

**Univerzita Karlova v Praze**

Filozofická fakulta

Ústav Politologie

Politologie - Politologie

Jan Bíba

**Demokracie je agon: k Machiavelliho populistickému  
republikanismu**

**Democracy is agon: on Machiavelli's populist  
republicanism**

Dizertační práce

Vedoucí práce Doc. PhDr. Ing. Milan Znoj, Csc.

2013

Tímto bych chtěl poděkovat svému školiteli za podporu, dobré rady, dlouhé diskuse a nekonečnou trpělivost, bez nichž by tato práce nemohla nikdy vzniknout.

Prohlašuji, že jsem dizertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 20. března 2013

.....

Jan Bíba

## **Abstrakt**

Tématem předkládané práce je vztah agonismu a demokracie. Práce se snaží obhájit tezi, že určité problematické aspekty současných liberálních demokracií nemají svůj původ pouze ve změně sociálních podmínek (objevení se masové demokracie, nárůst komplexnosti moderních společností), které učinily původní demokratické ideály nerealizovatelnými, ale že jejich původ spočívá v zapomenutí na agon. Tento agon je chápán jako konstitutivní rys demokratické společnosti a jeho zapomenutí je v práci chápáno jako nikoli náhodné. Tuto tezi se snažím obhájit prostřednictvím výkladu dialogu mezi populistickým republikanismem (Machiavelli) a republikanismem elitářským (Guicciardini) jako zdrojů moderní demokratické tradice. Práce ukazuje, že v Machiavelliho politické teorii jsou přítomny dva druhy agonu - agon pragmatický, jehož podstatou je konflikt jako základní forma sociální koheze, a agon strategický, jehož podstatou je troufalé egalitářství, jímž se občané druhého řádu domáhají rovnosti na občanech prvního řádu - a že jejich vzájemná kombinace tvoří nejenom osu Machiavelliho pojetí politična ale i svobodné republiky a demokracie. Proti tomuto pojetí je postaven rozbor Guicciardiniho elitářského republikanismu. Tento rozbor ukazuje, jednak jakým způsobem je požadavek rovnosti strategického agonu falšován a nahrazován stvrzením nerovností, jednak ukazuje nápadnou podobnost mezi elitářským republikanismem a schumpeterovským kompetitivním elitismem, který je obecně považován za realistický model současných liberálních demokracií. Toto srovnání Machiavelliho a Guicciardiniho zároveň ukazuje, že ústředním momentem rozdílného přístupu k agonu v obou teoriích je pojem reprezentace. Zatímco Guicciardiniho a Schumpeterovo elitářské pojetí reprezentace zdůrazňuje distinkci mezi reprezentanty a reprezentovanými a činí tak reprezentanta nezávislým na vůli reprezentovaných, čímž zcela eliminuje z politiky strategický agon, Machiavelliho populistická reprezentace je institucionalizací konfliktu a agonu, což činí reprezentaci více responzivní.

## **Klíčová slova**

Demokracie, Republikanismus, Populismus, Niccolò Machiavelli, Francesco Guicciardini, Agon, Reprezentace, Plebs, Ciompi, Cambridžeská škola.

## **Abstract**

The present dissertation deals with the relationship between democracy and agonism. It attempts to defend the idea that certain problematic aspects of contemporary liberal democracies are not due to their origin primarily in the change of social conditions (the massification of democracy, the growth of complexity in modern societies), that made the original democratic promises unrealizable, but in certain oblivion of the agon. The agon is understood as a constitutive feature of democratic society and its oblivion is seen not to be accidental. To defend this proposition I focus on an interpretation of the dialogue between populist republicanism (Machiavelli) and elitist republicanism (Guicciardini). This dialogue is usually understood as one of the sources of modern democratic tradition. I try to explain that in Machiavelli's political theory two notions of agonism are present – pragmatic agon that sees conflict as a basis of social cohesion and strategic agon that is described as a ferocious egalitarianism employed by the second class citizens in order to gain equality from the first class citizens. These two forms of agonism are explained to form the axis of Machiavelli's notion of the political and also of a free republic and democracy. Guicciardini's elitist republicanism is shown to stand in opposition to Machiavelli's understanding of agonism. The interpretation of Guicciardini presented in this dissertation describes both the way in which Guicciardini falsifies the egalitarian demand of the strategic agon and substitutes it with an affirmation of inequality. I also pay attention to the resemblance of Guicciardini's elitist republicanism to Schumpeterian competitive elitism that is usually understood to be a realistic model of contemporary liberal democracies. The confrontation of Machiavelli and Guicciardini also reveals that the key difference in their approaches towards agon consist in their conception of representation. While Guicciardini's and Schumpeter's elitist notion of representation emphasizes the distinction between a representative and represented and so makes the representative independent of the will of the represented, in order to eliminate the strategic agon, Machiavelli's populist representation strives to institutionalize conflict and agon in order to make representation more responsive.

## **Key words**

Democracy, Republicanism, Populism, Niccolò Machiavelli, Francesco Guicciardini, Agon, Plebs, Ciompi, Cambridge School.

## Obsah

<i>Seznam zkratk a poznámka k odkazování na Machiavelliho texty</i> .....	8
Úvod: ke genetické krizi liberální demokracie .....	9
1. Machiavelliho populistický republikanismus a perverzita demokracie .....	15
1. 1. Teze perverzity v demokratické teorii .....	16
1. 1. 1. Strategie překonání teze perverzity .....	17
1. 2. Machiavelliho populistický republikanismus.....	21
1. 2. 1. Machiavelliho teorie legitimního konfliktu .....	31
1. 2. 1. 1. Skinnerova interpretace konfliktu u Machiavelliho.....	32
1. 2. 1. 2. Guicciardiniho kritika populistického republikanismu .....	43
1. 2. 1. 3. Svoboda jako politika: o rancièrovském původu machiavelismu.....	46
1. 2. 2. Machiavelliho teorie politického lidu: lid jako strážce svobody.....	51
1. 2. 2. 1. Role vůdce při formování kolektivní vůle .....	53
1. 2. 2. 2. Nedominace a rovnost jako politický program lidu.....	62
1. 3. Závěr: Za neperverzní demokracii .....	64
2. Vzpouira <i>ciompi</i> jako příklad obtížného zrodu rovnosti .....	67
2. 1. Politická situace ve Florencii před vypuknutím vzpoury <i>ciompi</i> .....	67
2. 2. Vzpouira <i>ciompi</i> a trajektorie rovnosti .....	70
2. 2. 1. Luigi Guicciardini jako mluvčí elit .....	72
2. 2. 2. První vystoupení <i>ciompi</i> .....	73
2. 2. 3. Plebejský gonfalonier .....	80
3. Benátský mýtus liberální demokracie: Guicciardini a zrod demokratického elitismu.....	83
3. 1. Florencie jako Benátky na Arnu.....	84
3. 2. Guicciardiniho kritika republikanismu.....	87
3. 2. 1. Proti entuziasmu a populismu.....	88
3. 2. 2. <i>Libertà a arte dello stato</i> .....	91
3. 2. 3. Institucionální reforma Florencie .....	94
3. 3. Benátský mýtus liberální demokracie .....	99
3. 3. 1. „Jiná teorie demokracie“: schumpeterovská anebo guicciardiniovská? .....	99
3. 3. 2. Volební oligarchie .....	105
3. 4. Závěr .....	108

4. Dokonalá republika: Machiavelli a populistická reprezentace .....	110
4. 1. Machiavelliho dokonalá republika .....	110
4. 1. 1. Florentský hybrid a republika pro Medicejské .....	114
4. 1. 2. Dokonalá neboli lidová republika .....	120
4. 2. Teorie populistické reprezentace .....	125
4. 2. 1. Elitářské pojetí reprezentace.....	126
4. 2. 2. Koncept reprezentace a populistická reprezentace .....	127
4. 2. 2. 1. Deskriptivní reprezentace a politika přítomnosti .....	130
4. 2. 2. 2. Symbolická reprezentace.....	132
4. 3. Závěr: Populistická reprezentace na poli demokracie.....	137
Závěr: Demokratický agon a politika divadla .....	139
Bibliografie .....	146

## *Seznam zkratek a poznámka k odkazování na Machiavelliho texty*

Při odkazování na Machiavelliho texty se držím v machiavelovské literatuře zavedeného úzu, podle kterého jsou jednotlivá díla označována zkratkou (viz. Užívané zkratky), jednotlivé knihy římskou číslicí a kapitoly číslicí arabskou. Odkaz R. II. 4. tedy znamená čtvrtou kapitolu druhé knihy *Rozprav o prvních deseti knihách Tita Livia* a odkaz V. 9. označuje devátou kapitolu *Vladaře*. Případná následující čísla u přímých citací odkazují na stránky v těchto italských originálech: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'arte della guerra e altre opere*, Vol. 1,2, Torino: UTET libreria, 2006 a *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*, Torino: UTET libreria, 2007.

### **Užívané zkratky**

*AP* – *Stoupcům Medicejských (Ai Palleschi)*. In Machiavelli, Niccolò. (2007) *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*. Torino: UTET libreria, s. 189 – 193.

*FL* – *Florentské letopisy (Istorie Fiorentine)*. In Machiavelli, Niccolò. (2007) *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*. Torino: UTET libreria, s. 275 - 760.

*R* – *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livia (Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio)*. In Machiavelli, Niccolò. (2006) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'arte della guerra e altre opere*, Vol. 1,2. Torino: UTET libreria, s. 411 - 1214.

*RF* – *Rozprava o florentských záležitostech (Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices)*. In Machiavelli, Niccolò. (2007) *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*. Torino: UTET libreria, s. 205 – 221.

*V* – *Vladař (De Principatibus)*. In Machiavelli, Niccolò. (2006) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'arte della guerra e altre opere*, Torino: UTET libreria, s. 105 – 400.



## Úvod: ke genetické krizi liberální demokracie

Žijeme v nelehké době pro skutečné demokraty. Toto tvrzení může znít poněkud překvapivě obzvláště po roce 1989, kdy bylo globální vítězství liberální demokracie chápáno jako spojení lidských práv a tržní ekonomiky hrdě vyhlášeno *urbi et orbi*. O globálním úspěchu demokracie dnes svědčí i to, že i ty státy, které mají s demokracií pramálo společného, se při dokazování své legitimacy na ni odkazují nebo jejich vůdci aspoň tvrdí, že vládnou na základě vůle lidu. Tak proč ta skepse? Domnívám se totiž, že dnes čelíme další krizi liberální demokracie. Je téměř nemožné přehlédnout její symptomy: pokles volební účasti, demokratický deficit, vlády tvrdošijně prosazující reformy i přes vytrvalý odpor občanů, odumírání sociálního státu, úspěch pravicového populismu, který se nepočítá jenom hlasy získanými ve volbách, ale především prosakováním jejich slovníku a témat do veřejného prostoru jako jeho legitimní součásti atd. Na této současné krizi liberální demokracie je však něco zvláštního. Tato výjimečnost, dle mého názoru, spočívá v tom, že původ krize leží v liberální demokracii samotné. Liberální demokracie od svého počátku v 19. století musela čelit řadě výzev ze strany svých odhodlaných nepřátel (stoupenců elitářství, autoritářství či totalitarismu) nikdy však nečelila krizi vyvěrající z ní samotné. Právě skutečnost tohoto triumfu (ať již skutečného nebo spíše domnělého) ukazuje, že tato krize je „genetická“, že je nedílnou součástí liberální demokracie a její viditelnost je dána toliko historickou okolností pocitu vítězství.

Domnívám se, že fenomén současné krize můžeme nejlépe přiblížit jako důsledek dvou momentů, jejichž prostřednictvím chápeme povahu demokracie. Co se týče prvního momentu, domnívám se, že s kolapsem východního bloku, marxismu jako reálné alternativy a s příchodem tzv. třetí cesty a post-politické politiky, se z našeho politického slovníku vytratilo slovo *zápas*. Na teoretické úrovni jsme smysl pro zápas, který by se týkal nejenom jedinců, ale i celých sociálních skupin či celků, nepochybně ztratili díky hegemonii neoliberálního diskursu, který redukuje společnost na jedince, kteří se spolu buď stýkají, nebo potýkají při snaze naplnit své soukromé cíle. Na praktické úrovni jsme svědky pohrdání, či dokonce delegitimizování všech snah veřejně čelit kontroverzním politikám ať již se jedná o kritiku sporných reforem či válečnických dobrodružství v zahraničí.

To nás přivádí k druhému momentu, který odkazuje k něčemu, co bychom mohli nazvat *očerněním lidu*. Tento moment, jak se zdá, je konstitutivní pro západní politické myšlení vůbec. Mnoho teoretiků upozornilo na to, že původ demokratické teorie či politické filozofie spočívá právě v negativní reakci na demokratickou zkušenost a ve snaze ji potříit. Tento moment se zdá být všudypřítomný od Platóna po současnost a je tak běžný, že prostupuje i náš jazyk. Není náhodou, že ve většině evropských jazyků slovo lid označuje nejenom zdroj svrchované moci v demokratických státech, ale také chudé, vyloučené, neznalé komplikovaných záležitostí politiky, spodinu atd. Velká část současné demokratické teorie toto očernění potvrzuje tím, že vylučuje téma lidové suverenity ze svých úvah a někdy dokonce naznačuje, že je překážkou prosazování lidských práv. Místo toho, abychom demokracii chápali prostřednictvím pojmů jako je lid, jsme současnými teoretiky demokracie přesvědčováni o tom, že demokracie není nic jiného než sada procedur určujících, kdo má vládnout.

Z mého pohledu nám hlavní proudy současné teorie liberální demokracie nemohou poskytnout uspokojivou odpověď na současnou krizi demokracie, protože teorie demokracie ve svém vývoji a v diskusi se svými elitářskými a dalšími odpůrci do sebe zakomponovala řadu předpokladů, které mají svůj původ v antidemokratickém diskursu – především pak v delegitimizaci zápasu a očerňování lidu. Jinými slovy řečeno, možnosti současné demokratické teorie stát se součástí řešení, které tak nutně potřebujeme, je výrazně omezena, protože sama je součástí problému.

Je tedy zřejmé, že potřebujeme novou teorii demokracie, která by nám umožnila překonat spojené nádoby delegitimizace konfliktu a očernění lidu. Skromně přiznávám, že tento cíl je nad rámec možností naší práce. Místo toho se pokusíme o analýzu dialogu mezi elitářským a populistickým republikanismem, který je obvykle považován za zakládající pro moderní demokratickou teorii<sup>1</sup>, s cílem ukázat, že již v této diskusi jsou přítomné zdroje oné genetické krize liberální demokracie. Můj argument samozřejmě nezpochybňuje, že významná část problémů, kterým dnes demokracie čelí, je prohloubena jak zmasověním demokracie, tak narůstající komplexností moderních společností, ale jeho výhodná historická pozice před

---

<sup>1</sup> Teorie spojující zrod moderní demokracie s renesančním republikanismem nejsou běžné pouze u historiků renesanční politické teorie, kteří mají tento úkol takzvaně v popisu práce, ale můžeme říct, že dosáhla statusu ne nepodobného kuhnovskému paradigmatu a je obsažena v základních učebnicích demokratické teorie. Srov. například Held (2006) a Dahl (1994).

oběma těmito momenty může, jak jsem přesvědčen, pomoci ukázat, že charakter krize je vsutku genetický. Hlavními hrdiny pro nás proto budou Niccolò Machiavelli a Francesco Guicciardini, kteří představují hlavní teoretické představitele toho, co jsme si dovolili nazvat populistickým a elitářským republikanismem. Hlavní teze naší práce bude znít, že v Machiavelliho populistickém republikanismu lze nalézt teorii demokracie, která má jak prostor pro zápas, tak pro odmítnutí očerňování lidu a že tento potenciál Machiavelliho teorie zůstal nevyužitý, protože současná demokracie ve své podobě demokratického elitismu spíše čerpá z Guicciardiniho elitářského republikanismu, který počítá jak s očerněním lidu tak s delegitimizací zápasu. Tento závěr je důležitý i pro současné snahy oživit liberální demokracie návratem k hodnotám klasického republikanismu. Jak bude dále patrné, jsem k této možnosti skeptický, protože, jak jsem přesvědčen, stoupenci tohoto oživení čerpají spíše z elitářské podoby republikanismu, čímž daný problém pouze zhoršují.

Argumentace předložené práce je rozdělena do čtyř kapitol. První kapitola si klade otázku po vztahu mezi Machiavelliho populistickým republikanismem a určitým deficitem současné demokratické teorie. Tento deficit se snažím uchopit prostřednictvím hirshmanovské teze perverzity, která je jednou ze tří rétorik reakce. Součástí této teze perverzity je jak očernění lidu, tak odmítnutí zápasu jako něčeho patologického. Když však přiložíme tezi perverzity k současné demokratické teorii, nemůžeme si nevšimnout, že její velká část tuto tezi i s jejími důsledky paradoxně inkorporovala a do značné míry ji opakuje. Naproti tomu se snažím ukázat, že jisté čtení Machiavelliho, které nazývám populistickým republikanismem, otevírá prostor pro neperverzní demokracii, protože neobsahuje ani jeden z výše uvedených momentů. Populistický republikanismus je vystavěn kolem dvou tvrzení – o prospěšnosti konfliktu a lidu jako strážci svobody. Toto čtení je však poměrně problematické, protože se rozchází s běžným pojetím Machiavelliho a je do značné míry nepřijatelné i pro autory, kteří se oprostili od pohledu na Machiavelliho jako zakladatele machiavelismu a kteří zdůrazňují jeho republikánské kořeny. To znamená, že současně musím obhájit toto čtení Machiavelliho proti jeho jiným republikánským interpretacím. Prostřednictvím Machiavelliho pojetí konfliktu se vymezují vůči třem interpretačním proudům: jednak proti snaze spojit Machiavelliho s populisticko-athénským pojetím demokracie (McCormick), jednak proti tzv. Cambridžské škole (Skinner, Pocok, Viroli atd.), která vidí Machiavelliho jako specifické pokračování občanského humanismu *quattrocenta*, a v neposlední řadě proti

interpretačnímu proudu, který zdůrazňuje diskontinuitu Machiavelliho republikanismu a tvrdí, že pozdní Machiavelli opustil svá raná přesvědčení o prospěšnosti konfliktu a lidu jako strážci svobody ve prospěch elitářského a hybridního republikanismu (Jurđjević, Najemy, Suchowlansky).

Ve svém rozboru si kladu otázku, zda ústředním problémem těchto interpretačních proudů není – kromě někdy sporné či problematicky aplikované metodologie – to, že sdílejí představu o blízkém spojení konfliktu a touhy dominovat. Proti těmto interpretacím se snažím ukázat, že Machiavelliho tvrzení, že „když zvážíme cíle urozených a lidí nízkého původu, vidíme v prvních velkou touhu dominovat a v druhých toliko touhu nebýt dominován“ (R. I. 5, s. 452), nelze interpretovat jako střet dvou stejně destruktivních tužeb dominovat („nebýt dominován“ zde neznamena vyhnout se dominaci tím, že se lid stane dominující silou), ale naopak jako snahu uniknout celému systému dominance. Tento moment se snažím vysvětlit za použití rancièrovských pojmů *politika* a *policie*, jejichž pomocí se snažím ukázat, že konflikt a nepokoje (tumulti), jejichž aktérem je lid, chápe Machiavelli primárně jako rozrušování stávajících hierarchických struktur prostřednictvím vpisování rovnosti, spíše než jako boj o dominaci.

Druhá kapitola je jakýmsi doplňkem kapitoly první. Jejím cílem je aplikace dosavadního výkladu Machiavelliho pojetí konfliktu a možnosti neperverzní demokracie na vzpouru tzv. *ciompi*. Celý rozbor této vzpoury je veden otázkou, zda se v projevu anonymního předáka *ciompi* a v jejich následném jednání neobjevuje jakési neuvědomělé a nerozvinuté egalitářství, jímž *ciompi* narušují stávající hierarchický řád. Toto čtení vzpoury je z hlediska tradičních interpretací Machiavelliho problematičtější z několika důvodů. Předně mýtus *ciompi* jako divoké chátry, která svým nespoutaným jednáním ohrožuje samotné základy slušného politického řádu, je ústředním bodem florentské historiografie, od nějž odvozovaly svoji legitimitu všechny elitářské režimy a teorie, a zdá se, že velká část současných interpretů přijala tento rámeček a aplikovala jej i v případě Machiavelliho pojednání. To dále vede některé k tomu, že za hlavní postavu vzpoury *ciompi* považují osobu Michela di Lando pro jeho potlačení radikální sekce vzbouřenců. Moje interpretace se pokouší vyrovnat s těmito dvěma paradigmaty a ukázat, že Machiavelliho vlastní názory jsou mnohem blíže názorům anonymního řečníka *ciompi*, než je obecně připouštěno, a že jeho v mnohém šokující projev je ve své podstatě jakousi nedokonalou trajektorií směřující k rovnosti, které Machiavelli

přítakává. Zároveň se pokouším poukázat na jistou dialektiku politična u Machiavelliho, která odhaluje svoji plnost v paradoxně pozitivním hodnocení jak anonymního řečníka, tak Michela di Lando v prostoru, který oba vytvářejí svým jednáním. Potvrzení tohoto výkladu zároveň vyvrací interpretace Machiavelliho, které ohlašovaly Machiavelliho pozdní příklon k elitářství a odmítnutí teze o prospěšnosti konfliktu tím, že ukazuje, že koncept radikálního egalitářství realizujícího se v podobě sociálního konfliktu je Machiavellim aplikován a oslavován i v jeho pozdním díle. Podobný argument pro další pozdní Machiavelliho spis *Rozprava o florentských záležitostech* nabídne i čtvrtá kapitola.

Třetí kapitola se pokouší obhájit tvrzení o spojení mezi renesančním elitářským republikanismem a současnými reálnými demokraciemi. Ono pojítko nazývám „benátským mýtem“ a jeho podstatu spatřuji v přesvědčení, že jediným možným způsobem jak smířit protikladné hodnoty svobody a stability je vytvoření režimu dominovaného elitami, bez výrazné participace lidu a vnitřních sociálních a politických zápasů, tak jako se to mělo podařit aristokracií ovládaným Benátkám. První část kapitoly se věnuje Guicciardiniho politické teorii a výkladu jejího vzniku na základě konfliktu mezi elitami a *popolo* na Velké radě v době inkluzivní republiky po pádu Medicejských v letech 1494 až 1512. Druhá část kapitoly se snaží odpovědět na otázku, zda lze – i přes čtyři století, která oba teoretiky oddělují – nalézt v Guicciardiniho elitářském republikanismu jistou podobnost se schumpeterovským demokratickým elitismem. Tuto podobnost je možné spatřovat nejen v jejich sdíleném elitářství ospravedlňovaném „benátským mýtem“, ale také ve způsobu, jakým oba teoretici odmítají rozvojový potenciál (Macpherson) svých předchůdců na poli demokratické teorie – občanského humanismu a toho, co Schumpeter nazývá klasickou teorií demokracie. Způsob tohoto odmítnutí poukazuje na další zásadní podobnost obou přístupů spočívající v tom, že jazyk obecného dobra, participace a kultivace občanských ctností je nahrazován novým slovníkem, který má svůj původ v hospodářské oblasti. Zvláštní kategorií srovnání obou teoretiků se pak ukazuje jejich elitářské či oligarchické pojetí reprezentace, které se zdá být hlavním momentem jejich elitářských teorií díky tomu, že je vystavěno na předpokladu, že reprezentanti jsou nutně sociálně odlišní od reprezentovaných.

Poslední kapitola se zabývá Machiavelliho odpovědí na elitářský republikanismus a jeho koncepcí „dokonalé republiky“, kterou načrtnul ve spise *Rozprava o florentských*

*záležitostech*. Kapitola se táže po tom, do jaké míry Machiavelli v tomto pozdním spise přijímá nebo odmítá svoji teorii populistického republikanismu, která je předpokladem neperverzní demokracie a jakým způsobem toto pojetí dokonalé republiky reaguje na elitářský republikanismus a především na jeho pojetí reprezentace. Pro zodpovězení těchto otázek je text kapitoly rozdělen do dvou částí. První část analyzuje *Rozpravu* samotnou a upozorňuje na její subverzivní charakter, který se projevuje v postupné přeměně republiky, která hraničí s vladařstvím Medicejských, na lidovou. Tato lidová republika nakonec ztělesňuje obě přesvědčení populistického republikanismu (prospěšnost konfliktu, lid jako strážce svobody) a vyznačuje se tedy institucionalizací, nikoli eliminací, sociálního konfliktu v reprezentativních institucích a svěřením hlavní moci „Velké radě“ a instituci nápadně podobné římským tribunům.

Druhá část kapitoly se v návaznosti na Machiavelliho výměr reprezentativních institucí „dokonalé republiky“ zaměřuje na teorii populistické reprezentace a klade si otázku, zda toto pojetí reprezentace umožňuje překonat elitářské pojetí reprezentace, které reálné demokracie zdědily po Guicciardinim a Schumpeterovi. Koncept populistické reprezentace, který je v nerozvinuté podobě naznačen v Machiavelliho díle, chápu jako kombinaci toho, co Hanna Pitkin nazvala *acting for*, symbolickou a deskriptivní reprezentací. Základní problém této populistické reprezentace pak spočívá v tom, že Pitkin je skeptická k demokratickému potenciálu jak symbolického, tak deskriptivního pojetí reprezentace. Otázkou, na kterou se pokouším dále odpovědět, zůstává, zda je tento názor přesvědčivý a udržitelný a zda naopak nelze obohacení *acting for* o symbolickou a deskriptivní reprezentaci chápat jako účinný nástroj demokratizace reprezentace, který může překonat nebo zmírnit nejenom distinkci mezi reprezentantem a reprezentovaným, která je zásadní komponentou elitářského pojetí reprezentace.

# 1. Machiavelliho populistický republikanismus a perverzita demokracie

Jeden z klíčových antidemokratických a reakčních argumentů je ten, který Albert Hirschman nazval „tezí perverzity“. (Hirschman 1991) Podstata této argumentační strategie je jednoduchá a lze ji shrnout do jedné věty: „Pokus přinutit společnost, aby se pohnula určitým směrem, nemůže skončit jinak než tím, že se společnost vydá směrem naprosto opačným.“ (Hirschman 1991, s. 11) Jinými slovy tento argument tvrdí, že jakékoli sociální, ekonomické, politické atd. reformy, které jsou vedeny dobrými úmysly, se nakonec obrátí proti svému původnímu záměru a způsobí pravý opak toho, co jimi bylo zamýšleno. Například zákonodárství a sociální reformy, jejichž cílem mělo být odstranění chudoby, paradoxně vytvářejí takové demotivující podmínky, které vedou spíše k prohloubení než k vymýcení chudoby. Stejně tomu má být i s demokracií. Každý pokus o prohloubení demokracie, prostřednictvím zavedení všeobecného volebního práva, institucí přímé demokracie atd., se zvrhne a místo toho skončí jejím popřením.

I když Hirschman naznačuje, že tato argumentační strategie mohla být plně rozvinuta až díky osvícenskému deismu, nelze ji považovat za nic nového a její stopy můžeme nalézt v řadě kritik demokracie počínaje Platónem. (Hirschman 1991, s. 12–19) Domnívám se, že hlavní problém tohoto argumentu, problém, který zřejmě stojí u zrodu demokratického deficitu, jež zakoušíme v liberálních demokraciích Západu, spočívá v tom, že se díky své neustálé přítomnosti ve slovníku politické teorie stal jakousi dále neověřovanou samozřejmostí, kterou *paradoxně* inkorporovaly i teorie a přístupy, které chtějí demokracii hájit. Hlavní tezí této kapitoly je potom tvrzení, že v tom, co jsme si dovolili nazvat Machiavelliho populistickým republikanismem, lze nalézt teorii demokracie, která se na rozdíl od řady dalších dokáže s tímto argumentem či paradigmatem vypořádat. Podle Machiavelliho je totiž lid nejen moudřejší než vladař, ale zároveň je nejlepším strážcem svobody.

Abychom pochopili, jak je to možné, budeme muset nejdříve nastínit strukturu teze perverzity v demokratické teorii, dále pak způsob, jakým se s ní vypořádává současná teorie demokracie, a v čem spočívá Machiavelliho přínos. Tomu bude odpovídat i struktura kapitoly. V její první části načrtneme osud teze perverzity v současné demokratické teorii,

v druhé části pak hlavní principy Machiavelliho populistického republikanismu ve vztahu k demokratické teorii.

### **1. 1. Teze perverzity v demokratické teorii**

Jaký je tedy osud teze perverzity v demokratické teorii? Připomeňme si ještě jednou, že podstatou této teze je představa, že jakékoli úmyslné jednání vedené cílem změnit společnost určitým způsobem se zvrhne tak, že společnost se změní přesně opačně, než bylo původně zamýšleno. Stoupenci teze perverzity například nekritizovali přímo zavedení všeobecného volebního práva jako nástroje proti oligarchii a tyranii, ale tvrdili, že všeobecné volební právo, i když je možná na první pohled žádoucí, paradoxně vyústí v posílení moci oligarchie či přímo v tyranii. Jaké příčiny vedli (a vedou) stoupence teze perverzity k takovýmto závěrům?

Z hlediska teorie demokracie je hlavním argumentem stoupců této teze, kromě jakési metafyzické zlomyslnosti, sám charakter demokratického člověka. Jinými slovy, prohloubení demokracie nutně musí vyústit v tyranii, protože lidé, kterých se toto prohloubení demokracie (například rozšířením volebního práva) týká, nejsou pro demokracii dostatečně zralí. Toto přesvědčení o nezralosti či nedostatečnosti prostého lidu pro demokracii samozřejmě může být odůvodňováno různými způsoby – od neinformovanosti lidu, jeho nezájmu, nízké inteligence a nedostatečného vzdělání až po údajné psychopatologické rysy osobnosti běžného občana.<sup>2</sup> Ať je nekompetentnost běžného člověka vysvětlována jakkoli, její důsledky jsou vždy stejné, vedou k ohrožení demokracie a základních hodnot společnosti proto, že běžný člověk se v politických záležitostech vždy chová nezodpovědně, podléhá vášním a iracionálním svodům, je manipulovatelný atd. Druhou stranou očernění běžného člověka je pak u teoretiků teze perverzity přesvědčení o vlastní epistemologické nadřazenosti, které je často spojeno s požadavkem na vládu elit.

Shrneme-li pak skutečné důvody, proč teoretici teze perverzity odmítají demokracii (nebo alespoň její prohloubení), jsou dva: 1) je to samotný demokratický člověk (dnes bychom spíše řekli masový nebo běžný člověk) a 2) to, že tento demokratický člověk vytváří politický prostor a politické jednání, které nejsou definovány racionalitou. Jinými slovy, lze také říci, že z teze perverzity plyne, že demokracie je možná pouze tehdy, když dojde k realizaci těchto

---

<sup>2</sup> Pro podrobnější rozpracování všech tří Hirschmanových rétorik reakce z hlediska demokratické teorie srovnej Femia (2001).



principů – jednak k vyloučení afektů, vášní a dalších emocionálních složek z veřejného prostoru a k jeho omezení na racionální deliberaci a jednání, jednak k omezení možností masového člověka efektivně zasahovat do politiky. Teze perverzity předpokládá, že demokracie sama v sobě nese zdroje svého pádu. V dalším výkladu se pokusím ukázat, že tradice demokratického myšlení tyto principy přijímá a pracuje s nimi tak, že buď požaduje více či méně radikální změnu sociálních podmínek, nebo se v zájmu zachování stability smiřuje s určitými praktickými omezeními demokracie a bude považovat demokracii za ideál, kterého nelze nebo ani není žádoucí dosáhnout.<sup>3</sup> Dále se pokusím ukázat, že Machiavelliho teorie se radikálně rozchází s velkou částí tradice demokratického myšlení, protože nepovažuje tyto dva principy za překážku demokracie, ale spíše za její nutné předpoklady.

### **1. 1. 1. Strategie překonání teze perverzity**

Jak se tedy s nebezpečím demokratického člověka a jeho sklonem k iracionalitě, které ohrožují demokracii, vypořádávají teorie masové demokracie? Zjednodušeně lze říci, že demokratická tradice sází na dvě strategie – na omezení vlivu demokratického (masového, běžného) člověka na politické jednání nebo na přeměnu tohoto člověka.<sup>4</sup>

První strategii můžeme spojit s tím, pro co C. B. Macpherson použil názvy „protektivní demokracie“ a „demokracie rovnováhy“. (Macpherson 1977) Jejím základem je představa, že člověk je ze své podstaty nenasytný konzument, maximalizátor užitku, který sobecky sleduje své cíle bez ohledu na cíle a zájmy ostatních lidí. Smyslem demokratického zřízení pak není nic jiného než zabránit tyranii a dosáhnout vzniku politického a sociálního prostoru, v němž všichni mohou relativně svobodně sledovat své cíle. A protože hlavním nebezpečím demokracie je sobectví masového člověka, jediný způsob, jak dosáhnout stabilního svobodného režimu, spočívá v omezení vlivu takového jedince na politickou moc. Jinými slovy řečeno, základní podmínkou stabilního demokratického režimu je omezení participace nebo rozvázání vztahu mezi reprezentantem a reprezentovaným. Toho lze opět dosáhnout různými způsoby, například omezeními volebního práva (pohlaví, majetkový a daňový census atd.). Od 20. století však omezení participace není spojováno s nerovným volebním právem, ale se sociálními podmínkami a předpoklady. Například Schumpeterův kompetitivní elitismus

---

<sup>3</sup> Srov. např. Dahlovy pojmy polyarchie a demokracie nebo Sartoriho rozlišení na demokracii jako popis a normu. (Sartori 1993, s. 9–10).

<sup>4</sup> Slovo „zjednodušeně“ zde má velký význam. Následující výklad nemá za cíl podat vyčerpávající přehled moderní demokratické teorie. Chce pouze zachytit určité napětí a naznačit pozici teze perverzity v něm.

předpokládá, že nikoli běžní občané, ale elity tvoří jak politickou poptávku, tak nabídku. Občané jsou pasivními příjemci politických programů, které jsou vytvářeny elitami, společná či obecná vůle pak nevychází z lidu, ale je produktem elit a jediná politická činnost, kterou mohou běžní občané vykonávat, je periodicky se opakující volba z různých nabídek, politických programů, které vytvářejí a nabízejí elity. Základem stability demokratického režimu pak je nerušená soutěž mezi elitami, které na rozdíl od běžných lidí chovají vysokou míru loajality k liberálnědemokratickým institucím. (Schumpeter 2004, s. 287–320) Jiní nespolehají tolik na elity, ale spíše na apatii vůči politice vládnoucí mezi příslušníky skupin s nízkým socioekonomickým statusem, která způsobuje, že tito občané nemají – a ani nemohou mít – efektivní vliv na politické rozhodování atd. (Downs 1957, s. 119–120; Dahl 1956, s. 87–89)<sup>5</sup>

Druhá strategie, jak se vypořádat s nebezpečím pro demokracii, spočívá v důrazu na progresivní transformaci demokratického člověka. Stoupenci této strategie připouštějí, že člověk, tak jak se nachází v současných demokratických společnostech, sice odpovídá popisu, který uvádějí jak stoupenci teze perverzity, tak stoupenci první strategie, totiž že aktuálně je sobeckým konzumentem, ale tento jeho stav pro ně není stavem konečným. Mají totiž za to, že lidská povaha je významně ovlivňována sociálními podmínkami a že se spolu s jejich změnou musí zákonitě transformovat i ona. Klíčovým nástrojem v takovéto transformaci je pak participace na politickém rozhodování. Předpokládají totiž, že participace poskytuje svým účastníkům psychologický, vědomostní a morální bonus, který mění participujícího na zodpovědného demokratického občana. Tento nový demokratický občan je pak při svém rozhodování poučen, je schopen rozhodovat se racionálně, brát ohled na ostatní občany nebo na obecné zájmy, dokáže být nestranný, nepodléhá iracionálním emocím, vášním nebo obratnému řečníkovi a při diskusi se nechává přesvědčit toliko „silou lepšího argumentu“. Tato strategie má svůj původ v občanském humanismu, i když v moderním politickém myšlení je spojena s etickým liberalismem Johna Stuarta Milla. V současnosti se této strategii dostává pozornosti pod názvy participační a deliberativní demokracie.

Na rozdíl od první strategie neusiluje participační strategie pouze o zachování stávajících liberálnědemokratických institucí, ale o jejich více či méně radikální transformaci,

---

<sup>5</sup> Sluší se poznamenat, že Dahl později své pojetí velmi výrazně přepracoval, a dnes by jistě s takto ostrou formulací již nesouhlasil.

především pak o revizi spojení liberální demokracie a kapitalismu. Například Carole Pateman chápe jako cíl participační strategie vznik „participační společnosti“, tj. takové formy společnosti, v níž jsou demokratické kontroly podrobeny všechny oblasti donucování a autority, tedy nejenom národní a lokální vlády, ale i pracoviště, školy, vztahy mezi pohlavími, vztahy v rodině atd. (Pateman 1970) I když jistě ne všichni stoupenčí participace by souhlasili se všemi požadavky na participační společnost, jak je formuluje Pateman, je minimálně zřejmé, že zajištění rovných a efektivních podmínek participace či deliberace, a tím i demokracie a svobody, je možné pouze v rámci vysoce egalitářské společnosti.

Druhý důležitý bod, v němž se první a druhá strategie rozcházejí, se týká zdroje obecné či společné vůle. Z pozice teze perverzity lze tento problém formulovat asi takto: protože demokratický člověk není schopen pro svůj sklon k iracionalitě a neobornost vytvářet vlastní smysluplné politické programy, je nutné, aby tyto programy byly vytvářeny někým jiným. Ale kým? Jinými slovy řečeno, tato otázka se ptá po roli vůdce a elit v demokracii. Viděli jsme, že první strategie se snažila zachránit demokracii tím, že vytvářela nebo alespoň akceptovala různé formy omezení toho, kdo je schopen vytvářet politická stanoviska a programy. První strategie tak kladla velký důraz na osobu vůdce jako někoho, kdo je schopen artikulovat politická stanoviska a ta dále nabízet či prodávat. Například v schumpeterovském kompetitivním elitismu je demokracie možná pouze tehdy, jestliže elity, které jediné mají schopnost vytvářet politické alternativy, jsou loajální k liberálnědemokratickým institucím. Běžní občané či primitivové, abychom použili Schumpeterův pojem, nejsou dostatečně kompetentní k činění politických rozhodnutí a jejich loajalita k demokratickým institucím je také více než pochybná. Demokracie je pak možná pouze díky tomu, že tito občané-primitivové s antidemokratickými sklony nemají jinou možnost než volit mezi různými vůči liberální demokracii loajálními skupinami elit. (Schumpeter 2004, s. 280)

Právě ta skutečnost, že pouze elity a političtí vůdcové, nikoli lid, jsou tvůrci politické nabídky a poptávky, je podle participačních demokratů vyprázdňením demokracie a příčinou degenerace a politické apatie běžných občanů. Jinak řečeno, občan-primitiv, jeho politická apatie a nekompetentnost, které ohrožují demokracii, nejsou neměnnými rysy lidské přirozenosti, ale jsou důsledkem společenského uspořádání, v němž politická aktivita jedince ztratila smysl. A proto podle participačních teoretiků pojetí demokracie, které je vystavěno okolo aktivních vůdců formujících politické alternativy a pasivních příjemců těchto alternativ,

nepředstavuje řešení, protože samo je zdrojem problému. Tedy pojetí demokracie, které se zaměřuje spíše na roli vůdce než běžného občana, je nebezpečné a ve své podstatě nedemokratické. Podstata demokracie podle participačních teoretiků nespočívá v zápase vůdců, ale v progresivní emancipaci každého jedince, která má zajistit, aby se každý mohl stát plně autonomním, aby mohl být svým vlastním vůdcem, tzn. transformovat každého jedince tak, aby byl schopen zastávat stejnou roli, jakou první strategie přisoudila politickým vůdcům. Po této přeměně pak obecná nebo společná vůle může vzniknout na základě vůle jednotlivých občanů, nikoli na základě manipulace elit.

Způsob, jakým vzniká obecná nebo společná vůle, ale ukazuje další důležitý rozdíl mezi první a druhou strategií, který spočívá ve významu a nutnosti konfliktu v demokratických společnostech. Pro první strategii, zdá se, konflikt nepředstavuje problém. Podstatou demokracie pro stoupence první strategie není nic jiného než institucionalizovaný zápas o moc, kterou získávají konkrétní jedinci na základě hlasů voličů. I přes důraz na význam zápasu pro demokracii je nutné připomenout, že první strategie zároveň omezuje schopnost velké části obyvatelstva se aktivně na tomto zápase podílet. V extrémním případě, který představuje Schumpeter, je běžným občanům přisouzena role statistů, kteří jsou ovládnuti prostřednictvím nástrojů propagandy a politické reklamy. Pohled druhé strategie na význam konfliktu v demokratické společnosti je ještě problematičtější než u první. Jestliže se druhá strategie pokouší transformovat a očistit protichůdné, roztržité a sobecké vůle do kolektivní vůle, znamená to, že musí klást velký důraz na jednotu. Z toho důvodu pak přetrvání konfliktu nesvědčí o ničem jiném než o tom, že se nepodařilo dostatečně transformovat vůle všech občanů. Jinými slovy řečeno, přítomnost konfliktu je patologická.<sup>6</sup>

Z tohoto krátkého rozboru osudu teze perverzity v současné politické teorii plynou čtyři klíčové momenty demokratické tradice, kterými se budeme prostřednictvím Machiavelliho dále zabývat: povaha demokratického subjektu, racionalita veřejného prostoru, permanence

---

<sup>6</sup> Samozřejmě, že zdaleka ne všichni stoupenci participační a deliberativní demokracie by přijali tuto tezi v takto vyhoceně rousseauovské podobě a poukazovali by například na nutnost konfliktu jako motivace k deliberaci atd. Na druhou stranu řada kritiků deliberativní demokracie poukazuje na to, že zaměření deliberace na dialog a porozumění vede vpsledku k delegitimaci konfliktu nebo ke snížení jeho významu v tom smyslu, že je důsledkem empirických okolností, které brání dosažení ideální řečové situace. Literatura k tomuto tématu je velmi rozsáhlá, jako paradigmatický příklad pro tuto debatu srov. Mouffe (2000). Užitečné shrnutí celé debaty nabízí Aletta Norval (Norval 2007, s. 18–55). Srov. též práci Diany Mutz (2006), v níž se pokouší odlišit deliberativní a participační přístup právě rozdílným přístupem k řešení konfliktů, k jednomyslnosti a roli emocí v demokratickém procesu.

konfliktu a role vůdce. Tento rozbor by měl ukázat, jak jsem již naznačil výše, že první dvě nebezpečí nebo neřesti demokracie jsou naopak jejími ctnostmi. Dále by měl ukázat, na rozdíl od participační strategie, na nepominutelnost role demokratického vůdce, kterou však, na rozdíl od první strategie, nelze chápat jako jednostranné formování politické poptávky, ale jako formu demokratické artikulace. A v neposlední řadě by měl také ukázat, že i přetrvávající konflikt o podobu základních demokratických principů a hodnot není pro demokracii škodlivý, že nesvědčí o žádné patologii, ale že je naopak nutnou součástí demokratického života, protože právě konflikt je hlavním místem, v němž dochází k transformaci preferencí a k formování demokratických identit. Z tohoto pohledu se konflikt jeví jako *conditio sine qua non* demokracie, a proto v dalším výkladu upřeme pozornost především na něj.

## **1. 2. Machiavelliho populistický republikanismus**

Hlavním cílem této části je načrtnout hlavní principy Machiavelliho populistického republikanismu a ukázat, jak se Machiavelli vyhýbá tezi perverzity či její aplikaci v demokratické teorii. Zastává totiž názor, že lid je lepším strážcem svobody než elity a že je nakonec také moudřejší než vladař. Jinými slovy, vysoká míra participace lidu nepředstavuje ohrožení svobody, ale je naopak její základní podmínkou. K tomu, abychom pochopili, jak je to možné, musíme nejdříve rozebrat Machiavelliho pojetí konfliktu, které vytváří jakýsi předpoklad pro vznik agonistického veřejného prostoru. Tento veřejný prostor a jednání lidu v něm se ukážou jako klíčové momenty populistického republikanismu, neboť, jak uvidíme, Machiavelli se domnívá, že za předpokladu řádně proběhnutého konfliktu vede logika veřejného jednání ke změně kolektivní lidové identity, která činí demokracii s vysokou mírou participace vůbec možnou. Tato změna spočívá v tom, že lid, a nikoli elity, v průběhu zápasu artikuluje nedominaci, která je založena na specifickém pojetí rovnosti. V tomto momentu zároveň vidíme, že dochází k propojení demokratické emancipace a konfliktu, což je moment, který budeme dále sledovat.

Machiavelliho politickou teorii nazývám populistickým republikanismem. Spojení Machiavelliho s populismem a republikanismem není v žádném případě nové a adjektivum populistický bývá většinou používáno k tomu, aby odlišilo Machiavelliho verzi republikanismu od republikanismu neořímského a elitářského. (Kwak 2007, McCormick 2007) V mém pojetí však populistický republikanismus představuje oxymóron, který je

odpovědí na konstitutivní paradox západního politického myšlení. Bylo již mnohokrát poukázáno na jistou dvojznačnost slova lid – lid jako jednotný politický útvar a zároveň jako politická třída chudých a vyděděných, která je z onoho lidu jako politického útvaru vyloučena. (Agamben 2003, Canovan 2005, Rancière 2011) Podle Giorgia Agambena paradox obsažený ve slově lid v řadě evropských jazyků (*popolo, peuple, pueblo, ordinary people* atd.) vypovídá o tom, že „jeden a týž termín pojmenovává (...) jak ustavující politický subjekt, tak třídu, která je alespoň fakticky, ne-li přímo právně, vyloučena z politiky.“ (Agamben 2003, s. 29) Západní politické myšlení pak má být pokusem tento paradox překonat ať již nalezením formy zahrnutí vyloučeného lidu (*plebs*) do politického lidu (*populus*), nebo prostou eliminací vyloučeného. Pojem populistického republikanismu, který se pokoušíme vypracovat, je oxymóronem proto, že jak ukázal Miguel Vatter (Vatter 2011), jeho dvě složky (populismus a republikanismus) v sobě spojují navzájem se vylučující strategie včlenění *plebs* do *populus*. K tomu, abychom tento rozpor pochopili, je třeba nejdříve načrtnout pojmy populismu a republikanismu. Začneme populismem.

Pojem populismu patří k nejproblematičtějším pojmům politické teorie vůbec. Jeho základní obtíž spočívá v jeho nejasném významu. Generace politických teoretiků se přely o to, jaká forma entity má být pojmem populismu vůbec označována, jestli ideologie, hnutí, politická organizace, rétorika, politický styl, odraz specifické sociální reality atd. (srov. např. Panizza 2005). Zdá se však, že v posledních letech u řady teoretiků začíná převládat pojetí populismu, které by bylo možno nazvat ontologickým (srov. Laclau 2005a a b, Canovan 1999, Stanley 2008 atd.). Pro tyto teoretiky platí, že ač každý vychází z jiného intelektuálního zázemí, všichni vidí populismus spíše jako nástroj konstrukce sociální reality než jako její vyjádření, přičemž platí, že v populistickém pohledu je tato sociální realita konstruovaná jako rozštěpena na dvě antagonistické skupiny (lid versus elity), a zároveň platí, že je to právě lid, kdo je nositelem občanské ctnosti, přirozené moudrosti nebo aspoň nějaké formy morální výjimečnosti a nezkaženosti. Začlenění *plebs* do *populus* má podle populistů podobu ovládnutí *populus*. „K tomu, abychom mohli mluvit o lidu populismu, potřebujeme něco víc: potřebujeme *plebs*, který tvrdí, že je jediným legitimním *populus*, tj. část, která chce působit jako celek společnosti.“ (Laclau 2005a, s. 81) Jinými slovy, začlenění *plebs* se rovná ovládnutí *populus plebsem*, tomu, že *plebs* se stane vůdčí složkou *populus*. Toto ovládnutí může nabírat různé podoby, od jisté formy suverenity prostřednictvím ustavujícího vladaře

(Gramsci 2007, Fontana 1993, Althusser 2001) po kontrolu a případné vetování rozhodování elit (McCormick 2006). V tomto ohledu je populismus součástí širší demokratické tradice v tom smyslu, že *plebs* přebírá moc (nebo její část) a využívá ji k odstranění spojených nádob politické a ekonomické dominance.

Zatímco populismus chápe překonání mezery mezi *populus* a *plebs* jako ovládnutí *populus* a politickou svobodu jako kolektivní sebevládu, republikanismus vřazuje *plebs* jako jednu rovnocennou část *populus* a svobodu jako nedominaci. Z tohoto pohledu republikanismus stojí v opozici jak k demokraticko-populistické tradici, tak k liberálnímu pojetí svobody jako nezasahování (Pettit 1999, Znoj 2011). Republikáni považují za nedostatečný koncept negativní svobody jako aktuálního nezasahování, protože nebere v potaz formy závislosti a podřízení, které vytváří samotná možnost závislosti, ale vyjadřují také obavy z lidové suverenity a participace, které pro ně představují nebezpečí další dominance. Například Viroli tvrdí, že „republikanismus ve své klasické verzi (...) není teorií participační demokracie, jak tvrdí někteří teoretici, kteří mají na mysli některé současnější zdroje, ale je spíše teorií politické svobody, která považuje participaci občanů ve svrchované deliberaci za nezbytnou pro obranu svobody pouze tehdy, pokud zůstává v rámci dobře definovaných mezí.“ (Viroli 2002, s. 4) Republikánským ideálem je pak smíšená ústava zahrnující všechny segmenty populace a další instituce, jako jsou vláda zákona, participace, občanská ctnost, soupeřivá demokracie, bikameralismus atd., které společně přispívají ke snižování dominance ve společnosti. Pettit v této souvislosti hovoří o politice formování protimoci (antipower), jejímž cílem je snižování a vyrovnávání mocenských nerovností, v nichž výše zmíněné postupy a instituce hrají klíčovou roli. (Pettit 1996)

Jaká je však Machiavelliho pozice ve vztahu k těmto dvěma vzájemně se vylučujícím možnostem? Ocitujme klíčovou pasáž:

„V každé obci se nacházejí dvě odlišné třídy (*umori*)<sup>7</sup>. Z nich vychází, že lid touží po tom, aby nebyl ovládán nebo utiskován od šlechty, a šlechta touží po tom ovládat a utiskovat lid. A

---

<sup>7</sup> Pojem *umore* označuje původně štávy, které z hlediska renesanční astrologie určují povahu jedinců a sociálních skupin. Srov. Parel (1992) a Knauer (1990). Pro výklad subverzivního užití - subverzivního vůči florentské novoplatonské akademii, která byla spojena s Medicejskými - kombinace astrologie a lukreciovského atomismu a materialismu okruhem protimedicejsky orientovaných intelektuálů, mezi které patřil i Machiavelli, srov. přelomovou studii Alison Brown (2010). Pojem *umore* pro nedostatek vhodných alternativ překládám slovem třída. Rozdělení společnosti na dvě třídy však na rozdíl od běžného pojetí nechápu jako sociologický imperativ (srov. např. McCormick 2011a, Najemy 2010), ale jako ontologické stanovisko.

z těchto odlišných choutek se v obci rodí jeden ze tří důsledků: buď vladařství, nebo svoboda, nebo bezuzdnost.“<sup>8</sup> (V. 9., 208–209.)

Na první pohled vidíme, že Machiavelliho teorie je kombinací obou variant. Její základní předpoklady kombinují jak charakteristiky populismu, tak republikanismu – v jádru společnosti a jejím ontologickým předpokladem je populistický konflikt (lid versus elity), který má na ontické rovině tři možná vyústění: vladařství (tj. vládu vladaře nebo také jedné třídy), svobodnou republiku nebo bezuzdnost hraničící s rozpadem sociálního řádu. Motorem tohoto konfliktu je však snaha o republikánskou nedominaci. Tato nedominace je ovšem jako forma populistické občanské ctnosti připsána lidu a není chápána pouze jako důsledek interakce ústavních institucí produkujících vzájemné protimoci. V neposlední řadě Machiavelli spojuje svobodu se smíšenou ústavou a vládou zákona a nikoli vládou lidu. Z těchto důvodů navrhuji nazývat Machiavelliho politickou teorii pro nedostatek vhodnějšího názvu populistickým republikanismem, přičemž tento populistický republikanismus nechápu pouze jako variaci republikanismu, ale jako svébytnou politickou teorii kombinující protikladné prvky populismu a republikanismu. Jinými slovy, svébytnost populistického republikanismu spočívá v tom, že při překonávání ustavujícího paradoxu západního politického myšlení (*populus versus plebs*) představuje jistou kombinaci obou přístupů, v níž si *plebs* vynucuje zahrnutí nikoli na základě své moci ale prostřednictvím vepisování rovnosti do *populus*.

Takovéto pojetí Machiavelliho v mnohém nápadně odkazuje na Lefortovo pojetí demokracie a politična. Toto tvrzení je samozřejmě možné považovat za logickou chybu, protože to ve skutečnosti není Machiavelliho teorie, která by byla podobná Lefortově, ale naopak Lefortova teorie je podobná Machiavelliho. Lefort se Machiavellim intenzivně zabýval a sám zdůrazňuje, že Machiavelliho dílo pro něj představovalo jeden z hlavních zdrojů inspirace. (Rosanvallon 2012) Proto by samozřejmě bylo nejen zbytečné, ale zcela nemístné odhalovat a vyhlašovat spřízněnost těchto teorií jako překvapivý objev. K Lefortovi se zde odvolávám, jelikož, jak jsem přesvědčen, jeho pojetí demokracie sdílí řadu momentů s Machiavelliho koncepcí, a může tak pro nás být jakousi zkratkou, která nám pomůže lépe uchopit

---

<sup>8</sup> „Perché in ogni ciptà si truovano questi dua umori diversi. E nascie da questo: che il populo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi, e li grandi desiderano comandare et oprimere el populo; e da questi dua appetiti nasce nelle ciptà uno de' tre effetti: o principato, o libertà, o licenzia.“



samotného Machiavelliho a zároveň poukáže na jeden zásadní rozdíl v přístupu obou myslitelů.

Výklad Lefortova pojetí demokracie a politična je velmi obtížný. Jednou ze základních obtíží je jejich jistá náchylnost k proměně na slogany – „demokracie jako prázdné místo moci“, „demokracie se ustavuje za rozpouštění ukazatelů jistoty“ atd. –, které jsou opakovány bez znalosti kontextu, který jim dává význam. (Marchart 2007, s. 85). Pouze ve vztahu k ontologické dimenzi politiky je možné vidět, že tyto výroky mají jiný význam, než že demokracie vyžaduje zákaz arbitrární moci či že v (post)moderní společnosti není nic definitivně jisté. Důkladný výklad ontologické dimenze a Lefortových úvah o povaze politična je samozřejmě mimo možnosti tohoto krátkého rozboru, přesto se jej musíme pokusit alespoň naznačit.

Lefortův podnik je navzdory sociologii a politické vědě, které směřují k popření politična, veden snahou oživit úvahy o tomto fenoménu jako konstitutivním momentu sociálna. Lefortovými slovy:

„Ve hře se ocitá samo utváření sociálního prostoru, *forma* společnosti, podstata toho, co se kdysi nazývalo obcí. Politično se neodhaluje v tom, co se nazývá politickou činností, nýbrž ve dvojitém pohybu odhalování a zakrývání způsobu ustavení společnosti. V pohybu odhalování, protože se viditelným stává proces, kterým se společnost přes své vnitřní rozdíly uspořádává a sjednocuje a v pohybu zakrývání, protože se jedno z míst politiky (místo, kde se odehrává soutěž mezi stranami a kde se utváří a obnovuje hlavní mocenský orgán) označí jako zvláštní, zatímco generativní princip uspořádání celku zůstává skryt.“ (Lefort 1986, s. 20)

Pro Leforta je tedy politično jakýmsi generativním principem uspořádávání společnosti, je principem, který předchází a formuje všechny možné aktuální podoby společenského uspořádání, ontologickou dimenzí přítomnou a strukturující všechny možné ontické obsahy politického uspořádání. Toto politično, ontologická dimenze politiky, má potom dvě osy. První osa spočívá v jakési sebe-externalizaci moci, v tom, jak se společnost staví vůči sobě samé a jak tím ustavuje hranice mezi vnitřkem a vnějškem sociálna. Společnost se může ustavit jako celek pouze vůči tomu, co ji přesahuje, vůči tomu, co tvoří její vnějšek, ale tento vnějšek je zároveň podmínkou možnosti vnitřku, do nějž se vepisuje. V důsledku toho dochází neustále ke splétání vnitřku a vnějšku sociálna, což ústí do skutečnosti, že každá

identita je nutně překerní, neboť spočívá na něčem, co ji přesahuje. Řešením této překernosti je pak externalizace místa moci do vnějšku sociálna, vůči němuž se sociálno může ustavovat. Druhou osou politična je neredukovatelnost konfliktu, který paradoxně slouží jako zdroj sociální koheze. Tím, že sebe a své protivníky chápu jako strany sporu o směřování politického útvaru, nás zároveň umisťuji do stejného symbolického rámce. Z tohoto pohledu pak konflikt tvoří negativní základ společnosti a tento konflikt (s velkým k) předchází jakékoli aktuální důvody pro různé plurální konflikty (s malým k). Řečeno s Marchartem: „ontologická' podmínka antagonismu předchází ,ontické' okolnosti, za nichž je tento antagonismus vyjádřen. Kdekoli je společnost – nezáleží na tom, jak je onticky strukturovaná – je zde přítomný antagonismus na ontologické úrovni.“ (Marchart 2007, s. 98)

Demokratická společnost se pak od ostatních forem společnosti odlišuje tím, že činí toto místo moci, vytvářející jednotu společnosti na symbolické rovině, a tento interní neredukovatelný antagonismus viditelnými. Lefort v této souvislosti hovoří o dezinkorporaci moci. Zatímco v různých formách *ancien regimes* je toto místo moci obsazeno tělem panovníka, které zároveň poskytuje organickou jednotu celé společnosti, v demokratických společnostech se toto místo ukazuje jako principiálně neobsaditelné, což neznamená, že jej žádná osoba nebo spíše skupina osob nemůže dočasně obsadit, ale jde spíše o to, že toto obsazení je vždy dočasné a kontingentní a že tato dočasnost a kontingence je učiněna viditelnou samotným aktem obsazení. Jinými slovy, místo moci je nevtělitelné do konkrétních osob. To však neznamená, že by toto místo moci v demokratické společnosti přestalo existovat nebo že by se přesunulo do vnitřku sociálna. „Tato dezinkorporace moci – skutečnost, že ti, kterým je svěřena, jsou závislí na lidovém hlasování a užívají pouze takovou legitimitu, jaká je jim svěřena – neznamená, že stanoviště moci se omezuje na vnitřek společnosti.“ (Lefort 2007, s. 143) Jinými slovy, zatímco *ancien regimes* chápou vztah mezi držitelem moci a společností jako formu synekdochy, s Lefortem se přesouváme na rovinu katachréze: držitel moci již není částí reprezentující celek, ale je vždy jeho špatným, nespojitým pojmenováním. Tento moment, v němž dochází ke spojení katachréze a sociální koheze můžeme, pokud použijeme slovník Chantal Mouffe, charakterizovat jako agonismus, jenž tvoří základní podobu vztahování se různých skupin k sobě navzájem v demokratické společnosti. Agonismus se odlišuje od antagonismu, jenž chápe vztah konfliktních stran jako

řešitelný pouze eliminací jedné ze dvou soupeřících stran. Naproti tomu agonismus chápe konflikt také jako v podstatě neřešitelný, avšak protože oba soupeře umísťuje do stejného symbolického prostoru, neústí konflikt do snahy stran vzájemně se eliminovat. V tomto pohledu pak podstata demokracie spočívá v transformaci základního antagonismu na agonismus. (Mouffe 2005, s. 20)

Viditelnost a uznání jisté bezzákladovosti společnosti pak nachází své vyjádření v institucionálním uspořádání společnosti. Základem je autonomizace sfér zákona, vědění a moci, která nachází své vyjádření v oddělení státu a občanské společnosti. Dalším neopomenutelným rysem je všeobecné volební právo, které však podle Leforta nemá za cíl vyjádření kolektivní lidové vůle a její přeměnu na politickou moc, ale spíše inscenování (*mise en scène*) originárního antagonismu. (Lefort 1986, s. 20)<sup>9</sup> Posledním, zřejmě nejdůležitějším momentem Lefortovy teorie demokracie, je význam lidských práv jako primárních nositelů emancipace. Lefort spojuje své pojetí demokracie s toquevillovským pojetím demokratické revoluce jako rovnosti podmínek a postupného rozlévání egalitářského imaginárna právě prostřednictvím konceptu práv. (Tocqueville 2000, s. 9–18) Výsledkem je pak divoká či nezkrotná demokracie (*démocratie sauvage*), kterou Miguel Abensour přirovnal k útoku divoké kočky, který „začíná spontánně, sám od sebe, odvíjí se ‚anarchickým‘ způsobem nezávisle na jakémkoli principu (*arché*) nebo na jakékoli autoritě – stejně tak jako bez jakýchkoli ustanovených pravidel a institucí – a který vždy udeří takovým způsobem, že nemůže být ovládnut. Jde o to, že adjektivum ‚nezkrotný‘ (*sauvage*) zde označuje nevyčerpatelnou zásobu nepokoje, který se vznáší nad demokracií.“ (Abensour 2002, s. 707)

Machiavelliho teorie demokracie sdílí s Lefortem mnohé: onu nezkrotnost či dravost spojenou s egalitářstvím (McCormick 2001), sdílí také ontologický primát konfliktu a i představu dezinkorporace moci ohlašující se ve *Vladaři* v popření teologického zakotvení moci, které se odhaluje v Machiavelliho výkladu různých forem vladařství založeném na dialektice *virtù* a *fortuny*. (Lefort 2012, s. 89–91) Je zde však jeden důležitý rozdíl, který souvisí s tím, že Lefort ve svých formulacích vychází z liberálnědemoratického paradigmatu, a proto klade takový důraz nejenom na instituci voleb ale i na subverzivní charakter lidských

---

<sup>9</sup> Srovnej též Lefort 1986, s. 30. „Navíc, nic nečiní paradox demokracie citelnějším než zavedení všeobecného hlasovacího práva. Právě ve chvíli, kdy by se měla projevit lidová suverenita, kdy by měl lid vyjádřit svou vůli a tím se aktualizovat, se totiž rozvazují pouta sociální sounáležitosti a občan je vytržen ze všech sítí, ve kterých se rozvíjí život společnosti a mění se v účetní jednotku. Počet nahrazuje podstatu.“

práv. Machiavellimu jako klasickému republikánovi je však tento koncept práv, a tím i tato podoba emancipace zcela cizí. (Skinner 2011) Místo toho Machiavelli rozvíjí specifickou strategii, v jejímž centru stojí tzv. *secessio plebis*, tj. odtržení se římského lidu na Aventinu a Svaté hoře. (srov. R. I. 40, 44, 57 atd.) Tyto události, jejichž podstatu si můžeme nejlépe shrnout jako generální lidovou stávkou, představují pro Machiavelliho mimo jiné specifickou cestu zahrnutí *plebs* do *populus*, která v sobě obsahuje ideál demokratické nedominance a rovnosti. Vyjádřením této nedominance je např. instituce tribunů lidu, jež byla výsledkem první secese a měla umožnit *plebsu* vetovat zákony a nařízení pocházející z patricijského senátu. Tento způsob zahrnutí není ani populistickým zahrnutím – *plebs* netouží a ani neusiluje po tom ovládnout *populus* –, ale není ani republikánským zahrnutím, protože *plebs* stále zůstává mimo ústavu a není a nemůže být zcela chápán jako jedna ze složek *populus*.

Tuto okolnost nejlépe objasní historický příklad. Řada historiků zabývajících se archaickým Římem poukazuje na to, že naše představy o podobě sociálních a politických zápasů, které v něm probíhaly, jsou ovlivněny představami a pochopením politických a sociálních konfliktů, které pocházejí z mnohem pozdější doby a často v sobě vyjadřují spíše ducha doby autorů těch kterých římských dějin než Říma samotného, a že pro správné pochopení římských dějin je nutné se těchto pozdějších nánosů zbavit. (srov. například příspěvky v Molho a kol. 1991 a v Raaflaub 2005a) Například přední historik archaického Říma Arnaldo Momigliano poukazuje na to, že zkušenosti s podobou třídních zápasů v době pozdní římské republiky vedly tehdejší historiky k tomu, že nesprávně popsali nejenom průběh sociálních a politických zápasů v Římě v období království a rané republiky, ale i sociální složení tehdejšího Říma samotného. Zatímco v běžných výkladech dochází víceméně k překrývání kategorií *populus* a *plebs*, realita nemohla být jiná. (Momigliano 2005) Jiní zase upozorňují na jistou státnost výkladu dějin Říma, kdy jsou tyto dějiny líčeny jako variace na stejný zápas mezi patricijí a lidem. Tento přístup zase znemožňuje vidět, že s proměnou těchto kategorií a jejich vztahů docházelo k radikálním proměnám povahy a metod tohoto zápasu, takže místo jednoho zápasu, který prostupoval celými dějinami antického Říma, bychom tyto dějiny měli chápat spíše jako následnost různých zápasů nebo bychom měli tento zápas alespoň rozdělit do několika etap.

Vraťme se však k původnímu významu a vztahu pojmů *populus* a *plebs*, jak je rekonstruoval Momigliano. Momigliano se ve svém výkladu opírá mimo jiné o etymologii slova *populus*,

kteřá ukazuje, že jeho původní význam je armáda, respektive její část, pěchota. Slovo *populus* má svůj původ ve slově *pilumnus*, které znamená ten, který nosí *pilus*, tedy oštěp, který byl typickou zbraní pěchoty. Další indicií je slovo *populor*, jehož původní význam je vyplnit (město). Pojmem *populus* se tak v archaickém Římě označovala pěchota. Vedle pěchoty bylo další součástí římské armády jezdecktvo, tvořené příslušníky nejvýznamnějších a nejbohatších klanů. V archaických společnostech byla služba v armádě čestným úkolem vyhrazeným pouze pro privilegované, což jistě mimo jiné souviselo s poměrně vysokými náklady na pořízení výzbroje. Z tohoto pohledu pak nejenže jsou pojmem *plebs* označovány osoby nízkého původu, které stojí mimo armádu a další politické instituce města, ale zároveň se tímto vytváří nepřekonatelná bariéra mezi *plebs* a *populus*. *Plebs* jsou pravými *infra classem*, jakousi podtřídou, která je vyloučená a zároveň není zahrnutelná do politického života obce. Jsou, řečeno s Rancièrem, ukázkovým příkladem podílu lidu bez podílu. (Rancière 2011) O tom svědčí mimo jiné to, že *plebs* zpočátku neměl žádné reprezentativní instituce a tribunové či *concilia plebis* jsou pozdějšího data.

Přesto se zde objevila jakási specifická možnost zahrnutí *plebs*. Tato možnost souvisí s jejich zapojením do válečných konfliktů. Většina konfliktů, které raný Řím absolvoval, byla vedena stálou armádou nebo dokonce armádou soukromou (srovnej případ klanu Fabiu [Livius 1979, s. 191–192]). Ovšem v situacích krajního ohrožení byli k obraně odváděni i příslušníci *plebs*. Tento moment jim však dával jistou politickou sílu a možnost zahrnutí, kterou realizovali primárně prostřednictvím odpírání odvodů a oněch secesí, kdy se shromáždili na Svaté hoře a zanechali ostatní složky římské společnosti v podstatě bezbranné. Za těchto okolností si *plebs* dokázal vynutit jisté ústupky ze strany patricijů a senátu ať již v podobě odpuštění dluhů, nebo vytvoření politických institucí tribunů lidu.

Zde je ovšem potřeba plně vidět jistý paradox tohoto začlenění spočívající v tom, že *plebs* ve svém zahrnutí zůstává nezahrnutý, jeho zahrnutí nemá podobu ovládnutí římského *populus* (populismus) ani začlenění jako jednoho rovného prvku do ústavního a institucionálního rámce republiky (republikanismus). Akt secese je totiž mimoústavním a mimoinstitucionálním aktem. *Plebs* je ustavující silou, která není ustavena a sama stojí mimo ústavu. Její ustavující moc je dána tím, že představuje zvláštní formou toho, pro co se později vžil název výjimečný stav. *Plebs* však tohoto výjimečného stavu nevyužívá k tomu, aby se stal suverénem, ale pouze ke vpisování rovnosti a nedominance do římské republiky. Raaflaub při

té příležitosti konstatuje, že „účel plebejské organizace byl čistě defenzivní a protektivní. Byl politickým pouze do té míry, do jaké narážel na dosud neomezenou moc patricijských úřadů.“ (Raaflaub 2005b, s. 195)

V tomto momentu však musíme vzít v potaz jeden z paradoxů emancipace, na který upozornil Ernesto Laclau. (Laclau 1996, s. 1–19) Podle Laclaua je totiž pojem emancipace zatížen paradoxem spočívajícím v tom, že se pokouší zprostředkovat mezi univerzálním a partikulárním. Podstatou emancipace jsou na jedné straně univerzální politické programy, které však, na straně druhé, nemohou být realizovány jinak než prostřednictvím partikulárního aktéra (Ježíš, dělnická třída, evropský racionalismus atd.). Z toho důvodu však musí docházet k vzájemnému prostupování kategorií univerzalizmu a partikularismu, který je v diskurzech emancipace podle Laclaua řešen prostřednictvím logiky vtělení. Partikulární aktér (např. dělnická třída) se stane ztělesněním univerzálního subjektu a úkolu totální emancipace, se kterými je ovšem nesouměřitelný. V tomto smyslu je podobným paradoxem zatížen i populismus: konkrétní partikularita (*plebs*) si nárokuje reprezentovat celek společnosti, s nímž však není totožná. Každý projekt emancipace tak nutně ústí do vzájemné kontaminace univerzálního a partikulárního, která znamená, že každou konkrétní emancipací realizované univerzální bude jenom specifická forma partikulárního. Jinými slovy, zahrnutí bez vyloučení není možné, vždy zůstane jisté reziduum, které zůstane nezahrnuto a nereprezentováno. Právě s existencí tohoto rezidua, které je nutným předpokladem emancipace, spojujeme naše pojetí *plebs*, jako těch, kteří jsou principiálně nezahrnutelní, a demokracii s jejich náhlým a nekontrolovatelným vpádem, který se rovná dalšímu kolu vpisování rovnosti a rozrušování hierarchických vztahů. Z tohoto pohledu chápeme *plebs* nikoli jako sociologickou kategorii, ale jako kategorii ontologickou, jako něco, co je nutným předpokladem samotné logiky emancipace.

Rozvinutí historického příkladu vše objasní. Vytvoření institucí tribunů lidu a další změny v římské společnosti vedly k postupnému vzniku plebejské aristokracie, tedy k zahrnutí jisté části původního *plebs*. Konflikty v letech 494. př. n. l. až 287 př. n. l., které byly po secesi na Janiculské hoře završeny vyhlášením *lex Hortensia*, jenž činil dekrety plebejských shromáždění závazné pro všechny římské obyvatele bez nutnosti jejich schválení patricijským senátem, tak vedly k vytvoření nové vládnoucí třídy složené z patricijů a části *plebs*, nikoli však k jeho celkovému zahrnutí. V tomto smyslu to, co jsem si dovolil nazvat ontologický

*plebs*, zůstává nezačleněným a nevčlenitelným reziduem, které právě díky své principiální nezačlenitelnosti činí emancipaci možnou.

Nyní je na čase učinit závěr, který samozřejmě nemůže být jiným než závěrem předběžným. Možnost nezkrotné demokracie, kterou jsme pro Machiavelliho otevřeli jeho umístěním mezi demokratický populismus a republikanismus, otevírá nové možnosti pojetí demokracie. Ať již tuto demokracii budeme artikulovat prostřednictvím Lefortovského konceptu nárokování práv či machiavelovských secesí, základním momentem této demokracie bude *plebs*, skupina vyloučených, kteří nejsou a nemohou být plně začleněni. Taková demokracie pak nebude mít mnoho společného s romantickým konceptem lidové suverenity, ale s nezkrotným a nekontrolovatelným narušováním hierarchického řádu vyloučení ve jménu rovnosti a nedominance.

### **1. 2. 1. Machiavelliho teorie legitimního konfliktu**

Náš dosavadní a předběžný výklad populistického republikanismu a demokratické teorie ukázal na uzlový bod, kterým je spojení agonistického pojetí konfliktu s artikulací ideálu rovnosti a nedominance jako podmínky demokracie. V této podkapitole se zaměříme na onen prospěšný konflikt, který jsme nazvali agonem. Andrew Shaap rozlišuje mezi třemi vzájemně se prostupujícími a nevylučujícími se pojetími agonismu v současné politické teorii – agonismem pragmatickým, expresivním a strategickým. (Shaap 2009) Hlavní argument této kapitoly bude, že Machiavelliho pojetí agonu je jakousi směsí pragmatického a strategického pojetí. Je pragmatickým z těchto tří důvodů: agon dává kohezi a identitu společenství, zabraňuje definitivnímu obsazení místa moci a poskytuje prostor pro vyjádření primárního antagonismu způsobem, který neohrožuje demokracii. Agon je zároveň strategickým proto, že je nástrojem, jímž se občané druhého řádu (*plebs*) domáhají rovnosti u svých spoluobčanů (*populus*). Tento strategický agon pak slouží k překonání sociálního vyloučení a sociální nerovnosti.

Náš výklad role agonu (prospěšného konfliktu) u Machiavelliho zahájíme interpretací, kterou lze nalézt v díle Quentina Skinnera. Skinnerovi se nebudeme věnovat jenom proto, že jeho interpretace Machiavelliho díla je v současnosti nejvíce autoritativní a představuje tak jakési paradigma pro řadu jiných republikánsky orientovaných interpretací, ale především proto, že tato interpretace konfliktu je vystavěna kolem několika předpokladů, které jsou neslučitelné s naším pojetím. Podnikneme proto jistou dekonstrukci (v nezcela derridovském smyslu)

Skinnerovy interpretace, abychom poukázali na její slabiny a vnitřní rozpornost. Dále budeme pokračovat v jistém skinnerovském pohybu proti Skinnerovi, když budeme kontextualizovat Machiavelliho agonismus s kritikou populistického republikanismu z pera Francesca Guicciardiniho. Tímto krokem se nám zároveň otevře překvapivá, přesto však, jak jsem přesvědčen, podmětná možnost kutilsky analyzovat Machiavelliho pojetí agonu prostřednictvím pojmů politiky a policie, jak je tematizoval Jacques Rancière.

### **1. 2. 1. 1. Skinnerova interpretace konfliktu u Machiavelliho**

Pro pochopení Skinnerovy interpretace role konfliktu u Machiavelliho je potřeba zmínit nejdříve několik obecných předpokladů, na nichž je založena nejenom Skinnerova interpretace Machiavelliho ale i celé jeho dílo. Základním předpokladem, na němž Skinner staví, je představa kontinuity moderního politického myšlení zhruba od počátku 12. století po konec století osmnáctého. Toto období je podle Skinnera charakteristické tím, že se v něm opakuje, rozvíjí a proměňuje určité paradigma přemýšlení o politice.<sup>10</sup> Ať již toto paradigma nazveme jako republikánské, humanistické nebo neo-římské, lze je podle Skinnera identifikovat prostřednictvím několika sdílených pojmů (*grandezza*, svoboda, obecné dobro, občanská ctnost) a způsobu jejich usouvztažnění. Osud tohoto paradigmatu si pak můžeme představit jako jakýsi oblouk, klenoucí se od přelomu 11. a 12. století až po jeho postupné zvětrávání a zapomenutí vlivem nastupující dominance liberalismu ve století osmnáctém. Intelektuální a praktický vrchol tohoto oblouku lze omezit občanským humanismem *quattrocenta* (Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini) na jedné straně a klasickým republikanismem počátku 16. století (Machiavelli, Guicciardini, Gianotti) na straně druhé.

Skinner tak tvrdí, že moderní politické myšlení se zrodilo ke konci 11. století z politické praxe městských států severní Itálie (Pisa, Milano, Arezzo, Boloňa, Padova, Florencie, Lucca, Siena atd.), které reagovaly na vzájemné oslabení papežské a císařské autority v *Regnum Italicum* svým osamostatněním, tím, že papežkou a císařskou svrchovanost postupně nahrazovaly autoritou volených rad a jejím převedením na voleného představitele zvaného *podestà*.<sup>11</sup> Moderní politické myšlení se, podle Skinnera, zrodilo jako snaha dodat legitimitu tomuto pohybu od sakrálně garantované moci k jakési formě lidové suverenity. Skinner se tak

---

<sup>10</sup> Tím samozřejmě nechci tvrdit, že toto období bylo definováno jenom tímto jedním paradigmatem, neboť vedle něj existovala, soupeřila s ním a v posledku je porazila i další paradigmata.

<sup>11</sup> *Podestà* (od *potestas*) byl voleným představitelem exekutivní moci. Pocházel většinou z jiného města a obvykle byl volen na velmi krátkou dobu.



rozchází s řadou dalších historiků politické teorie, kteří umísťují vznik moderního politického myšlení spíše do 17. století kolem autorit jako byl Hobbes nebo jej nalézají o století dříve v Machiavelliho (údajně) rezignaci na propojení politiky a morálky. Zároveň se však Skinner rozchází i s řadou autorů, kteří mu jsou svým přístupem blízcí a kteří spatřují zrod moderního politického myšlení v znovuoživení Aristotela občanskými humanisty patnáctého století (srov. Baron 1955, Pocock 1975).

Místo velkých postav (nebo znovuoživení velkých postav) spojuje Skinner vznik moderního politického myšlení jednak s objevením a reinterpetací kodexů římského práva v tradici tzv. glosátorů, ale především s učením tzv. *dictatores*, učiteli rétoriky na právnických fakultách. Tito *dictatores* byli autoři pojednání, která měla představovat jakýsi vzor právní a politické argumentace, přičemž při jejich sestavování se opírali především o díla římských autorů, jako byl Cicero či Sallustius. Podle Skinnera tak římské vzory umožnily vytvořit distinktivní politicko-teoretickou tradici ještě před znovuoživením Aristotela, které tuto již existující tradici spíše posílilo, než že by ji založilo nebo výrazně formovalo.<sup>12</sup>

Moment, který podle Skinnera sdílí od 12. století všichni autoři této tradice (a tedy i Machiavelli) může být formulován tak, že nejvýznamnějším cílem politického společenství nemá být nic jiného než *grandezza*. Pojmem *grandezza* se míní jakási velikost, či skvělost politického útvaru, která primárně není chápána teritoriálně, ale jako kombinace slávy, uznání, statusu, bohatství atd. Kromě toho, že se tito autoři shodnou na nejvyšším cíli politického společenství, víceméně spolu souhlasí i na způsobech, jak této skvělosti dosáhnout. Prvním předpokladem je svobodná republika, v níž jsou funkce obsazovány na základě voleb.<sup>13</sup> (Skinner 1990, s. 121–141) Dalším principem je primát obecného dobra, který souvisí s významem občanské ctnosti. Občanská ctnost je přitom chápána jako schopnost jedinců jednat tak, aby upřednostňovali obecné zájmy a obecné dobro před vlastními partikulárními cíly, přičemž nutným předpokladem toho, aby byl skutečně kladen důraz na obecné dobro a ne na zájmy partikulárních frakcí, je svobodný veřejný prostor zajišťovaný volenými úřady. V neposlední řadě je nutným předpokladem *grandezzy* – kromě

---

<sup>12</sup> „Znovunalezení a přizpůsobení Aristotelových textů z větší části sloužilo k tomu, aby potvrdilo a podpořilo dvě dřívější tradice myšlení, v nichž bylo charakteristické uspořádání raných samosprávných obcí již dávno účinně oslavováno a legitimizováno.“ (Skinner 2004, s. 13)

<sup>13</sup> V pozdějším období byl tento moment u některých autorů oslaben, když připustili, že *grandezza* je za určitých okolností možná i v konstitučních monarchiích. Srov. především Skinner (1998).

svobody, obsazování úřadů volbami, občanské ctnosti a ohledu na obecné dobro – vnitřní uspořádání daného režimu, tj. smíšená ústava.

Podle Skinnera Machiavelliho republikánská teorie nejenže obsahuje všechny výše zmíněné prvky, ale obsahuje je i ve více koherentní a promyšlené formě. Podle Skinnera:

„Podstata Machiavelliho republikanismu může ... být shrnuta ve formě dvou spojených tvrzení. Za prvé, že žádná obec nemůže nikdy dosáhnout velikosti, pokud nepodporuje svobodný způsob života. Za druhé, že žádná obec nemůže podporovat svobodný způsob života, pokud nezachovává republikánskou ústavu. Machiavelli touto formulací nejenže předkládá jednoznačnou obhajobu tradičních republikánských hodnot, ale činí tak jednoznačně tradičním způsobem.“ (Skinner 1990, s. 141)

Přestože Skinner zdůrazňuje kontinuitu mezi Machiavelliho politickým myšlením, humanismem *quattrocenta* a před-humanistickými politickými teoriemi *dictatores* a glosátorů, neopomíná zároveň upozornit na několik bodů, v nichž se Machiavelli od této tradice odpoutává. Těmito momenty jsou Machiavelliho pojetí občanské ctnosti (především otázka její slučitelnosti s křesťanským pojetím ctnosti) a význam konfliktu a nepokojů pro udržení svobody. Oba problémy jsou úzce propojeny. Podle Skinnera se Machiavelli tradičnímu kánonu vzdaluje ve svém realismu, se kterým přistupuje k otázce politické a občanské *virtù*. (Skinner 1978, s. 128–138) Skinner odmítá uznat takové interpretace Machiavelliho, které zdůrazňují amorální (nebo lépe mimo-morální) pojetí *virtù* (srov. např. Strauss 1978, Chabod 1965, Croce 1946, Cassierer 1977), a v jisté návaznosti na Berlinovu interpretaci zdůrazňuje nekompatibilitu křesťanského pojetí ctnosti s ctností politickou a občanskou. (Berlin 1997) Základem Machiavelliho pojetí *virtù* je, podle Skinnera, schopnost zvolit správnou formu politického jednání, která bude ve prospěch politického útvaru. Tato schopnost pak může nabývat rozdílných podob u občanů ve svobodných republikách (*Rozpravy*) nebo ve vladařstvích (*Vladař*), co však spojuje obě její exemplifikace je odhodlání udělat vždy to, co je v zájmu politického společenství, i když to v krajních případech může zahrnovat překročení morálních příkazů.

Svoboda republiky jako podmínka dosažení velikosti je pak možná pouze na základě občanské ctnosti. Podle Skinnera však tento předpoklad pro Machiavelliho představuje klíčový problém: Machiavelli totiž zdůrazňuje přirozenou zkaženost lidské přirozenosti.

Skinner se opírá o třetí kapitolu první knihy *Rozprav*, v níž Machiavelli tvrdí, že „je nezbytné, aby ti, kteří uspořádávají republiku a nařizují její zákony, předpokládali, že všichni lidé (uomini) jsou špatní“.<sup>14</sup> (R. I. 3., s. 441) To představuje samozřejmě paradox: občanská *virtù* je nutná, je však pro sklon lidí ke zkaženosti, jejíž podstatou je upřednostňování individuálních zájmů před zájmy obecnými, nemožná nebo aspoň velmi těžko dosažitelná. Překonání tohoto paradoxu je pak podle Skinnera jedním z hlavních témat Machiavelliho republikánské teorie v *Rozpravách*. Skinnerův Machiavelli i při řešení tohoto paradoxu zůstává většinou v rámci zděděného paradigmatu, když ve snaze přivést obyvatelstvo k občanské ctnosti spoléhá především jednak na příklad a působení výjimečného politického vůdce a na strach z trestu, ale především na dobré uspořádání obce, kterého se dosahuje prostřednictvím institucí a náboženství, ale primárně prostřednictvím donucovací moci zákona. (Skinner 2000, s. 72) V čem se však Machiavelli, podle Skinnera, rozchází s tradicí, je způsob, jakým ospravedlňuje smíšenou ústavu. Machiavelliho předchůdci a následovníci totiž považovali smíšenou ústavu za nástroj, jehož prostřednictvím je možné vyhnout se vnitřním konfliktům a dosáhnout tak v rámci obce dokonalého míru. „Vyhnutí se vnitřním rozkolům a nesvornosti je nezbytným předpokladem občanské velikosti.“ (Skinner 1990, s. 129) To je možné právě prostřednictvím smíšené ústavy, která zajistí, že žádná část obyvatelstva nebude zanedbávána a její zájmy nebudou přehlíženy. Machiavelli se, jak správně zdůrazňuje Skinner, s tímto argumentem rozchází především tím, že do své obrany smíšené ústavy zavádí radikální inovaci – představu o prospěšnosti sociálního a politického konfliktu. Jakým způsobem tedy Machiavelli podle Skinnera hájí smíšenou ústavu?

Východiskem pro tyto úvahy má být pro Machiavelliho cyklus ústav. Machiavelli, zřejmě v návaznosti na Aristotela, rozlišuje podle počtu vládců tři řádné (monarchie, aristokracie a demokracie) a tři zkažené typy ústav (tyranie, oligarchie a anarchie).<sup>15</sup> (R. I. 2, s. 429–430) Tyto ústavy se neustále obměňují v jakémsi cyklu, který Machiavelli téměř doslovně přebírá od Polybia.<sup>16</sup> Prvotní formou vlády je monarchie, která je vystřídána tyraníí. Nespokojenost s vládou tyrana vyvolá vzpouru, jejímž výsledkem je ustanovení vlády aristokracie, která záhy degeneruje v oligarchii. Ani oligarchie ale netrvá dlouho a po lidové vzpouře je přeměněna

---

<sup>14</sup> „è necessario a chi dispone una repubblica et ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei.“

<sup>15</sup> Stojí za povšimnutí, že Machiavelli poněkud proměňuje aristotelské pojetí. Aristoteles nazývá nezkaženou formou vlády, v níž vládnu „mnozí“, politeou, přičemž pojem demokracie vyhrazuje pro její zkaženou variantu. Machiavelli naopak považuje demokracii za formu nezkaženého zřízení.

<sup>16</sup> Pro důkladný rozbor Machiavelliho invenčního přitakání Polybiovi srovnej (Mansfield 2001, s. 35 – 40).

na demokracii. Demokracie však také není dostatečně stabilní a mění se v anarchii. Protože ta však je nesnesitelná, vrací se stát „buď z nutnosti, nebo aby unikl takové bezuzdnosti, nebo na radu moudrého muže zpět k monarchii“.<sup>17</sup> (R. I. 2., s. 434) A tento cyklus se nepřetržitě opakuje, protože tyto formy vlády se „snadno převrací jedna v druhou“.<sup>18</sup> (R. I. 2., s. 430) Jinými slovy, příčinou neustálých převratů je inherentní nestabilita čistých ústav, lehkost, s jakou se monarchie mění na tyranii, aristokracie na oligarchii a demokracie na anarchii.

Existuje nějaká možnost, jak tomuto kolotání, které ohrožuje i samotnou existenci politického útvaru, zabránit? Machiavelli podle Skinnera po vzoru tradice, i když s jistými obměnami, našel řešení ve vytvoření smíšené ústavy. Podstatou smíšené ústavy je to, že na rozdíl od čistých forem dává prostor jak monarchii, tak aristokracii, tak i demokracii, neboli že reprezentuje všechny významné složky společnosti. Příkladem úspěšné smíšené ústavy je Machiavellimu spíše neklidný republikánský Řím než klidem opanované Benátky, ke kterým vzhlíželi jak Machiavelliho předchůdci a současníci, tak mnozí následovníci. Na základě specifického historického vývoje byly politické instituce republikánského Říma rozděleny mezi hlavní sociální a politické síly – královskou moc zastupovali konzulové, aristokracii senát a demokracie byla reprezentována tribuny lidu. Toto třídní rozdělení politických institucí a institucionalizace, nikoli eliminace, sociálního a politického konfliktu, v němž se monarchie, aristokracie a demokracie navzájem hlídají, bylo hlavní příčinou římské velikosti a svobody. Machiavelli si je, jak správně zdůrazňuje Skinner, dobře vědom, že tento názor není běžný, že naopak převládá názor opačný, totiž že neustálý konflikt a nejednotnost mezi římským lidem a senátem byly příčinou úpadku Říma. Tento názor je však chybný. Jeho stoupenci se nechávají zastrašit „hlukem a křikem“, který doprovází rozbroje mezi lidem a šlechtou, a přehlížejí, že „z jejich nejednotnosti se rodí všechny zákony ve prospěch svobody“.<sup>19</sup> (R. I. 4., s. 447.) Jinými slovy, řádný konflikt je předpokladem svobody a jakékoli pokusy jej vyloučit směřují k jejímu podvrácení.

Skinner ve své interpretaci obhajoby institucionalizace konfliktu v rámci smíšené ústavy vidí Machiavelliho výkon primárně jako lekci z ústavního inženýrství, až s jakýmsi liberálním a

---

<sup>17</sup> „costretti da necessità o per suggestione d’alcuno buono uomo o per fuggire tale licenza, si ritorna di nuovo al principito...“

<sup>18</sup> „che facilmente saltano da l’uno a l’altro...“

<sup>19</sup> „tutte le leggi che si fanno in favore della libertà nascono dalla disunione loro“

osvíceneckým nádechem. Podle Skinnera totiž hlavním cílem Machiavelliho mělo být „uspořádat zákony týkající se ústavy takovým způsobem, aby vyprojektoval napjatě vyváženou rovnováhu mezi protikladnými sociálními silami, takovou rovnováhu, v níž se budou všechny strany podílet na záležitostech vlády a každá z nich bude střežit ostatní, aby zabránila jak namyšlenosti bohatých, tak bezuzdnosti lidu. (...) I přesto, že tyto frakce jsou motivovány sobeckým zájmem, budou vedeny, jako kdyby *neviditelnou rukou* k tomu, aby ve všech svých legislativních úkonech podpořily veřejný zájem.“<sup>20</sup> (Skinner 2000, s. 75.)

Když shrneme dosavadní výklad, můžeme říct, že Skinner spojuje roli konfliktu s tím, co Pettit nazval protimocí, a s jejím usazením a působením v institucionálním uspořádání republiky a ve vládě zákona. Toto usazení a vyrovnávání protimocí má i za předpokladu, že každý bude sobecky sledovat vlastní cíle, navzájem vyřadit partikulární zájmy a jeho nezamýšleným důsledkem má být obecné dobro.

Nyní je nutné přistoupit ke kritice Skinnerovy interpretace role konfliktu u Machiavelliho. Jak jsem již naznačil výše, domnívám se, že toto vymezení se vůči Skinnerovi nám pomůže lépe artikulovat jinou interpretaci Machiavelliho pojetí konfliktu, která se, jak doufám, ukáže přínosnou nejen proto, že jak uvidíme, nabízí více koherentní výklad role konfliktu u Machiavelliho, ale i proto, že by se mohla ukázat jako přínosnější i z hlediska současných diskusí o povaze demokracie.

Proti celému Skinnerovu projektu, jeho metodologii či interpretacím jednotlivých osobností či koncepcí je samozřejmě možné vznášet řadu námitek. V následující kritice Skinnera se zaměřím pouze na momenty, které považuji za klíčové v otázce role konfliktu u Machiavelliho, i když je zřejmé, že některé z nich mohou mít dopad na celý Skinnerův projekt.

Spatřuji zde dva hlavní nedostatky. První nedostatek se týká jak Skinnera, tak Pettita. Skinner a Pettit zdůrazňují úzký vztah mezi svobodou a smíšenou ústavou. Tento moment samozřejmě nemohu a nechci popřít, ale domnívám se, že Skinner s Pettitem přehlédli, že Machiavelli zavádí smíšenou ústavu jako prostředek pro dosažení stability, aby zabránil kolotání cyklu ústav, které politický útvar oslabuje a činí z něj snadnou kořist pro další státy. (R. I. 2.) To ukazuje, že konflikt, či onen prospěšný konflikt vedoucí ke svobodě, není nutnou

---

<sup>20</sup> Kurzíva doplněna autorem práce.

součástí smíšené ústavy. Machiavelli si je dobře vědom existence Benátek – smíšené ústavy, v níž není konflikt nutný. Pojmy konfliktu a svobody se objeví až ve třetí, respektive čtvrté kapitole, v níž dochází i k jejich propojení, ale také ve jménu stability. Řím potřebuje razantnější zajištění stability a bezpečnosti, jejichž rubem je právě konflikt, protože se tak jako Benátky nenachází na území, které by mu zajišťovalo přirozenou ochranu. (R. I. 1.) Jinými slovy, spojení smíšené ústavy a svobody není tak přímé, jak se domnívají Skinner s Pettitem, protože hlavním cílem smíšené ústavy není svoboda, ale stabilita. Svoboda se objevuje v podstatě až jako vedlejší produkt konfliktu ve specifické formě smíšené ústavy (*governo largo*), zatímco Benátky (*governo stretto*) se bez konfliktu obejdou. Toto rozvázání vztahu smíšené ústavy na jedné straně a svobody a konfliktu na straně druhé tak poukazuje na to, že jejich původ se alespoň z části nachází mimo smíšenou ústavu, což je moment, který není Skinnerem vůbec tematizován.

Tázání se po důvodu, proč tak Skinner nečiní, nás přivádí k druhému hlavnímu nedostatku Skinnerovy interpretace Machiavelliho a role konfliktu. Tímto druhým problémem je, dle mého názoru, její nekonzistentnost či vnitřní rozpornost, která Skinnerovi mimo jiné brání, aby promýšlel původ svobody mimo smíšenou ústavu. Stačí se podívat na způsob, jakým Skinner interpretuje Machiavelliho jako zcela pohlceného tradičními vzory a způsoby psaní o politice. Toto pohlcení se neprojevuje pouze na poli obsahu Machiavelliho teorií („Machiavelli zůstává v těsném intelektuálním kontaktu s předpoklady autorů, které jsem právě rozebíral [glosátoři, *dictatores* a humanisté *quattrocenta* – J.B.], a především s jejich římskými vzory, dokonce i tehdy, když ohlašuje ta svá tvrzení, u nichž si je nejvíce vědom jejich novosti.“ [Skinner 1990, s. 135] atd.), ale také na poli forem psaní o politice, které Machiavelli přejímá – *Vladař* v tradici zrcadel panovníků, *Rozpravy* jako tradiční příklad humanistických komentářů k dílu významného klasika. To také vede Skinnera k tomu, že již od prvních formulací (Skinner 1978) pojednává *Vladaře* a *Rozpravy* vždy odděleně a pokusy o nalézání spojující roviny mezi nimi považuje za nebezpečnou mytologii koherence. (Skinner 2002b)

Když však budeme číst Skinnerovy texty pozorně, nemůžeme si nevšimnout toho, že jimi prostupuje jiná než deklarovaná interpretace Machiavelliho. Obzvláště viditelné to je, když se podíváme na způsob, jakým Skinner popisuje Machiavelliho vztah k jednotlivým momentům tradice. Uvedme pár symptomatických příkladů: Skinner například hovoří o

„radikální povaze Machiavelliho útoku na převládající ortodoxii“ (Skinner 1978, s. 128), či o tom, že Machiavelli „zproblematizoval celou tuto tradici myšlení“ (Skinner 1990, s. 136). Jinde hovoří o „sarkastickém odmítnutí hodnot ciceronského humanismu“ a o „dramatickém rozchodu s konvenčním humanistickým pohledem“ (Skinner 2000, s. 61 a 74). V předmluvě ke své monografii věnované čistě Machiavellimu přímo tvrdí, že „těm nejoriginálnějším a nejvíce tvůrčím aspektům jeho (Machiavelliho – J. B.) politické vize lze nejlépe porozumět jako řadě polemických – někdy dokonce satirických – reakcí proti humanistickým předpokladům, které zdědil a v podstatě neustále schvaloval.“ (Skinner 2000, s. IX)

To, čemu na Skinnerově interpretaci Machiavelliho nerozumím a co na ní nacházím rozporného, je *in nuce* obsaženo v této krátké pasáži. Nerozumím té lehkosti, s níž Skinner postuluje kontinuitu mezi satirickým či dokonce sarkastickým odmítnutím určité tradice a jejím schvalováním. Skinner by si jako pozorný čtenář Austina přece měl být vědom toho, že ilokuce sarkastického zesměšňování je odlišná od ilokuce potvrzování a schvalování. Je možné, že tento moment souvisí s kritizovanou Skinnerovou snahou vměstnat Machiavelliho do jím vytvořeného rámce vývoje západního politického myšlení (Tarcov 1982), pro nás je však důležitější, že „bezproblémové“ vřazení Machiavelliho a jeho ospravedlnění konfliktu do humanistického rámce může být, dle mého názoru, chápáno překvapivě jako důsledek Skinnerovy nekonzistentnosti při používání jeho vlastní metody.

Bohužel zde není prostor pro to, abychom se touto metodou podrobně zabývali. Proto zdůrazním pouze ty momenty, které jsou důležité pro náš účel. Předně, Skinner rozvíjí svoji metodu na základě kritiky textualismu, tj. takového přístupu k historickým textům, který se při jejich interpretaci obrací pouze k textům samotným. (Skinner 2002b) Tento přístup podle Skinnera vede k tomu, že daný text se bere jako odpověď na „věčnou otázku“, což poté často vede k dezinterpretaci daného textu. Podle Skinnera by měl být každý text vyložen naopak na základě kontextu, ze kterého pochází a ke kterému se obrací. Skinner následujíc pozdního Wittgensteina a J. L. Austina rozlišuje lokuční a ilokuční rovinu řečového aktu. (Austin 2000, Hamilton-Bleakley 2007) To mu umožňuje vidět, že každý text je kromě svého „doslovného“ významu obdařen další rovinou významu (schvalování, ironizující zesměšňování, denunciací opomíjením atd.), která je viditelná právě až v kontextu dalších textů. Výchozí otázku Skinnerova metodologického přístupu tak James Tully shrnul následovně: „Co autor skutečně činil, když psal daný text ve vztahu k dalším dostupným textům, které tvoří jeho ideologický

kontext?“ (Tully 1989, s. 7–8) I když ponecháme stranou otázku správnosti Skinnerova přístupu k interpretaci textu, domnívám se, že je možné na příkladu Skinnerovy interpretace Machiavelliho pojetí konfliktu ukázat, že sám Skinner tuto metodu zcela neuplatňuje a že je to právě tato nedůslednost, která stojí v základu Skinnerova nesprávného čtení Machiavelliho pojetí konfliktu.

Skinner srovnáním Machiavelliho textů s texty jeho předchůdců, současníků a následovníků nepochybně správně opakovaně zaznamenává Machiavelliho rozchod s tradicí v otázce hodnocení prospěšnosti konfliktu. Skinner si je dokonce vědom toho, že toto je jeden z momentů v Machiavelliho díle, které většinu jeho bezprostředních čtenářů šokovaly nejvíce. Na druhou stranu si však Skinner opomíjí klást otázku, proč tomu tak bylo, kromě toho, že je to v rozporu s obecně preferovaným benátským modelem. Pokud však srovnáme argumentaci Machiavelliho (údajných) vzorů a následovníků, nemůžeme si nevšimnout toho, že Skinner přehlíží důležitý moment Machiavelliho politické teorie. Zde se spokojíme s naznačením celého problému na příkladu Skinnerova použití Cicera a jeho argumentace, o které Skinner tvrdí, že ji celá tradice často opakuje téměř „doslovně“ (Skinner 1990, s. 131), přičemž více plnohodnotný výklad provedeme v další podkapitole na příkladu Guicciardiniho kritiky Machiavelliho. Skinner tvrdí, že celá tradice spojuje dosažení svornosti se spravedlností chápanou v tradičním smyslu dát každému to, co mu náleží. Svornost je pak důsledkem takového přístupu ke správě veřejných záležitostí, který neupřednostňuje ani jednu z částí obce, přičemž na potvrzení své teze se odvolává na Cicerovo *O povinnostech*: „Ti však, kteří se starají o část občanů a část zanedbávají, vnášejí do obce velmi zhoubný prvek, rozkol a nerovnost.“ Tato pasáž sice zdá se potvrzuje Skinnerův důraz rovnováhy a vyváženosti v přístupu k jednotlivým sektorům společnosti ve smíšené ústavě, ale hned její pokračování ukazuje na jeden zásadní rozdíl mezi Machiavellim a tradicí: „Odtud pochází, že se někteří prohlašují za populáry, přívržence lidu, jiní za straníky optimátů, ale málokteří za straníky celku.“ (Cicero 1970, s. 59) Jinými slovy, všechny části společnosti jsou si ve svých motivacích více méně podobné – každá sleduje toliko své partikulární cíle, a proto je nutné je vyvažovat tak, aby ani jedna z těchto frakcí nerealizovala své cíle na úkor frakce druhé, což by vedlo k nezdravým občanským nepokojům. Zarážející je, že Skinner si vůbec nevšimá, že Machiavelli od sebe opakovaně a důrazně odlišuje motivace lidu (*populo, ignobili*) a motivace elit (*grandi, nobili, pochi* atd.), když tvrdí, že cílem elit je dominovat, zatímco lid



usiluje pouze o to, aby se dominaci vyhnul. (V. 9., R. I. 5., FL. III. 1.) Jinými slovy, Skinner přehlíží, že Machiavelli nechápal zápas mezi lidem a elitami jako Cicero v uvedené pasáži jako střet dvou víceméně sobeckých sektorů vedený snahou realizovat partikulární cíle, ale naopak přikládá lidu (*populo*) jinou motivaci a jinou roli, jejíž podstatou není, jak uvidíme za chvíli, pouze reprezentace vlastní partikularity, ale zároveň je v této partikularitě ztělesněna jistá forma zájmu univerzálního. To poté vede Skinnera také k tomu, že si nijak zvlášť nevšimá toho, že Machiavelliho preferovanou formou smíšené ústavy je na rozdíl od tradice, která preferovala úzkou vládu (*governo stretto*), široká vláda (*governo largo*). Shrneme-li předcházející výklad, domnívám se, že je možné tvrdit, že Skinner díky nedostatečné aplikaci své metody a důrazu na kontinuitu přehlíží diskontinuitu mezi Machiavellim a tradicí, což jej (mimo jiné) vede k tomu, že opomíjí význam dimenze populismu v Machiavelliho pojetí konfliktu (lid je nejlepší strážce svobody, množství je moudřejší a stálější než vladař) a místo toho jej chápe pouze jako lekci z ústavního inženýrství.

K této kritice Skinnera je nutné přidat další bod, který v jistém smyslu hrozí zproblematizovat i náš další výklad role konfliktu u Machiavelliho. Řada badatelů totiž poukazuje na to, že Skinnerovo (a nejenom jeho, totéž platí jak pro celou tzv. cambridgeskou školu, tak pro řadu dalších interpretací) pojetí Machiavelliho politické teorie trpí jistou formou staticnosti, která přehlíží Machiavelliho intelektuální vývoj, především pak nevěnuje pozornost pozdním Machiavelliho spisům (*Florentské letopisy* a *Rozprava o florentských záležitostech*), v nichž, jak jejich kritici tvrdí, lze nalézt jiný obraz Machiavelliho myšlení, který je neslučitelný s tím z *Rozprav a Vladaře*.<sup>21</sup> Například přední historik renesanční politické teorie a praxe John Najemy tvrdí, že Machiavelli dvacátých let 16. století opouští řadu témat charakteristických pro *Vladaře* a *Rozpravy*: výjimečného jedince v dějinách a při správě státu, mimoústavní formy politického zápasu, kontext antického Říma a dokonce i představu prospěšnosti konfliktu. Přitom bodem obratu v Machiavelliho myšlení je Najemymu právě *Rozprava o florentských záležitostech* z roku 1520, v níž se jako nové téma „vynořuje ze svého dřívějšího

---

<sup>21</sup> Tento názor se zdá být oprávněný již vzhledem k tomu, jak často a jakou roli *Florentské letopisy* a *Rozprava* hrají v dílech předních badatelů cambridgeské školy. Například Skinner ve své monografii o Machiavellim věnuje *Florentským letopisům* pouze deset stránek a jejich výklad uvozuje tvrzením, že v tomto díle „se v rétorickém převleku znovuobjevují všechna hlavní témata jeho [Machiavelliho – J. B.] politické teorie“. (Skinner 2000, s. 91) Ve *Visions of Politics* na *Florentské letopisy* odkazuje pouze dvakrát a *Rozpravu* ignoruje zcela. Podobně činí Pocock v *The Machiavellian Moment*, když jak na *Letopisy*, tak na *Rozpravu* odkazuje pouze dvakrát. V rámci cambridgeské školy jsou jedinými badateli, kteří věnují větší pozornost *Letopisům* a *Rozpravě*, Viroli (1998) a Bock (1990).

podřízení historii Říma povědomí o historii Florencie a zaujímá vůdčí roli.“ (Najemy 1982, s. 558) Tento posun, jak tvrdí Jurđjevic, vedl Machiavelliho k úplnému opuštění toho, co jsme nazvali Machiavelliho populismem, tj. představy o lidu jako strážci svobody a prospěšnosti konfliktu. „Římská republika mohla mít užitek z nepokojů mezi plebejci a šlechtou, ale Machiavelli si musel uvědomit, že toto se sotva může stát předpisem pro moderní dobu, neboť sociální složení městského státu se stalo mnohem komplexnějším.“ (Jurđjevic 2007, s. 1256)

Důležitost námítky, kterou tito badatelé vznášejí, spočívá v tom, že se pokouší vyvrátit společný předpoklad cambridgeské školy a řady dalších interpretací (paradoxně i kritiků cambridgeské školy jako je McCormick) spočívající ve víře v preskriptivní charakter republikánské teorie vyložené Machiavellim v *Rozpravách*. Jinými slovy řečeno, Machiavelli si musel sám uvědomit, že jím mnohokrát vyhlášený návrat k antickým vzorům se nemůže konat pro nepřeklenutelnou rozdílnost antiky a moderní doby, a proto je nutné Machiavelliho preskriptivní republikánskou teorii hledat v jiných dílech, především pak v těch, která vycházejí ze znalosti současných poměrů a obracejí se k nim, tzn. v *Rozpravě o florentských záležitostech* a ve *Florentských letopisech*. Souhlasím s Jurđjevicem a dalšími, pokud problematizují nereflektovaný předpoklad čisté preskriptivnosti *Rozprav* a chápou je spíše jako kritický dialog, promyšlení a srovnání Liviových *Dějin* s vlastní Machiavelliho zkušeností, než jako víceméně koherentní shrnutí Machiavelliho učení o republikách. (Jurđjevic 2007, Suchowlansky 2012) V čem však s nimi nesouhlasím, je jejich sdílené přesvědčení, že spolu s římským rámcem Machiavelli zcela opustil to, co jsem si dovolil nazvat populistickým republikanismem a přesvědčení o prospěšnosti konfliktu. Nechci samozřejmě popírat velmi pravděpodobnou možnost Machiavelliho intelektuálního vývoje ani dopadu, který na jeho myšlení musely mít jak změny politického, tak intelektuálního klimatu ve Florencii, přesto se však domnívám, že pohled pozdního Machiavelliho na roli politického konfliktu je lepší chápat jako adaptaci než jako zapuzení původní teorie. Nejlepším důkazem pro toto tvrzení nemůže být samozřejmě nic jiného než interpretace *Letopisů* a *Rozpravy*, v nichž se budu snažit toto tvrzení obhájit. (Tyto interpretace bych rád nabídl v poslední podkapitole této kapitoly pro *Florentské letopisy* a v závěrečné kapitole pro *Rozpravu*.) Zde se však musím spokojit s jednou poznámkou. Domnívám se, že i přes ostrou kritiku a změnu rámce sdílí Skinnerova interpretace konfliktu a interpretace role konfliktu,

kteřou nalezneme u Jurdjevice, i přes řadu rozdílných momentů jeden shodný prvek. Skinner tvrdí, že Machiavelli hodnotí konflikt pozitivně proto, že tento konflikt je brzdou jak „namyšlenosti bohatých“, tak „bezuzdnosti lidu“, podle Jurdjevice pozdní Machiavelli odmítnul konflikt, protože konflikt ve florentském prostředí vytvářel podmínky pro to, aby se do čela každé ze soupeřících frakcí postavil silný lídr (např. Gautier de Brienne, Rinaldo Albizzi, Cosimo Medici atd.), který by mohl konflikt využít k tomu, aby na sebe strhl veškerou moc a stal se tak zjevným či skrytým *principe* ujařmujícím republikánskou svobodu, což mělo pozdního Machiavelliho vést k preferenci poklidného politického uspořádání ne nepodobnému tomu v Benátkách. Ač se tedy zdá, že se obě interpretace radikálně rozcházejí, sdílejí přesto jeden základní prvek – představu o blízkém spojení konfliktu a touhy dominovat. Jak doufám ukáže následující rozbor, že není nic, co by bylo Machiavellimu vzdálenější. Nyní tedy nastala vhodná příležitost nabídnout vlastní interpretaci představy o prospěšnosti konfliktu v Machiavelliho politické teorii.

### **1. 2. 1. 2. Guicciardiniho kritika populistického republikanismu**

Jak jsme viděli v předcházejícím výkladu, pro populistický republikanismus je charakteristické to, že odmítal vytváření jakýchkoli stabilních hierarchií mezi občany ve vztahu k politické moci, obzvláště pak těch, které byly založeny na majetku a statusu, a že byl vystavěn především na těchto dvou přesvědčeních: jednak že lid je nositelem občanské ctnosti a garantem svobody (lid je lepším strážcem svobody než elity, množství je moudřejší a stálejší než vladař), jednak na přesvědčení, že řádný konflikt je pro obec prospěšnější než nerušená svornost. Zároveň jsme viděli, že nejvíce autoritativní interpretace role konfliktu v Machiavelliho teorii, jejímž autorem je Quentin Skinner, selhává v tom, že nevidí žádný vztah mezi oběma výše zmíněnými komponentami populistického republikanismu. Zároveň jsme tvrdili, že toto je způsobeno nekonzistentností Skinnerovy interpretace, která zdůrazňuje kontinuitu Machiavelliho myšlení s tradicí na úkor jeho diskontinuity. Nyní je na čase toto naše tvrzení obhájit na základě kontextualizace populistického republikanismu prostřednictvím kritiky, kterou mu věnuje Machiavelliho mladší současník Francesco Guicciardini. V této kapitole se budeme zabývat pouze kritikou Machiavelliho, kterou Guicciardini představuje v *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*, které, jak název napovídá, nejsou ničím jiným než kritickým komentářem k Machiavelliho *Rozpravám*. Vlastní Guicciardiniho politickou teorii a především jeho příspěvek k formování liberální demokracie vyložíme v další kapitole.

Začněme kritikou prvního tvrzení o výhodnosti řádných konfliktů. Guicciardini tento argument odmítá velmi důrazně. Podle Guicciardiniho Machiavelli nesprávně interpretoval poučení plynoucí z římských dějin. „Chválit nesvornost je jako chválit u chorého jeho chorobu pro dobro léčby, které se mu dostává.“<sup>22</sup> (Guicciardini 2000, s. 344) Nepokoje v Římě totiž nebyly v žádném případě zdrojem jeho velikosti, ale byly spíše jejím nechtěným důsledkem a důsledkem špatného rozdělení pozic a úřadů. Řím v sobě nesl zárodek konfliktů již od samého počátku, a to především proto, že elity potřebovaly lid pro vedení válek, na druhou stranu mu však upíraly jakoukoli účast na vládě. „Tvrdím, že příčina nejednotnosti mezi patriciji a lidem vyplývala z toho, že instituce v obci byly rozděleny, tj. že jednou částí byli patricijové a druhou lid a že všechny úřady byly ovládnuty patriciji, vylučovaly lid a neponechávaly mu tak žádnou naději, že by se jich mohl zmocnit.“<sup>23</sup> (Guicciardini 2000, s. 343)

Hlavní zdroj sporů podle Guicciardiniho spočíval v nenaplněné touze římského lidu po odměnách a poctách, které jsou spojeny se zastáváním úřadu. Římané se pokusili ulevit této neuspokojené ambici ustavením instituce tribunů, ale tento pokus se ukázal neúspěšným, jelikož tribunové lidu byli nakonec pro svobodu hrozbou, neboť tento úřad byl „nástrojem a zástěrkou pro toho, kdo chtěl rozvrátit republiku.“<sup>24</sup> (Guicciardini 2000, s. 344) Pro Římany by bývalo bylo možné, aby se vyhnuli konfliktům mezi lidem a elitami, pokud by touha lidu sdílet pocty byla uspokojena hned ze začátku. V tomto případě by bylo možné uspokojit touhy plebejců, aniž by jim musela být poskytnuta moc, které se tribuni těšili. Jinými slovy, nejlepší řešení by spočívalo v tom, poskytnout plebsu nějaký bezvýznamný úřad, čímž by byly vyřešeny všechny problémy. Tento úřad by jednak uspokojil jejich ambice a zabránil by tak sporům mezi lidem a elitami, zároveň by zajistil loajalitu plebejců vůči režimu, která je samozřejmě nutná pro expanzivní války, a zároveň by zabránil lidu, aby měl nějaký významný vliv na vládu v obci, která by zůstala pevně v rukou aristokracie.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> „laudare in uno infermo la infermità, per la bontà del remedio che gli è stato applicato“

<sup>23</sup> „ma dico in conclusione che la causa delle disunione di Roma tra patrizi e plebei fu dallo essere divisi gli ordini della città, cioè che una parte fussino patrizi, l'altra plebei, e che tutti e' magistrati fussino de' patrizi, esclusa la plebe, e tolta a' plebei ogni speranza di potergli conseguire.“

<sup>24</sup> „fu instrumento e colore a chi volle turbare la republica“

<sup>25</sup> Jak uvidíme ve třetí kapitole, tento ideál (tj. široká základna, která poskytuje stabilitu a legitimitu režimu a zároveň ponechává moc v rukou elit) neleží toliko v jádru Guicciardiniho návrhu na ústavní reformu Florencie, ale spočívá také v jádru současných liberálních demokracií.

Když obrátíme naši pozornost k druhému předpokladu populistického republikanismu, že lid je lepším strážcem svobody a v posledku i nositelem občanské ctnosti, vidíme, že Guicciardini zcela odmítá přistoupit na Machiavellim formulovanou otázku, zda je lepším strážcem svobody lid, nebo elity. Podle Guicciardiniho Machiavelli ve své interpretaci republikánského Říma nesprávně mísí dvě odlišné otázky – kdo má vládnout (zda elity, či lid) a kdo má, za předpokladu, že všechny třídy participují na vládě, pečovat o zachování svobody. Je totiž něco jiného ptát se, jaká třída a jaká instituce je povolána ke střežení svobody. Podle Guicciardiniho Machiavelli nepochopil, že „v Římě střežení svobody nenáleželo ani patricijům, ani lidu, protože to byli konzulové a diktátoři, kteří měli jak péči, tak autoritu k obraně svobody“.<sup>26</sup> (Guicciardini 2000, s. 345) Co se tedy institucí týče, Machiavelli nedocenil instituce konzulů a diktátorů a přecenil instituci tribunů, která byla podle Guicciardiniho pro svobodu spíše škodlivá než užitečná. Co se otázky tříd týče, Machiavelli se opět mýlil, protože si neuvědomil, že ve smíšené ústavě jsou strážci svobody všechny třídy již tím, že vytvářejí veřejný a politický prostor, ve kterém se navzájem kontrolují. Na druhou stranu Guicciardini nezapírá své elitářské preference: „Kdyby bylo v nějaké obci nutné svěřit vládu buď pouze šlechtě, nebo pouze lidu, bylo by menší chybou vytvořit ji ze šlechty, protože tím, že je moudřejší, a tím, že má lepší vlastnosti, lze spíše doufat, že si povede rozumněji, než vláda lidu, která je plná ignorance, zmatků a špatných vlastností.“<sup>27</sup> (Guicciardini 2000, s. 346)

Kromě tohoto elitářského vyústění, odhaluje tato pasáž další rovinu Guicciardiniho argumentace. Abychom ji pochopili, je důležité uvědomit si, že Guicciardini tuto pasáž umísťuje téměř na úplný konec kapitoly, která je komentářem k páté kapitole první knihy *Rozprav*, v níž Machiavelli řeší otázku střežení svobody. Pozoruhodná je ta skutečnost, že Guicciardini touto pasáží přidává další význam do diskuse o střežení svobody. Guicciardini totiž tímto pohybem – tím, že spojuje střežení svobody s otázkou, kdo by měl vládnout, odhaluje, že v jeho pojetí je přítomen silný vztah mezi střežením svobody a mocí. Střežení svobody vyžaduje, aby strážci byli vládnoucí částí společnosti. Jinými slovy, střežení svobody

---

<sup>26</sup> „in Roma la guardia della libertá non fu manco ne' patrizi che ne' plebei, perché ed e' consuli ed e' dittatori v'avevano cura ed autoritá di difendere la libertá“

<sup>27</sup> „Ma quando fussi necessitato mettere in una cittá o uno governo meramente di nobili o uno governo di plebe, crederrò sia manco errore farlo di nobili; perché essendovi piú prudenzia ed avendo piú qualità, si potrà piú sperare si mettino in qualche forma ragionevole, che in una plebe la quale essendo piena di ignoranzia e di confusione e di molte male qualità.“

podle Guicciardiniho zahrnuje hierarchický vztah. Jak uvidíme za chvíli, je to právě tento moment, kterému se Machiavelliho argumentace snaží vyhnout.

### **1. 2. 1. 3. Svoboda jako politika: o rancièrovském původu machiavelismu**

I když jsem přesvědčen o tom, že většina Guicciardiniho argumentů není přesvědčivá, obzvláště pak ty, které jsou založeny na jeho aristokratických předsudcích a hanobení lidu, je zde jeden argument, který zasluhuje naši pozornost. Jedná se o onen argument, podle kterého Machiavelli, z Guicciardiniho pohledu, směřoval v otázce střežení svobody roli sociálních tříd s rolí institucí, což mělo Machiavelliho neoprávněně vést k pozitivnímu hodnocení role lidu. Guicciardini tvrdí, že Machiavelli zaměnil roli třídy a roli třídně založených institucí a v důsledku toho nepochopil podstatu římské smíšené ústavy – tj. že třídy se navzájem kontrolují prostřednictvím veřejného prostoru, který je vytvářen rozdílnými institucemi (diktátoři, konzulové, tribuni).

Celý problém se stane ještě závažnějším, pokud vezmeme v potaz to, že Machiavelli se v pozdějších spisech nejenom zdá být skeptický k roli lidu a konfliktu, ale zároveň i přitakává pojetí smíšené ústavy, která nevyjadřuje sympatie k žádné třídě, a když tak činí, tak jistě ne vůči lidu. (Bock 1990, Suchowlansky 2012) Tuto skutečnost je samozřejmě možné vysvětlit různými způsoby. Někteří by tvrdili, že Machiavelli na základě historické zkušenosti změnil své stanovisko. Jiní by namítali, že Machiavelli přijal tradiční argumenty a pozice, které byly pevně zakotveny v dobových literárních žánrech. Další by trvali na tom, že k tomu, abychom porozuměli Machiavelliho vzkazu, musíme vzít do úvahy perspektivu adresáta každého spisu nebo Machiavelliho potřebu skrývat své myšlenky před držiteli moci.

Rád bych nabídl jinou možnost interpretace, která by byla založena na dvou odlišných předpokladech. Za prvé, budu tvrdit, že navzdory velmi pravděpodobnému intelektuálnímu vývoji a možnosti autocenzury, lze v Machiavelliho teorii najít jistý moment (moment, nikoli podstatu), který je přítomen ve všech jeho dílech. A za druhé, že to nebyl Machiavelli, ale Guicciardini, kdo nepochopil podstatu svobodného režimu.

Abych tato svoje tvrzení dokázal, budu se odvolávat na dva koncepty, které vypracoval Jacques Rancière. Má hlavní teze, pokud ji vyjádříme rancièrovsky, by jednoduše zněla takto: Guicciardini se mýlí, když se domnívá, že Machiavelliho argument o vhodnosti lidu jako strážců svobody náleží do oblasti policie, protože toto tvrzení náleží k tomu, co Rancière

nazval politikou. Před tím než vysvětlím toto zvláštní tvrzení a rancièrovské pojmy v něm, rád bych řekl pár slov k mému přivlastnění Rancièra. Mým cílem není dokazovat hlubokou podobnost mezi Machiavelliho a Rancièrovým diskursem. Netvrdím také, že Rancière je pozorným čtenářem Machiavelliho. Můj přístup je spíše podobný přístupu *bricoleura*, který používá nástroje (pojmy), které byly určeny pro jiné účely, protože není schopen vyvinout si své vlastní.

Obraťme se tedy k Rancièrovým pojmům. Začneme pojmem policie. Tento pojem je poměrně obtížný, protože Rancière jej používá neobvyklým způsobem. Jednoduše řečeno: Rancière myslí policií to, co obvykle nazýváme politikou – tj. byrokratickou správu, řízení ekonomiky, způsoby redistribuce bohatství atd. To, co obvykle chápeme jako policii – úderu obušku, výslechy tajné policie, policisty na ulicích atd. – je pro Rancièra jenom specifická forma policie. Policejní řád je pro Rancièra hierarchickým sociálním řádem. Pojem policie užívá k pojmenování organizace společnosti, k rozdělení a distribuci částí, které tvoří její celek. Policie je tak implicitním zákonem, který reguluje rozdělení částí společnosti, těl, alokaci míst, sociálních rolí atd. Aby mohl policejní řád být tím vším, musí ale zároveň být něčím dalším. Ocitujme Rancièra:

„Policie je ve své podstatě zpravidla implicitním zákonem, jenž definuje podíl či absenci podílu jednotlivých částí. K tomu je však nejprve třeba definovat konfiguraci smyslového, do něž se podíly i části vpisují. Policie je takto nejprve uspořádáním těl, které definuje různé formy rozdělení mezi způsoby jednání, způsoby bytí a způsoby mluvení, které zajišťuje, že ta či ona těla jsou svým jménem přiřazena k tomu či onomu místu a tomu či onomu úkolu; jde o řád viditelného a vyslovitelného, jenž způsobuje, že ta či ona aktivita je viditelná, zatímco nějaká jiná aktivita viditelná není, že té či oné promluvě se naslouchá coby diskursu, zatímco jiná promluva je vnímána jen jako šum.“ (Rancière 2011, s. 37)

Jinými slovy: policejní řád jako konkrétní uspořádání těl ve společnosti musí být také jistou formou „rozdělení smyslového“, formou uspořádání toho, co se ukazuje, toho, co může být uchopeno smysly. Musí tudíž přisuzovat částem společnosti jejich viditelnost a slyšitelnost. Zároveň určuje, které části společnosti se svými požadavky jsou učiněny viditelnými nebo slyšitelnými a které ne. Rozhoduje o tom, která část společnosti se počítá a která ne.

Pokud bychom chápali Machiavelliho tvrzení jako náležející do oblasti policie, jak to činí Guicciardini, tj. jako kritiku jednoho pojetí hierarchického sociálního řádu odlišným, ale stále hierarchickým sociálním řádem, Guicciardini by měl nepochybně pravdu, že Machiavelli se dopustil dvou závažných chyb. Za prvé, Machiavelli nepochopil, že v rozdělení těl a částí společnosti, které nazýváme smíšenou ústavou, nenáleží svoboda a její střežení konkrétní části společnosti, ale je výsledkem agonistické interakce mezi institucemi, které reprezentují tyto části a vytvářejí tak veřejný prostor, v němž se hlídají navzájem. Druhá námitka by spočívala v tom, že Machiavelli – i kdybychom přijali myšlenku, že střežení svobody vyžaduje výjimečné postavení určité části společnosti – tento úkol nesprávně svěřil lidu, který nemá řádné kvality k tomu, aby měl být slyšen. Jinými slovy, hlas lidu je spíše hlukem než smysluplnou řečí, a z toho důvodu by strážci měli být z řad urozených.

Co se však stane, pokud budeme chápat Machiavelliho tvrzení jako náležející do oblasti politiky? Co vůbec Rancière myslí politikou?

Pro Rancièrea politika „představuje způsob ukazování (*manifestation*), který ničí smyslová rozdělení daná policejním řádem díky aktuálnímu uskutečnění předpokladu, jenž je s tímto řádem principiálně neslučitelný, s předpokladem dílu lidí bez podílu, který sám v poslední instanci ukazuje čistou nahodilost řádu, rovnost jakékoli mluvící bytosti s jakoukoli jinou mluvící bytostí.“ (Rancière 2011, s. 38)

Shrneme-li náš dosavadní rozbor, je možné říci, že Rancière užívá pojmu politika k pojmenování kolektivního jednání, které vychází z předpokladu rovnosti. Politika je forma jednání, které je v opozici vůči hierarchickému policejnímu řádu ve jménu požadavku rovnosti. Politika se snaží prokázat nelegitimitu každého policejního řádu tím, že ukazuje jeho naprostou nahodilost, tím, že ukazuje, že policejní řád není ani přirozený ani nevyhnutelný. Jinými slovy: politika je pokusem přerozdělit stávající „rozdělení smyslového“ zdůrazňováním skutečnosti, že všichni lidé si jsou rovni na základě své schopnosti řeči. Pro pochopení politiky je zároveň nutné odlišit požadavek rovnosti od žádosti o rovnost. Podstata požadavku rovnosti spočívá v jednání, v němž jednající demonstruje svoji rovnost, nespočívá pouze v žádosti, aby s někým bylo zacházeno jako s rovným proto, aby se dotyčný mohl chápat jako rovný. V prvním případě totiž rovnost náleží tomu, kdo jedná, v druhém případě je atributem držitele moci a nečiní tak jeho legitimitu problematickou.



Před tím, než se obrátím k působení rovnosti a politiky v Machiavelliho díle, rád bych se vyhnul možnému nedorozumění. Krátký pohled na Rancièrovo pojetí politiky nás musí přivést k závěru, že okamžiky politiky jsou velmi vzácné. Normálně žijeme v policejních řádech a není možné je nahradit politikou a zároveň všechny policejní řády nejsou stejné: některé jsou lepší, jiné horší. Měli bychom si tedy uvědomit, že v Machiavelliho spisech jsou přítomny jak politika, tak policie. Ve skutečnosti většina Machiavelliho díla spadá do oblasti policie, ale tento policejní řád je opakovaně narušován náhlým a nekontrolovatelným vynořením politiky. Netvrdím tedy, že zatímco Machiavelliho politická teorie náleží do oblasti politiky, Guicciardiniho spadá do domény policie, a z toho důvodu ji budeme kritizovat. Naopak, moje kritika se bude v této a v dalších kapitolách věnovat spíše podobě policejních řádů navrhovaných Machiavellim a Guicciardinim a jejich vztahem k podobě současné liberální demokracie.

Co se stane, pokud se rozhodneme číst Machiavelliho tvrzení o strážcích svobody a podobná tvrzení v dalších spisech z perspektivy politiky? Ocitujme jednu notoricky známou pasáž.

„Když se postavíme nejdříve na stranu Říma, tvrdím, že strážcem něčeho by měl být ten, kdo má méně touhy se toho zmocnit. A je bez pochyby, že když zvážíme cíle urozených a lidí nízkého původu, vidíme v prvních velkou touhu dominovat a v druhých toliko touhu nebýt dominován, a v důsledku toho i větší touhu žít svobodně, protože mohou doufat méně než páni, že se zmocní svobody. Když tedy postavíme na stráž svobody lid, je odůvodněné, že o ni má větší starost, a protože se jí sám nemůže zmocnit, nedovolí ostatním, aby se jí zmocnili.“<sup>28</sup> (R. I. 5, s. 452–453)

Proč by měl mít lid méně touhy zmocnit se svobody? A proč má lid nejenom méně touhy se jí zmocnit, ale proč v to i méně *doufá*? Odpověď je jednoduchá: protože v jednání lidu a urozených můžeme pozorovat odlišné motivace. Zatímco urození chtějí dominovat, lidé nízkého původu se chtějí dominaci toliko vyhnout. V jádru dominance spočívá nerovnost a

---

<sup>28</sup> „Dico, pigliando prima la parte de' Romani, come e' si debbe mettere in guardia coloro d'una cosa, che hanno meno appetito di usurparla. E senza dubbio, se si considerrà il fine de' nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare, et in questi solo desiderio di non essere dominati; e per conseguente, maggiore volontà di vivere liberi, potendo meno sperare di usurparla che non possono i grandi. Tale ché, essendo i popolari preposti a guardia d'una libertà, è ragionevole ne abbiano più cura; e non la potendo occupare loro, non permettino che altri la occupi.“

hierarchie. Abych mohl někomu dominovat, má-li dominance znamenat něco více než jen fyzické násilí, musím být tím, komu dominuji, uznán za (v nějakém smyslu) nadřazeného.

Co však znamená vyhnout se dominaci? Touha vyhnout se dominaci musí mít svůj původ v zážitku dominance, v zážitku hierarchického policejního řádu, nerovného zacházení. Existují samozřejmě dva možné způsoby, jak se vyhnout tomu, abych byl dominován. První, který naznačil Gucciardini, by spočíval v převrácení systému dominance: obě třídy by si toliko vyměnily své postavení, ale celý systém dominance by zůstal netknutý. Tuto možnost však Machiavelli zavrhuje, neboť idea tohoto převrácení systému dominance, neboli nahrazení jednoho policejního řádu jiným, by dala lidu možnost *doufat*, že by se mohl zmocnit svobody. Jinými slovy, umožnilo by to lidu *doufat*, že by se stal tolik mocným, že by mohl ustavit sociální řád, v němž by byl svobodný proto, že by dominoval dalším částem společnosti. Potom by zde však nebyl žádný rozdíl mezi lidem a elitami. Domnívám se tedy, že jediný způsob, jak se vyhnout dominaci, by tak spočíval v podvrácení samotného systému dominance prostřednictvím vepisování rovnosti, což je totéž jako v prokazování nelegitimity daného sociálního řádu. Co však znamená vepisovat rovnost? A co vlastně rovnost znamená v tomto kontextu? Mohla by mít nějaký základ (lidská práva, rovnost před Bohem)? Nebo být koherentním politickým programem, který by definoval uspořádání budoucí svobodné společnosti? Víme však, že to není možné, neboť tato představa by nebyla ničím jiným než dalším (i když možná lepším) policejním řádem. Co tedy znamenají svoboda a rovnost, kterou prezentují ti nízkého původu? Odpověď, která se sama nabízí, zní, že není ničím jiným než živou subverzí daného policejního řádu ve jménu rovnosti, neboli politikou.

Tento rancièrovsky orientovaný rozbor Machiavelliho agonu nám nejenom pomohl v jeho porozumění, ale zároveň i připravil půdu pro odmítnutí interpretačního paradigmatu prospěšného konfliktu, jak jsme jej viděli u Skinnera. Připomeňme si, že Skinner interpretoval Machiavelliho pojetí konfliktu technokraticky jako nástroj vyvažování rozdílných prvků smíšené ústavy. Zároveň jsme viděli, že to bylo způsobeno tím, že Skinner odmítal vidět rozdíl v motivaci jednotlivých sektorů společnosti – všechny jsou hnány stejným sobectvím, což je, jak jsme viděli, poměrně nemachiavelský závěr.

Když ke Skinnerovu výkladu přiložíme naši šablonu pragmatického a strategického agonu, vidíme, že Skinner se s tímto zcela mýlí, že jeho výklad neposkytuje dostatek prostoru pro

prospěšný konflikt. Z hlediska pragmatického agonu sice Skinner správně poukazuje na to, že je nějaký vztah mezi konflikty v rámci smíšené ústavy a udržováním „prázdnoty“ prázdného místa moci, které definuje demokracii, ale popírá, že agon by mohl být zdrojem sociální koheze. To je nejlépe vidět na jeho výkladu občanské ctnosti. Občanská ctnost není něco, co by se rodilo v rámci konfliktu, ale je něčím, co výjimeční občané v něm – nebo spíše postavením mimo něj – mohou prokázat. Jinými slovy, zdroje občanské ctnosti jako základního předpokladu koheze obce se nacházejí mimo agon, ti, kteří ji již získali jinými způsoby – fortuna, zákon, náboženství, příklad výjimečného vůdce (Skinner 2000, s. 72) – ji v průběhu konfliktu pouze prokazují, ne však získávají. Politika se tak mění na jakési divadlo, které snadno otevírá dveře pro elitářské vyústění republikanismu tím, že rozděluje občany na aktéry, kteří předvádějí ctnost, a na publikum, které tuto ctnost pouze pozoruje a obdivuje.<sup>29</sup>

Skinner zároveň nevidí žádný primární antagonismus, jehož vyjádřením by byly jednotlivé konflikty. Podle Skinnera jsou všechny politické konflikty vlastně způsobeny sobectvím a mezi „namyšleností bohatých“ a „bezuzdností lidu“ není žádný kvalitativní rozdíl. To vysvětluje i důvod, proč Skinnerova interpretace vůbec nenabízí prostor pro strategický agon a představu konfliktu jako formy emancipace, s níž *plebs* ve jménu rovnosti rozrušuje hierarchické vztahy svého vyloučení. Zápas mezi lidem a elitami je podle Skinnera jenom dalším zápasem o moc, který se – když budeme mít štěstí – neutralizuje prostřednictvím institucí smíšené ústavy. Jinými slovy, Skinnerův Machiavelli je bližší Guicciardinio elitářskému republikanismu než našemu pojetí populistického republikanismu. (McCormick 2011b)

### **1. 2. 2. Machiavelliho teorie politického lidu: lid jako strážce svobody**

Zatímco v předcházejících podkapitolách jsme se při studiu konfliktu pohybovali spíše na tom, co jsme nazvali ontologickou rovinou (nebo rovinou politiky), nyní se naše pozornost bude muset obrátit k chiasmu onticko-ontologického, či politiky a policie. Jak jsme viděli v předcházejícím výkladu prostřednictvím lefortovské zkratky a přivlastnění si části rancièrovské perspektivy, podstatou demokracie jako politického režimu, kterou přislíbil populistický republikanismus, je zviditelňování jisté bezzákladovosti sociálna, které nachází své vyjádření v dezinkorporaci místa moci, tedy v tom, že místo moci je nevtělitelné a je

---

<sup>29</sup> Tento moment budeme pozorněji sledovat v následující kapitole o Guicciardinim. Zde chci pouze upozornit na to, že v tomto světle již jednou citovaný Viroliho výrok o tom, že „republikanismus (...) není teorií participační demokracie,“ (Viroli 2002, s. 4) získává poněkud hořký nádech.

vystaveno neustálým konfliktům o své vždy jen dočasné obsazení. Zároveň jsme viděli, že Machiavelli není tolik svázán s liberálnědemokratickým paradigmatem jako Lefort, a proto přisuzuje tuto roli spíše než volbám *plebsu* jako jakémusi podílu bez podílu. V rámci této části se tedy pokusíme vyložit některé klíčové momenty Machiavelliho demokratického dispozitivu. Budeme především sledovat, jak onen konflikt, jehož popisu jsme se věnovali dosud, ústí do tvrzení, že lid je lepším strážcem svobody, do Machiavelliho pojetí role vůdce v demokracii a rozdílu mezi politickými motivacemi lidu a elit.

Abychom pochopili, jak je možné, že lid je pro Machiavelliho lepším strážcem svobody než elita, musíme vždy vycházet z toho, že svoboda je spojená s viditelností zakládajícího konfliktu, která je zase podmíněna zachováním veřejného prostoru. Podle Machiavelliho je pojem svobody spojen s existencí konfliktního prostoru mezi rovnými, který je osvobozen od nutnosti, násilí a dominance a v němž je konsenzu dosahováno pomocí řeči. Zachování svobody tedy vyžaduje zachování tohoto prostoru. Z předcházejícího výkladu plyne, že existence tohoto prostoru je na úrovni institucionálního dispozitivu spojena s určitou formou rovnováhy sil. Tím, že je ve smíšených ústavách každá třída reprezentována prostřednictvím konkrétní instituce, vzniká veřejný prostor prostě na základě patu, na základě toho, že žádná třída nemá institucionální prostředky k tomu, aby eliminovala požadavky a zájmy ostatních tříd a sociálních skupin. Tato úvaha je, jak jsme viděli (1.2.1.1.), sice zatím správná, ale nedostatečná. Potřebujeme totiž zodpovědět dvě další otázky. Za první: jestliže veřejný prostor je možný pouze jako důsledek rovnováhy mezi konkrétními sociálními skupinami, jakým způsobem dosahují tyto skupiny sebeuvědomění, které je základním předpokladem jejich akceschopnosti? Za druhé: můžeme o prostoru, který vzniká pouze jako důsledek patu či rovnováhy sil, hovořit vůbec jako o veřejném prostoru? V jakém smyslu je tento prostor vůbec veřejný, je-li tvořen toliko soukromými zájmy?

Zatímco první otázku můžeme pochopit jako otázku po svorníku, který vytváří z roztříštěných individuálních vůlí jednotnou a akceschopnou obecnou vůli, nebo, jak tušíme, otázku po roli vůdce, druhá otázka se, poněkud zjednodušeně, ptá na to, zda je rozdíl mezi veřejným a soukromým zájmem, neboli mezi soukromou a veřejnou identitou. Jak jsme viděli na rozboru demokratické teorie, první a druhá strategie by na obě otázky odpověděly různě. Začneme druhou otázkou. Pro první strategii by tato otázka byla vlastně nesmyslná, protože považuje demokracii především za rozhodovací proceduru, jejímž cílem je udělit moc na základě

hlasování voličů. Jinými slovy řečeno, první strategie není schopná vidět rozdíl mezi soukromým a veřejným zájmem nebo identitou, protože demokratická politika není ničím jiným než způsobem, jak prosadit konkrétní soukromé zájmy. Druhá strategie naopak obecně klade rozdíl mezi soukromé a veřejné zájmy, mezi soukromé a veřejné identity, a podstatu demokracie vidí v kvalitativní transformaci prvních na druhé. Zatímco první strategie tedy odmítá vůbec uznat existenci specifického veřejného prostoru, druhá nemůže považovat takovýto prostor, který by vznikl pouze na základě rovnováhy sil, za veřejný, protože by byl pouze prostorem, v němž by byly reprezentovány pouze soukromé zájmy a identity. Jak lze vyvodit z předcházejícího výkladu, Machiavelliho pozice bude bližší druhé strategii. Veřejný prostor nelze redukovat na institucionalizovanou rovnováhu sil, protože pak je jenom zvláštní formou zastoupení soukromých zájmů a identit. Na druhou stranu jsou však tento konflikt a institucionální pat nutné, neboť moc jednotlivých tříd, kterou ztělesňují, je předpokladem pro to, aby si jednotlivé třídy mohly být politicky rovné. Jak již tušíme z předešlého a ještě uvidíme v dalším výkladu, Machiavelli bude také souhlasit s tím, že při formování kolektivní vůle a akceschopných politických jednotek může dojít k transformaci preferencí, zájmů a identit občanů. Uvidíme však, že tato transformace má jinou podobu než u druhé strategie.

Jak tedy dochází k formování kolektivní vůle konkrétních sociálních skupin a jak je možné, že za určitých okolností se může tato nová vůle odlišovat od individuální vůle konkrétních jednotlivců? Machiavelliho odpověď na tuto otázku používá předpoklady, které budeme muset vysvětlit. Předně ono formování kolektivní vůle je, jak tušíme, nutným předpokladem vytváření veřejného prostoru, protože pouze ono může dát třídě jednotu a sebeuvědomění, které potřebuje k tomu, aby byla akceschopnou silou. Druhý Machiavelliho předpoklad je, že ač procesem formování kolektivní vůle musí projít jak elity, tak lid, pouze lid je schopen za příznivých okolností během tohoto procesu změnit svoji identitu a stát se vskutku veřejným. Začněme tedy tím, že popíšeme proces formování kolektivní vůle a poté odpovíme na to, proč lid, nikoli elity, je lepším strážcem svobody.

### ***1. 2. 2. 1. Role vůdce při formování kolektivní vůle***

Klíčovou roli v procesu formování kolektivní vůle Machiavelli přisoudil osobě politického vůdce. Její význam lze vyvodit již z názvu kapitoly, v níž Machiavelli toto téma otevírá:

„Množství bez vůdce není k ničemu.“<sup>30</sup> (R. I. 44, s. 643) Jinými slovy: lidový subjekt bez vůdce vůbec neexistuje. Jak je to možné? Zkusme to vysvětlit srovnáním příkladů úspěšného a neúspěšného kolektivního jednání a formování kolektivní vůle. Začneme úspěšným příkladem lidové akce, která vedla k pádu decemvirátu. Události kolem vytvoření a pádu decemvirátu jsou pro Machiavelliho klíčovým příkladem úspěšné lidové akce, v níž se nakonec projevilo, proč je lid lepším strážcem svobody, a proto stojí za to se jí stručně věnovat. Decemvirát vznikl v Římě jako pokus vyřešit neustálý konflikt mezi lidem a senátem. Římané se domnívali, že nejlepší způsob řešení tohoto sporu by spočíval v ustanovení zákonů, které by měly svůj vzor v Solónových zákonech. Nebylo však možné tyto zákony pouze mechanicky aplikovat, ale musely být upraveny tak, aby vyhovovaly podmínkám Říma. Proto byla vytvořena instituce decemvirátu, jejímž neformálním vůdcem se stal Appius Claudius. Úkolem této instituce bylo upravit Solónovy zákony, zveřejnit je a poté zajistit jejich uvedení do praxe. Aby to vše bylo možné, byly zrušeny některé instituce jako tribuni lidu, konzulové a veřejné žaloby. Toto oslabení institucionální diverzity a veřejného prostoru nakonec přivedlo Řím na pokraj tyranie, které se podařilo zabránit jenom na základě secese lidu na Svaté hoře. Decemvirové poté, co se jim Isti podařilo prodloužit svou moc, která jim byla původně svěřena pouze na jeden rok, začali lichotit senátu a dusit prostý lid tím, že jej společně obrali o jakoukoli možnost reprezentovat své zájmy. Lid, když rozpoznal svou chybu, pobouřen jednáním decemvirů a senátu a chováním Appia Claudia, které vedlo ke smrti dívky jménem Virginie, odmítl poslušnost, zanechal senát a Appia Claudia v Římě samotné a shromáždil se na Svaté hoře s tím, že „tam tak zůstane, dokud decemvirové nesloží svůj úřad, nebudou ustaveni tribuni a konzulové a Římu navrácen stav jeho staré svobody“.<sup>31</sup> (R. I. 40, s. 631)

Oč vlastně šlo v případě decemvirů? Decemvirát byl bezprecedentní institucí, která měla významně reorganizovat politický a sociální život v Římě. V důsledku toho jí byly svěřeny pravomoci, které vedly k eliminaci smíšené ústavy, tedy k eliminaci institucí, které reprezentovaly jednotlivé třídy, a tím ke zrušení onoho agonistického veřejného prostoru definovaného řečí, který je nutným předpokladem zachování svobody. Decemvirům se toto podařilo jednak zrušením některých institucí, jednak proto, že se postupně spojovali buď

---

<sup>30</sup> „Una moltitudine senza capo è inutile.“

<sup>31</sup> „dove stretterò tanto che i dieci deposono il magistrato e che furono creati i tribuni et i consoli e ridotta Roma nella forma della sua antica libertà“

s lidem, aby společně potřeli senát, anebo se senátem, aby společně potřeli lid. Zdá se, že decemvirové by uspěli, kdyby v době válečného ohrožení lid neodmítl poslušnost a nezanechal senát a decemviry samotné a bezbranné. Senátu a decemvirům pak nezbylo nic jiného než obnovit římské instituce ve stavu, v němž se nacházely před zřízením decemvirátu.

Klíčová otázka, kterou tedy musíme zodpovědět, zní, jak je možné, že se lid mění na koordinovanou politickou sílu, jak se utváří jeho kolektivní vůle. Druhá otázka, kterou kladou události kolem pádu decemvirů, obzvláště vezmeme-li v úvahu to, že lid, jak se ukazuje ve výjimečném stavu secese, je nejmocnější třídou ve státě a že v dané situaci mu byly další třídy vydány na milost, je, proč tento nezneužil své moci k tomu, aby definitivně porazil další třídy. Jinými slovy řečeno, jak je možné, že organizovaný lid se o to, když měl prostředky a schopnost potřit svého protivníka, na rozdíl od elit nepokusil a spokojil se s vepisováním rovnosti a nedominací? Je nějaký kvalitativní rozdíl mezi organizovaným lidem a kolektivní lidovou vůlí a identitou a mezi kolektivní identitou elit?

Začněme první otázkou. Ta je, jak jsme naznačili již výše, pro Machiavelliho vlastně otázkou po roli vůdce. Připomeňme si, že demokratická teorie nahlíží na roli vůdce rozdílným způsobem. Zatímco první strategie se domnívá, že demokracie je možná pouze tehdy, je-li vytváření veřejného mínění a kolektivní vůle zcela v rukou osvěcených elit, druhá strategie považuje tento nadbytek vůdcovství za hlavní překážku demokracie, protože brání tomu, aby občané sami mohli progresivně rozvíjet své osobnosti a formulovat tak vlastní politické programy. Jaká je však role vůdce u Machiavelliho? Tu můžeme nejlépe pochopit, když srovnáme úspěšné formování lidového subjektu v případě decemvirátu s neúspěšným v případě odchodu části obyvatel Říma do Vejí. O co šlo? Když roku 390 př. n. l. hrozilo, že Řím bude vyvrácen Galy, které ovšem Machiavelli nazývá Francouzi, rozhodla se část obyvatel, že i přes nařízení senátu odejde do Vejí. Senát na to reagoval vydáním veřejného vyhlášení, že každý, kdo odešel do Vejí, se musí k určitému datu vrátit zpět do Říma, nebo bude potrestán. „Přestože si ti, vůči kterým byly tyto edikty vydány, z nich nejprve tropili žerty, poté, když se přiblížil čas jich poslechnout, všichni uposlechli.“<sup>32</sup> (R. I. 57, s. 702)

---

<sup>32</sup> „per coloro a contro chi e' venivano, si fu fatto beffe; di poi, quando si appressò il tempo dello ubbidire, tutti ubbidirano“

Jak je možné, že v případě decemvirátu si lid vymohl splnění svých požadavků i přes odpor senátu, zatímco v druhém případě se mu to nezdařilo, i když je jasné, že ani v prvním, ani v druhém případě senát fakticky neměl schopnost přimět lid, aby jednal podle jeho příkazů. Machiavelliho odpověď je jednoduchá: kolektivní jednání je zatíženo paradoxem nedůvěry a neloajality, který musí být překonán pomocí politického vůdce. Co se tedy děje v rozbouřeném davu? „Množství směle namluví mnoho proti rozhodnutím svého vladaře, avšak poté, když hledí trestu do tváře, nevěří jeden druhému a hrnou se uposlechnout. (...) Když se mysl trochu zchladí a každý vidí, že se musí vrátit do svého domu, začnou titíž pochybovat a myslet na svou spásu, ať již útekem nebo podvolením se.“<sup>33</sup> (R. I. 57., s. 703–704)

Machiavelliho řešení je jednoduché: „Rozbouřený dav, který se chce vystříhat tohoto nebezpečí, musí ze sebe samého vybrat hlavu, která jej spravuje, udržuje v jednotě a myslí na jeho obranu, stejně jako učinil římský lid, když po smrti Virginie opustil Řím a aby se zachránil, zvolil mezi sebou dvacet tribunů.“<sup>34</sup> (R. I. 57, s. 704) Jinak řečeno, lidový subjekt je možný pouze tehdy, jestliže si zvolí jednoho nebo více vůdců, kteří jej jednak reprezentují jako politickou sílu a zároveň jej tímto aktem reprezentace vůbec konstituují, udržují a brání jako politickou sílu. Hlavním úkolem vůdců je zabránit drolení lidu, zabránit tomu, aby se jeho vášně a entuziasmus vytratily předtím, než je bude možné transformovat v politické stanovisko. Spočívá-li tedy role vůdců v tom, že de facto konstituují lid, vytvářejí jeho politický program, v čem se Machiavelliho pojetí vůdcovství odlišuje od vůdcovství v první strategii, která pracovala s představou, že kolektivní vůle, politická poptávka je vytvářena vůdci či elitami? Odpověď je jednoduchá: Machiavelli se od první strategie odlišuje jednak tím, že nepředpokládá, že výsledná politická vůle je produktem politických vůdců v tom smyslu, že by vytvářeli její obsah *ex nihilo*, nezávisle či navzdory vůli vedených, jednak tím, že předpokládá, že tento proces může vést ke změně kolektivní identity lidu.

---

<sup>33</sup> „Perché la moltitudine è audace nel parlare, molte volte, contro alle diliberazioni del loro principe; di poi, come ei verono la pena in viso, non si fidano l'uno de l'altro corrono ad ubbidire. ... perché quando gli animi sono un poco raffreddi e che ciascuno vede di aversi a tornare a casa sua, cominciano a dubitare di loro medesimi e pensare alla salute loro o col fuggirsi o con l'accordarsi.“

<sup>34</sup> „Una moltitudine così concitata, volendo fuggire questi pericoli, ha subito a fare infra se medesima uno capo che la corregga, tenghila unita e pensi alla sua difesa; come fece la plebe romana, quando dopo la morte di Virginia si parti da Roma e per salvarsi feciono infra loro venti tribuni.“



V jakém smyslu tedy političtí vůdci vytvářejí kolektivní vůli? Vraťme se k pádu decemvirátu prostřednictvím shromáždění lidu na Svaté hoře. Když byli k lidu senátem posláni vyslanci, kteří s ním měli jednat, lid jim nebyl schopen odpovědět. Nebylo to však proto, že by „jim chyběl obsah odpovědi, ale chyběl jim někdo, kdo by odpověď přednesl.“<sup>35</sup> (R. I. 44, s. 643) Kolektivní vůle lidu tak již je v neuvědomělé a nekoherentní podobě přítomná v jednání lidu. Lid, který se shromáždil na Svaté hoře, měl program – zrušit moc decemvirů a Appia Claudia, stejně tak měli takový program i ti, kteří se odstěhovali do Vejí. Problém vůdcovství pak nespočívá ve vytvoření obsahu kolektivní vůle, ale v její artikulaci, což se v prvním případě podařilo, zatímco v druhém nikoli. Politický vůdce kolektivní vůli nevytváří z ničeho, ale lze říci, že spíše ztělesňuje, a tím artikuluje jisté politické vědomí, které je přítomné v tom, co Antonio Gramsci nazýval *senso comune*, tedy v jakémsi nereflektovaném a nekoherentním vědomí, které je výsledkem konkrétního historického vývoje a jenž se odráží v kolektivní praxi. (Gramsci 2007, s. 1378–1379) Politický vůdce je tak pro Machiavelliho jakýmsi gramsciovským organickým intelektuálem, který poskytuje své sociální skupině „homogenitu a sebeuvědomění své vlastní funkce nejenom na poli ekonomickém, ale i sociálním a politickém.“ (Gramsci 2007, s. 1513) Úkolem vůdce není nic jiného než dát své sociální skupině na základě její praxe politickou vůli, která by byla v souladu s touto praxí, která by se díky této vůli stala homogennější, soustavnější a intenzivnější.

Tato výše uvedená tvrzení však vyžadují jistá upřesnění. Předně není vůbec zřejmé, jakým způsobem vzniká ono *senso comune* a jak působí osoba politického vůdce, respektive není zřejmé proč se v případě decemvirátu a v dalších případech podařilo vytvořit lidový subjekt, a proč v případě stěhování do Vejí nikoli. Tvrzení, že v prvním případě byla splněna podmínka politického vůdce, nám dosud jenom naznačila správnou, nikoli však dostačující, odpověď. Proto se musíme pokusit lépe pochopit dynamiku formování lidového subjektu.

Pozorný čtenář Liviových *Dějin*, jakým Machiavelli nepochybně byl, si nemůže nevšimnout, že Livius chápe okamžiky lidového jednání a lidové vzpoury vždy jako důsledek celé řady často dlouhotrvajících rozporů. Příčinnou lidové secese v případě decemvirátu nebyl jenom sexuální přestupek Appia Claudia a zpučnost dalších decemvirů, ale celá řada dalších nahromaděných problémů: rozpad římských reprezentativních institucí, zneužívání *plebsu* ve zbytečných válkách, jeho ekonomická a sociální marginalizace, či jeho znevolňování pro

---

<sup>35</sup> „Che non mancava loro materia a rispondere, ma mancava loro chi facesse la risposta.“

dluhy, které byly důsledkem zapojení *plebsu* do válek, nespravedlivé rozdělování válečné kořisti, či odkládaná pozemková reforma atd. V tomto smyslu jsme tedy svědky celé série požadavků, které jsou opakovaně vznášeny vůči držitelům moci a které zůstávají nevyslyšeny. Jak ukázal Ernesto Laclau je právě koncept požadavku nejlepším východiskem pro popis formování lidového subjektu. Pojem požadavku totiž umožňuje vyhnout se dvěma nebezpečím, kterým musí čelit každý, kdo se pokouší popsat vznik kolektivní identity. Prvním nebezpečím je upadnutí do metodologického individualismu, který chápe jakékoli společenství jenom jako soubor jedinců, a druhým nebezpečím je naopak metodologický komunitarismus, který již dopředu předpokládá existenci sociálních skupin, kterou však má právě vysvětlit. Naproti tomu pojem požadavku vede jak k vyhnutí se metodologickému individualismu tak komunitarismu tím, že chápe sociální skupinu a sociální identitu jako jakousi sraženinu konstituující se kolem konkrétního požadavku či konkrétních požadavků. (Laclau 2005b, s. 34–38) Co se tedy skrývá v pojmu požadavku?

Předně musíme odlišit pojem požadavku od pojmu žádosti. Žádost je formou obrácení se k držitelům moci, které neproblematizuje pozici moci a pozice jejich držitelů. Takovéto žádosti (například spravedlivé rozdělení válečné kořisti) může být vyhověno a pak žádost zaniká, nebo žádosti být vyhověno nemusí a v tom případě se žádost *může* proměnit na požadavek. Tento požadavek však, protože již jednou nebyl držiteli moci vyslyšen, zároveň problematizuje a delegitimizuje moc samotnou a její držitele. Jinými slovy, součástí požadavku je i antagonistický vztah k držitelům moci.

Tento nesplněný požadavek však není nikdy (anebo zůstává velmi málo kdy) izolován. Jestliže součástí každého požadavku je jistá dimenze negativity (jeho popření ze strany držitelů moci), pak se na úrovni této negativity může začít vytvářet jistá solidarita s dalšími odmítnutými požadavky (návrat reprezentativních institucí, zrušení dluhů a ekonomické a sociální marginalizace, potrestání zpupnosti decemvirů atd.). Řečeno s Laclauem mezi jednotlivými požadavky může právě díky tomu, že všechny sdílí onu dimenzi negativity, vzniknout „pouto ekvivalence“, které činí požadavky do značné míry identickými. Toto ekvivalenční pouto však nesmíme chápat jako něco konceptuálního – jako představu, že požadavky jsou spojeny na základě toho, že sdílejí minimální společný obsah – ale pohybujeme se spíše na půdě toho, co Freud nazýval zhuštěním, tedy na půdě jakési vzájemné předeterminace, v níž každý z požadavků ukazuje momenty jiných požadavků.

(Freud 1994, s. 172–186) Každý požadavek se stává předeterminovaným v tom smyslu, že funguje jako zástupce pro všechny ostatní požadavky v řetězci. Každý požadavek je rozštěpen na svoji vlastní identitu a na identitu člena celého řetězce. Tento pohyb ubírá požadavkům na jejich *intenzitě* ve smyslu, že požadavek přestává být sám sebou (nikoli ve smyslu, že by požadavek byl požadován méně důrazně), a zároveň zvyšuje jejich *extenzitu*, tzn. že zvětšuje rozsah působnosti požadavku. Proto požadavek na potrestání Appia Claudia, který přednesli ve své řeči otec Virginie a její snoubenec Lucius Icilius, jenž se stal rozbuškou druhé secese, nebyl toliko požadavkem na potrestání zpupnosti konkrétního decemvira, ale v jistém smyslu byl i všemi ostatními požadavky (na spravedlivou distribuci, pozemkovou reformu, obnovení plebejských politických institucí atd.). Z tohoto důvodu tato řeč „byla plná projevů rozhořčení nad poměry v obci.“ (Livius 1979, s. 284) Toto zřetězení požadavků, z nichž každý sám je antagonistický, samozřejmě vede k vytýčení antagonistické linie, kolem které je strukturováno sociálně – lid (*plebs*) versus držitelé moci. Zároveň je zřejmé, že takováto předeterminace jednotlivých požadavků s sebou nese uvolnění velké dávky emocionální energie.

Zde jsme ovšem postaveni před další problém, totiž jak může být reprezentován celý řetězec ekvivalenčních požadavků. Jestliže pochopíme sociální prostor jako rozdělený na dva antagonistické tábory (řetězce ekvivalencí), pak je zřejmé, že reprezentantem každého řetězce ekvivalencí se může stát jenom jeden z prvků toho kterého řetězce. (Kdyby tomu tak nebylo, musel by být řetězec reprezentován jednotkou, která má svůj původ na opačné straně antagonistické linie.) Tento moment vytváří strukturální předpoklady, v nichž se ohlašuje role vůdce. Právě jméno vůdce nebo vůdců představuje podle Laclaua ideální symbol, jehož prostřednictvím je reprezentován celý řetězec ekvivalencí, a tím i ustaven lidový subjekt. Jeho výhodnost spočívá v tom, že se může snadněji než většina ostatních požadavků v řetězci stát prázdným signifikantem. „Symbolická unifikace skupiny okolo konkrétní individuality (...) je inherentní formování lidu.“ (Laclau 2005a, s. 100) To znamená, že politický vůdce jako symbol lidové identity toliko pasivně nevyjadřuje obsah řetězce ekvivalencí, jehož je součástí, ale aktivně konstituuje význam tohoto řetězce prostřednictvím samotného procesu jeho vyjadřování. „Subjektová pozice lidu toliko nevyjadřuje jednotu konstituovanou mimo sebe a před sebou samotnou, ale je rozhodujícím momentem při ustavování této jednoty.“ (Laclau 2005a, s. 100)

Tento výklad kromě toho, že objasňuje roli vůdce, zároveň vysvětluje neúspěch lidu v případě stěhování do Vejí. Lid v případě Vejí neuspěl prostě proto, že nedošlo k vytvoření ekvivalenčního řetězce s dalšími požadavky. Jinými slovy, požadavek na stěhování do Vejí zůstal osamocen a to vedlo k tomu, že se nemohl konstituovat lidový subjekt („když se mysl trochu zchladí a každý vidí, že se musí vrátit do svého domu, začnou titíž pochybovat a myslet na svou spásu, ať již útekem nebo podvolením se“), a tím také k tomu, že pro římské autority bylo snadné se s tímto izolovaným problémem vypořádat.

Vraťme se však k Machiavelliho výkladu role vůdcovství. Kromě toho, že se Machiavelliho pojetí vůdcovství odlišuje od první strategie v tom, že vůdce artikuluje kolektivní vůli, liší se jeho pojetí také v tom, že předpokládá, že výsledkem artikulace je kolektivní vůle, která je kvalitativně odlišná od individuální vůle. To si vyžaduje vysvětlení. Viděli jsme, že první strategie tuto představu odmítla proto, že chápe politiku jako způsob zápasu o naplnění soukromých zájmů. Naopak participační strategie pracovala s představou, že participace představuje morální a intelektuální bonus, který mění sobecké individuální preference na obecnou nebo kolektivní vůli, individuální identitu na veřejnou. Participační teorie tak pracovala především s tím, že ke změně dochází na úrovni každého jedince, vycházela z představy, že každý jedinec se progresivně mění a s jeho změnou se mění i veřejná identita a kolektivní vůle. Machiavelli, jak mu rozumím, se opět staví kriticky k oběma tezím. Jeho východiskem bude sice uznání zásadního rozdílu mezi individuální a veřejnou identitou tak jako u první strategie, ale veřejná identita podle Machiavelliho nevzniká primárně na úrovni transformace jedince, kterého může ponechat fakticky beze změn, ale vzniká jako důsledek kolektivního jednání. Jinými slovy, změna, ke které dochází, nezasahuje identitu jedince, ale pouze identitu kolektivní.

Zde musíme udělat krátkou odbočku, která se týká Machiavelliho vztahu k republikanismu. Pojem republikanismu je sám značně nejasný. Lze však říci, že to, co spojuje většinu republikánů, je představa, že nejlepším a jediným zcela legitimním politickým zřízením jsou samosprávné republiky.<sup>36</sup> Republikáni se ovšem rozcházejí ve vysvětlení, proč tomu tak je. Je

---

<sup>36</sup> Tato „minimální“ definice republikanismu je natolik přijímána, že např. Quentin Skinner, když popisuje vývoj republikanismu v renesanční Anglii a pozdější spor republikánů s kontraktualisty, zavádí pro pokračovatele republikánské tradice, kteří připouštějí i monarchii (tedy nejenom republiku) jako legitimní formu vlády, adjektivum neořímský. (Skinner 1998) Na druhou stranu je tato definice odmítána jako nedostatečná a zavádějící. Např. Iseult Honohan rezolutně tvrdí: „Politická teorie republikanismu je jenom velmi volně spojena

proto užitečné rozdělit republikanismus na dva proudy – na tzv. občanský humanismus a na druhý proud, který bývá označován různě: jako klasický republikanismus, machiavelovský republikanismus či instrumentální republikanismus.<sup>37</sup> Podle občanského humanismu jsou nejlepším zřízením svobodné republiky, protože pouze v nich může člověk plně rozvinout a realizovat svůj potenciál, dosáhnout ctnosti. Instrumentální republikanismus naopak nezdůrazňuje tolik etický moment, ale tvrdí, že svobodné a řádné republiky jsou nejlepším zřízením, protože jsou ekonomicky úspěšné, stabilní a zároveň poskytují svým občanům dostatek negativní svobody k realizaci jejich vlastních cílů. Pro občanský humanismus je ctnostný život nejvyšším cílem vůbec, a jelikož tohoto cíle lze dosáhnout pouze v rámci politického uspořádání, neměl by existovat nepřekonatelný rozpor mezi občanskou ctností a ctností člověka. Naproti tomu se Machiavelli a jeho následovníci tolik nezajímají o ctnost člověka obecně, ale o občanskou ctnost, přičemž jejich zájem je spíše instrumentální v tom, že chápou občanskou ctnost jako nástroj pro dosahování dalších politických dober – svobody, stability, hospodářského rozkvětu atd.<sup>38</sup> Hovoří-li tedy Machiavelli o občanské ctnosti a občanských povinnostech, nechápe je tolik eticky přetížene jako občanský humanismus. Občanské ctnosti a s nimi spojené povinnosti se nezakládají na potřebě mravní dokonalosti člověka, ale pouze na udržení svobodného politického řádu. Jinými slovy občanská ctnost, identita občana, je oddělitelná a nezávislá na identitě stejné osoby jako mravního člověka. Člověk může zůstat sobeckým egoistou, a přesto v důsledku logiky kolektivního jednání, která vytváří jeho veřejnou identitu, být dobrým občanem. V následujícím oddíle musíme vysvětlit, jak je to možné a proč z něj tato kolektivní změna identity, která se týká lidu, činí lepšího strážce svobody.

---

s tématem přítomnosti nebo absence monarchie, což je běžné užití slova republikanismus.“ (Honohan 2002, s. 1)

<sup>37</sup> Toto rozlišení je natolik akceptované i mimo samotné republikánské debaty, že se na něj odkazují i autoři, kteří jsou jinak k republikanismu spíše skeptičtí. Srovnej např. Rawls 1996, s. 205 – 206.

<sup>38</sup> U Machiavelliho je problém ještě o něco složitější. Machiavelliho použití slova *virtù* je velmi mnohoznačné, a překládat je slovem ctnost se může zdát poněkud zavádějící. Pro Machiavelliho je totiž pojem *virtù* spíše než s mravní ctností spojen se schopností sebeprosazení na základě volby správného jednání. Pravděpodobným etymologickým zdrojem slova *virtù* je latinské slovo *vir*, tedy muž. Machiavelli navíc rozlišuje minimálně tři druhy *virtù* – *virtù* člověka, občana a zakladatele státu. *Virtù* člověka (nebo muže) se projevuje především sexuálními úspěchy u žen (srovnej Machiavelliho divadelní hru *Mandragora*; viz též Pitkin (1999), která se důkladně věnuje sexistickým a gynofobickým zdrojům Machiavelliho myšlení a republikánské tradice); *virtù* zakladatele spočívá ve schopnosti užít to, co Sheldon Wolin nazval *ekonomií násilí* (Wolin 2004, s. 175–214) při zakládání stabilních států; *virtù* občana spočívá v jeho schopnosti participovat na třídním konfliktu způsobem, který nevede k popření agonistického veřejného prostoru, neboli způsobem, který neeliminuje právo protivníka na zápas.

### **1. 2. 2. Nedominance a rovnost jako politický program lidu**

Část mechanismu, jehož prostřednictvím se vytváří kolektivní identita, jsme již popsali, když jsme hovořili o tom, jak dochází k formování politických bloků, které udržují veřejný prostor. Připomeňme si, že klíčovými aspekty tohoto formování byla osoba politického vůdce, která aktem reprezentace vyjadřovala/konstituovala jak ekvivalenční pouta mezi jednotlivými požadavky, tak lidovou identitu. Machiavelliho další krok, chce-li ukázat, že lid je lepším strážcem svobody, musí spočívat v tom, že ukáže, že identita lidu je jiná než identita elit. K tomu je nutné poznamenat, že Machiavelli si svůj úkol nezlehčuje tím, že by předpokládal odlišné psychologické vybavení či motivace u jednotlivých zástupců lidu a elit. Pro Machiavelliho jsou všichni lidé v podstatě stejní a jejich charakteristika se v průběhu času nijak nemění. (R. III. 43) To znamená, že všichni lidé jsou zkažení, jsou sobeckými maximalizátory víceméně bez morálních ohledů, kteří „neučiní nikdy nic dobrého, pokud je k tomu něco nepřinutí, a tam, kde se objeví možnost volby a kde je možné užít bezuzdnosti, se vše okamžitě naplní zmatky a nepořádky“.<sup>39</sup> (R. I. 3, s. 443) Ujištění o této neodstranitelné zkaženosti lidské přirozenosti tvoří podstatnou část oné „účinné pravdy“, kterou chce Machiavelli učít ideálního panovníka ve *Vladaři*. (V. 15)

Jestliže jsou tedy lidé víceméně všichni stejní, jak je možné, že lid jako kolektivní politický útvar se může chovat lépe než elity? Jak již tušíme, Machiavelliho odpověď spočívá v tom, že lid si vytváří veřejnou identitu, která jej činí lepším strážcem svobody prostě proto, že lidové *senso comune* je pro její zachování lepší. Zřejmě to měl Machiavelli na mysli, když pojmenoval 58. kapitolu první knihy *Rozprav* „Množství je moudřejší a stálější než vladař.“<sup>40</sup> (R. I. 58, s. 705) Jaký je tedy obsah onoho neuvědomělého přesvědčení lidu? Podle Machiavelliho jím je nedominance jako univerzalizovatelný politický program, který vychází z konceptu rovnosti.

Rovnost je nutnou podmínkou existence republiky, neboť „tam, kde není, není možné zřídit republiku“.<sup>41</sup> (R. I. 55, s. 687) Jak již víme z předešlého výkladu, svoboda nutně předpokládá agonistický veřejný prostor, který předpokládá schopnost všech účastníků (tříd) efektivně v něm zápasit, což ovšem předpokládá, že jednotliví účastníci tohoto zápasu

---

<sup>39</sup> „Che gli uomini non operano mai nulla bene se non per necessità; ma dove la elettione abonda e che vi si può usare licenza, si riempie subito ogni cosa di confusione e di disordine.“

<sup>40</sup> „La moltitudine è più savia e più costante che uno principe.“

<sup>41</sup> „E dove la non è non si può fare republica.“

přiznávají ostatním právo zápasit. To, že si účastníci zápasu navzájem přiznávají právo zápasit o obsazení onoho prázdného místa, znamená, že se musí považovat za rovné. Machiavelli tedy musí ukázat, že autorem tohoto pojetí rovnosti jako práva na zápas, je právě lid, a nikoli elity.

Jak se tedy stane to, že ideál rovnosti je vepsán do kolektivní identity lidu? Co je vlastně lid a jaká je jeho identita? Má lid nějakou vlastní esenci, která by jenom vyplývala na povrch? Jak jsme viděli v předcházejícím výkladu (1.2.1.3), Machiavelliho odpověď na otázku po bytnosti lidu je taková, že lid žádnou nemá, že lid sám o sobě neexistuje, ale že vzniká jako důsledek působení elit. Lid je definován touhou nebýt dominován, ale ta může vzniknout až po zážitku dominance. Lid tedy vzniká jako „druhý“ elit. Lid není dialekticky převoditelný na elity, protože jeho identita nespočívá v obrácení touhy dominovat, která je podle Machiavelliho faktem lidské přirozenosti, ale v uniknutí této touze, tj. v touze nebýt dominován. Tímto pohybem lze tedy vytvořit kolektivní politickou identitu lidu, která však nepředpokládá nutnost transformovat sobeckou lidskou přirozenost.

Poslední otázka, kterou musíme zodpovědět, se týká toho, proč spíše lid než elity artikuluje nedominaci jako politický ideál. Odpověď je poměrně jednoduchá a nám již známá. Je to proto, že není rozdíl mezi kolektivní a individuální identitou elit. Individuální identita elit, stejně jako všech lidí, je založena na touze po akvizici a dominaci. Kolektivní identita elit je však s touto individuální identitou prakticky totožná, protože strukturální pozice elit je nenutí tuto identitu měnit. Jinými slovy, elity se díky svému postavení nachází v pozici, která jim dává možnost *doufat*, že by se mohli svobody zmocnit, a proto nemohou být jejími strážci. (R. I. 5) Elity nemohou být strážci svobody, protože vlastně nemají veřejnou identitu a jejich identitou zůstává snaha „ovládat nebo utiskovat“. Elity mohou svou veřejnou identitu pouze předstírat, tak jako po vypuzení Tarquiniovců, buď ze strachu, nebo protože jsou k tomu donuceny, ale jakmile pomine nebezpečí, pro které předstíraly svornost s lidem, odhodí svou masku. (R. I. 3)

Machiavelliho preference lidu a jeho případných excesů před elitami je tedy snadno srozumitelná. „Touhy svobodného lidu jsou zřídka pro svobodu zhoubné, protože se rodí

z toho, že je utiskován, nebo z podezření, že by utiskován být mohl.“<sup>42</sup> (R. I. 4, s. 449) Je lepší svěřit střežení svobody do rukou lidu, protože je z morálního hlediska rozdíl v jeho motivaci a v motivaci elit. Excesy lidu, o jejichž možné krutosti si Machiavelli nedělá iluze, jsou nakonec ospravedlnitelnější než permanentní ztráta svobody a excesy, ke kterým by vedla lidem nekrocená dominace elit. Excesy lidu mohou sice být kruté, ale jsou krátké a občasné a jejich cílem se může stát udržení nebo získání svobody, naproti tomu excesy elit jsou permanentní, nebezpečí jejich propuknutí je díky neexistenci veřejné identity mnohem větší a tyto excesy nejsou výsledkem vášně pro zachování svobodného zřízení, ale důsledkem touhy po akvizici a dominaci.

### **1. 3. Závěr: Za neperverzní demokracii**

Náš dosavadní rozbor byl veden zjištěním, že demokratická teorie paradoxně přijala antidemokratický argument teze perverzity, který je založen na zostuzení mas. To, že celý náš politický slovník a naše porozumění demokracii jsou prostoupeny představou přirozené nekompetentnosti běžného člověka pro demokracii, je nepochybně jednou z příčin onoho demokratického deficitu, který zažíváme v současných liberálních demokraciích. Demokratická teorie reagovala na tezi perverzity a z ní plynoucí deficit dvěma způsoby. Jednak potvrzením tohoto deficitu jako nutného prostředku, který činí demokracii vůbec možnou. Tato odpověď odpovídala přibližně tomu, co jsme nazvali první strategií. Druhá strategie se naopak snažila transformací občana primitiva na zodpovědného a informovaného občana prostřednictvím participace, deliberace atd. vytvořit prostor, který by umožnil progresivní překonání tohoto deficitu. Z mého pohledu jsou však oba přístupy nedostatečné proto, že přijímají tezi perverzity. Zatímco první strategie ji přijímá zcela nepokrytě, druhá strategie ji přijímá skrytě tím, že uznává nutnost transformace občanů před jejich politickou aktivitou. Zkrátka oba přístupy mají za to, že občané jsou aktuálně politicky nekompetentní, rozcházejí se však v tom, zda tato nekompetentnost je permanentním či přechodným rysem lidské přirozenosti. Takto se však součástí obou přístupů stává vyloučení a je doprovázející demokratický deficit.

Toto tvrzení si žádá objasnění především ve vztahu k druhé strategii. Jak je možné, že i druhá strategie, jejímž hlavním cílem mělo být překonání vyloučení a demokratického deficitu,

---

<sup>42</sup> „Et i desiderii de' popoli liberi rade volte sono perniziosi alla liberta, perch  e' nascono o da essere oppressi o da sospizione di avere ad essere oppressi.“



skrytě produkuje právě demokratický deficit a vyloučení? Odpověď je jednoduchá. To, že přijala tezi perverzity, ji brání umožnit efektivní participaci lidem, kteří dosud nejsou dostatečně zralí pro demokracii. Toto znemožnění efektivní participace může mít samozřejmě různé podoby: od hrubých, jako je například vyloučení negramotných, přes jemnější v podobě nerovného volebního práva (shodou okolností obě opatření lze nalézt u Johna Stuarta Milla, který je obecně pokládán za jeden z hlavních zdrojů toho, co jsme si dovolili nazvat druhou strategií<sup>43</sup> [Macpherson 1977, Held 2006]) až po velmi jemné a obtížně zjistitelné formy vyloučení v podobě privilegování specifických forem komunikace (např. racionální deliberace) a vyloučení jiných, přičemž s vyloučením těchto forem komunikace jsou efektivně vyloučeni i jejich nositelé.<sup>44</sup>

Přínos Machiavelliho populistického republikanismu, i když má samozřejmě řadu nedostatků, spatřuji pro naše chápání demokracie především v tom, že představuje jistou teorii demokracie a radikální emancipace, v jejímž středu stojí „chátra“ a která není zatížena tezí perverzity. V Machiavelliho pojetí je lid schopen demokratické participace, aniž by musel postupovat složitý a zdlouhavý proces individuální transformace. Machiavelliho strategie spočívá v tom, že ruší epistemologickou nadřazenost elit, která je součástí demokratické tradice, a nahrazuje ji specifickou formou epistemologické nadřazenosti vyloučených a opovrhovaných. Tuto novou epistemologickou nadřazenost však nemůžeme chápat jako opak či negaci epistemologické nadřazenosti elit, protože jejím výsledkem je artikulace ideálu rovnosti. Množství je moudřejší než vladař prostě proto, že za určitých okolností dokáže artikulovat politický program, jehož osou je narušování nedemokratických hierarchií prostřednictvím požadavku rovnosti.

Důležitým rysem této Machiavelliho představy je její jakási skromnost v tom, že nevyžaduje transformaci individuální identity a zájmů každého jednotlivce tak jako druhá strategie. Podle Machiavelliho může dojít v průběhu kolektivního jednání ke vzniku kolektivní identity,

---

<sup>43</sup> „Nejde mi o vícenásobnost hlasů jako o věc samu o sobě nežádoucí, která by tak jako vyloučení části občanstva z hlasovacího práva mohla být na čas tolerována, neboť je nezbytná k zabránění většímu zlu. Nepohlížím na rovné hlasovací právo jako na věc, která je sama o sobě dobrá, protože lze předpokládat, že se může vyvarovat obtížím. Hledím na ně jako na věc jen relativně dobrou; méně spornou, než je nerovnost výhod založená na bezvýznamných nebo nahodilých okolnostech, ale v zásadě nesprávnou, protože uznává nesprávné měřítko a má špatný vliv na myšlení voličů. Není užitečné, ale škodlivé jestliže ústava země přiznává nevědomosti právo na stejnou politickou moc, jakou přiznává vědění.“ (Mill 1992, s. 126).

<sup>44</sup> Pro tuto argumentaci založenou na tom, že deliberativní demokracie vede k vyloučení proto, že připouští pouze určité formy komunikace a umlčuje tak jiné hlasy, především pak hlasy již teď sociálně znevýhodněných nebo vyloučených. Srov. Sanders (1997) Young (1996 a 2001) či Mouffe (2000, s. 80–107).

která nemění individuální identity jeho účastníků. Posledním důležitým aspektem Machiavelliho populistického republikanismu je důraz na roli vášní pro formování demokratické subjektivity. Velká část současné politické teorie upřednostňuje racionalistický přístup k chápání politického jednání a politické komunikace a tím opomíjí, či přímo eliminuje vášně, afekty a další emocionální stavy, které jak ukázal Machiavelliho rozbor, představují nutnou komponentu demokratické identity. Meze racionalistického přístupu spočívají jednak v tom, že nedokáže adekvátně uchopit otázky po možnosti formování a udržování demokratické identity, a tím i otázky po původu loajality k demokratickým institucím, jednak v tom, že omezením demokratické komunikace na racionální deliberaci vytváří další prostor pro skryté vyloučení.

Na druhou stranu je nutné zdůraznit, že Machiavelli netvrdí, že kolektivní lidové jednání je neomylné a nikdy nevede k ohrožení svobody atd. Naopak Machiavelli si je tohoto nebezpečí velmi dobře vědom a zajímá se právě o to, jak je minimalizovat. Největší význam, který pro nás populistický republikanismus může mít, tak spočívá v tom, že nám připomíná naše předsudky, to, jak je naše pojetí politiky a demokracie prostoupeno tezí perverzity a zostuzením mas. Machiavelli ví, že to, co nabízí, je nebezpečná hra a kostky jsou však již vrženy. A jestli to myslíme s demokracií doopravdy vážně, nezbývá nám nic jiného než tuto hru hrát.

## 2. Vzpoura *ciompi* jako příklad obtížného zrodu rovnosti

V předcházející kapitole jsme načrtli klíčové principy Machiavelliho populistického republikanismu na pozadí demokratické teorie. V této kapitole se pokusíme na příkladu vzpoury *ciompi*<sup>45</sup> demonstrovat výše vyložené principy populistického republikanismu a ukázat obtížný zrod ideálu rovnosti a to, že jeho nositelem je lid, nikoli elity, což jej také činí lepším strážcem svobody. Budeme sledovat, jak se lid rodí jako politická síla, jak formuje svou kolektivní politickou vůli a jak je možné, že v určitém okamžiku reprezentuje požadavek rovnosti a nedominance. Kromě tohoto bezprostředního cíle má tato kapitola další cíl – naznačit setrvalost Machiavelliho pohledu na agonismus. V předcházejícím výkladu role agonismu v Machiavelliho díle (1.2.1.1.) jsme se setkali se skupinou teoretiků (Najemy, Jurđjevic, Suchowlansky), kteří se domnívají, že pozdní Machiavelli mimo jiné opustil i téma prospěšnosti konfliktu, a že jej tudíž nelze v jeho pozdních dílech (*Rozprava o florentských záležitostech a Florentské Letopisy*) vůbec nalézt. V následujícím výkladu však poukážu na přítomnost těchto motivů i ve výkladu vzpoury *ciompi*, z čehož lze vyvodit podporu pro tvrzení, že pozdní Machiavelli nezměnil obratem od římských k moderním dějinám zcela základy své politické teorie a že případné teoretické posuny v *Rozpravě a Florentských letopisech* lze nahlížet spíše optikou přizpůsobení původní teorie modernímu kontextu než jejího radikálního přepracování.

### 2. 1. Politická situace ve Florencii před vypuknutím vzpoury *ciompi*

Rozbor vzpoury *ciompi* z roku 1378 tvoří ústřední část třetí knihy *Florentských letopisů*. Pro její pochopení musíme však načrtnout alespoň kontury politického, hospodářského a sociálního vývoje Florencie do doby jejího propuknutí. Tento vývoj popisuje Machiavelli obšírně ve druhé knize, ale hlavní závěry, ke kterým došel, opakuje a systematizuje v první podkapitole následující knihy. (Bock 1990, s. 187–188) Můžeme proto zaměřit svoji pozornost na první kapitolu třetí knihy, která představuje jakési srovnání politického života a institucí antického Říma a Machiavelliho Florencie.

Předně se dovídáme, že „příčinou všeho zlého, co se rodí v obci“, je „hluboké a přirozené nepřátelství, které je mezi lidem a šlechtou“, a že příčinou toho jsou rozdílné *umori*, neboli

---

<sup>45</sup> Pojmem *ciompi* byly v renesanční Florencii označovány nejchudší vrstvy městského obyvatelstva především z řad soukenického cechu, které se živily námezdní prací a které neměly až do svého vystoupení politická práva ani reprezentaci.

to, že „jedni chtějí poroučet a druzí nechtějí poslouchat“. <sup>46</sup> (FL. III. 1, s. 412) Tento spor dvou tříd však vedl v Římě a ve Florencii k rozdílným důsledkům, a to jednak pro různé cíle, které jeho účastníci sledovali, jednak pro rozdílný způsob, jakým tento zápas probíhal.

V Římě tento zápas probíhal veřejně prostřednictvím institucí smíšené ústavy, ve Florencii, která takovouto smíšenou ústavu neměla, vedl ke stranictví, tzn. že zápas byl veden soukromými frakcemi. Z toho důvodu končilo nepřátelství mezi lidem a elitami v Římě diskusemi, zatímco ve Florencii vyhnanstvím a smrtí. V Římě tento spor přispěl k nárůstu vojenské *virtù*, ve Florencii naopak k jejímu úpadku. Na druhou stranu i přes výše zmíněné nedostatky přinesl politický vývoj ve Florencii ve srovnání s Římem něco pozitivního. Nepřátelství mezi lidem a elitami „vedlo v Římě od rovnosti k velké nerovnosti občanů, zatímco Florencii přivedlo od nerovnosti k obdivuhodné rovnosti“. <sup>47</sup> (FL. III. 1, s. 412) Jinými slovy, vývoj ve Florencii nebyl nejšťastnější, ale v jeho důsledku si Florencie vytvářela příznivé podmínky pro svobodnou republiku, které však, jak uvidíme dále, nevyužila, naopak vývoj v Římě tím, že postupně redukoval rovnost jako nutnou podmínku pro vytvoření svobodné republiky (R. I. 55), dospěl k její definitivní nemožnosti.

Rozdílné byly i cíle, které sledoval lid v Římě a ve Florencii. „Římský lid toužil požívat nejvyšší hodnosti spolu se šlechtou, zatímco ten ve Florencii bojoval o to, aby byl sám ve vládě bez toho, aby se na ní podílela šlechta.“ <sup>48</sup> (FL. III. 1, s. 412–13) Požadavek římského lidu byl podle Machiavelliho, na rozdíl od toho florentského, oprávněný. Oprávněnost a omezenost požadavků římského lidu vedla také k tomu, že elity se smířily s určitými omezeními, hájily své zájmy veřejně, a nikoli prostřednictvím frakcí a násilí. Přesně naopak tomu bylo ve Florencii. Elitám nezbylo nic jiného než se proti násilným tlakům vedeným frakcemi bránit stejnými prostředky, což vedlo pouze k radikalizaci těchto sporů a k tomu, že jejich jediným východiskem mohla být snaha o eliminaci protivníka. Proto také „zákony, které byly poté vydány, nesloužily k obecnému užitku, ale ve prospěch vítěze“. <sup>49</sup> (FL. III. 1., s. 413)

---

<sup>46</sup> „Le gravi e naturali nimicizie che sono intra gli uomini popolari e i nobili, causate da il volere questi comandare e quelli non ubbidire, sono cagione di tutti i mali che nascono nelle città; perché da questa diversità di umori tutte le altre cose che perturbano le repubbliche prendano il nutrimento loro.“

<sup>47</sup> „Quelle di Roma da una uguaglianza di cittadini in una disuguaglianza grandissima quella città conducono, quelle di Firenze da una disuguaglianza a una mirabile uguaglianza l' hanno ridotta.“

<sup>48</sup> „Perché il popolo di Roma godere i supremi onori insieme con i nobili desiderava, quello di Firenze per essere solo nel governo, senza che i nobili ne partecipassero, combatteva.“

<sup>49</sup> „E quelle leggi che di poi si creavano, non a comune utilità, ma tutte in favore del vincitore si ordinavano.“

Florence tedy byla místem, v němž probíhal dlouhý a vytrvalý zápas mezi šlechtou a lidem. Tento zápas neměl veřejnou podobu (agon) a často se odehrával prostřednictvím soukromých frakcí, které svoji veřejnou identitu pouze předstíraly (viz guelfové versus ghibellini či černí versus bílí atd.). Protože tento zápas byl neveřejný, jeho cílem nemohlo být vytvoření agonického veřejného prostoru, v němž by se všichni účastníci uznávali jako rovní minimálně v tom smyslu, že by si navzájem přiznávali právo zápasu, ale jediným možným cílem tohoto zápasu mohlo být faktické odstranění protivníka nebo aspoň eliminace jeho schopnosti zápasit. Po dlouhých tahačích z tohoto zápasu ve Florencii odešla jako poražená šlechta, které nezbylo nic jiného než vzdát se svých výsad, titulů atd., „aby vypadala jako lid“.<sup>50</sup> (FL. III. 1., s. 413)

Tento výklad si však žádá další upřesnění. Předně je nutné vysvětlit, koho ve svém dosavadním výkladu dějin Florencie Machiavelli označuje jako lid. Bližší pohled na události ve Florencii, jak jsou popisovány v druhé knize, odhaluje, že v tomto případě Machiavelli označuje pojmem lid většinou představitele bohatých měšťanských rodů, kteří soupeří o moc se šlechtou. V tomto zápase mezi šlechtou a měšťany sice občas vystupuje další obyvatelstvo Florencie, ale pouze jako nástroj, který ovládají a snaží se využít pro své cíle právě tyto dvě skupiny.<sup>51</sup> Z důvodu jejich hospodářského postavení a snahy přeměnit ekonomickou moc na moc politickou lze obě skupiny označit jako oligarchii a dosavadní zápas mezi nimi pojmut jako zvláštní formu frakčního zápasu. Tento moment Machiavelli potvrzuje tím, že pro bohaté měšťany později v třetí knize používá pojem *popolani*, přičemž těmto *popolani* přisuzuje stejné vlastnosti jako předtím šlechtě. (Leibovici 2002) „Zpupnost a ctižádost šlechty nevymizely, ale udržely se u našich měšťanů (popolani), kteří se nyní po vzoru lidí ctižádostivých pokouší vymoci si primát v republice.“<sup>52</sup> (FL. III. 5, s. 421)

Jinými slovy řečeno, porážka šlechty nijak zásadně situaci ve Florencii nezměnila. Florence je stále rozdělena na dvě třídy, které mezi sebou zápasí – na elity, tentokrát *popolani*, jejichž cílem je dominovat, a další rodící se politickou silou, která se formuje z prostého lidu (*plebe*). Tento výklad je potvrzen Machiavelliho shrnutím dějin Florencie v předmluvě k *Florentským*

---

<sup>50</sup> „Di qui nasceva le variazioni delle insegne, le mutazioni de' titoli delle famiglie, che i nobili, per parere di popolo, facevano.“

<sup>51</sup> Srovnej například události kolem ustanovení vévody aténského doživotním vládařem ve Florencii. FL. II.35.

<sup>52</sup> „Perché la superbia e ambizione de' Grandi non si spense, ma da' nostri popolani fu loro tolta i quali ora, secondo l'uso degli uomini ambiziosi, di ottenere il primo grado nella republica cercano.“ Pro podobné přirovnání *popolani* ke šlechtě srovnej také FL. IV. 1, s. 468.

*letopisům*, v nichž líčí posloupnost konfliktů ve Florencii tak, že na počátku stál konflikt mezi vysokou a nízkou šlechtou (*nobili*), poté konflikt mezi šlechtou a lidem (*popolo*) a nakonec mezi lidem a chátrou (*plebe*).<sup>53</sup> (FL. Proemio, s. 281) Právě vznik této nové lidové politické síly (*plebe*) a její zápas s elitou (*popolani*) je podle Machiavelliho hlavní náplní třetí knihy *Florentských letopisů*, jejímž ohniskem je právě vzpoura *ciompi*. „Nyní zbývá vylíčit nepřátelství mezi lidem (*popolo*) a chátrou (*plebe*) a rozličné události, které z toho vzešly.“<sup>54</sup> (FL. III. 1., 414) Jak uvidíme, tuto vzpouru a její průběh lze do značné míry přirovnat k secesím římského lidu.

## 2. 2. Vzpoura *ciompi* a trajektorie rovnosti

*Florentské letopisy* se svojí strukturou a podobou odlišují od ostatních Machiavelliho děl. Jsou psány primárně jako kronika, jejímž cílem je zachytit vývoj Florencie od jejího založení až po smrt Lorenza Medici v roce 1492.<sup>55</sup> Způsobem zpracování spadají *Letopisy* do žánru rétorické historiografie, jejímž cílem byla veřejná oslava buď zadavatele a jeho rodu v případě vladařství, nebo republiky, jejích institucí a politických vůdců. Cílem rétorické historiografie není podat nestranný nebo nezaujatý chronologický či kauzální výklad dějin, ale spíše z nich vybrat jednotlivé události a ty popsat takovým způsobem, aby čtenáři vštíply morální a duchovní hodnoty a vzbuzovaly v nich jak touhu napodobovat skvělé příklady minulosti, tak touhu vyhnout se těm špatným. (Gilbert 1977) Machiavelliho líčení historických událostí se vyznačuje tím, že v souladu se žánrem rétorické historiografie a s výše zmíněným přesvědčením o významu řeči a vášní pro politiku toliko nepopisuje jednotlivé historické události, ale nechává hlavní postavy v rozhodujících momentech pronášet často dlouhé projevy, z nichž některé mají základ ve skutečných událostech či jsou připisovány skutečným lidem a jiné jsou zcela vymyšleny.<sup>56</sup> Tyto promluvy nemají jenom ten cíl, aby osvětlily motivaci jednotlivých aktérů a jejich politická přesvědčení, ale Machiavelli jejich prostřednictvím přenáší na čtenáře také vzrušení, emoce, které prožívají účastníci událostí, a dokládá tak jejich prostřednictvím význam vášní v politice. Ve vzpouře *ciompi* jsou

---

<sup>53</sup> „Ma di Firenze in prima si divisono infra loro i nobili, dipoi i nobili e il popolo e in ultimo il popolo e la plebe.“

<sup>54</sup> „Restano ora a narrarsi le inimicizie intra il popolo e la plebe, e gli accidenti varii che quelle produssono.“

<sup>55</sup> Machiavelli zamýšlel dokončit *Florentské letopisy až do roku 1512*, tedy do roku pádu republiky, s níž byl osobně spojen, a návratu Medicejských. Devátá kniha, která měla líčit tyto události, však zůstala pouze na úrovni přípravných prací známých jako *Nature dei homini Fiorentini*, což jsou v podstatě krátké biografické náčrty významných florentských politiků spojených s pádem Medicejských a ustavením republiky v roce 1494.

<sup>56</sup> Tento moment neplatí jenom pro *Florentské letopisy*, ale i pro další Machiavelliho historické spisy, např. pro *Život Castruccio Castracaniho z Lukky*, v němž Castruccio na smrtelné posteli pronáší slavnou řeč.

klíčové tři proslovy – řeč gonfaloniera Luigiho Guicciardiniho, řeč bezejmenného předáka česačů vlny a velmi krátká řeč plebejského gonfaloniera Michela di Lando.

Nenápadný původ vzpoury *ciompi* lze nalézt ve frakčním zápase mezi dvěma skupinami měšťanů. Machiavelli tyto skupiny spojuje s rody Albizziu a Ricciu. Tyto rody se rozhodnou řešit své spory obnovením nařízení proti ghibellinům. Přestože celá záležitost mezi guelfy a ghibelliny je již dávno vyřízena a téměř zapomenuta, je znovu oživena a využita v tomto frakčním zápase. Výsledkem sporu mezi guelfy a ghibelliny bylo, kromě porážky ghibellinů, takzvané varování. Podstata varování spočívala v tom, že kapitánům guelfů bylo jeho prostřednictvím umožněno zabránit ghibellinům a jejich domnělým potomkům usilovat o veřejné funkce. Jinými slovy, varování byli efektivně vyloučeni z politického života a z podílu na politické moci. Protože však neexistovala žádná instituce, která by kontrolovala, zda se varování skutečně zakládá na ghibellinském původu, nebo nikoli, bylo toto obnovené nařízení hojně zneužíváno.

Celý spor se vyostřoval spolu s nárůstem počtu varovaných. Po válce s papežským legátem se situace změnila tím, že ve Florencii vzniklo vedle kapitánů guelfů další neformální ohnisko moci – tzv. válečná Osma. Kolem těchto dvou institucí začalo docházet ke štěpení, které postupně nabíralo třídní charakter. Zatímco kapitáni guelfů reprezentovali zbytky šlechty a nejbohatší měšťany, válečná Osma zase reprezentovala nižší a chudší měšťany. (FL. III. 8.)

Moc guelfů se pokusil zlomit gonfalonier Salvestro Medici tím, že se pokusil prosadit zákon, který by obnovil stará nařízení proti šlechtě, zmenšil moc kapitánů strany guelfů a umožnil varovaným opět zastávat úřady. Protože předpokládal, že jeho návrh narazí na odpor u signorů druhé frakce, využil prostý lid a moc, kterou představoval, jako nástroj pro prosazení tohoto návrhu. „Náměstí bylo hned plné ozbrojenců a to, co signoři nechtěli učinit, když o to byli žádáni, byli přinuceni učinit nyní však vystrašení a pod hrozbami.“<sup>57</sup> (FL. III. 10, s. 429) Tento okamžik je důležitý, protože se od něj odvíjí další nečekané jednání lidu, který se od tohoto okamžiku začíná formovat jako jednotný politický aktér.

Salvestro Medici sice po půtkách zavedl zákon, který chtěl, ale nepovedlo se mu již uklidnit město a situace se mu vymkla z rukou. „Ať si nikdo, kdo začíná v obci revoluci, nemyslí, že ji

---

<sup>57</sup> „E subito fu piena la Piazza di armati; donde che i Collegi quello che prima, pregati, non avevano voluto fare, minacciati e impauriti feciono.“

potom bude moci zastavit, kde chce, nebo ji podle sebe řídit. (...) Rozbouřené vášně popudily každého tak, že se dílny neotevřely, občané se opevnili doma, mnozí ukryli svůj majetek v kláštorech a kostelích a zdálo se, že každý se bojí blízkého nebezpečí.“<sup>58</sup> (FL. III. 10, s. 429) Vypjaté vášně, které byly vyvolány v davu, se začínají zintenzivňovat a vymykají kontrole. Dojde k sérii událostí, při nichž se rozrušený lid mstí guelfům. Jejich domy jsou zapalovány, je rabován majetek občanů, církve a naopak občané, které považuje za své stoupence či ochránce, jsou jím živelně pasováni do rytířského stavu atd. Tyto vášně jsou sice dále zneužívány pro soukromé cíle, ale lid v tomto okamžiku, ve vymknutí se, ukazuje – i když ještě nemá vůdce – svoji sílu, se kterou může konfrontovat stávající řád.

### **2. 2. 1. Luigi Guicciardini jako mluvčí elit**

Nastalé nepokoje se pokouší uklidnit nový gonfalonier Luigi Guicciardini. Machiavelli nechává z jeho úst zaznít dramatický projev, který shrnuje pozici bohatých měšťanů, mezi které Guicciardini patřil. Guicciardiniho projev je celý vystavěn kolem dvou hlavních bodů. Předně gonfalonier poukazuje na neoprávněnost a nadbytečnost požadavků, které jsou proti jeho straně vznášeny. „Nechceme vám tak jako druzí říkat, co se vám líbí, ale chceme vám říct, co vám je prospěšné. (...) Kde bude konec těmto vašim požadavkům a jak dlouho budete zneužívat naší shovívavosti?“<sup>59</sup> (FL. III. 11, s. 432–433) Druhý bod se týká nutnosti zachování ekonomických základů politické moci bohatých měšťanů, protože bez nich by město nemohlo existovat. „Co jiného získáte ze své nesvornosti než otroctví? Co ze statků, které jste nám ukradli nebo chcete ukrást, než chudobu? Neboť jsou to právě tyto statky, které s naší pílí živí celé naše město. Když o ně budeme oloupeni, nebudeme je moci uživit a ti, kdo je uzmuli, nebudou jich jako něco neprávem získaného umět zachovat, důsledkem čehož bude jen hlad a chudoba města.“<sup>60</sup> (FL. III. 11, s. 433) Z těchto dvou premis pak Guicciardini vyvozuje jako závěr požadavek na ukončení konfliktu a sjednocení města pod přirozeným panstvím bohatých měšťanů.

---

<sup>58</sup> „Non sia alcuno che muova una alterazione in una città, per credere poi, o fermarla a sua posta, o regolarla a suo modo. (...) perché gli umori mossi avevano in modo alterato ciascuno, che le botteghe non si aprivano, i cittadini si afforzavano per le case, molti il loro mobile per i ministeri e per le chiese nascondevano, e pareva che ciascuno temesse qualche propinquo male.“

<sup>59</sup> „Perché noi vogliamo che uno altro vi dica quello che vi piace, noi vogliamo dirvi quello che vi sia utile. (...) Che fine aranno queste vostre domande, o quanto tempo userete voi male la liberalità nostra?“

<sup>60</sup> „Che trarrete voi delle disunioni vostre, altro che servitù? o de' beni che voi ci avete rubati o rubasse, altro che povertà? perché sono quelli che, con le industrie nostre, nutriscono tutta la città; de' quali sendone spogliati, non potreno nutrirla; e quelli che gli aranno occupati, come cosa male acquistata, non gli sapranno perservare: donde ne seguirà la fame e la povertà della città.“



Tento projev nápadně připomíná řeč, kterou přednesl Menenius Agrippa k táboru lidu během první secese. Podstatou Agrippovy řeči byla bajka o žaludku (*patricijové*), který je sice v lidském těle živěn ostatními údy (další složky římské společnosti), ale zároveň jim poskytuje živiny. (Livius 1979, s. 170–171) Z Guiccardiniho i Agrippovy řeči vlastně vyplývá, že Florencie / Řím mohou existovat pouze tehdy, jestliže v jejich čele stojí *popolani* / *patricijové*. Zatímco však Agrippův projev byl spíše smířlivý a vedl k ukončení secese a ke vzniku instituce tribunů, Guiccardiniho projev vyjadřuje identitu elit – touhu dominovat založenou na popření rovnosti. Pro Guiccardiniho jsou vlastně všechny požadavky vznesené proti němu a jeho sociální skupině a priori neospravedlnitelné a jejich prosazení je možné pouze na základě shovívavosti *popolani*. Podstatou shovívavosti je hierarchický vztah, v němž se ten výše postavený může rozhodnout připustit nebo odmítnout požadavky těch druhých. Shovívavost nevyžaduje zkoumání, zda jsou tyto požadavky oprávněné či nikoli, zabývá se pouze blahovůlí či benevolencí toho, kdo si může dovolit být shovívavý. Jinými slovy, logika shovívavosti je v podstatě mocenská. Ti, kteří si mohou dovolit být shovívaví, mají moc o své vůli připustit či odmítnout požadavky druhých. Guiccardiniho projev tak má připomenout vzbouřeným obyvatelům, kdo tu skutečně drží moc a že hranice mezi nimi a ostatními je nepřekročitelná.

### **2. 2. 2. První vystoupení *ciompi***

Guiccardiniho projev, který měl uklidnit situaci, se musel minout účinkem. Vzpoura dosud měla podobu frakčního zápasu, v němž jedna frakce k porážce druhé využila, tak jako již několikrát v dějinách Florencie, dosud vyloučené obyvatelstvo. Tento scénář se ovšem začíná pomalu měnit. Dosud vyloučení obyvatelé se začínají sami organizovat a měnit na politickou sílu, která bojuje za svou reprezentaci. Tento prostý lid (*plebe*) neměl dosud žádnou politickou reprezentaci, ve Florencii neexistovala žádná instituce, která by připomínala tribunát v antickém Římě. Navíc byla jeho pozice zhoršena ještě tím, že byl podroben krutému vykořisťování, kterému se nemohl bránit.

Hospodářský život Florencie byl v té době organizován do cechů, které zároveň představovaly hlavní nástroje politické organizace. Toto spojení politické a sociální reprezentace pak bylo jedním ze zdrojů permanentních vnitřních nepokojů a institucionálních inovací ve Florencii, které vedly až k nástupu Medicejských k moci po roce 1434. (Fubini 1991) Cechy se dělily na sedm velkých a čtrnáct malých cechů. Velké cechy byly

spojeny se stranou guelfů a sloužily jako nástroj k utiskování politických protivníků z malých cechů. Při zavádění systému cechů zůstala velká část povolání a řemesel, které vykonává prostý lid, bez vlastního cechu. Tato povolání byla tedy rozdělena mezi stávající cechy podle podobnosti činností. Nejvíce takovýchto přidružených povolání měl soukenický cech, který byl tudíž nejpočetnější. Cechům byla dána moc řešit konflikty mezi svými příslušníky a soudit občanské spory. Tato pravomoc umožňovala představitelům cechu velmi efektivně vykořisťovat námezdní dělníky. Chtěl-li si například textilní dělník stěžovat na nízkou mzdu nebo nespravedlivé zacházení ze strany svého zaměstnavatele, musel se odvolávat k vedení cechu, přičemž toto vedení bylo tvořeno právě jeho zaměstnavateli. Proletariátu tedy nezbývalo nic jiného než se spokojit se mzdou, která mu byla nabídnuta. Celá situace byla navíc zhoršena morovou epidemií, která v polovině 14. století zdecimovala velkou část evropské populace, což se projevilo snížením poptávky a následnou vleklou hospodářskou krizí textilního průmyslu. Za této situace se jakýkoli pokus o vzpouru rovnal faktickému pokusu o sebevraždu, protože nebyli-li vzbouřenci rovnou popraveni jako například Ciuto Brandini, měli jistotu, že další práci již nedostanou. (FL. III. 12)<sup>61</sup> Z tohoto pohledu jsou *ciompi* paradigmatickým příkladem rancièrovského podílu lidu bez podílu, částí, s níž se nepočítá. Ve stávajícím rozdělení smyslového jsou tou částí, které není přiřazena viditelnost, a jejich požadavkům a hlasům je tak připsána spíše podoba hluku než řeči.

Příčiny formování lidového subjektu byly dvě – jednak „zášť, kterou drobný lid choval vůči bohatým občanům a vládcům cechů, neboť se mu nezdálo, že by byl za svou dřinu odměněn tak, jak by si podle svého názoru spravedlivě zasloužil“<sup>62</sup> (FL. III. 12, s. 434), jednak byla tato zášť znásobena strachem z trestů za nepokoje, kterých se dopustil. Kombinace a vzájemné posilování těchto emocí připravilo pokračování vzpoury, jehož subjektem již nebyly soupeřící elity, ale byl jím lid.

Machiavelli opět postupuje tak, že politický program a formování lidového subjektu popisuje prostřednictvím vypjatého projevu, který pronáší „jeden z odvážnějších a zkušenějších“ *ciompi*. Cíle, kterých mají *ciompi* podle tohoto projevu svou vzpourou dosáhnout, jsou dva: „Za prvé, aby nebylo možné potrestat nás za to, co jsme spáchali v předchozích dnech, a za

---

<sup>61</sup> Pro podrobnější rozbor cechovního systému a postavení prostého lidu srovnej Najemy (2008), Hibbert (1997).

<sup>62</sup> „Uno odio che il popolo minuto aveva con i cittadini ricchi e principi delle Arti, non parendo loro essere sodisfatti delle loro fatiche secondo che giustamente credevano meritare.“

druhé, abychom mohli žít svobodněji a spokojeněji než v minulosti.“<sup>63</sup> (F. III. 13, s. 436) Ospravedlnění jak dosažení, tak hlavně metody dosažení těchto cílů tvoří hlavní náplň promluvy. V její argumentaci jsou klíčové čtyři momenty. Předně je to politický realismus. Nejsnazší způsob, jak dosáhnout odpuštění zločinů, je spáchat nové a mnohem větší. „Neboť kde se prohřeší mnozí, nikdo se trestá. Malé prohřešky se trestají, velké a těžké se odměňují. Když mnozí trpí, málokdo usiluje pomstít se, neboť obecná bezprávi se snášejí trpělivěji než utrpení jednotlivců. Proto znásobením zla dosáhneme snadněji prominutí a snadněji si uvolníme cestu k tomu, abychom získali to, po čem pro naši svobodu toužíme.“<sup>64</sup> (F. III. 13, s. 436) To však znamená, že musíme odložit ohled na svědomí. „Nesmí vás zastrašit ani svědomí, ani bezectnost, neboť ti, kteří dosáhnou vítězství – ať již vítězí jakýmkoli prostředky – si nikdy neodnáší hanbu. Svědomí nemůžeme brát v úvahu, neboť ten, kdo se – jako my – obává hladu a žaláře, nemůže a nesmí odpadnout ze strachu před peklem.“<sup>65</sup> (F. III. 13, s. 436–437) Svědomí, ohled na spásu duše představují pouze zbytečná omezení neslučitelná se situací proletariátu. Ostatně, bude-li třeba, vítěz si vždy již nějaký ospravedlňující důvod pro své jednání najde. Nejde o to ospravedlnit se, ale zvítězit. Na druhou stranu, ani elity nemohou nabídnout své nezávislé ospravedlnění. Jednak proto, že se od nás ničím neodlišují. Jsou stejní jako my, jsme si rovni. „Nenechte se zastrašit stářím jejich krve, které nám předhazují. Neboť všichni lidé mají stejný původ, všichni jsou stejně staří, všechny příroda stvořila stejně. Svrte nás donaha a uvidíte, že jsme si podobní. Oblečte nás do jejich šatů a je do našich, není pochyb, že my se budeme zdát jako šlechta a oni jako chátra, neboť pouze chudoba a bohatství nás činí nerovnými.“<sup>66</sup> (F. III. 13, s. 436) Lidé jsou stejní, všichni mají stejný původ, rozdíly jsou umělé důsledky různých sociálních postavení, které můžeme měnit jako šaty. To, co tedy lidi od sebe odlišuje, je nakonec jenom bohatství. Ale elity nemohou dokázat, že mají jakýkoli oprávněný nárok na svoje bohatství. „Když si

---

<sup>63</sup> „l'uno di non potere essere delle cose fatte da noi ne' prossimi giorni gastigati, l'altro di potere con più libertà e più sodisfazione nostra che per il passato vivere.“

<sup>64</sup> „Perché dove molti errano niuno si gastiga, e i falli piccoli si puniscono, i grandi e gravi si premiano; e quando molti patiscono pochi cercano di vendicarsi, perché le ingiurie universali con più pazienza che le particolari si sopportano. Il multiplicare adunque ne' mali ci farà più facilmente trovare perdono, e ci darà la via ad avere quelle cose che per la libertà nostra di avere desideriamo.“

<sup>65</sup> „Perché né coscienza né infamia vi debba sbigottire; perché coloro che vincono, in qualunque modo vincono, mai non ne riportano vergogna. E della coscienza noi non dobbiamo tenere conto; perché dove è, come è in noi, la paura della fame e delle carcere, non può né debbe quella dello inferno capere.“

<sup>66</sup> „Né vi sbigottisca quella antichità del sangue che ei ci rimproverano; perché tutti gli uomini, avendo avuto uno medesimo principio, sono ugualmente antichi, e da la natura sono stati fatti ad uno modo. Spogliateci tutti ignudi: voi ci vedrete simili, rivestite noi delle veste loro ed eglino delle nostre: noi senza dubio nobili ed eglino ignobili parranno; perché solo la povertà e le ricchezze ci disagguagliano.“

povšimnete způsobů chování lidí, uvidíte, že všichni ti, kteří získali velké bohatství nebo velkou moc, k nim dospěli buď násilím, nebo podvodem. A poté, aby skryli ohyzdnost nabytí toho, co uchvátili podvodem nebo násilím, opatřují to klamným názvem výdělek.“<sup>67</sup> (F. III. 13, s. 437) Veškeré bohatství elit je důsledkem jejich násilí a podvodů. Elity nemají na svůj majetek žádný nárok, protože jej nabyly způsobem, který tak jako tak nelze ospravedlnit.

Závěr, ke kterému dochází mluvčí *ciompi*, je jednoznačný. Jestliže příčinou našeho utrpení je rozdělení bohatství, jestliže příslušníci elity jsou stejní jako my a jestliže principiálně nemohou ospravedlnit svůj majetek a politickou moc, protože je na nás získali podvodem nebo násilím, pak na ně máme stejné právo jako oni. Proto musíme elitám oplatit stejně, musíme se zmocnit jejich majetku a jejich postavení. „Nyní nastal čas nejenom na to, abychom se od nich osvobodili, ale abychom se stali mocnějšími než oni tak, že si budou naříkat na vás a více se bát vás, než vy jich. Příležitost, kterou nám přináší okolnosti, se jen mihne, a když je pryč, je marné snažit se získat ji zpět.“<sup>68</sup> (F. III. 13, s. 438) Cílem *ciompi* má být odstranění schopnosti protivníka zápasit. „Zůstaneme pak buď jedinými vládci města, nebo z něj budeme mít aspoň takovou část, že chyby, kterých jsme se dopustili, nám budou nejenom prominuty, ale budeme mít takovou autoritu, že budeme moci hrozit novými.“<sup>69</sup> (F. III. 13, s. 437)

Otázkou samozřejmě zůstává jak tomuto projevu porozumět. Jaký význam má tento smyšlený projev, který navíc přednáší anonymní mluvčí, v rámci Machiavelliho líčení vzpoury *ciompi*? Jaký obraz o motivacích a jednání *ciompi* má zprostředkovat? Mezi Machiavelliho interprety nepanuje v této otázce žádná shoda. (Ostatně, na čem ohledně Machiavelliho panuje mezi jeho interprety shoda?!) Pro některé badatele je tento projev kvintesencí machiavelismu, machiavelismem *in nuce*, a Machiavelli jej nechává pronést představitele té nejhorší chátry (*infima plebe*), aby tím vyjádřil svůj pohrdavý postoj k prostému lidu. (Hullung 1983, s. 89) Jiní se domnívají, že jednoznačný závěr, který lze vyvodit z této řeči, že

---

<sup>67</sup> „Ma se voi noterete il modo del procedere degli uomini, vedrete tutti quelli che a ricchezze grandi e a grande potenza pervengono o con frode o con forza esservi pervenuti; e quelle cose, di poi, ch'eglino hanno o con inganno o con violenza usurpate, per celare la bruttezza dello acquisto, quello sotto falso titolo di guadagno adonestano.“

<sup>68</sup> „Ora è tempo, non solamente da liberarsi da loro, ma da diventare in tanto loro superiore, ch'eglino abbiano più a dolersi e temere di voi che voi di loro. La opportunità che dalla occasione ci è porta, vola, e invano, quando la è fuggita, si cerca poi di ripigliarla.“

<sup>69</sup> „dónde o noi rimarreno al tutto principi della città, o ne areno tanta parte che non solamente gli errori passati ci fieno perdonati, ma areno autorità di potergli di nuove ingiurie minacciare.“

„původ veškeré moci je nelegitimní, a proto jedinými možnými jsou vztahy panství a vykořisťování“ (Pitkin 1999, s. 311), je jakýmsi nulovým bodem Machiavelliho republikánské politické teorie, který se Machiavelli snaží překonat novým založením legitimní moci. Jiní interpreti projevují k této řeči jistou shovívavost, když zdůrazňují zoufalou situaci nejchudšího obyvatelstva, kterou Machiavelli jako jeden z mála bere v potaz, přesto však zdůrazňují jistou distanci mezi Machiavellim a tímto projevem v tom, že tento projev chápou jako neplodnou záměnu pomsty za spravedlnost. (Benner 2009)

Pro všechny tyto interpretace je projev předáka *ciompi* vlastně jakýmsi dramatickým opakem projevu Luigiho Guiccardiniho. Je opakem, který je ale ve své podstatě stejný. Oba projevy, i když jsou proneseny politickými oponenty, mají chtít totéž – definitivně přemoci protivníka. Pro oba je politika, i když pro každého z jiných důvodů, hra s nulovým součtem. Zvítězit může jenom jeden, a pak to musíme být my. Oba projevy tedy vyjadřují touhu po dominanci. Odlišují se sice motivací – pro *popolani* je jejich touha dominovat dána potřebou zachovat své statky a jakousi ideologii vlastní výjimečnosti, lid se naopak snaží vyhnout jednak trestu a jednak zlepšit své zoufalé podmínky. Tento způsob interpretace řeči mluvčího *ciompi* pak ústí do ztotožnění Machiavelliho pozice s pozicí Michela di Lando, plebejského gonfaloniera, který jednak ukončuje vzpouru tím, že se postaví radikální sekci *ciompi* a zároveň se stává zakladatelem nového, více inkluzivního republikánského režimu. (Suchowlansky 2011a) De Landova velikost jako zakladatele nové republiky je zřejmá z obdivu a chvály, s níž o něm Machiavelli hovoří, přesto se však domnívám, že Machiavelliho vlastní pozici nelze zcela ztotožnit s tou de Landovou, ale že je nutné vzít v úvahu i opomíjenou možnost Machiavelliho sympatií k mluvčímu *ciompi*. Tím samozřejmě netvrdím, že postava Michela di Lando není v Machiavelliho očích kladnou postavou, tvrdím pouze, že Machiavelliho politické názory je možné interpretovat jako bližší nerozvinuté a nedostatečně formulované intenci řečníka *ciompi*, tj. jako blízké radikálnímu egalitářství.

Oproti výše uvedenému paradigmatu interpretace vzpoury *ciompi* bych chtěl zdůraznit to, že tyto interpretace, dle mého názoru opomíjí velmi pozitivní aspekt projevu, kterým jsou jeho radikálně egalitářské implikace. Toto přehlédnutí je, domnívám se, způsobeno ohromením, které tyto interpretace zakoušejí z otevřenosti, s jakou předák *ciompi* hovoří o násilí, a důsledností, s jakou se Machiavelli distancuje od běžného pojetí občanského humanismu a republikanismu. Toto ohromení je však potřeba mírnit. Při interpretaci řeči a celé vzpoury

*ciompi* je nutné vzít v potaz její kontext, v němž jsou některé „šokující“ závěry, ke kterým její mluvčí dojde, oslabeny.

Domnívám se, že tito interpreti za prvé přehlížejí konjunkturální charakter násilí a výzev k násilí, který je v řeči obsažen.<sup>70</sup> Nutnost regresi k násilí není důsledkem vrtochu mluvčího, ale je jednoduše dána situací, v níž již k násilí došlo, a jednoduše je dána jednáním politických elit, které připravují pomstu, o jejíž krvavosti si nikdo nedělá iluze. „Pokud bychom se měli rozhodovat nyní, zda se máme chopit zbraní, vypálit a vyrabovat domy občanů, oloupit kostely, byl bych jedním z těch, kteří by nabádali k tomu řádně to promyslet. (...) Jelikož jsme však již jednou zbraně zvedli a vykonali mnoho zlých skutků, zdá se mi, že musíme uvažovat o tom, jak si je nenechat vzít a jak se můžeme před vykonanými skutky zajistit. (...) Vidíte, že město je plné nářků a hněvu proti nám. Občané se scházejí, signorie a úřady nepřetržitě zasedají. Věřte, že nám splétají oprátku a připravují nové síly proti nám.“<sup>71</sup> (FL. III. 13, s. 435–436)

Za druhé je podle mého názoru přehlížen jistý hyperbolický charakter celého projevu. Machiavelli jednoduše zdůrazňuje, že projev byl pronesen proto, „aby vzmužil“ (per inanimire) vystrašené *ciompi*. (FL. III. 13, s. 435) To znamená, že projev není chladnou politickou analýzou, ale musí, vzhledem k úkolu, který má plnit, být jistou emocemi a vášněmi nabytou hyperbolou. Jinými slovy, pro anonymního mluvčího *ciompi* platí stejná pravidla efektivního politického jednání jako pro ostatní politické vůdce, které Machiavelli ve *Vladaři* přirovnává k lukostřelcům, kteří když potřebují zasáhnout vzdálený cíl, musí mířit vysoko nad něj. (V. 7.) Tento hyperbolický charakter nejlépe vynikne ve srovnání se skutečným „řáděním“ *ciompi* následující den. Během něho sice dojde k zapálení několika domů, nedojde však k žádnému vyrabování ani vraždám.<sup>72</sup> Není ublíženo ani Guerriante Marignollimu – signorovi, který je

---

<sup>70</sup> Pro výklad Machiavelliho jako myslitele konjunktury srov. Althusser (2001).

<sup>71</sup> „Se noi avessimo a deliberare ora se si avessero a pigliare le armi, ardere e rubare le case de' cittadini, spogliare le chiese, io sarei uno di quelli che lo giudicherei partito da pensarlo, (...) ma perché le armi sono prese e molti mali sono fatti, e' mi pare che si abbia a ragionare come quelle non si abbiano a lasciare e come de' mali commessi ci possiamo assicurare. (...) Voi vedete tutta questa città piena di rammarichii e di odio contro a di noi: i cittadini si restringono, la Signoria è sempre con i magistrati: crediate che si ordiscono lacci per noi, e nuove forze contro alle teste nostre si apparecchiano.“

<sup>72</sup> Na tomto se shodnou kromě Machiavelliho i doboví kronikáři jako Stefani a tzv. *Squittinatore*, kteří zdůrazňují snahu *ciompi* vyhnout se tomu, aby domy, které byly zapáleny, byly předtím vyrabovány či z nich bylo cokoli ukradeno. Srovnej Winter (2012). Ovšem i toto žhářství je potřeba vidět ve florentském kontextu. Při četbě *Florentských letopisů* si nemůžeme nevšimnout, že Machiavelli často líčí události, které byly daleko krvavější a násilnější než je ono „řádění“ *ciompi*, přičemž těmto událostem, i když často daleko krutějším, není ve florentské historiografii přiřazen takový ústřední význam. To nás může přivést k závěru, že význam této události

davem rozpoznán na útěku ze sídla signorie. Jedinou obětí vzpoury *ciompi* byl jistý ser Nuto, který vykonával funkci *bargella* (velitele městských biřiců a zřejmě i popravčího), v níž proslul svojí krutostí. (Suchowlansky 2011a) Ser Nuto však byl zajat až později na přímý rozkaz gonfaloniera Michela di Lando). (FL. III. 15.–16.) Nevyřešenou zde musíme nechat diskusi o tom, zda tato hyperbola, rozpor mezi běžným pojetím *ciompi* ve florentské historiografii – jako krvelačné a nebezpečné spodiny (Phillips 1984) –, které se zrcadlí v projevu jejich předáka, a Machiavelliho líčením jejich pravých skutků, má pomoci Machiavellimu skrýt své politické vyznání před Medicejskými, kteří byli zadavateli díla<sup>73</sup>, či je komickým prvkem založeným na kontrastu, což je moment, který Machiavelli s oblibou užívá třeba při kritice církve (V. 11.).

Po tomto očištění můžeme radikálně egalitářský moment vzpoury *ciompi* učinit viditelným odkazem na rancièrovské pojmy, které jsme již použili při výkladu agonismu. (1.2.1.3.) Vzpoura *ciompi* je kolektivním jednáním podílu bez podílu, jednáním části společnosti, s níž se nepočítá, není tedy jenom žádostí k držitelům moci. *Plebs* je zcela vyloučen a v probíhajícím frakčním zápase mezi skupinami elit je využíván soupeřícími stranami jako bezduchý nástroj. Chátra (*infima plebe*) se dožaduje rovnosti prostřednictvím kolektivního jednání a rekonstruuje rozdělení smyslového tím, že se stává mluvícím subjektem, jehož požadavky již nemohou být nadále neslyšitelné. To samozřejmě vyžaduje jednání, které je schopno narušit stávající formu uspořádání smyslového tak, jak toho dosáhly římské secese. Tímto jednáním je právě vzpoura, která ústí do jakéhosi výjimečného stavu. Důležité je, že tato vzpoura je vedena požadavkem rovnosti, který je vyjádřen v řeči anonymního předáka *ciompi*: „Všichni lidé mají stejný původ, všichni jsou stejně staří, všechny příroda stvořila stejně. Svléčte nás donaha a uvidíte, že jsme si podobní. Oblečte nás do jejich šatů a je do našich, není pochyb, že my se budeme zdát jako šlechta a oni jako chátra, neboť pouze chudoba a bohatství nás činí nerovnými.“ Nárok na radikální rovnost zdůrazňuje anonymní *ciompo* kontrastem mezi šaty jako symbolem sociálního postavení a zranitelnosti nahého těla, která je pro všechny stejná. A dále samozřejmě tvrdí, že bohatí nemohou mít žádný

---

není ani tak dán událostí samotnou, ale jejím aktérem, tedy tím, že se nejedná o zápas mezi různými frakcemi elit, které Machiavelli líčí jako rodinné klany (Medici, Pitti, Albizzi, Ricci, Pazzi atd.), které jsou ve Florencii na denním pořádku, ale o lidové povstání, jehož cílem je zproblematizovat celý systém dominance.

<sup>73</sup> Srovnej předmluvu k *Florentským letopisům*, v níž Machiavelli tvrdí, že největším nebezpečím psaní dějin je skutečnost, že jejich autor může pravdivým líčením minulých událostí urazit žijící potomky jejich účastníků. (FL, Proemio, s. 280–281)

legitimní nárok na své bohatství a dominaci: „Když si povšimnete způsobů chování lidí, uvidíte, že všichni ti, kteří získali velké bohatství nebo velkou moc, k nim dospěli buď násilím, nebo podvodem.“ Tímto pohybem tak Machiavelli/anonymní *ciompo* otevírá nekonečný prostor emancipace, v němž se již nehraje pouze o politickou reprezentaci, ale i o sociální a ekonomickou rovnost.

### 2. 2. 3. Plebejský gonfalonier

Druhý den se dav rozvášněný projevem předáka *ciompi* shromáždil před palácem signorie. Aby se stal kolektivním politickým tělesem efektivně vymáhajícím své požadavky, zvolil si ze svého středu vůdce, kteří jej reprezentovali a artikulovali jeho politický program. Hlavním požadavkem lidu se v tento okamžik stalo uznání jeho viditelnosti, které mělo podobu požadavku na získání reprezentace. To zároveň znamená požadavek na vytvoření takového institucionálního dispozitivu, který by umožňoval lidu být reprezentován jak na ekonomickém, tak na politickém poli. Hlavní požadavky lidu byly tyto: aby soukenický cech neměl cizího soudce, vytvoření tří nových cechů pro povolání, která byla podle podobnosti přidružena ke stávajícím cechům, aby z těchto nových byli vždy vybráni dva signoři a ze čtrnácti malých cechů tři. (FL. III. 15.) Jinými slovy, vytvořením nových cechů a reorganizací signorů se lid nesnaží obejít a odstranit své protivníky, ale vytvořit nástroje pro svoji reprezentaci, a tím i agonistický veřejný prostor. Protože však představitelé města váhají vyhovět těmto požadavkům, musí se prostý lid na krátkou chvíli chopit symbolického násilí a převzít vládu.

Když prostý lid vnikl do radnice, byl v jeho čele česač vlny Michele di Lando. Bos a oblečen v roztrhaných hadrech nesl v čele lidu hrnouchy se dovnitř korouhev spravedlnosti. Když vstoupil do audienční síně právě zasedajících signorů, obrátil se takto k lidu: „Vidíte, že tento palác je váš a město je ve vašich rukou. Co si myslíte, že by se mělo nyní udělat?“<sup>74</sup> (FL. III. 16, s. 443) A všichni na to odpoví, že by se měl stát gonfalonierem a signorem a že by měl vládnout podle svého nejlepšího svědomí. V této krátké řeči, kterou pronese Michele di Lando, a v reakci na ní se lid ustavuje jako mluvící subjekt, jako subjekt, jehož požadavky na rovnost, již nemohou být neslyšeny. Di Lando pak uskuteční institucionální reformu takovým způsobem, který se blíží požadavkům lidu tak, jak je formoval před tím, než se zmocnil radnice. Byla jmenována nová signorie, v níž měla čtyři členy chudina a po dvou

---

<sup>74</sup> „Voi vedete: questo Palagio è vostro, e questa città è nelle vostre mani. Che vi pare che si faccia ora?“



zástupcích velké a malé cechy. „Kromě toho nechal zříditi nové osudí<sup>75</sup> a rozdělil celý stát (*stato*)<sup>76</sup> na tři části a chtěl, aby jedna připadla novým cechům, druhá malým cechům a třetí velkým.“<sup>77</sup> (FL. III. 16, s. 444)

Za řečí Michela di Lando je snadné vidět pokus o manipulaci davu tak, jak ji Machiavelli popisuje třeba při volbě vévody athénské doživotním diktátorem (FL. II. 35), ale Machiavelliho intence je zde jiná. O tom svědčí mimo jiné neskrývaná a opakovaná chvála Michele di Lando, kterou jej Machiavelli opakovaně zahrnuje. (FL. III. 16, 17 a 22) Michele di Lando si svou chválu zaslouží pro svůj zakladatelský počín, kterým po rekonfiguraci hranic sociální zakládá nový (v porovnání s předcházejícím) inkluzivní režim. Michele di Lando je, i když režim, který založil, vydržel pouze šest týdnů do volby nové signorie, pro Machiavelliho velkou postavou také proto, že své moci nezneužívá a brání agonistický veřejný prostor, který vznikl díky jím provedené reformě, proti útokům jak *popolani*, tak radikálních *ciompi*. (FL. III. 17) Michele di Lando svým projevem, ale i dalším jednáním, usměrňuje, koriguje vášně lidí, i když se může sám snadno stát samovládcem, i když lid sám se může stát vládcem, tak, aby se vyhnul nežádoucím důsledkům, ke kterým může třídní konflikt vést – tj. vladařství a anarchii, a zajistil tak obci svobodu. De Landovo založení nového politického řádu spolu se vzpourou *ciompi* představuje dvě vzájemně se doplňující strany politická a ukazuje jej tak v jeho plnosti odhalování a zakrývání nahodilosti každého sociálního řádu.

Cílem této kapitoly bylo poskytnout jakýsi doplněk k výkladu principů populistického republikanismu, jak byly vyloženy v první kapitole. Tento doplněk měl na příkladu vzpoury *ciompi* demonstrovat prospěšnost konfliktu vedeného strategickým agonem a ukázat, že jeho nositelem je plebs, který formuluje rovnost a nedominanci jako svůj politický program a stává

---

<sup>75</sup> Ve Florencii, tak jako i v jiných republikách té doby, bylo běžné obsazovat úřady losem, protože se věřilo, že tato volba na základě náhody může nejlépe zabránit stranickosti. Na druhou stranu, i když se nedalo ovlivnit, kdo na základě hlasování získá který úřad, bylo vcelku běžnou praxí manipulovat losování výběrem kandidátů zařazených do osudí. Tato manipulace měla samozřejmě řadu forem od mimořádných opatření, jako již zmíněné varování, sebekontrolu a sociální a psychologický nátlak, který bránil níže postaveným občanům vůbec se o veřejné funkce ucházet (srovnej např. FL. III. 18), až po tzv. *nominatori* a *accoppiatori*, kteří schvalovali předvýběr kandidátů zařazených do osudí, přičemž tato instituce byla zcela v rukou *ottimati*, či Medicejských. (Srov. např. Gilbert [1965] a Manin [1997, s. 51–63.]) Michele di Lando zničil stávající osudí a vytvořil nové, aby dosáhl volitelnosti i pro dosud vyloučené občany a sociální skupiny.

<sup>76</sup> Pojmem *stato*, který pro nevhodný ekvivalent překládám jako stát, zde Machiavelli myslí především veřejné a politické funkce, které Michele di Lando rozdělil mezi různé třídy, aby dosáhl agonistického veřejného prostoru. Pro výklad zrodu pojmu *stato* jako mocenské a institucionální struktury nezávislé na osobách, které jí reprezentují, srov. Skinner (2012).

<sup>77</sup> „Fece, oltra di questo, nuovo squittino, e in tre parti divise lo stato; e volle che l'una di quelle alle nuove Arti, l'altra alle minori, la terza alle maggiori toccasse.“

se tak zároveň strážcem svobody. Tento příklad měl zároveň ukázat obtížnost artikulování a vpisování ideálu rovnosti, které je dáno tím, že toto vpisování vykonává konkrétní aktér a každé pojetí rovnosti tak nese stopu své partikulárnosti. Tato kapitola měla zároveň představovat pádnou odpověď na interpretační proud Machiavelliho, který tvrdí, že pozdní Machiavelli zcela opustil své přesvědčení o prospěšnosti konfliktu a lidu jako strážci svobody ve prospěch více elitářského či hybridního republikanismu. Doufám, že oba tyto úkoly se podařilo uspokojivě splnit. Nyní je na čase zaměřit naši pozornost na konkurenta populistického republikanismu, na republikanismus elitářský, jak byl vyložen v díle mladšího Machiavelliho současníka Francesca Guicciardiniho, a na jeho dědictví liberální demokracii.

### 3. Benátský mýtus liberální demokracie: Guicciardini a zrod demokratického elitismu

Náš dosavadní výklad se zaměřoval na Machiavelliho pojetí populistického republikanismu. Nyní obrátíme naši pozornost k elitářskému republikanismu, který byl hlavním proudem republikánské teorie, a jeho vztahu k liberální demokracii. Tato kapitola se bude snažit ukázat, že současné reálné demokracie čerpají a přibližují se více elitářskému republikanismu, což, jak jsem přesvědčen, je jedním z hlavních zdrojů genetické krize liberální demokracie. Jinými slovy: „Vítězství<sup>78</sup>“ elitářského republikanismu nad populistickým přispělo k omezení naplnění emancipačního potenciálu liberální demokracie. O tom vypovídá i přístup k florentské renesanční politické teorii, který by bylo možné nazvat klasickým.

Tento přístup tvrdí – samozřejmě s mnoha variacemi –, že Florentané byli vlivem vnějších okolností a snahou uchovat své politické zřízení donuceni k nevídané reflexi svých politických přesvědčení. Tato reflexe je měla vést k potvrzení určitých hodnot, jako svoboda projevu, rovnost před zákonem, aktivní občanství, svobodný přístup k úřadům atd., které jsou konstitutivní pro parlamentarismus a moderní demokracii, jež se právě ve Florencii měly zrodit. (Baron 1955, Dahl 1994, Held 1996) Někteří stoupenci tohoto klasického přístupu (především tzv. Cambridžská škola) dokonce navrhují oživit západní demokracie návratem k hodnotám klasického republikanismu. Nedávné práce řady historiků a historiků idejí (srov. např. Najemy [2008], Jurdjevic [1999] a příspěvky v Hankins [2000]) však podrobily toto optimistické stanovisko revizi. Řada badatelů poukazuje na to, že republikánskou Florencii nelze za žádných okolností chápat jako demokratický režim postavený na rovnosti občanů. Místo oslavy zrodu demokracie nabízí obraz zcela opačný – líčí florentskou republiku jako místo triumfu oligarchie a elitářského republikanismu, které mají s demokracií pramálo společného.

Ač se tedy zdá, že zde máme navzájem si odporující teorie, hlavní tezí této kapitoly bude tvrzení, že obě teze jsou pravdivé zároveň. Mým cílem bude tvrdit, že hlavní proud florentské politické teorie a praxe byl jedním z hlavních ideových zdrojů moderní demokracie a že

---

<sup>78</sup> Pojmem vítězství zde míním jisté zahlazení populistického republikanismu v dějinách politického myšlení a identifikaci republikanismu především s jeho elitářským pojetím.

hlavní proudy florentské politické teorie a praxe byly inherentně oligarchické a elitářské. Jinými slovy, Florencie je místem zrodu moderních demokracií, ale tyto demokracie v sobě nutně nesou komponentu elitářství a oligarchie, která jim brání, aby se staly opravdovými demokraciemi. Následující řádky budou pokusem vysvětlit, jak k tomu došlo. Ono pomyslné pojítko (nebo spíše dědictví) mezi renesanční a současnou politickou teorií budu spatřovat v tom, co jsem si dovolil nazvat „benátským mýtem“. Tento mýtus vychází z přesvědčení řady renesančních (ale i pozdějších autorů), že renesanční Benátky představují ideální režim, kterému je potřeba ostatní režimy přiblížit, jak jen to bude možné. Benátčanům se totiž mělo podařit skloubit dvě protichůdné hodnoty – svobodu a stabilitu. Odvrácenou stranou tohoto úspěchu pak je zvláštní omezení demokratického života spočívající ve svěřením moci do rukou samozvaných elit a výrazné omezení schopnosti běžné populace jakkoli významněji ovlivňovat chod politických událostí. Tato odvrácená strana benátského mýtu (dominance elit a neefektivní participace) pak dle mého názoru představuje nejvýznamnější dědictví renesančního republikanismu současným reálným demokraciím a zároveň i největší překážku pro demokratickou revoluci.

Budu postupovat tak, že v první části poukážu na podkladu historických sporů mezi *ottimati* a *popolo* o podobu republikánského zřízení ve Florencii v letech 1492–1512 na podobnost mezi elitářským republikanismem *ottimatiů* a praxí současných liberálně-demokratických zřízení. Jako formulaci politické teorie *ottimatiů* budu využívat především Guicciardiniho *Dialogo del reggimento di Firenze* a *Considerazioni*. Oba tyto spisy představují jakýsi kritický komentář (*Considerazioni* jsou tak přímo koncipovány.) k nejvýznamnější formulaci populistického republikanismu, k Machiavelliho *Rozpravám*. Klíčovým momentem tohoto srovnání se ukáže být role reprezentace a k objasnění jejích nedemokratických aspektů použiji v závěrečné části kapitoly některé náhledy do inherentně aristokratické či elitářské povahy volební aristokracie, jak je formuloval Bernard Manin.

### **3. 1. Florencie jako Benátky na Arnu**

Rok 1494 zaznamenal dvě významné události, které společně představovaly radikální reformu politického života Florencie. První z těchto událostí byl konec, nebo lépe řečeno přerušení, šedesátileté neformální vlády Medicejských. Druhou, a možná ještě významnější událostí, byl neúspěch *ottimatiů* obnovit elitami dominované republikánské zřízení, který byl korunován zákonem z 22. a 23. prosince, jímž byla zřízena Velká rada (*Consiglio Maggiore*).

Vznik této instituce představoval rozchod s více jak stoletou tradicí vládnutí, která se zformovala po pádu korporativního režimu, jenž vznikl po tzv. vzpouře *ciompi* roku 1378. Ustanovení Velké rady jako těžiště politického života přeměnilo Florencii z úzké vlády (*governo stretto*), která byla opanována hrstkou nejbohatších a nejvýznamnějších rodů *ottimatiů*, na širokou vládu (*governo largo*) ovládanou *popolo*.

Tato přeměna režimu a další boje o jeho podobu, které trvaly po dalších téměř dvacet let až do návratu Medicejských v roce 1512, byly doprovázeny bujením politických diskusí a argumentů. V této diskusi o výhodách a nevýhodách lidového a elitářského režimu, kterou někteří považují za místo zrodu moderní politické teorie (Gilbert 1949), postupně vykrystalizovaly dvě pozice. První představoval populistický republikanismus, jehož nejvýznamnějším teoretikem byl Machiavelli. Tento směr, jak jsme viděli, usiloval o zachování či prohloubení široké vlády. Druhou pozicí byl elitářský republikanismus, který usiloval o zrušení lidové republiky a její nahrazení elitami ovládaným režimem, jenž by však nebyl v područí Medicejských, přičemž za nejvýznamnějšího představitele tohoto proudu lze považovat Francesca Guicciardiniho.<sup>79</sup>

Hlavním cílem *ottimatiů* bylo obnovení jimi ovládaného zřízení z let 1382–1434, tj. z doby, než začalo být dominováno Medicejskými. Základem tohoto zřízení bylo spojení dvou

---

<sup>79</sup> Pozice *ottimatiů* ve vztahu k Medicejským byla mnohem komplikovanější a proměnlivá. Oslabení a pád Piera Medici v roce 1494 byly kromě vnějších událostí způsobeny i vzrůstajícím rozkoem mezi ním a *ottimati*. Medicejští, kteří vzešli z *ottimatiů* a kteří za časů Cosima vysvětlovali a ospravedlňovali svoji pozici jako *primus inter pares*, jako toliko přední rod mezi dalšími rovnými rody *ottimatiů*, tuto roli postupně opouštěli, ignorovali a obcházeli instituce republiky, neustále zužovali kruh rodů, se kterými konzultovali politické záležitosti, čímž postupně omezovali vliv ostatních *ottimatiů* na rozhodování. To samozřejmě vedlo k oslabení pouta mezi *ottimati* a Medicejskými, které vyvrcholilo po nuceném odchodu Piera Medici pokusem o ustavení elitářské republiky. Tento pokus se ovšem i díky působení Savonaroly nezdařil a republika podle *ottimatiů* byla nahrazena lidovým režimem s Velkou radou. Lze tedy říci, že *ottimati*ové byli ve své většině na začátku republiky protimedicejští. Ovšem s tím, jak se jim nedařilo ovládnout instituce nové republiky, vytvořit senát, ovládnout funkci doživotního gonfaloniera, a s tím, jak se režim stával čím dál více *populare*, jejich loajalita k němu klesala a s jejím poklesem zároveň stoupala loajalita k Medicejským, od nichž očekávali spojení ve věci porážky lidu. Tento ideový posun lze vysledovat na rozdílech v názorech mezi první a druhou generací účastníků diskusí v Orti Oricellari (místa neformálního setkávání a politických diskusí *ottimatiů*) či na rozdílu mezi Guicciardiniho propagací republiky podle *ottimatiů* a kritikou Medicejských v *Discorso di Logrogno* z roku 1512 a odmítnutím uznat Medicejské jako nelegitimní vládců Florencie v první knize *Dialogo del reggimento di Firenze*, jenž byl sepsán v letech 1521–1525, a to i přesto, že v ní Guicciardini označuje vládu Medicejských v letech 1434–1494 za tyranskou („era uno stato tirannico“). (Guicciardini 2006, s. 40) Pro politický vývoj Florencie a jejího institucionálního uspořádání v 15. století a na začátku století 16. srovnej Najemy (2008), Rubinstien (1966), Gilbert (1965). Pro vývoj Guicciardiniho politického myšlení srovnej Pocock (1975, s. 114–155 a 219–271). Pro generace v Orti Oricellari srovnej Gilbert (1949). Srovnej též Machiavelliho otevřenou kritiku *ottimatiů* v memorandu z roku 1512 adresovaném Medicejským a jejich příznivcům (*Ai Pallechi*), v níž Machiavelli tvrdí, že *ottimati* se „chovali jako děvky mezi lidem a Medicejskými“ (puttaneggiono infra el popolo et e’ Medici). (AP, s. 192).

zdánlivě nekompatibilních prvků: široké participace a dominance elit. Spojení těchto prvků bylo dosaženo prostřednictvím konsenzu mezi *ottimati* a příslušníky velkých cechů, kteří byli vystrašeni radikalismem *ciompi* a korporativním egalitářstvím režimu, který se ustavil po roce 1378. Mýtus *ciompi* a obava z jejich radikalismu byly významným uzlovým bodem, od něž později odvozovaly svoji legitimitu nejenom všechny pozdější florentské elitářské politické teorie, ale i všechny elitami dominované režimy.<sup>80</sup> To platí samozřejmě i pro Guicciardiniho, který dokonce vzpourou *ciompi* zahajuje svůj výklad dějin Florencie. (Guicciardini 2010) Podle tohoto konsenzu byly příčinou úspěchu *ciompi* nepokoje pramenící z nejednotnosti jednak mezi jednotlivými frakcemi *ottimatiů*, jednak mezi jednotlivými složkami obce. Ústředním motivem všech těchto frakčních zápasů byl zápas o obsazení úřadů, neboli o reprezentaci v politice. Vzhledem k tomu, že tato nenaplněná touha po participaci a reprezentaci byla považována za hlavní zdroj politické nestability, která mohla vyústit v ohrožení moci *ottimatiů*, jako snadné řešení se nabízelo rozšíření základny režimu. Toto rozšíření však bylo prostřednictvím manipulace losování a schvalování kandidátů provedeno tak, aby posílilo moc *ottimatiů*. (Najemy 1982b, s. 263–300)

Kromě tohoto „technického“ opatření se nutnou součástí hegemonie *ottimatiů* stala také nová pojetí občanské ctnosti a občanského života. Základní změna spočívala v tom, že participace na vládě nebyla pojímána jako právo, ale jako privilegium. To znamená, že byla sice stále povinností, ale tenkrát již ne povinností, jejímž naplněním mělo být aktivní jednání, ale spíše vděčné převzetí. John Najemy definuje tento nový étos republiky jako „poslušnou pasivitu“, která se vylučovala s aktivní podporou konkrétních politik či konkrétního zájmu. Podstatou této poslušné pasivity mělo být naopak dobrovolné podřízení se těm, kteří mají autoritu, a přitakání směřování republiky, které bylo určené těmi s vyšší mocí. (Najemy 1982b, s. 303) Podařilo se tak vytvořit režim, který dával řadě občanů naději (i když velmi malou) uspokojit svou touhu po úřadu v nějaké méně významné funkci. Tento prvek poskytoval režimu širokou základnu a tím i stabilitu a zároveň umožnil to, že veškerá moc, ať již prostřednictvím manipulace losování, nebo díky étosu „poslušné pasivity“ zůstala pevně v rukou *ottimatiů*.

---

<sup>80</sup> Pro roli mýtu *ciompi* a jejich vůdce ve florentské historiografii srovnej Phillips (1984), Suchowlansky (2011a, b), Winter (2012), Leibovici (2002) a Bock (1990).

Snaha *ottimatiů* obnovit tento režim po šedesáti letech neformální vlády Medicejských se však setkala se všeobecným odporem a snahou ustavit novou vládu *popularmente*. Ustavení Velké rady jako hlavního legislativního orgánu republiky pak znamenalo evidentní porážku *ottimatiů*. V jejím více jak třítisícovém tělese představovali *ottimatiové* menšinu. Je nasnadě, že *ottimatiové* se s tímto stavem nemohli spokojit a pro jeho zvrácení se jednak pokoušeli formulovat vlastní politickou teorii s cílem přesvědčit ostatní složky florentského obyvatelstva o nutnosti svěřeni vlády do jejich rukou, jednak se pokoušeli prosadit specifické politiky a institucionální změny, které by změnilý lidový režim na úzkou vládu. Na poli politické teorie byl jejich úkol komplikován tím, že pro lehkost, s jakou se režim po roce 1434 dostal do područí Medicejských, nemohli používat odkazy na minulost jako běžný způsob argumentace a museli najít nový referenční bod. Tímto referenčním bodem se staly aristokracií dominované Benátky, které měly v jejich verzi podobný režim jako Florencie – širokou základnu s omezenou aristokracií v čele. Benátky se pro *ottimatie* staly vzorem, který bylo záhodno napodobit. Byly totiž ideální smíšenou republikou, stabilním, či dokonce nesmrtelným režimem založeným na konsenzu, který trvá již dvakrát tak dlouho jako republikánský Řím, jenž byl referenčním bodem populistického republikanismu.<sup>81</sup> K tomu, aby Florencie získala velikost Benátek, aby se stala stabilním a permanentním režimem, stačilo pak již jen málo: vytvoření doživotně voleného senátu dominovaného *ottimatii*, který měl představovat vrcholné deliberativní těleso, a změna obsazování úřadů z losování na hlasování. Další řádky této kapitoly se budou zabývat Guicciardiniho politickou teorií a především pak jeho odůvodněním přijetí těchto reforem, které by zcela změnilý povahu režimu ve Florencii.

### **3. 2. Guicciardiniho kritika republikanismu**

Abychom pochopili, jakou roli a význam přiřkládá Guicciardini instituci senátu, musíme nejdříve pochopit některé jeho obecnější teze o povaze politiky. To ovšem není snadný úkol, protože Guicciardini svoji literární činnost vždy zaměřoval ke konkrétní historické situaci a nikdy se, na rozdíl třeba od Machiavelliho, nepokusil vyložit principy své politické teorie abstraktně, tedy bez závislosti na konkrétních událostech. Na druhou stranu, ke Guicciardiniho abstraktní teorii se lze přiblížit tím, že si uvědomíme, v jakém teoretickém

---

<sup>81</sup> Pro ambivalentní pohled Florentánů na Benátky: Benátky jako nesmrtelná republika, jako vzor, který nutno napodobit, a Benátky – pro svoji nesmrtelnost – jako nejnebezpečnější imperialistická síla v severní Itálii srovnej Finlay (1999).

kontextu se pohyboval. Jinými slovy, Guicciardiniho vlastní pozici se můžeme pokusit zpětně rekonstruovat prostřednictvím jeho odmítnutí či kritiky jiných, přístupněji artikulovaných teoretických pozic, o nichž informuje nebo s nimiž polemizuje ve svých dílech. Pro další výklad proto navrhuji vnímat Guicciardiniho politickou teorii jako průsečík dvou kritik – kritiky entuziastického a populistického republikanismu.

### 3. 2. 1. Proti entuziasmu a populismu

Pod pojmem entuziastický republikanismus rozumím pozici, kterou v *Dialogo* reprezentují Piero Capponi a Pagolantonio Soderini<sup>82</sup>, oponenti Bernarda del Nero<sup>83</sup>, jenž vyjadřuje Guicciardiniho vlastní stanoviska. Capponi i Soderini patří mezi *ottimatie* a významně se podíleli jak na svržení Medicejských, tak na ustanovení lidové republiky. Jejich hlavní tezi lze shrnout takto: Nejenomže ustanovení republiky bylo zářným činem, který byl veden ideálem svobody, ale pouze život ve svobodné obci je hoden velkého muže. Jinými slovy řečeno, pouze participace na správě veřejných věcí může uspokojit a naplnit *umori* velkých a ctnostných mužů, za jaké se Capponi a Soderini považují. Ve svém výkladu tak oba opakují, i když v oslabené podobě, klasický aristotelský a občansko-humanistický argument o vztahu ctnosti a participace. Participace (a touha po ní) je poněkud idealisticky vysvětlována jako touha po dosažení a rozvinutí ctnosti. Jedinec zastáváním úřadu uskutečňuje svoji přirozenost tím, že se jako *zoón politikón* podílí na správě obce. Od aristotelské tradice se odlišují tím, že v jejich podání není blaženost tak intenzivně spojena se ctnostmi, ale spíše s uspokojením potřeb, které s sebou přinášejí jednotlivé *umori*. A protože nejvyšší uspokojení přináší sláva a pocty spojené se službou ve prospěch obecného dobra a protože sloužit obecnému dobru je možné pouze ve svobodném republikánském zřízení, nejskvělejší občané musí usilovat o svobodu. „Váženost obce spočívá v její svobodě, neboť obec je

---

<sup>82</sup> Pojem entuziastický republikanismus používám, abych odlišil nadšení charakteristické pro pozici Pagolantonia Soderiniho a Piera Capponiho od skeptického přístupu Guicciardiniho mluvčího Bernarda del Nera. I přes základní podobnost je mezi názory Soderiniho a Capponiho jistý rozdíl: zatímco Capponi reprezentuje tradiční aristokratický republikanismus, Soderini byl stoupencem Savonaroly, a proto je mezi nimi – ač jsou oba elitáři – jistý rozdíl v pojetí dobré vlády, který se týká míry participace *popolo*. Čtvrtým účastníkem fiktivního dialogu je Guicciardiniho otec Piero, který ovšem v debatě nezastává žádná vyhraněná stanoviska. Role obhajoby entuziastického republikanismu zůstává Pagolantoniovi Soderinimu i ve druhé knize Guicciardiniho asi nejznámějšího díla *Storia d'Italia*, v níž pronáší dlouhou řeč, ve které předkládá podobné argumenty jako v *Dialogo*. Jeho oponentem v diskusi však není Bernardo del Nero ale Guido Antonio Vespucci. (Guicciardini 1971)

<sup>83</sup> Bernardo del Nero byl významným florentským politikem, který byl během svého života třikrát gonfalonierem spravedlnosti. Byl popraven v roce 1497 za údajný podíl na spiknutí s cílem navrátit Piera Medici k moci. Právě tato mučednická smrt ve prospěch Medicejských činí z del Nera ideálního hlavního mluvčího dialogu, protože jeho oběť zároveň poskytuje politické krytí i Guicciardinimu samotnému.



zachovávána za vlády, kterou [občané – J. B.] vřele milují, a je ztracena, když jsou nuceni žít pod takovou, kterou si oškliví.“<sup>84</sup> (Guicciardini 2006, s. 140) Z čehož nutně vyplývá, že „na svobodě záleží natolik, že útrapy této vlády [míněn republikánský režim po roce 1494 – J. B.] nejsou tolik pociťovány a jsou ochotně snášeny“.<sup>85</sup> (Guicciardini 2006, s. 129)

Těmito útrapami je míněna především participace *popolo* na vládě a nepohodlí, které to přináší pro *ottimatie*. Capponi a Soderini zůstávají přesvědčenými elitáři. „Kdo dobře prozkoumá chod veškerých dějin, jak Řeků a Římanů, tak dějin moderních, zjistí, že to byla vždy ctnost několika, která vládne, že pouze několik je schopno takových vznešených skutků a že jsou nadáni od přirozenosti větší inteligencí a soudností než ostatní.“<sup>86</sup> (Guicciardini 2006, s. 138) Politika je prostorem, který má těmto vznešeným mužům, mezi které sami sebe také (nebo především) počítají, umožnit rozvinout jejich ctnost a získat nesmrtelnost prostřednictvím slávy. „Podpořit tyto muže a usnadnit jim užití jejich schopností k dobru je jistě k veřejnému prospěchu, přinutit je, aby skrývali svou ctnost nebo aby ji naopak využili ke zlu, způsobuje velkou škodu.“<sup>87</sup> (Guicciardini 2006, s. 138) Politika je pak jevištěm, na kterém se odehrává dramatický kus, v němž ti nejlepší prokazují svoji ctnost.<sup>88</sup> Tato hra však vyžaduje přítomnost publika, které ctnost završuje jednak tím, že ji samo nemá a poskytuje tak její korektiv – dává jí vyniknout, tím, že ji obdivuje a oslavuje a poskytuje za ni odměny. Participace lidu na politice je tak nutná především proto, aby se potvrdila nepřekročitelnost distinkce mezi ním a elitami. Participace lidu je nutná proto, že představuje právě ty útrapy, na jejichž základě se může ctnost realizovat.

Guicciardini na jednu stranu souzní s evidentním elitářským a oligarchickým vyústěním tohoto argumentu. I pro Guicciardiniho nepochybně platí, že „podstata jeho ideální formy vlády spočívá v tom, že elita by měla vystavovat svoji *virtù* na oči těm, kteří nejsou jejími příslušníky“. (Pocok 1975, s. 255) Na druhou stranu podrobuje Guicciardini tuto verzi republikanismu kritice ve znamení realismu. K udržování svobodné republiky nestačí pouze

---

<sup>84</sup> „e in questo consiste la degnità della città, la quale si conserva, quando si mantiene sotto el governo che più ama, e si perde, quando sforzata vive sotto quello che non gli piace.“

<sup>85</sup> „importa tanto lo essere libero, che non si sentino così e' mali di uno governo simile e si sopportano volentieri.“

<sup>86</sup> „Legghinsi bene le istorie de' greci e de' romani e anche le nostre croniche: troverassi che sempre in ogni vivere ordinato, el pondo delle città si è posato in su le spalle di questi tali, e' quali in ogni età sono stati pochi, né mai le cose grandi e gloriose si sono mosse e condotte per altre mani.“

<sup>87</sup> „che el dare animo e facultà a questi tali di potere esercitare in bene el suo valore, sia beneficio al publico; e per contrario danno grande sforzargli a occultare la sua virtù o volgerla in mala parte.“

<sup>88</sup> Pro pojetí republikánské politiky jako formy divadelní prezentace srovnej Matthes (2000, s. 1–23).

entuziasmus, kterého mají Capponi a Soderini, jak se zdá, víc než dost, ale je nutné také specifické vědění, jež překračuje horizont tradičního politického vědění předávaného tradicí. V další podkapitole se budu snažit toto Guicciardiniho stanovisko vyložit jako promyšlení a reformulování vztahu mezi *arte della politica* a *arte dello stato*.

Druhým cílem Guicciardiniho kritiky byl populistický republikanismus. Jak jsme viděli, populistický republikanismus odmítal vytváření jakýchkoli stabilních hierarchií mezi občany ve vztahu k politické moci, obzvláště pak těch, které by byly založeny na majetku a statusu<sup>89</sup>, a byl vystaven především na těchto dvou přesvědčeních: jednak, že lid je nositelem občanské ctnosti a garantem svobody (lid je lepším strážcem svobody než elity, „množství“ je moudřejší a stálější než vladař), jednak na přesvědčení, že řádně proběhlý konflikt je pro obec prospěšnější než nerušená svornost.

Protože jsme se Guicciardiniho kritikou populistického republikanismu podrobně zabývali v předcházející kapitole (1.2.1.2.), zde pouze stručně připomenu její hlavní teze. Začněme kritikou prvního tvrzení, totiž, že lid je lepším strážcem svobody a vposledku i nositelem občanské ctnosti. Jak jsme viděli, Guicciardini vůbec odmítl přistoupit na Machiavellim formulovanou otázku, zda je lepším strážcem svobody lid, nebo elity. Podle Guicciardiniho zaměnil Machiavelli ve své interpretaci republikánského Říma nesprávně dvě odlišné otázky – kdo má vládnout (zda elity, či lid) – a otázku, kdo má, za předpokladu, že všechny třídy participují na vládě, pečovat o zachování svobody. Je totiž něco jiného ptát se, jaká třída, nebo jaká instituce je povolána ke střežení svobody. To vedlo k tomu, že na rovině institucí Machiavelli nedoceníl instituce konzulů a diktátorů a přecenil instituci tribunů a na rovině třídního zajištění svobody si neuvědomil, že ve smíšené ústavě jsou strážci svobody všechny třídy již tím, že vytvářejí veřejný a politický prostor, ve kterém se navzájem kontrolují. Zároveň jsme také viděli Guicciardiniho preference elit a i to, jak jejich prostřednictvím obrací argument populistického republikanismu: nikoli lid, ale elity jsou nositelem občanské ctnosti, a tím i ochránci dobře uspořádaného politického řádu. Toto stanovisko však vyžaduje několik kvalifikací. Předně podstatou oné občanské ctnosti je, jak uvidíme později, jistá forma politického vědění, které může být získáno pouze určitou praxí, která je pro ty, kteří nepřísluší mezi elity, téměř nedostupná. Jinými slovy, toto vědění je podmíněno příslušností

---

<sup>89</sup> Je však nutné si uvědomit, že pro řadu populistických republikánů má jejich egalitářství meze dané koncepcí občana, která vylučovala nejméně majetné, ženy, venkovské obyvatelstvo atd.

k sociální skupině, ale tato příslušnost není dostačující podmínkou. Guicciardiniho pojetí občanské ctnosti tak kombinuje sociální původ s jistou formou meritokracie.

Tím se dostáváme ke kritice druhé teze populistického republikanismu o prospěšnosti politického a sociálního konfliktu. Guicciardini, jak jsme viděli, tento argument odmítl opět velmi důrazně, Machiavelli měl podle Guicciardiniho opět neoprávněně interpretovat poučení plynoucí z římských dějin, jelikož nepokoje v Římě nebyly v žádném případě zdrojem jeho velikosti, ale byly spíše jejím nechtěným důsledkem a důsledkem špatného rozdělení pozic a úřadů. Řím v sobě nesl zárodek konfliktů již od samého počátku, a to především proto, že elity potřebovaly lid pro vedení válek, na druhou stranu mu však upíraly jakoukoli účast na vládě. Hlavní příčinou sporu tak podle Guicciardiniho byla nenaplněná touha lidu po počtách spojených s držetím a kontrolováním úřadu. Této neutěšené touze po úřadech a z ní se rodícím konfliktům se Římané pokusili zabránit ustanovením instituce tribunů, jež se však ukázala být spíše škodlivou než prospěšnou. Vyhnout se konfliktům mezi lidem a elitami by bylo bývalo podle Guicciardiniho možné, kdyby hned z počátku byla uspokojena touha lidu po počtách, ale pouze takovým způsobem, který by mu zároveň nedával žádnou moc. Za chvíli uvidíme, že Guicciardini bude tuto strategii navrhnout i pro Florencii své doby. V jádru této strategie leží na jednu stranu široká základna umožňující participaci velkému množství občanů, která povede k obecnému uspokojení touhy po počtách a vážnosti s nimi spojené, v jejímž důsledku bude zachována vnitřní stabilita režimu, přičemž to vše bude na druhou stranu provedeno tak, aby s sebou tato rozsáhlá participace nepřinášela vliv na chod politických záležitostí. Zároveň chci tvrdit, že tato představa je aktuální i pro současné liberální demokracie.

### **3. 2. 2. *Libertà a arte dello stato***

Jak ukazuje předchozí výklad, Guicciardiniho preference elit plyne z představy, že pouze elity jsou, díky své ekonomické a sociální pozici, schopny získat politické vědění potřebné ke správě státu. Vztah tohoto nového politického vědění k onomu entuziastickému republikanismu, který v *Dialogo* obhajují Capponi a Soderini, je dvojznačný. Guicciardini si na jednu stranu uvědomuje, že jeho pojetí politického vědění představuje rozchod s tradicí republikánského a humanistického myšlení *quattrocenta*. Aby tento rozpor vyjádřil, nechá hned v úvodu *Dialogo* svého mluvčího, Bernarda del Nero, aby se zřekl tradičního politického vědění. Bernardo upozorňuje, že jeho vědění na rozdíl od ostatních účastníků rozmluvy

pochází ze zkušenosti. „To málo, co jsem pochopil o těchto věcech, znám pouze ze zkušenosti.“ Zatímco za největší přednost ostatních může (jistě s velkou dávkou ironie) považovat „znanost literatury, s níž se mohli učit od mrtvých o událostech mnoha věků tam, kde já jsem mohl rozmlouvat pouze se živými a nemohl spatřit jiné věci než ty z mé doby.“<sup>90</sup> (Guicciardini 2006, s. 25) Ovšem, na druhou stranu, toto zřeknutí není úplné: ve druhé knize Bernardo del Nero připouští, že i on je poměrně sečtělý v politické a historické literatuře a že od Capponiho a Soderiniho jej odlišuje pouze to, že neumí latinsky a zná tak pouze ty texty, které byly přeloženy do italštiny. (Guicciardini 2006, s. 188) Tento moment tak vypovídá o jisté dvojznačnosti Guicciardiniho politické teorie, kterou budeme dále sledovat.

Onou novou politickou teorií, jejíž základy Bernardo ochotně vysvětluje entuziastickým *ottimati*, není nic jiného než *arte dello stato*. Přičemž entuziastický republikanismus, jak jej hájí Soderini a Capponi, představuje výhonek politické teorie, pro kterou Maurizio Viroli používá název *arte della politica*. (Viroli 1994) V čem se odlišují tyto dvě teorie a jaký je jejich vztah? Základní rozdíl mezi nimi spočívá v pojetí politického jednání. Zatímco *arte della politica* chápe politické jednání jako a priori veřejné, zaměřené na obecné dobro a vedené láskou ke svobodě, *arte dello stato* vnímá politiku primárně jako nástroj k prosazení soukromých cílů, kde hlavním jmenovatelem není obecné dobro, ale osobní bohatství a status jedince a místo pěstování lásky ke svobodě se zaměřuje na tvorbu soukromých loajalit.

Vztah mezi *arte dello stato* a *arte della politica* není u Guicciardiniho zcela jednoznačný. Zatímco v první knize *Dialogo* se zdá, že *arte dello stato* je alternativou k *arte della politica*, něčím, co musí *arte della politica* zcela nahradit, v druhé knize je jejich vztah komplikovanější: *arte dello stato* má léčit nedostatky (nebezpečnou naivitu) *arte della politica*, umožňuje zachovat svobodný stát – jen díky němu je svoboda možná, ale zároveň je vědění, které *arte dello stato* představuje, pro republiku nebezpečné, protože učí principy,

---

<sup>90</sup> „Quello poco che io intendo di queste cose, lo so solo per esperienza, (...) ed oltre a questo ed il naturale buono, avete davantaggio le lettere con le quali avete potuto imparare da' morti gli accidenti di molte età; dove io non ho potuto conversare se non co' vivi, nè vedere altre cose che de' miei tempi. Tato pasáž je nepochybně aluzí na dva Machiavelliho texty. Jednak na patnáctou kapitolu *Vladaře*, v níž Machiavelli kritizuje ty, kteří si „představují republiky a vladařství, které nikdo nikdy neviděl“. („E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti invero essere“), jednak na známý dopis Vettorimu z 10. prosince 1513 o kompozici *Vladaře*, v němž Machiavelli popisuje své noční studium jako rozmluvu s dávnými lidmi odehrávající se na antických dvorech („entro nelle antique corti degli antiqui domini ... dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actioni.“)

keré neústí do občanské ctnosti, ale do zkaženosti, a vedou tak republiku k zániku. Z tohoto pohledu se mi zdá jako nejlepší pojmut Guicciardiniho *arte dello stato* jako „nebezpečný suplement“, který je nutný pro existenci *arte della politica*, ale zároveň tuto existenci činí nemožnou. (Derrida 1999) *Arte dello stato* je pro *arte della politica* nutné, ale zároveň je s ním neslučitelné. *Arte dello stato* je zároveň jak podmínkou možnosti, tak nemožnosti *arte della politica*.

Z výkladu Bernarda del Nero v druhé knize tedy plyne, že ideály svobody a republikánské principy, jak je prezentuje entuziastický republikanismus a jak jsou předávány literární tradicí, nejsou dostatečné pro ustanovení a konzervování dobré vlády. Naopak je nutné obohatit je minimálně o politické vědění získané na základě zkušenosti a praxe, které se týká zacházení s vášněmi a *umori* občanů. Politika se v tomto pojetí mění na jakýsi management vášní a ambicí. Správný politik ví, že jeho hlavním cílem musí být uspokojení vášní a ambicí nejenom jednotlivých tříd, ale i konkrétních občanů. Politik tak musí mít vědění nejenom o povaze těchto vášní, ale musí také znát způsoby, jak tyto vášně usměřňovat, aby s sebou jejich uspokojení zároveň přinášelo nejlepší výsledky pro obec.<sup>91</sup> Pro politiky usilující o vytvoření a konzervování republiky z toho pak slovy Bernarda del Nero plyne: „Je potřeba dohlédnout, aby všechny stupně občanů byly uspokojeny – za předpokladu, že to nepoškodí svobodu.“<sup>92</sup> (Guicciardini 2006, s. 173) Protože kdyby tomu tak nebylo a stalo by se například, že „by se nějaký duchaplný a zasloužilý občan přestal chápat jako nějakým způsobem povýšený nad ty málo významné a nezáslužné, měl by důvody být nešťastný kvůli této formě vlády a toužil by po nových věcech, z čehož se rodí občanské nepokoje a revoluce“.<sup>93</sup> (Guicciardini 2006, s. 172–173) Politika tedy vyžaduje specifické vědění – vědění o vášních, jejich nositelích a způsobech jejich řízení –, a nikoli entuziastické amatéry. Co je

---

<sup>91</sup> Tento argument (a v tom zřejmě spočívá jeho realismus) nesmí být chápán jako moralizující kritika lidských vášní a ambicí. Guicciardini jejich existenci považuje za něco naprosto přirozeného, očekávatelného a vlastně i zdravého. Guicciardiniho problém není v odsuzování a krocení ambicí, ale spíše v jejich usměřňování tak, aby produkovaly co nejlepší důsledky pro obec. „Pro obce je snad užitečnější, že jejich občané mají jakousi instinktivní umírněnou ambici, která by je vedla ke vznešeným myšlenkám a skutkům, než aby jejich ambice byla zcela mrtvá.“ (Guicciardini 2006, s. 173).

<sup>92</sup> „bisogna affaticarsi che tutti i gradi de' cittadini abbino la satisfazione sua pur che si facci con modo che non offenda la libertà.“

<sup>93</sup> „altrimenti se uno cittadino di spirito e che meritassi, non si vedessi rilevare in qualche cosa da quegli che sono dapochi e che non meritano, arebbe causa di contentarsi male di quella forma di Governo e desiderare cose nuove; da che nascono discordie civili e la alterazione degli stati“

však podstatou tohoto vědění? A proč se Guicciardini domnívá, že získat je mohou pouze určité skupiny obyvatel, téměř vždy pouze bohatí a vznešení, a téměř nikdy chudí?<sup>94</sup>

Odpověď na obě otázky je jednoduchá: to, co omezuje skupinu potenciálních nositelů *arte dello stato*, je kontinuita mezi tímto novým věděním a obchodem, mezi politikou a obchodem. (Viroli 1994, s. 109–110) Jak *arte dello stato*, tak obchod mají co dělat s uspokojováním lidských vášní a *umori* a jejich cílem je vždy zachování a zvětšení osobní moci v prvním případě a bohatství v případě druhém. Protože znalosti potřebné ke správě státu, aby byl člověk dobrým politikem, lze pro jejich podobnost s obchodem získat pouze tehdy, pokud se věnujeme obchodu – proto je každý, kdo se mu nevěnuje, prakticky vyloučen. Takto je strukturálně-politické vědění omezeno pouze na nevelkou skupinu lidí, jejichž hlavní ekonomickou činností je obchod ve velkém, což ve Florencii té doby znamená na *ottimatie*.

### 3. 2. 3. Institucionální reforma Florencie

Poté, co jsme vysvětlili Guicciardiniho pojetí politiky a jeho důvody pro preferenci elit, můžeme přistoupit k výkladu Guicciardinim navrhované reformy institucionálního uspořádání Florencie. Jak jsem již naznačoval, Guicciardiniho politická teorie může být chápána jako policejní řád snažící se vypořádat s nekontrolovatelným vynořováním politiky a vepisováním rovnosti. Je zjevné, že požadavek rovnosti v době Guicciardiniho života nevyvěral pouze z jistých pasáží Machiavelliho díla, ale byl v naprosto bezprecedentní podobě přítomen ve florentské politice díky ustavení inkluzivní velké rady po pádu režimu Piera Medici. Celoživotním tématem Guicciardiniho spisů je ostrá kritika nového řádu a pokus změnit lidovou republiku na oligarchickou. Avšak pro přítomnost rovnosti ve florentském politickém diskursu nemohl začít jejím prostým odmítnutím ve jménu vlády nejbohatších rodů. Guicciardini místo toho vypracoval komplexní sadu idejí, jejímž cílem bylo přehodnotit podstatu lidové vlády a ukázat, že lidová vláda musí ve skutečnosti být mnohem užší. Guicciardini líčí Florencii jako Benátky na Arnu a tvrdí, že mezi těmito dvěma režimy nejsou žádné velké rozdíly a že „naše lidová vláda je stejného druhu jako ta v Benátkách.“<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Bernardo del Nero představuje jistou výjimku, která však potvrzuje pravidlo. Bernardo nepochází z ranku *ottimati*, ale přesto se dokázal díky svým schopnostem vypracovat mezi nejbohatší občany Florencie. Je zřejmé, že během svého vzestupu měl možnost důkladně se obeznámit jak s obchodem, tak *arte dello stato*. O čemž samozřejmě Guicciardini nenechává nikoho na pochybách.

<sup>95</sup> „El governo nostro popolare è adunche della spezie medesima che quello di Vinegia.“

(Guicciardini 2006, s. 158) V tomto připodobnění Florencie Benátkám, široké vlády (*governo largo*) k úzké vládě (*governo stretto*) byl původní požadavek rovnosti nenápadně zahlazen. Přitom klíčovou roli v tomto zahlazení sehrálo to, co jsme si dovolili nazvat benátským mýtem, tedy představa o nesmiřitelnosti hodnot svobody a rovnosti na jedné straně a stability na straně druhé, tedy rovnosti a společenského řádu.

Tento Guicciardiniho tah v jeho čisté podobě lze demonstrovat na několika řádcích z první ze dvou řečí, které tvoří spis *Del modo di eleggere gli uffici nel Consiglio grande*.<sup>96</sup> V tomto raném spisu jsou pregnantně vyjádřeny myšlenky, které později budou určovat Guicciardiniho návrhy na ústavní reformu Florencie, jejímž hlavním bodem má být zavedení instituce senátu.

„Ti, kteří uspořádávají lidovou vládu a svobodu republiky... by měli mít dva cíle. Prvním a hlavním je to, aby republiky byly uspořádány takovým způsobem, že všichni občané si budou rovni před zákonem. A v tomto by neměly být žádné rozdíly mezi chudým a bohatým, mocným a bezmocným v takové podobě, že každý si může být jist, že jeho osoba, majetek a postavení nebudou sužovány. (...) Druhý cíl, který musí mít, je ten, aby se dobrodiní republiky, což jsou počty a veřejné výnosy, rozšířily ke každému tak, aby každý občan na nich měl podíl, jak jen to je možné. Neboť všichni jsme dětmi stejné matky, všichni musíme uspokojit své potřeby a říká se, že dobro je větší tím, že se rozprostře mezi více osob.“<sup>97</sup>  
(Guicciardini 1858, s. 237–238)

Guicciardini začíná potvrzením rovnosti: nejenom, že všichni by měli být rovni před zákonem, požadavek rovnosti je učiněn ještě silnějším tím, že všichni jsme dětmi stejné matky a tudíž

---

<sup>96</sup> Hlavním tématem spisu *Del modo di eleggere gli uffici nel Consiglio grande* jsou volební reformy, a především pak otázka, zda se má na Velké radě rozhodovat pomocí hlasování nebo losování. Hlasování vyhovovalo aristokracii, losování zase lidovým složkám. Spis je tvořen dvěma řečmi – řečí, kterou přednáší příslušník aristokracie, a která obhájí hlasování („ragioni per mantenere la legge che stabiliva doversi vincere i partiti nel Consiglio Grande per le più fave“) a řečí stoupence lidové strany, která obhájí losování („ragioni in appoggio della proposizione di vincere i partiti nel Consiglio Grande per l'elezione de' magistrati e ufficiali, alla metà della fave“). Podle Antonia Tafura Guicciardini zvolil tento neobvyklý formát, aby napodobil *pratiche*, tj. uzavřená neformální deliberativní shromáždění významných občanů. Tradice *pratiche* byla vážně narušena za vlády Piera Medici (1492–1494). Srovnej (Tafuro 2005, s. 95–100).

<sup>97</sup> „Chi ordina i Governi popolari e le libertà delle Republiche, ..., debbe avere dua fini. Il primo e principale, che le siano ordinate in modo che ciascuno cittadino abbia a stare equalmente sotto le leggi; e in questo non si faccia distinzioni dal Rigo al povero, dal potente all' impotente, in forma che ognuno sia siero che la persona, la roba e le condizioni sue non possino essere travagliate (...). Il secondo fine che ha avere si è, che i beneficii della Republica, cioè gli onori e gli utili pubblici che ha, si allarghino in ognuno quanto si può e in modo che tutti i cittadini ne partecipino il più che sia possibile; perchè essendo tutti figliuoli della medesima madre, hanno tutti a sentire de' commodi suoi; e il bene si dice essere tanto maggiore, quanto si sparge in più persone.“

máme všichni právo participovat na ziscích obce a na jejím politickém životě. Avšak tento silný požadavek rovnosti je vzápětí odmítnut. Dozvídáme se od Guicciardiniho, že tyto dva cíle jsou bohužel rozporné, a zatímco první musí být uskutečněn „bez výhrad“, druhý musí být poněkud omezen.

„Pro uspořádání druhého cíle je však nezbytné netoužit po tom, aby se příliš rozšiřoval a nechtít, aby se na něm podílel každý, jelikož z toho pochází řada nepokojů a řada veřejných škod, které jsou mnohem důležitější než dobro, které se rodí z rozšíření.“<sup>98</sup> (Guicciardini 1858, s. 238)

Jinými slovy, požadavek rovnosti se ukazuje být destruktivní pro sociální a politický řád. Původní požadavek rovnosti je kontaminován nerovností proto, aby učinil rovnost vůbec možnou. Tento tah – splétání rovnosti a nerovnosti – umožňuje Guicciardinimu nejenom odmítnout jakýkoli požadavek na ekonomickou a sociální rovnost jako nelegitimní, ale také požadavek na efektivní politickou participaci. V důsledku toho Guicciardini navrhuje takovou podobu smíšené ústavy, která zachová fikci lidové republiky a zároveň bude maskovat vládu oligarchie.

Guicciardiniho představa o ideálním uspořádání Florencie vycházela z obecně sdíleného přesvědčení, že nejlepší formu zřízení představují smíšené ústavy. Čisté formy ústav jsou ve své podstatě nebezpečné, protože snadno degenerují do svých zvrácených podob. I vláda samotných *ottimatiů* by se tomuto nebezpečí nevyhnula i přesto (nebo snad právě proto), že *ottimatiové* znají zásady *arte dello stato*. Nedostatkem vlády *ottimatiů* by bylo to, že by „upřednostňovali věci pro ně užitečné a utiskovali by lid. Vzhledem k tomu, že lidské ambice nemají hranice, aby zlepšili své majetkové poměry, nebyli by jednotní a připravovali by vzpoury, z nichž by se zrodila (ať již díky tyranii nebo jiným způsobem) zkáza obce.“<sup>99</sup> (Guicciardini 2000, s. 340) Naopak smíšené ústavy, jsou-li dobře uspořádány, umožňují zachovat dobro jednotlivých ústav a vyhnout se jejich zlu.

---

<sup>98</sup> „Ma a ordinare il secondo fine, bisogna avere rispetto di non desiderare tanto lo allargare, e volere tanto che ognuno partecipi, che ne seguiti qualche disordine o qualche danno al publico, che sia di più importanza che non è il bene che nasce dallo allargare.“

<sup>99</sup> „favoriscono quelle cose che sono utile a loro e deprimono el populo; e non avendo termine la ambizione degli uomini, per accrescere le condizione loro, si rompono insieme e fanno sedizione, donde nasce o per via della tirannide o per altro modo la ruina delle città“



Guicciardini tvrdí, že svými návrhy nechce radikálně změnit Florencii, kterou považuje za smíšenou ústavu. Jeho cílem je pouze dosáhnout toho, aby se Florencie proměnila na dobře uspořádanou smíšenou ústavu, což v jeho pojetí znamená na smíšenou ústavu dominovanou *ottimatii*. Způsob, jak toho dosáhnout, je jednoduchý: stačí stávající instituce doživotního gonfaloniera a Velkou radu doplnit o třetí instituci, senát tvořený sto padesáti doživotně volenými senátory. V pasáži, kterou lze číst jako program celé reformy, vysvětluje Guicciardini hlavní tezi, kterou je tento návrh veden.

„Bude obtížné nalézt vhodný lék, protože je nutné, když léčíme žaludek, nezranit hlavu, což znamená přijmout taková opatření, jež nezmění podstatu lidové vlády, kterou je svoboda, neboli přijmout opatření, která odejmou důležitá rozhodnutí z rukou těch, jež jim nerozumí, a která se musí vyhnout nebezpečí, že upadne do tyranie nebo se jí přiblíží tím, že by dala příliš mnoho autority jednomu jedinci.“<sup>100</sup> (Guicciardini 2006, s. 149)

Instituce senátu tak má umožnit Florencii (a i každé jiné republice) vyhnout se dvěma nebezpečím: jednak, že díky ignoraci obecné populace upadne do anarchie, jednak zabránit nadměrné autoritě gonfaloniera, který by díky svým schopnostem a ambicím mohl přeměnit republiku na tyranii. V pozadí celé úvahy je opět pojetí politiky jako *arte dello stato* jako managementu vášní. Dosáhnutí pozice v dané instituci nebo participace v ní vždy uspokojuje touhy jednotlivých tříd v obci.

Nutnou podmínkou svobody a stability je přenesení těžiště politického života z Velké rady na senát. Tomu také odpovídá rozdělení rolí a úkolů mezi jednotlivými institucemi – doživotní gonfaloniere má zajišťovat kontinuitu vlády a dohlížet na chod jednotlivých institucí, senát (*consiglio ristretto*) má provádět důležitá rozhodnutí a zajišťovat odbornost a Velké radě přísluší vybírat úředníky, volit senát a schvalovat zákony.

Je důležité nepřehlédnout rozdíl mezi *rozhodovat o zákonech* a *zákony schvalovat*, což je jediná úloha, která je nakonec lidu ponechána. „Neříkám rozhodnutí (*deliberazione*), ale schválení (*approvazione*), neboť tvorba nových zákonů (...) musí být rozhodnuta omezeným

---

<sup>100</sup> „ma è difficile trovare la medicina appropriata, perchè bisogna sia in modo che medicando lo stomaco non si offenda il capo, cioè provedervi di sorte che non si alteri la sostanzialità del Governo popolare che è la libertà, e che per levare le deliberazioni di momento di mano di chi non le intende, non si dia tanta autorità a alcuno particolare, che si caggia o si avii in una spezie di tirannide.“

tělesem (...) ale nemůže se obejít bez schválení lidu.“<sup>101</sup> (Guicciardini 2006, s. 151) Toto oddělení rozhodování a schvalování má tři důvody. Jednak, jak zdůrazňoval J. G. A. Pocock, má zajistit jistou depersonalizaci rozhodování a tím i univerzálnost dané normy, přičemž tak *ottimativé* opět mají příležitost realizovat svoji *virtù* před a pro obecné množství. (Pocock 1975, s. 117–138 a 245–255) Tato depersonalizace má, zadruhé, zabránit vzniku frakcí mezi *ottimati* a omezit tak konflikty mezi nimi, které by byly destruktivní pro obec a její svobodu. Tento moment je důležitý, protože vznik frakcí mezi *ottimati* je usnadněn tím, že senátoři jsou díky doživotnímu mandátu stále stejní. (Guicciardini 2006, s. 177) Nutnost předložit zákon v takové podobě, která má umožnit jeho schválení, tak vede k tomu, že předkládané zákony nemohou být příliš evidentně ve prospěch jedné frakce *ottimatiů*. A posledním úkolem tohoto oddělení rozhodování a schvalování je, jak plyne z *arte dello stato*, zajistit, aby byly bez větších škod uspokojeny vášně a *umore* lidu, především pak jeho touha po počtách spojených s výkonem politických funkcí. Touha lidu po vážnosti je takto cynicky uspokojena tím, že je mu dovoleno participovat na politických rozhodnutích, i když takovým způsobem, který mu efektivně brání učinit tuto participaci smysluplnou.

Guicciardini tak ve jménu svobody obhájí režim, který sice poskytuje možnost participace – poměrně značná část populace je oprávněna hlasovat a schvalovat zákony na Velké radě –, ale tato jejich participace je v podstatě neefektivní (nebo přímo nesmyslná), neboť nemohou zákony měnit. Jinými slovy, Guicciardini navrhuje politický systém, v němž určitá skupina (zámožných) obyvatel kontroluje nabídku politických řešení, která předkládá pouze ke schválení. Svoboda vyžaduje, aby hospodářské a politické elity kontrolovaly politickou nabídku, a tím i politickou poptávku. Lid může poptávat (schvalovat) pouze ta řešení a ty postupy, které mu jsou nabídnuty. Toto uspořádání nápadně připomíná teorii demokratického elitismu, který, jak panuje obecná shoda (a to jak mezi jeho zastánci, tak mezi odpůrci), nejlépe popisuje současné liberální demokracie.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> „non dico deliberazione ma approvazione, perchè il fare delle leggi nuove (...) ha a essere deliberato in consigli più stretti, (...) ma non si ha già a potere fare queste cose se anche lui non vi consente.“ Srovnej také: „Zákony by měly získat konečné schválení ve Velké radě stejným způsobem jako nyní, tj. měly by být schváleny, ale ne prodiskutovávány.“ (Guicciardini 2006, s. 182).

<sup>102</sup> Pro teorie demokratického elitismu a jejich adekvátnost srovnej Schumpeter (2004, s. 253–320), Berelson a kol. (1986, s. 305–326), Macpherson (1977, s. 77–92), Bachrach (1967). Schumpeter sám k adekvátnosti svého modelu píše: „Při obhajobě a vysvětlování této myšlenky rychle zjistíme, že pokud jde jak o věrohodnost předpokladů, tak o udržitelnost tvrzení, dostáváme daleko lepší teorii demokratického procesu.“ (Schumpeter 2004, s. 287).

### 3. 3. Benátský mýtus liberální demokracie

Dosavadní rozbor řešení napětí mezi svobodou a stabilitou (i to, že tyto hodnoty jsou vůbec chápány jako rozporné) vyústil v Guicciardiniho podobě benátského mýtu v tvrzení, že jeho klíčové charakteristiky – dominance elit a omezení participace běžné populace – jsou zároveň klíčovými charakteristikami současných liberálních demokracií. Tato podkapitola má za úkol toto tvrzení prokázat. Východiskem pro tyto úvahy bude srovnání hlavních rysů demokratického elitismu, neboli toho, co Macpherson nazval modelem rovnováhy, s Guicciardiniho politickou teorií. Jsem přesvědčen, že toto srovnání ukáže překvapivé shody i přes odstup téměř pěti století, která dělí oba koncepty. Jedna z nich se bude týkat i elitářského a oligarchického aspektu voleb a reprezentace, k jehož vysvětlení se budu odkazovat na práci Bernarda Manina. (Manin 1997)

#### 3. 3. 1. „Jiná teorie demokracie“: schumpeterovská anebo guicciardiniovská?

Macpherson nazýval modelem rovnováhy teorie demokracie, které se staly dominantní v liberálních demokraciích krátce po druhé světové válce. Zřejmě první formulací této teorie je Schumpeterovo krátké pojednání o demokracii v knize *Kapitalismus, socialismus a demokracie*. Přestože vliv nebo monopol těchto teorií byl již významně oslaben, uchovávají si jejich různé mutace stále jistou hegemonickou pozici v řadě oblastí politické vědy. (Shapiro 2002) Klíčovým motivem všech těchto teorií se stal problém smíření stability a svobody, jinými slovy, jak zachovat svobodné režimy (tj. liberální demokracie) navzdory permanentnímu nebezpečí jejich revoluční přeměny či *alterazione* (řečeno s Guicciardinim).<sup>103</sup> Kromě stejného problému sdílejí oba teoretické přístupy i podobné řešení – omezení participace a dominaci elit a oligarchie. Jinak řečeno: oba přístupy jsou vystavěny na předpokladu svého realismu, na tom, že jakákoli jiná forma demokratického zřízení než ta, kterou obhajují, by byla neudržitelná, že cokoli vznešenějšího by bylo nebezpečné, a tudíž nežádoucí. S ohledem na různé varianty modelu rovnováhy mezi jeho jednotlivými teoretickými stoupenci se nadále (spolu s Macphersonem) omezím především na schumpeterovskou variantu.

Schumpeterovu *jinou teorii demokracie* nemůžeme plně pochopit, pokud ji neuvidíme jako pokus o systematické zbavení se iluzí o tom, co Schumpeter sám nazývá *klasickou teorií demokracie*, a to i přes vážné pochyby, že něco takového jako klasická doktrína demokracie

---

<sup>103</sup> Pro rozbor pojmu stability a pocitu ohrožení těchto teoretiků srovnej Pateman (1970, s. 1–21).

vůbec existovalo.<sup>104</sup> Hlavním bodem Schumpeterovy analýzy je to, že demokracie není nic jiného než metoda pro dosažení kolektivních politických rozhodnutí. Tomu odpovídá i Schumpeterova definice: „Demokracie je politická *metoda*, tedy jistá forma institucionálního uspořádání, pomocí kterého lze dospět k politickým (legislativním a administrativním) rozhodnutím. Nemůže tedy být sama o sobě cílem bez ohledu na to, jaká rozhodnutí z ní za daných historických podmínek vzejdou. Z toho budou muset vycházet všechny pokusy o její definici.“ (Schumpeter 2004, s. 260)<sup>105</sup> Definování demokracie jako metody či institucionálního dispozitivu primárně znamená, že demokracie není ani druhem společnosti, ani není nutně spojena s konkrétními etickými cíli. V tomto momentu nemůžeme přehlédnout Guicciardiniho kritiku entuziastického republikanismu Soderiniho a Capponiho, stejně jako aristotelského občanského humanismu, v nichž jsou spojovány republika a demokratický proces s kultivacemi osobních a občanských ctností. I Guicciardini má samozřejmě pojetí občanské *virtù*, které však u něj splývá s jistým pojetím politického vědění, a politická činnost není ani tolik nástrojem jejího vzniku a kultivace, jako místem jejího prokazování. Jak jsme viděli výše, nachází se zdroje této ctnosti mimo politickou sféru.

Tento krok, spočívající v oddělení demokracie jako metody od hodnot, které mají být touto metodou dosaženy, je pro další Schumpeterovu a Guicciardiniho analýzu naprosto zásadní. Jeho cílem je primárně dokázat, že demokracie jako metoda může vést k důsledkům, které bychom nepovažovali za přijatelné, z čehož lze již snadno vyvodit závěr, že za jistých okolností je nedemokratická metoda nebo nějaká forma omezené demokracie přijatelnější než čistá demokracie. K tomu je však nutné učinit několik poznámek. Předně toto pojetí demokracie jako metody, která se může spojovat s téměř jakýmkoli obsahem, může vést k řadě obtížně akceptovatelných důsledků. Schumpeter například tvrdí, že v tomto pojetí nakonec „diskriminace vycházející z ekonomického postavení, náboženství a pohlaví patří do stejné skupiny s omezeními, která všichni považujeme za slučitelná s demokracií“. (Schumpeter 2004, s. 263) I když nelze Schumpeterovi upřít jistou odhodlanost, s níž brání toto odvážné tvrzení, domnívám se, že je možné naopak tvrdit, že právě výše uvedené formy diskriminace nejsou slučitelné s demokracií, jak jí rozumíme. Jinými slovy, to, že Schumpeter a jeho následovníci chápou demokracii pouze jako metodu, jim umožňuje hodnotit daný

---

<sup>104</sup> Carol Patemanová odhaluje tzv. klasickou teorii demokracie jako mýtus, jehož cílem má být snadnější odmítnutí námitek jejich domnělých stoupenců. Srovnej Pateman (1970, s. 17).

<sup>105</sup> Kurzíva Schumpeter.

režim jako demokratický či nedemokratický podle toho, do jaké míry tuto metodu ztělesňuje. To znamená, že důležitá je míra, do jaké daný režim plní podmínky demokratické metody, jako jsou politická rovnost v podobě všeobecného volebního práva, vláda většiny, pravidelně se opakující volby, svobodná diskuse atd., přičemž skutečný stupeň centralizace nebo decentralizace rozhodování či schopnost občanů aktivně se podílet na formulování politik jsou víceméně irelevantní.

Tím se opět otevírá otázka, zda je skutečně možné chápat demokracii pouze jako na obsahu nezávislou metodu. Tuto otázku však musíme nechat otevřenou, protože přesahuje účel této kapitoly. Důležité je uvědomit si, že tato ostrá formulace je zčásti umožněna Schumpeterovým a Guicciardiniho specifickým odmítnutím tzv. klasické teorie demokracie, respektive občanského humanismu. Pro toto odmítnutí a pro způsob jejich argumentace je typická jistá dichotomičnost, to, že se oběma zdá, že stojí před volbou pouze ze dvou možností: buď eticky přetížený a neudržitelný participační entuziasmus, nebo demokracie jako metoda bez vlastního etického obsahu – jakoby se zdráhali vidět, že mezi participační utopií a metodou se nachází poměrně široké pole alternativ.

Druhým důležitým momentem Schumpeterova pojetí je soutěž. „Demokratická metoda je takové institucionální uspořádání, které umožňuje činit politická rozhodnutí a v němž jednotlivci získávají moc rozhodovat na základě kompetitivního zápasu o hlasy voličů.“<sup>106</sup> (Schumpeter 2004, s. 287) Podstatou demokratické metody je soutěž o hlasy voličů. To, že výběr osob, které budou činit rozhodnutí, je podroben konkurenčnímu boji, odlišuje tuto formu elitismu od nedemokratického a autoritářského pojetí elit. Cílem tohoto posledního pozůstatku demokracie v podobě konkurenčního zápasu je potom zajistit, aby se režim definitivně nepřeměnil na tyranii, což je zároveň považováno za hlavní (a snad i jediný) úkol demokratického zřízení. Zde je samozřejmě možné spatřovat asi největší rozdíl mezi Guicciardiniho a Schumpeterovou teorií: nezdá se totiž, že by v Guicciardiniho oslavě poklidných Benátek byl prostor pro konflikt. Tento pohled by byl ovšem příliš zjednodušující. Nepochybně správné by bylo tvrzení, že Guicciardiniho myšlení nemá – stejně jako to Schumpeterovo – prostor pro strategický agonismus, jehož prostřednictvím se občané druhého řádu (*plebs*) domáhají rovnosti od občanů prvního řádu (*populus*). Na druhou stranu však Guicciardini i Schumpeter uznávají (jsou přece jen demokratickými a ne

---

<sup>106</sup> Citaci českého překladu mírně pozměňuji, aby byla blíže anglickému originálu. (Schumpeter 1975, s. 269)

antidemoratickými mysliteli) jistou formu pragmatického agonismu v tom, že tento agonismus brání definitivnímu obsazení prázdného místa moci a zároveň poskytuje prostor pro vyjádření osobních ambicí, které neústí do *alterazione* režimu. Jak uvidíme dále, problém Schumpeterova a Guicciardiniho pojetí demokracie tak spočívá v tom, že tento ochuzený pragmatický agonismus není dále rozvíjen a prohlubován subverzivním strategickým agonismem. Tento tah umožňuje Schumpeterovi a Guicciardinimu omezit účastníky konfliktu pouze na příslušníky elit a chápat tento konflikt jako soutěž. Soutěž se od agonu, jak jsme viděli, odlišuje nejenom tím, že probíhá v rámci určitých pravidel (pro strategický agonismus jsou právě sama tato pravidla ve hře), ale především v tom, že koncept soutěže v sobě obsahuje výhru (to, o co se soutěží), v tomto případě politickou moc. (Zatímco naše pojetí prospěšného konfliktu jej spojuje pouze s nedominací a vpisováním rovnosti.)

Vraťme se však ke Guicciardiniho a Schumpeterovu pojetí elit. Jak Guicciardiniho, tak Schumpeterovo pojetí elit je poměrně mlhavé. Elity (či *ottimati*) jsou jednak důsledkem společenské organizace a strukturální nutnosti této organizace vytvářet místa, z nichž se bude rozhodovat, a jednak představují skupiny lidí s výjimečnými, nadprůměrnými vlastnostmi. Schumpeter k tomu poznamenává, že první podmínkou demokracie je, „aby lidé, kteří vstupují do politiky, do politické strany, do parlamentu a vládního kabinetu byli dostatečně na výši (...) demokracie si nevybírá z celkové populace, ale z těch částí populace, které se zdají být pro politiku vhodné“. (Schumpeter 2004, s. 308) Přičemž je zřejmé, že běžní občané být dostatečně na výši nemohou. „Dosavadní zkušenosti ale naznačují, že jedinou skutečnou zárukou [kvalitních politiků – J. B.] je společenská vrstva, která je sama výsledkem přísně selektivního procesu a z níž se automaticky politici rekrutují.“ (Schumpeter 2004, s. 308) Schumpeter se tedy s Guicciardinim shoduje i v tom, že politikům-elitám musí (nebo by aspoň měly) náležet určité specifické vlastnosti (chcete-li vlastnosti), které je vylučují z obecné populace a jejichž existenci prokazují v politickém zápase před zraky ostatních. Schumpeter se navíc s Guicciardinim shoduje v tom, že princip prokázání těchto vlastností je do určité míry meritokratický, a také v tom, že pro jejich získání je potřebné mít „praxi v soukromém podnikání“. (Schumpeter 2004, s. 309)

Posledním společným důležitým rysem Schumpeterovy a Guicciardiniho teorie je pohled na roli běžného voliče a na vztah mezi ním a jeho reprezentantem. „Představme si, že rozhodování voličů je druhořadé a výběr zástupců, kteří pak de facto rozhodují, má prvořadý

význam. Podívejme se tedy na celou problematiku tak, že úlohou lidu je vytvořit vládu nebo nějaký zprostředkovatelský orgán, který se pak postará o vytvoření moci výkonné.“ (Schumpeter 2004, s. 287) Úloha voličů tedy spočívá pouze v tom, že vybírají osoby či reprezentanty, kteří za ně budou činit rozhodnutí. Jakákoli jejich další aktivita nad tento rámec by byla kontraproduktivní, nebezpečná a vlastně i nelegitimní. Občané ve volbách, ať již do moderního parlamentu, nebo jako kdysi do senátu, signorie a dalších úřadů florentské republiky, mohou vybírat své reprezentanty, ale nemohou již rozhodovat o tom, jaké konkrétní postupy budou tito jejich reprezentanti sledovat v okamžiku, kdy se chopí svého úřadu. Lid nemůže rozhodovat, může pouze schvalovat rozhodnutí, která učinil někdo jiný. Musíme být „ochotni vládu lidu nahradit vládou schválenou lidem“. (Schumpeter 2004, s. 264) Jak tušíme, příčinou tohoto nahrazení je pro oba autory teze perverzity spojená s jistou skepsí, pokud jde o schopnosti a intelektuální předpoklady běžné populace. Schumpeter svůj výklad intelektuálních a morálních předpokladů běžné populace, který odvozuje ze společenské konverzace při partii bridže, shrnuje takto: „Jakmile typický občan vstoupí na jeviště politiky, snižuje se úroveň jeho duševního výkonu. Argumentuje a analyzuje způsobem, který by v oblasti svých opravdových zájmů sám uznal za infantilní. Stává se z něj zase primitiv. Jeho myšlení je asociační a emotivní.“ (Schumpeter 2004, s. 280)

Toto pojetí schopností a role běžného občana má dopad i na Schumpeterovu a Guicciardiniovu teorii reprezentace. V jádru této teorie stojí jistá forma převrácení vztahu mezi reprezentantem a reprezentovaným, která připomíná některé formy středověkého pojetí reprezentace. Podle středověké koncepce, která je důsledkem organického pojetí společenství, má úloha občanů spočívat ve jmenování autoritativních aktérů, kteří je budou reprezentovat, a v následném připsání činů těchto reprezentativních aktérů celému společenství, kolektivnímu aktérovi, který se však sám není schopen reprezentovat. (Quillet 1991, Runciman a Viera 2008, s. 3–29) Jak upozorňuje Danilo Zolo, Schumpeterovsko-Guicciardiniovská teorie reprezentace se tímto dovětkem (tím, že reprezentovaní nejsou schopni reprezentovat sami sebe) vymezuje vůči běžnému pojetí reprezentace v moderní politické teorii (exemplárně vyložené v tom, co Schumpeter nazývá klasickou teorií demokracie), které je právě vystavěno na předpokladu, že reprezentovaní jsou principiálně schopni reprezentovat sami sebe. Například Hanna Pitkin ve své dosud nepřekonané práci charakterizuje základní podmínku reprezentace a vztah reprezentanta a reprezentovaného

takto: „musí být myslitelné, aby se reprezentovaný zastupoval sám, a reprezentant je v tomto smyslu náhražkou.“ (Pitkin 1990, s. 140) Jinými slovy, o reprezentaci je možné podle Pitkin hovořit pouze tehdy, pokud můžeme předpokládat, že reprezentovaný aktuálně má schopnosti (nebo pro něj není obtížné si tyto schopnosti opatřit, pokud se tak rozhodne), které mu umožňují, aby se zastupoval sám (např. inteligence, obeznámenost se situací atd.), a jediný důvod, proč se sám nereprezentuje, spočívá v aktu jeho vůle, jímž pověří svým zastupováním reprezentanta, nikoli v tom, že by nebyl schopen se zastupovat sám. Danilo Zolo nazývá toto pojetí reprezentace, které nepředstavuje jenom Pitkin, ale patří k běžné výbavě demokratické teorie (srov. např. Dahl 1994, s. 195–8, 205–10) a které Schumpeter tak důsledně odmítá, „teorií adaptace“. Podle teorie adaptace „instituce politické reprezentace *nepřímo* plní stejné funkce, které byly dříve vykonávány přímou demokracií v kontextu *polis*. Očividné rozdíly jsou důsledkem toho, že metody a formy reprezentace jsou – vzhledem k velikosti – *procedurálně* odlišné od metod a forem participace.“ (Zolo 1992, s. 76)<sup>107</sup> Jinak řečeno: teorie adaptace tvrdí, že reprezentace, ač její počátky byly nedemokratické, se postupně s demokracií smířila a dokonce umožnila jak její expanzi nad rámec městského státu tak smíření demokracie a administrativní správy v komplexních společnostech. Co se však nezměnilo, je role individuálního občana, který se stále – i když jinými prostředky (volbou reprezentanta místo aktivní účasti na deliberaci) – podílí na definování obecného dobra a vytváření obecné vůle. Toto pojetí reprezentace pak primárně zdůrazňuje význam reprezentovaného, který je zdrojem reprezentace, a vztah mezi reprezentovaným a reprezentantem definuje jako vztah důvěry: reprezentant má jednat na základě obecné vůle vyjádřené reprezentovanými ve volbách. Uvědomělý a ctnostný antický občan usilující o obecné dobro se toliko realizuje jinými prostředky. Naproti tomu, jak jsme viděli u Schumpetera a Guicciardiniho, úkolem aktu volby není definovat obecné dobro ani poskytnout reprezentantům určitý mandát, ale toliko jmenovat aktéry, kteří budou vykonávat politickou moc víceméně nezávisle na svých voličích. Stručně řečeno: zatímco teorie adaptace tvrdí, že reprezentovaný vytváří reprezentanta, Schumpeter a Guicciardini chápou jako primární roli reprezentanta, který reprezentovaného dále vytváří ať již samotným aktem reprezentace, propagandou a politickým marketingem, či předkládáním návrhů zákonů pouze ke schválení.

---

<sup>107</sup> Kurzíva Zolo.



Shrneme-li toto krátké srovnání, lze říci, že jak Guicciardini, tak Schumpeter úmyslně vyprazdňují morální obsah občanského humanismu, respektive klasické doktríny liberální demokracie, a nahrazují je pojetím demokracie jako určitého institucionálního dispozitivu. Druhým jejich společným krokem je odmítnutí strategického agonismu, které ústí do elitářského pojetí politiky, přičemž se oba shodnou na tom, že podstatou politické *virtù* elit je jistá forma vědění, které není výsledkem politického procesu, ale jehož vznik se váže k soukromému podnikání. A v neposlední řadě jsme viděli, že Schumpeter a Guicciardini sdílí tezi perverzity projevující se v podobně kritickém hodnocení schopnosti běžné populace participovat na správě politických záležitostí, které vyústilo v přeformulování poměru mezi reprezentantem a reprezentovaným. Již tyto skutečnosti v nás mohou vyvolat značné znepokojení. Nyní k nim musíme přidat další.

### **3. 3. 2. Volební oligarchie<sup>108</sup>**

Dosavadní výklad Guicciardiniho a Schumpeterovy teorie demokracie zobrazoval jejich počiny jako realismem vedenou reakci na participační entuziasmus občanského humanismu a tzv. klasické teorie demokracie. Proti způsobu, jakým obzvláště Schumpeter redukuje demokracii na metodu, je jistě možné mít řadu námitek. Je samozřejmě stejně tak možné mít řadu přesvědčivých námitek vůči participačním utopiím či teorii adaptace. Každopádně důležitým prvkem Schumpeterova a Guicciardiniho rozboru, i když nemusíme souhlasit s argumenty, kterými je podporují, zůstává zjištění, že je to vždy pouze část populace, která je v daném okamžiku odpovědná za volbu a sledování konkrétních politik. Tato skutečnost platila v renesanční Florencii a stejně tak platí i pro současné masové demokracie. Minimálním požadavkem na demokracii pak je kontrolovat, jaké osoby a jakým způsobem obsadí pozice, z nichž mohou sledovat a volit ony konkrétní politiky. *Jiná teorie demokracie* předpokládala, že takovým nástrojem budou především volby, které budou mít podobu konkurenčního zápasu o politické vedení. Dále předpokládala, že takovýto zápas by stejně jako konkurenční boj měl vést k optimálním výsledkům v tom smyslu, že nakonec povede k výběru vágně definovaných elit, tedy osob, které mají na rozdíl od běžné populace schopnost tuto činnost vykonávat. Cílem této podkapitoly bude ukázat, že toto stanovisko je příliš optimistické, protože volby nemohou tento úkol splnit, což by nás mělo vést zpět k hledání dalších prostorů lidové participace, kontroly a reprezentace.

---

<sup>108</sup> Pojem volební oligarchie je odkazem na Maninův pojem volební aristokracie. Používám místo pojmu aristokracie pojem oligarchie, jelikož dle mého názoru lépe vyjadřuje pravou podstatu věci.

Shrňme výchozí situaci. Demokratický režim je systematicky ohrožován z řady směrů. Specifickou a závažnou formu tohoto ohrožení představuje samotná populace tohoto režimu, protože má jisté rysy, které jsou z různých důvodů s demokracií neslučitelné (nevzdělanost, infantilnost, autoritářské sklony, ztráta smyslu pro zodpovědnost, neznalost *arte dello stato*, světa podnikání atd.). Zachování takového režimu pak vyžaduje minimalizaci rizika, které pro něj představuje jeho vlastní populace, čehož lze dosáhnout kombinací dvou kroků – jednak tím, že učiníme participaci běžné populace neefektivní, tzn. že omezíme její vliv na co nejnížší možnou míru, jednak tím, že skutečné rozhodování svěříme do rukou elit, které jsou na rozdíl od běžné populace nositeli vědění a ctností nutných pro správu režimu. Režim zůstává demokratickým, protože, ač to sice nejsou občané, kdo koná nejdůležitější rozhodnutí, občané nakonec ve volbách svobodně rozhodují o tom, kdo bude tato rozhodnutí vykonávat, a mají možnost jej vždy prostřednictvím pravidelných voleb vyměnit. Hlavní tezí této podkapitoly bude tvrzení, že možnost výběru, před kterou jsou voliči postaveni, není – a z principu ani nemůže být – neutrální, ale je vždy vychýlena ve prospěch domnělých elit či oligarchie. Navíc jsem přesvědčen, že toto vědomí je možná skrytou, ale určitě nikoli náhodnou součástí jak Schumpeterovy, tak Guicciardiniho koncepce, a že bez zdůraznění tohoto momentu nelze plně pochopit některé palčivé problémy, před kterými stojí současné liberální demokracie.<sup>109</sup>

Jaké skutečnosti tedy omezují, vychylují a předurčují schopnost občanů/voličů vybírat své zástupce, kteří pak budou prosazovat jimi preferované politiky a cíle? A proč toto vychýlení má vždy (anebo téměř vždy) oligarchický charakter? Podle Bernarda Manina můžeme najít celkem čtyři důvody. (Manin 1997, s. 134 – 149) První příčinu představuje nerovný přístup voličů ke kandidátům. I za předpokladu, že občané si jsou rovni a nejsou omezováni ve svém právu volit a usilovat o zvolení, nemusí to nutně znamenat, že je s občany zacházeno stejným způsobem. Naopak, akt volby vyžaduje, aby s jednotlivými kandidáty bylo zacházeno rozdílně. Úřady a pozice ve volbách nejsou alokovány podle abstraktních procedur, ale podle

---

<sup>109</sup> Pro tvrzení, že tento aristokraticko-oligarchický prvek voleb není náhodnou okolností Guicciardiniho teorie, srovnej Maninův rozbor volebních praktik v Guicciardiniho *Del modo di eleggere gli uffici nel Consiglio grande*. (Manin 1997, s. 54–63), který ukazuje, že Guicciardini preferoval obsazování úřadů volbou před losováním právě pro aristokraticko-oligarchický efekt volby. Tato Guicciardiniho pozice samozřejmě není v dobovém kontextu ojedinělá a je možné ji považovat za obecně přijímanou. Otázka zda, a případně jaké úřady mají být obsazovány losováním, jak si přálo *popolo*, či volbou, o kterou usilovali *ottimati*ové, představovala evergreen politických diskusí na Velké radě v letech 1494–1512. Srovnej Gilbert (1965, s. 49–104), Najemy (2008, s. 400–413). Pro podobně orientovaný rozbor Schumpetera, který poukazuje na oligopolní podstatu demokratického zápasu a neexistenci tzv. spotřebitelské suverenity, srovnej Macpherson (1977, s. 84–91).

preferencí, které mají konkrétní voliči pro konkrétního jedince. To zkrátka znamená, že svobodné volby nejsou a nemohou být nestranné právě proto, že voliči si vybírají mezi kandidáty na základě jejich konkrétních vlastností. „Je evidentní ..., že volby nezajišťují, že všichni ti, kteří touží získat úřad, mají stejné šance. Je však mnohem méně triviální poznamenat, že ani nezajišťují rovnost příležitostí pro ty, kteří o veřejné funkce usilují.“ (Manin 1997, s. 138)

Druhá příčina spočívá v tom, že reprezentant není, a principiálně ani nemůže být totožný s tím, koho reprezentuje, a ani s dalšími kandidáty na reprezentaci. Jinými slovy, mezi reprezentantem, dalšími kandidáty a reprezentovaným musí existovat určité distinkce. Kandidát ke svému zvolení potřebuje prokázat, že má minimálně jednu vlastnost, kterou se pozitivně odlišuje jak od běžných voličů, tak od ostatních kandidátů, nebo že aspoň má tuto vlastnost ve vyšší míře. To ale znamená, že kandidáti, kteří tuto vlastnost mají, získávají výhodu a jistou nadřazenost nad těmi, kteří tuto vlastnost nemají. Tito kandidáti jsou pak voleni právě proto, že mají tyto vlastnosti. Je nutné si uvědomit, že tento princip distinkce není psychologický, ale je dán strukturně situací volby a reprezentace. Je nasnadě, že ve společnosti, která bude pozitivně hodnotit bohatství a status, bude bohatství a status takovouto výhodu propůjčovat. Působení dalších příčin vedoucích k volební oligarchii je přímočařejší. Volby jednak zvýhodňují osoby s nápadnými rysy, které je snadné odlišit od ostatních kandidátů, jednak šíření informací předpokládá určité náklady. Působení posledního bodu lze samozřejmě eliminovat nebo zmenšit (například omezením nákladů na předvolební kampaně atd.), ale zbývající tři zde s námi zřejmě zůstanou navždy.

Shrneme-li dosavadní výklad, Maninův vhléd do povahy volebního výběru a reprezentace ukazuje, že každá forma demokracie, která se realizuje primárně pouze na úrovni voleb, v sobě bude nutně obsahovat komponentu elitářství a oligarchie, že každá takováto forma demokracie k nim bude nutně vychýlená. Toto strukturální předurčení každého aktu volby omezuje jeho nestrannost, a tím i demokratičnost. Jinými slovy, to, že Schumpeter a Guicciardini vystavěli a omezili své teorie demokracie tak, aby jejich hlavním prvkem nebylo nic jiného než opakování voleb, není náhodné. Jak pro Schumpetera, tak pro Guicciardiniho

představují volby efektivní způsob, jak zajistit vládu elit nebo *ottimatiù*.<sup>110</sup> Občané, kteří volí své reprezentanty, ať již do moderního parlamentu, nebo senátu florentské republiky, jsou již touto činností samou vedeni k tomu, aby volili zámožné osoby s velkým společenským statusem, přičemž celá věc je v moderních společnostech zhoršena schopností těchto lidí kontrolovat média, prostředky politické reklamy, marketingu atd. Schumpeter v jedné pasáži otevřeně přiznává, že v současných společnostech došlo právě díky reklamě a působení masmédií k převrácení politického procesu: vůle lidu již nestojí na jeho počátku, ale je jeho výstupem. Různá seskupení, která „se mohou skládat z profesionálních politiků nebo představitelů ekonomických zájmů“, jsou „schopna ovlivňovat, a v rámci velmi výrazně omezených možností dokonce formulovat vůli lidu. Při analýze politického procesu máme tedy co do činění ne s vůlí ryzí, ale uměle vytvořenou. (...) Vůle lidu pak není hnací silou politického procesu, ale jeho produktem.“ (Schumpeter 2004, s. 281)

### **3. 4. Závěr**

Cílem této kapitoly bylo, poněkud domýšlivě, analyzovat vztah mezi diskusemi o povaze republikánského zřízení ve Florencii na začátku 16. století a současnou liberální demokracií. Osou výkladu bylo tvrzení, že hlavní zdánlivě protikladné interpretace renesančního republikanismu (republikanismus jako předchůdce moderní demokracie a republikanismus jako inherentně elitářský a oligarchický směr) vlastně ani protikladné nejsou a navzájem se doplňují.

Mezi liberální demokracií a elitářským republikanismem existuje na jednu stranu řada podobností jako rovnost občanů, vláda práva, svoboda projevu, které jsou jistě pozitivní. Na druhou stranu ale liberální demokracie tak, jak ji známe dnes, sdílí s elitářským republikanismem to, co jsem si dovolil nazvat benátským mýtem – představu, že kompromis mezi stabilitou a svobodou má jediné řešení spočívající v dominanci elit a neefektivní participaci běžné populace.

I když si tato stručná kapitola nemůže (a ani nechce) činit nárok na vyčerpávající analýzu, zdá se, že podobnost Guicciardiniho elitářsko-republikánského a Schumpeterova diskursu je více než zřejmá a sdílí několik společných rysů. Doufám, že nebude považováno za příliš

---

<sup>110</sup> Schumpeter v jedné poznámce pod čarou vcelku bezelstně přiznává, jak si představuje svobodu účasti na volebním konkurenčním boji o politickou moc. „Svobodný v tomtéž smyslu, v němž si člověk může otevřít další textilní továrnu.“ (Schumpeter 2004, s. 290).

domýšlivé, když řeknu, že jejich překonání by mělo přispět k dokončení projektu demokratické revoluce. Prvním takovým rysem je úmyslné vyprázdnění přístupů, které spatřovaly v participaci – zjednodušeně řečeno – možnou cestu plnějšího rozvoje osobnosti. Paralela mezi Guicciardiniho útokem na entuziastický republikanismus a Schumpeterovým útokem na to, co nazývá klasickou teorií, je evidentní. Jak jsem se snažil ukázat, tento krok má sice své oprávnění při kritice participačních utopií, na druhé straně vede k závěrům, které jsou nepřijatelné. Hlavním takovýmto negativním důsledkem není přiznání, že ne všechno obyvatelstvo má aktuálně efektivní možnost formulovat obecný zájem a realizovat k němu vedoucí politiky, ale to, že Guicciardini se Schumpeterem obhajují systém, který tuto možnost omezuje pouze na elity. Jinými slovy, pouze elitám je dovoleno artikulovat obecný zájem, obecným se stává pouze takový zájem, který je totožný se zájmem těchto elit. S tímto souvisí i další hlavní společný rys, kterým je přesvědčení o epistemologické a etické nadřazenosti elit při formulování tohoto obecného zájmu a o nutnosti konstruovat politické režimy tak, aby efektivita této nadřazenosti nebyla zpochybňována. Posledním společným rysem je transformace jazyka politiky na nový slovník, který má původ v oblasti ležící mimo oblast politiky v úzkém smyslu – v oblasti soukromého podnikání. Guicciardiniho zdůrazňování kontinuity mezi *arte dello stato* a obchodem se tak jeví jako jeden z prvních kroků na cestě vedoucí až k Schumpeterově redukci demokracie na mechanismus poptávky a nabídky.

## 4. Dokonalá republika: Machiavelli a populistická reprezentace

Pokud bychom si mohli opět vypůjčit rancièrovské pojmy, mohli bychom výklad v dosavadních kapitolách charakterizovat tak, že první dvě se zabývaly především Machiavelliho politikou a třetí Guicciardiniho policií. Nyní je tedy na čase zaměřit se na Machiavelliho policii. Již při výkladu pojmů politiky a policie (1.2.1.3.) jsme konstatovali, že okamžiky politiky v Machiavelliho díle – ostatně jako to, co Rancièr nazývá politikou – mají spíše epizodický charakter jakéhosi náhlého vzednutí, rekonfigurace smyslového prostřednictvím poukázání na nahodilost každého policejního řádu. Nyní je tedy na čase zaměřit naši pozornost na to, co by bylo možné nazvat Machiavelliho policií, přičemž mé tázání bude vedeno otázkou, zda je možné v Machiavelliho policii nalézt některé momenty, které ji činí přínosnější především z hlediska výkladu genetické krize liberální demokracie. K tomu účelu se budu odkazovat především na méně známý, přesto, jak jsem přesvědčen, velmi důležitý spis *Rozprava o florentských záležitostech* z roku 1520.

Budu postupovat tak, že nejdříve vyložím hlavní teze *Rozpravy* samotné. Poté se zaměřím na pojem reprezentace a to jednak proto, že pojem reprezentace, jak jsme viděli v předcházející kapitole, tvoří jednu z hlavních slabín liberální demokracie, kterou zdělila po elitářském republikanismu, jednak proto, že tento pojem je klíčový i v této Machiavelliho *Rozpravě*, ale Machiavelli, jak uvidíme, s ním zachází jiným způsobem. V druhé části kapitoly se zaměříme na možnou Machiavelliho odpověď elitářskému pojetí reprezentace. Toto pojetí, abych zdůraznil jeho odlišnost, budu nazývat populistickou reprezentací. Tuto populistickou reprezentaci budu chápat jako kombinaci toho, co Hana Pitkin ve svém dosud nepřekonaném díle nazývá *acting for*, a symbolické a deskriptivní reprezentace. Zároveň se pokusím populistickou reprezentaci obhájit proti výtkám, které Pitkin vznáší proti symbolické a deskriptivní reprezentaci.

### 4. 1. Machiavelliho dokonalá republika

Jak jsem již zmínil, tématem této podkapitoly bude projekt institucionální reformy Florencie, jak jej vyložil Machiavelli v krátkém spise *Rozprava o florentských záležitostech*. Cílem této podkapitoly bude tedy především jeho rozbor, přičemž úvahy o obecnějších problémech politické teorie, které nastavuje, odložíme do další podkapitoly.

Pro pochopení smyslu *Rozpravy* je nutné začít jejím historickým kontextem. Bylo mnohokrát poukázáno na to, že Machiavelliho spisy mají jednak konjunkturální charakter (Althusser 2001), jednak, že spadají do rétorické tradice a jejich smysl lze pochopit pouze na základě vztahu, který Machiavelli ustavuje svým psaním mezi předávaným politickým věděním a jeho adresátem (Fontana 1993, Gilbert 1977, Viroli 1998). Pravý význam *Vladaře* proto nemůžeme pochopit, pokud jej neuvidíme jako dílo, které jednak vzniká spolu s radikální proměnou politické situace nejenom ve Florencii samotné (pád republiky a návrat Medicejských) ale i na celém Apeninském poloostrově v souvislosti se zapojením zahraničních mocností (Francie a Španělska) do italské politiky, jednak jako adresované Lorenzu Medici mladšímu<sup>111</sup>, který je novým vladařem v novém státě. (Dietz 1986, Skinner 2000) Totéž platí i pro *Rozpravu*, jejichž význam se odhaluje ve vztahu k jejich zamýšlenému publiku, kterým byli účastníci rozhovorů v zahradách Orti Oricellari, v nichž se scházeli protimedicejsky naladěni stoupenci aristokratického a elitářského republikanismu. (McCormick 2011c) Nejinak je tomu i s *Rozpravou* samotnou, pro jejíž pochopení je nutné vzít do úvahy jak historickou okolnost jejího vzniku (smrt Lorenza Medici mladšího a nástupnická krize v Medicejském rodu daná tím, že jeho hlavní představitelé jako církevní hodnostáři nemohou mít legitimní dědice), tak to, že je adresována kardinálu Giuliovi Medici. O co tedy šlo?

Po pádu široké vlády Piera Soderiniho a návratu Medicejských v roce 1512, bylo nutné, aby Medicejští personálně zajistili svoji vládu ve Florencii, která stejně jako v období první vlády Medicejských (1434–1494) formálně zůstávala republikou. Je však nutné si uvědomit, že moc klanu Medicejských vzrostla natolik, že Florencie samotná pro ně představovala spíše okrajovou državu. Z toho důvodu byl jako neformální vládce Florencie vybrán mladý a nezkušený Lorenzo Medici, syn Piera Medici, který byl po dva roky posledním vládcem Florencie před obnovením republiky v roce 1494. Mladý Lorenzo v jistém ohledu navázal na politiku svého otce, která směřovala k přezírání republikánských institucí a prohlubování rozdílů mezi Medicejskými a dalšími předními florentskými rody, čímž se tato politika výrazně odlišovala od politik Cosima a Lorenza Medici staršího v letech 1434–1492, kteří naopak úzkostlivě dbali na dodržování zdání republikánského zřízení a na klientelistické

---

<sup>111</sup> Lorenzo Medici mladší (1492–1519), který byl zároveň vévodou urbinským, byl syn Piera Medici a vnuk svého mnohem slavnějšího jmenovce Lorenza Medici staršího, přezdívaného *Il Magnifico*, který byl de facto vládcem Florencie v letech 1469–1492, s nímž bývá často zaměňován.

vazby s ostatními *ottimatii* a sami sebe prezentovali jako pouze přední rod mezi ostatními předními florentskými rody. Tato politika Lorenza mladšího samozřejmě činila vládu Medicejských velmi nepopulární.<sup>112</sup> Hlavní představitelé Medicejského klanu (Giovanni Medici, papež Leo X. a boloňský kardinál Giulio Medici, pozdější papež Klement VII.) chtěli využít náhlou Lorenzovu smrt pro upevnění své pozice ve Florencii, a proto oslovili přední florentské literáty a představitele předních rodů, aby vypracovali návrh, jakým způsobem uspořádat florentské záležitosti do budoucna. (Najemy 2008, s. 426–434) Jedním z devíti oslovených byl překvapivě i Machiavelli, který byl pro Medicejské jako blízký spolupracovník Piera Soderiniho dosud nepřijatelný. (Butters 2010) Machiavelli při této příležitosti sepiše *Rozpravu o florentských záležitostech*, kterou využívá k tomu, aby Medicejské obratně a snad s jistou mírou drzosti přesvědčil o nutnosti přeměnit Florencii na lidovou republiku.<sup>113</sup>

Skutečnost, že promlouvá k držitelům moci, které nepovažuje za legitimní a o nichž ví, že i oni k němu budou nutně podezřívaví, s cílem přimět je ke zřízení lidové republiky, vede Machiavelliho k tomu, že subverzivní charakter svého politického projektu ostražitě maskuje a dávkuje v postupných krocích. Celý projekt je zároveň důsledkem konkrétní konjunktury, což omezuje Machiavelliho tím, že jej nutí realizovat jeho projekt v konkrétním kontextu. A v neposlední řadě si je Machiavelli dobře vědom toho, že Medicejští nebudou ochotní číst dlouhé pojednání. To vše dohromady vede Machiavelliho k sepsání sice vcelku krátkého, ale na druhou stranu poměrně hutného a mnohvrstevnatého textu.

Tato hutnost a mnohvrstevnatost se odráží i na rovině jeho interpretací. Je zvláštní, že ač je tento text z hlediska svého účelu klíčovým textem Machiavelliho korpusu, je řadou předních badatelů zcela opomíjen ve prospěch *Rozprav* či *Vladaře*.<sup>114</sup> Obecně však lze hlavní interpretace *Rozpravy o florentských záležitostech* rozdělit do dvou skupin. První skupina interpretů vidí *Rozpravu* jako víceméně neproblematické pokračování Machiavelliho politické teorie vyložené v *Rozpravách*, ať ji již interpretují jako specifické rozvíjení občanského humanismu *quattrocenta* (Bock 1990, Viroli 1990) nebo jako populistickou

---

<sup>112</sup> Ostatně dedikanti *Rozprav* sami byli účastníky neúspěšné protimedicejské vzpoury.

<sup>113</sup> Nutno podotknout, že Medicejští se nenechali ovlivnit ani radami Machiavelliho, ani dalších oslovených autorů a místo obnovy republiky zahájili proces, který ve třicátých letech 16. století vyústil v definitivní konec republikánské Florencie a na její přeměnu na Toskánské velkovévodství.

<sup>114</sup> Například v rámci tzv. Cambridžské školy se *Rozpravou o florentských záležitostech* extenzivněji zabývají pouze Viroli (1990) a Bock (1990). Tento text je zároveň opomíjen řadou dalších klíčových interpretací Machiavelliho, jako je Strauss 1978, Cassirer 1977, Lefort 2012, Fontana 1993 atd.



demokracii (McCormick 2011, s. 103–107). Pro jiné interprety naopak představuje *Rozprava o florentských záležitostech* zásadní rozchod s politickou teorií *Rozprav* a bod obratu k více elitářskému či specificky hybridnímu republikanismu (Najemy 1982a<sup>115</sup>, Jurdjevic 2007, Suchowlansky 2012). Tito interpreti zdůrazňují, že Machiavelli opustil kontext římské republiky dominantní v *Rozpravách* a s ním i jejich klíčová témata občanské ctnosti, role výjimečného jedince v dějinách a především prospěšnosti politického konfliktu. Například Jurdjevic tvrdí, že „Machiavelli nevypracoval svůj republikánský vzor pro reformu Florencie v klasických pojmech výjimečných individuů a ctnosti, ale spíše na základě institucí a kolektivních mocenských struktur, které tyto individua přesahují“, což v podstatě znamenalo, že „opustil slovník, který mu umožňoval tvrdit, že lid je lepším strážcem svobody, a tudíž není překvapivé, že se tento argument nepokusil začlenit do republikánského modelu z roku 1520. Místo toho se strážcem svobody stává rovnoměrné rozptýlení moci prostřednictvím mnohočetných a vzájemně provázaných rad, z nichž každá odráží tři rozsáhlá sociální uskupení v obci.“ (Jurdjevic 2007, s. 1250–1253)

Interpretace, kterou hodlám nabídnout v dalších řádcích této podkapitoly, se bude (jak jsem již naznačoval dříve v kapitole 1.2.1.1.) blížit první skupině, ale z jiných důvodů, než se domnívají její členové. Jinými slovy, spatřuji zde jistou kontinuitu mezi politickou teorií obsaženou v *Rozpravách o prvních deseti knihách Tita Livie* s tou, která je obsažena v *Rozpravě o florentských záležitostech*. Na rozdíl od badatelů Cambridžské školy (Bock, Violi) však tuto kontinuitu nenacházím v přitakání hodnotám občanského humanismu ani v populistické demokracii (McCormick), i když připouštím jistou podobnost mezi mou a McCormickovou interpretací. Zároveň uznávám, že Jurdjevic a spol. mají částečně pravdu, když zdůrazňují, že z povrchu Machiavelliho argumentace v *Rozpravě* mizí přesvědčení o prospěšnosti konfliktu, pojetí lidu jako strážce svobody, pojem občanské *virtù* atd. a do popředí naopak vystupuje politika ne nepodobná managementu vášní, jak jsme ji našli u Guicciardiniho, spolu s důrazem na uspořádání vzájemně se doplňujících reprezentativních institucí, které mohou připomínat benátský konstitucionalismus. Domnívám se však, že pod touto bezprostřední rovinou celý text prostupuje a v jeho závěrečných pasážích vyplouvá na povrch další rovina, která nenápadně mění benátskou ústavu na populistickou a vrací do hry jak přesvědčení o prospěšnosti konfliktu, tak lid jako strážce svobody.

---

<sup>115</sup> Sluší se poznamenat, že Najemy nedávno pozměnil svoji interpretaci *Rozpravy* směrem k tomu, co nazývá lidovým republikanismem (popular republicanism). Srovnej Najemy (2008, s. 434–441)

Klíč k interpretaci *Rozpravy o florentských záležitostech* nacházím v lefortovském pojetí dezinkorporace a demokracie jako prázdného místa, které činí ustavující konflikt viditelným. Co podle mého názoru buď nedoceňuje (srovnej např. Jurđjević 2007, Viroli 1990) nebo naprosto ignoruje (srovnej např. Silvano 1990) většina dosavadních interpretací *Rozpravy o florentských záležitostech*, je jakási dvojstupňovost Machiavelliho projektu institucionální reformy a jeho temporální dimenze. Machiavelli totiž v *Rozpravě* navrhuje vlastně republiky dvě: jednu viditelnou na povrchu, ovládanou Medicejskými a jejich spojenci, a druhou, která je vložena v první a jež se z ní vynoří po smrti Giulia a Giovanniho Medici. Onu první republiku Machiavelli chápe spíše jako monarchii, protože pouze takováto forma vlády se může zdát Medicejským přitažlivá.

„Pokud budeme uvažovat [o republice – J. B.] po dobu života vaší svatosti a nejctihodnějšího monsignora, bude monarchií, neboť budete velet armádám, budete velet trestním soudům, budete mít zákony ve svém srdci.“<sup>116</sup> (RF., s. 220)

Tato republika-monarchie je však s nevyhnutelnou smrtí Giulia a Giovanniho Medici odsouzena ke ztrátě těla panovníka, ke ztrátě svorníku, v němž se ustanovovala její jednota na symbolické rovině. Tato ztráta, jak uvidíme v dalších řádcích, zahajuje proces dezinkorporace ústící do odhalení ustavujícího konfliktu, který nachází svoji institucionalizaci v třídě zakotvených reprezentativních institucích, z nichž některé očividně připomínají římské tribuny lidu a veřejné žaloby, tj. dva nástroje pro lidovou kontrolu elit, které Machiavelli zdůrazňuje v *Rozpravách o prvních deseti knihách Tita Livie*. Obrátme však naši pozornost k vlastní argumentaci *Rozpravy o florentských záležitostech*.

#### **4. 1. 1. Florentský hybrid a republika pro Medicejské**

Jak jsem již naznačil výše, Machiavelli konstruuje dvě republiky – první, jejímž cílem je uspokojit Medicejské a jejich spojence, a druhou, která se má zrodit z první po nevyhnutelné smrti Giulia a Giovanniho Medici. V této podkapitole pojednáme onu první republiku a rozbor té druhé ponecháme do příští podkapitoly.

Machiavelli svůj výklad republiky pro Medicejské strukturuje do několika kroků. Prvním krokem je historická analýza vývoje florentského republikánského zřízení od konce 14. století

---

<sup>116</sup> „ma se si considera vivente la Santità Vostra e monsignore reverendissimo, ella è una monarchia, perché voi comandate all'armi, comandate a' giudici criminali, avete le leggi in petto; ”

po současnost. Cílem této analýzy má být především vysvětlení slabosti a vnitřních rozporů tohoto režimu a zároveň vysvětlení, proč není možné tento režim dále opakovat. Machiavelli výklad uvozuje tímto tvrzením:

„Příčina toho, proč Florencie tak často mění své vlády, spočívá v tom, že nikdy nebyla ani republikou ani vladařstvím, které by měly své náležité vlastnosti. Není totiž možné označit za stabilní takové vladařství, v němž se záležitosti řídí podle toho, co chce jeden, ale rozhodují se za souhlasu mnoha, ani není možné se domnívat, že by mohla vydržet taková republika, která neuspokojí tyto nároky, a ty, které neuspokojí, ji zničí. Že tomu tak skutečně je, lze poznat z režimů, které mělo toto město od roku 1393 dosud.“<sup>117</sup> (RF., s. 207)

Hlavní příčinu slabosti Florencie a nestálosti jejích politických režimů Machiavelli spatřuje v tom, že Florencie je jakýmsi hybridem, který kombinuje prvky vladařství a republiky, a jak ukazuje v dalším rozboru, dějiny nestability Florencie jsou vlastně dějinami jakéhosi neustálého převalování jednotlivých režimů, které tu tíhnou k republice a tu k vladařství. Důsledkem tohoto neustálého proměňování se je oslabení veřejných institucí, které šlo ruku v ruce s posilováním vlivu soukromých osob, které pro svoji obranu a pro prosazení svých zájmů zakládají různé frakce, které opět oslabují veřejné instituce. Důvody, proč tento hybrid přežil tak dlouho, jsou podle Machiavelliho v podstatě dva: jednak nebezpečí, které znamenaly války s Viscontii, jednak výjimečné osobnosti Cosima a Lorenza Medici staršího.

I když by Medicejské mohlo lákat tento hybrid dále zachovat, Machiavelli se je snaží přesvědčit, že to není možné. Postupuje tak, že nejdříve rozebírá a odmítá argumenty stoupenců zachování hybridu v té podobě, v jaké existoval za neformální vlády Medicejských v letech 1434–1494, a ukazuje, že tato podoba hybridu je v současnosti neopakovatelná. Stoupenci této verze hybridu se odvolávají především na dlouhou vládu Medicejských, která má být pro Florentány přirozená, a stejně tak na to, že Medicejští jsou chápáni jako přirození vůdci. Machiavelli proti jeho stoupencům namítá, že tento režim je neopakovatelný, neboť na rozdíl od období let 1434–1494 nemá podporu širokých lidových vrstev a zároveň

---

<sup>117</sup> „La cagione perché Firenze ha sempre variato spesso nei suoi governi, è stata perché in quella non è stato mai né repubblica né principato che abbi avute le debite qualità sue; perché non si può chiamar quel principato stabile, dove le cose si fanno secondo che vuole uno, e si deliberano con il consenso di molti: né si può credere quella repubblica esser per durare, dove non si satisfa a quelli umori, a' quali non si satisfacendo, le repubbliche rovinano. E che questo sia il vero si può conoscere per li stati che ha avuti quella città dal 1393 in qua.“

poukazuje na změnu mocenských poměrů v Itálii po zapojení Francie a Španělska do italské politiky. Vyvrací také argument o nezpochybnitelné autoritě Medicejského rodu jako politického vůdce Florencie, když ve zjevném odkazu na lidovou republiku z let 1494–1512 tvrdí, že tento argument platí pouze při porovnání s dalšími soukromými vůdci (capo privato). Když ale vezmeme do úvahy i vůdce veřejné (capo pubblico), tj. volené představitele republiky, tito budou mít vždy větší autoritu než vůdci soukromí. Machiavelli tak dochází k jednoznačnému závěru: „Zvážíme-li tuto změnu doby a lidí, nemůže být většího klamu, než věřit v to, že by tolik proměněná látka mohla přijmout stejnou formu [vlády – J. B.].“<sup>118</sup> (RF., s. 211)

Podobně Machiavelli odmítá argumenty těch, kteří se domnívají, že hybrid by bylo možno zachovat tím, že by byl naopak učiněn více inkluzívním (più largo). Machiavelli přímo nezpochybňuje snahu učinit režim více inkluzívním, ale tvrdí, že toto rozšíření režimu musí vést k tomu, aby vznikla dobře uspořádaná republika (repubblica bene ordinata), což se nemůže zdařit díky hybridní povaze režimu, a pak je možné, že toto rozšíření by se v posledku ukázalo jako škodlivé. Z tohoto historického rozboru florentských režimů pak Machiavelli vyvozuje jasný závěr, ze kterého bude vycházet jeho další politický projekt: „Není možné zřídit stabilní stát, který by nebyl buď pravým vladařstvím, nebo pravou republikou, a to proto, že všechny vlády, které stojí mezi těmito dvěma, jsou vadné.“ Důvod proč tomu tak je, je podle Machiavelliho zřejmý: „Vladařství má jenom jeden způsob svého zániku, kterým je to, že sestoupí směrem k republice. Stejně tak republika má jenom jeden způsob, jak zaniknout, jímž je vzestoupit směrem k vladařství. Státy, které se nacházejí uprostřed, však mají dvě cesty, mohou buď vzestoupit směrem k vladařství, nebo sestoupit směrem k republice, z čehož plyne jejich nestabilita.“<sup>119</sup> (RF., s. 212)

Po tomto závěru nikoho nepřekvapí, že Machiavelli staví Giulia Medici před jasnou volbu: ve Florencii není možné, má-li vzniklý režim být stabilní, zřídit nic jiného než pravou republiku nebo pravé vladařství. Otázka samozřejmě zní, zda zřídit republiku, nebo vladařství.

---

<sup>118</sup> „considerata questa disformità di tempi e d'uomini, non può essere maggiore inganno che credere, in tanta disformità di materia, potere imprimere una medesima forma.“

<sup>119</sup> „nessuno stato si può ordinare che sia stabile, se non è o vero principato o vera repubblica, perché tutti i governi posti in tra questi dua sono defettivi, la ragione è chiarissima, perché il principato ha solo una via alla sua risoluzione, la quale è scendere verso la repubblica, e così la repubblica ha solo una via da risolverci, la quale è salire verso il principato. Gli stati di mezzo hanno due vie, potendo salire verso il principato o scendere verso la repubblica: donde nasce la loro instabilità.“

Machiavelli se snaží vysvětlit, že jedinou smysluplnou volbou je republika. Stejně jako v *Rozpravách* (R. I. 55) se odvolává na sociální předpoklady republik a vladařství: „Ve všech obcích, v nichž je velká rovnost občanů, by bylo možné zřídit vladařství jenom s velkými obtížemi, a naopak v těch obcích, kde je velká občanská nerovnost, není možné zřídit republiku.“<sup>120</sup> (RF., s. 213) Velká nerovnost občanů, ať již je dána jejich postavením nebo majetkem, umožňuje vytváření klientelistických vazeb a soukromých loajalit, které mohou vést k tomu, že někteří obzvláště vlivní či bohatí občané by se mohli postavit nad zákon. Naopak velká rovnost občanů je neslučitelná s vladařstvím nejenom proto, že občané by se velmi těžko vzdávali své rovnosti, ale také proto, že k němu je nutný instrument v podobě venkovské šlechty, která by pevně usazena ve svých hradech a na svých panstvích spolu s panovníkem „dusila město a celou provincii.“<sup>121</sup> (RF., s. 213) Zřídit republiku v Miláně by tak vyžadovalo vyvraždit šlechtu a ustavení stabilního vladařství ve Florencii by znamenalo zlikvidovat étos občanské rovnosti a vybudovat šlechtu s hrady a panstvími.

Kdyby tento sociologický argument nepřiměl Giulia úplně se vzdát snahy přeměnit Florencii na vladařství, Machiavelli apeluje na Giuliovu dobrou pověst: „Jelikož je však zřízení vladařství tam, kde by prosperovala republika, a republiky tam, kde by prosperovalo vladařství, věc obtížná, nelidská a nehodná kohokoli, kdo potom touží být považován za milostivého a dobrého, nebudu již dále uvažovat o vladařství a budu hovořit o republice. A to také proto, že Florencie je nejzpůsobilejší k převzetí této formy [vlády – J. B.].“<sup>122</sup> (RF., s. 213)

Poté, co vysvětlil důvody, proč je nutné využít momentální situace k vytvoření republiky, musí Machiavelli ještě přesvědčit Giulia, že tento krok bude prospěšný i pro Medicejské a jejich spojence, i když Giuliovi musí být na první pohled zřejmé, že tomu tak může být jenom těžko. Machiavelli proto nejenom neustále ujišťuje Medicejské, že v dobře uspořádané republice budou zájmy jejich a jejich spojenců lépe ochráněny díky stabilitě režimu, ale vytváří jistou past, do níž chce Medicejské nalákat obalem republiky, která je v jejich rukou, ale postupně se však proměňuje na republiku lidovou. Machiavelli se snaží uchlácholit pozornost svých vznešených čtenářů tím, že navrhuje ústavu, která v mnohém připomíná

---

<sup>120</sup> „in tutte le città dove è grande equalità di cittadini, non vi si può ordinare principato se non con massima difficoltà, e in quelle città dove è grande inequalità di cittadini non si può ordinare repubblica“

<sup>121</sup> „suffocata la città e tutta la provincia“

<sup>122</sup> „Ma perché fare principato dove starebbe bene repubblica, e repubblica dove starebbe bene principato, è cosa difficile, inumana e indegna di qualunque desidera essere tenuto pietoso e buono, io lascerò il ragionare più del principato, e parlerò della repubblica; sì perché Firenze è subietto attissimo da pigliare questa forma.“

elitářský benátský model, který jsme viděli u Guicciardiniho, a navíc v něm odkládá platnost některých opatření a povoluje Medicejským kontrolovat obsazování některých pozic.

Podstata reformy je nečekaně radikální. Machiavelli navrhuje jednak zrušit velkou část stávajících často *ad hoc* vytvořených institucí (Otto della pratica, dodici Buoni uomini, Settanta, Cento, Consiglio del popolo e del comune) a i u institucí, které zachovává (Signorie, Otto di balia, Compagnie del popolo) výrazně mění jejich charakter a zároveň vytváří nové (Consiglio degli scelti) nebo obnovuje některé již neexistující instituce, především pak Velkou radu. Radikalitu svého návrhu odůvodňuje Machiavelli takto: „Tam, kde věci nejsou dobře uspořádány, čím méně zůstane starého, tím méně zůstane i toho špatného.“<sup>123</sup> (RF., s. 214)

Základním principem reformy je nutnost uspokojit nároky jednotlivých složek v obci, protože to, že tyto nebyly a principiálně nemohly pro svoji rozpornost být uspokojeny v hybridním režimu, bylo hlavní příčinou jeho slabosti. Tyto složky jsou v obci tři a jediný způsob, jak z nich vytvořit stabilní režim, je uspokojit jejich nároky tím, že každá z nich dosáhne odpovídající reprezentace, tj. vytvoření vlastní reprezentativní instituce. „Ti, kdo uspořádávají republiku, by měli dát místo třem odlišným druhům lidí, jež jsou ve všech obcích, tj. předním (primi), prostředním (mezzani) a nejnižším (ultimi).“<sup>124</sup> (RF., s. 214)

První skupinou, která musí získat vlastní instituci, jsou oni přední. Pojmem přední Machiavelli označuje členy nejbohatších a nejvýznamnějších rodů ve Florencii, tj. ty, které v *Rozpravách* nazýval *grandi* a jimž, jak jsme viděli (1.2.1.), připisoval touhu dominovat. Machiavelli v téměř Guicciardiniovském duchu porušuje nárok rovnosti, když tvrdí, že těmto lidem musí být svěřena nejvýznamnější role ve státě, z níž musí být vyjmuty ostatní složky obyvatelstva. Jak uvidíme za chvíli, je toto tvrzení jenom jakýmsi trikem, protože spolu s tzv. představenými (proposti) se celá elitářská struktura institucí zhroutí. Zároveň Machiavelli výjimečné postavení těchto osob neospravedlňuje jejich výjimečnými vlastnostmi, jak to v předcházející kapitole činili del Nero, Soderini i Capponi, ale naopak jejich morální zkažeností. Machiavelli je definuje jako osoby „povýšeného ducha, kterým se zdá, že si zaslouží mít přednost před ostatními.“<sup>125</sup> (RF., s. 214) To, co odlišuje tyto osoby od ostatních,

---

<sup>123</sup> „dove le cose non sono bene ordinate, quanto meno vi resta del vecchio, tanto meno vi resta del cattivo.“

<sup>124</sup> „Coloro che ordinano una repubblica debbono dare luogo a tre diverse qualità di uomini, che sono in tutte le città; cioè, primi, mezzani e ultimi.“

<sup>125</sup> „di animo elevato, e pare loro meritare di precedere agli altri“

pak není jejich moudrost a váženost, jak mylně tvrdí Viroli (Viroli 1990, s. 155), ale ješitnost daná nezkrotnou touhou po dominaci a akvizici.

Touha těchto lidí po dominaci nemůže být uspokojena jinak, tvrdí Machiavelli, než tak, že se jim svěří nejdůležitější funkce ve státě. Machiavelli proto navrhuje Medicejským vytvořit z nich novou Signorii, která by měla mít 65 členů, které by Giulio Medici mohl jmenovat doživotně, aby tím zabezpečil své spojence. Pro těchto 65 členů Signorie platí striktní pravidla rotace. Měl by z nich být vybrán jeden gonfalonier, který by zastával svoji funkci po dobu dvou let. Zbylých 64 členů by se mělo rozdělit na dvě skupiny po 32, z nichž každá by vládla jeden rok s gonfalonierem, přičemž vládnoucí skupina by se dále dělila na čtyři skupiny po osmi, které by rotovaly po třech měsících, čímž by vznikla Rada devíti jako ústřední exekutivní orgán. Zbylých 32 by mělo sloužit jako poradní orgán pro vládnoucí skupinu a gonfaloniera. (RF., s. 214–215)

Poté, co je takto uspořádána Signorie, je nutné uspokojit střední vrstvu. Pro ně Machiavelli navrhuje vytvořit Radu vybraných (Consiglio degli scelti), která by se skládala ze dvou set členů, kteří by byli jmenováni doživotně Giuliem Medici. Jejimi členy by měli být příslušníci cechů a to v poměru 160 pro velké cechy a 40 pro malé. Poslední skupinou, kterou zbývá uspokojit, jsou ti nejnižší (*ultimi*). Ty Machiavelli chápe jako veškerou obecnou populaci (*tutta la universalità dei cittadini*) a tvrdí o nich, že „nebudou nikdy spokojeni (a kdo si myslí něco jiného, není moudrý), pokud se jim nevrátí nebo aspoň neslíbí vrátit jejich vážnost.“<sup>126</sup> (RF., s. 216) Onou vážností myslí Machiavelli znovuotevření Velké rady, ale protože Velká rada je instituce, u níž si může být jistý, že nejenom Medicejští a jejich spojenci, ale i stoupenci některé z forem elitářského republikanismu budou vehementně proti, poněkud oslabuje její původní inkluzivnost – místo původních zhruba tří tisíc omezuje její počet (alespoň prozatím) číslem tisíc.<sup>127</sup> Zároveň aby uklidnil své čtenáře, pro které je znovu otevření Velké rady nejméně přijatelné ze všech dosud přednesených návrhů, radí Medicejským, aby po dobu svého života jednak obsazovali tuto radu svými stoupenci, a jednak jmenovali osm *accoppiatori* (úředníků dohlížejících na vhodnost kandidátů, kteří jsou

---

<sup>126</sup> „a' quali non si satisferrà mai (e chi crede altrimenti non è savio), se non si rende loro o promette di render la loro autorità.“

<sup>127</sup> Machiavelli nikde netvrdí, že původní třítisícové těleso Velké rady bylo příliš inkluzivní. Z toho lze vyvodit, že omezení inkluzivnosti Velké rady je vedeno čistě taktickými důvody a snahou nevyděsit příliš Medicejské, jejich klienty a další *ottimate*.

*imborsati*, tj. zařazení do losování, jehož prostřednictvím se obsazovaly jednotlivé úřady), jejichž cílem mělo být zajistit, aby mezi *imborsati* byli vždy jejich spojenci a klienti. Pokud by náhodou Medicejští nechtěli přistoupit na otevření velké rady, Machiavelli pro ně má v záloze účinnou výhrůžku:

„Vaše svatost ví, že kdokoli pomyslí na to, že by vám odebral vládu, pomyslí především a za všech okolností na to ji [Velkou radu – J. B.] znovu otevřít. A proto je lepší východisko, když bude otevřena za bezpečných podmínek a bezpečným způsobem, a že tím odeberete komukoli, kdo by mohl být váš nepřítel, možnost znovu ji k vaší nelibosti otevřít a uškodit tak vašim přátelům nebo je zničit.“<sup>128</sup> (RF., s. 217)

#### **4. 1. 2. Dokonalá neboli lidová republika**

Shrneme-li dosavadní výklad, můžeme říct, že Machiavelli navrhuje režim, který se tváří jako oligarchická republika podle benátského vzoru. Hlavním exekutivním orgánem republiky je rada tvořená gonfalonierem a dalšími osmi členy z oligarchické Signorie. Vedle tohoto exekutivního orgánu jsou zde dva další spíše legislativní orgány – Rada šedesáti pěti, v níž zasedají nejbohatší a nejváženější občané, a dvousetčlenná Rada vybraných, která je tvořena především bohatými příslušníky cechů. Zbytek populace reprezentuje tisícíčlenná Velká rada, jejíž hlavní rolí je obsazování nevýznamných úřadů. Příslušnost ke každé z těchto institucí je dána sociálním postavením a je nemožné, aby lidé neodpovídajícího bohatství a původu zasedali v institucích určených pro jinou třídu. Navíc je celý tento systém pevně v rukou Medicejských, kteří mohou velmi jednoduše řídit chod těchto institucí buď přímo tím, že jmenují jejich členy, nebo nepřímo prostřednictvím *accoppiatori*, již rozhodují, kteří kandidáti budou zařazení do losování. Tento systém rozhodně nezajišťuje, jak mylně tvrdí Bock (1990), ani „rovnost v rámci ústavy“ ani „rovný přístup k úřadům“. Naopak třídy jsou striktně odděleny a stejně tak rozdílné jsou i jejich možnosti ovlivňovat politiku. Tento režim by měl na druhou stranu disponovat vysokou mírou stability a bezpečnosti, protože uspokojeny jsou nejenom všechny tři složky obce, ale i samotní Medicejští, kterým Machiavelli poté, co jim vysvětlí význam jejich postavení, připomíná: „Nevím o ničem jiném, po čem by mohl někdo toužit v obci.“<sup>129</sup> (RF., s. 220) Jinými slovy, tato republika je možná ještě striktnější variací na

---

<sup>128</sup> „e sappia Vostra Santità, che qualunque penserà di torle lo stato, penserà innanzi ad ogni altra cosa di riapriarla. E però è partito migliore che quella l'apra con termini e modi sicuri, e che la tolga questa occasione a chi fussi suo nemico di riapriarla con dispiacere suo, e distruzione e rovina de' suoi amici.“

<sup>129</sup> „né so più quello che più si possa desiderare uno in una città“



to, co jsme v předcházející kapitole nazvali benátským mýtem. Lze se domnívat, že s touto formou republiky, která je skrytou monarchií, nemohou být Medicejští než navýsost spokojeni.

V tento okamžik však Machiavelli ukolébanému Giuliovi připomíná plynutí času a staví jej před nutnost dalších opatření:

„Kdyby vaše svatost a nejctihodnější monsignor mohli, poté co byl stát takto uspořádán, žít trvale, nebylo by již nutné starat se o cokoli jiného. Jelikož však musíte odejít a chcete zachovat dokonalou republiku (*una repubblica perfetta*), která by byla posilována všemi svými řádnými částmi, tak aby každý viděl a chápal, že to tak má být, a aby obecná populace (...) byla spokojena, je nutné uspořádat dále.“<sup>130</sup> (RF., s. 217)

Giuliovi, pokud chce po sobě zachovat vskutku dokonalou republiku, nezbyvá nic jiného než provést další reformy. Pod těmito dalšími reformami má Machiavelli na mysli tři momenty (tribuny lidu, veřejné žaloby a změnu obsazování Signorie a Rady vybraných), které zcela mění oligarchickou republiku podle Benátek na lidovou republiku podle Říma.

Prvním krokem musí být zavedení instituce, která je nápadně podobná římským tribunům. Machiavelli radí Giuliovi, aby na základě kompanií lidu (*Compagnie del popolo*)<sup>131</sup> vytvořil šestnáct gonfalonierů buď tím, že by je sám jmenoval, nebo by tak nechal učinit Velkou radu. Podmínkou musí být to, že žádný z těchto gonfalonierů samozřejmě nemůže pocházet z nejvyšších společenských vrstev. Z těchto gonfalonierů mají pak být vylosováni čtyři představení (*proposti*), z nichž je opět vylosován jeden, který bude trávit vždy týden se Signorií a především s Radou devíti tak, aby na konci měsíce strávili všichni čtyři představení týden se Signorií. Tito představení musí být přítomni při každém jednání Signorie a kromě vyžádání si zdůvodnění rozhodnutí od jejích členů nemohou do jednání sami vstupovat. Kromě toho, že tito představení jsou svědky rozhodování v Signorii, mají právo veta a mohou zrušit každé její rozhodnutí a přesunout je na Radu vybraných. Podobným způsobem však

---

<sup>130</sup> „Ordinando così lo stato, quando la Santità Vostra e monsignore reverendissimo avesse a vivere sempre, non sarebbe necessario provvedere ad altro; ma avendo a mancare, e volendo che rimanga una repubblica perfetta, e che sia corroborata da tutte le debite parti, e che ciascuno vegga e intenda ch'egli abbia ad essere così, acciocché l'universale (...) si contenti, è necessario, di più, ordinare”

<sup>131</sup> *Compagnie del popolo* byly původně teritoriální a vojenské organizace lidu, které vznikly jako součást protimagnátských opatření ve 12. a 13. století, jejichž cílem bylo oslabit moc původní šlechty a nejbohatších rodů. (Zorzi 2004) Později se tato instituce proměnila na poradní orgán Signorie.

mohou vetovat a odebírat rozhodnutí i z Rady vybraných a přenést je na Velkou radu. Na Velké radě se představení již mohou zapojit do diskuzí s ostatními členy rady a hlasovat. (RF., 217–219)

Instituce představených převrací hierarchii republiky. Rozhodování, která byla původně svěřena výlučně nejvyššímu orgánu, mu jsou nyní svěřena podmíněně a orgán, který o nich vždy může definitivně rozhodnout, je orgán původně nejnižší. Tito představení nápadně připomínají římské tribuny lidu s tím rozdílem, že Machiavelli tuto instituci činí účinnější tím, že podrobuje představené/tribuny krátké rotaci, aby zabránil jejich zkorumpování, jak se často stávalo v Římě.

Další institucí s předobrazem v antickém Římě a v *Rozpravách*, kterou Machiavelli zavádí i v *Rozpravě*, jsou veřejné žaloby. Veřejné žaloby Machiavelli odlišuje od pomluv a jejich cílem je veřejné projednání politických obvinění. (R. I. 7 a 8) Stejně jako v *Rozpravách* má být hlavním cílem této instituce kontrola mocných a „zpupných“ občanů, kteří mohou prostřednictvím frakcí usilovat o strhnutí vlády na svou stranu. „V republice je takovéto [veřejné – J. B.] odvolání nezbytné, neboť malé množství občanů nemá odvahu trestat pány (uomini grandi) a z toho důvodu je nutné, aby se za tímto účelem spojilo mnoho občanů, aby se soudce schoval, a když je schován, každý může být v bezpečí.“<sup>132</sup> (RF., s. 219) Poslední důležitou změnou, která dovršuje transformaci republiky-monarchie na lidovou republiku, je změna obsazování Signorie a Rady vybraných, které se má přesunout z Medicejských na Velkou radu. Machiavelli dokonce Giuliovi radí, aby tuto změnu aspoň částečně uskutečnil již za svého života. (RF., s. 220)

Tímto třetím pohybem je definitivně změněna povaha režimu. Místo moci, které stojí mimo společnost a jež je v první republice obsazeno Medicejskými, je vyprázdněno a toto vyprázdnění činí zakládající konflikt viditelným tím, že jej vtěluje do reprezentativních institucí a nechává jej v jejich rámci proběhnout. Machiavelliho vysvětlení povahy tohoto ontologického konfliktu je zároveň podobné tomu, které představil ve *Vladaři* a *Rozpravách*, tedy konflikt mezi dvěma třídami, z nichž každá má jiné motivace: na jedné straně se nacházejí „mnozí občané, kteří jsou ve svých požadavcích domýšliví a neúnosní,“ a na druhé

---

<sup>132</sup> „È necessario in una repubblica questo ricorso, perché li pochi cittadini non hanno ardire di punire gli uomini grandi; e perciò bisogna che a tale effetto concorressino assai cittadini, acciocché il giudicio si nasconda, e, nascondendosi, ciascuno si possa scusare.“

straně mnozí, „kteří se nedomnívají, že za současného stavu věcí, žijí bezpečně“.<sup>133</sup> (RF., s. 221) Pro jedny je charakteristická zpučnost a touha dominovat, druzí se snaží této dominaci pouze vyhnout. A zároveň Machiavelli tím, že přesouvá centrum politického života na Velkou radu a nejnižší (ultimi), potvrzuje naši předchozí interpretaci, která tvrdila, že pro Machiavelliho je to spíše lid než elity, kdo může artikulovat ideál rovnosti a nedominace. Což je spolu s touhou elit dominovat a přivlastňovat totéž jako říct, že lid je strážcem svobody.

Z tohoto pohledu tedy můžeme považovat interpretační paradigma *Rozpravy*, které tvrdilo, že pozdní Machiavelli zapudil některá svá klíčová přesvědčení jako prospěšnost konfliktu či lid jako strážce svobody za vyvrácené. Jak jsem se snažil ukázat ve výkladu *Rozpravy*, tato témata jsou v ní stále přítomná a jejich ustoupení do pozadí je spíše důsledkem Machiavelliho rétorické strategie než změny názoru. Jurdjevic naopak zakládá svoji interpretaci na důvěře v přímočarý preskriptivní charakter *Rozpravy*. Tvrdí, že „*Rozprava* je obzvláště užitečný text, protože je preskriptivní. Je bezpečnější činit závěry o tom, jak si Machiavelli myslel, že by měly být uspořádány republiky, z textu, který vznikl na základě zakázky od samotné moci, která měla provést ústavní reformu Florencie.“ (Jurdjevic 2007, s. 1248) Nemohu než souhlasit s první částí tohoto tvrzení, že *Rozprava* je velmi užitečný text, aspoň co se interpretace Machiavelliho díla týče. Jak jsem se však snažil ukázat výše, nesdílím Jurdjevicův optimismus ohledně toho, že je bezpečnější činit závěry o povaze Machiavelliho politické teorie z něj než z jeho jiných děl. (Není snad *Vladař* stejně tak určen politické moci, která se chystá uskutečnit ve Florencii (a nejenom v ní) rozsáhlé změny?) Celý problém se ještě vyhroťí, pokud vezmeme do úvahy Jurdjevicův výklad nedokončené deváté knihy *Florentských letopisů* a jeho rozbor Machiavelliho strategického a rétorického kličkování před Medicejskými při psaní *Florentských letopisů*. (Jurdjevic 2008, s. 63–95) Pokud Jurdjevic připouští Machiavelliho strategické psaní ve *Florentských letopisech*, které vznikly na zakázku stejných Medicejských, kterým je adresována i *Rozprava*, není zřejmé, proč by se Machiavelli neměl chovat stejně i v ní.

Na druhou stranu, Jurdjevicovi a dalším nelze upřít, že pozdní Machiavelli ve výkladu dějin Florencie více akcentuje negativní pojetí konfliktu, než je tomu v *Rozpravách*, i když ani to není zcela nepřítomné, jak dokazuje rozbor zániku republiky a role bratří Gracchů. (R. I. 37)

---

<sup>133</sup> „molti cittadini che sono nel chiedere presuntuosi e insopportabili... molti a' quali non parendo, stando così, vivere sicuri”

Zde je ovšem potřeba vidět, že Machiavelli rozlišuje dvě formy konfliktu: veřejnou, která je spojena s pragmatickým a strategickým agonem, a formu konfliktu, která probíhá prostřednictvím frakcí. Zatímco první je prospěšná a je zdrojem svobody a rovnosti, druhá ústí do jejich popření. Nejde tedy o odmítnutí prospěšnosti konfliktu vůbec, ale o prohlubující se určení, která forma konfliktu je a která není prospěšná. O čtyři roky později ve *Florentských letopisech* Machiavelli shrnuje tento rozdíl takto:

„Ti, kteří doufají, že republika může být jednotná, se v této své naději velmi mýlí. Je sice pravda, že některé rozpory republice škodí a jiné prospívají. Škodí takové, které jsou doprovázeny vznikem frakcí a stranictvím. Prospívají naopak takové, které se udržují bez frakcí a stranictví. Protože zakladatel tedy nemůže zřídit republiku, v níž by nebylo nepřátelství, musí ji zřídit aspoň tak, aby v ní nebyly frakce.“<sup>134</sup> (FL. VII. 1, s. 641)

Co se týče druhého paradigmatu interpretace *Rozpravy*, které ji chápe jako pokračování Machiavelliho politické teorie z *Rozprav o prvních deseti knihách Tita Livie*, je již nyní zřejmé, že naše interpretace do něj zapadá. Na druhou stranu je zřejmé, že naše interpretace se odlišuje od interpretací, kterou poskytují členové Cambridžské školy Maurizio Viroli a Gisela Bock. Pro oba je totiž politická teorie obsažená v *Rozpravě o florentských záležitostech* specifickým pokračováním občanského humanismu *quattrocenta*. Představa Machiavelliho jako trošku zvláštního, ale přesto stále humanisty je klíčovým paradigmatem celé Cambridžské školy. Jak jsem se snažil ukázat na Skinnerově rozboru Machiavelliho (1.2 1.1.), je toto paradigma obtížně udržitelné pro rozpory do kterých ústí, a to platí i pro pokusy Viroliho a Bock. Snaha vměstnat Machiavelliho do paradigmatu elitářského a aristotelského pojetí ctnosti a politiky tak vede Viroliho a Bock k přehlížení Machiavelliho populismu. Zároveň se moje interpretace *Rozpravy* a Machiavelliho rozchází s McCormickovou interpretací, i když v mnohém je mu velmi blízká, z toho důvodu, že McCormick vidí Machiavelliho spíše jako populistického demokrata, jehož ideálem v *Rozpravě* je lidová hegemonie v podobě efektivní kontroly politických a ekonomických elit, zatímco z mého pohledu Machiavelli lidu připisuje pouze vepisování rovnosti.

---

<sup>134</sup> „Coloro che sperano che una republica possa essere unita, assai di questa speranza s'ingannano. Vera cosa è che alcune divisioni nuocono alle republiche, e alcune giovano: quelle nuocono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate; quelle giovano che senza sette e senza partigiani si mantengono. Non potendo adunque provedere uno fondatore di una republica che non sieno inimicizie in quella, ha a provedere almeno che non vi sieno sette.”

Kromě témat, která jsou zajímavá spíše pro historiky idejí, je v *Rozpravě* možné nalézt i východisko pro politickou teorii, pro úvahy o pojmu reprezentace. K těmto nyní obrátíme naši pozornost.

#### **4. 2. Teorie populistické reprezentace**

Jak jsme viděli v předcházející podkapitole, Machiavelli artikuluje svoji představu „dokonalé“ republiky prostřednictvím konfliktu, který je institucionalizovaný v reprezentativních institucích. Nyní musíme přistoupit k otázce, v jakém vztahu je Machiavelliho reprezentativní republika k reprezentativním institucím liberálně-demokratického státu. V předcházejícím výkladu (v kapitole 3.) jsme poukazovali na nápadnou podobnost mezi Guicciardiniho elitářským republikanismem a teoriemi ospravedlňujícími současnou reálnou demokracii. Ústředním momentem tohoto srovnání se ukázal pojem reprezentace. Snažil jsem se zároveň poukázat na to, že právě role reprezentace, jak ji formuloval Guicciardini a zdělily moderní demokracie, je důležitým momentem pro pochopení současné krize demokracie. Toto zjištění takto formulované není samozřejmě ničím překvapivým a jistá rezervovanost demokratů vůči reprezentaci byla ve své klasické podobě formulována již Rousseauem, který pojmy demokracie a reprezentace staví ostře proti sobě. (Rousseau 2002, s. 108)

V následujícím výkladu se však pokusím naznačit, že i když je na Rousseauově pozici mnoho pravdivého, nelze ji chápat jako přesvědčivou a nelze ani přijmout důsledky, které Rousseau ze své pozice vyvozuje. Oním hlavním důsledkem, který přijala velká část současné demokratické teorie, je preference participace před reprezentací. Domnívám se však, že tento přístup je nešťastný nejenom pro změnu sociálních podmínek, v nichž moderní demokracie fungují, které ukazují, že ony nenaplněné přísliby demokracie, jak o nich hovořil Norberto Bobbio, jsou vlastně nesplnitelné, (Bobbio 1984, s. 22–23), ale především proto, že tento přístup je vystavěn na chybném předpokladu protikladnosti reprezentace a participace. Na rozdíl od „rousseauovského“ stanoviska souhlasím s Davidem Plotkem, který tvrdí, že „opakem reprezentace není participace. Opakem reprezentace je vyloučení a opakem participace je abstence.“ Zároveň souhlasím i se závěrem, který z tohoto tvrzení vyvozuje, že „místo toho, abychom reprezentaci a participaci stavěli proti sobě, měli bychom spíše usilovat o vylepšení praktik a forem reprezentace tak, abychom je učinili více otevřenými, účinnými a férovými.“ (Plotke 1997, s. 19) V této podkapitole bych tedy chtěl

upozornit na Machiavelliho skromný příspěvek k tomuto cíli, který pojednáme pod hlavičkou populistické reprezentace v protikladu k elitářskému pojetí reprezentace.<sup>135</sup>

#### **4. 2. 1. Elitářské pojetí reprezentace**

Začněme tím, že připomeneme dosavadní poznatky o spojení reprezentace a elitářského pojetí politiky. Předně, výklad v předcházející kapitole poukázal na to, že běžné pojetí spojení reprezentace a demokracie, které jsme spolu s Danilem Zolem označovali jako teorii adaptace, je nepřesvědčivé. Stoupenci teorie adaptace tvrdí, že vznik reprezentativní demokracie (spojení principu reprezentace a demokracie) je toliko důsledkem změny velikosti politického útvaru (od *polis* k národnímu státu) a že cílem tohoto spojení bylo rozšířit demokratickou logiku rovnosti. Například Robert Dahl tvrdí, že „jako prostředek demokratizace vlád národních států lze zastoupení chápat (...) jako aplikaci logiky rovnosti na rozsáhlý politický systém.“ (Dahl 1995, s. 196) Toto stanovisko je však možné označit za příliš optimistické. Jak ukázal rozbor sporu mezi elitářským a populistickým republikanismem o obsazování úřadů, reprezentace neměla sloužit jako nástroj demokratizace a expanze logiky rovnosti, ale spíše zcela opačně: jejím cílem mělo být naopak uhájení a posílení nerovností nejenom na poli politickém, ale i sociálním.<sup>136</sup> Místo toho, aby reprezentace umožňovala rovně se podílet na správě politických záležitostí, vede nutně díky distinkci mezi reprezentanty a reprezentovanými k vytvoření demokratické aristokracie či oligarchie. Bernard Manin původ reprezentativní vlády shrnuje takto: „Od samotného počátku bylo zřejmé, že (...) reprezentativní vláda nebude založena na podobnosti nebo blízkosti mezi reprezentanty a reprezentovanými. Reprezentanti měli být odlišní od těch, které reprezentují, a musí je převyšovat, co se týče schopností, ctností a bohatství.“ (Manin 1997, s. 129–130)

K tomuto inherentnímu elitářství se pojí další problém reprezentace, který zdědily současné reálné demokracie. Tím problémem je převaha reprezentanta nad reprezentovaným. V předcházející kapitole jsme poukazovali na to, že Schumpeter a Guicciardini staví na

---

<sup>135</sup> Jsem si velmi dobře vědom toho, že vztah následujícího výkladu je k Machiavellimu samotnému spíše vzdálený. Mým cílem však je využít a aktualizovat impuls přítomný v Machiavelliho myšlení pro diskuse o povaze reprezentace, o nichž Machiavelli samozřejmě nemohl mít ani tušení. Doufám, že tento krok bude ospravedlněn jeho možným přínosem.

<sup>136</sup> Zde je nutné podotknout, že renesanční Florencie splňovala všechny základní podmínky pro přímou demokracii – relativně malé území, malý počet obyvatel a exkluzivní občanství, které umožňovaly existenci osobních vazeb a styků mezi občany, a v neposlední řadě existence Velké rady, tj. instituce, na níž se mohli podílet všichni občané. Tato skutečnost potvrzuje, že spojení reprezentace a demokracie nebylo vynuceno velikostí národních států a snahou je demokratizovat, ale mělo i jiné příčiny.

středověkém pojetí reprezentace, které ji chápe primárně jako moment kolektivní autorizace moci, jejíž další rozhodnutí jsou závazná pro reprezentované, aniž by reprezentovaní měli z důvodu neschopnosti reprezentovat sami sebe možnost tato rozhodnutí vytvářet nebo výrazně ovlivňovat. Tento moment nadále posiluje nezávislost reprezentantů na reprezentovaných a činí z reprezentace asymetrický vztah s převahou reprezentantů.

#### 4. 2. 2. Koncept reprezentace a populistická reprezentace

Připomeneme-li si Machiavelliho výklad z předchozí kapitoly, v níž pojem „dokonalé republiky“ spojil s provázanými reprezentativními institucemi, které zastupují tři základní sociální skupiny v obci, a výklad role reprezentanta (vůdce) při konstruování lidové identity (1.2.2.1.), můžeme vytušit, že Machiavelliho populistické pojetí reprezentace bude soustředěno především kolem toho, co Pitkin nazvala deskriptivní a symbolickou reprezentací. Obě tato pojetí jsou však podle Pitkin a řady dalších teoretiků problematická a s demokratickým pojetím reprezentace založeným na *acting for* obtížně slučitelná. (Pitkin 1972) V dalších řádcích se pokusím poukázat na jisté nezcela přesvědčivé momenty v argumentaci Pitkin, které by mohly vést až k přehodnocení jejího odsouzení deskriptivní a symbolické reprezentace.

Pitkin se domnívá, že ač se pojem reprezentace zdá být na první pohled sporný a nejasný, lze najít jeho základní význam, který je dán jeho základní etymologií: *re-praesentare*, neboli „učinit v *jistém smyslu* přítomným něco, co však *není* doslovně nebo ve skutečnosti přítomné.“<sup>137</sup> (Pitkin 1972, s. 8–9) Tato definice v sobě však obsahuje základní paradox, neboť činí přítomným to, co přítomné není, nebo jinými slovy, činí reprezentované přítomným ve své nepřítomnosti. Pitkin se ve svém výkladu překonání tohoto paradoxu pojmu reprezentace opírá o oxfordskou filozofii každodenního jazyka, která jí umožňuje identifikovat pět různých významů pojmu reprezentace v závislosti na jejich kontextu (dvě formalistická pojetí – autorizace a *accountability*, dvě podoby *standing for* – deskriptivní a symbolickou reprezentaci a v neposlední řadě Pitkin preferovanou *acting for*).

V čem podle Pitkin spočívá povaha deskriptivní reprezentace? Deskriptivní reprezentace „není jednáním. Je spíše závislá na vlastnostech reprezentanta, na tom, čím *je*, nebo na tom, *jaký je*, ale spíše na tom, že je něčím, než že nějak jedná. Reprezentant nejedná pro druhé,

---

<sup>137</sup> Kurzíva Pitkin.

ale ‚nahrazuje‘ je (stands for them) na základě shody, příbuznosti, podobnosti nebo jejich zrcadlení.“<sup>138</sup> (Pitkin 1972, s. 61) Podstatou deskriptivní reprezentace není podle Pitkin to, jak reprezentant jedná, co vykonává, ale je jí jakási podoba mezi reprezentantem a reprezentovaným. Reprezentativnost reprezentanta je pak dána tím, že díky tomu, že má stejné vlastnosti (sociální a ekonomické postavení, národnost, pohlaví atd.) jako ti, které zastupuje. Jinými slovy, takovýto reprezentant reprezentuje do té míry, do jaké věrně zprostředkovává informace o svých voličích. Stoupenci deskriptivní reprezentace si pak legislativní orgány představují jako zmenšené portréty, mapy nebo modely, které ve správném měřítku věrně zrcadlí skutečnost. Podstatou reprezentování má být „zpodobnění ‚originálu‘ v médiu, které je od něj odlišné.“ (Pitkin 1972, s. 73) Nároky deskriptivní reprezentace pak stojí jak v jádru takových současných konceptů, jako jsou skupinová reprezentace či „politika přítomnosti“ (Young 1989, Phillips 1995), tak populistické kritiky liberálně-demokratické reprezentace, která excesivně reprezentuje elity na úkor lidu. (Mény a Surel 2001) Z tohoto pohledu, jak jsme viděli v předcházející podkapitole, je Machiavelliho pojetí dokonalé republiky variací na téma deskriptivní reprezentace. To lze spatřovat nejenom v tom, že prostřednictvím systému odlišných rad jsou reprezentovány všechny složky florentské společnosti, ale Machiavelli zároveň plně využívá dalších nástrojů, které zajišťují nejenom přesnější zpodobnění struktury florentské společnosti v jejich reprezentativních institucích, ale i podobnost mezi reprezentanty a reprezentovanými, jako jsou preference losování nad volbami, krátká rotace úřadů spolu s omezeními pro jejich opětovné zastávání atd.

Druhou složkou Machiavelliho pojetí reprezentace, která vyplula na povrch při výkladu formování lidového subjektu, byla symbolická reprezentace. Podle Pitkin stoupenci symbolické reprezentace „chápou veškerou reprezentaci jako druh symbolizace tak, že politický reprezentant má být pochopen na základě modelu vlajky reprezentující národ nebo symbolu reprezentujícího kult. ‚Reprezentace je existenciální otázka. Do určité míry se prostě stane a je obecně tak přijímána. Proč by tomu tak mělo být? *Repraesentare* znamená učinit přítomným něco, co ve skutečnosti přítomné *není*. Kus tkaniny může v tomto smyslu reprezentovat rozsáhlý mocenský komplex nebo hvězdy a pruhy Spojené státy americké.‘ Ale i lidské bytosti mohou být chápány jako symboly, mohou za jistých okolností symbolizovat

---

<sup>138</sup> Kurzíva Pitkin.



(stand for) národ stejně, jako to činí vlajka.<sup>139</sup> (Pitkin 1972, s. 92) Podstatou symbolické reprezentace je pak jistá předeterminovanost, která umožňuje reprezentantovi (ať již je jím kdokoli nebo cokoli) reprezentovat entitu (stát, národ, lid atd.), která je s ním naprosto nesouměřitelná. Tato forma reprezentace, stejně jako deskriptivní reprezentace, není, podle Pitkin, primárně jednáním, avšak na rozdíl od reprezentace deskriptivní není pro nesouměřitelnost reprezentanta a reprezentovaného zdrojem informací o reprezentovaném. Tato forma reprezentace je pak přítomná v populismu, v její extrémní formě ji Pitkin nachází v nacismu (*Führer* jako reprezentativní figura), nepochybně je však i klíčovou komponentou současné demokracie publika (Manin 1997).

Jak lze vytušit z předcházejícího výkladu, Pitkin je jak k deskriptivní, tak ještě více k symbolické reprezentaci velmi kritická. Podle Pitkin je správná podoba demokratické reprezentace podobná tomu, co nazývá *acting for*, což jí pak vede k pochopení reprezentace jako „jednání v zájmu reprezentovaných způsobem, který je k nim responsivní“ (Pitkin 1972, s. 209), a z této pozice také deskriptivní a symbolickou reprezentaci kritizuje. Tyto formy reprezentace pak nejsou zcela demokratické (či mohou být dokonce opakem demokracie) prostě proto, že zdůrazňují jiné momenty než responsivní jednání v zájmu reprezentovaného. „Pokud budeme nahlížet na legislativní moc jako na obrazovou reprezentaci nebo jako na reprezentativní vzorek národa, budeme se téměř nevyhnutelně soustředit na její složení spíše než na její aktivity. Pokud budeme stejné těleso nahlížet jako symbol, téměř nevyhnutelně se budeme zaměřovat spíše na psychologické dopady na mysl lidu než na přesnou shodu mezi legislativní mocí a národem.“ (Pitkin 1972, s. 226) Jak jsem přesvědčen, toto stanovisko, které prezentuje Pitkin, je problematické, protože uzavírá několik možností, jak učinit reprezentaci účinnější a férovější. Nechci samozřejmě zpochybňovat základ reprezentace jako responsivní jednání ve prospěch reprezentovaného, jsem však přesvědčen, že doplnění reprezentace jako *acting for* o některé momenty symbolické a deskriptivní reprezentace ve vyšší míře, než by Pitkin souhlasila, může pomoci překonat nebo aspoň zmírnit ony dva problémy reprezentace, které jsme zdělily po elitářském republikanismu.

---

<sup>139</sup> Kurzíva Pitkin.

#### **4. 2. 2. 1. Deskriptivní reprezentace a politika přítomnosti**

Začněme deskriptivní reprezentací. Hlavní osten kritiky Pitkin vůči deskriptivní reprezentaci směřoval na to, že deskriptivní reprezentace neposkytuje dostatečný prostor pro jednání reprezentanta v zájmu reprezentovaného. Právě tento bod se ukazuje jako velmi nepřesvědčivý. Řada teoretiků a teoretiček poukazuje na skutečnost, že přítomnost různých menšin nebo sociálních skupin v reprezentativních institucích – to, že se v reprezentativních institucích nějak odráží složení společnosti – je nutnou podmínkou jejich reprezentace vůbec. Jinými slovy, jistá forma deskriptivní reprezentace je nutnou (i když ne dostačující) podmínkou *acting for*.

Například Anne Phillips rozlišuje dva základní přístupy k problematice reprezentace – první nazývá politikou idejí, druhý politikou přítomnosti. (Phillips 1995) Podle Phillips konvenční spadá pojetí liberální demokracie pod politiku idejí proto, že hlavní odlišnosti, které měly být reprezentovány, se týkaly názorů, přesvědčení, preferencí a cílů, nikoli sociálního postavení osob, které jsou reprezentovány, protože názory, přesvědčení atd. jsou něčím, co je považováno za nezávislé a oddělitelné od sociálních podmínek svých aktérů. „Když jsou odlišnosti chápány pouze prostřednictvím intelektuální různosti, nezáleží tolik na tom, kdo paletu idejí reprezentuje. Jedna osoba může snadno reprezentovat druhou, není zde žádný další požadavek na to, aby reprezentant ‚zrcadlil‘ vlastnosti osoby nebo lidí, které reprezentuje.“ (Phillips 1995, s. 6) Z čehož poté nutně plyne, že z hlediska politiky přítomnosti se charakteristiky reprezentanta, jako jsou jeho sociální a etnický původ, pohlaví atd., sotva berou v potaz.

Podle Phillips je však tato politika idejí konfrontována s požadavky na politickou přítomnost. Jejich původ spatřuje v dělnickém hnutí a jejich současné nositele v tzv. nových sociálních hnutích. Politika přítomnosti je vedena požadavky na politické zahrnutí skupin, které sami sebe považují za vyloučené nebo marginalizované stávajícími formami reprezentativní demokracie. Požadavky politiky přítomnosti zpochybňují klíčový předpoklad politiky idejí, když tvrdí, že to, co má být reprezentováno není pouze to, co je od osoby konkrétního reprezentanta snadno oddělitelné, jako jsou názory a přesvědčení, ale i další charakteristiky (sociální a etnická identita, pohlaví atd.), které definují zájmy jednotlivých skupin. Jinými slovy, pro politiku přítomnosti platí, že jistá forma přináležitosti k sociální skupině je nutnou podmínkou toho, aby jí její reprezentant dokázal adekvátně reprezentovat. Stoupenci

politiky přítomnosti tedy zpochybňují, že bohatí mohou dobře reprezentovat chudé, příslušníci většiny příslušníky menšiny, muži ženy atd., přičemž tato neschopnost nemusí nutně pramenit ze zlé vůle, ale z nepřináležitosti k reprezentované sociální skupině, která snižuje možnost poznání a porozumění požadavků této skupiny. V praxi se pak stoupenčí deskriptivní reprezentace a politiky přítomnosti soustředí na taková opatření, jako jsou kvóty, rezervované mandáty, vyhrazené reprezentativní instituce či reprezentativní instituce vybavené právem veta, skupinová reprezentace, deliberativní agonistická veřejnost, deliberativní *opinion polls* atd. Machiavelli samozřejmě nemohl mít tušení o šířce požadavků, které dnes pokrývá politika přítomnosti, přesto se domnívám, že rozdělení reprezentativních institucí mezi tři hlavní sociální skupiny v obci, obsazování úřadů spíše losem než volbou, vytvoření institucí s právem veta, veřejné žaloby a agonistická veřejnost, jak je Machiavelli navrhuje ve svém projektu dokonalé republiky, jsou zárodečnou formou politiky přítomnosti či deskriptivní reprezentace, jejichž cílem je překonat vyloučení nižších složek florentské společnosti a narušit dominanci elit.

Ovšem to, že přijmeme předpoklad stoupenčů deskriptivní reprezentace a politiky přítomnosti, že přítomnost vyloučených skupin v reprezentativních tělesech je nutným předpokladem jejich adekvátní reprezentace, otevírá další problém, s nímž si stoupenčí deskriptivní reprezentace mohou pouze velmi obtížně poradit. Jádrem tohoto problému spočívá v tom, že vzhledem k tomu, že reprezentativní těleso nemůže naprosto věrně odrážet společnost, není zřejmé, co má být reprezentováno. Slovy Hanny Pitkin: „Reprezentace jako ‚nahrazování‘ na základě podobnosti, na základě toho, že je kopií originálu, je vždy otázkou toho, které charakteristiky jsou politicky relevantní pro reprodukci.“ (Pitkin 1972, s. 87) Jinými slovy, jelikož dokonalá shoda mezi společností a jí reprezentujícím tělesem je již díky tomu, že toto těleso je zmenšeným modelem, nemožná, deskriptivní reprezentace nutně není toliko deskripcí, ale je vytvářením či konstrukcí obrazu reprezentovaného a tím se, jak se obává Pitkin, otevírá možnost falšování reprezentovaného. Tento moment se zřetelně odráží v nejednotnosti stoupenčů deskriptivní reprezentace, kteří se neshodnou na tom, co má být vlastně reprezentováno: stanovisko, zájem, identita, sociální perspektiva, diskurs atd. (srovnej Young 2002 a Dryzek a Niemeyer 2011) Jak jsem přesvědčen a jak se budu snažit ukázat v dalším výkladu, je tato formulace problému ze strany Pitkin poněkud zavádějící a je založena na jejím problematickém pojetí reprezentace.

Zároveň uvidíme, že obohacení směsi *acting for* a deskriptivní reprezentace o symbolickou reprezentaci může tento problém překonat. Nyní tedy obraťme naši pozornost k pojmu symbolické reprezentace.

#### **4. 2. 2. 2. Symbolická reprezentace**

Jak jsem již zmínil výše, podstata symbolické reprezentace spočívá v předeterminaci reprezentanta, který symbolizuje nějakou s ním nesouměřitelnou entitu. Nejsnazší způsob, jak pochopit povahu symbolické reprezentace nabízí Pitkin, když odlišuje symbolizaci a reprezentaci. Symbolizace se od reprezentace liší podle Pitkin tím, že symbol nesdílí se svým referentem (s tím, co prezentuje) základní charakteristiky, ale místo toho svůj referent naznačuje nebo jinak vyjadřuje. To, že něco symbolizuje, podle Pitkin znamená nejenom to, že reprezentuje (zastupuje) chybějící věc, ale zároveň s sebou přináší či evokuje emoce nebo postoje, které k zastupované věci náleží (např. líbání kříže, salutování vlajce). Symbol nemůže být zdrojem informací o tom, co symbolizuje, protože k podstatě symbolu patří něco, co jej přesahuje, něco, co nelze vyjádřit slovy. Symbol a symbolizace jsou tak odsouzeny k mlhavosti, vágnosti, neurčitosti, evokování emocí atd.

Jednoduchý příklad vše osvětlí: Piktogram zobrazující rybu může jak symbolizovat, tak reprezentovat. Reprezentuje tehdy, je-li nakreslen například na mapě v místě vodní hladiny a pak vyjadřuje klíčové charakteristiky referenta, který označuje, například to, že se jedná o chovný rybník. V jiném případě však piktogram ryby může být chápán, tak jako u raných křesťanů, jako symbol Ježíše. Malíř, který tento piktogram namaloval, nechtěl poskytnout informace o Ježíšovi, nechtěl zobrazit Ježíše jako rybu, ale chtěl vyvolat v ostatních věřících emoce či postoje, které souvisí s Ježíšovou osobou. To, co činí symbol symbolem, není nic jiného než víra, postoje či přesvědčení lidí.

Přesuneme-li tento abstraktní model symbolizace na politickou rovinu, na vztah mezi reprezentantem a reprezentovaným, narazíme podle Pitkin na řadu nepřekonatelných obtíží. Předně, jelikož vztah mezi symbolem a referentem je arbitrární a existuje pouze tam, kde se na jeho existenci věří, musí symbolická reprezentace spočívat, spíše než na racionálně zdůvodnitelných kritériích, na emocionálních, afektivních a iracionálních psychologických reakcích. To znamená, že není možné žádné logické či racionální ospravedlnění, proč věřit ve spojení, které je čistě konvenční nebo arbitrární. Jelikož žádné racionální zdůvodnění toho, proč akceptovat spíše tento než nějaký jiný symbol, není možné, nelze proces vytváření

symbolů, které nahrazuje samotný proces reprezentace, chápat jinak než jako „manipulaci s afektivními reakcemi a formování zvyku“. (Pitkin 1972, s. 101) To pak vede k tomu, že politická aktivita, kterou vykonává politický vůdce (reprezentant), nezahrnuje jednání pro ostatní, ale pouze představování, vytváření či prezentování sebe sama jako symbolu.

Problém tohoto prezentování sebe sama jako symbolu lidové vůle pak vystupuje v okamžiku, kdy tato lidová vůle neexistuje nebo je odlišná od vůle vůdce (reprezentanta). V takovéto situaci, tvrdí Pitkin, musí politický reprezentant (vůdce) tuto lidovou vůli vytvořit ze svých vlastních zdrojů, tzn. že musí přimět lid, aby jej přijal jako symbol a tím i vůli reprezentanta jako vůli svou. V tento okamžik, „pokud se stále ještě jedná o reprezentaci, je tato reprezentace převrácená, postupuje od vůdce směrem dolů. Strana reprezentuje vůdce, lid, pokud přijímá barvy strany, ve stejné míře reprezentuje a odráží vedení vůdce.“ (Pitkin 1972, s. 109) Symbolická reprezentace tak ústí do nedemokratického falšování reprezentace: reprezentant nejenomže responzivně nejedná v pravém zájmu reprezentovaných, ale dokonce tento zájem falšuje a nahrazuje novým nepravým zájmem, který vytváří. „Takovýto vůdce poté vyžaduje po svých následovnicích emocionální loajalitu a identifikaci, stejné iracionální a afektivní prvky, které produkují hymny a pochody kapel. A samozřejmě, takto pochopená reprezentace má velmi málo nebo nemá téměř nic společného s reflexí vůle lidu nebo se zaváděním zákonů, po kterých lid touží.“ (Pitkin 1972, s. 106)

Když shrneme dosavadní výklad, můžeme vidět, že Pitkin v podstatě vidí čtyři hlavní důvody, proč je symbolická reprezentace ze své podstaty karikaturou demokracie. Předně je to proto, že není responzivním jednáním ve prospěch skutečných zájmů reprezentovaných. Navíc symbolická reprezentace nic nesděljuje, neslouží a nemůže sloužit ani jako zdroj informací, protože se pohybuje na poli vágnosti a neurčitosti. K této vágnosti a neurčitosti se pojí i to, že konstitutivní pro ni není racionalita, ale emocionální a afektivní reakce. A v neposlední řadě převrací přirozený řád reprezentace, který předpokládá primát reprezentovaného tím, že ve vztahu reprezentanta k reprezentovanému podřizuje reprezentované reprezentantovi, že jej činí na něm závislým, či od něj odvozeným.

Domnívám se, že toto odsouzení symbolické reprezentace je přesvědčivé pouze tehdy, pokud přijmeme spolu s Pitkin několik nesamozřejmých předpokladů o povaze reprezentace. V následujícím se pokusím poukázat na nesamozřejmost těchto předpokladů a také na to, že

jejich překonání se může stát vodítkem pro další úvahy o demokratizaci reprezentace. Rád bych se však vyhnul možnému nedorozumění. Mým cílem není zpochybňovat rozdíl mezi reprezentací lidové vůle a jejím falšováním, což je obava, kterou s Pitkin samozřejmě sdílím. Místo toho se chci spíše pokusit poukázat na to, že hranice mezi těmito dvěma možnostmi nemůže být narýsována přesně tak, jak si to představuje Pitkin.

Vyjděme od pojmu reprezentace. Jak jsme viděli, podstatou reprezentace je činit přítomným něco, co jinak přítomné není a ani být nemůže. Reprezentace tedy předpokládá, že nějaká konkrétní entita (reprezentant) nahrazuje a ztělesňuje jinou entitu (reprezentované), která není a ani nemůže být přítomná. Pitkin k tomuto přidává požadavek transparentnosti, když tvrdí, že dokonalá reprezentace je taková, která je zcela transparentní, když reprezentované je reprezentantem reprezentováno v nezkreslené podobě (např. reprezentantce je transparentní, když reprezentant responzivním způsobem reprezentuje pravé zájmy reprezentovaného). Jinými slovy, reprezentace je transparentní, když řád reprezentujícího je podřízen řádu reprezentanta, když původnost a převaha reprezentovaného není zpochybněna, když se role reprezentanta redukuje na pouhé zprostředkování. Problém je v tom, že této transparentnosti, nerušeného zprostředkování, nelze dosáhnout nikoli pouze díky empirickým podmínkám, ale tato nemožnost je již podmínkou reprezentace. Reprezentace totiž předpokládá nepřekonatelnou trhlinu mezi reprezentantem a reprezentovaným, mezi místem a časem, v němž se nachází reprezentované, a místem a časem, na němž k reprezentaci dochází. Tato trhlina však znemožňuje pojmout reprezentaci jako transparentní zprostředkování a zároveň se, jak uvidíme, vepisuje do identit reprezentanta a reprezentovaného. Jednoduchý příklad vše opět vysvětlí.

Vyjděme od velmi jednoduchého příkladu reprezentace, v němž je identita a zájem reprezentovaného jednoznačně daná (například skupinu výrobců určitého zboží, kteří se domáhají zavedení dovozních cel, jejichž cílem má být ochránit jejich odvětví). Zájem této skupiny je, zdá se, přesně definován a reprezentace pak vyžaduje pouze transparentní zprostředkování tohoto zájmu. Je to však možné? Reprezentant totiž musí reprezentovanou vůli, zájem, nejenom přenést na jiné místo, ale musí ji na tomto místě i artikulovat, zajistit její důvěryhodnost, vřadit ji do složité reality a systémů poukazů definujících místo, kde k reprezentaci dochází. Reprezentace tohoto dílčího zájmu tak vyžaduje například to, že bude tento daný zájem prezentovat na celonárodní úrovni (v parlamentu) nikoli jako parciální, ale

jako univerzální, jako výhodný pro celý politický útvar. Tento pohyb reprezentujícího ale překračuje pouhé přenášení původní vůle, znamená i její změnu. Z tohoto pohledu můžeme reprezentaci chápat jako vždy podrobenou tomu, co Derrida nazývá iterabilitou, tj. jakési opakovatelnosti, citovatelnosti či duplicitě, která však s každým opakováním nutně mění povahu opakovaného.

„Každý znak, ať jazykový či nejazykový, ať mluvený či psaný (v běžném významu této opozice), ať jako velká či malá jednotka, může být *citován*, uveden v uvozovkách; díky tomu může zpřetrhat všechny svazky s jakýmkoli daným kontextem, donekonečna a nevyčerpátným způsobem tvořit kontexty nové. V tom však není implikováno, že značka má nějakou platnost mimo kontext, nýbrž znamená to naopak, že existují pouze kontexty bez jakéhokoli absolutního centrálního zakotvení. Tato citovatelnost, tato duplikace či duplicita, tato iterabilita znaku není nahodilá vlastnost nebo anomálie, nýbrž to (normální/anormální), bez čeho by značka nemohla fungovat způsobem, který označujeme jako „normální“. Čím by byla značka, kterou bychom nemohli citovat? A jejíž původ by se cestou nemohl ztratit?“<sup>140</sup> (Derrida 1993, s. 292)

Jinými slovy řečeno, každý požadavek, každý zájem, který má být reprezentován, lze právě pro jeho reprezentovatelnost vyjmout z jeho kontextu (v našem případě sektorová úroveň) a vsadit jej do jiného kontextu (celonárodní úroveň). Toto přesazování z kontextu do kontextu nutně mění význam reprezentovaného požadavku nebo zájmu. Tento moment ukazuje, že pojetí reprezentace jako čirého zprostředkování je nemožné ze samé podstaty reprezentace. Reprezentace je díky své konstitutivní trhlině nutně netransparentní a tato netransparentnost není toliko patologická nebo falšováním reprezentace, jak se domnívá Pitkin, ale je jejím permanentním rysem. Důsledkem této konstitutivní trhliny a netransparentnosti je pak jak nemožnost definitivního ospravedlnění reprezentace prostřednictvím racionálních pojmů, tak nutná vágnost a neurčitost spojená s rolí emocí. (To ovšem neznamená, abychom se vyhnuli možnému nedorozumění, že reprezentaci nelze vůbec ospravedlnit nebo že nelze nalézt spoustu racionálních důvodů, proč je ta která forma reprezentace a ten který reprezentant lepší než druhý nebo druhá. Jediné, co se zde popírá, je to, že tak lze učinit v racionálních kategoriích vyčerpávajícím způsobem.) Slovy Ernesta Laclaua: „Reprezentace je jménem nerozhodnutelné hry, která organizuje řadu sociálních

---

<sup>140</sup> Kurzíva Derrida.

vztahů, ale její fungování nelze pevně zachytit v nějakém racionálně uchopitelném a definitivně jednoznačném mechanismu.“ (Laclau 1996, s. 99) To, že reprezentace bez emocionálního obsazení a neurčitosti není vůbec možná, nás vede k prvnímu závěru, že snaha Pitkin chápat rozdíl mezi demokratickým a nedemokratickým pojetím reprezentace čistě v pojmech racionality a iracionality se ukazuje jako velmi problematická a nepřesvědčivá.

Výklad pojmu reprezentace jsme dosud zakládali na problematickém předpokladu jasně definovaného požadavku nebo zájmu a jasně definované sociální skupiny, která je nositelem tohoto požadavku. Co se však stane s pojmem reprezentace, když tento předpoklad odstraníme? Vraťme se k Machiavelliho rozboru lidové vzpoury v případě decemvirátu. (1.2.2.1.) Tato situace je, jak jsme viděli, definována na jedné straně mnohostí požadavků a zájmů (odstranění decemvirátu, potrestání sexuálních poklesků Appia Claudia, konec marginalizace lidu, zrušení dluhů, opětovné zřízení politických institucí bránících lid atd.), na straně druhé neexistencí jasně definované skupiny, která by byla nositelem těchto požadavků. Podle Machiavelliho byla tato situace vyřešena reprezentací tak, že si lid na Svaté hoře zvolil dvacet decemvirů, kteří jej reprezentovali. (R. I. 57) Tito reprezentanti svým aktem reprezentace vytvořili lidový subjekt a jednotnou lidovou vůli, které před aktem reprezentace neexistovaly. V tomto momentu se proměňuje vztah mezi reprezentantem a reprezentovaným a k jeho popsání již nevystačíme s pojmem iterability. Nyní již nejde pouze o to, že to, co je reprezentováno (původní vůle), je při své reprezentaci v novém kontextu proměněno, ale o to, že jednotná vůle a její nositel jsou aktem reprezentace, působením reprezentanta vytvářeny. Jinými slovy, reprezentace se ukazuje jako obousměrný proces jdoucí souběžně jak od reprezentovaných k reprezentantům tak i od reprezentantů k reprezentovaným. Tato vzájemná kontaminace reprezentanta a reprezentovaného je pak nutnou součástí každé reprezentace, kdy to, co je reprezentováno, není před reprezentací pevně ustavená identita, což, jak jsem přesvědčen, je popis vhodný pro drtivou většinu případů reprezentace. Zároveň je zřejmé, že čím rozsáhlejší bude řetězec požadavků, který má být reprezentován, a čím vágnější, slabší či roztržitější bude identita sil, které mají být reprezentovány, tím více bude narůstat význam pohybu reprezentace od reprezentanta k reprezentovanému. To nás přivádí k dalšímu závěru, na rozdíl od Pitkin se totiž domnívám, že by bylo velmi obtížné v takovéto situaci popisovat akt reprezentace jako nutně



nedemokratický jenom proto, že v něm převažuje pohyb od reprezentanta k reprezentovanému.

Tento moment je důležitý i pro naše předcházející úvahy o deskriptivní reprezentaci. Již při té příležitosti jsem zmínil, že Pitkin správně poukazuje na to, že snaha řady teoretiků obohatit koncept *acting for* o deskriptivní reprezentaci naráží na nepřekonatelnou obtíž spočívající v tom, že legislativní těleso nebo jiný reprezentativní organ či orgány vytvořené na základě deskriptivní reprezentace nemohou zcela přesně kopírovat společnost a že deskriptivní reprezentace tak v sobě nutně nese moment konstrukce reprezentovaného, který Pitkin chápala jako možnost falšování. Nerozhodnost stoupenců deskriptivní reprezentace o tom, co má být vlastně reprezentováno (názory, stanoviska, zájmy, identity, sociální perspektivisty, diskursy atd.) tuto skutečnost jenom potvrzovala. Nyní po zahrnutí symbolické reprezentace můžeme vidět, že toto položení problému je do značné míry zavádějící. Jelikož podstatou reprezentace je i protipohyb od reprezentanta k reprezentovanému, který v sobě nese i vytváření identity reprezentovaného a proto, že tento protipohyb není nutně nedemokratický, není možné onu nepřesnou reprezentaci chápat pouze jako falšování nebo neoprávněné konstruování identity reprezentovaného. To samozřejmě neznamená, že na snaze o deskriptivní reprezentaci nezáleží, že je jedno, jaké charakteristiky budou v reprezentativních institucích reprodukovány. Ukazuje to spíše jistý paradox snahy o politiku přítomnosti spočívající v napětí mezi reprezentovanou sociální skupinou a její konstruovanou identitou v reprezentativních orgánech, který však není ohrožením demokracie, protože vytváří prostor pro vzájemné proměňování a artikulaci obou identit.

#### **4. 3. Závěr: Populistická reprezentace na poli demokracie**

Nyní můžeme dosavadní výklad uzavřít. Pokusil jsem se zhodnotit možný přínos Machiavellim naznačené kritiky pojetí reprezentace, které je spojeno s elitářským pojetím demokracie a republikanismu. Jsem si dobře vědom, že tento moment Machiavelliho myšlení zůstal nerozvinut a to, co jsem prezentoval, je spíše pokus o využití jedné myšlenky ze zvědavosti, kam až může vést. Na základě rozboru nerozvinutého pojetí reprezentace v Machiavelliho *Rozpravě o florentských záležitostech* a *Rozpravách o prvních deseti knihách Tita Livie* jsem se pokusil vytvořit Machiavelliho pojetí populistické reprezentace, které chápu především jako spojení a vzájemné doplňování se tří pojetí reprezentace – *acting for*,

symbolického a deskriptivního. Protože poslední dvě jmenovaná pojetí jsou Pitkin považována za spíše nedemokratická, pokusil jsem se o rozbor těchto pojmů a poukázal jsem na některé předpoklady, na nichž je jejich odmítnutí Pitkin založeno.

Podle Pitkin spočívají hlavní problémy deskriptivní a symbolické reprezentace jednak v tom, že mají sklon k falšování reprezentace. Prostřednictvím konceptu politiky přítomnosti jsem se pokusil poukázat na nutnost předpokladu přítomnosti pro efektivní reprezentaci. Co se pojmu symbolické reprezentace týče, pokusil jsem se prostřednictvím pojmu iterability ukázat, že každá, i ta nejprostší forma reprezentace zahrnuje jak netransparentnost a neurčitost, tak transformaci vůle a že „přirozený“ řád reprezentace se neskládá pouze z pohybu od reprezentovaného k reprezentujícímu, ale i z protipohybu od reprezentujícího k reprezentovanému. Jinými slovy, součástí každého aktu reprezentace jsou klíčové rysy toho, co Pitkin nazývá symbolickou reprezentací. Otázku, zda je potom možné považovat symbolickou reprezentaci za základní formu reprezentace, zde ponechám otevřenou. Chci pouze zdůraznit, že na rozdíl od Pitkin nevidím důvod, proč považovat tuto vzájemnou kontaminaci reprezentanta a reprezentovaného a z ní plynoucí změnu identity za bytostně nedemokratickou. Naopak se domnívám, že tento proces vzájemné kontaminace vytváří prostor, který umožňuje formování nových demokratických identit a tím prohlubování demokratické revoluce.

## **Závěr: Demokratický agon a politika divadla**

Protože každá z kapitol měla svůj vlastní závěr, omezím se nyní pouze na stručné shrnutí tří bodů, které prostupují jednotlivými kapitolami a osvětlují tak význam celého textu.

Prvním takovým momentem je snaha porozumět některým problémům, kterým čelí současná liberální demokracie. Za různými symptomy krize liberální demokracie (nízká volební účast, neoliberální reformy a odumírání sociálního státu, pravicový populismus, pocit občanské bezmoci atd.) se jako její příčiny ukazoval jakýsi post-politický *zeitgeist* projevující se v zapomenutí konstitutivní role zápasu a očerňování lidu s cílem delegitimizovat koncept lidové suverenity. Výklad v této práci měl ukázat, že příčiny této krize jsou genetické, že jsou obsaženy v samotné povaze liberální demokracie a že tato krize není v žádném případě nahodilá či pouhým důsledkem proměny sociálních podmínek. Abych toto tvrzení prokázal, rozhodl jsem se pro výklad sporu který je jak historiky idejí, tak teoretiky demokracie považován za zakládající pro moderní demokratickou tradici. Jinými slovy, pokusil jsem se prostřednictvím rekonstrukce dřívější debaty pochopit současnost. Tento záměr samozřejmě naráží na řadu obtíží metodologického rázu. Uznávám, že jak historikům idejí, tak demokratickým teoretikům může můj pokus přemostit skoro pět století připadat problematický a přitom každému z nich z jiných důvodů. Svůj pro někoho možná metodologický anarchismus však nehodlám obhajovat ničím jiným než jeho produktivitou: pokud můj přístup přinese zajímavé a osvětlující závěry, mělo by být možné ocenit jeho přínos. Tento soud však neleží na mě ale pouze na čtenářích této práce. Jejich shovívavost je to jediné, v co mohu doufat.

Záměr pochopit současné problémy na základě jejich historického výkladu znamená, že text samotný se pokouší být odpovědí na dvě roviny otázek a problémů, které však jsou spojeny a vzájemně se prostupují: předložený text je jednak veden problémem samotným a na druhou stranu je tento problém uchopován prostřednictvím interpretací historických textů, která sama je sporná a musí být obhájena v kontextu dalších interpretací. Začněme druhým okruhem problémů. Interpretovat Machiavelliho je velmi ošidné, protože s jeho jménem je spojeno obrovské množství často se zcela vylučujících interpretací. Ve své práci interpretuji Machiavelliho jako „populistického republikána“ a tento populistický republikanismus chápu

jako zvláštní pokus o zprostředkování mezi vylučujícími se logikami populismu a republikanismu, přičemž toto zprostředkování je charakterizováno tím, že není ani hegemonizací *populus plebem* (populismus) ani toliko vřazením *plebsu* jako oddělené, ale rovné složky do *populus* (republikanismus), ale je formou vpisování rovnosti, kterou uskutečňuje *plebs* na hierarchických řádech. Toto vpisování a tato rovnost však v sobě nese stopu svého partikulárního charakteru a aktéra, a tak emancipace, kterou toto vpisování a rovnost představují, neustále odkládá svoje dovršení, nebo, jinak řečeno, není možné zahrnutí bez vyloučení. Chátra definovaná rancièrovskou inspirací jako podíl bez podílu, ať již jím aktuálně jsou *ciompi* nebo *plebs* v antickém Římě, proto zůstává vždy v posledku nezahrnutý, protože, i když každé aktuální vpisování destabilizuje a reartikuluje osy konfliktu, část tohoto plebsu zůstává neslyšitelná, protože její požadavky jsou na ose stávajících konfliktů nereprezentovatelné. K tomuto momentu se ještě vrátíme později.

Nyní chci pouze připomenout, že touto interpretací Machiavelliho jsem se vymezoval vůči třem zásadním interpretačním proudům přítomným v současné machiavelovské literatuře: Proti proudu, který spojuje Machiavelliho s populismem, ať již v podobě ustavujícího vladaře (např. Gramsci 2007, Fontana 1993) nebo athénské demokratické tradice (např. McCormick 2011). Dále odlišuji své pojetí Machiavelliho od interpretací Cambridžské školy, která vidí v Machiavellim pokračování občanského humanismu *quattrocenta* (např. Skinner 2000, Viroli 1998) a v neposlední řadě od autorů, kteří se domnívají, že Machiavelliho intelektuální trajektorii je možné popsat jako postupný příklon k elitářskému republikanismu guicciardinianského stříhu. (např. Najemy 1982a, Jurdjevic 2007) To, co mi umožňuje odlišit mou interpretaci Machiavelliho od všech ostatních je právě pojetí agonu, prospěšného konfliktu, které, jak jsem se pokoušel ukázat, jednak prostupuje celé Machiavelliho dílo, jednak je v mém čtení spojeno s nedominací a odmítnutím celého systému dominance, zatímco ostatní interpretace jsou vystaveny na předpokladu blízkého vztahu mezi konfliktem a touhou dominovat. Tímto se dostáváme k druhému ústřednímu momentu.

Tím druhým momentem je vztah demokracie a agonu, respektive ztotožnění demokracie a jistého pojetí agonu. Moje tázání vycházelo ze zjištění, že významná část současné demokratické teorie nemá pro agon žádné místo. Tento závěr byl výsledkem zkoumání působení teze perverzity (Hirshman 1991) v demokratické teorii. Ukázalo se, že významnou část demokratické teorie můžeme z hlediska způsobu, jakým se pokouší tezi perverzity

překonat, rozdělit na dvě hlavní strategie: zatímco první se pokoušela omezit vliv běžného občana na politický proces a tím i agon buď eliminovat, nebo aspoň umenšit jeho emancipační potenciál, druhá strategie se pokoušela dosáhnout emancipace prostřednictvím postupného zvyšování míry participace, která měla poskytnout participujícím vědomostní a morální bonus. Jak se však ukázalo, obě tyto strategie se pokoušejí tezi perverzity překonat jednoduše tím, že přijmou její předpoklady - pro obě občane nejsou schopni participace (rozcházejí se však v tom, zda je to jejich trvalý nebo přechodný rys), a v důsledku toho není ani jednou z nich konflikt chápán jako agon ale jako destruktivní či patologický prvek. Jak jsem se snažil ukázat, Machiavelliho neperverzní demokracie může být v mnoha ohledech chápána jako pravý opak teze perverzity, neboť Machiavelli vychází z toho, že široká participace prostřednictvím zápasu je nutným předpokladem svobody a zároveň, že tato participace nepředpokládá zdlouhavý proces kultivace. Jinými slovy řečeno: V tomto okamžiku se ohlašuje, že jisté formy participace vedené vyloučenými a opovrhovanými složkami obyvatelstva, které jsou obvykle odmítány jako nebezpečné nepokoje (*tumulto*), jsou v Machiavelliho pojetí nositeli rovnosti a emancipace.

Tento rys Machiavelliho teorie jsem se pokusil uchopit prostřednictvím Lefortova pojetí demokracie, které, jak tvrdí sám Lefort, je Machiavellim hluboce ovlivněno. Jak jsem se snažil ukázat, Lefort v návaznosti na svou interpretaci Machiavelliho spojuje demokracii s prázdným místem moci. Podle Leforta v základu každé společnosti stojí konflikt, který společnost může řešit pouze externalizací symbolického místa moci mimo sebe. Demokracie se od různých *ancien regimes* liší tím, že toto symbolické místo moci chápe jako prázdné, respektive jako definitivně neobsaditelné, jako definitivně nesrostlé s konkrétními osobami, které jej pouze dočasně obsazují. To však, jinými slovy řečeno, znamená, že podstatou demokracie je konflikt o to, kdo toto prázdné místo dočasně obsadí. (Lefort 1986) V Machiavelliho politické teorii jsem toto pojetí ztotožnil jednak s existencí konfliktu dvou tříd (*umori*), který představuje chybějící základ každého politického útvaru, jednak s dialektikou *virtù* a *fortuny*, která nahrazuje teologické ospravedlnění moci a ukazuje na dočasnost a podmíněnost každého jejího faktického držení. I přes zásadní podobnost však nacházím významný rozdíl mezi Lefortem a Machiavellim, který spočívá v tom, že Lefort je svázán s liberálnědemokratickým kontextem, který jej vede k tomu, že za hlavní moment demokracie považuje volby, které vystavují každou dočasnou moc radikální nahodilosti, a

lidská práva, především pak právo mít práva. Místo toho ukazují, že Machiavelli spojuje své pojetí nepokojů spíše s výjimečným stavem v podobě římských lidových secesí.

Na základě tohoto rozboru, který ukazoval těsný vztah mezi demokracií a agonem, jsem se pokusil rekonstruovat Machiavelliho pojetí agonu, respektive demokracie jako agonu. K tomu jsem použil dvě ze tří forem agonismu v současné politické teorii, jak je rozlišil Andrew Shaap (Shaap 2009), a to agonismus pragmatický a agonismus strategický. Snažil jsem se ukázat, že Machiavelliho politická teorie vhodným způsobem spojuje jak pragmatický agonismus, který dává kohezi a identitu společenství, zabraňuje definitivnímu obsazení moci a poskytuje možnost vyjádření zakládajícího konfliktu způsobem, který neohrožuje demokracii, tak agonismus strategický, jehož cílem je poskytnout rovnost dosud vyloučeným složkám populace. Strategický agonismus jsem chápal jako nutný doplněk pragmatického agonismu, neboť, jak jsme viděli, je každé pojetí rovnosti a emancipace zatíženo svým kontextem, který mu dává smysl, je určeno a kontaminováno partikulárním charakterem svého nositele, což, jak jsme viděli, se v důsledku rovná tomu, že zahrnutí bez vyloučení není možné.

Toto machiavelovské pojetí agonu a demokracie jsem se pokusil vyložit a obhájit vůči dalším interpretačním proudům především pak proti pojetí konfliktu u Machiavelliho podle Quentina Skinnera. Jak jsem se snažil ukázat, Skinnerova interpretace konfliktu u Machiavelliho je založena na několika problematických předpokladech, z nichž hlavním je snaha vměstnat Machiavelliho do rámce humanistického politického myšlení, což vede Skinnera k tomu, že přehlíží a dezinterpretuje pasáže, v nichž se Machiavelli vůči humanistické tradici kriticky vymezuje. Zároveň jsem se snažil prokázat, že kdyby Skinner pečlivěji aplikoval svou vlastní metodu studia dějin idejí, bylo by pro něj mnohem obtížnější držet představu kontinuity Machiavelliho politické teorie a humanismu. Nejzávažnějším důsledkem Skinnerova přístupu, který s ním přijala i významná část dalších interpretačních směrů, bylo ztotožnění identity elit a lidu a nalezení jejich společného jmenovatele v touze dominovat a v důsledku toho v omezení konfliktu na nástroj vzájemné regulace a kontroly excesivních požadavků jednotlivých tříd ve smíšené ústavě, což je, jak jsem se snažil ukázat, velmi nemachiavelovské řešení. Toto Skinnerovo řešení zcela eliminuje emancipační a transformační potenciál agonu a svěřuje správu politického útvaru do rukou těch, kteří jakousi občanskou a/nebo vladařskou *virtù* získali či prokázali již před svým zapojením do

politického zápasu. (Objevení se muže nadaného *virtù* je vždy otázkou fortuny.) Tento moment je, jak jsme viděli velmi důležitý, protože otevírá prostor pro pojetí politiky jako divadla, ke kterému se vrátíme za chvíli.

Místo tohoto skinnerovského pojetí jsem se pokusil nabídnout odlišný výklad pojetí konfliktu, který by jiným způsobem tematizoval Machiavelliho preferenci prostého lidu před elitami. Inspiraci jsem našel v rancièrovské dichotomii politika/policie (Rancière 2011), jejímž prostřednictvím jsem se pokusil vyložit Machiavellim popisovanou rozdílnost v motivacích a jednání elit a prostého lidu. Můj pokus uchopit Machiavelliho pojetí lidu jako vhodného strážce svobody, protože „méně doufá“, že by se mohl svobody zmocnit (R. I. 5), vyústil do připodobnění jednání lidu tomu, co Rancière nazval politikou, tedy jednání na základě požadavku rovnosti, které rekonstruuje stávající rozdělení smyslového a rozrušuje hierarchické vztahy. Tuto interpretaci jsem v druhé kapitole obhajoval na příkladu vzpoury tzv. *ciompi*.

Posledním bodem, který bych rád zdůraznil je pojetí politiky jako divadla. Na několika místech v textu jsme narazili na přirovnání republikánského pojetí politiky k divadelnímu představení. Tento rys republikanismu není ničím novým a upozorňuje na něj řada autorů. (Pro vynikající výklad srovnej Matthes 2000, s. 1 – 21) Podle mého názoru je však toto pojetí politiky jako divadla neoddelitelnou součástí nejenom republikanismu ale i moderní demokratické politiky jako celku. Smyslem této metafory má být vyjádření představy, že podstata politiky spočívá v jednání na veřejnosti, před zraky spoluobčanů, a že toto veřejné jednání vytváří pocit společenství. Tato metafora zároveň naznačuje, že nezbytnou součástí republikánského a demokratického pojetí politiky jsou veřejně předváděné občanské ctnosti a vášně (patriotismu atd.). Tato metafora má však i svou odvrácenou tvář. Sice se všichni (anebo skoro všichni, jak by namítali feministky a další) nacházíme ve stejném divadle, máme však odlišné role – někteří z nás jsou herci ale většina jenom diváci. Naše přítomnost v divadle je nutná pouze proto, že zde musí být někdo, komu jsou talent a ctnosti herců ukazovány. Domnívám se, že tento aspekt metafory divadla je důležitým dědictvím Guicciardiniho republikanismu moderním demokraciím (Schumpeter), a že také může poskytnout vysvětlení některých problémů (demokratický deficit, vláda oligarchie, neefektivní politická participace, neodpovědnost politického rozhodování atd.), kterým dnes musíme čelit. Z tohoto důvodu také považuji pokusy neo-republikánů navrátit se ke

klasickému republikanismu za nebezpečné, neboť - ač jistě vedeny dobrými úmysly - reprodukuje, jak jsme viděli na příkladu Quentina Skinnera politiku divadla, která je založena na potvrzení hierarchických vztahů a eliminaci emancipačního potenciálu agonu. Jak jsem se však pokusil ukázat, pokud bych mohl pokračovat v této metafoře, dopady politiky divadla může zmírnit existence dvou forem agonů: pragmatický agon jako zápas mezi těmi, kteří jsou v divadle o to, kdo bude dočasně na scéně, a strategický agon, jehož cílem je rozšiřovat řady těch, kteří budou v divadle vůbec přítomni.

Je zřejmé, že politika jako divadlo bude zároveň prostupovat reprezentativní demokracii, která, jak jsem se snažil ukázat na výkladu Guicciardiniho za využití Maninova konceptu volební aristokracie, je založena na principu distinkce mezi reprezentanty a reprezentovanými, který slouží k znemožnění agonu a dominaci elit. Závěr, který jsme z této skutečnosti vyvodili, však nebylo rousseauovské přesvědčení o nemožnosti smíření reprezentace a demokracie. Namísto toho jsem se pokusil rekonstruovat Machiavelliho pojetí dokonalé republiky a ukázat, jak Machiavelli v tomto politickém projektu zachází s pojmem reprezentace tak, aby překonal jeho nedostatky. Toto pojetí reprezentace jsem, abych jej odlišil od pojetí elitářského, nazval populistickou reprezentací. Cíle populistické reprezentace byly dva, jednak prostřednictvím specifických třídních reprezentativních institucí institucionalizovat sociální konflikt (učinit jej viditelným i jinými prostředky než volbami), jednak překonat mezeru mezi reprezentantem a reprezentovaným prostřednictvím kombinace politiky přítomnosti a symbolické reprezentace. I když z principu reprezentace není možné tuto mezeru zcela odstranit ale pouze ji zmenšit, populistická reprezentace důrazem na symbolickou dimenzi reprezentace umožňuje reprezentaci pochopit jako pohyb dvou protipohybů (od reprezentanta k reprezentovanému a od reprezentovaného k reprezentantovi), který vytváří prostor pro artikulaci a reartikulaci politických identit. To spolu s pojetím reprezentace jako institucionalizace konfliktu opět vytváří prostor, v němž je agon možný.

Na úplný závěr by se slušelo zakončit tento text nějakou převratnou myšlenkou nebo aspoň zvoláním a příslibem budoucího. Nic takového však nehodlám udělat. Mým cílem bylo prostřednictvím aktualizace jedné historické debaty pochopit současnou krizi. Lék na její vyléčení nenabízím ani jsem to nechtěl a ani nevím, zda vůbec existuje. Jediné, co mohu



čtenáři nabídnout, je naděje v nezkrotnou demokracii, jejímuž útoku nic neodolá a jež vše prostupuje. Podstatou takové demokracie je agon.

## Bibliografie

Abensour, Miguel. (2002) „Savage democracy“ and „principle of anarchy“. *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 28, s. 703 – 726.

Agamben, Giorgio. (2003) *Prostředky bez účelu*. Praha: Slon (přeložila Naděžda Bonaventurová).

Althusser, Louis. (2001) *Machiavelli and Us*. London: Verso.

Austin, John Langshaw. (2000) *Jak udělat něco slovy*. Praha: FILOSOFIA (přeložil Jiří Pechar).

Bachrach, Peter. (1967) *The Theory of Democratic Elitism: A Critique*. Boston: Little, Brown.

Baron, Hans. (1955) *The Crisis of Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press.

Benner, Erica. (2009) *Machiavelli's Ethics*. Princeton: Princeton University Press.

Berelson, B., Lazarsfeld, P., McPhee, W. (1986) *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*. Chicago: University of Chicago Press.

Berlin, Isaiah. (1997) The Originality of Machiavelli. In *Against The Current: Essays in the History of Ideas*. Princeton: Princeton University Press, s. 25 – 79.

Bíba, Jan. (2005) Republikanismus v podání Quentina Skinnera. *Filosofický časopis*, Vol. 53, No. 3, s. 455 – 460.

Bíba, Jan. (2011a) Machiavelliho populistický republikanismus a perverzita demokracie. In Znoj, Bíba (eds.). *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Praha: FILOSOFIA, s. 219 – 262.

Bíba, Jan. (2011b) Benátský mýtus liberální demokracie: Guicciardini a zrod demokratického elitismu. In Znoj, Bíba (eds.). *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Praha: FILOSOFIA, s. 147 - 178.

Bobbio, Norberto. (1984) *Il futuro della democrazia*. Torino: Einaudi.

- Bock, Gisela. (1990) Civil Discord in Machiavelli's *Istorie Florentine*. In Bock, Skinner, Viroli (eds.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 181 - 201.
- Brown, Alison. (2010) *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*. Harvard University Press.
- Butters, Humfrey. (2010) Machiavelli and the Medici. In Najemy, John. (ed.) *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 64 - 79.
- Canovan, Margaret. (1999) Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy. *Political Studies* 47, No. 1., s. 2 – 16.
- Canovan, Margaret. (2005) *The People*. London: Polity Press.
- Cassirer, Ernst. (1977) *The Myth of the State*. New York: Yale University Press.
- Cicero (1970) *O povinnostech*. Praha: Svoboda (přeložil Jaroslav Ludvíkovský).
- Croce, Benedetto. (1946) *Elementi di politica*. Milano: G. Laterza.
- Dahl, Robert. (1990) *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dahl, Robert. (1994) *Demokracie a její kritici*. Praha: Victoria Publishing (přeložila Helena Blahoutová ).
- Derrida, Jacques. (1993) Signatura událost kontext. In *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa (přeložil Miroslav Petříček).
- Derrida, Jacques. (1999) *Gramatológia*. Bratislava: Archa (přeložil Martin Kanovský).
- Dietz, Mary. (1986) Trapping the Prince: Machiavelli and the Politics of Deception. *American Political Science Review* 80, s. 777 - 799.
- Downs, Anthony. (1957) *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper Collins Publishers.
- Dryzek, John S., Niemeyer, Simon. (2011) Representation. In Dryzek, John S. *Foundations and Frontiers of Deliberative Governance*. Oxford: Oxford University Press, s. 42 – 65.

Femia, Joseph. (2001) *Against the Masses: Varieties of Anti-Democratic Thought since the French Revolution*. Oxford: Oxford University Press.

Finlay, Robert. (1999) The Immortal Republic: The Myth of Venice during the Italian Wars (1494 – 1530). *Sixteenth Century Journal* 30, No. 4, s. 931 - 944.

Fontana, Benedetto. (1993) *Hegemony and Power: On the Relation Between Gramsci and Machiavelli*. Mineapolis: University of Minnesota Press.

Freud, Sigmund (1994) *Výklad snů*. Pelhřimov: Nová tiskárna (přeložil Ota Friedmann).

Fubini, Riccardo. (1991) From Social to Political Representation in Renaissance Florence. In Molho, Anthony (ed.). *City-states in Classical Antiquity and Medieval Italy*. Ann Arbor: University of Michigan Press, s. 223 – 239.

Geuna, Marco. (2007) Skinner, pre-Humanistic rhetorical culture and Machiavelli. In Annabel Brett a James Tully (eds.). *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 50 – 72.

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

Gilbert, Felix. (1965) *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*. Princeton: Princeton University Press.

Gilbert, Felix. (1977) Machiavelli's *Istorie Fiorentine*: An Essay in Interpretation. In *History, Choice and Commitment*. Harvad: The Belknap Press, s. 135 – 154.

Gramsci, Antonio. (2007) *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi.

Guicciardini, Francesco. (1858) *Opere inedite di Francesco Guicciardini: Del reggimento di Firenze libri due, Discorsi intorno alle mutazioni e riforme del governo Fiorentino*. Firenze: Barbera, Bianchi e Comp.

Guicciardini, Francesco. (1971) *Storia d'Italia: Dal primo Settecento all'Unita*. Torino: Einaudi.

Guicciardini, Francesco. (2000) Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli. In Machiavelli, N. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Torino: Einaudi, s. 335–393.

- Guicciardini, Francesco. (2006) *Dialogo del reggimento di Firenze*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Guicciardini, Francesco. (2010) *Storie Fiorentine dal 1378 al 1509*. Milano: Bur.
- Hamilton-Bleakley, Holly. (2007) Linguistic philosophy and the Foundations. In Annabel Brett, James Tully (eds.). *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 20 – 35.
- Hankins, James (ed.). (2000) *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hankins, James. (1995) The ‚Baron Thesis‘ after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni. *Journal of the History of Ideas* 56, No. 2, s. 309 - 338.
- Held, David (2006) *Models of Democracy*, 3rd Edition. Stanford: Stanford University Press.
- Hibbert, Christopher. (1997) *Florencie: životopis města*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny (přeložil Miroslav Plzák).
- Hirschman, Albert. (1991) *The Rhetorics of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*. Cambridge: The Belknap Press.
- Honohan, Iseult. (2002) *Civic Republicanism*. London: Routledge.
- Hullington, Mark. (1983) *Citizen Machiavelli*. Princeton: Princeton University Press.
- Chabod, Federico. (1965) *Machiavelli and the Renaissance*. New York: Harper & Row.
- Jurdjevic, Mark. (1999) Civic Humanism and the Rise of the Medici. *Renaissance Quarterly* 52, s. 994 - 1020.
- Jurdjevic, Mark. (2007) Machiavelli's Hybrid Republicanism. *The English Historical Review*, CXXII, 1228–1257.
- Jurdjevic, Mark. (2008) *Guardians of Republicanism: The Valori Family in the Florentine Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Knauer, Claudia. (1990) *Das „Magische Viereck“ bei Niccolò Machiavelli – fortuna, virtù, occasione, necessità*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Kwak, Jun-Hyeok. (2007) Democratic Leadership: Machiavelli supplementing Populist Republicanism. *Korean Journal of Political Science*, Vol. 14, No. 3, s. 115 - 142.

Laclau, Ernesto. (1996) *Emancipation(s)*. London: Verso.

Laclau, Ernesto. (2005a) *On Populist Reason*. London: Verso.

Laclau, Ernesto. (2005b) Populism: what's in a name? In Panizza Francesco, (ed.). *Populism and the Mirror of Democracy*. Verso Books, s. 32 – 49.

Lefort, Claude. (1986) La question de la démocratie. In *Essais sur le politique XIXe – XXe siècles*. Paris: Seuil, s. 17 - 32.

Lefort, Claude. (2000) Machiavelli and the Verita Effetuale. In *Writing: The Political Test*. Durham: Duke University Press, s. 109 - 141.

Lefort, Claude. (2007) *Complications: Communism and the Dilemmas of Democracy*. New York: Columbia University Press.

Lefort, Claude. (2012) *Machiavelli in the Making*. Evanston: Northwestern University Press.

Leibovici, Marie. (2002) From Fight to Debate: Machiavelli and the Revolt of the Ciompi. *Philosophy and Social Criticism* 28, No. 6, s. 647 - 660.

Livius (1979) *Dějiny I*. Praha: Svoboda (přeložili Pavel Kucharský a Čestmír Vránek).

Macpherson, Crawford Brough. (1964) *Political Theory of Possesive Individualism*. Oxford: Oxford University Press

Macpherson, Crawford Brough. (1977) *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Machiavelli, Niccolò. (2006) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'arte della guerra e altre opere*. Vol. 1,2. Torino: UTET libreria.

Machiavelli, Niccolò. (2007) *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*. Torino: UTET libreria.

Manin, Bernard. (1997) *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

Marchart, Oliver. (2007) *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Matthes, Melissa. (2000) *The Rape of Lucretia and the Founding of Republics*. University Park: Pennsylvania State University Press.

McCormick, John P. (2001) Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism. *American Political Science Review* 95, No. 2, s. 297 - 314.

McCormick, John P. (2006) Contain the Wealthy and Patrol the Magistrates: Restoring Elite Accountability to Popular Government. *American Political Science Review* 100, 147–163.

McCormick, John P. (2007) Machiavelli's Trials and 'The Free Way of Life'. *Political Theory* 35, No. 4, s. 385 - 411.

McCormick, John P. (2007) Rousseau's Rome and the repudiation of populist republicanism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 10 (1):3-27.

McCormick, John P. (2011a) *Machiavellian Democracy*. Cambridge University Press

McCormick, John P. (2011b) Machiavelli proti republikanismu. O 'guicciardiniovských' momentech cambridžské školy. In Znoj, Bíba (eds.). *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Praha: FILOSOFIA, s. 111 – 146 (přeložili Jan Bíba a Bibiana Machátová).

McCormick, John P.(2011c) Touha mladých grandíů utlačovat a obhajoba lidových republik. in Znoj, Bíba (eds.) *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Praha: FILOSOFIA, s. 179 – 218 (přeložili Jan Bíba a Bibiana Machátová).

Mény, Y., Surel, Y. (2001) *Populismo e democrazia*. Bologna: Mulino.

Mill, John Stuart. (1992) *Úvahy o vládě ústavní*. Praha: Svoboda (přeložil František Vahalík).

Molho, Anthony (ed). (1991) *City-states in Classical Antiquity and Medieval Italy*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Momigliano, Arnaldo. (2005) The Rise of the *plebs* in the Archaic Age of Rome. In Raafaub, Kurt A. (ed.). *Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders*. Oxford: Wiley - Blackwell, s. 168 – 184.

Mouffe, Chantal. (2005) *On The Political*. London: Routledge.

Mouffe, Chantal. (2000) *Democratic Paradox*. London: Verso.

Moulakis, Athanasios. (1998) *Republican Realism in Renaissance Florence: Francesco Guicciardini's Discorso Di Logrognò*. Rowman & Littlefield.

Mutz, Diana. (2006) *Hearing the Other Side, Deliberative versus Participatory Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Najemy, John. (1982a) Machiavelli and the Medici: The Lessons of Florentine History. *Renaissance Quarterly* 35, 551 – 576.

Najemy, John. (1982b) *Corporativism and Consensus in Florentine Electoral Politics, 1280 – 1400*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Najemy, John. (2008) *History of Florence 1200 -1575*. Oxford: Blackwell.

Najemy, John. (2010) Society class and state in Machiavellis *Discourses on Livy*. In Najemy, John (ed.) *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University Press.

Panizza, Francesco. (2005) Introduction. In Panizza, Francesco (ed.) *Populism and the Mirror of Democracy*. London: Verso Books, s. 1 – 31.

Parel, Anthony. (1992) *Machiavellian Cosmos*. London: Yale University Press.

Pateman, Carol. (1970) *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Patten, Allan. (1996) The Republican Critique of Liberalism. *British Journal of Political Science* 26.



Pettit, Phillip. (1996) Freedom as Antipower. *Ethics* 106, No. 3, s. 576 – 604.

Pettit, Phillip. (1999) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.

Phillips, Anne. (1995) *The Politics of Presence*. Oxford: Oxford University Press.

Phillips, Mark. (1984) Barefoot Boy Makes Good: A Study of Machiavelli's Historiography. *Speculum* 59, s. 585 - 605.

Pitkin, Hana F. (1999) *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.

Pitkin, Hanna F. (1990) *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press.

Plotke, David. (1997) Representation is Democracy. *Constellations*, Vol. 4, No. 1, s. 19. – 34.

Pocock, John. (1975) *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

Quillet, Jeannine (1991) Community, counsel and representation. In Burns, James (ed.). *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350-c.1450*. Cambridge University Press, s. 520 – 571.

Raaflaub, Kurt A. (ed.). (2005a) *Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders*, Oxford: Wiley - Blackwell.

Raaflaub, Kurt A. (2005b) From Protection and Defense to Offense and Participation: Stages in the Conflict of the Orders. In Raaflaub, Kurt A. (ed.). *Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders*, Oxford: Wiley - Blackwell, s. 185 – 222.

Rancière, Jacques. (2006) *Hatred of Democracy*. London: Verso.

Rancière, Jacques. (2011) *Neshoda: politika a filosofie*. Praha: Svoboda Servis (přeložil Josef Fulka).

Rawls, John (1996) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rosanvallon, Pierre. (2012) The Test of the Political: A Conversation with Claude Lefort. *Constellations*, 19: 4–15.

Rousseau, Jean-Jacques. (2002) *O společenské smlouvě*. Plzeň: Aleš Čeněk (přeložila Jarmila Veselá).

Rubinstien, Niccolai. (1966) *The Government of Florence under the Medici (1434–1494)*. Oxford: Oxford University Press.

Runciman, D., Vieira M. (2008) *Representation*. London: Polity.

Sanders, Lynn. (1997) Against Deliberation. *Political Theory* 25, No. 3, s. 347 - 376.

Sartori, Giovanni. (1993) *Teória demokracie*. Bratislava: Archa (přeložili Marianna Oravcová, Ľudomír Kovačič a Platon Baker).

Saxonhouse, Arleen. (1985) *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*. Westport: Praeger.

Shapiro, Ian. (2002) Teorie demokracie: současný stav. In: Shapiro, I., Habermas, J. *Teorie demokracie dnes*. Praha: FILOSOFIA, s. 23 – 78 (přeložil Martin Pokorný).

Schaap, Andrew. (2009) Introduction. In *Law and Agonistic Politics*. Edinburgh: Ashgate Publishing, s. 1 - 14.

Schumpeter, Joseph A. (1975) *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Harper Perennial.

Schumpeter, Joseph A. (2004) *Kapitalismus, socialismus a demokracie*. Brno: CDK (přeložil Jiří Ogrocký).

Silvano, Giovanni. (1990) Florentine republicanism in the early sixteenth century. In Bock, Skinner, Viroli (eds.) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 41 – 70.

Skinner, Quentin. (1978) *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1, *The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. (1990) Machiavelli's *Discorsi* and the Pre-humanist Origins of Republican Ideas. In Bock, Skinner, Viroli (eds.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 121 - 141.

Skinner, Quentin. (1998) *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. (2000) *Machiavelli: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Skinner, Quentin. (2002a) *Visions of Politics, Vol. 1, Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. (2002b) Introduction: Seeing things their way. In Skinner, Q., *Visions of Politics, Vol. 1, Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1 – 7.

Skinner, Quentin. (2002c) Meaning and understanding in the history of ideas. In Skinner, Q., *Visions of Politics, Vol. 1, Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 57 - 89.

Skinner, Quentin. (2004a) *Visions of Politics, Vol. 2, Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. (2004b) The rediscovery of republic values. In Skinner, Q., *Visions of Politics, Vol. 2, Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. (2011) Idea negativní svobody: machiavelovská a moderní perspektiva. In Znoj, Bíba (eds.). *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Praha: FILOSOFIA, s. 77 – 110 (přeložil Jan Bíba).

Skinner, Quentin. (2012) *O státě*. Praha: OIKOYMENH (přeložil Jakub Jinek).

Stanley, Ben. (2008) The thin ideology of populism. *Journal of Political Ideologies*, Vol. 13, s. 95 – 110.

Strauss, Leo. (1978) *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo. (1995) Niccolò Machiavelli. In *Eseje o politické filosofii*. Praha: OIKOYMENH, s. 65 – 84 (přeložil Michal Mocek).

Suchowlansky, Mauricio. (2011a) Spectacular *Tumulto*: Michele di Lando in Machiavelli's *Florentine Histories*, příspěvek prezentovaný na *Midwest Political Science Association Conference*. 2. 4. 2011. [on-line] <http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2010/suchowlansky.pdf> (cit. 15. 12. 2012).

Suchowlansky, Mauricio. (2011b) Rhetoric of violence in Machiavelli's *Florentine Histories*: The exemplar of Michele di Lando. *Shakespeare en devenir - Les Cahiers de La Licorne – N°5* [on-line] <http://shakespeare.edel.univ-poitiers.fr/index.php?id=549> (cit. 9. 10. 2012).

Suchowlansky, Mauricio. (2012) Skinner contra Skinner: Civic Discord and Republican Liberty in Machiavelli's 'Mature' Texts. *Journal of Interdisciplinary History of Ideas* 1, No. 1, s. 5:1 – 5:33.

Tafuro, Antonio. (2005) *Il reggimento di Firenze secondo Francesco Guicciardini*. Napoli: Edizioni Dante & Descartes.

Tarcov, Nathan. (1982) Quentin Skinner's Method and Machiavelli's Prince. In *Ethics*, Vol. 92, No. 4, s. 692 – 709.

Tocqueville, Alexis de. (2000) *Demokracie v Americe*. Praha: Academia (přeložil Vladimír Jochman).

Tully, James. (1989) The pen is a mighty sword: Quentin Skinner's analysis of politics. In Tully, J. (ed.). *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*. Princeton University Press, s. 7 – 28.

Vatter, Miguel. (2011) The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics. *Contemporary Political Theory*, Vol. 11, s. 242 – 263.

Viroli, Maurizio. (1990) Machiavelli and the Republican Idea of Politics. In Bock, Skinner, Viroli (eds.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 143 - 171.

Viroli, Maurizio. (1994) *Dalla politica alla ragion di Stato: la scienza del governo tra XIII e XVII secolo*. Roma: Donzelli.

Viroli, Maurizio. (1998) *Founders: Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.

Viroli, Maurizio. (2000) *Niccolò's Smile: A Biography of Machiavelli*. New York: Farrar, Strauss & Giroux.

Viroli, Maurizio. (2002) *Republicanism*. New York: Hill and Wang.

Winter, Yves. (2012) Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising. *Political Theory* 40, No. 6, s. 736–766.

Wolin, Sheldon. (2004) *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press.

Young, Iris M. (1989) Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship. *Ethics*, Vol. 99, No. 2, s. 250 - 274.

Young, Iris M. (1996) Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy. In S. Benhabib (ed.). *Democracy and Difference*. Princeton: Princeton University Press, s. 120 - 136.

Young, Iris M. (2001) Activist Challenges to Deliberative Democracy. *Political Theory* 29, No. 5, s. 670 - 690.

Young, Iris M. (2002) *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Znoj, Milan. (2011) Republikanismus mezi negativním liberalismem a demokratickým populismem. In Znoj, Bíba (eds.). *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Praha: FILOSOFIA, str. 41 - 76.

Znoj, M., Bíba J. (eds). (2011) *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Praha: FILOSOFIA.

Zolo, Danilo (1992) *Democracy & Complexity: A Realist Approach*. London: Polity Press.

Zorzi, Andrea (2004) The popolo. in Najemy, John. (ed.) *Italy in the Age of the Renaissance: 1300-1550*. Oxford: Oxford University Press, s. 145 – 164.