rozhodovaly o celé řadě politik od zahraniční politiky po finanční výdaje. V době Platóna a Aristotela mohla *ekklésia* přijímat pouze *pséfismata*, která nesměla být v rozporu s *nomoi*. O přijetí odhlasovaných *nomoi* v konečné instanci rozhodoval až pověřený úřad *nomothétů*. Úkolem *nomothétů* bylo kontrolovat, zdali nové rozhodnutí shromáždění není inkonzistentní či protichůdné k již existujícím *nomoi* (Hansen 1978). Shromáždění dále od Kleisthénových reforem mohlo také využít institutu „střepinového soudu“ (*ostrakismos*) (Aristotelés *Ath. Pol.*, 22). Rozhodovalo se v něm prostou většinou přítomných, přičemž pro určité typy hlasování existovalo kvórum 6000 hlasů (Bellamy 2008, s. 31; Kagan 2008, č. 15). *Ekklesia* se svolávala zhruba čtyřicetkrát do roka (Miller 2018, s. 19).

Agendu shromáždění připravovala a řadu exekutivních pravomocí vykonávala tzv. *Rada pěti set*, respektive z ní vcházející výbor 50 prytanů, kteří se zároveň střídali coby předsedové Rady (Bellamy 2008, s. 33). Členové Rady byli vybíráni losem z kandidátů různých územních jednotek (*démů*). Obdobně jako u ostatních úřadů i členové Rady sloužili pouze krátké funkční období jednoho roku, aby si na vykonávání moci příliš nezvykli. Každý občan mohl být členem Rady navíc jmenován maximálně dvakrát za život (Rhodes 2014, s. 134).

V Athénách klasického období neexistovala žádná vláda ani prezident, který by byl odpovědný za chod státu a formuloval vládní politiku (Kagan 2008, č. 15). Rozhodnutí Lidového shromáždění byla implementována úředníky s omezenými pravomocemi, kteří byli *ekklésií* přímo odpovědní. Mezi nejvýznamnější instituce tohoto druhu patřili tzv. *archonti*. Archonti měli dříve v Athénách značnou moc a reprezentovali v ní královskou složku vlády. V době před Drakónovými reformami existovali tři archonti: *archón basileus* byl nominálním dědicem titulu původních athénských králů, který převzal především jejich náboženské pravomoci, *archón polemarchos* velel armádě a *archón eponymos* disponoval se správními pravomocemi a označoval se podle něj v Athénách rok (Aristotelés *Ath. Pol.*, 3). Ke třem archontům bylo posléze přidáno dalších šest (Blackwell 2003, s. 3–4), od Solónových reforem se vybírali losem (Aristotelés *Ath. Pol.*, 8). Jejich pravomoci se postupně omezovaly až ve 4. století archonti plnili již jen formální či symbolickou funkci. Demokratizace naopak vynesla

do popředí úřad *stratégů*, který lze v tomto období považovat za nejvýznamnější instituci athénské výkonné moci. Deset *stratégů* bylo na rozdíl od většiny tehdejších úřadů (určovaných losem) voleno Shromážděním (Blackwell 2003, s. 10; Miller 2018, s. 26).

Hlavním soudním orgánem byl panel 6000 občanů vybíraných každý rok losem (Rhodes 2014, s. 139; Fisher 2014, s. 195). Z tohoto panelu se pro každý případ vybíral za pomoci značně komplexního systému (který do dne přelíčení nedovoloval odhalit, kdy bude vybrán) určitý počet soudců (nejčastěji 501) pro daný případ (Kagan 2008, č. 15). Každá pře musela být obvykle vyřešena během jednoho dne, přičemž lidové tribunály zasedaly přibližně dvousetkrát do roka (Rhodes 2014, s. 139). V přelíčeních rozhodovala většina hlasů a trest obvykle navrhovali sami účastníci líčení. Vyjma určitých případů náboženského práva v Athénách neexistovali žádní odborní soudci ani právníci; strany sporu se zastupovaly samy osobně, mohly si najmout pouze pisatele svých projevů (Kagan 2008, č. 15). Podle Philipa Pettita athénský soudní systém občanům přinášel také určité možnosti kontestace<sup>94</sup> *ekklésii* „autorizované“ exekutivní moci, ve smyslu jejího „editování“<sup>95</sup> (Pettit 2000).

U Pettitova pohledu na Athény se nyní na chvíli zastavme, neboť jeho hlubší studium praktického fungování athénské demokracie stojí za jeho odstoupení od užívání termínu *neo-athénský*. Dle Pettitova současného názoru athénský politický systém obsahoval některé prvky republikánské *smíšené ústavy* (Pettit *Terms.*, s. 12; *Roz.*). Protože Athéňané nemohli svévolně měnit *nomoi*, protože měli určitou možnost kontestace a neboť existovalo více politických těles, politické vize se silným jednokomorovým shromážděním (podle Pettita) „rousseauovského stylu“ (Pettit *Terms.*, s. 12) nelze považovat za *neo-athénské* (tamt.). Tato skutečnost je však podle Pettita zatměna z toho důvodu, že většina republikánské tradice, a dříve i on sám, převzala Polybiovu interpretaci Athén, která ji nesprávně vykresluje jako čistý nesmíšený režim lišící se od *smíšené ústavy* typu římské republiky (viz následující kapitola). V této souvislosti z hlediska historické reality Athén chybí doplnit ještě informace o athénských decentralizovaných institucích, který obraz athénské demokracie coby systému absolutně ovládaném *ekklésii* dále nabourává.

Vedle již zmíněných celoathénských institucí se athénští občané podíleli také na politickém životě na lokální či oblastní úrovni. Nejvíce informací máme o dění v komunální politice na úrovni jednotek *démů* (Bellamy 2008, s. 32). Démy si obvykle volily svého představeného, tzv. *demarchu* (Aristotelés *Ath. Pol.*, 21), vedly záznamy občanů (Blackwell

---

<sup>94</sup> Jedná se o technický pojem používaný například Philipem Pettitem, viz kapitola č. 3.1.

<sup>95</sup> Pojmy blíže představuje kapitola č. 3.1 o neo-republikanismu Philipa Pettita.

2003, s. 6) a měly své vlastní shromáždění zabývající se záležitostmi na místní úrovni (Rhodes 2014, s. 142). Pravděpodobných 139 démů bylo sdruženo do 30 *tritií*, jež tvořily deset „kmenů“ neboli *fil* (*filai*). Každá fila vysílala svých 50 kandidátů do Rady (Blackwell 2003, s. 6).

„*Celý tento systém, pro jehož fungování bylo každoročně zapotřebí tisíce občanů, byl založen na víře v rovnost občanů a schopnosti každého z nich plnit pro společenství užitečné funkce*“ (Raaflaub 2014, s. 34). Politická participace na komunální i „celoathénské“ úrovni, naslouchání rétorům, služba v Radě pěti set i účast na soudech spoluformovaly vysokou politickou kompetentnost athénských občanů (Raaflaub 2014, s. 36). Donald Kagan se dokonce domnívá, že se v případě athénskému dému jednalo o „*osvícenější a sofistikovanější elektorát, než jakým byla jakákoliv jiná porovnatelná skupina v dějinách*“ (Kagan 2008, č. 15). Politické otázky byly ponechávány na zdravém úsudku občanů, profesním expertům se naslouchalo pouze ve velmi odborných otázkách a mnoho úradů mohlo být vybíráno losem (Konstan 2014, s. 13). Byť republikánská tradice doposud princip losu zavrhovala, důraz na občanskou kompetenci a angažovanost ji provází po celý její vývoj.

Nesmíme však zapomenout, čím bylo fungování tohoto systému umožněno. Athénská demokracie fungovala ve zcela jiném socio-demografickém kontextu než dnešní státní útvary. Z politického života byly v Athénách vždy vyloučeny všechny ženy, otroci i usedlí cizinci (*metoikové*) (Balot a Atkinson 2014, s. 389; Bellamy 2008, s. 31). Přestože se v Athénách, jak si záhy ukážeme, využívalo ve vnitropolitických debatách termínu *otrok* (*doulos*) ve značně negativním významu člověka ve zcela nezáviděníhodné situaci zbavené *svobody*, samotná existence *otroctví* ve smyslu právně zakotvené instituce významně rozporována nebyla (Raaflaub 2004, s. 235).

Athény jako vůbec největší řecká polis měly v době před Peloponéskou válkou nejspíše něco mezi 200 000 až čtvrt milionem obyvatel, z nichž odhadem jen necelou čtvrtinu tvořili občané (Kagan 2008, č. 4; Rhodes 2014, s. 131). Periklovy reformy již tak těžko dostupnou možnost zisku občanství ještě omezily. Nová pravidla ovšem společně s mnoha úmrtími občanů v důsledku válečných střetů a moru za Peloponéské války vedla k dramatickému poklesu počtu athénských občanů ze zhruba 60 000 občanů před rokem 431 př. n. l. na zhruba 30 000 občanů v Platónově a Aristotelově době (Rhodes 2014, s. 20).

I přesto, že athénské zřízení přiznávalo občanský status jen menšině obyvatel, bylo ve své době vnímáno jako velmi radikální režim, neboť obdobná míra demokratizace nebyla mezi řeckými městskými státy obvyklá (Bellamy 2008, s. 46). V dosavadní historii lidstva nemělo obdobu, aby o politických záležitostech svého společenství spolurozhodovalo tak

velké množství vzájemně si *rovných* lidí. Právě tyto druhy *rovnosti* – *rovnost* před zákonem (*isonomia*) a procedurální *rovnost* v příležitosti promlouvat na shromážděních (*isegoria*) doprovázenou substanciální *rovností* ve svobodě projevu (*parrhésia*) (Urbinati 2018, s. 294) – lze považovat za jeden z nejméně výraznějších ideologických rysů demokratických Athén (Konstan 2014, s. 13).<sup>96</sup> Tuto *rovnost* ještě umocňoval helénský ideál *svornosti* (*homonomia*), tedy snahy o nalezení jednomyslné shody všech občanů jako jednoho tělesa, bez ohledu na majetkové rozdíly (Bellamy 2008, s. 35). Za vládce Athén byl považován *démos*, lid jako takový, *autonomní* v plném slova smyslu (*auto nomos* – sám si ukládající zákony). Zároveň ale v athénské společnosti existoval i jistý důraz na individualismus, projevující se ve zdůrazňování občanské asertivity, kompetentnosti a *svobody* coby absence *poddanství* (Konstan 2014, s. 14; Farenga 2014, s. 108; Raaflaub 2004).

Dichotomie *svobodného* (*eleutheros*) a *otroka* (*doulos*) tvořící základní konceptuální nexus římské právní tradice a základní rozlišení pro konstituci pojmu *statusové svobody*, se objevuje již v antickém Řecku. Pro v argument předkládaný v této práci je zásadní, že tato distinkce není výlučná a originální pro římské prostředí, ale předchází ji řecké užití. Mogens Hansen užití této kontrakonceptuální dvojice v antickém Řecku popisuje následovně:

„Nejstarší a v antice nejběžnější význam pojmu *eleutheros* je „být svobodný“ v protikladu tomu „být otrokem“. Je to jediný význam doložený v Homérových básních a pokud by byl Řek ve starověku dotázán, co podle něj *eleutheria* znamená, pravděpodobně by se ze všeho nejdříve pomyslel na protiklad mezi *eleutheria* a *douleia* (otročtí) a řekl by, že *svobodná osoba* (*eleutheros*) je svým vlastním pánem, zatímco *otrok* je vlastnictvím svého pána (*despotes*).“ (Hansen 2010, s. 2)

V řeckém politickém jazyce se termíny *svobodný* a *otrok* vyvíjely postupně a byly v různých dobách používány k rozličným účelům. Původně se v Řecku užívaly jako kontrakoncepty označující právní a sociální status občanů (Patterson 1992; Lane 2018, s. 704), kteří byli chráněni *zákonem* a mohli se podílet na politickém životě ve shromážděních. Dochovány jsou případy užití této konceptuální dvojice, ve kterých *doulos* označuje *otroka* doslovně, v právním smyslu jeho postavení v opozici vůči *eleutheroi* – občanům a *svobodným* cizincům. Častěji se ovšem výraz *eleutheros* používal výhradně pro označení občanů *polis* na úkor cizinců (Hansen 2010, s. 3), kteří se kvůli absenci svého

---

<sup>96</sup> Samotný pojem *demokratia* se objevuje v dochovaných spisech až relativně pozdě v 5. století. Po relativně dlouhou dobu, bylo zvykem označovat athénské zřízení termínem *isonomia*, který se objevuje zhruba od přelomu 6. a 5. století př. n. l. (Raaflaub 2004, s. 94).

občanského statutu řadili k *otrokům* obrazně, byť jimi z právního pohledu nebyli. Tato konceptuální dvojice tak do velké míry splývala s dichotomií *občan* versus *neobčan*.

Ve specifickém významu *politické svobody* se *eleutheria* v kontrastu k *douleia* objevila v souvislosti s Perskými válkami. V té době, podle athénské ideologické reartikulace těchto pojmů, řecké obce bojovaly za svoji *svobodu* (*eleutheria*), která by jim zajistila vlastní svrchovanost a *autonomii* (*autonomia*) v kontrastu s nebezpečím *zotročení* (*douleia*) despoticou cizí mocností (Raaflaub 2004, s. 86, 259).

Posléze se referenční oblast užití pojmů *svobodného* a *otroka* ještě rozšířila, a obě slova se v době, kdy v Athénách žili Platón a Aristotelés používala jako kontrakoncepty i v debatách o vnitřní politice městských států, zatímco dříve se pro označení svobodného života v obci bez omezování cizí mocí spíše používal pojem *autonomia* (Raaflaub 2004, s. 96–102; Farenga 2014, s. 108). Ve čtvrtém století již *eleutheria* běžně sloužila k označení politického *statutu* svobodného občana obsahující široký prostor možností svobodného individuálního jednání oproti nezáviděníhodnému postavení *otroka*, jemuž byl tento prostor jednání takřka kompletně odepřen (Lane 2018, s. 703). Zároveň jako nesvobodní nebyli chápáni pouze „skuteční“ *otroci*, které k *otroctví* odsuzoval jejich formální právní *status*, ale také metoikové a ženy, které právo sice chránilo, ale nebyli plně svobodní jako občané, protože se nemohli podílet na politických záležitostech na lidových shromážděních a porotních soudech.

Na závěr této první kontextualizace bych se rád zastavil nad pozoruhodnou skutečností, že nejdůležitější a pro vývoj republikanismus nejdůležitější politická pojednání té doby se nám dochovala z per myslitelů, kteří buď athénskou demokracii výslovně neobhajovali, nebo byli dokonce jejími vyloženými kritiky.

To může souviset s tím, že nejvíce dochovaných pro nás relevantních dobových spisů pochází až z období pozdní demokracie. Tento fakt nepůsobí nikterak závrtně při pohledu na institucionální stránku athénské demokracie, neboť Athény se až do makedonské intervence v roce 322 př. n. l. víceméně držely výše popsané periklovské demokracie, ke které se bez zásadních strukturálních změn vrátily i po pádu vlády *Třiceti tyranů* v roce 404 př. K. Prohra v Peloponéské válce (431–404 př. n. l.) však na athénskou demokracii dopadla v jiných ohledech a mnoho Athéňanů včetně politických myslitelů ji začalo vnímat jako upadající. Tento pocit nalézáme jak u Platóna (*Ep.*, VII, 335), tak u Aristotela (*Pol.*, II 12; V 5, 1305).

Athénské sebevědomí z období jejich *imperialismu* v rámci Délského spolku bylo pryč a Athény začaly být vnímány jako upadající polis.<sup>97</sup>

## (II)

Jako prvního autora narativu integrovaného republikanismu, na kterého se zaměřím podrobněji, volím Platóna. Tím v žádném případě nechci označovat Platóna za bytostně (a ani primárně) republikánského politického myslitele. Právě v jeho díle se však objevily artikulace řady základních republikánských jádrových konceptů a problémů, na které pozdější republikánští myslitelé buď přímo navazovali, nebo s nimi přinejmenším operovali. Jinými slovy, přestože Platón nesyntetizoval tyto koncepty do republikánské *doktríny* a vztahy mezi nimi neodpovídaly morfologii republikánské politické teorie, konceptuální historie nejvýznamnějších pojmů republikanismu je k němu jednoznačně vystopovatelná.

Nejvýznamnější Platónovo dílo pro naše účely představují *Zákony* (*Nómoi*, dále zk. *Nom.*). Před jejich analýzou se nejprve na chvíli zastavím u staršího spisu *Ústava* (*Politeia*, zk. *Pol.*) a později zařadím také několik relevantních pasáží z dialogu *Politikos* (zk. *Polit.*).

Ačkoliv *Ústava* očima dnešního čtenáře působí daleko spíše anti-republikánským než republikánským dojmem, její osmá kniha (*Pol.*, VIII 544a) diskutuje různé typy politického zřízení a jejich změn či přerodů<sup>98</sup>. K překladu pojmu *politeia* jako *politické zřízení* či *ústava* je třeba předznamenat, že se v něm vytrácí důležitá část původního významu, protože Platón jím neoznačuje pouze institucionální uspořádání obce. Jeho užití pojmu *politeia* vedle úrovně politického systému zahrnuje také charakter a mravy občanů, které se k dané ústavě váží, a je tedy navázán na specifickou představu o *ctnosti* (*areté*) (tam., VIII 545). Každá ústava vyplývá z odlišné *psyché* a stojí tak na jiném typu *ctnosti*. V aristokracii je tak zapotřebí *ctností* aristokratických, v demokracii mravů demokratických apod. (VIII-IX).

---

<sup>97</sup> Tento pocit krize vedoucí myslitele k (politicko-)filosofické reakci, příznačný i pro řadu pozdějších republikánských autorů, není podle G. W. F. Hegela nikterak náhodný, neboť filosofie přichází k poučování o tom, jaký by měl svět být pozdě, když už se skutečnost završila, a počíná nová fáze dialektického dějinného pohybu: „Teprve ve zralosti skutečnosti se proti realitu objevuje ideálno, a to i tentýž svět, uchopený v jeho substanci, buduje v podobě intelektuální říše. Jestliže filosofie maluje svou šed' šedě, pak zestárá jedna podoba života a šedou šedí ji nelze omladit, nýbrž jen poznat; Minervina sova začíná létat teprve za soumraku.“ (Hegel, *Grund.*, předmluva).

<sup>98</sup> G. W. Trompf podotýká (1979, s. 37), že z jistého hlediska bychom první debatu této problematiky mohli spatřovat již v Herodotově *Dějínách*, kde v třetí knize Dareios při své obhajobě monarchie upozorňuje, že ostatní typy zřízení, o kterých se v debatě uvažuje jako o možných typech zřízení pro Persii – oligarchie a demokracie, obě vedou k ustanovení nejsilnějšího jedinca a sklouzávají tak k monarchii (Herodotios, *Hist.* III, 80-82).

I proto v *Ústavě* Platónův Sókratés<sup>99</sup> nejprve udává, že „*proměna každé ústavy závisí právě na té třídě, která zaujímá vůdčí místa, kdykoli totiž v této třídě nastane roztržka; naopak, když jest svorná, i kdyby byla počtem zcela malá, není možno, aby nastala změna*” (Pol., VIII 545d). Platónův Sókratés ohledně změn ústav konstatuje, že „*všechno, co vzniklo, jest podrobena zkáze*” a že jak u rostlin, tak u živočichů jejich vnitřní otáčení uzavírá celý obvod kruhu (tam., 546). Změna a pohyb se nevyhýbá ani v dialogu projektované ideální obci, tzv. *kallipolis* (kterou je skutečná či ideální aristokracie), v níž se následkem špatného výpočtu v eugenickém programu začnou vládnoucí třídě rodit nedokonalí jedinci (546-547). Jejich konáním vzniknou rozbroje mezi jednotlivými třídami vedoucí ke „*ctižádostivé vládě*”, neboli *timokracii*. Někteří příslušníci nové vládnoucí skupiny časem podlehnou lačnosti po penězích a majetku, což posléze vede k proměně ústavy v *oligarchickou*: v „*ústavu založenou na rozdílech jmění, ve které boháči vládnou, kdežto chudšas nemá ve vládě podílu*” (Pol., VIII 550c).

Jakmile se chudí vzbouří a zvítězí, respektive duše občanů se stává demokratickou, vzniká z oligarchie *demokracie*, „*kde obec jest hned plna svobody a volnosti slova a každý se v ní smí dělati, cokoli chce*” (tam., 557). Ačkoliv se podle Platónova Sókrata skoro zdá, že demokracie je nejkrásnější ze všech ústav, podobně jako neomezená touha po bohatství ničí oligarchii, likviduje demokracii bezmezná dychtivost po *svobodě* (*eleutheria*). Proto se demokratická obec „*jitří a nemůže snést nejmenšího omezení svobody, které by někdo přinášel. Neboť nakonec (...) nedbají zákonů ani psaných, ani nepsaných, jen aby nad sebou neměli žádného pána*” (tam., 563). Z tohoto chaosu následně vzniká, pod hesly jako „*osvobození od dluhů*“, „*zavedení pořádku*“ či „*rozdělení půdy lidu*“, tyranie.

Tento proces lze chápat v souvislosti s Platónovou idealistickou kosmologií a jeho pojetím temporality<sup>100</sup> jako úpadku. Podle Karla Theina (1999, s. 61) se Sókratés zdá „*naznačovat, že první změna, týkající se nějakým způsobem politických věcí, není ještě změnou politických věcí samých*” a že každá nedokonalost ústavy se rodí už z nedokonalosti

---

<sup>99</sup> Kvůli interpretační nejednoznačnosti raději volím formulaci „*Platónův Sókratés konstatuje*“ na místo „*Platón konstatuje*“. Např. podle Leo Strausse byl Platón první myslitel, který z politických důvodů souvisejících s odsouzením Sókrata filosofii skrýval tzv. *mezi řádky* (Strauss 1952). Ať už si o Straussově tezi o existenci *esoterického* učení skrytého ve filosofických textech myslíme cokoliv, interpretace Platónových politických spisů není zcela jednoduchá hned z několika důvodů: jsou psány dialogickou formou, kdy není zcela zřejmé, kdy a do jaké míry postava Sókrata koresponduje s Platónovými vlastními názory, mnoho témat se diskutuje pomocí mýtů a analogií, přičemž konkrétní politické koncepty Platón probírá často na pozadí analogie duše a obce (Platón, Pol.). Dále např. Norbert Blöbner tvrdí, že „*text Platónových dialogů neobsahuje vyjádření autora, nýbrž vyjádření jeho postav v rámci fiktivního, autorem inscenovaného rozhovoru, která, abychom z literární vědeckého pohledu konstatovali triviální zjištění, nelze prostě považovat za autorovo mínění*” (Blöbner 1999, s. 8).

<sup>100</sup> Zde v běžnějším smyslu *časovosti*, trvání v čase.

povah svých občanů, která ji předchází (tamt., s. 60). To platí i obráceně: nejlepší a dokonale spravedlivá obec, *kallipolis* není uskutečnitelná žádným zdokonalením v čase na základě filosofických úvah, neboť „žádná lidská bytost nemůže být natolik dokonalá, aby takovou obec ustavila” (s. 59). Protože „člověk jako politická bytost nemůže být v harmonii s člověkem jakožto přirozenou součástí dokonalého kosmu” (s. 66), je každá politická změna nevyhnutelně změnou k horšímu. Původní dokonalosti ideální formy obce nelze dosáhnout a lidé se k ní mohou maximálně nedokonale přiblížit skrze *rozvzpomenutí*, jakýsi *návrat k počátku* obce. Jedná se o návrat do ustavujícího momentu polis před započítím degenerujícího účinku jejího historického trvání v čase, kdy obci politický řád vtiskl veliký, až božský zákonodárce (Platón *Nom.*, IV 709c). Jako příklad takového zákonodárce udává Platón Lýkurga, který Spartě vtiskl obdivuhodnou *starobyrou ústavu* (*Pol.*, X 599e; *Nom.*, I 632).

S úvahou na téma změn ústav se setkáváme také v *Zákonech*, kde podobně jako v *Ústavě* Platón hovoří o analogii duše a obce (např. *Nom.*, III, 689). V tomto případě se postavy radí o zákonech pro nově vznikající polis, v níž má jedna z postav dialogu, Kleinias, sloužit jako jeden z deseti ustavujících zákonodárců (*Nom.* III, 702). Rozpravu o změnách ústav začíná Platón v úvodu třetí knihy *Zákonů* takto:

*„Athénský host. Nuže, zdalipak v tomto čase nevzniklo tisíce a tisíce obcí a poměrně k tomu ne menší množství jich zašlo? A dále, nevystřídaly všude mnohokrát všechny druhy ústav? A nestaly se hned z menších většími, hned zase z větších menšími a horšími z lepších a lepšími z horších?*

*Kleinias. Nutně.*

*Athénský host. Tedy zjistíme, jestliže bychom mohli, příčinu těch převratů; neboť snad by nám asi ukázala první vznik a přechod ústav jedné v druhou.”*  
(Platón *Nom.*, III 676)

Následnou rozpravu začíná Athénský host u politické situace způsobené vážnou přírodní katastrofou, v níž vzniká po vzoru fungování rodin prvotní patriarchální království (tamt., 680). Následně si v obci sdružené rodiny zvolí společné zástupce, kteří obci stanoví zákony a „z patriarchálních vlád udělají jakousi aristokracii nebo i jakési království a v zřízení takto přeměněném budou občansky žít. Ve třetím druhu ústavy se pak „již zároveň vykytují všechny druhy a osudy ústav a spolu i obcí” (tamt., 681). Platón následně převádí pozornost na tři dórské obce, Spartu, Argos a Messinu a zabývá se důvody, proč se udrželo pouze spartské zřízení. Vzápětí postava Athénskému hosta pokračuje argumentaci rozlišením dvou jakýchsi „matek ústav“, z nichž jsou všechny ostatní *smíšeny*: jednu označuje jako



*monarchii* (samovládný režim perského typu), druhou jako *demokracii* („svobodářský“ režim athénské ražení) (tam., 693).

Zde můžeme vyzorovat náznak cesty, kterou by mohlo být možné přirozený proces regrese narušit a která by umožnila vyhnout se, či alespoň zpomalit degenerující působení času. Cesty, kterou se ze tří dórských ústav vydala pouze Sparta (Platón *Pol.*, III 691-692), tedy cesty vhodného *smíšení ústavy* z jednotlivých nesmíšených forem (tam., 690c)<sup>101</sup>. *Smíšená ústava* podle Athénské hosta ze *Zákonů* obsahuje vhodný mix monarchických a demokratických prvků (*Nom.*, III 693), omezené funkční období strážců zákona (*Nom.*, V 754) a stav, v němž jsou občané navzájem *svobodní* ve smyslu svého společného *statutu* (VIII 831d). *Svobodu (eleutheria)* Platón nechává své postavy diskutovat takřka výhradně v institucionálním kontextu a vedle *přátelství (philia)* a *praktické moudrosti* či *ctnosti (fronésis)* ji staví mezi tři nejdůležitější cíle zákonodárce (Platón *Nom.*, 693; Lane 2018, s. 712-713). O pozitivní hodnotu se ovšem jedná pouze v tom případě, že je *svoboda* vhodně kombinovaná s poslušností vládě, základní hodnotou druhé, monarchické matky všech ústav (Lane 2018, s. 713)<sup>102</sup>.

Nesmíšené ústavy, demokracii, oligarchii a tyranidu – označuje Athénský host jako *lžiústavy* a popisuje je způsobem, který následně s určitými úpravami přejímá Platónův žák Aristotelés: „*Z těch totiž žádná není pravou ústavou, nýbrž všechny by se nejsprávněji nazývaly vládami rozbroje; neboť žádná nevládne nad občany po své i jejich vůli, nýbrž vládne po své vůli proti vůli jejich, a to vždy s nějakým násilím*“ (Platón *Nom.*, VIII 831c).

Zde se Platón dotýká dalšího zásadního tématu pozdější republikánské tradice a sice stanovení zákonů, které by lidskou obec ochránily před zvraty politických zřízení. *Vláda zákona* znamená vládu „*nad všemi, kdo ji dobrovolně přijímají, a která nevyrostá z násilí.*“

---

<sup>101</sup> Na další možnost Platónova příspěvku do republikánské konceptualizace *dělby moci* poukazuje Charles Lincoln (2016). Ten se domnívá, že logika stojící za třístupňovým dělením federální moci v Ústavě USA má předobraz v Platónově třístupňovém dělení duše (např. Platón *Pol.*, IV 439). Žádostivá část duše (*eros*) vyžaduje a produkuje zákony, což se odráží v moci legislativní, vznětlivá je interpretuje a implementuje, čímž odpovídá energické moci exekutivní. Rozumová složka duše (*logos*) pak podle Lincolna odpovídá moci soudní, která kontroluje a drží na uzdě moc zákonodárnou a exekutivní podobně, jako Platónův vozataj drží na uzdě vznětlivou a žádostivou složku duše (Lincoln 2016). Lincolnovu interpretaci zde nechci hodnotit, republikánskému myšlení však *dělba moci* navázaná na odlišné obecné principy není cizí. Viz například v následující kapitole Ciceronovo pojetí *smíšené ústavy* založené na adekvátním smíšení principů *potestas*, *auctoritas* a *libertas*.

<sup>102</sup> Melissa Lane si všímá, že se Platónova diskuse *svobody* a otroctví ve III. knize *Zákonů* vymyká Berlinovu rozlišení vnitřního a vnějšího otroctví (Berlin 2007). Výše uvedené podle ní platí jak na úrovni obce, ve které má vládnout zákon, tak na úrovni jednotlivce, jemuž vládne rozum. Jakmile se jedinec či obec propadne slastem, vášní (*eros* v širším slova smyslu) a přílišnému svobodářství a začne zákon/rozum přehlížet, přichází o možnosti *svobodného* jednání a slouží jen svým tyranským vášním. Bez potřebné sebekontroly se tak podobá spíše otroku (Lane 2018, s. 705–708), jakkoliv si může stále formálně udržovat svůj *svobodný status*. Viz také druhá následující citace v textu (Platón *Nom.*, IV, 714).

(tamt., III 690c). Athénský host se ostře vymezuje proti myšlence, že by zákon měl sloužit ve prospěch vlády jedněch nad druhými (X 890) a naopak hovoří o tom, že zákony mají zamezovat něčemu, co bychom terminologií Philipa Pettita mohli označit jako soukromou a veřejnou dominanci:

*„Pakli však jeden člověk nebo nějaká oligarchie nebo snad demokracie – mající duši, která touží po slastech a smyslných požitcích a chce se jimi naplňovati, avšak nic v sobě neudrží, nýbrž je svírána neúkojným a nenasytým zlem jako nemocí – jestliže takový nabude vlády nad obcí nebo nad některým soukromým člověkem, pošlapaje zákony, tu, jak jsme právě řekli, není žádná možnost záchrany.“ (Platón Nom., IV 714)*

Výklad Athénský host pokračuje zdůrazněním, že vláda zákona znamená, že vládcové a úředníci jsou zákonům podřízeni a nemohou stát nad nimi:

*„Ty, kteří se nyní nazývají úředníky, jsem nazval „sluhy zákonů“ nikoli pro novotaření v jménech, nýbrž protože mám za to, že na této věci zcela jistě závisí zdar obce i jeho opak. Neboť v kterékoli obci je zákon ovládan a nemá svrchovanou moc, pro takovou obec vidím připravenou zkázu; avšak v které je pánem vládnoucích a vládnoucí jsou otroky zákona, tam spatřuji zdar i všechna dobra, která bohové dali obcím.“ (Nom., IV 715)*

Přesun Platónovy pozornosti od vládce-filosofa „dominujícího“ ostatním třídám z Ústavy na vládu zákona v Zákonech je jistým způsobem naznačen již v dialogu Platónova prostředního období *Politikos*. Zde hlavní postava dialogu, Elejský host, nejprve tvrdí, „že nejlepší je, aby neměly moc zákony, nýbrž královský muž nadaný rozumem“ (Platón *Polik.*, 293) a že „skutečný politik se bude řídit ve své činnosti namnoze svým uměním, nic se nestaraje o písemné řády“ (tamt., 300).

*„Z toho nutně vyplývá, jak se podobá, že i z ústav je nad jiné správná ta, a ta jediná že je pravou ústavou, v které nalézáme, že vládcové jsou opravdovými a ne pouze zdánlivými znalci svého oboru, ať už vládnou podle zákonů nebo bez zákonů, a se souhlasem svých poddaných nebo proti jejich vůli, a žijí při tom v chudobě nebo v bohatství; z toho se nesmí vůbec nic bráti v úvahu, kde jde o správnost.“ (Platón *Politik.*, 293c)*

Problém této jediné pravé ústavy spočívá v tom, že je ideální a v praxi se nevyskytuje. Elejský host proto pokračuje následujícím tvrzením: „nyní však, když se nevyskytuje, jak myslíme, v obcích takový král, jaký se rodí v rojích včel, sám jediný hned vynikající nad jiné tělem i duší, tu je třeba, jak se podobá, aby se lidé sešli a psali písemné řády, jdouce po

*stopách nejopravdovější ústavy*“ (tamt., 301). Na základě kritéria *zákonnosti* poté Elejský host rozlišuje oproti jedné dokonalé šest druhů ústav: tři nesprávné (tyranie, oligarchie a nezákonná demokracie), kde se jednání neřídí na základě předpisů, a tři správné (království, aristokracie a zákonná demokracie), v nichž nad občany *vládne zákon*, a nikoli libovůle jedince, skupiny, či množství (tamt., 302).

Zákonnost či nezákonnost každé *politei* přímo závisí na povaze, či republikánskou terminologií řečeno, *občanské ctnosti* jejích občanů. Změna v duši občanů vedoucí k nedostatku či absenci *ctnosti* je prvotním důvodem degenerace celé ústavy. Zákony by proto měly být vždy podpořeny také starobylými zvyky, a sebezdokonalováním občanů (Platón *Nom.*, VIII 792). Protože člověk je přirozeně *korumpovatelná* bytost a v jeho duši může nad rozumem převážit vášně, je zapotřebí jej ke *ctnosti* aktivně vést. Zásadní význam spravedlivosti duše projevující se v obci jako *občanská ctnost* podtrhuje Elejský host v *Politikovi* jednou za závěrečných úvah o potřebě očišťování obce:

*„a ty, kteří nejsou schopni dosáhnout povahy statečné a uměřené, a co jiného tíhne k ctnosti, nýbrž svou zlou přirozeností jsou násilně zatlačováni do bezbožnosti, násilnosti a nespravedlnosti, ty vyvrhuje, trestajíc je smrtí, vyhnanstvím i největšími újmami občanských práv“* (Platón *Pol.*, 308).

Péče o duši občanů a jejich *občanskou ctnost* prostupuje velkou řadou pasáží *Ústavy*, *Politika*, *Zákonů* i dalších Platónových dialogů. Platón tuto oblast neponechává výhradně soukromému rozhodnutí jednotlivých občanů, ale silně se zastává *veřejné výchovy* občanů, která děti<sup>103</sup> vychovává optimálně podle ideje dobra, či minimálně v zájmu obce a v zájmu udržení vládnoucího politického zřízení. I pokud bychom zachovávali opatrnost při interpretaci záměru často kritizovaných pasáží Platónovy *Ústavy* hovořících o *komunismu žen a dětí* (*Pol.*, II 464), *veřejnou výchovu* považuje Platón za nezbytnost a žádná ústava se bez ní nemůže obejít, chce-li dosáhnout delšího trvání.

Vedle *výchovy* Platón za další pilíř *občanské ctnosti* považuje (*občanské*) *náboženství*, kterému se věnuje především v *Zákonech*. Služba zákonům je podle Platónova Sókrata službou bohům (*Nom.*, VI 762e) a kdo se provinuje proti obci, provinuje se zároveň také proti bohům a naopak (tamt., IX 854, X 908). *Občanská ctnost* dále souvisí s *geografickou polohou* obce, jíž by měly být konkrétní zákony podmíněny (V 704). Dodržování ctnostných mravů by

---

<sup>103</sup> V první řadě děti občanů, ale ani děti ostatních skupin obce nejsou mimo pozornost.

také měla dozorovat *cenzura*, a hlídat tak „prospěšnost“ básnického umění (tamt., VII 801) či divadelních her (VII 817).

Obec u Platóna, stejně jako záhy uvidíme i u Aristotela, vždy předchází jednotlivce, což se projevuje například finančními pokutami pro neženaté, které obci nevychoávají nové občany (*Nom.*, IV 721, VI 774) či pro ty, kdo skrze poranění jedince poškodí i obec (IX 898). Občané nenáleží v první řadě sami sobě a jejich jmění nepatří nejprve jim samým, ale před nimi ještě celému jejich rodu a obci (XI 923). Dokonce i jejich děti patří více obci než rodičům (VII 804d). Silná pozice *veřejné výchovy* vychází z komunitariánské politické ontologie Platónova politického myšlení. To se projevuje i v Platónově organické *metafoře politického tělesa*. S touto metaforou přirovnávající politické společenství k lidskému tělu později pracuje řada textů republikánských i konzervativních myslitelů, ale objevuje se již v Platónovi. Na rozdíl od většiny těchto pozdějších myslitelů Platón v *Ústavě* nehledá analogii mezi konkrétními tělesnými orgány a částmi společnosti, ale mezi rozumovou, vznětlivou a žádostivou částí duše jednotlivce a politického společenství (Harvey 2007, s. 6).

Na závěr podkapitoly o kořenech republikanismu v Platónově díle bych rád zmínil ještě následující záležitost. Ačkoliv je Platón běžně považován za kritika athénské demokracie, je pozoruhodné, kolik Kleiniovi doporučených institucí v *Zákonech* se zřetelně inspiroje reálnými athénskými institucemi, které jsem popsal výše: například Radou pěti set, omezenými funkčními obdobími exekutivních úřadů, volbou losem, majetkovými třídami či způsobem rozdělení půdy. Ani ekonomické návrhy Athénského hosta nejsou daleko od poměrně rovnostářské athénské demokracie po Periklových reformách: předpokládá agrární společnost, kde většina občanů vlastní menší pozemky (soukromé vlastnictví je v *Zákonech* na rozdíl od *Ústavy* zaručeno (*Nom.*, XI 913)) a kde tedy nepanuje ani těžká chudoba, ani přílišné bohatství. Návrhy Athénského hosta relativní ekonomickou *rovnost* athénské demokracie ještě překonávají, když zastropovávají povolenou výši majetku (tamt., V 744), nedoporučují prodej půdy ani majetku mezi občany (V 741) a jasně odsuzují obchod za účelem osobního zisku (VIII 847). A konečně, co se *politické participace* týče, všimá si Platónův Sókratés, že pro pocit občana, že se mu dostává v obci podílu na správě věcí veřejných<sup>104</sup>, je důležité jeho právo spolu-soudit (VI 768), jak tomu bylo v athénských soudních tribunálech.

---

<sup>104</sup> V *Zákonech* je oproti *Ústavě* pojem *politické participace* přítomný, ale možnost kontestace přijatých rozhodnutí (aspekt *participace* důležitý pro řadu pozdějších republikánských teoretiků) se v nich nevyskytuje.

### (III)

Druhým zásadním starořeckým přispěvatelem, či přinejmenším inspirátorem, republikánské tradice byl Aristotelés, který měl k učení svého učitele Platóna poměrně komplikovaný vztah<sup>105</sup>. Jak si ukážeme v průběhu podkapitoly, Platón měl na Aristotela (nejen) co se týče jeho úvah o politice silný vliv. Ačkoliv však Aristotelés o Platónovi referuje převážně kriticky, jeho artikulace republikánských konceptů se často velmi podobají obdobným úvahám Platónovým rozebíraných v předchozí podkapitole. Naopak řadu Aristotelových politických úvah lze postavit do kontrapozice k tehdejší relativistickým argumentům sofistů.

Ústředním dílem, v němž Aristotelés rozvíjí témata, která jsou pro pozdější republikánskou tradici obzvláště zajímavá, je bezesporu *Politika (Politiká, zk. Pol.)*. Na druhém místě se nabízí *Athénská ústava (Athénaion politeia, zk. Ath. pol.)*, kterou zde využiji pouze jako doplněk k Aristotelovým úvahám z *Politiky*<sup>106</sup>. Před rozborem *Politiky* z hlediska jejích artikulací zásadních republikánských konceptů se na chvíli zastavím u Aristotelových etických spisů *Etika Nikomachova (Ethiká Nikomácheia, zk. Eth. Nik.)* a *Magna Moralia (zk. Eth. Meg.)*<sup>107</sup>, které se mi zdají být pro porozumění Aristotelovým politicko-filosofickým úvahám relevantní.

Hned na začátku *Etiky Nikomachovy* Aristotelés obhájí tzv. *primát politiky* a uvádí, že každé umění a každá věda, směřuje k nějakému dobru, přičemž nejváženější a nejvyšší je nauka politická (*Eth. Nik., I 1, 1094a*):

„Poněvadž tedy nauka politická užívá ostatních praktických nauk a ještě ustanovuje, co máme konat a čeho se varovat, zajisté účel její zahrnuje v sobě účely nauk ostatních, takže toto asi je vlastní lidské dobro. Neboť i jestliže toto jest i pro jednotlivce i pro obec totéž, přece je patrně dobro obce něco většího a dokonalejšího.“ (*Eth. Nik., I 1, 1094b*)

Nejvyšší dobro či cíl našeho jednání, které již nelze použít jako prostředek pro dosažení něčeho jiného, ale je završeným cílem samo o sobě, nazývá Aristotelem pojmem

---

<sup>105</sup> Viz například debata Jaeger – Owen. Zatímco Werner Jaeger považoval Aristotela za mladého platonika, který se postupně s učením svého mentora rozešel (Jaeger 1948), Gwilym Owen naopak tvrdí, že se Aristotelés stal z původního Platónova kritika během působení v Akademii postupně platonikem (Owen 1965). Není mým záměrem do této debaty přispívat, ale z hlediska vývoje republikánské tradice bych rád v této podkapitole poukázal především na zajímavé kontinuity z hlediska Platónových a Aristotelových artikulací některých republikánských konceptů.

<sup>106</sup> Pro to se rozhoduji ze tří důvodů: 1) Aristotelovo autorství tohoto spisu je sporné a existuje nezanedbatelná možnost, že jej (nebo alespoň jeho část) sepsal některý Aristotelův žák (Oliva 2004). 2) Většina textu *Athénské ústavy* byla objevena až v 19. století a myslitelé období klasického republikanismu k němu proto pravděpodobně neměli přístup (Oliva 2004, s. 9). Za 3) má značná část tohoto textu pouze deskriptivní povahu.

<sup>107</sup> *Magna Moralia* je z hlediska Aristotelova autorství podobně sporná jako *Athénská ústava*.

blaženost (*eudaimónia*) (*Eth. Nik.* I, 5, 1097a, *Eth. Meg.* I 4, 1184a). Dosažení blaženosti<sup>108</sup> je podle Aristotela cílem či smyslem (*telos*) našeho života (*Eth. Nik.*, I 6, 1098a, X 6).

Na těchto teleologických úvahách staví Aristotelés i v pozdější *Politice*, kde opakuje, že „každé společenství jest sestaveno za účelem nějakého dobra“ (*Pol.* I 1, 1252). Úzkou souvislost dobrého života, lidské přirozenosti a politické činnosti v obci zde vysvětluje podrobněji:

„Konečně dovršená a dokonalá společnost, utvořená z více dědin, jest obec, společenství, které takřka dosáhlo již cíle všeobecné soběstačnosti a které sice vzniklo pro zachování života, ale trvá za účelem života dobrého. Proto každá obec zrovna jako původní společnosti jest útvar přirozený. Obec totiž jest jejich konečným stavem a přirozenost jest konečný stav; neboť jaká jest každá jednotlivá věc po ukončení svého vývoje, tomu říkáme přirozenost každé jednotlivé věci.“ (*Pol.*, I 2, 1252)

Aristotelés se tímto způsobem vymezuje proti tehdejší sofistické argumentaci, že polis je pouhou záležitostí lidské úmluvy, a odmítá, že by obec existovala pouze kvůli výhodnosti společné obrany svých členů a rozřešení vzájemných sporů, byť i tuto úlohu obec vykonává. Za ještě důležitější funkci obce Aristotelés považuje, že „obec je společenstvím dobrého žití jak v domácnostech, tak v rodech“ a že „má míti péči o ctnost“ (tamtéž, III 9, 1280b)<sup>109</sup>. Člověk má podle Aristotela jako jediný z živočichů tzv. *logos*, což lze přeložit jako schopnost řeči, nebo také jako *rozum*, který člověka obdařuje smyslem pro rozlišování dobrého a zlého. Tuto svoji bytostnou vlastnost člověk nemůže naplňovat mimo polis a jediný způsob jejího naplnění mu umožňuje pouze život v obci. Proto je člověk od přirozenosti určen pro život v obci (*anthrópos fysei zóon politikon*, I 1, 1253a) a proto považuje Aristotelés obec za útvar *přirozený*, který nutně existuje dříve než jednotliví lidé, kteří si samostatně nevystačí (I 1, 1253), v čemž Aristotelés přebírá metaforu *politického společenství* jako celistvého organismu, jež před ním rozvíjel i Platón.

Pojem lidské *přirozenosti* (*fysis*) stojí v centru Aristotelových politických úvah, přestože tento koncept ve svých politických spisech jednoznačně nedefinuje. Částečně ve

---

<sup>108</sup> V *Etice Nikomachově* rozděluje Aristotelés tři druhy života: (1) požívačný (*bios apolaustikos*), (2) činný (*bios praktikos* či *politikos*) a (3) rozjímavý (*bios theoretikos*) (*Eth. Nik.*, především I 5). Jak život politický, tak rozjímavý jednoznačně předčí život požívačný. Stejně jako Platón klade i Aristoteles život kontemplativní nad život praktický (*Eth. Nik.*, X 7-8). Činný život je u Aristotela podřízen životu teoretickému stejně jako rozumovost (*frónésis*) podřízena moudrosti (*sofía*). Oproti Platónovi nicméně Aristoteles klade na činný politický život větší důraz (*Pol.*, VII 3), což inspirovalo a dosud inspiruje řadu republikánských teoretiků, například Hannah Arendtovou (viz kapitola 3.3).

<sup>109</sup> Charles Taylor si všímá, že podle Aristotela (*Pol.*, III 1) společenství rodů za ekonomickým účelem bez starosti o dobrý život nemůže být nazýváno skutečnou polis (Taylor 1989, s. 211).

svém užití navazuje na presokratiky (Miller 2000, s. 322), sám v *Metafyzice* rozlišuje hned šest významů *fysis* (Aristotelés *Met.*, V 4). Pro naše účely se mi zdá důležité, že Aristotelés, vzdělaný v biologii, ale žijící dlouho před Darwinem, považuje *přirozenost* za fixní atribut druhu v tom smyslu, že se *lidská přirozenost* v průběhu dějin nemění (Hobbs a Bragg 2008). Zároveň k tomu, jak zaznělo v citaci výše (a čím se značně liší od řady pozdějších novověkých myslitelů), považuje Aristotelés stav *přirozený* za stav věci po ukončení jejího vývoje<sup>110</sup> (Kříž 1939, s. vii). *Přirozený* stav tedy u Aristotela na rozdíl od pozdějších teoretiků tzv. *společenské smlouvy* není stav *původní* či *předpolitický*<sup>111</sup>. K naplnění své přirozenosti má člověk od přírody toliko možnost (*dynamis*), kterou může naplnit *ctnostným* životem v obci. Životem mimo *polis* člověk svůj potenciál naplnit nemůže.

Aristotelovo užití pojmu *přirozenost* se dále vyznačuje kategorizací různých druhů lidské přirozenosti pro různé lidské bytosti. Plnou možnost naplnění svého potenciálu nemají lidé podle Aristotela ve stejné míře. Barbaři (lidé mimo helénský svět) žijící v porobě despotických vládců nebo sdružení ve válečných kmenech ji nemají vůbec. V rámci helénského světa dále všechny ženy, děti a otroci od přirozenosti zaostávají a mělo by jim tak podle Aristotela být vládnuto dospělými svobodnými muži, kteří jsou přirozeně schopnější vládnout a řídit<sup>112</sup>. „*Vláda a poddanství totiž*“ podle Aristotela „*náleží nejen k věcem nutným, nýbrž také k prospěšným. A hned od narození jsou některé bytosti určeny k poddanství, druhé k vládě*“ (*Pol.*, I 5, 1254). Zatímco vláda nad *rovnými* je proti přirozenosti (tamt., VII, 3, 1325), nadvládu nad těmi, kteří jsou k ovládnutí přirozeně určeni (VII 2, 1324b; VII 3, 1325) lze nejenom obhájit, ale dokonce ji lze dle Aristotelova mínění považovat za prospěšnou pro ovládané (pakliže jsou ovládnáni ti, co si ovládnutí zaslouží (VII 14, 1334)). „*Neboť to, co svou přirozenou schopností může býti prozíravé, jest přirozeně vládnoucí a přirozeně nařizovací, to pak, co silou svého těla může nařízení provést, jest ovládané a přirozeně otrocké; proto se zájmy pána a otroka navzájem doplňují*“ (I 2, 1252). K tomu bych ještě poznal, že na rozdíl od pozdějších republikánských artikulací v antickém Římě a klasickém republikanismu u Aristotela (obdobně jako u Platóna (*Nom.*, I 628)) nevidíme nabízející se volání po *imperiální*

---

<sup>110</sup> Jeden z výše uvedených šesti významů pojmu, který se mi zdá jako obzvláště důležitý. Na podrobnější diskusi pojmu *přirozenost* u Aristotela, například ve smyslu *růstu*, zde bohužel nemám prostor.

<sup>111</sup> Tento aspekt se objevuje i v moderní debatě liberálů, kteří často nahlízejí společnost jako kooperativní prostředí, do které dobrovolně vstupují svobodní jedinci, proti komunitariánům, pro které je společnost přirozená a přinejmenším v ohledu některých sociálních vazeb předcházející lidského jedince. K tomuto tématu se vracím v kapitole č. 3.

<sup>112</sup> Aristotelés také dodává, že způsob vlády nad otroky, ženami a dětmi se liší, viz *Pol.*, I 12, 1259.

nadvládě: „nejvyšším účelem obce není dobývat nadvlády nad jinými obcemi,“ píše Aristoteles (*Pol.* VII 2).

Distinkce *svobodného* (*eleutheros*) a *otroka* (*doulos*), o které jsme mluvili již výše, je zásadní motiv Aristotelových úvah o politice. *Otrok* nemá možnost plného naplnění lidského potenciálu, ale má se starat o všední záležitosti a nutné věci (I 4, 1265; II 9, 1269; III 5, 1278), aby *svobodnému* zbyl čas na zdokonalování své *ctnosti* a účast v politice obce (VII 9, 1323b). Podstata *svobody* tkví v účasti na svobodné politické činnosti, jejíž výkon občanu umožňuje osobní statut *nedominance*. Ten občanům poskytuje jednak ekonomické zabezpečení a soběstačnost umožněnou využíváním otrokářského systému a jednak právní ochranu tohoto jejich postavení a majetku. Kdo si musí na svoji obživu vydělávat například každodenní řemeslnou činností, není podle Aristotela zcela *svobodný*, jeho práce mu znemožňuje pravidelnou politickou činnost a de facto ho zotročuje (VII 9). Zrovna tak nejsou *svobodní* ani metoikové, ženy a děti, kteří sice zákonnou ochranu mohou požívat, ale nemohou se účastnit formálního politického života a občanům v tomto smyslu nejsou *rovni*.

*Rovnost*, centrální koncept Aristotelova politického myšlení, se týká pouze skupiny dospělých *svobodných* mužů – občanů, kteří jediná si jsou v určitém smyslu navzájem *rovni*. Jak má taková *rovnost* v obci vypadat je pro Aristotela důležité téma. Aristotelés se domnívá, že ideální polis má být vhodně smíšená z prvků *rovnosti* a *nerovnosti*<sup>113</sup>. Demokracii kritizuje za přílišné lpění na prvním, oligarchii zase za přeceňování druhého: „*Jedni totiž, jsou-li v něčem nerovni, na příklad v bohatství, míní, že jsou nerovni vůbec, druzí zas, jsou-li v něčem rovni, na příklad v svobodě, myslí, že jsou rovni vůbec*“ (III 9, 1280, podobně také IV 4, 1291b; V 1, 1301 či IV 11, 1295b).

Co se týče *rovnosti* specificky *majetkové*, domnívá se Aristotelés, že se v každé obci vyskytují jak chudí, tak bohatí občané. Obci podle Aristotela neprospívá velká majetková nerovnost. Naopak je pro ni prospěšná silná střední třída, která vyvažuje zájmy bohatých a chudých, zabraňuje vzniku krajností a zřídka kdy z ní vzniká tyranida (IV 11, 1295b). I pro Aristotelovy politické úvahy platí jeho *etika středu*: lepší ústava ta, která je podle poměrů blíže středu, a která správně mísí oligarchické a demokratické prvky (IV 11). Nejlepší uskutečnitelná ústava<sup>114</sup> je proto pro Aristotela *smíšená ústava* umírněné oligarchie a

<sup>113</sup> Pokud Aristotelés hovoří úžeji pouze o svobodných občanech polis, nikoli o lidech jako druhu všeobecně, používá zde místo pojmu *nerovnost*, rozlišení dvou druhů *rovnosti* – *aritmickou* a *podle hodnoty* (*Pol.*, V 1, 1302).

<sup>114</sup> Na rozdíl od Platóna Aristotelés odlišuje ideální ústavu *vůbec* a nejlepší ústavu prakticky uskutečnitelnou, již je *politeia* ve významu ústavy vhodně *smíšené* z oligarchických a demokratických prvků – viz především *Pol.*, IV.



umírněné demokracie (s některými prvky aristokracie), která na jedné straně mísí institucionální prvky podobným principem jako v Platónových *Zákonech* a zároveň vhodně vyvažuje vliv společenských vrstev bohatých a chudých občanů.

Nesmíšená a příliš jednostranná ústava, ve které příliš převažuje jedna složka, má tendenci se převracet „*v tu, ke které se kloní, poněvadž každá strana hledí rozšířiti svou moc*“ (V 7, 1307). Tak se monarchie často mění v tyranidu, aristokracie v oligarchii a politeia<sup>115</sup> v demokracii. Oproti Platónovi se Aristotelés domnívá, že „*ústavy se spíše mění v ústavy opačné, než že by se nejlepší změnila v lakónskou*“ a že příčin přechodů ústav je více, než uvádí Platónův Sókratés (V 12: 1316). V základní myšlence, týkající se způsobu, jakým vhodně *smíšená ústava* dokáže koloběh zřízení narušit, však Aristotelova *Politika* následuje Platónovy *Zákony*. „*Čím lépe je ústava, smíšená, tím jest, podle Aristotelova názoru „stálejší“*“ (Pol., IV 12, 1297).

Aristotelův koncept *smíšené ústavy*, stojící na úvahách, že „*ústava, která je složena z více prvků, jest lepší*“ (tamt., I 2, 1266) a že „*známkou dobré směsi demokracie a oligarchie jest to, že někdo tutéž ústavu může nazývati demokratickou i oligarchickou*“ (IV 9, 1294b), se promítá i do jeho hodnocení ústavního vývoje Athén. Solóna Aristotelés (mj. společně se spartským zákonodárcem Lýkurgem a Charondem) uvádí jako příklad toho, že nejlepší zákonodárci pocházejí ze středních vrstev (IV 11, 1296). Dále uvádí, že Solón v dosavadní athénské ústavě ponechal i oligarchické prvky jako silný Areopág (II 12, 1273b) nebo výběr úředníků za pomoci voleb (IV 9, 1294b).<sup>116</sup>

Vedle toho navíc nově posílil demokratický prvek, když umožnil „*nectnostnému množství*“ volit a účastnit se soudů (III 11, 1282), které dříve byly v gesci Areopágu. O lidu se v oblasti soudnictví Aristotelés domnívá, že „*není-li množství příliš otrocké, každý jednotlivec bude sice horším soudcem než znalci, ale všichni dohromady budou buď lepší, anebo alespoň ne horší*“ (III 11, 1282). Solónem zvolená míra demokratizace byla proto podle Aristotela v pořádku. Solón však zároveň správně nenechal demokratické prvky zajít příliš daleko, když lidu sice umožnil úředníky volit, ale nedovolil mu být volen a sám úřady spravovat (III 11,

---

<sup>115</sup> Zde termín *politeia* označuje „*zákonnou demokracii*“. Miroslav Novák (2001, s. 411) hovoří v této souvislosti o výrazu „*ústavní demokracie*“. Termínu Aristotelés využívá také jako označení pro nejlepší ústavu – *smíšenou ústavu* umírněné aristokracie a demokracie

<sup>116</sup> Aristotelés považuje volby úředníků za oligarchický prvek. Demokratickým prvkem byl podle něj los (Pol., IV 9, 1294b).

1282)<sup>117</sup>. Významnou úlohu v politickém systému navíc podle Aristotela patrně stále zastávali archonti (*Ath. Pol.*, 13), reprezentanti královské složky.

Domnívám se, že právě v této době považoval Aristotelés athénskou ústavu za vhodně *smíšenou*, a jedná se pro něj o vhodnou *starobylost* ústavu nadřazenou soudobému athénskému uspořádání. Toto tvrzení lze opřít i o hodnocení Solóna z *Athénské ústavy*. Ta jde ve chvále Solóna dokonce ještě dál a tvrdí, že Solón „*zachránil svou vlast a dal jí nejlepší zákony*“ (*Ath. Pol.*, 11) a že „*osvobodil lid jak v přítomnosti, tak do budoucna*“ (*Ath. Pol.*, 6). Pozitivně vnímá Aristotelés následně i Kleisthénou, a jeho „*pro demokracii prospěná nařízení*“ (*Pol.*, VI 4, 1319b<sup>118</sup>).

Další následnou demokratizaci Athén a vývoj od Periklových a Efiálových reforem až do Aristotelových dnů už Aristotelés nazírá kriticky: „*Ale měnívá se také stará mírná demokracie ve výstřední demokracii poslední doby; tam totiž, kde se úřady volí bez ohledu na odhad, a volí lid, ti, kteří baží po úřadech, svým řádním dosahují toho, že lid jest postaven i nad zákony*“ (*Pol.*, V 5, 1305). Dokonce i mnohem prodemokratičtější *Athénská ústava* uvádí, že „*od Kleofóna se ve vedení lidu již nepřetržitě střídali muži, kteří se snažili co nejvíce prokázat svou smělost a zalíbit se prostému lidu, přičemž sledovali okamžitý prospěch*“ (*Ath. Pol.*, 28). Tyto pasáže mě vedou k interpretaci, že Athény podle Aristotela správně v původně monarchické a posléze oligarchické ústavě posilovaly původně slabý demokratický prvek, čímž svoji ústavu vhodně *mísily*, ale následně nechaly demokratický element převážit ostatní, což se stalo jednou z hlavních příčin athénskému úpadku.

Shrňme, že za hlavní instrumenty Aristotelova konceptu *smíšené vlády* lze považovat posílení střední vrstvy a vhodné *rozdělení moci* mezi jednotlivé stavy<sup>119</sup>, které všechny mají podíl na kolektivní *sebevládě* (*Pol.*, VI 4). Úřady by měly být rozdělovány mezi muže zdatné (aristokracii) i obecné množství, mezi zámožné i chudé (tam., V 8, 1308b). Vedle vyvážení sil mezi jednotlivými majetkovými stavy je dalším důvodem k *rozdělení moci* také Aristotelova obava z nedokonalosti člověka (viz II 7, 1267b) a z nebezpečí koncentrace moci v rukou jednoho stavu: „*jest prospěšno, jsme-li závislí a nemůžeme-li dělati, co se nám uzdá;*

---

<sup>117</sup> Lehce odlišné příklady jednotlivých nesmíšených institucí využitelných pospolu ve smíšené vládě uvádí v osmé kapitole šesté knihy *Politiky* (1323) Zde za oligarchický prvek předporadce, strážce zákonů označuje za element aristokratický a Radu za prvek demokratický.

<sup>118</sup> Pozitivní hodnocení Kleisthény najdeme též v Athénské ústavě, hlavně v částech 20 a 21.

<sup>119</sup> Aristoteles nezformuloval teorii moderní funkční dělby moci na složky legislativní, výkonnou a soudní. Např. Arnon Gutfeld se však na základě čtení 11. – 13. kapitoly IV. knihy *Politiky* domnívá, že Aristotelovo dělení na složku (1) „*diskutující veřejný zájem*“, (2) „*zabývající se souzením*“ a (3) „*vztahující se k vládním úřadům*“ odpovídá tomu, co dnes za složky legislativní, soudní a exekutivní označujeme (Gutfeld 2020, s. 32). Tato úvaha nicméně nebere příliš v úvahu ekonomickou dimenzi racionality stojící za Aristotelovou konceptualizací *smíšené ústavy*.

vždyť volnost jednati, jak se komu zachce, není s to, aby uhlídala špatnost, jež jest v každém člověku“ (VI 4, 1318b). „Dříve bývaly tyranidy častější než nyní také proto, že se v rukou některých osob hromadila veliká moc,“ domnívá se Aristotelés (V 5, 1305).

Mimo situace, kdy by malá skupina zcela jednoznačně vynikala nad ostatní svojí ctností (III 17, 1288), Aristotelés otázku, zda by bylo lépe, aby vládl nejlepší muž, či nejlepší zákony (III 15, 1286), řeší ve prospěch vlády zákona: „to všechno by se dalo lépe podle zákona než podle lidské libovůle“ (II 10, 1272b).

*„Zákon poskytne nutnou výchovu a vládnoucím káže, aby ostatní posuzovali a pořádali podle nejspravedlivějšího uznání. Mimoto připouští opravu v tom, co by se podle zkušenosti zdálo lepší než dosavadní ustanovení. Ten tedy, kdo káže, aby vládl zákon, káže, jak se zdá, aby vládl jenom Bůh a rozum. Kdo však žádá, aby vládl člověk, přidává ještě zvíře; neboť chtivost je něco takového a hněv mate i nejlepší muže mezi vládci. Proto zákon je rozum bez žádostivosti.“*  
(Aristotelés *Pol.*, III 16, 1287)

Aristotelés podtrhuje výhodnost rozumového, univerzálního a impersonální charakteru zákona úvahou, že „silnější jest to, co nemá vůbec vášně, než to, čemu jest vrozena. A zákon jí nemá, kdežto duše lidská nutně jí má každá“ (tamt.). „O tom, co ještě vyžaduje porady“ (tamt. 1287b), lze ještě dodatečně diskutovat a zákon v nejednoznačných případech interpretovat pro konkrétní okolnosti, protože zákonodárce těžko může dopředu myslet na všechny konkrétní případy, které mohou v praxi nastat (III 11, 1282b). V rámci svobodných občanů však nadvláda jedince nebo skupiny nad ostatními svobodnými ospravedlnitelná není (III 13, 1283b; 17, 1288).

Zdá se, že athénská demokracie se svými principy střídavého podílu na vládě a poddanosti<sup>120</sup> (II 2; III 13, 1283b, 17; VI 2, 1317b), zákonnými předpisy typu zákazu vykonání trestu smrti bez legitimního soudního rozhodnutí (*Ath. Pol.*, 45) i relativně zaručeným majetkem menšiny i většiny<sup>121</sup> mohla minimálně v období *demokracie hoplitů*, kdy její ústava byla podle Aristotelova náhledu patrně *smíšená*, tyto ideály částečně naplňovat. O *politeii* ve smyslu zákonné demokracie, se navíc Aristotelés vyjadřuje jako o pevnější než aristokracie<sup>122</sup> (*Pol.*, V 7, 1307).

---

<sup>120</sup> Takto Aristotelés definuje občana vůbec – jako toho „kdo má podíl ve vládě a poddanosti, a který v každé ústavě jest různý“ (*Pol.*, III 13: 1283b).

<sup>121</sup> Aristotelés dbá na zaručená zákonná práva menšiny vůči většině a naopak. Zákon musí zajišťovat, aby slabší skupině silnější nemohla odejmát majetek (*Pol.*, III 10:1281)

<sup>122</sup> Více o možné Aristotelově preferenci demokracie před oligarchií, např. Novák 2001, s. 412.

V každém případě koncept *vlády zákona* v Aristotelově pojetí rozhodně není vázán na demokratické zřízení. Lid se může stát obdobou tyranidy mezi monarchiemi jako samovládce složený z mnohých (tamt., IV 4: 1292; V 11, 1314),

*„když svrchovaným pánem jest obecné množství a nikoli zákon. To se stává tehdy, když rozhoduje hlasování (psefismata) a ne zákon (nomos). A projevuje se to v působení demagogů. V demraciích, které se řídí zákonem, demagog vzniknouti nemůže, nýbrž vůdci jsou tu nejlepší občané; tam však, kde nerozhodují zákony, vystupují demagogové<sup>123</sup>.“ (Pol., IV 4, 1292)*

Zde vidíme, že Aristoteles není přítelem přímé demokracie, kde by rozhodnutí lidu (*pefismata*), mohla stát nad ústavními zákony (*nomoi*). Aristoteles také dále pokračuje *„je-li tudíž demokracie vskutku jedním druhem ústavy, jest zřejmo, že takové zřízení, v němž se všechno vyřizuje hlasováním, vlastně ani demracií není; neboť žádné hlasování nemůže míti obecnou platnost,“* jako mají zákony (IV 4, 1292).

Zákonnost ústavy proto není nijak vázána na počet vládnoucích, nýbrž obdobně jako v Platónových *Zákonech* se hodnotí podle toho, zda vládne pro *obecný prospěch*, či nikoli (III 6, 1279). Aristotelés odmítá, že by se blaženou mohla stát obec, kde se vládne pouze se zřením k některé její části, nýbrž pouze taková polis, která vládne ve prospěch všech občanů (VII 9, 1324). Pokud si nesmíšené vlády jednoho, několika i mnoha hledí i ostatních skupin, poskytují jim účast na správě obce, dbají střední třídy a nestupňují svoje odchylky směrem od nejlepšího zřízení k extrémům, takže hlídají, aby moc žádného jedince nebo skupiny příliš nevzrostla nad souměrnost, mohou být podle Aristotela ještě snesitelné (V 8, 1308; 9, 1309b; 11, 1313).

Nejlepší ústavu ani podle Aristotela není možné zavést kdykoliv a kdekoli. Je potřeba uvažovat o tom, která ústava je v danou chvíli možná, která se dá snadněji zavést a upotřebit pro tamní obyvatele za daných poměrů (IV 1, 1288b). Na základě skladby obyvatelstva, zvyků, míry občanské ctnosti či polohy polis (VII 11) se pro různé obce může hodit různý typ zřízení a zákony mají být dávány se zřením k různým druhům ústavy (III 11, 1282). *„Poněvadž totiž jest více ústav, jest nutně také více druhů občana,“* (Pol., III 5, 1278), domnívá se Aristotelés stejně jako Platón. Občané musí být v každé ústavě nutně jiní (III 1,

---

<sup>123</sup>. *„Tito jsou nejvíce vinni tím, že rozhodují usnesení (psefismata) a ne zákony (nomoi), protože všechno přenáší na lid a činí závislým na jeho rozhodnutí; tím totiž sami nabývají mocného vlivu, že lid rozhoduje o všech záležitostech, oni však o mínění lidu; neboť obecné množství podléhá jejich přemlouvání. (Aristoteles Pol., IV 4, 1292). Zde vidíme pojem demagog užitý Aristotelem již v dnes běžném pejorativním smyslu, což značí normativní náboj, který ve starověkém Řecku nebyl samozřejmý (Lane 2012b).*

1275b): „úkolem občanů, ač jsou nerovni, jest blaho společenství, společenstvím pak jest ústava; proto ctnost občana musí mít vztah ke zřízení obce“ (III 4, 1276b). Z těchto úvah podle Aristotela vyplývá, že být dobrý muž a dobrý občan je jedno a totéž pouze v nejlepší ústavě (III 18, 1288) nebo v zákonné aristokracii (IV 7, 1293) – vládě nejlepších ve prospěch všech.

I v ostatních zákonných zřízeních by však občan podle Aristotela měl být politicky angažovaný, aby mohl on i obec dosáhnout blaženosti: „být politicky činný za všech ústav (...) je povinností řádného občana, píše se v *Athénské ústavě* (28). V *Politice* charakterizuje Aristotelés „pojem občana prostě,“ tedy koncept občana společný všem zákonným typům ústav tak, že „se neurčí podstatněji žádným jiným znakem než tím, že má účastenství v soudu a ve vládě“ (*Pol.*, III 1, 1275). Pokud občané účast na správě obce naopak nemají, „*kerak je možno, aby jí byli oddáni?*“ ptá se Aristotelés ve druhé knize *Politiky* (II 8, 1268a). Aktivní politická participace (VII 3, 1325) a občanská ctnost (*areté*) (VII 9, 1323b) jsou tedy ve všech zákonných ústavách nutnou podmínkou pro dosažení blaženosti. Zajímavé je, že dosažení blažené a ctnostné obce není dle Aristotelova náhledu dílem štěstí (*týché*<sup>124</sup>), ale vědění a vůle (VII 1, 1323b, VII 12, 1332), což je, jak si později ukážeme, myšlenka stojící v základu také základní konceptuální dvojce *virtú* a *fortuna* politické filosofie Niccola Machiavelliho (viz kapitola 2.3).

Pro dosažení blažené a stabilní obce je podle Aristotela vedle role *zákonů* (*Eth. Nik. X 10*) klíčová role *veřejné politické výchovy*, která v lidech vytvoří potřebné ctnostné návyky. Tento proces Aristotelés označuje jako tzv. *habituaci* a v *Etice Nikomachově* ji vysvětluje ji následujícím způsobem:

„*ctnost mravní (éthiké) vzniká ze zvyku, odkud obdržela i jméno, které se jen málo odlišuje od slova »zvyk« (ethos). Z toho jest také patrné, že žádná mravní ctnost nám není dána přirozeně; neboť nic z toho, co jest přirozeně, nemůže býti zvykem změněno (...). Proto ctnosti nejsou nám dány ani od přirozenosti, ani proti přirozenosti, nýbrž máme přirozenou vložku (dynamis), abychom jich nabyli, zvykem pak se dokonávají.*“ (*Eth. Nik.*, II 1, 1103a)

„*Výchova v duchu ústavy je,*“ podle Aristotela „*to nejdůležitější, co všichni zanedbávají*“ (*Pol.*, V 9, 1310) a jedná se o vůbec „*nejdůležitější zákonodárcův úkol*“ (VIII 1, 1337). S každou ústavou musí podle Aristotela souhlasit způsob *výchovy*, přičemž ta má být v

---

<sup>124</sup> Aristotelés pojímal *týché* jako výsledek neplánovaných interakcí mezi dvěma kauzálními liniemi přirozenosti (Rackham 1932, s. 537, pozn. b).

dané obci jedna a tatáž pro všechny. Podobně jako Platón i Aristotelés zdůvodňuje silnou roli *veřejné výchovy* ontologickým primátem obce před jedincem: „*nesmíme se také domnívati, že by každý občan náležel jenom sám sobě, nýbrž musíme býti přesvědčeni, že všichni náležejí obci, neboť každý jest částí obce; i musí pak péče o každou jednotlivou část hleděti přirozeně péče o celek*“ (Pol., VIII 1, 1337).

Na prospěch a stabilitu ústavy má podle Aristotela dohlížet také *cenzura*, respektive *jest třeba zříditi úřad, který by dohlížel na ty, jejichž způsob života škodí zájmům ústavy*“ (V 8, 1308b). A byť Aristoteles klade důraz na přirozenost *polis*, i u něj, obdobně jako u Platóna můžeme najít pasáže věnující se *počátku* ústavy. „*Začátek, jak se říká, jest polovinou celku, takže i malá chyba v něm jest k chybám v ostatních částech v témž poměru*“ (V 4, 1303b). Aneb jak upozorňuje Hannah Arendtová, řecký pojem *archein* znamená jak *vládnout*, tak *počínat* (Arendt 1961, s. 166).

Všechny tyto úvahy o konceptech *občanské ctnosti*, *veřejné výchově*, *občanském náboženství*, *počátku* či *cenzuře* jsou vzájemně provázané a přímo se týkají pojmu *polis*, která stejně jako u Platóna není jenom institucionálním rámcem, ale zahrnuje všechny zmíněné oblasti. V *polis* se mohou měnit občané i její území, proto je její primární identita odvozena od její ústavy a s ní související *občanskou ctností* jejích občanů. Každá změna ústavy podle Aristotela znamená změnu celé *polis*.

#### (IV)

Hlavní funkcí předcházejících podkapitol bylo dokázat, že mnoho centrálních republikánských konceptů se vyskytovalo nikoli poprvé v Římě, ale již v politickém myšlení antického Řecka. V antickém Řecku byly tyto koncepty formulovány ve specifickém intelektuálním prostředí *polis*, které se (především v Athénách) vyznačovalo demokratickou *rovností svobodných občanů*. Vedle institucionálního uspořádání řeckých obcí měly na pozdější republikánskou tradici vliv především Platón a Aristoteles.

Nejen v dílech obou těchto starořeckých myslitelů se setkáme s rozborem různých typů ústav. Pojem *ústava (politeiá)* přitom Platón i Aristotelés využívají ve významu politického zřízení bytostně spjatého s duší či *ctností* občanů, kteří v dané *polis* žijí. Různé druhy politických zřízení dělili podle počtu vládnoucích a *zákonnosti* dané vlády. Oba předpokládali přirozené přerody typů ústav, kdy se ústavy na základě *korumpovatelnosti ctnosti* (či duše) občanů měnívaly jedna v druhou. Oba myslitelé operovali s myšlenkou, že vhodným *smíšením* ústavních prvků a *rozdělením moci* mezi jednotlivé skupiny obyvatelstva (přičemž Aristotelés vedle institucionálního aspektu zdůrazňuje oproti Platónovi také

„ekonomický“ aspekt *smíšené vlády* chudých a bohatých) lze tento proces narušit a politickému zřízení zajistit stabilitu, či alespoň prodloužit jeho trvání. Zásadně přitom záleží na momentu *založení* ústavy na *počátku* politického zřízení, na výběru *geografické polohy* obce, na tom, zdali obec měla významného zákonodárce schopného vytvořit v obci fungující *starobylou ústavu* na kvalitě a adekvátnosti jejích *zákonů* a *politické ctnosti* občanů. Všechny tyto faktory se vzájemně podmiňují.

*Občanská ctnost* v Athénách znamenala především aktivní *politickou činnost* a starost o záležitosti a prospěch obce. Politický život je podle Aristotela nezbytnou podmínkou k tomu, aby člověk mohl dosáhnout svého naplnění, blaženosti. Skrze politickou činnost také člověk fenomenálně zakouší *svobodu*, která je v plném slova smyslu dostupná pouze participujícím občanům. Status *svobodného* občana stojí v Athénách v kontrapozici k *otroku*, který není svým vlastním pánem. To podle Aristotela platí, ať již je *otrokem* v doslovném smyslu, i přeneseně pokud je člověk otrokem nutnosti, když není materiálně zajištěn. Oba myslitelé mají po athénské institucionální vzoru *politickou participaci* na mysli jak účast na politickém rozhodování, tak na soudnictví. Byť kontestační aspekt *politické participace* významný pro neo-římský republikanismus není v Athénách primární, jistý důraz na občanskou individualitu, možnost soudní obrany a zákonná ochrana občanských práv v Athénách existovaly. Athénské lidové shromáždění tak nebylo absolutním a nepodmíněným suverénem i z důvodů decentralizace a možnosti vydávat nařízení (*psefismata*), ale nikoli samovolně měnit ústavní zákony (*nomoi*).

Mezi athénskou demokratickou ideologií a institucionální praxí na jedné straně, a jejich reflexí nejnivnějšími athénskými mysliteli existuje napětí. Platónova ani Aristotelova ideální obec není demokratická po athénskému vzoru. Nejen ideální, ale ani nejlepší v praxi uskutečnitelné ústavy nejsou podle jejich názoru demokratické a obsahují pouze některé demokratické elementy zkombinované s prvky jiných zřízení ve *smíšené ústavě*. Elementů podobných běžné praxi athénské demokracie však lze v jejich dílech identifikovat větší množství, než se oba autoři zdají otevřeně přiznávat.

Platón i Aristotelés se také zabývali otázkou, zdali je prospěšnější vláda konkrétních jednotlivců, či *vláda zákona*. Ačkoliv u obou lze najít argumentaci ve prospěch vlády ctnostných, v *Zákonech* i *Politice* se vyskytují pasáže vyjadřující značnou skepsi k reálnému uskutečnění takové možnosti a vyjadřují se spíše ve prospěch vlády *zákona*, nikoli libovolné vlády člověka. To se odráží mimo jiné v jednoznačné athénské preferenci krátkých funkčních období mnoha losovaných veřejných úřadů.

V rámci poslušnosti *zákonu* a jeho ochrany si jsou občané *rovni* v tom smyslu, že vůle žádného z nich jednotlivě, ani vůle určité skupiny občanů, nestojí nad *zákonem*. Relativní *rovnost* existuje také ohledně výše *majetku*, který je v Athénách na poměry starověkého světa mezi občany rozdělen relativně rovnoměrně, respektive majetkové rozdíly v rámci athénské demu jsou mnohem menší než v rámci jiných částí starověkého světa. Tuto athénskou realitu reflektují i Platón s Aristotelem, kteří tvrdí, že přílišná majetková nerovnost obci a *občanské ctnosti* jejích občanů škodí. Mimo občanské těleso athénský systém i polickou filosofii obou filosofů značí bytostná *nerovnost* mezi různými skupinami lidí, kde *jedna* přirozeně *vládne nad druhou* – Řekové nad barbary, svobodní nad otroky, muži nad ženami. Ačkoliv jeden občan nemůže díky právní ochraně dominovat druhého občana, athénský *demos* kolektivně ovládá jiné skupiny obyvatelstva a je postaveno na *otrokářském systému*. Athénská zahraniční politika se vyznačovala *imperialismem*, který se však omezoval na helénský svět, nikoli na dobývání barbarských říší.

*Metafory* polis, jako kolektivního *politického tělesa* fungujícího obrazně jako lidský organismus, využívají jak Platón, tak Aristotelés a oba shodně hlásají v Athénách rozšířený názor o primát obce před jednotlivcem. Athénská politická ontologie je esenciálně *komunitariánská*. S tímto východiskem souvisí i podpora *veřejné výchovy*, prostřednictvím které má polis vychovávat děti k *občanské ctnosti* a osvojení si hodnot, na kterých dané zřízení stojí. Podobný účel plní také *občanské náboženství*, které polis nestojí nadřazeno, ale plní spíše roli jejího pilíře. Na dodržování mravů mají dbát kontrolní *censorské* úřady. Vzhledem ke *korumpovatelnosti* lidské duše musí být *občanská ctnost* obcí aktivně pěstována a podporována.

Athény se neidentifikovaly jako republika (tento pojem ani v jejich temporalitě neexistoval), nýbrž jako demokracie. Ani v případě Platóna a Aristotela nemůžeme tvrdit, že se jedná o ryzí republikánské myslitele a předcházející zkoumání bylo selektivně zaměřené téměř výhradně na republikánské *momenty* v jejich dílech. Přesto bylo možné v této kapitole demonstrovat, že jak v athénské politické diskursu obecně, tak v díle Platóna a Aristotela lze doložit výskyty a originální formulace jádrových republikánských pojmů. Navíc vzájemná konfigurace těchto konceptů (například vztah *svobody* a *smíšené vlády*, či *vlády práva* a *absence dominance* v rámci skupiny *rovných*, vytvářejících společně *autonomní* těleso) vykazuje podobnost s morfologií pozdější republikánské tradice. Nejvýznamnější kontinuity a zároveň také konceptuální změny těchto republikánských konceptů budou diskutovány v následujících kapitolách.



## 2.2 Antické kořeny republikanismu: Řím

Dalším antickým intelektuálním prostředím, ve kterém došlo k artikulaci základních republikánských konceptů a na který se generace republikánských teoretiků odvolávají, byl Řím. Některé pojmy, které v této části budu diskutovat, se velmi pravděpodobně vyskytovaly v římských politických debatách již před Platónem a Aristotelem, či dokonce již za římského království. Z této doby se však bohužel mnoho textů nedochovalo (Gwynn 2012, s. 18, 23) a pozdější republikánská tradice tak čerpala především až z textů vzniklých v pozdních stadiích římské republiky v druhém a prvním století před naším letopočtem, byť ne všechny starořímské texty byly známy po celé období klasického republikanismu. Pozornost pozdějších republikánských autorů opakovaně přitahovala politická historie Říma, římské institucionální nastavení i římské občanské právo. Z politických myslitelů vzbuzovali a stále přitahují pozornost Marcus Porcius Cato, Gaius Sallustius Crispus, Titus Livius, Publius Cornelius Tacitus, avšak nejvlivnější se stala politická díla reflektující římskou republiku z per Polybia (cca. 200-118 př. n. l.) a Marca Tulia Cicerona (106-43 př. n. l.). Polybios byl původem řecký historik helénské doby působící v Římě v době vrcholného republikánského zřízení, Cicero psal na samém konci republikánské éry. Oba myslitelé prokazatelně čerpali z řecké intelektuální tradice a z myšlenek, které jsme zkoumali v předchozím oddíle, ale zároveň řadu republikánských konceptů originálním způsobem reartikulovali a podíleli se na jejich syntetizaci do podoby politické doktríny. Římské sociální, politické a intelektuální prostředí se od světa řeckých polis v lecčem lišilo. Podívejme se nyní podrobněji na politický vývoj Říma.

### (I)

Otázka po tom, jak je možné, že se z původně nevýznamného, malého a nikterak silného městského státu uprostřed Itálie stala světová říše, zajímala řadu pozdějších republikánských myslitelů, mezi něž patřili například Polybios (*Hist.*), Cicero (*De rep.*) Machiavelli (*Disc.*) či Montesquieu (*Espr.*). Všichni tito myslitelé se shodují, že Řím uspěl díky svému postupně reformovanému politickému systému. Základy římského rozmachu přitom byly položeny již při založení Říma a v královské době. Exkurzi do politických dějin Říma relevantních pro republikánskou tradici politického myšlení proto zahajme ještě před vznikem Římské republiky. V této úvodní části postupuji zejména podle prvních deseti knih *Dějin od založení Města* (*Ab Urbe Condita Libri*, zk. *Ab Urbe.*) Tita Livie (59 př. n. l. – 17 n. l.). To jednak

z toho důvodu, že se jedná pravděpodobně o nejdůvěryhodnější takto komplexní zachovaný zdroj, tak proto, že z jeho patriotického narativu římských dějin hojně čerpal jak Machiavelli, tak další renesanční autoři a je proto pro republikánskou tradici zásadně důležitý<sup>125</sup>. Konečně Liviův výklad tohoto období se z hlediska účelů práce nijak podstatněji neodlišuje od narativu, který v druhé knize spisu *De re publica* představuje Cicero.

Řím byl podle římské tradice založen Romulem roku 753 př. n. l. (*Livius Ab Urbe.*, I 3). Legendární počátek Města měl v římském politickém myšlení významnou úlohu a mnoho Římanů v něm spatřovalo počátek *virtu* – síly a *ctnosti*, která Římu umožnila obstát (I 15). Hned na tomto počátku dal Romulus Městu zákony a z představitelů zakládajících rodů (*otců, patres*) jmenoval sto senátorů (lat. *senex* = starý muž), od nichž odvozovali svůj původ jejich potomci, *patriciové* (tam., I 8). Již od těchto raných dob Římané odvozovali soubor hodnot a sociálních norem později známý jako *mos maiorum* (zvyky předků), který i v pozdějších obdobích doplňoval psaný zákon a byl svébytným zdrojem politické *autority* (*auctoritas*). Například značná část pravomocí pozdějšího republikánského senátu vycházela právě z jeho *autority* pramenící z akumulované tradice, nikoli z opory v psaném právu (Gwynn 2012, s. 84). Je pozoruhodné, že ve starém Řecku žádný obdobný pojem pro *autoritu* neexistoval (Arendt 1961, kap. 3).

Řím vznikl jako království s hierarchickou rodovou strukturou. Král v něm držel vrcholné pravomoci jak exekutivní, tak soudní a vojenské. Po Romulově záhadném zmizení (*Livius Ab Urbe* I 16) vládli krátce senátoři a následně pod podmínkou své ratifikace nabídli možnost zvolit nového krále lidu (tam., I 17). Lidové shromáždění, konkrétně tzv. *kurijní sněm* (*comitia curiata*)<sup>126</sup> v prvním případě přepustil volbu zpět Senátu, který jednomyslně zvolil Numu Pompilia (I 18). Následující tři krále volil lid, respektive na základě návrhu senátního pověřence (*interrex*) hlasováním schvaloval nebo odmítal uchazeče o trůn. Lidovou volbu následně ratifikoval Senát (I 22, 32, 35).

Šestý král, Servius Tullius, se funkce chopil za pomoci ozbrojené družiny a Senátu zprvu bez formálního souhlasu lidu (I 41), byť jím byl podporován. Zavedl *census*, ohodnocení majetku římských občanů, na jehož základě se občané rozdělili do tzv. *centurií*

---

<sup>125</sup> „V antice se těšil takové popularitě a autoritě, že Římané se dlouho rozpakovali znovu zpracovat jím zpracované dějiny a pouze opisovali jeho dílo; v renesanci byl nejoblíbenějším a nejčtenějším římským historikem (zejména po Machiavelliho rozpravě o jeho prvních deseti knihách), dnes je naším hlavním informátorem o dějinách královského a republikánského Říma“ (Zamarovský, 1967, s. 69).

<sup>126</sup> Podle tzv. *kurii*, vyšších organizačních jednotek, vzniklých seskupením příbuzných rodů. „*Kurii* tvořilo 10 rodů, 10 *kurii* vytvářelo kmen (tribus), podle tradice spojením tří latinských kmenů vznikl populus Romanus, lid římský“ (Kučera 2012, s. 57).

neboli *setnin*. Podle nich se řídily výše zdanění, vojenský nábor i politická hlasování v novém typu lidového shromáždění, *sněmu setninovém (comitia centuriata)*. Nejchudší vrstvy obyvatelstva byly díky tomu zbaveny některých povinností, ale zároveň se staly extrémně znevýhodněné v politických hlasováních ve prospěch bohatších centurií, které byly mnohem méně početné (Livius *Ab Urbe.*, I 43, Kennedy 2016, č.1). Bohatá menšina tak mohla chudší většinu na setninovém sněmu přehlasovat. Titus Livius hodnotí Serviovu vládu následovně:

*„Servius Tullius kraloval čtyřicet čtyři let tak, že i kdyby jeho nástupce byl král dobrý a umírněný, jen stěží by se mu vyrovnal. Avšak jeho sláva byla ještě zveličena skutečností, že spravedlivé a legitimní království zahynulo s ním. Ale přece i té laskavé a tak umírněné vlády se zamýšlel vzdát, jak uvádějí některé zdroje, protože náležela jedinci. Tak by učinil, kdyby býval ten zločin v rodině nepřekazil jeho úmysl dát vlasti svobodu.“<sup>127</sup> (Livius *Ab Urbe.*, I 48)*

„Zločin“, o kterém píše Livius, spáchal Etrusk Lucius Tarquinius Superbus, který Servia svrhnul a chopil se moci za pomoci ozbrojené skupiny bez souhlasu Senátu i bez lidového hlasování (I 45-48). Tarquinius vládnul svévolně a dopustil se řady činů, kterými velké množství Římanů pobouřil. Jako první král porušil zvyk konzultovat ve všech záležitostech Senát. Tarquinius také bez souhlasu lidu nebo Senátu vyhlášoval válku a uzavíral smlouvy (I 49), osnoval spiknutí a vytvářel falešná obvinění (I 50-52). Livius, ve shodě s římskou tradicí, hodnotí posledního římského krále jako hrůzovládu a poukazuje na jeho přízvisko *Superbus*, *zpupný* (I 49). Podle Valerie Warrior se jedná o vědomou aluzi na řeckou historii:

*„Superbia (arogantní a nestřídmé jednání) je ekvivalent řeckého výrazu hybris a je charakteristickým rysem krále, vedoucím ke zhroucení celé dynastie. (...) Tarquinius je vyobrazen jako stereotypický řecký tyran (tyrannos), který se za pomoci ozbrojené skupiny chopí moci silou.“ (Warrior 2006, pozn. 141)*

Pohár trpělivosti Římanů přetekl ve chvíli, kdy Tarquiniův syn znásilnil Lukrécii, ženu považovanou za vzor římské *ctnosti* (Livius *Ab Urbe.*, I 58). Ozbrojená skupina kolem několika předních patriciů kolem Lucia Iunia Bruta a Publia Valeria Publicoly se s podporou lidu Tarquiniovi postavila a v roce 509 př. K. ho svrhla (I 58-59). Od tohoto okamžiku Livius udává, že píše dějiny římské *libertas*; *svobodného* římského lidu, jemuž vládnou nikoli lidé, ale *zákony* (II 1). Pojem *libertas* je latinským ekvivalentem *eleutheria*, přičemž oba pojmy

---

<sup>127</sup> Podle Valerie M. Warrior lehce upravuji český překlad Pavla Kucharského.

sdílí podobnou etymologii a jsou shodně odvozeny od *přirozeného růstu*: *svobodný* je ten, kdo náleží ke svobodnému lidu, v jehož rámci může růst, rozvíjet se (Vaas 2008, s. 338). *Svobodný (liber)*, na rozdíl od *otroka* požívá občanského statutu *nedominance*, tedy *zákonem* garantované ochrany jednotlivce před libovůlí (*licentia*) kohokoliv jiného (Arena 2013, s. 6).

Společně s Tarquinem Římané svrhli také královský režim jako takový a nový režim přenastavili tak, aby jedinec nemohl v rukou *koncentrovat* příliš velkou *moc*. Od té doby po mnoho staletí panovala v Římě obava z návratu králů a zneužití osobní moci (viz např. Cicero *De rep.*, II 52; III 47). Byl-li v politických debatách někdo označen za člověka s královskými ambicemi, jednalo se o jedno z vůbec nejzávažnějších nařčení (viz např. Machiavelli *Disc.*, I 58). Vyhnání králů ovšem neznamenal naprosté oprostění od královské tradice. Řada úřadů a zvyků si udrželo svoji kontinuitu a první konzulové byli zvoleni na základě procedur stanovených v knihách Servia Tullia (I 60).

Přestože jsme na základě římského zvyklí označovat římské politické zřízení od vyhnání králů až do nástupu principátu jako *republiku*, sami Římané v této době pojem *res publica* (*věci veřejné*) pro označení svého politického zřízení nepoužívali (Hodgson 2016, s. 4; Moatti 2020, s. 119). Slovní spojení *res publica* nabývalo v Římě různých významů na základě kontextu doby (raná versus pozdní republika) a politických strategií mluvčích, kteří výraz užívali (Moatti 2020, s. 123). Výraz *res publica* pro Římány velmi pravděpodobně neoznačoval ani republikánský režim, ani teritorium Města (*civitas*) ani komunitu Římanů ve smyslu římského lidu (*populus*) (Moatti 2020, s. 124), jako spíše římský zájem o věci veřejné a to, o co má být ve jménu *veřejného dobra* postaráno. Termín *res publica* tedy spíše označoval jakýsi komunální či politický prostor, ve kterém se pohybují ti, kteří mají starost o (či přímo spravují) věci veřejné (Hodgson 2016, s. 4); značil

*„soubor otázek, o nichž se vede diskuse, soubor procedur a prostředků k jednání, které k sobě vážou členy společenství, jako to, co je jim společné, aniž by to bylo konsensuální – na základě principu, podle něhož ve světech věcí vládne jistý ‚soulad věcí skrze nesoulad‘ (rerum concordia discors), jak píše básník Horatius. Konfliktnost, stejně tak jako neurčitost, jsou v srdci tohoto pojmu, což předpokládá pluralitu aktérů a prostor k vyjednávání<sup>128</sup>“* (Moatti 2020, s. 41)

Nový režim byl takovýchto politických vyjednávání plný. Nová „republika“ sice oproti království oslabila monarchický prvek systému, ovšem stále neodpovídala *smíšené*

---

<sup>128</sup> Za upozornění na tuto studii a překlad z francouzského originálu děkuji Haně Fořtové.

ústavě, kterou na Římu, jak si za chvíli ukážeme, velebí Polybios, Cicero i další pozdější republikánští autoři. V institucionálním nastavení římské ústavy po vyhnání králů jasně dominoval aristokratický prvek a podle Livie v ní chyběla *svornost (concordia)* (Livius *Ab Urbe.*, II 23). Plebejci například vůbec nemohli zastávat vyšší politické a náboženské úřady (Gwynn 2012, s. 27) a řada z nich se potýkala s dlužním otroctvím (Livius *Ab Urbe.*, II 23). Až v průběhu následujících století se plebejcům podařilo si postupně vynutit na patriciích větší pravomoci. Tento proces bývá často označován (Gwynn 2012, s. 28; Raaflaub 2008) jako tzv. *konflikt řádů*, respektive *společenských skupin (certamen ordinum)* (Livius *Ab Urbe.*, II 61).

Patrně nejvýznamnější skokový nárůst politické moci plebejců nastal po tzv. *secesi lidu (secessio plebis)* v roce 494 př. n. l., kdy plebejci odmítli poslušnost úřadům, když se hromadně odebrali z Města na posvátnou horu (*Mons Sacer*) (Livius *Ab Urbe.*, II 32), čímž Řím paralyzovali. Touto cestou si lid vynutil zřízení úřadu tzv. *tribunů lidu* (Livius *Ab Urbe.*, II 33, viz také Cicero *De rep.*, II 58), ustavení vlastního shromáždění, *concilium plebis* (Gwynn 2012, s. 28). Postupně začaly být výsledky hlasování v lidových *kmenových shromážděních (comitia tributa)* závazné pro všechny, včetně patricijů a senátorů (Livius *Ab Urbe.*, III 55), cenzory se mohly stát i plebejci a bylo zřízeno ustanovené pravidlo, že alespoň jeden z konzulů musí být plebejec (Gwynn 2012, s. 29; Lintott 1999, s. 101) a zrušilo se dlužní otroctví (Livius *Ab Urbe.*, VIII 28). Plebejci také získali možnost uzavírat sňatky s patricií (Cicero *De rep.* II 63; Livius *Ab Urbe.*, IV 1) a právo být voleni do všech úřadů. Tím byli do římské politiky integrováni. *Konfliktu řádů* a skutečnosti, že spory patricijů a plebejů byly řešeny převážně politicky a nenásilně, si všímá řada pozdějších republikánských autorů. Jak si podrobněji ukážeme v následující kapitole 2.3, Machiavelli jej dokonce považoval za motor římského vzestupu a důležitý aspekt římské *svobody*.

Poslední významnou událostí, kterou bych v této podkapitole rád zmínil a které Livius, i řada dalších autorů věnuje značnou pozornost (Livius *Ab Urbe* III 32-59) bylo zřízení tzv. *decemvirátu* v roce 451 př. n. l. Decemviři byli pověřeni úkolem kodifikovat pro Řím zákony, k čemuž získali po určitou dobu prakticky neomezené pravomoci, protože výkon ostatních vysokých úřadů byl přerušen. Někteří decemviři kolem Appia Caludia však této situaci zneužili a začali se podle Livie dopouštět zločinného jednání (tam., III 36-44). Zlovolné decemviry se Římanům i za pomoci další secese lidu podařilo svrhnout.

## (II)

*Konflikt řádů* mezi patricii a plebejci skončil ve třetím století př. n. l. a jeho výsledkem byl vedle vzniku nové plebejsko-patricijské aristokracie, *smíšený režim*, který (minimálně formálně) v Římě fungoval jak za života Polybia, tak Cicerona. Podívejme se nyní na povahu tohoto režimu, *za kterého se Římanům podařilo za méně než 53 let ovládnout téměř celý obydlený svět* (Polybios *Hist.*, I 1.5), podrobněji.

V institucionálním nastavení úřadů třímajících výkonnou moc (*potestas*, případně také *imperium*<sup>129</sup>) se odrážela výše zmíněná římská snaha o kontrolu moci jednotlivce. Římský úředník (*magistratus*) musel obvykle svůj úřad získat ve volbách, mohl ho vykonávat jen po omezené časové období a obvykle se o něj dělil z dalšími kolegy (Gwynn 2012, s. 31; Lintott 1999, s. 95). Kandidaturu do hierarchicky vyššího úřadu navíc musela od předchozí kandidatury na úřad nižšího stupně vyplňovat časová prodleva, obvykle několika let. Od úředníků se očekávalo, že budou naslouchat Senátu, jehož členy se po skončení svého funkčního období ve vyšší úřednické pozici stávali.<sup>130</sup>

Vrcholný úřad výkonné moci byl konzulát<sup>131</sup>. Dva konzuly s funkčním obdobím na jeden rok volilo setninové shromáždění za předsednictví jednoho z dosluhujících konzulů (Lintott 1999, s. 102). Konzulové předsedali Senátu, který mohli svolat, disponovali pravomocí navrhnout zákony a především veleli římským armádám (Gwynn 2012, s. 29). Soudní pravomoci konzula byly oproti králům výrazně omezené a spíše je vykonávali tzv. *prétoři* (Lintott 1999, s. 102). Po konci funkčního období bylo možné kroky konzula právně napadnout (Lintott 1999, s. 94) a před opakovanou kandidaturu do úřadu se vyžadovala několikaletá pauza (Kennedy 2016, č. 1). Konzulem se obvykle mohl stát jenom ten, kdo předtím sloužil v nižších exekutivních pozicích (Kennedy 2016, č. 1). Některé nižší úřady byly konzulátu podřízené, jiné měly své autonomní kompetence (Lintott 1999, s. 31, 94).

Vedle konzulátu existoval v Římě velmi silný úřad *cenzoři*. Cenzoři měli na starosti *census*, tedy soupis seznamu občanů a jejich majetku, mohli dozorovat na vynakládání určitých veřejných prostředků a kontrolovat dodržování patřičných mravů. Na tomto základě mohli i odvolávat senátory (Gwynn 2012, s. 29). Dva cenzoři volilo v této době zhruba jednou za pět let setninové shromáždění za předsednictví konzula (Lintott 1999, s. 109). Svůj

---

<sup>129</sup> Pro rozlišení obou pojmů viz např. *Imperium, Potestas, and the Pomerium in the Roman Republic* (Drogula 2007).

<sup>130</sup> Členy senátu se stávali bývalí konzulové, prétoři, diktátoři a jejich nejbližší spolupracovník (*magister equitum*), a pravděpodobně také aedilové (Lintott 1999, s. 71). V období vrcholné republiky tvořilo senát 300-600 členů.

<sup>131</sup> Konzulové byli v rané republice pravděpodobně nejprve nazýváni prétoři (Lintott 1999, s. 101).

úřad cenzoři drželi obvykle mnohem kratší období, a to pouze po dobu nezbytnou pro vykonání svých povinností, a to od roku 433 př. n. l.<sup>132</sup> ne déle než 18 měsíců (Livius, *Ad Urbe.*, IV 24; Gwyn 2012, s. 30).

V případě závažného vnitřního nebo vnějšího ohrožení Města měl konzul možnost nominovat *diktátora* (Lintott 1999, s. 105). Ten velel římské armádě jako jediný nejvyšší vrchní velitel. Jeho pravomoc trvala pouze po dobu trvání bezprostředního nebezpečí, maximálně však šest měsíců (Gwynn 2012; Kennedy 2016, č. 1). Od konce druhé punské války se instituce po více jak století vůbec nevyužívalo (Kennedy 2016, č. 1; Lintott 1999, s. 107).

Jako poslední z nejvýznamnějších úředníků republikánské éry zmiňme *tribuny lidu*. Deset tribunů volených na *conciliu plebis* mělo za úkol bránit plebejce proti možným nespravedlnostem ze strany patriciů, mohli toto shromáždění svolávat a navrhopat v něm zákony. Disponovali také právem veta vůči ostatním úředníkům i mezi sebou (Bellamy 2008, s. 36; Gwynn 2012, s. 30; Kennedy 2016, č. 1).

Část výkonné moci třimal též Senát, neboť rozhodoval o financích a daních, řídil každodenní správu Itálie a rozhodoval o zahraniční politice (Lintott 1999, s. 68; Gwynn 2012, s. 32). Byť se nejednalo o vrcholné legislativní těleso v dnešním smyslu zákonodárných těles, Senát mohl navrhopat zákony, které se následně schvalovaly v komiciích (Kennedy 2016, č. 1), či vydávat výnosy, jimž se obvykle díky senátní *autoritě* skutečně naslouchalo (Lintott 1999, s. 85). I poté, co již z formálního hlediska nebylo zapotřebí v Senátu ratifikovat některá rozhodnutí komicií, vrcholní římstí úředníci se na Senát s žádostí o *konsilium* nepřestali obracet (tamt., 84). Vůči vrcholným úřadům měl Senát také některé kontrolní pravomoci.

Vedle Senátu byl druhým pilířem římské svrchovanosti římský lid. Ten lze teoreticky označit za nositele svrchovanosti (Gwynn 2012, s. 33; Lintott 1999, s. 50), neboť v komiciích volil<sup>133</sup> nejvyšší úředníky (konzuly, přetory, tribuny lidu a případně také diktátory). Rozhodoval o přijetí zákonů, měl rozhodující slovo při ukládání trestu smrti a obvykle měl poslední slovo ohledně zahraniční politiky. Skrze tyto nástroje mohl lid teoreticky dokonce

---

<sup>132</sup> Livius uvádí (*Ad Urbe.*, IV 24), že cenzuru takto omezil diktátor Mamercus Aemilius, neboť považoval pětileté funkční období za příliš dlouhé a nebezpečné pro *svobodu*. Tohoto momentu si všimá i Machiavelli (*Disc.*, I 49) a stejně jako Livius kritizuje tvrdost reakce, která na Mamerca dopadla po složení úřadu, když mu v reakci na omezení své moci (podle Livia *Ad Urbe.*, IV 24) uložili osminásobnou daň a (podle Machiavelliho, *Disc.*, I 49) zbavili senátorského úřadu.

<sup>133</sup> Jak již naznačil předcházející výklad, v Římě existovalo více typů lidových shromáždění. Dříve významné kurjlní shromáždění v dobách Polybia a Cicerona již nehrála roli. Setninové shromáždění, ovládané nejbohatšími Římany, rozhodovalo o míru a válce a volilo konzuly a přetory. Shromáždění plebejců (*concilium plebis*) volilo tribuny a schvalovalo návrhy zákonů předkládaných tribuny lidu v tzv. *plebiscitech*. Jeho význam v institucionálním uspořádání Římské republiky postupně sílil

zrušit republiku, čemuž také napomohl zvolením Julia Caesara jako diktátora či zmocněním Augusta silnými pravomocemi (Lintott 1999, s. 50). Občané však, a tím se lišili od athénské *ekklésie*, při shromáždění v komiciích nedisponovali rovnoměrnou *svobodou projevu* (ve smyslu *isegoria* a *parrhesia*), neboť bez úřednické funkce pouze hlasovali a nemohli sami shromáždění adresovat a vystoupením se obracet k lidu (Urbinati 2018, s. 295). To mohli pouze na fóru, kde ale vystupovali jako soukromé osoby, ne jako svrchovaní občané (tamt.).

Obecně se období, které popisují Polybiovy *Dějiny*, tedy zhruba od půlky třetího do poloviny druhého století př. n. l., zhruba kryje se zlatým věkem republikánského zřízení, kdy výše popsané institucionální nastavení fungovalo dobře a Řím se i díky němu stal starověkou velmocí. Cicerona, narozeného přibližně o 100 let později, nalézáme již ve zcela jiné situaci, když se republika hroutí. Řím má za sebou řadu krvavých vnitřních konfliktů se spojenci, otroky či mezi aristokratickými *optimáty* a *populáry*, prohlašujícími se za reprezentanty lidu. Řadu let vládne Římu Sulla, který přitom není zdaleka jediný, kdo se v Římě snažil uchopit moc nad rámec tradičních pravomocí vyplývajících z jeho úřadu. Přichází první triumvirát a další občanské války. Cicero tak v polovině prvního století př. n. l. píše své spisy v období probíhajícího kolapsu republiky a Řím za Polybia se mu jeví jako období největšího rozkvětu Římské republiky, na které tak trochu nostalgicky vzpomíná (Cicero *De rep.*, VI 1), možná podobně jako Aristotelés vzpomínal na dřívější slávu athénské polis. Pravděpodobně i proto zasadil Cicero svůj dialog *O věcech veřejných* právě do Říma vrcholné republiky Polybiovy éry.

Před rozborem Polybiova a Ciceronova díla se ještě na chvíli zastavme u římské recepce řeckých intelektuálních vlivů. Cicero datuje první setkání s řeckou kulturou již do poloviny 7. století př. n. l., kdy do Itálie přišel Demaratos z Korintu, který prchl před tyranidou ve své domovině, v Římě se usadil a své syny, včetně budoucího krále Lucia Tarquinia Prisca, vychoval po řeckém způsobu (Cicero *De rep.*, II 34). A ten následně podle Cicerona podobným způsobem vychovával svého chráněnce Servia Tulia (tamt., II 37).

Helenizace se v Římě, v době dávno před vynalezením knihtisku, postupně šířila s fyzickým kontaktem s řeckou kulturou a jejími artefakty. První opravdu silná vlna helenizace přišla ale až po dobytí Syrakus roku 212 př. n. l. a v období makedonských válek první poloviny druhého století (Bishop 2019, s. 8), tedy v období, kdy v Římě působí také Polybios. K ještě intenzivnějšímu, a do té doby bezprecedentnímu nárůstu řeckého vlivu souvisejícím jak s přísunem materiálních artefaktů jako uměleckých či literárních děl, tak s příchodem mnoha řeckých učenců, došlo v rámci další helenizační vlny v prvním století př. n. l., tedy za života Cicerona (Bishop 2019, s. 6; Zetzel 1999, s. x). Helenizační proces se vyznačoval



přijetím a adaptací mnoha řeckých vlivů v celé řadě oblastí. Znalost řečtiny se pro římskou elitu stalo znakem vzdělanosti s tím, jak řecký způsob vzdělávání získával na popularitě (Bishop 2019, s. 27; Gray 2018, s. 720). Římský vzdělávací systém se postupně stal de facto bilingvní s komplementární výukou v řečtině i latině (Bishop 2019, s. 28) a řada významných Římanů si opatřovala řecké mentory nebo odjížděla do Řecka za studiem a poznáním (Bishop 2019, s. 10; Corbeill 2013, s. 10; Wallace-Hadrill 1998, s. 82).

Pozornost Římanů se při studiu řeckých zdrojů soustředila na kanonické texty řecké literatury od Homéra přes Euripida po Aristotela a na studium rétoriky. Po zvládnutí těchto kroků je řeční mentoři učili klasická řecká díla interpretovat a imitovat jejich styl (Bishop 2019, s. 28). Hned několik latinských literárních děl druhého a prvního století př. K. imitující, nebo minimálně vědomě navazující na řecké vzory se velmi brzy stala součástí nového římského kánonu a zařadila se v osnovách do tandemu se svými řeckými předobrazy (tam., 31).

I mnoho římských politických konceptů významných pro republikanismus má své významově obdobné řecké ekvivalenty. Zároveň ale nedocházelo pouze k slepému a jednostrannému přejímání všeho řeckého. Římané s řeckými literárními a intelektuálními pracovali inovativně a přizpůsobovali je svým vlastním účelům (Bishop 2019, s. 16; Wallace-Hadrill 1998). Některé politické termíny (jako například již zmíněné *res publica auctoritas*, či *maiestas* a *diktatura*) se v řečtině nevyskytovaly a nejsou do ní jednoduše přeložitelné. A už z důvodu rozdílné povahy římské *republiky* oproti řecké *polis* nelze automaticky předpokládat, že významy všech konceptů vyskytujících se v obou participativních komunitách můžeme chápat zcela stejně. To lze pozorovat na příkladu *občanství*.

*Občanství* bylo původně v raném Římě podobně exkluzivní jako v případě demokratických Athén a náleželo pouze dospělým římským mužům, kteří byli legitimní synové římských občanů (Bellamy 2008, s. 38). Jak však postupně Řím rostl, a jak začal začleňovat pod své dominium další italská města, podmínky pro udělení občanství se začaly postupně rozvolňovat a občanský status získávalo stále více lidí i mimo Řím<sup>134</sup>. Oproti Athénám se občanství v Římě stalo mnohem inkluzivnější a v pozdní republice se občany běžně stávali i osvobození *otroci* (Arena 2013, s. 16). Nutno podotknout, že v rodové římské společnosti měla i vzhledem k příbuzným občanům velké slovo hlava rodiny (*pater familias*) (Skřejpek 2011, kap. VI a VII).

---

<sup>134</sup> Některé z těchto spojeneckých měst si občanský status na Římu vynucovalo i násilným způsobem, viz. např. tzv. *spojenecká válka* v 1. století př. n. l.

především v případě obyvatel spojeneckých měst a rovněž svobodných římských žen se obvykle jednalo o druh občanství bez tzv. *veřejných práv* (Kučera 2012, s. 54), tedy především bez politického práva volit a být volen v komiciích (*cives sine suffragio*). I tato forma římského občanství však garantovala zásadní výhody spočívající hlavně v právní ochraně (Bellamy 2008, s. 39; Pettit 1999, s. 28). Naopak zbavení římského občanství se v Římě udělovalo jako tvrdý trest za závažnější prohřešky.

Vlastnictví občanského statutu bylo v Římě natolik významné, že na jeho základě bylo možné konceptualizovat všechny osoby podle dichotomie *svobodného (liber)* a *otroka (servus)* (Arena 2013, s. 21; Atkins 2018, s. 759; Pettit 1999, s. 31). Držitelé občanského statutu mohli požívat výhod *libertas*, spočívají v institucionální a právní ochraně před libovůlí (*licentia*) kohokoliv jiného, jak už jsem naznačil výše. Občanský status jinými slovy garantoval, že v životě občana nesmí existovat žádný *dominus (pán)*, který by svévolně mohl rozhodovat o jeho životě a že občan je pod svoji vlastní mocí (*sui iuris*) (Atkins 2018, s. 759). Lidé bez občanství oproti tomu byli nazíráni jako *otroci* vždy minimálně v tom smyslu, že je před cizí vůlí nic nechrání. S *otrokou* bylo možné ze strany jejich pána zacházet podobně jako s věcí (*res*) (Urfus et al. 1995, s. 59). Nesvoboda otroků přitom nezbytně nespočívá, jak si všímá Quentin Skinner, v tom, že je jim vždy aktivně bráněno jednat podle jejich uvážení. Zásadní je, že jsou objektem libovůle někoho jiného. Být otrokem znamená být v moci druhého (*in aliena potestate*), a žít v neustálé závislosti na jeho shovívavosti (Skinner a Hoekstra 2018, s. 822). I když pán mohl být ke svým otrokům benevolentní, měl kdykoliv by si tak usmyslel, zákonnou možnost otroka prodat, darovat, donutit k práci, potrestat nebo zabít (Atkins 2018, s. 759).

### (III)

Zásadní příspěvek k vývoji republikánské tradice zformuloval Polybios (c. 200-118 př. n. l.), kterého budu diskutovat v rámci této kapitoly, přestože se jednalo o Řeka<sup>135</sup>. Své hlavní

---

<sup>135</sup> Polybios se narodil v Megalopoli do rodiny achájského státníka (Walbank 1957, s. 1). Během třetí makedonské války však ve shodě s rodinnou tradicí propagoval achájskou neutralitu, načež ho Římané spolu s dalšími tisíci Achájci odvěkli do Říma (Henderson 2010, s. xii). Nebyl však formálně z ničeho obviněn a coby vzdělaný Řek upoutal pozornost mladého Aemelianu Scipia, o kterého se začal starat jako mentor (Walbank 1957, s. 3). I díky tomu získal Polybios nejen povolení zůstat v Římě, ale mohl se setkávat s významnými osobnostmi té doby (Henderson 2010, s. xiii). Polybios udržoval se Scipionem úzký kontakt i po svém osvobození. Byl součástí jeho tábora při zničení Kartága (Walbank 1957, s. 5) a podle Cicerona spolu často diskutovali o římském politickém systému (De rep., I 34). Vedle svých četných cest a působení v Římě se Polybios také vrátil do Řecka, kde byl po odchodu zmocněn pravomocí interpretovat novou ústavu, kterou zde Římané zanechali (Henderson 2010, s. xiv). Jeho nejvýznamnějším příspěvkem k vývoji republikanismu byla jeho

životní dílo *Dějiny* (*Historíai*, zk. *Hist.*) Polybios sepsal pravděpodobně několik desetiletí (Henderson 2010, s. xvi) a z patrně původně zamýšlených 40 knih *Dějin* se nám bohužel kompletně zachovalo jen pět společně se zlomky několika dalších. Dějiny jsou adresovány „hloubavým“ čtenářům, kteří se zajímají o veřejnou činnost a politické události (Polybios *Hist.*, IX 1). Takovými čtenáři mohou být jak Řekové, tak vzdělání Římané, kteří řečtinu – jazyk, ve kterém jsou *Dějiny* sepsány – v té době již často ovládali. Je otázka, do jaké míry Polybios kvůli svému závislému postavení na Římu svůj narativ upravoval ve prospěch pozitivního vyličení Říma; obhajoba římského řízení před řecky-mluvícím obecnstvem mu jistě v Římě jistě pomohla a ochránila ho před další perzekucí. I proto, že tedy Polybios psal pro řecky mluvící audienci, ale jeho intence se mohly týkat spíše římské politické scény, představuje Polybios v našem republikánském narativu jakýsi přechod mezi řeckým a římským politickým myšlením<sup>136</sup>, který je podle mého názoru pro helénské období příznačný.

Polybios *Dějiny* zaměřil na období 264-146 př. n. l., se speciálním zaměřením na období mezi léty 220–167 př. K., tj. podle Polybia na 53 let, kdy Řím ovládl svět. Polybios v předmluvě deklaruje, že vysvětlit, jak poprvé v dějinách (*Hist.*, VIII 2) jediná mocnost „ovládla celý známý svět“, je hlavním cílem jeho *Dějin* (tam., I 1.5, III 1-3). Tato intence ovšem není čistě samoúčelná a přináší další poselství: „že nejspolehlivější výchovou a přípravou k politické činnosti je studium historie a že nejnazornějším a jedinečným způsobem výuky k tomu, jak statečně snášet proměnlivost štěstěny (týché), je připomínání cizích pohrom“ (Polybios *Hist.*, I 1.2).

*Dějiny* mají podle Polybia přinést čtenářům poučení a pomoci státníkům v jejich praktické činnosti. Polybios, podobně jako Aristotelés, poukazuje na propojení teoretické znalosti a praktické politiky, přičemž ale zdroj poznání spatřuje v porozumění dějinám. Podle Polybia lze totiž na základě minulých zkušeností předvídat budoucí vývoj (*Hist.*, VI 3.2, 57.4): „Podobná situace přenesená do naší doby nám totiž dává možnost představit si, co přinese budoucnost, a buď učinit příslušné opatření, anebo napodobením toho, co se dříve stalo, bezpečněji čelit hrozcím potížím“ (tam., XII 25b.4). Byť vyličení konkrétně římské ústavy je složitější než analýza jiných, právě toto pojednání může politikům obzvláště posloužit při tvorbě ústav nových a úpravě stávajících (III 118).

---

interpretace římského republikánského systému v VI. knize *Dějin*, takže jej tematicky řadím do této kapitoly, přestože psal řecky a jistě by bylo možné zařadit jej již do předchozí kapitoly.

<sup>136</sup> Eric Nelson za přechod mezi Platónovým a římským myšlením považuje z konceptuálního hlediska dokonce již Aristotela (Nelson 2004, s. 13).

Poučení nabízejí podle Polybia jeho *Dějiny* proto, že se zaměřují na *obecné pragmatické dějiny (pragmatiké historia)*, nikoli na dějiny jednotlivých událostí, které nám mnoho poučení nenabízejí (I 4, III 32, IX 44, VIII 2). Věci je třeba vnímat v širších a vzájemných souvislostech. Možnost sepsání takto obecných dějin Polybios odůvodňuje také myšlenkou, že dějiny se univerzálními staly právě ve sledované době (I 3). Bylo tomu dle Polybia zrovna v průběhu druhé punské války, když se události z různých částí známého světa poprvé propojily a začaly tvořit organický celek. Stalo se tomu tak, „*když všichni začal upírat zrak k tomu, co se děje v Itálii, a začali podle toho uzpůsobovat svoji politiku*“ (V 105.4).

Dějiny se u Polybia zdají být univerzální také v tom smyslu, že v nich napříč časoprostorem jako zásadní faktor působí *štěstěna (týche)*<sup>137</sup>. S konceptem *týche*, hojně využívaným v řeckém politickém myšlení (Hinz 1951) a odvozovaným od bohyně Štěstěny, pracoval jak Platón (např. ve zde diskutovaných *Zákonech*) i Aristotelés (jeho užití v *Politice* viz výše k. 2.1). V Polybiovyých *Dějínách týche* získává zcela ústřední pozici, byť interpretace Polybiova užití tohoto pojmu není jednoduchá. *Týche* onehdy rozhoduje vyrovnané situace, někdy trestá provinění a domýšlivost jedinců, jindy se podobá osudu a zdá se ovládat oblasti mimo lidskou kontrolu (Walbank 1957, s. 16–26). Pro naše účely je důležité, že podle Polybia nicméně existují úspěšná politická společenství, jejichž vzestup nelze redukovat pouze na působení *týche*, byť i ta musí být vždy přítomna. V této konotaci se následně *týché* objevuje ve svých latinských a italských ekvivalentech (*fortuna*) jak u Tita Livia (Levene 1993, s. 33), tak u Machiavelliho (viz k. 2.3).

Z *Dějin* je patrné, že podle Polybia vede určitý typ politického uspořádání z hlediska historické logiky příčiny a důsledku k politickým úspěchům i bez výhradního přičinění *týché*. Polybios hledá z tohoto důvodu poučení v politických útvarech, které byly schopné takového prozíravého politického uspořádání. Podle Polybia taková zřízení existovala v Římě, Achajském spolku, Spartě a Kartágu. Naopak v obcích běžně označovaných jako úspěšné, jako Théby a Athény, které svého úspěchu docílily především díky *týché*, Polybios inspiraci nehledá (Polybios *Hist.*, VI 43-51, srov. s Machiavelliho užitím pojmu *fortuna* v *Disc.*, II 29).

Proč určitá politická společenství vzkvétají a co stojí podle Polybia za světovládnou dominancí Říma? Odpověď Polybios nehledá v „bezstarostných“ obdobích, ale v období výraznějších úspěchů a neúspěchů, kde politicko-historické zákonitosti krystalizují (Polybios *Hist.*, VI 2, X 41). I proto své pojednání o římské ústavě zařazuje do jinak chronologického

---

<sup>137</sup> Zde se liším od Polybiova českého překladu Pavla Olivy, který *týché* překládá jako *osud*.

líčení dějin právě ve chvíli, kdy se Řím po porážce u Kann ocitá v zásadním existenčním nebezpečí.

Určitou roli v celkovém politickém úspěchu svého společenství vždy nutně sehrávají i významní jedinci, kteří mohou svým vojenským, politickým nebo rétorickým uměním výrazně zasáhnout do běhu událostí (obecně XI 10, konkrétně např. Achájeci II 40, Thébané, VI 43.5 či Athéňané VI 44). To však samo o sobě nestačí, zásadní jsou pro Polybia faktory strukturální a institucionální. Za vůbec nejdůležitější faktor ze všech Polybios označuje uspořádání ústavy (VI 2.9). Právě díky němu se Římané z krize po bitvě u Cann dostali a Kartágo nakonec porazili (III 118).

Stejně jako Platón v *Zákonech* i Aristotelés v *Politice* se i Polybios domnívá, že nejsilnější je *ústava smíšená*. A stejně jako oba předchozí autoři i Polybios spatřuje příčinu v přirozené skutečnosti, že nesmíšené ústavní formy podléhají v čase změnám a převratům. Polybios se přímo odvolává na Platónův „výklad o přirozeném průběhu změny ústavy“<sup>138</sup>. (Polybios *Hist.*, VI 5.1), ale na rozdíl od něj se Polybios nedomnívá, že změny ústav probíhají pouze regresivně, nýbrž že proces jejich přerodů probíhá cyklicky. Tento proces Polybios označuje jako tzv. *anacyklózu*. (*anacyklosis politeion, koloběh ústav*):

*„Nejprve samovolně a přirozeně vznikne monarchie, po ní následuje a s ní se uspořádáním a zdokonalováním rodí království<sup>139</sup>. To se promění ve svou špatnou formu, to znamená tyranii a po jejím odstranění vznikne aristokracie. Ta se přirozeně zvrhne v oligarchii, a když lid z hněvu nad křivdami předáků povstane, vytvoří se demokratický režim. Z něho časem v důsledku svévole a nezákonnosti vzejde k dovršení řady ochlokracie.“* (Polybios *Hist.*, VI 4.7-10)

Polybiův koloběh ústav začíná kataklyzmatickou událostí (potopa, epidemie či neúroda apod.) a přirozený přechod ústav souvisí s generační změnou. Po počáteční katastrofě se dá podle Polybia časem dohromady určitý počet lidí, „protože jsou od přírody slabí“ a ten, „jenž vyniká tělesnou a duševní odvahou, se postaví nezbytně do jejich čela a ovládne je“ (tamt., *Hist.*, VI 5). V této fázi postupují podle Polybia lidé přirozeně instinktivně až animálně, záhy se však v takovém systému seznámí se spravedlností a když odvahu a sílu nahradí rozum, vzniká *království* (VI 6). V přesvědčení, že potomci králů budou panovat podobně spravedlivě, jako první králové, se lidé rozhodnou svěřit vládu jim. Zabezpečení

<sup>138</sup> Na Platónskou inspiraci Polybiova konceptu *anacyklózy* poukazuje např. G. W. Trompf (1979, kap. 1D). *Politiku*, která v první fázi helenizace ještě nebyla v Římě natolik rozšířená, možná Polybios nemusel mít (alespoň zprvu) k dispozici (Walbank 1957, s. 2).

<sup>139</sup> Království (*basileia*) Polybios chápal jako zákonný druh monarchie (*monarchia*) podobně jako Aristotelés.

dědiční nástupci ovšem místo naplnění tohoto očekávání začnou dávat průchod svým zálibám, začnou soudit, že se mají od svých poddaných odlišovat oděvy i pokrmy „*a že se mohou bez zábran oddávat nevázaným milostným stykům a radovánkám*“ (VI 7). Takové kralování mění království v tyranii a poddaní, u kterých vzbuzuje závist, hněv a nenávisť, začnou připravovat převrat, na němž se podílejí ti „*nejušlechtilejší a nejodvážnější, protože ti jsou nejméně ochotni snášet svévole mocných*“ (VI 7.9). Těm chce lid projevit vděčnost a vzniká aristokratický režim.

V něm je nejprve nade vše kladeno *obecné dobro* a soukromé i veřejné záležitosti jsou spravovány svědomitě. Avšak když výsadní postavení převezmou od otců synové, kteří nepamatují původní tyranii a znají jen svůj nadřazený status, propukne u některých chamtivost, jiní se věnují pitkám, hýření, znásilňování či únosům a převrátí tak aristokracii v oligarchii (VI 8). I tyto oligarchové skončí podobně neblaze jako tyranii a dříve či později je lid svrhne. A protože se režim vlády jednoho ani vybrané skupiny neosvědčil, přijmou sám lid zodpovědnost za správu veřejných záležitostí a zřídí demokratickou ústavu.

„*Dokud žijí ti, co co mají zkušenost se zneužíváním osobní moci, jsou se současným uspořádáním spokojeni a kladou důraz na rovnoprávnost a svobodu projevu (isegoria)*“ (VI 9). To však vnuci demokratických zakladatelů nepovažují za něco mimořádného a chtějí vyniknout nad ostatní. Nejbohatší z nich za tímto účelem začnou využívat svůj majetek a lid uplácet a svádět. „*Když svou nesmyslnou dychtivostí po slávě způsobí, že lidé přijímají dary a dožadují se jich, demokracie se začne rozkládat a mění se ve vládu násilí a pěstního práva*“ (VI 9.7). Zdivočelý lid, který si zvykne na to, že ho někdo živí, pak najde znovu klid až ve chvíli, kdy jej z této násilné situace vyvede nový monarcha.

Tak podle Polybia vypadá koloběh ústav, který označuje za přirozenou politickou zákonitost (VI. 9). Žádná politická společnost nemůže vydržet neustálé opakování těchto cyklů. Podle Jona Pococka se v těchto úvahách ale objevuje také aristotelský motiv, že únikem z časovosti může být politika (Pocock 1989, s. 88). Čas podle Platóna, Aristotela i Polybia v tomto smyslu vnáší nedokonalost, změnu a úpadek, ale pochopením přirozených zákonitostí a vhodným *smíšením* ústav je možné přirozený koloběh změn narušit a z polybiovské *anacyklózy* se vymanit.

Rovněž ve shodě s oběma výše diskutovanými řeckými mysliteli Polybios za nejlepší „*ústavu považuje tu, která obsahuje všechny uvedené formy,*“ (Polybios *Hist.*, VI 3.7) a zrovna tak je mu v tomto směru vzorový zákonodárce Lýkurgos, který „*poznal, že všechny výše uvedené proměny probíhají přirozeně a nezbytně a uvědomil si, že každá ústavní forma je*

*jednoduchá, spočívá na jediném principu a je nestálá, protože se rychle mění ve zvrhlou formu, která je jí blízká a přirozeně po ní následuje" (Hist., VI 10.1-2).*

Od předchozích myslitelů se ale Polybios v některých ohledech také odlišuje. Například už tím, že do analýzy mohl na rozdíl od Platóna a Aristotela zahrnout římskou ústavu. Ta se od Lýkurgovy ústavy liší podle Polybia ve dvou zásadních bodech. První popisuje Polybios v následující pasáži:

*„Lýkurgos tedy na základě úvahy předvídal, jakým směrem a způsobem se zpravidla všechno vyvíjí, a vytvořil tak ústavu zajištěnou proti záhubě. Římané došli v uspořádání svého státu k stejnému výsledku, nikoli však na základě úvahy, nýbrž po bojích a zkouškách, z nichž si pokaždé vybrali to nejlepší řešení, a tak dospěli k stejnému výsledku jako Lýkurgos a k nejlepší ústavě naší doby" (Polybios Hist., VI 10.12)*

Postupnému vývoji římské ústavy jsem se věnoval výše. Druhý, a možná zásadnější rozdíl spočívá v tom, že Lýkurgova ústava sice Spartánům dobře slouží, zůstávají-li na Peloponésu, ale vykazuje nedostatky pro vyšší zahraničně-politické ambice:

*„Jestliže však někdo touží po něčem větším a domnívá se, že je krásnější a úctyhodnější být v čele mnoha lidí, vládnout a panovat nad velkým množstvím, aby k němu všichni vzhlíželi a obraceli se na něho, je lakónská ústava nedokonalá a římská ústava je lepší a má účinnější systém" vysvítá to přímo z faktů. Když Lakedaimoňané usilovali o získání hegemonie Řecku, dostali se do nebezpečí, žetratí svoji vlastní svobodu. Když se však Římané zaměřili jen na ovládnutí Itálie, podmanili si v krátké době celý svět." (Polybios Hist., VI 50.3-6)*

Spartány podle Polybia především limituje, že na základě své striktní ústavy nemohli používat obecně platné peníze a opatřovat v cizině zásoby (tam., VI 49). Tyto nedostatky římská ústava nemá. Její síla spočívá nejen v tom, že rozděluje moc mezi monarchickou složku (konzuly), aristokratickou (senát) a demokratickou (shromáždění), takže „nikdo ani z místních obyvatel nemohl s jistotou tvrdit, že celý systém je aristokratický, demokratický nebo monarchický" (VI 11.11). Zásadní výhoda římské ústavy spočívá také v důmyslném systému, kterým se jednotlivé složky vzájemně kontrolují.

Konzuly omezuje senát tím, že jejich armádě poskytuje finanční prostředky na poskytnutí oděvů, obilí či žoldu a uděluje povolení k oslavě triumfu. Lid schvaluje platnost smluv o příměří a míru, které konzul uzavře (VI 15). Rozhodnutí senátu zase v mnoha případech musí schválit lid a může je vetovat tribun lidu. Senát proto nemůže vydávat

opatření jdoucí přímo proti zájmům lidu. Bez lidového potvrzení také nemůže prošetřovat podezření týkající se jednání proti republice (VI 16). Lid si nemůže zneprátnit senát, protože ten rozhoduje o celé řadě praktických opatření týkajících se téměř každého občana, jako je „výstavba budov či pronájem řek, přístavů, zahrad, dolů nebo pozemků“. Ze senátorů jsou rovněž vybíráni soudci pro většinu veřejných a soukromých pří. Konečně pod konzuly občané slouží jako podřízení ve vojenských kampaních (VI 17)<sup>140</sup>.

„Jelikož každá část má takovou moc, že může ostatním škodit a také jim pomáhat, je za všech okolností jejich spojení výhodné, takže nelze nalézt žádný lepší ústavní systém“, tvrdí Polybios (VI 18.1). Vnější nebezpečí vede podle něj všechny složky ke spolupráci (VI 18.2), zatímco v období klidu nemohou jednotlivé části bujet, protože je drží na uzdě ostatní složky, které se proti ní mohou spojit (VI 18.8). Tento výslovný důraz na zamezení *koncentraci moci* za pomoci systému vzájemného dohledu mocí, vynesl Polybiovy úvahy o *anacyklóze* a *smíšené vládě* do popředí zájmu pozdějších republikánských myslitelů. Podle Philipa Pettita Polybios dokonce koncept *smíšené ústavy* používá spíše jako rétorický argument, respektive tropus, přičemž mu ovšem především jde o zdůraznění *systemu brzd a protivah* (Pettit, Roz.), později značně populárnímu republikánskému konceptu.

Opět ve shodě se dvěma předešlymi mysliteli i u Polybia nalezneme další faktory, které fungování ústavy podporují, či dokonce podmiňují. Každá ústava má podle něj dva základní prvky, které určují, zda jsou její zásady a její uspořádání pro nás žádoucí nebo varovné: obyčej (é*thi*), kterými se řídí soukromá činnost a zákony (*nomoi*), kterými se řídí činnost veřejná (*Hist.*, VI 47). *Vláda podle zákona* odlišuje monarchii, aristokracii a demokracii od jejich pokřivených norem tyranie, oligarchie a ochlokracie, kde vládnoucí zákonů nedbají a vládnou ve svůj prospěch (II 41.5, 47, VI 4). Přestože Polybios v šesté knize odmítá demokracii jako nesmíšenou formu, zákonnou či „pravou“ demokracii (*demokratias álethinés*) svého domovského Achajského spolku chválí (II 37).

Římskou ústavu dále podle Polybia podporuje *občanská ctnost* jejích občanů. Zatímco Kartágince považuje Polybios za ziskuchtivé (VI 56.2) a Kréťany dokonce za hamižné (VI 44), „pro Římany není nic nemravnějšího než přijímat úplatky a nemravně se obohacovat“ (56.2). Tomu Římané přizpůsobili i svoji *veřejnou výchovu*, která vede mladé muže k tomu, aby na první místo řadili zdar obce, a svoji *politickou činností*, vojenskými schopnostmi a osobní statečností se o něj vždy snažili zasloužit (VI 53-54). K těmto účelům slouží i

---

<sup>140</sup> Cicero si všímá, že jediní, na kom konzul nemá pravomoc vynutit si poslušnost svého nařízení, jsou tribuni lidu (Cicero *De Leg.*, III 16).



důmyslný systém veřejných ocenění, a zákonných i neformálních trestů (VI 16, 56), nebo také starobylé pohřební rituály (VI 53) a občanské pojetí náboženství. O něm Polybios píše:

*„Podle mého mínění to zavedli pro prostý lid. Kdyby totiž bylo možné vytvořit stát moudrých mužů, nebylo by toto opatření patrně nezbytné. Jelikož prostý lid je vcelku nestálý, překypuje nezákonnými požadavky, nerozvázným hněvem a násilnou zlobou, je možno jej držet na uzdě jen neviditelnou hrozbou a takovou okázalostí.“ (Hist., VI 56.9-11)*

Polybios rovněž chválí užití občanských armád. Kritizuje Kartágo za přílišné a neuvážené spoléhání na žoldnéře (tam., I 68), které Kartágo dostalo do Libyjské války a skoro jej zničilo. Naopak Achájce (II 47, 53) a Římany (VI 52) chválí za použití vlastních sil: *„jelikož Římané bojují za svoji vlast a za své děti, nemohou ve svém úsilí ustát a vytrvale se bijí na život a na smrt, dokud svého protivníka nezdolají“ (VI 52.7).*

I přesto, že Polybios římskou republiku neustále chválí a považuje ji za ztělesnění téměř všech výše zmíněných principů, můžeme v jeho díle spatřovat skrze metaforu politického tělesa náznak předpovědi jejího úpadku: *„Není snad třeba připomínat, že všechno, co existuje, podléhá záhubě a změně, neboť o tom nás dostatečně přesvědčuje zákon přírody (fýsis)“ (VI 57.1).* Tuto takřka platónskou úvahu Polybios podporuje argumentací o rozdílu ve vývojovém stádiu římské a kartaginské smíšené ústavy za druhé punské války:

*„Každé tělo, každý stát a každá akce má svůj přirozený vzestup, pak svůj rozkvět a potom svůj úpadek. V období rozkvětu je všechno nejsilnější a v tom se obě ústavy lišily. Oč dříve zaznamenala kartaginská ústava svou moc a svůj rozmach, o to dříve začalo Kartágo upadat a Řím tehdy prožíval největší rozkvět svého ústavního uspořádání.“<sup>141</sup> (Polybios Hist., VI 51.4-5)*

Nad možností Polybiova naznačení budoucího úpadku Říma lze uvažovat i na základě zlomku z osmnácté knihy, kterou Polybios pravděpodobně sepsal později, možná již v době počínajících signálů úpadku republiky. Zde Polybios tvrdí, že zatímco v dřívějších dobách před válkami v zámoří by o každém Římanovi mohl tvrdit, že by se *korupčního* jednání nedopustil, v nynější době by *„se to tvrdit neodvážil“* (tam., XVIII 35.1). Na základě těchto úvah se můžeme domnívat, že i Římská republika, tak jako každé *politické těleso*, se jednou dostane do fáze úpadku. Taková interpretace by vyvažovala Polybiovu konceptualizaci

---

<sup>141</sup> V této souvislosti Polybios uvádí ještě jeden rozdíl, který se nezdá být zcela v souladu s Polybiovým učením o smíšené ústavě. Řím nad Kartágem podle Polybia zvítězil také proto, že v té době v něm rozhodovali *„znameníti muži v senátu“*, kdežto v Kartágu byl nejvýznamnější lid (Hist., VI 51).

*smíšené ústavy*, podle které může vhodné vyvážení složek zabránit koncentraci moci a z ní vzešlé *korupce*, která je příčinnou degenerace ústav. Podle takové interpretace by vhodně vyvážená vláda mohla teoreticky existovat navždy (Pocock 1977, s. 17; 1989, s. 88), ale funguje-li podobně jako lidský organismus, musí být nutně konečná stejně, jako člověk není nesmrtelný.

Další rys Polybiovy *pragmatické historie* související s metaforou *politického tělesa* klade důraz na *význam počátku*, který se line celým životem politického tělesa a zdá se být určitým způsobem neustále přítomný v celém vývoji společenství skrze logiku příčiny a důsledku. „*Jak by bylo možné nějaké záležitosti zdárně završit bez vztahu k jejich počátku a bez pochopení, odkud, jak a proč dospěly k stávajícímu výsledku?*“ ptá se Polybios v páté knize *Dějiny* (V 32). Polybiovy *pragmatické dějiny* dále kladou velký důraz také na *geografickou polohu*. „*Poznávání řek, přístavů a vůbec zvláštností a vzdáleností na zemi a na moři*“ tvoří podle Polybia dokonce jednu ze tří základních pilířů *pragmatické historie*, hned vedle ve studiu písemností a politické činnosti (*Hist.*, XII 25).

Co se dalších klíčových pojmů republikanismu, *svobody*, *sebevlády* a *rovnosti*, týče, Polybios sice nerozpracovává jejich samostatnou teorii, ale dává je do jasné souvislosti s ostatními klíčovými koncepty, které jsme si zde představili a používá je s jednoznačně pozitivním normativním nábojem. Například o Achájském spolku prohlašuje, že jeho cílem byla *rovnost (isegoria)* Peloponésanů, stejně jako obnovení *svobody (eleutheria)* spolku vůči *cizím mocnostem* (II 42).

O Lýkurgově zákonodárství Polybios uvádí, že Lakonie zajišťuje *svobodu (eleutheria)* (VI 48.2) a zachovává *svornost (homoioia)*, vlastnost občanského tělesa, kterou Polybios oceňuje i v jiných souvislostech (VI 11.5, XIV 9.10, XXIII 11.7). Při pojednání o koloběhu ústav vedle *svobody (eleutheria)* a *rovnosti (isegoria)* chválí ještě *svobodu projevu* (ve smyslu *parrhesia*) (VI 9.5). Těmito atributy se vyznačují pouze zákonné typy vlád, takže i Polybios považuje za protiklad *svobodné vlády* vládu *despotickou*.

Konečně, Polybiův přístup se nezdá být založen na komunitariánské ontologii a na specifickém pojetí lidské přirozenosti jako u Aristotela. V dochovaných úryvcích Polybios o politickém společenství pouze tvrdí, že vzniká jako pakt ke vzájemné obraně (*Hist.* VI, 5,7). Polis je tedy přirozená i podle Polybia, ale z jiných důvodů než podle Aristotela – má zajistit *svobodu* a bezpečnost občanů, k čemuž může pomoci i zdravý konflikt jejich jednotlivých složek, jak probíhal v Římě v období vrcholné republiky.

Tolik k příspěvku k republikánské tradici od achájského vzdělance, který za použití řeckého politického jazyka interpretoval a chválil římský politický systém a který si jak u soudobých Římanů, tak u pozdějších republikánských myslitelů těšil značné oblibě.

#### (IV)

Dalším pro republikanismus neopominutelným autorem, který se věnoval politické teorii Římské republiky byl Marcus Tullius Cicero (106-43 př. n. l.) Z jeho rozsáhlé písemné pozůstalosti se v republikánské tradici prosadily především spisy z 50. let prvního století př. K. *O věcech veřejných* (*De re publica*, zk. *De rep.*) a *O zákonech* (*De Legibus*, zk. *De Leg.*). Oběma dílům slouží za předobraz Platónovy dialogy: *Ústava* spisu *O věcech veřejných* a *Zákony* v případě dialogu *De Legibus*. Obě Ciceronova díla Platónovy předobrazy imitují jak svoji formou platónského dialogu<sup>142</sup>, tak svým zasazením, rozvrhem a řadou motivů (Keyes 1988, s. 7, 292). Oproti Platónovým dílům se Ciceronova odlišují tím, že jsou součástí jednotného projektu (Zetzel 1999, s. xiv, 292). *De re publica* utváří jakýsi rámeček Ciceronova politického myšlení. Jeho substance, tedy konkrétní instituce a zákony, je probírána v pozdějším dialogu *De Legibus* (Cicero *De Leg.*, I 15, 20; II 14, 23; III 4, 12). Diskusi Ciceronova příspěvku k vývoji republikanismu částečně doplním také několika citacemi z Ciceronova spisu *O povinnostech* (*De officiis*, zk. *De off.*).

Jak si záhy ukážeme, Cicero v těchto dialozích navazuje také na Polybia (Janoušek 2009, s. 11; Keyes 1988, s. 8, 292), se kterým hlavní hrdina spisu *O věcech veřejných*, Scipio Africanus, „často diskutoval otázku nejlepšího politického uspořádání“ (Cicero *De rep.*, I 34). V neposlední řadě Cicero referuje i k Aristotelovi. Aristotelského vzoru Cicero využíval hlavně ve svých spisech o rétorice<sup>143</sup>, i když podle Caroline Bishop jej mohl jako vzor následovat i ve zde zkoumaných dialozích.<sup>144</sup> Pravděpodobně proto, že Cicero žil ve specifickém období římské recepce Platóna a Aristotela, kdy tehdejší římské intelektuální prostředí zatím ještě nepřijímalo Aristotela jako klasika Platónova formátu, vybral si Cicero k žánrové imitaci Platóna (Bishop 2019, s. 132). Věhlas Platónových dialogů mohl Ciceronovi dopomoci ve jeho sebevědomé snaze o „sebekanonizaci“; tedy aby se sám stal

---

<sup>142</sup> Z tohoto důvodu může být u Cicerona, stejně jako Platóna, problematické klást automaticky rovnítko mezi jeho vlastními názory a názory vyjadřovanými postavami v jeho dialozích.

<sup>143</sup> *De Oratore* vychází z Aristotelovy *Rétoriky*, Hortensius pravděpodobně ze ztraceného Aristotelova spisu *Protrepticus* a velmi aristotelská jsou také *Topica* (Bishop 2019, s. 133).

<sup>144</sup> Nutno podotknout, že Cicero měl k dispozici nejspíše jiný soubor Aristotelových spisů, než se dochoval nám. Aristotelovy dnes známé, tzv. „esoterické“ spisy, psané původně pravděpodobně pro potřeby diskusí v Lyceu, nebyly v Ciceronově Římě příliš rozšířené. Naopak známější byly tehdy Aristotelovy publikované „exoterické“ spisy, psané pravděpodobně formou dialogu (Barnes 1995; Bishop 2019).

klasickým autorem, jakýmsi římským ekvivalentem Platóna (Bishop 2019, s. 99, 132). Ciceronův latinský dialog *O věcech veřejných* by tak ve školních osnovách stál vedle řecké *Ústavy*, a Ciceronovy *Zákony* by tvořily tandem s Platónovými. Ať se jednalo o skutečnou Ciceronovu intenci, či nikoli, oba Ciceronovy spisy figurují v kánonu republikánské literatury, a to i navzdory tomu, že se nám jejich značné části nedochovaly a že nebyly všem generacím republikánských myslitelů dostupné.

Ciceronovo politické myšlení v obou dialozích značně ovlivnila stoická kosmologie. Podle ní je vše součástí inteligibilního kosmu, jehož zákony mohou lidé rozumově nahlédnout (Cicero *De Leg.*, I 17-23). Na rozdíl od Platónova pojetí, podle Cicerona člověka jako politická bytost může být v harmonii s člověkem jakožto přirozenou součástí dokonalého kosmu. Kosmické zákony jsou „*zdravý rozum, který je ve shodě s přírodou, rozlévající se ve všem, stálý, věčný, který povolává k povinnosti rozkazy*“ (*De rep.*, III 22). Tyto příkazy přirozeného zákona tvoří zdroj *spravedlnosti* (*De Leg.*, I 35), k jejímuž zřeteli se lidská společenství zakládají (*De Leg.*, I 23). „*Správa věcí veřejných [je] věcí lidu, lid však není jakékoli libovolně shluklé seskupení lidí, nýbrž seskupení sjednocené uznáním práva a společným podílem na užitku. První příčina tohoto sejití se není ani tak slabost jako spíše jakási přirozená družnost lidí*“ (*De Rep.*, I 39).

Jinými slovy Cicero vnímá stát (*civitas*), vzniklý z přirozené družnosti lidí<sup>145</sup> (*De off.*, I 44), jako sjednocení práva a společného užitku (*De rep.*, II 48, III 13, *De Leg.* I 35). Lid drží pohromadě společné uznání práva (*consensus iuris*) (*De rep.*, III 43). Stát má podle Cicerona umožňovat šťastný a ctnostný život občanů (srov. Aristotelés *Pol.*, I 2, III 6). Ti však ve svých životech mají hledět *obecného dobra* (*salus populi*):

*„ale poněvadž jsme se nenarodili jen pro sebe samy, jak napsal překrásně Platón, a na část našeho života se činí nárok vlast a na část přátelé, a poněvadž všechno, co na zemi roste, podle učení stoiků je stvořeno k užitku lidí a lidé byli zplozeni kvůli lidem, aby si mohli navzájem prospívat, musíme následovat vedení přírody a věnovat věci obecně prospěšné dobru obecnému, prokazovat lidem úsluhy a navzájem je přijímat, a tak upevňovat svými schopnostmi, veškerou svou prací i svými hmotnými prostředky lidskou pospolitost.“* (Cicero *De off.*, I. VII 22)

---

<sup>145</sup> Ve spisu *O povinnostech* Cicero píše: „*není Pravda, co tvrdí někteří myslitelé, že lidská společnost vznikla jen z praktické potřeby.*“ I kdyby měli vše potřebné, „*i pak by se lidé vyhýbali samotě*“ (*De off.*, I 44). V tomto bodě má tedy Cicero mnohem blíže k Aristotelovi než Polybiovi.

Prospěch jednotlivce má být podřízen prospěchu celku. „*Tedy jedna zásada musí být všem společná, že prospěch jednotlivců má být zároveň prospěchem celku; nebo kdyby každý chtěl uchvátit všechnen prospěch jen pro sebe, lidská společnost by se zcela rozpadla.*“ (De off., III 5).

Účelu státu lze dosáhnout především za pomoci vhodných zvyků a zákonů (Cicero De rep., IV 3, srov. Polybios Hist., VI 47). Za vzorový příklad takového státu Cicero považuje Římskou republiku, jejíž zvyky jsou odvozené ze zděděného souboru zvyklostí a hodnot *mos maiorum* a v níž *vládnou* spravedlivé zákony.

Aby byly pozitivní lidské zákony spravedlivé, musí být podle Cicerona *vybírány*<sup>146</sup> podle zákonů přirozených, které vládnou celému kosmu (Cicero, De Leg. II 8). Zákony nemají být stanovovány libovolně, ani odvozovány z předešlých lidských nařízení (De Leg., I 17), ale mají vždy prosazovat přirozenou *spravedlnost* a *společné dobro*<sup>147</sup> (De Leg., I 18, 19). Tím naplňují účel státu, jímž je právě *prospěch* (*utilitas*) či *blaho lidu* (*salus populi*).

Podobně, jako u řeckých myslitelů i u Cicerona, *vláda zákona* omezuje a kontroluje libovůli i těch nejmocnějších jednotlivců<sup>148</sup>. Oproti Platónovi, pro něhož byli úředníci čistě sluhové zákonů (Platón Nom., 715c), vnímá Cicero vztah obousměrně<sup>149</sup>: „*Nuže, jak sami chápete, význam úřadu spočívá v tom, že stojí v čele a vydává správná a užitečná nařízení v souladu se zákony. Neboť stejně jako nad úředníky stojí zákony, tak nad lidem stojí úředníci, a lze vskutku říci, že úředník je mluvící zákon a zákon němý úředník*“ (Cicero De Leg., III 2). Proti libovůli úředníků chrání podle Cicerona především *zákony* o *libertas* a volebním právu (Cicero De Dom., 80)

Co se konkrétních pravidel týče, žádný úředník nesmí podle Cicerona v úřadu zůstat příliš dlouho a musí se neustále střídat období, kdy vládne, a kdy je mu vládnuto jinými (De Leg., III 5). Proto Cicero chválí římský systém s krátkými funkčními obdobími většiny úřadů a povinnou přestávkou před opakovanou kandidaturou na vysoký post (tam., III 7-9). Jako obzvláště důležité vyzdvihuje dále dva zákony římského občanského práva: jeden se týká zákazu výjimek ze zákona a druhý práva na odvolání k lidovému tribunálu (*provocatio*) (De Leg., III 44). Podle prvního musí být zákon vždy univerzální a nadosobní, takže z jeho působnosti nesmí být nikdo vyňat (De Leg., III 11). Ještě větší pozornost Cicero klade na

---

<sup>146</sup> Cicero odvozuje termín *zákon*, *lex* od slova *legere*, což v češtině vedle *číst* znamená také *vybírat* (De Leg., II 11).

<sup>147</sup> Vše, co je v souladu s přirozeností je dobré (De leg., I 52).

<sup>148</sup> Cicero se domnívá, že osud každého společenství je křehký, pokud záleží na vůli či charakteru jediného muže (De rep., II 51).

<sup>149</sup> Viz také pozn. č. 2 k citované pasáži v českém překladu *O zákonech* z roku 2007.

právo odvolat se proti rozhodnutí úředníka k lidovému tribunálu ve všech případech, kdy hrozí udělení trestu smrti nebo odnětí občanství (*De rep.*, II 52; *De Leg.*, III 6). Domnívá se přitom, že toto právo existovalo již v královské době a hned po založení republiky ho setninové shromáždění na návrh Publicoly schválilo hned jako první zákon (*De rep.*, II, 52-54). Naopak za decemvirátu to možné nebylo (*De rep.*, II 44)<sup>150</sup>. Paradoxem zůstává, že se Cicero za svého konzulátu proti tomuto pravidlu sám pohřešil popravou Catilinových stoupců bez soudu, což odůvodňoval mimořádností situace (Moatti 2020, s. 134).

Pokud se zákony státu od spravedlivých natolik odlišují, že už nemůže být řeč o *zákonech pro společný prospěch*, ale pouze pro prospěch vládnoucích, nejedná se podle Ciceronova Scipia vůbec o stát v pravém slova smyslu coby *res publica*, věc lidu (*Cicero De rep.*, III 43). Podle tohoto kritéria rozděluje Cicero různé typy politických uspořádání po vzoru předchozích uvedených myslitelů do dvou skupin po třech. Se zřetelem ke spravedlnosti mohou fungovat království, aristokracie a demokracie (*De rep.*, I 42; III 46), ale každý z těchto typů má svoji zhoršenou formu, v nichž se vládnoucí řídí jen svým prospěchem.

Upadlé formy vlády označuje Cicero shodně za tyranské, ať již je tyranem samotný panovník, skupina nejmocnějších, nebo lid (*De rep.*, III 43-46). Cicero zdůrazňuje, že *věc lidu* (*res publica*), se nerovná vládě lidu (tamt.). Přestože se v historii vyskytly zákonné a chvályhodné typy všech tří nesmíšených zřízení, jako perské království za Kýra, aristokracie v Massílii či demokracie v Athénách po pádu Areopágu, zřízení obratem ve všech těchto případech přešlo ve svoji zhoršenou zkorumpovanou formu. Stejný osud čeká podle Cicerona všechna nesmíšená zřízení (*De rep.*, I 43, 68, *De Leg.*, 41), a to proto, že stav, který není vyvážený pro všechny stavy občanů, nemůže být konečný (*De rep.*, II 62). Pokud nemají úředníci dostatek moci (*potestas*), aristokratická rada patřičnou autoritu (*auctoritas*) a lid dostatek svobody (*libertas*), je každá vláda náchylná k revoluci (*De rep.*, II 57). Z této příčiny neustále dochází k sekvenci střídání různých typů vlád, *anacyklóze* (*De rep.*, I 45).

Cicero proto stejně jako předchozí autoři preferuje jakýsi *čtvrtý druh veřejné správy, který je vyvážen a smíšen ze všech tří* (*De rep.*, I 45, dále také např. I 54, II 4 či II 66). Hlavní postava dialogu *O věcech veřejných* Scipio celou myšlenku rozvíjí následovně.

---

<sup>150</sup> *Provocatio* jako významné občanské právo chválí později také Titus Livius (*Ab Urbe.*, IV 3)

„Když je tomu tak, ze tří základních druhů nejvíce vyniká, dle mého mínění, království<sup>151</sup>, nad království samé bude vynikat ten druh, který bude rovnoměrně smíšený ze základních druhů. Zdá se totiž správné, aby ve státě bylo něco vynikajícího a královského, něco svěřeného autoritě prvních mužů a některé věci byly ponechány vůli a soudu všech. Tato ústava vykazuje za prvé jakési rovnostářství, jež mohou svobodní stěží postrádat delší dobu, dále pevnost, neboť i ony první druhy se snadno zvracejí v opačné chyby, jako že z krále vzniká pán, z optimátů klika, z lidu zmatený dav, a jednotlivé druhy se často zaměňují s novými; toto se ale v této spojené a umírněné smíšené ústavě nestává skoro nikdy bez závažných vad vládců. Není totiž důvod pro změnu, kde každý pevně dlí ve svém stavu a není, kam by se zřítíl nebo padl.“ (Cicero *De rep.*, I 69)

Zastavit přirozený koloběh jednotlivých ústav, metaforicky se otáčejících (*revolvere*) jako planety ve vesmíru může podle Cicerona přinést pouze správná harmonizace různých stavů obyvatelstva založená na vědomostech o tendencích a přirozeném směřování jednotlivých vládních forem (*De rep.*, I 45, II 45). Vliv stoické kosmologie na Ciceronovy úvahy o správném směřování různých prvků v rámci jediné ústavy je dobře patrný v následující pasáži, kde Ciceronův Scipio přirovnává *civitas* k hudbě: „*obec souzní z nejvyšších, nejnižších a středních stavů uměřeným poměrem z velmi rozdílných složek. A to, čemu se u hudebníků říká ve zpěvu harmonie, to je v obci svornost, nejužší a nejlepší pouto neporušenosti v každém státě, a to nemůže nijak existovat bez spravedlnosti*“ (*De rep.*, II 69).

Dosáhnout takového vyváženého a harmonického stavu ovšem není jednoduché už kvůli existenci *stranictví*, spočívající ve snaze některých politiků<sup>152</sup> jednoznačně nadřadit svoji *frakci (factio)* nad ostatní na úkor svornosti (*concordia*) celku, který by měl být jedné mysli podobně, jako je jednou myslí řízeno univerzum.

Rovnovážného stavu se nicméně nepodařilo docílit Kartágu, ani Spartě (*De rep.*, II 42). Ani Řím za království jednotlivé prvky nemísil dobře, protože lid v ní měl příliš malou moc. Téměř všechny záležitosti byly administrovány Senátem a králové římský lid dominovali (*De rep.*, II 56-57). „*Mnohé ovšem chybí tomu lidu, který je pod králem, především svoboda, jež nespočívá v tom, že máme spravedlivého pána, nýbrž žádného,*“ píše Cicero v druhé knize dialogu *O věcech veřejných (De rep.*, II 43). I když prvních šest králů jednalo o své vůli vesměs spravedlivě, poslední využil nevyváženosti systému a stal se tyranem. Protože „*v zachování svobody není soukromníkem nikdo,*“ učinili Brutus

<sup>151</sup> O zákonném království jako nejlepší z nesmíšených hovoří Cicero opakovaně a za příklad zákonné monarchie udává vládu prvních šesti římských králů před panováním Tarquinia Superba (*De rep.*, II 43, *De Leg.*, II 23).

<sup>152</sup> Typickým představitelem stranictví byli podle Cicerona bratři Gracchové, kteří v obou dialozích konstantně kritizovali. O Tiberiovi Cicero uvádí, že za svého tribunátu rozdělil dříve sjednocený lid vedví (*De rep.* I 31).

s Publicolou podle Cicerona dobře, když se na ochranu svobody svých spoluobčanů postavili a lid ukončením královské dominance osvobodili (*De rep.*, II 45-46, 57). Dosažení rovnovážného stavu dále dopomohlo, když si lid vynutil zřízení tribunátu (*De Leg.*, III 24) a vyrovnávací proces byl dokončen po pádu decemvirů (*De rep.*, II 65). Tehdy byla *libertas* (svoboda), na které musí mít možnost *participovat*<sup>153</sup> všichni občané, konečně zaručena. Dokud nebyla, zůstával systém nestabilní.

Je ovšem důležité povšimnout si, že Cicero chválí Římany, a speciálně Publicolu v tomto směru proto, že dal lidu *rozumné množství svobody* (*De rep.*, II 55). Cicero se v návaznosti na Platóna i Aristotela domnívá, že *svobody* může existovat nebezpečný nadbytek. A „*čeho je příliš, zvrhává se ve svůj opak*.“ Nadbytek *svobody* podle Cicerona paradoxně může vést k nesvobodě, k poddanství a zrodu tyрана (*De rep.*, I 68). *Libertas* lidu má mít svůj limit stanovený rámcem *smíšené ústavy*. Ten se nejlépe podařilo nastavit v Římské republice, která *imperium* konzulů, *concilium* senátu a *libertas* lidu (Arena 2013, s. 97) vhodně vyvažuje ke společnému prospěchu.

Takřka ideálním zřízením<sup>154</sup> se Řím nestal podle Cicerona pouze působením *Fortuny*<sup>155</sup>, byť na straně Římanů jistě stála (*De rep.*, II 30) ani zásluhou jediné generace. Stal se jím ctností (*virtus*) a géniem mnohých, kteří jeho zřízení na základě průběžných zkušeností postupně zlepšovali (*De rep.*, II 2). Celý tento proces umožnil a nastartoval legendární *počátek*. Romulus v Římě zřídil auspície a senát (*De rep.*, II 16, 17), který vždy mohl svoji legitimitu odvozovat již z aktu založení<sup>156</sup>. Navíc také zřídil Město ve výborné *geografické poloze*. Především udělal podle Cicerona dobře, že Řím nezaložil na pobřeží, ale na velké řece v hornatém terénu. Takové vnitrozemské území se dobře bránilo, a navíc chránilo obyvatelstvo před korupcí mravů způsobených přílivem bohatství a luxusu z námořního obchodu, na což podle Cicerona doplatily Kartágo a Korint (*De rep.*, II 5-8).

---

<sup>153</sup> Jed Atkin se domnívá, že se všichni občané podíleli na *libertas* v tom smyslu, že čerpali individuální práva, která jim jejich občanský status zaručoval. Politická participace však speciálně římské nobilitě přinášela ještě další výhodu, a to možnost vylepšovat skrze aktivní politickou činnost svůj sociální status. Tuto výhodu obyčejným Římanům hlasujícím na shromáždění participace podle Atkinse nepřinášela (Atkins 2018, sek. 5 a 6).

<sup>154</sup> Cicero na rozdíl od Platóna v *Ústavě* nemá na zřeteli hledání ideální obce jako spíše patriotickou obhajobu římské republiky.

<sup>155</sup> Působení římské bohyně *Fortuny* se v Ciceronovi místy objevuje a Cicero její roli uznává a podporuje zasvěcování chrámu v jejím jménu (L II 28). Ani v jednom ze zkoumaných dialogů však nesehrává takovou úlohu jako u Polybia nebo Machiavelliho. Klíčovým pojmem se u Cicerona spíše než *fortuna* zdá být *přirozenost* (*naturae*).

<sup>156</sup> Podle Cicerona musí být každý stát spravován nějakým rozhodovacím tělesem, které musí odpovídat příčině, ze které obec vznikla. (*De rep.*, I 41).



Právě v *občanské ctnosti (virtus)*<sup>157</sup> a dávných zvycích vidí Cicero další příčinu římského vzestupu (*De rep.*, V 1). Lidé mají podle něj tendence jak ke zlovolnému, tak ke *ctnostnému* jednání (*De Leg.*, I 32) Protože bývá charakter předních představitelů státu často ve státě často reprodukován a ti jej tak svým jednáním buď *zkorumpovat*, nebo ho pozdvihnout, věnuje Cicero zvláštní pozornost *ctnosti* státníků a nejvýznamnějších osob (*De Leg.*, III 30-31).

Vzory ctnostného jednání Cicero nachází již v raném Římě. Za typické nositele *virtu* považuje Romula (*De rep.*, II 16) a Numu Pompilia (tamt., II 24). Podobně jako Polybios považuje dřívější římské úředníky za natolik čestné, že je prakticky nebylo možné *zkorumpovat* (III 40). To samé Cicero o svých soudobých politicích „nemůže říci“ (tamt.) a značnou část dvou zkoumaných dialogů věnuje argumentaci, která má *ctnostnou* a nezištnou službu vlasti ospravedlnit a obhájit, proč je zapotřebí se politickou činností vůbec zabývat. Touto argumentací se Cicero bezprostředně vymezuje jednak proti světonázoru upřednostňujícím vlastní osobní prospěch (*utilitas*), tak proti epikurejské filosofii.

Oproti epikurejcům se Cicero domnívá, že etickým cílem člověka není minimalizace strasti, ale *ctnostné* jednání, které je v harmonii s *přirozeností (naturae)*. „*Ctnost je totiž dokonalý rozum.*“ (*De Leg.*, I 45). *Ctnost* a lásku k vlasti dala lidstvu příroda (*De rep.*, I 1), přičemž ale nedostačuje „*vlastnit ctnost jako nějaké umění, aniž by ji člověk uplatňoval*“ (*De rep.*, I 2). A za hlavní uplatnění *ctnosti* Cicero považuje vládu v obci (tamt.). Celý civilizační vývoj vede podle Cicerona k *nejvyšší ctnosti*, kterou spatřuje v propojení teoretické znalosti a praktické politiky (III 5).

Vzdělání, rétorika, inteligence a další schopnosti zaslouží nejvyššího uznání, pokud jsou nasazeny při službě vlasti ve správě věcí veřejných. Praktický politický život (*vita activa*) tedy podle Cicerona zaslouží větší uznání než život rozjímavý (*vita contemplativa*). „*Filosofové totiž neříkají nic, co by mělo platnost a váhu, není-li to vytvořeno a stvrzeno těmi, kteří ustanovili právo pro obce*“ (*De rep.*, I 2.). *A tak nad teoretickou činností poznávací vítězí ohled na lidskou jednotu a pospolitost. (...) Proto všem povinností, které směřují k zachování lidské jednoty a pospolitosti, je třeba dát přednost před těmi, které souvisí s poznáním teoretickým*“ (*De off.*, I 44).

---

<sup>157</sup> *Virtus* se v Ciceronově užití tohoto zásadního římského pojmu vyznačuje osobní statečností, mužností, opovržením pro bolest a smrt, spravedlností a, jak si záhy ukážeme, spojením filosofických znalostí a politického umu.

Pouze státník, který se v životě zasadí o prospěch, stabilitu a expanzi své vlasti, přičemž veškeré jeho majetky i politické a vojenské funkce mu slouží pouze jako prostředek k dosažení tohoto vyššího cíle, jako jediný může dosáhnout pravé, věčné slávy (*De rep.*, V 5, VI 13, 25, *De Leg.*, I 37). Pravou slávu Cicero ostře odděluje od slávy pozemské, která je založená na uznání svými současníky a která pomíjí. Cicero přitom uznává, že dosažení pozemské slávy, spojené s bohatstvím a společenským postavením se zdá vskutku lákavé a vyzývá sokratovskou myšlenku, že ten, kdo jako první oddělil *spravedlnost* od *prospěchu* byl původcem veškerého zla (*De Leg.*, I 33).

Moudrý státník se tím však strhnout nenechá a svoje jednání nevede touhou po uznání ostatních a po dosažení pozemských slastí, ale jedná podle toho, co je *dobré* a *spravedlivé* od *přirozenosti* (*De Leg.*, I 46). Pokud je schopný se nad tyto pozemské slasti povznést, zaslouží se o svůj stát a pozemský svět svými činy „harmonizuje“, čeká ho (jak alespoň uvádí Ciceronův Scipio při líčení svého snu v závěrečné knize *De re publica*<sup>158</sup>) pravá odměna v podobě věčné slávy a nesmrtelnosti jeho duše, která získá speciální místo na Mléčné dráze (*De rep.*, IV 9-29).

Součástí „harmonizace“ a přirozené *spravedlnosti*, o kterou se má *ctnostný* státník usilovat, ovšem není *spravedlnost* v moderním liberálním smyslu. I když v principu mezi lidmi tak jako v rámci jiných druhů „*neexistuje žádná rozdílnost*“ (*De Leg.*, I 30), Ciceronovo pojetí *spravedlnosti* vychází z nerovnostářského pojetí Platónova hlásající „*každému, co mu náleží*“ (Platón *Pol.*, IV 420d.) Někteří jedinci a některé národy jsou přirozeně určeny k poddanství. Jako kritérium sloužící k rozlišení *spravedlivé* nadvlády Cicero označuje prospěch ovládaných. „*Což nevidíme, že právě těm nejlepším bylo přírodou dáno panování k největšímu prospěchu slabých? Proč tedy bůh rozkazuje člověku, duše tělu, rozum žádostem, hněvu a ostatním špatným částem duše?*“ (*De rep.*, III 36).

Podle Ciceronova chápání *spravedlnosti* proto římský *imperialismus* byl *spravedlivý* proto, že ovládaným oblastem přináší prospěch (*De rep.*, III 40). *Přirozená* a *spravedlivá* je dále podle Cicerona, nejen vnější dominance nad barbary, ale také vnitřní dominance určité skupiny obyvatel v rámci *civitas*. *Rovnost* se v obci týká výhradně *svobodného* občanského tělesa, které kolektivně vládne otrokům a podmaněným. V rámci občanského tělesa existuje *rovnost* v tom smyslu, že všichni požívají právní ochrany související s jejich kolektivním statutem *svobodných*. Ten požívají, pokud zároveň mohou hlasovat na shromáždění (*De Leg.*,

---

<sup>158</sup> Tzv. *Scipionův sen* imituje mýtické vyústění poslední knihy Platónovy *Ústavy* a navazuje na platónské pojetí duše jako *autokinesis* z Platónova dialogu *Faidros* (245).

III 33). Pokud by tak činit nemohli, ocitají se ve stavu dominance, protože by nad zákony, kterými se musí řídit, neměli žádnou kontrolu. Tím by byli v pozici *otroků* vůči libovůli těch, kteří o zákonech rozhodovat mohou.

*Politická participace* je tedy pro Cicerona spjatá se *statutem svobodného občana*. S tím souvisí, že by si všichni občané měli být *rovni* v politické účasti na *libertas* a před zákonem, neměli by si však být *rovni* vahou svého hlasu. Cicero před ostatními typy shromáždění preferuje komicii centuriální, kde má navrch aristokracie, protože v ní hlasy bohatších centurií mají vyšší váhu (*De rep.*, II, 39; *De Leg.*, III 44). Že je samo toto shromáždění tvořeno výhradně dospělými muži a že všechny ženy, otroci, a občané bez práva hlasovat jsou z něho vyloučeni, je v Cicerových dialozích samozřejmý předpoklad.

Zrovna tak jako Platón a Aristotelés, i Cicero nachází oporu *občanské ctnosti* ve *veřejné výchově, cenzuře a občanském náboženství*. Bohužel většina textu, kde se tématu výchovy s vysokou pravděpodobností podrobněji Cicero věnoval, se nám nedochovala (viz *De rep.*, IV a *De Leg.*, III, 29-30). Zachovaly se nám nicméně alespoň pasáže, v nichž Cicero píše o prospěšnosti úřadu *cenзора*, který má podle něj dohlížet na mravy, trestat zkorumpované senátory a působit i jako tzv. *strážce zákonů* (*De Leg.*, III 7, 27, 46).

Co se *občanského náboženství* týče, už jsme uváděli, že Cicero auspicie, o které se v první řadě zasloužili už Romulus a Numa Pompilius, přiřazuje významem ke zřízení senátu (*De rep.*, II 16-17). Cicero dále uvádí, že uznávání jednotlivých bohů má schvalovat stát (*De Leg.*, II 19) a stejně jako po něm Livius (*Ab Urbe.*, VI 41) vyzdvihuje význam náboženského úřadu augurů (Cicero *De Leg.*, II 31).

„*Kdyby se žilo podle otcovských zvyků a mravů,*“ říká ve třetí knize *De re publica* postava Laelia, „*stát by mohl být věčný,*“ (*De rep.*, III 41) protože „*pro obec neexistuje žádný přirozený zánik jako pro člověka*“ (*De rep.*, III 34). Na druhou stranu však Cicero také tvrdí, že Římská republika, coby *politické těleso*, jehož částem vládne rozum, stárne (*De rep.*, I 58). V Ciceronově době tak už Řím spíše připomíná krásný obraz, který chřadne (*De rep.*, V 2). Cicero dále ve zlomku páté knihy dochované skrze Augustina dodává:

„*co totiž zůstává ze starých mravů, o nichž onen řekl, že na nich stojí římská moc? Vidíme, že jsou tak zapomenuté, že nejen nejsou rozvíjeny, nýbrž jsou dokonce i zapominány. (...) Našimi chybami totiž, ne pro nějaké neštěstí, máme sice podle slova veřejnou správu, ve skutečnosti jsme ji však už dávno ztratili.*“ (Cicero *De rep.*, V 2)

Na základě těchto poznatků se odvážím shrnout, že Cicero zkombinoval řecké politické myšlení s originálními prvky římského politického myšlení za účelem ideologické obhajoby Římské republiky na sklonku její existence. Tím se zásadním způsobem podílel na propojení republikánských konceptů<sup>159</sup> do vědomě prosazované doktríny formované na obranu *svobodné samosprávné* republiky, stojící proti autokratickým tendencím koncentrovat moc v jednom centru. Nejen proto se stal se o více jak tisíc let později jedním z nejcitovanějších postav občanského humanismu a klasického republikanismu.

## (V)

Předchozí kapitoly přinesly zjištění, že politické koncepty republikánské tradice byly hojně využívány jak ve starověkém Řecku, tak Římě. Některé latinské pojmy významově víceméně odpovídají řeckým konceptualizacím, v některých aspektech se projevuje inovace a originalita římského politického myšlení. Římské politické myšlení posledních dvou století Římské republiky se v řeckém politickém myšlení vědomě inspirovalo, což můžeme spatřovat v případě (nejen) reflexí římské politiky u Polybia, Cicerona i dalších autorů. To však neznamená, že by tyto koncepty byly vždy využívány ke stejným účelům. Zatímco Platón a Aristotelés republikánské koncepty používali do jisté míry ke kritice athénské demokracie, Polybios s Ciceronem příslušné pojmy používali pro ideovou obhajobu římského republikánského zřízení, které se od athénské polis zásadně lišilo, ať již například svým územním rozsahem, inkluzivitou *občanství* i odlišným nastavením politického systému a uspořádáním společnosti.

Ve shodě s předchozí řeckou tradicí i Polybios s Ciceronem dělili ústavy podle počtu vládnoucích a *zákonnosti* dané vlády. Přechody mezi jednotlivými typy vlád rovněž považovali za přirozené. Do úvah na toto téma vnesl zásadní inovaci Polybios, podle jehož názoru se existující typy ústav cyklicky střídají v dané sekvenci, kterou označil jako *anacyklózu*. Tento přirozený *koloběh* nesmíšených forem vychází z *korumpovatelnosti* a *ctnosti* převládající složky občanů. *Anacyklózu* a cyklický tok času lze přerušit vhodným *smíšením* jednotlivých forem a *dělbou moci* mezi jednotlivé složky, přičemž Polybios klade obzvláštní pozornost na římský předobraz systému *brzd a protivah* zabraňujících koncentraci moci, který v Římské republice pozoroval.

---

<sup>159</sup> Přesněji bychom stále měli hovořit o konceptech, které byly později využívány politickou teorií republikanismu, neboť Platóna za republikánského myslitele označit nelze a u Aristotela a Polybia se jedná o otázku interpretace.

*Občanské ctnosti* podle Polybia i Cicerona mimo jiné dopomáhá volba vhodné *geografické lokace* a zákony a zvyky vtělené obci při jejím *založení*. Oběma myslitelům slouží historický vývoj (nejen) římské říše jako zdroj poučení a oba velebí její *starobylou ústavu*. *Smíšená ústava* je u „římských“ autorů jádrovým konceptem a oba myslitelé, ve shodě s Platónem a Aristotelem, považovali demokracii coby nesmíšenou formu za defektní typ politického uspořádání. Vidíme tedy, že u antických autorů významných pro dějiny republikanismu je *smíšená vláda* (o pojmu *republika* zatím nemůžeme mluvit) od demokracie odlišena a je před ní jednoznačně preferována.

Polybios s Ciceronem se zasazovali o kombinaci teoretického poznání a praktické politiky. Na rozdíl od Platóna s Aristotelem *občanskou ctnost* v praktické politické činnosti kladou nad život rozjímavý, respektive teoretické poznání chtějí využít ve prospěch politické činnosti. *Občanská ctnost* dále pro Polybia a Cicerona představuje nejen zájem na autonomní *sebevládě* nezávislé římské *civitas*, ale slouží také k zisku slávy (pro státníka, a hlavně jeho vlast), která je pro oba autory cílem politického jednání. Součástí římských politických cílů je i dosažení/posílení *imperiální* nadvlády nad ostatním světem, která zajišťuje, že římskou *svobodu* neohroží vnější síly. V tomto ohledu se liší od řeckého politického myšlení (minimálně do vzestupu Makedonie), ve kterém politika existovala jen v helénském světě a řecké kolonie neměly za úkol pro svoji mateřskou polis podmaňovat zahraniční politické útvary.

V případě Cicerona a Livia (méně v případě Polybia) lze v římském politickém myšlení pozorovat zvýšený důraz na koncept *libertas*. Ta všem římským občanům zaručuje prostřednictvím *vlády zákona svobodu od dominance* ze strany veřejné i soukromé moci, a představuje konceptuální protipól despotie. *Libertas* mj. zaručuje právo odvolat se proti rozhodnutí úředníka a zakazuje trest smrti bez soudu před občanským tribunálem. Všichni občané požívající *libertas* si jsou *rovni* v právní ochraně před libovůlí druhých a všichni mají mít také právo podílet se na volbách úředníků a dalších hlasování ve shromáždění. Cicero se výslovně přiklání k centuriálnímu sněmu, v němž neexistovala možnost *svobody projevu* (ve smyslu *isegoria* a *parrhesia*) a kde existovala rozdílná váha hlasu na základě socio-ekonomického postavení. Polybios s Ciceronem na rozdíl od řady Římanů rané republiky či politické frakce populárů neargumentovali ani ve prospěch majetkové *rovnosti*. Zároveň se ale domnívají, že příliš velké bohatství může *zkorumpovat občanskou ctnost*.

V římském politickém myšlení a praxi se více než v řeckém dostává do popředí „kontestační“ aspekt *politické participace*, jehož prostřednictvím Římané prosazovali či chránili svá práva před jejich domnělým narušením ze strany soukromých osob nebo

magistrátů. I v případě „římských“ autorů platí, že ženy a otroci jsou z oficiálního politického života takřka vyloučeni a občanské těleso (lid) má v politickém systému oproti demokratickým Athénám omezenější úlohu. Plebejcům se nicméně podařilo v průběhu konfliktu řádů vymoci si na patricích větší pravomoci.

Polybios i Cicero pracují s metaforou *politického tělesa*, ale neodvozují ji natolik jednoznačně z komunitariánské ontologie. Pro Polybia je politická společnost paktem ke vzájemné obraně. U Cicerona vzniká z přirozené družnosti lidí a politická společnost je v jistém smyslu přirozený útvar. Podle Cicerona a Livia je zásadní, aby si společnost udržovala *svornost (concordia)*, smír svých jednotlivých stavů. Prospěchu a stabilitě republiky vedle výše zmíněných faktorů napomáhá podle Polybia i Cicerona *občanská ctnost*, která je kultivována *výchovou, občanským náboženstvím* a díky které je podle Polybia efektivní *občanské vojsko*.

Z hlediska cíle práce považuji za nejvýznamnější zjištění kapitol zaměřených na antické kořeny republikanismu následující: Přestože je athénské demokratické prostředí zaměřeno více na *politickou participaci* a římské na *svobodu jako nedominanci*, předcházející analýzy odhalily skutečnost, že oba koncepty se v obou případech navzájem podmiňují. Podle Aristotela se není možné v politice realizovat v podmínkách cizí politické či ekonomické *dominance* a podle Cicerona nelze mít účastenství na *libertas* bez možnosti podílet se na správě věcí veřejných. Oba pojmy jsou od sebe konceptuálně neoddělitelné a jeden se bez druhého neobejde.

Pokud jeden z těchto pojmů chybí a určitý člověk buď nepožívá statutu *nedominance*, nebo se nemůže účastnit politických záležitostí (což se týkalo všech žen a dětí, v Řecku metoiků, v Římě občanů bez práva hlasovat a samozřejmě všech otroků), ani Aristotelés, ani Cicero by takového člověka neoznačili za skutečně svobodného. Neo-athénský důraz na *politickou participaci* a neo-římské zdůrazňování *svobody jako nedominance* tak v antickém kontextu připomíná pohled na rub a líc stejné mince. *Politická participace* ani u Aristotela ani u Cicerona nenabývá ke konceptu *svobody* instrumentální povahu, neboť politický život v obci nahlíží jako naplnění *přirozenosti* člověka.

Domnívám se, že předcházející kapitoly přinesly dostatečné množství argumentů podporujících tezi, že mezi řeckými a římskými artikulacemi republikanismu v antice existovaly silné a vědomé návaznosti a vlivy. Římské artikulace republikánských konceptů byly řeckými přinejmenším informovány, někdy i vědomě inspirovány daleko spíše, než že by na nich vytvářely úplně nový, nezávislý a paralelní narativ plně autochtonního římského republikanismu, který by s řeckými konceptualizacemi neměl nic společného. „*Republikánské*

*myšlení má silné jak řecké, tak římské základy* (Honohan 2002, s. 40.)“ Podle uvedených zjištění se mi spíše než o dvou hermeticky oddělených narativech zdá přesnější hovořit o tom, že většina republikánských politických konceptů se objevuje v Řecku a v Římě následně dochází k vytvoření republikánské doktríny.

## 2.3 Renesanční Itálie, humanismus a „machiavellský moment“

S koncem římské republiky upadá i republikánské politické myšlení. Byť jeho dozvuky můžeme sledovat ještě za římského císařství a v některých institucích a praktikách na území bývalé římské říše, soustavné pozornosti se výše probíraným konceptům dostalo až více jak tisíc let po smrti Cicerona v italském prostoru. Zde můžeme pozorovat začátek období *klasického republikanismu*.

Při analýze tohoto období a jeho nejvýznamnějších textů budu v následujících kapitolách historické části práce sledovat, jak klasičtí republikáni kombinovali původně řecké a římské inspirace se soudobými vlivy, jakým způsobem interpretovali předchozí myslitele republikánské tradice a jak se v jejich artikulacích centrální klastr republikánského politického myšlení postupně vyvíjel a proměňoval svoji vnitřní konfiguraci.

Obraťme nyní pozornost k Itálii, kde v souvislosti se vzestupem tamních samosprávných republik došlo v prvních stoletích druhého tisíciletí k prvnímu zásadnímu návratu a k systematickému „oživení“ výše diskutovaným temporalitám, myslitelům a konceptům. Nejvlivnějšími autory, kteří tyto pojmy využívali vědomě, systematicky a z republikánských pozic, byli především Leonardo Bruni d'Arezzo (1370–1444), Niccolò Machiavelli 1469–1527) a Francesco Guicciardini (1483–1540). Z nich se pozdější generace republikánských myslitelů vracely přede všemi ostatními hlavně k Niccolu Machiavellimu. Podle Maurizia Viroliho z Machiavelliho čerpali inspiraci a poznání všichni moderní republikánští myslitelé, a to i v případě, že byli k jeho myšlenkám kritičtí (Viroli 2009, s. 10). Proto je pro naše účely naprosto nepominutelným myslitelem. Stejně jako v předchozí kapitole se i tato část práce bude držet stejného metodologického přístupu a struktury kapitol, takže se z hlediska vývoje republikánských konceptů nejprve zaměřím na italské (konkrétně především florentské) intelektuální a politické prostředí, a následně na Machiavelliho dílo.

### (I)

Italský prostor, dříve politicky sjednocovaný Římskou říší, se v období nájezdů cizích kmenů kolem poloviny pátého století n. l. začal dezintegrovat, až se rozpadl do mnoha menších politických celků s různými stupni autonomie a různými typy politických zřízení. Na rozdíl od oblasti na sever od Alp v období na začátku druhého tisíciletí již ztratil svůj feudální charakter (Baron 1966, s. 8; Skinner 1978a, s. 3). A na rozdíl od zbytku Evropy v něm začala



sílit města, která často mohla opřít své bohatství o vysoké příjmy z obchodu a v případě Florencie také z bankovníctví.

V souvislosti s tímto specifickým vývojem došlo v severní a střední Itálii v posledních dekádách jedenáctého a v průběhu dvanáctého století k rozvoji svébytných samosprávných politických systémů. K Benátské republice (která existovala již v druhé polovině prvního tisíciletí, a protože zaznamenala zcela specifický vývoj, ponechám ji pro tuto chvíli stranou), se na konci jedenáctého století přidaly Pisa, Milán či Arezzo, V prvních dekádách dvanáctého století následovaly Lucca, Bologna, Sienna, Florencie a další města v Lombardii a Toskánsku (Skinner 1978a, s. 3). Zpočátku měla tato města tzv. *konzulární* formu. V jejich čele stáli samosprávné rady a z volení konzulové. Na konci dvanáctého století, kdy už republiky existovaly také ve Florenci či Padově, konzulární systém nahradil specifický typ správy, kdy v čele těchto městských států stál tzv. *podestà*, nejvyšší úředník jmenovaný na omezenou dobu, který obvykle pocházel z jiného městského státu (Skinner 2002b, s. 10). Na konci dvanáctého století se samosprávný režim vyskytoval téměř ve všech nejvýznamnějších italských městech (Skinner 1978a, s. 4).

Existence těchto politických celků nebyla samozřejmá. Jako součást *Regnum Italicum* zůstávaly italské městské státy *de iure* vazaly Svaté říše římské a významný vliv v nich měl také Svatý stolec. Právo na svoji nezávislost musely italské republiky zdůvodňovat a legitimizovat vůči nárokům císařů i papežů (Skinner 1978a, s. 15; 2002b, s. 12). Částečnou oporu pro své argumenty mohli nalézt v učení právních učenců, tzv. *(post)glosátorů* římského práva (jako např. Azo z Bologni, c. 1150–1230 či Bartolus ze Saxoferrata, 1313–1357) nebo v určitých proudech scholastiky (viz např. Marsilius z Padovy, c. 1275–c. 1342) (Skinner 1978a, kap. 3 a 6; 2002b, kap. 2). Obě tyto tradice měly svoje limity a nejvýznamnějším zdrojnicí argumentů ve prospěch republikánských systémů se ve Florencii, obzvláště v souvislosti s válkou proti Milánu v prvních letech patnáctého století<sup>160</sup>, stal tzv. *humanismus* (Baron 1966, s. xvii).

Termín *humanismus*, jež se poprvé objevil v devatenáctém století, označuje učení soustředěné na tzv. *studia humanitatis*, sekulární proud vzdělávání obracející svoji pozornost k antice, která se stala modelem a měřítkem aplikovaným v mnoha oblastech lidské činnosti (Baron 1966, s. vii, 3). Symbolický počátek tohoto učení, provozovaného učením označovanými jako tzv. *humanista*, se váže s objevením Ciceronovy řeči *Pro Archia Poeta*,

---

<sup>160</sup> V souvislosti s touto válkou detekuje Hans Baron ve florentském myšlení náhlou změnu, projevující se jak v odlišném přístupu k historii, tak v novém etickém postoji odmítajícím „sobecké“ stahování se učenců z veřejného života do ústraní rozjímavého života (Baron 1966, s. 6).

kde Cicero obhájí prospěšnost „humanitního“ vzdělání, Francescem Petrarcou (1304–1374) v roce 1333 (Adamson a Kráje 2019). Vpravdě „humanistické“ vzdělávání v očích tehdejších italských humanistů zahrnovalo především studium antické poesie, rétoriky, dějin a morální filosofie (Skinner 2002b, s. 2).

*Studia Humanitatis* se v průběhu 14. století v Itálii často, ale nikoli vždy, vyučovala na univerzitách, kterých v Itálii tehdy existovalo kolem deseti. Mimo univerzit se v humanitním duchu vyučovalo i ve školách pro sekulární klientelu zaměřenou na „pozemské“ záležitosti. Zde se už od sedmi let děti učily ovládat latinu (později případně také řečtinu) a se svými komunitními mistry se věnovaly četbě klasických děl antické literatury z výše zmíněných oblastí. Po důkladném zvládnutí gramatiky těchto jazyků se studenti učili styl klasických autorů také napodobovat. V centru pozornosti stáli z výše zkoumaných autorů hlavně Cicero a Aristotelés, později také Platón a z ostatních hlavně Sallustius, Seneca, Lucretius, nebo také Averroes (Adamson 2019a).

Rozvoj humanismu byl podmíněn a šel ruku v ruce s „honem na poklady“ v podobě snahy o objevení antických textů (Skinner 1978a, s. 84). Některé řecké spisy se v Itálii objevily již ve dvanáctém století díky překladům učenců, kteří se s nimi seznámili v knihovně v byzantské Konstantinopoli. Některé Aristotelovy texty byly k dispozici díky pozornosti scholastiků, ale např. *Politika* se v italštině objevila až v roce 1260 (Skinner 2002b, s. 30). Zrovna tak byly postupně, jak už bylo výše naznačeno, postupně objevovány spisy Cicerona (nikoli však spis *O věcech veřejných*). Právě studium těchto dvou autorů mělo z hlediska argumentace pro samostatnost italských měst největší dopad, neboť poskytovaly rétoricky přesvědčivé argumenty ve prospěch činného politického a svobodného života (Skinner 1978a, s. 87; Viroli 2009, s. 4). Nejpopulárnějším autorem byl Cicero, protože pro něj obrana republiky a *svobod*, které občanům poskytuje, cílem politického jednání (Honohan 2002, s. 33).

S tím souvisí, že humanisté, s pedagogickým využitím aristoteléské *habituace*, přejali Ciceronův cíl vzdělávání – používat nabyté morálně filosofické a obecně teoretické vzdělání při aktivní politické činnosti ke službě vlasti. Klasické humanitní vzdělání mělo vychovávat ctnostného „renesančního“ muže (*vir virtutis*) disponujícího všeobecnou zdatností, díky které je ideální gentleman schopný získat přívětivost štěstěny (*fortuna*) za účelem prospěchu a slávy pro svoji vlast (Skinner 1978a, kap. 4). Pojetí *Fortuny* jako entity, kterou je možné ovlivnit aktivní lidskou činností, se zásadně lišilo od převládajícího augustiniánského křesťanského pojetí, podle nějž jsou pozemská království ustavována boží prozřetelností a Boží vůlí. Nikoli tedy „náhodně“ na základě vůle či rozmarů *Fortuny* (Skinner 1978a, s. 95).

Vykročení z převládajícího rámce křesťanského vnímání světa představoval také návrat od lineárního vnímání času k antickému cyklickému pojetí (Skinner 1978a, s. 111). Na tomto pozadí se v rámci humanismu objevila tzv. třístupňová periodizace lidských dějin, kterou patrně jako první formuloval Leonardo Bruni z Arezza (1370–1444) ve svém díle *Historiarum Florentini populi libri XII (Dějiny florentského lidu ve dvanácti knihách)* (Hankins 2001, s. xviii). Před stručným představením jeho pojetí humanismu poznamenejme, že Bruniho názory nesdíleli všichni humanisté a že řada z nich neměla žádný problém s monarchickými režimy. Aby byl proud, pro který je Bruniho dílo charakteristickým reprezentantem a možná nejvýznamnějším originálním spisem, odlišitelný od ostatních proudů v rámci humanismu, bývá často označován přívlastkem *občanský* (Hankins 2001, s. ix; 2007, s. 1). Podle Bruniho byla prvním stádiem dějin antika, po ní následoval středověk a nyní, protože dějiny jsou vytvářené aktivní lidskou činností, mohou humanisté a jejich současníci svým návratem k antice nastolit moderní období a proces zacyklit (Adamson 2019a; Hankins 2001, s. xviii; Skinner 1978a, s. 111).

Za motor a předpoklad této historické změny občanští humanisté považují stejnou entitu, která umožnila vzmach římské říše, a sice *svobodu (libertà)* (Skinner 1978a, s. 83). *(Politické) těleso je svobodné pouze pokud jej ovládá jeho vlastní vůle* (Skinner 2002b, s. 6). *Svobodu* tedy vnímali Bruni a jeho humanističtí kolegové v *participativních* intencích jako atribut *lidu (popolo)* (Skinner 2002b, s. 7), vykonávajícího svoji autonomní *sebevládu* (Pocock 2010, s. 147). Frederick Lane upozorňuje, že Floranťané *svobodu* nevnímali v negativním smyslu Isaiah Berlina:

*„Politické svobodě dnes mnoho lidí vnímá jako ochranu soukromých osob před libovůlí vládnoucích činitelů. Tato koncepce je negativní a v souladu se sobeckým nezájmem o veřejné záležitosti. Může vést ke stažení do soukromé sféry, kde může každý být svým vlastním pánem. Florentské instituce nabízely jiný ideál svobody, nikoli ochranu před vládou, ale možnost vládou být. Svoboda byla jednání, ve společenské i společenské sféře, a vyžadovala ctnost.“* (Lane 1966, s. 411)

Podle občanských humanistů *lid* představoval autoritu, ze které musí vycházet každá legitimní vláda (Skinner 2002b, s. 245), jejímž prostřednictvím se teprve jednotlivci mohou stát *svobodnými*. *Lidem* přitom občanští humanisté, což do určité míry přejal i Machiavelli

(viz např. Machiavelli *Ist.*, II 34, III 1, IV 9), označovali široké střední vrstvy<sup>161</sup> obyvatelstva, tvořeného obchodníky, řemeslníky a dalšími živnostmi, které se v případě Florencie korporátně sdružovaly v cechovní soustavě (Hankins 2007, s. 6). Příslušnost k cechu byla ve Florencii základem politických práv (Lane 1966, s. 410). Tradiční šlechta na jedné straně, a chudí (*plebe*) na straně druhé, *popolo* netvořili. Podle Bruniho se *lid* jako stav vyznačoval specifickou politickou kulturou zaměřenou na požadavek nebýt ovládán či dominován (Hankins 2007, s. 11).<sup>162</sup>

Jak zdůrazňuje Quentin Skinner, občanští humanisté ve svém pojetí *lidu* kladli důraz na *rovnost*: „*cesta ke cti otevřena všem občanům, každému z nich musí být dána rovná příležitost dosáhnout nejvyšších ambicí službou své komunitě*“ (Skinner 1978a, s. 179). Vyloučení lidu z *politické participace* vede ke *korupci* a urozený původ ještě podle občanských humanistů neznamená *občanskou ctnost*: *virtus vera nobilitat est* – pravá nobilita je utvářena *ctností*, nikoli původem (Skinner 1978a, s. 7, 131, 179). Pojem *ctnost* však zároveň občanští humanisté ze dvou významů, které jsme si uváděli již u Platóna a Aristotela – *ctnost* vůbec a *ctnost* v konkrétní polis – používali obvykle spíše v druhém významu, jako prostředek pro prospěch a zachování svého státu, nikoli jako prostředek k dosažení blaženého života (Hankins 2007, s. 5). To vedlo např. Bruniho k hledání pragmatických řešení, která nemusejí být *dobrá* esenciálně, ale která posilují blaho a slávu státu (Hankins 2007, s. 20). Jaká řešení fungují, a jaká nikoli, se státníci mohou dozvědět ze studia dějin, ve kterých lze nalézt *poučení* v podobném smyslu, v jakém jsme o tom mluvili u Polybia. A přesně k tomu sloužila do historie obrácená, ale pro budoucí politickou dráhu určená výchova florentských občanských humanistů (Hankins 2007, s. 2). Ze studia historie podle Bruniho plyne, že velikosti a slávy státu lze nejlépe dosáhnout ve *svobodných* zřízeních, které se opírají o *smíšenou ústavu* a starají se o *obecné dobro* státu (Skinner 2002b, s. 130). Pro jeho dosažení je důležité, aby jednotlivé skupiny obyvatelstva vůči sobě dokázali jednat umírněně a panovala mezi nimi *svornost* (podobná Ciceronově ideálu *Concordia ordinum* (Hankins 2007, s. 19).

Leonardo Bruni se do historie republikanismu zapsal i etymologicky, když při překladu Aristotela přeložil pojem *politeiá* (ve smyslu nejlepšího režimu) jako *respublica*.

---

<sup>161</sup> Bruni podporoval silné střední vrstvy obyvatelstva na aristotelském základě (Bruni *Hist.* III 59, Aristoteles *Pol.*, IV 11, Hankins 2007, s. 10).

<sup>162</sup> Za ideál Bruni a další občanští humanisté považovali obvykle stav, kdy se všechny stavy společnosti snaží o určitou umírněnost či svornost ve smyslu *homonoia* či *Concordia*, o kterých jsme mluvili výše (Hankins 2007, s. 19).

Tento termín byl nově psán jedním slovem a označoval typ státního zřízení (srov. s užitím sousloví *res publica* v předchozí kapitole 2.2).

Snaha občanských humanistů a jejich spojenců o legitimizaci samosprávných italských republik narážela přinejmenším na dva zásadní problémy: občanský konflikt v rámci italských městských států a invaze cizích mocností. Začneme-li vnitropolitickými konflikty, italská města byla zasažena ostrými spory mezi tzv. *guelfy* podporujícími papeže a *ghibelliny*, sympatizanty císaře. Vedle toho se proti sobě často vymezovala tradiční italská šlechta a příslušníci nové ekonomicky úspěšné vrstvy obyvatel tvořené obchodníky, řemeslníky, bankéři a dalšími profesemi. Konečně nouze nebyla ani o střety mezi významnými rodiny v rámci těchto vrstev, jak podrobně líčí Machiavelli ve *Florentských letopisech* (viz níže v následující podkapitole).

Vedle vnitřních svárů a již zmiňovaných nároků papežů a císaře začaly na italský prostor zaměřovat pozornost své zahraniční politiky také zahraniční mocnosti: od konce stoleté války v 50. letech patnáctého století Francie (Machiavelli *Ist.*, VI 35) a po dokončení reconquisty na konci patnáctého století Španělsko. Kombinace těchto faktorů produkující takřka permanentní konflikty vedla k úpadku samosprávných republik, které byly čím dál více vnímány jako nestabilní, a k jejich nahrazení monarchickými typy vlád, které slibovaly zklidnění situace (Pocock 2010, s. 145; Skinner 1978a, s. 23; 2002b, s. 120).

V Machiavelliho době už v italském prostoru z významných republik zbývají pouze Benátky a Florencie (Skinner 1978a, s. 139). V obou případech se jednalo o republiky značně oligarchické. V případě pro naše účely důležitější Florencie byla od tzv. *Ustanovení spravedlnosti* v letech 1293-1295 nejvyšším politickým orgánem (vedle dvou dalších rad) tzv. *Signoria*, která měla též zákonodárnou iniciativu (Atkinson 2008, s. 2). Signorii tvořilo obvykle devět reprezentantů cechů, tzv. *priori*, v čele s titulární hlavou státu, jímž byl tzv. *vlajkonoš*, či *praporečník spravedlnosti* (*Gonfaloniere di Giustizia*) (Machiavelli, *Ist.* II, kap. 12-15; Atkinson 2008, s. 2). Nejvyšší úřednické pozice se vyznačovaly velice krátkou dobou funkčního období, od dvou do šesti měsíců (Atkinson 2008, s. 3), ale až do nominálního rozpuštění republiky papežem v roce 1532 je zastávali členové pouze zhruba dvou tuctů nejvýznamnějších rodin (Adamson 2019b). Značnou část patnáctého a šestnáctého století navíc existovala ve Florencii *de facto* vláda rodu Medicejských. Byť v roce 1494 nová republika provedla změny, i po těchto reformách volebním právem stále disponovalo jen několik procent obyvatelstva, takže Florencie zůstala po celou dobu svého trvání značně oligarchickou republikou (Atkinson 2008, s. 3).

Jak vidíme, Niccolò Machiavelli se narodil a prožil svůj život v turbulentní době plné neustálých konfliktů a střídání politických režimů a také v době obecného úpadku republikánských zřízení. John Pocock označuje ve své stejnojmenné knize tuto situaci jako tzv. *machiavellský* moment a charakterizuje jej jako:

„moment konceptualizovaného času, ve kterém republika čelila své vlastní konečnosti a v němž jsou její snahy o udržení morální a politické stability konfrontovány v proudu iracionálních událostí vnímaných jako bytostně zničující pro všechny politické systémy sekularizované stability.“ (Pocock 1981, s. vii)

Jinými slovy Machiavelli podle Pococka píše svá díla v kontextu ujařmení italských republik, v němž se nepátrá po abstraktní ideální ústavě, ale hlavním kritériem politického systému je jeho přežití ve světě devastovaném neustálými konflikty (Pocock 2010). Machiavellský moment je však také momentem historického vyčerpání starých vládních forem a příležitostí pro konstrukci nových. Takových, které by byly imunní vůči historické nahodilosti a působení *Fortuny* (Pocock 2010, s. xvii).

## (II)

Protože se ve *Vladaři* Machiavelli republikánské problematice téměř vůbec nevěnuje, důležitější dílo pro tuto práci představují *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livia* (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, zk. *Disc.*). K sepsání *Rozprav* Machiavelliho podnítili jeho přátelé humanisté (*Disc.*, věnování), se kterými se Machiavelli často vídal a pravidelně s nimi diskutoval o republikánských režimech (Skinner 2000, s. 55). Diskusi tohoto rozsáhlého díla, které Machiavelli sepisoval pravděpodobně mezi lety 1516-1520 (Atkinson 2008, s. 26), na některých místech dále doplním poznatky z *Florentských letopisů* (*Istorie fiorentine*, zk. *Ist.*), vznikajícími v letech 1520 až 1525. Jejich sepsáním Machiavelliho formálně pověřil kardinál a pozdější papež Giulio Medicejský (Atkinson 2008, s. 27; Skinner 2000, s. 88), což mohlo Machiavelliho vést k takové úpravě svých myšlenek v textu, aby nebyly v rozporu s očekáváním medicejského zadavatele.

Vzhledem k historickému momentu, v němž se Machiavelli nacházel, není překvapením, že za jedno z hlavních témat své tvorby zvolil problematiku přežití a stabilitu *státu* (*mantenere lo stato*) (Skinner 1978a, s. 131; 2000, s. 33; 2002b, s. 143–144, 374).

Zatímco ve *Vladaři* se Machiavelli zabývá tuto problematikou z hlediska *statutu* (ke kterému náleží také území a obyvatelstvo<sup>163</sup>) nového vladaře (Skinner 2012a), *Rozpravy a Florentské Letopisy* se zabývají udržením a prosperitou samosprávné republiky (Skinner 1978a, s. 156–157). *Slávu* (*gloria*, popř. *grandezza*) svého státu považoval Machiavelli za cíl politické činnosti podobně, jako to měli ve zvyku italští občanští humanisté (Skinner 2002b, s. 144).

Podobně jako Polybios hledá Machiavelli prostředky k dosažení tohoto cíle ve studiu univerzálně chápaných politických a vojenských dějin. Protože měla podle Machiavelliho zrovna jako podle dalších občanských humanistů (Skinner 2000, s. 55) „*všechna města a všechny národy odjakživa stejná přání a rozmary*“ (Machiavelli *Disc.*, I 39) a „*přítomné události jsou vždy jen vedlejší akty k nějaké události v minulosti*“ (*Disc.*, III 43), je možné skrze studium minulosti poznat nadčasově platné zákonitosti (tamt.). Ačkoliv jsou paralely s historickým vývojem v témže prostoru obzvláště poučné, Machiavelli kritizuje svoje současníky, že si z politických dějin antického Říma neberou příklad (*Disc.*, I předmluva). Nejen, že nenapodobují dějinné příklady svých předků, ale dokonce se někdy domnívají, že je to nemožné.

Sám Machiavelli si naopak bere do ruky Liviovy *Dějiny od založení Města* a skrze komentář k tomuto dílu (v kombinaci s řadou příkladů konkrétních politických situací ze starověku i moderní Itálie) rozvíjí v *Rozpravách* vlastní politické úvahy. Konkrétně se zaměřuje hlavně na období vzestupu Říma popisované Liviem v jeho prvních deseti knihách, které jsme si představovali v kapitole 2.2. Machiavelli se zároveň neomezuje čistě na roli Liviova interpreta a ve věnování *Rozprav* uvádí, že chce „*jít cestou, kterou nešel ještě nikdo*“ a že jeho dílo se dotýká, či dokonce přímo zavádí *nová pravidla a řády (modi ed ordini nuovi)*.

Výběr Říma z období prvních deseti Liviových knih jako hlavního příkladu umožňuje Machiavellimu ilustrovat, jakým způsobem dokázal *svobodný a samosprávný* městský stát dosáhnout velikosti a slávy, a v čem mají svobodné republiky starověkého typu navrch oproti knížectvím typickým pro Machiavelliho Itálii (*Disc.*, II 2): rozdíl spočívá v životě ve *svobodě (libertà)* nebo *otroctví* (resp. *poddanství, servitù*) (*Disc.*, II 2, III 7; *Ist.*, II 34, IV 1). V druhé kapitole druhé knihy *Rozprav* Machiavelli uvádí: „*snadno pochopíme, odkud se vzaly starověká velikost a současný úpadek. Příčiny spočívají ve svobodném způsobu života, který panoval dříve, a v porobě, která převažuje nyní*“ (*Disc.*, II 2).

---

<sup>163</sup> Pro genealogii pojmu *stát* a vývoj z termínu *status* viz Skinnerův soubor dvou esejů v češtině vydaných v souboru *O státě* (Skinner 2012a).

Machiavelliho konceptualizace *libertà* je silně spojená s pojmem *sebevlády*; oba tyto pojmy stojí společně v protikladu vůči *poddanství* plynoucímu z vnější agrese a proti vnitropolitické *tyranii* (Skinner 1978a, s. 157). Samosprávná svobodná města mají podle Machiavelliho řadu výhod. Například mají díky volbám šanci na lepší vládcce (Machiavelli *Disc.*, I 20, 46, 58, III 34), jelikož *svobodný* lid uděluje úřady lépe než samovládce. *Lid* v tomto smyslu Machiavelli pojímá jako kolektivního aktéra. Jednotlivci se podle Machiavelliho podobně jako podle Aristotela často pletou, ale kolektivně jejich úsudek knížete moudrostí překonává. To i proto, že v předvolebních debatách může otevřeně diskutovat a hodnotit uchazečovy kvality, a tak spíše zvolí kvalitnějšího kandidáta než kníže, který především oceňuje loajalitu (*Disc.*, I 58).

Svobodný lid dále zpravidla nejen zvolí, ale i více ocení následnou práci kvalitních osobností oproti samovládci, který může úspěšné veřejně činné jedince vnímat jako své ohrožení (*Disc.*, I 29, 58). To vše považuje Machiavelli za velmi důležité, protože v různých typech situací může být výhodné jednat odlišnými způsoby. Republika, která může volit z různých charakterových typů svých vůdčích osobností podle aktuálních potřeb, disponuje větší adaptibilitou a flexibilitou, díky čemuž přežije spíše než monarchie (*Disc.*, III 9; Pocock 2010, 152-153).

Další výhody samosprávné republiky spočívají v tom, že (na rozdíl od monarchy sledujícího vlastní zájem) přihlíží k *veřejnému dobru* (*bene comune* či *comune utilità*) (Machiavelli *Disc.*, II 2) a že v ní zpravidla panuje větší respekt k zákonům (*Disc.*, I 58).

*„Státy dělá mocnými nikoli dobro soukromé, nýbrž veřejné (bene comune). Není však pochyb o tom, že obecného dobra dbají jen státy svobodné, neboť ty dělají všechno, co veřejné dobro podporuje, i když to je na újmu toho nebo onoho soukromníka. Těch, kteří při tom získávají je tolik, že mohou kráčet k cíli i proti vůli těch, kteří tím trpí. Opak se stane, když vládne kníže.“*  
(*Disc.*, II 2)

Ze všech zmíněných důvodů jsou samosprávné svobodné republiky nadřazené monarchiím. Empirické potvrzení nalezneme podle Machiavelliho v dějinách: *„poznáme snadno, z čeho čerpají národy lásku ke svobodě. Zkušenost ukazuje, že se státy rozšiřovaly a bohatly vždy jenom dotud, dokud byly svobodné.“* (*Disc.*, II 2, viz také např. *Disc.*, I 58).

Mezi základní *svobody* a práva v republikách by za normálních okolností měl patřit osobní prostor *ne-dominance* spojený s ochranou soukromého majetku (*Disc.*, I 16; II 2; III 23), možnost zákonné kontestace politických i soudních rozhodnutí, včetně možnosti jak podání žaloby (*Disc.*, I 7), tak odvolání k lidovému tribunálu v případě obhajoby před



hrozícím trestem smrti (*Disc.*, I 49). V tomto posledním bodě Machiavelli s využitím předešlé kritizuje italskou tradici vlády *podestà*, kde o hrdelním právu rozhodoval cizí vládce a nikoli lid. *Libertà* naopak neznamena *licenza* (bezudnost) – libovůlí dělat cokoliv. Všichni občané musejí poslouchat *zákony* a svoji soukromou *svobodu* mohou prosazovat do té míry, do které napomáhá nebo je alespoň v souladu se zájmem celku a prospěchem vlasti.

Machiavelli lituje, že ve své době spatřuje *svobodný způsob života* pouze v německém prostoru<sup>164</sup> (*Disc.*, II 19). Podle Machiavelliho byl svět „vždycky tentýž“ a „bylo na něm vždycky stejně mnoho dobra a zla.“ Toto dobro a zlo se vyznačuje tím, že se v průběhu lidských dějin stěhuje z jedné země do druhé (*Disc.*, II předmluva). Z této příčiny jsou lidské věci neustále v pohybu. Itálie se o svoji *svobodu*, a tím velikost, nedávno připravila, když v patnáctém století sama sebe vydala do područí (*servitù*) *barbarům*<sup>165</sup> (*Disc.*, I 12, II 18; *Ist.*, V 1; *Princ.*, 12). Jak už jsem naznačil, nejedná se podle Machiavelliho v dějinách o něco výjimečného:

*„Provincie se většinu času pohybují od řádu k rozvratu a znovu od rozvratu k řádu, neboť světským věcem není od přirozenosti dáno stát na místě. Jakmile dosáhnou své dokonalosti a nemají kam dále růst, musí upadnout. A podobně, jakmile upadnou a rozvrat je přivede až na samotné dno, kde už nemají kam dále klesat, nezbytně se musí opět vzmoci.“* (*Ist.*, V 1)

Z dobrého vyrůstá špatné, a naopak (tamt.). Řím byl za republiky na vrcholu, za císařství byl rozvrácen, pak z jeho trosk vyrostla Florencie a další italská města. Ta se následně v Machiavelliho době opět dostala do úpadku (*Disc.*, II předmluva, 19) a područí barbarů, z něhož se, snad i za pomoci Machiavelliho politické filosofie (viz Strauss 1978, s. 132, 297) v budoucnu opět budou moci osvobodit a odrazit se nazpět k velikosti (Machiavelli *Princ.*, 26).

Podobným způsobem, jakým se věci neustále mění a otáčejí v rámci geografického prostoru, rotují i ústavy uvnitř daného státu. Machiavelli navazuje na Polybiovu formulaci *anacyklózy* (Atkinson a Sices 2002, s. 31–32, pozn. 7–15; Viroli 2009, s. 50) a zrovna tak jako Polybios považuje za počátek politického společenství pakt o vzájemné obraně (Machiavelli *Disc.* I 1, 2). Tím se oba autoři liší od Aristotela i Cicerona, kteří její počátek,

---

<sup>164</sup> Machiavelli má německým prostorem spíše oblast dnešního Švýcarska, Rakouska a jižního Německa, které osobně na diplomatických misích navštívil, než hansovní města severního Německa (Atkinson a Sices 2002, s. 42, pozn. 7).

<sup>165</sup> Tedy obdobně jako v antice – *barbaři* jsou téměř všichni, kdo nežijí v Řecku či Itálii. Konkrétně se jedná především o Španěly a Francouze, viz výše kap. 2.3.

jak jsem ukazoval výše, přičítají přirozené družnosti lidí (viz k. 2.1 a 2.2). Nutno podotknout, že z Ciceronova pojetí změn ústav v *De re publica* Machiavelli pravděpodobně ani vycházet nemohl, neboť tento dialog byl znovu objeven a vydán až v roce 1819 (Zetzel 1999, s. xiv). Pro všechny autory klasického republikanismu byly proto nejspíš dostupné pouze zlomky spisu *O věcech veřejných* opsané především sv. Augustinem.

Machiavelli v duchu antických artikulací rozeznává tři prospěšné ústavy, které mají zájem na *veřejném dobru* a tři příbuzné špatné příbuzné formy:

*„Příbuzné formy se navzájem podobají, neboť jedna prýští z druhé. Monarchie totiž se stává snadno tyraní, aristokracie oligarchií, demokracie anarchií. Zavede-li tedy zakladatel nějakého společenského zřízení některou z prve jmenovaných vládních forem, je to jen na krátkou dobu, neboť není prostředku na zemi, který by dovedl zabránit, aby se pro touž podobnost, jakou má ctnost s nepravostí, nezvrhla forma jedna ve formu opačnou.“ (Machiavelli *Disc.*, I 2)*

Machiavelli hovoří o nám již známé sekvenci: prvotním monarchou se stává nejsilnější muž společenství, který ustanoví zákony, za jeho dědiců nastane úpadek, až se jeden stane tyranem. Proti němu se postaví hrstka nejctnostnějších a zřídí aristokracii. Ta časem zdegeneruje v oligarchii bez zájmu o veřejné blaho. Proto ji smete lid a ustanoví demokracii, jež se zvrhne ve vládu davu. Z té pak společnost vyvede až silný jedinec (*Disc.*, I 2).

Žádný stát nemá tolik životní síly, aby tuto změnu vydržel několikrát (tamt.). Z toho důvodu považuje Machiavelli za potřebné, aby zákonodárci *jednotlivé složky zkombinovali*. Za vzor prozíravého zákonodárce považuje Lýkurga, a naopak kritizuje Solónu, který systém postavil jednostranně ve prospěch lidové složky (tamt.). Zdaleka největší pozornost Machiavelli v *Rozpravách* nicméně věnuje Římu, Liviově narativu vývoje římského ústavního systému a podmíněnosti římského úspěchu jeho svobodným samosprávným ústavním systémem.

Machiavelli si obdobně jako Polybios a Cicero všímá jeho postupného vývoje (*Disc.*, I 1, 2, 20). Ačkoliv byl Řím na začátku založen jako království a měl tak nestabilní formu vlády, umožnila *fortuna* Římu po vyhnání králů systém vylepšit, načež Řím skutečně posílil nejprve aristokratickou a posléze také lidovou složku ústavy (*Disc.*, I 2). Po první secesi lidu se Římu povedlo systém vyvážit a mezi konzuly (monarchickou složku), senát (aristokratickou) a komície (lidovou) nastolit rovnovážný stav. Nic na tom podle Machiavelliho neměnil ani úřad diktátora, který v prvních desetiletích republiky umožňoval Římu překonávat mimořádné okolnosti a nevybočoval přitom ze svých zákonných mezi

(*Disc.*, I 34). Za diktatury tribuni, konzulové a senát běžně zasedali a na diktátora dohlíželi. Tím se raná diktatura odlišovala od decemvirátu, za nějž konzulové ani tribuni neúradovali. Machiavelli decemvirát kritizuje a upozorňuje, že taková ničím nekontrolovaná moc garantovaná navíc na dlouhou dobu (déle než zhruba rok) vždy hrozí velkým nebezpečím (*Disc.*, I 35, 40).

Dlouhá funkční období Machiavelli odmítá všeobecně. Římané udělali dobře, když cenzorům zkrátily mandát na osmnáct měsíců (*Disc.*, I 49). A chybovali, když vojenským velitelům na konci republiky funkční období prodlužovali, když římsí generálové vedli vojenské kampaně daleko od Říma, čímž se doba jejich tažení protahovala. Tuto chybu Machiavelli udává za jeden z nejvýznamnějších důvodů pádu Říma, neboť vedla ke koncentraci moci do rukou několika málo nejvýznamnějších vojevůdců (*Disc.*, III 24).

Za prospěšnou instituci Machiavelli považoval tribunát ustanovený po první secesi lidu (*Disc.*, I 3, 50). Díky němu se jednotlivé složky vyvážily a lid získal důležitou možnost kontroly nobilitou ovládané výkonné moci senátu a konzulů. Udělal tak důležitý krok na cestě k prospěšnému *rozdělení moci*<sup>166</sup>. Dověšení kompenzace za to, že Řím neměl *smíšenou ústavu* od začátku jako Sparta, spatřuje Machiavelli v ustanovení úřadu tribunů lidu. Náprava počáteční chyby v případě Říma vzešla částečně dílem fortune a částečně ze svárů mezi lidem a Senátem vrcholícím při odchodu lidu na Svatou horu. Občanskému konfliktu věnuje Machiavelli velké množství prostoru jak v *Rozpravách*, tak ještě výrazněji ve *Florentských letopisech*.

V nich se Machiavelli již v předmluvě vymezuje proti Brunimu a odůvodňuje potřebu nového sepsání florentských dějin s tím, že předešli autoři problematiku občanského konfliktu zanedbávali, nebo ji dokonce zcela ignorovali (*Ist.*, předmluva). V každé republice jsou podle Machiavelliho dva stavy – *popolo* (lid, na některých místech též *moltitudine*) a *grandi* („velcí“, „významní“, na některých místech též *nobili*<sup>167</sup>) (*Disc.* I 4, 5; *Ist.*, II 12; *Princ.*, 9). Na některých místech ještě přidává třetí kategorii *plebe* – široké lidové vrstvy. Přestože se na některých místech Machiavelli zdá používat oba pojmy synonymně, přiklání se k názoru, že ve svém frekventovaném užití častějšího pojmu *popolo* navazuje na občanské humanisty, a má jím na mysli střední třídy sdružené v cechovní soustavě, odlišné od *plebe*. Pokud je tato interpretace správná, připomíná to důraz na střední třídu přítomný u Aristotela a Brunioho.

---

<sup>166</sup> Machiavelli z hlediska *rozdělení moci* a upevnění *svobody* mluví i o potřebnosti nestranných soudů (*Disc.*, I 7, 49, *Princ.*, 19). Elaborovaný model *dělby moci* na výkonnou, zákonodárnou a soudní však v této fázi vývoje klasického republikanismu ještě nenajdeme.

<sup>167</sup> Ještě jiný výraz *Gentiluomini* používá Machiavelli v negativním smyslu, když hovoří o pro stát neprospěšné zahálčivé šlechtě (*Disc.*, I 55).

V každém případě se oba hlavní stavy, *grandiové* i *popolo*, vyznačují svébytnými charakteristikami a Machiavelli u nich hovoří jako o tzv. *umori* (*mízách, tělesných tekutinách* či *povahách*<sup>168</sup>), když *politické těleso* přirovnává k lidskému organismu (*Disc.*, I 4). Tak jako se mělo často za to, že zdravé lidské tělo udržuje rovnováhu mezi čtyřmi tekutinami (krví, hlenem, žlučí a černou žlučí), tak i zdravé *politické těleso* udržuje své *stavy* (*tekutiny, umori*) ve správné rovnováze (Atkinson a Sices, s. 36, pozn. 3; Machiavelli viz např. *Disc.*, I 4; *Ist.*, II 12, III 1). Pokud ve správném poměru nejsou, bývá takové těleso postižené v případě jednotlivce nemocí a v případě politického společenství občanským rozbrojem a *korupcí*<sup>169</sup>. Řím se podle Machiavelliho dokázal nepoměru svých *umori* zbavit včas a zastavit korupci vyhnáním králů, dokud nemoc (v podobě tyranidy Tarquinia Superba) postihovala jenom hlavu, ale nikoli tělo (Machiavelli *Disc.*, I 17, III 29). Za císařství, když bylo *zkorumpované* celé tělo, Římané již tuto možnost neměli.

*„Je nezvratná pravda, že všechny věci na světě mají svou životní mez. Jen ty však prožijí celý běh, určený jim nebem, které neuvádějí své tělo v nepořádek, nýbrž udržují je v pořádku tak, aby neonemocnělo, anebo když onemocní, aby mu to posloužilo ke zdraví a nebylo k záhubě.“* (Machiavelli *Disc.*, III 1)

Jak navrhuje udržet *umori politického tělesa* v rovnováze Machiavelli? Nejprve je třeba říci, že *grandi* a *popolo* Machiavelli definuje podobně jako další občanští humanisté spíše na základě politické kultury, než nezbytně čistě jenom na základě původu, nebo majetku, byť se tyto kategorie mohou překrývat a často se skutečně překrývají (Hankins 2001, s. 11). Podobně jako podle Bruniho i dle Machiavelliho mají *grandiové* tendenci dominovat ostatní a lid naopak touží po tom dominován nebýt (Machiavelli *Disc.*, I 4-5, 16; *Ist.*, III 1). Lid si přeje žít podle *zákonů*, *grandiové* chtějí pomocí *zákona* rozkazovat (*Ist.*, II 12). Spor mezi lidem a *grandii* je přirozený, zásadně ale záleží na tom, jakou má střet podobu.

*„Je sice rozdvojenost, která republikám škodí, je však i taková, která jim prospívá. Škodí ta, která dává vzniknout sektářství a stranictví, zato je prospěšnou ona, která se dovede bez nich obejít. Prozíravý zákonodárce se tedy nebude snažit zabránit vnitřním protivám, ale zabránit vzniku*

<sup>168</sup> Machiavelliho *umori* ale mohou být z italského přeloženy také např. jako *nálady, frakce, strany, dělení* apod.

<sup>169</sup> Pojem *korupce* používá podle Johna Pococka Machiavelli ve třech významech: 1) degenerativní tendence všech vlád z důvodu 2) závislost jednotlivého člověka na několika jedinců místo spoléhání na všechny jako celek a na sebe a 3) morální degenerace jedince, který odděluje svůj prospěch od prospěchu celku (Pocock 1989, s. 88). Pocock dále uvádí, že takto vnímanou *korupci* Machiavelli v *Rozpravách* dává do kontrapozice s *autonomií*, aniž by mezi nimi existovala střední pozice. Člověk může v Pocockově čtení Machiavelliho být pouze buď autonomní, nebo *zkorumpovaný* (tamtéž, s. 89).

*vyhraněných stran (sette), založených na nevyhnutelném nepřátelství.“*  
(Machiavelli *Ist.*, VII 1)

Stranictví vzniká v případě, že se významní jedinci snaží dosáhnout moci a slávy soukromou cestou za různé služby pro své podporovatele (*Disc.*, III 28; *Ist.*, VII 1). Oproti tomu veřejné prostředky pro dosažení osobní cti a slávy ve službách lidu jsou podle Machiavelliho chvályhodné a *obecnému prospěchu* vlasti prospívají. Řím činil dobře, když svým generálům uděloval pocty a umožňoval jim slavit triumfy, čímž tyto osobnosti mohli získávat reputaci veřejnými prostředky.

Prospěšná je podle Machiavelliho taková rozdvojenost, která se obejde bez frakcí (či sekt, *sette*) a straníků (*partigiani*) (*Ist.*, VII 1) a jejichž výsledkem je *veřejné dobro* (*Ist.*, VIII 1) Ze zmíněných pasáží usuzují, že soukromé zájmy na osobní cti a slávě mohou být dle Machiavelliho zahrnuty v pojmu *veřejného dobra*, pokud k němu dokážou veřejnou cestou přispět. Rozhodně však soukromé zájmy nesmí být na úkor *veřejného dobra*<sup>170</sup>. *Patriot* je podle Machiavelliho ten, kdo slouží *veřejnému dobru* a cti a slávy dosahuje veřejnou, nikoli soukromou cestou (Pocock 1989, s. 89).

Dvě různé podoby vnitropolitického konfliktu ukazuje Machiavelli na dvou italských příkladech. Zdravou možnost symbolizuje starověký Řím, škodlivou soudobá Florencie. V Římě po více než 300 let v období od vyhnání králů až zhruba do vydání Gracchových zákonů měl souboj patriciů a plebejců podobu zdravého politického konfliktu; jejich střet byl ventilován v rámci politického systému (*Disc.*, I 37). Jen málokdy došlo ke krveprolití, vypovězení do exilu, trestu smrti či peněžním pokutám (*Disc.*, I 4) V Římě existovaly možnosti řešit spory a požadavky lidu *zákonnou* cestou (například prostřednictvím komicíí či tribunů lidu, v extrémním případě secesí lidu) a Římané byli po ostrých debatách schopni spor přetavit v *zákonné* řešení, které uspokojilo lid a nobilitě ponechalo její pocty a výsady (*Ist.*, III 1). Proto v římském případě z nesvornosti stavů vzešel vyvážený systém, který umožnil Římu život ve *svobodě* a dosažení slávy a velikosti (*Disc.*, I 2, 4). Vidíme tedy, že Machiavelli za jeden z hlavních faktorů úspěchu Římské republiky považoval možnost vnitropolitické *zákonné kontestace*. Např. možnost podávat žaloby, jak jsem psal již výše v souvislosti s pojmem *libertà*, pomáhá podle Machiavelliho ventilovat spory zákonnou cestou (*Disc.*, I 7).

Na druhé straně ve Florencii byl politický střet vždy doprovázen sektářstvím a míval násilnou podobu (*Ist.*, VII 1). Stávalo se, že vrcholil vyhnáním protistrany do exilu či dokonce

---

<sup>170</sup> Blíže jsem se otázce protnutí sobeckých a veřejných zájmů u Machiavelliho věnoval ve článku *Strauss versus Skinner: spor o Machiavelliho* (2018).

vraždou politických oponentů (*Ist.*, III 1). Vítězná strana zpravidla neustanovila nové zákony ve prospěch společného dobra, ale čistě ve svůj vlastní prospěch. Její následná vláda proto postrádala jakoukoliv protiváhu, a tak se sama časem rozpadla do nově vzniklých frakcí (tamť.) (*Ist.*, III 5). Tak k tomu došlo, že spory ve Florencii vznikaly nejen mezi grandii a lidem, ale také uvnitř těchto frakcí. Florencie poznala svár šlechty a lidu, guelfů a ghibelinů i skupin Bílých a Černých (*Ist.*, II 21, viz také III 5). Téměř celou historii těchto florentských konfliktů kategorizuje Machiavelli jako nezdravý typ svárů, který podle něj republiku *korumpuje* a vede k jejímu pádu (*Disc.*, I 7)<sup>171</sup>.

Vyhnout se nezdravému typu sváru není v republice jednoduché, protože lidé jsou od přirozenosti špatní (např. *Disc.*, I 3, 9). Podle Machiavelliho veškeré jednání vychází z přirozenosti (*natura*)<sup>172</sup> (Machiavelli *Disc.*, II 2). Proto dobří zákonodárci „*musí považovat všechny lidi předem za zlé a musí počítat s tím, že budou projevovat svou zvrácenou povahu, kdykoli se jim naskytne příležitost*“ (*Disc.*, I 3). Zákonodárce musí počítat s tím, že lidé upřednostní svůj vlastní zájem na úkor veřejného dobra. Navíc „*zpravidla platí, že čím mají lidí více autority, tím hůře ji používají a tím nestoudnější se stávají*“ (*Ist.*, II 32).

Z těchto důvodů nelze spoléhat na vládu jednoho člověka, který navíc „*může buď zemřít, nebo vyčerpat své schopnosti*“ (*Ist.*, IV 1). Monarchický způsob vlády s mimořádnými pravomocemi je sice vhodný při zakládání nového systému a institucí (*Disc.*, I 58) a v případě společnosti nesvobodné a s velmi zkaženými mravy (*Disc.*, I 16-18, 55). Vyjma těchto příkladů vyžadujících velmi *ctnostné* jedince u moci Machiavelli radí na libovůli jedince nespoléhat a zřídit a udržovat ve státě *vládu zákona*. Protože chybují všichni, radí ji Machiavelli zavést jak v republikách, tak v monarchiích (*Disc.*, I 58). Zákonodárci musí podle něj především „*usilovat, aby krotili choutky lidí a odňali jim veškeru naději, že budou moci jednat beztrestně*“ (*Disc.*, I 42) a sami musí zákony ctít (*Disc.*, I 45).

---

<sup>171</sup> Tyto myšlenky se zdají být v nesouladu s předmluvou ke *Florentským letopisům*, kde Machiavelli píše, že se Florencii rozpory, které by každé jiné velké a mocné město zničilo, podařilo ve Florencii překonat díky její vládní formě a *virtù* jejích obyvatel a že ze sporů naopak sílila. Domnívám se, že tyto pasáže v úvodním listu slouží spíše jako deklaratorní stanovisko směřem k medicenejskému zadavateli, nebo že se vztahují ke starším datům. To by potvrzovaly i další pasáže *Letopisů*, kde Machiavelli píše, že „*Florencie by vzrostla do nezměrné velikosti, kdyby ji nezasáhla častá a nová rozdělení*“ (*Ist.*, II 6). Jinde uvádí, že: „*ačkoliv mezi šlechtou a lidem existovalo napětí a vzájemné podezřívání, nemělo špatný efekt a všichni žili v míru. Kdyby tento mír nenarušila nová vnitřní nepřátelství, nemusela by se Florencie obávat nepřátel vnějších.*“ (*Ist.*, II 15). I v *Rozpravách* Machiavelli píše: „*ve Florencii dostalo veřejným a svobodným hlasováním několik občanů mnohokrát rozsáhlou plnou moc k přetvoření ústavy. Přece jí však nikdy neužili ve prospěch celku, nýbrž vždy jen pro svou stranu (parte)*“ (*Disc.*, I 49). Ohledně škodlivosti sváru ve Florencii viz dále také např. *Ist.*, I 5, IV 28, V 4.

<sup>172</sup> Srov. s Ciceronovým pojetím přirozenosti (např. *De leg.*, I 26, zde k. 2.2), které tento antropologický pesimismus neobsahuje.

Oproti antickým autorům zdůrazňuje Machiavelli více represivní povahu *vlády zákona* – lidi je nutné aktivně přinucovat k tomu, aby byly dobrými občany (*Disc.*, I 1). V případě prohřešků považuje za nutné je tvrdě až exemplárně trestat (*Disc.*, III 1). Zde staví do souvislosti *vládu zákona s návratem k počátku*. Jako bývá na počátku třeba „provést pamětihodnou popravu nepřátel nového řádu“ nového politického společenství či režimu a „zabít syny Brutovi“ (*Disc.*, I 16, III 3; také zásadní téma *Vladaře*), je také třeba provádět podobné pamětihodné popravy opakovaně. A to nejméně jednou za deset let, „neboť po této době začínají lidé měnit své mravy a překračovat zákony. Nestane-li se pak nic, co by jim připomnělo trest a vzbudilo nový strach, roste počet zločinců tak, že už je nelze potrestat bez nebezpečí“ (*Disc.*, III 1).

Pomocí tohoto procesu nazývaného ve Florencii *Ripigliare lo stato*, který znovuzavádí počáteční násilí, radí Machiavelli přivádět stát zpět k jeho *počátku*. Moment založení je pro *politické těleso* tak zásadní, jako je narození pro tělo lidské. „Začátky všech sekt, republik a království mají v sobě nutně něco dobrého, a s pomocí toho dojdou znovu své bývalé vážnosti a znovu se rozrostou. Toto dobré se zkazí v průběhu času. Nestane-li se mezitím nic, co by je obnovilo, musí tělo nezbytně zahynout“ (*Disc.*, III 1).

Zákonodárcova velikost při zakládání státu se podle Machiavelliho projevuje ve dvou věcech: ve volbě místa a v zákonodárství (*Disc.*, I 1). V úvahách o *geografické poloze* státu Machiavelli operuje s myšlenkou, že z hlediska občanské ctnosti by se pro založení měla hodit spíše nehostinná chudá místa ve vnitrozemí, ve kterých bohatství z úrody a námořního obchodu není velké a obyvatelé lehce nepodlehnu *korupci* a zahálce (Machiavelli *Disc.*, I 1, 55; *Ist.* I 1; srov. Aristotelés *Pol.*, VII 5.). Například německý prostor Machiavelli považuje za jediný *svobodný* své doby (Machiavelli *Disc.*, II 19) i proto, že Němci nikdy neprovozovali rozsáhlý obchod se sousedy a zůstali proto poctiví (*Disc.*, I 55). Ohledně úrodnosti půdy se však nakonec přiklání k místům s hojnějšími úrodami, která umožní městům stát se silnějšími a zřídit v nich kvalitní *zákony*, které občany dovedou k poslušnosti (*Disc.*, I 1).

Ať už mají svobodná města kvalitní zákonodárství od začátku jako Sparta, nebo jej získala postupně jako Řím, považuje Machiavelli za chybu prvky takovéto *starobylé ústavy* rušit (*Disc.*, III 5). Dokonce i v případě, že by si chtěl některý nový vladař svobodný stát podmanit a musel by řadu tradičních ustanovení zrušit, měl by podle Machiavelliho alespoň zachovávat zdání kontinuity (*Disc.*, I 25). A ani tak se zotročení svobodného města nemusí podařit, „neboť svoboda města je často obnovena těmi, kteří ji nikdy nezakusili, ale kteří ji milovali pouze prostřednictvím vzpomínek, které jim zanechali jejich otcové,“ uvádí Machiavelli ústy člena florentské Signorie v druhé knize *Letopisů* (II 34). Tato situace platí i

naopak a lidé zvyklí na život pod vládcem těžko přecházejí na *svobodný život* (*Disc.*, I 16). Naprosto zásadní pojem, který v předcházející analýze Machiavelliho myšlení mnohokrát probublával a jehož (ne)přítomnost ve společnosti určuje, zdali je svobodný samosprávný život ve státě možný a udržitelný, je *občanská ctnost (virtù)* (např. *Disc.*, III 8).

Pojem *virtù* se vyskytoval v centru politických úvah řady občanských humanistů a již např. Brunioho konceptualizace mu přisuzovala značně pragmatický obsah, odlišný od křesťanského deontologického chápání. Machiavelli však šel v sekularizující *virtù* ještě dále a podle Skinnera označuje pojmem *virtù* „*jakékoliv vlastnosti, které jsou v praxi zapotřebí k záchraně vlasti a zachování její svobody*“ (Skinner 1978a, s. 184). Machiavelliho redeskripce *občanské ctnosti* je silně konsekvencialistická a schvaluje postupy tradičně nazírané jako zavrženíhodné, pakliže napomůžou k prospěchu vlasti (*Disc.*, III 42). Protože tohoto prospěchu může být za různých okolností dosaženo různými způsoby, disponuje Machiavelliho *ctnostný* jedinec schopností adaptovat své kroky na aktuální situaci (*Disc.*, III 8, 9). Pro vůdce republik se podle Machiavelliho hodí spíše tvrdší „manliovská“<sup>173</sup> varianta *virtù*, kterou si daný politik příliš straníků nezíská, čímž se předchází vzniku nebezpečného typu občanského konfliktu (*Disc.*, III 22). U obyvatel *virtù* vzniká spíše přinucením než ze svobodné vůle (*Disc.*, I 1).

Navzdory těmto tvrdým výrokům nelze považovat Machiavelliho zcela jednoznačně za teoretika samoučelného násilí a brutality, a to ani se zahrnutím Machiavelliho myšlenek z *Vladaře*, který bývá kritizovaný za svoji bezskrupulóznost a brutalitu. I vladařům Machiavelli radí vyhnout se situaci, kdy ho lid bude nesnášet a opovrhovat jím (*Princ.*, 19). „*Jistěže nelze označit za ctnost vraždění spoluobčanů, zradu přátel, věrolomnost, bezbožnost a bezohlednost, tím člověk může sice získat moc, nikdy však slávu* (*Princ.*, 8; podobně také v *Rozpravách* např. III, 40). Marcus Furius Camillus proti sobě zbytečně vzbuzoval nenávist odjímáním majetku (*Disc.*, III 23). Teror a zásahy do *svobod* občanů se nevyplácí a pokud je to možné, radí Machiavelli vždy nejprve použít „lidské“ prostředky (*Disc.*, III 19, 20).

Podobně jako Polybios se Machiavelli zaměřuje především na ctnost projevenou v mimořádných situacích jedinci v pozicích veřejné moci (Machiavelli *Disc.*, III 16). Též podobně jako Polybios i řada dalších myslitelů staví *virtù* do kontrapozice k postavě Štěstěny (*Fortuna*). Machiavelliho fortuna může jednat sama a nezávisle a nelze ji nikdy zcela ovládnout. Aby se *virtù* vůbec mohlo projevit, musí mu k tomu dát fortuna nejprve příležitost

---

<sup>173</sup> Titus Manlius Imperiosus Torquatus, římský konzul ve 4. století př. n. l., proslul svoji tvrdou disciplínou. Machiavelli jej staví do kontrastu s „mírnější cestou, reprezentovanou Valeriem Corvinem, která se hodí spíše pro knížectví (*Disc.*, III 22).



(*Disc.*, II 29). Pokud už jednou tuto možnost získá, může si ctnostný jedinec (*vir virtutis* – v předchozí podkapitole zmíněný ideál renesančního muže) svým počínáním fortuna (symbolizující podle Machavelliho ženské vlastnosti) naklonit (*Disc.*, II 1) a držet na uzdě její rozmary (*Disc.*, II 30)<sup>174</sup>. „*Zlomyslnost Fortuny může být překonána prozíravostí a vytčením hranic příliš ambiciózním lidem zrušením řádů (ordini), které vyživují sekty, a přejetím těch, které odpovídají svobodnému životu (vivere libero)*“ (*Ist.*, III 5).

Konečně Machiavelliho pojem *virtù* se vyznačuje silným vojenským aspektem (např. *Disc.*, III 10-15, 21) a jedná se o vlastnost, která dokáže rozhodnout bitvy (*Disc.*, II 16-17). Není příliš překvapivé, že symbolickými nositeli *virtù* byli podle Machiavelliho Římané prvních deseti Liviových knih, kteří díky své *ctnosti* dokázali kompenzovat nevyvážený počátek Města a systém postupnými kroky přenastavit do podoby, která jim přinesla *svobodu* a světovládu.

Podobně jako starověcí autoři diskutovaní v této práci i Machiavelli podporuje všemožné prostředky, kterými lze *občanskou ctnost* rozvíjet a posilovat. Vedle již zmíněného zákonodárství podpořeného *starobyloou ústavou* a obyčeji klade Machiavelli důraz na *rovnost*. Možnost sloužit vlasti by v rámci občanského tělesa měla být přístupná všem, a i když tuto službu mohou různé stavy vykonávat různě, všichni občané mají mít základní politické a právní *svobody*. Chudoba nesmí nikdy uzavírat cestu k úřadům (*Disc.*, III 24). Pokud tomu tak není, vede to podle Machiavelliho podobně jako podle dalších občanských humanistů ke *korupci* (Skinner 1978a, s. 179).

Machiavelli zdůrazňuje také prospěšnost rovnosti majetkové: „*poněvadž spořádané republiky mají udržovat stát bohatým a občany chudými.*“ (Machiavelli *Disc.*, I 37). Díky ní si Němci drží mravy nezkažené (*Disc.*, I 55), naopak italská obchodnická společnost s přílivem bohatství poskytuje příliš možností k preferenci soukromého *dobra* před veřejným a směřuje k úpadku (Pocock 1989, s. 89). Touha po slávě má ale mít před touhou po bohatství přednost. Chudoba proto, Machiavelli shrnuje, obecně nese lepší plody než bohatství (Machiavelli *Disc.*, III 24).

Téměř v každém Machiavelliho politickém díle se dále setkáváme s enormním důrazem na *občanskou armádu*. „*Hlavními základy všech států – starých, nových nebo smíšených – jsou dobré zákony a dobré vojsko. Kde nejsou dobré zákony, tam není dobré vojsko, a tam, kde je dobré vojsko, jsou i dobré zákony,*“ uvádí Machiavelli ve *Vladaři*

---

<sup>174</sup> Pro podrobnější analýzu Machiavelliho užití pojmu fortuna viz *Fortune is a Woman: Machiavelli on Luck and Virtue* (Airaksinen 2009).

(*Princ.*, 12, podobně také *Disc.*, III 31). *Občanskou armádu* Machiavelli dává do souvislosti nejen se zákonodárstvím, ale v návaznosti na republikánský Řím také se *smíšenou ústavou*<sup>175</sup>. V Machiavelliho kombinované armádě se pěchota rekrutuje z lidu, jízda z nobility a generál zastupuje monarchický prvek (podrobněji především ve spise *O umění válečném* z roku 1521). Machiavelli považuje za naprosto nezbytné, aby armáda spoléhala na mužstvo z řad vlastních občanů a rozhodně nesázela na žoldnéře (v *Rozpravách* např. I 21, 43, II 20, III 31). „*Mužové, kteří bojují za vlastní slávu, jsou dobrými a věrnými vojáky*“ (*Disc.*, I 43).

Žoldněřské armády naopak považuje Machiavelli za velmi nespolehlivé. Zajímá je jen zisk, který získávají jak ze žoldu od svého zaměstnavatele, tak z válečné kořisti, čímž své zaměstnavatele ochuzují podruhé (*Ist.*, VI 1). Spoléhání na žoldněřské armády Machiavelli považuje za „*zvrácený způsob válčení*“ a za jednu z hlavních příčin ztročení Itálie (tamt.).

Za další považuje soudobý římský katolicismus (*Disc.*, I 12). Chování katolické církve vede k bezbožnosti i rozdělení obyvatel (tamt.) a navíc maže vzpomínky na minulé časy (*Disc.*, II 5). Machiavelli chválí *občanské náboženství* římského typu, které slouží zájmům státu (*Disc.*, I 11.-15). Náboženství má vychovávat občany ke *ctnosti* a poctivosti. Zbožnost je důležitým aspektem *virtù* a hodí se při řízení armád i pro povzbuzení plebsu. Bylo tomu ze zbožnosti, že se římstí občané daleko více báli porušit přísahu než zákon. (*Disc.*, I 11). Podobně jako Cicero chválí i Machiavelli náboženské reformy Numy Pompilia a považuje je za jednu z hlavních příčin římského úspěchu (tamt.).

Římské občanské náboženství akcentovalo pozemskou čest, od níž římský katolicismus odvrátil pozornost ve prospěch rozjímavého a pokorného života a odevzdaného snášení utrpení (*Disc.*, II 2). Křesťanské hodnoty tím destruuji *veřejnou výchovu*, činí ji slabošskou a neschopnou vychovat jedince schopné udělat obtížná rozhodnutí (*Disc.*, III 27). Přitom právě na výchově do velké míry záleží, jak v životě snášíme rozmary fortune (*Disc.*, III 31, 43).

Posledním tématem, které bychom v souvislosti s Machiavelliho pojednáním o vzestupu Říma založeném na *samosprávě* a *svobodném životě* neměli zapomenout zmínit, je *imperialismus*. Expanse nepřináší podle Machiavelliho slávu automaticky. Pro špatně uspořádané republiky je pohromou (*Disc.*, II 19). Pro správně uspořádané republiky se hodí jen v určitých případech, v jiných nikoli. Typickým příkladem úspěšné expanzivní republiky

---

<sup>175</sup> V Římě byli vrchní velitelé konzulové či diktátoři, jízdu tvořili patriciové a pěchotní sbory *velites*, *hastati*, *princeps* a *triari* lid podle centurií (Viz k. 2.2).

byl Řím, který si svými výboji nejen zajistil přežití, ale šikovnou politikou a udělováním občanství dokázal dosáhnout světovlády (*Disc.* II 3).

To se nepodařilo Spartě, jejíž uspořádání a exkluzivní pojetí občanství se podle Machiavelliho stejně jako podle Polybia k expanzi vůbec nehodí (Machiavelli *Disc.*, II 4; srov. Polybios *Hist.*, VI 49-50). Daleko lepší pro vnitřní stabilitu tohoto typu republik, kam Machiavelli řadí také Benátky nebo Florencii<sup>176</sup>, je raději se o tyto výboje nepokoušet a spíše se soustředit na obranu (Machiavelli *Disc.*, I 6). Za dobrou možnost Machiavelli v tomto případě považuje také uzavírání neexpanzivních konfederací, jako je Švýcarsko nebo bývala Etruská liga (*Disc.*, II 4). Machiavelli se spíše přiklání k cestě expansionistické (*Disc.*, I 5-6; Pocock 1977, s. 18, 511), ale uvádí, že v případě obou možností dříve nebo později nakonec stejně dojde k úpadku, protože lidské věci se neustále mění. Expanzivní republika se může stát tak velká, že se její *virtù* vyčerpá, dosavadní instituce jí přestanou stačit a sama se zhroutí vnitřní implozí. Obranná republika zase začne stagnovat a její mravy upadat (*Disc.*, I 6; *Ist.*, V 1).

### (III)

V případě antických autorů zkoumaných v předešlé kapitole může být sporné, zdali o nich můžeme hovořit jako o *republikánských*, protože pojem *republiky* v našem smyslu označený svobodného samosprávného politického útvaru ještě neexistoval. V renesanční Itálii již o *republikanismu* i v tomto smyslu mluvit můžeme a setkáváme se zde s formulacemi republikánských konceptů formovaných v doktrínu sloužící ideologické obraně italských republik. Tuto doktrínu charakterizuje, že se její jádrové koncepty navzájem spoludefinují a čerpají význam ze sousedních pojmů v rámci konceptuálního klastru.

Republikánská teorie prvního období klasického republikanismu vychází z učení občanského humanismu, případně na něj reaguje, přičemž sama sebe považuje za návrat k vybraným myšlenkám antické politické filosofie, kterou zároveň v řadě ohledů inovativním způsobem rozvíjí. Machiavelli spíše rozvíjí „římské“ artikulace Polybia a Livia, zatímco Bruni spíše ta aristotelská. Ani jeden z těchto dvou myslitelů, ani další občanští humanisté nepoužívají výlučně jednu větev republikánské argumentace, či výhradně řecké nebo římské autory. Formativní moment republikanismu byl ovlivněn jak řeckým, tak římským politickým myšlením a zmínění autoři si z řecké i latinské tradice berou víceméně cokoliv, co jim mohlo

---

<sup>176</sup> O určitém typu omezeného imperialismu v případě Florencie Machiavelli hovoří při jejím ovládnutí Toskánska (*Ist.*, II 15 a 38).

pomoci argumentovat ve prospěch jejich hlavního cíle, kterým je napomoci k dosažení slávy jejich vlasti.

Na základě provedeného výzkumu proto nelze prohlásit, že by „bruniovský“ občanský humanismus tvořil geneticky *neo-athénský* proud renesančního politického myšlení, striktně odlišitelný od *neo-římských* úvah občanského republikanismu „machiavellského“ typu, jak bývá někdy uváděno<sup>177</sup>. Získané poznatky spíše hovoří o „obojakosti“ obou politických teorií čerpajících jak z řeckých, tak římských vlivů. Jinými slovy žádná striktní linie mezi řeckou a římskou větví renesančního italského republikanismu nebyla identifikována. Machiavelli některé koncepty občanského humanismu reartikuluje, ale základní pojmy své politické teorie přebírá (za zprostředkování humanistické tradice) od výše zkoumaných autorů.

V této kapitole jsme viděli, že Machiavelli v *Rozpravách* preferuje republikánskou formu vlády oproti zřízení monarchickému. Machiavelliho republika se vyznačuje autonomní *sebevládou* a *svobodným* způsobem života. Republikánská *libertà* poskytuje za běžných okolností každému občanovi *rovný* osobní prostor *nedominance* zahrnující i právo na soukromý majetek. Tento prostor může každý občan hájit aktivní *politickou participací* a službou vlasti či volbou politických reprezentantů. Zároveň, a to je pro Machiavelliho zásadní, mohou občané *kontestovat* přijímaná rozhodnutí politickou i soudní cestou. Na ochranu těchto svobod dbá nadosobní a univerzální systém *vlády zákona*.

Machiavelli se stejně jako všichni předchozí zkoumaní autoři domnívá, že nesmíšené formy ústav degenerují a mění se jedna v druhou, takže je zapotřebí je *smísit*. Na rozdíl od většiny antických autorů a některých soudobých humanistů Machiavelli opouští důraz na svornost (*homoia*, *Concordia*) stavů, a naopak zdůrazňuje jejich přirozený nesoulad. Ten za určitých podmínek může být blahodárný, za jiných zničující. Blahodárně může působit tehdy, je-li *dělbá moci* mezi jednotlivé skupiny občanů vyvážená, existují-li časově omezená funkční období a umožňuje-li politický systém přirozeně vznikající konflikty legálně ventilovat.

Zásadně při tom záleží na tom, zdali jsou občané *ctnostní*, či nikoli. Machiavelli chápe *virtù* oproti antickým autorům mnohem pragmatičtěji (bez zřetele k jakémukoli přirozenému právu), ale stejně jako oni považuje *občanskou ctnost* za základní předpoklad pro fungování svobodné samosprávné obce. Pro její kultivaci nasazuje také podobné nástroje. *Ctnost* obyvatel města se odvíjí od jeho *polohy* i zákonů *starobylé ústavy*. Případnou původní nedostatečnost *starobylé ústavy* je ještě možné *ctností* kompenzovat, pakliže jí napomáhají

---

<sup>177</sup> Viz například odlišení *klasického republikanismu* od „perfekcionista“ *občanského humanismu* v záznamu *Republikanismus* ve stanfordské encyklopedii filosofie od Franka Lovetta (2018).

dobře fungující zřízení *občanské armády* a *veřejné výchova* a pakliže stát má sobě prospěšná *náboženská* ustanovení a vyznačuje se majetkovou *rovností*. To jsou základní stavební kameny, díky kterým může republika překonat rozměry *fortuny* a dosáhnout velikosti, ať již preferuje cestu *imperiální* nebo obrannou.

## 2.4 „Commonwealthmeni“ a klasický republikanismus v novověké Anglii

Republikanismus renesanční Itálie v politickém souboji pod vlivem invazí cizích mocností a vnitřních problémů začal vůči monarchickým režimům čím dál více ztrácet, ale jeho myšlenky se z Itálie rozšířily do dalších částí Evropy, kde ovlivnily dobový politický diskurs a vývoj místní politické teorie. V následující části práce budu sledovat standardizovaný narativ postupného pronikání republikánských konceptů z renesanční Itálie přes Anglii do severoamerických kolonií. Budu se tedy soustředit na „Atlantskou“ větev klasického republikanismu podobně, jak to učinil John Pocock v knize *The Machiavellian Moment* (1975).

Příběh atlantské větve mapuje příběh republikanismu pouze v jednom z mnoha prostorů, do kterých se republikanismus z Itálie šířil. Myšlenky klasického republikanismu sehrály významnou úlohu i v mnoha dalších zemích, mimo jiné například ve Francii, Nizozemí, Polsku či Německu. Různé artikulace republikanismu na evropském kontinentu v raně novověké Evropě výborně zpracovává dvoudílná kolektivní monografie editovaná Martinem van Gelderenem a Quentinem Skinnerem *Republicanism: A Shared European Heritage* (2005).

Všem oblastem, kde republikanismus sehrával a stále sehrává roli, se zde vzhledem k omezenému prostoru této práce nemůžu věnovat. Proto se následující kapitoly budou věnovat pouze nejvýznamnějším atlantským artikulacím atlantské větve klasického republikanismu, která nejvíce ovlivnila nejvýznamnější myslitele současného nového republikanismu.

Začnu tím, jak se klasický republikanismus projevoval v politických debatách novověké Anglie. Zde především v sedmnáctém a první polovině osmnáctého století různí proti-monarchičtí myslitelé i umírnění reformátoři zformulovali nové iterace republikánské politické teorie pro potřeby soudobých politických sporů. Vybrat reprezentativní kanonický text tohoto období je v anglickém případě těžký úkol, neboť žádné jednotlivé dílo na základě stanovených kritérií nevystupuje z řady ostatních podobně, jako v renesanční Itálii Machiavelliho *Rozpravy*.

V chronologickém pořadí přicházejí k diskusi v úvahu minimálně následující texty: *Utopia* (1516) Thomase Moora, *The Commonwealth of Oceana* (*Republika Oceana*, 1656, dále zk. *Oceana.*), kterou v roce sepsal James Harrington, *Paradise Lost* (*Ztracený ráj*, 1667)

Johna Milтона, *Two Treatises on Government (Dvě pojednání o vládě, 1689)* od Johna Locka, *Discourses Concerning Government, (Rozpravy o vládě, 1698)* Algernona Sidneyho, soubor článků Johna Trencharda a Thomase Gordana vycházejících v *London Journal* v letech 1720 až 1723 známých pod názvem *Cato's Letters (Katonovy dopisy)* a příspěvky, které mezi lety 1726–35 publikoval v novinách *The Craftsman* Henry St. John, vikomt Bolingbroke.

Protože mi nedostatek prostoru neumožňuje věnovat se všem těmto dílům, které by si všechny z určitých pohledů mohly nárok na pozici v republikánském kánonu činit, volím k diskusi Jamese Harringtona. Jeho dílo splňuje všechny výše (k. 1.3) uvedená kritéria pro výběr zkoumaných autorů a John Pocock ho označuje za klíčovou osobnost tohoto období, „neboť provedl syntézu humanismu s anglickými zvyklostmi politického myšlení a Machiavelliho úvahy o vojenství spojil s důrazem na vlastnictví majetku typickou pro tradici *common law*.“ (Pocock 2003, s. viii). Ostatní texty alespoň stručně zmíním v následující kontextualizační pasáži, neboť i ona byla velmi důležitá jak v soudobých debatách, tak pro další vývoj republikanismu.

#### (I)

Anglické politický diskurs, prostoupený monarchickými, právními a teologickými koncepty, původně nepředstavoval pravděpodobné prostředí pro rozmach machiavelliánského republikánského myšlení, neboť v něm panoval jazyk hierarchie, starodávných zvyků a podrobení se prozřetelnosti (Pocock 1977, s. 15; 2003, s. viii, 334). Určité zárodky institucí, na které se pozdější angličtí republikáni sedmnáctého století odvolávali, však někteří z těchto pozdějších autorů nacházeli už v původní *starobylé ústavě*, kterou ještě před invazí Normanů používali místní (anglo)sasové (Weston 2008, s. 384). Rád bych poznamenal, že v tomto smyslu pojem *starobylá ústava (ancient constitution)* neoznačuje pouze skutečnost, že ústava je starodávná, jako jsem o tomto pojmu hovořil v předchozích kapitolách, ale zde se zároveň jedná také o specifickou, „whiggovskou“ interpretaci anglických dějin využívající historickou politicko-právní tradici k ideologické argumentaci (Skinner 1978a, s. 208).

Podle této interpretace *starobylá saská ústava* sahá minimálně tak daleko jako pojem *Anglie* (tedy alespoň k jejímu vzniku sjednocením několika státních útvarů v roce 927). Zvyková práva a *svobody* v ní byly zakotveny „odnepaměti“<sup>178</sup> (Pocock 1987, s. 46; Weston 2008, s. 384). Noví normanští vládci následně tato stará práva potvrdili (tam., s. 382) a zřídili

---

<sup>178</sup> Quentin Skinner si všímá, že klasická republikánská tradice byla v novověké Anglii doplňována novým typem argumentace, který *politickou svobodu* chápal i jako odraz *přirozené svobody* lidí (Skinner 2003, s. 19–21).

navíc také jednotný právní systém, který měl tato práva chránit, tzv. *common law*, (Langbein et al. 2009, s. 4). Jakmile král Jan začal starodávné *svobody* pošlapávat, vzbouřili se proti němu podle této interpretace angličtí baroni a donutili ho k podpisu listiny *Magna Carta Libertatum* (*Velká listina svobod*, 1215).

*Magna Carta* ve svých člancích mimo jiné stanovila královské vládě jisté *zákonné* meze, garantovala nezávislost církve a výslovně zaručovala některá základní práva anglických poddaných, jako například možnost odvolání se proti nezákonnému uvěznění či ochranu dlužníků. Dále, a to se ukázalo později jako obzvláště důležité, král nemohl vybírat nové daně bez souhlasu královské rady složené z baronů (Fraser 2006, s. 164) Tato rada se postupně vyvinula v parlament, jehož podporu anglický panovník potřeboval vedle výběru daní i pro vojenská tažení. Na významu navíc začala získávat nová skupina ekonomicky nezávislých obyvatel a pozemkových vlastníků (*gentry*, sestávající z tzv. *country gentlemen*) (Pocock 2003, s. 340).

Od patnáctého století dále se tato skupina obyvatel často vzdělává po vzoru italských humanistických studií. Humanismus se z Itálie v té době začíná šířit hlavně do Anglie, Francie, Německa a Nizozemí a získává nové stoupence jak na nižších úrovních vzdělávacího systému, tak na univerzitách – v případě Anglie v Oxfordu a Cambridge (Skinner 1978a, s. 197). Pronikání humanismu napomáhá příchod italských učenců, studijní cesty Angličanů do Itálie i nový vynález knihtisku, který umožnil rychlé šíření anglických překladů pro humanismus významných děl především od Platóna, Aristotela, Cicerona a Bruniho. Tato díla byla v druhé polovině 15. století již běžně k dispozici a místní intelektuální prostředí je do velké míry asimilovalo podle svých potřeb, zkušeností a specifik (Skinner 1978a, s. 194–201). V šestnáctém století začala v Anglii vycházet nová originální díla humanistické provenience, jako například *Utopie* Thomase Mora z roku 1516.

Moorovu *Utopii* není snadné interpretovat, neboť je částečně psaná jako dialog a využívá ironii. Na jedné straně obsahuje *Utopie* řadu republikánských prvků (*rovnost, politická participace, geografická poloha, občanská ctnost, metafora politického tělesa*), na straně druhé její důraz na meritokratické prvky nechává evokovat Platónovu *Ústavu*. Podle Quentina Skinnera je *Utopia* především příspěvkem do humanistické debaty o pravé povaze *nobility* ve prospěch argumentační strany, která hlásá, že *pravá nobilita* spočívá ve *ctnosti*, nikoli v původu či majetku (Skinner 2002b, kap. 8). Většina interpretů se shoduje, že o sociální a politickou kritiku současného stavu anglického království, potažmo soukromého vlastnictví jako takového, se v *Utopii* skutečně jedná. Nejspíše i protože za přímou kritiku hrozil Moorovi postih a persekuce, schovává ji za literárními hříčkami, fikcí, myšlenkovým



experimentem. V tomto ohledu je *Utopia* příznačná i pro textuální strategie řady pozdějších anglických republikánů šestnáctého století, jejichž díla jsou často velmi literární, s řadou obrazů a příběhů, než že by přicházely s jasným politickým programem (Hadfield 2006). Tyto pozdější republikánské kritiky nenásledovaly *Utopii* okamžitě. V šestnáctém a na začátku sedmnáctého století stále převládal názor, že královská moc je odvozená z boží vůle (*divine right*).

Anglie se dokázala vyhýbat vnitřním konfliktům, které paralyzovaly například Francii (Rahe 2006, s. 4). Byť i v Anglii se objevili monarchomachové jako např. George Buchanan (1506–1582), autorita koruny přetrvávala, možná i díky schopnostem Alžběty I., vládnoucí dlouhých 45 let (1558–1603). V tomto období nicméně na síle nabíral (od čtrnáctého století dvoukomorový) parlament, třebaže byl stále svoláván na žádost krále. Na lokální úrovni se rozvíjela samospráva a řada Angličanů sama sebe začala považovat za *občany* (*citizens*) (tamt.), nikoli za pouhé *poddané* (*subjects*) krále.

Situace mezi panovníkem a parlamentem se zhoršila za vlády Karla I. (trvajících 1625–1649). Ten sdílel záměr svého otce Jakuba I. (panovník v Anglii 1603–1625) o spojení celých britských ostrovů pod jednou, a sice svojí absolutistickou vládou (Fraser 2006, s. 314). K tomu král potřeboval nemalé finanční prostředky, o které byl nucen žádat (v případě dolní komory volený) parlament, složený z mnoha příslušníků *gentry*. Mezi oběma stranami vyvstaly kompetenční spory a Karel I. parlament po jedenáct let vůbec nesvolal (Fraser 2006, s. 330). Po svém opětovném svolání si parlament na králi vynutil ústupky, jako například nutnost svolávat parlament alespoň jednou za tři roky (*Triennial Act*) a vydal také *Habeas Corpus Act* (1640), potvrzující výše zmíněné pravidlo z *Magny Carty* o ochraně před nezákonným uvězněním. Spor ani poté neutichl a postupně eskaloval až v ozbrojený konflikt známý jako *Anglická občanská válka* (1642–1651). Ta po letech krvavých střetů skončila vítězstvím parlamentních vojsk, popravou krále Karla I. a zřízením Anglické republiky (*Commonwealth of England*), která se po čase změnila v protektorát Olivera Cromwella.

Ruku v ruce s těmito událostmi šel vývoj v anglickém politickém myšlení, kde se objevila potřeba nové zřízení legitimizovat. Formulovány byly nové teorie parlamentní suverenity, zdůrazňující starobylá práva parlamentu (Weston 2008, s. 398). Co je pro nás obzvláště důležité, speciální pozornost se začala věnovat republikánskému politickému myšlení a Niccolu Machiavellimu (Pocock 2003; Rahe 2006, s. 1; Worden 2008, s. 446). Machiavelli byl v Anglii vzhledem ke svému neortodoxnímu pojetí morálního konsekvencialismu a politické *ctnosti* do té doby čten spíše jako bezskrupulózní rádce samovládců známý z *Vladaře*. Po popravě Karla I. ovšem přitáhly více pozornosti *Rozpravy* a

Machiavelli vzbudil „zájem praktických mužů zainteresovaných v ochraně svobody“ (Rahe 2006, s. 1), kterou měl nový řád přinést. V té době již Machiavelliho díla byla dostupná i v angličtině. *Rozpravy* vyšly anglicky v roce 1636, *Vladař* roku 1640 (Worden 2008, s. 446).

Většina anglických republikánů sdílela Machiavelliho důraz na *svobodnou samosprávu, politickou participaci, občanské pojetí náboženství, přístup k historii* i další témata (Worden 2008, s. 464). Zároveň s nimi pracovala ve svém vlastním kontextu a inovativním způsobem, takže například zájem na dosažení slávy byl podřazen právu na soukromý majetek (Rahe 2006, s. xxiii), což oproti Machiavellimu představuje obrácení vzájemného vztahu těchto dvou konceptů. Pro anglické Commonwealthmeny<sup>179</sup> se jednalo o zásadní bod, protože pouze soukromý majetek může podle jejich názoru zaručit osobní autonomii. Pokud je však pravomoc zdaňovat, která má sílu majetek *de facto* odejmout, v rukou nikoli voleného parlamentu, ale nikomu neodpovědného krále, který svoji pravomoc odvozuje z Boží vůle, přestávají mít občané nad svým majetkem, a tedy nad svojí *svobodou* a sebou samým, kontrolu (Fox 2004, s. 63). Angličtí republikáni se v tomto bodě odlišují od politického myšlení tzv. *levellerů*, s nimiž se jinak v některých jiných otázkách shodují.

Anglický republikanismus lze pomyslně rozdělit na tři období: (1) v období republiky a protektorátu (1649-60), (2) od restaurace monarchie do Slavné revoluce v letech 1688-9 (s obzvláště plodným obdobím kolem roku 1680 v souvislosti s tzv. *Exclusion Crisis*) a (3) od poslední dekády 17. století dále (Worden 2008, s. 440).

Nevlivnějšími autory první vlny, kterou již můžeme označit za plnohodnotné anglické rozpracování republikánské politické teorie, byli James Harrington (1611–1677), na něhož se zaměří následující podkapitola, John Milton (1608–1674) a Marchmont Nedham (1620–1678) (Skinner 2003, s. 14; Worden 2008, s. 444). Miltonova stěžejní díla *The Tenure of Kings and Magistrates* (1649) a *Paradise Lost* (1667) se těšila velké popularitě a obsahují řadu republikánských motivů. Podrobně rozpracovanou artikulaci republikanismu jako díla diskutovaná v předchozích kapitolách nám ovšem nenabízejí. Zajímavým doplněním Harringtonova politického myšlení může pro čtenáře této práce být *The Excellencie of a Free-State* (1656) Marchamonta Nedhama, „oportunistického“<sup>180</sup> novináře obhajujícího podobně jako Milton popravu krále a Cromwellovu vládu (Worden 2008, s. 456). Nedham navazoval na „populistickou“ stránku Machiavelliho republikanismu, ale na místo Říma chválil především Athény a Solónu (Rahe 2006, s. 13; Worden 2008, s. 450).

---

<sup>179</sup> *The Commonwealth men* (někdy psáno s apostrofem, či dohromady jako *Commonwealthmen*) byla skupina britských stoupenců republikanismu.

<sup>180</sup> Nedham psal ve prospěch různých politických režimů (Pocock 1977, s. 13).

Za nejvlivnějšího představitele druhého období anglického republikanismu bývá považován Algernon Sidney (1623–1683). Sidney se stal velkým hrdinou zakládající generace USA (Hunt 1917, s. 282; Robbins 1968, s. 46) i proto, že byl kvůli svým politickým názorům (později známým především z posmrtně vydaných *Discourses Concerning Government*), vyhodnoceným za restaurované monarchie jako podněcování k povstání proti králi, popraven. Za americké revoluce se Sidneyho dílo, spojené se silným příběhem a mučednictvím, těšilo dokonce ještě větší popularitě než Lockovo.

John Locke (1632–1704) hlavně ve svém nejslavnějším díle *Two Treatises of Government* (*Dvě pojednání o vládě*, 1689) pracuje a řadou republikánských konceptů. Stejně jako všichni ostatní jmenovaní autoři se vymezuje proti absolutismu a absolutistickým autorům, především Robertu Filmerovi a Thomasi Hobbesovi. Locke podobně jako myslitelé zkoumaní v předchozích oddílech vystupuje proti *koncentraci moci*, obhajuje *vládu zákona* a právo na odpor, je-li vláda nezákonná; obhajuje *smíšenou ústavu*, *svobodu* i *rovnost*, hlásá vládu jedině se souhlasem obyvatel (*government by consent*). Zároveň zformuloval důležitou reartikulaci systému *dělbý moci*, kterou rozdělil na zákonodárnou, výkonnou a federativní.

Z těchto důvodů bývá někdy řazen do kánonu nejvýznamnějších republikánských autorů. Od ostatních zde zkoumaných politických filosofů ho ovšem odlišují silně teologické základy jeho politické teorie. Locke rozvíjí republikánská témata na základě Bohem daných *přirozených práv*, která předcházejí jakémoliv politické společnosti a vyskytují se již v tzv. *přirozeném stavu*. Z dosavadního zkoumání ale vidíme, že *svoboda* v republikánském smyslu není obvykle chápána jako předpolitická entita, ale, že existuje pouze v určitých typech politické společnosti. Proto se přikláním k zařazení Locka spíše do tradice liberalismu i přesto, že byl v řadě ohledů s anglickými republikány ve shodě. Ostatně Locke bývá považován za předchůdce či zakladatele klasického liberalismu. Takto jej interpretuje například i Michael Sandel, který Locka vnímá jako součást liberální tradice vyznačující se respektem k právům jednotlivce, kterou Sandel identifikuje na ose Locke – Kant – Mill – Rawls (Sandel *Disc.*, s. 4).

Patrně nejvýznamnějším dílem anglických *Commonwealthmenů* v letech po Slavné revoluci se staly *Cato's Letters*, vydávané v letech 1720-23 pod pseudonymem *Cato* v *London Journal*. Skutečnými autory článků byli John Trenchard (1662–1723) a Thomas Gordon (1691–1750), kteří, podobně jako většina předchozích zmiňovaných autorů s výjimkou Thomase Mora, obhajovali založení *svobody* v soukromém vlastnictví. Společně s Algernonem Sydneyem, kterého *Katonovy Dopisy* vyzdvihovaly, se staly velmi oblíbeným a často citovaným zdrojem v období americké revoluce (Bailyn 1992, s. 36; Middlekauff 2007,

s. 146; Rossiter 1953, s. 141). Američany mimo jiné zaujala Katonova diskuse otázky zdanění a *stálých armád* (*standing armies*). *Katonovy dopisy* pokračovaly v republikánské tradici argumentace ve prospěch občanských *svobod* a nutnosti kontroly veřejné moci (Pettit 1999, s. 33) *Cato's Letters* také symbolizovaly „whiggovský konsensus“ anglické politické teorie 18. století, přičítající anglickou svobodu *vládě práva* a *starobylé* anglické *smíšené ústavě* (tamt.).

Mohlo by se zdát paradoxní, že řada anglických teoretiků republikanismu neatakovala království (v případě, že bylo *zákonné*) jako takové. Koncept *starobylé smíšené* anglické *ústavy* považoval monarchický prvek za jednu ze tří základních složek společnosti (*Three Estates*) vedle aristokratického, ztělesněného Sněmovnou lordů, a demokratického, zastoupeného Dolní sněmovnou (Worden 2008, s. 446). Podle této teorie *smíšené ústavy* Jeden ztělesňoval princip vůdcovství, Několik moudrost a Množství obecný „selský“ rozum (Pocock 1977, s. 16). *Smíšením* těchto prvků lze docílit zastoupení všech těchto vlastností v jediném politickém systému.

Takto uvažovala většina anglických republikánských teoretiků (byť ne všichni, např. John Milton odmítal i monarchický element (Worden 2008, s. 456)), neboť na základě četby Aristotela, Polybia a dalších autorů usuzovali, že *smíšená ústava* je pro *svobodu* a stabilitu státu vhodná. Proti králi jako takovému vystupovali pouze v takovém případě, když se domnívali, že král překračuje či zneužívá své *zákonné* pravomoci (Worden 2008, s. 447). Kontrakonceptem ke *svobodnému státu* jim tedy obvykle nebylo království jako takové, ale spíše *nezákonná tyranie*. Je zajímavé, že na podobný argument zdůrazňující tři složky anglické vlády, které se vzájemně vyvažují a doplňují, se dokonce odvolávali i někteří umírnění rojalisté a v roce 1642 jej použil dokonce i sám Karel I. ve své odpovědi parlamentu známé jako *His Majesty's Answer to the Nineteen Propositions of Parliament* (Pocock 1977, s. 19–21; Wood 1998, s. 199). Na tomto základě bylo možné krále identifikovat jako specifickou složku anglického státu, reprezentující monarchický prvek ústavy.

Poslední poznámka před analýzou politického myšlení Jamese Harringtona se týká *machiavellského momentu* v anglickém politickém myšlení. Téměř všichni zmínění autoři včetně Jamese Harringtona prožili velkou část života ve velmi nestabilní době. Anglie jejich doby zažívala vnitropolitické střety jak mezi různými konfesemi, tak mezi rojalisty a parlamentaristy. Podobně jako Machiavelli se proto domnívali, že žijí v přelomové době. Přelom podle anglických myslitelů spočíval v tom, že staré „gótské“ monarchie již modernímu světu nestačí, dostávají se do krize, a je třeba uvažovat o novém typu *svobodného* politického zřízení, který je nahradí (Harrington 1992, s. xvii).

## (II)

K diskusi artikulací republikánských konceptů v období novověké Anglie vybírám Jamese Harringtona a jeho spis *The Commonwealth of Oceana* (1656). Tento spis vychází v době Cromwellova protektorátního režimu, který Harringtonovi rukopis *Oceany* před tiskem zabavil; patrně ze strachu, aby kniha nebyla použita v argumentaci pro znovuoobnovení republiky na úkor protektorátu či pro kritiku stálých protektorátních armád (Pocock 1977, s. 8). Až poté, co Harrington apeloval u Cromwellovy dcery (tamt.) a k *Oceaně* přidal věnování Lordu protektorovi<sup>181</sup>, mohlo dílo vyjít (Harrington *Oceana.*, s. 1)<sup>182</sup>. Zůstává také otázkou, do jaké míry text *Oceany* upravil její vydavatel John Toland.

Nejspíše i z obav před politickou perzekucí ladí Harrington *Oceanu* do utopického žánru, literární podoby *Utopie* Thomase Mora a *Nové Atlantidy* (*The New Atlantis*) Francise Bacona (Pocock 1992, s. xvi). Jakkoliv *Oceana* vykazuje řadu podobných znaků, nejedná se tak docela o utopii zcela ve smyslu těchto dvou předchozích velkých anglických utopií. Fiktivní názvy geografických lokací a postav *Oceany* byly pro Harringtonovy současníky lehce rozluštitelné ekvivalenty jejich reálných předobrazů (Harrington 1992, s. 46): *teutoni* mají označovat (anglo)sasy, *Lord archón* má být Oliver Cromwell a historie *Oceány* kopíruje historii Anglie, třebaže v Harringtonově osobitém narativním podání. Kniha se navíc nezabývá pouze abstraktními představami budoucnosti, ale i politickou realitou *de facto* (*Oceana.*, s.8; Pocock 1992, s. xiii).

Harrington v *Oceaně* obhajuje svobodnou samosprávnou republiku, postavenou na konceptech *smíšené ústavy, vlády práva a soukromého vlastnictví*, proti útokům Thomase Hobbesa (v *Oceaně* pojmenovaný jako *Leviathan*) a obhájcům absolutistické vlády panovníka obecně. Svoji argumentaci Harrington vědomě rozvíjí na základě typicky republikánských úvah, které nám jsou dobře známé z předchozích kapitol. Všechny zde doposud zkoumané myslitele považuje Harrington za představitele *starověké moudrosti* (*ancient prudence*), kterou od Boha získali Židé v Izraeli, odkud následně přešla do antického Řecka a Říma (Harrington *Oceana.*, s. 7). S nástupem Caesara a pádem Římské republiky se tato moudrost

---

<sup>181</sup> Harringtonovu antipatii vůči Cromwellovi můžeme patrněji spatřovat v jeho dílech vydaných po Cromwellově smrti (Worden 2008, s. 450). V té době Harrington publikuje *The Prerogative of Popular Government* (1658) a *The Art of Lawgiving* (1659). Po restauraci monarchie Harrington pravděpodobně sepsal *A System of Politics*, kde oproti *Oceaně* operuje s mnohem jednodušším a přímočařejším jazykem (Pocock 1977, s. 101). V roce 1661 je James Harrington zatčen kvůli podezření ze spiknutí (Pocock 1992, s. xi).

<sup>182</sup> Na rozdíl od ostatních analyzovaných v historické části práce není *Oceana* členěna do menších uzavřených celků typu knih a podkapitol. Proto v tomto případě v citacích uvádím stránky podle vydání J. G. A. Pocka (1992, Cambridge University Press).

vytratila a za jediné její moderní nositele Harrington považuje mezi učenci Machiavelliho (tamt., s. 30) a mezi státy<sup>183</sup> Benátky (s. 7). Od té doby vládne evropskému prostoru moderní přístup, který se podle Harringtona vyznačuje škodlivými rysy veřejné správy jako upřednostňováním soukromých zájmů na úkor veřejných, a který v evropském prostoru působí zhoubně.

Spolu s antickými mysliteli a Machiavellim rozděluje Harrington politické režimy do tří, respektive šesti typů: monarchie – vlády jednoho, aristokracie – vlády několika (*of the better sort*) a demokracie – vlády celého lidu (tamt., 10). Všechny tyto nesmíšené typy Harrington zavrhuje, neboť degenerují ve své opaky, tedy tyranii, oligarchii a anarchii. Stát se kvůli tomu ocitá ve vleku *anacyklózy*. Za jedinou možnost, jak koloběh *střídání ústav* a nestability přerušit, považuje Harrington nesmíšené formy zkombinovat. Proti Hobbesovi Harrington argumentuje, že vhodně *smíšená ústava* přináší větší vnitřní stabilitu a poukazuje na příklady Izraele, Athén, Sparty, Říma, Kartága a Benátek. Všechny tyto státy se alespoň v určitém období o jistý typ *smíšené ústavy* opíraly, díky čemuž podle Harringtona v inkriminovanou dobu nepropadaly takovým svárům než gótské monarchie moderní doby, a navíc dosáhly mnohem větších úspěchů, slávy a velikosti (s. 30). Harrington v návaznosti na Machiavelliho tvrdí, že velikost státu pochází ze *ctnosti*, kterou lze získat vzděláním, zřízeného na základě prospěšných *zákonů* dobře zřízeného státu (Harrington *Oceana.*, s. 30; Machiavelli *Disc.*, I 4).

Základním prvkem dobře zřízeného státu je rovnováha mezi třemi hlavními elementy, tedy monarchickým, aristokratickým a demokratickým. Chybí-li jeden z nich, nebo je-li příliš slabý, vznikají v rámci takového režimu rozpory, které jej zahubí. Proto podle Harringtona přirozeně a logicky zanikla i anglická absolutistická monarchie (*Oceana.*, s. 62). Absolutistický panovník nikdy nemůže vládnout zcela sám. Gótská monarchie se opírala o nobilitu, která panovníkovi poskytovala vojsko a daně. Zároveň si na něm vymáhala práva, kterých se neváhala domáhat i zbraněmi (viz např. *Magna Carta*). Harrington se domnívá, že takovou situaci monarcha nemůže úspěšně vyřešit jinak, než že se vzdá velké části svých pravomocí a rovnováhu ústavy vyrovná. Všechny ostatní možnosti jsou předem odsouzeny k zániku.

Pokud se proti nobilitě opře panovník o lid, vydává všanc celou existenci království jako takového. „*Zatímco šlechta neútočí na trůn, bez kterého neobejde, ale na krále, který se*

---

<sup>183</sup> Harrington v těchto případech pro pojem *státu* používá termín *commonwealth*, který je ovšem někdy užíván i konkrétněji pro označení *republiky*, či ještě specifičtěji pro označení republiky *Oceana*.

*ji nezamlouvá, lidová moc útočí skrze krále i na trůn jako takový” (Oceana., s. 54-55).* Pokud se opře o armádu, hrozí mu na jedné straně povstání, protože bude vnímán jako tyran, a na druhé se musí obávat, že ho armáda může kdykoliv sesadit, jak to dělávala pretoriánská garda s římskými císaři (tam., s. 44). Království proto nutně potřebuje na své straně kompetentní nobilitu, bez které se nemůže obejít (s. 60).

Dřívější angličtí králové si nutnost reformovat nevyrovnanou ústavu neuvědomili a podle Harringtona si pod sebou sami podřízli větev, když začali posilovat lid. Tímto směrem se vydal *Panurgus* (Jindřich VII.) ve svých agrárních reformách a po něm i *Parthenia* (Alžběta I.) (s. 54-56). *Politická rovnost* se vychýlila na stranu lidu, kterému už král se slabou nobilitou v občanské válce nedokázali vzdorovat. „*Proto rozklad vlády zapříčinil válku, ne nikoli válka rozklad vlády*“ (s. 56).

V Harringtonově době má Oceana jedinou příležitost se z nezdaru gótských monarchií poučit a založit trvalou stabilní a úspěšnou ústavu na základě smíšení tří základních elementů. Jak by rovnovážná ústava měla vypadat? Harrington v návaznosti na Machiavelliho nabízí typologii *smíšených* režimů, které rozděluje na smíšené státy (1) jednoduché (Izrael, Athény, Sparta) a ligy (Achajský a Ajtólský spolek, Švýcarsko, Nizozemí), (2) neexpanzivní (Sparta, Benátky) a imperiální (Athény, Řím) a (3) rovné a nerovné (s. 33).

Harrington minimálně co se týče úvah o vnitřní politice státu nejvíce pozornosti věnuje poslednímu dělení, kde se od Machiavelliho částečně odlišuje. Harrington se jasně staví na stranu *rovnosti*. *Nerovně smíšené* republiky podle něj generují stranicství, které stát zahubí, jako tomu bylo v Římě na konci republiky. V ústavě *smíšené* na základě *rovnosti*, jako existuje v Benátkách, se nebezpečné rozpory mezi lidem a nobilitou neobjeví. *Rovnost* Harrington radí zajistit na úrovni *základny*, a sice prostřednictvím rozdělení zemědělské půdy, a *nadstavby*, kde rovnost zajišťují volby a pravidelná rotace volených úředníků (s. 33-34).

O těchto dvou úrovních hovoří Harrington jako o oblasti základních zákonů (*fundamental laws*), kolem kterých se otáčejí sférické pohyby (s. 101, 118). „*V pohybu*, podle Harringtona „*spočívá život*“ a pohyb republiky musí být otáčivý. Cirkulaci zajišťuje rychlá rotace úředníků po aristotelském vzoru neustálého střídání období, kdy člověk vládne a kdy je ovládán (Harrington *Oceana.*, s. 61, 123; Aristotelés *Pol.* II 2 III 6, V 8, VI 2 VII 14). Na této úrovni chybovala Sparta, když královské tituly svých dvou králů předávala dědičně (*Oceana.*, s. 37), zrovna tak jako Řím, když prodlužoval funkční období svým generálům. Takovéto prodlužování „*rozbije kolo otáčení a zničí život přirozeného pohybu republiky*“ (tam., s. 33). Proto Harrington navrhuje pro Oceanu volební období v délce jednoho, dvou nebo tří let

v závislosti na typu funkce a po skončení mandátu povinnou pauzu před opakovanou kandidaturou v minimální délce jednoho volebního období (s. 37).

Na úrovni základny spatřuje Harrington původ rovnosti především ve vlastnictví půdy, neboť „*kdo ovládá půdu a je schopný lidi nakrmit, ovládá impérium*” (s. 197). I zde se Harrington obrací k „dobrému commonwealthmanu“ Aristotelovi (Harrington *Oceana*, s. 102, 106) a jeho kritice výrazných nerovností ve vlastnictví půdy (Harrington *Oceana.*, s. 14-15; Aristotelés, *Pol.*, V 3). Harrington se domnívá, že míře nerovnosti ve vlastnictví půdy odpovídá politický režim. Náleží-li vše panovníkovi, jedná se o absolutní monarchii, většinové vlastnictví půdy šlechtou a duchovenstvem odpovídá gótským monarchiím a smíšené vlastnictví republiky (*commonwealth*<sup>184</sup>) (*Oceana.*, s. 11-12). Je-li distribuce půdy nerovnovážná, je nerovnoměrné i rozložení moci a republika v takových podmínkách existovat nemůže (tam., s. 57).

Pro ilustraci Harrington opět používá Řím a nerovnost v pozemkovém vlastnictví pozdní republiky (s. 37, 43, 102, 106). „*V časech bratří Gracchů již šlechta lid z jeho půdy téměř vyhnala,*” uvádí Harrington (s. 37). Římský lid situaci následně nevyřešil, když do popředí vynesl Sullu, který připravil pozici pro nástup principátu (s. 44). Harrington pro Oceanu navrhuje, aby půda zůstávala v rukou většího počtu menších vlastníků, jichž musí vždy být minimálně 500 (s. 108). Ve 13. nařízení Oceany stanovuje rovněž úhrnnou maximální výši ročního výnosu z půdy těchto vlastníků na 2000 liber ročně (s. 101).

Takto nastavený strop znemožňuje, aby se nobilita Oceany podobala římským latifundistům a žila v zahálce na svých rozlehlých panstvích. Takovou šlechtu považuje Harrington opět v návaznosti na Machiavelliho za škodlivou (Harrington *Oceana.*, s. 15, 140; Machiavelli *Disc.*, I 55). „*Proto na tomto místě souhlasím s Machiavelem*<sup>185</sup>, *že šlechta nebo gentry převažující lidovou vládu, je její zhoubou a záhubou; (...) pokud ji ale nepřevažuje, je jejím životem a duší*” (Harrington *Oceana.*, s. 15).

„Pravá nobilita“ spíše odpovídá anglické *gentry* a nevyznačuje se tituly a řády (tamt., s. 138), ale vzdělaností, kterou může využít v politických debatách (s. 147). Tvoří jakousi *přirozenou aristokracii* (s. 23), která je díky svému volnému času a vzdělání schopná kvalifikované diskuse – na rozdíl od lidu, jehož diskuse má anarchickou povahu. V lidu ale Harrington nachází stejně jako Aristotelés (*Pol.*, III 11) a Machiavelli (*Disc.*, I 47, 58) jinou kvalitu, a sice schopnost moudře posuzovat jednotlivé případy (Harrington *Oceana.*, s. 166).

---

<sup>184</sup> Anglický termín *commonwealth* může znamenat také *společenství, stát* či *veřejné blaho*. V návaznosti na české vydání části *Oceany* v češtině (1985) přebírám překlad *commonwealth* jako *republika*.

<sup>185</sup> Machiavelli je v *Oceaně* referován jako *Machiavel*.



Vztah nobility a lidu nemá být antagonistický, ale oba stavy mají využít svých předností, spolupracovat spolu a vzájemně se doplňovat (s. 37).

Tyto vlastnosti lidu a nobility Harrington využívá při svém modelování institucí Oceany, které mají zajišťovat spravedlivou a obecně prospěšnou *dělbou moci* mezi oba hlavní stavy. Princip dělby moci Harrington ilustruje na jednoduchém příkladu dvou vesnických dívek, které si rozdělují koláč: aby dělba byla spravedlivá, jedna z dívek koláč rozdělí na dvě části, druhá si vybere, kterou část si vezme (s. 22). Dívkou, která rozděljuje, je v případě Oceany její nobilita zastoupená v senátu. Druhou dívkou, která si část koláče vybírá, je lid reprezentovaný ve shromáždění (s. 134).

Při přijímání nového zákona je nejprve úkolem horní komory celou otázku podrobně prodiskutovat a připravit dolní komoře návrh zákona. Poté co horní komora splní svoji úlohu iniciátora legislativy a jakéhosi rádce lidu, putuje zákon od dolní komory parlamentu Oceany, kde o něm již zcela bez diskuse rozhodují zástupci lidu (s. 23). Rozum Oceany leží v její senátní aristokracii, veřejný zájem v lidu a jeho reprezentantech (s. 24).

Vedle senátu, který navrhuje, a lidu, který rozhoduje, existuje v Oceaně ještě exekutiva, která rozhodnutí parlamentu implementuje (s. 25, 34, 38). Vrchní orgán exekutivy Oceany tvoří senátem volená výkonná rada, obdoba italských signorií. V jejím čele stojí *Strategos* a *Lord orator*, kteří odpovídají dvěma římským konzulům (s. 122, 235). V případě mimořádných situací a ohrožení republiky může být na omezené období zvolena vojenská junta v čele s diktátorem s jasně stanovenými kompetencemi (s. 129). Všechny hlavní úřady Oceany se volí (s. 235), neboť lotokracie na athénský způsob podle Harringtona neumožňuje, aby úřady vykonávali ti nejschopnější (s. 37). Jako způsob volby Harrington v Oceaně zavádí benátský volební model (s. 114).

Každý nový zákon musí reflektovat rovnováhu *smíšené ústavy* a projít oběma komorami (s. 41). Je-li vyhlášen, zavazuje univerzálně všechny obyvatele Oceany, včetně členů exekutivy. Harringtonova Oceana po vzoru antické moudrosti aspiruje na to být *vládou zákona* (*empire of laws*), a nikoli *vládou člověka* (*empire of men*) (s. 8). K tomu slouží i některá ustanovení podobná těm ze *starobylé* anglické *ústavy* a *common law*: v případě závažných obvinění nesmí být obžalovaný odsouzen bez soudu a má právo se odvolat k lidovému tribunálu (s. 167, 171). Zrovna tak je možné bránit se proti nezákonnému jednání veřejných osob. Tyto případy řeší speciální úředníci senátu (s. 121).

I v tomto bodě se Harrington opět vymezuje proti Hobbesovi, který chápal svobodu novým způsobem nikoli jako *nedominanci*, ale jako *nevměšování* či absenci vnějšího fyzického či psychického donucování. Z Hobbesova pohledu je z hlediska *svobody* jedno,

žije-li člověk v absolutní monarchii či republice, protože obě na své obyvatele uvalují restriktivní zákon, který prostor *svobodné volby* omezuje (Pettit 1999, s. 37; Skinner 2008b). S takovým pojetím Harrington ostře nesouhlasil a domníval se, že řádně vzešlé zákony nejsou něco, co *svobodu* pošlapává, ale co ji vůbec umožňuje.

*Svoboda* v Oceaně je *statusová svoboda* všech občanů umožněná a chráněná díky *vládě zákona* (Harrington *Oceana.*, s. 19). Osobní *svoboda* občanů Oceany se stejně jako v Řecku a Římě odvozuje od *svobody* celého politického společenství (s. 20). Republika zaručuje, že žádný občan není podřízen jiné síle než společnému *zákonu*. To v Oceaně mimo jiné také znamená, že je každému občanu garantováno jeho soukromé vlastnictví, které ho činí soběstačným, a o nějž ho nelze zkracovat jiným způsobem, než prostřednictvím legálně vyhlášených veřejných daní (s. 251). *Svoboda* roste se zajištěním soukromého vlastnictví. Řečeno obráceně: „*majetková rovnost vede k rovnováze moci. A rovnováha moci přináší svobodu nejen republice, ale každému*” (s. 20). *Svobody* mohou občané Oceany navíc užívat bez diskriminace, protože republika „*nečiní rozdíl mezi osobami a stranami*” (s. 251). Stejně, jako se může každý rovnoprávně těšit osobní *svobodě* a užívat svých statků, může každý také zastávat veřejné úřady (tamt.).

*Sebevládu*, respektive kontrolu nad mocí zákona, které jediné jsou podřízeni, vykonávají občané Oceany jak prostřednictvím popsanych možností kontestace přijatých rozhodnutí, tak především svojí účastí ve volbách na celé řadě úrovní – lokální, národní, náboženské i vojenské. Důraz na požadavek, aby možnost *politické participace* měli všichni občané bez výjimky (s. 25, 62), je patrný například z této pasáže, kde Harrington poukazuje na nebezpečí vyloučení v anglické občanské válce poražených rojalistů z politického života:

*„Republika vylučující jednu ze stran bude ustavičně pracovat na své vlastní záhubě (...). Lidé, kteří mají podobné majetky a jejich svobody a statky jsou zabezpečeny podobně jako vaše, mají ke společné obraně stejné pohnutky jako vy. Ale pokud je vyloučíte, budou to oni, kdo budou bojovat za svobodu, třebaže ve jménu monarchie, a vy za tyranii, třebaže ji budete zvat republikou.”*  
(Harrington *Oceana.*, s. 62-63)

Touto pozicí Harrington mimo jiné obhajuje inkluzi v občanské válce poražených rojalistů. Blíží se tak Machiavellimu, který rovněž navrhoval spory řešit legální vnitropolitickou cestou a ve *Florentských letopisech* kritizoval italskou praxi vyhánění představitelů opozice do exilu. Zároveň Harrington tímto způsobem kritizuje Nedhama a Miliona, kteří argumentují ve prospěch tzv. *vlády svatých* (*government of the saint*) (Skinner 2003, s. 33). „*Nejnebezpečnější jsou ti, kteří, proklamující vládu svatých, omezují republiku*

na jednu stranu. (...) „Dejte nám dobré lidi a ti nám dají dobré zákony,“ je maxima demagogů. (...) Dejte nám dobré zákony a ty z nás udělají dobré lidi, je maxima zákonodárce” (Harrington *Oceana.*, s. 63). Vláda práva musí umožňovat *politickou participaci* všech občanů. Jinak se nejedná o sebevládu (*self-rule*), nýbrž vládu strany (*party rule*). Harrington ale odlišuje kategorii *občanů* od skupiny *služebníků* (*servants*), kteří soběstační nejsou, a kteří jsou proto z podstaty nezpůsobilí k účasti na vládě a občanské svobodě (*Oceana.*, s. 75).

Všichni (muži-) občané by také měli být součástí *občanské armády* Oceany. Tu Harrington v duchu republikánské tradice preferuje před armádou námezdní (tamt., s. 76, 211). Meč v rukou občanů považuje Harrington za nezbytnost pro udržení *svobody* Oceany, která se musí opírat jak o rady (*councils*), tak o zbraně (*arms*) (s. 97-8, 205). Armádu Oceany proto tvoří výhradně občané bojující na rozdíl od žoldněrů za udržení své *svobody* a svého majetku (s. 4). Po Machiavelliho vzoru armáda Oceany reflektuje logiku *smíšené ústavy*, takže se skládá z jezdeckých regimentů aristokracie a pěchotních útvarů lidu (s. 76).

Další ustanovení republiky Oceana se věnují náboženství. Harrington obviňuje katolicismus z vypuknutí náboženských válek, kritizuje papeže, že věřícím neumožňuje *svobodu vyznání* podle jejich svědomí (*liberty of conscience*<sup>186</sup>) (s. 40). Takto pojatá *náboženská svoboda* byla důležitou součástí anglického republikanismu (Kučera 2012, s. 107) a významná je i pro Harringtona (viz např. *Oceana.*, s. 94, 24, 202). Kolektivní národní *svoboda vyznání* podle Harringtona vytváří specifické národní náboženství, které má spadat do jurisdikce volených úředníků (s. 40). Základ *občanského náboženství* Oceany představuje Písmo, které lze interpretovat na základě vlastního přesvědčení, ovšem židovské, katolické nebo „modlářské“ vyznání přípustné není (s. 82, 127).

I *veřejnou výchovu* považuje Harrington za důležitý pilíř Oceany a navrhuje ji pojímat víceméně v duchu humanitních studií: „Jsem si jistý, že zdokonalení republiky nemůže být dosaženo bez znalosti starověké moudrosti, která nemůže být dosažena bez vzdělanosti, která se neobejde bez škol a dobré literatury” (s. 109).

*Cenzura* v *Oceaně* velkou roli nehraje. Úvahami o *geografické lokaci* Oceana začíná a Harrington v ní popisuje některá specifika, která pro Oceanu vzhledem k její poloze a podnebí plynou (s. 3-5). Tématu ale nevěnuje takovou pozornost jako Machiavelli. Do popředí

---

<sup>186</sup> Podobě jako řada dalších anglických Commonwealthmenů a Otcové zakladatelé USA (viz následující k. 2.5) užívá Harrington termínu *freedom of conscience* (*svoboda vyznání*). Rozdíl mezi náboženskou svobodou v tomto smyslu *svobody svědomí* oproti svobodě vyznání coby osobní *voluntaristické volbě* náboženství považuje za významný Michael Sandel (viz k. 3.3).

vystupují úvahy o *počátku* politického společenství, neboť Harrington píše své dílo v přelomovém období, kdy se v Anglii zavádí zcela nový typ politického uspořádání a moment *založení* považuje za extrémně důležitý (s. 60). Po vzoru Machiavelliho Harrington radí založit nový řád najednou, a to jediným vzdělaným mužem s mimořádnými pravomocemi a opřeným o sbor poradců (s. 36, 67, viz také The Corollary: 244-266). Tento zakladatel, kterým by v Anglii mohl být Oliver Cromwell, by se měl poučit z chyb gótských monarchií, které jejich vnitřní nevyváženost odsuzovala k nezdaru již od počátku (s. 220).

Je zajímavé, že na rozdíl od většiny ostatních republikánských myslitelů nepovažuje Harrington za podstatný faktor *občanské ctnosti*, respektive jej považuje za proměnnou závislou na institucionálních faktorech. Pokud by zakladatel dodržel pravidla popisovaná v *Oceaně*, v novém státě by okamžitě panovala vláda práva (s., 67). Je-li republika založena na správných základech, *korupce* jejich obyvatel vůbec nenastane, protože jí vnitřní uspořádání dokáže předcházet i vhodně trestat, pokud se přeci jen objeví. Taková republika není náchylná k vnitřním sporům a může teoreticky trvat na věky (s. 71, 99, 218-219).

Harrington ani v rozumové úvaze, ani v historickém zkoumání nenachází žádný důvod, který by mohl dokonale uspořádané společenství zahubit. Ten nenabízí ani Harringtonovo užití metafory *politického tělesa*. Harrington se k ní uchyluje opakovaně (s. 10, 18, 109, 174), ale v žádném z těchto užití nenaznačuje, že by *politické těleso* mělo podlehnout proudu času jako tělo lidské. Osudu lidského organismu se politický může vyhnout, protože je neustále obnovován rotací v politických úřadech, takže se jeho životní síla s příchodem stále nových generací obyvatel teoreticky nikdy nemusí vyčerpat.

Pomoci jí v tom může, vydá-li se cestou *imperiální expanze*, než bude-li pouze bránit své přežití (s. 157, 217, 223). První z gótských monarchií, která se navrátí ke starověké moudrosti, zcela jistě dosáhne světovlády, domnívá se Harrington (s. 232). V takovém případě nemohou republiku zničit ani žádné vnější síly (s. 223). Za nejlepší cestu k dosažení dominance Harrington považuje římský model nerovných koalic (tam.), které na řadu oblastí ve své sféře vlivu nevalují přímou nadvládu, ale výměnou za ponechání vysokého stupně samosprávy obdrží velmoc tribut nebo vojenskou pomoc. Ačkoliv budou tyto další státní subjekty v podřízeném postavení, i ony mohou ze *svobody* svého patrona těžit. „*Když k rozšiřování občanské svobody přidáte i kultivaci její přirozené nedílné součásti, svobody vyznání je tato republika, její impérium a patronát nad světem, královstvím Kristovým*” (*Oceana.*, s. 232).

### (III)

Ani zkoumání anglického republikanismu nepotvrdilo, že by se v něm vyskytovaly dvě jasně oddělitelné linie, z nichž jedna by měla původ v řeckém a druhá v římském politickém myšlení. Daleko spíše jsou autoři obou starověkých civilizací využíváni společně ve prospěch republikánské argumentace vymezující se vůči anglickému absolutismu. Humanistické vzdělání, které anglické republikánské myšlení informovalo i v Anglii, pracovalo s řeckou i římskou tradicí dohromady.

Specifickým rysem anglického republikanismu (s výjimkou Thomase Moora) je silný důraz na *soukromé vlastnictví*, který je i materiální základnou politické *autonomie*. Jakkoliv tyto úvahy nejsou v dějinách republikánské politické teorie nové, v Anglii šestnáctého a sedmnáctého století získaly obzvláštní důležitost v argumentaci proti absolutismu hájícímu božské právo vládařů. I v této době je republikánská *svoboda* stále zakotvena v socioekonomickém ideálu demokracie hoplitů a rané římské republiky, tedy ve společnosti drobných pozemkových vlastníků. V Harringtonově případě by vlastníků půdy mělo být mnoho a měla by mezi nimi existovat relativní majetková *rovnost*.

Osobní soběstačnost, založená na soukromém vlastnictví, a podřízenost výhradně nadosobní *vládě zákona* (nikoli vládě jiného člověka), nad níž spolu občané sdílejí kontrolu pomocí *politické participace*, zaručuje prostor *svobody jako nedominance*. Vláda politického společenství musí mít principiální souhlas svých obyvatel (*government by consent*), čímž občané realizují svoji *sebevládu*.

Koncept *smíšené ústavy* stále zůstává principiální ochranou proti *koncentraci moci*. V Anglii nachází oporu v pojmu *starobylé ústavy*, který v případě anglických republikánů nově označuje specifické pojetí anglické ústavní historie. Podle tohoto pojetí *smíšená ústava* chránila základní práva občanů odnepaměti a všechny tři hlavní stavy (královský, šlechtický a lidový) v ní měly své místo a úlohu. Proto anglické artikulace republikanismu nejsou nezbytně anti-monarchické (Pettit 1999, s. 20; Skinner 1988, s. 258; 2003, s. 54). *Smíšená ústava* podobně jako u předchozích myslitelů i v případě Jamese Harringtona dokáže zabránit *anacyklóze*, existuje-li v jejím rámci rovnovážné *rozdělení moci*. To v Harringtonově případě vedle agrárních zákonů zajišťuje specifické pojetí bikameralismu a rotace držitelů veřejných funkcí.

Silný důraz na institucionální uspořádání sdílí Harrington s Lockem, ne však například s Johnem Miltonem a dalšími republikány, kteří do středu svých teorií kladou pojem *občanské ctnosti*. Na tom, zda dobré institucionální uspořádání pramení z *občanské*

*ctnosti*, nebo naopak, nepanovala mezi anglickými republikány shoda. Vesměs se ale shodují na významu faktorů, které *občanskou ctnost* podporují: Silně preferují *občanské armády*, kladou důraz na význam (humanistické) *veřejné výchovy* a obvykle prosazují sekularizované náboženství s náboženskou tolerancí, byť ta se týká v případě Harringtona či Locka pouze protestantských denominací. V případě Harringtona můžeme hovořit o specifickém pojetí *občanského náboženství* vycházející z národní interpretace Písma.

I v anglickém republikanismu nacházíme důraz na *počátek*, jako základní moment politického režimu. To i proto, že angličtí republikánští teoretici prožívali krizi starého typu monarchie a vyskytli se ve svém vlastním machiavellském momentu úvah nad novými možnostmi politického uspořádání. *Geografická lokace* zde tak významnou roli nehrála nejspíše proto, že angličtí commonwealthmeni se ve svých textech věnovali hlavně Anglii (či Britským ostrovům).

I anglický republikanismus operuje s metaforou *politického tělesa* a, minimálně v případě zde zkoumaného Jamese Harringtona, podporuje imperiální politiku. Harrington na rozdíl od antických autorů neoperuje s pojmem *přirozeného otroctví*, takže koncept *otroctví*, respektive *poddanství*, přežívá nikoli v doslovné, ale spíše v jeho metaforické podobě označující závislé postavení svého nositele v kontrastu s osobní *svobodou* soběstačného občana.

## 2.5 Vznik USA a republikanismus amerických federalistů

Poslední zastávkou klasického republikanismu v předkládaném narativu integrované republikánské politické teorie je oblast Třinácti kolonií, respektive Spojených států, v době kolem americké revoluce. Zde se syntéza veškerých doposud analyzovaných republikánských artikulací, okořeněná o specifika tehdejšího amerického politického myšlení, otiskla do dokumentu, který tvořil dějiny – do Ústavy Spojených států amerických. V inkriminované době vzniklo v Americe mnoho velmi zajímavých a významných děl republikánské provenience, jako například *Zdravý rozum* (*Common Sense*, 1776) Thomase Paina či *Obrana amerických ústav* (*A Defence of the Constitutions of the United States*, 1787) Johna Adamse. Žádný z tehdejších textů však nevystupuje do popředí natolik, jako *Listy federalistů* (*The Federalist Papers*, dále zk. *Fed.*), které dodnes slouží mimo jiné jako hojně využívaný materiál pro interpretaci americké ústavy.

### (I)

Z Britských ostrovů se humanistické vzdělání a myšlenky klasického republikanismu rozšířily i do anglických (respektive později britských) severoamerických kolonií. Často tomu bylo prostřednictvím kolonistů, kteří utíkali před ozbrojeným konfliktem nebo kvůli náboženské perzekuci jejich non-konformních vyznání (Kučera 2012, s. 108). Tito kolonisté odcházeli s přesvědčením, že podobně jako kdysi „jejich saští předci opustili své rodné lesy a divočiny na severu Evropy, emigrovali i (oni,) američtí osadníci, aby v nové zemi vytvořili svobodnější a morálně čistší občanskou a náboženskou správu, než byla ta, od níž odcházeli.“ (Bailyn 1992, s. 83). V novém prostředí se kolonisté skutečně těšili *náboženské svobodě* a vysokému stupni *samosprávy*, kterému postupem času navykli. Jejich vztah k mateřské zemi byl i proto po dlouhou dobu poklidný a kolonisté si své místní záležitosti spravovali obvykle sami.

Severoameričtí kolonisté povětšinou všeobecně kvitovali Slavnou revoluci a vydání *Listiny práv* (*Bill of Rights*) nového krále Viléma Oranžského z roku 1689 a narovnání předchozích nepřiměřených pravomocí exekutivy (Bailyn 1992, s. 52). *Starobylé* anglické ústavy, které rozuměli převážně jako ztělesnění neodcizitelných práv daných Bohem (Sandel, *Dem.*, s. 31), si kolonisté cenili jako jedné z nejsvobodnějších na světě (Wood 1998, s. 11). Někteří jej dokonce vnímali jako vůbec „nejrepublikánštější“ zřízení ze všech ústav evropských monarchií (Wood 1990, s. 16), neboť byla založená na *smíšeném* pojetí ústavy a chránila starobylá práva Angličanů, kterých bylo možné se v případě nutnosti domoci i soudní

cestou. Navíc se jí podařilo přestát vlnu absolutismu, která smetla několik dříve *svobodných* států, například Dánsko, Švédsko či Benátky (Bailyn 1992, s. 74).

Mezník ve vztazích mezi koloniemi a centrem představovala Sedmiletá válka (1756–1763), respektive léta krátce po ní (Pocock 2003, s. 509). Ačkoliv ji Spojené království vyhrálo, potřebovalo splatit válečné dluhy a v severoamerických koloniích ponechalo své armádní sbory. Obě záležitosti představovaly pro Američany problém. Pro setrvání armády nespatořovali žádný důvod, protože Francie už nepředstavovala hrozbu a vnitropolitické záležitosti a konflikty s domorodými obyvateli řešily lokální milice. V přítomnosti *pravidelné armády* na svém území kolonisté spatořovali hrozbu.

Ještě vážnější problém představovaly nové daně, které na kolonisty uvalil westminsterský parlament. Jednalo se především o daň z cukru (*Sugar Act*, 1764) a tzv. kolkový zákon (*Stamp Act*, 1765). Američtí kolonisté oba zákony westminsterského parlamentu považovali za neústavní, protože podle ustanovení z *Listiny práv* o zdanění anglických občanů může rozhodovat pouze těleso, ve kterém jsou zastoupeni (Kučera 2012, s. 116). Severoameričtí kolonisté nevystupovali proti povinnosti platit britské vládě jakýkoli poplatek. Například regulaci vnějšího obchodu považovali za opodstatněnou (Bailyn 1992, s. 210). V záležitostech vnitřního zdaňování však spatořovali potenciál svého podrobení a v obou zákonech nebezpečné precedenty. Ačkoliv si parlament nyní žádá jen jedno penny, může si stejnou cestou vyžádat i poslední penny (Pettit 1999, s. 35). Vůči centru proto argumentovali podobně, jako před nimi britští Commonwealthmeni proti králi. John Adams americké stanovisko, které posléze vstoupilo do dějin jako *zásada žádné zdanění bez zastoupení* (*no taxation without representation*) zformuloval v *Instrukcích z Braintree* (*Braintree Instructions*) následovně: „*považujeme za evidentně nekonsistentní s duchem právního řádu a se základními principy britské ústavy, že bychom měli být podřízeni jakékoliv dani uvalené parlamentem; neboť v něm nejsme v žádném smyslu reprezentováni, jedině snad právní fikcí*“ (Adams 1765).

„Fikcí“ měl John Adams na mysli argumentaci, pomocí které vydání zákonů o cukru a kolicích obhajovala britská správa. Ta tvrdila, že severoameričtí kolonisté jsou ve westminsterském parlamentu reprezentováni *virtuálně* (Bailyn 1992, s. 164). Britští členové parlamentu zastupují národ Spojeného království jako celek a Sněmovna reprezentantů představuje zastoupení zájmů obcí (*commons*) Spojeného království (Wood 1998, s. 175). Že američtí kolonisté do Dolní komory volit nemohou, není podstatné, protože volební právo podle tehdejších podmínek nemělo plných devět desetin všech Angličanů, a do Sněmovny své



zástupce nevysílala ani bohatá obchodní města jako Manchester nebo Birmingham<sup>187</sup> (Wood 1998, s. 173–174).

Americké občany považovali zastánci virtuální reprezentace za zastoupené stejně, jako všechny ostatní Brity, neboť britský lid má *společný zájem* (*common interest*). Pokud se nějaký problém dotýká některých Angličanů, dotýká se zároveň také jejich reprezentantů v parlamentu (tamt.). Otázka daní lokálním americkým samosprávám být přepuštěna nemůže, protože by takový krok byl v rozporu s virtuální reprezentací celého národa jediným zákonodárným orgánem. Pokud by o zdanění rozhodovalo nějaké jiné zákonodárné těleso než londýnské, došlo by k rozdělení autority a britský Parlament by přestal být plně svrchovaný (Bailyn 1992, s. 220).

Toto vysvětlení kolonisté považovali za naprosto absurdní (Wood 1998, s. 176). Nesouhlasili, že by existovala harmonie překrývající jejich zájmy se zájmy mateřské země a domnívali se, že jejich virtuální moc neodpovídá zcela reálné poslušnosti, která je od nich ze strany parlamentu vyžadována (Wood 1990, s. 177–178). Bez svého souhlasu nemají Američané nad přijímanými zákony žádnou kontrolu, čímž se dostávají do pozice *otroka*, který je zcela závislý na libovůli svého pána, westminsterského parlamentu. *Svobodný* může podle kolonistů být jen ten, kdo se účastní své *sebevlády*, nikoli ten, komu je tato účast odeprána.

V ideovém sporu mezi centrem a koloniemi zmiňme ještě argumentaci, které si všímá Philip Pettit u Johna Linda, anglického pamfletisty obhajujícího ve sporu s kolonisty pozici britského ministerského předsedy (Pettit 1999, s. 42). Lind, který argument převzal patrně od Jeremyho Benthama, navazuje na Hobbesovo pojetí *svobody jako nevměšování*, které *svobodu* ztotožňuje s absencí vnějšího přinucení. Podle Linda je zákon represivní v každém případě, protože z podstaty věci jednotlivci odnímá některé možnosti *svobodné volby*. Kolonisté jsou proto ve zcela stejné pozici jako ostrovní Britové – obě skupiny jsou vystaveny represivní síle *zákona* (Pettit 1999, s. 43). Ani tato argumentace nenašla mezi kolonisty pochopení a Američané ji odmítli z podobných důvodů jako Harrington, neboť *svobodu* vnímali *statusově* jako *nedominanci*, jež bez *sebevlády* není uskutečnitelná.

Ideový konflikt mezi kolonisty a mateřskou zemí zhoršovaly další skutečnosti. Američanům vadilo, že místní soudci dostávají plat od britské Koruny, takže řada kolonistů začala pochybovat o jejich nestrannosti a faktické nezávislosti soudní moci (Bailyn 1992, s. 106). Do ohrožení se dostalo i starobylé právo Angličanů na soud před porotou zaručené již

---

<sup>187</sup> Samostatnou reprezentaci těmto městům přiřkla až volební reforma v roce 1832 (Parliament.uk 2021).

listinami *Magna Carta* a *Habeas Corpus*. Britská správa navíc stížnostem amerických kolonistů vstříc nevycházela a při vyostření konfliktu začala místní americká samosprávná tělesa dokonce uzavírat a nahrazovat je z Londýna dosazenými úředníky. To vše za neustálé přítomnosti britské armády (Bailyn 1992, s. 117). Obzvláště po vyhlášení nové daně z čaje (*Tea Act*, 1773) se stále více kolonistů začalo domnívat, že britská metropole útočí na jejich *svobodu*, a že vlivem své *zkorumpovanosti* již nebrání *starobylou ústavu* a svobody Angličanů (Sandel *Dem.*, s. 127), ale že chce své americké kolonisty přímo *zotročit*.

Mnoho kolonistů přirovnávalo soudobý stav Spojeného království k pozdně republikánskému Římu: kdysi *svobodnou* a mocnou republiku korumpuje příval bohatství z kolonií a podobně jako Řím ji čeká ústavní kolaps (Bailyn 1992, s. 135; Pocock 2003, s. 510–513). Vůči upadajícímu starému světu stál v myšlení mnoha kolonistů v protikladu svět nový, nesoucí nyní pochodeň *svobody*, který má za morální povinnost postavit se sílící *korupci* starého světa (Wood 1998, s. 42)<sup>188</sup>. Protože pod stávající britskou vládou to již podle mnoha amerických kolonistů nebylo možné, začali uvažovat nad vlastní cestou.<sup>189</sup> V očích mnoha Američanů nastal machiavellský moment konfrontace americké svobodomyšlnosti a *ctnosti*, která již nestála v protikladu k *fortuně*, jako v případě Machiavelliho, ale její antitezí se stala *korupce* (Pocock 2003, s. 402). Proti *zkorumpované* a vyčerpané Británii bylo třeba se postavit, přičemž její samotná historie, zahrnující baronské války či Slavnou revoluci, poskytovala kolonistům precedenty k ozbrojenému povstání ve jménu občanských práv a *svobod*. V roce 1775 začala válka za nezávislost, která pro kolonisty skončila v roce 1783 vítězstvím.

Pro naše účely je významné, a předcházející řádky tuto skutečnost již naznačily, že argumentace kolonistů proti britské správě a jejich úvahy o novém politickém uspořádání vědomě vycházely z republikánské tradice a nový americký stát byl záměrně formován jako její ztělesnění. Jak Federalisté, tak tzv. „anti-federalisté“ sami sebe chápali jako pokračovatele republikánské tradice a snažili se být v očích veřejnosti vnímáni jako „republikánštější“ než jejich političtí oponenti (Shalhope 1972, s. 79). Proto mezi nimi byly běžné interpretační spory o výklad dřívějších republikánských textů<sup>190</sup> a autoři na obou stranách často publikovali pod pseudonymy odkazujícími k republikánské tradici. *Listy Federalistů* byly podepisovány šifrou *Publius* coby odkaz na Publia Valeria Publicolu, který se v 6. století př. n. l.

---

<sup>188</sup> Podle této argumentace jsou američtí kolonisté, a nikoli ostrovní Angličané, skutečnými ochránci starobylé anglické ústavy.

<sup>189</sup> Minimálně tak americkou revoluci zdůvodňovali. K vyhlášení nezávislosti ale jistě existovaly i jiné důvody než ideové, například (ne)splacení dluhů britským věřitelům (Holton 1999) či další ekonomické motivy.

<sup>190</sup> Viz například diskusi o interpretaci Montesquieua ve *Federalistovi* č. 9.

významnou měrou podílel na římském vyhnání králů a který se stal jedním z prvních konzulů nové republiky (viz kapitola č. 2.2). Obdobně anti-federalisté podepisovali podle stejné logiky své pamflety jako *Brutus* či *Agrippa* (Sandel *Dem.*, s. 34).

Tím nemá být řečeno, že například liberální tradice nesehrála při zakládání USA žádnou roli. Obzvláště ve *Virginské deklaraci práv* (1776) autorů kolem George Masona a *Deklaraci nezávislosti* (1776) Otců zakladatelů okolo Thomase Jeffersona vystupují do popředí zřejmě patrné vlivy *přirozeně-právní* teorie Johna Locka. Přítomnost liberálních myšlenek otevřeně přiznává i Michael Sandel (*Disc.*, s. 6). Podle autorů republikánské syntézy a soudobých nových republikánů však při zakládání USA a sepisování americké Ústavy sehrála klíčovou roli také politická filosofie republikanismu, a to i proto, že jazyk *přirozených práv* obnažoval kontroverzní otázku *otroctví*, jehož existence *přirozeným právům* člověka očividně odporuje. Kolonisté se na tomto základě nemohou věrohodně domáhat *svobody*, když sami tyranizují *otroky* (Bailyn 1992, s. 243).

Občanský humanismus neo-harringtoniánského ražení byl nejrozšířenějším vzdělávacím programem v tehdejších Třinácti koloniích. Po republikánském vzoru hledali Američané v politických úvahách inspiraci v historii. Kánon republikánské literatury, který v této práci diskutuji, Otce zakladatele značně inspiroval. Slovy Johna Pococka:

*„Řeční a římscí mistři tradice, Milton, Harrington, Sidney, Tranchard, Gordon, Bolingbroke a Montesquieu tvořili autoritativní literaturu kulturních hodnot a konceptů, které nám jsou (z předchozích kapitol) již dobře známy – tedy občanský a vlastenecký ideál člověka, jehož osobnost byla založená v soukromém vlastnictví, zdokonalena občanstvím, ale neustále ohrožována korupcí.“* (Pocock 2003, s. 506–507)

Jazyk americké argumentace v podstatě vycházel z diskursu britských Commonwealthmanů a radikálnějších whigů (Pocock 2003, s. 506), byť se často jednalo o značně selektivní čtení těchto zdrojů (Wood 1998, s. 14). Autoři anglické opozice tak (často dávno po své smrti) získali v Americe větší vliv a oblibu, než jaké se jim dostalo za jejich života v Anglii (Bailyn 1992, s. 51).

Z velmi bohaté recepce, kterou Otcí zakladatelé věnovali starším republikánským myslitelům, se nyní zaměříme pouze na některé vybrané momenty, jež úzce souvisely s podmínkami, v nichž se nová republika zakládala. Američané byli především nuceni reartikulovat pojem *smíšené ústavy*, protože klasický stavovský stát nebyl v tehdejší situaci vůbec uskutečnitelný. Většinu občanů, a základ stále velmi exkluzivně pojatého politického lidu, tvořili drobní vlastníci půdy (tzv. *yeomani*, ang. *yeomen*) (Bailyn 1992, s. 52; Harrington

1992, s. 515). Tím by americká demografie stále odpovídala běžnému socio-ekonomickému základu společností, v nichž byla formulována předchozí pojetí republikanismu. Půda a majetek stále zůstávaly principiálním podhoubím pro vznik republikánské *občanské ctnosti* (Pocock 2003, s. 515).

V Americe se však prakticky nevyskytovala klasická šlechta. Ze *smíšené ústavy* vypadl tradičně chápaný stav Několika (Pocock 2003, s. 514) a nobilita tak musela být v podmínkách rovnostářské společnosti nějak nahrazena (Wood 1998, s. 70). *Rovnost*, zásadní pojem americké revoluce, ovšem neznamenala sociální nivelizaci (tamt.) ani absolutní demokratizaci. Američané se spolu s dřívějšími republikánskými mysliteli obávali, že jakákoliv nesmíšená složka vlády může být tyranická, dostane-li do rukou veškerou moc. To platí i pro složku lidovou (Bailyn 1992, s. 282). Americké pojetí *rovnosti* proto neútočilo na pojem *aristokracie* jako takový, ale na aristokracii založenou na dědičných titulech a privilegiích. V tomto tradičním „rodovém“ smyslu neměla aristokracie a monarchie v americkém republikanismu místo (Shalhope 1972, s. 72). Ani radikálnější whigové však nezpochybovali, že určitý druh aristokracie, spočívající v meritokratickém prvku<sup>191</sup> existence menšího množství nejschopnějších jedinců, by měl v nové republice existovat (Wood 1998, s. 208). Američané se v tomto ohledu inspirovali cestou, kterou v *Oceaně*, kde je hlavním pozemkovým vlastníkem zrovna jako v Americe lid a nikoli šlechta, navrhoval Harrington (Kučera 2012, s. 110). Anglickou Sněmovnu lordů a její dědičnou aristokracii by měla nahradit *přirozená aristokracie* v Harringtonově smyslu, tedy sociální, a především intelektuální elita národa (Sandel *Dem.*, s. 128; Wood 1998, s. 209).

Rozdělení veřejné moci v novém typu americké *smíšené ústavy* proto už nespočívá v jejím rozdělení mezi jednotlivé stavy, ale ve funkčním dělení mezi diferenciované skupiny zastupitelů a veřejných osob, které všechny různými přímými i nepřímými způsoby odvozují legitimitu z lidu (Pocock 2003, s. 521). Zároveň považovali Otcové zakladatelé za potřebné, zcela v duchu tradičního republikánského zájmu zamezit *korumpující koncentraci moci*<sup>192</sup>, tyto skupiny od sebe nejen oddělit, ale zároveň mezi nimi ustanovit vzájemný dohled. Prostředek k tomuto cíli spatřovali v systému *brzd a protivah (checks and balances)*, pro nějž našli inspiraci v Polybiovi (viz kapitola 2.2), Lockovi či Montesquieuovi.

---

<sup>191</sup> Vidíme zde tedy, že ve výše zmiňovaném sporu o tom, co utváří pravou nobilitu vítězí meritokratické chápání nad pokrevním.

<sup>192</sup> Montesquieuovými slovy: „je věčnou zkušeností, že každý člověk, který má moc, je náchylný k tomu ji zneužít; jde tak daleko, dokud nenalezne její mez. (...) Aby nebylo možné moc zneužít, je třeba, aby uspořádáním věcí jedna moc kladla meze jiné moci.“ (*Espr.*, XI 4)

System *brzd a protivah* měl dlouhodobě zajistit, aby jednotlivé složky vlády zůstaly v rovnováze, kterou zastaralá anglická verze *smíšené ústavy* nedokázala udržet. (Wood 1998, s. 202). Jednotlivé složky vlády díky *konceptu rozsáhlé unie*, rovněž inspirovaným Montesquiueem (*Fed.*, č. 9), nemusely být oddělené pouze horizontálně na moc zákonodárnou, výkonnou a soudní, ale také vertikálně na kompetence státní a federální (*Fed.*, č. 51).

*„Základními jednotkami systému přestaly být abstraktní kategorie, společenské vrstvy odvozené z antických předpokladů, nýbrž zájmy, organizované za účelem politické soutěže do podoby zájmových skupin a politických stran. Jejich rolí nebylo nezávisle ovládat samostatnou část vlády, ale střetávat se mezi sebou v jediném institucionálním rámci a smísit se společně v jeden obecný konsensus.“*  
(Bailyn 1992, s. 299)

Nová americká ústava, která takto založený systém zaváděla, neexistovala od začátku. K jejímu přijetí vedla dlouhá cesta. Nově nezávislý stát nejprve fungoval na základě tzv. *Článků konfederace* (*Articles of Confederation*, ratifikované 1781). Ty se časem ukázaly jako zcela nedostatečné, protože centrální vládu bez klasické politické exekutivní složky činily slabou a neposkytovaly jí ani možnost vybírat daně, čímž ji ponechávaly extrémně závislou na příspěvcích jednotlivých států. Mnoho Američanů si začalo uvědomovat, že konfederovaný stát nemusí dlouho přežít, a začali přemýšlet nad zformováním silnější federální ústavy.

*Ústavu Spojených států amerických* zástupci jednotlivých států sepsali a schválili na ústavodárném konventu ve Philadelphii v roce 1787. Výsledná podoba listiny obsahovala celou řadu kompromisů mezi různými skupinami. Velká státy měly jiný pohled než malé, severní jiné než jižní. Mezi zakladateli existovalo názorově konzervativnější křídlo kolem Johna Adamse i demokratičtější frakce kolem Thomase Jeffersona (Dahl 2003, s. 26). Někteří Američané kritizovali *otroctví*, jiní ho chtěli za každou cenu zachovat. *Anti-federalisté* odmítali jakoukoliv federalizaci a báli se, že se nová vláda ve Washingtonu stane novým Londýnem a jednu utlačující centrální moc nahradí jiná. Ratifikace nové ústavy členskými státy z těchto důvodů nebyla samozřejmost. Alexander Hamilton se proto rozhodl složit autorský kolektiv federalistů a získat veřejné mínění na stranu ratifikace Ústavy skrze sérii nových článků známých pod názvem *Listy federalistů* (*The Federalist Papers*, též označovány jako *Federalista*, zk. *Fed.*).

## (II)

Federalisté<sup>193</sup> otevírají své listy tvrzením, že jedinou alternativou k přijetí nové Ústavy je rozpad Unie (*Fed.*, č. 1). Bez ratifikace Ústavy by se Unie podle nich rozpadla do několika obranných koalic či malých konfederací, mezi nimiž by podle Johna Jaye zavládla nerovnováha moci a nedůvěra, a to i vlivem jejich *geografické lokace*: „vezmeme-li v úvahu naši vzdálenost od Evropy, bylo by logické, kdyby se tyto konfederace více obávaly jedna druhé než vzdálených národů; každá z nich proto bude spíše chtít čelit ostatním s pomocí cizích spojenců, než spolu s ostatními čelit vnějšímu nebezpečí“ (*Fed.*, č. 5)

Sousední národy jsou podle Publio<sup>194</sup> názoru přirozenými nepřáteli (*Fed.*, č. 6) a cizí mocnosti by se vůči nejednotným americkým státům mohly chovat podobně, jako to ve starověku činili Římané. Ti uvnitř mnoha oblastí využívali vnitřní spory a pod maskou spojenců intervenovali na pozvání jedné ze soupeřících stran (*Fed.*, č. 16 a 18). Federalisté v podobném duchu jako Polybios a Machiavelli považovali zkušenost za „*věštkyni pravdy*“ (*Fed.*, č. 20) a snažili se *poučit* z osudu antických řeckých měst a jejich konfederací, pro něž se nejednota stala osudnou. Historie podle federalistů učí, že pokud se národ rozdělí, vždy na to doplatí (*Fed.*, č. 4). Za jedinou cestu, jak nezopakovat historické chyby a udržet nově vzniklou Unii pohromadě, považuje Publius zřízení silné vlády (*Fed.*, č. 23) a její patřičné zabezpečí proti vnějšímu napadení.

Federalisté se domnívali, že stávající Konfederace není něčeho takové schopná a že trpí velkým množstvím zásadních defektů: nemůže vybírat daně a je závislá na příspěvcích

---

<sup>193</sup> Na autorství se různou měrou podíleli Alexander Hamilton, James Madison a John Jay. Ti společně sepsali 85 článků, které vycházely v letech 1787 a 1788 v novinách *The Independent Journal* a dalších newyorských a virginských periodických (Goldman 2008, s. xii; Scigliano 2000). Cílem *Listů* bylo ovlivnit debatu především ve dvou zmiňovaných státech, kde byli anti-federalisté obzvláště silní a odkud všichni tři autoři pocházeli, ve prospěch ratifikace americké ústavy (Carey a McClellan 1994, s. 12). Nejvíce *Federalistů* sepsal Alexander Hamilton (1755–1804), jemuž se přisuzuje autorství 51 listů (Scigliano 2000). V Ústavodárném shromáždění působil jako delegát za stát New York, ale obával se, že jeho stát novou Ústavu nemusí ratifikovat. Anti-federalisté, a obzvláště *Brutus* (pravděpodobně Hamiltonův anti-federalistický oponent Robert Yates) vedli proti ratifikaci Ústavy na stránkách newyorských novin silnou kampaň. Proto se Hamilton rozhodl reagovat stejnými prostředky a výhody přijetí nové ústavy spoluobčanům obhájit v sérii novinových článků (Carey a McClellan 1994, s. 13). Hamiltonovým spolupracovníkem byl James Madison. Madison zastupoval Virginii jako delegát v kontinentálním kongresu a stal se silným proponentem revize *Článků konfederace* (Goldman 2008, s. i). Významným způsobem se zasadil o svolání Ústavodárného konventu, v němž sehrál velmi výraznou roli, pro kterou bývá někdy označován jako „otec Ústavy“ (Carey a McClellan 1994, s. 13). Do *Federalisty* přispěl pravděpodobně 29 listů. Třetím autorem *Listů Federalistů* byl John Jay, který měl mít podle původního plánu v projektu významnější roli, ale kvůli nemoci nakonec přispěl jen pěti listy (Goldman 2008, s. ii).

<sup>194</sup> Všechny listy federalistů vycházely pod pseudonymem *Publius* bez informace o skutečném autorovi. Tehdejší čtenáři proto prakticky neměli šanci identifikovat, který z autorů daný list skutečně sepsal. Různé listy autorské trio Alexander Hamilton, James Madison a John Jay sepsávalo podle svých zájmů i podle dostupného času. Řečeno velmi obecně, Hamiltonovy listy spíše začínají představením konkrétního problému a jeho řešením (Scigliano 2000). Madisonovy eseje jsou zpravidla spíše teoretičtější a Jay se zabýval hlavně tématy zahraniční politiky a strategických výhod pevnější unie oproti konfederaci (Goldman 2008, s. 2).

států, nemá k dispozici žádné sankce za porušování zákonů, nemůže vydávat závažné předpisy pro obchod, nikdy nebyla schválena lidem a lidnaté i malé státy v ní mají rovnost hlasů, takže v ní při určitých konstelacích nevládne názor většiny, jež má být základním požadavkem republikánské vlády (*Fed.*, č. 22, 23). Protože jednotlivé státy Konfederace lze z hlediska jejich chování přirovnat k evropským feudálním baronům (*Fed.*, č. 17), má čerstvě nezávislá Unie ve své nefungující konfederaci bez federalizace černé vyhlídky.

Nová Ústava nabízí podle federalistů řadu výhod, neboť stojí na blahodárném konceptu *rozsáhlé unie* (*extended union*, někdy též známém jako *rozsáhlá republika* nebo prostě jako *americký federalismus*). S odkazem na Montesquieua federalisté tvrdí, že *rozsáhlá unie* spojuje výhody monarchie a republikánských zásad (*Fed.*, č. 9) a vytváří *smíšenou ústavu* pro moderní americké podmínky. *Rozsáhlou republiku* federalisté ostře oddělují od demokracie jako nesmíšeného typu vlády: „*v demokracii se lidé shromažďují přímo a vykonávají vládu osobně; v republice se to děje prostřednictvím jejich zástupců a činitelů. V důsledku toho bude demokracie omezena na malé území, zatímco republika může obsáhnout velkou oblast*“ (*Fed.*, č. 14).

V případě prvního rozdílu mezi *republikou* a *demokracií* (přítomnost volených zástupců) se v myšlení federalistů projevuje důvěra v zastupitele, jejichž rozhodování má být moudřejší než rozhodování lidu a „*jejichž zásluhy budou nejpřitažlivější a jejichž prověřený charakter bude hovořit sám za sebe*“ (*Fed.*, č. 10). Druhému rozdílu (velikosti území a počtu obyvatel) věnuje Publius ještě více pozornosti. Jako hlavní výhodu republiky v tomto bodě federalisté označují způsob, jakým se oproti nesmíšené demokracii dokáže vypořádat s problémem *stranictví* (*faction*). Jejich vnímání stranictví se z výše představených republikánských artikulací nejvíce blíže náhledu Machiavelliho. Madison v možná nejslavnějším Federalistovi číslo 10 definuje *stranictví* následovně: „*stranictvím rozumím to, když je skupina – ať již tvoří většinu či menšinu – spojena a poháněna společnou pohnutkou, vášní či zájmem, jež jsou v rozporu s právy jiných občanů nebo s trvalým a celkovým zájmem společnosti.*“

Podle Madisona se k tomuto problému můžeme postavit dvěma způsoby. Buď se pokusíme odstranit jeho příčiny, nebo omezit jeho důsledky (*Fed.*, č. 10). Madison tvrdí, že skryté příčiny stranickosti nelze odstranit, neboť jsou zaseté v lidské povaze.

*„Majetní a nemajetní představují ve společnosti vždy odlišné zájmy. Stejná dělicí čára vede mezi věřiteli a dlužníky. V civilizovaných národech nutně vznikají i zájmy pozemkové, obchodní, peněžní a mnohé další; tím se tyto*

*národy rozdělují do odlišných tříd, ovládaných různými pocity a názory.“*  
(*Fed.*, č. 10)

Pokusy, které by tomuto přirozenému procesu chtěly zabránit vedou podle Madisonova názoru buď ke zničení *svobody*, nebo k vnucování stejných názorů všem. Přinášejí léčbu horší než nemoc sama. Madison uvádí: *„jestliže neexistují strany, nevyhnutelně to znamená, že společnost je buď znepokojena svou bezpečnostní situací, nebo je naprosto nesvobodná“* (*Fed.*, č. 50). Nezbyvá nám proto nic jiného, než se pokusit účinky stranicví omezit a vzniklým stranám zabránit v utlačování ostatních, v čemž má republika proti demokracii značné výhody.

*Demokracii* federalisté vnímali víceméně jako *demokracii přímou*, v principu uskutečnitelnou pouze na malém území, aby se v ní občané mohli pravidelně scházet na jednom místě a společně rozhodovat (*Fed.*, č. 14). To znamená, že může být zřízena pouze v menší společnosti, ve které jedna ze stran může snadněji prosadit a lehčeji provádět svůj plán útlatku. Demokracie proto může převážením jedné strany snadno přejít v tyranii Jednoho, Několika či Většiny způsobem, jakým podle dřívějších republikánů přecházely dobré typy vlád ve špatné. Změně republikánské formy vlády na aristokracii či monarchii chtějí federalisté za každou cenu zabránit (*Fed.*, č. 43). Řešení problému zlořádů stranicví na menších územích vidí jasně – je jím federalizace.

*„Jestliže sféru rozšíříme, dostaneme rozmanitější strany a zájmy; zmenšíme pravděpodobnost, že většina bude mít společnou pohnutku zaútočit na práva ostatních občanů; a bude-li taková společná pohnutka existovat, bude pro všechny, kdo ji sdílejí, obtížnější si svou sílu uvědomit a jednat ruku v ruce.“*  
(*Fed.*, č. 10)

V rozsáhlé unii bude tolik různých skupin, zájmů a stran, že nespravedlivá většina nevznikne a žádní jednotlivci ani menšiny jí nebudou ohroženi. I kdyby se v jednom státě podařilo získat moc třeba i utlačovatelské skupině, proti spojeným silám Unie nebude mít šanci (*Fed.*, č. 27, 43).

Kontrola uzurpace a *koncentrace moci* navíc nevede pouze od federálního centra ke státům, ale funguje na vertikále dvousměrně. Ve 28. listu *Publius* uvádí: *„ústřední vláda bude trvale připravena potlačit uchvatitelské sklony vlád jednotlivých států a ty zase budou zaujímat tentýž postoj vůči ústřední moci“* (*Fed.*, č. 28).

Federalisté argumentují, že navrhovaná Ústava nepovede ke zrušení *samovlády* členských států a že v novém systému budou mít státy stále významný podíl na svrchovanosti



(*Fed.*, č. 9). Státy budou například moci samy určovat své zastoupení v Senátu a zůstane jim souběžná pravomoc zdaňovat i vydávat zákony. Souběžnost Alexander Hamilton obhajuje s poukazem na historický precedent Římské republiky, v níž zákonodárná moc spočívala ve dvou odlišných shromážděních, v nichž převládaly odlišné zájmy – *comitia centuriata*, v níž měli navrch patriciové a *comitia tributa*, ve které převládaly zájmy plebejců (*Fed.* č. 34, viz k. 2.2). Ačkoliv vztah mezi federální a státní úrovní je odlišný, souběžná zákonodárná pravomoc podle Hamiltona není v historii republikanismu novinkou, jak tvrdili anti-federalisté (*Fed.*, č. 34).

Koncept *rozsáhlé unie* nevznikl výhradně jako abstraktní princip na základě filosofických úvah, ale odráží se v něm i praktická nutnost vycházející z potřeby vyvážit zájmy různých stran. Publius vysloveně uvádí, že Ústava vznikla jako kompromis mezi teoretickou správností a praktickými požadavky, zájmy malých a velkých států a místních rozdílností (*Fed.*, č. 37). Federalisté se vůči těmto rozdílnostem podle svých slov snažili být citliví a nový politický systém navrhovali tak, aby respektoval zásadu subsidiarity a umožňoval politické řešení problémů na té úrovni, na níž vznikají (*Fed.*, č. 32, 36). Federální a státní úroveň proto v americké soustavě doplňuje vysoce autonomní místní samospráva.

Významem *politické participace* na komunální úrovni se ve svých politických spisech zabýval podrobně například Thomas Jefferson<sup>195</sup>. Federalisté ji v *Listech* neakcentovali, protože svoji pozornost v tomto projektu upírali na úroveň federální. I pro ni je ale *politická participace* klíčová. Federalisté zdůrazňovali hlavně význam kontrolní činnosti občanů dohlížejících na fungování veřejné moci a jejich účast ve volbách zastupitelů. Širokou účast občanů na zákonodárné činnosti Federace nepropagovali, neboť se obávali nechat lid často rozhodovat o ústavních otázkách (*Fed.*, č. 49) a nechat jej řídit federální záležitosti přímo (Sandel *Dem.*, s. 131). Federalisté preferovali na této úrovni volené reprezentanty, kteří podle jejich názoru představují určitou ochranu před stranickostí lidu (*Fed.*, č. 64), která se neblaze projevuje v nesmíšených demokraciích. I proto se způsoby volby do federálních orgánů lišily: do Sněmovny reprezentantů měl lid volit přímo, senátoři a prezident měli být voleni nepřímou<sup>196</sup>, aby byly úřady obsazovány *smíšeně* podle rozdílné logiky.

Všechny představitele veřejné moci federalisté považují pouze za závislé pověřence, jimž na určitou dobu svěřil určitou část své moci lid. Veškerá politická moc a autorita je podle Publia odvozená od občanů (*Fed.*, č. 37 a 46) a pokud by politický režim ve své pověřenecké

---

<sup>195</sup> Tento Jeffersonův odkaz dále rozvíjela například Hannah Arendtová ve spise *O revoluci* (1990).

<sup>196</sup> Přímá volba senátorů se na celostátní úrovni standardizovala až v roce 1913 ratifikací XVII. dodatku. Amerického prezidenta dodnes volí sbor volitelů.

roli zklamával, občané vůči němu disponují *právem na odpor* (srov. Locke *Treat.*, II 13, 18, 19). Tímto pojetím lidové *sebevlády* se nová americká republika lišila jak od Británie, kde suverenita náleží parlamentu, tak i obecně od Starého světa, kde je „*lid stvořen pro krále*“, nikoli král pro lid (*Fed.*, č. 45). Pojem *republika* definuje Publius následovně: „*za republiku můžeme považovat nebo alespoň takovým jménem označit vládu odvozující veškerou svou moc přímo či nepřímo od většiny lidí (...) nezbytné je, aby byla odvozena z většiny společnosti a nikoli z její nepatrné části nebo z nějaké privilegované třídy*“ (*Fed.*, č. 39).

Ve *Federalistovi* č. 39 James Madison dále dodává, že jakákoliv jiná forma vlády než republikánská „*by byla neslučitelná s povahou amerického lidu, se základními principy naší revoluce a ušlechtilým odhodláním založit naše politické experimenty na předpokladu, že si lidé dovedou vládnout sami.*“ Federalisté se domnívali, že na jejich generaci závisí historický úkol dokázat, že lidé si skutečně jsou schopni vládnout sami a nemusí být závislí na působení *Fortuny* (*Fed.*, č. 1).

„*Ačkoliv v lidech nacházíme jistou míru zkaženosti, která vyžaduje určitou obezřetnost a nedůvěru, obsahuje lidská povaha i jiné vlastnosti, které nás naopak opravňují k určité úctě a důvěře. Republikánská vláda předpokládá tyto vlastnosti ve vyšší míře než jakákoliv jiná forma vlády. Kdyby byly obrazy načrtnuté politickou nedůvěřivostí některých z nás věrnou podobou lidské povahy, plynulo by z toho, že lidé nemají dost ctností, aby si dokázali vládnout sami, a že před vzájemným zničením a pohlcením je mohou ochránit jedině okovy despotie.*“ (*Fed.*, č. 55)

Republikánský politický systém se může udržet a prosperovat jen tehdy, „*když občané chápou svá práva a jsou ochotni je bránit*“ (*Fed.*, č. 28). Své spoluobčany považují federalisté za schopné se tohoto úkolu zhostit, protože disponují patřičnou *občanskou ctností*. Americký lid podle Publia vede „*bdělý a mužný duch*“, který „*je živnou půdou svobody a sám z ní vyrůstá*“ (*Fed.*, č. 57).

Federalisté však nebyli v otázce lidské přirozenosti bezvýhradní optimisté. „*Kdyby lidé byli andělé, nebyly by vlády nutné*“, píše Publius ve *Federalistovi* č. 51 a dále pokračuje: „*prvotním způsobem, jak dohlížet na vládu, je nepochybně její závislost na občanech; zkušenost však lidstvo poučila, že jsou zapotřebí ještě další pojistky.*“ Lidé jsou totiž také „*ctižádostiví, mstiví a chamtiví*“ (*Fed.*, č. 6) a jakákoliv moc má tendenci *korumpovat* svého držitele. Moc má podle federalistů agresivní povahu (*Fed.*, č. 48), a proto považují za nezbytné v každém případě zabránit její *koncentraci*. „*Soustředění veškeré zákonodárné, výkonné a soudní moci do těchž rukou, ať jedněch, několika či mnoha, ať dědičných,*

*samozvaných nebo volených, můžeme oprávněně označit za skutečnou definici tyranie“ (Fed., č. 47). Tři hlavní složky politické moci tak, jak je federalisté znali z politické teorie barona de Montesquieua musí být navzájem oddělené a samostatné (Fed., č. 47) a žádná nesmí mít převahu (Fed., č. 48).*

K tomu nestačí složky prostě oddělit na papíře (tamt.). Jednotlivé moci musí být spojeny a promíšeny natolik, že „každá z nich bude mít k dispozici prostředky ústavního dozoru nad ostatními“ (Fed., č. 48), a především musí disponovat ústavními zbraněmi na svoji obranu (Fed., č. 73). Federalisté měli za to, že samy o sobě jednotlivé složky nebývají stejně silné. Zákonodárnou považují federalisté, stejně jako například John Locke (*Treat.*, II 11), za nejsilnější, soudní za nejslabší (Fed., č. 48, 51, 71, 78).

Američané měli v čerstvé paměti konflikt s westminsterským parlamentem a například Eric Nelson se domnívá, že americká revoluce nesměřovala proti britskému králi, kterého Američané uznávali, nýbrž proti parlamentu (Nelson 2014), který vnímali jako tyrana. Obava z uzurpace moci zákonodárnou složkou se v myšlení federalistů promítla i při formování nové americké ústavy. Podle federalistů si poslanci někdy mylně namlouvají, že jsou sami lidem (Fed., č. 71). Hrozí tak značné nebezpečí, že se mohou stát volenými despoty (Fed., č. 71). Madison považoval ústavní pravomoci zákonodárné moci za velmi rozsáhlé, protože „nedovolují, aby byly vymezeny příliš přesnými hranicemi“ (Fed., č. 48). Mimo to moc zákonodárná „jako jediná dosáhne do kapes občanů“ (tamt.). Tuto pravomoc vnímá Alexander Hamilton jako obzvláště významnou, jelikož „pro lidskou povahu obecně platí, že moc nad živobytím člověka se rovná moci nad jeho vůlí“ (Fed., č. 79). Zatímco zákonodárná moc třímá měšec a určuje pravidla a výkonná moc drží meč a uděluje pocty, soudní moc žije v neustálém nebezpečí, že bude přemožena (Fed., č. 78).

Tvůrci americké ústavy z těchto důvodů navrhli v Ústavě komplexní systém *brzd a protivah (checks and balances)*, který má celý systém držet v rovnováze a stabilitě a který se stal inspirací pro mnoho pozdějších republikánských ústav. Jeho vertikální rovinu jsme si představili výše skrze koncept *rozsáhlé unie*. Horizontální rovina systému *dělbí moci* byla značně inspirována Polybiem a jeho analýzou ústavních mechanismů římské republiky v VI. knize *Dějiny* (viz kapitola 2.2). Podobně jako římská republikánská politická tělesa nebyla vzájemně zcela oddělená, jsou promíšené i hlavní orgány nové americké republiky.

*„Představitel výkonné moci má vůči zákonodárnému orgánu právo veta a Senát, který spadá do oblasti zákonodárství, funguje v případech zneužití úřední moci jako soudní dvůr pro členy výkonných i soudních orgánů. Pracovníci v soudnictví jsou zase dosazováni výkonnou složkou a mohou jí být*

*na žádost dvou komor zákonodárného sboru odstranění A konečně zákonodárny orgán každoročně obsazuje mnoho vládních úřadů.“ (Fed., č. 47)*

Další klíčovou autoritu z hlediska *dělbý moci* představoval pro zakladatele americké republiky Montesquieu, kterého slovy Jamese Madisona vždy konzultovali a citovali jako *věštírnu (oracle)* (Fed., č. 47). Federalisté citují v této souvislosti Montesquieovo pojednání o anglické ústavě (Montesquieu *Espr.*, XI 6), ve kterém Montesquieu rozděluje moc na zákonodárnou, výkonnou a soudní. Z Montesquieho si federalisté brali inspiraci jak co se týče vzájemného vyvažování jednotlivých složek, tak důrazu na nezávislost soudní moci (Fed., č. 47). Podle federalistů i soudní moc disponuje částí mocí zákonodárné, když vydané zákony interpretuje, aplikuje a potvrzuje v konkrétních soudních přelíčeních (Fed., č. 37).

Dalším prostředkem pro efektivní *dělbý moci* je finanční nezávislost jednotlivých složek. Prezidentovi Kongres musí finance stanovit na začátku funkčního období a následně je již nesmí měnit (Fed., č. 73). Podobně nemůže během funkčního období snížit náhrady ani soudcům (Fed., č. 79). Členové kongresu také nemohou být voleni do žádného veřejného úřadu, který by byl nově vytvořen nebo jehož příjem by byl zvýšen během jejich volebního období (Fed., č. 55, 76).

Federalisté dále částečně po Machiavelliho a Montesquieuova vzoru rehabilitují kategorie *osobních zájmů a ctižádosti* a snaží se systém nastavit tak, aby všeobecná práva byla střežena zájmy jednotlivců. Zatímco federalistická definice cíle politického jednání, kterým je *společné dobro (public good)* a *spravedlnost* (Fed., č. 51), evokuje spíše Cicerona (viz k. 2.2), „*postup využívající rozporných a soupeřících zájmů tam, kde chybějí lepší pohnutky*“ (Fed., č. 51) připomíná Machiavelliho republikanismus (k. 2.3)<sup>197</sup>. „*Proti ctižádosti musí být postavena ctižádost. Zájem lidí musí být spojen s ústavními právy jejich úřadů* (tamt.). Pokud by přehnané ambice nějakého jedince vedly k jeho snaze o uzurpaci moci, která mu z titulu jeho funkce nenáleží, narazí tyto snahy na ctižádost držitelů dotčených sfér veřejné moci a jejich nevoli nechat si zasahovat do svých kompetencí.

I další instrument federalistického systému *dělbý moci* týkající se omezení délky volebního období (Fed., č. 39) vychází z republikánské tradice. Podle Madisonova čtení

---

<sup>197</sup> Oproti Machiavellimu však existuje i jeden zásadní rozdíl. V Machiavelliho pojetí se republika skládá z dvou odlišných stavů (*popolo* a *Grandi*), Federalisté naproti tomu vycházejí z předpokladu *občanské rovnosti*. Federalistické argumenty evokující meritokratickou *přirozenou aristokracii* míří jiným směrem než Machiavelli. Přirozená aristokracie pro ně představuje nejlepší muže, kteří mají díky dvě *občanské ctnosti* dávat přednost *obecnému dobru* před jakýmkoliv soukromým či stranickým zájmem.

republikanismu má moc „*trvat tím kratší dobu, čím je silnější*“ (Fed., č. 52). Madison dále přidává:

*„duch republikánské svobody vyžaduje, aby všechna moc vycházela z občanů, ale také, aby osoby touto mocí pověřené byly v důsledku krátkosti svého funkčního období na občanech trvale závislí a aby i během tohoto krátkého období byla důvěra dána do rukou mnohých a nebyla svěřena pouze malému počtu.“* (Fed., č. 37)

Oba poslední body se společně s logikou *rozsáhlé unie* promítají ve federalistické preferenci dvoukomorového parlamentu. Obě komory Kongresu proto stojí na odlišných úvahách. Ve Sněmovně reprezentantů převažují větší státy (Fed., č. 58), kongresmanů je více (Fed., č. 55), mohou být mladší a rozmanitější skladby, jsou voleni přímo každé dva roky (Fed., č. 52). V Senátu jsou zvýhodněny menší státy, zasedá „*dostatečně dlouho, aby se postaral o záležitosti vyžadující trvalou pozornost*“ (Fed., č. 63) a na jeho méně početné členstvo, které dosazují státy, jsou kladeny větší požadavky pokročilejšího věku i délky vlastnictví amerického občanství (Fed., č. 62). Horní komora poskytuje podle federalistů řadu výhod: státy v ní získávají ústavní podíl na ústavní svrchovanosti, Senát dodatečně kontroluje vládu, koriguje sklon jednokomorových těles k prudkým vášním zavedením druhé potřebné většiny, kompenzuje možný nedostatek potřebných znalostí ve Sněmovně a přináší element stálosti vůči náhlým změnám názorů ve Sněmovně (Fed., č. 62).

Navrhovaný bikameralismus podle Publiova mínění spojuje stabilitu a svobodu a není náhodné, že nám historie „*nezanechala zprávu o žádné dlouhotrvající republice, jež by neměla senát*“ (Fed., č. 63). Kdyby Athény senát měly, mohly se podle Madisonova přesvědčení vyhnout prudkým názorovým výkyvům a z nich pramenícím problémům (tamt.).

Úřad prezidenta federalisté projektovali jako silný a energický. Má jej zastávat pouze jediná osoba, aby byl efektivnější, aby kompetenční spory nepůsobily problém ve válce a aby jej bylo možné snadněji kontrolovat. Navíc „*tam, kde různé činnosti provádělo a různou měrou se na nich podílelo větší množství odpovědných činitelů, nelze určit, kdo je za možné spáchané zlo skutečně zodpovědný, ačkoli můžeme jasně vidět, že z celkového hlediska byly záležitosti spravovány špatně*“ (Fed., č. 70). I Řím se musel v případě ohrožení uchýlit ke jmenování diktátora a jeho systém dvou konzulů republiky způsoboval škodu, aniž by kdy přinesl zřetelné výhody, domnívá se Publius. Republikánská poučka moci ve více rukou proto v případě výkonné moci neplatí (Fed., č. 70).

Opakovaně kandidovat na nová čtyřletá období mohl původně americký prezident bez omezení (*Fed.*, č. 69). To podle federalistů například proto, že vyřazení déle sloužícího prezidenta z úřadu by „*zmenšilo pohnutky k dobrému chování*“ (*Fed.* 72) a mohlo by zabránit úřadování kandidáta s cennými zkušenostmi. První prezident George Washington však v úřadu zůstal dvě období bez třetí kandidatury, čímž vytvořil precedent pro všechny další prezidenty až do prezidentství F. D. Roosevelta, který byl zvolen třikrát. Právní omezení funkčních období prezidenta pak bylo zavedeno ratifikací XXII. dodatku v roce 1951.

I prezidentské pravomoci mají v systému svá omezení. Prezident nemůže vyhlášovat válku, může být zbaven úřadu v rámci procesu impeachmentu, jeho zákonodárné veto je pouze podmíněčné a prezident nemůže podle svého uvážení rozpouštět kongres (*Fed.*, č. 69). Obsazení úřadu prezidenta projektovali federalisté tak, aby nebylo závislé na jakémkoliv již existujícím orgánu (*Fed.*, č. 68).

Soudci by měli podle Publia sloužit po dobu bezúhonnosti (*Fed.*, č. 78). Na vrcholu hierarchie soudní soustavy by měl být jeden Nejvyšší soud (*Fed.*, č. 81). Jeho úkolem by mělo být „*zneplatnit všechny zákony, které odporují zjevnému smyslu Ústavy*“<sup>198</sup> (*Fed.*, č. 78). „*Úkon delegované moci odporující smyslu pověření*“ má být podle federalistů neplatný. Soudy mají udržovat zákonodárství v mezích jeho pověření, rozhodovat mezi zákony, které si vzájemně odporují, a obecně vykládat smysl zákonů, které bez soudů zůstávají jen prázdnou literou (*Fed.*, č. 22). Z britského *common law* federalisté přebrali důraz na precedenty. V listu č. 78 argumentují, že „*starší výnos vyšší moci by měl být nadřazen pozdějšímu výnosu moci nižší*.“

Soudy by rovněž měly chránit *práva* jednotlivců a menšin před útlakem většiny (tamt.). Federalisté po vzoru republikánské tradice formulovali nový systém jako *vládu zákona*, a nikoli člověka. Tento princip dobře známe ze studia předchozích republikánských artikulací a dobře jej ztělesňuje nápis nad vstupem do jedné z harvardských knihoven: „*NON SUB HOMINE SED SUB DEO ET LEGE*“ – „*Nikoli pod člověkem, ale pod Bohem a zákonem*“ (Harvard Law School 2020).

Z britského právního prostředí federalisté dále převzali důraz na vymahatelnost konkrétních občanských práv, než že by spoléhali na všeobecné deklarace lidských práv jako pozdější francouzská revoluce. Za zákony musí podle Alexandra Hamiltona stát reálná

---

<sup>198</sup> Ústava sama nedává Nejvyššímu soudu explicitně pravomoc rušit zákony, které odporují zjevnému smyslu Ústavy. Tato pravomoc byla Nejvyšší soudem osobována až počínaje rozsudkem v případě *Marbury vs. Madison* v roce 1803.

vynucovací síla, která v případě nutnosti musí být připravená sáhnout i k násilnému přinucení (*Fed.*, č. 28).

Z podobných pozic argumentuje Hamilton proti zařazení Listiny práv do ústavního pořádku. Listiny práv podle Hamiltona původně vznikaly jako dohody mezi králi a jejich poddanými a nehodí se pro ústavy, jež jsou výslovně založeny na moci lidu (*Fed.*, č. 84). Navíc do systému *brzd a protivah* přinášejí cizorodý prvek. „*Proč by například mělo být řečeno, že svoboda tisku nesmí být ohrožována, když neexistuje žádná moc, která by mohla omezení uložit?*“ ptá se Hamilton ve *Federalistovi* č. 84. Deklaraci *svobody slova*, vylučující *cenzuru*, stejně jako ochranu dalších práv americký ústavní pořádek nakonec navzdory Hamiltonově argumentaci přece jen přijal. *Listinu práv* federalisté po kompromisu s anti-federalisty připojili k Ústavě formou prvních deseti dodatků, ratifikovaných ještě v roce 1789. Ty však původně nebyly zamýšleny jako ochrana *individuálních svobod*, nýbrž spíše jako ochrana *sebevlády* na státní úrovni před možným federálním vměšováním. Měnicímu se výkladu vybraných dodatků americké Ústavy se blíže věnuje Michael Sandel v knize *Democracy's Discontent*, kterou se zabývám v kapitole 3.3.

Co se dalších atributů *vlády zákona* týče, federalisté například odmítají zákony připouštějící ztrátu občanských práv bez předchozího soudního projednání, zákony se zpětnou platností či zákony porušující smluvní závazky (*Fed.*, č. 44, 78). Také argumentují ve prospěch stabilního prostředí a proti častým změnám zákonů, které podle nich hrozí hlavně v jednokomorových parlamentech. Časté změny podle Publia nahrávají informované menšině, škodí podnikatelskému prostředí a vedou k poklesu oddanosti k politickému systému i ztrátě úcty v mezinárodních vztazích (*Fed.*, č. 62).

I federalisté se domnívali, že *vláda zákona* je nezbytnou podmínkou *svobody* ve smyslu *nedominance*. *Svobodným* občana činí ochrana *zákona*, nikoli milost držitele moci. Protože se *Listy* zaměřují především na zdůvodnění nutnosti federalizace, konceptualizaci *svobody* se v nich federalisté nevěnují tolik, jako toto téma zaznívalo v polemice s Británií a za americké revoluce (viz předchozí podkapitola). Stávající konfederaci nicméně kritizují za to, že její čtvrtý článek máte pojmy *svobodní obyvatelé*, *svobodní občané* a *lid* (*Fed.*, č. 42) a především za to, že nenabízí dostatečně silnou vládu, která je podle federalistů pro bezpečnost *svobody* zapotřebí (*Fed.*, č. 1, 2).

James Madison nezapomíná zdůraznit, že ochrana svobody jednotlivce či části společnosti je nezbytná jak před veřejnou mocí, tak před jinou částí společnosti. „*Můžeme říci, že ve společenském systému umožňujícím, aby se silnější skupina bez potíží spojila a*

*utlačovala slabší, bude vládnout stejná anarchie jako v prvotním zřízení, kde si slabší jedinec nebyl jist před násilím silnějšího“ (Fed., č. 51).*

Pro federalisty je samozřejmostí *rovnost* před zákonem i *rovnost* volebního hlasu. Tématem *rovnosti* se ale jinak explicitně příliš nezabývají a pravděpodobně z politických důvodů ji nechávají stranou zájmu. Co se volebního práva týče, ve většině států mohli na počátku republiky volit pouze dospělí bílí muži-občané, a v některých případech dokonce jen ti majetní. Na federální úrovni došlo k zaručení volebního práva pro všechny občany až o desetiletí později. Formální *Rovnost* volebního práva bez ohledu na barvu pleti zavedl krátce po skončení Občanské války XV. dodatek<sup>199</sup> Ústavy a ženám volební právo přičkla ratifikace XIX. dodatku v roce 1920.

Politicky výbušnou a kontroverzní otázku *otroctví* federalisté na základě kompromisu s otrokáři odložili a v *Listech* se jí věnují velice okrajově. Výjimku tvoří pasáž z *Federalisty* č. 42, kde James Madison hovoří o kompromisním pozastavení debaty o dovozu otroků na 20 let:

*„bylo by nepochybně žádoucí, aby pravomoc zakázat dovoz otroků nebyla odkládána až do roku 1808, či spíše aby mohla být uplatněna ihned. (...) Mělo by se pokládat za velké vítězství lidskosti, že za dvacet let může být z těchto států navždy vymýcen obchod, který byl tak dlouho křiklavou připomínkou barbarství moderní politiky; že během tohoto období od něj bude federální vláda účinně odrazovat, takže může být se souhlasem té menšiny států, které dosud takový nepřirozený obchod provozují, zcela zrušen po vzoru velké většiny Unie.“ (Fed., č. 64)*

Otázku, kterou federalisté naopak řeší velice podrobně, byla existence *stálých armád*. Kolem ní se do značné míry točila již polemika Američanů s Británií před vyhlášením nezávislosti a nyní se stala častým terčem anti-federalistické kritiky nové ústavy. Federalisté si uvědomovali citlivost této otázky a odůvodnění federální pravomoci zřizovat armádu a loďstvo věnují řadu listů (viz např. *Fed.*, č. 24-29). Publius americké čtenáře uklidňuje, že před nebezpečím pramenícím z existence stálých armád ústava přijala dostatečná opatření. Armádu zřizuje zákonodárná, nikoli výkonná moc, a nemůže jí přidělit finanční prostředky na dobu delší než dva roky (*Fed.*, č. 24, 26, 41).

Federalisté zastávali názor, že *svoboda* stojí a padá s *armádami* (*Fed.*, č. 41). Římané právě díky své armádě dosáhli velikosti, ale zároveň se podílela na jejich pádu. Američané

---

<sup>199</sup> Reálně bylo toto právo zaručeno až v roce 1965, kdy byl přijat *Voting Rights Act*.



nemají jinou možnost než ji zřídit, protože „*vydrží-li jeden národ stálou armádu, musí ostatní přijmout odpovídající opatření*” (tamt.). Vojenské operace proti *stále armádě* může provádět jen *stálá armáda* (*Fed.*, č. 25). Dokonce i v Británii, kde je nutnost existence *stále armády* nižší díky její *geografické poloze* a silnému loďstvu, jistým počtem vojáků na stráži disponuje (*Fed.*, č. 8, 26). Společnou federální armádu zkrátka federalisté považují za nutnost a nezbytný prostředek proti vnějšímu napadení i na obranu proti „*divošským kmenům*” (*Fed.*, č. 24).

Především Alexander Hamilton vnímal *stálou americkou armádu* i z hlediska budování amerického *impéria svobody*. Pro dosažení republikánské slávy a velikosti novými ekonomickými prostředky (Sandel *Dem.*, s. 138). Hamilton považoval válčení za schopnost, kterou „*je nutné si osvojit a zdokonalovat*” (*Fed.*, č. 25) a sám se již na konci století podílel na založení vojenské akademie ve West Pointu. Podle jeho vize měla být Amerika obchodní i vojenská velmoc a „*silný organismus schopný určovat podmínky mezinárodních vztahů*” (*Fed.*, č. 11). Federalisté počítali s budoucím rozšířením Unie na další státy (*Fed.*, č. 14), expansí na západ (*Fed.*, č. 38) a pravomoci a strukturu federálních orgánů plánovali do budoucna (např. *Fed.*, č. 34 či 77).

I federalisté pokračovali v republikánské tradici hojně využívaném příměru politického společenství k živému organismu. *Politické těleso*, uvádí Publius, musí podobně jako živý organismus neodmyslitelně trpět chorobami (*Fed.*, č. 28) a Amerika kvůli nedostatečné efektivitě Článků konfederace dokonce připomíná „*nemocného pacienta*” (*Fed.*, č. 38).

O zbývajících doposud identifikovaných konceptech klasického republikanismu toho v *Listech federalistů* mnoho nenajdeme, přestože pro jednotlivé autory představovaly důležitá témata, kterým se věnovali jinde. Například o *výchově*, význačném tématu amerického republikanismu, se Publius zmiňuje jen v souvislosti s kandidáty do Senátu. Po nich požaduje delší dobu držení amerického občanství především z toho důvodu, aby se „*zbavili předpojatostí vzniklých výchovou v cizině*” (*Fed.*, č. 62).

Podobně v *náboženské* oblasti se federalisté, povětšinou odpůrci státní církve anglikánského vzoru (Bailyn 1967: 270), omezují pouze na konstatování, že *rozsáhlá unie* napomůže náboženským právům díky větší rozmanitosti různých vyznání (*Fed.*, č. 51). Koncept *starobylé ústavy*, na jehož základě argumentovali někteří Američané proti centrální vládě před revolucí, není v *Listech federalistů* jako takový artikulován, byť americký systém přebírá řadu elementů britské ústavy, k nimž se Publius opakovaně hlásí. Celkově se však již federalisté v *Listech* neprezentují jako obhájci starých svobod Angličanů, ale jako autoři

nového *počátku* – samosprávné republiky, která je něco nového a světodějného a která „*nemá na zemi předchůdce*” (Fed., č. 14).

### (III)

Americký republikanismus druhé poloviny 18. století představuje významný milník dějin republikánské politické teorie. Otcové zakladatelé vyhlásili nezávislost a vědomě založili nový stát na teoretických základech republikánské politické teorie. Přestože se k nim dostala především skrze anglické Commonwealthmeny, Otcové zakladatelé studovali i starověkou republikánskou myšlenkovou tradici a politické systémy a myšlení Řecka i Říma. Ani v jejich případě nelze prohlásit, že by striktně rozlišovali mezi *římským* a *athénským* druhem republikanismu. I když například Thomas Jefferson zdůrazňoval spíše aristotelská témata, zatímco John Adams římskou právní tradici, provedené zkoumání amerického republikanismu rané republiky a jejího nejvlivnějšího politického pojednání ukazuje, že federalisté uvažovali o republikanismu spíše jako o *jednotné* tradici politického myšlení, v níž hledali poučení a inspiraci. Přitom je důležité, že federalisté sami sebe vnímali jako pokračovatele této tradice.

Jedno z nejvýznamnějších témat *Listů federalistů* je *smíšená ústava*. Tu federalisté chápou ve smyslu funkčního *rozdělení moci*, která již není vázaná na společenské stavy. Funkci Jednoho, Několika a Mnoha již kompletně zastávají vzájemně *rovnoprávní* občané bez ohledu na urozenost svého původu a teoreticky také bez ohledu na výši majetku. Důraz na *anacyklózu* nahradil polybiovský akcent na systém *brzd a protivah*, který tvoří jeden ze zásadních příspěvků Otců zakladatelů do dějin republikánské politické myšlení. Jinými slovy, tradiční republikánská logika *smíšené ústavy* ve smyslu vyvažování mocí jednotlivých stavů je nahrazena institucionálním systémem *brzd a protivah*. Neodlučitelný prvek republikánské pojmu *smíšené ústavy*, spočívající v zabránění koncentraci moci, zůstává dál.

Federalisté dělí moc podle Montesquieova vzoru na zákonodárnou, výkonnou a soudní složku. Vedle této horizontální dimense operují také s vertikální *dělbou moci* mezi federální a státní (a potažmo také regionální či komunální<sup>200</sup>) úroveň. Zároveň federalisté ustavují odlišná pravidla, na jejichž základě se zřizují a fungují Sněmovna reprezentantů a Senát. Vůči demokracii coby nesmíšenému režimu přebírají federalisté tradiční republikánskou skepsi.

Významný aspekt vertikální dimense *dělbou moci* představoval koncept *rozsáhlé unie*. Kompetence nové unie byly rozděleny mezi státy a federaci. Od *rozsáhlé unie* si federalisté též slibovali, že dokáže pojmout, či alespoň zmírnit následky stranictví. Lokální kliky,

---

<sup>200</sup> Toho si později všimá například Alexis de Tocqueville ve svém dvoudílném spise *Demokracie v Americe*.

zájmové skupiny a strany převažující na omezeném prostoru musí podle federalistů na větším území federace uzavírat kompromisy a pro ovládnutí celého systému překonat takové množství překážek, že *rozsáhlou unii* nemohou ohrozit na rozdíl od (přímé) demokracie existující na malém území. Republika federalistů je zastupitelská.

federalisté nevnímají lidskou přirozenost pouze pesimisticky. Svoji politickou teorii staví na hodnotě občanské *sebevlády*. Nové americké republiky rozumí jako experimentu dokazujícímu, že lidé si dovedou vládnout sami bez vůdčí ruky monarchů, šlechticů či despotů. Aby toho byli schopní, musí disponovat *občanskou ctností* a ochotou účastnit se politického života. *Politická participace* v pojetí federalistů předpokládá jak aktivní účast ve volbách a schopnost kompetentního rozhodování, tak kontrolní úlohu občanů nad nakládáním s veřejnou mocí. Tradiční republikánské pilíře *občanské ctnosti* jako *veřejná výchova* a *občanské náboženství* nejsou v *Listech federalistů* tematizovány, ale v politickém myšlení rané americké republiky se vyskytovaly hojně.

Pojmy *svobody* a *sebevlády* spolu v uvažování Otců zakladatelů úzce souvisí. Jejich hlavním ideovým argumentem pro nezávislost na Británii bylo přesvědčení, že je centrum dominuje a upírá jim možnost podílet se na rozhodování o významných politických záležitostech. Protože Američané neměli nad rozhodováním westminsterského parlamentu žádnou kontrolu prostřednictvím svých volených zástupců, domnívali se, že jim Británie odjímá *statusovou svobodu* a odsuzuje je do postavení *otroků*, kteří jsou v pozici závislosti na rozhodování svého pána a kteří se nemohou rozhodovat autonomně.

Vedle metaforického pojetí *otroctví*, které pro mnoho Američanů v diskusích s Británií představovalo v duchu republikánské tradice protiklad ke *svobodě*, budila značné kontroverze otázka *otroctví* v původním institucionálním slova smyslu. Zakládající generace USA byla v otázce legitimacy otrokářství rozdělená a k ukončení této praktiky došlo až po násilné občanské válce o více než 70 let později<sup>201</sup>. Ani mezi *svobodnými* obyvateli nepanovala úplná *rovnost*. Ta se v řadě států USA například v případě volebního práva omezovala pouze na majetné bílé muže.<sup>202</sup> V rámci této skupiny pak již existovala *rovnost politická* včetně zásady jeden občan = jeden hlas.

V rámci takto pojatého *lidu* měla v nové federaci panovat *vláda práva* garantující základní *svobody* a osobní prostor *nedominance* všem občanům, kteří si byli před zákonem

---

<sup>201</sup> K ukončení legální rasové diskriminace došlo však až ještě o dalších 100 let později v 60. letech 20. století.

<sup>202</sup> Majetkový census pro bílé muže byl zrušen relativně brzy po přijetí federální ústavy.

formálně *rovni*. Výčet nejzásadnějších práv včetně zákazu nejvyššího trestu bez soudu navazoval na republikánskou i anglickou právní tradici.

*Geografická poloha* se z centra klastru republikánského politického myšlení přesouvá na jeho periferii. Pro federalisty nicméně stále představovala důležitý faktor například ve vztahu k *armádám*. Problematika *stálých armád* byla pro Otce zakladatele USA neméně zásadní jako pro britské Commonwealthmeny. Federalisté museli existenci a omezení stálé federální armády podrobně ospravedlňovat a vysvětlovat. Otázkou nebezpečnosti žoldnéřských armád se federalisté v *Listech* nezabývali.

Federalisté sami sebe vnímali jako hybnou sílu v historickém machiavellském momentu vyčerpání starých sil a založení nového politického řádu, který provázal i předchozí zkoumané temporality klasického republikanismu. Na rozdíl od Machiavelliho a Harringtona se federalisté sami stali autory politické filosofie nového státu. Přestože řadu elementů převzali ze *starobylé anglické ústavy*, svůj americký stát vnímali jako *nový počátek svobodné republiky*.

Souhrnně řečeno, historická část práce neprokázala existenci dvou separátních tradic v žádné zkoumané temporalitě klasického republikanismu. Všechny zkoumané konceptualizace sledované *řecko-italsko-atlantské* linie republikánské tradice vykazují značnou podobnost svého konceptuálního jádra, ovšem s vnitřní dynamikou na úrovni jednak konceptuálních změn kvazi-kontingentních prvků některých konceptů, jednak morfologického rozložení konceptů v rámci konceptuálního klastru republikanismu. Identifikované změny v morfologii republikánských konceptů jsou zjednodušeně znázorněny v morfologickém modelu v kapitole č. 4.

Historickou část práce bych rád uzavřel krátkým shrnutím. Jádrové koncepty klasického republikanismu se vyskytovaly již v řeckém a následně římském politickém myšlení. K jejich starověkým artikulacím se v renesanci vrátil *humanismus*, který novověké republikánské artikulace do značné míry informoval. Přestože ve významech a morfologii jednotlivých iterací centrálních konceptů klasického republikanismu existují rozdíly, konceptuální jádro republikanismu zůstalo od italské renesance po ranou americkou republiku relativně stabilní. Toto jádro tvoří napříč prostorem, časem i jazykovými mutacemi propletená síť základních konceptů, jež vzájemně odvozují svůj význam jeden z druhého. Klasický republikanismus tak tvoří relativně koherentní a svébytnou tradici západního politického myšlení, která byla utvářena souhrou původně řeckých, římských a soudobých kontextuálních vlivů. Klasický republikanismus mimo jiné zásadně ovlivnil i základy mnoha současných

politických systémů. A to včetně explicitně republikánské Ústavy USA, která je v platnosti již přes 230 let.

### 3. Současnost

Klasické republikánské politické myšlení kulminující v americké ústavě roku 1787 ovlivnilo v 19. a 20. století řadu nově vznikajících politických režimů. Jako ideologie ve freedenovském smyslu masově přijímané politické teorie však postupně sláblo. S postupem modernity, industrializace především a rozvojem tržní společnosti se republikánské socio-ekonomické předpoklady kolem ideálu nezávislého soběstačného farmáře a jeho *ctnosti* začaly jevit jako zastaralé a pozici hlavní veřejné filosofie bránící *svobodný* politický život před tyranii přebíral hlavně liberalismus.

Situace se začala měnit od druhé poloviny 20. století, kdy se na scéně začali objevovat myslitelé, kteří se poznatky politické teorie klasického republikanismu inspirovali a aplikují je v podmínkách soudobé společnosti, která se v řadě ohledů liší od předmoderních společností klasického republikanismu<sup>203</sup>. V kapitole *Vývoj a současný stav poznání* uvádím, jak došlo k znovuuvedení republikanismu do akademických debat. Podobně jako v případě klasického republikanismu dnes existují významné varianty neo-republikánské tradice i mimo anglofonní prostor, například v Německu, Francii či Latinské Americe. Celosvětově nejvlivnější část debaty o republikanismu nicméně stále probíhá na půdách amerických a britských univerzit, a tak i následující část se zaměří především ně.

Nejvíce prostoru chci v této části práce věnovat dvěma nejvýznamnějším myslitelům neo-republikanismu, jejichž díla můžeme zařadit do kánonu republikánské politické myšlení jako jeho nejvlivnější současné příspěvky. Vzhledem ke stanovenému cíli práce, jímž je integrace *neo-athénské* a *neo-římské* republikanismu bude následující část práce zkoumat nejrelevantnějšího autora obou proveniencí.

Na straně tzv. *neo-athénské* republikanismu by přicházeli v úvahu k analýze především Hannah Arendtová, Charles Taylor a Michael Sandel. V případě Hannah Arendtové komplikuje situaci skutečnost, že tato autorka nikdy nepublikovala dílo, ve kterém by koherentně rozvíjela svoji artikulaci republikanismu. Své esejisticky laděné spisy

---

<sup>203</sup> Během těchto necelých dvou set let naplno propukla industrializace i globalizace. Proběhl *Sattelzeit*, který proměnil porozumění základním politickým konceptům. Do velké míry na základě strašlivých zkušeností druhé světové války vzrostl význam přikládání ochrany lidských práv. Rozvinulo se tržní hospodářství, většina lidí je zaměstnána v terciálním a nikoli primárním či sekundárním sektoru hospodářství apod. Úplný výčet proměn světa v tomto období by bylo takřka nemožné popsat, a je proto pochopitelné, že neo-republikanismus tyto dalekosáhlé proměny reflektoval a významy jádrových konceptů klasického republikanismu posunul či reinterpretoval.

sepisovala ještě v době, kdy neo-republikanismus nebyl v akademických debatách ustálené téma. Její republikánské smýšlení se projevuje například v souboru esejů *Between Past and Future* (1961, čes. *Mezi minulostí a budoucností* či v knize *On Revolution* (1963, čes. *O revoluci*). Politická teorie neo-republikanismu v nich však není formulována podobně explicitně, jako jsme to viděli v *Rozpravách, Oceaně* či *Listech Federalistů*. Podobný problém nastává i u Charlese Taylora, neboť i ten svá později vlivná díla jako např. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (1989), nebo *The Ethics of Authenticity* (1992) formuloval v jiných kontextech, a republikánská politická teorie se zde objevuje jen místy jako podpůrné téma. Za nejvhodnější volbu k analýze proto považuji politické myšlení Michaela Sandela, který se tématu republikanismu věnuje nejpodrobněji. Byť tedy Hannah Arendtová a Charles Taylor nebudou diskutováni samostatně, analýza Sandelova příspěvku k republikanismu bude uvedena krátkým pojednáním o tom, jak Arendtová a Taylor republikanismus interpretují a jak vypadá neo-athénský republikánský narativ, který od nich Michael Sandel víceméně převzal.

*Neo-římská* větev neo-republikanismu je v současné době rozpracována mnohem detailněji a čítá násobně více publikací a studií. Mezi jeho nejvýznamnější proponenty patří Quentin Skinner, autor dvoudílných *The Foundations of Modern Political Thought* (1978), třídílného souboru esejů *Visions of Politics* (2002) či spisu *Liberty before Liberalism* (2003). Nejen v těchto dílech Skinner provádí důkladnou analýzu raně novověkého neo-římského politického myšlení soustředěnou kolem pojmu *svobody* jako *nezávislosti* (*non-dependence*). Ve svých dílech však Skinner zůstává především historikem a soudobé artikulaci těchto témat se věnuje pouze okrajově. Dalším významným představitelem neo-římského proudu současného republikanismu je Maurizio Viroli, autor knihy *Repubblicanesimo* (1998, ang. *Republicanism*, 2002) a expert na Machiavelliho politické myšlení. Nejcitovanější a zároveň nejvíce komplexní artikulaci současného neo-římského republikanismu ovšem formuloval Philip Pettit. Podobně jako v případě Michaela Sandela se i před rozbořem Pettitova neo-republikanismu zastavím u historického narativu, ze kterého vychází. V tomto smyslu se Philip Pettit odvolává především na Quentina Skinnera. Ještě předtím bych však rád nový republikanismus velmi krátce zasadil do kontextu jeho debaty s liberalismem, vůči kterému se v druhé polovině dvacátého století vymezil. Velmi zajímavou úlohu v tomto smyslu sehrál John Rawls.

Jak si záhy ukážeme, Sandel i Pettit Rawlse považují za zásadního autora dvacátého století a oba své politické myšlení formulují do určité míry právě jako reakci na Rawlsovu *Teorii spravedlnosti* (*A Theory of Justice*, 1971). Oba jsou dále kritičtí k určitým aspektům

soudobého liberalismu, především k liberálnímu pojetí konceptu *svobody*. Pettit i Sandel si všimají, jakým způsobem liberální konceptualizace *svobody* nahradila dříve převládající statusové pojetí republikánské, které se Sandel s Pettitem oba snaží pro dnešní dobu rehabilitovat.

Povaha jejich reakce na Rawlsovu teorii se ale liší. Pettit Rawlse z republikánských pozic reiteruje a rozšiřuje, kdežto Sandel s odvoláním na republikanismus filosofické předpoklady *Teorie spravedlnosti* kritizuje. Pettit sympatizuje s Rawlsovou snahou pokusit se najít širší „ekumenický“ základ politické teorie, na kterém by se mohli shodnout lidé nejrůznějších náboženských vyznání, etnik, kulturních a zájmových skupin, socio-ekonomických postavení či genderů. Byť Pettit Rawlse v určitých ohledech kritizuje, zůstává stejně jako on na pozicích metodologického individualismu a svůj republikanismus formuluje víceméně tak, aby byl přijatelný i pro lidi v tzv. *původní pozici* (*original position*).

I když Rawls, a do jisté míry to platí i o Pettitovi, v *Politickém liberalismu* (*Political Liberalism*, 1993) udává, že svoji politickou teorii adresuje soudobé pluralitní západní společnosti, Sandel po Taylorově vzoru kritizuje Rawlsovy filosofické předpoklady metodologického individualismu a koncepce tzv. *nezatíženého já* (*unencumbered self*), na nichž *Teorie spravedlnosti* stojí. Podle Michaela Sandela (viz níže), a co je zajímavé, i podle Quentina Skinnera (Skinner 2002a, s. 176; 2002b, s. 178) Rawls svoji politickou teorii konstruuje v jakémsi archimédovském bodě mimo prostor a čas, jenž nedoceňuje fakt lidské situovanosti ve světě a důsledky, které z této situovanosti plynou. Tím Rawls podle Skinnera fixuje významy morálních termínů, které však mají zůstat v demokratické debatě vždy otevřené ideologické reartikulaci (Skinner 2002a, s. 176). Podle Sandela dokonce Rawlsův předpoklad archimédovského bodu *původní pozice* stojí v samotném jádru problémů soudobé liberální *procedurální republiky* a v konečném důsledku stojí za vzrůstající nespokojeností se soudobou liberální demokracií (viz níže v k. 3.2).



### 3.1 Neo-římský republikanismus

(I)

Patrně nejvlivnějším vypravěčem neo-římského narativu republikanismu je historik především raně novověké Evropy Quentin Skinner (\*1940), jehož studie byly využity jako sekundární literatura především v kapitolách 2.3 a 2.4, neboť právě na tyto temporality se Skinner akademicky specializuje. Jeho příspěvek k republikanismu přispívá především v tom, že ve zmíněných temporalitách identifikoval přítomnost tzv. *neo-římskou teorie svobody*, která se v 19. a 20. století víceméně ztratila ze zřetele (Skinner 2003, s. ix), neboť ji v politickém diskurzu převládalo liberální pojetí *svobody*. Začátek tohoto procesu postupného triumfu liberálního pojetí *svobody* nad dříve převažujícím neo-římským Skinner spatřuje v Hobbesově útoku na republikánské pojetí *svobody*:

*„Thomas Hobbes a další ‚gótská‘ teoretici svobody nejenže uspěli v diskreditaci velmi odlišného způsobu přemýšlení o zákonu a svobodě charakteristickým pro renesanční politickou teorii, ale jejich dopad zůstal překvapivě všudypřítomný. Pokud obrátíme pozornost na přední současné politické teoretiky jako Johna Rawlse nebo Roberta Nozicka a jejich nesčetné následovníky, setkáme se se sebe-uvědomělým pokusem oživit a rozšířit stejnou gótskou politickou vizi. Vizi, podle které je svoboda přirozené právo, její opozitum je donucení, a maximalizace takto pojaté svobody je hlavně (možná dokonce jediná) povinnost osvícené vlády.“* (Skinner 2002b, s. 161)

Tento způsob uvažování o *svobodě* jako absence *vnějšího vměšování* se odráží také v Berlinově *negativním* pojetí *svobody* (Skinner 1984, s. 193) a v současném liberálním porozumění *svobodě* coby individuálnímu právu, které je tím více uskutečňováno, čím větším prostorem pro nenarušované rozhodování člověk disponuje. Podle Skinnera však neexistuje žádná nezbytná povinnost, proč bychom *svobodu* měli konceptualizovat jazykem individuálních práv (Skinner 1984, s. 218). Tuto zdánlivou nutnost můžeme podle Skinnera zpochybnit studiem historie neo-římské *teorie svobody* vycházející z římského pojetí občanství a konceptu *libertas*. Byť se může zdát, že takové studium dějin pro nás nemá žádný význam, může pro nás být podle Skinnera filosoficky velmi relevantní (Skinner 2002b, s. 195).

Byť i neo-římská teorie konceptualizuje *svobodu* v *negativním* smyslu, tak na rozdíl od liberalismu tvrdí, že její dosažení je nezbytně nutně spjata s výkonem společenských povinností. Člověk může být podle Skinnerovy neo-římské konceptualizace *svobodný* pouze

v případě, že stát ve kterém žije je *svobodný* (Skinner 1984, s. 207)<sup>204</sup>. „*Prozíravý občan si uvědomuje, že jeho negativní svoboda může být pouze výsledkem snahy o obecné dobro (...) Naše povinnosti a zájmy jsou jedno a to samé*“ (Skinner 1984, s. 219). Přesně v tomto smyslu podle Skinnera vnímal *svobodu* Machiavelli:

„*Není žádná jiná možnost, jak těchto cílů dosáhnout nežli žít v komunitě, o které může být řečeno, že požívá uno vivere libero, svobodný způsob života. Naše komunita musí být založena na svobodných institucích, na nichž se všichni z nás podílejí coby občané. Musí být zcela nezávislá na libovůli jakéhokoli jednotlivce či skupiny.*“ (Skinner 2002b, s. 162–163)

Toho je však podle Skinnerovy interpretace Machiavelliho možné dosáhnout pouze tehdy, pokud občané jako celek prokáží svoji *virtú* a uvědomí si, respektive jsou k tomu donuceni *zákonem*, že poškozují-li sobeckým jednáním *obecné dobro*, poškozují tím zároveň i svůj vlastní zájem (Skinner 2002b, s. 165, 177). *Zákon* má tedy působit takovým způsobem, že i když stále sledujeme vlastní zájem, naše jednání vede jako nezamýšlený důsledek k podpoře *obecného dobra*<sup>205</sup>. *Zákon* tedy nemůže být nahlížen jako rámec neutrálních pravidel, v němž každý člověk následuje své vlastní pojetí dobra, jak to tvrdí Rawls (1971), ale jako něco, co nám *svobodu* vůbec umožňuje tím, že naše jednání vede určitým směrem.

Neo-římská teorie *svobody* sloužila nejen jako ideologická obrana samosprávy italských republik (Skinner 1978a; 2002b), ale důležitou se stala i v politických debatách v raně-novověké Anglii. Zde začínala hrát subversivní roli vůči stuartovskému režimu, neboť přikládala morální hodnotu určitému typu vlády (Skinner 2003, s. 59). Není překvapení, že nejvíce spisů neo-římské provenience bylo produkováno v období interregna (Skinner 2003, s. 16). Quentin Skinner, jindy velmi nominalisticky orientovaný, se o tomto proudu politického myšlení nezdráhá mluvit jako o *ideologii*, kterou spojovala určitá sdílená východiska (Skinner 2003, s. 23).

Za první sjednocující tezi neo-římské teorie Skinner označuje tvrzení, že *politická svoboda* vyrůstá z politické společnosti. Individuální *svoboda* je odvozena od celého *politického tělesa* (Skinner 2003, s. 24). *Svobodné* státy, stejně jako *svobodné* osoby, se

---

<sup>204</sup> Tuto souvislost podle Skinnera (neo)liberální autoři přehlížejí. „*Pro neo-liberální autory jsou formy vlády druhotné důležitosti; zásadní je pro ně, že by vláda měla vykonávat minimum moci. Oproti tomu pro republikány jsou formy vlády zásadní; podstata jejich věci spočívá v tom, že požívat maximum svobody jednotlivce je možné pouze v rámci skutečně demokratického státu*“ (Skinner a Hoekstra 2018, s. 825).

<sup>205</sup> Povědomí o vlastních zájmech motivuje občany k politické participaci ve svých komunitách (Viroli 2002, s. 77).

definují na základě jejich schopnosti *sebevlády*. Aby byl stát *svobodný*, musí si sám vládnout, takže jeho jednání je určováno jednáním celého *politického tělesa* (Skinner 2003, s. 26). V jeho rámci má každý občan *rovné právo politické participace* na vytváření *zákonů*, kterými se celé *politické těleso* řídí.

Druhé východisko, které podle Skinnera anglické teoretiky neo-římské *svobody* spojovalo, spočívalo v tezi, že ztráta *svobody* činí celé *politické těleso otrokem* podobně, jako když *svobodu* ztratí jednatel. V této dichotomii *svobodný – otrok* angličtí autoři navazovali podle Skinnera na římskou konceptualizaci (viz k. 2.2), zakotvenou v Justiniánském kodexu občanského práva<sup>206</sup>. V jádru tohoto rozlišení nestojí primárně fakt, zda je člověk k něčemu přinucovaný, ale zda žije buď ve své vlastní jurisdikci (*sui iuris*), nebo je v jurisdikci někoho jiného (*in potestate domini*) (Skinner 2002b, s. 312; 2003, s. 38–41; 2008b, s. ix). Jakmile se člověk ocitne ve stavu pod libovůlí druhého, nemohl by být ve starověkém Římě v žádném případě chápán jako *svobodný*, i kdyby byl jeho *dominus* jakkoliv benevolentní a nečinil žádné aktivní zásahy do jeho života. Taková představa se stala dokonce terčem vtupu v Plautově komedii *Mostellaria* (Skinner 2003, s. 40). Člověk, který závisí na libovůli druhého, se nachází v závislé situaci, neboť pán se může kdykoliv rozhodnout změnit svůj názor.

Oproti tomu být *svobodný*, a zde Skinner cituje Livia, znamená být občanem ve *svobodném* státu, který se účastní voleb magistrátů společně se svými spoluobčany, s nimiž si je *rovný před zákonem*. *Vláda zákona* je nadřazená jakékoliv vládě člověka (Skinner 2003, s. 44–45). Pokud se člověku stane, že ztratí občanská práva a svůj *svobodný status*, může být politicky chápán jako *zotročený*. Podobně se tomu děje, pokud se staneme občany státu nebo kolonie ovládané cizí mocností. Přesně tuto argumentaci později využila zakládající generace Spojených států (Skinner 2003, s. 50). Americkému politickému myšlení se Quentin Skinner nevěnuje, ale pro naše účely je podstatné, že jeho rekonstrukce neo-římského narativu republikanismu, v jehož jádru stojí *svoboda* chápaná jako *ne-závislost (non-dependence)*, představuje alternativní konceptualizaci oproti liberálnímu pojetí *svobody* jako *ne-vměšování*. Tento republikánský narativ inspiroval řadu politických teoretiků včetně nejvlivnějšího představitele nového republikanismu Philipa Pettita.

---

<sup>206</sup> Skinner se odvolává především na 5. kapitolu první knihy s názvem *De statu hominis*, dostupná např. v (Watson 2009, s. 15).

## (II)

Philip Pettit<sup>207</sup> se republikánské politické teorii původně nevěnoval. Dostal se k ní až v druhé polovině 80. let při práci na společném projektu s Johnem Braithwaitem (*Rep.*, s. vii). Při jejím bližším studiu došel Pettit k závěru, že republikánská tradice, a obzvláště její konceptualizace *svobody*, rezonuje s řadou jeho vlastních politicko-teoretických pozic (Pettit., *Roz.*). Nad souvisejícími otázkami Pettit přemýšlel již od doby, co se jako bakalářský student věnoval Sartrovým úvahám o *svobodě* a možnostem, jakým způsobem by je bylo možné převést do uvažování o *svobodě* politické (Pettit 2015). Před Pettitovým příklonem k republikanismu se jeho pozice nejvíce blížila ideovým principům sociálního liberalismu (Pettit 1987) a byla inspirována především *Teorií spravedlnosti* Johna Rawlse (Pettit 1975).

Politickou teorii explicitně republikánské provenience začal Philip Pettit formulovat v 90. letech již se znalostmi zásadních děl republikánské tradice, na která jej odkázal Quentin Skinner (Pettit *Rep.*, s. ix; 2015, s. 20), jehož Pettit znal ze své výzkumné návštěvy v Cambridge (Pettit 2015). Pettitovo chápání republikánské *svobody* ze Skinnerova výzkumu představeného v předchozí podkapitole do značné míry vychází (Pettit *Rep.*, s. ix, *Terms.*, xii, *Just.*, s. 211).

Širší půdu pro republikánsky zaměřené spisy si Pettit připravil v roce 1993 vydáním díla *The Common Mind*, v němž rozpracoval filosofický rámec „holistického individualismu“. Do tohoto rámce záhy zasadil svůj doposud nejvýznamnější příspěvek do debaty o republikanismu, a sice knihu *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (1997, zde citováno podle vydání z roku 1999 pod zkratkou *Rep.*), za kterou obdržel Lippincottovu cenu Americké asociace pro politické vědy APSA (Political Science Now 2019). Právě na tento jeho nejvýznamnější spis, který se velmi brzy stal součástí neo-republikánského kánonu, se primárně zaměří naše analýza. Dalšími významnými díly, ve kterých Philip Pettit rozvíjí neo-republikánskou politickou teorii, a které zde poslouží pro doplnění analýzy *Republikanismu*, jsou *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy* (2012, dále zk. *Terms.*) a *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World* (2014, dále

---

<sup>207</sup> Philip Pettit se narodil v roce 1945 v městečku Ballygar v Irsku. V mládí se připravoval na povolání kněze, ale teologický seminář opustil, když mu vadily podmínky tvrdého podřízení autoritám semináře (Pettit *Rep.*, s. viii). Na univerzitě studoval filosofii a věnoval se mimo jiné myšlení J. P. Sartra a Bertranda Russella (Pettit 2015). Od svých jedenadvaceti let na univerzitě také vyučoval a byl aktivní ve studentských hnutích v Dublinu kolem roku 1968 (tamt.). V roce 1970 získal na Queen's University v Belfastu doktorát (Pettit 2019a). Od té doby působil na mnoha akademických institucích, včetně University of Cambridge, kde se seznámil s cambridgeskou školou intelektuální historie. V současné době působí jako profesor na univerzitách v Canbeře a Princetonu. Zabývá se širokou škálou témat zahrnující morální filosofii, fenomenologii, filosofii mysli i politickou teorii.

zk. *Just.*). V novějších dílech již Pettit mohl využít i své zkušenosti s praktickou politikou, které získal jako odborný posuzovatel (*reviewer*) vlády španělského premiéra Zapatera (viz kapitola o současném stavu poznání) a samosprávy v australském hlavním městě Canberra (Pettit 2015).

V tomto nebo v následujícím roce vyjde Pettitova připravovaná kniha s provizorním názvem *Statehood and Statecraft: What the Polity is and How to Make it Just*. V chystaném díle Pettit nebude argumentovat z primárně republikánských pozic, nýbrž ze širší ekumenické perspektivy vystavěné kolem pojmu *respektu*<sup>208</sup>, který v roli ústřední hodnoty nahradí *svobodu jako nedominanci*. Pettit v této knize republikánské myšlenky neopustí, ale spíše své politické myšlení reartikuluje v novém hávu (*Roz.*) Následující Pettitovy myšlenky rozpracováváné v již publikovaných stěžejních republikánských pracích se v rukopisu nově připravované knihy buď přímo objevují, nebo s ním minimálně nejsou v rozporu. Konečně informace z uvedených zdrojů budou doplněny poznatky ze série rozhovorů s Philipem Pettitem (zk. *Roz.*)

Podle Philipa Pettita se republikánská tradice opírá o tři stěžejní pilíře: *svobodu jako nedominanci, smíšenou ústavu a kontestující*<sup>209</sup> *občanstvo (contestatory citizenry)* (Pettit *Terms*, s. 5, *Civ.*, s. 40; *Roz.*). *Svobodu jako nedominanci* Pettit ve své politické teorii konceptualizuje jako široce přijatelnou hodnotu, na jejímž ekumenickém základě lze vystavět konkrétní politiky a instituce (Pettit *Rep.*, s. ix) podobně, jako to Rawls činí na základě pojmu *spravedlnosti* (Rawls 1971). *Svoboda* Pettitovi slouží jako tzv. *gateway value (vstupní hodnota)*, jejímž prostřednictvím jsou dostupné další hodnoty, respektive desiderata, jako například *rovnost* či *spravedlnost* (*Rep.*, s. 81, 2013 s. 3, *Just.*, s. xix)<sup>210</sup>.

Pettit se při své formulaci pojmu *svobody jako nedominance* obrací do historie republikánského politického myšlení ke všem zde doposud probíraným autorům mimo řeckých, a všímá si republikánského důrazu na kontrakonceptuální dvojici *svobodný (liber)* – *otrok (servus)*, která podle něj, podobně jako podle Quentina Skinnera, „italskou-atlantskou“

---

<sup>208</sup> Pojem *respektu* či *uznání (recognition)* můžeme najít i v díle Charlese Taylora (Taylor 1989; 1992; Taylor et al. 1994, s. 25–73). Před Taylorovým pojmem *uznání* však Pettit preferuje koncept *respektu* proto, že *respekt* je možné poskytovat méně či více na určité škále. Naopak pojem *uznání* předpokládá pouze dvě mezní situace buď ano, nebo ne. Pro důkladnější srovnání je ale třeba vyčkat na samotné vydání nové Pettitovy knihy.

<sup>209</sup> K anglickému pojmu *contestation* není snadné přiřadit existující český ekvivalent, od něhož by šlo zároveň odvodit odpovídající sloveso. Proto se zde budu držet převládajícího zvyku českojazyčné literatury tento pojem doslova přejmout a označit ho termínem *kontestace*. Člověk *kontestuje*, pokud se o něco utkává, vede spor či vyzývá ke změně nebo přezkumu. *Kontestace* má reakční povahu, takže obvykle následuje původní akt – například vydání nového zákona či politické rozhodnutí obecně.

<sup>210</sup> Respektive Pettit konceptualizuje *svobodu* tak, aby byla *spravedlivá*. Tomu odpovídá již samotný název knihy *Just Freedom – Spravedlivá svoboda*.

variantu republikanismu spojuje (*Rep.*, s. 31). Pettit republikanismus chápe jako myšlenkovou tradici, která člověka v podřízené pozici závislého na libovůli někoho jiného či jiných (tedy *otroka* ať již v doslovném nebo i přeneseném významu) považuje za „jasně nesvobodného“ (*straightforwardly unfree*) (*Pettit Rep.*, s. 5).

Aby byl člověk *svobodný* v republikánském smyslu, musí mít vůči libovůli druhých *imunitu*, kterou nabývá, požívá-li status občana (*civis*) (*Rep.*, s. vii-viii, 32, 146). Nemá-li člověk tento status, je závislý na nedobrovolném podřízení druhým bez zákonné ochrany, a tedy ve stavu, který „je ve většině kultur považován za inherentně nežádoucí a závadný“ (*Terms.*, s. 2).

Republikánské pojetí Pettit odlišuje od liberálního chápání *svobody jako nevměšování (non-interference)*<sup>211</sup>. Toto pojetí považuje podle Pettita jakýkoliv vnější zásah do osobního rozhodování jako omezení *svobody*. Mezi exponenty tohoto přístupu patřili v historické debatě s republikánským pojetím *svobody* podle Pettita například výše zmiňovaní Hobbes a Lind (*Pettit Rep.*, s. 41-42). Problém této, v Berlinově pojetí negativně-liberální koncepce *svobody* podle Pettita spočívá v zamlžení rozdílu mezi *vměšováním* a *dominancí*. Tyto dva fenomény se nemusejí nutně vyskytovat společně (*Pettit 2013*, s. 23). Například zákon navržený ve prospěch *společného dobra*, který všichni dobrovolně přijímají a nikdo jej nekontestuje, představuje *vměšování*, ale nikoli *dominanci* (*Rep.*, s. vii). Naopak *otroku*, který je podřízený benevolentnímu pánu, nemusí jeho *dominus* nijak aktivně zasahovat do života a osobních rozhodnutí, ale o *dominanci* se přesto jedná, protože pán může kdykoliv podle chuti změnit svůj přístup (*Rep.*, s. 34).

Philip Pettit tuto argumentaci rád ilustruje (*Rep.*, s. 73, *Just.*, s. xiv-xvi, kap. 2, TedX) na příkladu hry norského dramatika Henrika Ibsena *Et dukkehjem (Domeček pro panenky, 1879)* a vztahu dvou ústředních postav, jimiž jsou Nora Helmer a její manžel Torvald Helmer, bankovní úředník, který se skrze své postavení a příjem snaží své ženě poskytnout v rámci tehdejších zvyklostí maximální volnost.

„Torvald si je jasně vědomý, že svoji ženu Noru dominuje a zjevně věří, že je pro ni tato dominance dobrá. Je ale zcela slepý vůči skutečnosti, že může Noře připadat protivná či nedůstojná. Nevidí v tom problém a nevdá ani, že je jejich

---

<sup>211</sup> Pettit v rámci liberalismu rozlišuje tři hlavní proudy: *pravicový*, *levicový* a *ústavní* (*Just.*, s. 23). Ty se vzájemně liší ve dvou vzájemných ohledech: (1) zda považují *svobodu* za jedinou ústřední hodnotu (typické pro *pravicový* liberalismus), nebo ji doplňují důrazem na, především materiální, *rovnost* (*levicový*) a za (2) do jaké míry zdůrazňují význam ústavních principů jako *vláda práva* či *oddělení moci* (*ústavní*). Přes tyto rozdílnosti se však všechny typy liberalismu shodují v chápání *svobody* jako *nevměšování*, tedy že být *svobodný* znamená nechán být (*being let alone*) (*Just.*, s. 22).

*vztah dominance všeobecně známý. Z toho plyne ponaučení, že i když dominance existuje a je všeobecně rozpoznána, její pravá povaha nemusí vystoupit na povrch, pokud dominovaní nemohou mluvit sami za sebe.*“ (Pettit *Rep.*, s. 73).

Podobně se za určitých okolností může stát, že by člověk požíval *svobodu jako nevměšování* buď pod vládou benevolentního diktátora (Pettit 2012, s. 10), nebo díky přízni štěstí (*Rep.*, s. 72). Takové situace teoreticky uskutečnitelné v souladu s negativně-liberální koncepcí *svobody* ovšem podle Pettita přinášejí stav, v němž dotčené osoby nejsou v podstatném slova smyslu skutečně *svobodné* a jejich volnost ve smyslu *nevměšování* je zásadně ohrožena, i když k akutnímu nevměšování nedochází. Pettit proto vyžaduje mnohem robustnější ochranu jednotlivce podle teorie *svobody jako nedominance*.

Robustnější konceptualizace *svobody* po republikánském vzoru podle Pettita oproti konkurenční negativně-liberální artikulaci má (1) přinést redukci nejistoty člověka, který už nemusí spoléhat na šťastné shody okolností či aktuální rozpoložení výše postavených a jejich dobrou vůli, dále (2) odbourat nutnost sebecenzury a strategického jednání ve vztahu k mocnějším, a také (3) umožňovat jedinci podívat se druhému beze strachu do očí jako člověk člověku nehledě na jejich vzájemné karierní či společenské postavení (*Rep.*, s. 86-90).

V tomto duchu se Pettit vymezuje i proti Johnu Rawlsovi, jehož teorie spravedlnosti podle něj nedostatečně zdůrazňuje institucionální ochranu a poskytnutí patřičných zdrojů nezbytných k tomu, aby osobní *svoboda jako nedominance* byla skutečně prakticky zajiřitelná (Pettit 2012, s. 108). Rawls podle Pettita nadřazuje oblast *sociální spravedlnosti* („horizontální“ vztah mezi jednotlivci ve společnosti) sféře *politické spravedlnosti* („vertikální“ vztah mezi státem a občany), což může vést v rawlsovské vizi spravedlivé společnosti k přetrvání prvků nekontrolované libovůle výše postavených a k problémům s demokratickou legitimitou (*Terms.*, s. 186). Pettit chce jít ve své republikánské koncepci dále než Rawls a vyžaduje zajištění ochrany před dominující mocí i na úrovni politické spravedlnosti.

*Dominance* podle Pettita, podobně jako podle Madisona, může hrozit jak ze strany soukromých osob (*dominium*), tak ze strany veřejné moci (*imperium*). Vztah dominance definuje Pettit následovně: „*dominující mocí disponuje aktér (osoby jako jednotlivci či sdružené v korporát), který je reálně schopný záměrného výkonu takového vlivu na druhou osobu či osoby, který má na jejich jednání negativní či škodlivý dopad*“ (*Rep.*, s. 79).

Dominance je relační vztah dvou aktérů<sup>212</sup>, z nichž jeden disponuje mocí záměrného přinucení či manipulace těla nebo vůle druhého, která limituje jeho možnosti (*Rep.*, s. 52-53). Pro povahu dominující moci přitom není zásadní, zdali k reálnému vměšování skutečně dojde či nikoli; zásadní je existence takové možnosti vůbec (*Rep.*, s. 69).

Konkrétní identifikace dominance v praxi podle Pettita závisí na kontextu. Co může být považováno za dominanci v jednom prostředí, nemusí být považováno za dominanci v jiném čase a prostoru (*Rep.*, s. 54; *Just.*, s. 69). Jaký výkon moci (ne)představuje dominanci, je otázka vývoje (*systematically developmental*) (*Rep.*, s. 4). Pettitova teorie ovšem není relativistická a operuje s určitou minimální sadou oblastí *svobodného* výběru, které by měly být v dnešním světě chráněné napříč různými společnostmi a kulturami. Ty Pettit označuje za *základní svobody* (*basic liberties*) a domnívá se, že by měly být tzv. *co-enjoyable*, tedy požitelné všemi lidmi ve společnosti naráz (*Just.*, k. 3, *Roz.*), tedy pokud se takové *svobodě* těší jeden občan, nijak tím neomezuje své ostatní spoluobčany. Pettit tyto *svobody* nepovažuje za přirozená práva, která by měl člověk mít z příčin předcházejících jakoukoliv politickou společnost. Zdůrazňuje naopak, že *základní svobody* neexistují samovolně, ale jsou závislé na právním a institucionálním rámci, který je garantuje (*Roz.*).

Zatímco u autorů přirozeně-právní tradice jako Locka, Kanta nebo Jeffersona má politický systém garantovat práva, která člověk vždy již má, Pettit toto východisko nesdílí. O existenci práv můžeme podle Pettita hovořit nejdříve ve chvíli, kdy se v lidských společnostech začnou spontánně objevovat normy a zákony. Genealogii jejich vzniku Pettit přebírá od Herberta Harta a jeho díla *The Concept of Law* (Hart 2012). *Základní svobody* proto nejsou fixní, ale vyvíjí se v čase a prostoru v závislosti na tom, jak je politické komunita uznává.

Přesto se Pettit domnívá, že by všem dnešním společnostem mělo být dostupné minimální spektrum *základních svobod*. Mezi jejich minimální výčet řadí *svobodu* myšlení, projevu, náboženského vyznání, sdružování, pohybu a pobytu, vlastnictví a obchodování v rámci místních majetkových práv, výběru zaměstnání či způsobu trávení volného času (Pettit *Rep.*, s. 72). Všechny tyto *svobody* vyžadují jistou socio-ekonomickou nezávislost (*Rep.*, s. 158) a musí být vykonatelné všemi zároveň (*co-exercisable*) (*Terms.*, s. 93).

Jinými slovy v jejich dostupnosti a zaručení musí existovat *rovnost* všech občanů. Pettit své pojetí *nedominance* formuluje jako explicitně rovnostářský ideál vyznačující se

---

<sup>212</sup> Philip Pettit považuje anti-strukturalisticky dominanci za vztah mezi aktéry, nikoli za vztah mezi strukturou a aktérem. To znamená, že struktura může pouze zprostředkovávat (*facilitate*) dominanci jednoho aktéra nad druhým, ale nemůže sama dominanci vykonávat a nemůže se sama o sobě stát dominující mocí.



mnohem vyšší mírou inkluzivity a egalitarismu než kterékoliv z výše probíraných republikánských artikulací *rovnosti* (*Rep.*, s. 110). Pettit se domnívá, a tato práce se snaží být k tomuto stanovisku metodologicky citlivá, že být republikán automaticky neznamená souhlasit se vším, co tato tradice historicky prosazovala (*Rep.*, s. 134). Pettit opakovaně zdůrazňuje, že referenční oblast *rovných*, tedy těch, kdo se společně těší statutu *nedominance*, zahrnovala v republikánské tradici zpravidla pouze majetnou mužskou elitu společnosti (*Rep.*, s. 6, 96, 117, 129, 133, 143). Naproti tomu v Pettitově neo-republikánské artikulaci *svoboda jako nedominance* „překonává svoje počátky a své zakládající komunity“ (*Rep.*, s. 132) a metaforickou pozici *otroka* chce ze systému zcela vymýtit.<sup>213</sup>

Tento záměr vede Pettita mimo jiné ke speciálnímu důrazu a citlivosti pro znevýhodněné skupiny obyvatel<sup>214</sup>, které mohou být obzvláště vystavené dominanci. Mezi ně patří například ženy, zaměstnanci, náboženské či etnické menšiny, domorodé obyvatelstvo, dlužníci apod. (*Rep.*, s. 61). Se všemi musí být jednáno s *respektem* a musí jim být zajištěn *rovný* přístup k základním svobodám. S rozvojem *svobody jako nedominance* by společenské faktory jako „*kasta, třída, barva pleti nebo kulturní atributy*“ měly postupně ztrácet na významu (*Rep.*, s. 125). Určité vztahy institucionální nadřazenosti, jako například nadřazený – podřazený v práci, samozřejmě zůstanou. Moc nadřazeného nad podřazeným by však měla být jednoznačně a zřetelně limitována, a osobní libovůle nadřazeného v nejlepším případě odstraněna úplně.

Pettit neargumentuje ve prospěch absolutní *materiální rovnosti*. Celkově vysokou úroveň *nedominance* v systému je možné zajistit i ve společnosti, kde někteří jedinci požívají širší oblast nedominovaných rozhodnutí než ostatní, protože například více pracují, nebo mají dostupných více zdrojů (*Rep.*, s. 118). Určitou míru redistribuce bohatství, regulace trhu či veřejného pojištění však Pettit považuje za nutnou, aby mohl být základní prostor *nedominance* zajištěn pro všechny (*Rep.*, s. 163; *Terms.*, s. 112). Pouze na filantropii bohatých se republikánský stát nemůže spoléhat (*Terms.*, s. 113), protože takový systém by závisel na libovůli donorů. Precedent argumentace ve prospěch sociálního státu v rámci historie republikanismu Pettit spatřuje např. v politické teorii Jamese Harringtona (*Rep.*, s. 163).

---

<sup>213</sup> Svoji teorii *nedominance* Pettit v chystané knize rozšiřuje i nad rámec antropocentrického chápání. Například zvířata sice nejsou účastníky politické debaty a nemohou za svá práva bojovat, *svobodný* stát by na ně ale i tak měl brát zřetel. To samé platí také o budoucích generacích, které bychom, například svým nezodpovědným chováním k životnímu prostředí, neměli dominovat, přestože v současných politických debatách nemohou mít zastoupení (Pettit, *Roz.*).

<sup>214</sup> Podobně jako John Rawls a jeho princip diference.

Rovnostářskou povahu Pettitovy neo-republikánské teorie odráží i jeho pojetí *smíšené ústavy*, které je zcela neslučitelné s tradičním stavovským pojetím státu a privilegii pro vybrané skupiny obyvatelstva. Pettit navazuje na funkční *dělení moci* podobného rázu jako u amerických federalistů. Základní důvod pro *dělení moci* v rámci *smíšené ústavy* pramení i u Pettita podobně jako u předchozích autorů republikánské tradice z obavy z *korumpovatelnosti* osob v mocenských pozicích. Republikánská tradice podle Pettita morální čistotu jednání veřejných osob nepředpokládá a nabádá k ostražitosti. Na druhé straně lidskou povahu jako takovou podle Pettita republikánští myslitelé vnímali tradičně spíše optimisticky (*Rep.*, s. 210). Pettit sám pro republikanismus typickou střední pozici mezi antropologickým pesimismem a optimismem přejímá. I podle něj držitelé moci nejsou zkorumpovaní automaticky. Někteří však takoví být mohou, případně se i původně bezúhonný člověk může stát korupčníkem během vykonávání své funkce (tam., s. 211).

Pettit radí navrhnout systém *smíšené ústavy* tak, aby automatickým podezříváním každého kandidáta na veřejnou funkci z mocichtivosti neodrazoval potenciální zájemce, které je třeba spíše motivovat pozitivně (tam., s. 219). Zároveň ale považuje za nutné připravit systém na variantu, že *korupce* držitele moci přeci jen postihne (tam., s. 211). Moc proto nesmí být koncentrována v jednom centru, ale *smíšená ústava* musí obsahovat *oddělení, sdílení a vyvažování moci*<sup>215</sup> v komplexním systému *brzd a protivah*. (*Terms.*, s. 220).

Moderní taxonomii *rozdělení moci* na výkonnou, zákonodárnou a soudní Pettit víceméně přejímá a sám se odvolává na Montesquieho a *Listy Federalistů* (*Rep.*, s. 177), včetně uznání přirozeného výskytu stranictví a přesvědčení o nutnosti inkorporovat soukromý zájem do institucionálního nastavení vyvažování moci. Pettit se dále zaměřuje i na další institucionální prostředky dělby moci: například decentralizaci moci v rámci státu, převedení části moci na mezinárodní instituce, nebrání se ani zavedení explicitní garance určitých svobod listinou práv (*Rep.*, s. 178-181; 2000, s. 128). V případě legislativní složky preferuje dvoukomorové uspořádání, v jehož rámci komory reprezentují různé kategorie zájmů (například regionální či významných segmentů společnosti) a volí se do nich odlišným volebním systémem (*Rep.*, s. 191). Podporuje také instituci impeachmentu (ústavní žaloby) (tam., s. 239).

Podobně, jako by neměla být shlukována moc politická, neměla by být koncentrována ani moc mediální. Republikánský stát by se v této oblasti měl snažit o diverzifikaci a

---

<sup>215</sup> Nejde tedy o striktní rozdělení moci mezi jednotlivé stavy, neboť například rozhodování soudů nutně obsahuje interpretaci zákonů, tedy prvek moci legislativní (*Rep.*, s. 179).

podporovat média vycházející z různých společenských zájmů. Měl by podporovat veřejnoprávní vysílání a média spravovaná komunitami napříč společenským spektrem (*Rep.*, s. 169). Sociální sítě by měly transparentně zveřejňovat zadavatele politických reklam (Pettit 2018). Pettitova vize *smíšené ústavy* obhájí existenci také dalších autonomních těles, jako například kontrolního úřadu, statistického úřadu, či různých komunálních, profesních a neziskových organizací (Pettit 2000, s. 131; 2018).

V typicky republikánském duchu se Pettit vymezuje proti tradičním nesmíšeným typům vlády Jednoho, Několika či Mnoha, byť nepřebírá souvislost s *anacyklózou*. Podobně jako mohou dominující libovůli rozpoutat autokratické či oligarchické režimy, je pro prospěch *svobody jako nedominance* nebezpečná i neomezená většinová vláda lidu, která by mohla kolektivně dominovat (názorové či jiné) menšiny (*Rep.*, s. 181). Většinové hlasování nesmí mít možnost sebrat menšině její *základní svobody*. Hrozbě tyranie většiny by mělo být institucionálně bráněno například nutností schvalovat zákony v obou komorách parlamentu, kvalifikovanou většinou zastupitelů, většinou členských států federace či podobnými prostředky (tamt.).

Republikánská *smíšená ústava* musí bránit vzniku vlády dominující libovůle, ať už by se jí domáhal jedinec, zájmová skupina, či hlasující většina. Podle Pettita, zrovna tak jako podle všech předchozích zkoumaných autorů, nemá ve státě vládnout člověk (*empire of men*) ale *zákon*. Pettit uznává, že veřejná dominance může probíhat i prostřednictvím *zákonů*. Ve shodě s republikánskou tradicí ovšem argumentuje proti Hobbesovi (viz polemika s Harringtonem v kapitole č. 2.4) a Lindovi (viz polemika amerických Otců zakladatelů v kapitole č. 2.5), oproti nimž tvrdí, že zákon sám o sobě formu dominance představovat nutně nemusí (*Rep.*, s. 66). Zákon sice zajisté představuje formu vměšování, ale toto vměšování nemusí být takového typu, že by ohrožovalo lidskou *svobodu* (tamt., s. 35). Naopak zákon *svobodu* vůbec umožňuje a konstituuje, protože bez fungujícího a vymahatelného právního řádu není lidská *svoboda* ve společenském smyslu vůbec uskutečnitelná. Práva a *svobody* člověk nemá *přirozeně*, ale jen v případě, že mu jsou zajištěna jeho statutem. *Svoboda* v republikánské tradici přichází podle Pettita podobně jako podle Skinnera s *občanstvím* (tamt., s. 35-7).

*Vládu práva (empire of laws)*<sup>216</sup> považuje Pettit nikoli za ohrožení, ale za zásadní pojistku proti libovůli moci, které stanovuje jasné mantinely, a nad kterou zřizuje možnosti

---

<sup>216</sup> Pettit v tomto bodě cituje Harringtona (*Rep.*, s. 39), ale úvahy podobného druhu se vyskytují, jak jsme si ukázali výše, v republikánském politickém myšlení od jeho kořenů.

dohledu a kontestace. Zákony odpovídající *svobodě jako nedominanci* by podle Pettitova neo-republikanismu: „*měly být obecné a platné pro všechny, včetně zákonodárců samých; měly by být vyhlášeny a zveřejněny pro ty, kterých se týkají, dostatečně dopředu; měly by být srozumitelné a konzistentní; neměly by se neustále měnit; apod.*” (Rep., s. 174). Také Pettitovo politické myšlení se vyznačuje republikánským důrazem na oblast trestního práva a zákony proti nezákonnému zadržení typu *habeas corpus* (Rep., s. 154; D. s. 128). Na policii by měly být kladeny mimořádné nároky a měla by být podrobena zvláštnímu dohledu, neboť povaha jejích kompetencí ji činí obzvláště mocnou a náchylnou ke *korupci* (Rep., s. 155)

Jedním ze základních kritérií, které odlišuje zákony představující *kontrolované* vměšování napomáhající *svobodě* na straně jedné od nebezpečného vměšování na straně druhé, je legitimita přijímaných zákonů. Zákony si především politické společnosti musí stanovovat samo, musí být v této činnosti *autonomní*. Pokud *nevládne samo sobě*, ale nad jeho zákony (popřípadě exekutivou či soudnictvím) má moc cizí síla, nemohou být takové zákony legitimní. A to ani v případě, že by byly veřejně prospěšné, jako například v případě osvědčené koloniální vlády, čímž Pettit zcela odmítá *imperialismus*. *Autonomie* politického společnosti přitom může být slučitelná, a někdy dokonce přímo posílená dobrovolným a plnohodnotným členstvím v nadnárodních organizacích jako například OSN (Rep., s. 152).

Na rozdíl od liberálního pojetí *svobody* coby *nevměšování* nevychází republikánské pojetí *svobody* coby *nedominance* z předpokladu atomistické společnosti. *Svoboda* jako *nedominance* předpokládá *svobodu* celého politického společnosti, které musí být samo autonomní, aby svým jednotlivcům mohlo *svobodu* a práva legitimně garantovat (tam., s. 122-6). Být svobodný znamená žít ve *svobodném* státě.

Legitimita zákonů ve svobodném státě vyžaduje „*sdílenou veřejnou kontrolu státu*” (Terms., s. 149). O kontrole jako významné formě *sebevlády* uvažuje Pettit následujícím způsobem s rozlišením dvojího typu lidu, jehož jsou všichni občané v obou případech součástí.

Pluralita občanů republikánského státu vykonává svoji sebevládu jako *lid ustanovující* (*constituting people*), který ustanovuje politické těleso coby singulární korporátní entitu (*lid ustanovený, constituted people*, respektive stát<sup>217</sup>), která je rovněž *samosprávná* (Terms., s. 286). V lidu ustanoveném udržují občané svoji přítomnost především skrze aktivní *politickou účast* zahrnující například volbu politických reprezentantů či účast v referendech. Pettit se ale ostře vymezuje proti názoru, který připisuje myšlenkové linii na ose Hobbes – Rousseau –

---

<sup>217</sup> Samotnou existenci státu považuje Pettit v dnešních podmínkách za zcela nevyhnutelnou (Rep., s. 133).

neo-populisté, podle níž má být takováto aktivní účast ve volbách, případně na zákonodárných aktech alfou a omegou *politické participace*<sup>218</sup> (*Terms.*, s. 149).

Lid ustanovující, který Pettit považuje za skutečnou svrchovanou autoritu, nevyčerpává svoje možnosti momentem hlasování, ale neustále udržuje svoji kontrolu nad lidem konstituovaným skrze spektrum možností kontestace jeho rozhodnutí. Lidé jako součást lidu ustanovujícího tak mohou působit multidimensionálně a například napadat některá politická rozhodnutí u soudu, pořádat demonstrace, dohlížet na fungování moci prostřednictvím nevládních organizací, interpelovat zastupitele, apod (*Rep.*, s. 193, 260).

K těmto prostředkům kontroly se často nemusí prakticky uchýlovat. Občané mohou například tzv. „zapnout autopilota“ a rozhodnutí za běžných okolností nijak nektestovat (*Terms.*, s. 186). Je však zásadní, a dokonce snad ještě důležitější než jejich *participace* ve smyslu přímé účasti na politickém rozhodování, že z tohoto virtuálního „standby“ módu kontroly mohou, kdykoliv, jak uznají za vhodné, přejít k účinné kontestaci (*Rep.*, s. 63, 165). V takto konceptualizovaném pojmu *sebevlády* se Pettit dovolává pojetí Johna Locka, který podle něj dobře vysvětluje, kde leží těžiště svrchovanosti – nikoli v autorizaci (volených) zástupců lidu, ale v *právu na odpor* (*Rep.*, s. 202).

Pettit dvě dimenze *politické participace* vysvětluje také pomocí příměru k *autorství* a *editaci* (Pettit 2000, s. 114–5). Podobně jako v redakci novin či časopisu existují autoři a editoři, vykonává lid svoji *sebevládu* prostřednictvím obou těchto profesí podobně, jako redakce vydává článek (Pettit 2000, s. 114–5: lidé ve volbách či referendech přijímané politiky autorizují, a v případě, kde to uznají za vhodné, rozhodnutí kontestují jako editoři (*Terms.*, 218). Pettit deklaruje, že oba dva typy *politické participace* neslouží primárně jako cíl sám o sobě, ale jako prostředek k dosažení politické *svobody* jako *nedominance* (*Rep.*, s. 29). Pro dosažení tohoto cíle jsou nicméně obě roviny velmi významné.

Philip Pettit obhajuje zastupitelskou koncepci demokracie. Jejím úkolem při formulaci politik a zákonů má být mimo jiné maximální úsilí o reprezentaci všech významnějších segmentů společnosti, aby jejich zájem nezůstal nereprezentován, či dokonce zcela nerozpoznán. Toho je v případě potřeby možné docílit na parlamentní rovině třeba i zavedením 40 % kvót pro ženy, alokací křesel pro zástupce domorodého obyvatelstva, či zřízením volební povinnosti (*Rep.*, s. 191, *Roz.*). V oblasti soudní moci by ze stejných důvodů

---

<sup>218</sup> Pro konkurenční interpretaci, která takové čtení Rousseauova politického myšlení naopak odmítá viz např. článek Christophera Kellyho *Sovereign versus Government: Rousseau's Republicanism* (Kelly 2018).

měly být poroty složeny ze zástupců všech hlavních sociálních skupin, aby jim statisticky nedominovali zástupci jednoho náboženství, genderu, třídy, nebo etnika (*Rep.*, s. 193).

Ve stejném duchu se nese i Pettitova podpora určitých prvků deliberativní demokracie. Pokud se například losem vybere náhodný vzorek lidí reprezentujících různé skupiny obyvatelstva a vytvoří se jim vhodné podmínky, aby mohli několik dní nerušeně debatovat na dané téma, může taková debata být indikativní pro celou společnost a doporučit stanovisko přijatelné pro různé segmenty obyvatelstva, jejichž zástupci se na vytváření tohoto doporučení podíleli (*Rep.*, s. 169, 188-9, 232-3).

Všechny republikánské instituce jsou nicméně „mrtvé mechanické nástroje“, pokud si nezískají podporu občanů, a „místo v lidských srdcích. (...) Žádná čistě právní instituce nemá šanci přežít významnější míru odcizení lidu či jeho skepsi. Žádný právní řád nemá naději být efektivní, pokud zákonům lidé nevěří a nerespektují je“ (*Rep.*, s. 241). Zákony musí být zakotveny v síti norem, přesvědčení a zvyků, která existuje nezávisle na státním donucování ve sféře občanské společnosti. Jinými slovy, republikánské zákony musí být podporovány „duchem občanství“, respektive *občanskou ctností (civic virtue* či *civility*<sup>219</sup>) (*Rep.*, s. 245).

Pouze zdravá politická kultura zajistí, že čestní politici budou oceněni a zkorumpovaní odmítáni. Taková kultura vyžaduje, aby *občanská ctnost* byla považována za důležitou vlastnost, za níž komunita *ctnostného* jedince odmění a bude si ho považovat. Sdílené normy *občanské ctnosti* v rámci společnosti zvyšují vzájemnou důvěru mezi občany, kteří se na sebe mohou vzájemně spolehnout při obraně společné kolektivní *svobody* celého politického společenství, skrze které mohou *svobodu jako nedominaci* požívat jeho jednotliví členové (*Rep.*, s. 257-61).

Ano, *svoboda* občanů republikánského státu je v první řadě chráněna institucionálním systémem pojistek a omezením moci veřejných úřadů. Ale v poslední instanci její ochrana závisí na *občanské ctnosti* obyvatel (*Rep.*, s. 267). Nad mocnými musí panovat věčný, nepřetržitý dohled (*eternal vigilance*), který je podle slavného republikánského hesla cenou za život ve *svobodě* (*Rep.*, 225-6, 237, 249-50).

„Občané musí svých základních svobod pravidelně užívat a vést aktivní a angažovaný politický život. Ačkoliv není třeba, aby byl každý aktivista, občanský dohled vyžaduje vysokou agregátní úroveň občanské angažovanosti. Dostatečný počet lidí musí manifestovat svůj zájem o fungování vlády a být

---

<sup>219</sup> Pojem *civilnosti* Pettit jasně preferuje ve svém nejslavnějším díle *Republicanism*. V dalších publikacích jako *On the People's Terms* nebo *Just Freedom* již pojem *civility* nevyužívá.

*připraven vyzvat vládu k vysvětlování a ospravedlňování svých kroků.*“ (Pettit *Terms.*, s. 226)

Není zapotřebí, dodává Philip Pettit, aby se každý občan zajímal panoramaticky o veškeré oblasti politiky. Občanský dohled lze individuálně provádět i v jednotlivých (*issue-specific*) oblastech (tamt.).

Jeden ze základních zdrojů občanské ctnosti spatřuje Pettit podobně jako předešlá republikánská tradice ve *výchově*.

*„Prvním požadavkem je, aby děti měly přístup ke vzdělání, které jim poskytne potřebné schopnosti, bude rozvíjet jejich nadání, ozřejmí jim práva a povinnost vyplývající z jejich občanství a naučí je chápat, jak moc je špatné, když někdo v oblasti základních svobod trpí dominancí. Bez takového vzdělání budou mít lidé v mezilidském kontaktu problém se uplatnit nebo nebudou schopni osvojit si status svobodné osoby.“* (Pettit *Terms.*, s. 111)

I když republikánská *výchova* umožňuje rodičům a učitelům dětem do života značně zasahovat, tyto zásahy mají sledovat zájmy dítěte a vychovávat jej ke *svobodě*. *Výchova* podle Pettita nemá být prostředkem dominance a výkonem libovůle nad dětmi (*Rep.*, s. 120).

Co se dalších typicky republikánských pilířů *občanské ctnosti* týče, Pettit zvláště nezdůrazňuje roli *občanských armád*, ale poukazuje, že například ve Švýcarsku hraje tento aspekt republikánského myšlení důležitou roli a nevyklučuje, že se může dostat opět více do středu pozornosti republikánských myslitelů.

V případě *občanského náboženství* Pettit opouští myšlenku, kterou jsme viděli například u Polybia nebo Machiavelliho, že by náboženství mělo být „zaměstnáno“ ve službách státu. Pettit uznává *svobodnou* volbu vyznání každého občana a pluralitu náboženských přesvědčení. Každé z nich nicméně musí respektovat sekulární povahu státu.

Posledním elementem, se kterým jsme se v historických republikánských artikulacích pravidelně setkávali, a které se vyskytuje i v neo-republikanismu Philipa Pettita, je koncept *starobylé ústavy*. Pettit tento pojem neartikuluje zcela ve whiggovském smyslu. Spíše republikánskou tradici interpretuje jako tradici s náklonností k dlouhodobě prověřeným institucím. Republikánský stát podle Pettita poskytuje pro výběr zákonů vhodné prostředí, které víceméně zaručuje, že zákony, které dlouhodobě přežívají a nejsou kontestovány, mohou být považovány za celkem odpovídající zájmům občanů (*Rep.*, s. 201). Tyto zákony je samozřejmě možné měnit či pozměňovat podle potřeb. Změny (obzvláště v těch nejdůležitějších zákonech) by se však měly dít s rozvahou, protože mnoho lidí spoléhá na

stabilní institucionální a právní prostředí, a rozvrhuje si s tímto vědomím své životy. Razantní zásahy do institucionálního uspořádání v neprospěch *statutu quo* na základě velmi těsné většiny, jako například *Brexit*, Pettitova republikánská teorie nepodporuje. Ke změně základních ústavních struktur společnosti by podle Pettita měla být vyžadována silnější podpora, než prostá hlasovací většina v referendu (Pettit 2018; 2019d).



## 3.2 Neo-athénský republikanismus

### (I)

Obrátíme-li se k neo-athénskému narativu republikanismu v současném politickém myšlení, za první zásadní autorku tohoto proudu bych označil Hannah Arendtovou (1906–1975). Hannah Arendtová sepsala většinu svých děl ještě před znovuoobjevením zájmu o republikanismus popisovaným v úvodu v kapitole o vývoji a současném stavu poznání<sup>220</sup>. Termín *republikanismus* ve smyslu politologické teorie či ideologie, ve kterém se k němu přihlašují noví republikáni a který přebírám v této práci, tak ještě zcela nepoužívala. Pokud například ve svém spise *O revoluci* adjektivum *republikánský* používá, má jím spíše na mysli opozici proti monarchii. V díle Hannah Arendtové se však najdou i pasáže, ve kterých ke zde používanému pojetí *republikanismu* nemá vůbec daleko. Například v následující pasáži z knížky *O násilí*, v níž diskutuje rozdíl mezi pojmy *moc* a *násilí* a kritizuje západní tradici politického myšlení za to, že je nesprávně klade vedle sebe a že politickou *moc* vnímá jako organizaci *násilí*. I když je tento úryvek delší, považuji za vhodné jej zde odcitovat celý, protože v něm Arendtová koncentruje a propojuje řadu zásadních konceptů.

*„Existuje však ještě jedna tradice a slovník, které jsou právě tak starobylé a úctyhodné. Když athénský městský stát nazýval svou ústavu isonomií nebo když Římané hovořili o civitas jako o své formě vlády, měli na mysli pojetí moci a práva, jehož podstata nespočívala na vztahu příkaz-poslušnost a které neztotožňovalo moc a vládu nebo právo a příkaz. Právě to si vzali za příklad revolucionáři osmnáctého století, když se probírali odkazem antiky a utvářeli formu vlády, republiku, kde by vláda práva spočívající v moci lidu ukončila vládu člověka nad člověkem, o které se domnívali, že je ‚vládou vhodnou pro otroky‘. Naštěstí také oni stále ještě hovořili o poslušnosti – poslušnosti vůči zákonům namísto poslušnosti vůči lidem; avšak ve skutečnosti tím mínili podporu těch zákonů, s nimiž vyjádřili občané svůj souhlas.“ (Arendt 1995)*

Arendtová hojně pracuje s antickým řeckým i římským politickým myšlením, stejně jako s autory klasického republikanismu. Na řadě míst pracuje Arendtová s antickými inspiracemi dohromady<sup>221</sup>, podobně jako další zde diskutovaní republikánští myslitelé.

---

<sup>220</sup> Měla však už k dispozici například spis *The Classical Republicans* od Zery Finka, na kterou se odvolává ve svém spise *O revoluci*.

<sup>221</sup> Naopak za nejelementárnější rozdíl mezi řeckým a římským myšlením považuje Arendtová jejich rozdílné přístupy k území a právu. V Římě byly počátek státu a založení práva základními momenty, ke kterému se všechny pozdější politické činy musely vztahovat. V Řecku oproti tomu takovou úlohu nesehrávaly, neboť byly vnímány spíše předpoliticky jako něco, co politiku umožňuje, ale není jejím obsahem – nikoli Athény, ale Athénané tvořili *polis* (Arendtová 2007, s. 194–5).

V některých esejích se zabývá aspekty jen jedné z nich – primárně na římské myšlení orientuje například esej *Co je autorita?* (2019, kap. III), oproti tomu texty *Vita Activa* (2007) nebo *O svobodě* (2019, s. kap. IV) kladou zase větší důraz na řeckou tradici. Pro účely tohoto krátkého úvodu do narativu neo-athénské republikanismu se zaměřím především na vlivy řecké a na silnou inspiraci Arendtové v Aristotelovi.

V eseji *O svobodě* Hannah Arendtová hovoří o tom, že fenomén *svobody* lidstvo nezakusilo poprvé ve vnitřní sféře myšlení, nýbrž v oblasti politické (Arendt 1961, s. 145). A to v prostoru, kde se politika zrodila – ve starořecké polis. *Svoboda* byla původně podle Arendtové chápána jako *status* občana, který poskytoval ochranu *zákona*, možnost volně se pohybovat a který také umožňoval sdružovat se a s ostatními občany rozhodovat o společné budoucnosti (tamt., s. 146). Polis poskytovala prostor, ve kterém se stýkali vzájemně si *rovni* jedinci, kteří spolu vstupovali do diskuse a mohli se plně projevovat jako *svobodné* lidské bytosti. *Svoboda* je podle Arendtové *raison d'être* politiky (tamt.), přičemž politika není jen jednou z mnoha lidských činností, ale sféra, ve které člověk uplatňuje svoje lidství (srov. s Aristotelovým pojetím politiky v k. 1.1).

Na rozdíl od ostatních sfér aktivní lidské činnosti, tedy na rozdíl od *práce* (*labour*) a *zhotovování* (*work*), je politické jednání (*action*) jediná činnost, která se odehrává přímo mezi lidmi, bez zprostředkování věcmi (Arendtová 2007, s. 16). Jednající lidé nemusí následovat jen to, co je nutné k přežití, ale mohou realizovat svoji jedinečnost a společně vytvářet *nové začátky* – vytvářet něco, co zde ještě nebylo, společně utvářet realitu světa. *Svobodu* tedy Arendtová chápe jako účast na kolektivní *sebevládě*, skrze kterou si občané mohou společně určovat svůj vlastní osud. Kdo tuto možnost neměl a nemohl se podílet na politice v tomto slova smyslu, byl odsouzen k životu pod despotickou vládou; k životu v nutnosti, a tedy bez *svobody* (Arendt 1961, s. 148).

*Svoboda* ve smyslu *svobody vnitřní*, *svobody vůle* podle Arendtové vznikla až když lidé *politickou svobodu* ztratili a byli nuceni se stáhnout do sebe, mimo veřejné záležitosti. Toto pojetí *svobody* Arendtová považuje za reakční a domnívá se, že začalo sílit až v pozdní antice, když *politická svoboda* upadala (tamt., s. 146). S prosazováním tohoto novějšího, derivátního pojetí *svobody* došlo k jejímu odloučení od politiky, což ještě zhoršil totalitarismus, se svým násilným požadavkem podřídit všechny sféry života politickým požadavkům<sup>222</sup> (s. 149). Zkušenost s totalitarismem se promítla do liberálního chápání, které

---

<sup>222</sup> Tyto totalitní nároky jsou podle Arendtové *anti-politika*, ve které se jakákoliv *svoboda* vytrácí. Politika podle Arendtové podobně jako podle Aristotela nemá pronikat do soukromé sféry. *Moc* občanů společně určovat svůj

se politiky ve jménu ochrany individuálních práv začalo ještě více obávat a uchýlilo se k přesvědčení, že *svoboda* začíná tam, kde politika končí. V moderním světě tak sociální a ekonomické otázky vytlačují politické (s. 155), sílí role expertů a profesionálních politiků a běžní lidé ztrácí možnost politicky se podílet na směřování světa.

Východisko z této situace Arendtová nespatřuje k návratu do předmoderní situace, ve které panovala silná *nerovnost*, ba dokonce otroctví, ale nabádá k rekonceptualizaci pojmů, skrze které se k politice vztahujeme. *Svobodu* podle ní nemusíme vnímat v liberálním smyslu *svobody* od politiky, ale můžeme si uvědomit, že pro nás představuje dar, díky němuž můžeme společně s ostatními přetvářet svět k obrazu svému (s. 171). Těmito úvahami Arendtová připravila půdu pro další rozvoj tohoto typu interpretace republikanismu, který Philip Pettit o několik dekad později označil jako *neo-athénský*.

## (II)

Řada ze zmíněných motivů politického myšlení Hannah Arendtové, včetně fenomenologických a komunitariánských východisek, Aristotelem a Tocquevillem inspirované zdůrazňování významu *politické participace* a odmítnutí liberálního pojetí negativně chápané *svobody* se objevují i u Charlese Taylora, který Arendtovou v některých případech i přímo cituje<sup>223</sup>. Taylor žádné politické dílo zaměřené primárně na republikanismus nese-psal, ale v řadě svých textů se republikánské tradice, kterou někdy označuje jako *občansko-humanistickou*, dotýká a evidentně ji považuje za důležitou a jemu velmi blízkou.

Taylor historické temporality, v nichž měla republikánská tradice největší dopad, identifikuje velice podobně jako neo-římsí republikáni, konkrétně: italská renesance, období občanské války v Anglii, americká revoluce a následné vytváření ústavy a francouzská revoluce (Taylor 1995, s. 141). Mezi zásadní myslitele této tradice podle Taylora patří

---

osud je v totalitarismu nahrazena přinucením podřídít se režimu, *moc* je nahrazena *násilím*. Pro bližší konceptuální rozlišení těchto pojmů a jejich přesné definice viz druhá část eseje *O násilí* (Arendt 1995, s. 34–35).

<sup>223</sup> Taylor se Sandelem nepřebírají Arendtové pojetí republikanismu podobným způsobem jako Philip Pettit přebírá neo-římský narativ od Quentina Skinnera, Arendtová se o něco podobného jako Skinner ostatně ani nesnažila. Tematickou podobnost jejich úvah souvisejících s republikanismem však považuji za jednoznačnou a budu se ji snažit v následujících pasážích dokázat. Pro přímé odkazy Taylora na Arendtovou viz (Taylor 1989, s. 213, 360, 548; 1992, s. 7; 1995, s. 15, 141, 199; 2016)

Aristotelés, Machiavelli, Rousseau<sup>224</sup>, Montesquieu, Tocqueville a Arendtová (Taylor 2003, s. 198; 1995, s. 41; 2016).

V centru republikánské tradice, jak jí rozumí Taylor, se nachází občan ve smyslu osoby, která není jednoduše poddaná moci, ale která se účastní vlastní *sebevlády* (Taylor 1995, s. 141). Tu Taylor považuje podobně jako Arendtová za důležitý prvek lidské důstojnosti (tamt.) S Arendtovou se Taylor shoduje také v tom smyslu, že právě aktivní *politická participace* ve veřejných záležitostech činila člověka *svobodným*. Občan je podle Taylorovy interpretace republikánské tradice *svobodný* v tom smyslu, že „*má slovo v politických rozhodnutích, která ovlivňují životy všech*“ (Taylor 1995, s. 192).

Taylor považuje z ontologického hlediska za zásadní, že politických debat a rozhodování se účastníme pospolu jako skupina. Tento proces deliberace a rozhodování přitom nelze redukovat na agregát jednání oddělených jednotlivců podobně, jako párový tanec nelze redukovat na agregát pohybů jednotlivých tanečníků (Taylor 2003, s. 200). Popisované činnosti se totiž odehrávají na transpersonální úrovni a my je považujeme za *naše* (srov. s pojetím *moci* coby společného jednání (*acting in concert*) Hannah Arendtové<sup>225</sup>). Tento pocit sounáležitosti ve společné činnosti představuje podle Taylora pro občany hodnotu, určité *společné dobro* a může být mezi občany zdrojem vzájemné solidarity. Funguje jako způsob identifikace s ostatními spoluobčany<sup>226</sup> a s vlastním státem, *svobodnou republikou*. *Patriotismus* ostatně Taylor definuje jako „*identifikaci s historickou komunitou založenou na určitých hodnotách*“ (Taylor 1995, s. 199)<sup>227</sup>.

Role *patriotismu*, který může být chápán také jako *občanská ctnost*, je velmi důležitá pro motivaci občanů postavit se za společnou *svobodu* nejen v politické činnosti, ale případně také jako voják *občanské armády*. Toto propojení *patriotismu* a *svobody* označuje Taylor jako základní „republikánskou tezi“ (Taylor 1985a, s. 193; 2003, s. 202). „*Můžeme říci, že svobodný, to znamená participativní, režim vyžaduje od občanů, aby zajišťovali věci, které by despotismus zajistil za ně*“ (Taylor 1995, s. 193). Z těchto souvislostí můžeme podle Taylora extrahovat zásadní stavební kameny nedespotických společností:

---

<sup>224</sup> V *Sources of the Self* Taylor nicméně poznamenává, že na rozdíl od Aristotela a Arendtové u Rousseaua nenajdeme mezeru mezi životem občana a obstaráváním životních prostředků. Proto podle Taylora u Rousseaua ustupuje do pozadí u Aristotela a Arendtové zásadní aktivita deliberace na úkor občanské jednoty (Taylor 1989, s. 360).

<sup>225</sup> Domnívám se, že politickou ontologii Arendtové a Taylora lze spojit důrazem na život jako *spolužití* s ostatními (heideggerovské *Mitsein*).

<sup>226</sup> S nimiž nás ve *svobodné samosprávné* republice pojí něco, co podle Aristotela připomíná přátelství (Taylor 2003, s. 201).

<sup>227</sup> Srov. s Viroliho interpretací republikánského *patriotismu* (Viroli 2002).

*„Nedespotická společnost není definována pouze participací, ale širší paletou svobod, včetně těch negativních. (...) Propojení patriotické solidarity a svobodných institucí vyrůstá z toho, že svobodná společnost potřebuje tento typ motivace, aby zajistila to, co despotismus získává skrze strach.“ (Taylor 1995, s. 193)*

Vůči republikánské tradici stojí podle Taylora v dnešním světě velmi rozšířený *procedurální liberalismus*, k jehož vývoji přispěli především Hobbes, Locke, Bentham, Mill, Berlin a Rawls (Taylor 2003, s. 199; 1995, s. 15, 188). Jejich politická ontologie se od republikánské liší, neboť politickou společnost vnímají jako soubor jednotlivců, kteří spolupracují ke vzájemnému prospěchu (Taylor 1995, s. 188). Liberální vize není podle Taylora vedena žádnou konkrétní představou vyššího nebo *obecného dobra* ani substantivního pojetí spravedlnosti, nýbrž spravedlností procedurální (Taylor 1989, s. 86). Stát, fungující na základě dobrovolné *společenské smlouvy* nezávislých jedinců, má za úkol pouze nastavovat neutrální procedury, v jejichž rámci každý jedinec může následovat své pojetí dobra (Taylor 1992, s. 17). Nabízí tedy podle Taylora atomizovanou vizi společnosti jedinců, kteří své vztahy a *politickou participaci* chápou pouze jako instrumentálně nápomocnou jejich individuálním zájmům (Taylor 1995, s. 15; 1992, s. 53; 2003, s. 203).

Tuto liberální politickou vizi považuje Taylor za defektní. Problém začíná už v samotné atomistické politické ontologii liberalismu a porozumění *svobodě* v čistě negativním smyslu absence vnějších překážek. Takové porozumění *svobodě* považuje Taylor za silně svojí jednoduchostí. *Umožňuje nám říci, že svoboda je možnost dělat co chcete, přičemž to, co chcete, je neproblematicky chápáno jako to, co člověk chápe jako své tužby*“ (Taylor 1985c, s. 215). Problém však spočívá jednak v tom, že aby člověk mohl být považován za *svobodného* v běžném smyslu, musí alespoň některé své tužby také reálně vykonat. A jednak spočívá také v tom, že jednotlivé tužby mohou být motivovány strachem<sup>228</sup>, neautenticky internalizovanými standardy, nebo falešným vědomím (Taylor 1985c, s. 217).

Dále Taylor považuje za zásadní, že tato negativně-liberální představa odmítá kvalitativně rozlišovat mezi jednotlivými druhy dober, což Taylor kritizuje mimo jiné i z aristotelsko-arendtovských pozic:

---

<sup>228</sup> V podobném smyslu neo-římští teoretici poukazují na nebezpečí interní autocenzury, viz předchozí kapitola 3.1.

„Život spočívající v jednání, který se zabývá tím, jak se lidé projevují ve veřejném prostoru, je odlišný od pouhého zhotovování, nebo ještě níže, práce. Zde existovala jistá hierarchie a rád bych zde navázal na Arendtovou v její tezi, že moderní kultura je založená na svržení této hierarchie.“ (Taylor 1989, s. 548)

Morální subjektivismus ohledně hierarchie dober, atomistický individualismus a z něj pramenící instrumentální pojetí společnosti vedou k umenšení významu *politické participace* jako pouhého jednoho z mnoha možných dober, které si můžu a nemusím vybrat (Taylor 1992). Tento úpadek *politické participace* znamená podle Taylora odcizení od veřejné sféry a otevření cesty „měkkému despotismu“, před kterým varuje Tocqueville (Taylor 1992, s. 9). Lidé ztrácí *svobodu* sami přetvářet podmínky své vlastní existence a „věci, které nemůžeme kontrolovat, mohou začít kontrolovat nás“ (tamt., s. 101). Lidé se mohou začít právem cítit osamoceně a bezmocně proti leviatanskému státu a jeho byrokracii či dalším nekontrolovatelným silám. Ztrátu schopnosti čelit jim společně s ostatními ještě zhoršuje skutečnost, že přinejmenším ve Spojených státech se čím dál více sporů řeší soudní cestou a juristickou interpretací práv, nikoli demokratickou debatou. Takové případy se ale často těžko rozhodují a fungují způsobem vítěz bere vše, což značně zhoršuje pozici poražené strany (tamt., s. 116). Procedurální liberalismus tak vede řadu obyvatel k frustraci a nespokojenosti.

Řečeno obecně, procedurální liberalismus nemá podle Taylora funkční formulaci na to, jak zajistit *svobodný* politický režim. Na rozdíl od republikánské cesty, která dokáže skrze *patriotismus* motivovat občany k obraně *svobody* se zbraní v ruce či k odporu proti zneužívání moci – Taylor zmiňuje například tlak veřejnosti po odhalení aféry Watergate (Taylor 1995, s. 195–7; 2003, s. 204), procedurální liberalismus kapacitu na kolektivní obranu *svobody* v moderní společnosti nemá (Taylor 2003, s. 195).

V díle Charlese Taylora tedy také můžeme spatřovat usouvztažnění palčivých současných politických problémů s filosofickými nedostatky liberalismu, proti kterým nám může pomoci reartikulace republikánské tradice, především ve smyslu opětovného důrazu na *politickou participaci* a *sebevládu*<sup>229</sup>. To je základní teze *neo-athénské* republikanismu, která se objevuje již u Arendtové, v této podkapitole jsem ji diskutoval u Taylora a nyní se jí budu věnovat u Michaela Sandela, který ji podle mého názoru rozpracoval nejpodrobněji, takže v jeho díle neo-athénský narativ vystupuje nejúplněji.

---

<sup>229</sup> Taylor vidí východisko např. v revitalizaci tocquevillovského politického lokalismu (Taylor 2019).

### (III)

Michael Sandel<sup>230</sup> byl doktorským studentem Charlese Taylora na Balliol College, (Sandel 2013a). Během svého působení v Oxfordu se věnoval mimo jiné studiu Aristotela, Spinozy a Hegela, o kterém jeho školitel v té době vydal stejnojmennou knihu *Hegel* (Taylor 1977). Zájem o studium těchto klasických myslitelů představoval určitou *kontrakulturu* k tehdejšímu střednímu proudu anglické analytické filosofie (Sandel 2013a). Jejich podrobné studium Sandela ovlivnilo v přemýšlení o soudobé morální a politické teorii, která podle něj stojí na přehnaně individualistických předpokladech (tamt.).

Právě tyto individualistické předpoklady si vzal Sandel na mušku ve svém prvním zásadním díle s názvem *Liberalism and the Limits of Justice* (1982, zde zk. *Lib*). Na obecná filosofická východiska podle něj nejrozšířenější verze poválečného liberalismu Sandel míří skrze kritiku jejich patrně nejúplnějšího filosofického vyjádření – *Teorii Spravedlnosti* Johna Rawlse (Sandel *Dem.*, s. 290). Přestože Rawlsovy pozice sociálního liberalismu nejsou Sandelovi vzdáleny v některých svých důsledcích, odmítá jeho filosofická východiska jako jsou *priorita práva před dobrem, procedurální republika, nebo nezátížené já* odlučitelné od svých atributů.

Triumf liberální veřejné filosofie založené na těchto východiscích se podle Sandela, (přínejmenším ve Spojených státech, o které se Sandel zajímá především) projevil na stávající podobě politických institucí a veřejného diskursu. Liberalismus sice zaznamenal v určitých oblastech úspěchy, když Američany oprostil od některých utlačujících vazeb, jenže také významným způsobem spoluzapříčinil současnou frustraci z politiky a nespokojenost se současnou podobou americké demokracie. Tuto linii argumentace Sandel podrobně rozvíjí především ve své knize *Democracy's Discontent* (1996, zde zk. *Dem.*). Přestože v tomto díle Sandel nerozvíjí neo-republikánskou teorii podobně detailně jako Pettit ve své stěžejní knize o republikanismu, *Democracy's Discontent* lze i tak považovat za nejdůležitější systematické dílo *neo-athénské* republikanismu. Proto se následující analýza zaměří hlavně na něj.

Michael Sandel se dále věnuje oblasti morální filosofie, bioetiky a transhumanismu. V období administrativy George Bushe zasedal dokonce v Prezidentově radě pro bioetiku. Své „biokonzervativní“ názory varující mimo jiné před sociálními důsledky liberalizované

---

<sup>230</sup> Michael Sandel se narodil v roce 1953 v Minneapolis ve Spojených státech amerických a rodina jej vychovávala podle židovské tradice (Adams 2013). Od třinácti let vyrůstal v Los Angeles v Kalifornii a následně nastoupil ke studiu politologie na Brandies University v Massachusetts, které završil v roce 1975 před odchodem do Oxfordu.

manipulace s DNA rozvinul především ve své knize *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* z roku 2007.

Sandela světově proslavil kurz *Justice* věnující se tématu *spravedlnosti*, který jeho domovská Harvardská univerzita jako svůj vůbec první kurz zveřejnila online a který si našel cestu k desítkám milionů diváků (Harvard.edu 2020). Knižně Sandel toto téma zpracoval v publikaci *Justice: What's the Right Thing to Do?* (v češtině *Spravedlnost: co je správné dělat?*) z roku 2010. V roce 2012 dále vydal publikaci *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets* (v češtině *Co si za peníze (ne)koupíte: společnost vstupuje do nové éry, vše je na prodej*), v níž kritizuje rozmach ekonomické racionality a tržního uvažování mimo jejich tradiční sféru trhu do mnoha dalších oblastí života, ve kterých se dříve nevyskytovaly. V loňském roce vyšla Sandelova nejnovější kniha *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?* (zk. *Merit.*), kde se podrobněji věnuje tématům jako *společné dobro*, *meritokratická hubris* či *populismus*, která částečně tematizuje již v *Democracy's Discontent*.

Hlavním tématem *Democracy's Discontent* je vývoj americké veřejné politické filosofie od období kolem války za nezávislost až do konce dvacátého století. Konkrétně se Sandel pomocí konceptuální a diskursivní analýzy politických debat a významných soudních sporů a výnosů snaží ukázat, jak veřejné filosofie republikanismu a liberalismu po staletí informovaly americkou debatu a jak ta liberální republikánskou postupem času v pozici hlavní veřejné filosofie nahradila.

Podobně jako podle Skinnera, Pettita i Taylora se i podle Michaela Sandela obě filosofie liší ve svém pojetí *svobody*. Podle Sandelova čtení republikánského pojetí být *svobodný* znamená podílet se na vládě nad svým politickým společenstvím a na kontrole společného osudu jeho členů (Sandel *Dem.*, s. 202). Takto pojatá svoboda vyžaduje *sebevládu*, jež závisí na *občanské ctnosti* občanů společenství (*Dem.*, s. 126). Liberálně pojatá *svoboda* podle Sandelovy definice spočívá oproti tomu v možnosti a schopnosti každé osoby sama si vybírat své cíle a cesty (*Dem.*, s. 5, 278, 290, 322). Protože k tomuto výběru dochází na základě vlastní vůle, označuje Sandel liberální pojetí svobody jako *voluntaristické* (*Dem.*, s. 271).

Sandel se domnívá, že voluntaristická vize liberální veřejné politické filosofie stojí na třech hlavních pilířích: (1) právech jako trumfech (*rights as trumps*), (2) neutrálním státu a (3) *nezatíženém já* (*Dem.*, s. 116). Ve svých filosofických základech je současný americký



liberalismus deontologický a navazuje na kantovskou prioritu *právo*<sup>231</sup> před *dobrem* (Sandel *Lib.*, s. 18). Byť Rawls nepřijímá Kantův transcendentální jazyk (*Lib.*, s. 13, 23), přijímá představu člověka jako autonomní bytosti, která si sama stanovuje maximy svého jednání, a má na to plné právo, které by měl každý respektovat.

Takto pojatý lidský subjekt není v myšlenkovém experimentu *původní pozice* podle Rawlse ve světě situovaný, ale naopak je před zdvižením tzv. *závoje nevědomosti* (*veil of ignorance*) nejprve nezatížený. To v reálném životě předpokládá, že si subjekt své hodnoty a směřování může hledat a svrchovaně volit podle své vůle (*Lib.*, s. 22, *Dem.*, a. 291). Každý stát by podle liberálního pojetí měl tuto volbu respektovat a neprosazovat ve svých politikách a institucích žádné konkrétní pojetí *dobra*, neboť tím by do autonomie jedince nepřijatelně zasahoval (*Lib.*, s. 10). Stát by měl naopak ohledně morálních otázek zůstat neutrální, neprosazovat žádnou konkrétní koncepci *dobra* (*Dem.*, s. 4) a tato témata tzv. „uzávorkovat“ (*bracket*) a vykázat do soukromé sféry (*Dem.*, s. 349). Měl by se omezit na stanovení férového systému, v rámci něhož je každému umožněno volit si morální maximy podle svého, pokud tím nebude zasahovat do svobod druhých. Stát uspořádaný podle tohoto ideálu označuje Sandel jako tzv. *procedurální republiku* (*Dem.*, s. 280).

Michael Sandel uznává atraktivitu vize procedurální republiky. Liberální vize slibuje každé osobě osvobození od identit a vazeb, které si nevybrala, garantuje jí řadu individuálních práv a (v případě rawlsovského sociálního státu a jiných verzí sociálního liberalismu) rovněž nabízí pro její nezávislost materiální podporu (*Dem.*, s. 323). Přestože se ale procedurální republika, která postupně vytlačila republikanismus z pozice vůdčí americké veřejné politické filosofie, podařilo tuto vizi v řadě oblastí naplnit, mnoho Američanů je z politické situace a liberální demokracie frustrováno (*Dem.*, s. 201). Domnívají se, že jejich osud je čím dál více určován nesrozumitelnými a neosobními silami, nad nimiž nemají žádnou kontrolu (*Dem.*, 275, 294-6, 300, 323). Důvěra ve vládu dramaticky padá, rozšiřují se názory, že plýtvá veřejnými prostředky a že vládne spíše ve prospěch velkých korporátních subjektů a prominentů, než v zájmu lidu (*Dem.*, s. 297). Američané již nevěří, že v otázce, jak je jim vládnuto, mají skutečné slovo (*Dem.*, s. 3)

Sandel podobně jako Taylor argumentuje, že je to tím, že procedurální republika sice osvobodila Američany od tradice a komunitních vazeb, ale tím jim učinila svět neosobní, těžce pochopitelný a nekontrolovatelný (*Dem.*, s. 205). Atomizovaný svět procedurální

---

<sup>231</sup> *Právo* předchází *dobro* v tom smyslu, že každý racionální jedinec má nejprve *právo* sám si určovat maximy svého jednání a tedy to, co je a není *dobré*.

republiky, ve které být občanem je pouze jedna z plejády různých možností (*Dem.*, s. 117), erodoval zdroje sdílené občanské identity, solidarity a pocitu sounáležitosti (*Dem.*, s. 294). Odstříhl *svobodu* od *sebevlády* a lokalizoval ji pouze v negativním smyslu do vůle na společenských vazbách principiálně nezávislého *nezatíženého já*.

*Nezatíženým já* jsme ale podle Sandela v první řadě nikdy nebyli a být nemůžeme (*Lib.*, s. 65). „*Rawlsovo pojetí subjektu vylučuje ‚intersubjektivní‘ či ‚intrasubjektivní‘ formy sebeporozumění,*” tedy možnost, že by naše já nebylo nejprve indentitárně nezatížené, ale naopak již dopředu tvořené skrze naše sociální vazby, role či morální přesvědčení (*Lib.*, s. 62). Naše pozice ve světě pro naše sebeporozumění může být konstitutivní, nemusí nutně podléhat naší rozumové volbě. „*I když o sobě přemýšlíme jako o svobodně se rozhodujících, nezávislých osobách, stejně se nacházíme v síti vazeb a závislostí, které jsme si nevybrali.*” (*Dem.*, s. 202). „*Liberální představa osoby a faktická organizace moderního společenského a ekonomického života jsou v ostrém rozporu*” (tamt.). Liberální alternativu procedurální republiky proto Sandel považuje za nedostatečnou, teoreticky neudržitelnou a především produkující u mnoha amerických občanů úzkost a pocit bezmoci (*Dem.*, s. 322).

Jeden ze zdrojů soudobého pocitu politické bezmoci a příznaků triumfu procedurální republiky Sandel identifikuje prostřednictvím analýzy amerických debat o *svobodě slova* (*Dem.*, k. 3). *Svoboda slova* byla ve Spojených státech podle Sandela původně interpretována z hlediska jejího přínosu pro dobré fungování republikánské *samosprávy*. I. dodatek americké ústavy byl chápán ne jako obrana možnosti říkat cokoli, nýbrž jako ochrana tzv. *high-value speech*, která je důležitá pro demokratickou veřejnou diskusi (*Dem.*, s. 72-3). V dekadách po druhé světové válce začala být *svobody slova* vykládána naopak jako individuální právo. To mimo jiné znamenalo, že *svoboda vyjadřování* se stala chráněnou bez ohledu na obsah, takže státy nebo místní komunity již například nemohly zakázat projevy, které považovaly za neetické nebo škodlivé<sup>232</sup>.

Pokles významu *svobody slova* i dalších individuálních *svobod* z hlediska fungování samosprávného politického systému (který z republikánské perspektivy individuální práva sám zajišťuje) považuje Sandel za obecný fenomén přicházející s triumfem procedurální republiky. Podle deontologického liberalismu již nechrání individuální *svobody* republikánský systém vlády, ale soudní rozhodnutí. To však může být podle Sandela z dlouhodobého hlediska nebezpečné, protože čím větší množství otázek soudy vyjmou z demokratické

---

<sup>232</sup> Sandel jako příklady volí soudní nařízení příkazující na základě I. dodatku zrušit (1) zákaz pochodu neonacistů v městečku Skokie, kde žilo mnoho přeživších holocaustu, nebo (2) anti-pornografické zákony prosazované feministkami v Indianapolis (*Dem.*, s. 85-88).

diskuse a vyhlásí za neporušitelné právo, tím větší averzi mohou vyvolávat a tím omezenější se demokratický proces může lidem jevit.

Jakmile je proces *sebevlády*, umožňující občanům podílet se na směřování svého politického společenství a diskutovat otázky *dobra, pravdy, či morálky*, takovým způsobem oklešťován, vznikne podle Sandela ve veřejném prostoru morální prázdno, vakuum veřejného výnamu (*vacuum of public meaning*) (*Dem.*, s. 322, *Merit.*, s. 31). „*Absence robustnější veřejné debaty neznamená, že by se žádné politiky nerozhodovali. Znamená to pouze to, že jsou rozhodovány jinde, mimo dohled veřejnosti*” (*Merit.*, s. 29). Řada lidí se však nehce smířit s tím, že by *obecné dobro* mělo být identifikováno s růstem HDP nebo rozhodováno tržními mechanismy či experty<sup>233</sup> (*Merit.*, s. 28). Chtějí, aby politika byla o velkých politických a morálních tématech (Sandel 2016). Lidská touha znovu politickému světu porozumět, převzít nad ním opět kontrolu a politicky řešit morální otázky může rychle morální prázdnotu diskursu procedurální republiky vyplnit. Velký problém spočí v tom, že tato nová výplň může nežádoucím způsobem využít nespokojenost se společenským směřováním a prosazovat různé formy netolerance či pomýleného moralismu (*Dem.*, s. 322-3), případně dokonce vyloženě autoritářskými formami identitární politiky (*Merit.*, s. 31).

Donald Trump, Marine Le Penové či brexitéři dokázali podle Michaela Sandela vzniklé morálně-politické vakuum procedurální republiky vyplnit a frustraci a obavy mnoha občanů svých zemí adresovat (*Merit.*, s. 17. Jejich volební úspěchy nejsou žádným překvapením, ale víceméně logickým důsledkem filosofických defektů liberální vize *procedurální republiky* a procesů souvisejících s jejím triumfem, které se trvají již po dlouhá desetiletí (Sandel 2017).

Frustrace a nespokojenost s demokracií a pocit úzkosti z nesrozumitelného a neosobního světa mimo veškerou kontrolu<sup>234</sup> však k triumfu netolerantních, populistických či vysloveně amorálních sil nemusí vést nutně. Americe může pomoci *návrat k počátku* svého založení a k republikánské veřejné filosofii, pokud by ji dokázala reartikulovat pro současný svět. Republikanismus podle Sandela již od Aristotelových dob pracuje se situovaností a partikularitou občanů (*Dem.*, s. 350) a svým pojetím politického společenství utvářejícího svoji *svobodu* prostřednictvím autonomní *sebevlády*, nabízí teoretické zdroje, které nám se současnou krizí demokracie mohou pomoci.

---

<sup>233</sup> Depolitizaci a přesun rozhodování od demokratické debaty směrem k expertům kritizuje Sandel (*Merit.*, s. 20) podobně jako Hannah Arendtová.

<sup>234</sup> Ve své poslední knize *The Tyranny of the Merit* Sandel argumentaci rozšiřuje. Domnívá se, že populistická reakce není jen bigotní reakce proti migraci nebo outsourcingu, ale protestem proti sílící technokracii a meritokracii. (*Merit.*, s. 25).

Podle Sandelova pojetí republikanismu se koncepty *svobody* a *sebevlády* vzájemně spoludefinují. Tím se republikánská tradice liší od liberalismu, který se zaměřuje jen na *svobodu* ve voluntaristickém smyslu. V rámci republikanismu Sandel dále identifikuje dva různé náhledy na vztah obou konceptů (*Dem.*, s. 26) podle toho, zdali je konstitutivní nebo instrumentální. Aristotela a Arendtovou považuje za představitel silnější linie republikánské teorie, která vnímá *občanskou ctnost* a *participaci* jako podstatu *svobody*. Mírnější verze, reprezentovaná Machiavelliem a Skinnerem vnímá podle Sandela *občanskou ctnost* a veřejnou *politickou činnost* jako prostředek k dosažení *svobody* (tamt.). Obě varianty se nicméně shodují ve vnímání *svobody* jako důsledku *sebevlády*: „*jsem svobodný, pokud jsem členem politického společenství, které kontroluje svůj vlastní osud a pokud mám účast na rozhodnutích týkajících se věcí veřejných tohoto společenství*“ (*Dem.*, s. 25).

Oba republikánské proudy se podle Sandelova názoru společně liší od liberalismu, který *svobodu* nechápe jako funkci demokratických institucí a souvislost *svobody* se *sebevládou* vnímá velmi volně až kontingentně. Liberální pojetí *svobody* má spíše tendenci jednotlivce a jeho práva před většinovými demokratickými rozhodnutími bránit (*Dem.*, s. 89) a je v principu slučitelné s autokratickým režimem. Hlavní linii liberálního pojetí *svobody* Sandel podobně jako Skinner, Pettit a Taylor lokalizuje do argumentační linie na ose Hobbes – Berlin (*Dem.*, s. 26).

Podle Sandela po většinu dějin Spojených států amerických liberální a republikánská filosofie vzájemně kooexistovaly (Sandel 1996, s. 58). Někdy se ve prospěch či neprospěch konkrétních politik objevovaly argumenty obou provenincí. Po většinu osmnáctého a devatenáctého století republikánská veřejná filosofie převažovala a uchýlovaly se k ní obvykle obě nejvýznamnější strany politické debaty: Federalisté i Republikáni rané republiky či Whigové i Demokraté v devatenáctém století (*Dem.*, s. 26). Pro Sandelův narativ je důležité, že republikanismus nabízel v některých oblastech, které jsou i v dnešních politických debatách stále živé (jako např. výše daní a vládních výdajů či federální intervence do ekonomiky), jiná zdůvodnění než jakými jsou ekonomický růst, prosperita, či férovost (*Dem.*, s. 168). V jiných oblastech zase republikanismus tematizoval problémy, které se z veřejné debaty již vytratily. Např. v ekonomických oblastech typicky nabízel argumentace týkající se ekonomických politik z hlediska jejich politických a občanských důsledků (*Dem.*, s. 160). Republikanismus je neizoloval jako čistě ekonomická témata, ale zároveň k nim také přistupoval z hlediska politické ekonomie občanství; tzn. z hlediska jejich dopadu i v jiných než ekonomických oblastech, například na vztahy jedince a komunity, na veřejný prostor a na kolektivní schopnost *sebevlády* (*Dem.*, k. 5)

Ta předpokládá, že republikánský stát není hodnotově neutrální, ale institucionální nastavení i občanská práva interpretuje z hlediska určité koncepce *dobra*, kterým je svobodná samosprávná republika (*Dem.*, s. 24). Morální charakter občanů není čistě soukromou, ale rovněž veřejnou záležitostí, protože samosprávná republika na *občanské ctnosti* závisí a nemůže se bez ní obejít, nechce-li upadat či zaniknout (tamt., s. 132). S odkazem na George Washingtona (s. 132), Jamese Madisona (s. 137) i Theodora Roosevelta (s. 217) Michael Sandel uvádí: „*republikánská vláda nemůže být ohledně morálního charakteru svých občanů a jejich maxim neutrální. Naopak musí jejich charakter a morální maximy kultivovat, aby podporovala jejich zájem o veřejné záležitosti, na němž závisí svoboda celého celého společenství*“ (*Dem.*, s. 127).

Sandel cituje také Johna Adamse a jeho myšlenku, že občanská ctnost je jediným základem republiky: „*v myslích lidí musí být pozitivní vášeň pro společné dobro, veřejný zájem, čest, moc a slávu, jinak žádná republikánská vláda, ani žádná skutečná svoboda nemůže vůbec existovat*“ (John Adams podle Sandel *Dem.*, s. 126).

Republikánská filosofie tak obrací liberální prioritu práva před dobrem a zařizuje své instituce, zákony a výchovu vzhledm k určitému pojetí *obecného dobra*, jehož jsou *individuální práva* teprve funkcí. *Obecné dobro* v republikánském smyly se podle Sandela liší také od konkurenční artikluace utilitarismu, který ho konceptualizuje ve smyslu uspokojení již existujících individuálních potřeb (*Dem.*, s. 25). Sandelova interpretace republikanismu oproti tomu považuje *obecné dobro* za více než sumu individuálních zájmů občanů (s. 127, 130, 166) – spočívá v kultivaci ctnosti a charakteru občanů, které jsou pro sebevládu nezbytné (s. 25).

Michale Sandel připouští, že pojem *společného dobra* přináší značné obavy, že pod záštitou *společného dobra* může docházet k perzekuci, či dokonce násilnému přinucování nesouhlasných hlasů k podvolení. Tyto obavy považuje Sandel za oprávněné a sám spatřuje problém např. v Rousseauově přístupu k této problematice (*Dem.*, s. 319). Sandel se domnívá, že se Rousseauovo zákonodárství snaží měnit lidskou přirozenost a transformovat jedince v část většího celku. Politické společenství se tím stává nediferenciovaným celkem (s. 347), jehož pojetí *veřejného dobra* nepřipouští konkurenční interpretace a kontestaci (s. 319).

Republikanismus zná ovšem vedle rousseauovské konceptualizace také mírnější pojetí, jež Sandel spatřuje například v politické teorii Alexise de Tocquevilla (s. 320). Mírnější pojetí se nezaměřuje na budování celospolečenského konsensu o *společném dobru* (s. 338), ale vítá ohledně jeho významu různé názory, které spolu nechává diskutovat a projevovat se na různých úrovních *participace* (s. 338). Tato verze republikanismu pracuje s

konceptem *obecného dobra* jako s otevřeným pojem (*Merit.*, s. 214), o jehož konkrétním obsahu nerozhoduje jediné zákonodárné těleso nebo vláda, které by svoje politické představy lidu shora určovaly. Tocquevillovská verze, předpokládající pluralitu názorů, zaplňuje prostor mezi státem a občany řadou tzv. „zprostředkujících“ institucí, v nichž probíhá *politická participace* a živá diskuse jak o obecných hodnotových otázkách, tak o konkrétních politikách. Zprostředkujícími institucemi mohou být například lokální samosprávy, školy, komunitní, neziskové, náboženské či odborové organizace atd. (*Dem.*, s. 164-5, 320, 326. 348)<sup>235</sup>.

Zprostředkující instituce mají rovnou několik základních funkcí. Mimo to, že se v nich jednotlivec může realizovat a setkávat s různými názory, získává také zvyk *politické participace* na veřejných záležitostech. Řečeno aristotelsky, občan je habituován k veřejné činnosti. Tu si každý může nejprve osvojit v lokální politice či jednorázových kampaních a posléze ji případně využít i na vyšších politických úrovních (s. 314, 347). Dodejme ještě, že v Americe se občané podílí také na výkonu moci soudní skrze účast v porotních soudech a v některých státech existuje také přímá volba soudců.

Za další pozitivní funkci těchto institucí pokládá Sandel decentralizaci moci. *Děľbu moci* považuje za typické téma republikánské tradice a cituje Federalistu č. 51 vykládajícího význam systému *brzd a protivah* (Sandel *Dem.*, s. 31, 130). Protože každá moc *korumpuje*, schvaluje Sandel záměr Otců zakladatelů postavit v rámci komplexního systému proti jedné ambici druhou, a bránit tak možnosti, že systém ovládnou mocní jedinci či zájmy a budou jej dále *korumpovat* (*Dem.*, s. 178). *Starobylá Ústava* z roku 1787 učinila dobře, že díky svým institucionálním mechanismům neučinila systém zcela závislý na *občanské ctnosti*.

Spojené státy byly podle Sandela zrozeny z přesvědčení, že suverenita nemá dlít v jediném místě (*Dem.*, s. 347). Vedle horizontálního aspektu *děľby moci* vyzdvihuje i dimenzi vertikální, kterou přináší decentralizace a kterou ztělesňuje federealismus americké *rozsáhlé unie*. Americký federalismus nejenže do systému *děľby moci* zařazuje novou úroveň, ale zároveň připravuje vhodné podmínky pro zprostředkující instituce (*Dem.*, s. 347).

Moderní republikánský stát v dnešní globalizované éře těžko obstojí, bude-li trvat na neděľitelné suverenitě lokalizované čistě na národní úrovni. Sandel považuje za nezbytné, aby národní stát přepouštěl části své svrchovanosti „dolů“ k decentralizovaným jednotkám, i „nahoru“ směrem k relevantním nadnárodním organizacím (tam., s. 345). Různé formy politických společenství by měly adresovat různé problémy a starat se o odlišné aspekty

---

<sup>235</sup> Dá se říci, že poskytují prostor pro veřejnou debatu, jakousi moderní obdobu *agory*.

našich životů (tamt.). V kontrastu k předchozím autorům republikánské tradice Sandel stejně jako ostatní probíraní neo-republikáni odmítá *imperialismus*. Nadnárodní instituce podle něj mohou v určitých oblastech značně pomoci při řešení regionálních či celoplanetárních výzev, na něž je národní stát krátký. Jako příklady Sandel uvádí např. lidskoprávní, environmentální či obchodní deklarace a ujednání (s. 345).

Zároveň se Sandel nedomnívá, že by globální výzvy bylo možné řešit replikací federalistické myšlenky: že by obdobně, jako kdysi americké kontinentální problémy vyřešila nacionalizace, nyní světové problémy vyřešila globalizace. Funkční model *sebevlády* schopný řešit důvody dnešní nespokojenosti nevyřešíme podle Sandelova názoru tím, že svrochovanost a občanství posuneme výš na úroveň globální instituce či světoobčanství. Řešením není jedna světová komunita, ale pluralita komunit a politických těles zabývajících se specifickými problémy a nabízejících různé druhy sebeidentifikace a identity (tamt.).

Koncepce republikánské *sebevlády* angažované na různých úrovních od sousedství přes národní stát až po nadnárodní instituce zároveň vyžaduje, aby občané dokázali přemýšlet a jednat jako osoby, které jsou situované v různých kontextech (*multiply-situated selves*) (s. 350). „*Občanská ctnost specifická pro naši dobu spočívá ve schopnosti nalézat kompromisy mezi různými, někdy se překrývajícími, někdy protichůdnými závazky, které si naši osobu kladou nárok. Také se musíme naučit žít v napětí, které v nás různé loajality vyvolávají*“<sup>236</sup> (*Dem.*, s. 350).

Sandel uznává, že taková aspirace *občanské ctnosti* se těžko naplňuje, zvláště v podmínkách triumfující procedurální republiky, kdy koncepce *nezatíženého já* podryvá naše vazby i na obvykle nejzákladnější politickou identifikaci na úrovni státu. Republikánská tradice nicméně operuje s formativní vizí, která může *občanskou ctnost*, nezbytnou pro znovunabytí *sebevlády* nad sdíleným osudem politického společenství, restaurovat či alespoň posílit. Jeden z hlavních pilířů *občanské ctnosti* podle Sandela, stejně jako podle dřívějších republikánských teoretiků, představuje kvalitní *veřejná výchova*. Děti musejí být vychovávány i jako občané s intelektuální, morální a materiální kapacitou podílet se na politické činnosti a správě věcí veřejných (s. 165). Za tímto účelem musí rovněž existovat veřejná místa, kde se spolu lidé z různých socioekonomických, náboženských a kulturních kontextů mohou setkávat, společně interpretovat sdílenou realitu a kultivovat vzájemnou solidaritu (s. 349). Takovými místy mohou být veřejné školy, náboženské, sportovní či

---

<sup>236</sup> Tyto závazky a loajality můžeme cítit ke své rodině, zaměstnání, náboženství či zájmové skupině, ale také k různým typům politických společenství – od svého sousedství přes národ a regionální společenství až k celému lidstvu.

zájmové organizace, ale také knihovny, komunitní centra, parky či městská hromadná doprava (s. 187, 333).

Podstatné je, aby tato místa vytvářela prostředí vzájemné *rovnosti* a omezila sféry života, ve kterých rozhodují peníze (s. 333). V *Democracy's Discontent* Sandel v tomto ohledu kritizuje například rozmach soukromých škol, kde se spolu vídají jen děti z bohatých rodin, zatímco veřejným školám upadá úroveň, či vzrůstající popularitu soukromých bezpečnostních služeb. Ty na rozdíl od policie v principu chrání jen ty, kdo si službu zaplatí (*Dem.*, s. 332). Další příklady prorůstání ekonomické racionality do mnoha sfér života Sandel detailně rozebírá ve výše zmiňované knize *Co si za peníze (ne)koupíte?*

Proti nerovnosti lze podle Sandelova názoru argumentovat jak z pozice liberální, tak republikánské. Zatímco liberální varianta využívá především argumenty týkající se férovosti a distribuční spravedlnosti, z republikánského pohledu „*nerovnost podryvá svobodu korumpováním charakteru jak bohatých, tak chudých a ničí pocit sounáležitosti nezbytný pro výkon sebevlády*“ (*Dem.*, s. 330). Michael Sandel vnímá jako velký americký problém posledních dekad fenomén vzrůstající *nerovnosti* (*Merit.*, s. 12). Postavení na ekonomické šále a kvalita dosaženého vzdělání se navíc v poslední době přenáší z generace na generaci a propustnost mezi lépe a hůře postavenými skupinami se zmenšuje (*Merit.*, s. 75).

Tento vývoj podle Sandela souvisí s tzv. *meritokratickou hybris*, kterou Sandel spatřuje v představě, že systém spravedlivě odměňuje talent a tvrdou práci, což vede ty, kteří se pohybují se v ekonomicky dobře postavených skupinách, k přesvědčení, že jsou strůjci svého vlastního úspěchu. Na méně úspěšné opovržlivě shlížejí jako na ty, co se nedostatečně snaží a své horší postavení si de facto zaslouží (*Merit.*, k. 1). Meritokracie tak podle Sandela není v soudobé Americe lékem na *nerovnost*, ale slouží jako její ospravedlnění (*Merit.*, s. 121).

Tato situace jednak snižuje solidaritu lépe postavených s hůře postavenými a zároveň u hůře postavených vede k pocitu, že systém nefunguje spravedlivě, což může vést k jejich frustraci. V tomto bodě může podle Sandela pomoci poučení ze současné pandemie koronaviru. Z ní si mohou „úspěšní“ Američané odnést poznatek, jak důležitá je práce lidí z profesí, na které někteří z nich nahlíží spatra, jako na prodavače, popeláře či jiné profese zastávané lidmi bez vysokoškolského vzdělání. V koronavirovém období však může vyniknout, jak jsou tyto profese pro fungování společnosti důležité a přinést jim uznání (*Merit.*, s. 213). Taková reflexe a obnovená debata o důstojnosti práce by Americe podle Sandela pomohla i z hlediska překonávání současné vyostřené polarizace americké společnosti (*Merit.*, s. 214).



Na obecnější úrovni by podle Sandela pro republikánskou *sebevládu* bylo nejlepší, pokud by ekonomické nerovnosti byly menší a střední třída co možná nejsilnější, jak o tom mluvil již Aristotelés (viz k. 2.1). Je ncméně třeba podotknout, že na rozdíl od Aristotela Sandel podobně jako Philip Pettit a další noví republikáni zastává jednoznačně inkluzivní pojetí *rovnosti*. Sandel uvádí, že aristotelský „*předpoklad, že by schopnost dosažení občanské ctnosti měla být fixně určená v závislosti na předem daných rolích a identitách, není nezbytným předpokladem republikánské teorie*“ (*Dem.*, s. 318).

Zrovna tak Sandel nenachází žádné sympatie pro přirozené *otroctví* a na jeho případě ukazuje, jak je důležité, že politická koncepce spravedlnosti musí někdy předpokládat odpověď na morální či náboženské otázky. Otázku po morální přípustnosti otroctví není správné uzavřít, jak to z pozic neutrálního státu činili někteří Američané v 19. století. *Otroctví* bylo třeba veřejně diskutovat a označit za morálně nepřijatelné (*Dem.*, s. 23). V šesté kapitole *Democracy's Discontent* se Sandel *otroctví* a americkým debatám na toto téma v 19. století věnuje podrobně, a to jak liberální, tak republikánské argumentaci na obou stranách sporu o abolicionismus.

Sandel si v nich mimo jiné všímá tehdejšího metaforického užití *otroctví* v kontrapozici ke *svobodě*, jak kontrakonceptuální dvojici stavělo tehdejší dělnické hnutí. Podle tehdejší artikulace republikánského pojetí *svobody* není zdaleka jasné, zda je osoba, která pracuje za mzdu, skutečně *svobodná* (*Dem.*, s. 169). Jakkoliv o tom podle voluntaristické koncepce *svobody* nemůže být žádného sporu, republikánská tradice vyžaduje jako základní podmínku *svobody* také ekonomickou nezávislost. Bez nezbytné morální, politické a materiální nezávislosti se člověk nemůže rozhodovat sám za sebe jako nezávislý občan. Námezdní dělník není sice *otrokem* v právním smyslu, avšak vzhledem ke svému *nerovnému* postavení vůči zaměstnavateli, na němž existenčně závisí, se vyskytuje v *námezdním* typu *otroctví*. Přítomnost této argumentace nachází Sandel v americkém politickém myšlení v průběhu mnoha dekad a dokumentuje snahy této situaci čelit různými způsoby včetně zakládání kooperativních společenství, zásahů státu či decentralizace (*Dem.*, k. 6 a 7)<sup>237</sup>.

Nejen na tomto příkladu se ukazuje, že *svoboda* v pettitovském smyslu *ne-dominance*, je základní podmínkou i komunitariánsky pojatého republikanismu. V tomto smyslu Michael Sandel za nejzářnější vyjádření republikánské politické teorie poválečné Ameriky považuje hnutí za lidská práva 50. a 60. let (*Dem.*, s. 348). Ta nevolala pouze po

---

<sup>237</sup> Tuto Sandelovu analýzu republikanismu v dělnickém hnutí přebírá i Philip Pettit (*Civ.*, s. 47, *Just.*, s. 20).

dosažení většího respektu a širšího pole nedominovaného rozhodování, ale jejich prostřednictvím také po možnosti (*empowerment*) stát se plnoprávními občany. Jen s garantovanými plnými občanskými právy může člověk požívat *svobodu* spočívající v možnosti podílet se na společném rozhodování o veřejném politickém světě a vlastní budoucnosti (tamt.).

*Politickou participaci* v tomto smyslu nepovažuje Sandel za důležitou jenom proto, že umožňuje kontestovat přijímaná rozhodnutí a podílet se na důležitých politikách a zákonech, byť i tento aspekt je důležitý. Politická deliberace je však „*nejen o soupeřících politikách, ale také o soupeřících interpretacích charakteru komunity, jejích cílech a smyslu*“ (Dem., s. 350). Skrze tuto deliberaci komunity utvářejí svůj příběh a identitu. To je podle Sandela v dnešní době víceúrovňové situovanosti občanů obzvláště důležité, neboť:

*„ztráta schopnosti narace by znamenala uvrhnutí lidského subjektu do naprosté bezmoci (ultimate disempowerment), protože bez narativu žádná komunita mezi minulostí a budoucností vůbec neexistuje. Tím pádem neexistuje ani zodpovědnost a možnost kolektivně ovládat společný osud.“* (Sandel Dem., s. 351)

Posledním tradičním republikánským pojmem, který v souvislosti se Sandelovým neo-republikanismem zmiňme, je *občanské náboženství*. I v případě debat kolem *náboženské svobody* Sandel v amerických debatách identifikuje liberální a republikánský přístup k problematice (Dem., s. 62). Zatímco voluntaristický liberalismus prosazuje *náboženskou svobodu* z hlediska autonomie člověka volit si bez vnějšího vměšování své náboženské vyznání, američtí Otcové zakladatelé o *svobodě svědomí (freedom of conscience)* jako o volbě neuvažovali (s. 65). Víra podle nich nebyla otázkou volby, nýbrž povinností pramenící z přesvědčení. Proto relevantní právo v oblasti ; je splnit náboženskou povinnost podle svého svědomí (s. 66) bez nátlaku státní církve, nikoli provádět rozhodnutí o svých preferencích. Sandel obhájí význam sekularizace, ale v duchu republikánské tradice poukazuje na význam, který náboženské a církevní instituce mohou mít pro kultivaci *občanské ctnosti a sebevlády* (s. 66, 117, 141 290, 320, 328).

### 3.3 Dvě strany jedné mince

Stejně jako ve shrnutích zakončujících kapitoly historické části práce bych nyní rád poznatky z diskuse nejnovější temporality republikánského myšlení (nový republikanismus od druhé poloviny 20. století do současnosti v anglofonním prostoru) sumarizoval. Soudobá část práce ukázala, že noví republikáni formulují své politické teorie ve vědomé návaznosti na historickou republikánskou tradici. Oba proudy nového republikanismu se vymezují proti liberalismu a populismus vnímají jako reakci na triumfující liberalismus. Nový republikanismus jeho autoři formují jako možné východisko ze současné krize liberální demokracie.

Za tímto účelem hojně využívají pojmový aparát republikánské tradice, přičemž některé koncepty reartikulují pro podmínky dnešního světa, který se od socio-ekonomického a hodnotového prostředí klasického republikanismu liší v řadě oblastí. Za nejvýznamnější zjištění této části práce považuji poznatek, že tento pojmový aparát je v neo-římských i neo-athénských artikulacích nového republikanismu velmi podobný a slouží k prosazování podobných politik.

Na základě výše získaných poznatků se nedomnívám, že by existovaly dvě od sebe oddělené republikánské teorie, z nichž jedna by se odvíjela kolem dějin *svobody jako nedominance* a druhá sledující v dějinách pojem *svobody* definovaný konceptem *sebevlády*. Při bližším pohledu jsou v dílech všech předních neo-republikánských teoretiků koncepty *svobody jako nedominance* a *sebevlády* propojené podobně, jako jsou celé dějiny republikánské politické teorie společnými dějinami (mimo jiné) jak osobní *svobody*, tak *svobody coby sebevlády*. V obou artikulacích jeden koncept na druhém významově závisí a nemůže se bez něj obejít. Podle Pettitovy koncepce politické spravedlnosti není možné *svobody jako nedominance* dosáhnout bez autonomní *sebevlády* politického společenství. Podle Sandela zase nelze vykonávat *sebevládu* bez zaručené osobní *svobody* ve smyslu *nedominance* a garantovaných *základních svobod*. Mezi *základní svobody*, které občan v dnešním světě potřebuje, oba autoři počítají i minimální ekonomické zajištění a shodně kritizují politiku zcela neregulovaného volného trhu. Ekonomická témata mívají podle obou autorů v určitých případech politický přesah.

Všichni diskutovaní neo-republikánští autoři prosazují *smíšené* pojetí *ústavy* se systémem *brzd a protivah* ve smyslu, v jakém tento koncept známe od amerických federalistů. Starší princip *dělby moci* mezi jednotlivé stavy společnosti Pettit a Sandel odmítají.

S principem *anacyklózy* neoperují. K horizontální *dělbě moci* mezi složku zákonodárnou, výkonnou a soudní přidávají vertikální decentralizaci moci. Propagují systém, v němž je část suverenity národního státu posunuta směrem výše k nadnárodním organizacím schopným řešit globální problémy a část naopak postoupena směrem dolů k lokálním samosprávám.

Vedle *participace* v komunální politice oba nejvýznamnější noví republikáni podporují také existenci dalších zprostředkujících těles jako komunitních, zájmových či neziskových organizací. Tyto organizace se podílejí na obraně proti *koncentraci* moci, která v dnešních podmínkách hrozí, vlivem existence nadnárodních korporací nebo mediálních konglomerátů, na nových úrovních. Zprostředkující instituce občanské společnosti mají vedle toho významné funkce i v dalších ohledech. Pro Pettita především zvyšují možnosti *kontestace* přijímaných rozhodnutí, podle Sandela slouží jako vhodná průprava pro občanský život a poskytují prostor pro sebe-interpretaci, seberealizaci i pro poznávání spoluobčanů.

Oba myslitelé podporují co nejširší spektrum *politické participace* a operují s prvky deliberativní demokracie. Sandel se zaměřuje na *participaci* v *aktivním* slova smyslu, jde mu hlavně o význam účasti na debatách a rozhodování o společenských problémech, o *společném dobru* a o směřování daného politického společenství. Pettit se zaměřuje více na *kontestační* aspekt *participace*, díky němuž se občané mohou proti rozhodnutím veřejné moci či soukromé dominanci bránit. Dále podporuje deliberativní prvky demokracie jako indikativní zdroj informující národní debatu. Oba dva prosazují multidimensionální pojetí *participace*, které zahrnuje jak například účast v občanských hnutích a organizacích, tak *participaci* na lokální, regionální, státní i nadnárodní úrovni.

Přestože systém *dělbě moci* představuje určitou ochranu před *korupcí*, ultimátní podmínka úspěšného fungování republikánského politického systému tkví v *občanské ctnosti*. Ohledně *lidské přirozenosti* Pettit se Sandelem zastávají určitou střední pozici – člověk, a hlavně ten, který se nachází v pozici moci, je *korumpovatelný*. Zároveň ale dokáže jednat také *ctnostně*. *Ctnostné* chování by proto mělo být systémově podporováno a odměňováno. *Veřejná výchova* by se měla snažit o *vzdělávání* dětí i jako budoucích občanů, a vést je ke vzdělanosti, znalosti systému, nezávislosti a kritickému myšlení. Pettit i Sandel navazují na sekulární pojetí *náboženství*, které nicméně stále může *občanské ctnosti* napomáhat. Není však kontrované státem ani mu přímo neslouží. *Občanské armády* nejsou obvykle v centru pozornosti, na jejich význam v republikánském systému ale poukazuje Charles Taylor.

Noví republikáni brání *vládu zákona* v klasickém republikánském smyslu jako něco, co *svobodu* z podstaty umožňuje, nikoli nutně omezuje nebo ničí. Navazují také na republikánské pojetí *rovnosti*, ale zásadním způsobem ji reinterpretovali směrem k téměř úplné

inkluzivitě. Referenční oblast *rovnosti a občanství* se týká i všech žen, v určitém smyslu také dětí a principiálně z ní nejsou při splnění určitých podmínek vyloučeni ani cizinci. *Rovnost* tedy neo-republikanismus chápe velmi inkluzivně a pojem *demokracie* se víceméně poprvé v dějinách republikánského politického myšlení stává termínem s jednoznačně pozitivním normativním nábojem<sup>238</sup>.

Neo-republikáni již striktně neoddělují pojmy *demokracie*, coby nesmíšený typ vlády mnoha, a *republika* ve významu *smíšeného zřízení*. Neo-republikánští teoretici také zcela odmítají existenci *přirozeného otroctví* a přejímají *otroctví* pouze jako metaforu, na které ilustrují republikánské pojetí *svobody* v protikladu právě k *otroctví*, *závislosti* či *tyranii* podobně, jak to republikanismus činí od antiky.

Oproti klasické republikánské tradici se zcela mění pohled na *imperialismus* a *cenzuru*, vůči kterým současný republikanismus stojí v opozici, byť některé formy regulace ve prospěch kultivace veřejné debaty považuje za určitých okolností za opodstatněné. Michael Sandel se vztahu republikanismu a *svobody slova* věnuje detailně.

V neo-republikanismu se vytrácí metafora *politického tělesa* a úvahy o *geografické lokaci*. Co se konceptu *starobylé ústavy* týče, jistým způsobem se v myšlení Pettita a Sandela vyskytuje, i když termín jako takový ani jeden explicitně nepoužívají a nenavazují na starší whiggovskou konceptualizaci tohoto pojmu. Jedná se spíše o návrat k politickým institucím, který republikanismus historicky prosazoval na základě argumentace, jež se v průběhu času do určité míry vytratila, přestože by pro nás i dnes mohla být podnětná. Hlavně v kontextu Spojených států *starobylou ústavu* představuje *počátek USA* a Ústava z roku 1787, k jejichž principům může být prospěšné se navracet. Philip Pettit navíc vyjadřuje preferenci ve prospěch stávajícího statutu quo a z důvodu možného narušení stabilního a předvídatelného právního prostředí varuje před nepromyšleným rušením zaběhnutých institucí.

Co se interpretace předchozí republikánské tradice týče, Philip Pettit navazuje na všechny zde zkoumané autory s výjimkou řeckých, kde s Platónem nepracuje vůbec a s Aristotelem pouze částečně. Aristotelés naopak představuje silný inspirační zdroj pro neo-athénský republikanismus, který se jinak odvolává na víceméně totožné temporality klasického republikanismu jako neo-římský republikanismus. Michael Sandel navazuje na americkou tradici republikanismu, která má kořeny jak v římském, tak řeckém politickém myšlení, a argumentuje ve prospěch multidimensionální *participace* s pluralitou center moci.

---

<sup>238</sup> Vývoj republikánského postoje k demokracii víceméně odpovídá vývoji hlavního proudu „západního“ politického myšlení všeobecně, neboť *demokracie* začala být považována za pozitivní ideál až v 19. století (Miller 2018, s. 8).

V tom se podobá Pettitovi, který zpětně svého označení Sandelovy verze republikanismu jako *neo-athénské*, lituje hlavně proto, že *ekklésia* nebyla ve skutečnosti neomezeným suverénem athénskému systému, jak se dříve domníval (Pettit *Terms.*, s. 12, *Roz.*).

Z hlediska *demokratické rovnosti* Pettit a ostatní neo-římsští republikáni navazují spíše na athénskou než římskou zkušenost. Římská společnost byla stratifikovanější s jednoznačnější hierarchií než athénská<sup>239</sup>, existovaly v ní vztahy patron-klient, hlavy rodiny disponovaly značnou mocí, ve většině lidových shromáždění nefungovala *hlasovací rovnost* ve smyslu pravidla jeden občan = jeden hlas a občan v nich neměl substanciální *svobodu projevu*. Současní neo-republikáni v tomto ohledu spíše navazují na odkaz athénské demokracie<sup>240</sup>, kde neexistovaly majetkové třídy a census, i chudší občané si mohli dovolit účastnit se politických záležitostí díky finančním náhradám, při hlasování si byly hlasy athénských občanů *rovny* a shromáždění mohl adresovat každý z nich. Toto nastavení je všem neo-republikánským autorům bližší než hierarchizovanější římská politická realita<sup>241</sup>.

Na základě těchto argumentů se domnívám, že rozdílnosti mezi oběma proudy nového republikanismu představují spíše určitý vnitřní, řečeno s Michaellem Freedemem, intra-ideologický spor o interpretaci republikánské politické teorie. Morfologie Pettitova a Sandelova neo-republikanismu se částečně odlišuje a vztahy mezi některými koncepty se u obou filosofů liší z hlediska jejich pozice v morfologickém uspořádání republikanismu. Konceptuální jádro jejich teorií se však skládá ze stejných konceptů, které vzájemně odvozují význam jeden od druhého a které mají v dějinách republikánského politického myšlení dlouhou tradici. Spíše než že by Sandel a Pettit formulovali dvě odlišné teorie, se jejich artikulace republikanismu vzájemně doplňují i při občasném důrazu na odlišné prvky v rámci této tradice. Všechny zde identifikované jádrové koncepty republikanismu se, většinou dokonce explicitně, v díle obou myslitelů vyskytují, což je činí společně odlišitelné od myslitelů jiných soudobých politických teorií a ideologií.

Podíváme-li se na ty koncepty, o jejichž artikulaci bývá mezi novými republikány nejvíce sporů, zjistíme následující. *Statusové* pojetí *svobody coby nedominance* se objevuje u neo-athénských myslitelů nového republikanismu. Ti všichni považují za důležitou obhajobu *základních svobod* občana, včetně těch negativních. Zdůrazňují, slovy Hannah Arendtové „*the right to have rights*“, *právo mít práva* (Arendt 1979, s. 298). I když se ohledně *politické*

---

<sup>239</sup> Mám nyní na mysli Athény po Periklových reformách, které diskutuji v kapitole 2.1.

<sup>240</sup> V případě *demokratické rovnosti* neo-republikáni navazují spíše na athénskou demokratickou praxi spíše než na athénské myslitele Platóna s Aristotelem.

<sup>241</sup> Pro více detailů viz např. (Urbinati 2018).

*participace* soustředí především na aktivní zapojení do rozhodovacího procesu o podobě zákonů a politik, jejich politická vize momentem rozhodnutí lidu nekončí. Přítomný je i aspekt kontestační. Arendtová se Sandelem jako významný příklad kontestace zmiňují hnutí za občanská práva 50. a 60. let (Arendt 1995, k. 1; Sandel *Dem.*, 314, 348), Charles Taylor protesty veřejnosti při aféře Watergate (Taylor 1995, s. 195–7; 2003, s. 204).

Na druhou stranu i Philip Pettit považuje za důležitou účast na rozhodovacím procesu. Za obzvláště přínosnou považuje občanskou *participaci* na všech politických úrovních včetně lokální, podporuje existenci deliberativních těles, prosazuje, aby v zastupitelských orgánech byly zastoupeny všechny významné segmenty společnosti a staví se dokonce za zavedení volební povinnosti (Pettit, *Rep.*, s. 191, *Roz.*).<sup>242</sup>

Argumentaci si dovolím uzavřít delší, ale nesmírně zajímavou citací Quentina Skinnera z kulatého stolu, který vedl s Kinchem Hoekstrou:

*„Znamená to – přepněme na chvíli do klasických jazyků – že ελευθερία’ (eleutheria) je to samé co αὐτονομία? (autonomia)? Když tento návrh padl při včerejší diskusi, vzbudil jisté protesty, já ale rozhodně vnímám sílu tohoto argumentu. Předpokládejme, že přeložíte ελευθερία’ jako libertas a že spolu s římskými právníky, definujete libertas jako absenci závislosti na arbitriu (libovůli) kohokoliv jiného. Poté je liber homo (svobodný člověk) osoba, která, díky tomu, že není na nikom závislá, může jednat zcela podle své vlastní vůle. Jeden z očividných způsobů, jak vnímat pojem αὐτονομία, je říci, že označuje status někoho, kdo je schopen mluvit a jednat přesně s tímto druhem nezávislosti. Takže podle této úvahy jsou ελευθερία’ a αὐτονομία fakticky synonymní termíny.“ (Skinner a Hoekstra 2018, s. 823)*

Ze všech těchto důvodů se domnívám, že neo-římská a neo-athénská artikulace republikanismu připomínají spíše dvě strany téže mince. Obě strany mince jsou na ní přítomny vždy, bez ohledu na to, na kterou stranu se pozorovatel právě dívá. Neo-athénský „rub“ s rytinou *sebevlády* vyžaduje pro *samosprávné* občanské těleso záruky jeho občanských *svobod*, zatímco neo-římský „líc“ pro zajištění *svobody jako nedominance* využívá prostředků *autonomní sebevlády* celého politického tělesa. Tato mince<sup>243</sup> je integrovaný republikanismus.

---

<sup>242</sup> Neo-athénské myslitelé kladou hlavní důraz na aktivní účast v deliberaci a rozhodovacích procesech a hovoří hlavně o politických formách kontestace (shromáždění, demonstrace atd.). Neo-římské republikány se zase soustředí spíše na kontestaci skrze soudní a nezávislé instituce. V obou proudech je však přítomné obojí. Sandel s Arendtovou nezpochybňují význam soudů a u Pettita může kontestace nabývat politické podoby. Jedná se tedy spíše o odlišné kladení důrazů než odmítnutí prostředků preferovaných druhým proudem neo-republikanismu.

<sup>243</sup> Mimo metafory *mince* jsem přemýšlel i nad podobností s *puzzlemi*, která by republikanismu odpovídala v tom smyslu, že jednotlivé dílky tvoří celkový obraz a každý dílek k sobě potřebuje dílky sousední, protože bez nich by sám nedával smysl. Zároveň na obrázku z puzzlí, zrovna tak jako v republikanismu, jsou některé dílky oproti jiným více centrální a pozorovatel si jich všimne dříve, podobně jako na republikanismu jsou nejpatrnější jeho

---

jádrové koncepty. Tato metafora však hůře pasuje na integraci dvou proudů republikanismu. Kdyby totiž toto podobenství mělo fungovat například ve smyslu, že neo-athénský republikanismu tvoří levou část obrazu a neo-římský pravou, metafora by evokovala, že částčky vlevo zobrazují něco jiného než vpravo, byť se vzájemně doplňují. Tomu ale mé pojetí integrovaného republikanismu neodpovídá – neo-římský a neo-athénský republikanismus pracují oba víceméně se stejnými dílky, které pouze trochu odlišně skládají. Proto volím raději metaforu s mincí.



## 4. Integrovaný republikanismus

Provedený výzkum ukázal a ve zkoumaných textech demonstroval, že mezi jednotlivými artikulacemi republikanismu existují významné kontinuity a podobnosti napříč časem a prostorem. V předchozích dvou částech práce jsem předložil argumenty a zkonstruoval narativ, který neo-římský a neo-athénský republikanismus zastřešuje. Následující část, která pracuje se zjištěními obou předchozích částí, se skládá ze tří kapitol. V první kapitole katalogizují identifikované republikánské koncepty a velmi stručně popisují nejdůležitější rysy jejich užití republikánskou tradicí a nejvýznamnější změny v konceptuální historii jejich užívání. V druhé části sestavuji tyto koncepty do transhistorického morfologického modelu integrovaného republikanismu, který odráží centralitu (význam pro republikanismus) i sousednost (napojení na další koncepty) v rámci republikánského konceptuálního klastru. V poslední kapitole se vrátím k úvodní triangulaci republikanismu mezi populismus a liberalismus a zmíním, jak se integrovaný republikanismus k těmto ideologiím vztahuje.

## 4.1 Základní pojmy a jejich konceptuální historie

Jako nejvýznamnější koncepty, které se v kanonických republikánských textech a jejich temporalitách pravidelně vyskytují a kolem kterých je republikánská politická tradice sjednocena, jsem identifikoval následující pojmy, které v této podkapitole z hlediska integrovaného republikanismu definuji. Před jejich uvedením bych rád připomněl jedno z metodologických východisek práce, a sice bytostnou kontestovatelnost politických pojmů. Předložené dekontestace jsou samozřejmě nejen zjednodušené pro účely makroskopického pohledu na republikanismus, ale také znovu kontestovatelné, takže se jistě budou dále vyvíjet. Snažím se zde nikoli o vyčerpávající, ale pouze o jakési minimální definice všech sledovaných konceptů (a především jejich neodlučitelných prvků), které shrnují poznatky z předchozích dvou částí a které by měly být relativně přijatelné jak pro neo-athénské, tak pro neo-římské republikány. Zároveň se po vzoru metodologických východisek morfologické analýzy snažím poukázat i na významovou propojenost těchto pojmů navzájem.

**Statusové pojetí svobody.** Neboli *svoboda jako nedominance*. *Svobodný* je podle republikánské tradice člověk, který žije ve *svobodném* státě pod *vládou zákona*, jenž zaručuje jeho *svobodný status*. Republikánská *svoboda* se vyznačuje *absencí dominance* jak ze strany soukromých osob, tak ze strany politického zřízení. *Svoboda jako nedominance* úzce souvisí s *občanským statusem*, který garantuje každému nositeli právní ochranu a *rovnost před zákonem*, bez které by *svoboda jako nedominance* nebyla možná. Lidé podle převažujícího náhledu v rámci republikanismu nejsou *svobodní* předpoliticky, ale stávají se *svobodnými* až v politické společnosti, ve které *zákon* tvořící právo musí být spravedlivý vůči všem občanům a musí zakládat jejich *rovnost*. *Svobodní* občané si jsou *rovni* ve svých *zákonem* garantovaných *základních svobodách*, které mohou požívat souběžně. Jejich počet a rozsah v průběhu dějin republikanismu narůstá. Zásadním prvkem *svobody* je možnost *participace* na chodu politického společenství, bez níž člověk být *svobodný* nemůže. *Zákon*, pokud je ze strany občanů kontrolovaný, nepředstavuje z hlediska republikánské *svobody* nutně omezení, ale naopak je tím, co *svobodu* vůbec umožňuje. V antice a některých artikulacích klasického republikanismu se objevuje obava z *přebytku svobody* a intence zkombinovat *svobodu* v rámci *smíšené ústavy* s jinými principy. *Svoboda jako nedominance* není přirozeným právem, ale funkcí republikánského státu. Kontrakonceptem republikánské *statusové svobody* je status *otrocký*.

**Otroctví.** Za *otroka* považuje republikánská tradice toho, kdo není svým vlastním pánem. *Otrok* je závislý na libovůli jiného (ať již soukromého či korporátního aktéra), kterou *otrok* nemá možnost přímo kontrolovat. *Otroctví* v původním institucionálním slova smyslu považovali antičtí myslitelé operující s republikánskými koncepty za přirozené a žádoucí, pakliže prospívá i ovládanému. Občanská *svoboda* byla na otrokářském systému do velké míry závislá. V období klasického republikanismu se postoj k otrokářství začal měnit. Neo-republikanismus již proti otrokářství vystupuje jednotně a zcela odmítá, že by *svobodný status* jedněch měl být vykoupen minimálně *poddanstvím* či přímo utrpením druhých. V metaforickém smyslu využíval republikanismus kontrapozici *svobodného* a *otroka*, pro odlišení statusových pólů *svobody* a *nesvobody*, všech sledovaných období napříč posledními dvěma a půl tisíci lety.

**Imperialismus.** Podobně jako *svobodné občanské těleso* ovládalo své otroky uvnitř *polis* či *civitas*, kolektivně dominovalo také jiné aktéry mezinárodních vztahů. Antické *participativní komunity* disponovaly za posvěcení politických myslitelů *impériem*, které někdy udržovaly formou hegemonie ve spojeneckém svazku, někdy formou přímé vojenské okupace. *Imperialismus* zůstával významný i v klasickém republikanismu, byť již spíše jako periferní než jako centrální koncept. Neo-republikanismus jej podobně jako *otroctví* zcela odmítá jako nepřijatelnou formu *dominance* a *nerovnosti*. Přestože se například v některých amerických neo-konzervativních kruzích republikánské strany (*Republican Party*) o *impériu svobody* s odkazem na Otce zakladatele i v dnešní době mluví, o soudobých *republikánských* myslitelích v našem smyslu akademických neo-republikánů to neplatí. Současné proudy transnacionálního republikanismu odmítají dominanci v mezinárodním prostoru podobně jako uvnitř státu. Proto můžeme i tento koncept, stejně jako *otroctví*, označit z hlediska dějin republikánské politické teorie za „vyhynulý”.

**Rovnost.** Zásadní podmínka *svobody jako nedominance*. Republikánští občané jsou si *rovní před zákonem* a všichni mohou *participovat* na veřejných záležitostech. *Občanství*, respektive *občanství* se všemi právy, se však obvykle týkalo pouze omezené skupiny obyvatel zahrnující pouze některé dospělé a majetné muže, přičemž ani ti neměli ve všech případech *rovné hlasovací právo*. Ke stavovskému a genderově stratifikované společnosti se republikánští autoři začali stavět negativně až ke konci období klasického republikanismu. Za *rovnostářské* v moderním slova smyslu můžeme označit až soudobé neo-republikánské autory, kteří nejsou proponenty dědičných výsad a kteří referenční oblast *občanského tělesa*, v jehož rámci

republikánská *rovnost* panuje, rozšířili na všechny<sup>244</sup> obyvatele politického společenství. Vedle *právní* a *politické rovnosti* republikánští autoři obvykle podporují také další dimenzi konceptu *rovnosti*, a sice relativní *rovnost majetkovou*. Výraznější nerovnosti jsou podle republikánských autorů nebezpečné jak pro *svobodu coby nedominanci*, tak pro *sebevládu*. *Majetková rovnost* obvykle úzce souvisí také s *občanskou ctností*, kterou přílišné bohatství může *korumpovat*, a s *koncentrací ekonomické moci*, která může narušovat rovnováhu *smíšené ústavy*. Mnoho republikánských myslitelů proto podporovalo silné střední vrstvy a rozdělení půdy mezi množství majetkově relativně *rovných* a soběstačných drobných pozemkových vlastníků. V novém republikanismu se referenční oblast *rovnosti* v právním a politickém smyslu týká již víceméně všech občanů státu, kterým jsou na zásadě vzájemné *rovnosti* garantovány *základní svobody* a individuální i skupinová *práva*.

**Lidská práva.** Vývoj republikánské *rovnosti* směrem k univerzálnějšímu egalitarismu zhruba korespondoval s růstem významu *práv člověka* v politickém myšlení euro-amerického prostoru. Republikanismus většinou neartikuloval *práva* jako všeobecně *lidská*, nýbrž jako *občanská*. Republikánská *občanská práva* nejsou *přirozená*, ale jsou funkcí republikánského politického systému, který je garantuje. Republikanismus se po většinu svých dějin nesoustředil na abstraktní deklarace všeobecných práv, ale na zaručení a vymahatelnost konkrétních *občanských práv*. V republikanismu však existuje i významný menšinový proud, který ideální republikánský stát považuje za ztělesnění *práv přirozených* a mluví i o *právech* všeobecně *lidských*. Republikánské artikule všeobecně *lidských*, respektive *přirozených práv* se vyskytovaly již v období klasického republikanismu<sup>245</sup> a tematizuje je i nový republikanismus. Do jaké míry můžeme *lidská práva* považovat za republikánský koncept zůstává otázkou. Na základě provedeného výzkumu a vzhledem k tomu, že neo-republikáni podporují *lidská práva* jako právní normu na základě *lidské důstojnosti*, se přikláním k jejich zařazení coby periferního konceptu republikanismu, který není centrální (tedy nemusí být přítomný ve všech artikulacích), ale dokáže v některých artikulacích například informovat republikánské pojetí *rovnosti*, *svobody jako nedominance*, *vlády zákona* či jiných konceptů.

**Vláda zákona.** V rámci *občanského tělesa* vzájemnou *rovnost* v souběžném požívání *statusové svobody* a ochranu občanů před libovůlí soukromých osob i veřejné moci zajišťuje *vláda zákona*. Ačkoliv se antičtí autoři zabývali myšlenkou, zda by nebylo vhodné, aby státu

---

<sup>244</sup> Určitou výjimku tvoří cizinci, ale i ti mohou podle nových republikánů na *občanský* status obvykle v budoucnu po splnění určitých kritérií dosáhnout. Naopak občané dotyčného státu na jeho území žít nemusí.

<sup>245</sup> Mám na mysli například Ciceronovo stoické pojetí kosmologie, na jehož základě politická spravedlnost vyplývá z přirozeného práva (viz k. 2.2).

vládli lidé nejméně, obvykle takovou vizi vzhledem k praktickým ohledům výběru vládců či jejich *korumpovatelnosti* odmítli a přiklonili se k nadosobní *vládě zákona*. Ta před zákonem vyhláší v rámci občanského tělesa všeobecnou *rovnost* a dotýká se tedy i držitelů moci, jejichž možnosti omezuje. Pozdější republikánští autoři tyto úvahy přejali a *vládu zákona* postavili do opozice k *vládě člověka*. Ta se vyznačuje libovůlí držitelů moci, kterou chce *vláda zákona* naopak odstranit, či alespoň minimalizovat. Občan republikánského státu má být podřízen pouze takovým zákonům, na jejichž přijetí se přímo či nepřímo podílel a může je kontrolovat. Aby *vláda zákona* mohla fungovat, musí být doplněna dalšími prvky, jako například *občanskou ctností*, zvyky, systémem *brzd a protivah* apod. Stěžejním zákonem chránícím *statusovou svobodu* byl v republikanismu zákaz trestu smrti bez řádného procesu.

**Metafora politického tělesa.** Podle této metafory je politické společenství organický celek složený z jednotlivých vzájemně souvisejících částí připomínajících lidské tělo. Ve svých nejranějších artikulacích měla komunitariánský význam, když poukazovala na přednost obce před jedincem. Každá část tělesa, tedy každá skupina obyvatel, má v politickém společenství svoji významnou specializovanou a nezastupitelnou úlohu. Metafora byla hojně využívána i v klasickém republikanismu. Je obtížné interpretovat, zdali podle republikánské konceptualizace *politické těleso* podléhá stárnutí a vyčerpání jako lidský organismus, nebo zda se dobře uspořádaná republika dokáže vymanit z toku času a požívat dlouhodobé stability bez úpadku či vleku *anacyklózy*. I současní republikánští myslitelé tuto metaforu využívají, ale ne v dřívějším významu, a mají jí obvykle pouze na mysli, že lid je sdružen v celek, který sám sebe *spravuje*. Tedy nikoli, že by politické těleso bylo diferenciováno v různé sociální stavy, které v rámci *smíšené ústavy* zastávají funkci tělních orgánů, jak s metaforou pracovaly některé dřívější republikánské artikulace.

**Anacyklóza.** Republikanismus až zhruba do 18. století zpravidla využíval typologii ústav rozdělující politické režimy do dvou kategorií po třech na základě dvou kritérií: *zákonnosti* a počtu vládnoucích. Režimy, kde *zákonným* způsobem vládne Jeden, Několik, či Množství ve prospěch *obecného dobra* a celého společenství, bývají označovány jako monarchie, aristokracie a demokracie. Každý z těchto typů má svoji *zkorumpovanou* variantu. Ústavní vývoj politických společenství se pohybuje v kruhové sekvenci, ve které se *zákonné* a zhoršené typy vlád střídají. Prvotní denotace *anacyklózy* pochází od Polybia, další její artikulace v antice a novověku se od sebe částečně liší, obvykle se ale pohybují následovně. Nejprve je zvolen první monarcha, jehož dědicové však podlehnou *korupci* a přemění monarchii v tyranii. Ta je posléze svrhnuta aristokraty, kteří se postupně změní v oligarchy. Vůči oligarchii povstane demokracie, která se propadne do anarchie. A z anarchie politické

společensví vyvede silný jedinec, čímž se kruh uzavře. Jedinou cestou k přerušení kruhu pro antické a klasické republikánské myslitele bylo *smíšení* prvků jednotlivých nesmíšených ústav dohromady, čímž by se zabránilo *korupci* vládnoucí složky. S odklonem od antického a renesančního cyklického chápání času přestal být koncept *anacyklózy* prominentní a neo-republikanismus s ním aktuálně příliš nepracuje.

**Smíšená ústava.** Tradiční republikánské řešení, jak zabránit *anacyklóze* a zřídít dlouhotrvající a prosperující politické zřízení, spočívalo v zamezení samotné příčiny *koloběhu ústav*, tedy *korupci* vládnoucí složky státu. Ta časem vždy degeneruje, *koncentruje-li* příliš velkou *moc*. *Moc* proto republikánští autoři považují za nutné *rozdělit*. Republikánská *smíšená ústava* tradičně mísila prvky typické pro vládu Jednoho (silná vláda), Několika (schopnosti) i Mnoha (obecný rozum) a jednotlivé politické instituce vycházely z těchto odlišných logik. *Smíšená* bývá republikánská *ústava* také v tom smyslu, že poskytuje právní rámec pro koexistenci a *zákonnými* prostředky vedený konflikt rozličných skupin obyvatelstva, ať jsou tyto skupiny různé stavy, frakce, ekonomické třídy, náboženské skupiny, politické strany atd. Každá z významnějších skupin, jejichž konkrétní podoba se v různých republikánských artikulacích liší, má mít v rámci *smíšené ústavy* svůj hlas a možnost podílet se na společné vládě. Má také disponovat prostředky, jimiž se může ostatním skupinám bránit. Podstatou *smíšené ústavy* je systém *rozdělení moci*, jehož podoba se v průběhu dějin republikánské tradice proměňovala.

**Rozdělení moci.** V dřívějších fázích vývoje republikanismu se *moc* rozdělovala převážně podle sociální stratifikace mezi monarchickou, aristokratickou a lidovou složku. Každý stav obvykle kontroloval jiné klíčové instituce. V novověku se prosadilo dělení funkční, které *moc* rozděluje na zákonodárnou, výkonnou a soudní. Mezi těmito hlavními pilíři veřejné moci existuje systém *brzd a protivah*, v jehož rámci má každá složka ústavní možnosti dohledu nad ostatními. Ke třem hlavním mocím některé novější artikulace republikanismu přidávají ještě dělbu vertikální mezi rovinu státní a federální, potažmo (směrem nahoru) delegaci části veřejné moci nadnárodním institucím či (směrem dolů) regionálním či lokálním samosprávním jednotkám. Všechny typy republikánské dělby moci spojuje obava z *koncentrace moci*, která má *korumpující* potenciál a představuje tak pro politické společensví nebezpečí. Z obavy před *koncentrací moci* republikanismus tradičně operuje s prostředky jako jsou krátká volební období, pluralita mocenských center i držitelů určité moci, bikameralismus apod. Neo-republikáni navrhují bránit se také koncentrované moci ekonomické a mediální, jejichž monopolizace či oligarchizace může být obdobně nebezpečná.

**Korumpovatelnost.** Úvahy o lidské přirozenosti se v republikanismu projevují v konceptualizaci několika klíčových pojmů. Republikánští myslitelé napříč dějinami zaujímali obvykle střední pozici mezi antropologickým pesimismem a optimismem. Skeptičtí byli především k předpokladu, že lidem (především těm v pozicích veřejné moci) bude vždy v první řadě ležet na srdci *obecné dobro*. Takoví lidé existují a republikánský stát je má všemožně podporovat, ale zároveň musí uspořádat své instituce i pro případ, že by je mohli zastávat lidé nadřazující nad veřejný zájem svůj osobní, nebo kteří by se *zkorumpovali* v průběhu vykonávání své funkce. Proto ctižádost představitelů jedné instituce musí být postavena proti ctižádosti držitelů jiné. Republikánskému státu proto raději nemá vládnout v principu vždy *korumpovatelný* jedinec nebo skupina, ale *zákon*.

**Občanská ctnost.** Lidé nejsou jen *korumpovatelní*, ale zároveň také schopní *občanské ctnosti*. Bez její přítomnosti není republikánská *sebevláda* podle většiny republikánských artikulací vůbec možná a ani ten nejlépe navržený systém *smíšené ústavy* se bez ní nemůže obejít. *Občanská ctnost* spočívá podle republikánských myslitelů hlavně v *patriotické* starosti o *obecné dobro* politického společenství. *Ctnostný* občan je připraven *samosprávu* a *svobodu* svého státu bránit proti vnějšímu i vnitřnímu ohrožení, a to (mimo případné vojenské služby v *občanské armádě*) především prostřednictvím *politické angažovanosti* ve smyslu jak aktivního podílu na politickém rozhodování, tak kontroly veřejné moci. Především antičtí a klasičtí republikánští myslitelé stavěli *občanskou ctnost* do protikladu k postavě *fortuny*. Na ni by se republikánský stát neměl spoléhat, ale svým *ctnostným* a prozíravým jednáním si ji jedinec či stát může přiklonit na svoji stranu. Tato kontrapozice *ctnosti* a *fortuny* se v neo-republikanismu vytrácí a jako kontrakoncept *ctnosti* stojí *korupce*. Ačkoliv antičtí myslitelé nebyli, především kvůli svým názorům na přirozenost *otroctví*, v tomto bodě jednotní, většina pozdější republikánské tradice nepovažuje *občanskou ctnost* za něco primordiálně daného, s čím by se člověk měl (ne)narodit. Naopak ji považují za jakousi aristotelskou *dynamis*, jejíž rozvoj je potřeba všemožně institucionálně podporovat, a to i skrze regulaci materiálních podmínek občanů, které by neměly být příliš nerovné. *Občanskou ctnost* je také podle republikánských myslitelů třeba kultivovat *výchovou*.

**Veřejná výchova.** Republikánští autoři napříč dějinami zdůrazňují formativní úlohu republikánského státu při výchově dětí. Jedná se především o výchovu k občanství. Být občanem svobodné republiky s sebou přináší práva i povinnosti, kterým musí dorůstající generace porozumět, umět se v nich orientovat a převzít při jejich výkonu svůj díl odpovědnosti. Soukromá *výchova* v rodinách není potlačena, měla by být však doplněna vhodným občanským vzděláním a uvedením do veřejného prostoru, kde se dítě setkává

s vrstevníky z různých prostředí a učí se jim rozumět. *Veřejná výchova* má za cíl vychovat kompetentní občany schopné samostatného uvažování a ochotné *participovat* na správě věcí veřejných.

***Politická participace.*** Zájem a účast občanů na správě veřejných záležitostí představuje základní předpoklad *samosprávného* zřízení. V dějinách republikanismu se setkáváme s odlišnými konceptualizacemi *politické participace* vzhledem ke konceptu *svobody*. Pro neo-římské republikány je vzájemný vztah obou konceptů spíše instrumentální a *politická participace* slouží jako prostředek pro ochranu *individuálních svobod*. Pro neo-athénské republikány je vazba konstitutivní, *participace* představuje *politickou svobodu*, pro kterou individuální práva slouží jako předpoklad. Z toho vyplývá odlišný důraz na dvě základní podoby *politické participace*: zaprvé aktivní podíl na výkonu *sebevlády* ve smyslu demokratického rozhodování o společném osudu a zadruhé dohled a *kontestace* veřejné moci. Abychom však mohli mluvit o konceptualizaci *politické participace* jako o republikánské, obě tyto dimenze musí být nutně přítomné zároveň. Pokud jedna z nich chybí, nemůžeme v republikánském smyslu vůbec hovořit o daném státu a jeho obyvatelích jako o *svobodných*. Důležité je zahrnutí co možná největšího počtu členů společnosti, kteří jsou zároveň schopni *občanské ctnosti*. *Politická participace* v neo-republikánském smyslu tedy například zdaleka neznamená pouze účast ve volbách, ale i na dalších úrovních od komunální k nadnárodní.

***Sebevláda.*** Být *svobodný* znamená v republikánské politické teorii být svým vlastním pánem a rozhodovat *autonomně* o svém vlastním osudu. *Svobodný* občan nesmí být podřízen jiné autoritě než té, která vychází z lidu a na které má podíl. Vnější nekontrolované vnučování ze strany cizí síly je nepřijatelné. Bez možnosti *sebevlády* není možné robustně zajistit ani *individuální svobody*, neboť člověk je skutečně *svobodný*, jen žije-li ve *svobodném samosprávném* státě. Hlavním principem *sebevlády* je všeobecná deliberace o politickém směřování, zákonech a *obecném dobru*. Tato deliberace však nemá absolutní pravomoc jako by mohla mít například absolutní čistá *přímá demokracie*, ale její možnosti jsou omezené rámcem *smíšené ústavy*. Ta stanovuje *sebevládě* limity v podobě existence např. různých opatření proti tyranii většiny, nezávislých soudů a dalších veřejných těles či dalších možností *kontestace*. Republikánská tradice obecně, a nový republikanismus především, poukazuje na různé vertikální roviny, na kterých je výkon *sebevlády* možný a záhodný: od lokální přes regionální či státní, národní či federální až po nadnárodní.

***Občanská armáda.*** Republikanismus historicky preferoval *občanské armády* před žoldněřskými. Občané bojující za svoji *svobodu* bojují s mnohem vyšším nasazením než námezdní vojsko motivované žoldem. Povinnost obrany obce utváří těsnější sepětí občana a



státu, jenž od něj očekává projevení *patriotické občanské ctnosti*, kterou *občanská armáda* na druhé straně také spoluutváří. V období klasického republikanismu se republikánské pojetí armády začalo stavět do protikladu spíše ke stálým než žoldnéřským armádám. Některé konceptualizace republikanismu navrhovaly, aby republikánská armáda fungovala na základě logiky *smíšené ústavy*. V neo-republikanismu se tento koncept dostal spíše na periferii zájmu.

**Občanské náboženství.** Republikanismus nestojí na silné nebo jednotné teologické doktríně. V antice a částečně v období klasického republikanismu bylo náboženství hlavními exponenty republikanismu chápáno hlavně jako nástroj státu při kultivaci *občanské ctnosti*. V klasickém republikanismu se objevily jeho artikulace z křesťanských pozic, i ony však povětšinou zůstávaly sekulární a často argumentovaly proti existenci státní církve z důvodu ochrany *svobody vyznání* ve smyslu *svobody svědomí*. Neo-republikanismus projektuje republikánský stát sekulárně a nadkonfesijně s předpokladem náboženské plurality. V některých soudobých republikánských artikulacích se k roli náboženských institucí při kultivaci *občanské ctnosti* přihlíží, v jiných ne.

**Cenzura.** Antičtí myslitelé považovali *cenzuru* ve smyslu kontroly veřejných mravů a postihů za nepatřičné chování a za důležitý element formativní role státu při kultivaci *občanské ctnosti*. V klasickém republikanismu se od tohoto pohledu začalo upouštět a dnešní neo-republikáni ho již odmítají. Zůstává otevřené, jak se bude vyvíjet otázka (auto)regulace projevů z hlediska politické korektnosti či vyjádření na internetu. *Cenzura*, ve smyslu zákazů zabraňujících lidem vydávat určité texty či veřejně vystupovat z důvodu jejich politických názorů, se však již v neo-republikanismu, hájícím *svobodu slova*, neobjevuje<sup>246</sup>. Koncept tak můžeme označit za z hlediska republikanismu vyhynulý.

**Geografická lokace.** Až zhruba do 18. století většina republikánských myslitelů považovala *geografickou polohu* obce za jeden z hlavních determinantů *občanské ctnosti*. Zeměpisné podmínky nejenže nahrávají či škodí vzniku *občanské ctnosti*, ale měly by se jim přizpůsobit i konkrétní *zákony* či velikost *armády*. Zeměpisná poloha by tedy podle těchto starších republikánských konceptualizací měla být brána v potaz při *zakládání* obce. Nejvýznamnější noví republikáni *geografické lokaci* pozornost nevěnují.

**Starobylá ústava.** Další pojem, ve kterém se odráží republikánský důraz na *počátek* politického společenství. Je-li ústava na počátku vhodně zřízena a patřičně *smíšena*, může vytrvat po staletí a k jejím principům se lze stále navracet. *Starobylá ústava* v rámci

---

<sup>246</sup> To se samozřejmě nevztahuje například na situace, kdy by takový projev nabádal např. k násilnému trestnému činu. Zákonný postih takových projevů však těžko můžeme považovat za *cenzuru*.

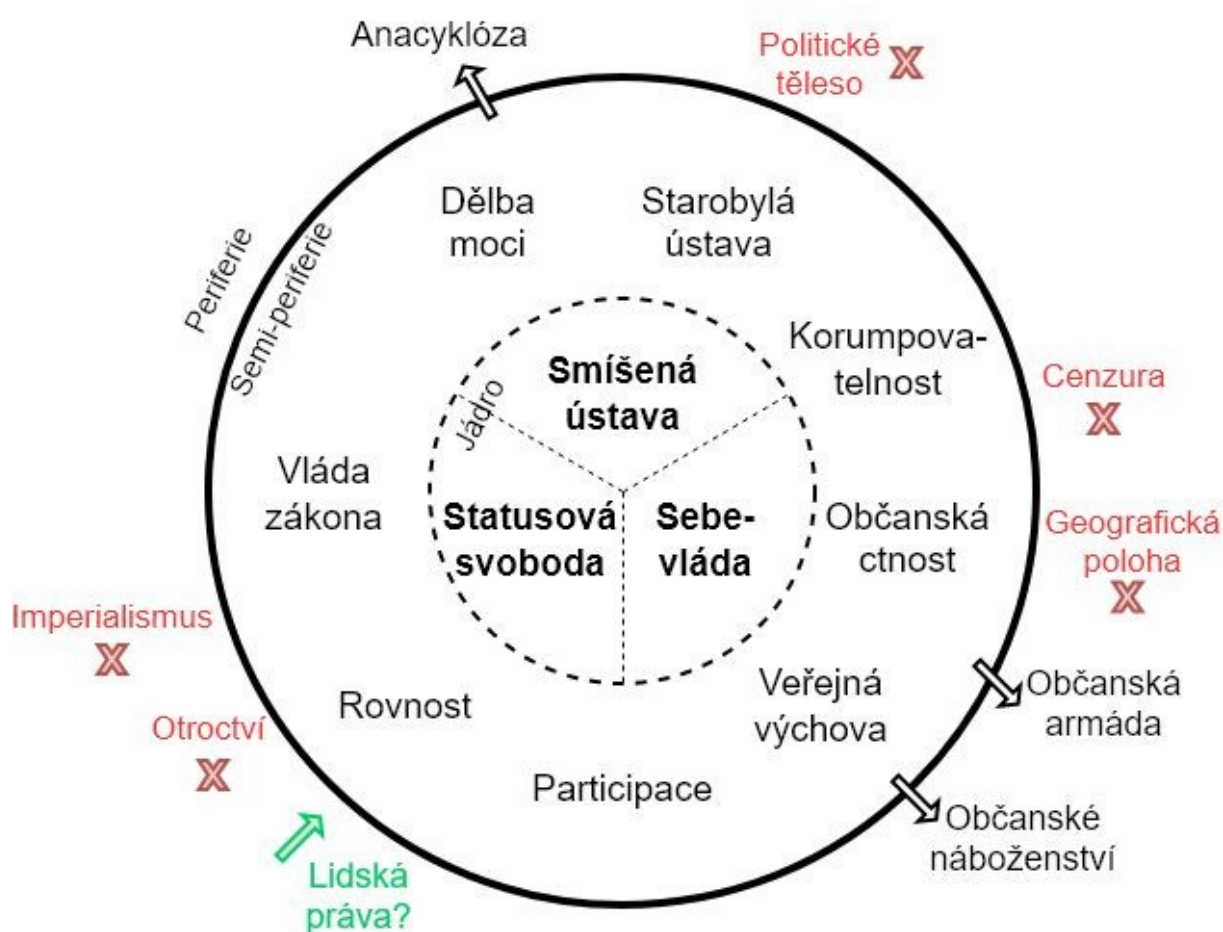
republikanismu může sloužit jako zastřešující retrospektivní označení pro vícero volně souvisejících myšlenek. Ve spartském kontextu se pojem týká klasickými republikány často chválené ústavy Lýkurgovy, v římském může označovat soubor *zvyků předků* a ztělesnění *libertas* vtisknuté do římského politického systému již od dob založení Města či Vyhnutí králů. V anglickém whiggovském kontextu značí specificky *starobylou* anglickou ústavu z dávných saských dob, v dnešní Americe se jedná o ústavu z roku 1787. Tato různá užití může spojovat jak důraz na symbolický *počátek* ústavy, tak její tradici a časem prověřené instituce. Koncept *starobylé* ústavy také poukazuje na silnou republikánskou inspiraci minulostí.

Tento katalog se pohybuje na vysoké rovině zjednodušení republikánské tradice, takže ne všechny republikánské artikulace obsahovaly všechny tyto koncepty a některé zase pracovaly s pojmy, které v tomto seznamu zahrnuté nejsou. Pro účely přehlednosti a srozumitelnosti integrovaného republikanismu jsem se rozhodl seznam republikánských pojmů nad uvedený nerozšiřovat, protože již v této podobě integrovaný republikanismus vymezují hned dvaceti koncepty. Některé další pojmy, které by přicházely v úvahu k samostatnému vyčlenění, proto považuji vzhledem k uvedeným za synonymní, dceřiné či duální, přestože v některých konceptualizacích stojí samostatně.

Uvedu některé významné příklady: *obecné dobro* řadím k pojmu *sebevlády*, která občanskou deliberaci o *obecném dobru* předpokládá; *autonomii* považuji za víceméně synonymní označení *sebevlády*, *soukromý majetek* považuji za kvazi-kontingentní prvek konceptu *svobody* coby *nedominance* spolu s dalšími *základními svobodami* občana; *návrat k počátku* vztahuji ke konceptu *starobylé ústavy*; *patriotismus* řadím k *občanské ctnosti*.

## 4.2 Morfologický model integrovaného republikanismu

Uvedený výčet pojmů obsahuje minimální jádro republikánské politické teorie, tak, jak bylo v této práci identifikováno napříč časem a prostorem od jejich prvotních starověkých formulací přes reartikulace v období klasického republikanismu až do dnešních dob. Zastřešuje jak různé neo-římské, tak i neo-athénské interpretace do jediného integrovaného narativu. Na morfologické aspekty republikanismu a vzájemné vztahy mezi jeho jednotlivými koncepty jsem poukazoval ve druhé a třetí části práce i v předchozí podkapitole, a nyní je shrnu. Pro přehlednou orientaci v morfologii republikanismu jsem na základě zjištěných poznatků sestavil z dvaceti identifikovaných republikánských konceptů tento morfologický model:



Model zobrazuje zároveň tři aspekty morfologie republikanismu: 1) ústřednost postavení jednotlivých konceptů od jádrových pojmů ve středu modelu přes sousední

koncepty v semi-periferii až po koncepty periferní, 2) dynamiku migrace jednotlivých konceptů v čase a 3) vztahy sousednosti mezi jednotlivými koncepty, kde vzájemná blízkost konceptů na modelu vypovídá o míře, do jaké spolu souvisí a vzájemně informují své významy. Předložený graf představuje syntézu morfologií všech probíraných republikánských artikulací do jediného znázornění, protože pro každou konkrétní artikulaci republikanismu zvlášť by její morfologický model vypadal trochu jinak.

Červeně a křížkem jsou označeny pojmy „vyhynulé“. Ty byly dříve důležitou součástí republikánských artikulací, ale v neo-republikanismu se již nevyskytují. Odstředivou šipkou jsou opatřeny koncepty, které dříve figurovaly v rámci republikánského klastru konceptů na prominentním místě, ale v průběhu vývoje republikánské tradice ztratily své významné postavení a dnes figurují spíše na periférii teorie. Dostředivá šipka a zelené vybarvení doprovází pouze jediný koncept, který původně nebyl typickou součástí republikanismu, ale v průběhu jeho vývoje se dostal na jeho periférii a formulaci některých jádrových konceptů začal informovat.

V samotném centru modelu stojí tři nejvýznamnější identifikované koncepty republikanismu, které na základě Freedenoovy metodologie označuji jako jádrové. Tyto tři koncepty si drží svoji ústřednost napříč dějinami republikánského politického myšlení a žádná artikulace republikánského myšlení se bez nich neobejde. Předložené vymezení se blíží Pettitově pojetí tří pilířů republikánské teorie, mezi které řadí *svobodu* jako *nedominanci*, *smíšenou ústavu* a *kontestující občany*. Na základě provedeného výzkumu souhlasím s centrální pozicí prvních dvou jmenovaných, ale umístění *kontestace* do jádra teorie považuji za jednostranně neo-římskou interpretaci republikanismu. Proto jako třetí jádrový pojem volím koncept *sebevlády*, který obsahuje i aspekt kontestace a zohledňuje hlavní tezi neo-athénské republikanismu. Omezením počtu jádrových konceptů na tři následuji Freedenovo východisko, podle kterého počet jádrových konceptů ideologií není vysoký.

Za zcela zásadní na těchto třech konceptech považuji jejich vzájemnou závislost, která tvoří páteř republikánského uvažování o politice: *Svobodný* může být jen člověk ve *svobodném* státě, který si *sám vládne*, ovšem pouze v institucionálním rámci *smíšené ústavy*, kde není moc koncentrovaná do jednoho centra. Tyto tři identifikované jádrové pojmy zároveň představují určité organizační jednotky pro ostatní koncepty klastru, které se kolem centra shlukují.

V oblasti semi-periferie je na jádrový pojem *statusové svobody* nejvíce navázána *rovnost* a *vláda zákona*. Těsná spjatost těchto konceptů značí, že *statusovou svobodu* *podmiňují* jak vzájemná *rovnost* občanů před *zákonem*, tak skutečnost, že vládne právě tento

*zákon*, nikoli jeden nebo část občanů. Synergie těchto tří konceptů vylučuje možnost, že by v republikánském státu vládla nějaká ostatním občanům nadřazená skupina či samovláda, která by se nemusela řídit *zákonem*. V dřívějších artikulacích republikanismu pojmy *rovnosti* a *statusová svoboda* souvisely s *otroctvím* (ve smyslu instituce, nikoli metaforou) a *imperialismem*, protože oblast *svobodných* a před *zákonem rovných* občanů zahrnovala pouze vybranou část lidí, kteří zotročovali, kolonizovali či jiným způsobem ovládali podmaněné skupiny lidí. Od těchto konceptů se však již republikanismus odstříhнул a *otroctví* a *imperialismus* jsou pro nové republikány dnes již vůči *svobodě*, *rovnosti* a *imperialismu* kontrakoncepty teoreticky i fakticky. Naopak *lidská práva* by se mohla stát konceptem, který tyto republikánské koncepty bude silněji informovat.

Jádrový pojem *smíšené ústavy* se silně opírá o *dělbou moci* a *starobylou ústavu*. Bez *dělbou moci* není pojem *smíšené ústavy* v rámci republikanismu vůbec artikulovatelný, bez *starobylé ústavy* může být. Vzhledem k tomu, jakou prominentní byl tento pojem v římském politickém myšlení, klasickém republikanismu a jako roli hraje ústava z roku 1787 i v dnešním politickém myšlení se domnívám, že se stále jedná o semi-periferní pojem republikanismu, byť některé artikulace nového republikanismu by jej mohly již přesunout na periferii. Na ni se v průběhu času posunul pojem *anacyklózy*, který v dřívějších obdobích fungoval jako jeden z nejdůležitějších argumentů ve prospěch *smíšené ústavy*. Ta dříve těsně souvisela i s metaforou politického tělesa, kde různé skupiny politického tělesa představovaly jednotlivé části *smíšené ústavy*. V tomto organickém smyslu však neo-republikanismus *smíšenou ústavu* nekonceptualizuje.

Jádrové pojmy *smíšené vlády* a *sebevlády* v republikanismu souvisí s lidskou *korumpovatelností*, Potencialita lidské *zkorumpovanosti* představuje argument vůči nesmíšeným typům vlády včetně situace, kdy lid *vládne sám sobě*. I v takovém případě totiž podle republikánů hrozí útisk Mnoha (v leccem podobný útisku Jednoho či Několika), který republikáni obvykle označují jako *tyraniu většiny*.

Lidé však nejsou pouze zkorumpovaní egoisti preferující vždy svůj zájem nad *obecným dobrem*. Jsou také schopni *občanské ctnosti*, která je pro republikánskou *sebevládu* podle většiny republikánských artikulací naprosto nezbytná. *Občanská ctnost* se nebere sama od sebe a je třeba ji kultivovat *veřejnou výchovou* k občanství. Jako další podpůrné faktory v dějinách republikanismu fungovaly *cenzura* a *geografická poloha*, to však již neplatí a oba koncepty z republikánského slovníku úplně vypadly. Význam *občanské armády* a *občanského náboženství* se v novém republikanismu oproti klasickému přesunul na periferii zájmu.

Konečně pojem *participace* v modelu lokalizují ke konceptům *svobody* i *sebevlády*. To z toho důvodu, že jednak *svobody* jako *nedominance* není možné dosáhnout bez *participace* na *sebevládě* a zároveň obráceně, komu není zajištěna *statusová svoboda*, nemůže být účastníkem na *sebevládě*. Proto bych vzájemný vztah *sebevlády* a *svobody* jako *nedominance* nedefinoval ani jako *instrumentální*, jak tvrdí neo-římsští republikáni, ani jako *konstitutivní*, jak jej označují neo-athénští republikáni, ale jako *vzájemně závislé (mutually dependent)*<sup>247</sup> koncepty stejné úrovně.

Všechny tyto popsané vazby, i další vztahy napříč republikánským klastrem, které jsem do tohoto krátkého shrnutí nezahrnul, drží konceptuální klastr republikánského politického myšlení pohromadě. Přestože tato práce identifikovala posuny jak v morfologii klastru, tak v konceptuální historii jednotlivých konceptů, zároveň také zjistila, že v rámci republikánské tradice existuje dostatečná koherence a kontinuita jejího konceptuálního klastru. Bylo zjištěno, že ke konceptuální změně v rámci republikanismu dochází spíše reartikulací jednotlivých pojmů vzhledem ke kontextu těchto artikulací, zcela nové pojmy však do hloubi republikánského klastru nepronikají a republikánská tradice využívá po generace velmi podobný a poměrně kompaktní konceptuální aparát s relativně stabilními vztahy mezi jednotlivými koncepty a jejich celkovou morfologií. Jsem přesvědčen, že tato zjištění poskytují dostatečný důvod k tomu, abychom republikanismus považovali za svébytnou a samostatnou politickou teorii, která může být konceptuálně a morfologicky vykázána vůči ostatním ideologiím a politickým teoriím.

---

<sup>247</sup> Termín přebírám od Michaela Freedena (*Ideo.*, s. 78).

### 4.3 Republikanismus mezi liberalismem a populismem

V této práci jsem na historické i konceptuální úrovni argumentoval proti pojetí republikanismu jako vnitřně ambivalentního proudu rozděleného do dvou separátních narativů. Místo toho jsem předestřel narativ integrující neo-athénský a neo-římský republikanismus dohromady. V předchozích kapitolách čtvrté části jsem tento integrovaný narativ konceptuálně vymezil a nyní bych se chtěl vrátit k argumentaci z úvodu práce a vysvětlit, jak se takto pojatý republikanismus liší od liberalismu a populismu, mezi které se, současní republikánští autoři triangulují. Republikanismus ve zde předkládaném smyslu není ani varianta liberalismu (z čehož je někdy obviňován neo-římský republikanismus), ani populismu (z čehož je někdy obviňován neo-athénský republikanismus).

#### (I)

Začnu rozdílem integrovaného republikanismu a liberalismu, vůči kterému se republikáni vymezují dlouhodobě již od začátku současného republikánského „revivalu“. Toto vymezení je společné všem diskutovaným myslitelům neo-republikanismu. Stejně jako fakt, že tento spor stopují do historie dlouho předtím, než se pojmy *liberalismus* a *republikanismus* prosadily. Symbolický počátek tohoto sporu spatřují republikánští myslitelé v Hobbesově útoku na republikanismus, který nahradil *svobodu jako nedominanci* pojetím *svobody jako nevměšování*. Na tuto linii pak navázali např. Bentham, Mill, Berlin či Rawls. Spor těchto dvou přístupů ke konceptualizaci *svobody* tak v politickém myšlení sledujeme již páté století. Zmíním alespoň některé významné příspěvky do této diskuse: V 17. století se proti Hobbesově artikulaci z republikánských pozic ohrazoval Harrington, v 18. benthamovskou argumentaci napadali Otcové zakladatelé USA, v 19. století republikánskou argumentaci proti liberální konceptualizaci používala část dělnického hnutí a ve 20. století štafetu převzali noví republikáni.

Za velmi podstatné považuji, že spor mezi liberály a republikány není lokalizovatelný jen do diskuse o jediném izolovaném konceptu. I když *svoboda* představuje jádrový koncept jak pro liberalismus, tak republikanismus, důležité je porovnat celou liberální a republikánskou morfologii. Pokud se podíváme na skupinu republikánských konceptů sdružených kolem pojmu *svobody* (tedy ještě *rovnost*, *vláda zákona* a případně *lidská*

*práva*<sup>248</sup>), můžeme nabýt dojmu, že přestože jejich dekontestace a konfigurace nejsou u republikanismu a liberalismu shodné, můžeme mezi nimi najít značnou podobnost. Ani obsah *základních svobod* čítající například *svobodu vyznání, projevu, shromažďování* či *volby zaměstnání* nepředstavuje mezi liberalismem a republikanismem vážnou třecí plochu. Situace se však mění s návazností na související skupiny konceptů, tedy koncepty sdružené kolem jádrových konceptů *smíšené ústavy* a *sebevlády*.

Hobbesův výpad proti republikanismu nespočíval pouze v redeskripci pojmu *svoboda*, ale také v tom, že tento pojem zbavil návaznosti na *samosprávný* politický režim, změnil jeho vztah k *zákonu* a odmítl koncept *smíšené ústavy*. To se odráží také v pozdější liberální tradici, což vystihuje tvrzení Isaiha Berlina, že i benevolentní diktátor může být pro individuální *svobodu* lepší než demokracie (Berlin 2007, s. 49, 65, 176–8, 209–10, 240–3). O vztahu *negativní svobody* a *sebevlády* píše následující:

*„Svoboda v tomto smyslu není nekompatibilní s některými typy autokracie, nebo s absencí sebevlády. Svoboda v tomto smyslu se týká oblasti kontroly, nikoli jejího zdroje. Zrovna tak jako demokracie může ve skutečnosti zbavit jednotlivého občana velkého množství svobod, které by měl v jiné formě společnosti, je zrovna tak představitelné, že liberálně uvažující despota by umožnil svým poddaným vysokou míru osobní svobody.“* (Berlin 2007, s. 176)

Liberální pojetí *svobody* (tedy přinejmenším v tom smyslu, jak o něm hovoří republikáni, tedy liberalismus sjednocený kolem berlinovsky chápané *negativní svobody*) tedy přítomnost *smíšené ústavy, dělby moci, politické participace, sebevlády, občanské ctnosti* a dalších souvisejících republikánských konceptů nevyžaduje. Něco takového považují republikánští myslitelé za absolutně nepřijatelné. A i kdybychom pracovali s formami liberalismu, které demokratickému režimu vyjadřují jednoznačnější preference, pozice zmíněných konceptů je stále nanejvýš periferní oproti republikanismu, pro který představují základní konstitutivní prvky.

Vůči Berlinově konceptualizaci *svobody* se noví republikáni vymezují ještě v dalším smyslu, a sice v odmítnutí jeho rozdělení existujících konceptualizací *svobody* do dvou hlavních kategorií – *pozitivní* a *negativní svobody* (Berlin 2007, s. 169). Z Berlinova rozdělení se však podle nových republikánů zcela vytrácí republikánské pojetí *svobody*. Pokud se neo-republikáni snaží republikánskou *svobodu* do Berlinova dělení zasadit, neshodnou se. Quentin

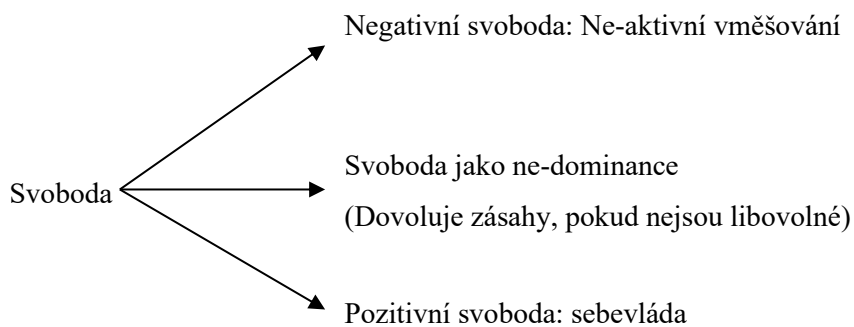
---

<sup>248</sup> Ty mají v liberalismu obvykle podobu nároku z titulu lidské důstojnosti, kdežto v republikanismu jsou funkcí politické společnosti, která je ochraňuje. Neo-republikáni však *lidská práva* coby právní normu neodmítají a pracují i s všeobecně *lidskými právy* (např. pro neobčany).



Skinner chápe republikánskou *svobodu* stále jako negativní, ale v úplně jiném smyslu, než jak *negativní svobodu* chápe Berlin (Skinner 1984). Charles Taylor naopak republikánskou *svobodu* za negativní nepovažuje (Taylor 1985c).

Mám za to, že z hlediska republikanismu musíme Berlinovo rozdělení buď úplně odmítnout, nebo jít cestou, kterou navrhuje Philip Pettit (2002; 2007), a doplnit jej o třetí pojem *svobody*, ten republikánský. Republikánský pojem *svobody* stojí mezi pozitivní a negativní *svobodou* v tom smyslu, že sice povoluje určitý typ zásahů do životů občanů, ale jen v tom případě, že prováděné zásahy jsou ze strany těchto občanů kontrolované a nikoli libovolné. Tuto možnost ilustruje následující schéma, jež překládám do češtiny z publikace *Legal Republicanism* (Besson a Martí 2009, obr. 1).



Výhoda tohoto znázornění spočívá v tom, že republikanismus se vymezuje nejen vůči *svobodě* chápané jako *nevměšování* typické pro liberalismus, ale také vůči *sebevládě* pojaté ve smyslu *pozitivním* typickým například pro populismus. To odpovídá sebe-lokalizaci nových republikánu mezi tyto dvě ideologie.

## (II)

I v republikánském vymezování vůči populismu bychom mohli najít historickou dimenzi, chápali-li bychom republikánské obavy z *tyranie většiny* a kritiku *přímé demokracie* jako kritiku principů populismu. Zaměřím-li se na populismus současný, za obzvláště užitečný považuji přístup Casse Muddeho, který jej formuje v explicitní metodologické návaznosti na Freedena. Mudde předkládá následující definici populismu: „*Populismus definujeme jako slabou ideologii, která považuje společnost za rozdělenou mezi dvě homogenní skupiny a antagonistické tábory, ‚opravdový lid‘ versus ‚zkorumpované elity‘, a který tvrdí, že politika by měla být vyjádřením volonté générale (obecné vůle) lidu.*“ (Mudde a Kaltwasser 2017, s. 9).

Podobně jako v případě liberalismu bych se nejprve rád zastavil u podobností mezi populismem a republikanismem, ostatně autor konceptu *obecná vůle*, J.-J. Rousseau, bývá někdy k republikanismu řazen<sup>249</sup>. Z diskutovaných nových republikánů na Rousseaua nikdo explicitně nenavazuje a ani pojem *obecné vůle* nepoužívá. Pettit i Sandel v něm vidí spíše nebezpečí. V čem se však republikanismus s populismem shoduje, je důraz na pojem *sebevlády*. Nahlédneme-li znovu do morfologického modelu republikanismu z předchozí kapitoly, můžeme skupinu republikánských konceptů sdruženou kolem pojmu *sebevlády* (tedy ještě *participace*, *veřejná výchova*, *občanská ctnost*, *občanská armáda*, *korumpovatelnost*) považovat za populismu velmi blízkou. I populismus, zrovna jako republikanismus, zdůrazňuje *autonomii politického tělesa*, kdy *lid* není nikým dominován a sám sebe spravuje.

Konceptualizace *sebevlády* u republikanismu a populismus se však liší již v tom, koho oba přístupy přiřazují k *lidu*, který si má vládnout. Nový republikanismus stojí na pozici pluralismu a mezi *lid* počítá všechny občany daného území s důrazem na to, aby ze společné *sebevlády* nebyla vyloučena žádná skupina. Populismus naopak pracuje s dualistickým pojetím vnitřně homogenního *skutečného lidu* (*pure people*), který stojí vůči antagonistickým *elitám*, případně vůči jiným skupinám, které z nějakých důvodů mezi *demos* nepatří (Mudde a Kaltwasser 2017, s. 18), a mohou tak být v některých případech dokonce vyjmuty z *politické participace*. Tento přístup se projevuje i v konceptualizaci pojmu *korumpovatelnosti*, která se podle nových republikánů může potenciálně dotýkat víceméně všech občanů, podle populistů je to atribut pouze elit, kdežto lid je nezkorumpovatelný (Mudde a Kaltwasser 2017, s. 11).

Populistické a republikánské pojetí *sebevlády* se liší i z hlediska vztahů k dalším konceptům. „*Populismus tvrdí, že ‚vůle (skutečného) lidu‘ by nemělo nic omezovat a zásadně odmítá pojmy pluralismu, a tím pádem i práv menšin, stejně jako ‚institucionální záruky‘, které by je měly chránit.*“ (Mudde a Kaltwasser 2017, s. 81).

„*Řečeno jinými slovy, populisté se kloní k výroku, že vláda práva a instituce, které mají na starost ochranu základních práv (např. volební komise, ústavní soudy, nejvyšší soudy atd.) nejenže omezují možnost lidu vykonávat své zákonné právo, ale zároveň podněcují nespokojenost s politickým systémem.*“ (Mudde a Kaltwasser 2017, s. 95)

Takové pojetí *sebevlády* je ovšem zcela v rozporu s republikánskou koncepcí *smíšené ústavy*, která se přesně těmito zárukami včetně systému *brzd a protivah* a existence

---

<sup>249</sup> Například autoři tzv. radikálního republikanismu, viz kapitola o současném stavu poznání.

nevolených autorit snaží zamezit vzniku suverénního centra moci. Podle republikánské argumentace i většina, stejně jako jakákoliv jiná *část politického tělesa*, může být tyranská. Naopak republikánská vláda musí být vždy nutně omezená.

Zrovna tak se populistické chápání *sebevlády* neslučuje se *svobodou*, chápanou jako *nedominance*, protože *základní svobody* musí být podle republikánského chápání nezbytně zaručeny všem občanům *rovnoprávně*. Do *základních svobod* občanů nesmí být zasahováno, a to bez ohledu na názor většiny.

### (III)

Jak jsem na úvod zmiňoval v kapitole o neo-římském a neo-athénském republikanismu, tyto dva oddělené narativy republikanismu bývají někdy napadány, že až příliš splývají se „sousedními“ politickými teoriemi a podléhají jejich chybám. Třeba komunitariánští kritici liberalismu mohou vnímat republikánské konceptualizace *svobody* či *vlády práva* jako v zásadě liberální a republikanismus de facto za variaci liberalismu. To by znamenalo, že republikanismus zůstává omezen ontologickým pojetím člověka jako *nezatíženého já*, které nedokáže docenit fenomenální význam *participace* a inter-subjektivní část lidského sebe porozumění.

Naopak někteří liberálové mohou poukazovat, že koncepty *sebevlády* a *politické participace* sehrávají v republikanismu podobně prominentní úlohu jako v populismu. Důraz na tyto koncepty může vést k obavám, že republikanismus není schopný ochránit *práva* menšin před *tyranií většiny* a politicky redukuje jednotlivce na pouhou součást obecné vůle.

Na základě předestřené morfologie a vzájemných vztahů republikánských konceptů jsem přesvědčen, že integrovaný republikanismus může oba druhy kritiky odrazit a fungovat jako střední pozice mezi liberalismem a populismem, neboť oba pohledy dokáže vyvážit propojením individuálního prostoru *svobody jako nedominance* na jedné straně, s uznáním významu účasti na kolektivní *sebevládě* na straně druhé, přičemž obě tyto polohy mají po boku *smíšené ústavy* v republikanismu své tradiční místo.

V případě první kritiky můžeme z pozic integrovaného republikanismu na uvedené argumenty namítnout, že republikánské tradici je vlastní důraz na *individuální svobody* a ochranu jednotlivců či skupin vůči nebezpečí *tyranie většiny*. Republikanismus zároveň neomezuje *politickou participaci* na pouhou složku *obecné vůle*, vycházející z voleb či referend. Republikanismus operuje s plejádou různých způsobů *politické participace*, včetně možností *kontestace* veřejných politik prostřednictvím soudů, občanských protestů, neziskových organizací apod. Těmito charakteristikami se zásadně liší od populismu.

Na druhou stranu integrovaný republikanismus uznává jedince jako společenskou a politickou bytost, která má zájem na spolurozhodování o směřování svého politického společenství. Nepovažuje *politickou účast* pouze za kontingentní faktor pro zajištění *základních svobod*, ale umožňuje občanům debatovat a spoluutvářet vizi *společného dobra* v prostředí, ve kterém se cítí doma a kde je jejich hlas brán vážně. Právě tento fenomenální aspekt *politické participace* je přitom v některých typech liberalismu, postavených na čistě *negativní* konceptualizaci *svobody*, přehlížen. Integrovaný republikanismus nestojí na vizi *nezatíženého já*, ale chápe člověka i v jeho intersubjektivních formách sebeporozumění, čímž se liší od „negativně“ pojatých variant liberalismu.

## Závěr

Hlavním cílem práce bylo vytvoření zastřešujícího narativu republikanismu, který integruje dvě nejvýznamnější současná pojetí republikanismu: neo-římský a neo-athénský republikanismus. Toto integrované pojetí jsem formuloval tak, aby metodologicky, historicky i konceptuálně připravilo půdu pro navazující výzkum v různých oblastech politické teorie.

K republikanismu jsem se rozhodl přistupovat z fenomenologicky ontologických a epistemologických východisek a za metodu práce jsem zvolil morfologický přístup Michaela Freedena. Na jeho základě jsem k *republikanismu* přistupoval jako k dynamickému myšlenkovému proudu, který je sjednocený klastrem vzájemně provázaných základních konceptů.

Konceptuální jádro republikánské politické teorie jsem identifikoval kolem jádrových pojmů *smíšené ústavy*, *statusové svobody* a *sebevlády*. Tyto centrální pojmy tvořící osu republikánské politické teorie jsou významově napojeny vzájemně jeden na druhý a také na pojmy sousední, z nichž jsem jako historicky nevýznamnější a nejstabilnější identifikoval pojmy následující: *rovnost*, *vláda zákona*, *dělbá moci*, *starobylá ústava*, *korumpovatelnost*, *občanská ctnost*, *veřejná výchova* a *politická participace*. Některé pojmy, které v dějinách republikanismu sehrávaly důležitou roli, se dostaly na jeho periferii, nebo s nimi republikanismus zcela přestal pracovat.

Přítomnost historicky relativně stabilního konceptuálního jádra republikanismu byla v práci doložena v řadě kanonických republikánských artikulací napříč šesti různými obdobími. Bylo zjištěno, že navzdory konceptuálním proměnám (přičemž nové formulace republikanismu historicky obvykle vznikají v rámci mezihry původně řeckých, římských a kontextuálních vlivů) a morfologickým pohybům si klíčové republikánské pojmy drží svůj *neodlučitelný prvek* a relativně konzistentně navzájem spoludefinují své významy.

Identifikované konceptuální jádro republikanismu je aplikovatelné společně jak na *neo-athénské*, tak na *neo-římské* artikulace republikanismu. Z metodologického, historického ani teoretického hlediska nebyly nalezeny přesvědčivé důvody, proč by „římská“ a „řecká“ tradice republikanismu měly tvořit dvě hermeticky oddělené politické teorie. Přítomnost dvou na sobě nezávislých příběhů římského a řeckého republikanismu nebyla prokázána v antice, klasickém ani novém republikanismu. Obě pozice sice odlišně interpretují morfologii a vzájemné vazby klíčových republikánských konceptů, v zásadě ale pracují s totožným konceptuálním aparátem.

Byť oba proudy z tohoto aparátu vytahují do popředí odlišné koncepty, jsou tyto pojmy logicky i významově navázané na sousední prvky klastru, které je společně kódují. Neo-římský a neo-athénský republikanismus nepředstavují dvě antitetické teorie republikanismu, ale spíše odpovídají dvěma stranám jedné republikánské mince. Neo-athénský „rub“ s rytinou *sebevlády* vyžaduje pro *samosprávné* občanské těleso záruky jeho občanských *svobod*, zatímco neo-římský „líc“ pro zajištění *svobody jako nedominance* využívá prostředků autonomní *sebevlády* celého politického tělesa.

Závěry práce například ukazují, že není opodstatněné odmítat celou republikánskou tradici na základě nedemokratického rázu prvotních formulací jejích konceptů (Urbinati 2012; 2018). Ačkoliv se republikanismus dlouho vůči *demokracii* vymezoval, dnešní artikulace této teorie jsou již vedeny z demokratických, egalitářských pozic. Nový republikanismus je proto druh demokratické politické teorie.

Dále lze na základě závěrů práce tvrdit, že redukce republikánské politické teorie buď jen na neo-athénskou, nebo jen na neo-římskou variantu generuje pouze omezený a úzký obraz republikanismu, který pomíjí důležitou část republikánského konceptuálního aparátu. Republikanismus může být naopak silnější, uvědomí-li si sílu obou svých hlavních pilířů a dokáže-li jich využít.

Pokud chce republikanismus představovat životaschopnou politickou teorii preferovatelnou před konkurenčními teoriemi a ideologiemi, těžko si může dovolit ztrátu jednoho ze svých dvou pilířů. Vyloučit neo-římskou variantu z referenční oblasti republikanismu jako pouhou verzi liberalismu, či neo-athénský proud coby komunitarismus či populismus by znamenalo zboření jednoho z nosných pilířů celé teorie.

Na druhou stranu politická teorie budovaná na základech integrovaného republikanismu se může opřít o celistvější konceptuální rámec republikánské tradice. Taková kombinace *svobody coby nedominance* s kolektivní *sebevládou* a *smíšenou ústavou* formulovanou s citlivostí pro naši současnou politickou situaci se může ukázat jako lepší varianta než jak negativně-liberální pojetí *svobody jako nevměšování* (které nechává jedince bezbranného proti mocným nadosobním silám či obecně dominanci), tak než populistické pojetí demokracie (jež nechává jedince napospas možné *tyranii většiny*).

Liberalní politická vize zaměřená na jedince a upozaďující jeho společenské vazby a politické cítění ztratila v posledních letech svoji politickou hegemonii. Silného protivníka našla v populistech, kteří mnohdy liberální prioritu individuálních a skupinových práv nad politickou vůlí většiny převracejí, a v některých případech se nebojí „kolektivní zájem lidu“ prosazovat i na úkor těchto práv a institucí, které je mají zajišťovat. V takové situaci se nám

obzvláště hodí politická teorie, „*kteřá je zároveň anti-kolektivistická i anti-atomistická*“ (Pettit *Rep.*, s. vii). Mám za to, že integrovaný republikanismus přesně takovou alternativu představuje a má šanci si poradit s řadou příčin i projevů dnešní krize liberální demokracie a některým budoucím problémům dokonce může být schopná předejít.

Osobně se domnívám, že republikánské pojetí *svobody jako nedominance* má velikou filosofickou sílu a nabízí nám nejen možnost identifikovat i pojmenovat řadu problémů jak na úrovni politické, tak v rovině našich individuálních životů. Tento způsob přemýšlení může vrhat nové světlo na naše současné mezilidské vztahy, na to, jakým způsobem naší destrukcí přírody dominujeme jiné státy, budoucí generace a zbytek přírodní říše, nebo na to, jak pouhá existence terabajtů dat osobních údajů na jednom místě může v informační éře představovat novou formu koncentrace moci. A nejen to. Mám za to, že ideál *svobody jako nedominance* nám leckdy může poskytnout i návod na řešení těchto rozličných problémů či situací. Philip Pettit a další, především neo-římští, noví republikáni již dokázali nejen promyslet, ale i na základě empirické zkušenosti navrhnout řadu konkrétních principů, politik i institucí. Některé z nich již zaznamenaly odezvu i u některých politiků a přinejmenším části odborné veřejnosti.

Michael Sandel spolu s ostatními zase dokázal předpovědět vzestup populistických hnutí ještě před tím, než se začala objevovat a sílit. V liberální vizi procedurální republiky identifikoval trhliny, které mají za důsledek vzrůst nespokojenosti s liberální demokracií. Sandel též dokáže vysvětlit, čím jsou v dnešní době pro tolik lidí populistická hnutí tak atraktivní a kde bere populismus svoji sílu. Neo-athénský republikanismus v neposlední řadě poukazuje na výzvy, které pro lidskou společnost představuje nástup technologické augmentace člověka či jeho prostředí a jaké sociální a politické dopady pro nás může v blízké budoucnosti mít, nebo již dokonce má. Neo-athénští republikáni nás také upozorňují na možnost, že dominovat nás nemusí pouze jiný člověk, nebo skupina lidí, ale i systém našeho vlastního uvažování; například tendence vnímat mezilidské vztahy instrumentálně nebo přepočítávat na peníze hodnoty, které dříve stály mimo sféru ekonomického uvažování.

Hlavní motivací mé práce byla snaha přivést čtenáře k zamyšlení nad tím, jak spolu tyto dva republikánské směry či projekty souvisí a jak je možné spojit analytickou sílu neo-athénské republikanismu s propracovaným vůdčím politickým ideálem, na jehož základě neo-římští republikáni navrhuje konkrétní politické kroky. Jinými slovy mi šlo v práci o to, upřít v případě neo-athénské a neo-římské republikanismu pozornost ne na adjektiva těchto výrazů, ale na substantivum, které tato přídavná jména rozvíjejí. Společnou intelektuální tradici a konceptuální bohatství, které republikanismus nabízí. Jsem totiž

přesvědčen, že v momentu společné synergie obou proudů je republikánská politická teorie nejsilnější.



## **Bibliografie**

Seznam literatury je rozdělen do dvou částí. První sekce nabízí přehled konkrétních vydání, které byly využity při zpracování zdrojů označených zkratkami, což se týká většiny primárních zdrojů. V některých případech bylo pro práci využito více edicí zároveň. Druhá část předkládá seznam dalších využitých zdrojů. Přímé citace z do češtiny nepřeložených děl jsou vlastní, v případě přeložených děl ve vysoké míře odpovídají, či přímo kopírují tyto překlady.

## Zdroje označené zkratkami

Aristotelés

*Ath. pol. – Athénaíon politeiá*

ARISTOTELÉS, 2004. *Athénská ústava*. 1. vydání. Přel. Pavel OLIVA. Praha: Arista : Baset. Antická knihovna, 73. ISBN 978-80-86410-48-7.

S přihlédnutím k:

ARISTOTLE, 1935. *The Athenian constitution : the Eudemian ethics; On virtues and vices*. London: W. Heinemann, ltd. Loeb classical library.

*Eth. Meg. – Ethiká Megála*

ARISTOTELÉS, 2005. *Magna moralia*. 1. vyd. Přel. Antonín KRÍŽ. Praha: Rezek. ISBN 978-80-86027-22-7.

*Eth. Nik. – Ethiká Nikomácheia*

ARISTOTELÉS, 2009. *Etika Nikomachova*. 3. nezměn. vyd. Přel. Antonín KRÍŽ. Praha: Rezek. ISBN 978-80-86027-29-6.

S přihlédnutím k:

ARISTOTLE, 1926. *The Nicomachean ethics*. New York: G.P. Putnam's sons. Loeb classical library.

*Met. - Ta metá ta physiká*

ARISTOTELÉS, 2015. *Metafyzika*. Vydání první. Praha: OIKOYMENH. Oikúmené. Malá řada: svazek 17. ISBN 978-80-7298-209-7.

*Pol. – Politika*

ARISTOTELÉS, 2009. *Politika*. 3. vyd. Přel. Antonín KRÍŽ. Praha: Rezek. ISBN 978-80-86027-30-2.

S přihlédnutím k:

ARISTOTLE, 1932. *Politics*. Later printing edition. Přel. H. RACKHAM. Cambridge, Mass: Harvard University Press. Loeb Classical Library. ISBN 978-0-674-99291-7.

*Rhet. – Rhetoriké*

ARISTOTELES, 2010. *Rétorika*. Třetí vydání. Přel. Antonín KRÍŽ. Praha: Rezek. ISBN 978-80-86027-32-6.

Marcus Tullius Cicero

*Att. – Epistulae ad Atticum*

CICERO, Marcus Tullius, 1999a. *Letters to Atticus*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. Loeb classical library. ISBN 978-0-674-99571-0.

*De Dom. – De Domo Sua*

CICERO, Marcus Tullius, 1988. *De re publica. De legibus*. London: W. Heinemann. Cicero, Marcus Tullius. Works. English & Latin. 1972 ; 16. ISBN 978-0-674-99235-1.

*De Leg. – De Legibus*

CICERO, Marcus Tullius, 2017. *O zákonech*. První vydání. Praha: OIKOYMENH. Knihovna antické tradice, svazek 15. ISBN 978-80-7298-173-1.

S přihlédnutím k:

CICERO, Marcus Tullius, 1999b. *On the Commonwealth and On the Laws*. Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-45959-4

*De Off. – De Officiis*

CICERO, Marcus Tullius, 1970. *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*. Ve Svobodě vydání 1. Přel. Jaroslav LUDVÍKOVSKÝ. Praha: Svoboda. Antická knihovna.

S přihlédnutím k:

CICERO, Marcus Tullius, 1913. *De officiis*. New York: Macmillan. Loeb classical library.

CICERO, Marcus Tullius, 1991. *On Duties*. Přel. M. T. GRIFFIN. Cambridge England ; New York: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-34835-5.

*De rep. – De re publica*

CICERO, Marcus Tullius, 2009. *O věcech veřejných*. 1. vyd. Přel. Jan JANOUŠEK. Praha: OIKOYMENH. Knihovna antické tradice, sv. 6. ISBN 978-80-7298-133-5.

S přihlédnutím k:

CICERO, Marcus Tullius, 1999. *On the Commonwealth and On the Laws*. Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-45959-4.

.

*Fam. – Epistulae ad Familiares*

CICERO, Marcus Tullius, 2001. *Letters to friends*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. Loeb classical library. ISBN 978-0-674-99588-8.

James Harrington

*Oceana. – The Commonwealth of Oceana*

HARRINGTON, James, 1977. *The political works of James Harrington*. New York: Cambridge University Press. Cambridge studies in the history and theory of politics. ISBN 978-0-521-21161-1.

S přihlédnutím k:

HARRINGTON, James, 1985. *Republika Oceána: výběr z díla*. 1. vyd. Přel. Jan KUMPERA. Praha: Mladá fronta. ABC marxismu-leninismu, sv. 53.

Hérodotos

*Hist. – Historiae*

HÉRODOTOS, 2003. *Dějiny, aneb, Devět knih dějin nazvaných MÚSY*. Vyd. 3., v Academii 1. Přel. Jaroslav ŠONKA. Praha: Academia. ISBN 978-80-200-1192-3.

John Locke

*Treat. – Two Treatises of Government*

LOCKE, John, 1988. *Locke: Two Treatises of Government Student edition*. Student edition. Cambridge England ; New York: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-35448-6.

Philip Pettit

*Rep. – Republicanism: A Theory of Freedom and Government*

PETTIT, Philip, 1999. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press. ISBN 978-0-19-829642-3.

*Terms. – On the People's Terms*

PETTIT, Philip, 2012. *On the people's terms: a republican theory and model of democracy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. The Seeley lectures. ISBN 978-1-107-00511-2.

*Just. – Just Freedom*

PETTIT, Philip, 2014. *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*. 1st edition. New York: W. W. Norton & Company. ISBN 978-0-393-06397-4.

*Civ. – A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*

PETTIT, Philip a José Luis MARTÍ, 2012. *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton: Princeton University Press. ISBN 978-0-691-15447-3.

*Rew. – Reworking Sandel's Republicanism*

PETTIT, Philip, 1998. Reworking Sandel's Republicanism. *Journal of Philosophy*. **95**(2), 73–96.

*Roz. – Rozhovor s Philipem Pettitem*

PETTIT, Philip, 2019. Rozhovor s Philipem Pettitem. Princeton. Rozhovor vedl Tomáš HALAMKA.

Platón

*Pol. – Politeia*

PLATÓN, 2014. *Ústava*. Páté, opravené vydání, Praha 2014. Přel. František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH. Platónovy dialogy, sv. 18. ISBN 978-80-7298-504-3.

S přihlédnutím k:

PLATO, 1930. *The Republic*. New York: G.P. Putnam's Sons. Loeb classical library.

*Nom. – Nómoi*

PLATÓN, 1997. *Zákony*. 2. vyd. Přel. František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH. Oikúmené, sv. 20. ISBN 978-80-86005-31-7.

S přihlédnutím k:

PLATO, 1926. *Laws*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. Loeb classical library.

*Politik. – Politikos*

PLATÓN, 1995. *Politikos*. 2. vyd. Přel. František NOVOTNÝ. Praha: ISE : Oikoymenh. Oikúmené, 13.

Polybios

*Hist. – Historíai*

POLYBIUS, 1922. *The histories*. New York: G. P. Putnam's sons. Loeb classical library.

S přihlédnutím k:

POLYBIOS, 2008. *Dějiny*. vyd. první. Přel. Pavel OLIVA. Praha: Arista : Baset. Antická knihovna.

Publius (Alexander Hamilton, James Madison, John Jay)

*Fed. – The Federalist Papers*

HAMILTON, Alexander, John JAY a James MADISON, 1994. *Listy federalistů: Soubor esejí psaných na podporu nové Ústavy*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého. ISBN 978-80-7067-390-4.

S přihlédnutím k:

HAMILTON, Alexander, James MADISON a John JAY, 2008. *The Federalist Papers*. 1 edition. Oxford ; New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-280592-8.

G. W. F. Hegel

*Grund. – Grundlinien der Philosophie des Rechts*

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1992. *Základy filosofie práva*. První vydání. Přel. Vladimír ŠPALEK. Praha: Academia. Filosofická knihovna. ISBN 978-80-200-0296-9.

Niccolò Machiavelli

*Disc. – Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*

GUICCIARDINI, Francesco a Niccolò MACHIAVELLI, 2002. *The sweetness of power : Machiavelli's Discourses & Guicciardini's Considerations*. Dekalb, Ill: Northern Illinois University Press. ISBN 978-0-87580-288-6.

S přihlédnutím k:

MACHIAVELLI, Niccolò, 1939. *Vlády a státy: Úvahy o jejich vzniku, trvání a upadání*. Přel. Stanislav JANDERKA. Zlín: Tisk. Zkušenost věků.

MACHIAVELLI, Niccolo, 1998. *Discourses on Livy*. New edition. Přel. Harvey C.

MANSFIELD a Nathan TARCOV. Chicago: University of Chicago Press. ISBN 978-0-226-50036-2.

MACHIAVELLI, Niccolò, 2000. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Torino: G. Einaudi. Einaudi tascabili. Classici ; 766. ISBN 978-88-06-15608-4.

*Ist. – Istorie fiorentine*

MACHIAVELLI, Niccolò, 1988. *Florentine histories*. Přel. Laura F. BANFIELD a Harvey C. MANSFIELD. Princeton: Princeton University Press. ISBN 978-0-691-05521-3.

S přihlédnutím k:

MACHIAVELLI, Niccolò, 1901. *History of Florence from the earliest times to the death of Lorenzo the Magnificent*. Rev. ed. New York: The Colonial press. The world's great classics.

MACHIAVELLI, Niccolò, 1857. *Le istorie fiorentine*. 3. edizione. Firenze: Successori Le Monnier.

*Princ. – Il Principe*

MACHIAVELLI, Niccolò, 2008. *The Prince*. Přel. James B. ATKINSON. Indianapolis: Hackett Publishing. ISBN 978-1-60384-386-7.



S přihlédnutím k:

MACHIAVELLI, Niccolò, 2007. *Vladař*. V tomto překladu 4. vyd., V nakl. XYZ 1. Přel. Adolf FELIX. Praha: XYZ. ISBN 978-80-87021-73-6.

Charles-Louis de Secondat Montesquieu

*Espr. – De l'esprit des lois*

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, 2010. *O duchu zákonů*. I. Vyd. 1. Přel. Hana FOŘTOVÁ. Praha: OIKOYMENH. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 83. ISBN 978-80-7298-405-3.

Michael Sandel

*Dem. – Democracy's Discontent*

SANDEL, Michael J., 1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. ISBN 978-0-674-19744-2.

*Lib. – Liberalism and Limits of Justice*

SANDEL, Michael J., 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2nd edition. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-56298-0.

Titus Livius

*Ab Urbe. – Ab Urbe Condita Libri*

LIVIUS, Titus, 1971. *Dějiny*. I. 1. vyd. Přel. Čestmír VRÁNEK, Pavel KUCHARSKÝ a Václav MAREK. Praha: Svoboda. Antická knihovna, sv. 11.

LIVIUS, Titus, 1972. *Dějiny*. II-III. 1. vyd. Přel. Pavel KUCHARSKÝ a Václav MAREK. Praha: Svoboda. Antická knihovna, sv. 17.

S přihlédnutím k:

LIVY, 2006. *The History of Rome, Books 1-5*. Přel. Valerie M. WARRIOR. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, Inc. ISBN 978-0-87220-723-3.

LIVY, 1982. *Livy in fourteen volumes*. London: W. Heinemann. Loeb classical library ; Latin authors. ISBN 978-0-674-99126-2.

## Další literatura

ACCETTI, Carlo Invernizzi, 2019. *What is Christian Democracy?: Politics, Religion and Ideology*. Cambridge ; New York, NY: Cambridge University Press. ISBN 978-1-108-42166-9.

ADAMS, John, 1765. *Braintree Instructions* [online]. 1765. Dostupné z: <https://oll.libertyfund.org/titles/adams-revolutionary-writings>.

ADAMS, Tim, 2013. Michael Sandel: This much I know. *The Guardian* [online]. [vid. 2020-01-31]. ISSN 0261-3077. Dostupné z: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2013/apr/27/michael-sandel-this-much-i-know>.

ADAMSON, Peter, 2019a. *Old News: Introduction to the Italian Renaissance* [online]. 2019. History of Philosophy without any Gaps. Dostupné z: <https://historyofphilosophy.net/renaissance-introduction>.

ADAMSON, Peter, 2019b. *Republic of Letters - Italian humanism* [online]. 2019. History of Philosophy without any Gaps. Dostupné z: <https://historyofphilosophy.net/italian-humanism>.

ADAMSON, Peter a Jill KRAYE, 2019. *Jill Kraye on Humanism* [online]. 2019. History of Philosophy without any Gaps. Dostupné z: <https://historyofphilosophy.net/humanism-kraye>.

AIRAKSINEN, Timo, 2009. Fortune is a Woman: Machiavelli on Luck and Virtue. **26(3)**, Essays in Honor of Hannu Nurmi.

ANDĚLOVÁ, Kristina, 2020. Reinhart Koselleck a metoda Begriffsgeschichte jako nástroj k interpretaci textů politického myšlení. In: Tomáš HALAMKA a Andrej VIRDZEK, ed. *Jak číst politické myslitele?* 1. vydání. Praha: Karolinum, s. 69–90.

APPLEBY, Joyce, 1985. Republicanism and Ideology. *American Quarterly* [online]. **37(4)**, 461–473. ISSN 0003-0678. Dostupné z: doi:10.2307/2712577.

ARENA, Valentina, 2013. *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*. Cambridge, England ; New York: Cambridge University Press. ISBN 978-1-107-02817-3.

ARENDT, Hannah, 1961. *Between Past and Future*. New York: The Viking Press.

- ARENDDT, Hannah, 1979. *The origins of totalitarianism*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich. ISBN 978-0-15-670153-2.
- ARENDDT, Hannah, 1990. *On Revolution*. London: Penguin Books. ISBN 978-0-14-018421-1.
- ARENDDT, Hannah, 1995. *O násilí*. 1. vyd. Přel. Petr FANTYS a Jiří PŘIBÁŇ. Praha: Oikoymenh. Oikúmené. ISBN 978-80-238-0467-6.
- ARENDDT, Hannah, 1996. *Původ totalitarismu I-III*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh. Oikúmené. ISBN 978-80-86005-13-3.
- ARENDDT, Hannah, 1998. *The Human Condition: Second Edition*. 2 Revised edition. Chicago: University of Chicago Press. ISBN 978-0-226-02598-8.
- ARENDDT, Hannah, 2011a. *O násilí*. 3. vyd. Praha: OIKOYMENH. Sv. 107. ISBN 978-80-7298-464-0.
- ARENDDT, Hannah, 2011b. *O revoluci*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 78. ISBN 978-80-7298-403-9.
- ARENDDT, Hannah, 2019. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*. Vydání druhé, opravené, v nakladatelství OIKOYMENH první. Přel. Martin PALOUŠ a Tomáš SUCHOMEL. Praha: OIKOYMENH. Knihovna politického myšlení, svazek 8. ISBN 978-80-7298-368-1.
- ARENDDTOVÁ, Hannah, 2007. *Vita activa neboli O činném životě*. 1. vydání.
- ATKINS, Jed W., 2018. Non-domination and the libera res publica in Cicero's Republicanism. *History of European Ideas* [online]. 44(6), 756–773. ISSN 0191-6599. Dostupné z: doi:10.1080/01916599.2018.1513705
- ATKINSON, James B., 2008. Introduction. In: Niccolò MACHIAVELLI *The Prince*. Indianapolis: Hackett Publishing, Hackett Classics, s. 1–91. ISBN 978-1-60384-386-7.
- ATKINSON, James a David SICES, 2002. Notes. In: Niccolò MACHIAVELLI a Francesco GUICCIARDINI *The Sweetness of Power: Machiavelli's Discourses and Guicciardini's*

*Considerations*. 1 edition. Dekalb, Ill: Northern Illinois University Press. ISBN 978-0-87580-288-6.

AUSTIN, John Langshaw, 1975. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. ISBN 978-0-674-41152-4.

BAILYN, Bernard, 1992. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Enlarged edition. Cambridge, Mass: Belknap Press. ISBN 978-0-674-44302-0.

BALOT, Ryan a Larisa ATKINSON, 2014. Women and Slaves in Greek Democracy. In: Dean HAMMER, ed. *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*. 1 edition. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, s. 389–404.

BARBER, Benjamin, 2003. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkley: University of California Press. ISBN 978-0-520-24233-3.

BARNES, Jonathan, 1995. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-42294-9.

BARON, Hans, 1928. *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften: Mit Einer Chronologie Seiner Werke und Briefe*. 1928 edition. Vieweg+Teubner Verlag. ISBN 978-3-663-15312-2.

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

BARON, Hans, 1966. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton: Princeton University Press. ISBN 978-0-691-00752-6.

BEATH, Andrew, Fotini CHRISTIA a Ruben ENIKOLOPOV, 2017. Direct democracy and resource allocation: Experimental evidence from Afghanistan. *Journal of Development Economics* [online]. **124**, 199–213. ISSN 0304-3878. Dostupné z: doi:10.1016/j.jdeveco.2016.10.001.

BEDORF, Thomas a Steffen HERRMANN, ed., 2019. *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*. 1st edition. New York: Routledge. ISBN 978-0-367-19315-7.

- BELLAMY, Richard, 2007. *Political Constitutionalism: A Republican Defence of the Constitutionality of Democracy*. 1 edition. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-68367-8.
- BELLAMY, Richard, 2008. *Citizenship: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-157768-0.
- BERGER, Ben, 2010. Neo-Republicanism. In: Mark BEVIR, ed. *Encyclopedia of Political Theory: A - E*. Thousand Oaks: SAGE, s. 961–964. ISBN 978-1-4129-5865-3.
- BERLIN, Isaiah, 2007. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-924988-6.
- BESSON, Samantha a José Luis MARTÍ, 2009. *Legal Republicanism: National and International Perspectives*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-955916-9.
- BISHOP, Caroline, 2019. *Cicero, Greek Learning, and the Making of a Roman Classic*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-186794-1.
- BLACKWELL, Charles, 2003. The Development of Athenian Democracy. In: Charles BLACKWELL, ed. *Dēmos: Classical Athenian Democracy* [online]. The Stoa: a Consortium for Scholarly Publication in the Humanities, s. 13. Dostupné z: [http://www.stoa.org/demos/article\\_democracy\\_development@page=1&greekEncoding=UnicodeC.html](http://www.stoa.org/demos/article_democracy_development@page=1&greekEncoding=UnicodeC.html).
- BLÖSSNER, Norbert, 1999. Autor a postava dialogu. Úvahy o statutu Sókratových výpovědí v Politeii. In: Štěpán BLAHUŠEK, ed. *Platónova Ústava a Zákony: sborník příspěvků z platónského symposia konaného v Praze ve dnech 4.-5. dubna 1997*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 8–24. ISBN 978-80-86005-88-1.
- BLYTHE, James M., 2014. *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press. ISBN 978-1-4008-6260-3.
- BROWN, Wendy, 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Princeton: Princeton University Press. ISBN 978-1-935408-69-7.
- BRUNNER, Otto, Werner CONZE a Reinhart KOSELLECK, 2004. *Geschichtliche Grundbegriffe 1 - 8: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag. ISBN 978-3-608-91500-6.

- CANNAVÒ, Peter, 2016. Environmental Political Theory and Republicanism. In: Teena GABRIELSON, Cheryl HALL, John MEYER a David SCHLOSBERG, ed. *The Oxford Handbook of Environmental Political Theory*, Oxford: Oxford University Press [vid. 2021-05-06]. ISBN 978-0-19-176550-6.
- CAREY, George W. a James MCCLELLAN, 1994. Úvod. In: Alexander HAMILTON, John JAY a James MADISON *Listy federalistů: Soubor esejí psaných na podporu nové Ústavy*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého. ISBN 978-80-7067-390-4.
- CARR, David, 1991. *Time, Narrative, and History*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press. ISBN 978-0-253-11390-0.
- CASTIGLIONE, Dario, 2005. Republicanism and its Legacy. *European Journal of Political Theory* [online]. 4(4), 453–465. ISSN 1474-8851. Dostupné z: doi:10.1177/1474885105055993
- CÍSAŘ, Ondřej, 2003. Občanský republikanismus a deliberativní demokracie. In: Vít HLOUŠEK a Lubomír KOPEČEK, ed. *Demokracie: teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*. 1. vydání. Brno: Masarykova univerzita, Sborníky, svazek č. 16. ISBN 978-80-210-3195-1.
- CORBEILL, Anthony, 2013. Cicero and the intellectual milieu of the late Republic. In: Catherine STEEL, ed. *The Cambridge Companion to Cicero*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, s. 9–24. ISBN 978-1-139-04875-0.
- COSTA, M. Victoria, 2013. Is Neo-Republicanism Bad for Women? *Hypatia* [online]. 28(4), 921–936. ISSN 1527-2001. Dostupné z: doi:10.1111/hypa.12002
- DAGGER, Richard, 2005. Autonomy, Domination, and the Republican Challenge to Liberalism. In: John CHRISTMAN a Joel ANDERSON, ed. *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays* [online]. New York: Cambridge University Press, s. 177–203. Dostupné z: <https://scholarship.richmond.edu/polisci-faculty-publications/122>.
- DAGGER, Richard, 2011. Republicanism. In: *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy* Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-172836-5.

DAHL, Robert A., 2003. *How Democratic is the American Constitution?: Second Edition*. New Haven: Yale University Press. ISBN 978-0-300-09524-1.

DASSOW, Eva von, 2018. Liberty, bondage and liberation in the Late Bronze Age. *History of European Ideas* [online]. **44**(6), 658–684. ISSN 0191-6599. Dostupné z: doi:10.1080/01916599.2018.1513246.

DASSOW, Eva von, 2019. Song of Liberation: Freedom in the Late Bronze Age. *The BAS Library* [online]. **45**(4) [vid. 2021-06-15]. Dostupné z: <https://www.baslibrary.org/biblical-archaeology-review/45/4/6>.

DEWEER, Dries, 2017. *Ricoeur's Personalist Republicanism: Personhood and Citizenship*. Washington D.C.: Lexington Books. ISBN 978-1-4985-5288-2.

DILTHEY, Wilhelm, 1901. *Uvedení ve vědy duchové: Pokus položit základ ke studiu společnosti a dějin*. Praha: Rozhledy.

DROGULA, Fred K., 2007. Imperium, Potestas, and the Pomerium in the Roman Republic. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. **56**(4), 419–452. ISSN 0018-2311.

DUNN, John, 1969. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the „Two Treatises of Government“*. Dunn: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-07408-7.

DUNN, John, 1990. *Interpreting Political Responsibility: Essays 1981-1989*. Cambridge: Polity Press. ISBN 978-0-7456-0828-0.

ESAIASSON, Peter, Mikael GILLJAM a Mikael PERSSON, 2012. Which decision-making arrangements generate the strongest legitimacy beliefs? Evidence from a randomised field experiment. *European Journal of Political Research* [online]. **51**(6), 785–808. ISSN 1475-6765. Dostupné z: doi:10.1111/j.1475-6765.2011.02052.x.

FARENGA, Vincent, 2014. Liberty, Equality, and Authority: A Political Discourse in Greek Participatory Communities. In: Dean HAMMER, ed. *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*. 1st edition. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, s. 101–112.

FINK, Zera Silver, 1962. *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-century England*. Evanston: Northwestern University Press.



- FISHER, Nick, 2014. Informal Norms, Values, and Social Control in Greek Participatory Communities. In: Dean HAMMER, ed. *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*. 1 edition. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, s. 195–216.
- FOUCAULT, Michel, 2009. *Zrození biopolitiky: kurz na Collège de France (1978-1979)*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK). Klasikové společenských věd. ISBN 978-80-7325-181-9.
- FOX, Frank W., 2004. *The American Founding*. London: Pearson Custom Pub. ISBN 978-0-536-68063-1.
- FRASER, Rebecca, 2006. *The Story of Britain: From the Romans to the Present: A Narrative History*. New York: W. W. Norton & Company. ISBN 978-0-393-07249-5.
- FREEDEN, Michael, 2006. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Oxford University Press. Reprint. ISBN 978-0-19-159932-3.
- FREEDEN, Michael, 2011. *Ideology Between Method and Meaning: The Gateway to the Political* [online]. University of Oxford: 2011. [vid. 2021-02-12]. Politics and International Relations Podcasts. Dostupné z: <https://podcasts.ox.ac.uk/ideology-between-method-and-meaning-gateway-political>.
- FREEDEN, Michael, 2015. The Morphological Analysis Of Ideology. In: Michael FREEDEN, Lyman Tower SARGENT a Marc STEARS, ed. *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. Reprint edition. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-874433-7.
- FREEDEN, Michael, 2018. Rozhovor s Michaelem Freedenem. Oxford. Rozhovor vedl Tomáš HALAMKA.
- FRIEDMAN, Marilyn, 2008. Pettit's Civic Republicanism and Male Domination. In: Cécile LABORDE a John W. MAYNOR, ed. *Republicanism and Political Theory*. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell.
- FUKUYAMA, Francis, 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press. ISBN 0-02-910975-2.

GADAMER, Hans-Georg, 2014. *Pravda a metoda I*. 2. vydání. Praha: Triáda. ISBN 978-80-87256-62-6.

GALLAGHER, Shaun, 2016. *Phenomenology*. New York: Springer. ISBN 978-1-137-28380-1.

GALLAGHER, Shaun a Dan ZAHAVI, 2007. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Oxford: Routledge. ISBN 978-1-134-16622-0.

GALLIE, W. B., 1956. Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society* [online]. **56**(1), 167–198. ISSN 0066-7374, 1467-9264. Dostupné z: doi:10.1093/aristotelian/56.1.167.

GELDEREN, Martin van a Quentin SKINNER, ed., 2005. *Republicanism: A Shared European Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-67235-1.

GOLDMAN, Lawrence, 2008. Introduction and Notes. In: Alexander HAMILTON, James MADISON a John JAY *The Federalist Papers*. 1 edition. Oxford ; New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-280592-8.

GOUREVITCH, Alex, 2015. *From Slavery to the Cooperative Commonwealth: Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-1-107-03317-7.

GRAY, Benjamin, 2018. Freedom, ethical choice and the Hellenistic polis. *History of European Ideas* [online]. **44**(6), 719–742. ISSN 0191-6599, 1873-541X. Dostupné z: doi:10.1080/01916599.2018.1513247.

GUTFELD, Arnon, 2020. From Mixed Constitutions to Checks and Balances: Did the Mediterranean World Influence the Founders of the American Republic. *Journal of Political Science* [online]. **38**(1). ISSN 0098-4612. Dostupné z: <https://digitalcommons.coastal.edu/jops/vol38/iss1/2>.

GWYNN, David M., 2012. *The Roman Republic: A Very Short Introduction*. 1 edition. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-959511-2.

- HADFIELD, Andrew, 2006. Republicanism in Sixteenth- and Seventeenth-Century Britain. In: David ARMITAGE *British Political Thought in History, Literature and Theory, 1500–1800*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 111–128. ISBN 978-1-139-46117-7.
- HALAMKA, Tomáš, 2018. Strauss versus Skinner: spor o Machiavelliho. *4*(2), 18.
- HANKINS, James, 2001. Introduction. In: Leonardo BRUNI *History of the Florentine People, Volume 1: Books I-IV*. First Edition. Cambridge, Mass: Harvard University Press, s. ix–xix. ISBN 978-0-674-00506-8.
- HANKINS, James, 2007. A Mirror For Statesmen Leonardo Bruni's History of the Florentine People. Unpublisehd Paper, 32.
- HANSEN, Mogens Herman, 1978. Nomos and Psephisma in Fourth-Century Athens. *Greek, Roman and Byzantyne Studies*. 315–330.
- HANSEN, Mogens Herman, 2006. *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-state*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-920850-0.
- HANSEN, Mogens Herman, 2007. *Den moderne republikanisme og dens kritik af det liberale demokrati*. København: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. ISBN 978-87-7304-323-3.
- HANSEN, Mogens Herman, 2010. Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. **50**(1), 1–27. ISSN 2159-3159.
- HANSON, Victor Davis, 1999. *The Other Greeks: The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization*. 2nd edition. Berkeley: University of California Press. ISBN 978-0-520-20935-0.
- HARRINGTON, James, 1992. *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge ; New York, NY, USA: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-42329-8.
- HART, H. L. A., 2012. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-163007-1.

HARTZ, Louis, 1955. *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution*. San Diego: Harcourt, Brace. ISBN 978-0-15-651269-5.

HARVARD LAW SCHOOL, 2020. Quotations in the Langdell Reading Room. *Harvard Law School* [online]. [vid. 2020-02-11]. Dostupné z: <https://hls.harvard.edu/library/about-the-library/history-of-the-harvard-law-school-library/quotations-in-the-langdell-reading-room>.

HARVARD.EDU, 2020. *Michael Sandel Bio* [online]. 2020. Dostupné z: [https://scholar.harvard.edu/files/sandel/files/photo\\_bio\\_michael\\_sandel.pdf](https://scholar.harvard.edu/files/sandel/files/photo_bio_michael_sandel.pdf).

HARVEY, A. D., 2007. *Body Politic: Political Metaphor and Political Violence*. Unabridged edition edition. Newcastle, U.K: Cambridge Scholars Publishing. ISBN 978-1-84718-272-2.

HEIDEGGER, Martin, 2002. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 10. ISBN 978-80-7298-048-2.

HELD, David, 2006. *Models of Democracy*. Stanford: Stanford University Press. ISBN 978-0-8047-5472-9.

HELD, Klaus, 2015. Towards a Phenomenology of the Political World. In: Dan ZAHAVI, ed. *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Reprint edition. Oxford: Oxford University Press, s. 442–459. ISBN 978-0-19-875302-5.

HENDERSON, Jeffrey, 2010. Introduction. In: POLYBIUS *Polybius: The Histories, I, Books 1-2*. 1st edition. Cambridge, Mass.: Loeb Classical Library. ISBN 978-0-674-99142-2.

HEYWOOD, Andrew, 2008. *Politické ideologie*. 4. vyd. Přel. Zdeněk MASOPUST. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk. ISBN 978-80-7380-137-3.

HINZ, Frederick Carl, 1951. *The Concept of Tyche in Plato, Aristotle, and Plutarch*. Seattle, Washington,: Washington University Press.

HLOUŠEK, Vít a Lubomír KOPEČEK, ed., 2003. *Demokracie: teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*. 1. vydání. Brno: Masarykova univerzita. Sborníky, svazek č. 16. ISBN 978-80-210-3195-1.

HOBBS, Angie a Melvin BRAGG, 2008. *Aristotle's Politics* [online]. Podcast. 2008. In Our Time. Dostupné z: <https://www.bbc.co.uk/programmes/b00f8530>.

HODGSON, Louise, 2016. *Res Publica and the Roman Republic: „Without Body or Form“*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-108320-4.

HOFFMANN, Stefan-Ludwig a Tom LAMPERT, 2010. Kossleck, Arendt, and the Anthropology of Historical Experience. *History and Theory*. **49**(2), 212–236. ISSN 0018-2656.

HOLTON, Woody, 1999. *Forced Founders: Indians, Debtors, Slaves, and the Making of the American Revolution in Virginia* [online]. Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press [vid. 2019-12-29]. ISBN 978-0-8078-4784-8. Dostupné z: [https://www.jstor.org/stable/10.5149/9780807899861\\_holton](https://www.jstor.org/stable/10.5149/9780807899861_holton).

HONOHAN, Iseult, 2002. *Civic Republicanism*. 1 edition. London ; New York: Routledge. ISBN 978-0-415-21211-3.

HUNT, Gaillard, 1917. The Virginia Declaration of Rights and Cardinal Bellarmine. *The Catholic Historical Review*. **3**(3), 276–289. ISSN 0008-8080.

HUSSERL, Edmund, 1993. *Karteziánské meditace*. 2. vydání. Praha: Svoboda-Libertas. ISBN 978-80-205-0311-4.

HUSSERL, Edmund, 1996a. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filosofie*. Vydání 2., reprint 1. vydání, Academia 1972. Praha: Academia. Filosofická knihovna. ISBN 978-80-200-0561-8.

HUSSERL, Edmund, 1996b. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Vydání druhé, v této edici první. Praha: Ježek. Filosofické texty. Velká řada, svazek 4. ISBN 978-80-901625-9-4.

JAEGER, Werner, 1948. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*. 2nd edition. Přel. Richard ROBINSON. Oxford: Oxford at The Clarendon Press.

JANOUŠEK, Jan, 2009. Úvod. In: Marcus Tullius CICERO *O věcech veřejných*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, Knihovna antické tradice, sv. 6, s. 7–16. ISBN 978-80-7298-133-5.

KAGAN, Donald, 2008. *Introduction to Ancient Greek History with Donald Kagan* [online]. 2008. KAGAN, Donald.

KATZ, Richard S. a Peter MAIR, 2018. *Democracy and the Cartelization of Political Parties*. Illustrated edition. Oxford : Colchester, United Kingdom: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-958601-1.

KELLY, Christopher, 2018. Sovereign versus Government: Rousseau's Republicanism. **10(2)**, 19.

KENNEDY, David, 2016. *The Roman Republic* [online]. 2016. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=grLYpWXcvSw&t=926s>.

KEYES, Clinton Walker, 1988. Introduction to the De re publica. In: Marcus Tullius CICERO *De re publica. De legibus*. London: W. Heinemann, Cicero, Marcus Tullius. Works. English & Latin. 1972 ; 16., s. 2–11. ISBN 978-0-674-99235-1.

KOBLÍŽEK, Tomáš a Andrej VIRDZEK, 2020. Filosofická hermeneutika Hanse-Georga Gadamera. In: Tomáš HALAMKA a Andrej VIRDZEK, ed. *Jak číst politické myslitele?*. 1. vydání. Praha: Karolinum, s. 25–42.

KONSTAN, David, 2014. Reading the Past (On Comparison). In: Dean HAMMER, ed. *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*. 1 edition. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, s. 8–19.

KOSELLECK, Reinhart, 1989. Social History and Conceptual History. *International Journal of Politics, Culture, and Society*. **2(3)**, 308–325. ISSN 0891-4486.

KOSELLECK, Reinhart, 2002. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. 1 edition. Stanford, California: Stanford University Press. ISBN 978-0-8047-4305-1.

KOSELLECK, Reinhart, 2004. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Přel. with an introduction by Keith TRIBE. New York: Columbia University Press. ISBN 978-0-231-50204-7.

- KOSELLECK, Reinhart, 2011. Introduction and Prefaces to the *Geschichtliche Grundbegriffe: Contributions to the History of Concepts* [online]. **6**(1), 1–37. ISSN 1807-9326, 1874-656X. Dostupné z: doi:10.3167/choc.2011.060102.
- KŘÍŽ, Antonín, 1939. Úvod. In: ARISTOTELES *Politika*. Praha: Jan Leichter, Laichterova filosofická knihovna , sv. 23, s. v–xxxviii.
- KUČERA, Rudolf, 2012. *Politologická historie demokracie*. Vyd. 1. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem. ISBN 978-80-7414-552-0.
- LABORDE, Cecile a John MAYNOR, ed., 2008. *Republicanism and Political Theory*. 1 edition. Malden, MA: Wiley-Blackwell. ISBN 978-1-4051-5580-9.
- LACAPRA, Dominick, 1980. Rethinking Intellectual History and Reading Texts. **19**(3), 245–276.
- LANE, Frederic C., 1966. At the Roots of Republicanism. *The American Historical Review* [online]. **71**(2), 403–420. ISSN 0002-8762. Dostupné z: doi:10.2307/1846339.
- LANE, Melissa, 2012a. Doing Our Own Thinking for Ourselves: On Quentin Skinner's Genealogical Turn. *Journal of the History of Ideas* [online]. **73**(1), 71–82. ISSN 1086-3222. Dostupné z: doi:10.1353/jhi.2012.0002.
- LANE, Melissa, 2012b. The Origins of the Statesman–Demagogue Distinction in and After Ancient Athens. *Journal of the History of Ideas* [online]. **73**(2), 179–200. Dostupné z: doi:10.1353/jhi.2012.0020.
- LANE, Melissa, 2018. Placing Plato in the history of liberty. *History of European Ideas* [online]. **44**(6), 702–718. ISSN 0191-6599. Dostupné z: doi:10.1080/01916599.2018.1513248
- LANGBEIN, John H., Renee Lettow LERNER a Bruce P. SMITH, 2009. *History of the Common Law: The Development of Anglo-American Legal Institutions*. 2nd ed. edition. Austin : New York, NY: Aspen Publishers. ISBN 978-0-7355-6290-5.
- LASLETT, Peter, 1988. Introduction. In: John LOCKE *Locke: Two Treatises of Government*. Student edition. Cambridge England ; New York: Cambridge University Press, s. 1–133. ISBN 978-0-521-35448-6.

- LEIPOLD, Bruno, Karma NABULSI a Stuart WHITE, 2020. *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-879672-5.
- LEVENE, D. S., 1993. *Religion in Livy*. Leiden ; Boston: BRILL. ISBN 978-90-04-09617-2.
- LINCOLN, Charles, 2016. A Structural Etiology of the U.S. Constitution. *Journal of Legislation*. **43**(1), 122. ISSN 0146-9584.
- LINTOTT, Andrew, 1999. *The Constitution of the Roman Republic*. 1 edition. Oxford England ; New York: Clarendon Press. ISBN 978-0-19-815068-8.
- LOVEJOY, Arthur O., 1965. *The Great chain of being: a study of the history of an idea*. Sixth print., 1965. New York: Harper & Row, Publishers.
- LOVETT, Frank, 2018. *Republicanism* [online]. [vid. 2020-01-23]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/republicanism/>
- MARX, Karl a Friedrich ENGELS, 1998. *The German Ideology*. Paperback edition. Amherst, N.Y: Prometheus. ISBN 978-1-57392-258-6.
- MAYNOR, John, 2003. *Republicanism in the Modern World*. Hoboken, New Jersey: Wiley. ISBN 978-0-7456-2808-0.
- MAYNOR, John, 2013. Civic republicanism. *Encyclopedia Britannica* [online] [vid. 2018-08-11]. Dostupné z: <https://www.britannica.com/topic/civic-republicanism>.
- MAYNOR, John, 2015. Should Republican Liberty as Non- Domination Be Outsourced? In: Barbara BUCKINX, Jonathan TREJO-MATHYS a Timothy WALIGORE, ed. *Domination and Global Political Justice: Conceptual, Historical and Institutional Perspectives*. Oxford: Routledge, s. 227–250. ISBN 978-1-317-63336-5.
- MCBRIDE, Cilian, 2018. Freedom as non-domination: radicalisation or retreat? In: Keith BREEN a Cillian MCBRIDE, ed. *Exploring Republican Freedom: Freedom and Domination*. Oxford: Routledge. ISBN 978-1-351-24323-0.
- MCDOWELL, John, 1996. *Mind and World: With a New Introduction by the Author*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. ISBN 978-0-674-41790-8.



- MIDDLEKAUFF, Robert, 2007. *The Glorious Cause: The American Revolution, 1763-1789*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-974092-5.
- MILLER, Fred, 2000. Naturalism. In: C. J. ROWE a Malcolm SCHOFIELD, ed. *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*. New York: Cambridge University Press, s. 321–343. ISBN 978-0-521-48136-6.
- MILLER, James, 2018. *Can Democracy Work?: A Short History of a Radical Idea, from Ancient Athens to Our World*. Ebook. New York: Farrar, Straus and Giroux. ISBN 978-0-374-71724-7.
- MOATTI, Claudia, 2020. The Notion of Res Publica and Its Conflicting Meanings at the End of the Roman Republic. In: Catalina BALMACEDA, ed. *Libertas and Res Publica in the Roman Republic Ideas of Freedom and Roman Politics*. Leiden ; Boston: BRILL, s. 118–136. ISBN 978-90-04-44129-3.
- MØLLER, Jørgen a Svend-Erik SKAANING, 2013. *Democracy and Democratization in Comparative Perspective: Conceptions, Conjunctures, Causes and Consequences*. Oxford: Routledge. ISBN 978-0-415-63350-5.
- MORAN, Dermot, 2000. *Introduction to Phenomenology*. Oxford: Routledge. ISBN 978-0-415-18373-4.
- MOUFFE, Chantal, ed., 1999. *The Challenge of Carl Schmitt*. London: Verso. ISBN 978-1-85984-244-7.
- MUDDE, Cas, 2004. The Populist Zeitgeist. *Government and Opposition* [online]. **39**(4), 541–563. ISSN 1477-7053, 0017-257X. Dostupné z: doi:10.1111/j.1477-7053.2004.00135.x.
- MUDDE, Cas a Cristóbal Rovira KALTWASSER, 2017. *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-023487-4.
- NELSON, Eric, 2004. *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-83545-9.
- NELSON, Eric, 2008. Republican Visions. In: John DRYZEK, Bonnie HONNIG a Anne PHILLIPS, ed. *The Oxford Handbook of Political Theory* [online]. [vid. 2018-08-10]. Dostupné

z: <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199548439.001.0001/oxfordhb-9780199548439-e-10>.

NELSON, Eric, 2014. *The Royalist Revolution: Monarchy and the American Founding*. 1st Edition. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. ISBN 978-0-674-73534-7.

NIEDERBERGER, Andreas a Philipp SCHINK, 2015. *Republican Democracy*. Edinburgh: Edinburgh University Press. ISBN 978-0-7486-7761-0.

NILSEN, Håvard Friis, 2017. REPUBLICAN MONARCHY: THE NEO-ROMAN CONCEPT OF LIBERTY AND THE NORWEGIAN CONSTITUTION OF 1814\*. *Modern Intellectual History* [online]. 1–28. ISSN 1479-2443, 1479-2451. Dostupné z: [doi:10.1017/S1479244317000191](https://doi.org/10.1017/S1479244317000191).

NOVÁK, Miroslav, 2001. Aristotelova politická sociologie a moderní reprezentativní demokracie. *Sociologický časopis*. XXXVII(4), 19.

OLIVA, Pavel, 2004. Předmluva. In: ARISTOTELÉS *Athénská ústava*. 1. vydání. Praha: Arista : Baset, Antická knihovna, 73, s. 7–23. ISBN 978-80-86410-48-7.

OLKEN, Benjamin A., 2010. Direct Democracy and Local Public Goods: Evidence from a Field Experiment in Indonesia. *American Political Science Review* [online]. 104(2), 243–267. ISSN 1537-5943, 0003-0554. Dostupné z: [doi:10.1017/S0003055410000079](https://doi.org/10.1017/S0003055410000079).

OLSEN, Niklas, 2012. *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. New York: Berghahn Books. ISBN 978-0-85745-295-5.

OWEN, G. E. L., 1965. The Platonism of Aristotle. (Proceedings of the British Academy), 125–150.

PALONEN, Kari, 2003. *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*. 1st edition. Cambridge, UK : Malden, MA: Polity. ISBN 978-0-7456-2857-8.

PARLIAMENT.UK, 2021. The Reform Act 1832. [parliament.uk/](https://www.parliament.uk/) [online] [vid. 2021-07-26]. Dostupné z: <https://www.parliament.uk/about/living-heritage/evolutionofparliament/houseofcommons/reformacts/overview/reformact1832/>

PATOČKA, Jan, 1992. *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. [rozš.]. Praha: Československý spisovatel. Orientace, Sv. 6. ISBN 978-80-202-0365-6.

PATOČKA, Jan, 1996. *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. I: Stati z let 1929-1952, nevydané texty z padesátých let*. První vydání. Praha: OIKOYMENH. Sebrané spisy Jana Patočky, svazek 1. ISBN 978-80-86005-24-9.

PATOČKA, Jan, 1999. *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. II: Stati z let 1970-1977, nevydané texty a přednášky ze sedmdesátých let*. První vydání. Praha: OIKOYMENH. Sebrané spisy Jana Patočky, svazek 2. ISBN 978-80-86005-91-1.

PATOČKA, Jan, 2002. *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. III: Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973-1977. Dodatky k Péči o duši I a II*. První vydání. Praha: Oikoymenh. Sebrané spisy Jana Patočky, svazek 3. ISBN 978-80-7298-054-3.

PATOČKA, Jan, 2003. *Úvod do fenomenologické filosofie*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH. Oikúmené, sv. 11. ISBN 978-80-7298-064-2.

PATOČKA, Jan, 2007. *Negativní platonismus*. Praha: Oikoymenh.

PATOČKA, Jan, 2015. Epoché a redukce. In: Edmund HUSSERL *Idea fenomenologie: a dva texty Jana Patočky k problému fenomenologie*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, Oikúmené, svazek 65, s. 69–77. ISBN 978-80-7298-206-6.

PATTERSON, Orlando, 1992. *Freedom: Volume I: Freedom In The Making Of Western Culture*. Reprint edition. New York, N.Y.: Basic Books. ISBN 978-0-465-02532-9.

PETERSON, A., 2011. *Civic Republicanism and Civic Education: The Education of Citizens* [online]. London: Palgrave Macmillan UK [vid. 2021-06-15]. ISBN 978-0-230-25194-6. Dostupné z: doi:10.1057/9780230306752

PETTIT, Philip, 1975. The Importance of Reading Rawls. **96**(2225).

PETTIT, Philip, 1987. Towards a Social Democratic Theory of the State. *Political Studies* [online]. **35**(4), 537–551. ISSN 0032-3217, 1467-9248. Dostupné z: doi:10.1111/j.1467-9248.1987.tb00204.x.

PETTIT, Philip, 1998. Reworking Sandel's Republicanism. *Journal of Philosophy*. **95**(2), 73–96.

PETTIT, Philip, 1999. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-829642-3.

PETTIT, Philip, 2000. Democracy, electoral and contestatory. In: Ian SHAPIRO a Stephen MACEDO *Designing Democratic Institutions*. New York: New York University Press, s. 106–144. ISBN 978-0-8147-9773-0.

PETTIT, Philip, 2002. Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner. **30**, 339–356.

PETTIT, Philip, 2007. Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems. In: *Republicanism and Political Theory*. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell. ISBN 978-1-4051-5579-3.

PETTIT, Philip, 2012. *On the people's terms: a republican theory and model of democracy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. The Seeley lectures. ISBN 978-1-107-00511-2.

PETTIT, Philip, 2013. Two Republican Traditions. In: Andreas NIEDERBERGER a Philipp SCHINK, ed. *Republican Democracy* [online]. Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 169–204 [vid. 2019-10-23]. ISBN 978-0-7486-4306-6. Dostupné z: doi:10.3366/edinburgh/9780748643066.003.0008

PETTIT, Philip, 2015. Freedom with Philip Pettit - Conversations with History [online]. Rozhovor vedl Harry KREISLER.

PETTIT, Philip, 2016. *How Do You Know If You're Truly Free?* [online]. 2016. PETTIT, Philip. New York. Dostupné z: [https://www.youtube.com/watch?v=1rTEOU67zCo&t=253s&ab\\_channel=TEDxTalks](https://www.youtube.com/watch?v=1rTEOU67zCo&t=253s&ab_channel=TEDxTalks).

PETTIT, Philip, 2018. Interview with Philip Pettit. **10**(2), 4–14. ISSN ISSN 1803-8220.

PETTIT, Philip, 2019a. *Curriculum Vitae* [online]. 2019. Dostupné z: <https://www.princeton.edu/~ppettit/PettitCV.pdf>

- PETTIT, Philip, 2019b. Neo-Liberalism and Neo-Republicanism. *Korea Observer* [online]. [vid. 2021-01-20]. ISSN 0023-3919. Dostupné z: doi:10.29152/KOIKS.2019.50.2.191
- PETTIT, Philip, 2019c. Rozhovor s Philipem Pettitem. Rozhovor vedl Tomáš HALAMKA.
- PETTIT, Philip, 2019d. Why Brexit distorts the will of the people. *New Statesman* [online]. [vid. 2020-01-15]. Dostupné z: <https://www.newstatesman.com/politics/brexit/2019/02/why-brexit-distorts-will-people>.
- PETTIT, Philip a José Luis MARTÍ, 2012. *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton: Princeton University Press. ISBN 978-0-691-15447-3.
- PLAMENATZ, John Petrov, 1963. *Man and Society: Political and Social Theory*. 1st Edition. New York: McGraw-Hill. ISBN 978-1-135-54848-3.
- POCOCK, J. G. A., 1977. Introduction and notes. In: James HARRINGTON *The political works of James Harrington*. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge studies in the history and theory of politics. ISBN 978-0-521-21161-1.
- POCOCK, J. G. A., 1979. Reconstructing the Traditions: Quentin Skinner's Historians' History of Political Thought. *CTheory*. **3**(3), 95–113. ISSN 1190-9153.
- POCOCK, J. G. A., 1981. The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology. *The Journal of Modern History*. **53**(1), 49–72. ISSN 0022-2801.
- POCOCK, J. G. A., 1987. *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-31643-9.
- POCOCK, J. G. A., 1989. *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*. Reprint edition. Chicago: University of Chicago Press. ISBN 978-0-226-67139-0.
- POCOCK, J. G. A., 1992. Introduction. In: James HARRINGTON *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge ; New York, NY, USA: Cambridge University Press, s. vii–xxxiii. ISBN 978-0-521-42329-8.

POCOCK, J. G. A., 2003. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. 2. vyd. Princeton: Princeton University Press. ISBN 0-691-11472-2.

POCOCK, J. G. A., 2010. Machiavelli and Rome: the republic as ideal and as history. In: John M. NAJEMY *The Cambridge Companion to Machiavelli*. 1st edition. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, s. 144–156. ISBN 978-0-521-67846-9.

PODOKSIK, Efraim, 2010. One Concept of Liberty: Towards Writing the History of a Political Concept. *Journal of the History of Ideas*. **71**(2), 219–240. ISSN 0022-5037.

POLITICAL SCIENCE NOW, 2019. Philip Pettit — 2019 Benjamin E. Lippincott Award Recipient. *Politicalsciencenow.com* [online] [vid. 2020-05-18]. Dostupné z: <https://politicalsciencenow.com/philip-pettit-2019-benjamin-e-lippincott-award-recipient/>

QUINE, Willard Van Orman, 1951. Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism. **60**(1), 20–43.

RAAFLAUB, Kurt, 2004. *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press. ISBN 978-0-226-70101-1.

RAAFLAUB, Kurt, 2014. Why Greek Democracy? Its Emergence and Nature in Context. In: Dean HAMMER, ed. *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*. 1st edition. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, ha, s. 23–43.

RAAFLAUB, Kurt A., 2008. *Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons. ISBN 978-1-4051-4889-4.

RACKHAM, H., 1932. Footnotes. In: ARISTOTLE *Politics*. Later printing. Cambridge, Mass: Harvard University Press. ISBN 978-0-674-99291-7.

RAHE, Paul A., ed., 2006. *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-85187-9.

RAWLS, John, 1971. *A theory of justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.

RHODES, P.J., 2014. The Congruence of Power: Ruling and Being Ruled in Greek Participatory Communities. In: Dean HAMMER, ed. *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*. 1st edition. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, s. 131–145.

ROBBINS, Caroline, 1968. *The Eighteenth-Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies* [online]. New York: Atheneum [vid. 2019-12-18]. Dostupné z: <https://www.biblio.com/book/eighteenth-century-commonwealthman-studies-transmission-development/d/410066835>.

RODGERS, Daniel T., 1992. Republicanism: the Career of a Concept. *The Journal of American History* [online]. **79**(1), 11–38. ISSN 0021-8723. Dostupné z: doi:10.2307/2078466.

ROSSITER, Clinton, 1953. *Seedtime of the Republic: The Origin of the American Tradition of Political Liberty*. San Diego, California: Harcourt, Brace.

SANDEL, Michael, 2013a. Michael Sandel in conversation with AC Grayling (1/3) [online]. Rozhovor vedl A.C. GRAYLING.

SANDEL, Michael, 2013b. *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. London: Penguin. ISBN 978-0-241-95448-5.

SANDEL, Michael, 2016. 'People want politics to be about big things' [online]. Rozhovor vedl Christina PAZZANESE.

SANDEL, Michael, 2017. The Failure of Liberal Politics [online]. Rozhovor vedl Steve PAIKIN.

SANDEL, Michael J., 1984. The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory*. **12**(1), 81–96. ISSN 0090-5917.

SANDEL, Michael J., 1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. ISBN 978-0-674-19744-2.

SANDEL, Michael J., 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2 edition. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-56298-0.

SCIGLIANO, Robert, 2000. The Federalist Papers Explained: Authors, Hamilton, Important Quotes, Summary [online]. Dostupné z:

<https://www.youtube.com/watch?v=lhy6wRgsMZg&t=435s>.

SEARLE, John R., 1962. Meaning and Speech Acts. *Philosophical Review*. 71(4), 423–432.

SHALHOPE, Robert E., 1972. Toward a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography. *The William and Mary Quarterly* [online]. 29(1), 49–80. ISSN 0043-5597. Dostupné z: doi:10.2307/1921327.

SCHMITT, Carl, 2007. *Pojem politična*. Vyd. 1. Přel. Otakar VOCHOČ. Praha : Brno: OIKOYMENH ; Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK). Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 51. ISBN 978-80-7298-127-4.

SINCLAIR, Thomas, 2012. *A History of Greek Political Thought*. 1st edition. London: Routledge. ISBN 978-0-415-64555-3.

SKINNER, Quentin, 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory* [online]. 8(1), 3–53. ISSN 0018-2656. Dostupné z: doi:10.2307/2504188.

SKINNER, Quentin, 1970. Conventions and the Understanding of Speech Acts. (20), 118–138.

SKINNER, Quentin, 1978a. *The Foundations of Modern Political Thought: Volume 1, The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-29337-2.

SKINNER, Quentin, 1978b. *The Foundations of Modern Political Thought: Volume 2, The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-29435-5.

SKINNER, Quentin, 1984. The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives. In: Richard RORTY, Jerome B. SCHNEEWIND a Quentin SKINNER, ed. *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*. Later Printing Used edition. Cambridge Cambridgeshire ; New York: Cambridge University Press, s. 193–222. ISBN 978-0-521-27330-5.

SKINNER, Quentin, 1988. A reply to my critics. In: James TULLY *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton: Princeton University Press, s. 231–289.



SKINNER, Quentin, 2000. *Machiavelli: A Very Short Introduction*. New Ed edition. Oxford ; New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-285407-0.

SKINNER, Quentin, 2002a. *Visions of Politics: Volume 1, Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-1-139-43318-1.

SKINNER, Quentin, 2002b. *Visions of Politics: Volume 2, Renaissance Virtues*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-58925-3.

SKINNER, Quentin, 2003. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

SKINNER, Quentin, 2008a. Freedom as the Absence of Arbitrary Power. In: Cecile LABORDE a John MAYNOR, ed. *Republicanism and Political Theory*. 1 edition. Malden, MA: Wiley-Blackwell, s. 83–101. ISBN 978-1-4051-5580-9.

SKINNER, Quentin, 2008b. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-88676-5.

SKINNER, Quentin, 2012a. *O státě*. Praha: Oikoymenh.

SKINNER, Quentin, 2012b. *On the Liberty of Republics* [online]. 2012. SKINNER, Quentin.

SKINNER, Quentin, 2016a. *A Genealogy of Liberty: A Lecture by Quentin Skinner* [online]. 2016. SKINNER, Quentin.

SKINNER, Quentin, 2016b. Intellectual history between the disciplines. The 5th London Summer School in Intellectual History.

SKINNER, Quentin, 2017. Conversation with Quentin Skinner [online]. Dostupné z: <https://podcasts.ox.ac.uk/conversation-quentin-skinner>.

SKINNER, Quentin a Kinch HOEKSTRA, 2018. The liberties of the ancients: a roundtable with Kinch Hoekstra and Quentin Skinner. *History of European Ideas* [online]. 44(6), 812–825. ISSN 0191-6599, 1873-541X. Dostupné z: doi:10.1080/01916599.2018.1513708.

SKŘEJPEK, Michal, 2011. *Římské soukromé právo: systém a instituce*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk. Vysokoškolské učebnice. ISBN 978-80-7380-334-6.

- SNODGRASS, Anthony M., 1981. *Archaic Greece: The Age of Experiment*. Berkeley, California: University of California Press. ISBN 978-0-520-04373-2.
- STRAUSS, Leo, 1952. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- STRAUSS, Leo, 1978. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press. ISBN 978-0-226-77702-3.
- STRAUSS, Leo, 1988. *What is Political Philosophy? And Other Studies* [online]. 1 edition. Chicago: University of Chicago Press [vid. 2016-06-10]. Dostupné z: <http://www.press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/W/bo3638570.html>.
- STRAUSS, Leo, 1995. *Eseje o politické filosofii*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH : ISE. Oikúmené.
- STRNADOVÁ, Lenka, 2008. *Současné podoby občanské společnosti: kritická perspektiva*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk. ISBN 978-80-7380-081-9.
- SUNSTEIN, Cass R., 2009. *Republic.com 2.0*. Princeton; Ewing: Princeton University Press. ISBN 978-0-691-14328-6.
- SUNSTEIN, Cass R., 2018. *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton: Princeton University Press. ISBN 978-1-4008-9052-1.
- TAYLOR, Charles, 1977. *Hegel*. Cambridge England; New York: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-29199-6.
- TAYLOR, Charles, 1985a. *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*. 1st Edition. Cambridge Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-31749-8.
- TAYLOR, Charles, 1985b. The person. In: Michael CARRITHERS, Steven COLLINS a Steven LUKES *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. First Paperback Edition edition. Cambridge Cambridgeshire ; New York: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-27757-0.

TAYLOR, Charles, 1985c. What's Wrong with Negative Liberty. In: Charles TAYLOR, ed. *Philosophy and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 211–229. ISBN 978-0-521-26753-3.

TAYLOR, Charles, 1988. The hermeneutics of conflict. In: James TULLY *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton: Princeton University Press, s. 218–228.

TAYLOR, Charles, 1989. *Sources of the Self*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

TAYLOR, Charles, 1992. *The Ethics of Authenticity*. 1st Edition. Cambridge, Mass: Harvard University Press. ISBN 978-0-674-26863-0.

TAYLOR, Charles, 1995. *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mas.: Harvard University Press. ISBN 978-0-674-66476-0.

TAYLOR, Charles, 2003. Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate. In: Derek MATRAVERS a Jonathan E. PIKE, ed. *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Hove: Psychology Press, s. 195–212. ISBN 978-0-415-30210-4.

TAYLOR, Charles, 2016. How to Restore Your Faith in Democracy [online]. Rozhovor vedl Condé NAST.

TAYLOR, Charles, 2019. Democracy and its Crisis. In: [online]. Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin [vid. 2021-07-30]. Walter-Benjamin-Lectures. Dostupné z: [https://www.youtube.com/watch?v=4KBHXm8UZ-I&ab\\_channel=Humboldt-Universit%C3%A4tzBerlin](https://www.youtube.com/watch?v=4KBHXm8UZ-I&ab_channel=Humboldt-Universit%C3%A4tzBerlin).

TAYLOR, Charles, Kwame Anthony APPIAH, Jürgen HABERMAS, Stephen C. ROCKEFELLER, Michael WALZER a Susan WOLF, 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Revised edition. Princeton, N.J: Princeton University Press. ISBN 978-0-691-03779-0.

THEIN, Karel, 1999. Založení a úpadek Sókratovy nejlepší obce (Ústava, VI, 499 a knihy VIII-IX). In: Štěpán BLAHŮŠEK, ed. *Platónova Ústava a Zákony: sborník příspěvků z platónského symposia konaného v Praze ve dnech 4.-5. dubna 1997*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, s. 59–68. ISBN 978-80-86005-88-1.

TRIBE, with an introduction by Keith, 2004. Translator's Introduction. In: Reinhart KOSELLECK *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press, s. vii–xx. ISBN 978-0-231-50204-7.

TRILLING, Lionel, 2008. *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society*. New York: New York Review Books. ISBN 978-1-59017-283-4.

TROMPF, G. W., 1979. *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation*. Berkeley, California: University of California Press. ISBN 978-0-520-03479-2.

URBINATI, Nadia, 2012. Competing for Liberty: The Republican Critique of Democracy. **106**(3), 607–621. ISSN 0003-0554.

URBINATI, Nadia, 2018. *Znetvořená demokracie : mínění, pravda a lid*. Praha: Charles University in Prague, Karolinum Press. Politeia. ISBN 978-80-246-3661-0.

URFUS, Valentin, Michal SKŘEJPEK a Jaromír KINCL, 1995. *Římské právo*. 2. dopl. a přeprac. vyd., 1. v nakl. Beck. Praha: Beck. Právnícké učebnice. ISBN 978-80-7179-031-0.

VAAN, Michiel de, 2008. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden ; Boston: Brill Academic Pub. ISBN 978-90-04-16797-1.

VINCENT, Andrew, 2009. *Modern Political Ideologies*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons. ISBN 978-1-4443-1105-1.

VIROLI, Maurizio, 2002. *Republicanism*. New York: Hill and Wang.

VIROLI, Maurizio, 2009. *How to Read Machiavelli*. 1st edition. London: Granta UK. ISBN 978-1-86207-991-5.

WALBANK, Frank William, 1957. *A Historical Commentary on Polybius*. Oxford: Clarendon Press.

WALLACE-HADRILL, Andrew, 1998. To Be Roman, Go Greek: Thoughts on Hellenization At Rome. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*. (71), 79–91. ISSN 2398-3264.

- WARRIOR, Valerie M., 2006. Introduction and Footnotes. In: LIVY *The History of Rome, Books 1-5*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, Inc. ISBN 978-0-87220-723-3.
- WATSON, Alan, ed., 2009. *The Digest of Justinian, Volume 1*. Revised edition. Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press. ISBN 978-0-8122-2033-9.
- WEITHMAN, Paul, 2004. Political Republicanism and Perfectionist Republicanism. *The Review of Politics*. **66**(2), 285–312. ISSN 0034-6705.
- WESTON, Corinne, 2008. England: ancient constitution and common law. In: J. H. BURNS a Mark GOLDIE, ed. *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 374–411. ISBN 978-0-521-47772-7.
- WHATMORE, Richard, 2015. *What is Intellectual History?* Malden, MA: Polity Press. ISBN 978-0-7456-4493-6.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 1993. *Filosofická zkoumání*. Vydání první. Praha: Filosofický ústav AV ČR. Základní filosofické texty, sv. 2. ISBN 978-80-7007-040-6.
- WOOD, Gordon, 1990. Classical Republicanism and the American Revolution. *Chicago-Kent Law Review*. **66**(1), 13. ISSN 0009-3599.
- WOOD, Gordon, 1998. *The Creation of the American Republic, 1776-1787*. Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press. ISBN 978-0-8078-4723-7.
- WOOD, Gordon S., 1992. *The Radicalism of the American Revolution*. New York: A.A. Knopf. ISBN 978-0-679-40493-4.
- WOOD, Gordon S. a J. G. A. POCOCK, 2000. Machiavellian Moments [online]. [vid. 2020-08-27]. ISSN 0028-7504. Dostupné z: <https://www.nybooks.com/articles/2000/10/19/machiavellian-moments>.
- WORDEN, Blair, 2008. English republicanism. In: J. H. BURNS a Mark GOLDIE, ed. *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 443–475. ISBN 978-0-521-47772-7.

ZETZEL, James E. G., ed., 1999. Introduction. In: Marcus Tullius CICERO *On the Commonwealth and On the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, s. vii–xxiv. ISBN 978-0-521-45959-4.

ZNOJ, Milan a Jan BÍBA, 2011. *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Vyd. 1. Praha: Filosofia. ISBN 978-80-7007-360-5.

ZNOJ, Milan, Jan BÍBA a Jana VARGOVČÍKOVÁ, 2014. *Demokracie v postliberální konstelaci*. Praha: Karolinum.

ŽIŽEK, Slavoj, 2009. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. Second Edition. London: Verso. ISBN 978-1-84467-301-8.