

IZVORNI ZNANSTVENI RAD

Leo R A F O L T (Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Odsjek za kroatistiku)

TEOLOGIJA UROTE: ČITANJE DRŽIĆEVIH PISAMA COSIMU I. I FRANCESCU MEDICIJU

Primljeno: 11. 12. 2015.

UDK: 821.163.42-6.09Držić, M.:32

Rad se bavi pismima koja je Marin Držić uputio Cosimu I. i Francescu Mediciju. Nastoji se istražiti književnohistoriografski i političko-teološki habitus tih pisama, u dvama kontekstima – u kontekstu dosadašnjih držićoloških istraživanja, bilo onih književnohistoriografske ili historiografske naravi, i, detaljnije, u kontekstu novijih pristupa problemu suvereniteta, političke iznimke i izvanrednog stanja, osobito kroz prizmu teoretičara kao što su Schmitt, Benjamin i Agamben.

Ključne riječi: urota, suveren, politička korespondencija, iznimka

27

„Političko“ bi značilo zajednicu koja se ustrojava prema razdjelovljenju njene komunikacije, odnosno koja je predodređena za to razdjelovljenje: zajednica koja svjesno prolazi iskustvom svog dioništva. Dospjeti do takvog značenja „političkoga“ ne ovisi, u svakom slučaju ne jednostavno, o onome što se naziva „politička volja“. To implicira da smo već prethodno uključeni u zajednicu, to jest da prolazimo, na koji god način, njenim iskustvom kao komunikacijom: to implicira pisanje. Ne treba prestati pisati, propustiti izlagati se singularnom orisu našeg bitka zajedno. (Nancy 2004: 49)

Tekst bez ključa nije tekst, nego život. (Walter Benjamin, Pismo Scholemu, 11. kolovoza 1934; prema Agamben 2008: 87)

I.

Walter Benjamin u jednom od svojih eseja razmatra prirodu pravno-politički opravdanog otpora, sile u kojoj je, istodobno i paradoksalno, sadržana i njezina kritika. Autor tom prilikom ističe da se temeljna zadaća svake kritike sile mora opisati kao prikaz njezina odnosa prema pravu i pravednosti, „jer

uzrok, ma kako djelotvoran, postaje nasilje u izrazitom smislu riječi tek onda, kada zahvaća u moralne odnose. Područje tih odnosa obilježavaju pojmovi pravo i pravednost“ (Benjamin 1971: 5). Također ističe važnost triju osnovnih principa djelovanja svake sile: prvog, de(kon)struktivnog, koji podrazumijeva silu koja ustoličuje pravno-politički poredak ili ga, naprotiv, dokida; drugog, prema kojem je najelementarniji od svih odnosa u pravno-političkom poretku onaj između cilja i sredstva; i treći princip, prema kojem sila može služiti i za pravedne i za nepravedne ciljeve, pa kao što transcendirira sredstvo, tako, posljedično, transcendirira i ciljeve. Stoga bi temeljno pitanje filozofije politike, prema Benjaminu, trebalo biti ono o opravdanosti sile u korist pravednih ciljeva, a ne ono o pravno-političkoj opravdanosti nasilja samog po sebi. Naime, sila je sirovina, prirodni proizvod te ju je moguće primijeniti bez ikakve nedoumice, ali nepravedni ciljevi, ipak, nastavlja autor, zahtijevaju kritiku. Ili, drugim riječima: „Kada se prema teoriji države prirodnog prava osobe liše svake svoje sile u korist države, tada se to zbiva pod pretpostavkom (koju na primjer Spinoza izrazito utvrđuje u teološko-političkom traktatu) da pojedinac sam po sebi i prije zaključivanja takvog razumnog ugovora svaku zamišljivu silu koju de facto posjeduje, de jure i prakticira“ (Benjamin 1971: 6). Benjamin tu podcrtava razliku između prirodnog i pozitivnog prava, što znači da se prirodnopravnoj tezi o sili kao prirodnoj datosti uvijek može suprotstaviti pozitivnopravna pretpostavka o sili kao nekom povijesno-političkom proizvodu, odnosno rezultanti pravovaljanosti i/ili uskogrudnosti tumačenja nekih pravno-političkih normi, koje su, svejedno, obvezujuće. Prirodno pravo teži da pravednošću ciljeva opravda sredstva, iako rijetko kad to i uspijeva, dok pozitivno pravo teži da opravdanošću sredstava jamči pravednost ciljeva. I kod jedne i kod druge pretpostavke, naime, dolazi do slijepih pjega kazuistike jer je pozitivno pravo nerijetko slijepo za bezuvjetnost ciljeva, dok prirodno pravo uglavnom preskače uvjetovanost sredstava. Stoga, zaključuje Benjamin, valja govoriti o nekom obliku pravovaljanosti i nepravovaljanosti sile, izvan svake pravno-političke norme i njezina aksiološko-dogmatskog tumačenja. Međutim, iz toga proizlazi paradoks same norme, koji autor formulira na ovaj način:

Općenita maksima evropskog zakonodavstva mogla bi se formulirati ovako: svi prirodni ciljevi pojedinca moraju se sukobiti s pravnim ciljevima, ako se izvršavaju većom ili manjom silom [...] Iz te maksime slijedi, da pravo smatra silu u rukama pojedinaca opasnošću koja potkapa pravni poredak. Opasnošću koja osporava pravne ciljeve i pravne egzekutive? Zacijelo ne; jer tada ne bi osuđivali silu kao takvu, već samo silu usmjerenu protiv protupravnih ciljeva. Moglo bi se reći, da se sistem pravnih ciljeva ne bi mogao održati,

ako bi se bilo gdje smjelo nasilno težiti prirodnim ciljevima. Ali to je prije svega puka dogma. Možda ćemo, naprotiv, morati razmotriti iznenadnu mogućnost da se interesi prava na monopolizaciju sile nasuprot pojedincu ne mogu objasniti namjerom da se zaštite pravni ciljevi, već dapače da se obrani samo pravo. Ili, da sila prijeti pravu, ako nije u njegovim rukama, ne ciljevima, kojima može težiti, već svojim pukim postojanjem izvan prava. drastičnije bismo istu pretpostavku mogli obrazložiti ako podsjetimo kako je često lik „velikog“ zločinca, koliko god bili odbojni njegovi ciljevi, znao pobuditi potajno divljenje naroda. To nije zbog njegova čina, već samo zbog sile koja se očituje u njemu. (Benjamin 1971: 8)

Čini se da se, u određenim uvjetima, pod semantičku kapu sile može ugurati i upotreba nekog prava, paradoksalno, u smislu rušenja pravno-političkog poretka ili pak njegove dekonstrukcije u skladu s potencijalno novom (nononastalom) pravnom normom. Sila koja se, na taj način, uspostavlja kao sredstvo, bilo u pravno povoljnom ili za pravo posve nepovoljnom slučaju, sudjeluje u problematici prava uopće, kao kreativna ili pak kao mitska sila. Jer, kaže Benjamin,

mitska je sila u svom praiskonskom obliku puko očitovanje bogova. Nije sredstvo za njihove ciljeve, jedva da je očitovanje njihove volje, a u prvom redu očitovanje njihova postojanja [...] Takva božanska sila nije u antičkom smislu sila kazne što odražava pravo, što pokazuju legende o junacima, u kojima junak kao Prometej s dostojnom smionošću izaziva sudbinu, s promjenjivom se srećom bori s njom, ali ga legenda ne lišava nade da će jednog ljudima donijeti novo pravo. Taj junak i pravna sila, urođena njegovu mitu, zapravo su to što narod još i danas sebi predočava kada se divi zločincu. (Benjamin 1971: 19)

Funkcija sile koja uspostavlja pravo u tome je smislu dvojaka. S jedne strane, svako je uspostavljanje prava u isti mah i uspostavljanje moći te čin neposrednog očitovanja sile. Moć i sila, s druge pak strane, iako sudjeluju u uspostavljanju prava, transcendiraju pravednost, zbog čega nepoznavanje zakona ne jamči i kaznu, kao što ni poznavanje zakona i generiranje sile unutar okvira zakona, dakako, ne jamči pozitivan učinak ili, Foucaultovim riječima, discipliniranje. Mitska je sila, u Benjaminovoj koncepciji, ona koja će uspostaviti pravo, dok je božanska ona koja će ga razoriti, dovesti u pitanje. Ona je njezina opreka, koja poništava pravo. U području teorije monarhijske vlasti, naravno, božanska je sila smještena u apsolut vladara. Zanimljivo je da Benjamin božansku silu, kao i njezino djelovanje, posljedično premješta iz sfere religijske tradicije u politički poredak, nazivajući je, doduše, različitim imenima, kao odgojnu, političku, društvenu ili pak

30 moralnu vertikalnu pravnog poretka *sui generis*. Egzistencija takve sile, naravno, može dovesti do nasilja i uništenja, no Benjamin je protiv takvih tumačenja jer ona svode čovjeka na „puki život“, odnosno na puko izvršenje nečeg što se nalazi izvan pravne norme, kao iznimka: „Čovjek se ni po koju cijenu ne podudara s pukim životom čovjeka, kao ni s pukim životom u sebi, niti s bilo kojim drugim svojim stanjem ili svojstvom, pa čak niti s jedinstvenošću svoje tjelesne osobe“ (Benjamin 1971: 23). Jedan je od *modus operandi* takvog tipa mišljenja o pravno-političkom ustroju, koji će mi, naime, poslužiti u analizi Držićeve urotičke misije, onaj koji dolazi iz sfere političke teologije Carla Schmitta. S preširoko shvaćenim pojmom političke teologije, u smislu odnosa između politike i religije, valjalo bi se odmah obračunati, pa potonju definirati kao politički *deum loqui*, odnosno, u pravno-političkom smislu, kao proces premještanja rudimentarnih teoloških koncepata u sferu države i filozofije prava. Na tragu Carla Schmitta, politička je teologija svojevrsna sociologija povijesno-političkih koncepata, reklo bi se i diskurzivnih obrazaca, čiju jezgru tvore sljedeće tri pretpostavke: prvo, da svi moderni koncepti države i prava predstavljaju sekularizirane teološke koncepcije; drugo, da je za svako razumijevanje političkih ili državno-pravnih strategija nužno poznavanje dubljih teoloških procesa, koji su nerijetko doveli do (re)konceptualizacije i (re)semantizacije tih strategija, osobito u ranom novovjekovlju; i treće, da je baš svaka društvena organizacija, osobito državotvorni *communitas*, zapravo, analogna nekoj metafizičkoj i teološkoj viziji svijeta i čovjeka (Schmitt 1985: 36–45). Te tri pretpostavke uspostavljaju paradigmatiku političke teologije i u sinkronijskom i u dijakronijskom smislu, točnije – Schmitt referira na povijesnost koncepata koji se mijenjaju i, s druge strane, na unutrašnju analogiju između različitih koncepcija tih dvaju područja, politike i teologije. Dakle, „metafizička slika koju određena epoha stvara o svijetu ima strukturu istovjetnu onoj koju svijet smatra prikladnom za oblik političke organizacije“ (Schmitt 1985: 46), što znači da ne postoji metafizička slika svijeta *izglobljena* iz pravno-političke forme, ili obrnuto, nema pravno-političkog poretka onkraj neke metafizičke vizije svijeta. Ranonovovjekovne monarhije, u tom smislu, nisu zrcalne strukture kartezijskog koncepta svemoćnog Boga, nego, naprotiv, povijesno-politički habitus monarhijske vladavine korespondira sa stanjem svijeta u kojem je kartezijski Bog jedno središnje metafizičko načelo. U ranonovovjekovnoj filozofiji prava koncept države ima istu onu poziciju koja se u kartezijskoj metafizici dodjeljuje Bogu. Čak je i u razdoblju prosvjetiteljstva takva ideologija suvereniteta bila dominantna, premda joj se tada značenje radikalno počinje mijenjati, što će dovesti do imanentizacije moderne političke

filozofije, svojevrsnog izmještanja teističkih i teoloških koncepata iz svijeta prava i politike i, konačno, do uvođenja antitranscendentalnih, imanentnih verzija tumačenja političkog i pravnog legitimiteta, primjerice u formi *despotisme rational*. Schmittovim ću se konceptima koristiti u analizi Držićevih urotničkih pisama, pa bih ovdje istaknuo neke temeljne postavke njegove političke teologije. U političkoj teoriji opće je poznata činjenica da onaj tko posjeduje autoritet može zahtijevati poslušnost, odnosno provoditi neke oblike discipliniranja. Za Schmitta se takav autoritet iscrpljuje u suverenu, odnosno ideji suvereniteta, kao političkoj transfiguraciji svemoćnog Stvoritelja, kršćanskog Boga. On je smatrao da se državotvornost sastoji od stalnog niveliranja mogućnosti i izvanjskog i unutrašnjeg neprijateljstva. Državni se *raison d'être* iscrpljuje u ideji potencije krize ili konflikta koji predstoji. Kriza je, prema njegovu mišljenju, mnogo zanimljivija od pravila ili norme, ili svojevrsnog normalnog stanja, posebice zbog toga što stanje kriznosti proizlazi iz nekog oblika anomalije i iznimke. Nije tu riječ, dakako, o pravno-političkom kaosu, nekontroliranom stanju anarhije, nego, prije svega, o stanju koje se ne može podvesti ni pod što jer egzistira samo po sebi, izvan prava i unutar prava, onkraj njegove norme i *nomosa* u cijelosti. Autoritet suverena, za Schmitta, ne samo da prijanja uz politički ili pravni poredak i iz njega proizlazi kao norma nego ga istodobno i transcendirira. Schmittov je suveren umrtvljen u normalnim vremenima, ali odjednom se budi kad normalna situacija postane iznimkom. O tome postoji li normalna situacija, o tome što je normalna situacija, dakako, odlučuje suveren. U svojoj knjizi o konceptima političkog Schmitt to definira ovako:

Zadaća je normalnog stanja ponajprije osigurati potpun mir u državi [...] Stvoriti mir, sigurnost i red te tako uspostaviti normalnu situaciju, to su preduvjeti valjanosti pravne norme. Svaka norma pretpostavlja normalnu situaciju i nijedna norma ne može vrijediti u posve nenormalnoj situaciji. Sve dok je država politički entitet, taj zahtjev za unutrašnjim mirom primorava je da u kritičnim situacijama odluči, usto, o domaćem neprijatelju. (Schmitt 2008: 46)

Odnos između zaštite poretka, discipliniranja i, konačno, poslušnosti središnja je tema Schmittove filozofije prava i političke teologije, jer sve dok je suveren u poziciji uspostavljenog protektorata nad svim svojim podanicima, ti su mu se podanici dužni, bez iznimke, pokoravati. Iznimka je, u tom smislu, uključena u normativno mišljenje, u pravo i politički poredak, ne samo kao mogućnost suverena nego i kao nešto što ga konstituira na tom mjestu pravnog suvereniteta. Naime, odluka o iznimci, o izvanrednom stanju (*exceptio*) „odluka je u pravom smislu te riječi jer opća norma, koja je

predstavljena običnim pravnim propisom, ne može nikad obuhvatiti totalitet iznimke, odluka o opstojnosti prave iznimke ne može se nikad izvući iz norme“ (Schmitt 1985: 6). Suveren je apsolutna i stalno obnovljiva snaga republike, ističe Jean Bodin, što ga čini stalnim pravno-političkim subjektom. U srži je svakog suvereniteta, ističe Schmitt, bio to božanski, kraljevski ili monarhijski suverenitet, proces subjektifikacije suverena, proces njegova *činjenja subjektom*. Upravo je *exceptio* jedan od mehanizama takvog procesa. Odluka se pritom oslobađa od svih normativnih stega i postaje apsolut u pravom smislu te riječi. Naposljetku, država sama suspendira zakon o iznimci, i to na temelju vlastitog prava na *samo-očuvanje poretka*, vlastitog prava na imunizaciju. Iako u tom slučaju iznimka dekonstruira normu, ona bez obzira na to ostaje egzistirati u iznimci jer je potonja još uvijek dio pravno-političkog sustava. To stanje *exceptio* ne može se ni pod što podvesti, opire se kodifikaciji, no istodobno raskrinkava osobitost onkraj prava, esenciju pravne retorike – apsolutno čistu odluku (Schmitt 1985: 13–16). Iznimka se kod Schmitta tumači kao sastavni element pravne norme, no ne toliko u formalnom smislu, kao iskakanje iz regulative, koliko u smislu njezine *Technizität*, njezine aplikacije na točno određenu situaciju. Time odluka smjesta postaje neovisna o svakoj argumentaciji, o njoj se donosi sud *in situ*, a tek potom dobiva autonomnu vrijednost, čak i ako je pogrešna. U Nancyjevu smislu zajednica takvog tipa prvo je *odjelovljena*, a zatim se *razdjelovljuje* (Nancy 2004: 7–50), posebice u stanju *exceptio*, pri čemu njezin vladar, monarh, suveren, poprima sva obilježja države u smislu kontinuiteta pokušaja njezina stvaranja. Vladar je kartezijanski Bog prerušen u svoje pravno-političko ruho. „Kao što je Descartes jednom pisao Mersenneu, Bog je stvorio te zakone u prirodi kao što kralj stvara zakone u kraljevstvu“ (Schmitt 1985: 47).

II.

Giorgio Agamben u više je navrata pokušavao konceptualizirati osnovne postavke Schmittove filozofije prava, odnosno uklopiti ih u vlastita istraživanja odnosâ između golog života i njemu nadređene pravne i političke legislative. Na jednom mjestu tako ističe da je zasigurno bilo teško pomiriti ideju o božanskoj svemoći s idejom o uređenoj i nearbitrarnoj, smisleno nekaotičnoj vladavini na zemlji. Međutim, to se ipak dogodilo, pa je apsolutna Božja vlast dobila vlastiti kanal – u političkom ovozemaljskom, u vladavini

ljudi (Agamben 2011: 68–108). Slično razmišlja i Foucault kad razlikuje tri osnovna modaliteta u povijesti moći: prvi se tiče stanja suvereniteta i naznačuje što ulazi u pravnu normu, a što izlazi, što je kažnjivo, što nije; drugi se, potom, odnosi na medicinske, policijske ili kazneno-političke mehanizme discipliniranja, odnosno kontrole, nadzora i/ili ispravljanja tijela subjekata; treći se, naposljetku, odnosi na svojevrstne sigurnosne aparate ili na ono što Foucault naziva „vladavinom ljudi“. Ako vladar vlada, nastavlja Foucault, on sigurno ne upravlja jer upravljanje je mnogo više od igre suvereniteta (Foucault 2009: 76). Upravljanje je stoga tehnika nad tehnikama koja podrazumijeva sekulariziranu koncepciju dušobrižništva (*regimen animarum*). Ako suveren mora upravljati u nekoj formi kontinuiteta, kao da je i sam dio tog kontinuiteta koji ide od Boga na oca obitelji i potom na njegove posinke, onda je upravo taj kontinuum suvereniteta u upravljanju sekulariziran u političkom poretku. Dušobrižništvo postaje, u tome smislu, *oikonomia* pravno-političkih odnosa – s jasno naznačenim izvorima moći (Foucault 2009: 234; Agamben 2011: 109–143). Nadalje, svako upravljanje, osobito pak u kontekstu ranonovovjekovne vladavine, podrazumijeva i neki oblik biopolitičkog uloga. Agamben ističe da starogrčki nije imao termin za izražavanje onog što danas razumijevamo pod riječju *život*. Dva pojma, *zoe* i *bios*, „objašnjiva zajedničkim etimološkim korijenom: *zoe*, koji izražava jednostavnu činjenicu života zajedničku svim živim bićima (životinjama, ljudima ili bogovima) i *bios*, koji upućuje na formu ili način življenja svojstven pojedincu ili grupi“ (Agamben 2006: 7), podrazumijevala su tako postupno uključivanje prirodnih formi života u mehanizme i kalkulacije državne moći. Goli život u zapadnjačkoj je politici dobio privilegij da bude ono na čijem se isključenju temelji grad ljudi, zbog čega „temeljni kategorijalni par zapadnjačke politike nije prijatelj-neprijatelj, nego goli život-politička egzistencija, *zoe-bios*, uključenje-isključenje. Politika opstoji jer je čovjek živo biće koje u jeziku odvaja i protustavlja sebi vlastiti goli život te se istodobno održava u odnosu s njim u isključivoj uključivosti“ (Agamben 2006: 13–14). Schmittova ideja suverena u podlozi je te Agambenove definicije jer se on nalazi i izvan i unutar poretka, što mu pak daje moć suspenzije valjanih zakona i valjanosti zakona uopće. *Exceptio* rimskog procesnog prava dobro pokazuje tu „kvalitetu“ postupka iznimke, postupka isključenja iz pravne norme, koje je prvotno služilo kao sredstvo obrane optuženika na sudu. Rimljani su u iznimci ili u izvanrednom stanju *exceptio* vidjeli istinsku formu norme – okrenute protiv primjene *ius civile*. U tom smislu, *exceptio* nije apsolutno izvan prava, zapravo – on nije uopće izvan *nomosa* (Agamben 2006: 23–25). U stanju *exceptio* zakon je u isti mah suspendiran i ispunjen jer se nalazi u

svojevrсноj antimesijanskoj konstelaciji: norma ne dokazuje ništa i ne ukazuje ni na što, iznimka ne samo da potvrđuje pravilo nego pravilo uistinu živi od iznimke, zbog čega u uspostavljanju *nomosa* nema fiksnih i stalno važećih pravila (Schmitt 1985: 5–35). Zakon koji se temelji na iznimci, koja, naposljetku, nije samo isključenje, nego je inkluzivno isključenje (*exceptio*), sa sobom nosi i nekoliko kontraindikacija. Ako je vladar ili suveren istodobno unutar i izvan zakona, ako ima legitimno pravo da ga suspendira, onda se teško može razlikovati poštivanje zakona od njegova kršenja, konačno – nemoguće ga je i jasno formulirati (Agamben 2010: 102). Suveren je, u tako postavljenoj shemi, onaj koji bi mogao imunizirati zajednicu kako bi je zaštitio od drugosti ili pak od njoj inherentnih konfliktnih mehanizama (Esposito 2010: 1–21). U povijesti pravnih ekscesa, negdje na razmeđu pravnog i političkog, mnogošto se nalazi, između ostalog i građanski rat, pokret otpora, ustanak ili urota. Stanje *exceptio* bi u tom smislu moglo biti i „originalno rješenje kojim se pravo poziva na život i uključuje ga u sebe vlastitom obustavom“, a teorija takvog izvanrednog stanja mogla bi označavati „preliminarni uvjet za definiranje odnosa koji živo biće vezuje uz pravo i istovremeno ga njemu prepušta“ (Agamben 2008: 10). Izvanredno stanje rađa se iz neodlučnosti političke norme, između apsolutizma i demokracije, pa, kao granični fenomen, podrazumijeva suspenziju pravnog poretka. Očigledno, postoji neka analogija i korespondencija između izvanrednog stanja i prava na otpor u nuždi:

To je očigledno u načinu na koji to načelo razvija i komentira Toma [Akvinški] u djelu *Summa theologica*, upravo u vezi s pravom vladara da oslobodi od zakona *Prima secundae, q. 96, art. 6: utrum ei qui subditur legi, liceat praeter verba legis agere*): „Ako poštivanje zakona od riječi do riječi ne obuhvaća neposrednu opasnost, kojoj valja odmah naći lijeka, nije u moći bilo kojega čovjeka da tumači što je korisno ili štetno za grad; to je isključivo u nadležnosti vladara, koji u nekom takvom slučaju ima pravo osloboditi od zakona. Ako je, međutim, posrijedi neka iznenadna opasnost i nema vremena za obraćanje nekom nadređenom, sama nužda nosi sa sobom neko oslobođenje, budući da nužda ne podliježe zakonu [...]“ Teorija nužde ovdje nije ništa drugo do teorija izuzimanja (*dispensatio*), na temelju koje se pojedini slučaj oslobađa obveze poštivanja propisa. Nužda niti je izvor zakona, niti baš suspendira zakon; ona se ograničava na to da pojedini slučaj oslobodi doslovne primjene norme [...] U slučaju nužde, *vis obligandi* zakona se ne ispunjava, jer cilj ljudskog spasenja, *salus hominum*, u tom slučaju nestaje. Jasno je da nije u pitanju neki *status*, neko stanje pravnog poretka kao takvog (izvanredno stanje ili stanje nužde), nego je svaki put riječ o pojedinačnom slučaju, u kojem *vis i ratio* zakona ne nalaze primjenu. (Agamben 2008: 37–38)

Moderno je izvanredno stanje upravo ono kojim se iznimka nastoji uključiti u pravni poredak, čime se stvara „neka mutna zona u kojoj se čin i pravo podudaraju“, u kojoj bi za opće dobro neka suspenzija prava mogla postati nužnost (Agamben 2008: 39). Temeljno je, stoga, obilježje svakog izvanrednog stanja, stanja *exceptio*, njegova istodobna pripadnost i nepripadnost pravnom poretku – Agambenovim riječima, njegova *ekstaza-pripadnost*. Giorgio Agamben se tu koristi Derridaovim pojmom *snage zakona*, točnije njegovim čitanjem Benjamina, kako bi pokazao da se iznimka pojavljuje u anomičnom prostoru koji je u isti mah uključen u snagu zakona i iz nje isključen, odnosno uključen u neku drugu snagu zakona bez zakona (*snagu zakona*; Agamben 2008: 51–57). Pravo može postojati jedino ako u sebi sadrži anomiju, kao što jezik egzistira jedino hvatanjem nejezičnog. A prostor ispražnjen od prava je, čini mi se, prostor teologije urote, neki vakuum *iustitiuma*, u kojem djeluje tobože čista sila (*reine Gewalt*). Iznimno stanje u kojem živimo, kaže Benjamin, postalo je pravilo. Ako dopremo do povijesti koja tome odgovara – a možda je to povijest potlačenih – glavna će nam zadaća postati prizivanje zbiljskog iznimnog stanja. O nama ovisi, čini se, hoćemo li se izvući iz neodrživosti shvaćanja povijesti kao takve (Benjamin 1971: 28). Iznimka, dapače, može pomoći jer ona korigira poziciju povijesnog objekta, izvlačeći ga iz veriga *nomosa* barem na trenutak, točno onoliko koliko traje urota.¹

III.

Potkraj siječnja 1930. francuski slavist Jean Dayre otkrio je u firentinskom Državnom arhivu četiri pisma koja je Marin Držić uputio vojvodi Cosimu I. Mediciju i njegovu sinu Francescu. Godine 2007. u arhivu u Firenci Lovro Kunčević pronašao je još jedno pismo. Sadržaj pisma tek je naoko jasan jer Marin Držić o svojim planovima ne govori suviše razgovijetno. U pismima, napisanima u srpnju i kolovozu 1566, Držić moli firentinske vladare da mu pomognu provesti državni udar u Dubrovniku, prevrat koji kao cilj ima dvije

¹ Svjestan činjenice da bi se aplikacija Schmittove teorije (iznimke) na Držićev slučaj mogla činiti jednostranom jer, uostalom, i sam Schmitt uskogrudno definira polje isključivanja iz zajednice kao područje suspenzivnosti (a ne inkluzivnosti ili ekskluzivnosti), odlučio sam, ipak, problematizaciju njegovih polazišta ostaviti po strani. Ulaženje u nedosljednosti Schmittovih postavki otvorilo bi, uostalom, prostor za novu raspravu. Štoviše, za to u Držića – točnije, u njegovoj urotničkoj (firentinskoj ili pak dubrovačkoj) biografiji – nema ni dovoljno građe.

pravno-političke *exceptio*: rušenje nepravednog i nesposobnog aristokratskog režima s jedne i uspostava nove republičke strukture pod patronatom Medicija s druge strane. Politička narav rušenja starog režima i, nadalje, pravni aparat na temelju kojeg bi se uspostavila medičeski diktirana republika ipak u pismima nisu tako razgovijetno obrazloženi. Prvo poznato pismo, datirano 2. srpnja, upućeno je Cosimu I. te sadrži opsežnu kritiku dubrovačke vlasti, plan državnog udara i skicu poretka koji je nakon njega trebao uslijediti. Drugo pismo, datirano 3. srpnja, ponovno upućeno Cosimu, nadopuna je prvog obraćanja firentinskom vladaru. U njemu Držić traži novčanu pomoć i spominje neke poteškoće vezane uz urotnički pothvat, od kojih su najznačajnije smrt pape Pija IV. i egzemplarni slučaj Hiosa. Treće pismo, od 23. srpnja, vrlo je kratko, adresirano je na Francesca, kojeg Marin Držić moli da ga preporuči vojvodi. Četvrto je datirano 27. srpnja, a u njemu Držić Cosimu prepričava razgovor koji je o prijedlogu vodio s Bartolomeom Concinom. Peto pismo, datirano 28. kolovoza, opet je kraćeg daha, upućeno Francescu, kojem Držić, nakon mnogo ispričavanja ako je što *zgriješio*, priopćava da odgađa pothvat te da se vraća u Dubrovnik. U samim pismima međutim postoje naznake da je Držić napisao još dva pisma. U pismu od 2. srpnja autor spominje da je vojvodi već poslao općenit opis grada Dubrovnika i njegove vlade, što je zasigurno aluzija na danas nepoznato prvo pismo. U pismu od 27. srpnja piše da je Cosimu poslao pismo u kojem je spomenuo kako se treba sastati s Concinom, a budući da takve informacije nema u poznatim pismima, pretpostavlja se da je i to aluzija na još jedan izgubljeni Držićev dopis, vjerojatno iz druge polovice srpnja. Korpus bi pisama stoga trebao sadržavati njih najmanje sedam, od kojih je danas poznato pet, jer nedostaju prvo i, najvjerojatnije, peto po redu. Transkripciju talijanskog teksta četiriju pisama objavio je Milan Rešetar u sedmoj knjizi Starih pisaca hrvatskih 1930, osvrnuvši se tom prilikom na njih, ukratko, i u uvodnoj studiji. Prvi cjelovit hrvatski prijevod pisama objavio je 1967. Ivo Batistić, poprativši ih usto opsežnijim komentarima i nadjenuvši im tom prilikom naziv *zavjereničkih pisama*. Transkripciju pisama, zajedno s novim prijevodom – doduše suviše literarnim – objavio je 1979. Frano Čale. Talijanski tekst pisma od 27. srpnja objavio je Lovro Kunčević 2007. zajedno s prijevodom Smiljke Malinar. U držićologiji se sukus Držićeve pravno-političke urotničke misije nerijetko opisivao kao posve neuspješan ili pak utopijski pokušaj da se u ljeto 1566. od firentinskog vojvode Cosima I. Medicija dobije pomoć za organiziranje državnog udara u Dubrovniku, s jasnom namjerom rušenja aristokratske vlasti, temeljite reforme Republike na podlozi nove legislative, inozemnih uzora, i to primjenom sile. Urota, kako ističe Kunčević, pritom otvara niz

važnih pitanja koja se tiču pravnog poretka Republike, ali, s druge strane, i naravi njegove misije. Primjerice, postavlja se pitanje je li Marin Držić bio

tek osamljeni polit[ički] avanturist ili, kako sam tvrdi, predstavnik ozbiljne skupine nezadovoljnika u Dubrovniku; kakvu je točno reformu Dubrovačke Republike zagovarao pod medičejskim pokroviteljstvom; kakvo je bilo stajalište firentinskih vlasti prema njegovu prijedlogu i zašto; ima li urota veze s njegovom smrću, koja je nastupila relativno brzo nakon firentinske epizode. Pravu dimenziju problema ipak sadržava pitanje o odnosu urotničke epizode prema cjelini Držićeva života, a time i djela. (Kunčević 2009: 837)²

Početak se firentinske epizode može samo naslućivati, no sudeći po kratkoj napomeni u pismu od 28. kolovoza, u kojoj stoji da je u Firenci proveo četiri mjeseca, čini se da je tamo stigao u svibnju 1566. U gradu je možda stupio u kontakt s nekom kolonijom Dubrovčana, koji su ga mogli povezati s dvorom ili mu barem omogućiti kakvu-takvu komunikaciju. Najčešće se u tom smislu spominju dvojica vlastelina, Luko Nikolin Sorkočević i Frano Franov Lukarević, koji su u to doba poslovali u Firenci, pa je moguće da su imali veze na Cosimovu dvoru. Držić ih, uostalom, spominje u pismu od 28. kolovoza, ističući da se s njima sprema napustiti grad. Spisi dubrovačke Kancelarije pokazuju da su ti mladići u svibnju i lipnju 1566. većinu vremena proveli u Veneciji, zbog čega se i njihov kontakt s Držićem dovodi u pitanje, a posredno i njihovo upućivanje dubrovačkog pisca na firentinske vladare. Držić u pismima često govori o tajnosti svoje misije (*secretezza*), pa ako se to ne protumači isključivo kao retorička figura obraćanja, može se pretpostaviti da je u kontakt s firentinskim dvorom stupio samostalno. Kunčević ističe nekoliko mogućnosti, osim te povezane sa Sorkočevićem i Lukarevićem. Neku ulogu u uspostavi kontakta s medičejskim vladarima mogao je imati i njihov poslovni partner Mario Držić, sin Marinova brata Vlaha, iako se i o tome može samo nagađati jer nije poznato gdje se on nalazio u ključnim mjesecima 1566.

S firentinskim dvorom Držića je mogao povezati i Lodovico Beccadelli, nekadašnji dubr[ovački] nadbiskup (1555–64), koji je tada bio prepošt Pra-

² Na ovom ću mjestu iznijeti samo okosnicu Držićeve urotničke misije. Za detaljniju razradu možda je najreferentnije mjesto niz natuknica u *Leksikonu Marina Držića*, osobito *sub voce* „urota“ i „urotnička pisma“. Prvom se pravom povijesnom kontekstualizacijom Držićeva urotničkog plana može smatrati tekst Nenada Vekarića koji govori o sukobu dvaju klanova unutar dubrovačke političke scene, pri čemu se urota dubrovačkog dramatičara možda može smjestiti u neuspješnu epizodu klana Bobaljevićevih da se zbaci klan Gundulićevih, inače utjecajan od 1358, dakle od početaka neovisnosti Republike (Vekarić 2009: 5–16).

ta i osoba ozbiljna ugleda na Cosimovu dvoru. Kontakt je Držiću mogao omogućiti i jedan Firentinac, Antonio Pelieri, kojega spominje u pismu od 2. VII, napominjući tri važne činjenice o njemu: da je 'sada u Firenci', da mu je jedan od onih koji vladaju Dubrovnikom [jedan od vlastele] svojedobno 'uresio' lice te da je zet Lorenza Miniatijski, o kojem govori samo kao o trgovcu, iako je bio višegodišnji Cosimov uhoda u Dubrovniku. Držić je tu dvojicu Firentinaca vjerojatno osobno poznao, a o grubom postupku dubr[ovačke] vlastele prema Miniatijski – premlaćenom i bačenom u zatvor bez ikakva razloga – opsežno piše u pismu od 2. VII, što bi moglo značiti da je znao i čime se bavio te koliko je bio važan firentinskom vojvodi. Iako je riječ o spekulaciji, podaci su sugestivni: od te dvojice rodbinski povezanih Firentinaca jedan je imao jasan motiv da pomogne urotniku protiv vlastele i tijekom urote nalazio se u Firenci, a drugi je bio višegodišnji Cosimov uhoda sa solidnim vezama na vojvodinu dvoru. (Kunčević 2009: 837)

38

Čini se, ipak, da je prvi Držićev kontakt na firentinskom dvoru, poslije i posrednik u njegovoj komunikaciji s vojvodom, bio neki član obitelji Vinta. U pismu od 2. srpnja Držić je napisao da mu vojvoda može odgovoriti jedino *preko Vinte*. Riječ je, zanimljivo, o pravniku, koji je na dvoru funkcionirao poput ministra za unutarnje poslove. Dakle, Držić je ljude poput Bartolomea Concina i Francesca Vinte, visokopozicionirane službenike medičeske vlasti, koristio kao posrednike u komunikaciji, preko kojih bi slao pisma osobno na ruke vojvodi, što znači da se s tim posrednicima, u više navrata, sastajao. U opsežnom pismu od 2. srpnja Držić je detaljno skicirao svoj program urote, do detalja razrađujući mehanizme pravno-političkog revolta, odnosno plan budućih akcija koje su trebale dovesti i do reforme Republike prema inozemnim uzorima. Najveći dio teksta zauzima kritika vladavine dubrovačkog patricijata. Držić dubrovačkoj vlasteli predbacuje zanemarivanje diplomatskih odnosa s kršćanskim silama, tvrdeći da svoja poslanstva šalju „rijetko i s premalnim darovima, s nedostojnim poslanicima i zakasnjelim vijestima o Turcima, dok su u odnosima s Osmanlijama spremni uludo 'baciti u more' goleme sume novca“ (Kunčević 2009: 838). Drugi Držićev prigovor tiče se odnosa Republike prema mornarici, koju su stvorili otočani, koje pak dubrovačka vlastela „navodno namjerno želi uništiti raznim zakonskim ograničenjima“, ponajviše zbog nepotrebna i neumjesna straha od turske odmazde „zbog sudjelovanja nekih dubr[ovačkih] brodova u kršćanskim ratnim flotama“ (Kunčević 2008: 838). I treća se Držićeva zamjerka odnosi na nepravednost dubrovačkog pravno-političkog, točnije kaznenog sudstva, koja samo djelomice proizlazi iz nesposobnosti vlastele i ponajviše je ipak refleks okrutnosti, državotvornog suvereniteta. Naravno, to se ilustrira nizom primjera pristranosti vlasteoskih presuda, a na štetu

građana. Četvrti prigovor tiče se odnosa Crkve i države u Dubrovniku: Držić vlasteli predbacuje miješanje u poslove franjevačkog reda, izbacivanje komesara franjevačkog generala iz grada te progon četvorice braće pučana. Naravno, i to se čini kako bi se zaštitili interesi nekolicine franjevaca plemićkog porijekla. Dubrovačka vlastela, nadalje, zanemaruje i utvrđivanje grada, prije svega zbog škrtosti – ali i ekonomske nesposobnosti. Konačno, šesti prigovor vezan je uz odnos prema strancima, *mnoga nasilja*, koja Držić opet oprimjeruje bezrazložnim premlaćivanjem i utamničenjem Lorenza Miniatija i njegovih momaka. Iz takve kritike državnog poretka, dakako – vjerujemo li Držiću, moguće je zaključiti: prvo, dubrovački je republički sustav na rubu pobune jer u njemu bogat i brojna puk ugnjetava vlastela, malobrojna, nesposobna i nenaoružana; drugo, Držić se predstavlja kao glas većine, pravno-političke sile koja tobože opravdava državni udar te konačnu uspostavu medičeskog protektorata nad gradom; treće, prevrat se tumači kao *nužda*, nužno sredstvo u cilju opstanka grada, pri čemu se urotnička misija može tumačiti kao političko sankcioniranje pravne norme, kao *pravo na otpor u nuždi*; četvrto, pravno-politička nekompetencija Dubrovnik bi mogla dovesti u turske ruke (slučaj Hiosa), zbog čega prevrat ili urota ima i funkciju jačanja unutarnje političke snage *communitasa*; peto, posljedice takvog prevrata trebale bi se, stoga, tumačiti izvan pravne norme, odnosno u skladu s novouspostavljenom političkom situacijom *republičice*, koja bi nastavila plaćati danak Osmanlijama, no više bi se oslanjala na kršćanske sile, imala bi pouzdanog vojvodina pravosudnog kapetana, suca u kaznenopravnim poslovima, zatim zapovjednika – i svojevrzne medičeski impregnirane policijske forme discipliniranja; i šesto, posljednje, demokratsko-liberalnu esenciju urote podcrtava Držićeva podjela vlasti između puka i vlastele, pri čemu valja imati na umu da se Držićev *popolo* odnosi na viši i bogatiji sloj građana. Pravno-konstitucionalno rješenje za novi politički poredak Držić naposljetku vidi u toskanskom modelu upravljanja, za razliku od dosadašnjeg, uspostavljenog po uzoru na venecijanski model. Medičeska vlast ovdje, dakako, nije samo nominalna, i toga je Držić posve svjestan, ali može funkcionirati kao sredstvo imunizacije državno-pravnog poretka Republike, koja je ionako – u to je dubrovački urotnik uvjeren – u velikoj opasnosti. Kunčević na nekoliko mjesta upozorava da je Držićeva argumentacija često nelogična, proturječna:

Na samom kraju prenosi vijesti o uspješnom dubr[ovačkom] poslanstvu kod sultana, za koje je saznao iz nekog pisma iz Dubrovnika, što otvara mogućnost da je doista imao neke suradnike u gradu, no jednako je mogla biti riječ o informaciji koju je dobio u dubr[ovačkoj] zajednici u Firenci. Činjenica da

samo dan nakon pisma od 2. VII. Držić piše još jedno, u kojem donosi dodatna objašnjenja i mijenja stajališta – dospjevši čak do ruba proturječja, na primjer s tumačenjem značenja „slučaja Hiosa“ – otvara zanimljivu mogućnost: nakon što je završio pismo od 2. VII. Držić je o svojem planu razgovarao s nekim politički iskusnim i obaviještenim sugovornikom. Taj je sugovornik lako mogao biti F. Vinta, s kojim se sastao kako bi mu predao pismo za Cosima, a koji mu je tada, možda pročitavši to pismo, priopćio barem dvije važne činjenice. Prvo, da događaji oko Hiosa mogu biti prije ozbiljan problem nego poticaj za prevrat, jer pokazuju da Turci najoštrije kažnjavaju svaku promjenu politike svojih malih haračara. Drugo, da se na papinsku potporu ne može tako olako računati, jer s novim papom Cosimo, uz mnogo napora, tek gradi dobre odnose kakve je imao s njegovim prethodnikom Pijom IV. Štoviše, Držić je možda tek tijekom toga razgovora saznao da je umro Pio IV. – 3. VII. jasno piše „mi smo mnogo polagali na pomoć pape Pija“ – te je vjerojatno da je upravo Pio IV. onaj neimenovani papa na čiju se suradnju ozbiljno računalo u pismu od 2. VII. Novim informacijama o Cosimovu odnosu s papom ili čak o smrti Pija IV. može se uvjerljivo objasniti i nagla Držićeva promjena stajališta prema Crkvi, pred kojom sada treba sakriti cijeli pothvat. Pravi povod za novo pismo možda je zapravo molba za novčanu pomoć ili pak potreba da vojvodi prenese vijesti o dobrom prihvaćanju dubrovačkih poklisara kod sultana, što je uvjerljivijim moglo učiniti njegove tvrdnje da bi Turci prihvatili medičejski protektorat nad gradom [...] Pišući vojvodi 16. VII, Concino spominje da je princu Francescu pročitao „dubrovački prijedlog“ – očito neka ili sva Držićeva pisma – te kako se princu čini da je riječ o ‘vjetrenjači s mnogo vatre, a malo ploda ili koristi’. Zapisujući odgovor na pismo samoga Concina, ispod te rečenice Cosimo lakonski otpisuje: „Ovdje se nema što odgovoriti jer su to sve Dubrovčaninove vijesti i doista samo brbljarije; ipak nije na odmet sve čuti“ [...] No iako se Držićev prijedlog razmatrao, iz tih oskudnih bilješki jasno je da medičejski dvor nije bio pretjerano impresioniran njime. [...] Konačno, relevantnost Držićevim riječima davalo je nešto potpuno izvan utjecaja, posve neovisno o konkretnim detaljima prijedloga i uvjerljivosti njegovih tvrdnji – krajnje nepredvidljiva situacija na Mediteranu u ljeto 1566. Naime, u trenutku kad je Držić pisao pisma, s Levanta su dolazile alarmantne glasine o pomor[skim] operacijama Osmanskog Carstva. Već potkraj travnja i u svibnju na Zapad su stizale vijesti da je tur[ska] flota osvojila egejski otok Hios, a ubrzo se saznalo da se flota uputila prema Jadranskome moru [...] Stoga se u srpnju 1566. vojvodi moglo činiti da, što se Držića tiče, „ipak nije na odmet sve čuti“. (Kunčević 2009: 840–841)

Kunčević vrlo precizno rekonstruira taj nepovoljni povijesno-politički kontekst i naslućuje ono što je ključno za urotu, Držićevo razumijevanje i praćenje suvremenih političkih događaja. Tim Kunčevićevim uvidima, koje

je iscrpnije iznio u zasebnom radu, ne treba ništa pridodati (usp. Kunčević 2007: 9–45). Međutim, cilj mi je ovdje upustiti se u pravno-političke implikacije Držićeve urotničke namjere, u pravno-filozofsku esenciju mogućnosti tog prevrata koja se, prečesto, povezivala s makijavelističkim filozofemima. U tom smislu, valjalo bi definirati ključne postavke Držićeve urote u kontekstu prije analiziranih pojmova sile, nužde, iznimke, izvanrednog stanja, novouspostavljenog *nomosa* i, usto, imunizacije starog režima i/ili prvotno uspostavljenog *communitas*. Držićeva urotnička misija zasniva se na primjeni sile, to je sasvim jasno, ili pak tajne infiltracije u grad koja će zasigurno rezultirati silom – ali će se tome činu prevrata priključiti, tobože, i svi ostali građani. Tu silu Držić tumači, da parafraziram Benjamina, kao prirodnu energiju koja će očuvati poredak od njega samog, zbog čega ne podliježe kritici, nego radije *meta-kritici*. Ona, zatim, proizlazi iz nužde, kao pravo na otpor u ime poretka, jer nesposobnost diplomacije Republike i, s druge strane, unutarnje politike, dovodi Dubrovnik u veoma opasnu situaciju. Primjer Hiosa nije Držiću jedini argument. Mnogo su važniji argumenti oni o netrpeljivosti prema strancima ili nepravednosti kaznenopravne norme, jer se po njima struktura Republike urušava iznutra. Uistinu, za Držića je to stanje opće kriznosti, u kontekstu kojeg se Cosimo kao suveren mora probuditi, intervenirati, pa makar i rušenjem pravno-političkog poretka. Na tragu Schmittove argumentacije, stvoriti unutarnji i vanjskopolitički mir, održati sigurnost utemeljenu na nenasilju i politički red koji se temelji na ravnomjernoj participaciji svih slojeva, odnosno vlastele i bogatijeg puka, a tako onda uspostaviti normalnu situaciju – to su preduvjeti valjanosti pravne norme o kojoj razmišlja Držić. Svaka norma pretpostavlja normalnu situaciju, koja je, po Držiću, u dubrovačkom republičkom ustrojstvu dovedena u pitanje. Nijedna norma ne može vrijediti u posve nenormalnoj situaciji, pa je samim time politički prevrat legitiman čin uspostave novog poretka. Cosimo je stoga pozvan da učini iznimku, da posredno uvede izvanredno stanje, koje egzistira onkraj *nomosa*: ključna stvar koja je zanimala firentinski dvor uistinu jest je li Držić predstavnik neke ozbiljnije društvene skupine u Dubrovniku, koja je sklona rušenju vlasti i uspostavi medičeskog protektorata, ili su to puste tlapnje, *finta* u kojoj si dubrovački pisac priskrbljuje legitimitet tobožnjim pristašama. Jer, i u pismima Držić neprestano naglašava da je dubrovački puk *strašljiv i nevičan novinama*, pa se teško odlučuje, zbog čega mu je i potrebna božanska intervencija, monarhijski *exceptio*. O unutarnjim bi se sukobima u Dubrovniku, koje Držić ističe u svoju korist, zapravo moglo raspravljati. No, na ovom mjestu važno je istaknuti da takve Držićeve tvrdnje nisu samo varka koja bi uvjerila medičesku elitu kako je u

grad moguće ući s tako malo vojnika, nego, naprotiv, daju pravno-politički okvir cijeloj urotničkoj misiji: ona je težnja za državnim prevratom u pravom smislu riječi, iznimka, izvanredno stanje koje je, u očima papinske vlasti ili nekih drugih, primjerice španjolskih vladara, moglo izgledati kao agresija na strateški važnu i prijateljsku katoličku državu. Zahtjev je to za *exceptio* u svojoj apsolutnoj formi – iako je taktički teško izvediva, ona se poziva na vlastitu *Technizität*, jer Držić do minucioznih detalja razrađuje tehniku ulaska u grad i obrata pravne logike, pri čemu manjina postaje većinom, a stranci zaštitnicima domaćeg državnog ustroja. Nasilje koje se aktivira u tom slučaju ulazi u pravni poredak, a opće se dobro, premda se do njega dolazi silom, namjerava samolegitimirati unutar pravnog poretka:

Status necessitatis tako izgleda, kako u obliku izvanrednog stanja, tako i u obliku revolucije [urote i prevrata], kao ambigvitetna i neodređena zona u kojoj konkretni postupci, sami po sebi izvanpravni ili protupravni, prelaze u pravo, a pravne se norme indeterminiraju u pukom činu [to je Benjaminov *Technizität*]; prag, dakle, u kojem čin i pravo kao da postaju neodredivi. (Agamben 2008: 42)

- 42 Novouspostavljeni *nomos*, ako bi se slijedila Držićeva misao, ne bi trebao, međutim, imati obilježja suprotna dosadašnjoj praksi Republike – iako se ističe superiornost toskanskog modela vlasti nad venecijanskim – nego bi, naprotiv, izvanrepubličko upravljачko tijelo Cosima I. i njegovih izaslanika, u formi protektorata, trebalo vratiti Republiku na pravi put. Dakle, nije toliko riječ o novom uspostavljanju poretka, o novom *communitas*, koliko o nastojanju da se reformira stari. U tom smislu treba tumačiti i Držićeva kolebanja oko mogućih saveznika unutar Republike, jer *exceptio* podrazumijeva političku intervenciju izvana, ali ne jamči unutarnju složnost i društveni mir, kako ističe autor, plašljivog i inertnog, promjenama nesklonog dubrovačkog *popolo*. Taj *communitas* o kojem Držić govori možda valja shvatiti na ponešto drukčiji, teorijsko-apstraktniji način.

IV.

Roberto Esposito uočava zanimljivu homologiju između pojmova *communitas* i *res publica*. Prvi pojam autor shvaća kao totalitet osoba koje su sjedinjene nipošto vlasništvom, već dugom, obvezom; nipošto viškom vrijednosti, nego radije nekim radikalnim manjkom, supstrakcijom u odnosu na neki zajednički dar ili *munus* (Esposito 2010: 1–19). Držić je posve svjestan te

republičke *zajedničkosti*. Čini se da upravo ističe unutarnju nekorespondenciju kao prepreku napretku zajednice. Kunčević naglašava da se Držić u pismima brani frazama, točnije – da firentinskim vlastima odgovara uvjeravanjem o maksimalnoj utemeljenosti urotničkog prijedloga te načelnim razmatranjima o prikladnosti sredstava i ciljeva. Na kraju pak govori da je tajnost napokon ono što će omogućiti pobjedu. „Sve navedeno firentinski je dvor moglo dovesti do zaključka da Držić, iako je moguće da nije bio posve sam, zacijelo nije bio predstavnik neke ozbiljne društv[ene] skupine [ili većine], nego netko tko se nadao da će prevrat proveden Cosimovim snagama dubr[ovački] puk prihvatiti kao *fait accompli*“ (Kunčević 2009: 840). No, ne bih se usudio biti tako strog prema Držićevoj viziji prevrata jer, čini mi se, dubrovački autor zapravo percipira zajednicu na posve rano-novovjekovni način, kao partikularni kolektivitet koji se osjeća zadužen svojom *zajedničkošću*, ili bi se barem tako trebao osjećati, zbog čega je čin pravno-političkog prevrata zapravo čin unutarnje kohezije *in spe*. Takvom se tumačenju u držićologiji možda najviše približio Josip Pupačić, ističući da se u pismima ne može tražiti ni autohtono svjedočanstvo ni osobna ispovijest dramatičara, nego u njima treba vidjeti pragmatički čin očuvanja republike, smion nagovor firentinskog vladara da se upusti u čin političkog udara, u krajnje rizičnu društveno-političku i diplomatsku akciju (Pupačić 1969: 166–206). Na tragu Espositova istraživanja, čin urote, zavjere protiv vlastita političkog poretka, može se interpretirati i kao sredstvo imunizacije, unošenje antitijela u domaći pravno-politički uzus, uzurpiranje *nomosa anti-nomosom*, izvanjskom anomalijom, pozivom na izvanredno stanje ili zagovorom privremene anomije, s ciljem jačanja unutarnje kohezije jedne, po Držiću, nesposobne i nepravedne (ali ipak) republikanske političke enklave. Za takvo razmišljanje doista ima argumenata. *Immunitas*, u smislu u kojem ga definira Esposito, polazi od enigmatske figure političke teologije – figure *katéchon*. „U biološkim terminima tu bismo figuru mogli usporediti s protutijelom koje štiti kršćansko tijelo asimilacijom antigena. Dakle, u pravnom rječniku, s *nómosom* koji se suprotstavlja anomiji u obliku koji je također anomičan, što znači da i sam preuzima jezik anomije“ (Esposito 2014: 21). Iako je Držićeva želja za prevratom anomična, izvan prava i pravno-političke legislative *res publica*, ona je također *nomos* koji proizlazi iz prava, nužda koja se manifestira pokušajem očuvanja tog istog republičkog poretka. Urotnički je čin protuotrov ili *phármakon* mogućih anomalija zajednice, mehanizam koji je istodobno, da parafraziram Benjamina – pravouspostavljajući i pravo-održavajući, pravna sila u smislu oružja i u smislu obrambenog sredstva. U sklopu tog algoritma pravo i funkcionira, prolazeći kroz tri etape, kao i svaki

čin političke intervencije, primjerice i prevrata: prvu fazu čini neko, pravno neutemeljeno, nasilno djelovanje koje, naposljetku, i utemeljuje pravo; druga faza podrazumijeva isključivanje svakog drugog, sebi izvanjskog nasilja, koje bi, dakako, moglo uspostaviti novi pravni poredak; takvo isključivanje, a to je treća faza, nije moguće bez jasno postavljenih granica kontrole, koje ne služe uspostavi prava, nego su ponajprije postavljene radi održavanja pravno-političkog poretka. Svako je pravo, stoga, prvotno – izvan prava, pa tako i pravo na urotu. Kršćanski imperij, ističe Schmitt, uvijek je funkcionirao kao obrambena sila, pri čemu kršćanski „*katéchon* blokira *ánomos* – načelo nereda, otpora te odvajanja od zakonske obveze“ (Esposito 2014: 90). A kako do toga dolazi? *Katéchon* sprečava izvanjske anomalije tako što ih ponutruje i čuva u sebi, poput antitijela koje imunizira organizam prije napada. Držićeva urota pokušava upravo to. Ona je neki oblik negativne zaštite ljudskog života od aporija koje nastaju unutar pravno-političkog sustava i koje tom sustavu prijete. Slabosti diplomacije, obrambene slabosti, loš odnos prema strancima, problemi političke i kaznenopravne neravnopravnosti – samo su neke od posljedica o kojima Držić piše Cosimu. Najopsežnije pismo datirano 2. srpnja počinje iskazom da je Držić Njegovoj Preuzvišenosti Cosimu u jednom prethodnom pismu poslao općenit opis Dubrovnika i njegove vlade. To *nulto pismo*, nažalost izgubljeno, važno je barem iz dvaju razloga: jer u njemu Držić vjerojatno daje neke ključne informacije o unutarnjoj politici Republike, dakle vrši svojevrstu kontraobavještajnu djelatnost, istodobno na štetu i na korist poretka, kao što sam prije pokušao pokazati; usto, zbog toga što prvo sačuvano pismo tako predstavlja razradu nekog *descrizione in generale*, koji autor predaje, povjerljivo, u sigurne ruke, naime preko spomenutih posrednika. Već u prvom odjeljku jasno je da dubrovački dramatičar firentinskog vojvodu promatra u kontekstu kršćanske vladavine, kao produženu ruku božanske transcendencije koja će biti i na pomoć zastranjenoj *res publica*. Nadahne li ga Bog da nas usliši svojom pomoću, kaže Držić, Cosimo I. Medici trebao bi upoznati „mane i nedostatke spomenutoga grada i vrle i dobre nakane njegova puka“ kako bi mu „na pravi način mogao pomoći“ (265).³ Na samom početku Držić ističe kako je važno da vojvoda Cosimo to shvati kao intervenciju u pravno-politički poredak *strane* republike – ali na obostrano zadovoljstvo: „[...] kako biste svojim velikim srcem udovoljili

³ Svi citati iz Držićevih pisama Cosimu I. i Francescu Mediciju donose se prema recentnom dvojezičnom izdanju u koje su uvršteni prijevodi Frana Čale i Smiljke Malinar (Držić 2011: 264–307). Kad se bude upućivalo na Batistićev prijevod pisama (Batistić 1967: 5–45), to će se posebno naznačiti.

potrebama [*ai bisogni*] svoje dobro upravljane države te izvan nje posijali sjeme svoje sposobnosti i valjanosti“ (265). Epiteti koje je Držić rezervirao za firentinskog vladara i za cjelokupnu svoju urotničku komunikaciju – *della sua virtù e del suo valore* – ponavljat će se više puta u cijelom korpusu pisama. Prvi se dio toga najvažnijeg pisma iscrpljuje u opisu nekompetentnosti Republike u diplomatskim misijama, pri čemu se autor osvrće i na zanemarivanje odnosa s kršćanskim zemljama. U tom je smislu zanimljiv sljedeći ulomak:

Ostavljamo po strani nespretnost glasnika koje šalju s vijestima u Napulj, i to s posve zakašnjelim vijestima, a sve to zbog štetne škrтости i nezgrapnosti i zato jer bi htjeli da se što manje o njima dozna, kako bi poput bogova živjeli sami za sebe. A to im je nemoguće, budući da su zbog prijeko potrebe, i radi trgovine, i radi životne nužde prisiljeni općiti sa svijetom, i u onoj rupi, koju s velikom ohološću drže u svojoj vlasti, milovati one koji njih miluju. (267)

U njemu se raskrinkavaju neke bitne osobitosti Schmittove ideje o političkom *nomosu*: prvo, Držić ističe važnost diplomatskih veza i otvorenosti prema nekom općenitom pravnom poretku, koji Schmitt naziva Jus Publicum Europeaum; drugo, kritičan je prema zatvorenosti politike Republike, koja se prekida jedino *per marcia necessità e per traffichi e per bisogni della vita* te koja istodobno rezultira uzajamnom koristoljubivom diplomacijom najgore vrste. Posebnu važnost u tom otvaranju prema dosezima europskih pravno-političkih ustrojstava ima dubrovačka mornarica – o kojoj Držić govori sa simpatijama jer su je u Dubrovniku stvorili pučani, jer je u cvatu u svim europskim središtima i jer je nužna zbog širenja kršćanstva. Schmitt napominje kako je u ranonovovjekovnom pravu argument o opstojnosti jedinstvene paneuropske mornaričke sile koja služi kršćanstvu, bilo u diplomatskim, trgovačkim ili pak kolonizacijskim misijama, jedan od najvažnijih, zbog čega ga i Držić upotrebljava protiv štetne vlasti koja je povjerena „dvadesetorici nenaoružanih, ludih i bezvrijednih nakaza“ (269). Pojam *štetne vlasti* tu uistinu treba prevoditi na taj način, nipošto u smislu beskorisnosti (*desutile*), što potvrđuje i Batistić (1967: 6), jer se tako naglašava doseg štetnosti takve vladavine (*governo*) – u smislu kršćanske državotvornosti. Novu vladu, koju bi trebala uspostaviti Cosimova *exceptio*, treba shvatiti u Agambenovu smislu, kao ranonovovjekovnu upravu nastalu nakon uzimanja stvari u svoje ruke: „Spomenute se stvari, premilostivi Vladaru, neće obaviti niti će uspjeti ne promijeni li se vladu i ako tako moćan Vladar sve ne uzme u svoje ruke [*e se tanto Principe non mette mano*]“ (269). Još će na jednom mjestu Držić naglasiti važnost dubrovačke mornarice, koja se srčano bori s turskim gusarima i odolijeva velikim silama. Tužeći se na pomorsku politiku dubrovačke vlasti,

ustvrđuje da je vladin stav prema Turskoj općenito preblag jer se boji turske intervencije, pa stoga i ne surađuje sa Španjolskom, posebice u vojno-pomorskim ekspedicijama Karla V. protiv Turaka na sjeveru Afrike. Takav Držićev stav povijesno je legitiman te se uklapa u Schmittovu koncepciju prekomorskom politikom etabliranih diplomatskih odnosa unutar jedinstvene europske pravne republike. Dubrovačka je vlada 1565. uvela poseban *provedimentum* o ograničenju plovidbe dubrovačkih trgovačkih brodova, samo da bi što manje dolazili u dodir s kršćanskim brodovima i da bi se spriječilo njihovo pristupanje kršćanskoj vojno-plovidbenoj floti. Mornarica je, u perspektivi ranonovovjekovlja, sredstvo svojevrsnog proširenja teritorija, ali i diplomatsko sredstvo uklapanja u kršćansku transverzalu – prema novim kontinentima i prema Osmanlijama.⁴ Transverzala unutarnjopolitičke moći koju dubrovački vizionar zagovara zapravo je sekularizirana koncepcija Božje vladavine na zemlji, koja ide od imanencije transcendentalne vrhovne moći prema vladaru i njegovim – koristim se Agambenovim pojmom – pravno-političkim komesarima:

46

Gospodine Vojvodo, prema mišljenju svih onih koji su s njima općili, oni nisu dostojni da vladaju, a i dvije trećine njih samih nisu zadovoljni sadašnjom vladom. Sva bi mladež prihvatila ove moje planove, i pred Bogom se ne može učiniti bolje djelo negoli oteti im vladu i stvoriti novu republičicu, kojoj bi na onim stranama bilo dobro kako se samo zamisliti može. Dosle su imali vladu prema mletačkom uzoru, sad bi je trebalo sastaviti prema toskanskom. Puk i drugi ne bi nijednu stvar uživali više nego Gospoda u dvoru; jedan bi pukovnik u ime Vaše Preuzvišenosti upravljao gradskom posadom i čuvao slobodu puka, a vijeće bi se sastavilo na genovski način, što će reći da bi u polovicu vijeća ušli plemići a u drugu pučani, dok bi se jedna vrata tog vijeća otvorila i strancima, što bi gradu bilo samo korisno, jer je okupljanjem raznih ljudi odovud i odonud i postao ono što jest, a sad bi porastao više nego ikad, zato što bi se iz susjednih mjesta mnogi ljudi koji su bogati ali izvrgnuti zlostavljanju Turaka [*ricchi ma da Turchi maltrattati*] sklonili u Dubrovnik kad bi imali pristup u plemstvo. Slično bi grad Dubrovnik postao prikladnim skloništem svima onima iz cijele Dalmacije, Albanije i Grčke koji više ne mogu podnositi škrtost Mlečana i nasilje Turaka, kao što je nekoć i bilo, pa to ne bi bilo ništa novo, nego nešto što su i naši stari činili i na taj način proširili i obogatili grad. (271)

Čini mi se da se u tom ulomku skriva jezgra Držićeva shvaćanja novog porotka, a onda i cjelokupne teologije njegova urotničkog čina, čina prevrata. Otimanje vlasti *appresso Dio* pravi je čin *exceptio*, poziv na izvanredno stanje

⁴ Schmitt o tome iscrpnije govori u nekoliko poglavlja knjige *Nomos na zemlji*, a posebice u poglavlju o prisvajanju teritorija u novootkrivenim zemljama (Schmitt 2006: 86–139).

u svojoj esenciji, koje ne izlazi iz *nomosa* jer je oduvijek bilo onkraj *nomosa*: Držić uistinu zagovara povratak na staro, na ono što su činili stari Dubrovčani i tako širili granice grada i obogaćivali ga (*con questo modo ampliata la città et arricchitala*). Kad govori o upravljanju sudstvom, dubrovački autor govori o kaznenopravnoj sferi, u središtu koje se mora naći talijanski pravosudni kapetan (*un capitano di giustizia italiano*), također jedan od agambenovskih komesara zaduženih za discipliniranje unutar granica *nomosa*, ili nakon što je novi poredak već uspostavljen (Espositova treća faza). U Batistićevu prijevodu funkcija je tog kapetana puno razvidnija – „Što se tiče krivičnog pravosuđa, čini mi se da bi bilo vrlo potrebno postaviti u Dubrovniku talijanskog kapetana pravde, pouzdanog čovjeka V[aše] E[kscelencije], jer ovi naši nisu nikada umjeli upravljati krivičnim sudom“ (Batistić 1967: 8) – jer se ističe njegova kriminalno-penalna narav, kao neka vrst disciplinarnog aparata, na tragu Foucaultova tumačenja nadzora. Marin Držić posve je svjestan da je lako organizirati prevrat, ali je teško, prvo, održati novo pravno-političko stanje i, drugo, što prije ga legitimirati kao novouspostavljeni *nomos* kako bi se počeo – tako samoustoličen – i samoodržavati, na primjer braniti se od izvanjskih prijetnji. U petnaestom odlomku tog najiscrpnijeg pisma Držić aktivira opoziciju između zajednice i njezina neprijatelja (*hostis*), nužnu za konstituiranje političkog poretka u ranom novovjekovlju. On ističe kako mu „široke mogućnosti pruža njihova glupost [*goffezza*] i njihovo slabo vladanje [*poco governo*], a nadalje to što smatraju da im ne prijeti opasnost od naroda [*tenersi sicuri quanto al popolo*] i da su moćni u odnosu na inozemstvo [*potenti quanto al di fuori*]“ (279), čime želi ukazati na činjenicu da se zajednica konstituira prema onom što može narušiti njezin integritet te da je ne treba ostaviti u rukama *fortune*. Usput rečeno, u toj je tvrdnji Držić izrazit antimakijavelist, koji vjeruje u racionalnu datost Božje transcendencije, u obliku vladavine suverena, ističući *giustizia di Dio, et appagarsi di ragione*, kao dekartovsku legitimaciju Božje providnosti. Najzanimljiviji je možda onaj ulomak pisma od 2. srpnja u kojem Držić traži *una scomunica papale*: Cosimo bi od pape trebao brzo isposlovati ekskomunikaciju dubrovačkih vlastodržaca, koja može biti i *fiinta* – dakle lažno izopćenje ili pak samo prijetnja izopćenjem – a potom bi taj dokument u Republiku donio neki „spretna“ Cosimov povjerenik, komesar, njegov *uomo destro*, za kojeg bi vojvoda od Rima isposlovao neke posebne ovlasti protiv ekskomuniciranih, a u papino bi ime pregovarao s dubrovačkim vlastima o njihovu odnosu prema Crkvi. Zanimljivo je da Držić tu želi uspostaviti izravnu korespondenciju između vlastita političkog čina i papinske potpore, bila ona lažna ili prava *scomunica papale*, i pritom pažljivo bira sredstva, nastojeći odigrati

svojevrstu *simultanku* u polju papinske i medičejske (suverene) legitimacije. Ekskomunikacija je radikalizacija pravno-političkog habitusa iznimke, no, u isti mah, ističe autor pisama, ona je dobra i kao pragmatički čin borbe protiv protestanata, čin unifikacije kršćanskih prostora i integriteta republike kao kršćanske enklave. Valja se doista priupitati kojem se *Signore* Držić obraća u sljedećoj rečenici: „O, Gospodine, veliku će moć imati ova ekskomunikacija i autoritet potkralja Sicilije“ (285), koju će Batistić, izuzme li se razlika anatema-ekskomunikacija, prevesti malo drukčije: „O Gospodaru, ova će anatema i autoritet potkralja Sicilije silno djelovati“ (Batistić 1967: 13). Ipak, Čalina glagolska konstrukcija, njegov doslovni prijevod sintagme *avrà gran forza*, pogađa bit Držićeva sinkopiranja papinske intervencije – u smislu naglašavanja inače nenaglašenog, a uvijek prisutnog, implicitnog elementa teologije urote. Čalin *Gospodin* i Batistićev *Gospodar*, zapravo *Signore*, iako i jedan i drugi mogu označavati i vladara/suverena i njegovu božansku transcendenciju, metaforički prikazuju dualnost urotničkog ugovora koji implicira transcendentalnu odluku – i kad se to jasno ne vidi. Pretpostavke o Držićevoj urotničkoj misiji kao činu utopije ovdje postaju besmislene jer riječ je o politički osviještenom misliocu, osobito kad se uzme u obzir činjenica da je od urote spreman i odustati, povući se, kako ističe u zaključku najopsežnijeg pisma. No, čini mi se da je Držić bio uvjeren u opravdanost tog prevrata. Tko je trebao činiti gradsku posadu i tko je trebao biti *pukovnik*, vjerojatno se može objasniti interpretacijom pisma od 2. srpnja u kojem autor ističe da će nakon izvršenog prevrata Cosimovi ljudi, prvotno poslani kao pomoć urotnicima, ostati u Dubrovniku radi slobode puka. Formulacija iz pisma od 3. srpnja u kojem Držić kaže da vojvoda treba tek kimnuti glavom *per rendersi Raugia per sempre schiava*, u Čalinu prijevodu, „da sebi zauvijek podvrgne Dubrovnik“ (293) ili, u prijevodu Ive Batistića, „može dobiti zauvijek Dubrovnik kao roba“ (Batistić 1967: 27), govori o egzekutivnoj snazi suverenove *exceptio*. Nema tu okolišanja oko donošenja odluke, nema simulacije pravno-političkog entiteta – on je posve jasan, razgovijetno ga ustanovljuje upravo stanje (u) izvanrednosti. O odluci kao sredstvu usmjerenom prema *exceptio* Držić progovara u pismu datiranom 3. srpnja: „Ljudski je što ima nevolje među ljudima; na valjanim je ljudima da ne dopuste da ih pobjede zli [*vincer da mali*] i da se pomognu sredstvima kojima se može postići pobjeda, a tako rade ljudi koji znadu donositi odluke“ (291). Sintagmu *e cosa da omeni che si sanno consigliare*, kojom završava ovaj odlomak, nije lako prevesti, i Batistić je prevodi na posve drukčiji način – „Tako rade ljudi koji umiju da se snađu“ (Batistić 1967: 27) – inklinirajući makijavelističkom tumačenju Držićeve urote, dominantnom u držićologiji.

Odlučnost o kojoj je tu riječ, koja se temelji na savjetu, ponovno se uklapa u Agambenovu analizu Schmittove političke teologije. Talijanski autor na jednom mjestu ističe važnost razlike između norme i odluke, koja je istodobno razlika između Benjaminova i Schmittova poimanja diktature. Sam je Benjamin u *Političkoj teologiji* napustio razliku između konstituirajuće i konstituirane vlasti, razliku na kojoj se temeljio pojam vrhovne diktature, elaboriran u njegovim prethodnim radovima. Na mjesto te razlike zatim dolazi pojam odluke:

Ta zamjena dobiva svoj strateški smisao samo ako je promatramo kao protu-potez u odnosu na Benjaminovu kritiku. Distinkcija između sile koja postavlja i sile koja čuva pravo – koja je bila Benjaminov cilj – zapravo u slovo odgovara Schmittovoj opreci; a Schmitt svoju teoriju vrhovne vlasti razrađuje upravo ne bi li neutralizirao taj novi oblik čiste sile, oduzet dijalektici između konstituirajuće i konstituirane vlasti. Vrhovna sila iz *Političke teologije* odgovara čistoj sili iz Benjaminova eseja, s oblikom vlasti koja niti postavlja niti čuva, nego obustavlja pravo. U istom smislu, upravo kao odgovor na Benjaminovu ideju o krajnjoj neodlučnosti svih pravnih problema Schmitt afirmira vrhovnu vlast kao mjesto krajnje odluke. (Agamben 2008: 76)

Pojednostavljeno, čista sila ne može nikada biti priznata, kao takva, nekom odlukom, ali, paradoksalno, upravo ta nemogućnost stvara osnovu za nužnost postojanja vrhovne odluke:

Benjaminov opis baroknog vladara u *Trauerspielbuchu* može se čitati kao odgovor na Schmittovu teoriju vrhovne vlasti. Sam Weber oštroumno je primijetio kako Benjamin, upravo kad citira Schmittovu definiciju vrhovne vlasti, uvodi u nju „laganu, ali presudnu modifikaciju“ [...] Barokna koncepcija vrhovne vlasti, piše on, „razvija se iz rasprave o izvanrednom stanju i vladaru kao glavnu dužnost pripisuje to da ga isključi“ [...] Zamjena glagola „odlučiti“ glagolom „isključiti“ presudno iskrivljuje Schmittovu definiciju u istoj gesti kojom je želi evocirati: odlučujući o izvanrednom stanju, vladar ga ne mora nužno uključiti na neki način u pravni poredak; on ga, naprotiv, mora isključiti, ostaviti ga izvan njega. (Agamben 2008: 77)

Iako mu je odluka imanentna, ranomoderni će vladar u izvanrednom stanju, u prvoj prilici kad treba donijeti odluku, najčešće uvidjeti kako ne može odlučiti – u smislu kako to čini i Cosimo I. Medici u slučaju Držićeva prevrata. Držić takvu prirodu vladara i suverena u ranom novovjekovlju vrlo dobro poznaje i zato taktizira, agresivno nagovara i uvjerava, podastirući zgotovljen plan urote, državnog udara, a naposljetku ističe mogućnost odgode tog plana. To ne radi ni luđak ni utopist, već netko tko dobro poznaje pravno-politički kontekst suvremene mu *Jus Publicum Europaeum*. Gotovo

svako Držićevo pismo završava svojevrsnim razumnim uzmakom, oprezom politički osviještenog i mudrog čovjeka koji politiku percipira kao pragmu te je duboko usidren u onodobni politički *praxis*.

V.

Književna historiografija u posljednjih je dvadesetak godina osvijestila činjenicu da su urotnička pisma mnogima poslužila kao epistemološki lakmus-papir Držićeva dramskog stvaralaštva. Mislim da o tome, naime, ne treba ovdje suviše govoriti. Pogledi na njegov urotnički čin u tome su smislu proturječni, od onih koji negiraju bilo kakav aposteriorni utjecaj urotničkih ideja, koje su, tobože, strano tijelo književnog stvaralaštva mladog dubrovačkog dramatičara, do pogleda koji njegovu neostvarenu urotu promatraju kao intimni finale cjelokupne Držićeve književno-filozofske misli. Većina književnih povjesničara, posve na tragu tumačenja Živka Jeličića, inzistirala je na prešutnom kontinuitetu između Držićeva književnog stvaralaštva i konačnog pokušaja (protu)republičkog preobrata. Rehabilitacija pisama učinila je od njih manifest. U tu su zamku upali mnogi, o čemu na zanimljiv način govori Morana Čale (2009: 59–109) – no prvi je to osvijestio Josip Pupačić. On prvi reagira na ideološki ekskluzivne pretpostavke o etičnosti i integritetu Držićeve ličnosti, posebice na one Jorja Tadića i Ive Batistića i na nešto manje radikalani pristupi Milana Rešetara, Dragoljuba Pavlovića i Vinka Foretića. Odlučno se tako suprotstavlja tumačenju da je Držić predstavnik *obogaćenog građanstva*, iako – čini se – u svojim pismima zagovara specifičan entitet dubrovačkog *popolo*; nadalje, odbacuje tumačenje Živka Jeličića prema kojem je Držić glasnogovornik *proleterizirane mase*. Time se Držićev politički projekt izvlači iz značenjske mreže bilo desnih bilo lijevih interpretacija. Pupačić zaključuje da je jedan od najpresudnijih motiva Držićeve pobune u svojoj osnovi patriotske naravi, što ga dakle uklapa u republički pravno-politički *nomos*, s osnovnom namjerom da se ojača i *iznutra učvrsti* Republika (Pupačić 1969: 166–207). Rasprava o imunizaciji na stranicama ove analize, zapravo, oslanja se na Pupačićevu tvrdnju o pokušaju *unutarne* konsolidacije Dubrovnika – uvođenjem stranog tijela kao protutijela na temelju kojeg će se republička struktura obnoviti i iznova reformirati, a istodobno se oslanja i na Schmittove teze o suspenzivnosti poretka koja se inicira u polju onkraj političkog, dakle u trenutku kad pravno-politička regulativa istodobno egzistira i ne egzistira. Vjerovao je tako Pupačić da je Marin Držić u Dubrovniku imao istomišljenike te da Luka

Nikolina Sorkočevića i Frana Franova Lukarevića u pismu od 28. kolovoza 1566. ne spominje bez razloga, točnije – da je u Dubrovniku, kako tvrdi Držić, postojala neka, doduše još ne kritična masa istomišljenika. Još je jedan važan problem Pupačić otvorio, djelomično afirmirajući Čaline teze, a to je problem makijavelističke pozadine cijelog urotničkog projekta. U pismima doista ima podosta makijavelističkih udica, od onog često citiranog isticanja škrtosti dubrovačkih vladara, na svoju štetu, preko isticanja koncepta *popolo*, inače spornog i u Machiavellija, koji tobože *ne trpi vlast* jer je autonomna kategorija, preko renesansne metafore gradskih zidina koje ne mogu zaštititi vlast, u unutarjopolitičkom smislu, od nezadovoljstva stanovnika, sve do središnje teze njegove misije, one o *urotničkoj odluci*, koju može donijeti bilo tko – ako je na korist naroda. Svoje je teze Čale zaoštrio u radu *Dopune o Držiću, urotniku i maniristu* (1982), podcrtavajući da je Machiavelli bio Držićev učitelj, osobito ističući važnost *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija*, posebno šestog poglavlja iz treće knjige (*O urotama*), iz kojeg je Držić mogao crpiti ideje, ali nipošto nije mehanički primjenjivao makijavelističku filozofiju urotništva. *Vladar* je, prema Čalinu mišljenju, Držićevoj uroti mogao poslužiti kao organizacijsko-pragmatički temelj, svojevrstan udžbenik, naravno, itekako važan u njegovu koordinatnom sustavu političko-filozofskog mišljenja. Milovan Tatarin jednom prilikom napominje da su u uroti ponajprije vidljive humanističke implikacije Držićeve interpretacije makijavelizma, jer on negira silu i zagovara strpljivost, upozorava na važnost prihvaćanja (Tatarin 2007). Iako se načelno mogu složiti s takvom pretpostavkom, čini mi se da se tumačenje *sile (urotništva)* valja okrenuti Benjaminu. Držić ne negira silu. Ona mu je potrebna ne samo za svrgavanje pravno-političkog aparata koji je nesposoban i korumpiran nego i za uspostavu novog republičkog poretka u kojemu ista ta sila zauzima imanenciju *nomosa*: on pristaje na različite obrasce discipliniranja, odnosno na ostanak Cosimovih ljudi u gradu, na različitim funkcijama. Riječ nije dakle o nekoj negaciji sile, nego o njezinoj pretvorbi iz konstituirajuće u konstitutivnu. Zagovor strpljivosti, štoviše, u tom se smislu može tumačiti kao stvar političke pragme, a ne kao nešto inherentno Držićevu i humanističkom političkom habitusu.⁵ Estetsko i političko, dva pola koja su mnogi drži-

⁵ Roberto Valle i Slobodan Prosperov Novak ističu da je Držić bio krajnje nestrpljiv u svojem urotničkom naumu i da je to očigledno u njegovu nervoznom političkom zaključivanju. Međutim, taj plan nije bio, nastavljaju autori, ni lud ni hirovit, prije svega zbog svoje utopijske izvanvremenosti, koja nije primjerena dobu kad u narodu uvijek postoji klica nezadovoljstva – ali to ne znači da će se ona i kanalizirati u politički prevrat. Osobitost je tog njihova tumačenja

lozi nastojali povezati, čineći od pisama *lakmus-papir* Držićeva književnog stvaralaštva – a za tu pogrešku krivicu je preuzeo na sebe sam Živko Jeličić – nikad nisu ni mogla biti sasvim odvojena. Uostalom, to se u književnosti nikad ne događa jer je ona dosljedno retrofektivan mehanizam. Iako nije ostvarena, Držićeva urota ostaje urotom – zbog svojeg performativnog karaktera ona je, štoviše, i zanimljivija kao misaono-filozofska spekulacija ili, kako sam nastojao pokazati, kao algoritam u kojem se niz teoloških koncepata karakterističnih za posttridentinski svjetonazor sekularizirao u smjeru pravno-političke fenomenologije. Držićevu sam urotu stoga sklon iščitati više kao teorijsko-spekulativni tekst nego kao manifest, kao tekst u kojem je razvidna ideja da svatko u svakom trenutku (*n'importe qui*) može jednako participirati u kolektivnom mehanizmu odlučivanja i, dapače, da je književnost dobar primjer autonomne strukture, koja jest politična jer sudjeluje u nekom obliku distribucije osjetilnog (*le partage du sensible*). Kao što politika zahvaća cjelinu, što se vidi u praksi odlučivanja, bilo na temelju nesporazuma ili neslaganja, ili obrnuto, tako pak književnost operira na razini pojedinačnosti. Politika književnosti ne može se stoga svesti na politički program koji pretvara književnost u mehanizam sociopolitičke kritike ili u puku tehniku reprezentacije društvenih odnosa, već politika književnosti djeluje na sjecištu novih režima kroz koje se izražava književna jednakost. Od njih je, slijedimo li Foucaulta i Rancièrea, postreprezentacijski režim književnosti u razdoblju novovjekovlja, za razliku od reprezentacijskog u ranijim epistemičkim poretcima, koji, usto, narušava ustaljeni poredak literarnog ukusa i demokratizira recepciju, možda i najvažniji (Rancièr 2007: 11–55). Urotnička pisma, dakle, nisu Držićeva politička oporuka, koja je tobože sazrijevala dugi niz godina u njegovim književnim djelima,

pisama, naime, nespretn spoj tendenciozne protureformacijske ideološkičnosti, koja se tobože ogleda u ekskomunikacijskim tendencijama, i makijavelizma, koji se pak (nepravедно) svodi na paradigmu cilja koji uvijek opravdava sredstvo. Međutim, na jednom mjestu Novak i Valle ističu da je ideološki *vocatus* urotničke misije od velike važnosti i za njezin uspjeh – „*Uomo debole* koji se prihvati urote neće u njoj ništa ostvariti, jer on prirodom vlasti neće zadovoljiti ničije povjerenje“ (Valle 1995: 155) – no pritom zanemaruju činjenicu da je Držić toga posve svjestan i da to čak u nekoliko navrata ističe, ne samo tražeći financijsku i vojnu pomoć nego, istodobno, govoreći o slabostima i nedostacima vlastitog prevratničkog plana. Na toj se paradigmi slabog čovjeka onda zasniva cijela njihova interpretacija, u kritiku koje se na ovom mjestu neće upuštati. Čini mi se da se u Držićevu slučaju pojam makijavelizma treba shvatiti u Althusserovu smislu, kao raskid s dotadašnjom političko-filozofskom tradicijom te kao zagovor jedinstva talijanskih regija u cilju obrane od zajedničkog, barbarskog neprijatelja. Takvo se Althusserovo čitanje Machiavellija, koje je francuski filozof pretvorio u oveći ciklus predavanja, temelji na iskustvu Gramscijeve hegemonije (Althusser 2000).

nisu hermeneutički ključ za ta djela – dakle ne može ih se uzimati ni kao ideologemski apriornu ni aposteriornu činjenicu. Pisma egzistiraju u nekom procjepu Držićeve pravno-političke pozicije, i u odnosu na konkretnu političku situaciju, prema Republici, talijanskim susjedima ili pak Osmanlijama, i, štoviše, u odnosu na politički sublimno u njegovu književnom opusu, koje ne treba smetnuti s uma jer uistinu postoji – u svakom književnom fenomenu. U tom se smislu urota može tumačiti kao *paradigma* jedne moguće renesansne (ranonovovjekovne) političke vizije. Ona ima potenciju da *upozori* na pravne i sociopolitičke probleme suvremenosti, u njoj je metaforizirana *mogućnost* situacije prevrata, kao što *para* u paradigmi upućuje na nešto što pak ukazuje na nešto usput, nešto sa strane. Držić, uistinu, daje primjer prevrata, pa se logika urote može tumačiti na temelju te logike *exempluma*: univerzalna logika prava, naime, zamijenjena je singularnom ili partikularnom logikom primjera (Agamben 2009: 11–12).

LITERATURA

- Agamben, Giorgio. 2006. *Homo sacer: suverena moć i goli život*. Prev. Mario Kopic. Zagreb: Arkzin.
- Agamben, Giorgio. 2008. *Izvanredno stanje*. Prev. Ita Kovač. Zagreb: Deltakont.
- Agamben, Giorgio. 2009. *The Signature of All Things: On Method*. New York: Zone Books.
- Agamben, Giorgio. 2010. *Vrijeme što ostaje: komentar uz Poslanicu Rimljanima*. Prev. Mario Kopic. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Agamben, Giorgio. 2011. *The Kingdom and the Glory*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2013. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Althusser, Louis. 2000. *Machiavelli and Us*. London: Verso.
- Batistić, Ivo. 1967. „Zavjerenička pisma Marina Držića“. U: *Filologija* 5.
- Benjamin, Walter. 1971. *Uz kritiku sile: eseji*. Prev. Snješka Knežević. Zagreb: Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu.
- Čale, Frano. 1982. „Dopune o Držiću, urotniku i maniristu“. U: *Prolog* 51–52.
- Čale, Morana. 2009. „Govor oca, pismo sina: Urotnička pisma u držićologiji“. U: *Quorum* 5–6.
- Držić, Marin. 2011. „Urotnička pisma“. U: *Izabrana djela I*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Esposito, Roberto. 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Esposito, Roberto. 2014. *Immunitas: Zaščita in negacija življenja*. Prev. Boštjan Nedoh. Ljubljana: Beletrina.
- Foretić, Vinko. 1965. „O Marinu Držiću“. U: *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti* 338.

- Foucault, Michel. 2009. *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France 1977-1978*. New York: Picador.
- Jeličić, Živko. 1950. *Marin Držić, pjesnik dubrovačke sirotinje*. Zagreb: Novo pokoljenje.
- Jeličić, Živko. 1958. *Marin Držić Vidra*. Beograd: Nolit.
- Kunčević, Lovro. 2007. „Ipak nije na odmet sve čuti’: medičeski pogled na urotničke namjere Marina Držića“. U: *Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku* 45.
- Kunčević, Lovro. 2009. „Urota“. U: *Leksikon Marina Držića*. Ur. Slobodan Prosperov Novak, Milovan Tatarin, Mirjana Mataija, Leo Rafo lt. Zagreb: Leksikografski zavod „Miroslav Krleža“.
- Nancy, Jean-Luc. 2004. *Dva ogleđa: Razdjelovljena zajednica & O singularnom i pluralnom bitku*. Prev. Tomislav Medak. Zagreb: Multimedijalni institut – Arkzin.
- Pupačić, Josip. 1969. „Pjesnik urotnik (o političkim planovima Marina Držića)“. U: *Marin Držić: zbornik radova*. Ur. Jakša Ravlić. Zagreb: Matica hrvatska.
- Rancière, Jacques. 2007. *Politique de la littérature*. Paris: Editions Galilée.
- Schmitt, Carl. 1985. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge Massachusetts/London: The MIT Press.
- Schmitt, Carl. 2006. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York: Telos Press Publishing.
- Schmitt, Carl. 2008. *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tadić, Jorjo. 1948. *Dubrovački portreti*. Beograd: Zadružna knjiga.
- Tatarin, Milovan. 2007. „Držić i Machiavelli: nacrt za jedno čitanje Držićeva makijavelizma“. U: *Jezik književnosti i književni ideologemi: zbornik radova 35. seminara Zagrebačke slavističke škole*. Ur. Krešimir Bačić. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu – Zagrebačka slavistička škola.
- Valle, Roberto. 1995. „Urota ili traktat o čovjeku nahvao“. U: Slobodan Prosperov Novak, *Planeta Držić: ogleđ o vlasti*. Dubrovnik: Dom Marina Držića.
- Vekarić, Nenad. 2009. „Držićeva firentinska urotnička epizoda: dio plana Bobaljevićeva klana da razvlasti Gundulićev klan“. U: *Putevima kanonizacije: zbornik radova o Marinu Držiću (1508-2008)*. Ur. Nikola Batušić i Dunja Fališevac. Zagreb: HAZU.

Abstract

THEOLOGY OF CONSPIRACY: A READING OF DRŽIĆ'S LETTERS TO COSIMO I AND FRANCESCO MEDICI

Conspiracy mission of Marin Držić is analyzed in the context of sovereignty and political state of exception, from Schmitt to Agamben, as well as in the light of the recent historical interpretations, from Jeličić and Pupačić, to Tatarin and Kunčević. Držić's letters to Cosimo I and Francesco Medici are thus situated in the context of Renaissance diplomatic discourse. Their political and theological semantics is revised based on specific inconsistencies stemming from their Croatian stylizations (Čale vs. Batistić).

Keywords: conspiracy, sovereign, political correspondence, exception