II

Svět ve válečném stavu

V dramatické realitě Itálie raného 16. století získává na plasticitě a přesvědčivosti starobylé přesvědčení, že mezi lidskými společenstvími, sociálními skupinami i jednotlivci probíhá nelítostný boj. Machiavelli zastává spíše praktické než teoretické přesvědčení o nezbytnosti války, opřené o jeho vlastní politické jednání, o florentskou „lidovou" morálku, která má na jeho pohled na svět zásadní vliv, a o obecnější nauku antických autorů. Zcela evidentní a nepopiratelné pro něj je, že existence politických a občanských útvarů je soustavně vystavena agresi jiných politických a občanských útvarů: přirozený stav, jenž tvoří základ veškeré lidské organizace, nastoluje nevyhnutelné nepřátelství mezi různými společenskými agregáty, z nichž se každý snaží obsadit prostor prospívající vlastnímu způsobu života, a děje se tak v neustálé dialektice mezi dobýváním, udržováním a ztrátou, expanzí a konzervací mocenských postavení a území jakožto příležitostí k životu. Svět se nachází v permanentním válečném stavu a Machiavelli uvažuje o různých konfiguracích tohoto konfliktního stavu na různých úrovních: mezi obcemi, mezi státy, mezi institucionálními modely, mezi společenskými třídami, mezi frakcemi a rody a také mezi jednotlivci.

Národy a státy si zajišťují bezpečí a blahobyt svou *virtù*. Tímto výrazem, jak známo, se u Machiavelliho míní morální a současně tělesná energičnost a kompetence, síla, jejímž vzorem je římská *virtus*: v první řadě jde o vojenskou *virtù*, schopnou zabezpečit získaný prostor v onom nelítostném boji, v němž se proti sobě ocitají lidská společenství, společenská uskupení i jednotlivci.

V šesté kapitole I. knihy *Rozprav* se úvaha o „protivenstvích mezi lidem a senátem" ocitá v těsné souvislosti s otázkou *rozpínání* či naopak *udržení* republiky v náležitých mezích: jestliže

římský model působí dojmem, že je díky dynamické síle těchto vnitřních bouří nejlépe uzpůsobený k podnícení expanze republiky navenek, jsou jiné modely (například spartský či benátský) vhodnější k jejímu zachování „v jejích hranicích". Model republiky, který vyloženě „zakazuje rozpínání", se v určitém ohledu jeví jako dokonalý a lze mít za to, že v něm nacházíme „pravé politické žití a pravý klid obce" (*D* I,6,33 / *R* 44). Tento ideál blažené „občanské" nehybnosti však je okamžitě zapomenut a zkorigován přesvědčením, že veškerá skutečnost je v pohybu („Avšak protože vše lidské je v ustavičném pohybu a nikdy se nemůže zastavit, klesáme nebo stoupáme", *D* I,6,34 / *R* 44; stejná formulace se opakuje v předmluvě ke II. knize: „lidské věci jsou v stálém pohybu, buď stoupají nebo klesají", *D* II, Proemio, 7 / *R* 230) a vždycky se může stát, že nezbytí donutí i takovouto republiku k rozpínavosti a válce; i kdyby se ale stalo, že válčit nemusí, spěla by k tomu, že ji nakazí *zahálčivost* (v důsledku čehož bude vystavená agresivitě sousedů), a v jednom i druhém případě propadne zkáze. Nevyhnutelnost války, jež je tak v probírané kapitole nepřímo deklarována, je explicitněji vyhlášena v 19. kapitole II. knihy s vnitřním poukazem právě k 6. kapitole I. knihy:

> „Musím opakovat, co jsem řekl už dříve, když jsem mluvil o rozdílu mezi zřízením, jež slouží výbojům, a zřízením, jež slouží k udržení státu, totiž že se republice nikdy nemůže podařit, aby zůstala v klidu a bezpečí a požívala své svobody a neomezených hranic. Neobtěžuje-li a neruší v jejich klidu jiné, je sama obtěžována a z toho obtěžování a znepokojování vznikne v ní přání a nutnost podnikat výboje. I kdyby však neměla za hranicemi nepřítele, najde jej doma, což je, jak se zdá, nevyhnutelným údělem všech velikých svobodných států." (*D* II,19,10 / *R* 320–321)

Vzájemné nepřátelství a boj o přežití představují lidské příčiny onoho neustáleho kolísání dobra a zla na světě a onoho střídání „sekt", jež zdůrazňuje již citovaná předmluva ke II. knize *Rozprav*, pátá kapitola téže knihy (ale více viz níže v VI. kapitole) a jedna pasáž z básně *Osel* (V,103–105: „Nyní jest, vždy bylo, bude vždy, / že zlo přichází po dobrém, to po zlém, / a jedno

vzniká vždy z opačné příčiny"). Prozíravost Římanů se mimo jiné projevuje inteligentním využitím války, zaměřeným na „dobývání" a „udržení dobytého", tak aby stát majetek získával a nemusel jej vynakládat (*D* II,6 / *R* 261–263).

Veškerá Machiavelliho politická aktivita, rozvíjená ve svrchovaně vratké republice, vystavené rizikům všeho druhu, všechny texty vzniklé během působení ve funkci sekretáře druhého kancléřství a poté všechna jeho velká díla k politice a vojenství se vyznačují tímto povědomím o nevyhnutelnosti působeného a snášeného sužování, tedy vizí světa absolutně ovládaného silovými vztahy, v němž každá moc tíhne k tomu, aby ubírala prostor jiným ohniskům moci, a každé vydobyté stanoviště je odsouzeno k nestabilitě, nezbytnosti hájení a obrany, jejímž korelátem je nutnost útoku a expanze. Machiavelliho údajný politický „realismus" spočívá plnou vahou na tomto vědomí agresivity, jež je základem a formou lidského společenství, na vizi společenských útvarů, resp. „těl" (corpi), které mezi sebou bojují a jsou stále připraveny navzájem se obrat o geografický prostor, zdroje obživy, prostředky přežití, majetek a bohatství.

Společenství se organizuje s východiskem v jakémsi prapůvodním násilí, v počátečním stavu „divé zvěře", který komunita suspenduje a racionalizuje, když lidské bytosti přesvědčí, aby se shromáždily kolem někoho „silnějšího a srdnatějšího", ale činí tak jen proto, „aby se mohly lépe bránit": v proslulé 2. kapitole I. knihy *Rozprav*, která reprodukuje Polybiovu teorii cyklické následnosti tří forem vládnutí, autor v pronikavé syntéze rýsuje obraz prapůvodního vývoje společenství věrným překladem vybraných pasáží z Polybia (zkombinovaným s náčrtem počátku společenství, jak jej podává Lucretius v závěru V. zpěvu básně *O přírodě*):

> „Různé vládní formy vznikaly mezi lidmi náhodou. Když totiž na počátku světa bylo lidí ještě málo, žili rozptýleni jako divá zvěř. Když se pak jejich pokolení rozmnožovalo, spojili se ve větší celky. A aby se mohli lépe bránit, začali pohlížet s úctou

> na nejsilnějšího a nejstatečnějšího z nich, učinili jej svou hlavou a zavázali se mu poslušností." (*D* I,2,14 / *R* 24)[1]

Na druhé straně se z překonání divokosti rodí „poznání spravedlnosti":

> „Odtud se zrodilo poznání věcí ctných a dobrých v odlišnosti od zhoubných a ničemných. Viděli totiž, že když někdo ublížil svému dobrodinci, vyvolalo to mezi lidmi nenávist a soucit, jak haněli nevděčníky a ctili ty, kdo projevovali vděk, a v pomyšlení, že by stejná příkoří mohla stihnout je, rozhodli se – aby se vyhnuli podobnému zlu – přijmout zákony a pro ty, kdo je poruší, stanovit tresty: odtud pramení poznání spravedlnosti. To mělo za důsledek, že později při volbě knížete již nevolili nejsilnějšího, nýbrž nejmoudřejšího a nejspravedlivějšího." (*D* I,2,15–16 / *R* 24–25)

Uvnitř jednotlivých takto utvořených komunit se pak rozvíjejí nové podoby konfliktu a takto vyvstává posloupnost různých forem vládnutí. Zcela mimo tuto posloupnost ale zůstává otevřená možnost střetu mezi různými komunitami, a často se tak v průběhu různých institucionálních proměn stává, že je republika rozdrcena expanzivní silou jiného státu, jehož proces proměny probíhá méně zraňujícím způsobem:

---

[1] K celé této kapitole *Rozprav* a její souvislosti s Polybiem (jenž ovšem nehovoří o „počátku světa", nýbrž o zrodu civilizace po přírodních pohromách) představuje nepostradatelnou referenci G. Sasso, *Machiavelli e la teoria dell'„anacyclosis"* a *Machiavelli e Polibio*, obojí in: *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, I, Milano – Napoli 1987, str. 3–118. U věty „Když totiž na počátku světa bylo lidí ještě málo, žili rozptýleni jako divá zvěř" se zpravidla udává přímý poukaz na Lucretia, *O přírodě*, V,932 (*vulgivago vitam tractabant more ferarum*); pravděpodobné ovšem je, že tato lucretiovská aluze provází veškerou pozornost, jíž Machiavelli věnuje přirozenému a hmotnému počátku politického uspořádání, v souladu s linií, jež se v myšlení 17. století rozvine do mnoha různých forem a mimo jiné dospěje k *bestioni* Giambattista Vica a k *umane belve* U. Foscola.

„Stává se však, že se rodící se republika – protože nemá dost síly a zkušených rádců – dostane do područí státu sousedního, který má lepší zřízení." (*D* I,2,25 / *R* 27)

Oproti tomu antická svoboda je podle Machiavelliho ukotvena výhradně v konfliktu: ono *svobodné žití*, jež je opěvováno ve 2. kapitole II. knihy *Rozprav*, se opírá o – nikoli výhradně obrannou – nenávist vůči *tyranům*, o plnoprávnou schopnost vykonávat „mimořádné msty proti těm", kdo lidu berou svobodu (*D* II,2,22 / *R* 242), o náboženství, jež za nejvyšší dobro vyhlašovalo „velikost ducha, sílu těla a ve všech ostatních oblastech věci přispívající k tomu, aby lidé byli co nejsilnější" (*D* II,2,32 / *R* 243): a činí tak s expanzivním duchem, který postupuje navenek a uvnitř nastoluje souběh prospěšných účinků, neboť „lidé závodí v rozmnožování vlastního i veřejného majetku a obojí vzroste k úžasné velikosti" (*D* II,2,47 / *R* 246). Stát se *sluhou* republiky pak může být obzvlášť tvrdé, „neboť pro republiku je cílem, aby pro rozšíření vlastního těla všechna ostatní státní tělesa potlačila a oslabila" (*D* II,2,49 / *R* 246). Konflikt, tvrdost *nezbytí* a veškerá činnost, při níž se uplatňuje morální a vojenská *virtù*, drží v odstupu *zahálčivost*, jejíž pozvolné působení podlamuje pevnost a nezbytnou *dravost* státu, který si chce udržet stálost v permanentně probíhající válce, v onom neustále opakovaném střídání útoku a obrany, jež tvoří – jak bychom řekli dnes – mezinárodní vztahy.

Nakonec je tak navýsost zřejmé, proč je branná moc neodlučným základem života státu, jak to zdůrazňuje proslulá deklarace, která ve *Vladaři* uvozuje pojednání o vojsku:

„Hlavními základy všech států, jak nových, tak starých nebo smíšených, jsou dobré zákony a dobré vojsko. A protože nemohou být dobré zákony tam, kde není dobré vojsko, a protože tam, kde je dobré vojsko, jsou jistě také dobré zákony, ponechám zákony stranou a promluvím o vojsku." (*P* XII,3 / *V* 243)

Vojenská *virtù* se ale musí opírat o *zarputilost* – což je výraz, který Machiavelli v dané souvislosti používá opakovaně. Připomíná například, jak Samnité během posledního zoufalého pokusu proti Římanům „věděli, že k vítězství je třeba zasít zarputilost

v srdce vojáků a k tomu že nejlepším prostředkem je náboženství" (*D* I,15,3 / *R* 83). Význam zarputilosti pak zdůrazňuje s poukazem na vylíčení u Livia (VIII,8–10), kdy mezi římským a latinským vojskem panovala při bitvě roku 340 př. Kr. parita síly i *virtù*, a tím, díky čemu nakonec bojovněji vzdorovali Římané, byli exemplární mrtví:

„Poněvadž si armády byly rovny počtem i statečností, bylo třeba nějaké neobyčejné události, která by ducha vojáků jedné armády obrnila a povzbudila k větší zarputilosti než na druhé straně, zarputilosti, jež – jak jsme už řekli na jiném místě – je podmínkou vítězství; neboť dokud převládá v srdcích bojovníků, dotud se neobracejí na útěk. Aby tedy vydržela déle v srdcích Římanů než Latinů, dospěl zčásti osud a zčásti zdatnost konzulů k tomu, že Torquatus musel zabít svého syna a Decius sebe." (*D* II,16,7–8 / *R* 297–298)

Právě *nezbytí* či *nutnost* (necessità) – tedy donucení jednat bez jakéhokoli východiska – garantuje onu zarputilost, jež je pro bojovníka nepostradatelná:

„Vyložili jsme už na jiném místě, jak užitečné je někdy nezbytí pro lidské jednání, k jaké mnohdy vedlo slávě, a že v etických dílech některých filosofů nacházíme tvrzení, že by člověk rukama a jazykem, těmito dvěma nejušlechtilejšími nástroji ke zdokonalení, nebyl vykonal nic tak dokonalého ani ve svých dílech nedosáhl takové velikosti, kdyby jej nebylo pohánělo nezbytí. Staří vojevůdcové znali dobře moc nezbytí, věděli, jakou zarputilost v boji vlévá do srdcí vojáků, a snažili se všemožně, aby své vojáky do tohoto nezbytí uvedli. Na druhé straně hleděli vším způsobem osvobodit od tohoto nezbytí nepřítele. Proto mnohdy nepřáteli zpřístupnili cestu, kterou mu mohli uzavřít, a vlastním vojákům zavřeli jinou, kterou mohli nechat přístupnou. Chceme-li tedy donutit město k zarputilé obraně nebo ve vojsku v poli roznítit zarputilou bojovnost, musíme se především snažit vnést těm, kdo jsou ustanoveni k boji, do duše takovéto nezbytí." (*D* III,12,2–5 / *R* 457)

Ve válce je navíc nutno být neustále v pohotovosti, a to i tehdy, když se v danou chvíli neválčí. Proto je tak zásadní soustavný *výcvik* občanů, jak to zdůrazňuje 31. kapitola III. knihy *Rozprav*, když znovu zdůrazňuje naprosto ústřední význam vojenství:

> „Na jiném místě už zaznělo, že základním pilířem všech států je dobré vojsko a že tam, kde ho není, nemohou existovat ani dobré zákony, ani cokoli dobrého; ale zdá se mi, že nebude zbytečné to zopakovat, neboť tato nutnost je patrná z každého listu římských dějin. Vidíme v nich, že vojsko nemůže být dobré, není-li cvičeno, a že je nemůžeme cvičit, není-li složeno z vlastních poddaných. Nejsme vždycky v poli a nemůžeme v něm vždycky být, a proto je třeba cvičit vojáky už v míru; ale pro veliké náklady můžeme taková cvičení provádět jen s poddanými." (*D* III,31,22–23 / *R* 525–526)

Je také přirozené, že (jak ukazuje 25. kapitola III. knihy *Rozprav*: *O chudobě Cincinnatově a mnohých římských občanů*) *chudoba* jednotlivých poddaných představuje mimořádně příznivou okolnost pro vývoj a uchování této vojenské zdatnosti.

Ve II. knize dialogu *Umění války* (kde se obšírněji probírají různé atributy vojenské zdatnosti a válečného výcviku) Machiavelli zcela výslovně rýsuje historii *virtù*, z níž vychází najevo, že „zdatnější [più virtuoso] býval svět, v němž více států usilovalo o *virtù* ať už z nezbytí, nebo vlivem jiné lidské vášně" (*A* II,290). V předřímské Evropě panovala velká *virtù* právě díky tomu, že tu více států vedlo vzájemný boj a každý byl nucen střežit se útoku ostatních:

> „Kdo proto uváží, jaké to bylo v Evropě, zjistí, že byla plná republik a knížectví, jež byly z obav, které ze sebe navzájem měly, nuceny udržovat v čilosti vojenské pořádky a ctít ty, kdo v nich vynikali." (*A* II,294 / srv. *U* 109)

Pokud boj mezi svobodnými státy utichne a tyto státy se sjednotí pod jediným panovníkem, vyhasne v důsledku toho i *virtù*, jak k tomu došlo v souvislosti s rozmachem římské říše:

> „Je-li tedy pravda, že více států rodí více udatných mužů, nutně také vyplývá, že jakmile začnou státy zanikat, vyhasíná postupně i *virtù*, jelikož scházejí důvody, jež činí lidi zdatnými. Když se tedy rozrostlo římské impérium a pohltilo všechny republiky i knížectví v Evropě, v Africe i většinu asijských, nezůstala jiná cesta k *virtù* než Řím. Tak došlo k tomu, že zdatní muži začali být v Evropě i v Asii vzácností, a nato se *virtù* ocitla v definitivním úpadku, jelikož byla celá soustředěná do Říma, a jak se kazil Řím, kazil se takřka celý svět. Skythské národy tak mohly pozřít říši, která uhasila *virtù* druhých, a přitom si nedokázala uchovat svou. A i když se pak impérium pod záplavou barbarů rozdělilo na několik částí, tato *virtù* se tu již neobrodila, za prvé protože trvá dlouho, než se jednou porušené pořádky obnoví, za druhé protože dnešní způsob života pod vlivem křesťanství nenastoluje onu nezbytnost sebeobrany, která tu byla ve starověku. Tehdy totiž byli lidé poraženi ve válce buď zabiti, nebo zůstali navěky v otroctví a vedli bídný život; poražené země byly buď vypleněny, nebo byli jejich obyvatelé pochytáni, majetek jim byl zabaven a pak byli co vyhnanci rozptýleni do světa; a poražení ve válce tedy protrpěli všechny nejhorší bědy. Ze strachu před těmito konci lidé setrvávali v čilém vojenském výcviku a ctili ty, kdo v něm vynikali. Dnes ale tento strach z větší části pominul, jelikož z poražených je zabit jen málokterý a nikdo dlouho nesetrvává v zajetí, neboť si snadno zajistí svobodu. Města se nerozpadají, byť byla třeba tisíckrát zmítána rebeliemi, a lidé zůstávají majetní do té míry, že nejobávanějším zlem jsou pro ně daně. Proto se lidé nechtějí podrobovat vojenským pořádkům a strádat pod nimi, jen aby unikli nebezpečím, jichž se vlastně neobávají. Navíc dnešní Evropa má málo hlav států: celá Francie poslouchá jednoho krále, Španělsko jiného, Itálie má jen několik málo částí. Slabá města se proto brání připojení k vítězům a silné státy se z uvedených důvodů nebojí, že nakonec propadnou zkáze." (*A* II,302–309 / srv. *U* 109–110)

Tím jediným, co podněcuje k *virtù*, je *strach* rodící se z neustálého válečného stavu, z ozbrojené soutěže svářejících se států a z ničivé krutosti boje, z hrozby *definitivní zkázy*; prosazení vlád-

noucí *virtù*, jako byla ta římská, způsobilo úbytek *virtù* rozptýlené po velké části světa, a v důsledku toho už nic nebránilo jejímu rozpadu a úpadku. Dnes pak *virtù* podle všeho dlí již výhradně u germánských národů, jež jsou rozděleny do mnoha malých států:

> „Vezměte Německo: je v něm mnoho knížectví a republik, a proto též mnoho *virtù*, a vše, co je na současném vojenství dobré, se odvíjí od příkladu daného těmito národy, jež si všechny – žárlivě střežíce své státy a obávajíce se poddanství (které jinde strach nebudí) – úspěšně udržely svou suverenitu a prestiž." (*A* II,314)

Nicméně k tomu, aby občané republiky měli náležitou *virtù*, jistě nestačí existence vnějších hrozeb: pro Machiavelliho je klíčové, aby se podněcování k *virtù* ujaly instituce, politické uspořádání a občanstvo od samého počátku, tedy od založení města (obecně vzato ztotožňovaného se státem; platí to do té míry, že v *Rozpravách* fungují výrazy *città* a *repubblica* mnohdy jako synonyma). Celá Machiavelliho politika se vyznačuje posedlostí začátkem, vypjatou koncentrací na zakládací okamžik: udatnost a obranyschopnost státu, moci, která v něm působí, a jeho institucí musí být zafixována na počátku. Proto se ve *Vladaři* pozornost soustředí na *nové* knížectví a poukazuje se tu k mytickým či mýtem obestřeným zakladatelským postavám, proto se v *Rozpravách* zvláštní důraz klade na založení Říma a na kvalitu jeho *původu*, jak to slavnostně vyhlašuje počátek 1. kapitoly (nadepsané: *Jaký je obecně vzato původ jakéhokoli města a jaký byl původ Říma*):

> „Kdo četl, jaký byl původ [principio] města Říma, jak a jací zákonodárci jej zorganizovali, nebude se divit, že se v tomto městě po tolik staletí udržovala taková *virtù* a že později z něho vzešla říše, na kterou vzrostla tato republika." (*D* I,1,2 / *R* 16)

Tuto nezbytnou platnost počátku je nutné svěřit organizační vůli *jediného* jedince: Machiavelliho republikánská ideologie, spočívající na přesvědčení o politickém významu *množství* (jak jej oslavuje 58. kapitola I. knihy: *Množství je moudřejší a stálejší než kníže*) a o *svobodě* rozvíjené v dialektice občanské směny a realizaci kolektivních hodnot, má svůj nutný korelát v zakladatelském činu a ve velení svěřeném jednotlivci s jeho organizační energií

a silou, schopnému rozeznat, co je dobré a co zlé: schopnost, která je mnohým, nutně zmateným rozmanitostí a proměnlivostí mínění, upřena. Takto 9. kapitola I. knihy *Rozprav* s poukazem na čin Romula, jenž se zbavil bratra Rema i sabinského krále Tita Tatia, dokazuje, že *Muž, který chce ustavit republiku nebo v republice změnit všechna stará zřízení, musí být sám.*[2]

Současně ale musí moudrý původce řádu vědět, jak svou organizační schopnost přenést do kolektivního tělesa a uplatnit zakladatelskou energii na rovině času a trvání:

> „I když jednotlivec dovede nastolit řád, uspořádaný útvar nebude mít dlouhého trvání, pokud jeho udržení spočívá na bedrech jediného muže; vydrží však, starají-li se o něj mnozí. Byť totiž větší počet lidí není schopen nastolit žádný řád, poněvadž se při různosti svých názorů nedokážou shodnout, co je nejlepší, přec se ho pevně drží, jakmile jej jednou uznali." (*D* I,9,9–10 / *R* 57)

Absolutní hodnota *virtù* vlité na *počátku* do uspořádání republiky (nebo jakéhokoli jiného kolektivního organismu) se potvrzuje nutností navracet se k ní a nastolit podmínky pro *obrodu*, která navrací do oběhu počáteční energičnost a *dobrost*. Dokazuje to 1. kapitola III. knihy, nazvaná *Aby se sekta nebo republika dlouho udržely, je třeba přivádět je často nazpět k jejich původu*:

> „Kdo je chce obrodit, musí je, jak už jsme řekli, zavést zpět k jejich počátkům [e principii suoi], neboť počátky všech sekt, republik a království v sobě mají nutně jakousi dobrost, a s její pomocí dojdou znovu své bývalé vážnosti a někdejšího vzrůstu. Tato dobrost se však v průběhu času zkazí, a nestane-li se proto mezitím nic, co by ji navrátilo k východisku, musí tělo nezbytně zahynout." (*D* III,1,6–8 / *R* 387–388)[3]

Stav všeobecného ohrožení – stav, v němž se nacházejí veškeré instituce – je určován vzpruhou, která každý subjekt vede k nárůstu moci a vlády, k dobývání hmotného majetku a také

---

2 Viz ale níže, V. kapitola.

3 Ohledně modalit tohoto návratu k východisku a ohledně významu, jehož zde může nabýt zásah „dobrého člověka", viz níže, V. kapitola.

k „morální" nadvládě nad druhými. Jakmile je překonána úroveň *nezbytí* a pouhého boje o přežití, okamžitě se vynořuje *ješitná ctižádost* (ambizione), podněcovaná silou *touhy*. Trojverší *O ctižádosti* podtrhávají její ráz přirozeného instinktu: společnost je ovládaná neustálým konfliktem ambicí, v jehož důsledku vnímáme prospěch druhého jako projev nepřátelství a ubíráme ostatním lidem prostor, moc i bohatství. Tím jediným, co může ješitnost a ctižádost spoutat, jsou zákony nebo vyšší moc.[4]

Toto je pružina veškerého chování i činu na půdě politiky, ekonomiky i soukromé existence, pružina, která málokdy dosahuje souladu mezi vlastními cíli a možnostmi jejich reálného dosažení. Touha a z ní pramenící ješitnost a ctižádost vždy nastolují disproporci mezi cíli a výsledky, neustále se obracejí k novým předmětům a jsou z vlastní přirozenosti neukojitelné:

> „Staří spisovatelé soudí, že se člověk nad neštěstím příliš rmoutí, štěstí se mu brzy omrzí a z jednoho i druhého pohnutí se rodí shodné účinky. Kdykoli se totiž stane, že lidé nemusí bojovat z nezbytí, bojují ze ctižádosti, která je v člověku tak silná, že se od ní nikdy neoprostí, byť dospěje sebevíc vysoko. Příčinou je příroda, jež udělala lidi takovými, že mohou po všem toužit, ne však všeho dosáhnout. Poněvadž pak touha je vždycky větší než schopnost dobývat, vzniká z toho rozmrzelost a nespokojenost s tím, co máme. Tak vzniká střídání lidských osudů. Jedni chtějí mít více, druzí se bojí, že ztratí to, co mají, a tak dochází k nepřátelství a k válkám, ze kterých vzniká zkáza jedné a povýšení druhé země." (*D* I,37,1–5 / *R* 148)

V této souvislosti si můžeme vzpomenout na zvláště jednoznačné vyjádření v dopise Vettorimu z 10. srpna 1513:

> „… prosím vás, abyste uvážil, jak se dle obecného mínění vyvíjejí lidské záležitosti a jak se rozrůstají světské mocnosti, zvláště v republikách; a uvidíte, jak lidem zprvu stačí, když se mohou sami ubránit a nevládnou jim jiní, ale odtud se pak vystoupá k útoku na jiné a k odhodlání vládnout jiným." (*Lettere*, str. 278)

Velmi podobných slov (což může vést k mínění, že i doba vzniku je blízká)[5] Machiavelli užívá již v názvu 46. kapitoly I. knihy *Rozprav*: *Lidé přecházejí od jednoho druhu ctižádosti k druhému; nejdříve usilují o to, aby je nikdo nenapadal, pak sami napadají druhé*:

> „Tak snaha hájit svobodu vedla k tomu, že si každý osoboval tolik, až druhého utlačoval. Vývoj tu je takový, že nejdříve lidé usilují jen o to, aby se nemuseli ničeho bát, pak začínají nahánět strach druhým a příkoří, kterému se brání, činí druhému, jako by bylo potřeba, aby člověk někoho napadal nebo sám byl napadán. Z toho vidíme, jak se například rozpadají republiky a jak lidé přecházejí od ctižádosti jednoho druhu k jinému [da una ambizione a una altra]." (*D* I,46,6–8 / *R* 179–180)

V této válce všech proti všem se Machiavelliho zápal pro *virtù* nakonec převrací v trpné pozorování lidské zlovůle, vyjádřené některými zvláště proslulými a děsivými výroky z jeho díla. Připomeňme tu jen některé slavné formulace a závěry z „nejskandálnějších" kapitol *Vladaře*:

> „… neboť člověk, který hodlá být za všech okolností dobrý, musí zhynout v prostředí, kde tak mnozí nejsou dobří." (*P* XV,5 / *V* 257)

> „O lidech lze totiž všeobecně říct toto: jsou nevděční, proměnliví, falešní, nestateční, chtiví zisku, a dokud jim prokazuješ dobro, jsou ti oddáni tělem i duší a nabízejí ti, jak jsem již řekl, svou krev, majetek, život a syny, dokud jich nepotřebuješ;

4 V. 73–81: Ogni uom stima, ogni uom spera piue / sormontare, opprimendo or quello or questo / che per qualunche sua propria virtue. / A ciascun l'altrui ben sempre è molesto; / e però sempre, con affano e pena / al mal d'altrui è vigilante e desto. / A questo, istinto natural ci mena / per proprio moto e propria passione, / se legge o maggior forza non ci affrena.

5 Tuto souvislost opomíjí P. Larivaille, *La pensée politique de Machiavel. Les „Discours sur la première décade de Tite-Live"*, Nancy 1982; udává však důležité a přesvědčivé hypotézy, pokud jde o obsah Machiavelliho počátečního plánu sepsat knihu o republikách; tento záměr předchází vzniku *Vladaře* a přelévá se následně do různých míst *Rozprav* (zmínka o umístění kapitoly I,46 je u Larivaille na str. 60).

jakmile však je ti jich třeba, bouří se ti. A vladař, který celou svou vládu založil na jejich slovech, pak zjistí, že mu jakékoli jiné zajištění schází, a padne. Neboť přátelství získávaná penězi, a nikoli velikostí a šlechetností ducha, by sice byla zasloužená, ale nemáme je a nemůžeme je v čas potřeby využít. Kromě toho lidé snáz a bez rozpaků škodí tomu, kdo vzbuzuje lásku, než tomu, kdo budí strach, neboť láska je držena poutem povinnosti a to se při každé příležitosti, kdykoli jde o osobní prospěch, trhá, protože lidé jsou zlí; strach však je udržován obavou z trestu, a ta neopouští lidi nikdy." (*P* XVII,10–11 / *V* 264)

„Kdyby všichni lidé byli dobří, toto pravidlo by nebylo dobré; protože však jsou zlí a neplnili by slib daný tobě, nesmíš ani ty plnit slovo dané jim." (*P* XVIII,9 / *V* 268)

Z řady mnoha dalších pasáží, kde se Machiavelli obsáhle věnuje analýze a vylíčení lidské prolezlosti zlem (malignità), připojme jen vpravdě programový začátek jedné z prvních kapitol *Rozprav*:

„Všichni spisovatelé, kteří se zamýšlejí nad občanskou existencí, se shodují a historie to dokládá množstvím příkladů, že ten, kdo dává republice zřízení a zákony, musí považovat všechny lidi předem za zlé a musí u nich počítat s tím, že kdykoli k tomu dostanou šanci, projeví zlovolnost svého ducha. Zůstává-li ta či ona zlovůle nějaký čas skryta, pramení to ze skryté příčiny, jež – v důsledku toho, že protiklad uniká zkušenosti – zůstává nepoznána. Pak nám ji ale odhalí čas, jenž bývá nazýván otcem vší pravdy." (*D* I,3,2 / *R* 30)[6]

[6] Povšimněme si, jak tu je starobylá a proslulá maxima „Pravda, dcera času" (Machiavelli ji dobře znal a využíval ji také v legacích, viz poznámku, již k probíranému místu připojuje F. Bausi ve své edici *Rozprav*, str. 30–31) podána z jedinečné perspektivy odhalování skrytých zlovolností, jež se zákeřně skrývají ve veškerém lidském jednání. K tématu viz M. C. Figorilli, *La „tristizia" nei „Discorsi" di Machiavelli*, in: *La Rassegna della letteratura italiana*, 100, 1986, str. 39–53.

III
Místa, oblasti a svět

Machiavelliho politický horizont je absolutně určován výsadním postavením *města*. Dosah státu, horizont moci a nadvlády vždy vnímá a analyzuje z hlediska institucionálního a společenského centra tvořeného městem. V jeho spisech je stát se svou politickou a občanskou konstitucí a svými vojenskými a hospodářskými silami důrazně a přímočaře identifikován s městem – do té míry, že na několika místech (zvláště v *Rozpravách*) je výrazu *città* několikrát použito takřka synonymně s výrazy „republika" a „knížectví". Kořeny tohoto ztotožnění lze nakonec hledat až v modelu řecké *polis* a v identifikaci *polis* s politickým společenstvím, jak je na začátku *Politiky* formuluje Aristotelés, avšak přímočařejší pramen se samozřejmě nachází v Machiavelliho florenťanství a ve faktu, že veškerá jeho politická aktivita se odvíjela ve službách vlastnímu městu. Absolutní význam, který v jeho očích vykazuje Florencie, se pak pojí se souběžným a protichůdným ztotožněním imperiálního státu *par excellence*, nutného vzoru, jejž předkládá moderním lidem k nápodobě, s městem Římem.

Původ a vznik jakéhokoli typu státu je na začátku *Rozprav* spojen se založením města: každé rodící se město tu je uvedeno do vztahu s určitou přirozenou lokalitou, určitým terénem (sito), od jehož vlastností a kvalit se může odvíjet jeho blahobyt, jeho zdar a budoucí trvání. První kapitola I. knihy rozlišuje města „zbudovaná lidmi narozenými na tom místě, kde se města budují, a města vystavěná cizinci". V prvním případě nutnost obrany přivádí lidi rozptýlené na různých odloučených místech k tomu, že se shromáždí „na místě, které si vyvolí jakožto pohodlnější k životu a snáze hájitelné" (přičemž příklad Benátek vyvolává obraz „ostrůvků ve výběžku Jaderského moře"). Druhý případ vyžaduje další rozlišení podle toho, zda města vybudovali „muži

Finocchietské", ve kterém Machiavelliho obviní z „omylu" způsobeného jeho zvykem nespokojovat se „s tím, co jest, nýbrž tím, co se zdá", a posuzovat všechny ženy po vzoru své Barbary, jež má vskutku až příliš ve zvyku snažit se – po způsobu nevěstek – líbit všem. Finocchietský statek plní svůj účel, jestliže se právě pro svou „neúpravnost a drsnost", jež Machiavelli tolik haní, líbí výhradně Guicciardinimu; a není těžké vysledovat v pozadí tohoto žertovného dopisu linie nesouhlasu a odlišnosti hledisek mezi oběma důvěrnými přáteli, vycítit příčiny toho, proč Francesco pociťuje jistou zcela diskrétní nedůvěru vůči břitkým a nezúčastněným soudům a také ideologickým jistotám svého druha Niccoly.

IV
Antropologie iluze

Je naprostým omylem tvrdit, že politika u Machiavelliho přechází na pole „vědeckosti" nebo se – odtržená od ostatních závazků a vymanivši se zpod vší ideální či morální kontroly – vyčleňuje coby „autonomní" sféra jednání. Opak je pravdou: rozvíjí a vyhraňuje se v sérii antropologických modelů, jež evokují přirozenou existenční situaci člověka v celistvosti a vztahují se k životní sféře pojaté v maximální šíři, ke vzájemným vztahům mezi lidmi i lidí vůči přírodě, vůči prostorovým podmínkám a časovým rozdílům.

Na tomto půdorysu se úvod ke II. knize *Rozprav* snaží rozplést uzel, v němž se přítomnost proplétá s minulostí, uzel tak podstatný pro spis, jenž s nejvyšším odhodláním vyhlašuje nezbytnost napodobovat skutky starých. Machiavelli chce od sebe odvrátit případné obvinění, že nerozumně znehodnocuje přítomnost a ocitá se mezi programovými vychvalovači minulosti, *laudatores temporis acti*. Je si dobře vědom, že obecně rozšířený zvyk vychvalovat dávné časy a vyznávat „přízeň k věcem minulým" může být velice šalebný, a snaží se uvést „důvody, jež k tomuto klamu vedou". Vyvozuje je jednak z typu poznání, jež o minulých událostech máme, jednak z konkrétních podmínek hmotného života, přirozených životních okolností, mechanismů, jež pokřivují úsudek o skutečnosti a o povaze přítomného a minulého. Především má ale za to, že historická minulost – tedy dění těch nejvzdálenějších dob, o němž nemáme žádné přímé povědomí – je deformována formou, kterou mají dostupná líčení, a sklonem pisatelů opěvat slávu vítězů (ale též ukazovat *virtù* poražených); tato historiografická lež nás automaticky svádí stavět staré doby – čas, který je pryč – na piedestal a navádí potomky „žasnout nad takovými lidmi a časy" a „svrchovaně je velebit a milovat". (Té-

matu lživosti historie a současně i poezie se ostatně originálním způsobem dotýká celá řada textů z počátku 16. století; naprosto exemplárním způsobem se tak děje ve XXXV. zpěvu *Zuřivého Rolanda*.) K této lživosti historie se připojuje klam plynoucí ze samotného lidského bytí v čase, z faktu, že lidé žijí v přirozeném prostředí, v němž se neustále sráží dobré a zlé a veškeré soudy jsou poznamenány přízní nebo nepřátelstvím, libostí či nelibostí: jati emocemi přítomnosti, která vedle případného dobra takřka vždy předkládá tolik věcí, jež se nám „nezamlouvají" a jsou pro náš život hrozbou, stavíme se vstřícněji k dějům již uplynulým, které nám díky své odtažitosti již nijak ublížit nemohou:

> „Kromě toho, protože nenávist vzniká ze strachu nebo ze závisti, mizí při minulých věcech dvě z nejmocnějších příčin nenávisti, neboť minulost nemůže ani způsobit újmu, ani zavdat příčinu k závisti. Opačně tomu je u věcí, na kterých se činně podílíme a které vidíme: jelikož je známe plně, nezůstává nám z nich nic skryto a vedle toho, co na nich je dobré, vidíme také mnohé, co se nám nezamlouvá. To nás nutí k soudu, že jsou oproti starodávným časům mnohem horší, přestože si třeba ve skutečnosti přítomnost zasluhuje daleko více chvály a slávy. Neplatí to ovšem o uměleckých předmětech: ty se zjevují natolik zřetelně, že jim čas může ubrat nebo přidat jen málo slávy v porovnání s tou, již samy zasluhují. Moje tvrzení platí o věcech, které souvisejí s lidským životem a mravy a o nichž nemáme tak zřetelných svědectví." (*D* II, Proemio, 5–6 / *R* 229–230)

Výjimka vytčená pro umění (jehož „fyzická" svědectví Machiavelli považuje za natolik očividná, že tu je jakýkoli klam vyloučen) sama o sobě naznačuje, že uvedené hodnocení minulosti není mylné vždy – a úvod ke II. knize tak následně může objasnit, že v neustálém střídání lidských dějů („neboť lidské věci jsou v stálém pohybu, buď stoupají, nebo klesají") se dobré a zlé rozdílí rozmanitě a v každém jednotlivém „městě" či „provincii" se pozitivní a negativní situace mohou v čase střídat různě; zvláště u Itálie a Řecka se zdá naprosto očividné, jak nesmírně je minulost nadřazena přítomnosti, jež je plná „bídy, hanby, ponížení" a „topí se ve špíně".

V tomto bodě však úvod ke II. knize *Rozprav* plynule přechází od historicko-politického horizontu a srovnávání epoch k existenční a soukromé dimenzi. Zamyslíme-li se nad kontrastem, který staří lidé obvykle vytyčují mezi přítomností a časy jejich mládí, zdálo by se, že v tomto bodě by jejich úsudek klamný být neměl, jelikož oproti událostem, jež se odehrály v dávných časech, tuto dřívější dobu sami prožili a mohou ji se současností porovnat přímo (*úsudek* „starých lidí, když posuzují přítomnou dobu a dobu svého mládí, by se kazit neměl, poněvadž viděli a znají obě"). Do věci se však vkládá dialektika touhy, jejíž bytostný význam na politické rovině je zdůrazněn již na počátku 37. kapitoly I. knihy *Rozprav* (viz výše, závěr II. kapitoly): právě působením touhy dochází k proměně *choutek* (appetiti) v různých životních fázích a k pokřivení individuálního *úsudku*, k neuspokojitelnosti touhy, jíž se nedaří dosáhnout svých cílů a jež není s to změnit vektor svého vztahu k věcem a ke směřování času. Sklon starých lidí hanět současnost a vychvalovat minulost je tak propojen s obecnější konstantou lidského jednání, totiž s permanentním nepoměrem mezi *neukojitelnými lidskými choutkami* a jejich uskutečňováním, s neustálým směřováním touhy pořád dál, s *nespokojeností*, jež odtud pramení, a s *omrzením* věcmi, které máme před sebou. Důsledkem je naprosto vyšinutý vztah k času:

> „Stářím ubývá člověku sil a přibývá soudnosti [giudizio] a moudrosti [prudenza]. Proto se mu v stáří musí zdát nesnesitelnými a špatnými věci, které se mu v mládí zdály zcela snesitelnými a dobrými. Vinu za to by měl přičítat vlastnímu úsudku – ale místo toho viní dobu. Navíc jsou lidské choutky nenasytitelné, jelikož ze své přirozenosti mohou a chtějí toužit po všem, osud nám však dopřává jen málo; z toho vzniká věčná nespokojenost v lidské mysli a omrzelost věcmi, které máme. Proto haníme přítomnost, chválíme minulost a toužíme po budoucnosti, ačkoli k tomu nemáme rozumných důvodů." (*D* II, Proemio, 20–21 / *R* 232–233)

Tyto úvahy jsou v mimořádně těsné paralele ke Castiglionovu zamyšlení v *Knize o dvořanu* (II,1):

„Stařecký duch je vzdálen všech potěšení a nemůže je vychutnat: tak jako lidem při horečce, když jim zhoubné výpary pokazí chuť, připadá trpké každé víno, třebas bylo vzácné a jemné, stejně tak starým lidem, když tělo zemdlelo, ale touha dosud nevyprchala, připadají rozkoše bez chuti a vychladlé, zcela odlišné od těch, jaké kdysi prožívali, ale na které už jen vzpomínají, třebaže se tyto rozkoše samy o sobě nijak nezměnily; ale že oni je necítí, stěžují si a tvrdí, že dnešní doba nestojí za nic, přičemž nechápou, že změna netkví v čase, ale v nich; a naopak, rozpomínajíce se na někdejší potěšení, oživují si v mysli léta, jež jim je dopřávala, a chválí je jako krásná, neboť se jim zdá, že si stále uchovávají vůni dávných radostných prožitků."[1]

Svými argumenty z úvodu ke II. knize *Rozprav* Machiavelli podle všeho nezapuzuje pouze historický klam, jenž je ovšem v daném případě eliminován hanebným stavem současné Itálie, ale též vlastní případný klam starého člověka, který doufá, že „mysli mladých lidí" budou s to uniknout před neduhy současnosti, a „chystá se napodobovat" doby již uplynulé. Nesmíme tu ale zamlčet, že ani ve vztahu k sobě samému a s ohledem na vlastní díla se Machiavelli nedokáže vymanit z pocitu jakési disproporce, z nespokojenosti spjaté s jeho vlastními literárními výkony, z dojmu, že tu je cosi, co se jeho pedagogice vymyká. Ve všech politických spisech navrhuje „jiným" něco, o čem je sám přesvědčen, že to ví, ale nemůže to „vykonat" – a motiv se opakuje i v závěru probíraného úvodu ke II. knize:

„Opravdu, kdyby rozdíl mezi tehdejšími ctnostmi a dnešními neřestmi nevynikal nad slunce jasněji, byl bych zdrženlivější, abych neupadl do bludu, ze kterého viním druhé. Jelikož však je věc tak zřejmá, že ji vidí každý, projevím bez obalu a bez ostychu, co si myslím o oněch a o dnešních dobách, aby mladí lidé, kteří budou číst mé spisy, mohli duchem prchnout ode dnešních a brát si příklad [imitar] ze starých, kdykoli jim k tomu osud dá příležitost. Je povinností ctnostného muže [uomo buono] naučit jiné dobru, které on sám pro zlé doby a nepřízeň osudu nemůže

[1] Baldassare Castiglione, *Dvořan*, přel. A. Felix, Praha 1978, str. 100.

vykonat, aby z mnoha, již toho jsou schopni, učinil dobro skutkem jeden, kterému věnovalo nebe větší přízeň." (*D* II, Proemio, 24–25 / *R* 233)

Obavou či podezřením, že by přece jen podlehl bludu, se Machiavelli – to je pravda – zabývá jen z odstupu, jen se jí lehce dotkne; avšak nejedná se výhradně o rétorickou figuru, o způsob, jak se poníženě sklonit před adresáty a čtenáři. Jako by si náš autor uvědomoval, že hrozba klamu je skryta v samotné disproporci, v níž se jeho texty ocitají, tedy v nepoměru mezi vzory zdatnosti, jež stavějí před oči, a nemožností „konat", převést je osobně ve skutek. Stejný nepoměr ostatně tížil a bude tížit mnoho forem politické teorie a reflexe: pro značnou část politického myšlení jej můžeme považovat za konstitutivní – a jeho zřetelné nasvětlení tvoří významný Machiavelliho přínos.

Jedním zásadním obrazem tohoto nepoměru je pro Machiavelliho právě sepětí, rozpolcení a střet mezi mládím a stářím. Jak se dobře ví a jak zdůraznila řada komentátorů, politické jednání a záruky úspěchu jsou u něj provázány s mýtem mládí, bleskové a oslnivé energie (počínaje slavným axiómem ze 25. kapitoly *Vladaře*, že fortuna má „ráda mladé lidi", až po plné rozvinutí „mýtu mládí" v *Mandragoře*, kde ctnostnou Lukrécii dobude „mladý" Kallimachos, zatímco „starý" Nikia ostrouhá), ale stejně tak je pravdou, že zvláště počínaje *Rozpravami* nacházíme četná zkoumání obrazů stáří, smyslu opožděnosti, „potomnosti", vyčleněnosti z doby a jejího vědění, svěřovaného se stále slabším přesvědčením neurčité budoucnosti. Exemplární jsou v tomto směru slova, jimiž starý Fabrizio Colonna (zde coby očividné *alter ego* „starého" Niccoly) uzavírá dialog *Umění války*:

„Mrzím se na přirozenost, jež mne buďto neměla učinit znalcem toho všeho, nebo mi měla poskytnout schopnost, abych to mohl uskutečnit. Dnes, jsa stár, mám za to, že už k tomu nedostanu příležitost; proto se o to s vámi štědře dělím, neboť jste mladí a schopní, a pokud se vám věci, jež jsem vám řekl, budou zamlouvat, budete moci v náležitou dobu pomoci a poradit svým panovníkům ku jejich prospěchu. Nechci, abyste tím byli vyděšeni nebo zastrašeni; zdá se přece, že je tato země zrozena

ke znovuoživení mrtvých věcí, jako se to ukázalo v básnictví, malířství a sochařství. Pokud však jde o mne, pokročil jsem v létech a nemám naděje. Vpravdě však mám za to, že kdyby mi fortuna byla dříve poskytla stát dostatečně velký pro podobný podnik, věřím, že bych v nejkratším čase světu ukázal, jak velice jsou starověké pořádky platné; a nepochybně bych jej buď rozvinul ve slávě, nebo čestně prohrál." (*A* VII,245–249)

Mýtus stáří se všemi jeho *choutkami*, disproporcemi a klamy se poté ocitá přímo v centru pozdní komedie *Clizia*, jejíž zápletka (utvořená po vzoru Plautovy *Casiny*) líčí bizarně nepřiměřené milostné pobláznění starého Nikomacha – a ve světle uvedené problematiky se pozdní komedie odhaluje coby podstatnější, než se obvykle myslí, též s ohledem na přímočaře autobiografickou hříčku, již autor podniká se jménem protagonisty: *Nico* vzaté z *Niccolò* se připojuje k *maco* z *Machiavelli*.

Jak jsme ale viděli, nespokojenost se netýká pouze nepoměru mezi stařeckou touhou a její neuskutečnitelností. Týká se každého životního období a všech hledisek i situací v lidském životě, působí na všechny typy postavení a všechny druhy vztahů. Lidské bytosti se Machiavellimu vždy jeví jako samy se sebou trvale nespokojené, neustále zaměřené k tomu, aby věci byly jinak, než jsou: jedná se u něj o svého druhu postulát, těsně propojený s postulátem konstitutivní lidské prolezlosti zlem (malignità), avšak zachycený v proslulých maximách, které jsme již připomenuli v závěru druhé kapitoly; a i když ve 37. kapitole I. knihy *Rozprav* Machiavelli ve snaze zajistit této dialektice touhy autoritativní zaštítění mlhavě poukazuje ke „starověkým autorům" (bez udání jmen), osobně mi připadá evidentní, že příslušný postulát má „lidové" kořeny a je propojen s obecně rozšířeným „praktickým" a „realistickým" poznáním, jehož stopy je možné najít v nejrozmanitějších kulturách, a to již v nejdávnějším starověku. Totéž ostatně prohlásil sám Machiavelli několik let před vznikem *Rozprav*, v takzvaných „zápiscích pro Soderiniho" (*Ghiribizzi al Soderini*) z roku 1506:

„... neboť stejně jako se trpkými věcmi chuť rozrušuje a sladkými se přesycuje, i lidem se omrzuje dobré a špatné je trýzní." (*Lettere*, str. 138)[2]

Je ostatně faktem, že na veřejné scéně nemůže odpor vůči danému stavu nikdy navodit skutečný návrat k minulosti; nostalgie po minulosti a její oceňování se dají překonat jedině proměnou dané situace, a tedy v napjatém úsilí o její změnu. Ctižádostivá ješitnost a touha však razí cestu pro *novátorství* a úpravu daných poměrů i tehdy, pokud se tyto poměry samy o sobě mohou jevit platné a přínosné:

„... lidé touží po novotách natolik, že si většinou přejí změnu jak ti, kterým se vede dobře, tak ti, kterým se vede špatně, neboť – jak jsem po pravdě uvedl už jinde – blahobyt vzbuzuje v člověku omrzelost, neštěstí zármutek. Tato touha po novém proto otevírá brány každému, kdo se v zemi postaví do čela nějakého převratu [innovazione]. Když je to cizinec, hrne se všechno k němu, když je to domácí, lidé ho obklopí, posílí a všelijak podporují – takže se mu vždycky podaří dosáhnout velkých úspěchů, ať už si počíná jakkoli." (*D* III,21,6–7 / *R* 486–487)

Lačnost po novotách bezprostředně prýští ze zmíněné dialektiky touhy a nespokojenosti. Již v trojverších *O fortuně* je vykreslen obraz lidstva, které se tísní v paláci Fortuny:

„Celý svět je kol ní shromážděn v touze spatřit novoty, pln ctižádosti a pln tužeb." (vv. 49–51)[3]

2 V poznámce k začátku 37. kapitoly I. knihy *Rozprav* na str. 177 editor Bausi společně s citovaným místem ze „zápisků pro Soderiniho" připomíná také pozdější autografní marginální glosu ke *Ghiribizzi* („Dobré si lidé omrzí a na zlé si naříkají; hořkým se chuť rozrušuje, sladké ji nudí") a uvádí, že druhá část maximy (tj. znuděnost dobrým) by mohla čerpat inspiraci z Liviova postřehu proneseného na místě (III,1), ze kterého Machiavelli v téže kapitole cituje (*fecit statim, ut fit, fastidium copia*: „hojnost, jak to bývá, mnohdy nudila"); k tomu podotýká, že obrat *copia parit fastidium* měl povahu přísloví.

3 Tutto el mondo d'intorno vi si accoglie / desideroso veder cose nove / e pien d'ambizione e pien di voglie.

Na začátku 3. kapitoly *Vladaře* se pak konstatuje, že „lidé rádi mění pána, neboť doufají, že si polepší", avšak povětšinou se v tom „mýlí, neboť zkušenost je následně poučí, že si pohoršili". Je očividné, jak působení touhy lidem brání pohlédnout na skutečnost jasně a průzračně; ctižádost a touha s sebou nesou zaslepení, sebeklam a neúměrné soustředění na daný cíl, vlivem nichž se ocitá stranou vše, co by plánům na jeho dosažení mohlo bránit, a přehlížejí se zla, jež odtud mohou vyplynout:

> „Lidská ctižádost je tak veliká, že abychom ukojili nynější chtění, nemyslíme na zlo, které nám z toho zakrátko povstane." (*D* II,20,16 / *R* 328)

V trojverších *O ctižádosti* je zoufalý stav, do něhož Itálie upadá, přisuzován souvislosti mezi ješitnou ctižádostí, zbabělostí, špatnými pořádky a zahálčivostí. Princip zaslepenosti, jež je nutnou součástí *ambizione*, způsobuje, že se ctižádost neobrací pouze k tomu, co je dobré, ale i k tomu, co se dobrým pouze jeví, takže člověk touží mít

> „nejenom cokoli dobrého vlastní jeho nepřítel, ale také cokoli se dobrým zdá; a takto to na světě vždy bylo, v současnosti i ve starověku." (*Dell'ambizione*, v. 70–72)[4]

Ješitná ctižádost vstupuje do riskantního spojení se *zahálčivostí* a *zbabělostí* a stírá sebemenší stopu *virtù*, sebemenší schopnost pochopit, jaká je skutečnost, a aktivně ji změnit. V úvodu k I. knize *Rozprav* se vynořuje nesmírně působivá, vpravdě výstižná formule *ctižádostivé zahálčivosti* („tyto škody mnohým křesťanským zemím a městům způsobila ctižádostivá zahálčivost"; *D* I, Proemio, 7 / *R* 15). Na této šikmé ploše může zaslepená touha přejít vysloveně v touhu po vlastní zkáze, jak se to často stává lidu, jejž pak z tohoto zaslepení může zachránit jedině zásah člověka „moudrého" čili znalého věci (savio):

[4] Né sol quel che è bene ha 'l suo nimico, / ma quel che pare, e così sempre fue / el mondo fatto, moderno et antico.

> „... lid, obluzen zdáním dobra [una falsa immagine di bene], často touží po vlastní záhubě, a nevysvětlí-li mu muž, v něhož má lid důvěru, co je zhoubné a co prospěšné, zavlékají se tím do republik neskonalá nebezpečenství a škody." (*D* I,53,6 / *R* 199–200)

Tato dialektika ješitné ctižádosti a touhy je ústřední uzlinou Machiavelliho politické antropologie, jež v iluzi a klamu (včetně sebeklamu) spatřuje konstitutivní a neopomenutelná fakta politického vztahu. Lidé svíraní tepem vlastních tužeb a vlastní ješitnosti „nevidí", nebo přesněji řečeno – vidí pokřiveně; a k tomu může dojít jak v pohledu pánů (tedy vladaře nebo jiného držitele moci) na poddané a na občanstvo, tak v pohledu těch, kteří jsou moci podřízeni, a též ve vzájemném pohledu mezi pány nebo mezi občany.

V zásadě spočívá Machiavelliho přínos v tom, že do politického prostoru ve všech jeho podobách integrálně vtahuje onen tak vytříbený smysl pro *omyl* a *klam*, jenž prozařuje ohromné množství literárních reflexí o lidském životě a o *báchorce*, jež se životem utváří. Tento způsob vnímání prochází celkem literární tradice už od antiky a přichází výrazně ke slovu i v obecně rozšířené „praktické" senzibilitě. Jde o oblast, v níž se překrývají a neodlišitelně splétají „vznešená" kultura s „lidovou", klasičtí autoři se „selským rozumem". Projevuje se v ní kompozitní charakter Machiavelliho antropologie, fakt, že se pohybuje jakoby na dvou frontách mezi „nízkým" prostorem každodenních vztahů a „vysokým" prostorem klasické kultury.

Za Machiavelliho života ostatně tento zájem o omyl a blud, o neustálou hrozbu, již představuje pro lidský úsudek, a o nejistotu, do níž uvrhává všechny lidské výklady skutečnosti, všechny společenské vztahy a všechna rozhodnutí jednat, pronikal a koloval nejrozmanitějšími kulturními sférami. Jak lidová, tak humanistická literatura na toto téma nacházela směrodatný ukazatel ve zkušenosti Petrarky, jenž učinil omyl součástí vlastní literární tvorby a postavil svůj *Zpěvník* pod znamení *prvního mladistvého omylu* a *dlouhého bloudění ve slepém labyrintu* až po reflektované rozhodnutí nechat veškerou světskou skutečnost rozplynout

v *krátké báchorce* (favola breve); a též v pojednání *O tajném střetu mých myšlenek* a v *Listech přátelům* vysledoval rozmanité trajektorie omylů a iluzí, jimiž je lidská existence poseta. Taktéž za Machiavelliho života však prošel tento pohled upřený na omyl a blud takříkajíc laicizací a mundanizací u Ariosta s jeho ironickým zdůrazňováním mezí lidského úsudku („hle, jak často zbloudí lidský soud" / ecco il giudicio uman come spesso erra, *Zuřivý Roland*, I,7), nekonečným sledováním rytířského bloudění, zákeřností ztráty sebe sama a šílenství, kouzla, jež si porobuje lidská vědomí a oslepuje je simulakry touhy, klamnými obrazy toho, po čem každé nejvíc touží a co neustále uniká. A v okruhu bludu se ocitají i poezie a historie, jež odhalují svou artificiální a lživou povahu, povahu umělé konstrukce, o níž se v epizodě Astrolfovy návštěvy v pozemském ráji ve XXXV. zpěvu hravě navrhuje, že ji máme brát „naopak".

Neklidné prozkoumávání významu omylu v mezilidských vztazích prostupuje též dílo, jemuž – takříkajíc souběžně a v protikladu vůči Machiavelliho spisům – evropská kultura přiřkla exemplární a výchovnou hodnotu, totiž v *Knize o dvořanu* Baldassara Castigliona. V jejím dialogickém rozvíjení se odhodlání „zformovat" *dokonalého* dvořana střetává s upozorňováním na neustálé riziko *omylu*, kterým je celý podnik obtížen a které především zajišťuje oporu pro společenskou prestiž, proslulost a důstojnost, jemuž se téma těší v rozhovorech ostatních lidí: dvořanův úspěch, jeho performance na jevišti dvora se uskutečňuje ve hře zdání, v subtilním umění *nonšalance* (sprezzatura), ve hře masek a simulaker. Dvořan si především musí umět zjednat moc nad společenským *míněním*, ovládat omyly a bludy, na nichž toto mínění spočívá, a působit dojmem, že sám je omylu zcela prost: takříkajíc dokazovat, že se „mýlit neumí a nemůže".[5]

Florentský sekretář tuto tematiku omylu a klamu geniálně zasadil do politického rámce a učinil z ní klíčový nástroj k ana-

[5] Poukážu zde na svou stať (přehlíženou všemi, kdo kladou přehnaný důraz na „vzorotvorný" význam Castiglionova pojednání) *Sprezzatura e simulazione*, in: *La corte e il „Cortegiano"*, I: *La scena del testo*, vyd. C. Ossola, Roma 1980, str. 119–147.

lýze a pochopení mocenských vztahů, jejich základů a psychologických předpokladů: nemilosrdně pronikavý důvtip jeho úvah razí cestu pro množství rozmanitých reflexí na zásadní význam omylu v lidském chování, lidských vztazích a dokonce i kultuře a civilizaci od Montaigne po Pascala, Foscola, Leopardiho či Nietzscheho. Machiavelli ve svém díle rýsuje nefalšovanou fenomenologii omylu, přičemž především předvádí a odsuzuje omyly všeho druhu, jichž se dopustili nejrůznější politikové: například ve *Vladaři* tak dojde na různé omyly francouzského krále Ludvíka VII. (3. kap.), na závěrečný osudný omyl jinak „zdatného" Cesara Borgii (7. kap.) a na omyl Benátčanů, když dovolili, aby se upevnila Carmagnolova sláva (12. kap.); *Rozpravy* zas popisují omyl římského lidu, když se dal na stranu decemvira Appia Claudia (I,40), nebo omyly Piera Soderiniho (III,3). Vícekrát přímo i nepřímo opakovaný odsudek katastrofálních chyb současných knížat se ve *Florentských letopisech* převrací v neodvolatelný odsuzující verdikt nad omyly florentské republiky v průběhu dějin. Toto rozmanité a neustálé upozorňování na jednotlivé chyby však v sobě nese trvalý poukaz k alternativám, k různým naskýtajícím se možnostem, k „prozíravým" postupům, jež se sice nestaly skutečností, avšak teoreticky vzato je bylo možné realizovat.

Mnohdy však Machiavelli působí dojmem, že více než o odsouzení omylu a navržení možné alternativy mu jde o přímočaré konstatování efektivity omylu a klamu, jejich inherentního podílu na valné části politických aktivit a na ustavování a rozvíjení společenských vztahů.

V 58. kapitole I. knihy *Rozprav* (*Množství je moudřejší a stálejší než knížata*), jež v celku Machiavelliho díla představuje jeden z úhelných bodů jeho „republikánské" perspektivy, se deklarace nadřazenosti „lidových celků" (popoli) odvíjí v rámci rozlišení větší či menší povolnosti vůči *omylu*. Nestálost a omyly „nespoutaného" a „neuctivého" množství, za něž je káral Livius, tu jsou obhajovány s poukazem na analogické omyly u knížat:

> „Pravím tedy, že z vady, kterou spisovatelé přičítají množství, lze obvinit všechny jednotlivé lidi, a knížata zvlášť; neboť kaž-

dý, kdo není poután zákony, se dopustí týchž přečinů [errori] jako nespoutaný dav.

...

Povaha davu nezasluhuje o nic horší odsouzení než povaha knížat: mohou-li hřešit [errare] bez ostychu, hřeší všichni stejnou měrou. Dokladem toho je vedle uvedených příkladů mnoho činů římských císařů a jiných tyranů a knížat, na kterých vidíme větší nestálost a vrtkavost v chování, než jaká by se kdy našla u množství." (*D* I,58,8 a 15–16 / *R* 217–219)

Po zdůraznění prozíravosti (prudenzia) a stálosti lidu a zmínky o úsloví, jež „přirovnává hlas lidu k hlasu Boha" (na niž navazuje nepříliš věrohodný závěr, že by mezi názory, které před zástupem pronesou dva řečníci, lid dokázal pokaždé vybrat ten lepší), se kapitola obrací k otázce omylu:

„A byť se lid dá oklamat, když mu někdo učiní smělé nebo na pohled výhodné návrhy, dá se mnohdy oklamat i kníže stržený svými vášněmi, neboť jich má mnohem více než lid.

...

Uvažuje-li se tedy o knížeti podléhajícím zákonům a o lidu vázaném zákony, nalezneme více *virtù* u lidu než u knížete; a pokud se o jednom i o druhém uvažuje v nevázanosti, pak u lidu nalezneme méně chyb a menší než u knížete, a také snáze napravitelné." (*D* I,58,24 a 34 / *R* 220–221)

U lidu i u knížat, v republikánském i v monarchickém zřízení se zkrátka vykonávání politické aktivity děje za neustálé hrozby omylu, vyplývající z tendence, kterou lidé projevují v libovolném typu společenského vztahu – a to v kontaktu s druhými i v povědomí o sobě samém –, totiž sklonu nevidět, zaměňovat skutečnost a klam, následovat představy namísto *realtà effettuale*. Stačí si připomenout onu slavnou pasáž z *Vladaře*, v níž se zdůrazňuje, že lidé soudí na základě pouhého zdání:

„Všeobecně lze říci, že lidé více soudí očima než rukama, neboť vidět je dáno každému, kdežto vyhmátnout, co je pod povrchem, málokomu. Každý tedy vidí, jaký se zdáš, ale málokdo vyhmátne, jaký opravdu jsi, a tito málokteří se neodvažují

postavit proti názoru mnohých, chráněných majestátem vlády; a počínání všech lidí – hlavně však panovníků, u nichž není žádná odvolací instance – se měří účelem." (*P* XVIII,17 / *V* 269)

Touha získat věc, o níž si myslíme, že ji máme před očima, člověku brání vidět ono zlo, jež z věci může vyplynout, jak se stává těm, kdo si vyžádají pomoc sil odjinud:

„Kdo je tedy tak ctižádostivý, že takovou pomoc přivolává nejenom na svou ochranu, ale dokonce i proto, aby napadl druhé, nuže ten zkouší dobýt něco, co neudrží a co mu může ten, kdo pro něj dobývá, snadno vzít. Avšak lidská ctižádost je tak veliká, že abychom ukojili nynější chtění, nemyslíme na zlo, které nám z toho zakrátko povstane." (*D* II,20,15–16 / *R* 328)

Falešná mínění pramení z přirozené lidské situace: vnořenost do proudu času, zapletenost do hmotných a biologických okolností, fakta určená vnějším světem vytvářejí ono pokřivené vědění a podněcují k iluzi, z níž se vymaní pouze „výteční mužové":

„Jak klamné jsou často názory lidí, to vidí každý, kdo sleduje jejich porady a rozhodnutí. Nevycházejí-li od vynikajících mužů, příčí se často úplně pravdě. Poněvadž však vynikající mužové mají ve zkažených republikách – zvláště v klidných dobách – mnoho závistivých a ctižádostivých nepřátel, děje se to, co se ve všeobecném klamu považuje za dobré nebo co navrhnou lidé, kterým jde více o oblibu než o prospěch celku. Tento klam vyjde najevo v nepříznivých dobách a pak teprve se obrátíme na muže, kteří v klidných dobách byli takřka zapomenuti, jak ukážeme v celé šíři v třetí knize. Stávají se také jisté události, kterými se lidé málo zkušení dají snadno svést, ježto v nich najdou mnoho okolností, které činí uvěřitelným to, co si namlouvají." (*D* II,22,2–5 / *R* 332)

Totéž je zopakováno o něco později:

„Z toho vidíme, jak jsme už ukázali na jiném místě, jak se někdy lidé zmýlí ve svých rozhodnutích a jak si často myslí, že určitou věc získají, ale přitom ji ztratí." (*D* II,25,4 / *R* 353)

Zaslepenost, neschopnost nahlédnout, jak vyhlíží reálná situace, a tak či onak se s ní vyrovnat, může být plodem *fortuny* a jejích nepředvídatelných *plánů* (disegni), jak to již názvem zdůrazňuje 29. kapitola III. knihy *Rozprav – Fortuna lidi zaslepí, když nechce, aby se postavili proti jejím plánům* –, jež začíná prohlášením:

> „Pozorujeme-li zevrubně běh lidských událostí, vidíme často, že přicházejí okolnosti a události, které nebe nemělo naprosto v úmyslu změnit." (*D* II,29,2 / *R* 367)

Klam neznatelně postihuje i ty, kdo si stanoví cíl „zničit republiku": neuvědomí si, kolik času je zapotřebí na to, aby se „zkazil" její lid, a nechají se oklamat nedočkavostí, přespříliš naléhavým vábením vytoužené moci:

> „Některý muž sice může svým počínáním a zlovolnými cíli započít mravní zkázu lidu ve městě, ale jeden život nepostačí na to, aby z podnícené zkázy sám mohl sklízet ovoce; a i kdyby to třeba doba jeho počínání připouštěla, způsob lidského počínání by tomu zamezil, neboť lidé jsou netrpěliví a nedokážou žádnou svou vášeň odkládat dlouho. Člověk se také klame ve věcech, které se týkají jeho samého, a zvláště v tom, čeho si toužebně přeje. Tak z netrpělivosti a sebeklamu se pouští do podniků proti duchu času [contro a tempo], a končí nešťastně." (*D* III,8,16–17 / *R* 441)

Vlivem této přirozené náchylnosti klamat sám sebe, podnícené *způsobem počínání* jednotlivců a národů a jejich služebností touze, tím, jak se vztahují k vnější realitě a jak se poměřují s nezastavitelným plynutím času, se prostor světa a společenských vztahů vyjevuje jako jeviště. Ve vztahu mezi jedinci a společenskou realitou, v zápasu o moc a ovládnutí orgánů státu, v putování po cestě, jež míří k uskutečnění tužeb a ambicí, se každý jednotlivec pohybuje specifickým *způsobem*, jenž je určován jeho *přirozeností* a jeho osobitostí a charakterem (qualità), z nichž vyplývá jeho pohled na skutečnost a samo jeho jednání; proto může každý být zdrojem klamů a iluzí (viz níže, V. kapitola).

V této osnově ovšem musí prestiž a moc jakožto reálný obsah společenského života využít coby páky právě klamu a zdání; jistě, musí si v konfrontaci s konkrétními materiálními fakty počínat „ekonomicky", avšak k tomu je potřeba, aby především braly v potaz, co je vidět („obecně lze říci, že lidé více soudí očima než rukama"). Odtud pramení klíčový význam *pověsti* (reputazione), nezbytné nejenom při vykonávání republikánské moci, nýbrž pro každého, kdo usiluje o nadřazenost ve vztazích mezi jednotlivci a společenskými skupinami. Pověst – tato směrodatná kategorie dobového jazyka florentské politiky (v prvním plánu se ocitne díky Guicciardiniho úvahám a jeho vidění dějin) – je plně ukotvena v jevení a zdání; získává a udržuje se tím, že se pohledu druhých nastavíme z příhodné perspektivy a zajistíme vlastnímu počínání pozitivní viditelnost.

Lze-li tedy Machiavelliho politiku charakterizovat jako „politiku zdání",[6] nelze pak již považovat za okrajovou záležitost jeho vazby k divadlu a oněm kulturním formám, jež zcela přímočaře tematizují masku, zdání a iluzi. V jeho myšlení a v tom, jak vystupuje před zraky světa, je relevantním faktorem (v míře, která obvykle není náležitě registrována) poučení skýtané komickou literaturou a tradicí posměchu a vtipu, v níž je terč výsměchu obětí klamu, někdy vyloženě neschopnou rozeznat hranice mezi skutečností a iluzí (připomeňme si čtvrtou a osmou novelu sedmého dne *Dekameronu* nebo vyprávění o tlustém truhláři [*Grasso legnaiuolo*] z 15. století). Ve vztazích nastolovaných komickým divadlem se exemplárně uskutečňuje ona hra předstírání, podvodů a úskoků, jež je realitou na politické scéně: osnovou pro zápletku *Mandragory*, vtip *Clizie*, pletichy *Belfagora* je vize lidstva zaslíbeného bludu a oslepovaného tu ctižádostí, tu touhou, tu nutkáním „ukojit" nějaký svůj „rozmar" a vybojovat si prostor k životu. Proto jsou mnozí kritikové v pokušení hledat v „komickém" Machiavellim i za cenu překrucování přímé aluze na současnou politiku, spatřovat v něm alegorické nebo „převrácené"

6 Na mysli tu mám pozoruhodnou studii L. Vissinga *Machiavel et la politique de l'apparence*, Paris 1986.

obrazy politického univerza a proměňovat *Mandragoru* v „tragédii" *sui generis*.

Vprostřed tohoto člověčenstva, zaplaveného žádostmi, jež formují jeho existenci, neustále ji vyvádějí mimo její meze a noří ji do jakési slepé vize, jež způsobuje, že člověk *vidí* výhradně vnější obraz skutečnosti a lidského jednání, ale nedotýká se skutečného jádra, může hrozbu omylu a klamu odvrátit jedině ten, kdo je schopen současně vidět i hmatat, ujmout se strategie oněch zdání, masek a předstírání, jež tvoří kolektivní život, ale zároveň i rozeznat a vyhodnotit jeho podmínky, chovat na zřeteli *realtà effettuale*, sklidit plody „dlouhé zkušenosti v událostech našich časů" i „vytrvalého studia událostí starověkých".

Na jevišti tohoto zmateného a rozpadlého divadla světa se Machiavelli pokouší nastolit povědomí o *znalém člověku*, vykreslit obraz *prozíravého* politika, obdařeného náležitou *virtù*, jenž jako jediný může zdolat zákeřnosti klamu a využít oněch mechanismů klamu, jež ovládají všechny stránky života zapojeného do vztahů, k vlastnímu prospěchu i prospěchu veřejných institucí. Jedná se o vyšší politické poznání a Machiavelli se celým svým dílem snaží zachytit jeho charakteristiky, jeho kvality, jeho obsah až do těch nejspecifičtějších a nejkonkrétnějších podrobností, přičemž toto vědění musí v praxi využívat způsobů chování, které mu umožňují získat převahu nad nevědoucím, nad jedincem, jenž zůstává obětí omylu a klamu. Rýsuje se tu radikální protiklad mezi *vědoucími* (savi), kteří realitu posuzují s náležitou soudností, a díky tomu jsou s to ji ovlivnit, a *davem*, který je pohlcen nevědomostí a setrvává ve slepém žaláři dění, jehož příčiny a předpoklady mu unikají. Tento protiklad v sobě obnáší pohrdání vůči těm, kdo „nechápou", vůči oněm knížatům a politikům, kteří nejsou s to dotknout se jádra skutečnosti.

Avšak zároveň s tím, jak Machiavelli vytyčuje model pravého politického vědění a autentické prozíravosti (prudenza), je též nucen neúnavně se konfrontovat s obtížemi, jimž takovýto vzor čelí, s hrozbami, jež realita – byť poznána ve své „efektivní" určitosti – nadále obrací i proti této moudrosti, takže se možnost omylu neustále navrací. Studium historie a fakta současnosti jej koneckonců nutí zamýšlet se nad nekonečnou sérií chybných

skutků, jejichž břímě jakoby strhává a ohrožuje samu jeho jistotu a vydává bludu i postavy, jež působí dojmem nejdokonalejšího ztělesnění vzoru vědoucnosti (saviezza); již jsme připomněli dramatický případ hodnocení skutků Cesara Borgii, prozíravého knížete, jenž ale nakonec propadl zhoubnému omylu. Vzor vždy vítězné a sebejisté vědoucnosti je navíc zpochybňován též sérií jiných obtíží, jimž se budeme věnovat v následujících kapitolách: opět se bude jednat o „antropologické" obtíže, související s přirozeným, biologickým a psychologickým ustrojením člověka, obtíže, z nichž se nemohou vymanit ani lidé vědoucí a jež přispívají k nutnosti konce, k nevyhnutelnosti zkázonosného výsledku veškeré zkušenosti.

Machiavelli se tak se svým úhlem pohledu nakonec cítí zčásti zapleten do téhož omylu, který svým psaním zavrhuje; a to vše koneckonců souvisí s horizontem rozporu, o němž už byla zmínka, se skleslostí a neuspokojivostí jeho osobní situace, s nemohoucností, jíž – jak cítí – je jeho vědění ohrožováno, s pocitem, že v sobě má energii, jež ale zůstává čistě mentální, odtržená a nevyužitelná jinak než na poli porady, pedagogiky, psaní. Moudrý člověk, jak ostatně – každý po svém – učili Erasmus i Ariosto, se pohybuje na hranici bláznovství, vnímá jeho hrozbu a počítá se zkázou vlastních zkušeností a vlastního vědění. Když se Machiavelli zaobírá „pošetilostmi", celou oblastí komiky, hry a věcí nízkých, konfrontuje se přitom s touto hranicí a tímto rozporem také ve vlastním politickém vědění. Za jednu z mnoha šifer osobního vědomí omylu a selhání lze považovat žert v dopise Vettorimu ze 4. února 1514 (dle florentského kalendáře 1513). Chybné rady, jež udělil homosexuálovi Donatovi del Corno a kurtizáně Riccii, tu Machiavelli zaznamenává v drobné pokroucené komedii *rádce*, *reputace* a *vědoucnosti*, která bere za věci *obráceně*:

> „Když jsem ve Florencii, pobývám střídavě v dílně Donata del Corno a u Riccii, a mám ten dojem, že už oběma lezu na nervy, protože on mi říká ‚otrava v dílně' a ona zas ‚otrava v domě'. Nicméně já se před jedním i druhým prezentuju jako moudrý člověk [uomo di consiglio], a prozatím jsem z téhle pověsti vytěžil tolik, že mě Donato nechal trochu se ohřát u jeho krbu

a ona mě zas sem tam nechá ji potajmu políbit. Nejspíš mi tahle přízeň dlouho nevydrží, jelikož jsem jednomu i druhému dal jisté rady a nikdy mě neposlechli, dokonce mi dnes Riccia při rozhovoru, který jakoby vedla se svojí služkou, řekla: ‚Tihle mudrci, tihle mudrci! To by mě zajímalo, odkud se tu vzali, protože mně připadá, že všichni berou za věci obráceně.'" (*Lettere*, str. 310–311)

V
Prostor subjektu

Znalý (savio), prozíravý (prudente), zdatný (virtuoso): tak znějí termíny, jimiž Machiavelli charakterizuje subjekt schopný odvrátit hrozbu omylu a dosáhnout pozitivních politických výsledků – a cílem jeho psaní je právě učit znalostem, prozíravosti a politické *virtù*, vštípit čtenářům vědění obdařené praktickou efektivitou a schopné přejít v čin. Jak už jsme uvedli ve druhé kapitole, ona *virtù*, již Machiavelli oslavuje, je plně zakořeněna v síle činu, v energii, v provázanosti morálních a fyzických kvalit: je to zdatnost plně pozemská a světská, *virtus* Římanů, chápaná především ve smyslu vojenském a „občanském" jako způsob bytí v obci a pro obec, jako bytostná modalita, již vykazuje *vir* (muž) ve svém společenském bytí. Je to tedy *virtù* současně individuální i kolektivní; Machiavelli ji chápe jako zdatnost jednotlivce, pokud jde o schopnost jednat v reakci na bezmezné aktuální nároky skutečnosti a udržet v rukou otěže státu, a jako zdatnost lidu v republikánském množství, zdatnost občanů oddaných dobru vlasti a připravených za jeho obranu a rozvíjení položit život. Ve II. kapitole jsme též Machiavelliho sledovali při rekonstrukci původu a materiálních základů této *virtù* a vytyčení její historie, jež ji v prvé řadě spojuje s *nezbytím* (necessità). To mu ovšem nebrání chápat ono vědění, jež *virtù* udílí, a onen subjekt, jemuž *virtù* a *saviezza* náleží, též v rámci relativní návaznosti na humanistickou tradici, tedy ve znaku identity a transparence. Vědění – a to i vědění politické a historické, jež je pro politické přímočarým přínosem – představuje u Machiavelliho hodnotu, jíž se dosahuje zkušeností a vytrvalým úsilím, myšlenkovou jasností, která se ve světě předává a rozvíjí díky vědomí schopnému toto vědění nalézt, zrcadlit se v něm a vyučovat mu. Dedikace *Vladaře* i *Rozprav* zřetelně rýsují pedagogickou relevanci této Machiavel-

liho „vědy“: v prvním spise se obrací k „vladaři“, jenž by udílená poučení měl umět zhodnotit, ve druhém na mladé, kteří by „zasluhovali být“ vladaři, neboť mají vědění, jež je samo o sobě platné, přestože nedisponuje mocí, a vůli, jež je sama pro sebe transparentní („Užívejte tedy toho dobrého i toho zlého, jež jste sami chtěli“, *D* Dedica 11 / *R* 12).

Tento voluntarismus a tato transparence machiavelliánského vědění a *virtù* souvisejí s předpokladem, že vědomí, energičnost, schopnost plánovat a jednat jsou u kořene spjaty, vycházejí ze shodné pružiny, soustřeďují se v zakládající individualitě: *prudenza* a *virtù* se realizují v jediném hybném momentu, v těsném svazku kvalit, jenž vychází z jediného a prvotního zdroje. Velcí hrdinové politiky stojí takříkajíc u pramene a jsou to hrdinští zakladatelé měst, států, náboženství (sette). I kvůli tomu je klíčové hledět na „příklady z dávnověku“ a dokázat je napodobit. Zápal pro počátky je příčinou, proč ve *Vladaři* zaujímá ústřední pozici nové vladařství a proč jsou v 6. kapitole spisu oslavováni a k nápodobě předkládáni hrdinové-zakladatelé na pomezí mýtu a historie – Mojžíš, Kýros, Romulus, Théseus –, kteří tváří v tvář *příležitosti*, před kterou je fortuna postavila, osvědčili vlastní výjimečnou zdatnost. Jejich příklad (s výjimkou Romula, snad proto, že zmínka o bratrovrahovi by v daném kontextu vyznívala ošemetně) je pak znovu deklarován v závěrečné exhortaci Medicejským k obrodě italské *virtù* a osvobození Itálie od „barbarů“. I v republikánském rámci *Rozprav* však je zakládací zdatnost přičítána konkrétním jednotlivcům, zakladatelům měst a republik. *Virtù* obce, její schopnost prosperovat a v průběhu dějin se rozpínat, pak je spatřována ve *zřízeních* (ordini), jejichž hodnota tkví právě v tom, že stojí na počátku a jsou zavedena jednotlivcem. Ve fundamentální 2. kapitole I. knihy se proto jako ideální případ jeví Sparta, obec, jež své zákony a zřízení přijala na počátku a přičiněním „jediného“:

> „Některá města obdržela zákony od jednotlivce [da uno solo] a naráz buď hned při svém založení, nebo krátce potom, jako Sparťané od Lykúrga. Jiná dostala své zákony postupně, podle příležitosti a souběhu událostí [a caso e in più volte e secondo

> li accidenti], tak jako Řím. Šťastnou se může zvát země [repubblica], k níž přistoupí takříkajíc muž natolik prozíravý, že jí stanoví zákony, pod nimiž může v bezpečí žít, aniž by je musela upravovat; a jak víme, Sparta si své zákony zachovala víc než osmnáct století, aniž by do nich jakkoli nevhodně zasáhla [sanza corromperle] a aniž po celou tu dobu propuklo jakékoli nebezpečné povstání.“ (*D* I,2,3–4 / *R* 22)

Přestože však podle jeho výroku měl Řím zákony uspořádané „mnohokrát, nahodile a podle událostí“ (jak by mohl znít ostřejší překlad formulace z *Rozprav*), je Machiavelli nucen přiznat i Římu „dobrý počátek“ (principio buono). Nejprve proto připomene, že jsou obce, „které sice nemají dokonalé zřízení, ale aspoň jejich počátek byl dobrý a nabízel možnosti zlepšení“, takže „mohou dosáhnout dokonalosti díky příznivé shodě okolností“ (possono per la occorrenzia degli accidenti diventare perfette, *D* I,2,7 / *R* 23). Nato – po „polybiovské“ odbočce k různým druhům vlád a jejich cyklickému opakování – výslovně uvede, že v Římě se i přes absenci pořádajícího zákonodárce, jako byl Lykúrgos, v roli ustanovitele řádu prosadila *náhoda*, a „ač její první instituce (ordini) měly své vady, neuchylovaly se od oné přímé cesty, jež je mohla přivést k dokonalosti“ (*D* I,2,32 / *R* 28). Je sice pravda, že se jednalo o království, nikoli o republiku, nicméně Romulus a další králové i přesto ustanovili „mnohé a dobré zákony, souladné se svobodným žitím“ (*D* I,2,33 / *R* 90). Potřebnost individuální pořádající *virtù* se pak potvrzuje v postupu I. knihy, která ji spojuje s tvořením nových zřízení, ať už jsou ustanovena na počátku, nebo vznikají reformou již existujícího organismu:

> „Je všeobecným pravidlem, že zřídkakdy, pokud vůbec, obdrží republika či království hned na začátku dobré zřízení nebo je dobře zreformována způsobem zcela odlišným od starých pořádků, jestliže to zřízení nestanoví jediný člověk; proto je nutné, aby jediný člověk udal, jak si počínat, a z jeho ducha aby vycházela všechna podobná ustanovení. Prozíravý zákonodárce republiky, který má v úmyslu sloužit ne sobě, nýbrž veřejnému blahu, ne vlastnímu potomstvu, nýbrž společné vlasti, se proto musí snažit mít v rukou výhradní moc. A nikdo, kdo je věci

znalý, nebude toho muže odsuzovat pro mimořádný čin, který kvůli založení království nebo ustavení republiky vykonal." (*D* I,9,5–6 / *R* 56–57)

A ještě 10. kapitola I. knihy zahajuje zdůrazněním, že ze všech lidí zasluhují chválu „ti, kdo stojí v čele států, a ustanovitelé náboženství", jakož i „ti, kdo založili republiky nebo království" (*D* I,10,2 / *R* 60); v závěru naopak kapitola předestírá obraz „zkažené obce" a vladaře schopného jí „dát nové zřízení (riordinarla), jako Romulus" (*D* I,10,30 / *R* 65). Proslulá následující kapitola *O náboženství Římanů* odlišuje Romulovu zakladatelskou vládu od vládnutí Numy, jenž – taktéž díky individuální *virtù* – stanovil náboženské pořádky, nezbytné k zachování uspořádané společnosti (volere mantenere una civiltà):

„Prvním pořadatelem Říma byl Romulus, a jemu Řím jako syn děkuje za zrození a výchovu. Bohové však neuznali zřízení, která učinil, za dostačující pro světovládu a vložili v srdce římského senátu myšlenku zvolit za Romulova nástupce Numu Pompilia, aby on doplnil to, co Romulus zanedbal." (*D* I,11,2 / *R* 66)

Pakliže šťastný život a „pravý účel" republiky tkví v kvalitě *zřízení* a pakliže nastolení (či – jak energicky zdůrazňuje 1. kapitola III. knihy – znovunastolení)[1] zřízení může vykonat výhradně *jedinec* (uno solo), pak je jasné, že i vitalita množství a nadřazenost lidu vůči vladaři závisejí na tom, jak se ustanovujícímu jedinci zdařilo vytvořit původní institucionální model, na jeho schopnosti vtisknout mu podmínky nezbytné pro rozvinutí náležitého

[1] Již jsme hovořili o kapitole *Aby se sekta nebo republika dlouho udržely, je třeba přivádět je často nazpět k jejich začátku*, v níž se zdůrazňuje nezbytnost stálého návratu k původu, k momentu zakladatelské *virtù*, návratu, který může vzejít z „vnějších nahodilostí", nebo může být stanoven zákonem, nebo (toto řešení Machiavelli očividně považuje za nejlepší) jej může zajistit zásah zdatného jedince (*D* III, 1, 17–18 / *R* 389): „Je tedy nutno, aby lidé, bez zřetele k tomu, pod jakou formou spolu žijí, byli takovými vnějšími nebo vnitřními událostmi přiváděni často k sebepoznání. Uvnitř se to musí stát buď zákonem, jemuž členové tohoto tělesa opakovaně skládají účty, nebo vystoupí vynikající muž, jenž dosáhne svým příkladem a ctnostnými činy téhož účinku jako zákon."

občanského napětí, jakoby na přenesení vlastní osobní *virtù*, tak aby se takříkajíc rozmnožila a rozšířila v kolektivním životě obce. Ostatně i kapitola, jež vyhlašuje, že množství lidu je moudřejší, opakuje tezi, že ve zřizující funkci, v zafixování základů „občanských životů" je vládnoucí jedinec efektivní a lepší. Byť tedy množství vyniká v „zachovávání zavedených zřízení" (mantenere le cose ordinate), získává tuto svou nadřazenost od pořádajícího subjektu, tvůrce podmínek oné kolektivní občanské existence, z níž se vyživuje a jíž se udržuje trvání státu:

„I když knížata mají nad lidem převahu při zavádění zákonů, zakládání ústav, zřizování statutů a institucí, vyniká zase nad nimi lid v zachovávání zavedených zřízení tak, že nepochybně zvětšuje slávu zakladatelů." (E se i principi sono superiori a' popoli nello ordinare leggi, formare vite civili, ordinare statuti e ordini nuovi, i popoli sono tanto superiori nel mantenere le cose ordinate, ch'egli aggiungono sanza dubbio alla gloria di coloro che l'ordinano; *D* I,58,32 / *R* 221)

Jak jsme již připomněli, ony náboženské pořádky, jež zajišťují bytostnou oporu kolektivní *virtù* římského lidu i římské republiky, zafixoval Numa Pompilius coby jedinec-*princeps* (a to tak, že „po několik století nevládla nikde větší bohabojnost než v Římě, což usnadňovalo senátu a velkým mužům republiky každý podnik, pro který se rozhodli", *D* I,11,3 / *R* 66). Struktura onoho náboženství, tak „nezbytného, má-li se udržet občanský řád [mantenere la civiltà]" (v čemž právě tkví výhoda lidového množství), se podle Machiavelliho odvíjí od nefalšovaného a specifického plánu, vytyčeného individuálním zakladatelským duchem (jímž je Numa). Všechna náboženství, všechny „sekty" mají své zakladatele, kteří sice využívají rozšířených představ a mnohého dalšího, čemu se již v kolektivním životě věří, avšak vtiskují tomu strukturu, organizaci, praktickou funkčnost, přisuzují si nadřazenou autoritu, vštěpují „Boží bázeň", dovolávají se zázračných a nadpřirozených skutečností. Tak vzniká paradox spočívající v tom, že síla, jež má maximální podíl na udržení lidové *virtù*, pramení z nastolení pořádku, jenž může být naprosto lživý a simulovaný a smí využívat výmyslů, mystifikací a pověr: aby Numa

zajistil pro svá náboženská ustanovení věrohodnost, „předstíral (simulò), že koná porady s nymfou, která jej poučuje, co má národu poradit. Dělal to prostě proto, že chtěl dát městu nová a neobvyklá zřízení a bál se, že jeho vlastní moc (autorità) k tomu nepostačí" (*D* I,11,10 / *R* 68). Každý původce pořádků (ordinatore), má-li vštípit *virtù*, musí umět využívat náboženství s celou jeho aurou nevyhnutelnosti a autority:

> „Vskutku také nebylo nikdy muže, který nějaký lid uspořádal neobvyklými zákony, aniž se přitom uchýlil o pomoc k božstvu; jinak by je totiž lid nebyl přijal. Je mnoho dobrého a blahodárného, co pozná jen prozíravý muž, ale co není natolik zřejmé, aby o tom bylo možné přesvědčit i druhé lidi. Znalí mužové, kteří tuto obtíž chtějí překonat, se proto uchylují k bohu." (*D* I,11,11–12 / *R* 68)

Má-li republika zůstat „zbožná, a tedy dobrá a jednotná", musí jednotlivci, kteří stojí v jejím čele, nejenom udržovat „základy" náboženství, ale i podporovat nejrůznější jeho projevy, hlásit se k nim a využívat jich, i když třeba vědí, že jsou lživé:

> „Musí všechno, co se stane na prospěch náboženství (i když to nepokládají za pravdivé), podporovat a zvětšovat. Tím více však musí tak činit, čím jsou prozíravější a čím jasněji vidí do podstaty věcí [conoscitori delle cose naturali]. Tím, že se tímto pravidlem řídili znalí mužové, vyvinula se víra v zázraky, jež jsou, třeba falešné, slaveny ve všech náboženstvích. Ať totiž pocházejí z jakéhokoli pramene, prozíraví mužové je zveličují, a jejich vlastní autorita pak zázrakům zajišťuje všeobecnou věrohodnost." (*D* I,12,8–9 / *R* 72)

Prozíravý jedinec, jenž se dokáže vyznat v „podstatě věcí" a proniknout pohledem do „efektivní skutečnosti", dosahuje vědění, jež zůstává zcela odloučeno od znalostí občanstva, onoho *množství*, jež je přitom životodárnou žilou republiky a v němž se rozvíjí její *virtù*. Ona *virtù*, jež přísluší knížeti, zakladateli či předáku republiky, je autotransparentní a spočívá na poznání, jež pozorně odlišuje pravdu od nepravdy, skutečnost od zdání, a zná podmínky přirozeného žití; naproti tomu lidu přísluší *virtù* nevědoucího, jež čerpá energii a vitalitu ze zdání, z fiktivních pravd, jež *prozíravý člověk* podporuje ve prospěch státu. Zde se (stejně jako v jiných uzlinách Machiavelliho myšlení) uplatňuje instance „dvojí pravdy", jež má velice staré kořeny a pohnutky a dočká se tolika různých rozvinutí v teorii, praxi i společenské a politické existenci moderní doby: instance, jež sugeruje jednoznačnou distinkci mezi člověkem, jenž zná pravou strukturu skutečnosti, její zoufalou a prázdnou konečnost, absenci a smrt Boha, mechanismy působící v kolektivním životě a má smysl pro vykonávání moci (filosofie, již Leopardi označí za zjevovatelku *iluzí*), a člověkem, jenž tuto skutečnost dokáže snášet a přizpůsobit se principům občanské existence, jen s tou výhradou, že setrvává v okruhu nevědění a iluze a nezná pravou skutečnost věcí a mezilidských vztahů. Tato distinkce, na mnoho způsobů variovaná v různých moderních kontextech, formulovaná v rozmanitých a navzájem neslučitelných charakteristikách okruhu „těch, kteří vědí", a „těch, kteří nevědí", dosáhla nových a komplikovanějších modalit v současné společnosti, ve světě médií a informatiky, v naší společnosti zdání a masových iluzí, v níž každá „pravda" a každé poznání skutečnosti neustále mizí v dáli, ačkoli se přitom stále větší schopnost pronikat do hlubinných struktur přičítá vědeckotechnickým instrumentům, jež dokážou manipulativně měnit i biologická fakta.

Ve vojenské sféře, určující pro Machiavelliho i pro Řím, který náš autor prezentuje jako vzor republikánského života, se klade důraz na znalosti a schopnosti *vojevůdce*, tedy jedince, jenž svou osobní *virtù* a *prozíravostí* dokáže podněcovat, řídit a zaměřovat neurčitou a podřízenou *virtù* mužstva: na toto určující a rozhodující vojevůdcovské břemeno při vedení vojska se klade emfatický důraz v celé III. knize *Rozprav*, věnované „činům jednotlivých lidí" v Římě, a v *Umění války*. Galérie „vynikajících" jednotlivců, jejichž moudrost se primárně uplatňuje ve vedení války, je ostatně v celku Machiavelliho díla poměrně početná. A občas se zdá, že se jejich *virtù* přímočaře začleňuje do tradičnějšího, humanistického modelu absolutní, nenarušitelné a neměnné důstojnosti, jak ji předvádí 31. kapitola III. knihy *Rozprav* (*Silné republiky a vynikající mužové zachovávají při každé změně fortuny totéž smýš-*

lení a touž důstojnost), jež bazíruje na absolutní neochvějnosti „velikánů" (uomini grandi), kteří „zůstávají v každém postavení (fortuna) stejní. Ať je střídání fortuny povýší nebo poníží, nikdy se nemění, nýbrž zachovávají vždy touž pevnou mysl, s kterou se shoduje jejich chování [modo del vivere], a každý tak snadno pozná, že fortuna nad nimi nemá žádnou moc" (*D* III,31,3 / *R* 522).

Opakovaně jsme však již viděli, jak je model vědění, který se Machiavelli snaží vybudovat a obhájit, obtížen hrozbou omylu a klamu. Tváří v tvář útokům skutečnosti se každé jednostranné a substanciální pojetí moudrosti ocitá v ohrožení a v pochybnostech. Nutnost zachovávat u společenských a politických vztahů na zřeteli vládu zdání a muset se neustále konfrontovat s „nevědoucími", význam hry masek a dvojakosti v lidské zkušenosti (nejtěsněji spjatý, jak jsme řekli, s tradicí florentské komedie, s onou zálibou v žertu a převleku, jež po sobě zanechala – především v novelistice – tolik svědectví) i samo konstatování neustálého *střídání* fortuny (a odtud plynoucí nezbytnost její střídání sledovat) ve výsledku vede k „dvojakému" pojetí lidského subjektu, jež rozlamuje zevnitř humanistický obraz jednoty a transparence poznání a vědomí (aniž by je ale zcela opouštělo). Subjekt je u Machiavelliho charakterizován tímto sporem mezi aspirací na absolutní a rezolutní vědění, jež zakládá jedincovu spolehlivou a neměnnou stálost v aleatorním prostoru reality a společenských zdání, a hledáním lidské dimenze, jež by dokázala tuto skutečnost a toto zdání úspěšně ovládat díky využívání protikladů, díky *měnlivosti* vyvolané tím, že na sebe vezme různé povahy a charaktery. Pokud by pravé vědění mělo vpravdě ovládnout skutečnost a řídit politický prostor i mezilidské vztahy, nesmělo by strnule zůstávat ve vlastním nehybném postoji, nýbrž muselo by dosáhnout souladu (riscontro) s rozmanitostí stránek vnějšího světa, s neustálou *měnlivostí*, již skutečnost vykazuje, a s nevyčerpatelným *střídáním* fortuny. V již vzpomenutém dopise Vettorimu ze 31. ledna 1515 (viz výše, str. 20–21) Machiavelli v důvěrném ovzduší rozhovoru s přítelem přijímá obraz „dvojaké" moudrosti, schopné „napodobovat" rozmanitost přírody.

Machiavelliho nejproslulejší obrazy a též některé ústřední a zvláště šokující uzlové body jeho politické morálky vyplývají

z této vize „dvojakého" jedince, vize počínání, jež – odhodláno využít lidské poddajnosti klamu a nepředvídatelných posunů fortuny a náhody – umí přecházet mezi protiklady a brát na sebe různé druhy přirozenosti, vždy v souladu s tím, co je ve společenském a přirozeném prostoru právě dáno. Ve figuře kentaura Cheiróna, jenž vychovával Achillea a „mnohé další starověké vladaře", jak je vzpomenut v 18. kapitole *Vladaře* (a zachycen na frontispisu prvního vydání *Mandragory*), tak nacházíme symbol této nutnosti přebíhat mezi extrémy, „umět dobře využít zvíře i člověka":

> „Mít vychovatelem napolo zvíře, napolo člověka, to neznamená nic jiného, než že vladař má umět užívat jedné i druhé přirozenosti, a jedna bez druhé nemá trvání." (*P* XVIII,6 / *V* 267)

V návaznosti na několik míst z Ciceronova pojednání *O povinnostech* (I,34; I,41), ovšem převedených do zcela jiného registru, se Machiavelli nespokojí se zapojením uvedené dvojice protikladů, *zvířete* a *člověka* („umět dobře využít zvíře i člověka"), nýbrž odliší dvě protichůdné přirozenosti i u zvířete: *lišku* a *lva*. Ocitáme se možná u nejslavnější a rozhodně nejskandálnější pasáže z celého díla florentského sekretáře:

> „A když je tedy vladař nucen umět se dobře chovat jako zvíře, musí si za vzor vzít lišku a lva. Lev se totiž nedovede ubránit nastraženým pastím a liška se nedovede ubránit vlkům. Chce-li tedy někdo uniknout nástrahám, musí být liškou, a kdo chce zastrašit vlky, musí být lvem. Ti, kteří jsou jenom lvem, nedosáhli náležitého porozumění. Prozíravý panovník tedy nemůže ani nesmí plnit dané slovo, když by mu to škodilo a když pominuly příčiny, pro něž se tím slibem zavázal. Kdyby všichni lidé byli dobří, toto pravidlo by nebylo dobré; protože však jsou zlí a neplnili by slib daný tobě, nesmíš ani ty plnit slovo dané jim. Vladař bude mít vždy dost vhodných záminek k přikrášlení toho, že neplní slovo." (*P* XVIII,7–9 / *V* 267–268)

Již ve stejně proslulé 15. kapitole – při popisu, jaký postoj je nutné zaujmout k protikladným charakterovým rysům (qualità) – Machiavelli zdůraznil jejich zásadní význam pro manipulaci se zdá-

ním: jelikož se vladařové nacházejí ve výšinách, jsou vystaveni pohledu víc než jakákoli jiná skupina lidí, a vzhledem k tomu, jak důležitá je pro vykonávání moci pověst, musí náležitě počítat s *chválou* a *hanou*. Patnáctá kapitola vyzdvihla, jak nezbytné je vyhnout se *hanbě*, již přinášejí *neřesti* riskantní pro existenci státu, ale současně být ochoten vzít na sebe ty *neřesti*, jež naopak mohou napomoci zajištění bezpečnosti státu:

> „A vím, že podle názoru každého člověka by největší chvály byl hoden vladař, který by měl ze svrchu popsaných vlastností ty, jež jsou považovány za dobré. Protože však lidská přirozenost nedovoluje mít je a zachovávat je všechny, musí si vladař počínat natolik prozíravě, aby nebyl kárán pro vlastnosti, které by ho mohly připravit o vládu, a ostatních vlastností, také špatných, ale nehrozících připravit ho o trůn, se co možná vystříhat; pokud toho však není schopen, může se jim podvolovat s menšími obavami. Přitom se ovšem nesmí obávat vzít na sebe hanbu oněch špatných vlastností, bez nichž by si stěží uchoval vládu, neboť uváží-li se všechno dobře, zjistí se, že mnohé, co se zdá ctnostné, by ho přivedlo do záhuby, kdyby se tím řídil, a mnohé jiné, co se zdá neřestné, mu vynese jeho bezpečnost a dobro, když toho použije." (*P* XV,10–12 / *V* 258)

Osmnáctá kapitola však zachází dál: stvrzuje nezbytnost toho, aby vladař poddaným (neschopným nahlédnout za vnější zdání) skýtal obraz vskutku morální, o nějž se může opřít dobrá pověst, ale současně zdůrazňuje, že charakterové rysy (qualità) jsou k většímu užitku, pokud zaujímají své místo ve vnějším zdání: to totiž umožňuje vzít na sebe hbitěji vlastnosti opačné, kdykoli si to žádá *nezbytí* uvalené událostmi. Skutečně se zdá, jako by zde *duch* ideálního vladaře, schopného přemoci nápory fortuny, byl chápán jako svého druhu otevřený prostor, schrána simulaker, o to pohotověji připravená přecházet mezi protiklady a následovat „měnlivost věcí" (la variazione delle cose):

> „Vladař tedy nemusí mít všechny výše popsané charakterové vlastnosti, ale musí vypadat, jako by je měl. Odvažuji se dokonce říct, že, má-li je opravdu a užívá-li jich stále, jsou mu

> škodlivé, kdežto má-li je jenom zdánlivě, jsou mu prospěšné; právě tak jako zdát se a také být laskavým, čestným, lidským, upřímným a zbožným, ale tak, aby se mohl a dovedl změnit v pravý opak, kdykoli je potřeba, aby takový nebyl. Je totiž třeba si uvědomit, že vladař – a hlavně nový vladař – nemůže zachovávat všechny ty vlastnosti, pro něž jsou lidé považováni za dobré, jelikož chce-li si udržet moc, bývá často nucen jednat věrolomně, nemilosrdně, nelidsky, protináboženský. Musí proto mít ducha schopného stočit se, kamkoli právě vane fortuna a kamkoli velí měnlivost poměrů, přičemž se (jak již bylo řečeno) nemá – pokud je to možné – uchylovat od cesty dobra, avšak jakmile je to nutné, musí umět kráčet i po cestách zla." (*P* XVIII,13–15 / *V* 268–269)

Přesně v tomto kontextu – tedy v souvislosti se vztahem mezi tím, jak „kvalit" využívá vladař, a tím, co z jeho chování vidí nevědoucí, kteří snadno propadají klamu – se vynořuje proslulý výrok o tom, že lidé mají sklon více soudit „očima než rukama". Výrok jsme citovali již v předchozí kapitole, zde však zasluhuje zopakovat, protože předvádí kontrast, v němž se ocitá hledisko vědoucího subjektu, jenž řídí vlastní chování tak, aby měl vládu nad skutečností, a ujímá se manipulace jevů, a hledisko nevědoucích poddaných, kteří jsou slepými vězni zdání:

> „Vladař tedy musí pečlivě dbát, aby mu z úst nikdy nevyšlo nic, co by nebylo plné svrchu psaných pěti ctností [qualità], tak aby si o něm každý, kdo ho vidí a slyší, říkal, že je dokonale laskavý, čestný, upřímný, lidský a zbožný. A nic není tak potřebné, jako aby se zdálo, že má tuto poslední ctnost. Všeobecně lze říci, že lidé více soudí očima než rukama, neboť vidět je dáno každému, kdežto vyhmátnout, co je pod povrchem, málokomu. Každý tedy vidí, jaký se zdáš, ale málokdo vyhmátne, jaký opravdu jsi, a tito málokteří se neodvažují postavit proti názoru mnohých, chráněných majestátem vlády; a počínání všech lidí – hlavně však panovníků, u nichž není žádná odvolací instance – se měří účelem." (*P* XVIII,16–17 / *V* 269)

Tento koncept „dvojakého" člověka, jenž umí pracovat s tím, jak se věci jeví, k vlastnímu prospěchu (koncept, jenž samozřejmě překračuje horizont *Vladaře*, vztahuje se k politicky jednajícímu subjektu jako takovému a uplatňuje se i u republiky, ať už s ohledem na možné kvality jejích zřizovatelů a vůdců, nebo s ohledem na její kolektivní horizont),[2] se však střetává s dalším úhelným kamenem Machiavelliho naturalistické a organistické koncepce a fundamentální složkou „praktického" vědění, rozšířeného v tehdejší Florencii, totiž s předpokladem neměnného rázu lidské přirozenosti, předpokladem toho, že každý jedinec pevně věží ve specifické vnitřní *přirozenosti*, jež jej přivádí k tomu, aby na události reagoval vymezenými typy chování, dispozic, psychologických projekcí, a z níž se podle všeho v poslední instanci nelze vymanit. V tomto antropologickém rámci vykazuje každý jedinec (a tím spíš každý, kdo koná v prostoru moci a vlády) při pohybu ve světě vlastní *způsob počínání* (modo di procedere), vyplývající ze souhrnu jeho charakterových rysů, kvalit, vrozené dispozice následovat určitý způsob chování.

Tento svrchovaně obecný pojem *způsobu počínání* lze převést na četná charakterová rozlišení a modely chování, jak je vymezila antická a středověká kultura, avšak nejpřímočařejší a nejkonkrétnější ukotvení podle všeho výraz i význam nacházejí v oné „praktické" morálce, o níž jsme hovořili výše. I zde Machiavelli vychází od vyjadřování běžného v jeho prostředí, ve kterém se nestranná pragmatičnost opírala o obecné kategorie a normy, o definiční *modality* forem lidské existence, jež byly považovány za přirozené a v zásadě neměnné.

V tomto jazykovém rejstříku (a ve florentských *Consulte e pratiche*) vykazuje obrat *modo di procedere* jistou míru vnitřní konzistence – a velmi často se vyskytuje v sekretářově úřední korespondenci, sepsané při vykonávání diplomatických úkolů. Hlavním smyslem těchto listů bylo zformulovat hypotézy a domněnky ohledně reálných úmyslů vyslancových protějšků, dešifrovat jejich postoje, propojit jejich slova a rozhodnutí s jejich přirozeností a navyklým chováním; a hlavním úkolem legáta bylo „vynést najevo", jaký má počínání protějšků smysl, uhádnout jejich možné kroky a jejich eventuální výsledky právě s ohledem na to, co bylo možné považovat za jejich *způsob počínání*. Bylo by zapotřebí provést systematickou analýzu tohoto slovního obratu v jeho rozmanitých výskytech: s pozoruhodnou frekvencí (40krát) se objevuje v *Rozpravách* a vedle dvojic protikladů, jejichž přehled je podán ve 25. kapitole *Vladaře* (dostaneme se k ní záhy), v sobě obnáší i četné další atribuce charakterových rysů, situačně uplatněných dispozic, jednání, postojů a způsobů, jak se jednotlivci vztahují ke společenským i přírodním organismům a jak jsou disponováni k činu. Souvisejí s ním pak nejrůznější další výrazy a slovní kombinace, například vazby *tenere el modo*, *condursi*, *maneggiarsi* atd.; a stačí zde připomenout název slavné zprávy o strašlivé léčce v Senigallii: *Způsob, jakým* [*Il modo che tenne*] *v Senigallii vévoda Valentino pobil Vitellozza Vitelliho, Oliverotta da Fermo, pana Pagola a vévodu di Gravina Orsiniho.*

Rozporností a asymetričností různých lidských *způsobů počínání* a různých výsledků, jichž lidé ve střetu se společenskou a politickou skutečností dosahují, se Machiavelli začal zabývat v návaznosti na očité sledování konkrétní politicko-vojenské osobnosti přímo „v akci", totiž papeže Julia II., jehož mohl z pozice legáta pozorovat při tažení na Perugii v září 1506. Právě z Perugie odeslal Giovanu Battistovi Soderinimu, synovci gonfaloniera Piera Soderiniho, již vzpomenutý dopis, tradovaný pod názvem „zápisky pro Soderiniho", v němž jsou papežovy skutky a jimi dosažené výsledky předestřeny coby ukázka faktu, že i lidská jednání protichůdných druhů vedou k podobným výsledkům a podobná jednání vedou k výsledkům protichůdným (vedendosi con varii governi conseguire una medesma cosa e diversamente operando avere uno medesimo fine).

Provizorní odpověď (kolem níž ale budou kroužit veškeré jeho pozdější spisy) Machiavelli nachází v souvislosti mezi rozmanitostí charakterových dispozic a lidských skutků na jedné straně a rozmanitostí dob a poměrů na druhé. Lidé mají od přírody nejenom různý fyzický zevnějšek, ale také různý rozum a různé

[2] S tímto horizontem „podvojnosti" a nezbytností využívat protikladů je v hloubi spojen i obraz římské republiky, její *virtù* určované kontrastem dvou odlišných temperamentů, totiž patriciů a plebejů.

představy (diverso ingegno e diversa fantasia), a přiměřeně vlastnímu rozumu a představám si každý člověk „vládne" (si governa). Vnější příroda, onen svět, v němž lidé konají, aby dosáhli svých cílů, určovaných touhou, v sobě zas obnáší neustálé střídání perspektiv („liší se časy a různí se pořádky"). Odtud vyplývá, že „tužby se *ad votum* vyplní tomu a šťasten je ten, kdo sladí svůj způsob počínání (el modo del procedere suo) s dobou, a nešťasten je naopak ten, kdo se svými činy různí od doby i poměrů (ordine delle cose)" (*Lettere*, str. 137). Jak vidno, *způsob počínání* každého jedince je stanovován prováděním osobní *vlády rozumu a představivosti*, rozmanitým *konáním a působením*, uplatněním charakterových rysů v jednání.

Může se tak stát, že protikladné způsoby počínání mají shodný výsledek, jelikož jsou sladěny s různými *poměry*. Zároveň však k lidské existenci konstitutivně patří (vzhledem k předpokladu neměnnosti lidské přirozenosti), že způsob počínání každého jednotlivého člověka působí neměnným dojmem, a je proto vyloučeno, aby jednotlivec setrvával ve stálém souladu s neovladatelnou rozmanitostí pohybu *času* a *věcí*. Člověk vskutku znalý (savio), schopný velet „hvězdám a osudům", by měl umět rozpoznávat doby a poměry a přizpůsobovat se jim; avšak lidé takto znalí a moudří neexistují, jelikož lidem tato schopnost poznání není dána a nejsou s to „velet své přirozenosti", v důsledku čehož ani nejsou schopni změnit svůj způsob počínání:

> „Jelikož se ale doby a poměry na celém světě i jednotlivě často mění, zatímco lidé nemění své představy a způsoby počínání, výsledkem je, že má člověk v jeden čas štěstí a ve druhý neštěstí. Kdo by byl natolik znalý [savio], že by přesně rozlišoval doby a poměry a přizpůsoboval se jim, měl by štěstí neustále nebo by se neustále ostříhal neštěstí, a stalo by se pravdou, že moudrý [savio] velí hvězdám a osudům. Jelikož ale žádný takový znalý člověk není, neboť lidé jsou jednak krátkozrací, jednak nejsou s to velet své přirozenosti, vyplývá odtud, že se fortuna střídá a velí lidem a drží je pod svým jhem." (*Lettere*, str. 137–138)

Rozvinutí a prohloubení této tematiky – s úpravami a konceptuálními skoky, jež ale nijak nemění obsahové jádro a základní perspektivu – přinášejí dva slavné a kanonické texty, totiž 25. kapitola *Vladaře* a 9. kapitola III. knihy *Rozprav*. V obou – avšak mnohem obsáhleji ve *Vladaři* – hraje zásadní roli příklad Julia II., referenční bod „zápisků pro Soderiniho". V kapitole z *Rozprav* naopak rozsáhlejší uplatnění nachází odlišné jednání Fabia Maxima a Scipiona, zatímco v „zápiscích pro Soderiniho" stály v kontrastu Hannibalovy a Scipionovy úspěchy, dosažené protikladnými postupy (a tento kontrast je v *Rozpravách* z odlišného hlediska převzat ve 21. kapitole II. knihy).

Ve 25. kapitole *Vladaře* se nachází formulace, jež synteticky zachycuje paradox souladu (riscontro) jedince s rozmanitostí dob a fortuny:

> „Myslím také, že šťasten je ten, jehož způsob počínání je v souladu s povahou doby, a podobně že nešťasten je ten, s jehož počínáním je doba v rozporu." (*P* XXV,11 / *V* 302)

K tomu však text připojuje jasně vytyčené rozlišení protichůdných dvojic způsobů počínání, jimiž se lidé snaží aktivně dosáhnout svých světských cílů:

> „Vidíme totiž, že lidé si ve věcech, které je přivádějí k cílům každého z nich, to jest ke slávě a k bohatství, počínají rozdílně: jeden obezřele, jiný prchlivě; jeden násilnicky, jiný obratně; jeden trpělivě, jiný právě naopak; a každý, třebaže jsou to způsoby rozmanité, může dosáhnout cíle." (*P* XXV,12 / *V* 302)

Neschopnost a nemožnost měnit způsob počínání způsobuje, že i ten, kdo dosáhne úspěchu a štěstí (neboť dosáhl souladu s dobou), dříve či později – až se časy změní, aniž by on byl s to změnit svou přirozenost – podlehne ranám fortuny a zakusí zkázu. Příklad skýtaný Juliem II., jenž díky své „zuřivosti" a „prudkosti" vždy dosahoval „šťastného vyústění", získává paradoxní ráz, když si uvědomíme, že tento jeho úspěch závisel na *krátkosti života*. Oproti „zápiskům pro Soderiniho" se zde o vznětlivém papeži hovoří posmrtně – a dospívá se k závěru, že do zkázy ne-

upadl výhradně díky svému skonu, který nastal dřív, než se časy změnily tak, že by se soulad s jeho způsobem počínání vytratil:

> „Papež Julius II. postupoval při každém svém činu prudce a bezohledně, a poměry a okolnosti byly náhodou tomuto jeho způsobu počínání příznivé natolik, že vždy vyšel ze všeho s úspěchem. … Pomlčím o dalších jeho činech, vesměs podobných a s úspěšným koncem; a krátkost života mu umožnila nepocítit opak; neboť kdyby přišly časy, kdy by bylo třeba počínat si obezřele, byla by z toho vyplynula jeho záhuba, neboť nikdy by se nebyl odchýlil od toho, k čemu ho ponoukala vrozená povaha." (*P* XXV,18 a 24 / *V* 303–304)

Ke shodnému paradoxu se Machiavelli obrací v 9. kapitole III. knihy *Rozprav*, jež proti úspěchům prudkého Julia II. staví záhubu „obezřelého" Piera Soderiniho:

> „Piero Soderini, již zmiňovaný výše, si ve všem počínal laskavě a shovívavě. Činil svou vlast blahobytnou, dokud časy odpovídaly [furono conformi] jeho způsobu počínání. Když však později přišly časy, kdy bylo třeba přestat se shovívavostí a humanitou, nedovedl se změnit a ztroskotal i se svou zemí. Papež Julius II. si po celou dobu trvání svého úřadu počínal velmi rázně a sveřepě. Protože mu pomáhala doba, podařily se mu všechny jeho podniky. Kdyby však byly přišly jiné časy, které by si vyžadovaly jiného způsobu počínání, byl by nutně padl, neboť by svou sebevládu nebyl změnil [non avrebbe mutato né modo né ordine nel maneggiarsi]." (*D* III,9,13–16 / *R* 445)

I když necháme další ohledy stranou (velice užitečné by kupříkladu bylo provést systematickou analýzu termínů, jež s obratem *modo di procedere* spadají do shodné sémantické oblasti, tedy *ordine*, *maneggiarsi* apod.), lze konstatovat, že kapitola z *Vladaře* a kapitola z *Rozprav* vykazují dokonalou shodu, pokud jde o upřesnění důvodů, proč se způsob počínání nedaří změnit:

> „… a to buď proto, že se člověk nedovede odklonit od toho, k čemu jej ponouká povaha [a che la natura lo inclina], nebo zase proto, že se člověk, který míval vždycky úspěch, když šel

> jednou cestou, nenechá přesvědčit, že je pro něj dobré se od ní odchýlit." (*P* XXV,16 / *V* 303)

> „Změnit se nejsme s to ze dvou příčin. Za prvé se nedokážeme stavět proti tomu, k čemu tíhne naše povaha. Za druhé je nemožné přesvědčit muže, který svým způsobem počínání dosáhl velkých úspěchů, o tom, že udělá dobře, když si začne počínat jinak. Odtud pramení střídání jedincova štěstí: fortuna se totiž mění, zatímco jedinec zůstává v jednání stejný." (*D* III,9,17 / *R* 445)

Dodatek, jenž je příznačný pro *Rozpravy* oproti *Vladaři*, však tkví v tom, že je popsaná dialektika rozšířena z jednotlivce na kolektivní útvar republiky: je její výhodou, že dokáže ve vnitřní i ve vnější a vojenské politice využívat různých temperamentů (umori) různých občanů a vždy – podle nároků vznášených proměnou doby – nasadit způsob počínání různých jednotlivců, kteří tvoří státní útvar (jak o tom svědčí příspěvek podaný ve dvou různých fázích druhé punské války dvojicí protichůdných povah Fabia a Scipiona):

> „To je příčinou, proč republika žije déle a těší se přízni osudu déle než knížectví: jelikož má mezi svými občany mnoho různých povah, může se různým dobám přizpůsobit lépe než kníže. Naproti tomu jeden muž, jenž je zvyklý počínat si jedním způsobem, se nikdy nezmění, a když nastanou časy, které jeho způsobu počínání neodpovídají, musí dotyčný zahynout." (*D* III,9,11–12 / *R* 444)

O této přednosti republiky se v *Rozpravách* uvažuje opakovaně, ať už implicitně, nebo z jiných hledisek. Patrné je to u otázky *následnictví* (ve stručné 20. kapitole I. knihy: *Následují-li po sobě dvě statečná knížata, přináší to úspěchy, a spořádané republiky mají přirozeně statečné vládce, proto jsou velké jejich výboje i vzrůst*), kde proti riziku, že kníže bude mít neschopného nástupce, stojí možnost republiky obsadit post velitele těmi nejschopnějšími občany:

„Poté, co Řím vypudil krále, zmizelo tím nebezpečí, kterým byl vystaven, jak jsem uvedl svrchu, kdykoli se na trůn nástupnictvím dostal král slabý nebo zlý. Nejvyšší vláda nyní spočívala v rukou konsulů, kteří tuto moc nedědili ani k ní nedospěli lstí nebo ctižádostivým násilím, nýbrž byli voleni svobodným hlasováním. Bývali to proto také vždy znamenití mužové. Řím, sklízeje s postupem času ovoce zdatnosti těchto mužů, dosáhl mocenského vrcholu za stejnou dobu, jakou předtím strávil pod vládou králů. Následují-li po sobě byť jen dva zdatní vojevůdcové, jako Filip Makedonský a Alexandr Veliký, stačí to k dobytí světa. Tím spíše musí tohoto cíle dosáhnout republika, poněvadž si může za nástupce zvolit nesčetné zdatné vládce. A tak se to také v každé náležitě uspořádané republice děje." (*D* I,20 / *R* 104)

V jiném směru však *zřízení* republik odpovídá tomu, čím je pro jedince *způsob počínání*: v poslední instanci nejsou ani republiky s to své zřízení změnit, a jsou proto také dříve či později odsouzeny ke zhoubě. Oproti strmému pádu do zkázy (který lze napravit jedině návratem k východisku po vzoru 1. kapitoly III. knihy *Rozprav*, k níž se vrátíme v následující kapitole) však republiky přinejmenším mají výhodu pomalého vývoje:

„Z té příčiny (jak jsem uvedl obšírně na jiném místě) dochází také k zániku celých měst, jelikož se pořádky v republikách nemění s dobou. Obyčejně konají zpozdile, jelikož příliš dlouho váhají se zavedením změn. Může je k tomu totiž donutit jen síla událostí, které otřesou celou republikou; jediný muž, jenž by změnil způsob vlastního počínání, tu nestačí." (*D* III,9,18 / *R* 445)

Koncentrovaná argumentace z 25. kapitoly *Vladaře* a 9. kapitoly III. knihy *Rozprav* předvádí, že není možné dosáhnout absolutní jistoty, jež by se vymykala střídání dob a štěstí: protiklad mezi neustálou změnou vnější reality a neměnností individuálních způsobů počínání, vytyčovaný představou neúprosného přirozeného *nezbytí*, neskýtá – jak se zdá – naprosto žádné východisko. Machiavelliho myšlení je tak uzavřeno v kruhu rozporů: po jedné

straně se táhne hranice, jež omezuje pole lidského jednání a politického úspěchu, na straně druhé leží odhodlání deklarovat vítěznou prozíravost a rozumnost, *virtù* schopnou vtisknout svou pečeť neovladatelnému toku poměrů. Tento rozpor Machiavelli rozhodně neřeší logickým či filosofickým postupem, nýbrž sérií přeskoků, několika osobitými mýty, jež svým způsobem protiřečí neúprosné důslednosti výše citované úvahy o modalitách „souladu" s fortunou; a i sama 25. kapitola, čelící bezvýchodnému dilematu mezi prudkostí a obezřetností, nakonec oslavuje první možnost, aniž by pro to udala logický důvod.

Ihned poté, co ve větě, jež je výslovně vyznačena coby závěr celé úvahy (Concludo adunque...), rýsuje nevyhnutelnou souvislost mezi způsoby, u nichž lidé *zatvrzele* setrvávají, a proměnlivou povahou *časů*, přiklání se Machiavelli zcela nepředvídatelně k prudkosti, a oprávnění přitom nehledá v rozumové úvaze, nýbrž v poukazu k ženské povaze fortuny a nutnosti, poukazu, jenž je motivován symbolicky a pochází ze slepé kolektivní mytologie a z násilného rázu vztahu mezi pohlavími, faktu, že žena je *bita* a *nucena násilím* (jaká pastva pro *feminist studies*!); přičemž tento apel na prudkost, energičnost a sílu zajišťuje přechod k mýtu mládí a snu o příštící tělesné a sexuální potenci. Politika tu emanuje z mýtu, avšak zcela jistě nikoli z mýtu plnícího sociální funkci, jak se domníval Gramsci. Navzdory všem, kdo si dál myslí, že 25. kapitola ústí v konstruktivní obraz lidského jednání a jeho možností, se tu jedná o mýtus pramenící z těch nejtemnějších pudů, ze zcela slepého antropologického a psychologického základu, z agresivity a pohlavní touhy, z narcistní oslavy mládí:

„Můj závěr proto zní: jelikož fortuna se mění a lidé se houževnatě drží svých způsobů, má člověk štěstí jenom tak dlouho, dokud je jeho počínání v souladu s dobou, a jakmile není v souladu, je člověk nešťasten. Já sám pak míním, že lepší je být prudký než obezřelý, neboť Fortuna je žena, a kdo si ji chce udržet v poddanství, musí ji bít a držet zkrátka; a je známo, že snadněji se dává ovládat lidmi prudkými než těmi, kteří si počínají vlažně. Právě proto má stejně jako žena ráda mladé lidi,

protože jsou bezohlednější, divočejší a vládnou jí odvážněji." (*P* XXV,25–27 / *V* 304)

Vzhledem tomu, jak extrémní a intenzivně symbolický je ráz tohoto proslulého „přeskoku k mýtu", naskýtá se de facto dlouhodobě obhajitelná odpověď a překonání logické nemožnosti trvalého „souladu" v opakovaném návratu onoho „dvojakého" obrazu člověka, jak jsme jej sledovali v různých úvahových liniích *Vladaře* i *Rozprav*: ve světle 25. kapitoly se schopnost „prozíravého" knížete přecházet mezi protiklady a zverbovat protikladné kvality (jak je popsána v 15. a 18. kapitole) jeví jako negace předpokládaného postulátu, že lidé svou povahu nemohou změnit, byť si je Machiavelli vědom, že v poslední instanci jde o pouhý sen a reálně nedosažitelný vzor.

Z tohoto hlediska se prozíravý vladař, zdatný vůdce republiky a zdatný vojevůdce jeví jako ztělesnění ideálních výjimek z obvyklé lidské přirozenosti: jsou oproštěni nejenom od dotěravé přítomnosti klamu a omylu, ale i od zatvrzelého lidského setrvávání na neměnném způsobu počínání, ba představují sen o moudrosti schopné velet „hvězdám a osudům". Je to sen, který Machiavellimu evokuje mnoho situací probíraných v této kapitole, mnoho hrdinů a „velmožů" v politických spisech a *Florentských letopisech*, a širšího prostoru se mu dostává na poli komiky, tedy v nedokončeném *Oslovi* (básni, již rozhodně nemohl považovat za marginálii, jestliže ji v jednom dopise implicitně srovnává s právě zveřejněným *Zuřivým Rolandem*) a v *Mandragoře* (s jejím mýtem mládí a šťastného „souladného setkání"), na niž v *Clizii* navazuje půdorys porážky, rýsovaný nástupem stáří. Svrchovaný a fascinující výraz pro tento sen Machiavelli našel v závěru *Florentských letopisů* v mytickém obrazu posledního „šťastného" italského politika, z jehož skonu povstala „ohromná zkáza" (grandissime rovine), tedy Lorenza Nádherného, prezentovaného právě jako „dvojaký" člověk, schopný vnořit se do prostoru komiky a propojit v sobě protichůdné povahy a vlastnosti:

„Nelze říci, že by měl neřesti, které by zastínily tyto velké ctnosti, ač se příliš oddával milostným pletkám a ač si v šaškách a v ostrovtipných lidech a v různých kratochvílích liboval

více, než se na takového muže slušelo. Často jej bylo vidět, jak se účastní zábav a her svých dětí. Pro tuto jednu lehkou a druhou vážnou stránku jeho života byly v něm jakoby dvě rozdílné povahy [due persone diverse], sloučené v jedné osobě téměř nemožným způsobem [quasi con impossibile coniunzione congiunte]." (*I* VIII,36 / *L* 429)

VI

Zkáza a náprava

Jak už bylo patrné z mnoha předchozích citátů, ve všech svých politických úvahách je Machiavelli posedlý tématem *zkázy*. Veškeré lidské počínání – počínání jedince při politických i soukromých aktivitách i počínání rozsáhlejších státních a institucionálních organismů – je vystaveno neustálému ohrožení. Mohlo by se zdát, že nejprostším a nejméně problematickým případem je zkáza zapříčiněná lidskou omylností, avšak mimo všechny omyly a klamy, v nichž jsou pohrouženi všichni „nevědoucí" (tedy naprostá většina lidstva, plebs, jenž obývá svět), tu je ještě cosi nenapravitelnějšího, co na každou jistotu, každou stabilitu a i tu nejpronikavější *virtù* doléhá vlivem neovladatelného působení fortuny, nevyhnutelného kolísání lidských osudů, dialektiky života a smrti, jež je neodlučným rysem přirozených procesů, a válečného stavu, který na světě neustále trvá.

U republik samotná dynamika *růstu* a *dobývání*, samotné procesy podněcované ctižádostí vyvolávají onu zahálčivost, jež nakonec postihne i ty nejenergičtější a „nejzdatnější" útvary. Naznačený vývoj, sledovaný ve *Vladaři* a v *Rozpravách* opakovaně, vede od expanze *virtù*, jež je zplozena *nezbytím*, k nástupu *poklidu*, jenž s sebou nese *zahálčivost*, a tedy *zkázu*. Souhrnně je vystižen v oné pasáži z *Osla*, kterou jsme už jinou část citovali ve druhé kapitole (viz str. 25–26):

> „Říše, jejíž konání je podepřeno zdatností či nezbytím, bude neustále stoupat; naopak lesním houštím a hložím zaroste stát, jenž má dobré zákony, ale špatné zvyky, takže než zima přejde v léto, změní vládu, nakonec tak je nutné, že se sám stráví a neustále se míjí cílem.

> Kdo čte letopisy, tomu je známo, jak říše začínají u Nina a končí u Sardanapala. První byl považován za božského; druhého zastihli jako ženu mezi dívkami, jak rozdílí len.
>
> Zdatnost v zemích nastoluje klid, z klidu pak vzchází zahálka, a zahálka vypaluje kraje i města." (*L'Asino*, V,79–96)

Organistická a „naturalistická" koncepce lidských dějin v sobě obnáší nevyhnutelnost katastrof, velice razantně (avšak v kontextu moudrosti, jež má podle všeho lidové kořeny, přestože lze najít obsahově podobná korespondující místa u Platóna, Polybia a mnoha dalších autorů)[1] zdůrazněnou v 5. kapitole II. knihy *Rozprav*, kde se vysvětluje vyhasínání *paměti dob*, způsobované příčinami, jež „zčásti pocházejí od lidí, zčásti z nebes". K lidským dějinám přísluší „střídání sekt a jazyků", jež Machiavelli předestírá v impozantním evolučním záběru, implicitně dokládajícím dokonce i historickou relativitu „křesťanské sekty". Z nebes – tedy z nezbadatelné jinakosti přírody – naopak přicházejí tři druhy přirozených katastrof (mor, hladomor, potopa), jež ničí paměť a vzpomínku:

> „Příčinami, jež seslalo nebe, jsou pohromy, které vyhubí lidské pokolení a způsobí, že z obyvatel některé oblasti světa zůstanou jen málokteří. Takovými pohromami jsou mor, hlad a záplavy." (*D* II,5,12–13 / *R* 259)

Tato ničivá síla přírody nachází oprávnění v pojmu *pročištění* (purgazione) – což je původně lékařský[2] *topos*, rozšířený v lido-

---

1 Viz G. Sasso, *De aeternitate mundi*, in: *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, I, str. 167–399.

2 Lze sice zpětně sestoupit až k Hippokratovi a Avicennovi, ale stejně tak je pravda, že příslušná teorie (pokud ji tak lze nazvat) byla – jak upozornil N. Badaloni, *Natura e società in Machiavelli*, in: *Studi storici*, 10, 1969, str. 675–708 – „obecně rozšířena v humanistickém prostředí inspirovaném aristotelismem" (str. 697); a přesvědčivě se k poznámce k příslušné pasáži na str. 344 své edice vyjadřuje F. Bausi, když hovoří o *topos* („luogo comune") a odkazuje na jednu pasáž v *Občanském životě* Mattea Palmieriho (III,40) a na dvě další místa u Machiavelliho, jež spadají do časově protichůdných fází jeho aktivity: prvním zdrojem je dopis z kancléřství z prosince 1501 („když

vých naukách, podle něhož se každé tělo musí v pravidelných intervalech očistit od látek tak či onak pozřených zvenčí. Tělo jednotlivce i kolektivní tělo utvořené lidem, provincií či státem vyžaduje pravidelné vypuzování toho, čím je zahlceno – a toto zahlcení se nedefinuje pouze přílišným počtem obyvatel, ale i jejich extrémní prohnaností a podlostí:

> „Tak jako nahromadí-li se v jednoduchém těle mnoho přebytečných látek, příroda často sama od sebe zasáhne a provede pročištění, které poslouží zdraví celého těla, je tomu stejně i ve složeném těle lidského pokolení: jsou-li všechny kraje přeplněny obyvateli tak, že je už nestačí uživit, nemohou-li se lidé přestěhovat jinam, poněvadž všechna místa jsou obsazená a plná, a lidská prohnanost a podlost dosáhnou vrcholu, musí se i země nutně očistit jedním ze tří způsobů, aby prořídnuvší a zbité lidstvo mohlo pohodlněji žít a polepšilo se." (*D* II,5,16 / *R* 260)

Politickým útvarům (čili politickým „tělům", corpi) je stejně jako tělům přirozeným souzeno propadnout zkáze a rozpadu, jak to zdůrazňuje pointa v duchu „antického" pesimismu ve III. knize *Rozprav*:

> „Je nezvratná pravda, že všechny věci na světě mají svou životní mez. Obecně řečeno však celý běh, jenž jim je nebem vyměřen, prožijí jen ty, které své tělo neuvádějí v nepořádek, nýbrž udržují je v pořádku [in modo ordinato] tak, aby buď setrvalo ve stejné kondici [non altera], anebo pokud podlehne změně [s'egli altera], aby mu posloužila ke zdraví a nikoli k újmě." (*D* III,1,2 / *R* 387)

Konečná mez je zapsána přímo v pohybu věcí, v oné trajektorii, jež každou přirozenou bytost vede k nevyhnutelné hranici – vždyť jak zdůraznila již báseň *O fortuně*, „Na světě není žádná věčná věc" (v. 121).[3] I ty nejpevnější a nejspolehlivěji zajištěné politické organismy se proto ubírají po parabole od zdatného počátku přes zahálčivost ke zkaženosti a ta je přivádí ke konci (jak se to stalo i římské republice, svrchovanému vzoru politické existence). Ovšem mimo tuto nejzazší mez konečné zkázy a v porovnání s ní též naléhavěji jsou lidský život a politické jednání neustále vystaveny hrozbě okamžité zkázy, destruktivních důsledků útočících ze zálohy, skrytých v postupu nejbližších dní. Organismus státu a jeho vojenské síly jsou pod neustálým tlakem; navíc dobová politická zkušenost staví před oči celou řadu zhoubných událostí a dobře se ví, jak je ve 26. kapitole *Vladaře* Itálie představena jako kupa pohrom, „bez vůdce, bez pořádku, bitá, oloupená, rozervaná a vypleněná", země, jež „vytrpěla všechny možné hrůzy".

Slova „zkáza" či „zhouba" (ruina, rovina) a odvozené výrazy se v Machiavelliho vyjadřování objevují soustavně.[4] Při popisu těch nejrozmanitějších podmínek a situací politického jednání je náš autor neustále nucen brát v potaz možnost zkázy, konstatovat pravdivost případů, kdy určité počínání vedlo nebo mohlo by vést do zhouby, a navrhovat způsoby a postupy, jak zkázu oddálit – ale i tak neustále visí knížeti či státnímu organismu nad hlavou a není možné ji zapudit a zbavit se jí. Nebudu zde procházet všechny výskyty uvedených slov s jejich rozmanitou a mnohdy velmi jemně odstíněnou sémantikou. Omezím se na to, že upozorním na zvláštní napětí, s nímž Machiavelli v závěru 7. kapitoly *Vladaře* sleduje zkázonosný pád *virtù* Cesara Borgii. Kapitola končí poukazem ke konečnému omylu, tedy zvolení Giuliana della Rovere papežem, jež Borgiu definitivně ničí:

---

by bylo zapotřebí vyčistit ony šťávy, jež by vám mohly zlovolně bránit"), druhým jsou *Florentské letopisy* (V,8).

3 V editorské poznámce k jednomu místu z *Rozprav* (III,1,2) Bausi právem upozorňuje na dvojici Guicciardiniho úderných maxim, jež by Machiavelli nepochybně podepsal: „Pravda je, že města jsou smrtelná stejně jako lidé" (*Ricordi*, C,139); „Všechna města, všechny státy, všechna království jsou smrtelná; každá věc od přirozenosti nebo nahodile jednou končí" (*Ricordi*, X,189). K otázce smrti republik nyní viz studii G. Pedully *Paura e virtù*, in: *Langues et écritures de la république et de la guerre. Études sur Machiavel*, vyd. A. Fontana, J.-L. Fournel – X. Tabet, Genova 2004, str. 299–334.

4 Viz např. M. C. Figorilli, *„Odio" e „rovina" in Machiavelli: una lettura del II libro delle Istorie fiorentine*, in: *La Rassegna della letteratura italiana*, 104, 2000, str. 373–387.

„Vévoda tedy v této volbě pochybil [errò] a ona byla příčinou jeho konečné záhuby." (*P* VII,49 / *V* 224)

Zkázonosný výsledek Machiavelli vždy rychle zaznamenává u nedodržení pořádků, jež pro udržení státu považuje za zásadní, například ve věci náboženství:

„Jako je uctívání božstev příčinou velikosti států [republiche], je zas jejich znesvěcení příčinou jejich úpadku. Kde chybí bázeň boží, musí se říše buď zhroutit, nebo se musí udržovat strachem před knížetem." (*D* I,11,19 / *R* 69)

Jsou-li státní pořádky chybné, může se zkáza skrývat i ve zdánlivých úspěších, v dobyvatelských ziscích a v rozšíření panství, jak na to 19. kapitola II. knihy *Rozprav* upozorňuje již názvem: *Výboje vedou špatně zařízené republiky, které si nepočínají podle dokonalého vzoru Římanů, ke zkáze, ne k velikosti.* Avšak dokonce i pozitivní struktury a pořádky, jež tvoří základ státní expanze a *virtù*, s sebou mohou přinést situace, které vedou do zkázy. Vlastnost, díky níž Řím dosáhl velkoleposti, tedy „nejednota plebejců a senátu", oslavovaná ve 4. kapitole I. knihy *Rozprav*, je v následujících kapitolách konfrontována se svými protikladnými účinky, s přetrváváním nepřátelství a střetů, „sledovaných až do doby bratří Gracchů, kdy se staly příčinou zániku veřejné svobody [rovina del vivere libero]" (*D* I,6,3 / *R* 39).

Bezprostředně poté, co Machiavelli představil římský model coby nanejvýš platný a absolutně spolehlivý, dospívá tedy k vytyčení jeho limitů a musí přejít k obšírnému srovnání osudu Říma s osudem republik, „které zůstávaly dlouho svobodné a bez tak velkých nepokojů a třenic" (*D* I,6,5 / *R* 39), přičemž za příklad uvádí Benátky (které nevyužívají „plebejce ve válce") a Spartu (která „nepřijímala cizince"). Kdyby se Řím držel takovýchto zásad, měl by „klidnější", ale také „slabší" stát; odnětím „příčin nepokojů" by si možná zajistil větší bezpečí, ale současně by tím znemožnil své mimořádné rozpínání. Žádná z možností na výběr není spolehlivým řešením, všechny mají své meze a nevýhody:

„Něco podobného shledá pečlivý pozorovatel ve všech lidských záležitostech: kdykoli odstraníme nějaké negativum [uno inconveniente], nutně z něho povstane jiné. Jestliže chceš mít početný a ozbrojený lid, abys mohl založit mocnou říši, učiníš jej takovým, že pak už nebudeš moci spravovat dle svého. Jestliže jej udržuješ jej malým nebo bezbranným, abys jej mohl lépe řídit, pak buď nejsi s to udržet žádné podmaněné území, anebo se tvůj lid stane tak zbabělým, že jsi kořistí pro jakéhokoli útočníka. Musíme proto při všech svých rozhodnutích uvážit, na které straně je nejméně negativ, a rozhodnutí učiněné podle toho pokládat za nejlepší, neboť všechno na světě má svou stinnou stránku. Řím sice mohl po vzoru Sparty zavést doživotně voleného krále a malý senát, ale jelikož se chtěl stát velkou říší, nemohl shodně se Spartou omezit i nárůst počtu občanů – a proto by mu doživotní král ani malý senát k zachování jednoty nebyl valně k ničemu." (*D* I,6,20–23 / *R* 42–43)

Takřka identická vyjádření nacházíme ve 21. kapitole *Vladaře*:

„Žádný stát si nesmí myslet, že může učinit nějaké jisté rozhodnutí, naopak si musí říkat, že každé jeho rozhodnutí bude nejisté; neboť v povaze věcí je, že kdykoli se člověk snaží uniknout jedné nepříjemnosti [uno inconveniente], vždycky si tím přivodí jinou; ale prozíravost záleží v umění rozeznávat, jaká ta a ona nepříjemnost přesně je [le qualità delle inconvenienti], a zvolit si jako dobro nepříjemnost méně zlou." (*P* XXI,24 / *V* 292)

De facto se tak podle Machiavelliho musí při každém politickém i vojenském tahu počítat s těmito nevýhodami, nepříjemnostmi a negativy, za nimiž se skrývá možnost porážky, zkázy, konce. Totéž varování se v probírané 6. kapitole I. knihy *Rozprav* opakuje o něco níže, tentokrát v souvislosti s obtížností toho, jak v rámci věčných zvratů lidských věcí (popsaných slovy, jichž poté využije i předmluva ke II. knize, viz výše, 2. kap.) udržet na nohách dlouhodobě existující republiku, která je uzavřená ve vlastních mezích, má náležitou obranu proti vnějším útokům a má ústavu, která jí brání v rozpínání:

„Věřím jistě, že kdybychom mohli vše udržet v takovéto rovnováze, dosáhli bychom pravého politického smíru [il vero vivere politico] a opravdového klidu ve městě. Avšak protože vše lid-

ské je v ustavičném pohybu a nikdy se nemůže zastavit, musí poměry buď klesat, nebo stoupat, a nezbytí nutí k mnohému, od čeho rozum zrazuje. Má-li tedy republika zřízení, které jí dovoluje udržet se, jen pokud se nerozšíří, a donutí-li ji nezbytí k rozšiřování, ztrácí tím své základní pilíře a rychle se zhroutí. Kdyby jí naopak nebe bylo tak příznivé, že by nemusela vést války, byl by následek toho ten, že vinou nečinnosti propadne změkčilosti nebo v ní vzniknou rozpory. To jsou dvě zla, která ji – ať spolu, nebo každé samo o sobě – musí přivést ke zkáze." (*D* I,6,33–35 / *R* 44–45)[5]

Nevýhody souvisejí právě s tím, že skutečnost není plně poznatelná a situace, s nimiž se politika musí potýkat, jsou rozmanité; kdokoli volí způsob, jak zasahovat do reality, musí vždy počítat s trsem obtíží vyrážejících ze všech stran. Také *obtíž* (difficultà, difficile) je slovo, jež má v Machiavelliho vyjadřování zásadní význam: obnáší takřka v sobě, ve vlastním vyvstávání tíži problematičnosti reality a vlastní snahy hledat způsoby, jak ji překonat, střetávat se s ní, vtiskávat jí pravidla a řád. Samotná možnost poznat, v čem tkvějí nevýhody, s sebou nese břímě obtíží, jak lze vidět například ve 33. kapitole I. knihy *Rozprav* (*Jestliže uvnitř státu nebo vůči státu posílilo určité negativum, je lepší usilovat o odklad než o přímý střet*); vyhlašuje se tu obzvláštní obtížnost rozpoznání onoho rizika, jež může pro republiku pramenit z *mylného* zásahu v určitých situacích pomocí něčeho nového, například „dopustit, aby některý občan získal větší moc, než kolik je zdrávo":

[5] I zde Machiavelli reaguje na meze obou modelů a navrhuje k přijetí ten energičtější, průraznější a „úctyhodnější", tedy samozřejmě ten římský (*D* I,6,37 / *R* 45): „Poněvadž tedy podle mého názoru nemůžeme udržet rovnováhu a jít přesně střední cestou, musíme při zakládání republiky myslet na to, co je úctyhodnější, a dát jí takové zřízení, aby se mohla zvětšit, když ji k tomu donutí nezbytí, a aby si mohla udržet to, čeho nabude. A abychom se vrátili k předchozím úvahám, pokládám za nutné vzít si za příklad římské zřízení, ne zřízení jiných republik. Nevěřím totiž, že by bylo možné nalézt střední cestu mezi oběma, a spory, které mohou vzniknout mezi senátem a lidem, musíme přijmout jako nutné zlo pro dosažení římské velikosti."

„Poznání takových negativ hned při jejich zrodu je však o to těžší, že lidem vždy připadá přirozenější přiklánět se k věcem, které začínají; a obzvlášť mocný je takový příklon u skutků, jež vypadají, že v sobě mají *virtù*, a konají je mladí lidé.

...

Protože je tedy obtížné poznat tato zla na začátku a je to obtíž způsobená klamem, který vyvolávají začátky věcí, je moudřejší je poté, co jsme je poznali, odsouvat, nikoli snažit se je hned potřít." (*D* I,33,7 a 15 / *R* 136–138)

V některých případech může obtíž dospět až na samu hranu neproveditelnosti a těsně se s ní propojit:

„Ze všech uvedených příčin vzniká obtíž či přímo nemožnost udržet ve zkažených městech republiku nebo ji založit *de novo*." (*D* I,18,28 / *R* 99)

Vymezení působnosti institucí a nastolení republikánských zákonů s sebou samozřejmě nese obtíže všeho druhu. Poukazuje k nim například následující začátek kapitoly:

„Jak obtížné je dát republice při založení všechny zákony, které by ji udržely svobodnou, názorně ukazuje vývoj [processo] římské republiky." (*D* I,49,2 / *R* 188)

Protkána obtížemi však je samozřejmě každá iniciativa knížete a každý pohyb vojevůdce. Při přechodu od kratičké druhé ke třetí kapitole *Vladaře* najednou vycházejí najevo obtíže s novým vladařstvím („Pravím tedy, že uchovat si státy dědičné a přivyklé rodu svých vladařů je mnohem méně nesnadné než uchovat si státy nové", *P* II,3 / *V* 195; „Zato v monarchických státech nových tkvějí obtíže", *P* III,1 / *V* 197). Celé krátké pojednání obsahuje 44 výskytů výrazu *difficoltà/difficultà* a 11 výskytů *difficile*, a exhortace v poslední kapitole se – byť její negací – nemůže důrazu na obtíž vyhnout:

„Nebude to příliš obtížné, budete-li mít na paměti skutky a život vzorů svrchu uvedených, ...

Ochota k boji je zde veliká; a tam, kde je veliká ochota, nemůže být velká obtíž, bude-li postupováno podle příkladu těch, jež jsem postavil za vzor." (*P* XXVI,9 a 11 / *V* 306)

Moudrý a znalý politik, jenž čelí řetězci souvislostí mezi omylem, klamem, nevýhodami a obtížemi při stálé hrozbě zkázy a zákeřného konce, je nucen neustále a bděle setrvávat při hledání *nápravných prostředků*: jeho hlavní úkol a principiální funkce politiky spočívají v podávání léků skýtajících nápravu, ve zhojení ran, v nacházení provizorních a vždy prekérních rovnováh.

Z různých hledisek se ve *Vladaři*, v *Rozpravách* i v *Umění války* odvíjí neustálý sled *negativ* a *léčebných náprav* – což nám umožňuje tvrdit, že celou Machiavelliho vizi politiky rámcuje určitá *antropologie nápravy*. Vladař i pořadatel republik, kondotiér i občan musí při každé zásadní volbě, jež se týká osudu státu, počítat s negativy, jež s sebou tato volba nese – a i nápravné prostředky v sobě mnohdy mohou obnášet nová negativa, až vzniká dojem, že u nacházených řešení nelze dospět k žádné konečné a definitivní jistotě. Dramatický pohyb Machiavelliho argumentace nachází jeden základní motivační pramen v obavách podněcovaných obtížností nápravy, v onom naléhavém a vždy aleatorním hledání hrází bránících zkáze hrozící při každé události veřejného i soukromého života. Snahy o nápravu se mohou obracet buď ke konkrétním situacím, které jsou zvládnutelnější a snáze ohraditelné, nebo k horizontům extenzivnější a absolutní historické zkázy, jež dotírá i na ty nejvelkolepější státní a institucionální organismy; některé prostředky léčby jsou těsně spjaté s okolnostmi a lze je přímočaře propočítat, jiné jsou určeny pro široký historický horizont a lze je charakterizovat jedině pomocí velice obecných, takřka mytických kategorií. V již vzpomenuté úvodní kapitole III. knihy *Rozprav* je možnost uvést pořádky v republice *do výchozího stavu* přirovnána (na půdorysu oné organické vize „politického těla", o níž jsme hovořili výše) k úkonu lékaře, jenž tělo léčí, aby tak napravil jeho nevyhnutelný úpadek:

„Doktoři medicíny říkají o lidském těle, *quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione* [čili: denno-

denně se v něm usazuje něco, co čas od času vyžaduje léčení]." (*D* III,1,9 / *R* 388)

Právě na půdě antropologie léčebné nápravy se s plnou silou odhaluje zásadní význam lékařské metaforiky, jíž Machiavelli často využívá: citovaný poukaz k medicíně nemá jen rétorickou a expresivní valenci, nýbrž souvisí s pojetím politiky jakožto nápravy, léčby, neustálého snažení překonat obtíže, jež jsou nedílnou součástí života politického útvaru, vztahu mezi vykonavatelem moci a tím, kdo jí podléhá, vývoje institucí, permanentního válečného stavu, ve kterém se svět nachází, a vyvstávání riskantních negativ. Na ústřední význam využívání lékařské metaforiky nedávno upozornili Jean-Louis Fournel a Jean-Claude Zancarini v doslovu k francouzskému překladu *Vladaře*[6] a také jedinečný znalec kultury renesančního lékařství Cesare Vasoli, jenž postřehl, jak výrazné jsou „lékařské analogie, jež se velice často opakují v Machiavelliho spisech, a ne pouze těch politických", a navrhl srovnat Machiavelliho myšlení „s principy antické ‚lékařské' filosofie a jejím dlouhodobým působením ve středověku a v renesanci, díky kterému se její lexikon a konceptuální modely staly vyloženě ‚populární' záležitostí".[7]

Mezi nejproslulejší a nejčastěji citované lékařské metafory u Machiavelliho patří ta ze 3. kapitoly *Vladaře* (v níž se vícekrát

6 *Sur la langue du* Prince*: des mots pour comprendre et agir*, in: *Le prince*, přel. a kom. J.-L. Fournel – J.-C. Zancarini, Paris 2000, str. 545–610 (oddíl o „vladaři-lékaři" je na str. 579–582).

7 C. Vasoli, *Machiavelli e la filosofia degli antichi*, in: *Cultura e scrittura in Machiavelli*, Atti del Convegno di Firenze–Pisa, 27–30 ottobre 1997, Roma 1998, str. 37–62 (citát na str. 61–62); na str. 58 pak Vasoli synteticky charakterizuje „lékařský" horizont machiavelliánské politiky následovně: „Skutečný ‚politik', jenž je v jistém ohledu ‚lékařem' lidských společností, tak musí zároveň být schopným diagnostikem, který chápe ‚nerovnováhy' vyžadující léčbu, efektivním léčitelem a – je-li toho zapotřebí – též nemilosrdným ‚chirurgem', který svou *virtù* vynakládá na zachování nebo obnovu zdraví našeho společného těla." Pokud jde o kořeny analogie mezi politikem a lékařem, komentátoři poukazují k Platónovi (zvláště na *Zákony*, III,684c, a IV,720a–e, a *Listy*, IX,330c); viz však M. Vegetti, *Il sapere degli antichi*, Torino 1985.

splétá *obtíž* s *negativy* a *nápravami*). Tato metafora má s maximální zřetelností vyjádřit, jak nezbytné je zavčas rozpoznat neduhy a rizika ve státě, jak to uměli Římané:

> „Neboť Římané si v těchto věcech počínali tak, jak by si měli počínat všichni moudří panovníci. Moudrý vladař si musí všímat nejen nepořádků přítomných, ale také budoucích, a musí těmto budoucím s veškerou pilností předcházet. Neboť všemu, co člověk předvídá zdaleka, lze snadno předejít, ale čeká-li, až se to k němu přiblíží, lék přijde pozdě, protože chorobu již nelze vyléčit. Je tomu v těchto věcech stejně, jako to lékaři říkají o souchotinách: v zárodku se dají snadno léčit a nesnadno poznat; když ale nebyly poznány a léčeny hned v zárodku, lze je po čase snadno poznat, ale obtížně léčit. Stejně je tomu ve státních záležitostech: poznává-li vladař již předem (což je dáno jenom člověku prozíravému) neduhy, které ve státě vznikají, může je vyléčit rychle; když však, nepoznav je, nechá je vyrůst natolik, že je pak poznává kdekdo, již na ně potom nemá lék.
>
> Proto Římané, protože všechna negativa záhy předvídali, vždycky pro ně zjednali nápravu." (*P* III,26–29 / *V* 201–202)

K téže metafoře přímočaře poukazuje 13. kapitola:

> „Ale lidská neprozíravost začíná mnohé, co se v první chvíli zdá dobré, protože to neprozrazuje svůj ztajený jed, podobně jako jsem to výše řekl o souchotinových horečkách." (*P* XIII,23 / *V* 252)

K lékařskému modelu však Machiavelli poukazuje i tam, kde chce hájit nutnost napodobování antiky:

> „Také naše lékařství není nic jiného než sbírka zkušeností starověkých lékařů, o které nynější lékaři opírají svůj úsudek." (*D* I, Proemio, 5 / *R* 14)

Na lékařský rámec jsou samozřejmě navázána všechna četná srovnání politického útvaru a jeho částí s lidským tělem i sám pojem *zkaženosti* či *chřadnutí* (corruzione), jenž prostupuje Machiavelliho úvahami. Připomeňme si například, jakým způsobem pojednává o zkaženosti, jež v monarchickém Římě postihla *hlavu*

(tedy krále), a o zásahu, který odstranil krále, a tak zabránil postižení *údů*:

> „Soudím, že vláda králů v Římě musela nevyhnutelně skončit, neměla-li nakonec Řím úplně oslabit. Pomyslíme-li, jaké zkaženosti králové propadli a že by se byla rozšířila i na ostatní údy, kdyby byli ještě dva nebo tři vládli stejným způsobem jako dřív, bylo by obrození Říma [riformarla] po zchřadnutí údů již vyloučeno. Poněvadž však hlava padla, dokud byl trup ještě neporušen, mohly se údy lehce vrátit ke svobodnému spořádanému životu." (*D* I,17,2–3 / *R* 91)

V již vzpomenuté 33. kapitole I. knihy *Rozprav* je otázka rozhodnutí, zda řešení jistých negativ „odsouvat", nebo se jim postavit čelem, po výše probírané naturalistické metafoře („zadusit rostlinu zaléváním", viz str. 48–49) svěřena náležitému uvážení *zhoubnosti vředu* (forze del malore):

> „Je nutno dobře prozkoumat zhoubnost vředu, a máš-li dost síly, abys jej vyléčil, učiň to rychle a bezohledně; nemáš-li, nech jej být a nijak jej nedráždi." (*D* I,33,17 / *R* 138)

A ukažme si, jak Machiavelli poukazuje k důvodům, jež Florenťany přiměly obnovit válečnou radu deseti po jejím zrušení v roce 1499, kdy jí neprávem přičetli zodpovědnost za nesprávné počínání při obléhání Pisy:

> „Nyní zpozoroval lid svůj omyl, uznal, že příčinou zla je horečka a ne lékař, a opět radu deseti dosadil." (*D* I,39,7 / *R* 159)

Výrazy typu „nemoc" a „léčba" se následně objevují v již připomenutém kontrastu mezi lidovým množstvím a knížetem:

> „Z toho se dá odhadnout závažnost nemoci jednoho a druhého: stačí-li k vyléčení nemoci u lidu slova, kdežto k vyléčení knížete je třeba železa, musí každý uznat, že tam, kde je třeba silnějšího léku, jsou také větší chyby." (*D* I,58,36 / *R* 222)

A viděli jsme také, jak se v 58. kapitole I. knihy *Rozprav* uplatňuje lékařská kategorie *pročištění* (byť zprostředkovaná dalekosáhlým

uplatněním v lidové moudrosti) – a pojetí politiky coby medicíny uvozuje závěrečnou kapitolu celého spisu:

> „Řekli jsme už dříve, že se v každém velkém městě přiházejí věci, které potřebují lékaře. A čím jsou závažnější, tím znalejšího lékaře musíme vyhledat." (*D* III,49,2 / *R* 577)

Na druhé straně má lékařství a léčba nezanedbatelný význam v Machiavelliho literární tvorbě: tvoří ústřední tematické jádro *Mandragory*, která již názvem poukazuje k lektvaru podanému Lukrécii a jejíž zápletka spočívá v hledání *nápravného prostředku* na domnělou neplodnost ženy a v léčebné kúře, kterou s ní falešný lékař Kallimachos provede. Stačí si připomenout, jakým způsobem Ligurio Kallimacha představuje v rozhovoru s Nikiou na začátku II. dějství:

> „*Ligurio*: Jak jsem vám povídal, toho nám na mou duši pánbůh poslal do cesty, abyste konečně došel svého. Získal v Paříži ohromné zkušenosti a nedivte se, že tady ve Florencii neprovozoval své umění: to plyne z toho, že je bohatý a že se už každou chvíli chce vrátit do Paříže.
>
> *Nikia*: Počkat, bratříčku, to je náramně důležitá věc. Nerad bych, aby mi něco zavařil a pak mě nechal sedět na suchu.
>
> *Ligurio*: S tím si nelamte hlavu. Spíš se strachujte, jestli se do té kúry vůbec pustí. Ale když se do ní pustí, ten vás nepustí, dokud tu neuvidí výsledky.
>
> *Nikia*: Co se toho týče, dám tedy na tebe. Ale co se týče jeho znalostí, to řeknu zase nejlíp já tobě, jen co si ho vezmu na paškál, jak si s tou učeností stojí – protože mně zajíce v pytli neprodá." (*Mandragora*, II,1)

V rozhovoru Kallimacha s Nikiou v šestém výstupu II. dějství získává celý projev falešného lékaře parodický a symbolický význam: erotická tematika se rozvíjí pomocí četných figur *nápravného prostředku* a *léčby* v kontextu *obtíží*, kterým Kallimachos čelí a které překoná rozmanitými léky, a na sugestivním mytickém pozadí, které je v kritických rozborech dostatečně popsáno.[8] Imaginace „lékařského" typu se ale výrazně uplatňuje i v *Belfagorovi* – exorcista Gianmatteo del Brica je svého druhu lékařem povolaným k vyléčení žen posedlých arciďáblem – a figury čerpané z lékařského okruhu se objevují i v nejrůznějších dalších textech, například v poémě *Osel*:

> „A když přijde zlo – a to přijde vždycky –, zhltni je rychle jako lék: kdo je převaluje na jazyku, je blázen." (*L'Asino*, IV,40–42)[9]

Byť je pro politika – stejně jako pro lékaře – mimořádně obtížné stanovit vhodné nápravné prostředky, z neustálého neměnného opakování historie lze přece jen nabýt přesvědčení o platnosti prostředků užívaných starými:

> „Pozorujeme-li staré a nové události, poznáme snadno, že všechna města a všechny národy měly odjakživa stejná přání a stejné rozmary. Zkoumáme-li proto pečlivě minulost, můžeme snadno předvídat budoucí události a užít proti nim týchž prostředků [remedi], kterých užily staré národy, nebo nenajdeme-li právě takové, vymyslet nové, vyhovující podobným událostem." (*D* I,39,2–3 / *R* 158)

Souhrnně řečeno: v oné konkrétní situaci, s níž se Machiavelliho politika konfrontuje, není napodobování starých a poznání vydolované ze studia starověkých letopisů v první řadě zaměřeno k podepření dobyvatelské *virtù*, nýbrž k načrtnutí možnosti, jak najít nápravné prostředky, jež dovolí zvládnout realitu plnou obtíží a negativ, zajistí občanským organismům odolnost a vymaní je z neustále číhajících omylů a klamů, přestože je těmto

---

[8] Zvl. viz E. Raimondi, *Politica e commedia*, Bologna 1998 (1972[1]), a G. Aquilecchia, *„La favola Mandragola si chiama"* (1971), in: *Schede di italianistica*, Torino 1976, str. 97–126. Různé nápravné prostředky – byť bez explicitních analogií lékařského typu – hledá také Nikomachos v *Clizii* a tváří v tvář závěrečnému žertu je nucen konstatovat, že pro něj žádného léku není: „Jsem navěky potupen, není pro mne nápravy" (non ho più rimedio, II,2).

[9] E quando viene il mal, che viene ognora, / mandalo giù come una medicina; / ché pazzo è chi la gusta o l'assapora.

útvarům – stejně jako v přírodě naprosto všemu – nevyhnutelně souzeno jednou skončit.

Dvacátá pátá kapitola *Vladaře* je pozoruhodná i z perspektivy léčebného prostředku, a v této souvislosti musíme znovu ocitovat proslulý obraz fortuny jako řeky a *virtù* jako hráze:

> „Přirovnávám fortunu k dravé řece: když se rozzuří, zaplavuje roviny, poráží stromy a domy, odnáší hlínu z jednoho místa a ukládá ji na jiné. Každý před ní prchá, každý couvá před její zuřivostí a nemůže se jí vzepřít. A přece, třebaže je tomu tak, mohou lidé v klidných dobách učinit hrázemi a náspy taková opatření, aby řeka, když se potom rozvodní, tekla určeným směrem nebo aby její nápor nebyl tak svévolný a tak škodlivý. Podobně fortuna: projevuje svou moc tam, kde se jí na odpor nestaví žádná spořádaná síla (virtù), a obrací své útoky tam, kde, jak ví, nebyly vybudovány žádné hráze a náspy, aby ji zadržely. A podíváte-li se na Itálii, která je hlavním jevištěm těch velikých změn a rozpoutala je, vidíte, že je to kraj bez hrází a bez ochranných náspů." (*P* XXV,5–8 / *V* 301–302)

Tato slavná pasáž není triumfálním výrazem platnosti lidského konání a humanistickou deklarací „optimismu vůle", jak naznačují některá čtení *Vladaře*, jimž jde o oslavu ústředního významu lidského historického jednání, jeho expanzivity a kreativity. Skutečnost, že se *virtù* coby hráz a násep staví proti prudkosti řeky-fortuny, nás spíše znovu přivádí k dramatické pozornosti, již Machiavelli upírá k hrozbě zkázy a k naléhavé potřebě kontroly, uměřenosti, omezení přírodních prostor, „odolnosti" vůči rozpadu.

Figury *hráze* (argine) a *náspu* (riparo)[10] nás znovu přivádějí ke kategorii *nápravy* či *nápravného prostředku* (rimedio): v zásadě je *virtù* způsobem, jak *přijímat* náraz vnějších přirozených sil, jak je zneutralizovat a zjednat si vládu nad jejich nepřekonatelnou jinakostí, která ale nakonec stejně převládne a strhne jednotlivce, společenské skupiny, národy i politické celky do nevyhnutelné

[10] Oba italské výrazy pro hráz či násep se běžně užívají metaforicky, ve smyslu zábrany, záchrany, útočiště. – Pozn. překl.

zkázy. A jelikož záměry fortuny mohou být nepochopitelné, její *plány* a *cíle* neznámé, není tu pouze ono „bití a držení zkrátka", o němž hovoří závěr kapitoly, ale může též vyvstat nutnost fortuně „přispívat" (secondarla). Příkaz nezní změnit situaci silou a nevelí ani podrobit se jí; potřeba je vyhnout se katastrofě a neustále udržovat onu naději na záchranu, jak ukazuje finále 29. kapitoly II. knihy *Rozprav*, kapitoly, jež se věnuje právě oné nezbadatelné moci (již zmíněné ve IV. kapitole výše), která se vymyká veškerému lidskému předvídání:

> „Znovu však tvrdím, že je nezvratná pravda, a dokládají to celé dějiny, že lidé jsou s to fortuně přispět, nemohou se jí však postavit na odpor. Mohou spřádat její nitky, ne však je přetrhávat. Nesmějí se ale nikdy vzdát. Jelikož neznají účel, který bohyně sleduje, a Fortuna chodí po stezkách křivých a neznámých, musí vždycky doufat a v sebehorším postavení, v sebevětší nouzi a trampotách doufat a nevzdávat se." (*D* II,29,24–25 / *R* 370)

Velké jeviště Machiavelliho politických spisů vyvstává právě z útrpného rozjímání nad možnými léky na (nedávné i ohlašované) pohromy, jež na Itálii doléhají. Dokazují to například závěrečné výroky v dopise Vettorimu z 26. srpna 1513, v němž podává zoufalý obraz „stavu věcí ve světě" a situace v Itálii, zvláště pokud jde o vojenský význam, který v zemi získávají Švýcaři. V téže době – v létě 1513 – začíná Machiavelli psát *Vladaře* a nejspíše vzniká i první náčrt *Rozprav*; a právě analýza situace vede k vyhlášení neodkladné naléhavosti *nápravy*, pudí k hledání a promýšlení jejích forem či přinejmenším k pohrdání tím, kdo nápravný prostředek nedokázal najít:

> „A jelikož mne to děsí, chtěl bych pro nás zjednat nápravu, a pokud Francie nepostačí, nevidím jiného léku a hodlám spolu s Vámi nyní začít oplakávat naši zkázu a zotročenost, která, nenastane-li dnes ani zítra, nastane ještě za našich dnů; a Itálie za to bude vděčit papeži Juliovi a těm, kdo nás neléčí, pokud nás ještě nyní léčit lze." (*Lettere*, str. 290.)