

---

**CHRISTIAN LAZZERI:**

## **OBČIANSTVO VIDENÉ CEZ PRIZMU MACHIAVELLIHO REPUBLIKY<sup>1</sup>**

Ak chceme rozmýšľať o *zmysle* čítania Machiavelliho diela, a nie iba o Machiavelliho diele samotnom, je zrejmé, že ide o pomerne dvojznačný prístup: čítame a zároveň zvažujeme dôvody, prečo to robíme. Tento výkon v sebe nevyhnutne zahŕňa nestabilnú zmes dvoch diskurzívnych režimov: prvý súvisí s trpezlivosťou práce historika, ktorá chce rekonštruovať otázky a ciele skúmaného diela, tvrdenia, ktoré obhajuje, analyzovať po- užitú argumentáciu, vyhodnotiť spôsob, akým dielo chápe a rekonštruje problémy a vý- znamy historického kontextu, v ktorom sa nachádza, a nakoniec uchopiť spôsob, ako dielo dokáže používať alebo modifikovať intelektuálne kategórie svojej kultúry. Druhý diskurzívny režim hovorí o spôsobe, ako samotný čitateľ hodnotí pôsobenie daného diela, pričom každé hodnotenie sa opiera o referenčné významy, ktoré hodnotové súdy podmieňujú. Ide o významy, ktoré sú vlastné samotnej historickej rekonštrukcii? Môžeme si po- ložiť otázku, či je dielo, ktoré študujeme, kontinuálnou súčasťou určitých intelektuálnych „tradícií“, ktoré rozvíja; môžeme sa tiež pýtať, či tieto tradície mení a do akej miery; či umožňuje kladenie nových otázok a pôvodné problematizovanie nových predmetov alebo polí poznania.

Zmysel čítania niektorých diel však môže byť taký, že nepatrí – alebo aspoň nie celkom – do uvedeného historického horizontu, takže v sebe môže zahŕňať to, čo by sme mohli označiť ako „hrozbu návratu“. Vedie nás k tomu, že autorovi pripisujeme otázky, ktoré mu nepatria; že mu vnucujeme ciele, ktoré sú jeho prístupu cudzie; že jeho tvrdenia interpretujeme prostredníctvom neadekvátneho jazyka a sme presvedčení, že význam pojmov, ktoré používa a predmetov, ktorými sa zaoberá, je bezprostredne prístupný a že je takpovediac „transkontextuálny“. Keďže pomerne často môžeme pozorovať dôsledky tejto hrozby návratu, je pochopiteľné, že nedôvera k takémuto prístupu je spočiatku oprávnená. Ústredným cieľom alebo aspoň jednoduchým dôsledkom niektorých spôsobov kladenia problémov v rámci dejín ideí bolo znemožniť tento vracajúci sa „nebezpečný“ prístup. V takomto prípade sa začína tým, že sa poukáže – najmä ak dôvodom čítania sú moderné problémy – na nesúrodosť referenčných pojmových rámcov. Zdôrazňuje sa teda nesúmerateľnosť myšlienkových „paradigiem“ [2], nemožnosť vzájomného prekladu rozdielnych intelektuálnych „tradícií“ ([3], 359, 384, 394); nemožnosť zdieľať kultúrne predpoklady pri prístupe k významu textu ([3], 375, 397, 419 – 420). Na tomto mieste nemôžeme do hĺbky skúmať tieto tvrdenia, ktoré vedú k vnútorne rozporným paradoxom a nejasnostiam, pokiaľ ide o postavenie, aké treba priznať pravdám, ktoré chcú

---

<sup>1</sup> Text bol pôvodne publikovaný v [1].

analyzované texty sprostredkovať.<sup>2</sup> Môj príspevok predpokladá odmietnutie takejto radikálnej verzie relativizmu a historicizmu. Každopádne však nie je vopred uchránený pred dôsledkami návratu, o ktorých sme práve hovorili, keďže východiskom otázky, ktorú chce formulovať v súvislosti s občianstvom, sú práve súčasné politické myslenie a prax. Táto otázka sa týka postavenia občianskej angažovanosti a súvisiacich ťažkostí. Naše skúmanie bude vedené v dvoch etapách: Najprv budeme skúmať ťažkosti a prekážky súvisiace s pojmom občianskej angažovanosti, potom sa obrátíme k Machiavellimu, aby sme zistili, či tieto problémy nie sú nejakým spôsobom aj jeho problémami. V druhej etape sa budeme zaoberať tým, čo nás môžu Machiavelliho odpovede naučiť o tom, akým spôsobom si my sami kladieme otázky súvisiace s občianstvom.

Na začiatok musíme konštatovať, že nepochybne jestvuje viacero spôsobov definovania pojmu občianstva a že takéto definovanie je možné vďaka veľkej jemnosti analýzy. Každopádne, rôzne definície, ku ktorým dospejeme, budú musieť mať nevyhnutne aspoň dve nasledujúce vlastnosti, ktoré sa objavujú zároveň so vznikom gréckeho politického myslenia. Prvú definuje priesečník 3. knihy Aristotelovej *Politiky* a textu *Aténskej ústavy*. Prísne vzaté, občan je definovaný svojou politickou spôsobilosťou vykonávať v obci dve funkcie: buď je to funkcia úradníka v sudcovskom stave, alebo ide o politickú funkciu člena rôznych zhromaždení, ktoré prijímajú rozhodnutia, pričom túto funkciu môže získať občan buď zvolením, alebo vylosovaním, a to buď na určitý čas, alebo natrvalo.<sup>3</sup> Táto politická spôsobilosť nevyhnutne zahŕňa principiálnu reverzibilitu medzi vládnucimi a tými, ktorým sa vládne, teda možnosť zastávať v politickom systéme postupne obidve funkcie.<sup>4</sup> Druhá vlastnosť pojmu občianstva zahŕňa dve stránky. Prvá je prítomná už v antickej a stredovekej obci: Je to jej výlučný (alebo dominantný) vzťah k politickému systému, ktorý predstavuje centrum moci, odlišné od spoločenských skupín, ako sú rodina, etnikum, náboženské spoločenstvo a profesný cech. Občianstvo jestvuje iba vtedy, keď sa oddanosť jednotlivcov v prípade stredovekej obce alebo oddanosť príslušníkov rodov v antickej obci ([9], 60 a n.) vzťahuje na politický systém. V prípade, že by prevládala oddanosť niektorej zo sociálnych skupín, ktoré od politického systému závisia, vyplynulo by z toho ukončenie príslušnosti k danému politickému spoločenstvu. Druhá stránka tejto druhej vlastnosti spočíva v tom, že politický systém v logike svojej reprodukcie zahŕňa požiadavku, ktorá si bez ohľadu na rozsah hraníc občianstva vyžaduje v rozpätí medzi poslušnosťou a výkonom moci „občiansku“ účasť. Občianska účasť sa opiera o štyri základné rysy, ktoré by sme schematicky mohli zhrnúť takto: 1. Je tu prítomný záujem či záľuba v politických záležitostiach a sledovaní politických rozhodnutí, ako aj v ich schvaľovaní prostredníctvom hlasovania. 2. Táto účasť predpokladá nadobudnutie kompetencií, ktoré sú potrebné na uchopenie zmyslu rozhodnutí a na vyhodnotenie spôsobilosti vládnucich

---

<sup>2</sup> Porovnaj k tomu moju recenziu McIntyrovej knihy [4].

<sup>3</sup> Porovnaj Aristoteles: *Politika*, III 1275a-1275b ([5], 85 – 87); Pseudo-Aristoteles: *Aténska ústava*, XLII, 1 – 2 [6]. Pozri tiež M. Finley: *L'invention de la politique* ([7], 4. kap.) a C. Mossé: *Politique et société en Grèce ancienne* ([8], 15 a n.).

<sup>4</sup> Porovnaj Aristoteles: *Politika*, III, 4, 1277b ([5], 93): „Dobrý občan musí vedieť a môcť i poslúchať, i vládnuť, a to je cnosť občana: rozumieť vláde nad slobodnými po obidvoch stránkach.“

riadíť a plniť svoj mandát. 3. Participácia zahŕňa schopnosť porozumenia a diskusie o protikladných postojoch, aby – v najhoršom prípade – bolo možné dospieť k prijateľným kompromisom.<sup>5</sup> 4. Tieto vlastnosti sú viac alebo menej sprevádzané fenoménmi kolektívnej mobilizácie, ktorých úlohou je podporiť nároky na rozhodnutia a konzultovanie alebo všeobecne formulovať nároky na produkciu rôznych verejných statkov. Pre celý súbor týchto vlastností je charakteristické to, že zahŕňajú spôsobilosť zaplatiť „cenu“ tejto participácie vyjadrenú v čase, energii, časti príjmu, ktoré je potrebné venovať na získanie informácie, na sledovanie rozhodnutí, ako aj na uskutočňovanie toho, čo je uvedené v bodoch 1. a 4.

Nepochybne môžeme konštatovať, že tu ide iba o *požiadavky* politického systému a že to v žiadnom prípade neznamená, že by tieto požiadavky formovali individuálne a kolektívne formy správania. Môžeme sa však odvážiť ísť ďalej a nezastaviť sa pri tomto jednoduchom a všeobecne prijímanom konštatovaní o nepochybnej nepochybnej medze medzi požiadavkami pojmu občianstva a správaním aktérov politického systému. Minimálne od prvej polovice 19. storočia pozorujeme v dejinách politického myslenia a spoločenských vied výskyt rôznorodých analýz a problematík, smerujúcich ako celok k radikálnej téze, podľa ktorej sú požiadavky politického systému na občiansku participáciu iba zriedka nasledované *skutočnými účinkami*. Podľa zástancov tohto tvrdenia táto ťažkosť vyplýva z istého spoločenského fenoménu, ktorý zasahuje porevolučné spoločnosti na konci 18. storočia, ktoré potom na začiatku 19. storočia vstupujú do procesu industrializácie. Uvedeným fenoménom, ktorý za svoje meno vďačí pravdepodobne J. de Maistrovi, je *individualizmus*.<sup>6</sup> Musíme si však zároveň pripomenúť, že jestvuje aj „tradicionalistický“ prúd myslenia, v ktorom sa zbiehajú rozmanité doktrínálne problematiky a ktorý – od J. de Maistra [14] až po L. de Bonalda [15] a F. de Lamennaisa [16], zahŕňajúc pritom sociológiu A. Comta [17] či neskoršiu analýzu Francúzskej revolúcie A. Cochina [18] – stotožňuje individualizmus s občianstvom, keďže sú spojeným produktom analytického a abstraktného ducha osvietenstva a fenoménu sociálnej konkurencie nevyhnutného v trhovej spoločnosti.

No hoci téza o súvzťažnom zrode individualizmu a občianstva v demokratických spoločnostiach je v 19. storočí viac či menej všeobecne prijímaná, neznamená to, že by autori tvrdili, že medzi týmito pojmami existuje nejaká stála spojitosť. Práve naopak, „socializujúci“ prúd – v tom najširšom význame tohto slova –, ktorého súčasťou sú takí rozdielni autori ako L. Blanc [19], P. Leroux [20], E. Cabet [21], K. Marx ([22]; [23]) a aj liberálny prúd vrátane Constanta [24] a Tocquevilla [25] chápal, že medzi individualizmom a požiadavkami občianskej angažovanosti existuje celý súbor antagonistických vzťahov.<sup>7</sup> Nech už individualizmus interpretujeme tak, že vychádzame

---

<sup>5</sup> Ide o „empatiu“, ktorá je potrebná na vstup do verejného priestoru. K tomu pozri R. Dahl: *Il cittadino* ([10], 23); J. Leca: *Individualisme et citoyenneté* ([11], 173).

<sup>6</sup> K tomu pozri A. Laurent: *L'individu et ses ennemis* ([12], 202). Nech je celkom jasné, že tu neodkazujeme na komplexné historické vykreslenie rôznych konštitutívnych charakteristík pojmu individualizmu, ale na spôsob, akým chápeme antagonizmus medzi ním a požiadavkami demokratického politického systému. Pozri k tomu Robert Nisbet: *La tradition sociologique* ([13], 37 – 65).

<sup>7</sup> Čo sa týka francúzskeho liberalizmu, vieme predsa, že vzťahy medzi individualizmom

z prvotnosti tvrdenia o racionálnom a výlučnom individuálnom záujme, alebo ho interpretujeme zo širšieho hľadiska ako sociologický fenomén individuálneho „znovuosadenia“ súkromnej sféry v trhových spoločnostiach, v obidvoch prípadoch sa v popredí ocitá protiklad medzi praktickými požiadavkami pojmu občianstva a týmto základným procesom sociálnej individualizácie, ktorý je súvzťažný so stiahnutím sa z verejného priestoru. Tento antagonizmus napokon načrtáva vetvy alternatívy, ktorú by sme mohli zhrnúť nasledujúcim spôsobom: Ak je antagonizmus skutočne taký intenzívny, ako sa tvrdí, nemohli by sme ho „prekročiť“ tak, že by bol jeden z prvkov uvedenej opozície vstrebaný opačným prvkom? Z tohto hľadiska by prvá vetva uvedenej alternatívy spočívala vo *vstrebaní individualizmu občianstvom*. Na jej ilustráciu môžeme použiť Marxove tvrdenia v *Židovskej otázke a Ne-meckej ideológii*, keď vysvetľuje, že jednotlivec, člen buržoáznej spoločnosti, ktorej konkurenčné správanie vzišlo z rozšírenia ekonomických praktík občianskej spoločnosti, môže opätovne získať svoju univerzálnosť a svoju občiansku oddanosť politickému systému iba tak, že revolučne pretvorí základy trhovej spoločnosti. Druhá vetva tejto alternatívy vychádza z celkom opačného prístupu: Spočíva v *rozpustení občianstva v individualizme* a na jej ilustráciu by sme mohli použiť teóriu procedurálnej demokracie, ktorú rozvinul J. Schumpeter v diele *Kapitalizmus, socializmus a demokracia* ([27], 21. a 22. kap.) a ktorú doplnil A. Downs v práci *An Economic Theory of Democracy* [28].<sup>8</sup> Schematicky vzaté, občan je tu najprv zredukovaný na voliča a ten je potom zredukovaný na racionálneho spotrebiteľa, ktorý si vyberá verejné služby a statky, ponúkané politickými zoskupeniami súťažiacimi o prístup k vládnym funkciám. Z tohto hľadiska vidíme, že samotná forma verejného výberu je vlastne formou súkromného spotrebiteľského aktu, založeného na racionálnom porovnaní nákladov a očakávaného zisku investícií, ktoré sa majú realizovať. Vyzerá to tak, že takéto fungovanie „politického trhu“ vlastne ani nepotrebuje občiansku účasť, a ak, tak len minimálnu, totiž čiastkové uplatnenie jej prvej vlastnosti.

Pre prvú vetvu tejto alternatívy nie je charakteristická ani tak koherentnosť jej teoretickej konštrukcie, ako skôr problematickosť jej uplatnenia, keďže konkrétne historické pokusy o jej realizáciu iba veľmi nedokonale vykorenili trhovú logiku, no vykorenili postavenie občianstva. Pre druhú vetvu alternatívy je zasa charakteristické to, že síce viac-menej presne opisuje určité politické správanie v trhových demokraciách, avšak nedoťahuje svoju analýzu do konca. Aj keď tvrdí, že pojem občianskej účasti nie je nevyhnutnou súčasťou požiadaviek demokratického politického systému, nedokazuje, že by v tejto súvislosti existovali vážne prekážky politickej účasti. Práve to sa pokúsili urobiť podaktorí teoretici kolektívneho konania, ktorí sa dožadovali metodologického individualizmu a modelu jednotlivca uskutočňujúceho racionálny výber. Práve túto druhú vetvu danej alternatívy by sme tu radi preskúmali prehĺbením analýzy ťažkostí, ktoré vyvoláva občianska účasť a následnou diskusiou o nich.

a občianstvom môžu nadobúdať veľmi protikladné formy. Pozri k tomu Lucien Jaume: *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français* ([26], 17 a n.).

<sup>8</sup> Tieto práce mali mnoho nasledovníkov. Zhrnutie tohto prístupu, ktorý je často nazývaný aj neoutilitaristický a je zaraďovaný medzi ekonomické teórie demokracie, pozri in: J. R. Pennock: *Democratic Political Theory* [29].

Teoretici kolektívneho konania, ktorých sme spomenuli, vyslovili tvrdenie, že keď sa členovia veľkých sociálnych skupín, ktorí majú spoločné záujmy, pokúšajú získať nejaký verejný statok, ich kolektívna mobilizácia sa prejaví zvýšenou mierou odpadlivosť od konania, a to o to väčšou, o čo racionálnejší sú účastníci. Toto tvrdenie, ktoré vyslovil prvý-krát Mancur Olson v *Logike kolektívneho konania* [30] a neskôr aj ďalší autori ([31]; [32]; [33]; [34]), sa síce netýkalo špecificky otázky občianskej participácie, ale otázky kolektívneho konania vo všeobecnosti. Týkalo sa jej však v tom zmysle, že občianska participácia patrí do kategórie kolektívneho konania. Olsonova argumentácia predpokladá definovanie toho, čím je pre ľubovoľnú sociálnu skupinu požiadavka týkajúca sa kolektívnych statkov, a to ešte predtým, než skupina túto požiadavku verejne sformuluje. V súvislosti s prvým bodom by sme spolu s ekonómami Samuelsonom [35] a Headom [36] mohli povedať, že „verejný“ alebo „kolektívny“ statok (pre ekonómov sú to synonymá) má dve charakteristické vlastnosti. Prvou vlastnosťou, ktorá sa týka spôsobu, akým je statok ponúknutý, je „nedeliteľnosť ponuky“. Odkazuje na fakt, že verejným statkom je každý statok alebo služba, ktoré, ak sú užívané osobou patriacou do určitej skupiny, nemôžu byť odopreté ostatným členom tejto skupiny, pričom rozrastanie skupiny užívateľov nezvyšuje náklady na ich produkciu. Statok tohto typu predstavuje napríklad národná obrana, ktorá nemôže ochraňovať nikoho konkrétneho bez toho, aby neochraňovala zároveň ostatných občanov (rovnaký typ predstavujú verejné bezpečnostné zložky). Ďalším príkladom môže byť zákon, lebo aj keď zakazuje niektoré skutky určitej konkrétnej skupine občanov, tí občania, ktorí profitujú z tohto zákazu, majú z neho nedeliteľný a kolektívny úžitok. Do tejto kategórie patria aj opatrenia proti znečisťovaniu a na ochranu čistoty ovzdušia, pretože nemôžu ochraňovať nikoho konkrétneho bez toho, aby zároveň nechránili všetkých členov skupiny žijúcej na danom území. Túto nemožnosť vylúčenia je možné vysvetliť takisto tým, že náklady na vylúčenie z užívania statku sú pre technickú či obchodnú obtiažnosť pri vymedzení užívateľských práv s vylučujúcim charakterom príliš vysoké: Ťažko napríklad možno zabrániť obyvateľom s oknami smerujúcimi na štadión, aby bezplatne nesledovali športové podujatie. Ak je prístup ku kolektívnemu statku nedeliteľný, vyplýva z toho druhá vlastnosť: popretie akejkoľvek rivality pri jeho užívaní. Druhou vlastnosťou tohto typu statku je teda „nekonkurenčnosť“ jeho užívania, čo znamená, že užívanie statku jednotlivcom nemá vplyv na jeho užitočnosť pre ostatných užívateľov.<sup>9</sup> Takisto však musíme konštatovať, že hoci občianske konanie je priamo zamerané na získanie verejných statkov, nie všetky verejné statky sú predmetom občianskeho konania. Treba tu rozlišovať. Na jednej strane sú kolektívne statky, ktoré požaduje samotný politický systém (alebo sú s ním zlučiteľné) a ktoré môžu mať podobu rôznych základných práv definujúcich podľa T. H. Marshalla moderný pojem občianstva: občianske práva, politické práva a sociálne práva ([38], 10 a n.). Tieto kolektívne statky môžeme nazývať „verejnými“ statkami. Na druhej strane sú kolektívne statky „súkromného“ charakteru, ktoré sú predmetom požiadavky zo strany určitej sociálnej skupiny a sú určené na jej *vylučný* prospech. Na rozdiel od Samuelsonovho, Headovho a Olsonovho rozlíšenia, ktoré

---

<sup>9</sup> Presnejšiu definíciu tohto bodu pozri in: A. Wolfelsperger: *Économie publique* ([37], 37 a n.).

kladie do protikladu kolektívny či verejný statok a súkromný statok, posledné uvedené rozlíšenie má výhodu v tom, že špecifikuje rôzne kategórie kolektívnych statkov, nehľadiac až tak na ich formálnu definíciu: Verejný kolektívny statok sa svojím nedeliteľným prospechom odlišuje od individuálnych statkov, no súkromné kolektívne statky môžu byť súčasťou opozície medzi súkromným a verejným. Bez toho, aby sme vstupovali do debát, na ktoré tu nie je priestor, jasne sa ukazuje, že rozlíšenie medzi týmito dvoma kategóriami kolektívnych statkov sa nemôže opierať o výlučné a bezprostredné zohľadnenie ich obsahu. Musí zahŕňať aj ich širšie súvislosti: Požiadavka sociálnej skupiny na uznanie kultúrnej alebo náboženskej špecifickosti môže mať formu vylučujúceho kolektívneho statku, a zároveň môže mať v určitých prípadoch podstatné dôsledky zasahujúce verejný kolektívny statok, akým je náboženská pluralita.<sup>10</sup>

Prostredníctvom definície povahy kolektívnych statkov a spôsobu ich využívania sa dostávame k druhému Olsonovmu argumentu. Schematicky sa dá povedať, že nadobudnutie nejakého kolektívneho statku určitou skupinou predstavuje „náklady“ pre všetkých jej členov, pretože na to, aby sme urobili rozhodnutie, je potrebné získať informáciu, ďalej je potrebné vstúpiť do vyjednávacieho procesu a zúčastniť sa osobne na kolektívnej požiadavke. Takisto je však na prospech všetkých členov skupiny a pre každého z nich. Môžeme teda povedať, že optimálne náklady na získanie tohto kolektívneho statku pre skupinu budú dosiahnuté vtedy, keď: 1. priemerné kolektívne náklady na zorganizovanie akcie nie sú príliš vysoké vzhľadom na priemerný kolektívny zisk a keď 2. kolektívny zisk je už vyšší ako náklady, vzťah medzi nákladmi a ziskom bude podobný pre všetkých členov skupiny, čím sa definuje rovnosť rozloženia záťaže a prínosu. Nikto nemôže byť vylúčený z prístupu ku kolektívnemu statku, ak je členom skupiny, ktorej je tento statok na úžitok. V skupine veľkých rozmerov môžeme pozorovať, že každý má sklon neangažovať sa v požiadavke na tieto kolektívne statky a bude rozpočítavať zvyškovú záťaž nákladov – spôsobených jeho odpadlivosťou – na iných účastníkoch, čo znamená, že jeho odpadlivosť bude iba málo viditeľná. Jazykom teórie hier môžeme povedať, že sklon k odpadlivosť každého z účastníkov je dominantnou stratégiou odpadlivosť. Distributívnosť tohto racionálneho výpočtu, spojená so skutočnosťou, že nikto nedokáže vziať na seba ťarchu nákladov na zorganizovanie a riadenie kolektívnej akcie, znamená, že skupina sa rýchlo dostane do situácie paretovskej<sup>11</sup> podoptimálnosti a že sa nepodujme na čin alebo si rýchlejšie prestane zabezpečovať kolektívny statok napriek prvotnému záujmu všetkých členov a to, aby čin viedol k výsledku ([30], 58).<sup>12</sup> Zdieľanie spoločného záujmu teda

---

<sup>10</sup> Olson rozlišuje dve kategórie kolektívnych statkov (tie, ktoré sa vzťahujú na nejakú skupinu jednotlivcov, a tie, ktoré sa týkajú všetkých občanov), pre obidve však používa pojem „verejný statok“ ([30], 37).

<sup>11</sup> „Paretova optimálnosť“ alebo „Pareto-optimálnosť“ označuje situáciu členov určitého spoločenstva, ktorí sa v určitej pozícii tešia maximálnemu úžitku, keď nie je možné zvýšiť úžitok jedného aktéra bez toho, aby sa tým znížil úžitok iného.

<sup>12</sup> Treba povedať, že Pareto v roku 1897 navrhol podobnú analýzu týkajúcu sa neprítomnosti kolektívnej reakcie ekonomických aktérov, ktorým bol odcudzený majetok v rámci protekcionalistických dekrétov (porovnaj Jean-Jacques Gislain – Philippe Steiner: *La sociologie économique 1890 – 1920*

nevyhnutne nevedie k spoločnému postupu, pretože individuálna racionalita a kolektívna racionalita sa neprekrývajú. Ak chceme čeliť tejto racionálnej stratégii kolektívneho odpadlivity, treba využiť buď donucovanie, čo robia všetky zďaňujúce štáty, ktoré by inak márne čakali na finančný príspevok od svojich občanov, alebo sociálne podnecovanie, ako to robia početné organizované skupiny (združenia, odbory...), ktoré spočívajú vo zvyšovaní zisku ich členov doplnkovými službami (prednostné informovanie, právna pomoc, pomoc pri propagácii...), čo zvyšuje zisk z akcie pre každého člena a zaväzuje ho k tomu, aby pokračoval v prejavovaní svojej podpory jednak čo do finančných nákladov, jednak v zmysle nákladov na účasť v širšom zmysle slova. Naopak malé skupiny budú mať slabší sklon prejavovať túto stratégiu odpadlivity, pretože zvyškové zvýšenie nákladov na príspevok každého člena narastá proporcionálne rýchlejšie než vo veľkých skupinách, takže odpadlivosť je ľahšie identifikovateľná ([30], 66). Podľa Olsona z toho vyplýva, že kolektívny postup zameraný na získanie verejných statkov, či už majú, alebo nemajú „občiansky“ charakter, možno zhrnúť do racionálnej inštrumentálnej stratégie „privlastňujúceho individualizmu“, ktorého nepretržitým cieľom je externalizovať náklady a internalizovať zisky. Za týchto podmienok nie je jasné, prečo by bolo potrebné zachovávať pojem občianskej angažovanosti. Vari len na to, aby sme z intelektuálnej zvedavosti konštatovali rozpor, ktorý jestvuje medzi jeho praktickými požiadavkami a ich problematickým uspokojovaním.

Táto Olsonova argumentácia však nie je celkom nenapadnuteľná. Hoci môžeme uznať, že pomerne prijateľným spôsobom vysvetľuje stratégiu odpadlivity, ktoré môžeme pozorovať v kolektívnom konaní, keď ide o požiadavky na kolektívne statky hmotného charakteru alebo charakteru služieb, situácia sa mení, ak ide o požiadavky týkajúce sa „súkromných“ alebo občianskych kolektívnych statkov *symbolickej* povahy. Ako vysvetlí kolektívnu účasť, keď dochádza ku kolektívnym činom založeným napríklad na požiadavke základných práv alebo verejného uznania? Tieto činy Olson zaraďuje do kategórie „morálnych pohnútok“ a hoci uznáva ich existenciu – a to najmä v rámci malých skupín, ktorých členovia udržiavajú priame kontakty ([30], 84) – zo všeobecného hľadiska ich nemožno brať do úvahy, a to z troch hlavných dôvodov ([30], 17): 1. Nejestvuje žiadny empirický dôkaz týkajúci sa motivácií, ktoré vedú jednotlivcov ku konaniu, a akákoľvek morálna argumentácia by Olsonov argument urobila nedokázateľným. 2. Toto vysvetlenie je zbytočné, keďže skupinové konanie (ide

([39], 107 a n.). Istú verziu tohto argumentu môžeme nájsť aj v analýze teoretikov „verejnej voľby“, týkajúcej sa absencie kolektívnej reakcie občanov zoči-voči zvyšujúcim sa odvodom sociálneho štátu (porovnaj Ch. Lazzeri: *La demande d'État. Brèves considérations sur la théorie du „choix public“* ([40], 32 – 33)). Napokon v kategórii racionálneho odpadlivity je „racionálny volič“ formou argumentu v prospech paradoxov participácie vo veľkých skupinách: A. Downes vo svojej knihe [28] ukázal, že jediným cieľom racionálneho voliča je maximalizovať svoju funkciu úžitku, a preto si želá, aby náklady na voľbu (informácie, rozhodovanie, presun...) boli nižšie ako možný zisk z víťazstva zvoleného kandidáta alebo programu. Keďže pravdepodobnosť, že hlas jednotlivého voliča ovplyvní výsledok, je veľmi nízka, bude mať skôr sklon nezúčastniť sa, pretože nielen že nebude znášať náklady na odovzdanie hlasu, ale pravdepodobnosť, že sa bude môcť tešiť z prípadného víťazstva svojho programu, je rovnaká, ako keď sa na voľbách zúčastní. Je teda racionálne na voľbách sa nezúčastniť, až na prípad, keď volebné odhady hovoria o veľmi tesnom výsledku.

o konanie malej skupiny) sa vysvetľuje samo a nie je potrebné odkazovať na takéto vysvetlenie. 3. Väčšina nátlakových skupín koná preto, aby zabezpečila výhody pre seba, preto je ťažké zakladať ich konanie na morálnych dôvodoch. Bez vstupovania do rozsiahlejšej argumentácie môžeme povedať, že vôbec nie je samozrejmé, že by ekonomické motivácie mali byť empiricky prístupnejšie než „morálne“ motivácie (prvý argument) ([41], 22; [42], 79 a n.; [40], 33), no Olsonovo tvrdenie najmä ignoruje fakt, že účasť na kolektívnom konaní, a to vo veľkých i malých skupinách, môže sama osebe viesť k *symbolickému uspokojeniu*, a to nielen vtedy, keď sme dosiahli požadované verejné statky, ale dokonca aj nezávisle od výsledku. Inými slovami, symbolické uspokojenie môže napokon *samo osebe predstavovať jeden z výsledkov* kolektívneho konania. Za týchto podmienok by zisk z konania nespočíval v rozdiel medzi úsilím a jeho výsledkom, ale ono samo by tvorilo produkt týchto dvoch faktorov, keďže úsilie („náklady na účasť“) je zahrnuté do zisku podobne, ako je uspokojenie zahrnuté do účasti. Kolektívne konanie by teda nebolo iba nástrojom na získanie verejného statku, ale bolo by samo verejným statkom, ibaže povaha tohto statku by „osamelého rytiera“ pripravila o zisk z odpadlivity, keďže odpadlivosť od konania by ho pripravilo o uspokojenie z účasti na ňom: „Jediným spôsobom, ako môže jednotlivec zvýšiť zisk, ktorý mu zabezpečuje kolektívne konanie, je zvýšenie *jeho osobného prínosu*.“<sup>13</sup> Týmto spôsobom je Olsonovo tvrdenie postavené vedľa konkurenčného tvrdenia, ktoré druhý argument nedokáže vyvrátiť a na ktoré sa nevzťahuje ani tretí argument.

Na Olsonovu teóriu kolektívneho konania reagovali viaceré kritiky tohto typu. Stručne môžeme preskúmať aspoň tri z nich: Prvá sa viaže na pojem „verejného uznania“, druhá na pojem „spoločenskej príslušnosti“, tretia na pojem „súkromného sklamania“. Preskúmajme ich v tomto poradí.

1. Prvá kritika je uvedená v knihe S. Bowlesa a H. Gintisa *Postliberálna demokracia* [44]. Autori popierajú jednu z antropologických téz, rozšírenú už od 17. a 18. storočia (Hobbes, Mandeville, Bentham) až po súčasné teoretické rozpracovania (Dahl, Schumpeter, Becker...), ktorá stojí za Olsonovou argumentáciou. Táto téza predpokladá existenciu vopred daného racionálneho záujmu jednotlivca, ktorý je jeho nositeľom a ktorý sa ekonomicky a politicky rozhoduje na základe hry maximalizácie výnosu a kalkulácie medzi nákladmi a ziskom. Dôsledkom toho je instrumentalistická koncepcia štátu a ekonomiky ako prostriedkov na uspokojenie *vopred existujúcich* záujmov. Opierajúc sa o Stuarta Milla a Marxa, Bowles a Gintis konštatujú, že takýto jednotlivec je už v skutočnosti produktom kultúry, založenej na užitočnosti a vytvorenej prostredníctvom mechanizmov racionalizácie ekonomiky, ako aj spoločenských foriem deľby práce. Ak je aj pravda, že trhová spoločnosť bola spojená so vznikom demokratického štátu a utváraním demokratickej kultúry, pôsobenie trhu a procesy sociálnej fragmentácie nerozvíjajú občiansku účasť a nepodporujú väzby založené na

<sup>13</sup> Porovnaj A. O. Hirschman: *Bonheur privé, action publique* ([43], 150). Môžeme si všimnúť, že v mnohých prípadoch sú požiadavky na hmotné kolektívne statky v skutočnosti neoddeliteľné od požiadaviek na symbolické statky, a teda sklon k odpadlivosť v rámci prvých môže byť do značnej miery kompenzovaný formami mimoriadneho uznania, ktoré sú vlastné druhým.



solidarite a spolupráci. No liberálna teória absolutizuje charakteristiky *homo aeconomicus*, preto jej uniká jeden zo základných aspektov spoločenskej interakcie: Zájmy, podobne ako túžby, nie sú dané vopred pred konaním. Vytvárajú a menia sa vo vzťahu k individuálnemu a kolektívnemu konaniu v procese akého- si učenia sa občianstvu na všetkých miestach spoločnosti, kde sa vyžaduje *uznanie seba* ako jednotlivca: Konáme „nielen preto, aby sme niečo získali, ale aj preto, aby sme sa nie- čím stali“ ([44], 213). Práve táto kolektívna požiadavka uznania presahuje rozdrobujúce ekonomické pôsobenie a obchádza akademické kalkulácie nákladov a ziskov teoretikov voľby, aby vstúpila priamo do činu.<sup>14</sup> Napokon, v plnej miere sa uskutočňuje v požiadavke osobných práv, ktorá spätne posilňuje kolektívnu identitu a umožňuje pochopiť politické dejiny trhových spoločností od 18. storočia.

2. Druhá kritika založená na pojme príslušnosti nie je veľmi odlišná od prvej, prevracia však jej mechanizmus. Jej zástancom je A. Pizzorno, ktorý ju rozviedol v práci *O racionalite demokratickej voľby* [45]. Tento autor tvrdí, že keď žiadame o priznanie nejakých verejných statkov, napríklad jazykových práv alebo práv týkajúcich sa kultúry nejakej etnickej menšiny, táto požiadavka predpokladá, že z týchto statkov sa môžeme tešiť iba preto, že ich využívanie je od prvého okamihu sociálnou záležitosťou. Kolektívna požiadavka na tieto statky je preto výrazom stotožnenia sa každého jednotlivca so skupinou, pričom účasť jednotlivca posilňuje a ten takto vyjadruje svoju vlastnú identitu. V takom prípade nie je dôvod na odpadlivosť.<sup>15</sup>

3. Tretiu kritiku, založenú na pojme „súkromného sklamania“, sformuloval A. O. Hirschmann v knihe *Súkromné šťastie, verejné konanie* [43]. Vychádzajúc z pojmu „stimulácie“, uvádzaného T. Scitovským na vysvetlenie spotrebiteľského správania [47], Hirschmann vysvetľuje, že súkromné spotrebiteľské akty, zamerané na trvalé statky a služby, vedú ku sklamaniam a tie zasa vedú jednotlivcov k tomu, aby sa zamerali na konanie vo verejnej sfére, pričom sa tu ráta s rozsiahlym uspokojením.<sup>16</sup> Na angažovanosť v kolektívnych činoch tohto typu sa preto v nijakom prípade nevzťahuje kalkulácia nákladov a ziskov, urobená výlučne v dimenzii *prítomnosti*, keďže minulosť vstupuje do súvahy v podobe spotreby prinášajúcej sklamanie, ktorá vytvára „efekt protiúderu“: Máme tendenciu minimalizovať rôzne vstupné náklady na konanie a porovnateľne navýšiť jeho prínos vzhľadom na sklamanie prežité v predchádzajúcej situácii. Nie je teda dôvod zvoliť si v rámci racionálnej anticipácie stratégiu odpadlivosť.

---

<sup>14</sup> Podľa Bowlesa a Gintisa táto požiadavka vyvracia determinizmus spoločenskej triedy, ktorý vopred určuje záujmy a jednotlivca považuje až za druhoradého.

<sup>15</sup> Tu nachádzame odpoveď na spomenutý paradox racionálneho voliča. A. Obershall tiež hovorí o existencii vopred konštituovaných skupín, ktorá je nevyhnutná na to, aby bola možná kolektívna mobilizácia. Porov. *Une théorie sociologique de la mobilisation* [46].

<sup>16</sup> Porov. A. O. Hirschmann: „Aký je osud tohto sklamania a celého tohto nepriateľstva, ktoré vzbudzuje súkromná spotreba? (...) presmerovanie sklamaného spotrebiteľa-občana na verejné konanie, sústredenie energie okolo verejných záujmov“ ([43], 107). Treba však pripomenúť, že táto Hirschmannova téza je úzko historicky prepojená s fenoménmi kolektívnej mobilizácie v trhových demokraciách na konci 60. rokov. Olson by tieto vstupy do kolektívneho konania označil za „iracionálne“ faktory ([30], 135). No ak prechod od súkromnej spotreby k verejnému konaniu korešponduje so sledovaním istého záujmu, nie je na tom nič iracionálne.

Ak teda k odpadlícstvu predsa len dôjde, tak nie *pred* verejným konaním, ale *po* skúsenosti nevyhnutných sklamaní, kto- ré konanie zahŕňa v prípade, že sa ukáže ako neplodné alebo ak sa opiera o nadhodnotené uspokojenie, ak vedie k prílišnej angažovanosti alebo, napokon, ak sa prejavuje v podobe hlasovania, ktoré prostredníctvom aritmetickej homogenizácie typu „jeden človek – jeden hlas“ zle vyjadruje intenzitu angažovanosti. Skrátka, „účasť na verejnom živote poskytuje iba frustrujúcu voľbu medzi príliš veľa a príliš málo (...), a preto je v každom prípade odsúdená na to, aby vzbudzovala sklamanie“ ([43], 203).

K akému záveru možno dospieť na základe týchto troch námietok? Môžeme uznať, že v zásade nie sú vzhľadom na Olsonove tvrdenia neprimerané. Zahŕňajú však v sebe ohraničenia, ktoré obmedzujú ich dosah. Buď ich kritika má v skutočnosti výlučne „endogénnu“ povahu, čo znamená, že tézy o príslušnosti a sklamaní zo súkromnej spotreby zohľadňujú iba súkromné individuálne praxe alebo hodnotové systémy sociálnych skupín. Ponechávajú teda bokom možné pôsobenie *politickej moci* pri genéze kolektívneho konania. Tieto námietky vychádzajú z toho, že politická moc je iba predmetom *požiadavky* na kolektívne statky, bez toho, aby jej rozhodnutia alebo jej výkonná asymetria boli považované za možné príčiny tohto konania. Alebo, ako je to v prípade tézy o uznaní a tézy o príslušnosti (s výnimkou tézy o sklamaní), nevysvetľujú, prečo logika príslušnosti a uznania môže viesť k občianskym činom. Môže takisto viesť k požiadavkám na neobčianske kolektívne statky, akými sú často požiadavky na subjektívne práva, ktoré zahŕňajú skupinové privilégia.

Práve v tomto bode sa možno obrátiť na Machiavelliho myslenie a pýtať sa, či si nejakým spôsobom nekládol otázku občianskej účasti a tiež otázku, ktorá vzniká z dvojitého ohraničenia, ktoré sme práve spomenuli, a to práve v okamihu, keď je v konflikte s upa- dajúcim republikánskym zriadením vo Florencii: Ako vysvetliť vznik a priebeh kolektívneho konania zameraného na kolektívny statok? Ako vysvetliť, že toto kolektívne konanie si môže stanoviť občiansky cieľ? Aká je úloha politickej moci, a zo širšieho hľadiska mo- cenských vzťahov, pri konštituovaní takéhoto režimu konania? Ako vieme, tieto otázky už podobne položili J. G. A. Pocock a Q. Skinner pri pokuse o rekonštrukciu republikánskeho prúdu ako politickej alternatívy liberalizmu ([48]; [49]; [50]; [51]; [52]; [53]; [54]; [55]; [56]). Títo dvaja autori sa zhodujú v konštatovaní historickej hegemonie kontraktualistického myslenia, založeného na teórii prirodzeného práva, ktorá definuje povahu a hierarchiu základných práv. Ich zabezpečenie je hlavným cieľom politickej organizovanej spoločnosti. Tieto práva, chápané ako „práva slobody“, určujú okruh autonómie priznaný jednotlivcami úsilím o ciele súkromného charakteru, nad ktorým majú plnú právomoc, pokiaľ nezasahujú do iných okruhov slobody. Tieto práva môžu byť subsumované pod pojem, ktorý zaviedol Hobbes, rozvinul Bentham a ktorý prevzali I. Berlin, G. Mac Callum, Rawls a Dworkin – pod pojem „negatívnej slobody“. Tento pojem definuje určitý akt „minimálneho občianstva“, spočívajúci z teoretického hľadiska výlučne v obrane tohto okruhu slobody proti zásahom verejnej moci, keď sa stavia ako prekážka právomoci aktéra vo vzťahu k jeho preferenciám, teda vrátane situácie, keď si verejná moc nárokuje na občiansku „službu“. Tento režim ochrany práv a privatizácie foriem správania robí paradoxnou ideu, že na aktéra by mohol byť

vykonávaný akýkoľvek nátlak, aby bol prinútený obhajovať svoje práva, pretože by to znamenalo ich predchádzajúce porušenie s jediným cieľom: zabezpečiť ich ochranu. On sám ostáva jediným sudcom rozhodujúcim o podmienkach tejto ochrany. Takisto však môžeme tvrdiť, že správanie vedúce k odpadlícstvu od každého konania, ktoré prekračuje „minimálne požiadavky sociálneho života“, je „sebadeštruktívnou formou iracionality“ ([54], 141).<sup>17</sup> Je slepé k onomu základnému faktu, že jedine aktívna „občianska služba“ vo všetkých sférach sociálneho života je schopná obrániť základné slobody, čoho nie je schopný minimalistický postoj, opierajúci sa o koncepciu nezasahovania. Podobne, ako to podľa Skinnera urobili autori republikánskeho prúdu od Machiavelliho po Montesquieua bez toho, že by sa uchýlili k akejsi koncepcii „účelov“ ľudskej prirodzenosti, treba prijať to, že negatívne slobody môžu byť účinne chránené iba na základe určitej *pozitívnej* koncepcie politickej slobody ([55], 224; [54], 139; [53], 104; [56], 116). Celý problém spočíva v tom, že tvrdenia liberálneho prúdu čerpajú svoju silu zo sociálneho správania, ktoré teoreticky vyjadruje – ani autori republikánskeho prúdu ho nepodceňujú – a ktoré predstavuje odpadlické správanie vo vzťahu k akejkolvek občianskej angažovanosti. To v podstate znamená, že jednotlivci majú sklon ignorovať potrebu obrany svojej pozitívnej slobody ako spoločného statku, keď je v rozpore s bezprostrednými záujmami súkromnej sféry ([54], 136; [53], 104 – 105; [51], 99). Ako môžeme za týchto podmienok presvedčiť občanov, zameraných výlučne na uspokojovanie svojich súkromných záujmov, aby vykonávali nejakú formu občianskej služby, ktorá ako jediná by im umožnila zvládnuť ochranu ich slobôd, na ktorých im v skutočnosti záleží? Skinner odpovedá, že republikánski myslitelia, medzi ktorými zaujíma popredné miesto Machiavelli, zdôrazňujú donucujúcu moc zákona. Podľa Machiavelliho sa táto donucujúca moc uplatňuje v dvoch smeroch: Politická sloboda sa stráca pri dobývaní jedného štátu druhým. A takisto sa stráca znútra, keď ambícia občanov alebo sociálnych skupín, usilujúcich o moc, konverguje s nezájmom zo strany ostatných občanov o politické ciele a verejnú angažovanosť. Zákon sa pokúša odpovedať na tieto dva krízové faktory: V podobe náboženského zákona sa mu darí presadiť vojenskú chrabrosť v armádach občanov, keď ich zaväzuje bojovať. V podobe ústavného zákona organizuje inštitucionálny systém, ktorého úlohou je „vyrovnávať“ proti sebe stojace spoločenské sily, aby ani jedna z nich nemohla ovládnuť ostatné a navrhovať zákony výlučne pre vlastné dobro. Prijaté zákony môžu podporovať jedine verejný záujem ([51], 112 – 114; [54], 137 – 138). Existuje teda politický nátlak, ktorého cieľom je nastoliť a zaistiť kult občianskych cností a samotnej občianskej „služby“.

Ak ponecháme bokom otázku, či sa Skinnerova kritika týka liberalizmu, alebo len niektorých jeho prúdov,<sup>18</sup> jeho „konštitucionalistická“ alebo „legalistická“ téza o *zákonnom* určení občianskej účasti u Machiavelliho vedie prinajmenšom k dvom

---

<sup>17</sup> „Napriek tomu, čo hovoria liberálni teoretici, nie je racionálne usilovať sa, aby sme boli obkolesení obranným valom práv, a robiť všetko pre to, aby sme čo najviac obmedzili zasahovanie štátu“ ([53], 104).

<sup>18</sup> Skinner v skutočnosti uznáva, že jeho kritika liberalizmu prostredníctvom „reaktivizácie“ republikánskeho prúdu sa v podstate týka iba zástancov „libertariánskeho“ stanoviska: (pozri [54], 140; [55], 224).

námietkam. V prvom rade je problematické pripisovať priamemu zákonu alebo ústavnému zákonu moc určovať na základe nátlaku občiansku účasť, keďže samotný zákon je vo svojom ustanovení a neustálom uplatňovaní plodom kolektívnej mobilizácie s občianskym zámerom – presnejšie, mobilizácie založenej na občianskej *dispozícii* –, prinajmenšom v jeho ústavnej podobe. Ďalej, rovnako problematické je tvrdenie, že zákon dokáže vytvárať nátlak, aby inicioval túto účasť, a to nielen preto, že účasť skôr organizuje, než by ju sám inicioval, ale aj preto, že túto úlohu môže plniť len veľmi nešikovne, keď mravy občanov stoja v protiklade k nemu alebo keď už nekorešponujú s touto požiadavkou. Postavenie občianskosti u Machiavelliho nemožno analyzovať jednostranne cez pôsobenie zákonných ustanovení zameraných na výchovu mravov bez toho, že by sme sa zároveň nepýtali, prečo občania vlastne chcú takéto zákony. Toto vysvetlenie je teda nedostatočné. Za týchto podmienok by asi bolo lepšie vrátiť sa k Machiavelliho textu a pokúsiť sa ukázať, že u neho v oveľa jasnejšej podobe, než ako to ukazuje Skinner, nachádzame komponenty odpovedí na tri uvedené otázky.

O občianskej angažovanosti u Machiavelliho nemôžeme hovoriť bez toho, aby sme ju nezačlenili do rámca onoho základného aspektu *vivere civile*, ktorým je konflikt. Podľa Machiavelliho existujú mnohoraké konflikty. Ich povahu a pôsobenie sa pokúšal zachytiť s mimoriadnou analytickou jemnosťou. Čo sa týka vnútorných konfliktov, existujú medzi jednotlivcami na všetkých úrovniach života obce, či už ide o občanov, úradníkov, poradcov kniežat, alebo o aktérov hospodárskeho života a mnohé iné postavy. Existujú však i konflikty medzi tým, čo Machiavelli nazýva dávny stredovekým menom, ktorého obsah však významne modifikuje: medzi rôznymi *Universitá*. Pod týmto označením, ktoré Machiavelli používa vo *Vladárovi* [57] i v *Úvahách o prvej dekáde Tita Livia* [58], už nemyslí, alebo aspoň nie výlučne, rôzne skupiny, ktorých existenciu kodifikovalo stredoveké právo, keď im priradilo presné a nemenné funkcie v politickom usporiadaní obce. Myslí pod ním však sociálne skupiny definované ich sociálnym a ekonomickým postavením, ich politickým postavením podľa logiky prerozdelenia moci v obci alebo v kráľovstve, a napokon mocou, ktorou disponujú a ktorá sa ukazuje v konfliktoch. Všetky tieto prvky, alebo iba niektoré spomedzi nich, sa môžu kombinovať, aby definovali tieto rôzne *Universitá*, ako aj vzťahy medzi nimi. Na základe analýz v 9. kapitole *Vladára*, 5. a 16. kapitoly 1. knihy *Úvah*, ako aj 12. kapitoly 1. knihy *Dejín Florencie* [59] môžeme povedať, že vo všetkých obciach a štátoch existuje konflikt medzi dvoma najvýznamnejšími spoločenskými a politickými silami, medzi mocnými a ľudom, a že pôsobenie týchto síl je veľmi premenlivé v závislosti od politických režimov a skúmaného obdobia. Na tomto mieste sa budeme venovať iba tomuto konfliktu, lebo je zásadný s ohľadom na otázku, ktorou sa zaoberáme. Povinnou súčasťou tejto analýzy je 9. kapitola *Vladára*, venovaná vzniku občianskeho kniežactva, to znamená zriadenia, v ktorom – ako sa hovorí v tejto kapitole – „sa obyčajný občan stáva kniežatom svojej vlasti vďaka priazni svojich spoluobčanov“ (porovnaj [57], 8. kap. 313; 55 – 59). Machiavelli predstavuje genézu občianskeho kniežactva takto: „Hovorím, že k tomuto kniežactvu sa človek povznáša buď na základe priazne ľudu, alebo na základe priazne mocných. V každej obci nachádzame totiž tieto dve odlišné náture. Je to dôsledok toho, že ľud netúži byť ani riadený, ani utláčaný mocnými a že mocní chcú riadiť a utláčať ľud. Z týchto dvoch rôznych túžob vzniká v obciach jeden z troch stavov: kniežactvo, sloboda

alebo svojvôľa“ ([57], 9. kap. 321, 59 – 60; [58], I, 2, 192 – 194; 44 – 48).<sup>19</sup> Ako vieme, Machiavelli poskytol v *Úvahách* presnú analýzu týchto dvoch nátur, zachytávajúcu ich historickú rozmanitosť. 55. kapitola I. knihy jasne vysvetľuje, čo sú to šľachtici, opisujúc jednak ich ekonomické zdroje, jednak funkciu, ktorú plnia v politickom systéme, keď sú feudálnymi pánmi. Na druhej strane množstvo textov v *Úvahách* a *Dejinách Florencie* predstavuje aspoň stručne socio-eko- nomické zložky rímskeho plebsu, ako aj florentského *popolo*. To, čo je však ešte dôležitejšie než analýzy sociálnych zložiek nátur, ktoré sú historicky premenlivé, sú „mocenské vzťahy“ medzi silami, pretože tie sú nemenné. Z tohto hľadiska podľa 9. kapitoly *Vladára* je motív konfrontácie medzi ľudom a mocnými asymetrický: Mocní túžia utláčať ľud, zatiaľ čo ľud túži nebyť utláčaný mocnými. Vyjadrenie tohto vzťahu nájdeme formulované prakticky tými istými slovami v 5., 16. a 55. kapitole I. knihy *Úvah*, v 12. kapitole I. knihy a v 1. kapitole III. knihy *Dejin Florencie*. Zaujímavý odtienok môžeme pozorovať už v Machiavelliho formulácii tohto vzťahu v 9. kapitole *Vladára*. Hovorí: Mocní túžia „riadiť a utláčať ľud“ (*commandare e opprimere*) a ľud túži nebyť ani riadený, ani utláčaný mocnými (*non essere commandato ne oppresso*). Čo to znamená? Znamená to: 1. že ľud netúži byť riadený, pretože mocní ťažia z tohto riadenia, aby ho utláčali, alebo 2. že riadenie mocnými je samo osebe ľudom považované za útlak a že ľud netúži byť ani riadený? V 16. kapitole I. knihy *Úvah* nachádzame text, ktorý spája dohromady prvú a druhú interpretáciu: Nový vladár „zistí, že časť ľudu si želá byť slobodná, aby mohla riadiť, ale že ostatní, ktorých je väčšina, si želajú slobodu, aby mohli žiť v bezpečí“ ([58], I, 16, 224; 78 – 80). V 9. kapitole je správne prvé z dvoch uvádzaných tvrdení. Už teraz si však môžeme zapamätať aj tento druhý význam, ku ktorému sa neskôr ešte vrátíme. Vráťme sa teraz ku konfliktu medzi ľudom a mocnými, k jedinému, ktorý tu budeme brať do úvahy, keďže je rozhodujúci z hľadiska riešenia problémov, ktorými sa tu zaoberáme.

V prvej fáze tohto konfliktu medzi mocnými a ľudom na počiatku rímskej republiky spočíva charakter mocenských vzťahov medzi plebsom a mocnými na jednej strane v chudobe plebsu, v jeho podriadenej pozícii v rámci tohto mocenského vzťahu, ktorý nie je možné zvrátiť v jeho prospech, takže táto situácia určuje horizont jeho túžob: Keďže nemá nijakú skúsenosť s vlastníctvom majetkov ani s výkonom moci, netúži zhromažďovať majetok ani vykonávať moc. Na druhej strane dominancia mocných nad plebsom sa uskutočňuje hlavne prostredníctvom útlaku, ktorý zahŕňa neustále ponižovanie, a tiež prostredníctvom požiadavky na ozbrojenú mobilizáciu.<sup>20</sup> Konvergencia týchto dvoch faktorov vedie k dvom prepojeným účinkom: V prvom rade

<sup>19</sup> Všetky preklady sú v prípade potreby pozmenené.

<sup>20</sup> Prejavuje sa to hneď po smrti Tarquinovcov (pozri ([58], I, 3, 195; 49 a [58], I, 5, 199; 51 – 53); pozri tiež ([59], II, 12, 712; [59], II, 14, 714, [59], II, 39, 746). Naopak, s týmto problémom sa nestretla Benátska republika, lebo na jednej strane nik z pôvodných obyvateľov nebol vylúčený z vládnutia (z vládnutia boli vylúčení iba cudzinci) a na druhej strane toto vylúčenie nebolo sprevádzané žiadnou požiadavkou vo vojenskej oblasti (pozri ([58], I, 6, 201; 53 – 57). Čo sa týka Sparty, neexistovala tam majetková nerovnosť, takže mocní sa nemuseli obávať, že prídu o to, čo vlastní, a že im to nemajetní vezmú (pozri ([58], I, 5, 199; 51 – 53). Neexistovala tu teda túžba utláčať plebs (pozri ([58], I, 6, 201; 53 – 57).

útlak plebsu týmto dvojitým spôsobom ho vedie k *revolte* proti mocným. A v druhom rade situácia plebsu určuje tejto revolte za cieľ nie nahraďiť mocných, ale iba *neutralizovať* útlak ich moci (porov. [58], I, 5, 198; 51 – 53).<sup>21</sup> Vďaka tomu môžu tieto konflikty vyústiť do inštitucionálneho zriadenia, ktoré vytvára rovnováhu síl prostredníctvom princípu vzájomného dohľadu medzi senátom, konzulmi a tribunmi zastupujúcimi plebs (pozri [58], I, 2, 194; 44 – 48).<sup>22</sup> Toto zriadenie sa však môže uchovať iba vtedy, ak sú mu všetky podriadené *rovnako* všetky sily, a práve táto rovnosť tvorí *kompensáciu*, ktorú požaduje plebs za svoju pôvodnú situáciu útlaku. Táto rovnosť je základom politickej slobody rímskych občanov. Môžeme teda konštatovať, že podľa Machiavelliho existuje následnosť tvorená dvoma úzko prepojenými prvkami, vďaka ktorej dokážeme porozumieť konaniu rímskeho plebsu: túžba chrániť sa pred akýmkoľvek útlakom a zdieľané uspokojenie z kompenzácie za tento útlak prostredníctvom získania verejného statku, ktorým je rovnosť účasti rôznych spoločenských síl na vláde v obci. Treba však povedať, že tento „princíp“ či „vitálny princíp“ republiky nedokáže sám vstrebať konflikty plebsu a šľachty, pretože neriadi v dostatočnej miere ich vzťahy, takže neodstraňuje všetky formy útlaku. Z toho plynie rad konfliktov, ktorého vyústenie spočíva v posilnení princípu inštitúcií a v upresnení rovnosti občanov. Postupne uvidíme, ako sa na základe týchto konfliktov začali vytvárať právne atribúty centuriálneho snemu v trestnoprávnej sfére (pozri [58], I, 32, 245; 101 – 102), zákony o verejnej žalobe za porušovanie zákonov,<sup>23</sup> zákon o nastolení diktatúry v prípadoch výnimočnej vnútro politickej alebo zahraničnopolitickej situácie (pozri [58], I, 34, 248; 105 – 107; [58], I, 49, 272; 129 – 131; [58], III, 28, 431; 303 – 304); posledné dva zákony slúžia ako základ boja proti politickým „frakciám“.<sup>24</sup> Zákony obmedzujúce výdavky na prepych, ktorých cieľom bolo obmedziť nadvládu patricijov, takisto vyplývajú z tohto konfliktu (pozri [58], I, 18, 228; 82 – 85), pričom náboženské inštitúcie boli účinné aj pri regulácii týchto zákonov (pozri [58], I, 13, 218 – 219; 73 – 74).

Z hľadiska zachovania politickej slobody vzhľadom na vonkajšie konflikty sa teda zdá, že podľa Machiavelliho zároveň s tým, ako kolektívna mobilizácia v rámci obce vytvára jej inštitucionálny a zákonný systém, konflikty medzi plebsom a senátom sú prenášané do dobyvateľských vojen, ktoré zároveň rímskemu ľudu umožňujú vojenskú prevahu a náskok, aby Rím nebol dobytý inými štátmi (pozri [58], I, 6, 201 – 203; 53 – 57; [58], II, 19, 337; 201 – 204). Uspokojenie tejto túžby po slobode v spojení s chudobou, v ktorej je udržiavaný plebs v dôsledku odmietnutia prerozdelenia vojenskej

<sup>21</sup> Jedinou túžbou ľudu je uchovať si slobodu ([58], I, 37, 254; 109 – 112). O ochrannom pôsobení tribunátu pozri ([58], I, 3, 196; 49; [58], I, 50, 273; 131 – 132; [58], III, 24, 425; 296 – 297). Túži iba byť spojený s vládnutím ([59], II, 5, 705), ale vo Florencii nebola táto forma vlády takmer vôbec odskúšaná ([59], Proemio, 656), resp. iba počas veľmi krátkej doby ([59], II, 5, 705); porovnaj tiež ([59], III, 1, 752 a [58], I, 49, 272; 129 – 131).

<sup>22</sup> O potrebe udržať rovnováhu medzi tribunmi a konzulmi pozri ([58], I, 3, 196; 49; [58], I, 39, 258; 114 – 115; [58], I, 40, 259 a n.; 116 – 120; [58], I, 50, 273; 131 – 132). O rovnosti moci plebsu a šľachty pozri ([58], III, 19, 416; 287 – 288).

<sup>23</sup> Porovnaj ([58], I, 7, 203 a n.; 57 – 59). Zákony o ohováraní sú od nich závislé.

<sup>24</sup> Machiavelli hovorí v tomto ohľade o „zákone o ambícii“ (*quella dell'ambizione*) ([58], I, 18, 228; 82 – 85).

koristi medzi súkromné osoby, vedie k neustálej pripravenosti na vojenskú mobilizáciu, ktorá rímsky ľud zasa raz vedie k dobyvateľským vojnám (pozri [58], II, 25, 355; 218 – 219; [58], III, 16, 413; 281 – 283).

K akému záveru môžeme dospieť na základe prvého momentu analýzy? Na jednej strane poukazuje nielen na neprítomnosť separácie medzi súkromnou užitočnosťou a verejnou užitočnosťou, ale umožňuje aj pochopiť, prečo to vyzerá tak, akoby jedna podmieňovala druhú.<sup>25</sup> Na druhej strane ukazuje, že pre Machiavelliho je občianska účasť neoddeliteľná od konfliktnnej situácie, ktorá zasa vzniká v dôsledku mocenských vzťahov a má podobu určitého súboru odporovanií, ktoré vyúsťujú do onoho verejného statku, ktorý vytvárajú „ústavné“ zákony a priame zákony republiky.<sup>26</sup> Z tohto hľadiska nestačí robiť

z „dobrých zákonov“ produkt *tumulti* – ako to pričasto robíme, napríklad v obrátenej a komplementárnej analýze ku Skinnerovej analýze. Táto analýza je príliš čiastková, lebo *tumulti* vedú k zákonom iba v tom zmysle, že majú výslovne chrániť plebs pred útlakom, teda v tom zmysle, že *pre plebs nepredstavujú prostriedok, ako narušiť rovnováhu vzájomného dohľadu s cieľom nahradiť mocných v ich funkcii*.<sup>27</sup> Inými slovami, rovnosť občanov pred zákonom a ich rovnosť v prístupe k funkciám musí ostať zlučiteľná s výrazom rôznych sociálnych foriem v rôznych inštitúciách, zachovávajúc rovnováhu.<sup>28</sup> Preto sa dá povedať, že do tej miery, do akej tieto konštitutívne konflikty ostávajú zamerané na ochranu občianskej rovnosti, ktorá je vpísaná do ústavného zriadenia obce, bude zachovaná politická sloboda občanov a občianska účasť bude v náležitom vzťahu k požiadavkám inštitúcií. Za týchto podmienok táto účasť nemusí byť formulovaná v pojmoch racionality správania. Má k dispozícii vonkajší faktor, vďaka ktorému je produkovaná (útlak), a východisková situácia plebsu (chudoba, podriadenosť) vytvára jeho požiadavku na verejné statky.

Tento záver je však neúplný, kým nedodáme, že druhý problém sledovaný Machiavellim, ktorý súvisí s prvým, spočíva v rovnako presnom uchopení dôvodov, prečo sa občianska účasť „skazí“. Táto druhá analýza umožňuje formulovať druhú kritiku tvrdení súvisiacich s rozporom medzi individualizmom a občianstvom.

Na to, aby sa inštitucionálne zriadenie republiky zachovalo, je potrebná možnosť

---

<sup>25</sup> Pozri k tomu Ch. Lazzeri: Introduction à H. de Rohan, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté* ([60], 96 a n.).

<sup>26</sup> Pozri ([58], I, 4, 97; 51): „Ašpirácie slobodných národov zriedkakedy škodia ich slobode. Inšpiruje ich k nim útlak, ktorý znášajú, alebo obava, ktorú z neho majú“ (pozri aj ([58], I, 37, 254; 109 – 112). Opakom bola situácia v Sparte, „kde v ňom [v plebse] mocní zlým zaobchádzaním nikdy nevzbudili túžbu získať postavenie“ ([58], I, 6, 201; 53 – 57).

<sup>27</sup> Porovnaj napríklad dejinnú udalosť ustanovenia tribunov s autoritou konzulov, keď boli do týchto funkcií plebsom menovaní výlučne šľachtici ([58], I, 47, 268 – 269; 126 – 129). Porovnaj tiež ustanovenie diktátorov, ktorí však nemohli zrušiť ani funkcie tribunov, ani funkcie konzulov ([58], I, 35, 250 – 251; 107 – 108). Znamená to, že na začiatku republiky plebs konal iba preto, aby mal účasť na moci. Porovnaj ([58], I, 55, 258; 139 – 142), kde plebs, kým ostáva neskazený, nie je ani ovládaným, ani vládnucim.

<sup>28</sup> Plebs získal prístup k tribunátu a takisto ku konzulátu (porovnaj [58], I, 60, 290; 150 – 151), nemôže ísť však ďalej.

zvládnutia podmienky občianskej účasti. V prípade rímskej republiky to však inštitúcie mohli robiť iba čiastočne, preto nemohli zabrániť skazeniu, ktoré zasahuje občiansku účasť a ktorú Machiavelli opisuje ako rozpor medzi zákonmi a mravmi.<sup>29</sup> Skazenosť má dve stránky: Pre prvú je charakteristické *odpadlivo* od občianskej účasti, pre druhú jej *prekročenie*, založené na požiadavke kolektívnych statkov, na ktorých už nie je nič občianske. Každá z nich úplne alebo čiastočne plynie buď z vnútorného konfliktu, alebo z vonkajšieho konfliktu. Po prvé, platí, že keď sú dobyvateľské vojny úspešné a zaisťujú rímskemu ľudu vojenskú a politickú nadvládu, potreba neustálej mobilizácie a vojenskej disciplíny sa znižuje (porovnaj [58], I, 18, 229; 82 – 85). Je tu teda menšia potreba zverovať úradné funkcie tým, ktorí disponujú kompetentnosťou a odhodlanosťou zastávať ich. Funkcie budú teda najprv zverované tým, ktorí sa dokážu zapáčiť plebsu, ďalej bohatým a zástupcom rôznych frakcií (pozri [58], I, 18, 229; 82 – 85). Z toho vyplýva, že prístup k tribunátu stále síce podlieha ústave, ale že sa zmenila jeho funkcia: Zákony, ktoré tribúni predtým predkladali na kolektívne rozhodnutie, už týmto spôsobom nemusia predkladať, keďže tí, čo ich navrhujú, to robia pre uspokojenie buď svojho záujmu, alebo záujmu svojich frakcií (porov. [58], I, 18, 229; 82 – 85) a s tichým súhlasom plebsu, ktorý teraz uspokojuje svoj vlastný záujem, keď vymení prístup k funkciám za lichotenie (porov. [58], I, 18, 229; 82 – 85). No keďže plebejci si teraz osvojili túto nominačnú logiku, odklonili sa od svojej pôvodnej požiadavky rovnosti. Preto dokonca ani vtedy, keď im tieto zákony nevyhovovali, nekládli odpor tlaku tribúnov pri ich navrhovaní ani tlaku kon- zulov pri ich presadzovaní.<sup>30</sup>

Po druhé, tento proces odpadlivity bol doplnený ďalším, opačným procesom: Stiahnutie plebejcov vo vzťahu k ich vlastnej požiadavke na rovnosť bolo sprevádzané požiadavkou na nadradenosť voči mocným. To je druhá stránka skazenosti rímskeho plebsu. Tento proces sa uskutočnil v dvoch etapách: Prvá plyní z nadmerného útlaku zo strany šľachty, ktorá sa pokúšala odstrániť účasť plebsu tým, že chcela zrušiť inštitút tribunátu, zatiaľ čo plebs sa pokúšal o opak, totiž posilniť moc tribúnov (porovnaj [58], I, 39, 258; 114 – 115; [58], III, 11, 402; 272 – 273). Útlak mocných však vyvoláva okrem samotného odporu aj reakciu plebsu, ktorá zodpovedá intenzite svojej príčiny. A túžba zničiť tribunát napokon zodpovedá túžba zničiť konzulát: To je pôvod tyranie decemvirov, ktorá aj napriek svojmu zrušeniu predstavuje prvý moment v úsilí plebsu o nahradenie mocných v ich funkcií.<sup>31</sup> Druhá etapa tohto procesu skazenia vyplýva zo

<sup>29</sup> Na tomto mieste nie je možné rozvinúť túto analýzu podrobnejšie (porovnaj Ch. Lazzeri: *Machiavel: le problème de la circularité des lois et des mœurs* – príspevok na kolokviu *Machiavel: la république et la guerre*, ENS Fontenay/Institut culturel italien, 25. – 28. novembra 1998 [61]).

<sup>30</sup> Porovnaj ([58], I, 18, 229; 82 – 85). Tento jav je posilnený mechanizmom predĺženia moci tribúnov a konzulov (porovnaj [58], III, 24, 425; 296 – 297); porovnaj Ch. Lazzeri: *Machiavel: le problème de la circularité des lois et des mœurs* [61].

<sup>31</sup> Porov. ([58], I, 40, 260; 118): „Tyrania vznikla v Ríme z príčin, ktoré viedli k väčšine tyraníí, to znamená v dôsledku príliš živej túžby ľudu po slobode a príliš živej túžby šľachty vládnuť“ (porov. tiež ([58], I, 40, 262; 120) a ([58], I, 5, 198 – 199; 53): „Nenáležité a ctibažné správanie [mocných] zapaluje v srdci tých, ktorí nič nemajú, chuť vlastniť, buď preto, aby sa im pomstili a pripravili ich o majetok, alebo preto, aby aj oni sami mohli získať bohatstvo a postavenie, ktorých zneužívania sú svedkami.“ ([58], I, 46, 267; 125): „Túžba obhajovať svoju slobodu spôsobila, že každý sa pozdvihol iba



spoločenského obehu bohatstva, spôsobeného úspechom republiky pri zaručení vnútornej a vonkajšej slobody. Keď nastane táto situácia, každý občan, ktorý nadobudol bohatstvo, vie, že si ho môže uchovať bez toho, že by bol v ohrození (porovnaj [58], II, 2, 300; 159 – 164). No Machiavelli v *Úvahách* (I, 5) uviedol, že „ľudia nemôžu v bezpečí vlastníť to, čo majú, ak nezískajú niečo nové“,<sup>32</sup> a v *Proemiu* II. knihy vysvetľuje, že túžba získať je nadradená schopnosti vlastníť, takže ľudia sú neustále nespokojní s tým, čo vlastní, a túžia získať ešte viac bohatstva.<sup>33</sup> Tieto dve túžby sa kombinujú, ale až v reakcii na moc mocných sa stanú porovnávajúcimi, to znamená, že sa transformujú na závisť, presnejšie na túžbu po deľbe, a teda po vyvlastnení: „Rímsky plebs sa neuspokojil s tým, že si zabezpečil šľachtu prostredníctvom tribúnov, k čomu bol dohnaný nevyhnutnosťou. Sotva to dosiahol, začal bojovať z mocibažnosti a chcel sa so šľachtou deliť o pocty a bohatstvo, ktoré sú tým, čo si ľudia najväčšmi cenia.“<sup>34</sup> Za týchto podmienok, hoci moc šľachty je reglementovaná, už samotný fakt, že vykonáva nejakú funkciu v rámci politického systému, sa stáva faktorom útlaku. Tým sa dostávame k druhému významu túžby nebyť ovládaný, o ktorom sme sa zmienili vyššie. Tento antagonizmus plebsu a šľachty v otázke nadvlády kulminuje v sérii konfliktov súvisiacich so „zákonom o pôde“ a vyúsťuje do skutočnej občianskej vojny, ktorá je jedným z faktorov zničenia republiky.<sup>35</sup>

K akému záveru môžeme dospieť na základe tohto druhého momentu analýzy úpadku občianskej účasti? Ako sme uviedli, zdalo sa, že predstavuje kritiku tvrdení týkajúcich sa antagonizmu medzi individualizmom a občianstvom. Špecifickosť Machiavelliho analýzy občianskej angažovanosti spočíva v jej začlenení do *procesu*, ktorý obsahuje vývin politického systému *ako celku*, zahŕňajúceho rozpor stojace pri jeho vzniku, neustále napätia jeho fungovania a postupný nesúlad medzi jeho mravmi a zákonmi. Zdá sa teda, že Machiavelliho prístup už neumožňuje klásť *in abstracto* otázku vzťahov individualizmu a občianstva v podobe štrukturálneho odpadlivity, ktoré vytvára prvý uvedený prvok vo vzťahu k druhému. To by znamenalo jednostranný výber jedného momentu politického procesu, aby sa mu poskytol štatút autonómnej skutočnosti. Vhodnou by skôr bola otázka: Na ktorý „moment“ evolúcie politického systému sa odvolávame? Na ten, ktorý vedie k občianskej angažovanosti, alebo na ten, v ktorom upadá?

Žiadame vari od Machiavelliho priveľa, keď si myslíme, že by nám mohol pomôcť náležitým spôsobom položiť túto otázku?

tak, že ponížil druhého.“ Porovnaj tiež ([58], I, 6, 200; 53 – 57) a ([58], III, 11, 402; 272 – 273). To vysvetľuje nevyhnutnosť chudoby všetkých občanov ([58], I, 37, 253; 109 – 112; [58], III, 27, 427; 300 – 302).

<sup>32</sup> Podrobnejšiu analýzu tohto bodu pozri in: Ch. Lazzeri: *Les racines de la volonté de puissance: sur le passage de Machiavel à Hobbes* [62].

<sup>33</sup> Pozri ([58], II, Proemio, 293; 109 – 112) o neukojiteľnosti; ([58], II, 2, 300; 159 – 164) o raste ziskov a túžbe po novosti ([58], I, 33, 246; 102 – 104; [58], III, 21, 418; 206 – 207).

<sup>34</sup> Pozri ([58], I, 37, 253; 110) a už citovanú pasáž ([58], I, 5, 199; 51 – 53).

<sup>35</sup> Porovnaj ([58], I, 37, 253 – 254; 109 – 112; [58], III, 24, 425; 296 – 297; [58], I, 25, 426; 298 – 299). Hoci na druhej strane zákon o pôde spomalil uchopenie moci šľachtou (porov. ([58], I, 37, 254; 109 – 112)). O škodlivosti odstránenia šľachty porov. ([59], II, 42, 750) a ([59], III, 1, 751 – 752).

## LITERATÚRA

- [1] LAZZERI, Ch.: La citoyenneté au détour de la république machiavélienne. In: SENNELLART, M. – G. SFEZ, G. (eds.): *L'enjeu Machiavel*. Paris: PUF 2001, p. 75 – 101.
- [2] KUHN, Th.: *La structure des révolutions scientifiques*. Paris: Flammarion 1972 (slov. preklad *Štruktúra vedeckých revolúcií*. Bratislava: Pravda 1982).
- [3] McINTYRE, A.: *Quelle rationalité? Quelle justice?* Paris: PUF 1993.
- [4] LAZZERI, Ch.: McIntyre, A.: Quelle rationalité? Quelle justice? In: *Archives de philosophie*, octobre – novembre 1996.
- [5] ARISTOTELES: *Les politiques*. (slov. preklad *Politika*. Bratislava: Pravda 1988).
- [6] PSEUDO-ARISTOTELES: *Constitutions d'Athènes* (slov. preklad ARISTOTELES: *Aténska ústava*. Bratislava: Kalligram 2009).
- [7] FINLEY, M.: *L'invention de la politique*. Paris: Flammarion 1985.
- [8] MOSSÉ, Cl.: *Politique et société en Grèce ancienne*. Paris: Aubier 1995.
- [9] WEBER, M.: *La Ville*. Paris: Aubier 1982.
- [10] DAHL, R.: Il cittadino. In: *Parolechiave*, 5, 1994.
- [11] LECA, J.: Individualisme et citoyenneté. In: BIRNBAUM, P. – LECA, J. (eds.): *Sur l'individualisme*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques 1986.
- [12] LAURENT, A.: *L'individu et ses ennemis*. Paris: Hachette 1987.
- [13] NISBET, R.: *La tradition sociologique*. Paris: PUF 1984.
- [14] MAISTRE, J. de: *Des origines de la souveraineté*. Paris 1794.
- [15] BONALD, L. de: *Théorie du pouvoir*. Paris 1794.
- [16] LAMENNAIS, F., de: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Paris 1830.
- [17] COMTE, A.: *Système de politique positive*. Paris 1854.
- [18] COCHIN, A.: *La révolution et la libre pensée*. Paris 1909.
- [19] BLANC, L.: *L'organisation du travail*. Paris 1841.
- [20] LEROUX, P.: *De l'individualisme et du socialisme*. Paris 1834.
- [21] CABET, É.: *Mon crédo communiste*. Paris 1842.
- [22] MARX, K.: *La question juive, Annales franco-allemandes*, 1843 (čes. preklad K židovské otázce. In: Marx, K. – Engels, B.: *Spisy* 1. Praha 1957).
- [23] MARX, K.: *L'idéologie allemande*. 1845 (slov. preklad *Nemecká ideológia*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry 1961).
- [24] COSTANT, B.: *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Paris 1819.
- [25] TOCQUEVILLE, A. de: *De la démocratie en Amérique*. Paris 1840 (slov. preklad *O demokracii v Amerike*. Bratislava: Kalligram 2006).
- [26] JAUME, L.: *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*. Paris: Fayard 1997.
- [27] SCHUMPETER, J.: *Capitalisme, socialisme et démocratie* (1942). Georges Allen & Unwin 1979.
- [28] DOWNS, A.: *An Economic Theory of Democracy*. Harper & Row 1957.
- [29] PENNOCK, J. R.: *Democratic Political Theory*. Princeton University Press 1979.
- [30] OLSON, M.: *Logique de l'action collective*. Paris: PUF 1978.
- [31] OBERSHALL, A.: *Social Conflicts and Social Movements*. Prentice Hall 1973.
- [32] RIKER, W. H. – ORDESCHOOK, P. C.: *An Introduction to Positive Political Theory*. Prentice Hall 1973.
- [33] FIREMAN, B. – GAMSON, W.: Utilitarian logic in the resources mobilization perspective. In: ZALD, M. – MAC CARTHY, J. D. (eds.): *The Dynamic of Social Movement*. Cambridge: Winthrop 1979.
- [34] HOOGERWERF, A.: Le marché, métaphore de la politique: critique des fondements de la théorie du choix économique. In: *Revue internationale des sciences administratives*, mars 1992.

- [35] SAMUELSON, P.: The pure theory of public expenditure. Diagrammatic exposition of a theory of public expenditure and aspects of public expenditure story. In: *Review of Economics and Statistics* XXXVI, november 1954.
- [36] HEAD, J. G.: Public goods and public policy. In: *Public Finance*, XVII, 3, 1962.
- [37] WOLFELSPERGER, A.: *Économie publique*. Paris: PUF 1995.
- [38] MARSHALL, T. H.: *Citizenship and Social Class and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press 1950.
- [39] GISLAIN, J.-J. – STEINER, Ph.: *La sociologie économique 1890 – 1920*. Paris: PUF 1995.
- [40] LAZZERI, Ch.: La demande d'État. Brèves considérations sur la théorie du 'choix public'. In: *Revue du travail social*, 83, 1998.
- [41] BRAUD, Ph.: *L'émotion en politique*. Paris: Presses de Sciences Po 1996.
- [42] GREEN, D. P. – SHAPIRO, I.: *Pathologies of Rational Choice Theories. A Critique of Applications in Political Sciences*. Yale University Press 1994.
- [43] HIRSCHMAN, A. O.: *Bonheur privé, action publique*. Paris: Fayard 1983.
- [44] BOWLES, S. – GINTIS, H.: *La démocratie postlibérale*. Paris: La Découverte 1988.
- [45] PIZZORNO, A.: Sur la rationalité du choix démocratique. In: Birnbaum, P. – Leca, J. (eds.): *Sur l'individualisme*. Presses de la Fondation nationale des sciences politiques. Paris: 1986, p. 330 – 369.
- [46] OBERSHALL, A.: Une théorie sociologique de la mobilisation. In: Birnbaum, P. – Chazel, F.: *Sociologie politique*. Paris: A. Collin 1978.
- [47] SCITOVSKI, T.: *The Joyless Economy*. Oxford: Oxford University Press 1976.
- [48] POCOCK, J. G. A.: *Le moment machiavélien*. Paris: PUF 1997.
- [49] POCOCK, J. G. A.: *Vertu, commerce et histoire*. Paris: PUF 1997.
- [50] POCOCK, J. G. A.: L'œuvre de Harrington. In: HARRINGTON, J.: *Oceana*. Berlin 1995.
- [51] SKINNER, Q.: *Machiavel*. Paris: Le Seuil 1989.
- [52] SKINNER, Q.: The idea of negative liberty: Philosophical and Historical Perspectives. In: Rorty, R. – Schneewind, J. B. – Skinner, Q. (eds.): *Philosophy in History*. Cambridge University Press 1984.
- [53] SKINNER, Q.: Deux conceptions de la citoyenneté. In: *Krisis*, 16, 1994.
- [54] SKINNER, Q.: Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté. In: *Rue Descartes* 1992.
- [55] SKINNER, Q.: Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté. In: A. Berten – P. da Silveira – H. Pourtois: *Libéraux et communautariens*. Paris: PUF 1997.
- [56] SKINNER, Q.: *Liberty Before Liberalism*. Cambridge University Press 1998.
- [57] MACHIAVEL, N.: *Le Prince*. Paris: Garnier 1987 (slov. prekl. MACHIAVELLI, N.: *Knieža*. Martin: Thetis 2009).
- [58] MACHIAVEL, N.: Discours sur la première décade de Tite-Live. In: *ŒUVRES*. Paris: R. Laffont 1997 (slov. prekl. MACHIAVELLI, N.: *Úvahy o prvej dekáde Tita Livia*. Martin: Thetis 2010).
- [59] MACHIAVEL, N.: Histoires florentines. In: *ŒUVRES*. Paris: R. Laffont 1997.
- [60] LAZZERI, CH.: Introduction. In: H. DE ROHAN: *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*. Paris: PUF 1995.
- [61] LAZZERI, CH.: Machiavel: le problème de la circularité des lois et des mœurs. In: MOREAU, J.-F. (ed.): *Les passions à l'âge classique*. Tome II. Paris: PUF 2006.
- [62] LAZZERI, CH.: Les racines de la volonté de puissance: sur le passage de Machiavel à Hobbes. In: ZARKA, Y.-Ch. – BERNHARDT, J. (eds.): *Thomas Hobbes, Philosophie Première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF 1990.

---

Z francúzskeho originálu *La citoyenneté au détour de la république machiavélienne* preložil Andrej Záhurecký.

