

Slavko Kovačić

Majerovica b.b., HR-21450 Hvar
slavko.kovacic2@st.t-com.hr

Od prakticanja k »tehnicanju« politike

Sažetak

Mediteran je prostor susreta. Susretanje s jedne strane znači komunikaciju, aktivnost, otvorenost, prožimanje, dok s druge strane znači i sukob, često i rat, uništenje, istrebljenje. Susretanje je, dakle, istodobno opasnost i šansa, prijatna i prigoda, mogućnost iščeznuća i predložak za novi kvalitet, što se na Mediteranu jasno ogleda. Neprestani napon, odnosi harmonije i suprotnosti, sličnosti i različitosti, pokazuju Mediteran u bitnom upravo kao prostor posredovanja, a posredovanje kao uvjet mogućnosti nečeg takovog kao što je Mediteran.

Jedno od temeljnih posredovanja, iz kojeg proizlaze ostala, jest odnos čovjeka i čovjeka, što bi se, govoreći jezikom pitanja, moglo drukčije odrediti kao pitanje mogućnosti i svrhe ljudske zajednice, odnosno biti političkog. Na Mediteranu je, između ostalog, izvorište dva, mogli bismo reći oprečna, ali određujuća pristupa ovom pitanju: tzv. tradicionalni pristup politici – antičkogrčko shvaćanje politike kao djelovanja slobodnih i jednakih građana, koji u državi kao političkoj zajednici ozbiljuju bitne svrhe ljudskoga dobroga i pravednog života te čiji najreljefniji izraz nalazimo kod Aristotela (philosophia anthropina), dok je s druge strane ono što nazivamo novovjekovnim pristupom politici, koji predstavlja nasuprotni pol antičkogrčkom određenju odnosa. Radikalni obrat nastupa upravo s Machiavellijem, a raščlambom njegova djela razabiru se i utjecaji na suvremenost.

Ključne riječi

politika, Aristotel, Nicolò Machiavelli, zajednica, *philosophia anthropina*, novovjekovna politika

Uvod

Mediteran nije samo more, baš kao što ni more nije samo Mediteran. Pokušavajući misliti Mediteran, sudaramo se zapravo s njegovom mnogoznačnošću. Jedno od najsnažnijih svjedočanstava tog mnogoznačja nalazimo u kulturi. Upravo kroz 'kulturu', u bitnom smislu pojma, sublimirana je multidimensionalnost Mediterana. U preobilju raznorodne kulturne ostavštine, kulturnih dobara različitih provenijencija, razotkrivaju se korijeni različitih civilizacija i duhovnih tradicija. Iz tog konteksta proizlazi i, naizgled »izraubana«, ali nepobitno točna formulacija o Mediteranu kao kolijevki Europe, odnosno civilizacije Zapada, zapadne filozofske i znanstvene tradicije. No ne samo nje. Na tom su prostoru ponikle i druge, susjedne civilizacije, o čemu postoje brojna i obuhvatna istraživanja. Bez upuštanja u široku elaboraciju i opsežnu akribiju, naglašavajući ovo »susjedne«,¹ valja konstatirati kako je Mediteran u najširem smislu riječi prostor susreta:

1

U tom smislu, lirski ali točno primjećuje Matvejević: »Atlantik ili Pacifik mora su razdaljina, Mediteran je more susjedstva, Jadran

more bliskosti.« – Predrag Matvejević, *Mediteranski brevijar*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1987., str. 24.

»Evropa, Magreb i Levant; judejstvo, kršćanstvo i islam; Talmud, Biblija i Kuran; Atena i Rim; Jeruzalem, Aleksandrija, Konstantinopol i Venecija; grčka dijalektika, umjetnost i demokracija; rimsko pravo, forum i republika; drevni arapski nauk; provansalsko i katalonsko pjesništvo; talijanska renesansa; Španjolska u raznim razdobljima, zanosnim i okrutnim; Južni Slaveni na Jadranu, Dubrovnik.«²

Susretanje, s jedne strane, znači suodnos, komunikaciju, aktivnost, otvorenost, prožimanje, dok s druge strane znači i sukob, nažalost često i rat, uništenje, istrebljenje: ljudi,

»... narodi i rase ovdje su se stoljećima miješali, spajali i suprotstavljali jedni drugima, možda i više nego igdje na ovom planetu: obično se pretjeruje ističući njihove sličnosti ili uzajamnosti, zanemarujući razlike i sukobek.«³

Susretanje je, dakle, istodobno opasnost i šansa, prijetnja i prigoda, predložak za novu kvalitetu i mogućnost iščeknuća, što se na Mediteranu jasno ogleda:

»U gotovo svakom razdoblju, na svim dijelovima obale, suočavamo se s mediteranskim skladnostima i protuslovljima: s jedne strane jasnoća i forma, geometrija i logika, zakon i pravda, znanost i poetika, s druge strane sve ono što se tome suprotstavlja. Svete knjige pomirenja i ljubavi prema bližnjemu i križarske vojne i džihadi. Ekumenski duh i fanatični ostracizam. Univerzalnost i autarkija. Agora i labirint. Entelehija i letargija. Atena i Sparta. Dionizijska radost i Sizifov kamen. 'Čovjek kao mjera stvari' i Prokrust koji nije po mjeri svoje postelje. Rim i barbari. Istočno i zapadno carstvo. Sjeverna i južna obala. Evropa i Afrika. Friz i arabeska. Kršćanstvo i islam. Katoličanstvo i pravoslavlje. Nauk Nazarećanina i progon židovske dijaspore. Te sastavnice i značajke jednom se niječu, drugi put uzajamno dopunjuju.«⁴

Takav neprestani napon, odnosi harmonije i suprotnosti, sličnosti i različitosti, pokazuju Mediteran u bitnom upravo kao prostor posredovanja, a posredovanje kao uvjet mogućnosti nečeg takovog kao što je Mediteran. Drukčije govoreći, posredovanje je bit Mediterana, ili preciznije, Mediteran jest posredovanje. Ne (samo) nominalno, niti puko zemljopisno, kako nam se to nadaje i etimologijski: Mediteran = Sredozemlje = sred-o-zemlje = u-sred-zemlje, već upravo kao *medius (terra)*, *medium* – odnosno sredina kao omogućujuće onoga *biti*, kao ono koje po-sreduje, po-sredstvuje, po-sred-stvo, a time onda i kao medij. To i takvo (upravo, mediteransko) posredovanje spoznaja različitih kultura, drugih duhovnih tradicija i različitih civilizacijskih krugova, kao i njihovo međusobno razračunavanje, dovelo je, između ostalog, do načina artikuliranja pitanja i davanja odgovora određujućih i odlučnih za zapadnu filozofiju. Stoga i grčka filozofija, čiji je »razračun« s »ostalima« bio odlučujući za Zapad, iako i sama »mediteranski korijen«,⁵ ima svoje mediteranske korijene.

Jedno od temeljnih posredovanja, iz kojeg proizlaze ostala, pa tako i posredovanja kultura i civilizacija, jest odnos čovjeka i čovjeka, što bi se, govoreći jezikom pitanja, moglo drukčije odrediti kao pitanje mogućnosti i svrhe ljudske zajednice, odnosno biti političkog. Na Mediteranu je, između ostalog, izvorište dva, mogli bismo reći oprečna, ali u bitnom određujuća i utjecajna pristupa ovom pitanju. S jedne strane tzv. tradicionalni pristup politici – antičkogrčko shvaćanje politike kao djelovanja slobodnih i jednakih građana, koji u državi kao političkoj zajednici ozbiljuju bitne svrhe ljudskoga dobroga i pravednog života, o čemu najreljefnije govori Aristotelova praktična filozofija u kojoj se iskazuje bitno jedinstvo politike i etike; dok je s druge strane – ono što nazivamo novovjekovnim pristupom politici, a koje u smislu odnošnjih mogućnosti etičnosti, tehničnosti i politike, preciznije, razdvajanjem politike od etičkog supstrata, predstavlja nasuprotni pol antičkogrčkom određenju odnosa. Radikalni obrat nastupajući upravo s Machiavellijem biva na svoj način drastičan i nameće potrebu analize takvoga naglog i odlučnog otklona

od tradicije. Stoga ćemo raščlambom Machiavellijeva djela, koje i danas intrigira kako sadržajem tako i izazvanim kontroverzama, kroz prikaz ključnih momenata njegova mišljenja razmotriti nastali etičko-politički raskol, karakterističan za novo(vjekovno) poimanje politike kao vještine vladanja, tehnike zadobivanja i održavanja moći, odnosno vlasti.

Machiavelli

Poznata i pomalo stereotipna odredba o renesansnom povratku čovjeka antičkim uzorima svoju vjerodostojnost zacijelo nije priskrbila na području političke teorije. Upravo suprotno, veličina i korjenitost promjena u sferi političkog spram antičke i ine tradicije (kao dio procesa ukupne novovjekovne preobrazbe čovjekova života i svijeta), očituje se već na samom svom početku dobivajući radikalni izraz u Machiavellijevu djelu, koje svojim značajem i utjecajem zasigurno premašuje svoju tekstualnu veličinu. Kada se govori o prijedporima vezanim uz Machiavellijevu političku misao, kao i uz njegov najutjecajniji i najpoznatiji uradak – *Vladar*, dvojba između univerzalnosti i partikularnosti njezina značenja izravno zasjeca u evaluaciju njezina značaja, stoga kao interpretativno polazište treba naglasiti upravo univerzalistički karakter njegova djela. Naime, pokuša li razvidjeti koliko je ono samo izraz jednog vremena i povijesnih okolnosti (što nesumnjivo jest), te tako je poput stanovitog priručnika isključivo okrenuto konkretnom povijesnom trenutku u kojem je nastalo, a koliko ga, k tomu, transcendira noseći u sebi značajke i tendencije univerzalnosti, općenitosti, općevaljanosti koje bi ga u dovoljnoj mjeri opredijelile kao ono što nazivamo političkom teorijom – čini se da interpretacije koje smjeraju partikularnom tumačenju, osim što implicitno postuliraju promašenost svakog filozofijskog bavljenja Machiavellijem, ne pogađaju bit njegova djela.

Odgovor takovim zapitanostima možda se najjasnije isčitava u argumentaciji kojom Machiavelli snaži vlastite izložene političke zamisli, savjete i preporuke. Materijal njegove argumentacije, bilo potkrepe izrečenom, bilo iznošenja određenih paradigmatičkih primjera, crpio je Machiavelli iz široko i podosta slobodno shvaćenog pojma 'povijesti'. Motreno temporalno, Machiavellijevi primjeri obuhvaćaju njegovu suvremenost, ali sežu i sve do antičkih vremena, dok motreno sadržajno u povijest ravnopravno ulaze i mitovi i legende, posljeditvom čega pri obrazlaganju imamo miješanje povijesnih i nepovijesnih (mitskih) ličnosti. Na taj način u istom »društvu« zatičemo likove kao što su npr. Kir, fra Girolamo Savonarola ili Hijeron Drugi Sirakuški zajedno s Mojsijem, Romulom ili Tezejem.⁶ Osim toga, Machiavelli ne brine previše niti oko objektivnosti iznesenih povijesnih podataka,⁷ posebice onih koje mu se čine nedovoljno važnim ili pak irelevantnim za posvjedočenje vlastite teze. Njemu, zapravo, do utvrđivanja materijalnih činjenica nije ni stalo, dok povijest

2
P. Matvejević, *Mediterranski brevijar*, str. 20, 21.

3
Isto, str. 21.

4
Isto, str. 22

5
Štoviše, kako tvrdi B. Russell, »u jednom ozbiljnom smislu, cijela zapadna filozofija je

grčka filozofija«. Bertrand Russell, *Mudrost Zapada*, Mladost, Zagreb 1970., str. 5.

6
Usp. Nicolò Machiavelli, *Vladar*, GZH, Zagreb 1983., VI poglavlje.

7
Usp. N. Machiavelli, *Vladar*, V. poglavlje, napomena br. 6.

u smislu puke faktografije i običnog nizanja događaja u njihovoj jedinačnosti ostaje beznačajna i u konačnici bezvrijedna. Onaj bitni i za Machiavellija jedini spomena vrijedni sadržaj povijesti karakterizira transtemporalnost, općevalidnost i aplikativnost: to je, dakle, bilost koja slijedom svoje univerzalne vrijednosti nudi predloške ili obrasce postupanja aktualnosti. I to je ono što povezuje suvremenost sa stoljećima udaljenom antikom, i samo u tom okviru mogu jednakovrijedno stajati i povijesni i mitski događaji, te povijesne i mitske ličnosti, stvarni sudionici povijesti i povijesni simboli – osobe bez potvrde njihove stvarne povijesne egzistencije. Na taj način oni za Machiavellija postaju »realne snage«,⁸ poprimajući i zadobivajući tek time svoj povijesni značaj. No i mimo methodske analize cjeline djela, kojom se to jasno razazna-je, o svom povijesno-političkom pristupu, Machiavelli kazuje i eksplicitno:

»Neka se ne čudi nitko ako ja, kad budem govorio o posve novim vladavinama, o vladaru i o državi počnem navoditi krupne primjere; jer ljudi gaze gotovo uvijek putovima što su ih drugi utrl i u svojim se djelima povode za drugima. Međutim, kako se ne možeš posve držati tudega puta, niti dostići kreposti onih za kojima se povodiš, to razborit čovjek mora uvijek udariti putom kojim su išli veliki ljudi i nasljedovati one koji su bili najvrjedniji; pa ako se već ne može dovinuti do njihove vrline, a ono neka bar dosegne bližedu sliku njezinu.«⁹

»... vladar mora čitati povijest i proučavati djela velikih ljudi, paziti kako su se držali u ratovima, istraživati uzroke njihovih pobjeda i poraza, e da ih može nasljedovati, odnosno izbjegavati; a prije svega mora postupati onako kako su prije njega postupali neki veliki ljudi koji su kao uzore uzimali hvaljene i slavljene junake, držeći neprestano pred očima njihov život i djela.«¹⁰

Već iz ovakog ocrta Machiavellijeva pristupa povijesti, ljudima i događajima, kao odlučnom području i sastojku njegova političkog mišljenja, dadu se, makar i u naznakama, razabрати Machiavellijeva stremljenja. Riječ je o pristupu političko-povijesnim fenomenima koji nosi u sebi bitno univerzalistička određenja:

»On se zanimao za statiku, a ne za dinamiku historijskog života. Nije mario za posebne crte date historijske epohe, već je tragao za onim crtama koje se vraćaju, za onim što je isto u svim vremenima. ... Iz tog statičnog gledanja na ljudsku historiju proizlazi da su svi historijski događaji zamjenjivi. Fizički, oni imaju određeno mjesto u prostoru i vremenu; ali njihov smisao i njihov karakter ostaju nepromjenjivi.«¹¹

Metoda Machiavellijeva povijesno-političkog diskursa jest induktivna, a njezin temeljni izvod, po kojem povijest za Machiavellija uopće ima validnost, jest, dakle, više ili manje precizno, opetovanje prošlosti: isti ili slični uzroci u istim ili sličnim okolnostima uvijek imaju iste ili slične posljedice. Uočavanje i prepoznavanje te pravilnosti u prošlosti jamac je, po Machiavelliju, uspješnog djelovanja u sadašnjosti, a omogućuje i prospekciju budućnosti. Vjerojatno najjasnije i najizravnije nalazimo to formulirano u *Raspravama o prvoj dekadi Tita Livija*, drugom značajnom Machiavellijevu djelu:

»Mudri ljudi znadu reći, i ne nasumce i neutemeljeno, kako mora pogledati što je bilo u prošlosti onaj tko hoće predvidjeti što će se dogoditi u budućnosti, jer sve se na svijetu u svako doba može usporediti s onim što se događalo u drevnim vremenima. Razlog je tome činjenica da su sve to djela ljudi, kojima su vladale i kojima uvijek vladaju iste strasti, pa zato nužno dolaze i do istih rezultata.«¹²

»Tko razmotri sadašnje i prošle zgođe lako uvidi da svi narodi imaju iste želje i ista raspoloženja i da je tako bilo oduvijek. Tko marljivo istraži prošlost lako mu je u svakoj republici predvidjeti buduće i poslužiti se sredstvima koja su se u starini primjenjivala, ili, ako ne nađe primjenjivana sredstva, pobrinuti se za nova, zbog sličnosti događaja. Kako, međutim, to mišljenje zanemaruje ili ne shvaća onaj što čita o njima, a ako ih on i shvaća, ne poznaje ih onaj što vlada, ista se zla ponavljaju u svim vremenima.«¹³

Dakle, razmatrati *Vladara*, ali i ukupno Machiavellijevo djelo, u isključivoj ograničenosti njegovim vremenom, znači previdati opći, univerzalni karakter

koji progovara iz samoga teksta, uz zaboravljanje univerzalističkih tendencija spomenutog vremena kao njegova konteksta. U takvom njegovu pristupu i poimanju povijesti, osim crte univerzalističke opredijeljenosti očitava se i Machiavellijev modernitet, prisutan i u karakterističnoj šokantnosti njegovih iskaza. Ona doduše nije toliko izraz sadržajnih novosti (naputke slične Machiavellijevim nalazimo primjerice i kod Aristotela¹⁴) već prije smjelosti i otvorenosti forme u izmijenjenim okolnostima »on proklamira, otvoreno i trijumfalno, korumpirajuću doktrinu koju su antički pisci naučavali skriveno ili sa svim znakovima odvratnosti«.¹⁵

Ipak, unatoč modernim elementima i iskazanom univerzalizmu, novovjeka politička teorija na svom početku, kod Machiavellija, još ne dopijeva do novovjekovnog ideala – znanosti same. Mogu se, doduše, uočiti metodске sličnosti između Machiavellija i Galilea Galileia, osnivača moderne fizike, odnosno klasične mehanike kao znanosti: obojica svoj pristup temelje na zajedničkom načelu, aksiomu jednolikosti, istorodnosti prirode, tj. podvrgnutosti prirode istim nepromjenjivim zakonima. Načinom kojim se ondje manifestiraju mehanički i fizikalno, trebali bi se također očitovati u povijesti i politici.¹⁶ Machiavelli, međutim, usprkos pojedinim tumačenjima¹⁷ ipak još uvijek ne doseže stroge kriterije i zahtjeve znanosti. Kod njega je razgovjetno »izgovorena tehnička namjera da se politika vodi kao znanje o vlasti«,¹⁸ ali iako vještina »osvajanja i održanja vlasti rezultira iz prijenosa zanatlijskog tehnice na područje prakse koje je dotad bilo zadržavano za phronesis, ona i dalje oskudijeva u naučnoj preciznosti proračunate tehnice«. ¹⁹ Machiavellijeva politička teorija ispostavlja se tako kao »pionirski« pokušaj utvrđivanja tehničkog znanja na području prakse, čijom bi se primjenom na tom polju netočnosti, odnosno približnosti uspostavila tehnička izvjesnost u odnosu postupaka i učinaka. To, međutim, ne može biti radikalno provedeno »sve dok nije osigurano samo tehničko znanje i to teoretski a ne više samo pragmatično«. ²⁰ Kako vidimo, srodnost pristupa Machiavellijeve političke teorije i Galilejeve dinamike u smislu postuliranja određenih pravilnosti, jedne unutar prirodnih,

8

Isto, VI. poglavlje, napomena br. 2.

9

Isto, str. 25.

10

Isto, str. 61.

11

Ernst Kasirer, *Mit o državi*, Beograd 1972., str. 142.

12

Nicolò Machiavelli, *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija*, III knjiga, XLIII poglavlje, u N. Machiavelli, *Izabrano djelo*, prvi svezak, Globus, Zagreb 1985., str. 348.

13

N. Machiavelli, *Izabrano djelo*, XXIX poglavlje, str. 206. S pravom tako konstatira Puhovski da »Od Machiavellija (ako se, dakle, primjerice Tukidida ostavi po strani) političko mišljenje nalazi svoj materijal u historiji postižući time dokidanje historičnosti u analizi političkih dogodovština, jer čitav postupak počiva upravo na uvjerenju kako se obrasci djelovanja, taktike i strategije, pa i legitima-

cijski postupci, umnogom ponavljaju.« Žarko Puhovski, »Politička antropologija Hannah Arendt«, u H. Arendt, *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb 1991., str. 263–264.

14

Vidi V. knjigu Aristotelove *Politike*, te moj tekst »Etičnost politike u Aristotela«, *Filozofska istraživanja* 102 (2/2006), str. 474.

15

Ž. Puhovski, »Politička antropologija Hannah Arendt«, str. 263, napomena br. 4.

16

Usp. E. Kasirer, *Mit o državi*, str. 168.

17

Usp. Jürgen Habermas, *Teorija i praksa*, BIGZ, Beograd 1980., str. 65.

18

J. Habermas, *Teorija i praksa*, str. 65.

19

Isto.

20

Isto, str. 65.

druge u povijesno-političkim događanjima, ne biva dostatnom za znanstveni prodor. Do sličnog zaključka dolazi i Habermas razmatrajući Machiavellijeva *Vladara* i Morusovu *Utopiju*, konstatirajući kako u odnosu na Hobbesa, utemeljitelja socijalne filozofije kao nauke, postoje ograničenja »kako u materiji tako i u metodi«,²¹ što se ogleda u tomu da su oni

»... svoju materiju, na neki način obrađivali još uvijek pragmatički. Prvi dospijeva do preporuke tehnika; drugi daje prijedlog organizacije.«²²

Upravo ta tehnička dimenzija Machiavellijeva *Vladara* kao i moguće odnosno paralele prema Aristotelovoj politici i području prakse jest ono što nas dalje zanima. Treba uočiti kako Machiavellijeva politička teorija, za razliku od Aristotelove praktične filozofije, koja se kao filozofija o ljudskim stvarima, *philosophia anthropina*, obraća svim ljudima kao građanima političke zajednice usmjerenim k ozbiljenju ukupnosti vlastitih mogućnosti kroz etičko-političko djelovanje, ostaje upućena samo nekima, naime vladarima i onima koji to žele postati. Praktično znanje politike biva razloženo na tehničku vještinu.²³

Tehnički karakter djela sagledljiv je i u četvrtom poglavlju *Vladara*,²⁴ kroz implikacije medicinsko-političke analogije. Političko postupanje, poput liječničkog umijeća, biva vođeno isključivo unutarnjom logikom uspjeha s obzirom na zadani ili željeni cilj, poštujući ili ravnajući se pravilima koja mu vode, postulirajući utilitarnost i eficientnost kao relevantni kriterij vlastitoga odabira. Forma izražavanja takove tehničniti kod Machiavellija jesu, kako to formulira Habermas, »empirijska pravila političke tehnike«.²⁵ Casirer, pak, nalazi analogiju između Machiavellijeva političara, i kemičara, koji na jednak način proučavaju političke, odnosno kemijske reakcije, pronalazeći odgovarajuću formulu uspjeha. Tko će se njome dalje koristiti i u koje se sve svrhe ona daje upotrijebiti, dalje nije njihova briga.²⁶

Temeljem svega rečenog čini se razvidnom dominantno tehnička narav politike kao državnčkog umijeća kod Machiavellija, a jednako tako i tehnička narav njegova *Vladara*.

»Vladar nije ni moralna ni nemoralna knjiga; to je naprosto tehnička knjiga. U tehničkoj knjizi ne tražimo pravila etičkog ponašanja, dobra i zla. Dovoljno je ako nam ona kaže šta je korisno, a šta je nekorisno.«²⁷

Odvajanje politike od etike

Ostajući tako s onu stranu dobra i zla (ili, kako se to voli reći, moralno neutralna), koncentrirana isključivo na učinke svoje djelatnosti, vlastite »artefakte«, politika se kod Machiavellija izdvaja iz etičke povezanosti, postajući tako državna vještina, umijeće vladanja. I dok »Aristotel načelno nije poznao razliku između politički uspostavljenog uređenja i etosa građanskog života u gradu«,²⁸ Machiavelli razdvaja politiku i etiku, svodeći politiku na političku tehniku usmjerenu k zadobivanju i zadržavanju vladarove moći, pri čemu su radnje potrebite za ostvarenje toga cilja izolirane od vrijednosnog društvenog konteksta, vođene isključivo kriterijem vlastite uspješnosti. Takvo poimanje politike imalo je dalekosežne posljedice, uključujući i današnje vrijeme: riječ je o razumijevanju politike u isključivoj podvrgnutosti imanentnom principu vlasti, njezina stjecanja i održanja, koje je, izdignuvši se do spoznaje o biti moderne države i politike, djelujući ujedno i kao norma, utjecalo i na historiografiju modernog svijeta država.²⁹

U takvom otklonu od tradicionalnog shvaćanja politike, mijenja se polazište moderne političke teorije koja antičkom dobrom životu sada pretpostavlja tehničko osiguranje životnih uvjeta izvan svakog moralnog djelovanja.³⁰

»Moderni mislioci ne pitaju, kao stari, o moralnim odnosima dobrog i savršenog života, već o stvarnim uvjetima opstanka... Za razliku od etičke nužnosti klasične politike, ova (moderna, op. S.K.) ne zahtijeva teoretsko utemeljenje vrlina ni zakona u ontologiji ljudske prirode.«³¹

Machiavellijeva politička teorija sa svojom tehničkom impostacijom i naturalističkim pristupom politici i političkim i društvenim pojavnostima, predstavlja raskid kako s antičko-praktičnom tako i sa srednjovjekovno-teocentričnom političkom pozicijom, na koju se u temporalnom smislu neposredno naslanja, pokazujući otklon i od široko shvaćenog pojma humanizma. Time se, naravno, ne želi nijekati Machiavellijevu znatnu zaokupljenost čovjekom, u duhu renesansnog vremena, budući je čovjek na specifičan način u središtu i Machiavellijeva svijeta. No, Machiavellijevo viđenje čovjeka i njegove pozicioniranosti razmotrit ćemo nešto kasnije. Ono što je ovdje potrebno uočiti jest odsustvo ili izostanak bilo kakvih etičkih i moralnih vrijednosti (koje sada postaju uzgredne i politici strane), dakle svega onog što na različite načine iskazano nalazimo u tradicionalnoj političkoj filozofiji, a što je u razmatranjima mogućnosti života čovjeka u zajedništvu s drugim ljudima smjeralo dobrosti i kreposnosti života i pojedinca i zajednice. Sve to s Machiavellijeva motrišta postaje daleko i iluzorno, štoviše pravi balast. Okrenut političkom realitetu, onakvom kakav mu se nadaje kroz analizu povijesnog vremena, od daleke antike pa sve do aktualnosti, prema osebujnoj interpretaciji A. Baruzija,

»... moć uma, a to politički znači: opću dobrobit on ne vidi povijesno danom. Naprotiv, upravo u njegovo doba po njemu ne vlada um, već sama moć, upravo ona moć pukog dotičnog htijenja da se ima više. Da bi se egzistiralo u ovim odnosima moći potrebna je samo moć, osobito politička moć čije određivanje predstavlja njegovu zadaću. Obzirom na moć, čovjeku preostaje samo pribježište kod moći.«³²

Polazeći od zbiljske istine stvari³³ (*verita effettuale delle cose*) i vodeći se njome, Machiavelli i ne pomišlja o čudorednom ustrojstvu zajednice, mogućnostima ostvarenja cjelokupnosti čovjekovih mogućnosti, najvišem dobru ili pak idealnoj državi, bez obzira da li se temelji na principima uma ili boga. Radilo se o antičkoj, radilo se o srednjovjekovnoj tradiciji, Machiavellijev odgovor ostaje isti – distanciranost i okrenutost iskustvu, bilo neposrednom vlastitom, bilo posrednom iskustvu sudionika povijesti, na osnovi kojih pokušava doprijeti do mehanike političkog zbivanja. Stoga Machiavellijeva politička teorija, ispražnjena od »transcendentnih« sastojaka, biva dominantno usmjerena na načine stjecanja moći. Posljedično, kriteriji vrednovanja kako

21
Isto, str. 62.

22
Isto, str. 63.

23
Usp. isto, str. 64.

24
Usp. N. Machiavelli, *Vladar*, str. 15.

25
J. Habermas, *Teorija i praksa*, str. 61.

26
E. Kasirer, *Mit o državi*, str. 167.

27
Isto, str. 166.

28
J. Habermas, *Teorija i praksa*, str. 59.

29
Usp. Wilhelm Henis, *Politika i praktička filozofija*, Nolit, Beograd 1983., str. 67.

30
Usp. J. Habermas, *Teorija i praksa*, str. 60.

31
Isto, str. 56.

32
Arno Baruzzi, *Uvod u političku filozofiju novoga vijeka*, HSN, Zagreb 1994., str. 33.

33
Usp. N. Machiavelli, *Vladar*, str. 62.

određenog ljudskog djelovanja, tako i pojedinog društvenog sadržaja bivaju reducirani na vulgarnu procjenu stupnja njihove, u biti tehničke, korisnosti ili nekorisnosti u postizanju političkog cilja. U takvom kontekstu pojedini tradicionalni sadržaji poprimaju kod Machiavellija nova značenja i dobivaju nove uloge. Valorizacija s istog motrišta dovodi primjerice vjeru i vojsku na zajedničku ravan – svoj smisao i vrijednost obje dobivaju već prema svojoj mogućnosti doprinosa uspostavi i održanju političke moći i vlasti.

Tako, duhovna, eshatološka, ili moralna dimenzija religije po sebi ne predstavljaju Machiavellijevo područje interesa. Vjerska tematika njega zanima samo u onoj mjeri u kojoj je sposobna poslužiti održanju države i njezina poretka (vladara). Uviđajući važnost i društveno značenje religije, Machiavelli odnos prema njoj drži lakmusom uspješnosti pojedine zemlje i vlasti, »jer, nema većeg znaka propadanja neke zemlje nego što je zanemarivanje božanskog kulta«. ³⁴ Kolika je pragmatična snaga religije, pokazuje Machiavelli u devetom poglavlju *Vladara* koje govori o crkvenim državama: te se

»... države stječu ili sposobnošću ili srećom; međutim, zadržavaju se i bez prve i bez druge, jer ih učvršćuju uredbe koje se oslanjaju na vjeru, a te su države toliko moćne i tako su uređene da svoje vladare održavaju na vlasti, ma kako oni postupali i živjeli. Jedini oni imaju državu a ne brane je, imaju podanike i ne vladaju njima. Državu im, kako nije branjena, nitko ne oduzima; podanici se, zato što njima nitko ne upravlja, ne brinu za vladare, pa niti nastoje niti se mogu odmetnuti od njih. Samo su dakle te države sigurne i sretne.« ³⁵

Ovdje je vrlo upečatljivo iskazana perspektiva Machiavellijeva razumijevanja religije i njezina značenja, posljeticom koje se kao dominantna religijska vrijednost pokazuje iz nje proizišla moć neke države i vladara, a koja moć doseže čak dotle da im, kako se čini bezuvjetno, jamči opstanak i vlast, pri čemu političko postupanje postaje sporednim, a vojno organiziranje nevažnim. Stoga je religija dobra i svaki mudri vladar treba uznastojati oko nje:

»Moraju, prema tome, vladari u republici ili kraljevstvu održavati temelje religije koja se u njima ispovijeda, a kad to učine, bit će im lako republiku održati u vjeri, što će reći u dobru i slozi. I moraju sve što je njoj u prilog, makar bilo i lažno, poticati i unapređivati, a moraju to činiti toliko više koliko su mudriji i bolji poznavaoici ljudske naravi.« ³⁶

No nije svaka religija jednako pogodna za društveno djelovanje i utjecaj na politički život. Njezina vrijednost, po Machiavelliju, izravno korespondira s vrijednostima koje ona kroz sebe promovira u društvu; i što su te vrijednosti bliže, približnije, potrebitoj političkoj *virtù* kako je vidi Machiavelli, to je i takva vjera, onda, prihvatljivija za neku političku zajednicu. U tom smislu Machiavelli pretpostavlja pogansku religiju kršćanstvu, pronalazeći uzore kod Rimljana. ³⁷ Po pretresanju primjera iz rimske povijesti zaključuje kako je njihova religija »bila među prvim razlozima sreće grada, jer je omogućila dobar poredak, dobrom poretku je sklona dobra fortuna, a od dobre fortune ovisi uspješno ostvareni pothvat«. ³⁸

Društvena uloga religije, čini se, prema Machiavelliju se ne razlikuje bitno od uloge vojske. Vladaru je

»... najvažnije da mu temelji budu čvrsti; inače mora propasti. Glavni temelji svih država, i novih i starih i mješovitih, jesu dobri zakoni i dobra vojska. Budući da ne može biti dobrih zakona gdje nema dobre vojske, a opet gdje je dobra vojska mora biti dobrih zakona.« ³⁹

Machiavelli ostavlja po strani raspravu o zakonima i nastavlja govoriti o vojsci. Dade se, pritom, zamijetiti izrazita bliskost strukture i zaključaka analize vjerskog i vojnog sadržaja. Poput različitih religija, postoji različite vrste vojski: »vojska kojom vladar brani državu ili je njegova vlastita, ili plaćenička, ili pomoćna, ili mješovitak«. ⁴⁰ One, međutim, nisu sve jednako pogodne za ostva-

renje namijenjenih im zadaća. Kroz analizu Machiavelli daje prednost vlastitoj vojsci pred ostalim oblicima vojnog organiziranja savjetujući vladaru:

»Vladar, dakle, ne smije imati druge brige i druge misli niti se ičim drugim baviti doli ratom, vojnim pravilima i stegom; jer je to jedino zvanje koje dolikuje zapovjednicima, a njegova je moć tolika da ne samo podržava one koji su se kao vladari rodili, nego često puta običnim građanima pomaže da se popnu do te časti. S druge strane vidimo da su vladari, kad su više mislili na zabave negoli na oružje, gubili države. Prvi razlog s kojeg ćeš državu izgubiti jest zapuštanje ratnog umijeća, dok je prvi uvjet da državu stečeš iskustvo u tome umijeću.«⁴¹

Čini se, dakle, kako se vrijednost i religijske i militarne sastavnice države i vladavine dade kod Machiavellija supsumirati pod utilitarnost, njihovu upotrebljivost, tj. prikladnost kao sredstava za postizanje političkih ciljeva – bilo državnokonstitucijskih bilo vlastodržačkih. I dok se nešto takovo u određenom opsegu za vojsku drži, više ili manje, razumljivim, takva nova, na njezinu mogućem političkom učinku temeljena, funkcionalistička uloga religije nipošto ne djeluje kao nešto religiji imanentno, već se prije može promatrati kao jedan od znakova »oslobađanja« politike od njezine »transcendencije«, a zapravo odustajanja od bilo kakvih moralnih korektiva i sadržaja. Lišena svoje eminentne eshatološke vrijednosti i duhovne uloge, te svođenjem na političko oruđe supstancijalno obezvrijeđena, religija biva »skladno« uklopljena u novi tehničko-politički koncept.

Takav koncept uočava se i u već spomenutoj Machiavellijevoj paraleli liječništva i državnštva. Naime, kao cilj svakog liječništva drži se prevladavanje ili uništenje bolesti, te tako *zadobivanje zdravlja* organizma ili pak *održavanje* (već *zadobivenog*) pozitivnog zdravstvenog stanja. Da bi se to ostvarilo, liječniku na raspolaganju stoje određena sredstva, mjera vrijednosti kojih je njihova učinkovitost u dolasku do cilja – postizanja zdravlja. Isto se, prema Machiavelliju, odnosi i na politiku: njezin je cilj *zadobivanje vlasti* (moći) ili *održavanje* već *zadobivene vlasti*. Kao prihvatljiva smatraju se sva sredstva (ili, samo ona sredstva, što je zapravo istoznačno) koja djelotvorno doprinose postizanju zadanog cilja:

»Neka, dakle, vladar pazi na to da pobjeđuje i da održi državu; sredstva će se uvijek smatrati kao časna i svatko će ih hvaliti, jer svjetina se zanosi prividom i uspjehom same stvari; a na svijetu i nema doli svjetine; osim toga oni malobrojni nemaju važnosti, ako se većina oslanja na vlast.«⁴²

Znači, uvijek kada postignemo odgovarajući cilj, kada uspijemo, sredstva kojima smo ga postigli držat će se časnim i biti će hvaljena. Postaje, dakle, moguće i prihvatljivo »upotrebljavati (i – op. S. K.) po sebi zla sredstva kako bismo postigli po sebi dobar cilj«,⁴³ ma koliko to apsurdno izgledalo. Način

34
N. Machiavelli, *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija*, I knjiga, XII poglavlje, str. 176.

35
N. Machiavelli, *Vladar*, str. 47.

36
N. Machiavelli, *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija*, I knjiga, XII poglavlje, str. 176.

37
Isto, str. 236–237.

38
Isto, str. 175.

39
N. Machiavelli, *Vladar*, str. 50.

40
Usp. isto, str. 51.

41
Isto, str. 59.

42
Isto, str. 71.

43
Jacques Maritain, *Čovjek i država*, Školska knjiga, Zagreb 1992., str. 64.

našeg uspjeha ostaje, tako, irelevantan: ako je uspjeh postignut zlim sredstvima – dobro je, jednako onoliko koliko je dobro ako smo uspjeli dobro – činjenjem. A sve to jednostavno stoga što smo uspjeli. Pojednostavnjivanjem gornjeg mjesta iz *Vladara* nastala je čuvena izreka »cilj opravdava sredstva« koju bi se moglo označiti krilaticom makjavelizma. Pitanje makjavelizma ostavit ćemo ovdje po strani, želeći primijetiti jednu interesantnu korelaciju na temu cilja i sredstava. Za razliku od Machiavellija, Aristotel tvrdi kako »sredstva treba da budu razmjerna i primjerena cilju, jer su ona put prema svrsi i na neki način svrha u postajanju«,⁴⁴ za što nam se nudi ilustrativan primjer: naime, u Aristotelovoj praktičnoj filozofiji kao jedinstvu etike i politike, politička djelatnost građana sa skladnim izmjenjivanjem vladanja i pokoravanja neodvojiva je od etosa dotičnog polisa. Vlast, vladavina, kao element u kontekstu cjeline takvoga političkog pristupa, vezana je uz ostvarenje najvišeg dobra kao svrhe, te političke zajednice i njezinih građana. Drugim riječima rečeno, tako shvaćena, vlast predstavlja *sredstvo*, i kao sredstvo služi za postizanje svrhe, dakle cilja – najvišeg dobra, blažena života. Kod Machiavellija, naprotiv, dolazi do inverzije u razmatranom odnosu. U rečenici koja prethodi gornjem citatu iz *Vladara* Machiavelli kaže: »... i napokon, u djelima svih ljudi, a navlastito vladara, kod kojih nema priziva i suda, *gleda se na svrhu*«⁴⁵ (kurziv S. K.) i dalje nastavlja gore spomenuti citat: »Neka, dakle, vladar pazi na to da pobjeđuje i da održi državu...« Ovdje se, dakle, različitim, svekolikim, eficientnim sredstvima postiže svrha – vlast. Cilj je pobijediti, održati državu, održati vlast. Vlast, vladavina, koja kao dobra ili valjana služi, kod Aristotela, kao sredstvo postizanja vlastite svrhe (dobra), kod Machiavellija biva preobraćena u svrhu samu, pod »krinkom« državnog razloga. Od antičke neraskidive povezanosti vladavine i njezine svrhe (telosa), a koja sveza predstavlja kriterij razlikovanja dobrih i izopačenih vladavina, odlučujući za cijelo zapadno mišljenje, dolazimo do vlasti čija je jedina svrha autoperpetuiranje bez obzira na sredstva, i koja kao takva predstavlja samosvrhu.⁴⁶

Precizna i eksplicitna Machiavellijeva formulacija cilja političke djelatnosti glasi, kao što smo vidjeli, održati državu. Upravo taj državni razlog (*ragione di stato*) pojavljuje se kod Machiavellija kao vrhunsko političko načelo, prema kojem se politika ravna i koji je određuje. Na primjer:

»Ja dobro znam da će svatko priznati kako bi bilo najbolje da se od navedenih svojstava u vladaru steku ona za koja se smatra da su dobra; ali, kad je tako da ih jedan čovjek ne može sva imati niti ih se u cjelosti držati (jer to slaba ljudska narav ne dopušta), mora biti toliko razborit i vješt da se ne ozloglasi svojstvima koja bi mu *otela državu* (kurziv S. K.), a onih svojstava koja mu je ne bi otela, da se čuva, ako je moguće; nije li moguće, može se to bez mnogo brige zanemariti. Osim toga ne mora se brinuti što će izaći na zao glas zbog osobina bez kojih teško da bi *spasio državu* (kurziv S. K.).«⁴⁷

Održanje države, time i vladarove vlasti i moći, vrhunski je, dakle, politički zadatak. Put do uspjeha i sredstva koja pritom stoje na raspolaganju, izabiru se bez obzira na humanost, čudoređe, religiju ili običaje neke zajednice. Dođuše, ako su s njima u suglasju – tim bolje:

»Vladaru, dakle, nije nužno da posjeduje sve navedene osobine, ali je itekako nužno da se drugima čini da ih ima. Dapače, usudit ću se kazati i to da su mu štetne ako ih ima i uvijek ih se drži, a korisne ako se čini da ih ima; isto je tako kad se čini da si milosrdan, da si tvrda vjera, čovječan, iskren i pobožan, odnosno kad jesi takav; ali moraš imati takav duh, da po potrebi mogneš i znadeš okrenuti obratnu stranu. To valja shvatiti ovako: vladar, a navlastito nov vladar, ne može se držati svega onoga zbog čega ljude smatraju za dobre, jer je, da bi održao vlast, vrlo često primoran raditi protiv onoga što nam zapovijeda vjernost, milosrđe, čovječnost i vjera. Stoga on mora imati duh sposoban da se okrene već prema tome kako mu to nalaže vjetar varljive sreće i neprestana promjenljivost okolnosti; ne smije se, kako već gore rekoh, ako može udaljavati od dobra; ali mora znati i zagaziti u zlo, bude li prisiljen.«⁴⁸

Stoga se vladar mora činiti kao »utjelovljeno milosrđe, vjernost, iskrenost, čovječnost i pobožnost«,⁴⁹ ali mu uspjeh »ovisi o tome jesu li okrutna djela upotrebljavana dobro ili loše«. ⁵⁰ Državni razlog, kako vidimo, kod Machiavellija je gotovo jedini, a u svakom slučaju dovoljan razlog političkog djelovanja. Nekakvi drugi mogući razlozi političke djelatnosti, kakvo je npr. Aristotelovo najviše dobro pojedinca i zajednice, ovdje potpuno izostaju. Uporišne točke dotadašnjeg načina čovjekova bivstvovanja, prisutne u antičkoj i srednjovjekovnoj tradiciji, poput etike, običaja, religije i pripadajućeg im humaniteta iščezavaju, ustupajući svoje mjesto novom sveodređujućem načelu moći, vlasti i njihove političke opstojnosti. Stoga točno konstatira Casirer:

»Vladar opisuje, sa potpunom ravnodušnošću, puteve i načine kojima se politička moć stiče i održava, ne spominjući nijednom riječju pravilnu primjenu te moći. Ta primjena se ni na koji način ne ograničava iz bilo kakvih obzira prema zajednici.«⁵¹

Etičko-politička shizma je na djelu – politika ostaje sama, u imanenciji vlastite tehničke zakonitosti, lišena svih »izvanjskih« korektiva. Takav »čisti« pristup politici označuje se Machiavellijevim realizmom. Machiavelli, naime, ne razmatra stvari kakve bi trebale biti već kakve one zbiljski jesu (*verita effettuale delle cose*). I tako »ostavljajući, dakle, po strani obmane o vladaru i raspravljajući samo o onome što je zaista istina«, ⁵² veli:

»Od toga kako se živi do toga kako bi valjalo živjeti toliko je daleko da onaj koji zanemaruje ono što se radi zbog onoga što bi se imalo raditi, prije nastoji oko svoje propasti negoli oko održanja; među tolikima koji nisu dobri mora propasti čovjek koji hoće da u svemu postupa kako je dobro. Stoga vladar koji želi opstati mora nužno naučiti da ne bude dobar, pa se toga držati, ili od toga odstupati već prema potrebi.«⁵³

Kao rezultat Machiavellijeva realizma imamo potpuno odbacivanje onog što smo poznavali kao vrline, pače i inzistiranje na poroku kao onom svrsishodnom, »jer razmotrimo li dobro, naći ćemo osobina koje će nam se učiniti kao vrline: povedemo li se za njima, eto gotove propasti, neke druge će nam se opet pričiniti kao poroci, a povedemo li se za njima, bit će nam na sigurnost i na dobrobit«. ⁵⁴ Razlog takovih preporuka nalazi se u vladarovu okruženju nad kojim vlada i u kojem temelji svoju vlast. Stoga »ako hoće da zadrži vlast, često (je – op. S. K.) puta prisiljen da ne bude dobar; jer kad je pokvaren onaj sloj, bio to narod, vojska, ili plemstvo, za koji ti smatraš da ti je za održanje potreban, ne preostaje ti drugo nego da se povedeš za njegovom čudi i da njega zadovoljiš: u tome slučaju dobra su djela samo na štetu«. ⁵⁵ Drugim riječima, vladar, da bi se održao kao vladar, svoje djelovanje mora primjeriti objektu na koji djeluje. Objekt vladarove djelatnosti shvaćen u najširem smislu jesu ljudi. Kakav je, dakle, čovjek, a kakva onda njemu primjerena politika?

44 J. Maritain, *Čovjek i država*, str. 64.

45 N. Machiavelli, *Vladar*, str. 71.

46 Usp. W. Henis, *Politika i praktička filozofija*, str. 66–67.

47 N. Machiavelli, *Vladar*, str. 63.

48 Isto, str. 70.

49 Isto, str. 71.

50 Isto, str. 40.

51 E. Kasirer, *Mit o državi*, str. 156.

52 N. Machiavelli, *Vladar*, str. 62.

53 Isto.

54 Isto, str. 63.

55 Isto, str. 76.

Čovjek – materijal

Ljudska narav je slaba i ne dopušta cjelovito stjecanje dobrih svojstava u čovjeku.⁵⁶ No ako je suditi po ostalim Machiavellijevim atribucijama čovjeka, prethodna rečenica ostaje skrajnje eufeminiziran izraz realnog stanja.

»Jer o ljudima se općenito može reći ovo: nezahvalni su, nepouzđani, prijetvorni i himbeni, klone se opasnosti i pohlepni su za dobitkom; ako im dobro činiš, uz tebe su, nude ti krv svoju i imutak, život i djecu, kako sam to već kazao, kad je potreba daleko; no kad se nevolja primakne oni izmiču.«⁵⁷

»Opaki kao što jesu« zaboravljaju zahvalnost i ljubav »kadgod im je to od koristi«. ⁵⁸ Izdižući takova određenja ljudi na razinu općenitosti, Machiavelli ne računa na iznimke: ako ih i ima mogu se zanemariti. Zlo u korijenu ljudske prirode čovjekova je konstanta i onaj određujući činitelj političkog djelovanja. Vladar koji želi biti uspješan mora neprestano polaziti od toga:

»Propada vladar koji se posve oslonio na njihove (ljudske – op. S. K.) riječi a nije se ni na šta pripravio.«⁵⁹

Antički građanin potpuno je isčezao iz političkog horizonta, uzmičući pred zlim i iskvarenim čovjekom novoga vijeka.⁶⁰ Machiavellijev odgovor primjeren takovoj »antropologiji« bio je tehnička racionalizacija političkog života. Novi čovjek nesposoban za samo-upravljanje (kao izmjenu vladanja i pokoravanja) biva stoga podvrgnut vladarovoj upravi, postajući tako materijal političke tehnike i njezine tehnološke logike.

Što konkretno Machiavelli savjetuje da bi se o-vladalo materijalom?

»... u naše doba iskustvo pokazuje da su velika djela izveli samo oni vladari koji su slabo marili za datu vjeru i koji su umjeli lukavošću zavrtjeti ljudskim mozgovima; tako su na kraju nadmašili one koji su se oslanjali na zakonitost.«⁶¹

Politička borba vodi se dvama načinima, ljudskim – zakonima, i životinjskim – silom. Oba su podjednako važna i ne smiju se zanemarivati, te se vladar mora znati služiti s obje naravi. U suprotnom »nema mu duga vijeka«. Od životinjskih svojstava, ako mu ustrebaju, treba imati lukavstvo lisice i snagu lava, kako bi bio u stanju nositi se s različitim iskušenjima.⁶² Pitajući, naravno, opet u kontekstu željenog tehničkog učinka, je li bolje da vladara ljube ili da ga se boje, Machiavelli drži da bi najbolje bilo oboje, no kako je to gotovo nemoguće »mnogo je sigurnije da te se ljudi boje negoli da te ljube«, ali je pritom poželjno izbjeći mržnju.⁶³ Naime, »sve ono zbog čega mogu navući mržnju (vladari – op. S. K.) moraju prepustiti drugima, a sve ono što će im pribaviti ljubav preuzeti sami«. ⁶⁴ Kako bi izbjegao mržnju svojih podanika i time ujedno doprinio očuvanju svog vladarskog položaja, vlastodržac se, po Machiavelliju, mora pridržavati stanovitih pravila, primjerice ne ubijati neopravdano i ne posezati za imutkom i ženama svojih podanika (»ljudi brže zaboravljaju smrt očevu negoli gubitak očevine«).⁶⁵ Dakako, kao tehnički izrazito efikasnu i primjerenu ljudskom materijalu političkog djelovanja, ne zaboravlja Machiavelli ni prijetvornost:

»Ne može se, dakle, i ne smije razborit gospodar držati zadane vjere, ako je to na njegovu štetu i ako je nestalo razloga koji su ga naveli da učini obećanje. Kad bi svi ljudi bili dobri, ovaj savjet ne bi bio dobar; no jer su opaki i ne bi ni oni držali vjeru što je tebi zadadoše ne moraš je ni ti držati prema njima; osim toga, nikad vladarima nije ponestalo valjanih razloga da opravdaju svoju nevjeru.«⁶⁶

U prijetvornosti ne treba biti bojažljiv i suzdržan, prije upravo suprotno, jer

»Svatko vidi ono što hiniš, rijetki znaju ocijeniti što jesi; a i ti malobrojni ne usuđuju se suprotstavljati mišljenju mnogih kad ih brani veličanstvo države. Jedan vladar našeg vremena (nije dobro spominjati mu imena) propovijeda samo mir i vjernost, a najveći im je neprijatelj; a i jedno i drugo, da ga se držao, više bi mu puta upropastilo i ugled i državu.«⁶⁷

Stoga Machiavelli zaključuje kako su uspješniji oni koji se bolje služe lisičjim svojstvima, pri čemu je »samo nužno da znaš dobro prikriti to svojstvo i da budeš velik hinac i licemjerac; a ljudi su toliko tupi i toliko se pokoravaju nuždi, kad nadođe, da će onaj koji vara uvijek naći nekoga tko će se dati prevariti.«⁶⁸ Metode političke tehnike kod Machiavellija, kako vidimo, u izrazitom su suglasju sa pred-postavljenim svojstvima obrađivanog materijala – čovjeka:

»... kod njega se ne može računati s dobrim i znajućim čovjekom kao političkom realnošću. Vladar mora moći i htjeti biti opak kako bi parirao općoj opakosti i na taj je način nadvladati.«⁶⁹

Ljudska nevaljalost stoga je i razlogom stalnosti i nepromjenjivosti odnosa u kojem se narod kao svjetina neprestano nalazi dolje, a vladar gore. Čovječje osobine ostaju tako trajno ograničenje mogućnosti izmjene karaktera politike kod Machiavellija, a čini se da drukčije ne može ni biti: »jer ljudi će uvijek biti opak i ako ih neka nužda ne prisili da budu dobri.«⁷⁰

»Principi« djelovanja

Za razliku od Aristotelova praktičkog etičko-političkog djelovanja, temeljnog na razboritosti (*phronesis*), u kojem se kao znajućem djelovanju izabire sredina kao optimalna mogućnost između dviju krajnosti, te time postiže krepost, u Machiavellijevu shvaćanju politike, kao svojevrsna »djelatna počela« unutar kojih se odvija povijesno događanje pojavljuju se, s jedne strane, sudbina (sreća, *fortuna*), a s druge sposobnost (vrsnoća, izvrsitost, *virtù*). Odbacujući potpuni fatalizam svojih suvremenika, Machiavelli, apostrofirajući ljudsku slobodnu volju, prepušta čovjeku makar polovicu od ukupnih mogućnosti utjecaja na konačni ishod događaja.⁷¹ S obzirom na njezin karakter, način suprotstavljanja čovjeka sudbini ili sreći svodi se, zapravo, na prospek-

56
Usp. isto, str. 63.

57
Isto, str. 66–67.

58
Isto, str. 67.

59
Isto.

60
»Iako se Machavelli divio rimskom plebsu, ipak nije vjerovao da su građani i jedne moderne države u stanju da sami sobom upravljaju. Za razliku od mnogih drugih mislilaca, on nije gajio nadu u obnovu antičkog života.« – E. Kasirer, *Mit o državi*, str. 161.

61
N. Machiavelli, *Vladar*, str. 69.

62
Usp. isto, str. 69.

63
Usp. isto, str. 67.

64
Usp. N. Machiavelli, *Vladar*, str. 71.

65
Usp. isto, str. 67.

66
Isto, str. 69.

67
Isto, str. 71.

68
Isto, str. 70.

69
A. Baruzzi, *Uvod u političku filozofiju novoga vijeka*, str. 37.

70
N. Machiavelli, *Vladar*, str. 92.

71
Usp. isto, str. 94.

tivnost pristupa pojavama. Poput rijeka koje svojim bujicama pustoše obale, jer se čovjek, previdajući tu mogućnost u mirna vremena nije osigurao nasipima, slično je i s *fortunom*: »ona svoju moć pokazuje gdje nema pripravnih muževnosti da joj se odupre, i tamo nasrće gdje zna da nema nasipa i brane da je suzdrži«. ⁷² Svojevrsna dijalektika *fortune* i *virtù* kod Machiavellija doseže, kako to primjećuje Baruzzi, do kibernetičke dimenzije:

»Nasuprot onom neizmyslivom fortune stoji mišljenje, nasuprot njezinoj samovolji volja čovjeka, nasuprot njezinu iznenađenju točno planirana predodžba čovjeka, nasuprot njezinom poduklom prepadu spletke onog smionog. *Virtù* jest ona koja odgovara *fortuni*. *Fortuna* tada više nije ono samovoljno dizanje i spuštanje kotača, već je njezin novovjekovni simbol jedro čije kormilo čovjek drži u svojoj ruci. *Fortuna* i *virtù* dvije su polovice, upravo kako to Machiavelli ustanovljuje. *Fortuna* jednostavno ne predstavlja nadmoć.« ⁷³

»... ona se prepušta u ruke samog čovjeka, dopušta dakle da ju se preokrene u moć.« ⁷⁴

Put kojim čovjek to čini jest prigoda (*occasione*), koja svojim podastiranjem u trenutku omogućuje udjelovljivanje ljudske sposobnosti (*virtù*). Machiavelli to ilustrira primjerima Mojsija, Romula, Kira... zaključujući:

»... prigode omogućuje sretan uspjeh tim ljudima, a izuzetne njihove sposobnosti učiniše da im prigode ne propadnu; time se njihova domovina proslavila i usrećila.« ⁷⁵

Prigoda (*occasione*), dakle, pruža mogućnost da čovjekova snaga (*forza*) i izvrsnost (*virtù*) s uspjehom oblikuju *fortunu*, pri čemu bez prigode ta ljudska snaga i sposobnost ostaju neaktivne, dok prigoda bez snage i sposobnosti čovjeka ostaje bezizgledna. *Fortuna* je, pak, ona koja pruža *occasione*, dok se *virtù* njome služi, ali je, kao aktivni princip, i stvara. U srazu čovjeka i svijeta, na jednoj se strani tako nalaze *fortuna*, *occasione* i *necessita* (nužnost), dok je na ljudskoj polovici moći, mogućnosti utjecaja na ishode samo *virtù*. ⁷⁶

Političko djelovanje u Machiavellija rezultat je dijalektičkog odnosa vrline (*Virtù*) i sudbine (*Fortune*) – prvoga kao subjektivnog i aktivnog, drugoga kao objektivnog i pasivnog čimbenika, kojima pripada po polovica mogućnosti modulacije povijesno-političkih događanja. Ipak *virtù* kao aktivni faktor, u prednosti je pred pasivnom *fortunom*, te tako može nadvladati nepovoljnosti sudbinskih objeacija. Machiavellijeva vrlina ispostavlja se pritom posve različitom od tradicionalne vrline kao čudoredne kategorije: lišena etičkog sadržaja ona je suprotstavljena kako kršćanskoj vrlini njegova vremena u smislu pokornosti božanskoj volji i pasivnog isčekivanja konačnog izbavljenja u onostranosti, tako i Aristotelovu razumijevanju etičke kreposti konstituirane na *phronesisu*, koja čini jedan od temelja političke zajednice; ali i suprotstavljena primjerice stoičkim ili epikurejskim koncepcijama vrline: autarkije pojedinca i fatalističkog isčekivanja jednih, odnosno ataraksije kao bezbolnog mira i bezbrižnosti, drugih. O vrlini se kod Machiavellija ne može govoriti kao o pojedinačnoj vrednoti osobe, već je riječ o političkoj kvaliteti individualnog čovjeka, sazdanog u jedinstvenom balansu snage (*forza*), volje, energije, marljivosti, postojanosti, prilagodljivosti... koja mu omogućuje svrsishodno djelovanje spram *fortune* kao spoznate nužnosti objektivne situacije. Budući je njenom snagom u stanju djelovati i protiv *fortune*, te je tako podvrći sebi, zadobivajući time moć nadvladavanja bespomoćnog fatalističkog isčekivanja pravog trenutka političkog pothvata, Machiavellijev politički čovjek vlastitom *virtù* zadobiva slobodu političke akcije. ⁷⁷

Fortuna, pak, nije jednoznačna, njezine su manifestacije raznorodne, pokatkad upravo nasuprotne onome što bismo kao sreću očekivali. Npr. novu vladaru stvara neprijatelje, pružajući mu tako šansu da se »prodiči«. Ukoliko je *fortuna* izostala, on mora vlastitom *virtù*, »lukavošću izazvati neprijateljstvo, da bi onda, kad ga uguši, njegova moć bljesnula još jače.« ⁷⁸

Vladar mora, dakle, znati prepoznati i iskoristiti prigode i onda kada mu se one pružaju na skriven i zakučast način. Njihova neprepoznatljivost ne smije mu biti prepreka. Jednako tako važno, ako ne i važnije, umijeće vladara sadržano je u njegovoj sposobnosti predviđanja razvitka događaja u budućnosti, kao i razaznavanja prikrivenih negativnih tendencija i opasnosti po državu ili njegovu vlast, koje buduća događanja potencijalno u sebi nose:

»Stoga vladar koji u svojoj državi ne raspoznaje boljke dok su još u zametku, zaista nije uman čovjek; ali to je dato samo rijetkima.«⁷⁹

Ignoriranje ili nemogućnost prospektivnog pristupa stvarnosti koja ga okružuje, usljed vladarove nerazboritosti i neumnosti, najčešće rezultira gubitkom države i vladavine, pri čemu krivnja za posljedice onda leži u neadekvatnoj *virtù*, koja nije uspjela zahvatiti i modelirati još uvijek ne-nesklonu *fortuna* na zadovoljavajući način, i staviti je, tako, u službu vlastita uspjeha.⁸⁰ U načelu, »vladar koji se posve oslanja na sreću, propada, čim se sreća okrene.«⁸¹ Stoga, a i s obzirom da isti postupci mogu imati različite učinke ili se pak do istog učinka može doći različitim načinima, razvidna je potreba, pače i nužnost, usklađenog i primjerenog odnosa vlastite sposobnosti prema sudbinskim određenjima i »duhu vremena«. Sumirajući, Machiavelli zaključuje:

»... ako se sreća mijenja, a ljudi uporno ostaju pri svojoj naravi, sretni su dok se to dvoje slaže; no čim se prestanu slagati, nesretni su. Ja pak smatram da je bolje biti naprasit nego obziran; jer sreća je žena, pa je moraš tući i krotiti; i vidi se kako se ona prije pokorava naprasitima nego obzirima koji u svemu postupaju hladno. Sreća je, kako rekosmo, žena, pa je uvijek prijateljica mladih ljudi, jer su bezobzirniji, žešći i s više joj smjelosti zapovjedaju.«⁸²

Situirajući politiku u procjep između sudbine i sposobnosti, Machiavelli inzistira do kraja na njezinoj tehničkoj efektivnosti, ostavljajući je tako odijeljenom kako od etičkog supstrata, tako i od svih ostalih mogućih korektiva. U toj borbi između *fortune* kao moći sudbine i *virtù* kao sposobnosti izdignute na razinu vrhunske političke vrline, nema zabranjenih sredstava, gleda se samo uspjeh. Protagonist takve politike u njejoj »čistoti« jest čovjek usmjeren na preobrazbu: od moći sudbine ka vlastitoj moći. Pravilo koje mora poštovati samo je jedno – ne smije pogriješiti.

Zaključak

Novovjekovne promjene na području prakse u odnosu na antičko-grčku tradiciju ogledaju se, dakle, u odvajanju politike od etike i njezinoj transforma-

72
Isto, str. 95.

73
A. Baruzzi, *Uvod u političku filozofiju novoga vijeka*, str. 44.

74
Isto, str. 47.

75
N. Machiavelli, *Vladar*, str. 26.

76
Usp. A. Baruzzi, *Uvod u političku filozofiju novoga vijeka*, str. 45.

77
Usp. Damir Grubiša, »Uvod u Machiavellia«, u N. Machiavelli, *Izabrano djelo*, str. 32–33.

78
N. Machiavelli, *Vladar*, str. 83.

79
Isto, str. 58.

80
Usp. isto, str. 93.

81
Usp. isto, str. 95.

82
Isto, str. 97. Implikacije začudnog stava iz parabole sreće i žene, naime da prema ženi treba biti bezobziran te je »tući i krotiti«, završavaju zacijelo cjelovitiji osvrt, u koji se ovdje nije moguće upuštati.

ciji u političku tehniku, koja se kod Machiavellija, kao rodonačelnika, svodi na osvajanje i održavanje vlasti i moći, te na načine vođenja političke borbe s istim ciljem. Očit jest zaborav Aristotelova jedinstva politike i etike, tako karakterističan za novovjekovnu političku teoriju (koji traje sve do Hegela i njegova pokušaja obnove Aristotelove praktične filozofije, kao pomirenja antičko-grčkog i novovjekovnog mišljenja), te rastvaranje onog praktično-političkog i njegovo svodenje na tvorbu kao tehnički usklađeno djelovanje.⁸³ Temeljni aristotelovski načini spoznaje zadobivaju pritom, u razlici spram Aristotela, novu pozicioniranost, pokazujući bitnu razliku nominalno istih pojmova. Uočimo stoga, kako se kod Aristotela tvorba sa svojim umijećem (*tehne*), ostavši drugorazrednom u odnosu na ostala područja spoznaje, ne može, poput novovjekovne tehnike, rukovoditi teoretskom znanošću; dok istodobno teoretska znanost u svojoj samosvršnosti ostaje, za razliku od novovjekovne matematički utemeljene, produkciono usmjerene teorije, u pogledu doprinosa umijeću zapravo beskorisna.

Gubitkom svog praktičnog korijena mijenja se, s novovjekovljem, karakter pojma 'politike'. Kao paradigma njezina novog ustroja pojavljuje se novovjekovna prirodna znanost u vidu matematike, geometrije i galilejevske mehanike. I dok je razboritost (*phronesis*) kao činidbeni spoznajni organ metodski bila u suglasju s područjem promjenjivog i približnog na koje se odnosila, nova politika, vođena kartezijskim zahtjevima jasnosti i razgovjetnosti te odbacivanjem vjerojatnosti, pokušava se uspostaviti na načelima empirijske, tehničke znanosti zanemarujući, pače i odričući osebnost i posebitost ljudske prakse, želeći je podvrgnuti univerzalnim zakonomjernostima matematičkog tipa. Istovremeno *theoria*, koja je kod Aristotela sa svojim znanjem *episteme*, kao aktivnost implicirala identitet djelovanja i njegove svrhe, božansku samosvršnost, postaje od sada srodna onome što smo poznavali kao umijeće (*tehne*). Ona, naravno, zadržava svoj spoznajni karakter, no, umjesto znanja radi znanja, na djelu je znanje radi proizvođenja. Drukčije rečeno, da bi neki predmet spoznali moramo ga moći proizvesti. Spoznaja načina i uvjeta njegove proizvodnje biva spoznajom njega samoga, uspostavljajući time proizvođenje kao vrhunski kriterij novovjekovnog načina spoznavanja – spoznaja postaje tvorba.⁸⁴

Niccolo Machiavelli, govoreći povijesno-filozofijski, stoji na početku ovoga puta. Naime, kako to pregnantno kazuje Maritain,

»(U) osvit novovjeka povijesti i novovjeka znanosti Machiavelli nam je u Vladaru predložio filozofiju čisto tehničkog racionaliziranja politike; drugim riječima, način na koji se ljudi najčešće ponašaju on je razradio u racionalan sustav te je nastojao da to ponašanje podredi pukoj vještini i pravilima zasnovanim isključivo na umijeću. Tako je dobra politika po definiciji postala uspješna amoralna politika; to je vještina da se vlast postigne i očuva bez obzira na sredstva (ta sredstva mogu biti i dobra ako se za to ukaže inače rijetka prigoda) pod jednim jedinim uvjetom da osiguraju uspjeh.«⁸⁵

Kod Machiavellija je, tako, na djelu razlaganje praktične dimenzije politike i njezino svodenje na tehničko umijeće zanatlijskog tipa, koje za svoj materijal ima čovjeka. I dok je kod Aristotela politika neizdvojivo utkana u cjelinu svekolikog življenja, te tako nikada ne može i ne smije izgubiti svoj odnos prema svrsi (telosu) kao ozbiljenju dobrog i pravednoga života svih građana kao građana, kod Machiavellija politička djelatnost biva osamostaljena, lišena tradicionalnih veza, odnosno različitih oblika čovjekovog etičkog i kulturnog života, i na taj način izdvojena iz organske cjeline čovjekovog bivstvovanja, postajući, kao umijeće vladanja ljudima s tendencijom petrifikacije odnosa, sama sebi svrhom.

Suvremena politika u značajnoj se mjeri iskazuje kao baštinik novovjekovne političke tradicije Machiavellijeva tipa, i to kako u pogledu vlastita samorazumijevanja kao tehnike, odnosno umijeća stjecanja i održavanja vlasti i moći, tako i u tretmanu građana kao podanika, gdje su njihova instrumentalizacija i funkcionalizacija za partikularne interese vlastodržaca prevladavajući obrazac odnošenja. Antičko, Aristotelovo razumijevanje politike kao praktične djelatnosti usmjerene dobrom, etički kreposnom životu svih građana države, pritom kao da je iščezlo. Mjesto antičke samosvojnosti i odjelitosti *praxisa* i *poiesisa*, na djelu je, uvjetno govoreći, reduciranje *praxisa* na *poiesis*, političkog djelovanja na tehnički učinak, politike na tehniku. Ovakva redukcija, međutim, ne proizlazi iz biti pojma 'političkog', već prije suprotno. Etika i tehnika sastavni su dijelovi moderne politike koji zajedno trebaju činiti skladnu i nerazdvojnu cjelinu, kao uvjet mogućnosti ljudskog napretka i širenja humaniteta.

Literatura

- Arendt, Hannah (1991), *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb
- Aristotel (1988), *Nikomahova etika*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb
- Aristotel (1988), *Politika*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb
- Baruzzi, Arno (1994), *Uvod u političku filozofiju novoga vijeka*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb
- Gadamer, Hans Georg (1978), *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo
- Grubiša, Damir (2000), *Politička misao talijanske renesanse*, Barbat, Zagreb
- Habermas, Jürgen (1980), *Teorija i praksa*, BIGZ, Beograd
- Henis, Wilhelm (1983), *Politika i praktična filozofija*, Nolit, Beograd
- Kasirer, Ernst (1972), *Mit o državi*, Nolit, Beograd
- Machiavelli, Niccolò (1983), *Vladar*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1983.
- Maritain, Jacques (1992), *Čovjek i država*, Globus-Školska knjiga, Zagreb
- Pažanin, Ante (1988), *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb
- Pažanin, Ante (2001) *Etika i politika*, Biblioteka Filozofska istraživanja, HFD, Zagreb
- Pejović, Danilo (1983), *Hermeneutika, znanost i praktična filozofija*, Veselin Masleša, Sarajevo
- Ritter, Joachim (1987), *Metafizika i politika*, Informator, Zagreb
- Damir Grubiša (ur.) (1985), *Niccolò Machiavelli – izabrano djelo*, Globus, Zagreb
- Zbornik (1980), *Znanost Tehnika Društvo*, Sveučilišna naklada Liber, FPN, Zagreb

83

Dok Machiavellijev odgovor na tehnički postavljeno pitanje ipak po svojim dosezima ostaje sadržajno i metodski ograničen, na drugoj strani kod Hobbesa nalazimo pokušaj sveobuhvatnog znanstvenog utemeljenja praktične filozofije, kroz potragu za univerzalnim uvjetima pravilnog društvenog i državnog uređenja (nezavisnim od mjesta, vremena i okolnosti), pri čemu bi uspjeh ovisio samo o tehnički korektnoj primjeni pravila, čineći praktično – razborito djelovanje suvišnim. (Usp. J. Habermas, *Teorija i praksa*, str. 63). Temeljne postavke Hobbesove prirodopravne teorije, kojom totalno sukobljeni jed-

naki ljudi, zbog straha od smrti, društvenim ugovorom prenose svoja prava na suverena ujedinjujući se u državu, predstavljaju tako potpunu opreku Aristotelovoj praktičnoj filozofiji, od shvaćanja čovjeka do razumijevanja države. *Zoon politikon* i *zoon logon ekhon* nestaju, a država kao zajednica slobodnih ljudi iščezava u jedinstvu svih ljudi u jednoj osobi – suverenu.

84

Usp. J. Habermas, *Teorija i praksa*, str. 66.

85

J. Maritain, *Čovjek i država*, str. 65.

Slavko Kovačić

From Practice to ‘Technicity’ of Politics

Abstract

The Mediterranean is a meeting point. On the one hand, meeting points imply communication, activity, openness and interlacement, while on the other, conflict, frequently even war, destruction and extermination. Meetings, therefore, represent both danger and opportunity, threat and occasion, the possibility of annihilation and a model of a new quality, which the Mediterranean clearly mirrors. Its endless tension, the relations between harmony and opposition, its similarities and differences reveal the Mediterranean, in its essence, as a zone of mediation, and mediation itself as the very prerequisite of the existence of something like the Mediterranean.

*One of the most fundamental mediations, out of which all the others derive, is the relationship between man and man. Once translated into the language of questions, this could be reformulated as the question of the possibility and purpose of human society, i.e. the essence of the political. The Mediterranean is, amongst other things, the source of two, one could say diametrically opposed yet determinative approaches to this issue: one is the so-called traditional approach to politics – the Ancient Greek understanding of politics as a set of actions by free and equal citizens, who fulfil the purposes of a good and virtuous life in a state as a political community, the most outstanding example of which is formulated by Aristotle (*philosophia anthropina*) – while the other is the so-called modern approach to politics, which is the polar opposite of the Ancient Greek definition of the relationship at hand. With Machiavelli a radical shift takes place, and the analyses of his work disclose his influence on contemporaneity.*

Key Words

politics, Aristotel, Nicolò Machiavelli, community, *philosophia anthropina*, politics of modern times