

VII HISTORIE A UČENÍ O CTNOSTI

Machiavelliho učení o c t n o s t i („virtù“) bývá oprávněně považováno za klíčovou otázku celého jeho díla. Někteří autoři upozorňují na skutečnost, že se Machiavellimu právě osobitou koncepcí „virtù“ podařilo překonat jednak mechanicismus, který byl spjat s některými obecnými představami období renesance, jednak i obecné pojetí osudovosti rozšířené ve středověku.¹ Konečně v tomto učení je možno vidět i předpoklad Machiavelliho osobitého pojetí svobody.

Dá se dokonce říci, že Machiavelli právě v učení o „virtù“ (ctnosti) zachytil kvality, které možno v pravém slova smyslu označit jako kvality typicky lidské. Na druhé straně ovšem nelze nevidět, že Machiavelli mnohdy používá učení o c t n o s t i jako prostředku tam, kde chce podat přilehavější charakteristiku historického dění. Je ovšem nutno zde podotknout, že Machiavelli sam učení o c t n o s t i nikdy neabsolutizoval. Naopak byl si neustále vědom vzájemného vztahu mezi c t n o s t í a historickou nutností. Snažil se vždy dokázat, že c t n o s t je prakticky vždy korigována objektivními činiteli, nezávislými na lidské vůli. Dá se dokonce říci, že Machiavelli nepochybně dovršuje učení o c t n o s t i v té podobě, jak bylo vypracováno nejen v antice, nýbrž v renesanci, a to tím, že zařadil „virtù“ do širokých společenských souvislostí.

Z historického hlediska dají se prokázat dva podstatné zdroje Machiavelliho učení o c t n o s t i. Na prvním místě přichází tu v úvahu antická tradice, nejvelkolepější ztělesněná v Aristotelově Etice. Na druhé straně se zde projevuje pojetí c t n o s t i, jež bylo těsně spjato s ideologií městského státu, pojetí, které zastávali největší florenští humanisté, jako Petrarca, L. Bruni, Poggio Bracciolini. Machiavelli jde ovšem v obou případech dále, chápe na rozdíl od humanistů c t n o s t historicky, což mu umožňuje realistický pohled na její dosah. V tom se ovšem obráží i změněná myšlenková struktura jeho doby. Realismus v poměru k c t n o s t i nevystupuje však u Machiavelliho v tak drastické podobě jako u Guicciardiniho, i když slouží jako prostředek částečné relativizace názorů na c t n o s t, kterou dřívější humanisté proklamovali v réterské podobě. Právě proto odmítají mnozí historici počítat Machiavelliho mezi humanisty.

Je dále nepochybné, že některé rysy Machiavelliho pojetí „virtù“ vykazují četné shody s Aristotelem.² Mezi oběma autory jsou však i podstatné rozdíly. Aristoteles v Etice uvádí jako hlavní znak c t n o s t i, že přemáhá pudovou stránku člověka. Je dále přesvědčen, že tomu tak nemůže být bez donucení. Donucení samo spojuje Aristoteles s činností státu a přinucením; k c t n o s t i nelze dospětí pouhými úvahami a domluvami.

Přesto však, že Aristoteles vidí *ctnost* jako součást státního života (tedy života *polis*), nevybočují jeho konkrétní analýzy *ctnosti* za rámec individuálního vědomí. Mluví o *ctnosti* především v souvislosti s úvahami o lidské podstatě a individuální lidské vůli, jež přemáhá různé sklony a pudy; Aristoteles tedy odtrhuje *ctnost* od celkového společenskohistorického vývoje, nanejvýš tu a tam mluví o *ctnosti* ve vágní souvislosti s celkovým étosem národa. Jinak Aristoteles učením o *ctnosti* stanoví normy jednání pro plnoprávného občana řecké společnosti.

Nebylo tedy náhodné, že se renesance opírala především o Aristotelovo učení o *ctnosti*, a to přesto, že právě tohoto učení dříve využila i scholastika, proti níž bylo humanistické učení zaměřeno bojovně. Naopak učení o *ctnosti*, jež proklamovali ve starověku stoikové, mohlo působit v renesanci pouze u některých humanistů.

Není náhodné, že učení o *ctnosti* v renesanci formulovali především ti humanisté, kteří se jím pokusili zobecnit představy o městském státě; vycházejíce ze zkušeností městského státu, zobecňovali je představami přejatými z antiky.

Velmi příznačný je v tomto směru např. i Lionardo Bruní.³ Bruní přistupoval k otázce *ctnosti* především historicky. Položil si např. otázku, jakou úlohu hrály v Itálii předřímské státní útvary městského typu, a spojuje přímo osud toskánských (etruských) měst s celkovými dějinami této oblasti, jinými slovy, vidí v nich předchůdce svobodných městských útvarů své doby.

Jakkoli tato města měla řadu nedostatků pramenících z jejich malé rozlohy, jež znemožňovala plné rozvíjení městské správy, mohla se v nich přesto uplatnit *ctnost*, takže na expanzi Říma nutno hledět i z hlediska ztráty svobody a *ctnosti* těchto měst. Výbojná politika Říma vedla k podrobení těchto měst a znamenala konec jejich vlastního politického života, neboť vyloučila občany z účasti na státním životě. Tak tyto městské státy propadly hromadné mravní degeneraci.⁴

Ovšem nesmíme zapomínat na to, že Bruní vidí vlastní rozvoj *ctnosti* především v republikánském Římě. Bruní pojímá republikánský Řím jako období městského státu; konzulové, diktátoři a tribuni se mu jeví v pravém slova smyslu jako reprezentanti tohoto státu; ztotožňuje svobodný život národa s městským státem a republikou; císařství pro něho znamená v podstatě zánik římské svobody.

Již H. Baron si povšiml skutečnosti, že s tímto pojetím republikánského státu souvisí i řada otázek zdánlivě podružnějších, např. otázka založení Florencie, jež Bruní spojuje s republikánským obdobím Říma. Florencie mohla sehrát proto tak významnou úlohu v italských dějinách, že v období jejího založení byl Řím skutečně na vrcholu své republikánské slávy.⁵ Tak lze i vysvětlit, proč se ve Florencii tak dlouho udržovalo vědomí svobody, proč se zde udržela nenávisť k vnějším nepřítelům i k vlastním tyranům.

Jak uvedeno, spojuje Bruní největší rozmach Říma s obdobím republikánským. Ne snad jen proto, že Řím právě v této době uskutečnil velikou expanzi, nýbrž hlavně proto, že v této době přišly ke slovu antické *ctnosti*.

U Bruního najdeme dále řadu dokladů toho, jak římská tradice souvisí se životem městských italských komun. Nepřímo se tak ukazuje, proč pravá římská tradice byla nemožná např. ve 13. století, v němž ještě městské komuny nebyly rozvinuty. Jedině v městských státech 14 a 15. století se mohl plně vyvinout státní a kulturní život⁶ a mohla být recipována antická republikánská tradice.

S tím také souvisí, že Bruní hodnotí i řadu konkrétních jevů života starého Říma jako projev politické *ctnosti* i tam, kde starší feudální ideologie viděla

pouze řadu bezpříkladných zločinů. Snad nejzřetelněji se tento postoj k antice projevuje v Brunioho pozitivním ocenění Caesarových vrahů. V Brutovi, jednom z Caesarových vrahů, spatřuje Bruni symptomaticky plné ztělesnění antické *ctnosti*.⁷ Pro tuto svou tezi přináší i četné doklady, dovolávaje se postoje senátu, který se s Caesarovými vrahy ztotožnil.

Názory Brunioho nebyly však ojedinělé; v mnohém Bruni navazoval přímo na Petrarca, tak např. v myšlence, že vyvrcholení římských dějin spadá do období válek proti Kartagu.⁸ Petrarca chválí toto období otevřeně slovy, že tu jde o „*meliora tempora*“ Říma. Považuje dále Pompeja za představitele *ctnosti*, jež byla ztělesněna v senátu. Od Petrarce přejal Bruni názor, že císařství znamenalo konec antické *ctnosti*. Petrarca byl nepochybně i stoupencem názoru, že úpadek Říma byl spjat s vítězstvím nad Kartagem. Řím ztratil nejeriósnějšího protivníka, takže nebylo už třeba udržovat jednotu lidu a překonávat individuální vášně. Jakmile nebylo vnějšího nepřítele, uvolnila se cesta pro rozvoj vnitřních rozporů.⁹

Humanisté vyslovili názor, že dosáhne-li se vrcholu *ctnosti*, nutně se projeví známky malátnosti a rozkladu. Přišli dále se závažným poznatkem, že blahobyť občanů rozkládá politickou *ctnost*. Hlavně si všichni byli vědomi toho, že politická *ctnost* není myslitelná bez účasti na státním životě. Lionardo Bruni přímo konstatuje, že lidé všude tam, kde mají otevřenou cestu k velikosti a cti, mohou projevit velký stupeň *ctnosti*, kde však tento moment chybí, krčí se při zemi, jsou zahálčiví apod.

Po stránce politicko-filosofickoantropologické bylo snad učení o *ctnosti* nejlépe formulováno B. Albertim. Alberti tvrdí, že lidský osud je plně v lidských rukách. Člověk je v podstatě strůjcem svého štěstí, neštěstí si lidé zavinují, sami se do něho vlastně vrhají. Osud má podle Albertiho sílu jen tehdy, jestliže se mu člověk poddá.

Alberti dále přichází i s novou koncepcí úlohy zla a zločinů v dějinách. Lidé se stali prakticky zločinci proto, že jim chyběla „virtù“. Život bez „virtù“ náleží tedy do stéry zločinně patologické. Přitom by bylo mylné domnívat se, že *ctnost* spadá prostě z nebe. *Ctnost* totiž předpokládá jednak poznání příčin věcí, jednak vůli a úsilí překonávat překážky.¹⁰

Již humanisté viděli vzájemnou spojitost mezi „virtù“ a „necessità“ (nutností) a zkoumali tento vztah především z hlediska válečných akcí. Na druhé straně neviděli však jen objektivní znaky *ctnosti*, nýbrž vyzdvihovali i její subjektivní stránku. Tak např. tvrdili, že *ctnost* není myslitelná bez jistých psychologických předpokladů.

Právě v otázce subjektivizace *ctnosti* je možno vidět kritérium samého historického vývoje. Dá se dokonce ukázat, že se v pozdní renesanci subjektivismus *ctnosti* projevuje mnohem zřetelněji než v jejích počátcích.¹¹ Tato skutečnost souvisí nepochybně s ustavením medicéjského panství ve Florencii, kdy došlo k znehodnocení dosud platných základních norem. V medicéjském období se setkáváme s výkladem politické *ctnosti* jako tížadosti, založené na osobních motivech.

Je též nutno podotknout, že počínaje Poggiem Bracciolinim, se humanisté snažili nalézt hlubší historické kořeny *ctnosti* a zasadit učení o *ctnosti* do širších historických souvislostí. Má-li poznat člověk, jakými procesy prošla jeho vlast, musí vidět tento proces z hlediska vývoje *ctnosti*, neboť jedině tak může nalézt prostředky k ozdravení současného života.

To bylo nutno říci, máme-li pochopit novum, s nímž v učení o c t n o s t i přišel Machiavelli. Machiavelli předně uvažoval o c t n o s t i v celkové souvislosti s politikou, lépe řečeno, ve spojitosti s politickými metodami, jichž nutně musí použít vláda, má-li být zaručena prosperita státu. Na politiku hledí Machiavelli jednak jako na umění, jednak jako na činnost, jež předpokládá hlubší náhled do společenských poměrů. Politika, má-li mít nějaký smysl, není myslitelná bez vědomí „virtù“, jinými slovy bez přesvědčení, že ve světě je možno skutečně něčeho dosáhnout řízenou akcí.

Tato zásada, jež má své paralely i ve vědecké ideologii renesance v jiných oborech, kontrastuje jak se stoickým, tak i středověkým pojetím nahodilosti a osudovosti. Machiavelli sice nemůže popřít, že sféra „virtù“, a tedy i sféra vlastní účelné politické akce je omezena. V současném světě vzrůstá den ode dne přesvědčení o praktické nezvládnutelnosti věcí. Mnohé se děje proti lidskému očekávání. Máme tedy neustále co dělat s paradoxností následků naší akce. Ale před těmito skutečnostmi nemůžeme kapitulovat. V *Il Principe*¹² se ostře staví proti těm, kdož se domnívají, že svět je ovládán božskou prozřavostí, že vše závisí na štěstí apod. Stav, v němž by převládala mechanická složka, v němž by se nedalo lidskou vůlí ničeho dosáhnout, srovnává Machiavelli s povodní.¹³ V lidské politické akci se naopak spatřuje něco obdobného lékařskému umění.

Machiavelli není ovšem přesvědčen o úplné samospasitelnosti politické akce. Jestliže se nezvolí vhodné prostředky v pravý čas, podrží se stará politická taktika, pak se politik nevyhne katastrofě. Je nutné např. vědět, kdy se má sáhnout k násilným prostředkům a kdy vládnout prostředky mírovými. Hlavní překážkou změny taktiky je, že se člověk nedovele lehce zbavit návyků, že jde vyšlapanou cestou, a proto nutně musí ztroskotat.¹⁴

Machiavelli tedy i v reálné historické akci počítá s časem jako s velmi závažným historickým kritériem, stejně i jako s měřítkem pro současnou politiku. Čas se mu však nejví jako pouze neutrální kvalita. Spíše jej chápe ve spojitosti s vývojovou tendencí v historii jako něco, co souvisí s lidským životem a přetvářením sociální skutečnosti, se změnami ve společnosti.

Jak jsme již řekli, staví se Machiavelli proti převaze osudovosti v lidských dějinách. Nelze sice tvrdit, že by její roli popíral úplně. Někdy ji dokonce ztotožňuje se zákonitostmi lidského vývoje. Ovšem na druhé straně tvrdí, že někdy není schopna určit lidské osudy stoprocentně. Naopak je možno připustit, že člověk může svobodným jednáním mnohé překonat.¹⁵ Je pravda, že voda někdy zaplaví zemi, že bouře ničí vše, co jí stojí v cestě, že je někdy dokonce nutno kapitulovat před její silou. Ale na druhé straně nelze omlouvat lidskou bezmocnost. Je naopak nutno vidět, že bouře je totéž, co v dějinách osudovost. Někdy se utíší a pak je možno chod dějin spoutat. Záleží ovšem na tom, aby se zvolily vhodné prostředky jednání.

Podle Machiavelliho by bylo pošetilé vidět prostředky v politických akcích jako jednou dané. Naopak je nutno vidět různorodost jejich volby. K témuž cíli mohou dovést různé prostředky. Zvláště však je nutné být si vědom toho, že čas mnohé věci modifikuje, že může změnit situaci, že politická akce prostě nemusí vyjít.¹⁶

Z politiky se může stát pak dobrodružství, jsme vystaveni náhodám a štěstí.

V této souvislosti nepřekvapuje, že Machiavelli nevidí vlastně ve štěstí („fortuna“) nějakou oporu, nýbrž řadí tuto kategorii do oblasti, v níž převládají mechanické vztahy. Je nutno vidět, že tato kategorie sama o sobě ani nepřispívá k politickému úspěchu, že na ní nelze budovat slávu. Jinými slovy, štěstí je pouze lát-

kou v aristotelském slova smyslu, kdežto statečnost se nám jeví jako něco, co látce dodává prakticky formu. A hlavně je pak nutné, umět štěstí v určitém okamžiku využít.¹⁷

Machiavelli rozlišuje mezi okolnostmi, které jsou více méně nezvládnutelné, a mezi společenskými poměry, které je nutno respektovat, anebo, lépe snad řečeno, které je nutno formovat prostřednictvím zákonů. Operuje s touto myšlenkou především na místě, kde vymezuje úlohu panovníka. Knížeti k dobré vládě nestačí jen štěstí, ba nestačí ani statečnost. Ty by nebyly celkem nic platné, kdyby kníže nedbal některých základních vztahů lidského soužití. Kníže se nesmí např. dotknout majetku svých občanů, nesmí narušit volný chod směny, musí jinými slovy zaručit i trvalý právní stav, podporovat formy podnikání, starat se o hospodářskou prosperitu. Teprve pak se dá vlastně mluvit o *ctnosti*.¹⁸

Z toho, co tu bylo pověděno, je zřejmé, že Machiavelliho pojetí *ctnosti* do- stává objektivní charakter; Machiavelli spojuje *ctnost* s celým životem národa. „Virtù“ se tedy neobráží jen v jednání jednotlivců, nýbrž prostupuje jako ente- cheja ústavu státu, organizaci vojska, mocenský aparát a konečně není odmyslitelná ani bez složek ekonomických, prostupuje obchod a řemeslo. Stejně absorbuje i sféru ideologickou (hlavně náboženství) a v neposlední řadě se projevuje i v expanzivní politice státu.¹⁹ Na druhé straně určuje Machiavelli ony činitele společenského života, jež jsou v přímé opozici k „virtù“. Platí to např. o bohatství, v němž Ma- chiavelli vidí jednu z příčin úpadku *ctnosti*, o rozvoji technických zbraní, v němž Machiavelli spatřuje vážný úder branné schopnosti občanů, a konečně i o rozvoji vědy, k němuž se Machiavelli chová neobyčejně negativně. Dalo by se asi říci, že Machiavelli ve vědě viděl prvek, který narušuje původní politický étos.

Neobyčejně závažné jsou Machiavelliho myšlenky o návratu k původnímu stavu lidstva jako návratu k *ctnosti*. Dala by se dokonce vyslovit myšlenka, že u Ma- chiavelliho existuje přímá souvislost mezi politickou *ctností*, republikánským zřízením a původním stavem lidské společnosti, v němž není větších rozdílů²⁰ mezi jednotlivými jejími složkami.

Pokusme se tyto skutečnosti nějak blíže specifikovat. Myšlenka návratu k pů- vodnímu stavu není v renesanci něco nového, v různých obdobách na ně narážíme, především u renesančních novoplatoniků a sociálních utopistů, později se nabízí přímo paralela s Campanellou.²¹ Nikde ovšem není cíl takového návratu stanoven tak přesně jako u Machiavelliho. Jednak, jak již bylo řečeno, spojuje Machiavelli *ctnost* s původním stavem lidstva, jednak proráží u Machiavelliho přirozeno- právní koncepcí, že jedině návrat k původnímu stavu může umožnit obnovu *ctnosti*.²²

Přitom Machiavelli nechápe návrat k původnímu stavu v čistě naturalistické podobě, nýbrž vidí v něm spíše návrat k původnímu městskému státu. To vystu- puje názorně do popředí v Machiavelliho spise, který je věnován umění válečnic- kému (*Arte della guerra*). Machiavelli si v něm klade otázku, kde lze v Evropě nalézt ještě *ctnost*, a dochází k závěru, že především tam, kde máme co dělat s řadou městských republik.²³ Myšlenkové zdůvodnění, jež zde Machiavelli podává, je vskutku neobyčejně zajímavé. Machiavelli vychází z předpokladu, že „virtù“ není v podstatě záležitostí jednotlivce, nýbrž vládce, a z toho pak usuzuje, že se s ní můžeme setkat především tam, kde státní moc je reprezentována větším počtem lidí. Klasickou zemí, kde se takovéto vládní formy mohly rozvinout, byla vždy Evropa, kdežto v Asii nebyly pro rozvoj *ctnosti* podmínky, ježto se zde státní život prakticky omezoval na několik despocií. Jelikož *ctnost* je nemyslitelná bez boje-

setkáváme se s ní především tam, kde národ musí bojovat proti národu. V takovém případě se *ctnost* může projevit i v chování jednotlivců, jejichž statečnost se prokáže právě v takových situacích.²⁴

Machiavelli v podstatě rozeznává tyto typy, v nichž se projevila *ctnost*. a) Antické Řecko, ovšem s výjimkou Makedonie,²⁵ kde byla jasně monarchistická forma vlády, která rozvoj *ctnosti* nepřipouštěla, b) republikánský Řím, c) města v Toskáne v době předřímské, d) německá města a Švýcars, méně již Francie.

Snad nejzajímavější myšlenky formuluje Machiavelli, pokud jde o etrusko-toskánská města. Obviňuje antické autory, že zamlčeli slávu toskánských republik, že neúměrně proslavili Řím a přitom pomlčeli o jednotlivcích, kteří se vyznamenali v boji na straně toskánských republik proti Římu. Nanejvýš připouštěli statečnost příslušníků těchto republik jako důkaz toho, že Řím musil osvědčit všechnu svou velikost, aby mohl toskánská města přemoci.²⁶

Jinak je pro Machiavelliho příznačný asi tento závěr: Původní *ctnost* je nemyslitelná bez republikánského politického zřízení. O tom svědčí i příklad republikánského Říma. *Ctnost* nebyla totiž Římu dána automaticky, nýbrž byla výsledkem neustálých zápasů, ať už vnitřních, ať zahraničních.²⁷ Mohla se v Římě udržet prakticky až do císařství. Úpadek „virtù“ byl vcelku spjat s rozkladem antického městského života.

Pokud jde o městské státy, Machiavelli pozitivně oceňuje především ony, v nichž obchodní kapitál nenahradil původní rovnost. V tomto smyslu je možno porozumět i výroku Machiavelliho, že republiku lze mnohem snadněji založit tam, kde lid není zkažen bohatstvím a kde není příliš narušena společenská rovnost. Zvláště v *Discorsi* se Machiavelli vyslovuje v tomto směru zcela jednoznačně. Vychází z předpokladu, že nejlepší stát je bohatý sám o sobě a nepřipouští, aby se občané obohatili natolik, že by soukromými zájmy mohli omezit jeho moc.²⁸

Opět jako doklad uvádí Řím, který udržoval své občany v republikánském období poměrně v chudobě a nedovolil jim úplně disponovat jejich majetkem. Chudoba občanů ovšem nevylučuje možnost, aby užívali státního majetku jednotlivci. Stát, který tyto zásady ignoruje, vystavuje se velikému nebezpečí vnitřního rozkladu.

Z toho, co tu bylo uvedeno, možno dobře pochopit, proč Machiavelli spojuje také zřízení německých měst s původní rovností a proč právě v nich vidí předpoklady pro uplatnění *ctnosti*.²⁹ Činí tak prostě proto, že se v těchto městech nestačil vyvinout obchodní kapitál.

Řekli jsme, že snahu po obnovení „virtù“ nelze u Machiavelliho chápat ve spojitosti s návratem k nějakému obecnému přirozenému stavu, nýbrž spíše jako návrat k původním městským institucím, jež charakterizují zejména tu společnost, která ještě není vnitřně rozložena působením obchodního kapitálu. Že Machiavelli mnohé jevy z tohoto hlediska idealizuje, o tom je možno se přesvědčit např. z jeho ocenění soudobých mnišských žebravých řádů františkánů a dominikánů. V jejich činnosti vidí jakýsi pokus o návrat k původnímu křesťanství. Snází se je hodnotit především podle toho, jak se jim podařilo uskutečnit ideál chudoby, který je zaměřen svým ostřím proti církevním prelátům.³⁰

Ve feudálním království klade Machiavelli v návratu k původním institucím především důraz na prvky, které souvisejí s městským životem; proto vyzdvihuje i měšťanské rysy na francouzském parlamentu a chápe je v souvislosti s celkovým bojem měšťanstva proti šlechtě. Reflex tohoto procesu nachází pak i v restriktivní politice francouzského království proti feudálům.³¹

S původním městským životem, se snahou po obnově městských institucí, souvisí i Machiavelliho koncepce lidského soužití. Jestliže dojde k porušení jednotlivých pravidel soužití, jestliže se společnost rozliší mezi sebou natolik, že zmizí i zdání jednoty, pak dochází jak k úpadku státu, tak i politické mravnosti. V takovém případě obecného rozkladu mohou podle Machiavelliho sehrát kladnou úlohu jen moudří muži, kteří dovedou stát dovést k jeho počátkům.³²

Konečně se celkově Machiavelliho názor na „virtu“ projevuje i v hodnocení náboženství. Řekli jsme již, že by bylo nesprávné tvrdit, že Machiavelli má k náboženství negativní poměr. Naopak velmi často zdůrazňuje, že náboženství mohlo v dějinách sehrát i významnou politickou úlohu, že se v něm často projevovala politická *ctnost*.

Záporný poměr má však Machiavelli ke křesťanství s výjimkou těch jeho forem, které hlásají návrat k chudobě.³³

Jinak snižuje výtkami křesťanství, jeho úlohu v dějinách; právě křesťanství oslabilo podle něho antickou představu o státu, zničilo víru, jež se vyvinula především v době republikánského Říma, a víru ve velikost ducha. Rozrušilo politický život, zviklalo vážnost účasti v politickém životě, podmiňovalo i schopnosti vojenské. Katolické církvi vděčí Itálie za vlastní morální zkázu.³⁴

Důsledky působení křesťanství byly přímo katastrofální. Místo politické morálky, jež hlásala statečnost, objevila se morálka útrpnosti.³⁵ Člověk přestal mít zájem o politické věci, byl církvi mravně odzbrojen, a nelze se proto divit, že nakonec byl vydán na pospas zločineckým formám vlády.

Machiavelli obviňuje tedy křesťanství i z toho, že zabilo státotvornou stránku náboženství, že lidi změkčilo, že národy přestaly rozumět pod svobodou to, co jí rozuměla antika. Podle Machiavelliho sehrálo křesťanství v dějinách úlohu horší než římské impérium. Bylo to náboženství změkčilé, jež principem uplatňované charitativnosti vůči zajatcům zbavilo lidi hrůzy z válek, a tím je odnaučilo statečnosti a *ctnosti*.³⁶

U Machiavelliho se na mnoha místech setkáváme s pozitivním hodnocením války. Dokonce se u něho střetáváme se zásadou, již později bylo mnohokrát zneužito, podle níž k podstatě člověka náleží boj, že tedy právě válečné akce umožňují lidem projevit jejich *ctnost*.³⁷

Přitom při všem nutno mít na mysli, že Machiavelli nemá před očima jakoukoli válku, že se naopak staví proti válkám, jež byly vedeny žoldnéřskými vojsky. Machiavelli má spíše na mysli takový projev vojenské zdatnosti, který je zajištěn svobodnými institucemi. Právě na vnitřním zřízení jednotlivých států závisí, zda jsou lidé vychováni jako lidé silní, schopní snášet individuální strádání z hlediska celku, anebo zda jsou měkčí a dokonce rozmařili.

Vše tedy závisí na dobrých institucích a zákonech. Jedině ony mohou zaručit — i když ne úplně — sebepoznání a sebeuvědomění společnosti.³⁸ Na druhé straně se ovšem ukazuje, že samy instituce nestačí k sebeuvědomění a sebezpečí společnosti.³⁹ Musí se nalézt politik, který je schopen je obnovit.⁴⁰ Jinými slovy, bez politické vůle se musí každý společenský řád rozložit, jak ukazuje příklad pozdního Říma.

Ze všeho, co jsme uvedli, vyplývá, že pojem *ctnosti* u Machiavelliho přesahuje rámec individuálního jednání člověka. Machiavelli naopak zdůrazňuje, že sama individuální *ctnost* nemůže vést k podstatnějším úspěchům. *Ctnost*

je tedy kategorie převážně politická a spojuje obecné s jednotlivým. Zprostředkujícím článkem jsou zde dobré instituce, které zaručují rovnost občanů. *C t n o s t* nelze tedy vidět i bez politické účasti občanů na vládě.

Machiavelli nevěří, že by v současné době bylo možno obnovit *c t n o s t* v oné podobě, jak existovala v období římské republiky. Nanejvýš je ochoten připustit, že v současné době mohou být obnoveny jen některé stránky antické *ctnosti*. *C t n o s t* je prostě neslučitelná s diferenciací feudálního světa, se současným stavem italských měst, v nichž byla zničena obchodním kapitálem původní rovnost.

Machiavelli zdaleka nechápe *c t n o s t* staticky, naopak, vidí ji ve spojitosti s historičností původních městských institucí. Učení o *c t n o s t i* konečně podmiňuje, ale zároveň i zatlačuje do pozadí některé obecné Machiavelliho koncepce, přejaté od antických autorů.

Právě v člověku vidí Machiavelli jeden z hlavních hybných činitelů lidských dějin. Je přesvědčen, že všechny konstanty, působící v dějinách, mohou být modifikovány nebo využity „virtù“. Tam, kde činitelé, působící mechanicky, převládnu, nastává politická dekadence.