

jetí, znamená nejen obrat ve vztahu mezi jedincem a státem, ale také je obrácen vztah mezi právem a povinností tak, že prioritu mají práva. Dnes se projevuje nová tendence ve vývoji lidských práv, a tou je *specifikace*, která spočívá v postupném přechodu k dalšímu vymezování subjektů jakožto nositelů práv.

Ve čtvrtém eseji *Lidská práva a společnost* autor dokazuje svoji tezi o *dějinném charakteru* lidských práv. Nauka o lidských právech pochází z filozofie přirozeného práva, která vyšla z hypotézy přirozeného stavu, která byla pokusem rozumově ospravedlnit či zracionalizovat požadavky, které se stále více objevovaly v první fázi náboženských válek, totiž na svobodu svědomí proti jakékoli formě nátlaku věřit. V druhé fázi, v období od anglické revoluce přes revoluci americkou až k revoluci Francouzské, se jednalo o občanské svobody namířené proti jakékoli formě útlaku.

Druhá část knihy se zabývá významem Francouzské revoluce ve vývoji lidských práv a obsahuje tři eseje. Všechny tři zdůrazňují epochální význam této události pro lidská práva. Schválení *Deklarace lidských a občanských práv* francouzským Národním shromážděním 26. srpna 1789 představuje jeden z oněch rozhodujících momentů, které označují konec jedné epochy, vzorový model pro všechny, kteří budou v budoucnosti bojovat za vlastní emancipaci a osvobození vlastního lidu.

Ve třetí části knihy se setkáváme s eseji *Dnešní odpor vůči útlaku, Proti trestu smrti* nebo *Důvody tolerance*. V závěrečné eseji *Lidská práva dnes* Bobbio upozorňuje na požadavek formulovat nová práva, protože se setkáváme s novou formou moci. Boj za lidská práva měl jako protivníka nejprve náboženskou moc, pak politickou a nakonec moc ekonomickou. Práva nové generace se rodí z ohrožení života, svobody a bezpečnosti, pocházejícího ze stále rostoucího technologického pokroku.

Lenka Ručková

Dvě knihy o Florencii 16. století

Gérald Sfez – Michel Senellart (edd.): *L'enjeu Machiavel*, Paris: P.U.F. 2001, 253 s.

Jean-Louis Fournel – Jean-Claude Zancarini: *La politique de l'expérience (Savonarole, Guicciardini et le républicanisme florentin)*, Alessandra: Edizioni dell'Orso 2002, 384 s.

V roce 1975 vyšla v USA kniha J. G. A. Pococka *The Machiavellian Moment*, která se zabývala dobou a okolnostmi, v nichž žil a tvořil N. Machiavelli, a stala se povinnou literaturou všech, kdo se k dané době chtěli vyjádřit. Ve Francii se její překlad objevil v r. 1997 pod názvem *Le Moment machiavélien – la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*. Také knihy, které jsou předmětem této recenze, byly Pocockovou publikací alespoň částečně inspirovány.

První z nich je sborníkem patnácti příspěvků, které odezněly na kolokviu v Collège international de philosophie 14.-16. května 1998. Jeho organizátoři vycházejí z tvrzení, že interpretace Machiavelliho prošla třemi epochami: Do první poloviny 19. století byli čtenáři fascinováni Machiavelliho *Vladařem* a zdůrazňovali rozpornost Machiavelliho postavy. Druhá epocha (2. polovina 19. a první polovina 20. století) probíhala ve znamení kritiky Machiavelliho, během níž bylo nashromážděno mnoho seriózního materiálu. V posledních několika desetiletích do popředí vystupuje aktuálnost Machiavelliho dnes. Jde o to, že jeho způsob tázání otevřel novou cestu a nutí historiky a filozofy uvažovat o nutně rozporném charakteru přiblížení se k politickému faktu a k heterotopnímu myšlení ve vztahu k politické filozofii, k myšlení, které se pohybuje mezi utopismem a realismem.

Sborník má části Kosmologie a teologie, Republika a stát, Machiavelli a filozofie, doplněné záznamem rozpravy u kulatého stolu, v níž účastníci otevřeně reagovali na Pocockovu knihu.

Do vstupního oddílu přispěli Michel-Pierre Edmond, Anthony Parel, Domenico Garanti a Jean Pierre Cavaill. Podle Michel-Pierre Edmonda (*Machiavel: l'étiqne et le pathétique*) si Machiavelli uvědomoval novost svého myšlení, což znamenalo rozkolísání systémů vztahů, které dávají politikovi jeho identitu a jednotu jako člověku i jako politikovi. Jde o systém etických vztahů, o patetický systém, který Edmond charakterizuje jako jádro přirozených impulsů a vášní, jež umožňují pochopit konstanty lidského chování, a konečně systém rétorického diskursu, s nímž je spojeno

hodnocení. Edmond sleduje důsledky, které má Machiavelliho důraz na přirozenost člověka a jakým způsobem jej vede k interpretaci politiky odlišující se od interpretace Aristotelovy.

Anthony Parel (*Ptolemée et le chapitre 25 du Prince*) zkoumá Machiavelliho vztah k astrologii. Machiavelli věřil, že planety mohou člověka ovlivňovat, ale právě proto je k nim třeba přistupovat vědecky. Parel se zaměřuje zejména na 25. kapitulu *Vladaře*, kde Machiavelli uvažuje o tom, čím je ovlivňováno chování lidí. Snaží se dokázat, že ačkoli se Machiavelli nikde o Ptolemaiovi nezmiňuje, musel jej znát. Podmínky k tomu měl, Ptolemaiovy knihy byly ve Florencii přístupné, jeho intelektuální partneři je znali a jeho učení se přednášelo na italských univerzitách. Podle Parela není bez Ptolemaia možné porozumět některým Machiavelliho názorům, zejména jeho posunu v interpretaci pojmu *virtù* (od uměřenosti ke zmužilosti) a jeho kritice křesťanství.

Domenico Taranto (*Sur la corruption chez Machiavel. Temporalité et espace privé*) zkoumá vztah mezi Machiavellim a Guicciardinim a poukazuje na to, že oba reagovali na stejnou politickou skutečnost. Machiavelli více zdůrazňoval potřebu novosti a změn. Aby změny nevedly ke zkáze, musí mít obec dobré zákony. V této souvislosti se Taranto zabývá Machiavelliho pojetím náboženství a jeho kritikou křesťanství. Podle Machiavelliho křesťanství na rozdíl od antického náboženství zavádí člověka do soukromé sféry a vede jej ke změkčilosti. Machiavelli zdůrazňuje vztah antického náboženství k veřejnosti a jeho důraz na slávu – ve prospěch vlasti. Právě vztah k vlasti je v křesťanství potlačen ve prospěch lásky k Bohu. Zákony státu se přestávají jevit jako posvátné a takové etické účely, jako je veřejné blaho a nejvyšší hodnota občanského života, ztrácejí veškerý náboženský základ. Machiavelli ukazuje úpadek Itálie v jeho současnosti, kdy v důsledku úpadku (anticky chápané) veřejnosti se sám stát stává kořistí ambiciózních jednotlivců.

Na tuto problematiku navazuje i Jean Pierre Cavaillé ve stati *Le prince des athées, Vanini et Machiavel*. Sám Vanini Machiavelliho za ateistu označuje. Ale toto jeho označení vychází z jiných pozic než starší obviňování Machiavelliho z ateismu. Vanini navazuje na aristotelismus padovské školy (Pomponazzi, Cardano). Machiavelli je chápán jako ten, kdo chladně popisuje politiku a náboženství, pro koho jakékoli zákony, včetně křesťanských, jsou vztahy k politickému použití. Podle Vaniniho Machiavelli považuje všechny nadpřirozené jevy za podvody, kterými vládcové drží lid v poslušnosti. V tomto smyslu Vanini interpretuje i Krista jako politika. I jeho smrt vysvětluje světsky a politicky – hledáním věčné slávy. Toto hledání však Vanini odsuzuje z epikurejského hlediska jako zbytečnost a marnost a spojuje je s pohrdáním pro všechny protagonisty politicko-náboženské lži. Sám Cavaillé chápe Vaniniho a ostatní libertiny s jejich rezervovaným vztahem k politice jako reprezentanty jednoho z konstitutivních proudů počínající moderní filozofie.

Druhou část sborníku otevírá článek Christiana Lazzeriho *La citoyenneté au détour de la république machivélienne*. Jeho hlavním námětem je otázka, jak řeší Machiavelli otázku nutnosti angažování občanů pro společné cíle. Lazzeri vychází ze skutečnosti, že Machiavelli ji aplikuje na stálou konfliktní situaci ve státě – na spor mezi mocnými, kteří chtějí vládnout a utlačovat, a lidem, který nechce být ovládnán a utlačován. Zároveň musel řešit otázku, proč občanská angažovanost degeneruje. Odvolává se na římskou republiku a vyrovnává se s ní poukazem na konflikt mezi zákony a mravy.

Harvey C. Mansfield (*Bruni, Machiavel et l'humanisme civique*) zkoumá pojem občanského humanismu v návaznosti na J. Burchardta, H. Barona a J. G. A. Pococka a na analýzu pojmu moderní doby – jediné doby, v níž si člověk klade za úkol kontrolovat dějiny. Mansfield se ptá, zda má tento pojem své kořeny v renesanci. Počátky zlomu hledá mezi Brunim a Machiavellim. Machiavelli zdůrazňuje účinnou pravdu a především novost, kritizuje křesťanství, odmítá menšině dobré úmysly a většině schopnost konat a soudit spravedlivě. Podle jeho názoru ani Bruni ani Machiavelli nemohou být občanskými humanisty – protože tato kombinace je nemožná. Machiavelliho přínos moderní politice spočívá ve spojení vlády jedince a lidového souhlasu, spojení, které se datuje od 16. století a které nalézáme v moderních diktaturách i republikách.

Podle Thomase Bernse (*L'originaire de la loi chez Machiavel*) chápe Machiavelli konflikt jako ontologickou základnu politiky. Z toho nelze vyjmout ani zákon, natož jej chápat jako řešení konfliktu. V Discorsi se Machiavelli přiklání k imanentismu zákona v historii, která pro Machiavelliho znamená sumu aktivity a ctností, jíž se však lze naučit jen aktivně. Pro Machiavelliho je důležitá otázka udržení autority – za podmínek historičnosti zákona a nestability moci. Řeší ji poukazem na

nutnost obnovování. To nespočívá v opakování zákonů, nýbrž v něčem „starším, původnějším“ než veškerý obsah: v samotném konstitutivním momentu, který je sám konfliktní. Obvykle je spojen s nějakou událostí, která sama ukazuje nesamozřejmost zákona a autority.

Pierre-François Moreau (*Althusser et Machiavel: la consistance d'État*) vychází z Althusserových přednášek v r. 1972. Althusser poukazuje na novost Machiavelliho a řeší otázku, proč jsou jeho názory dodnes účinné (ukazuje to na Hegelovi a Gramscim). Althusser upozorňuje, že Machiavelliho Vladaře je nutno číst s ohledem na to, že je psán z hlediska lidu a že se v něm hledisko lidu a hledisko tyрана navzájem ozeřejmují.

Třetí část knihy zkoumá Machiavelliho ve vztahu k politice. Gérald Sfez (*Machiavel et le mal dans l'histoire*) se ptá, zda Machiavelliho úvahy o zlu patří do politické filozofie nebo filozofie dějin. S Machiavelliho předpokladem, že člověk je vždy špatný, se pojí i druhé tvrzení, že ve světě jako celku je obsaženo stejné množství dobra a zla – i když jejich přítomnost se v různých částech světa v různých dobách různí. Objevuje se nutný vztah dobra a zla a v něm i prostor pro aktivitu člověka, který je s to volit menší zlo. Přesto se zdá, že zlo má u Machiavelliho morální význam nepřímý: znamená nedostatek virtù. Machiavelli analyzuje vztah zla k času: Kvantitativní analýza je následována kvalitativní – hledá se, co je ve zlu velkého: „Machiavelliiovské chápání zla v historii je vůdčí nit dějin, která nemůže mít hodnotu principu – hodnocení závisí vždy na situaci –, která ale slouží jako zkušební kámen legitimní politiky.“ (s. 161) Machiavelli upozorňuje na rozpornost v politickém myšlení: chválí se důsledky nějaké akce, která je sama haněna jako zlo. Dále Sfez řeší problematiku zla k aktivitě a právě zde ukazuje skutečnost, že zlo je spojeno s bojem a konfliktem, který je však chápán jako nutný. Rozpornost je nutnou součástí Machiavelliho myšlení. Je to rozpornost, která odhaluje napětí v realitě.

Myriam Revault d'Allonnes (*Peut-on parler philosophiquement politique? Merleau-Ponty et Hannah Arendt lectures de Machiavel*) řeší problematiku jevové povahy politiky, otázky zla v perspektivě politické antropologie indeterminismu a násilí a jeho vztahu k praxi. Právě zde se názory těchto filozofů liší: Merleau-Ponty se více blíží Machiavelliho pojetí. Arendtová se zabývá otázkou pokrytectví a lži v politice. Podle ní to, co předepisuje Machiavelli, nemá co dělat s pokrytectvím. Ale právě proto je třeba znova promyslet problematiku moralismu a zla. Arendtová ukazuje quasi-symetrii mezi neschopností „dobrých děl“ uskutečňovat se ve viditelnosti veřejného a politického prostoru a destrukcí veřejného prostoru zlem. Tím opozice dobra a zla ztrácí svou britkost a polaritu. V otázce násilí se Arendtová a Merleau-Ponty liší. To je dáno odlišností jejich pojetí vztahu politiky a dějin, respektive filozofie politiky a filozofie dějin.

Pierre Manent ve stati *Machiavelli critique de la philosophie* konstatuje, že Machiavelli se v celém svém díle zmiňuje o filozofech asi dvanáctkrát. V jeho době však byla Aristotelova filozofie propojena s náboženstvím. U Machiavelliho se do popředí dostává zejména v souvislosti s úvahami o morálce a její roli v dějinách a politice. Pokud Machiavelli podrývá běžné morální opozice, pak zpochybňuje i filozofii a teologii. To se týká i jeho příkazu, aby člověk v zájmu své sebezáchovy sice dobrým nebyl, ale dobro předstíral. Virtù znamená, že člověk nemá být vězněm vlastního chování, ale má uznat nutnost tam, kde se nachází. S tím je spojena nejenom jeho kritika pasivity vládnoucích, ale i naděje na změnu, pokud vladařové přejdou k aktivnímu chování. V Machiavellim Manent nachází ducha podnikavosti, který není naznačen nikde v předchozí filozofii. To je podle Manenta dáno jeho dobou, v níž už byly vidět cíle, ale ještě ne prostředky k jejich dosažení.

Michel Senellart (*Machiavel à l'épreuve de la gouvernementalité*) rozebírá Foucaultovu interpretaci Machiavelliho. Zkoumá Foucaultovo zařazení Machiavelliho do dobového kontextu, jímž je přechod od teologicko-právní koncepce moci zaměřené na zákon k historicko-praktické koncepci zaměřené na ovládání věcí. A zabývá se i problematikou změn, které se odehrávaly v náboženském chápání a ve vztahu mezi náboženstvím a politikou. Senellart se zaměřuje na Foucaultův výrok, že „u Machiavelliho není umění vládnout“ a táže se, kde se toto umění v (moderní interpretaci) vzalo, a v této souvislosti pak zkoumá vývoj chápání moci a vlády v 17. a 18. století.

Diskuse u kulatého stolu se zúčastnili Marie Gaille-Nikodimov, Thierry Ménissier a Olivier Remaud. Tematicky byla zaměřena na Poccockovu knihu citovanou v úvodu a na knihu M. Aben-soura *La démographie contre l'état – Marx et moment machiavélien* (1997). M. Gaille-Nikodi-

mová se zaměřuje na Pocockovu konfrontaci machiavelliovské (republikánské) a Lockovy (liberální) tradice. Podle jejího názoru se Pocockovi podařilo zařadit Machiavelliho do jeho doby, ale na druhé straně Pocock Machiavelliho myšlení značně redukoval. Machiavelliho uvažování je osvětleno úvahou o konfrontaci dvou neslučitelných přání: vládnout a být svobodný. Toho si na rozdíl od Pococka všimá Abendsour.

T. Méniissier se v souvislosti s Pocockovou knihou pozastavuje u jeho názorů na Machiavelliho, které se mu zdají být diskutabilní: jde 1. o rozlišení mezi vladařem z Vladaře a zákonodárcem v Discorsi, 2. tvrzení, že oba novátoři jsou postaveni před odlišné problémy (vladař inovuje radikálně, zákonodárce zajišťuje starý řád) a 3. o důraz na profánnost Machiavelliho myšlení.

O. Remaud se snaží zjistit, v čem spočívá hluboká problematičnost politiky. Podle jeho názoru politika znamená způsob spoluzití, jehož nestabilita a křehkost jsou přímými důsledky moci času. Z toho vyplývá rizikovost tohoto způsobu i lidské vědomí této skutečnosti. Machiavelli a jeho současníci se ptali po možnosti vědomého politického života a odtud plynul jejich občanský humanismus – uznání nutnosti být subjektem politického dění.

Druhá kniha je věnována především době krize, ve které působila generace politiků a spisovatelů, k níž patřil i Machiavelli. Zaměřuje se na druhého z velkých protagonistů úvah o politice a dějinách, F. Guicciardiniho.¹ Autoři opět reagují na Pocockovu knihu a chtějí ukázat „machiavelliovský moment“, o němž si mysleli, že byl určujícím pro vytvoření nového způsobu filozofického myšlení. Mají za sebou bohatou překladatelskou práci týkající se právě této doby. Domnívají se však, že kromě historické četby těchto textů je nutná i jejich četba „filozofická“, tj. zkoumání intelektuálních a etických postojů daných autorů. Tito lidé vstoupili do dospělosti v době před a po pádu Medicejských. Jejich reflexe byla určena stavem nouze, jejich myšlení vnímáno jako radikálně nové a jejich psaní bylo stále vztažené k diskusi. I Guicciardini chtěl sobě i svým současníkům objasnit, co se děje s Itálií, jejíž relativní klid skončil v r. 1494, kdy do ní vpadla francouzská vojska a kterou ničily války až do roku 1559 (mír v Cateau-Cambrésis: Francie se vzdává nároků na Itálii a uznává španělskou nadvládu nad Milánem a Neapolí).

Kromě metodologického a historického úvodu má kniha tři obsáhlejší části, z nichž první se zabývá Savonarolovým působením ve Florencii, další dvěma různými etapami Guicciardiniho života a literárního díla. Toto dílo je zarámováno historicky a politicky nejenom do italských válek, ale i do diskuse o tom, jak má vypadat vláda ve Florencii: období, v němž se střídá Florentská republika s vládou Mediceů. Zatímco za republiky se spory točily okolo toho, jak velký má být podíl občanů na vládě, s definitivním návratem Mediceů (1530) přestávají být Florentané občany a stávají se poddanými.

Na počátku těchto událostí se setkáváme se čtyřletým působením kazatele G. Savonaroly. Ten spojoval obnovení republiky s obnovením náboženským. Při rozboru soudního procesu se Savonarolou se autoři přidržují názoru, že Savonarola sám se považoval za skutečného proroka. Spojoval však otázky víry s politikou. To mohlo být chápáno jako zasahování do záležitostí obce, což se nesrovnávalo s úřadem duchovního. Je paradoxní, že právě o této otázce – stupni kompatibility mezi náboženskou a laickou logikou – se při procesu příliš nemluvalo, protože nikdo nevěnoval pozornost tomu, co vlastně Savonarola říká.

V letech 1494–1537 byl způsob florentské vlády reformován pětkrát. Guicciardini i Machiavelli (kteří se ostatně nejenom osobně znali, ale byli i přáteli) byli přesvědčeni o nutnosti reformy, byli přesvědčeni i o tom že ve Florencii nikdy neexistovala dobře uspořádaná republika a že tedy není k čemu se vracet a je potřeba vypracovat nějaký nový model vládnutí. Jejich názory na metodu změny a budoucí uspořádání se však liší. Machiavelli se domnívá, že zkaženou republiku lze řídit jen mimořádnými prostředky, včetně vlády jednotlivce. V tom jeho *Vladař* odpovídá na otázku položenou v Úvahách. Guicciardini se chtěl mimořádným prostředkům vyhnout.

Je možné, že diskuse mezi nimi vedly Guicciardiniho k napsání *Dialogu o vládě Florencie*,

¹ Nelze tu nezpomenout na monografii profesora naší fakulty Jaroslava Kudrny *Machiavelli a Guicciardini* (Brno: UJEP 1967).

pravděpodobně prvního díla, v němž se v lidové řeči mluví o *raison d'état*. Oblast politického jednání se definuje jako zcela odlišná od oblasti náboženské morálky. To nebylo ve Florencii nic nového. Nové bylo pochopení síly jako něčeho, co je spojeno se samotnou existencí státu. Sama politika nebyla od morálky oddělena tak důsledně jako od náboženství, protože byl zachován požadavek lásky k vlasti.

Guicciardini i Machiavelli budovali své pojetí současné politiky na pozadí zkušeností z antického Říma. Oba se snažili obnovit formu otevřené politické racionality, oba se shodují v tom, že historická zkušenost by měla být znovu přečtena ve světle současné skutečnosti. Machiavelli však čerpá spíše pravidla, kdežto Guicciardini se uchyluje ke zkoumání jednotlivých případů. Oba se od sebe liší i chápáním místa boje v dějinách i v ochotě přenechat lidu místo ve vládě. Podle Guicciardinioho lid sám je neschopen vládnout. V institucích mají být zastoupeny všechny sociální skupiny a mají být zavedeny křížové kontroly mezi institucemi republikánského řádu. Kritizuje Machiavelliho pojetí lidské podstaty i jeho důraz na novátorskou roli zákonů. Trvalost římské republiky podle jeho názoru nezajišťovaly zákony, nýbrž pouze síla jejich armád. „Tím, že rozlišuje povahu režimu, ctnost občanů a vojenskou disciplínu, láme Guicciardini to, co tvoří jednotu machiavellovského modelu, v němž jsou dobré zákony, dobré zbraně a dobří občané nerozlučitelní.“ (s. 195) Hlavním rozdílem je však skutečnost, že Machiavelli má sklon řešit problémy radikálně, zatímco Guicciardini je spíše pro reformy. Rozdílný je i pohled na vojenskou sílu: u Guicciardinioho má sloužit k obraně, u Machiavelliho k boji za územní zisky.

Poměrně mnoho místa autoři věnují Guicciardinioho *Ricordi*, což jsou poznámky, které si Guicciardini psal a několikrát redigoval v letech 1512–1530. Tento způsob poznámek měl ve Florencii svou tradici. Mnozí Florentňané psali poznámky, které měly sloužit k poučení jejich rodiny a potomků. Guicciardini je psal za osobně jiné situace, jako politik, který trávil v rodném městě relativně málo času. Skutečnost, že tyto Guicciardinioho poznámky neupadly v zapomenutí, vysvětlují Fournel a Zancarini Guicciardinioho důrazem na „detail“ a na indukci. Guicciardini se v nich soustřeďuje na to, co při všech změnách zůstává.

Za novátorské pokládají autoři *Dějiny Itálie*, jejichž psaní se Guicciardini věnoval od r. 1535. I jejich napsání bylo podmíněno Guicciardinioho osobní účastí na událostech (roku 1521 byl jmenován generálním komisařem papežské armády). Zajímalo jej hlavně období mezi porážkou u Pavie 1525 a vypleněním Říma 1527. Podobně jako v jiných svých politických a historických spisech jde Guicciardinimu o jednotu Itálie. Ta u něj neznamená národní jednotu, nýbrž stav vnitřní rovnováhy. Na rozdíl od Machiavelliho, který byl pro sjednocení Itálie, pro Guicciardinioho byla jednotou Itálie jednotou v mnohosti.

Nové je už to, že Guicciardinioho dějiny nejsou dějinami města, ale skutečně Itálie jako jakéhosi historického celku a že pro vysvětlení toho, co se v nich odehrává, sahá i k událostem mimo Itálii. Tento přístup byl dán i jeho zkušenostmi z diplomatické aktivity. Politické a historické se v Guicciardinioho díle prolíná. Historie se nikdy neopakuje stejně a toho si musí být historik, který je zároveň politikem, vědom. Na rozdíl od svých florentských předchůdců úvahy, které píše Guicciardini i Machiavelli, se stávají stále univerzálnějšími. Reprezentují zároveň vývoj republikánské tradice a vytváření nového typu vědění, na němž spočívají základy moderní politiky. Takto podmíněné soustředění na širší celek vede u Guicciardinioho ke změně metody a dokonce i ke změně jazyka, který se stále více zbavuje florentinismů.

I u Guicciardinioho se setkáváme s úvahami o významu osudu (Fortuny). Nepovažuje ji za výraz božské vůle, ale přesto je o její existenci přesvědčen. Hledá vztah mezi lidskou aktivitou a působením osudu, přičemž zdůrazňuje spíše význam aktivity lidí.

Poslední kapitola Fournelovy a Zancariniho knihy je věnována nové koncepci dějin, která se v renesanční a humanistické Itálii rodí. V období přechodu od středověké komunální historiografie k humanistickému psaní dějin dochází k metodologicky významné změně perspektivy. Objevuje se reorganizace údajů ve prospěch určitého ideologického projektu, tj. spisovatel se vědomě stává „autorem“ a uniká postojů typickým pro kroniky a spisovány pro rodinu, které vedlo k tomu, že se člověk přirozeně zařadil do nekonečného kontinua předchozích historických spisů, s nimiž musel sdílet horizonty, kritéria a metody. K této změně došlo počátkem války o Itálii a projevila se nejprve kvantitativně (zvětšením počtu historických prací) a později kvalitativně – změnou pohledu

na historii obce. Historikům v této pohnuté době šlo o to, aby odhalili to, co v dědictví a tradici podmiňovalo schopnost přežít státu. V nové historiografii se začala historie mísit s politickými úvahami, v čemž je opět vidět důležitost, kterou tehdejší Florentinové přikládali současným změnám. Objevuje se radikální novinka: Florentské republikánské instituce už nejsou chápány jako přirozeně dobré. Naopak, je třeba je změnit, aby se našel lék na endemické slabosti obce. Psaní historie se stává podstatnou součástí formování politika. Historie se píše proto, aby se zdůraznily rozdíly mezi minulostí a současností a neredukovatelná specifická toho, co se děje teď a nyní.

Do této linie patří i Guicciardini, ale liší se od ní přesvědčením, že je nemožné psát dějiny Florencie bez psaní dějin Itálie a koneckonců i Evropy, pokud se dění mimo hranice Itálie vztahuje k jejím osudům.

Tento přístup se však uzavírá s novým nástupem rodu Medicejských ve Florencii a přeměnou Florencie z republiky na teritoriální knížectví a zároveň se zklidněním situace v Itálii. V druhé polovině 16. století paradoxně chápe Guicciardiniho lépe Francie zmítaná náboženskými válkami.

V rozmezí dvou let vyšly ve Francii dvě knihy zabývající se florentským politickým a historickým uvažováním v první polovině 16. století a odvolávající se na knihu J. G. A. Pococka. Viděli jsme, že těch reakcí na Pococka bylo ve Francii víc. Zdá se, že jim všem a Pocockovi je něco společné: Nejenom zájem o určitou – ostatně i jinde často probíranou – epochu italských politických a ideových dějin, ale také tendence vztahovat tehdejší italské myšlení k současnosti. Svým způsobem pojednávají o myšlenkovém dědictví a o kontinuitě v uvažování. Kontinuitě nejenom časové, ale i „prostorové“. Hledání „machiavelliovského momentu“ není pouze hledáním chvíle, kdy v politickém a historickém myšlení začíná jistá tradice, ale i zkoumáním toho, proč vznikla právě v dané době a jak je do ní zakotvena. A tento metodologický příkaz neplatí pouze pro historiky myšlení, ale i pro nás a naše vlastní uvažování o minulosti, současnosti i budoucnosti.

Ivana Holzbachová

