

## ČLÁNKY / ARTICLES

---

# Strauss versus Skinner: spor o Machiavelliho<sup>1</sup>

Tomáš Halamka<sup>2</sup>

Institute of Political Studies, Faculty of Social Sciences,  
Charles University

**Strauss versus Skinner: a Dispute over Machiavelli.** This comparative case study investigates the approaches of Leo Strauss and Quentin Skinner to the interpretation of texts as well as the political significance they ascribe to them. Following the brief general introduction to both approaches the article concentrates on both thinkers' interpretation the work of Niccolò Machiavelli. The article then compares both interpretations, tracks how the theoretical and methodological assumptions influenced the respective interpretations of Machiavelli's work and discusses the mutual relation between the two accounts. Finally, the article focuses on the implications of identified differences and their impact on how research in political thought and political science is conducted. The findings assert that both interpretations, while not being entirely antithetic, provide us with insights to different dimensions of Machiavelli's work. The article thus concludes that any hasty rejection of either of the presented approaches (as sometimes done by hardline followers on both sides) might impoverish our understanding of the text and make us ignorant to its important aspects.

**Keywords:** Skinner, Strauss, Machiavelli, interpretation, methodology, political text

**How to Cite:** Halamka T. 2018. „Strauss versus Skinner: spor o Machiavelliho.“ *Central European Journal of Politics* 4 (2): 25–42.

## 1. Úvod

Následující stať se zabývá otázkou, do jaké míry a jakým způsobem různé přístupy ke studiu dějin politického myšlení ovlivňují nebo předurčují konkrétní interpretaci příslušných textů. Tuto problematiku se pokusím osvětlit za pomoci komparativní

---

<sup>1</sup> Článek vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu Institutu politologických studií Fakulty sociálních věd UK č. 260 342/2016 „Současné hrozby politického řádu“.

<sup>2</sup> Korespondence: Mgr. Tomáš Halamka je interním doktorandem, Katedra politologie, Institut politologických studií, Fakulta sociálních věd, Univerzita Karlova, U Kříže 8, 158 00, Praha. E-mail: [Tomas.Halamka@fsv.cuni.cz](mailto:Tomas.Halamka@fsv.cuni.cz)

případové studie porovnávající přístupy Leo Strausse (1899–1973) a Quentina Skinnera (1940).

Straussova filosofie a metodologie, zaměřená na důsledné filosofické promýšlení zkoumaného textu, si získala mnoho následovníků z řad akademiků i veřejně činných osobností především v USA. Skinner zase nejsystematičtěji a nejpodrobněji rozpracoval metodologický program tzv. Cambridgeské školy intelektuální historie, která zdůrazňuje nezbytnost studia historického a myšlenkového kontextu zkoumaného textu a která se těší velkému vlivu především ve Velké Británii (Bourke 2016). Kromě toho Skinner svou koncepci na mnoha místech představuje ve výslovném kontrastu ke koncepci Straussově, a proto bývají často metodologické postoje těchto dvou autorů považovány za antitetické (Ward 2009: 236).

Po úvodní charakterizaci klíčových teoretických východisek Strausse a Skinnera se stat' zaměří na aplikaci jejich přístupů při interpretaci díla italského renesančního myslitele Niccola Machiavelliho (1469–1527). Machiavelli je zde zvolen nejen kvůli svému významu pro dějiny politického myšlení, ale také proto, že Strauss i Skinner mu věnovali zvláštní pozornost (McShea 1963: 789). Závěrečná část je věnována obecnému zhodnocení obou metodologií. Cíle této statě jsou následující: (1) stručně představit obě metodologie a jejich aplikace při interpretaci díla Machiavelliho, (2) nepředpojatě zhodnotit jejich vzájemný vztah (3) objevit, jaké aspekty díla vystupují při aplikaci toho kterého přístupu do popředí a konečně (4) zjistit, jaký mají obě metodologie vliv na chápání děl politického myšlení a na ráz navazujícího výzkumu v oborech politického myšlení a politologie. Zdůrazněný bude nejen filosofický, ale také praktický politický význam textů z pohledu obou přístupů. Posuzovat správnost Skinnerovy a Straussovy interpretace Machiavelliho díla zde naopak vzhledem k rozsahu statě cílem není.

## 2. Debata Strauss – Skinner

Hermeneutická koncepce původem německého židovského filosofa Lea Strausse úzce souvisí s jeho snahou rehabilitovat politickou filosofii vůči tehdejšímu pozitivismu a historismu. Strauss (1950: kapitola 1) odmítal rozdíl mezi vědecky poznatelnými fakty a hodnotovými soudy, jak ho chápali pozitivisté. Podobně odmítal (Strauss 1995: 90) i základní tezi historismu o podmíněnosti každé politické filosofie příslušnou dějinnou situací. Dějiny podle Strausse (1950: 24) naopak ukazují, že veškeré filosofické myšlení se zabývá stejnými základními otázkami a problémy, což údajně vytváří neměnný rámec filosofického uvažování, které přetrvává veškeré dějinné změny a posuny. „Každá politická situace obsahuje prvky, které jsou podstatné pro všechny politické situace“ (Strauss 1995: 91).

Politici filosofové v dějinách ovšem nemohli své představy a učení dotýkající se univerzálních úvah o dobru a dobrém politickém zřízení prezentovat zcela svobodně. Sókratovi přinesla otevřená kritika zaběhnutých politických pořádků smrt. Aby se velcí

političtí filosofové, počínaje Platónem, vyhnuli nebezpečí postihu či perzekuce, popřípadě aby mohli své myšlenky adresovat třeba jen určité skupině čtenářů, ale také aby svými názory nedestabilizovali společnost (Drury 2012: 20; Lenzner a Kristol 2003: 32; Strauss 1995: 29), vyvinuli velmi specifický způsob psaní, který Strauss nazývá „psaní mezi řádky“ (*writing between the lines*) (Strauss 1952: 24).

V jeho popředí stojí tzv. *exoterické učení*, které je relativně snadno pochopitelné, zaobírá se obvykle konkrétními dobovými problémy a bývá adresováno autorovým současníkům (Strauss 1988: 222). Exoterické učení je podle Strausse určeno běžným čtenářům a jeho cílem bývá učinit obec spravedlivější, respektive zlepšit existující politické zřízení. Vedou ho specifické politické intence – exoterické učení má učinit obec pro filosofy bezpečnou a obhájit filosofii „*před tribunálem politického společenství, a tedy na rovině politické diskuse*“ (Strauss 1995: 64). Tyto intence však nejsou zjevné a nejsou součástí exoterického sdělení. Exoterické učení musí evokovat filosofovu nezištnou péči o spravedlnost a dobro obce.

V pozadí a ve skrytosti za exoterickým textem, které mu slouží dle Strausse (1952: 18) jako jakési brnění, stojí mnohem hlubší učení *esoterické*. Esoterické učení se zaobírá nejdůležitějšími nadčasovými problémy a je adresováno všem právě začínajícím i budoucím filosofům (Strauss 1952: 36). Ti, pokud jsou dostatečně pozorní, narazí při studiu filosofických děl na řadu podezřele nejednoznačných a ambivalentních míst a myšlenek. Mezi taková místa patří například záměrně protichůdná tvrzení, vysoký počet výskytů určitého termínu v dané pasáži nebo naopak mlčení o významných tématech, přehánění, ironie, pseudonymy, nezvyklé výrazy, nepřímé útoky či využití skrytých významů čísel v souvislosti s počtem výskytů klíčových termínů v textu. Fungují v textu jako nápovědy a běžný čtenář si jich ani nemusí všimnout. Potenciálního filosofa však mají přivést k hlubšímu přemýšlení, neboť ve velkých filosofických dílech není nic nahodilé a vše má svůj dobrý smysl. Nechápe-li dané místo, měli bychom jej promýšlet dále. Až když se nám povede význam vestavěných nápověd pochopit, jsme krok po kroku vedeni od běžných myšlenek exoterického učení k univerzálně platným a nadčasovým myšlenkám o dobru, pravdě, lidské přirozenosti, nejlepším státě apod. (Strauss 1952: 36).<sup>3</sup>

Dílo obsahující esoterické učení si tak dokáže podržet svoji relevanci i pro myslitele mnohem pozdějších generací, jímž je skutečně adresováno. Tito čtenáři však musí být schopní rozklíčovat mezi řádky ukryté esoterické učení s univerzálním

---

<sup>3</sup> Četba autora mezi řádky by ale měla podle Strausse (1952: 30) ctít určitá pravidla. Stručně řečeno, metoda četby mezi řádky, je striktně zakázána, pokud by byla méně přesná, než kdybychom se k ní neuchýlili. Legitimní je jen v takovém případě, pokud vychází z explicitních autorových tvrzení. Dále je třeba přihlídnout ke kontextu daného tvrzení a literárnímu charakteru i struktuře zkoumaného díla. K tomu se názory autora nemusí nutně shodovat s těmi, které jsou v díle vyjadřovány jednou nebo více pasážemi. Skutečný názor autor nemusí být identický s názorem, který v díle zaznává nejčastěji.

přesahem. K tomu jim tradice velkých filosofů podle Strausse (1952: 144) zanechává, mimo výše zmíněných, ještě jednu pomůcku: „*Je obecně známo, že lidé píší stejně tak, jako čtou. Bývá proto pravidlem, že pozorní spisovatelé jsou pozornými čtenáři a naopak.*“

Jednu z nejvýznamnějších kritických reakcí na Strausovu metodu zformuloval britský historik Quentin Skinner (1969: 2002a). Na rozdíl od Strausse čerpajícího hojně z židovské, řecko-antické, muslimské či fenomenologické filosofické tradice, navazuje Skinner na dílo R. G. Collingwooda a dalších britských historiků, jakož i na filosofy, kteří obrátili svoji pozornost k jazyku – konkrétně na J. L. Austina s jeho teorií řečových aktů či pozdního L. Wittgensteina a jeho teorii významu (Åsard 1987: 103). Zejména pro Skinnerovy „genealogické“ spisy jsou dále zásadní vlivy F. Nietzscheho, M. Webera a M. Foucaulta.

Navzdory těmto zásadním odlišnostem spolu Skinner a Strauss jistá filosofická východiska sdílejí. Obdobně jako Strauss kritizuje i Skinner pozitivismus, respektive „kult faktů“ pozitivistického historického bádání (Skinner 2002a: kapitola 2). Oba shodně odmítají absolutní nárok jakékoliv interpretace, byť se jejich motivace liší (srov. Strauss 1988: 229; Skinner 2002a: kapitola 2). Zároveň oba hovoří o neopomenutelnosti politické dimenze filosofických textů. Strauss a Skinner se shodují také v názoru, že je zapotřebí snažit se porozumět interpretovanému dílu tak, jak mu rozuměl jeho autor (srov. Strauss 1952: 161, 1995: 93; Skinner 2002a: kapitola 1). Skinner však odmítá, že bychom takového porozumění mohli docílit cestou, kterou navrhuje Strauss. Skinner, který sám sebe označuje za intelektuálního historika, totiž trvá na tom, že interpretace děl z oboru politického myšlení musí ctít základní zásady historického bádání. Strausova metoda podle Skinnera podléhá hned několika předpokladům či „mytologiím“ (Skinner 1969, 2002a: kapitola 4; Syrjämäki 2011).

Jednou z nich je *mytologie doktrín*, pod jejímž vlivem interpret převádí i vedlejší autorovy zmínky do podoby vědomě prosazované doktríny, kterou ale zkoumaný autor nemohl mít na mysli, například proto, že v jeho době ještě neexistoval pojmový a konceptuální aparát nezbytně nutný k formulaci takové doktríny. Akademici pod vlivem mytologie doktrín podle Skinnera (1969: 11) často plošně hledají neměnný ideální typ určitého konceptu v dílech nejrůznějších autorů napříč dějinami. Takový přístup ale může vést k anachronismům a vytváření „ne-historie“ (*non-history*). Za *mytologii koherence* Skinner (1969: 16) označuje představu, že interpretované dílo je za všech okolností konzistentní a musí tvořit uzavřený systém. Něco takového však autor nezbytně nemusel zamýšlet a kupříkladu některé kontradikce mohou značit jen to, že svůj názor časem pozměnil. Metoda čtení mezi řádky navíc podle Skinnera stojí na dvou neodůvodněných předpokladech, ze kterých vyplývá, že originální autor musí být společensky nutně subversivní a že z pozic zastánců esoterické interpretace lze jakoukoliv kritiku odmítnout s tím, že daný kritik esoterické učení neprohlédl (Skinner 1969: 71).

Skinner koncentruje svoji kritiku na Straussův předpoklad existence neměnných idejí a pojetí studovaného textu jako dostačující jednotky interpretace. Řádného porozumění textu nemůžeme podle Skinnera (1978: xiii) dosáhnout jen tak, že jej čteme stále znovu, ale musíme se vydat za text dál směrem ke kontextu<sup>4</sup> jeho vzniku. To minimálně proto, že (1) mnoho klíčových termínů může nabývat různých významů v různých kontextech. Pojmy bývají významově ambivalentní často již v rámci zkoumaného historického období. Navíc obvykle dochází k posunu jejich významů časem a jejich dávný význam nemusí odpovídat našemu současnému chápání. Původnímu autorem zamýšlenému použití slova nebo výpovědi se proto podle Skinnera můžeme přiblížit, jen pokud si uvědomíme limity dané našim předporozuměním a pokud budeme studovat různé kontexty, v nichž se zkoumaná slova a výpovědi vyskytovaly. Jen takovým studiem a zkoumáním vztahů slov k dalším tehdy užívaným klíčovými termínům můžeme poodhalit normativní náboj, respektive tzv. „ilokuční sílu“, se kterým bylo slovo nebo výpověď původně použity. Díla z oboru politického myšlení neobsahují podle Skinnera (2002a: kapitola 6) pouze deskriptivní výroky, ale autor použitím daných slov a vět také něco zamýšlí a nějak jejich prostřednictvím jedná (*doing in saying*).

Dále (2) politickému teoretikovi vymezuje hlavní problémy politický život sám, neboť mu určuje, které otázky se jeví jako problematické a o kterých se ve společnosti vede politická debata (Skinner 1978: xi). Žádné dílo politické filosofie podle Skinnera nikdy nestojí nad touto politickou „bitvou“, ale je vždy součástí bitvy samotné (Skinner 2008: xvi). Každý akt komunikace je vždy intervencí do debaty a zastává určitou pozici ve vztahu k již existujícímu diskurzu, konverzacím a argumentům (Skinner 2002a: 115). Podle Skinnera neexistují žádné univerzální a nadčasové problémy ve Straussově smyslu. Pokud si myslíme, že je v historických dílech nacházíme, nemusí se jednat o nic jiného než o nahodilosti, do nichž projektujeme vlastní vidění světa (Skinner 2002a: 88). Dějiny politického myšlení bychom neměli vnímat jako sérii pokusů zodpovědět stále stejné kanonické otázky, ale jako sled epizod, v nichž se otázky, stejně jako odpovědi, často měnily (Whatmore a Young 2015: 98).

Dalo by se říci, že jak Strauss, tak Skinner shodně poukazují na specifickou úlohu dobového kontextu. Zatímco podle Strausse filosof dokáže v esoterickém učení tento kontext překonat a dotknout se nadčasových otázek, podle Skinnera se člověk svého předporozumění nikdy zcela zbavit nedokáže. Skinner tak nabízí toliko cestu, jakou se intelektuální historik může k uvažování zkoumaných myslitelů alespoň přiblížit.

---

<sup>4</sup> Slovo kontext může u Skinnera označovat různé druhy kontextu. Peter Burke (2002: 170) se domnívá, že termínem *kontext* Skinner myslí na prvním místě kontext jazykový, na druhém intelektuální a na třetím místě kontext politický.

Podstata této cesty a Skinnerem navrhované metody spočívá v dekódování autorova jednání skrze jazykový kontext (Palonen 2003: 39). Text vnímá Skinner (2002a: 177) jako akt jednání, v němž jsou normativní koncepty použity jako nástroj ideologického boje. Na autora politického textu proto Skinner nahlíží jako na „inovativního ideologa“, který ve svém textu předává čtenářům jisté sdělení. Vzhledem k tomu, že k tomu autor využívá intersubjektivní médium jazyka s termíny a konvencemi srozumitelnými pro autorem adresované publikum, považuje Skinner (2002a: kapitola 8 a 10) za možné skrze studium těchto konvencí podstatu zamýšleného sdělení dešifrovat.

Na základě dosavadních informací vyplývajících z metodologických spisů obou autorů bychom mohli říci, že pokud by Leo Strauss a Quentin Skinner měli vypracovat interpretaci nějakého významného díla z dějin politického myšlení, s trochou nadsázky by mohlo platit zhruba následující: v náhodně vybranou hodinu zhruba uprostřed jejich výzkumu by si Leo Strauss nejspíše promýšlel určitou nejednoznačnou pasáž a zkoušel by proniknout k autorově skrytému esoterickému záměru skrze opakované čtení zkoumaného spisu a k co nejcitlivějšímu uchopení vybraných „podezřelých“ úseků textu. Oproti tomu Quentin Skinner by spíše v knihovně studoval ostatní zachovalé spisy ze shodného období, přičemž by pravděpodobně kladl zvláštní důraz na díla stejného žánru a na významy slov a konceptů, které by se v primárně zkoumaném textu jevila jako obzvláště důležitá.

V následující části si ukážeme, jak se oba dva metodologické přístupy promítnou do interpretace díla konkrétního politického myslitele – Niccola Machiavelliho.

### 3. Straussova interpretace Machiavelliho

Ještě předtím je třeba poznamenat, že vezmeme-li Straussovu metodologii vážně a aplikujeme-li ji na Strausse samotného, není možné předložit jeho interpretaci Machiavelliho s jistotou.<sup>5</sup> Sám mohl své skutečné učení a náhled na Machiavelliho zakódovat do svých textů takovým způsobem, že ani s vědomím významu techniky psaní filosofie mezi řádky, se nám jeho esoterický názor na Machiavelliho nemusí podařit rozkrýt. Některé obzvláště sporné body budou stručně rozvedeny v poznámkách pod čarou.

---

<sup>5</sup> Za nejdůležitější interpretační vodítko zde volím Straussovu knihu *Thoughts on Machiavelli* ([1958] 1978). Tu například Alfons Söllner vnímá jako příklad Straussovy odsuzující, a nikoli historicky posuzující interpretační metody, ovlivněnou dobovým kontextem mccarthismu. Osobně se však příkláním k názoru Mansfielda a Blooma, kteří důležitost knihy a její zásadní relevanci pro naše téma obhajují (Bloom 1974; Mansfield 1975, 2015). Například Allan Bloom byl zasažen její komplexitou (Bloom 1974: 391) a řadí ji do Straussova pozdního období, ve kterém podle něj Strauss úmyslně prohluboval svou filosofii vytvořenou ve středním období, ze kterého pochází např. *Natural Right and History* (1950).

Velice brzy po otevření Straussových spisů o Machiavellim zjistíme, že Strauss přikládal Machiavellimu v dějinách politické filosofie revoluční význam a že Machiavelliho dílo obsahuje myšlenky dotýkající se univerzálních lidských otázek. Přestože se tyto myšlenky do značné míry skrývají mezi řádky, umístil Machiavelli podle Strausse (1978: 53) k jejich odhalení řadu „náповěd“. V Machiavelliho díle se dle Strausse (1995: 79–81, 1978: 48–53, 87) setkáváme například s nepřímými útoky, nepřímými referencemi na určitá fakta a události, záměrným opomíjením určitých témat, implicitní systematizací kapitol, a také se sofistickou prací s čísly. Na jejich základě Strauss ukazuje, že Machiavelliho dílo je navzdory názoru mnoha interpretů velice koherentní a že v jeho rámci existují vzájemné odkazy jednoho díla na druhé. Machiavelliho dvě stěžejní díla (*Vladař* a *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livie*) se podle Strausse vzájemně doplňují a v *Rozpravách* lze dokonce nalézt náповědy, jak porozumět *Vladaři* (Strauss 1978: 51). Obě knihy představují podle Strausse (1978: 29) v zásadě shodné učení. Jsou ale psána ze dvou různých perspektiv a k hlubšímu porozumění celkového učení je zapotřebí porozumět nejprve každé knize zvlášť a nepodřazovat význam jedné té druhé (Strauss 1978: 53).

Co se *Vladaře* týče, jedná se podle Strausse (1978: 55) zároveň jak o dobové pojednání podobné ostatní literatuře žánru knížecích zrcadel, tak o stať nadčasovou. Dobové, exoterické učení se jeví poměrně patrně: Machiavelli, hodnostář bývalého republikánského režimu, který si chce naklonit nové florentské vládce – Medicejské, nabízí Lorenzovi své znalosti a praktické rady, jak se stát úspěšným a slavným vladařem a jak si počínat v současné italské situaci (Strauss 1978: 76). Lorenzo však podle Straussova názoru není jediným adresátem *Vladaře*. Skutečná revolučnost spočívá v Machiavelliho esoterickém poselství adresovaném mladým filosofům současnosti a budoucnosti. „*Osvobození Itálie, které má Machiavelli především na mysli, není politickým osvobozením Itálie od barbarů, ale intelektuálním osvobozením Itálie od špatné tradice*“ (Strauss 1978: 81). Domnívám se, že špatnou tradicí Straussův Machiavelli myslí především křesťanství obecně a podobu soudobé italské katolické církve konkrétně. Machiavelli by podle Strausse soudobou italskou církev, zásadní příčinu mnoha italských problémů, rád nahradil novým, vhodnějším občanským náboženstvím po vzoru, jakým kdysi Etruskové po náboženské stránce obohatili Řím. Takového počínu však není schopen ani Lorenzo, ani jiný vladař, nýbrž učitel vladařů, který s vladařem uzavírá sekulární alianci (Strauss 1952: 15) – sám Machiavelli. Protože jakýkoliv frontální útok proti zažitým pořádkům by byl předem odsouzen k nezdaru (Strauss 1978: 297), volí Machiavelli postupnou, dlouhodobou kampaň, kdy pro své učení bude získávat dospívající filosofy, kteří Machiavelliho esoterické poselství díky vestavěným náповědám rozpoznají (Strauss 1978: 132), přijmou za své a budou ho dále rozvíjet (Strauss 1995: 80).

I při interpretaci *Rozprav*, díla *Vladaři* podle Strausse komplementárnímu, nazírajícímu však podobnou problematiku primárně z republikánské perspektivy, zůstává Strauss věrný postupům ze svých metodologických spisů. Klíč k porozumění hledá v Machiavelliho vlastním přístupu k Liviovým *Dějínám* (Strauss 1978: 122, 141) a v různých pozoruhodnostech, které se v *Rozpravách* vyskytují: kdy a jak často Machiavelli Livia přímo či nepřímo cituje, jaké termíny v kterých částech textu používá, na kterých místech si protiřečí, kde oproti skutečnosti pozměňuje fakta, kde využívá nepřímých útoků nebo kde uvádí svoji myšlenku skrze referenci k jinému textu či historickému kontextu. Takto Strauss postupně odhaluje esoterické učení *Rozprav*, které se stejně jako ve *Vladaři* do značné míry skrývá za exoterickým významem a které je ze stejných důvodů jako ve *Vladaři* prezentováno v několika fázích. V první knize *Rozprav* se Machiavelli odvolává ke starověkému Římu jako ke kontra-autoritě proti současné podobě italské katolické církve (Strauss 1978: 144, 175), která oslabuje Itálii a kterou nemůže napadnout přímo. Přesně v této chvíli se Machiavelli poprvé zaštití autoritou věhlasného historika Livia, a to v souvislosti s jeho výkladem římského náboženství. Cílem přitom není vyzývat k návratu k pohanskému náboženství namísto křesťanství, ale využít křesťanství coby občanského náboženství podobně instrumentálním způsobem, jako to se svým náboženstvím úspěšně činil starověký Řím (Strauss 1978: 109, 229).

Poté, co Machiavelli z těchto pozic napadne zažité představy o prospěšnosti katolické církve, začnou se v *Rozpravách* objevovat případy, kdy je počínání některých starých Římanů kritizováno, nebo dokonce podřazováno prozíravějšímu jednání moderních Italů v obdobných situacích (Strauss 1978: 115). To podle Straussova názoru značí, že Machiavelliho záměrem není návrat ke starověkým principům, ale předložení zcela nového učení využívajícího zkušeností jak ze starověké, tak i moderní doby, které ovšem nepodléhá jakékoliv zděděné autoritě, ale odpovídá lidské přirozenosti, jež se v průběhu dějin nemění (Strauss 1978: 82). Jeho jádrem a výchozím bodem je lidská zranitelnost, strach a starost o vlastní přežití, potažmo o majetek a slávu. Kvůli tomu se lidé sdružují (Strauss 1978: 166). Protože však mají tendenci na svoji původní situaci zapomínat a podléhat sobeckým touhám a vášním, je třeba v nich původní strach obnovit za pomoci dobrých zákonů, případně hrozby trestu. Jinak obecného dobra nemůže být dosaženo. To si však ani biblická, ani „Velká tradice“ (*The Great Tradition*) filosofie neuvědomuje (Strauss 1978: 168). Proto je potřeba oboje odmítnout, a začít stavět lidské politické společenství nikoli na úvahách, jak by věci měli být, ale na tom, jaké skutečně jsou.

Klasická politická filosofie se podle Straussova výkladu (1995: 68) Machiavelliho snažila najít nejlepší politické uspořádání, o němž však zároveň přiznávala, že jeho uskutečnění je krajně nepravděpodobné a závislé na něčem, co je v zásadě mimo lidskou kontrolu, na *Fortuně*. Její zdoání a zajištění obecného dobra klasická ctnost, založená na představách o tom, jaký by člověk měl být (*imagined good*), nezaručí (Strauss 1978:

232). Naopak pravá ctnost (tedy Machiavelliho *virtù*) dokáže ve vhodnou chvíli kombinovat mezi metodami morálně dobrými a špatnými (Strauss 1978: 242). Dobro a zlo jsou, pohledem Straussovy interpretace Machiavelliho (1978: 279), výsledkem výchovy, habituace a jediným přirozeným dobrem je „dobro“ soukromé. Dobří vládcí vědí, že ke svému vlastnímu prospěchu potřebují spolupracující obyvatele, kteří si jsou vzhledem k vlastnímu prospěchu také vědomi potřeby dobrých zákonů nebo schopného vladaře. Širším účelem *Vladaře* i *Rozprav* je proto ukázat potřebu protnutí sobeckých zájmů vládců i ovládaných jako přirozeného základu politiky a ukázat, jak vlastní zájem a touha po slávě mohou skrze promyšlené posilování vlasti vést k jejímu prospěchu (Strauss 1978: 282).

Machiavelliho učení přehodnocením chápání dobra a ctnosti a snížením úrovně politické filosofie z úvah o dokonalosti na úroveň toho, co je prakticky možné, představuje podle Strausse (1995: 69) zásadní revoluci proti klasické politické filosofii. Zároveň oslovuje další autory jako Hobbese nebo Spinozu, kteří Machiavelliho myšlenky rozvíjejí, a zakládá tak tradici moderní politické filosofie dále relativizující hodnoty a východiska klasické politické filosofie postupně vedoucí až k historicismu a nihilismu. A také k totalitním režimům 20. století, které mají své kořeny právě v Machiavelliho myšlení a jeho principu, že dobrý účel svěťí jakékoliv prostředky (Strauss 1978: 14).<sup>6</sup> Proti této tradici však existuje alternativa. USA byly jako jediná země na světě založeny v explicitní opozici k Machiavelliho principům a jejich počátky se nezakládají na zločinu a amorálním jednání, nýbrž na vzpouře proti tyranii, na morální teorii, na systému všeobecného míru a na nezczizitelných lidských právech. Neměli bychom však zapomenout, že zde existuje možnost, že tyto Straussovy úvahy jsou spíše exoterickým učením pro Straussovy současníky než jeho esoterickým poselstvím.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Například Shadia Drury se však domnívá, že Strauss ve skutečnosti užívá Machiavelliho jako hlasatele myšlenek o pravé podstatě politických záležitostí, s nimiž Strauss souhlasí. Jsou to ale myšlenky pobuřující, takže je Strauss raději vkládá do úst Machiavellimu (Drury 2012: 117). Machiavelliho podle Drury (2012: xi) Strauss neodsuzuje za to, co o politice konstatuje, nýbrž proto, že tak činí pod svým vlastním jménem. Podle takovéto interpretace Strausse by pak těžiště Straussovy kritiky Machiavelliho spočívalo nikoli v odmítnutí esoterické části Machiavelliho učení, nýbrž v tom, že jej Machiavelli formuloval příliš očividně. Tím Machiavelli odstřelil brnění, ve kterém se filosofie společnosti ukazovala, a položil základ otevřeně nihilistickému pohybu.

<sup>7</sup> Tato možnost se opírá například o poznatek týkající se pozice Johna Locka ve Straussově koncepci. O něm Strauss na jedné straně říká, že navazoval na Machiavelliho a Hobbese a byl exponentem nihilistického pohybu v dějinách. Této problematice se věnuje např. Thomas West (1991). Jinou textuální oporu pro tvrzení, že Strausovo esoterické poselství je od výše zmíněného odlišné, může představovat úvod ke knize *Thoughts on Machiavelli* (Strauss 1978: 13–14), kde Strauss uvádí, že Machiavelli by argumentoval, že USA dosáhly velikosti nejen oddaností k principům svobody a spravedlnosti, jak tvrdí Thomas Paine, ale zároveň také občasným využitím pragmatické politiky, která byla těmito principům

#### 4. Skinnerova interpretace Machiavelliho

Skinner (1995: 9) se domnívá, že k pochopení záměru Machiavelliho děl je nejprve zapotřebí porozumět problémům, kterými se ve *Vladaři*, *Rozpravách* a dalších textech zabývá. Abychom se jim přiblížili, musíme nejprve rekonstruovat kontext, v jehož rámci byla Machiavelliho díla sepisována. Konkrétně intelektuální kontext klasické a renesanční filosofie společně s politickým kontextem života v italském městském státu na počátku šestnáctého století. Teprve poté, co Machiavelliho zpětně zasadíme do jeho vlastního světa, je možné podle Skinnera (1995: 2) naplno ocenit jeho originalitu. Skinner (1995: 9) na tomto základě vnímá Machiavelliho v podstatě jako představitele neo-klasického humanistického politického myšlení<sup>8</sup>, který se proti této tradici zároveň v některých ohledech vymezuje.

Přejdeme-li ke Skinnerově interpretaci Machiavelliho *Vladaře*, zjistíme, že co se formy a některých předpokladů i centrálních argumentů týče, navazuje Machiavelli na etablovanou tradici politického myšlení italského *quattrocenta*, v jehož rámci se řadí k tehdy rozšířenému literárnímu žánru knížecích zrcadel (Skinner 1978: 128). Hlavním tématem *Vladaře* je podle Skinnera nový panovník (Giuliano, posléze Lorenzo Medicejský), jehož hlavním cílem má být udržení svého statutu, respektive panství či státu (*mantenere lo stato*) za účelem dosažení slávy (*grandezza*). Tím se sice Machiavelli vymezuje proti katolické morálce, nijak zvlášť se však neliší od klasické a humanistické tradice. Oproti tomu konkrétní navrhovaná cesta jak slávy a udržení zřízení dosáhnout, už představuje její zásadní přehodnocení.

Skinner si všímá, že k vladařovu úspěchu je podle Machiavelliho vždy zapotřebí štěstěny. *Fortuna* vladaři nejprve musí nabídnout příležitost vyniknout. Machiavelli už v tomto bodě odmítá mezi tehdejšími křesťany rozšířený názor, že *Fortunu* ovlivnit nelze (Skinner 1995: 30). *Fortuna* je podle Machiavelliho žena, kterou si lze podmanit, jelikož ji přitahuje muž (latinsky *vir*) oplývající *virtù*, tedy ctností, respektive mužností. Vladař podle Skinnerovy interpretace Machiavelliho udělá nejlépe, zřídí-li dobré zákony a dobrou armádu. Dále v sobě musí být schopen kultivovat vlastnosti knížecího vůdcovství, kterými si *Fortunu* podmaní. Machiavelli podle Skinnera pod vlivem humanistické tradice odvíjí svůj výklad od Ciceronova a Sallustiova náhledu na tuto problematiku. Zjednodušeně řečeno, jejich pojetí považuje k podmanění *Fortuny* za nejdůležitější sadu „základních“ (moudrost, spravedlnost, odvaha a střídmost) a

---

vzdálená – např. nákup Louisiany či přístup k původnímu indiánskému obyvatelstvu. Strauss by tedy mohl ves skutečnosti prostřednictvím Machiavelliho Thomase Paina kritizovat.

<sup>8</sup> Humanistická intelektuální tradice se začala podle Skinnera (2004: 2) prosazovat na nově vznikajících italských univerzitách ve dvanáctém století a pokrývala celé spektrum humanitních studií (*studia humanitatis*) včetně studia starověké literatury a poesie, politické a morální filosofie, latiny, římského práva, rétoriky či nápodoby klasických literárních stylů hojně čtených autorů Cicerona a Sallustia.

„vladařských“ (počestnost, velkodušnost, štedrost) ctností (Skinner 1995: 40). Machiavelli však jejich pojetí *virtu* zásadně pozměňuje, když některé z uvedených vlastností redefinuje.

Machiavelli považuje tradiční přesvědčení moralistů, že je za všech okolností racionální zachovat se morálně, za katastrofální chybu, protože takové počínání může ohrozit udržení státu. Machiavelli vladaři podle Skinnera (1995: 43, 2002b: 207) naopak radí, aby byl připraven zachovat se i nemorálně, je-li to cesta k dosažení kýženého cíle. K dosažení slávy a udržení vlády je proto potřeba volit mezi z tradičního pohledu morálními a amorálními vlastnostmi tak, jak to vyžaduje nutnost. Pojem *virtù* u Machiavelliho neodpovídá hlavním morálním ctnostem, jak je chápala humanistická tradice, ale označuje jakoukoliv řadu vlastností, které jsou pro vladaře nezbytné k udržení vlády a dosažení slávy (Skinner 1978: 138). Machiavelli tak podle Skinnera provádí tzv. *paradiastolu* a pokouší se změnit normativní náboj klíčových termínů. V tomto ohledu veřejné legitimizace opovrhovaných metod, a také v naprostém opominutí soudného dne a s tím spojených posmrtných trestů a odměn, považuje Skinner *Vladaře* za epochální průlomové dílo.

V *Rozpravách* se Machiavelli podle Skinnera (1995: 6) věnuje především otázce správy obcí a snaží se zjistit, co umožnilo vzmach, dominanci a slávu Říma. Existuje tedy určitá paralela mezi Machiavelliho radami, jak dosáhnout slávy ve *Vladaři*, a záměrem *Rozprav* vysvětlit, jak může slávy dosáhnout určitá obec (Skinner 1995: 61). Co se obcí týče, neexistuje žádná možnost, jak tohoto nejvyššího cíle dosáhnout, nepanuje-li v nich svobodný způsob života (*vivere libero*) (Skinner 1984: 207; 2002b: 162). Občanská komunita se musí opírat o svobodné instituce, jejichž prostřednictvím se občané podílí na vládě. Zároveň nesmí být jako celek podrobeni libovůli žádného jednotlivce, skupiny, ani vnější moci (2002b: 163). Svobodu (*libertas*), potřebnou k dosažení slávy, je možné udržet pouze v případě, že vlastností *virtù* oplývá celé občanské těleso, a jedině, pokud je schopné nadřadit obecné dobro své vlasti nad osobní partikulární zájmy (2002b: 163). To však zdaleka není přirozená lidská inklinace, protože lidé hledí přirozeně hlavně na svůj vlastní prospěch.

Podle Skinnerovy interpretace Machiavelliho je však možné a nezbytné přirozenou lidskou sobeckost překonat. K tomu je zapotřebí opět i *Fortuny*, díky jejíž přízni se obci dostane prozíravých zakladatelů a velkých vůdců. Vedle příznivé *Fortuny* je dále nezbytné správné uspořádání obce a udržování náležitých institucí. Mezi nejdůležitější patří vhodné občanské vzdělání, využití náboženství k obecně prospěšným účelům, neexistence příliš velkých majetkových nerovností, následování příkladu velkých vůdců obyvatelstvem a především vhodné a vymahatelné zákony (Skinner 2002b: kapitola 6). Zákon chrání svobodu prostřednictvím strachu z trestu a podílí se na jejím udržování cestou donucování a represe. Podle Skinnera (2002b: 184) se ale vzhledem k tehdejšímu intelektuálnímu kontextu nejedná o nic nelogického, protože pro

neo-římské teoretiky svobody, jako Machiavelliho, je zákon částečně ospravedlněn tím, že bez jeho přítomnosti by se jakákoliv osobní svoboda úplně rozpadla.

Ve většině doposud zmíněných ohledů přispívají podle Skinnera *Rozpravy* k tehdy rozšířenému republikánskému myšlení etablovanému i mezi mnoha florentskými humanisty. Ve dvou následujících bodech se od něj ale razantně odlišují. Zaprvé Machiavelli sice ve shodě s italskými republikánskými mysliteli chválí smíšené zřízení, činí tak ale z odlišných důvodů. Podle Skinnerovy interpretace Machiavelliho existují v každé republice dvě hlavní skupiny obyvatelstva – majetní (*grandi*) a lid (*popolo*). Střet těchto dvou skupin byl ve florentském humanistickém myšlení vnímán všeobecně jako nebezpečná záležitost. Podle Machiavelliho se ale v Římě podařilo vhodně nastavit institucionální uspořádání vzájemné kontroly a vyvažování těchto dvou skupin takovým způsobem, že druhou skupinou byly přijímány hlavně takové zákony, které sloužily k obecnému prospěchu, a nikoli jako nástroj nadvlády jedné skupiny nad druhou (Skinner 1978: 180). Za zvláštní nebezpečí tohoto druhu považoval Machiavelli podle Skinnera (1984: 204) především ambice majetných, kteří mají tendenci dosáhnout slávy na úkor ostatního lidu. Proto je nezbytné, aby se na rozhodování o politických záležitostech podíleli všichni občané, nikoli výhradně majetní (Skinner 1984: 214).

Zadruhé *Rozpravy* odporují běžně přijímané představě o spojitosti mezi *virtù* a základními morálními ctnostmi. Ty dle Skinnerova výkladu Machiavelliho nejsou zdaleka vždy obecnému dobru společnosti prospěšné. Komu svoboda, sláva a zdar republiky skutečně leží na srdci, musí být připraven se zachovat v rozporu s těmito ctnostmi, žádá-li si to nutnost. Pojetí politické morálky v *Rozpravách* se tak velice podobá tomu ve *Vladaři*. Obě díla se sice liší v adresátech, ale Machiavelliho rady vycházejí v obou případech ze stejných předpokladů (Skinner 1978: 183).

Tyto Skinnerovy teze můžeme označit za součást „synchronní dimense“ jeho výzkumu. V jejím centru stojí důkladné studium Machiavelliho v jeho vlastní dějinné situaci. Skinnera zajímá, jakou inovaci přináší Machiavelli do svého myšlenkového světa a jaký zlom, diskontinuitu, to představuje pro etablovanou intelektuální tradici. Tím se dostáváme k pozici, kterou Machiavelli ve Skinnerově díle zaujímá z pohledu Skinnerova studia diachronního (Skinner 1984, 2003, 2012), zaměřeného na genealogii významných konceptů politického myšlení jako *stát* či *svoboda*.<sup>9</sup>

Ve svých pracích na téma svobody Skinner (1984: 204) staví neo-římské pojetí do protikladu k převládajícímu vnímání liberálního, a Machiavelliho *Rozpravy*, řečeno se Spinozou, považuje za nejpronikavější a nejvlivnější artikulaci starověkého republikanismu v novověkém politickém myšlení. I přes zásadní roli, kterou Machiavelliho artikulace republikanismu a pojmu svobody sehrála v politickém myšlení pozdějších anglických myslitelů či amerických Otců zakladatelů (Skinner 1984: 203),

---

<sup>9</sup> Skinnerův příklon k tomuto typu výzkumu označuje jako jeho „genealogický obrat“ (Lane 2012).

byla tato tradice přemýšlení o svobodě postupně vytlačena koncepcí alternativní. Tu chápe Skinner (2002b: 161) jako v zásadě Hobbesovskou, přičemž mezi její proponenty řadí celou řadu moderních myslitelů včetně J. Rawlse nebo R. Nozicka, kteří chápou svobodu jako individuální právo. Skinner (1984: 202) však poukazuje na fakt, že pohlízet na svobodu výhradně tímto způsobem není nezbytné ani prospěšné. Naopak se snaží poukázat na pozapomenutou tradici neo-římskou, podle níž lze individuální svobody dosáhnout jen ve svobodném státě, v němž vládou zákony a občanská samospráva, a který není podřízen vůli žádného konkrétního jedince či skupiny (Skinner 2002b: 162). A její zásadní artikulaci Skinner nalézá právě v díle Niccolla Machiavelliho.

## 5. Komparace

Přejdeme-li ke komparaci obou interpretací, můžeme si všimnout, že se v některých bodech shodují, nebo si jsou podobné: hlavním tématem *Vladaře* je podle obou autorů vladař nový; v *Rozpravách* existuje rozpor mezi názvem referujícím k prvním deseti *Liviovy* knihám a jejich skutečným širším záběrem; jedinec je podle Machiavelliho vhodný pro zakládání státu, lid pak má lepší dispozice k jeho udržování; Machiavelliho pojetí lidské přirozenosti je výrazně pesimistické, člověku přirozeně leží na srdci především vlastní prospěch, ale existují (donucovací) způsoby, skrze něž lze tyto soukromé zájmy sladit směrem k obecnému dobru; *Rozpravy* a *Vladař* jsou určeny rozdílnému publiku; dosažení slávy představuje pro Machiavelliho nejvyšší cíl; zásadní otázkou pro Machiavelliho je, jak skloubit soukromé zájmy s veřejným blahem atd.

Dále také není možné říci, že by oba autoři své přístupy aplikovali při četbě Machiavelliho v čisté podobě ideálních typů kontextuálního versus textuálního přístupu. Skinner se také zabývá vnitřní systematizací hlavních děl, též se do velké míry opírá o přesné formulace v textu a například Machiavelliho mlčení ohledně soudného dne považuje za záměrné a nesmírně významné, podobně jako Strauss. U Strausovy interpretace jsme si zase mohli povšimnout, že číst pouze Machiavelliho texty bez jakékoliv další kontextuální znalosti by nám k proniknutí k esoterickému učení nemohlo stačit. Součástí techniky Machiavelliho psaní jsou totiž i odkazy a skryté náměty k porovnání s mnoha dalšími texty či historickými skutečnostmi, které k důkladnému pochopení Machiavelliho textu nutně potřebujeme znát, abychom skrze ně pronikli k esoterickému učení. Zároveň se i Strauss na mnoha místech zabývá normativním nábojem a používáním klíčových termínů (Strauss 1988: kapitola 4).

V řadě jiných ohledů jsou ale jejich interpretace Machiavelliho velice rozdílné, a to s dalekosáhlými důsledky. Liší se jak v technikách, které při interpretaci využívají, tak ve svých závěrech. Oba vidí ve stejném textu kvalitativně jiné souvislosti a návaznosti. Strauss věnuje mnoho prostoru rozebírání jedné konkrétní věty, nebo jedné pasáže, souvislostem v rámci jednoho textu či frekvenci používání slov; ve Skinnerových textech

o Machiavellim je zase mnoho stran věnováno referencím k užití slov nebo myšlenek u celé řady soudobých nebo souvisejících autorů. Pro Strausse je zcela zásadní Machiavelliho práce s čísly, kdežto Skinner jí nevěnuje prakticky žádnou pozornost.

„Nový vladař“ jako hlavní téma *Vladaře* ve Skinnerově interpretaci odkazuje prostě na vladaře, který nově nastupuje knížecí dráhu. Naopak ve Straussově chápání může být nový vladař nový v nejvyšším slova smyslu proroka a zakladatele nových lidských pořádků a způsobů uvažování. Podle Skinnera je dobová italská politická situace zásadním klíčem k pochopení záměru Machiavelliho textů, podle Strausse mu o ní zas tolik nešlo (Strauss 1978: 79). Skinner tvrdí, že Machiavelliho hlavní díla jsou zaměřena na problematiku udržení státu a dosažení pozemské slávy. Podle Strausse šlo Machiavellimu o dlouhodobější a ambicióznější cíle, jako například přehodnocení vztahu politiky a náboženství, které se neomezují jen na momentální politickou situaci.

Zásadní rozdíl spočívá také v chápání revolučnosti a vlivu Machiavelliho díla. I když oba uznávají, že se Machiavelli významným způsobem vymezil proti dosavadní tradici morální a politické filosofie, revolučnost jeho díla vnímají odlišně. Skinner se dopadem Machiavelliho díla zabývá méně a z jiného pohledu než Strauss. Skinner v tomto ohledu především zkoumá, jakou roli sehrálo po přeložení do angličtiny v myšlení anglických oponentů monarchie a republikánů, případně jakým způsobem Machiavelli ovlivnil neo-římskou tradici politické filosofie. Naproti tomu Strauss především považuje Machiavelliho dílo za historickou revoltu proti předpokladům klasické politické filosofie a začátek nihilistického směřování moderní politické filosofie.

Srovnání obou metod v jejich aplikacích na dílo Machiavelliho spíše posiluje, než vyvrací vzájemnou kritiku na obecné metodologické úrovni. Skinner může být ze straussovských pozic považován v mnoha ohledech za představitele historismu, který kvůli fascinaci oním „nyní a zde“ nevidí skutečné filosofické dějinné pohyby a důsledky. Jeho metoda navíc například podle Nathana Tarcova (1988: 198) nedokázala identifikovat některé pro Machiavelliho zásadní intelektuální vlivy, například Xenofónovy. Straussova interpretace Machiavelliho zase ze Skinnerova pohledu podléhá mytologii doktrín a koherence a metodologicky chybného pokusu činit na základě četby textů dějin politického myšlení závěry, které těmito texty podepřeny být ve skutečnosti nemohou. Sám Machiavelli vychází ze Straussova náhledu jako objevitel nových způsobů a řádů moderní politické filosofie, ze Skinnerova jako rádce knížat, specifický morální filosof konsekvencialismu a teoretik neo-římské svobody.

Volba jednoho nebo druhého přístupu zapřičiňuje nejenom rozdílnou interpretaci daných textů a má důsledky pro chápání mnoha klíčových pojmů, ale také generuje odlišnosti ve výzkumných programech Straussových a Skinnerových následovníků. Straussovo zdůrazňování nadčasových otázek a dlouhodobých projektů přítomných v esoterickém učení děl zásadních politických filosofů umožňuje vnímat dějiny politického myšlení jako dialog filosofů napříč staletími. Strauss tak inspiruje akademickou práci zaměřenou na zkoumání univerzálních otázek (přirozená práva,

nejlepší společenské zřízení) a rozbor děl kanonických autorů, kteří definují danou epochu. Straussův přístup, a především jeho důsledné vymezení proti moderně a moderní politické filosofii, také nabízí propracované argumenty pro konzervativní politické myšlení a pro kritiku současné liberální demokracie. Není proto náhoda, že řada dnešních straussiánů sepisuje politicky angažované texty, případně se do politiky sama aktivně zapojuje.<sup>10</sup>

Výzkum Skinnera, dalších spoluautorů programu Cambridgeské školy a jejich studentů se naopak na nadčasové otázky nezaměřuje, nebo je dokonce výslovně odmítá. Na místo toho se soustředí na rekonstrukci dobového intelektuálního kontextu, na studium rétoriky, politického diskurzu a konceptuálních a jazykových paradigmat obklopujících příslušné autory. Jejich díla jsou proto schopná identifikovat různé kontextuální vlivy, které byly do té doby politickými filosofy přehlížené, a rozpracováním těchto vlivů uvést do akademické debaty nová témata.<sup>11</sup>

## 6. Závěr

Na základě porovnání Straussovy a Skinnerovy interpretace Machiavelliho bylo zjištěno, že hlavní rozdíl mezi oběma autory nelze redukovat čistě na spor textualismus versus kontextualismus. Strauss při interpretaci Machiavelliho také přihlíží k historickému kontextu, zatímco i pro Skinnera je litera textu zásadní interpretační vodítko. Považovat oba přístupy za naprosto protikladné je proto sporné. Hlavní rozdíl mezi Straussem a Skinnerem spočívá spíše v tom, co oba chápou jako relevantní kontext. Za ten Skinner považuje soudobé intelektuální prostředí a momentální politické debaty, do nichž autor intervnuje. Tuto rovinu Strauss neodmítá (je to pro něj rovina exoterického učení), ale spíše poukazuje, že mimo ní existuje ještě jedna úroveň relevantního kontextu díla, a sice kontext velké filosofické tradice, na niž autoři reagují a vedou tak vědomý dialog s dalšími filosofy žijícími v jiných dějinných obdobích. Strauss tak autorovy intence interpretuje nejen v rámci soudobého kontextu, nýbrž zejména v kontextu velkého příběhu dějin politické filosofie.

---

<sup>10</sup> Intelektuální vliv Leo Strausse a jeho následovníků především na americké neo-konzervativce bývá považován za poměrně silný (viz např. dokument BBC *The Power Of Nightmares*). O tom, zdali vůbec a jak přesně toto ovlivňování funguje, se vede debata. Například Alfons Söllner (1993: 101) považuje Strausse za „ultra-konzervativního“ myslitele. Shadia Drury rozlišuje mezi „filosofickými“ a „politickými“ straussiány. Filosofičtí straussiáni (Mansfield, Bloom ad.) pronikli do Straussova esoterického učení a ovlivňují své studenty. Političtí straussiáni (např. Paul Wolfowitz nebo Donald Rumsfeld z administrativy George Bushe mladšího) sice zůstali na úrovni Straussova exoterického učení, ale jsou svým filosofickým učitelům a kolegům připraveni naslouchat (Drury 2012: Introduction, kapitola 11).

<sup>11</sup> Viz např. výzkum D. Armitage, J. Dunna, E. Nelsona či J. Pockoka.

Spor mezi Straussem a Skinnerem vyplývá již i ze samotného faktu, že Skinner přistupuje k politickému myšlení především jako historik, kdežto Strauss jako politický filosof. Strauss není dějepiscem politické filosofie, ale historický narativ dějin politického myšlení mu spíše slouží k rozvíjení vlastní politické filosofie, jejímž ústředním tématem je vztah mezi filosofií a politikou (Drury 2012: Preface). Takový přístup k interpretaci textů Skinner smetává ze stolu jako ahistorický a místo toho na poli intelektuální historie provádí lingvistický obrat inspirovaný Austinovou teorií řečových aktů.

Dále bylo zjištěno, že oba autoři přisuzují politický význam nejen textům psaným vyloženě jako politická pojednání jako v případě Machiavelliho, ale také textům zdánlivě nepolitickým. Strauss a Skinner se však rozcházejí ve zdůvodnění, proč tomu tak je. Strauss považuje i filosofický text za politický v tom smyslu, že každá filosofie pronášená ve veřejném prostoru nezbytně vstupuje do sféry politična a může mít na společnost politický dopad. Proto může být vhodné některé myšlenky „schovat“ za exoterické učení. Pro Skinnera se samo autorovo myšlení vždy již odehrává v politickém módu a (nejen) texty jsou proto vždy součástí soudobé ideové bitvy politických argumentů, nikoli jejich nezúčastněnými pozorovateli.

Komparace přístupů Strausse a Skinnera v Machiavelliho případě potvrzuje očekávatelný, ale nikoli samozřejmý fakt, že obě metodologie umožňují náhled do odlišných dimensí zkoumaného díla. Domnívám se, že Skinnerova cesta rekonstrukce intelektuálního kontextu, politického diskurzu a dobového významu dokáže lépe než Straussova pronikat do dávných debat a přinášet cenné náhledy na intence autorů v rámci jejich soudobých politických debat. Znovuobjevení či minimálně obrácení pozornosti k dříve opomíjené republikánské dimenzi Machiavelliho díla můžeme považovat za zásluhu cambridgeské metodologie.

Oproti tomu Straussův přístup, chápající dílo v rámci Velké filosofické tradice, zdůrazňuje možnost nadčasového přesahu textů a tím obrací pozornost k dimenzi, kterou Skinner opomíjí. V Machiavelliho dílech je snaha o takový přesah explicitně vyjádřena. Například v úvodu První knihy *Rozprav Machiavelli* (2001) hovoří o tom, že chce „jít cestou, kterou nešel ještě nikdo“ a že i v případě neúspěchu může připravit cestu jinému muži, „který bude moci provést můj plán tak, jak mi tane na mysli.“ Sami autoři mohou chápat svoje texty jako dialog s předešlými či budoucími mysliteli a autorovy intence v textech tak mohou být i jiné, než zasahovat do soudobých debat a intervenovat ve prospěch jedné strany sporu. Pokud zůstaneme na pozicích hermeneutiky všudypřítomného konfliktu, mohou nám uniknout další možnosti autorova sebeporozumění (viz Taylor 1988).

Domnívám se proto, že v některých textech, včetně těch od Machiavelliho, můžeme najít jak dobové, tak nadčasové autorovy intence zároveň. Z tohoto důvodu jsem přesvědčen, že by bylo chybou opomíjet jak důsledné studium soudobého politického, intelektuálního, sociálního a jazykového kontextu (Skinnerovu doménu), tak rezignovat na pochopení filosofické substance daného textu a zavrhnout možnost

existence dlouhodobějšího, transtemporálního kontextu díla (Straussovu doménu). Oba zkoumané přístupy nahlíží na text specifickou optikou, která předurčuje mantinely vlastní interpretace. Proto kdybychom přijali jednu z metodologií jako autoritativní, jak je tomu na některých britských odděleních intelektuální historie, nebo naopak na určitých amerických strausiánských pracovištích, některé roviny textu by nám mohly zůstat zcela skryty. Naopak, pokud se vyhneme metodologickému nacionalismu a nebudeme jednostranně preferovat jednu metodologii na úkor druhé, můžeme získat vhledy do rozličných rovin zkoumaných textů.

## Seznam zdrojů a literatury

- Åsard, E. 1987. „Quentin Skinner and His Critics: Some Notes on a Methodological Debate.“ *Stats Vetenskaplig Tidskrift* 90 (2): 101–116.
- Bloom, A. 1974. „Leo Strauss: September 20, 1899–October 18, 1973.“ *Political Theory* 2 (4): 372–392.
- Bourke, R. 2016. „The Cambridge School.“ *Queen Mary University of London* [online]. [cit. 17. 5. 2018]. Dostupné z: <https://projects.history.qmul.ac.uk/hpt/wp-content/uploads/sites/7/2016/06/The-Cambridge-School.pdf>
- Burke, P. 2002. „Context in Context.“ *Common Knowledge* 8 (1): 152–177.
- Curtis, A. 2004. „The Power of Nightmares: Part 1 Baby Its Cold Outside.“ *BBC* [online]. [cit. 17. 5. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=dTg4qnyUGxg>
- Drury, S. 2012. *The Political Ideas of Leo Strauss*. New York: Palgrave Macmillan.
- Lane, M. 2012. „Doing Our Own Thinking for Ourselves: On Quentin Skinner’s Genealogical Turn.“ *Journal of the History of Ideas* 73 (1): 71–82.
- Lenzner, S a Kristol, W. 2003. „What Was Leo Strauss up To?“ *Public Interest* 153: 19–39.
- Machiavelli, N. 2001. *Úvahy o vládnutí a o vojenství*. Praha: Argo.
- Mansfield, H. 1975. „Strauss’s Machiavelli.“ *Political Theory* 3 (4): 372–384.
- Mansfield, H. 2015. „Harvey Mansfield on Leo Strauss and the Straussians.“ *Conversations with Bill Kristol* [online]. [cit. 17. 5. 2018]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=t-gH7Waedtk>
- McShea, R. 1963. „Leo Strauss on Machiavelli.“ *The Western Political Quarterly* 16 (4): 782–797.
- Palonen, K. 2003. *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*. Cambridge: Polity.
- Skinner, Q. 1969. „Meaning and Understanding in the History of Ideas.“ *History and Theory* 8 (1): 3–53.
- Skinner, Q. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought: Volume 1, The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. 1984. „The Idea of Negative Liberty.“ In: R. Rorty, J. Schneewind a Q. Skinner. *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 193–224.
- Skinner, Q. 1995. *Machiavelli*. Praha: Argo.
- Skinner, Q. 2002a. *Visions of Politics: Volume 1, Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. 2002b. *Visions of Politics: Volume 2, Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. 2003. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. 2008. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. 2012. *O Státě*. Praha: Oikoymenh.
- Söllner, A. 1993. „Leo Strauss“ In: K. Ballestrem a H. Ottmann (eds.). *Politická filosofie 20. Století*. Praha: Oikoymenh, 101–116.
- Strauss, L. 1950. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.

- Strauss, L. 1952. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. 1978. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. 1988. *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. 1995. *Eseje o politické filosofii*. Praha: Oikoymenh.
- Syrjämäki, S. 2011. *Sins of a Historian: Perspectives on the Problem of Anachronism*. Tampere: Tampere University Press.
- Tarcov, N. 1988. „Quentin Skinner’s method and Machiavelli’s Prince.“ In: J. Tully (ed.) *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*. Princeton: Princeton University Press, 194–203.
- Taylor, CH. 1988. „The Hermeneutics of Conflict.“ In: J. Tully (ed.) *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*. Princeton: Princeton University Press, 218–230.
- Ward, I. 2009. „Helping the Dead Speak: Leo Strauss, Quentin Skinner and the Arts of Interpretation in Political Thought.“ *Polity* 41 (2): 235–255.
- West, T. 1991. „Leo Strauss and the American Founding.“ *The Review of Politics* 53 (1): 157–172.
- Whatmore, R. a Young, B. 2015. *A Companion to Intellectual History*. Hoboken: Wiley.