

NICCOLO MACHIAVELLI. KONSTRUKCE POLITIČNA

Volker Rühle

I

Není to náhoda, že „renesance“ jako svébytně vymežitelná epocha byla objevena¹ teprve v době *historismu*, tedy ve 2. polovině 19. století, v době v níž značně ztratila na přesvědčivosti jak víra v rozum, tak i filosofie osvícenství a spekulativního idealismu. Hegel ve svých „Přednáškách k dějinám filosofie“ zařadil renesanční filozofy ještě do kapitoly „Filosofie středověku“, a tím vyjádřil novověké sebeporozumění přelomu a bezprostředně frontové pozice „novověku“ proti středověku. Teprve z dějinného vědomí romantiky vyrůstající vědomí *historismu* o faktické dějinnosti a předběžnosti lidského vědění, které ještě zahrnuje ahistorické předpoklady filosofie dějin, připustilo uznání minulosti jako něčeho samostatného, co již nemohlo být bez dalšího podřazeno a přiřazeno vlastnímu domnělému Archimedovu bodu pojetí dějin, a tím vlastnímu současnému sebeporozumění. S opuštěním předpokladu filosofie dějin, že dosavadní dějiny kulminovaly právě ve vrcholu vlastní přítomnosti, bylo možné nechávat již vztah středověku k novověku jen jako bezprostřední odvrácení od domněle temného předstupně, ale uchopit spojující přechod a krizi jako takové, které obojí spojily a které teprve umožnily pojmout dobu osvícenství a její sebeporozumění jako „novověk“. Toto pojetí historismu bylo umožněno a určeno opětovným poznáním vlastního vědomí krize a přechodu v době renesance, opětovným poznáním vevázanosti individua do dějinné zkušenosti, s níž již nelze disponovat a rozpoznáním epochy v novém uspořádání a v přechodné době – rozpoznáním, které by mohlo i pro nás posunout myšlení renesance a jeho rozmanité hledání konzistentního porozumění sobě a světu do světla nové významnosti.

¹ Srv. K. Stierle, *Renaissance – Die Entstehung eines Epochenbegriffes aus dem Geist des 19. Jahrhunderts*, in: *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein (Poetik und Hermeneutik, XII)*, München 1987, str. 453–493.

I renesance se vyznačovala nově se rozvíjející dějinnou zkušeností, která ji odlišuje jak od bezdějinnosti středověku, tak i od historického a pokrokařského optimismu osvícenství. Rozpad středověkého *ordo* a odvrácení od epochy, která se nyní obecně pocítovala jako hluboká temnota, která vrhá své stíny ještě do přítomnosti, tento rozpad a odvrácení vedly k tomu, že v renesanci se mohla opět dostat do zorného pole antika jako samostatná, od středověku odlišná doba světla a jasu, která, jak požadoval nejen Machiavelli, měla být nyní znovu probuzena k „novému životu“ se vším, co středověk uvrhl do „smrtného spánku“.² Jestliže se ve středověku chápala vlastní doba z hlediska světových dějin v kontinuitě k římským císařům, pak v sebepochopení renesance jako „znovuzrození“ se rýsuje jiný, cyklický obraz dějin, který byl určen „zlatou“ dobou antiky, jejím zánikem ve smrtelném spánku středověku a jejím znovuzrozením v přítomnosti. Toto střídání vzniku a zániku, které určilo dějinnou a přítomnou zkušenost renesance, nepřipustilo vznik nezkaleného pokrokařského optimismu, který byl charakteristický pro osvícenství od Galileiho a Descarta. Tato zkušenost doby byla příliš hluboko poznamenána dojmem protikladu mezi člověkem a přírodou, který zanechal rozpad středověkého *ordo*, než aby bylo možno se tohoto protikladu zbavit myšlenkou stálého pokroku poznání. Protiklad člověka a přírody ukazuje myšlení renesance v rozmanitosti jeho forem spíše jako různorodou řadu pohybů hledání, které ještě nespočívají na karteziánské sebejistotě myšlení, jež se chystá podříditi si přírodu. Je to především vědomí hluboké krize, které současně motivuje a činí nutným vznik nového myšlení v odcházejícím středověku. Toto myšlení není rozhodně jen výsledkem objevení nových a neomezených možností člověka, který se zakouší jako „subjekt“ a svůj svět jako „objekt“, jak to chtělo pojímat osvícenství, nýbrž současně a v jednotě s tím výrazem nutnosti udržet se sám ve světě, který se stal nejistým a ztratil svoji božskou legitimaci.

Renesančním obrazem člověka se takto táhne zlom mezi tělesností a duchovností, mezi přírodní a duchovní bytostí, zlom, který Erasmus Rotterdamský charakterizuje takto: „Člověk je zvláštní živočich, složený ze dvou či tří různorodých částí, podle duše božský, podle těla němý dobytek... Kdybys neměl také tělo, byl bys božskou bytostí; kdyby ti chyběl duch, byl bys dobyt看kem. Tyto dvě navzájem tak rozdíl-

² Cit. podle H. Münkler, *Machiavelli*, Frankfurt a. M. 1985, str. 19.

né přirozenosti spojil nejvyšší tvůrce ve šťastný soulad, ale had, nepřítel pokoje, je od sebe odtrhl, uvedl je v neblahý spor tak, že se nemohou bez největších muk ani od sebe oddělit, ani nemohou žít spolu bez neustálého boje...“³ Na tomto zlomu a vnitřním boji se rozněcuje rozmanitost navzájem neslučitelných pohybů myšlení a hledání, která charakterizuje renesanci proti osvícenství a která by mohla se zpochybním osvícenského optimismu v našich dnech znovu posílit zájem o tuto epochu. V těchto pohybech hledání, které sahají od humanisticky a společensko-kriticky motivovaných románů o státu až k antihumanistickému realismu Machiavelliho, lze zásadně nalézt dvě základní pozice; na základě jejich antagonismu je třeba chápat myšlenky Machiavelliho: jednak názor, že člověk *ze sebe* může udělat všechno, který nalézá výraz v nesčetných humanistických spisech, jež tematizují lidskou důstojnost a sebezdokonalování, a na druhé straně názor, že člověk může dělat *všechno*, který se šíří v přírodovědeckých, na účinné vědění orientovaných traktátech o metodě, ale i v ekonomické a politické konkurenci ve společnosti.⁴ Nové, v renesanci vznikající myšlení je tedy ve znamení nesmiřitelné konkurence teorie a praxe. Jestliže Machiavelli ve *Vladaři (Il principe)*⁵ mluví o tom, že vládce musí dobře umět osvojit si „přirozenost zvířete a člověka“ a obě přirozenosti v sobě sjednotit, pak tím přešel na stranu reálně politických praktiků, jimž nejde o *duchovního* člověka, ale o *pudivou přirozenost* člověka: sjednocení zvířecí a lidské přirozenosti, o němž Machiavelli hovoří, je ve znamení reálně politické *praxe*, která ostře rozlišuje mezi „pravdivým“ a „dobrým“: „protože,“ pokračuje Machiavelli, „mezi životem, jaký je, a životem, jaký by měl být, je tak obrovský rozdíl, že ten, kdo dbá na to, co by se mělo stát, a ne na to, co se ve skutečnosti děje, svoji existenci mnohem spíše zruinuje než uchová. Proto se musí vládce, chce-li se prosadit, vychovávat ke schopnosti nejednat pouze podle morálních zákonů, ale jednat či nejednat ve shodě s nimi, jak to vyžaduje nutnost.“⁶

³ Cit. podle S. Otto, *Renaissance und frühe Neuzeit*, Stuttgart 1984, str. 337.

⁴ Srv. tamt., str. 342.

⁵ N. Machiavelli, *Vladař (= Vladař)*, in: *Úvahy o vládnutí a o vojenství*, Praha 1986, přel. J. Hajný.

⁶ Český překlad: „Je totiž velký rozdíl mezi tím, jaký život je a jaký by měl být. Ten, kdo si nevšímá reality a nechce vidět, jací lidé jsou, a staví spíše na svých přáních a představách, jak by svět vypadat měl, nedopadne dobře. A člověk, který se chce za všech okolností chovat ušlechtilé a jevit se všem jako dobrý člověk, se

Co zaznává v těchto slovech, není rozhodně pouhý imoralismus, ale výraz typicky novověkého zakoušení přírody jako svébytné reality, které se má člověk přizpůsobit, chce-li ji ovládnout, a z níž následně odvozuje rozlišení mezi „dobrým“ a „zlým“, které určovalo středověké pojetí skutečnosti. Je to tato „příroda“ člověka a společenského a ekonomického vývoje, kterou Machiavelli tematizuje; a jako vznikající přírodní vědy, které postupují metodicky, *konstruuje* přitom – navzdory nejistotě a neměřitelnosti faktického průběhu dějin – na takřka axiomaticky geometrickém základě prostor politiky, do jehož systému souřadnic lze zanést zákonitosti a pravidelnosti, které pak můžeme kdykoli odečíst: „Kdo se zabývá současnými a antickými dějinami, snadno pozná, že všechny státy a všechny národy měly odedávna tatáž přání a tytéž nálady. Zkoumáme-li tedy pečlivě minulost, je snadné předvídat v každém státě budoucnost a použít stejné prostředky, které se používaly dříve, nebo při podobných událostech vymyslet prostředky nové, nejsou-li prostředky již vyzkoušené po ruce.“⁷

Machiavelli stojí na počátku řady těch politických filosofů raného novověku, kteří, jako později Jean Bodin a Thomas Hobbes, konstruovali moderní teorii státu a společnosti *more geometrico*: Na místo zjeveného řádu věcí a božsky založeného přirozeného práva přitom nastupuje rozumem metodicky konstruovaný geometrický model, který pro Machiavelliho spočívá na základním axiomu stálosti lidské přirozenosti a který je tvořen vzájemnou souvislostí faktorů *necessità* (nutnost), *fortuna* (osud), *virtú* (politická zdatnost) a *occasione* (vhodná příležitost). Z určité konstelace těchto faktorů lze podle Machiavelliho posoudit určitou situaci a vyvodit důsledky pro politické jednání. Svě ospravedlnění a zdůvodnění nachází tento model v politické praxi, tzn. poměřuje se efektivitou a úspěchem jednání, které je z něho odvozeno. Takový model má apriorní status, tj. chce aby se ho při každém politickém jednání dbalo a určuje rámec, jedině v němž se politické jednání může nazývat „racionální“. Je zřejmé, že v takovém

zlou se potáže mezi tolika lidmi, kteří dobří nejsou.“ *Vladař*, kap. 15, str. 56. – Pozn. red.

⁷ N. Machiavelli, *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie* (= *Rozpravy*), I, 38, in: cit. d., str. 232: „Přehlížíme-li lidské dějiny, vidíme, že tužby a cíle nejruznějších národů se nemění a jsou si velice podobné. Jestliže tedy budeme pečlivě analyzovat minulost, můžeme v ní najít návod, jak si počínat v přítomnosti, a vyčíst z ní i prostředky, jakých bylo za podobných okolností použito.“ – Pozn. red.

more geometrico konstruovaném modelu mají morální úvahy právě tak málo místa jako v geometrii samé, že však výtky imoralismu nemůže být tohoto modelu v žádném případě práva, pokud taková výtka používá morální, a tedy vůči němu vnější kritéria racionality.

II

Toto metodicky vedené a na praktické zvládnutí světa zaměřené myšlení raného novověku zakládá – jako jeho protějšek, převážně esteticky orientovaný kontemplativní humanismus vzdělání – nejen nové, od středověku zcela odvrácené porozumění sobě a světu; vyjadřují se v něm nadto i hluboké společenské přeměny, které otrásly světem zanikajícího středověku: V důsledku křížových tažení a objevení nových kontinentů a možností obchodu se uzavřené společenství středověkého evropského světa takřka otevřelo a uvedlo do pohybu. Rozšíření obchodních styků a nutnost vzniku kapitalistického peněžního hospodářství, aby bylo možno financovat křížové výpravy a obchodní podniky, rozklížily pevně sklobené společenské struktury řádu středověkého společenství a v postavách obchodníka, bankéře a kondotiéra, vůdce žoldněřů, rozbily pevnou hierarchii. „V naší Itálii, která neustále touží po změnách,“ napsal tehdy pozdější papež Pius II, „kde není nic pevné a kde neexistuje stará vláda, mohou se z pačolků snadno stát králové.“⁸ Zkušenost času orientovaná na stále se střídajících ročních dobách a na onen svět, ne na světskou budoucnost zaměřená zkušenost dějin středověkého člověka, se tím takřka otevřely směrem k budoucnosti. Právě tak jako rozvíjející se komplexnost světa společenského života stal se nepřehledný i v tento svět vetkaný osobní život a vyžadoval myšlení, které bylo zaměřeno převážně na racionální zvládnutí světa a života. Svět nebyl dán jednou provždy jako uzavřený řád, ale jako nepřehlednutelně otevřené universum – tato základní proměna středověké zkušenosti sebe sama a světa se příkladně vyjadřuje v objevu centrální perspektivy v uměleckém díle, které odkládá své symbolické obsahy, aby otevřelo hloubkové dimenze prostoru. Na tomto pozadí můžeme také chápat geometrickou konstruktivní metodu Machiavelliho: jako renesanční umělec – který se chápe jako Leonardo da Vinci současně jako stavitel a technik – konstruuje prý trojrozměrný způsob pohledu na plátně, tak zanášá

⁸ Cit. podle H. Münklera, cit. d., str. 27.

Machiavelli komplexní, k budoucnosti otevřenou centrální perspektivu nové zkušenosti dějin a světa do prostorového systému souřadnic racionálního modelu společensky a dějinně účinných poměrů sil. Machiavelli odhaluje společensko-politickou realitu a její řád popř. zákonitosti jejího transcendentního symbolického obsahu a otvírá tím možnost čistě imanentního, *kauzálního* výkladu dějin, který se vztahuje pouze k „přírodě“ člověka a k jeho chování: dějepis mu již nesympolizuje božsky stvořený řád – *ordo*, ale stojí zcela ve službě pragmatizuje politické reflexe. Především tento originálně „moderní“ způsob Machiavelliho pohlížení na čistě faktickou skutečnost zákonitosti politického jednání snad mohl přispět k zatemnění jeho obrazu v dějinách: když Machiavelli poprvé tuto zákonitost čistě vypreparovává a odděluje od všech transcendentních obsahů, je ona, a také jí vytvořené náklady a utrpení, oddělena i od svého theologického ospravedlnění, které s rozpadem středověkého řádu beztak ztratilo veškerou hodnověrnost. Tak se v rámci novověkého obrazu světa zcela a nepokrytě ve své čiré fakticitě ukazuje zákonitost pragmaticky a technicky zaměřeného politického jednání.

III

Antropologický základ Machiavelliho politické filosofie se nachází v *Rozpravách o prvních deseti knihách Tita Livie* z r. 1531, v díle, které je zamýšleno jako komentář k římskému historiku Titu Liviovi. Machiavelli zde mimo jiné píše:

„Často jsem přemýšlel o příčinách lidského štěstí a neštěstí a domnívám se, že jsem je našel v tom, zda se způsob jednání člověka hodí či nehodí do jeho doby [...] Vždy znovu a znovu koná člověk jen to, k čemu ho nutí jeho přirozenost [...] Dvě věci jsou příčinou toho, že se nemůžeme změnit. Za prvé se nemůžeme protivit tomu, k čemu nás vede přirozenost. Za druhé je nemožné přesvědčit člověka, jemuž se dařilo, když postupoval svým způsobem, že by učinil dobře, kdyby postupoval jinak. Proto dochází k tomu, že štěstí člověka se mění; neboť se mění doby, on se však nemění ve svém jednání.“⁹

⁹ Český překlad: „Většina lidí se za všech okolností chová tak, jak je to v jejich lidské přirozenosti [...] Povaha člověka je neměnný činitel, navíc ho těžko přesvědčíte, že to, co se mu jednou plně osvědčilo, je jindy zcela bez užítka, ba k jeho zkáze. Proto se mění lidské osudy – od vrcholného štěstí až po pád na úplné dno – jelikož se mění doba.“ *Rozpravy*, III, 9, str. 320. – Pozn. red.

V tomto textu nacházíme shrnuté antropologické základy Machiavelliho politického myšlení:

1) mluví se o tom, že štěstí a neštěstí člověka nezávisí na něm samém jako na duchovně a morálně autonomní bytosti, ale na jeho přizpůsobení poměrům, které se mu vnucují;

2) Machiavelli říká, že lidé nejednají *proti* přirozenosti, ale *na základě* své přirozenosti, tj. tak, jak je tato přirozenost nutí,

3) a to znamená, že my tuto přirozenost nemůžeme změnit; nejsme dokonce jako přírodní a pudové bytosti ani s to opravdu změnit naše vlastní navyklé způsoby jednání.

*

Machiavelli nechápe, jak jsme řekli, člověka jako autonomní duchovní bytost, ale jako *pudovou bytost*, a chápe ho jako pudovou bytost právě tak jednostranně, jako ho renesanční humanismus uchopil výlučně a se zanedbáním jeho pudové povahy jako bytost duchovní. Za podmínek „závistivé povahy člověka“, jak stojí v první knize *Rozprav*, je politické jednání od počátku určeno jako přizpůsobení se poměrům, a zásadní norma politického jednání, která by toto jednání řídila, etika sobě odpovědného jednání je vyloučena.

V horizontu svého antropologického základu vypracovává Machiavelli analogicky k přírodovědně-geometrickému pojetí světa předivo axiomatických základních pojmů, které mu umožňuje racionální poznání zákonitostí a pravidelností v průběhu dějin a z něhož lze pro budoucnost získat pokyny pro politické jednání. Tento racionálně konstruovaný pojmový rámec teprve umožňuje pojetí dějin jako zákonité vývojové souvislosti objasnitelné analogicky k přírodě, tj. objasnění historických procesů ne na základě *providentia dei*, boží prozřetelnosti, nýbrž na základě světa imanentních, „přirozených“ kauzálních souvislostí.

Jeden ze základních pojmů Machiavelliho teorie dějin a společnosti je proto pojem *necessitá*, nutnosti v dějinách: v první knize *Rozprav* se Machiavelli distancuje od těch dějepisců, kteří, jak píše, na základě nedostatku „pravého“, tj. metodického poznání dějin „nacházejí na tom, že zakoušejí něco z rozmanitosti dějinných událostí, jen požitek, aniž by pomýšleli na napodobování těchto událostí; neboť napodobování pokládají [...] za nemožné, jako by se nebe, slunce, živly, lidé co do pohybu, postavy a činnosti lišili od toho, čím byli odedávna.“¹⁰

¹⁰ Český překlad: „Neumíme dát do souvislosti rozmanité děje a události, jež

Machiavelli tedy klade pozorování dějin zcela do služby získání prakticky zhodnotitelných poznatků a chápe toto pozorování zcela analogicky k pozorování přírody: Jako slunce a živly není pro něj ani člověk nic než přírodní bytost, která je podrobena zákonům přírody a chová se zákonitě. Ve druhé kapitole *Rozprav* proto rekonstruuje dosavadní dějiny lidstva na základě koloběhu ústav, kdy se v dějinách stále a s nutností střídají monarchie, aristokracie a demokracie, když se na vrcholu svého vývoje zvracejí ve své protiklady, v tyranii, oligarchii a anarchii: jde o cyklickou zákonitost historického vývoje, kterou Machiavelli dokládá na historických příkladech a kterým, jak píše, „nelze zabránit žádným pozemským prostředkem“. ¹¹ Teprve tento axiom kauzální zákonitosti v dějinách Machiavellimu umožňuje racionálně rekonstruovat dějiny jako souvislost a z ní odvozovat racionálně zdůvodnitelné pokyny pro jednání.

Tento pojem kauzálně objasnitelné a potud předvídatelné *necessitá* Machiavelli do určité míry vyvzdorovává na obecné nejistotě dobových poměrů, která vtrhla do raného novověku s koncem středověku a proti níž se má uplatnit nový, racionální *homo politicus*. Tato nejistota a nevypočitatelnost budoucnosti se u Machiavelliho odráží v pojmu *fortuna*, v dalším základním pojmu jeho politické filosofie. Označuje „střídání štěstí a neštěstí“, z vnějšku vtrhávající osud, tj. tu dimenzi dějin, která se vymyká technicko-pragmatické disponovatelnosti. O *fortuně* stojí v 25. kapitole *Vladaře*:

Srovnávám ji s dravým proudem, který při povodni zaplavuje zemi, strhává stromy a domy, odnáší a naplazuje půdu; všechno se před ním dává na útěk, každý se vyhýbá jeho nespoutanosti aniž by mu mohl klást i ten nejmenší odpor. Třebaže je tomu tak, nezbyvá nic jiného, než aby lidé v klidných dobách stavbou hrází a kanálů činili opatření, a to tak, že stoupající záplavy buď odvedou kanálem, nebo utlumí jejich zuřivost, aby nebyly tak ničivé. ¹²

jsou v ní obsaženy, a nesnažíme se je následovat, protože nám to připadá obtížné, ba nemožné. Jako by se slunce, obloha, přírodní živly nebo lidé chovali dnes podle jiných zákonů než dřívě, jako by lidská povaha byla uzpůsobena jinak než ve starověku.“ *Rozpravy*, I, str. 173. – Pozn. red.

¹¹ *Rozpravy*, II, str. 177.

¹² Český překlad: „Přirovnal bych osud k rozvodněné řece, která zaplavuje roviny, vytrhává stromy, boří domy, splavuje hlínu a jinde ji ukládá. Všichni před ní utíkají, vzdávají se před nezkratností živlu a nesnaží se mu vzdorovat. To je všechno pravda, ale zdaleka to neznamená, že by lidé v době, kdy pokojně teče

A na konci této kapitoly o *fortuně* stojí:

Docházím tedy k tomuto závěru: Protože osud je proměnlivý a lidé jsou posedlí po svých metodách, budou úspěšní jen tehdy, pokud bude obojí v souladu, a budou mít neúspěchy, když se obojí nebude shodovat. ¹³

V horizontu základních pojmů *necessitá* a *fortuna* a na základě axiomu o neproměnnosti lidské přirozenosti se lidské jednání může uskutečňovat jen jako přizpůsobení se právě platným poměrům a nutnostem – dnes bychom řekli „vnější tlaky“ – a v racionálním předcházení proměnlivosti *fortuny*. V této konstrukci, která se zakládá na vhledu do lidské pudové přirozenosti a která je předpokladem předpovědi a rozumné prevence, *nemůže* zásadní etické zdůvodnění lidského jednání nalézt vůbec žádný prostor, protože jeho nárok na výlučnost překračuje rozumovou konstrukci oblasti politicko-technického jednání a musel by ohrozit její nejvyšší cíl, *sebezáchovu* státu. Již jsme citovali: kdo hledí jen na to, co by se mělo stát, a ne na to, co se děje, spíše „zruinuje“ než zachová svoji existenci. Tedy „vládce, který se chce prosadit“, se musí „... vychovávat ke schopnosti, jednat nejen podle morálních zákonů, nýbrž podle nich nebo proti nim, jak to vyžaduje nutnost“. ¹⁴

To je radikální odvrácení od klasické politické filosofie, kterou přejal středověk od antiky: zřeknutí se učení o „dobrém životě“, které poměřovalo politické jednání kategoriemi „dobrý“ a „zlý“. Toto měřítko však s rozpadem náboženské zkušenosti světa v počínajícím novověku ztratilo svoji univerzalitu a v nábožensky motivovaných křížových výpravách a v mocenské politice papežství bylo nezvratně instrumentalizováno.

svým korytem, neměli budovat hráze, hloubit řečiště a zvyšovat břehy, aby omezili její ničivé bezudčné následky, až přijde doba povodní.“ *Vladař*, kap. 25, str. 75 n. – Pozn. red.

¹³ Český překlad: „A přesto vidíme, že když dva dělají totéž, nedopadnou stejně, anebo ačkoli jednají naprosto rozdílně, pochodí do puntíku shodně. Příčina je právě v historických okolnostech, s nimiž jednají buď ve shodě, nebo v rozporu.“ *Vladař*, kap. 25, str. 76. – Pozn. red.

¹⁴ Český překlad: „Proto také vladař, který se chce udržet, se musí naučit ve vlastním zájmu zachovat se někdy třeba i ne zrovna ušlechtilé a přesně vědět, kdy si může dovolit dobrotu.“ *Vladař*, kap. 15, str. 56. – Pozn. red.

Machiavelli tedy pouze vyvozuje důsledek z tohoto faktu, když přeměňuje morálku v *techniku* politického jednání a když toto jednání zcela staví do služby sebezachování a sebestupňování státu.

V době základních společenských změn, kdy v Itálii bezmála denně vznikaly a zanikaly menší státy, nemohl ovšem Machiavelli vytvořit konzistentní pojem státu. Na základě jeho cyklického obrazu dějin, který vyžadoval stále nové přizpůsobování se státu tlakům *necessitá* stejně jako náladám *fortuny*, je navíc nemožné upřednostnit jednu určitou formu státu. V této situaci lze získat pravidla pro „spravedlivý“ stát, tj. takový, který dbá jen na vyrovnávání rozbíhajících se zájmů a který přihlíží k poměrům, jen z *imperativu politické sebezáchovy státu*. Také proto je nesmyslné poměřovat zvnějšku myšlení zcela orientované na technické zvládnutí problémů morálními měřítky, protože toto myšlení vděčí za svoji racionalitu právě nutnému *odklonu* od antického a středověkého etického pojmu společenství.

V tomto odklonu se u Machiavelliho stává z římské *virtus virtú* bez jakékoli etické konotace. *Virtú*, další základní pojem ve struktuře Machiavelliho politické teorie, označuje tu politicko-technickou zdatnost, která dokáže vzdorovat náladám *fortuny* a přihlížet k *necessitá* právě panujících poměrů, když dovede ve svůj prospěch využít každou nabízející se příležitost, *occasione*. *Occasione* označuje ve struktuře Machiavelliho teorie souhru vypočitatelné historické nutnosti, *necessitá* s rozmary *fortuny*. Se základními pojmy *necessitá*, *fortuna*, *virtú* a *occasione* máme nyní v ruce základní kategorie, z jejichž vzájemné závislosti vyplývá kostra teorie pragmatického zvládnutí a řešení konfliktů, jak je vyjádřena především v Machiavelliho slavném a pověstném traktátu *Vladař* (napsán 1513, vytištěn 1532). Ze spolupůsobení těchto faktorů, tj. z převahy síly jednoho či více těchto faktorů popř. jejich vyváženosti dovede Machiavelli vyčíst současný stav státu a dát odpovídající pokyny pro politické jednání. Stabilní stát přitom označuje přibližně stav, kdy se *virtú* vladaře popř. vládnoucích zajistila proti rozmarům *fortuny* a potud je v souladu s *necessitá*, s právě platnými poměry, aby mohla využít jejich síly pro stabilitu a sebeuchování a sebestupňování politické potence státu. Jak *Rozpravy* stále znovu ozřejmují, vidí Machiavelli takový stav příkladně uskutečněn na smíšené ústavě republikánského Říma, zaměřené na vyrovnání zájmů konkurujících částí společnosti.

Svým pragmatickým modelem řešení konfliktů přihlíží Machiavelli svým způsobem ke společenským konfliktům raného novověku, které se z perspektivy absolutních morálních nároků musely jevit bezna-

dějně. Pro životaschopnost státu nebylo rozhodující zavržení konfliktů a rozporů renesanční společnosti, nýbrž jejich racionální diagnóza a rychlé zvládnutí:

Tvrdím, že ti, kteří zatracují boje mezi šlechtou a lidem, odsuzují i příčiny, které v první řadě vedly k zachování svobody Říma. Kdo hledí více na hluk a křik takových stranických bojů než na jejich dobré účinky, ten nebere v úvahu, že v každém státě jsou záměry a snahy lidu a politických vůdců rozdílné a že všechny zákony vzniklé ve prospěch svobody vděčí za svůj vznik jen těmto střetům.¹⁵

Jednostrannost tohoto myšlení, které je kvintesencí Machiavelliho zkušenosti v praktické politice, spočívá v tom, že je zaměřeno na koncept skutečnosti, který vidí historický vývoj a konflikty jen jako kauzálně vysvětlitelné přírodní procesy, a že tedy zná jen technicko-pragmatické jednání v konfliktech pod imperativem sebezáchovy státu.

Je důležité si uvědomit status tohoto jednoznačně pragmaticky zaměřeného myšlení, jestliže chceme dospět k jeho zhodnocení: Machiavelli nechce rozhodně konkurovat morálce, dokonce ani popírat její platnost. Ale premisy jeho myšlení – zcela zaměřené na pragmatické požadavky společnosti nacházející se v hluboké změně poměrů – jsou s bezpodmínečným nárokem morálních postulátů neslučitelné, protože vzhledem ke konkurenci zájmů rušící jakékoli společné měřítko, které měla společnost raného novověku, se jeho racionalita zakládá zcela a jednostranně na vhladu do *pudové přirozenosti* člověka. Jestliže se však dějiny uchopí ve smyslu neměnného přírodního dění – a na tomto pojetí se zakládá, jak jsme viděli, vypočitatelnost, a tedy racionalita Machiavelliho pojmu dějin –, potom je od počátku otupena jakákoli etická argumentace. Machiavelliho model racionálního politického jednání platí za tuto racionalitu, která by bez oné jednostrannosti nebyla vůbec možná, rezignací na ideu svobodně uskutečňujícího jednání. Ve skutečnosti Machiavelli se svým tuhým obrazem člověka, který mu na druhé straně teprve umožňuje myšlenku poznatelné histo-

¹⁵ Český překlad: „Zaujmeme-li negativní stanovisko k bojům mezi šlechtou a lidem, pak, podle mého, nedoceňujeme jejich vývojovou funkci v zápasu římské republiky o svobodu. Všimáme si totiž spíš křiku a lomozu kolem těchto nepokojů, ale pomíjíme jejich pozitivní účinky. Zájmy mocných a zájmy lidu jsou vždycky protichůdné a z jejich konfliktu se rodí v životě společnosti stále nové zákony a vyšší stupeň svobody.“ *Rozpravy*, I, 4, str. 181– Pozn. red.

rické zákonitosti, zcela zanedbává produktivní schopnost člověka k sebeformování a k aktivnímu, nejen reaktivnímu utváření poměrů. Ale toto zanedbání otevřené a v tomto smyslu nevypočitatelné *duchovní přirozenosti* a koncentrace na kauzálně popsatelnou *pudivou přirozenost* člověka je, jak jsme řekli, předpokladem a současně cenou za racionalitu jeho geometricky konstruovaného modelu politického jednání – modelu, který si podnes uchoval svoji platnost, ať již v pojmu „sociální technologie“ kritického racionalismu, ať již v psychologii behaviorismu nebo na poli takzvané reálné politiky. Ale právě proto nemá, opakuji, žádný smysl vytýkat Machiavellimu imoralismus. Taková výtka prostě přehlíží vlastní zákonitost v té oblasti pragmaticko-technického jednání, které Machiavelli snad poprvé v novověkém myšlení takto zřetelně s jeho základními kategoriemi definoval, a tak ho umožnil nahlédnout. Tento náhled, jehož antropologické základy vypracoval Machiavelli v *Rozpravách* podle komentáře k dílu římského historika Tita Livie, má zprvu charakter „myšlenkového experimentu“ konstruovaného *more geometrico*, v sobě logicky konzistentního a v tomto smyslu racionálního – experimentu, který nepotřebuje a nemůže získat žádné jiné ospravedlnění než potvrzení v praxi, jak ukazuje plamenná „výzva uchopit moc v Itálii a osvobodit ji od barbarů“, kterou klade k politické nečinnosti a k čisté reflexi odsouzený Machiavelli na konec svého traktátu *Vladař*. Machiavellimu přitom uniklo, že to byla právě vynucená politická abstinence ve vyhnanství, jím opovrhovaná „kontemplace“, která mu umožnila duševní zpracování jeho zkušeností reálpolitika a tu hloubku vhledu do zákonitostí pragmatického politického jednání, která, daleko přesahující aktuální požadavky své doby, se měla stát tak významnou pro politickou teorii a praxi následujících století.