

ČETIRI OGLEDALA ZA VLADARA. LEO STRAUSS ILI PRVA ETIDA IZ METODOLOŠKE POLIFONIJE

Luka Ribarević
Sveučilište u Zagrebu
Fakultet političkih znanosti

SAŽETAK

Prvi iz niza od četiri teksta o odnosu metodologije povijesti političkih ideja i tumačenja, problematiziranom na primjeru Machiavellijeva *Vladara*, bavi se Leom Straussom. I Straussova metoda i njegovo čitanje Machiavellija snažno su obilježili raspravu koja se o tim temama vodila u drugoj polovini 20. stoljeća. Cilj je teksta pokazati vezu između Straussova metodološkog polazišta i na njemu utemeljene interpretacije. U uvodnom dijelu prvoga teksta razmatra se Straussova metodološka pozicija, najprije s obzirom na svoj općenitiji oblik iznesen u djelu *Progoni i umijeće pisanja*, a potom i u pogledu njezina specifičnog oblika u kojem je prisutna u studiji posvećenoj upravo Machiavelliju, *Misli o Machiavelliju*. Središnji dio rada odnosi se na Straussovo tumačenje *Vladara*. Zaključno se Straussova metodologija i njegova interpretacija Machiavellija suočava s kritikama koje su uputili Quentin Skinner, J. G. A. Pocock i Claude Lefort, trojica autora s čijim ćemo se tumačenjima sučeliti u sljedećim tekstovima.

KLJUČNE RIJEČI: Machiavelli, *Vladar*, Leo Strauss, metodologija, povijest političkih ideja

Prije više od pola milenija Machiavellijev se *Vladar* pred nama pojavio kao zagonetka. Tijekom stoljeća interpreti su uvijek iznova sustajali pred iskušenjem tumačenja autora za kojega Louis Althusser piše da „kroči u smjeru obrnutom od onog u kojem puca, ili koji puca u smjeru obrnutom od onog u kojem bismo ga htjeli navesti da kroči; još gore, budući da se, ako zasigurno i ne puca u smjeru kojim kroči, uopće ne zna kamo puca: on uvijek puca negdje drugdje” (Althusser 2009, 37). Oko ključnog preliminarnog pitanja primjerenog pristupa takvom autoru i njegovu djelu ne postoji ništa ni nalik konsenzusu. Machiavellijev *Vladar*, najpoznatije djelo iz žanra ogledala za vladare, odražava se u kaleidoskopu metodoloških ogledala. Multiplicirajući se tako pred našim očima u mirijadu različitih

likova, moć zagonetke zlokovno se povećava. Upitno je, naime, koji je od mnoštva likova onaj koji vjerodostojno reprezentira djelo. Drugim riječima, postavlja se pitanje koje je ogledalo ono koje nam omogućuje da razaberemo njegovu istinsku figuru? Ako, pak, pretpostavimo da uopće ne postoji nikakva figura djela koja ne bi bila konstituirana svojim odrazom u ogledalu, moramo li tada posve odustati od ambicije da provedemo smisleno razlikovanje između brojnih likova koje ono poprima?

Ovim radom želi se pridonijeti ne toliko potrazi za konačnim odgovorima na navedena pitanja koliko njihovoj preciznijoj formulaciji. Prokletstvo *embarras de richesses* karakteristično za nepregledno polje sekundarne literature nije lišeno nekog dobra. Četiri velika interpretata Machiavellija ujedno su bili i autori osviještenih i, štoviše, vrlo utjecajnih metodoloških stajališta. Prvi među njima, Leo Strauss (1958; 1970; 1952a/2003; 2006), tema je prve od zamišljene četiri etide iz metodološke polifonije. U kontrapunktu spram nje, razvijaju se sljedeće tri posvećene Quentinu Skinneru (2000; 1978; 2002), J. G. A. Pococku (1975) i Claudeu Lefortu (1972). Pregledom ispreplitanja njihovih metodoloških polazišta i čitanja Machiavellija omogućit će se uvid u neke od ključnih interpretacija *Vladara* 20. stoljeća. Istodobno će se otvoriti i prostor za sustavno promišljanje odnosa metodologije i tumačenja u području povijesti političkih ideja.

U uvodnom dijelu prvoga teksta razmatra se Straussova metodološka pozicija, najprije s obzirom na svoj općenitiji oblik iznesen u djelu *Progoni i umijeće pisanja* (1952a/2003), a potom i u pogledu njezina specifičnog oblika u kojem je prisutna u studiji posvećenoj upravo Machiavelliju, *Misli o Machiavelliju* (1958). Središnji dio rada odnosi se na Straussovo tumačenje *Vladara*. Zaključno se Straussova interpretacija suočava s kritikama koje su uputili Skinner, Pocock i Lefort, trojica autora s čijim ćemo se tumačenjima sučeliti u sljedećim tekstovima.

I. UMIJEĆE PISANJA „ZAOBILAZNIM NAČINOM”

U uvodnom odlomku završnog poglavlja svoje studije o Machiavelliju, naslovljenom „Machiavellijev nauk”, Strauss, pravdajući se što nije uspio rastumačiti svaki „opskurni odlomak u *Raspravama*”, navodi da je ono najviše čemu se uopće mogao nadati da će postići jest samo to da čitatelja uputi na pravac kojim se treba kretati u proučavanju Machiavellijeva djela. I nastavlja: „knjige kao što su *Rasprave* i *Vladar* neće otkriti svoj puni smisao koji im je autor namjeravao dati sve dok se nad njima ne razmišlja ‘danonoćno’ dugo vremena” (Strauss 1958, 174).¹ Za smisao teksta slijep će

1 Ovaj odlomak svojevrsno je upozorenje čitatelju da i sam Strauss svoje misli ne izlaže izravno. Naime, nemamo razloga sumnjati da je Strauss danonoćno bdio nad *Raspravama*

ostati ne samo nepažljiv čitatelj, nego i svatko tko je nespreman sve svoje snage usmjeriti na tekst.

Odgovor na pitanje zašto je prema Straussu iznimno teško proniknuti u tajne djela poput Machiavellijeva *Vladara* nalazimo u njegovim radovima iz četrdesetih godina prošloga stoljeća, sakupljenima u knjizi *Progoni i umijeće pisanja* (Strauss 2003).² U njima je Strauss izložio svoje otkriće specifične vještine pisanja koja zahtijeva jednako tako specifičan način čitanja.

Do tog je otkrića Strauss došao izučavanjem medijevalne islamske i židovske filozofije (Strauss 2003, 8). Prema Straussovu istraživačkom osvjeđenju, tu misao nije moguće razumjeti ako se u obzir ne uzme činjenica da postoji temeljno neslaganje između filozofâ i njihove okoline. Naime, ta su ga istraživanja navela da dovede u pitanje suvremenu ideju prema kojoj „postoji suštinski sklad između mišljenja i društva ili između intelektualnog i društvenog napretka” (ibid., 7). Izravna opasnost koja je prijetila filozofima i filozofiji lišenima političkog ili društvenog statusa imala je za rezultat da su „neki od najvećih pisaca prošlosti” prilagodili „svoju književnu tehniku” (ibid., 25). Specifičan način pisanja, čijem je odgonetanju namijenjena Straussova metodologija, nastao je kao posljedica *opasnosti od progona*.

O kakvim je progonima riječ? Tim izrazom Strauss pokriva različite pojave, no sa stajališta literarne ili intelektualne povijesti najznačajnijima smatra one koji se nalaze između krajnosti okrutnosti španjolske inkvizicije i društvenog ostracizma (ibid., 31).³ Po njegovu sudu, cijeli je niz velikih autora zapadne filozofijske tradicije, od Anaksagore i Platona, preko Majmonida pa sve do Hobbesa, Rousseaua i Kanta, stvarao u uvjetima koji se mogu podvesti pod zajednički nazivnik progona (ibid., 31). Baveći se srednjovjekovnom islamskom i židovskom filozofijom, Strauss je otkrio fenomen koji umnogome nadilazi granice Srednjega vijeka.⁴

i *Vladarom*. Ako je tako, onda valja zaključiti da on ostavlja otvorenom mogućnost da je i otkrio smisao tih knjiga. Ipak, Strauss čitatelju otkriva samo pravac kojim se valja kretati. Iako se odlomak odnosi na prethodna poglavlja, Strauss njime, na početku završnog i odlučujućeg poglavlja, podsjeća čitatelja da otkrivanje smisla djela zahtijeva njegovo kontinuirano sudjelovanje.

2 Prvi puta objavljena 1952, a u hrvatskom prijevodu s pogovorom Dragutina Lalovića 2003.

3 Shodno tomu, progoni ne prijete samo od političke i/ili vjerske vlasti koja je gospodar ortodoksije, nego i od društva, od *mnogih* za koje je istina nepodnošljiva i stoga osjećaju „prirodan poriv uzvratiti i povrijediti onoga što izgovara neugodne istine” (ibid., 34; istaknuo L.R.). Štoviše, iz moderne je perspektive posve opravdano postaviti, skupa s J. S. Millom i A. de Tocquevilleom, pitanje o tome koja je od ovih dviju krajnosti opasnija (usp. Mill 1988, 122–164; Tocqueville 1995, 103–105).

4 Štoviše, ne možemo ne zapitati se je li ta specifična vještina pisanja alat za koji Strauss smatra da je nužan i velikim autorima u suvremenim liberalnim društvima. Na početku

Ono što taj alat omogućuje filozofima nije ništa manje doli „čudo” (Strauss 2003, 24). Zahvaljujući njemu autor nije osuđen da svoje heterodoksne spoznaje, u strahu od osude, povjerava samo prijateljima i to isključivo usmeno. On ih može i javno obznaniti, a da pritom nerazborito ne dovede u opasnost vlastiti život. Svladavši vještinu pisanja, moći će subverzivnu jezgru svoga nauka objaviti samo upućenoj manjini, dok će većinu svojih čitatelja učiniti slijepima za sve osim ortodoksne ovojnice unutar koje su pohranjene opasne istine. Prema Straussu, veliki su mislioci svoju misao izlagali kriptično, u obliku tajnog ili *ezoteričnog* nauka skrivenog u tradicionalističkom oklopu konvencionalnog ili *egzoteričnog* nauka (ibid., 16–17, 34). O najvažnijim pitanjima pisali su isključivo između redaka, tek u kratkim naznakama, nastojeći svoju misao učiniti nevidljivom za neuku i opasnu većinu (ibid., 24, 56–57). Teškoće u tumačenju njihovih radova proizlaze iz činjenice da su oni svoju misao krili, čineći je dostupnom samo drugim filozofima koji su se kao njezini dostojni, inicirani adresati potvrđivali upravo sposobnošću dešifriranja skrivene poruke.

Kako, dakle, čitati klasike? S obzirom na Straussovo uvjerenje o neprevladivoj podjeli na filozofsku manjinu i nefilozofsku većinu, osnovno pravilo da se čitanje između redaka može i treba primijeniti samo na ona djela koja su napisana u vrijeme progona ne znači ništa drugo doli

„Uvoda” u *Progone* čini se da Strauss odbacuje tu mogućnost, navodeći da se moramo „okrenuti drugim vremenima, ako ne i drugim podnebljima” kad je riječ o verifikaciji teze o temeljnom neskladu između filozofije i društva (ibid., 8). Taj je stav, međutim, kasnijim Straussovim očitovanjima o istoj stvari doveden u pitanje – od ocjene da „u znatnom broju zemalja koje su tijekom stotinjak godina uživale u *gotovo* potpunoj slobodi vođenja javnih rasprava” ta sloboda danas biva potisnuta i zamijenjena prisilom (ibid., 21; istaknuo L.R.), do tvrdnje da je „naša sloboda mišljenja ugrožena već više od nekoliko stoljeća” (ibid., 54), Strauss se pomiče prema stajalištu koje pripisuje predmodernim političkim filozofima, a koji zaključuju „da javno priopćavanje filozofijske ili znanstvene istine nije moguće ili da nije poželjno – ne samo u njihovo vrijeme, nego *u svim vremenima*” (ibid., 33; istaknuo L.R.). To pomicanje najavljuje već i završetak samog teksta „Uvoda” u kojem Strauss podsjeća na „postojanje opasnosti, koja je, ma koliko se međusobno razlikovali njezini oblici, *neraskidivo* povezana s filozofijom” (ibid., 20; istaknuo L.R.). Jednako tako, u završnom odlomku teksta po kojem je knjiga i nazvana Strauss se pita, s obzirom na to da je ezoterična literatura „suštinski povezana s društvom koje nije liberalno”, „od kakve bi mogla biti koristi u istinski liberalnom društvu” (ibid., 35). Treba primijetiti da na tom mjestu on ne samo da opravdava svoj način čitanja činjenicom postojanja ezoteričnih knjiga koje su napisali veliki autori prošlosti, nego da upotrebom kondicionala upućuje na mogućnost da ili istinski liberalno društvo još nije uspostavljeno ili, štoviše, takvo društvo nije niti ozbiljivo (usp. sa Straussovim izričitim upozorenjem da pogodbeni oblik daje tvrdnji „drugu nijansu značenja”, ibid., 73). Ako je napetost između filozofije i mnijenja, između filozofa i većine ontološki zadana, ako mnogi osjećaju, kao što smo već primijetili, prirodnu želju da napadnu filozofe, ako je, dakle, Sokratov primjer emblematski za cijelu povijest filozofije, nije li onda potrebno, pa i nužno, i samim Straussovim tekstovima pristupiti onako kako on pristupa tekstovima čiji ezoterični nauk nastoji razotkriti? Kad je riječ o Straussovom tumačenju Machiavellija, većina interpreti smatra da je upravo to slučaj (Lefort 1972, 260, 264–265, 270–271; Mansfield 1975a, 372; 2013, 642; Edmond 1972, 18; za nijansiraniji pristup v. Howse 2014, 85–86).

da se sva filozofijska djela mogu i trebaju tako čitati. Tom se tehnikom, međutim, valja služiti samo onda kad se iscrpe sve konvencionalne mogućnosti tumačenja koje počivaju na „savjesnom proučavanju izričitih tvrdnji”. Ključ kojim se otvaraju vrata ezoteričnog nauka treba tražiti prije svega u onome što na prvi pogled izgleda kao puka omaška autora. Osobito ako sam autor spominje mogućnost činjenja namjernih pogrešaka (ibid., 28). Slično, putokaze k skrivenom učenju valja tražiti u proturječjima unutar samoga djela. Prema Straussu, jednako kao i pogreške, proturječja u tekstovima vještih pisaca ne treba olako shvaćati kao dokaze njihove nekompetentnosti, nego prije kao svjesne i namjerne migove kojima se pažljivog čitatelja usmjerava prema skrivenom učenju (ibid., 29, 64–65). Osobitu pozornost treba posvetiti usputnim proturječjima ortodoksnim stajalištima ili njihovim implikacijama, unatoč tomu što autor u velikoj većini svojih iskaza ne mora odstupati od konvencionalnih stajališta (ibid., 29). Proturječja između iskaza koji pripadaju ortodoksnoj razini rasprave i onih koji otkrivaju njezinu ezoteričnu bit vrlo su često dodatno zamaskirana upotrebom nepravilnih ponavljanja u kojima autor istu tezu vrlo suptilno varira. Time nastoji prikriti doseg promjena koje se zbivaju uslijed netočnih ponavljanja a zahvaljujući kojima može posve napustiti tvrdnju u njezinu konvencionalnom obliku u kojem ju je po prvi puta iznio (ibid., 15, 34, 58–60, 69).⁵ Prve tvrdnje često su tek provizorne formulacije koje u vidu ustupaka vladajućem mnijenju autor iznosi ne bi li se bolje pripremio za opasno priopćavanje opasne istine izabranoj manjini. Njezina se komunikacija odvija „postupnim istiskivanjem prihvaćenih mnijenja istinom ili pak određenom aproksimacijom istine” (Strauss 2003, 16).

Stav autora nipošto se ne smije brzopleto poistovjetiti sa stavom koji on najčešće iznosi, niti sa stavovima većine likova u njegovu tekstu. Dapače, autor vrlo često vlastito stajalište može izražavati pribjegavajući sigurnosti komentatora ili pak kroz tuđa gledišta, posebice kad je riječ o osobama koje su izvrgnute preziru većine čitatelja (ibid., 13, 28). Kako Strauss pokazuje na primjeru Majmonidova *Vodiča za zdvojne*, u slučaju proturječja istinitom se pokazuje upravo ona tvrdnja koja je tajnija, koja je „rjeđa ili se samo jednom pojavljuje” (ibid., 68). Ako je tajnost nit vodilja, tada je tišina autora o važnim temama itekako rječita i nju treba oslušivati daleko

5 Strauss identificira ukupno šest različitih načina prikrivanja proturječja. Prvi je iznošenje proturječnih tvrdnji na međusobno udaljenim mjestima u tekstu. Drugi se sastoji od usputnog iznošenja proturječne tvrdnje. Treći se odnosi na situaciju u kojoj se ne radi o izravnom proturječju, nego o dovođenju u pitanje implikacija prve tvrdnje. Četvrti je onaj u kojem autor proturječje izražava ponavljanjem prve tvrdnje koju varira dodavanjem ili oduzimanjem naoko nevažnog izraza. Peti slučaj susrećemo kad nakon prve tvrdnje autor doda neproturječnu tvrdnju, a onda ju ponovi u variranoj verziji koja se naizgled čini pukim ponavljanjem posredne tvrdnje, ali je zapravo proturječna onoj prvoj. I konačno, šesti se postupak sastoji od upotrebe dvosmislenih riječi (ibid., 67; usp. Edmond 1982, 11).

pažljivije negoli nevažan govor koji ispunjava većinu prostora i razdvaja rijetke dragocjene putokaze ostavljene pozornom tumaču (ibid., 14, 51, 70).

Osim toga, autor se može koristiti i raznim drugim tehnikama kako bi prikrrio trag svoje misli kao što su upotreba pseudonima, aluzija, parabola, zagonetki, tajnih riječi, gesla, apostrofa, dugačkih ili pogodbenih rečenica. Iznenađne promjene tematike ili tona, čudni izrazi, nejasnoće u nacrtu djela, naslovi poglavlja i njihove početne riječi također mogu biti korisni znakovi koje je autor namijenio svomu privilegiranom sugovorniku.

Ne bi li proniknuo u tekst majstora „umijeća objave ne-otkrivanjem i ne-otkrivanja objavom” (ibid., 50), tumač mora potpuno shvatiti „kontekst u kojem se pojavljuje” neka tvrdnja, ali jednako tako i „literarni karakter cjelokupnog djela te njegov nacrt” (ibid., 28). On mora moći proniknuti u strukturu djela i razabrati kretanje njegove argumentacije u onome što se postupno razotkriva kao „namjerni ne-red” koji skriva neki dublji red (ibid., 58). Poznavanje cjeline podrazumijeva, međutim, i poznavanje svakoga pojedinog dijela. „Ne obiluje li svaka rečenica potencijalnim skrovištima?” pita nas Strauss (ibid., 73). Štoviše, svaka riječ je bitna budući da je „riječ mnogo bolje skrovište od cijele rečenice” (ibid., 67). Samo jedna jedina riječ može biti „dovoljno snažna da uništi sva ona uvjerenja koja nisu čvrsto utemeljena na razumu” (ibid., 68).

Težina zadatka što ga Strauss pripisuje tumaču sada je posve očita. Taj se zadatak u bitnome poklapa s onim potencijalnog cenzora. Kako pokazati da je ezoteričan nauk, koji je dan tek u naznakama, upravo istinska misao autora? Ako su upravo omaške, nepravilnosti i proturječja ono što upućuje na srž autorove misli onda je potrebno dokazati i to da je autor izrazito vješt pisac, ali i to da je tekst posve lišen nehotičnih nedostataka, da u njemu nema niti jedne suvišne riječi. A to znači da je autor potpuni gospodar teksta.⁶ Na promišljanje je li takvo što uopće moguće poziva nas i Strauss, izazivački nas podsjećajući na Horacijev diktum da „čak i Homer s vremena na vrijeme 'zadrijema'” (ibid., 25).

6 Tumačeći Majmonidovo čitanje Tore kao knjige u kojoj je svaka riječ, budući da je božanskog podrijetla, iznimno važna, Strauss nastoji pokazati da se i sam Majmonid u pisanju vodio tim načelom. Vrijedi obratiti pozornost na najduži citat u glavnome tekstu *Progona* koji ovdje prenosimo u cijelosti, a kojeg Strauss preuzima iz Majmonidova *Vodiča za zdvojne*. „Ako ovu raspravu želite pojmiti u cjelini, tako da vam ništa ne promakne, onda njezina poglavlja morate međusobno povezati. A kad čitate određeno poglavlje nastojte razumjeti ne samo sveukupnost teme tog poglavlja nego i pojmiti svaku riječ koja se u njemu pojavljuje tijekom govora, čak i ako ta riječ ne pripada naumu tog poglavlja. Jer stil ove rasprave nije izabran slučajno, nego vrlo pomno i vrlo precizno.” (ibid., 61) Pažljivi se čitatelj teško može oteti dojmu da Strauss supotpisuje taj citat.

II. UMIJEĆE ČITANJA VLADARA

Problem čitanja tekstova pisanih „zaobilaznim načinom” zaoštreno se postavlja na primjeru Machiavellija. Je li uopće moguće doprijeti do istinske misli autora ako on za sebe tvrdi ono što Machiavelli poručuje u pismu od 17. svibnja 1521. prijatelju Francescu Guicciardiniju: „Odnedavna nikada ne kazujem ono što vjerujem niti ikada vjerujem u ono što kažem, a ako kad i kažem istinu, sakrijem je među tolikim lažima da ju je teško pronaći” (Machiavelli 1985, 30; usp. Strauss 1958, 36). Strauss ne dvoji da je Machiavelli baštinik vrhunskog umijeća pisanja, usporedivog s najvećim dosezima tradicije koju, paradoksalno, upravo svojim spisima nastoji dovesti u pitanje (primjerice, *ibid.*, 120). Ako je tako, *kako čitati Machiavellija*?

To je pitanje koje Strauss izrijeком postavlja u prvom poglavlju svojih *Misli o Machiavelliju*, naslovljenom „Dvostruka narav Machiavellijeva učenja” (*ibid.*, 29). Kao što Strauss daje naslutiti prvom riječju poglavlja, u njemu se kao središnje pitanje postavlja Machiavelli (*ibid.*, 15). Preciznije, riječ je o problemu primjerenog pristupa Machiavellijevu *Vladaru i Raspravama*.

Straussov odgovor na postavljeno pitanje naizgled je veoma jednostavan: valja se osloniti na takav način čitanja za koji je sam Machiavelli smatrao da je autoritativan. Komplikacija je, međutim, u tome što Machiavelli taj način nikada nije sam opisao. Strauss nas stoga upućuje da razmotrimo kako Machiavelli čita autore koje je smatrao modelima. Konkretno, radi se o Titu Liviju, središnjem autoru njegovih *Rasprava*. (*Ibid.*, 29) Za Machiavellija, „Livijevo djelo bilo je autoritativno, ono je, takoreći, bilo njegova Biblija” (*ibid.*, 30). Budući da su način čitanja i način pisanja izravno povezani, Machiavellijev „način čitanja Livija može nas nešto naučiti o njegovu načinu pisanja” (*ibid.*, 29).

U „Predgovoru” Prve knjige *Rasprava* Machiavelli se predstavlja kao onaj koji je odlučio „krenuti putem kojim još nitko nije krenuo” i koji je otkrio „nove načine i poretke [*modi e ordini*]” kao što se otkrivaju „nepoznate vode i zemlje” (Machiavelli 1985a, 153). Opasnost za njega kao istraživača pritom ne prijete od samoga otkrića, nego od njegova prezentiranja onima koji žive u i od starih načina i poredaka (Strauss 1958, 34). Prema Straussu, Machiavelli je smatrao da u svim razdobljima ljudske povijesti, uključujući i njegovo vlastito, „postoji vladajuća moć, pobjednička moć koja zasljepljuje oči većine pisaca i koja ograničuje slobodu one nekolicine pisaca koji ne žele postati mučenici”. Zbog nemogućnosti slobodne komunikacije pisci su „prisiljeni svoje misli predstaviti na zaobilazan način” (*ibid.*, 33).⁷ Strahujući i sam od progona Machiavelli je bio prinuđen služiti

7 Na tom je mjestu Straussov tekst pisan tako da se teško može razlučiti utvrđuje li to univerzalno pravilo Machiavelli ili pak sam Strauss koji progovara iz Machiavellijeve sjene.

se umijećem pisanja kojim se njegovo otkriće predstavlja na način koji ne razjaruje mnoštvo. To znači da je nenaoružani Machiavelli morao zadržati barem privid starih načina i poredaka (ibid., 35).

Machiavelli stoga „ne ide do kraja; on ne otkriva kraj; on ne otkriva svoju namjeru u potpunosti” (ibid., 35). Tek ukazujući na ono što se ne smije izreći, on se s čitateljem susreće na polovini puta koji valja prijeći. Opskurnost kojom je njegov nauk obavijen nipošto nije slučajna (ibid., 47). Njegov se nauk otkriva, u mjeri u kojoj se uopće otkriva, postupno (ibid., 43). Od pozornog se čitatelja očekuje spremnost da prati uzlaznu putanju Machiavellijevе misli koja se od prvih, javno prihvatljivih tvrdnji transformira u one druge, bitno drukčije naravi. Njih se ne smije čitati u svjetlu prvih jer bi time ostala skrivena „veličina ili iznimna opačina Machiavellijeva poduhvata” (ibid., 43).

Polazna je pretpostavka tog pristupa da je Machiavelli „pomno razmislio o svakoj riječi koju upotrebljava”, a koja od tumača zahtijeva potpunu predanost tekstu (ibid., 47).⁸ Štoviše, može se raditi i o riječima koje je Machiavelli odlučio ne upotrijebiti. Polazeći od primjera znakovite šutnje o važnoj temi koju Machiavelli pronalazi kod Livija, Strauss formira općenito pravilo čitanja: „tišina mudrog čovjeka uvijek je značajna” (ibid., 29).⁹ Strauss navodi i niz drugih postupaka kojima se Machiavelli služi: namjerna proturječja unutar teksta, ponavljanja kao oblik proturječja, otkrivanje istine kroz tuđa usta, upotreba ambivalentnih ili višeznačnih riječi, digresije i, posebice, numerologija.¹⁰

Minimalno se, međutim, može ustvrditi da Strauss to načelo ne dovodi u pitanje. (Ibid., 33; usp. supra fusnota 4)

8 Usp. sa Straussovim opisom savršenog govora koji pripisuje najvišim majstorima umijeća pisanja u koje uključuje i Machiavellija (ibid., 121).

9 To pravilo Strauss odmah primjenjuje na Machiavellija i otkriva koje su velike teme potpuno izostavljene iz *Vladara* i *Discorsa*, djela koja bi, kao što ćemo vidjeti, trebala sadržavati sve što njihov autor zna (ibid., 17, 19). Machiavelli tako svojom šutnjom izražava svoj negativan stav o važnosti nekih tema za koje većinsko mnijenje drži da su ključne, poput duše ili razlike između ovog i sljedećeg života (ibid., 31). Nasuprot tomu, izostanak najave neke teme koja se kasnije iznenada pojavljuje može biti sredstvo privlačenja čitateljeve pozornosti (ibid., 32).

10 Sve su to znakovi koji nas usmjeravaju prema, riječima Claudea Leforta, onome „neizrečenom”, a to je „misao koju je autor u potpunosti promislilo, ali je zatajena ili, točnije, poluskrivena, rezervirana za oštromnost istraživača ili za sudioništvo onoga koji se dao zavesti” (Lefort 1972, 272). Izdvojimo dva primjera. Prvi se odnosi na činjenje namjernih pogrešaka. U 48. poglavlju Treće knjige *Rasprava Machiavelli* upozorava da se iza očitih pogrešaka koje neprijatelj čini u ratu skriva prevara. No, u nastavku poglavlja daje primjer u kojem se iza pogreške neprijatelja nije skrivala nikakva varka. Tako i sam čini očitu pogrešku koju valja tumačiti u skladu sa spomenutim načelom. Machiavelli time upućuje čitatelja da očite pogreške u njegovom vlastitom tekstu treba shvatiti kao namjerno postavljene puto-kaze, a ne kao manjkavosti u argumentaciji (Strauss 1958, 35–36; Machiavelli 1985a, 352). Drugi se tiče važnosti brojeva. U pokušaju boljeg razumijevanja nauka sadržanog u *Vladaru*,

Način na koji su *Vladar* i *Rasprave* napisani čini nezaobilaznim razumijevanje Machiavellijevih literarnih postupaka u pokušaju otključavanja njihova smisla. Način izlaganja neodvojiv je od sadržaja koji se izlaže (ibid., 59, 78). No, na sve ono što nam je otkrio u pogledu Machiavellijeva nadmoćnog načina pisanja Strauss baca novo svjetlo zaključkom prema kojemu u slučaju Machiavellija nije moguće „utvrditi značenje njegova učenja oslanjajući se isključivo ili čak ponajviše na njegove literarne postupke [*devices*]” (Strauss 1958, 53). Prikrivanje koje se tim postupcima postiže nije samo sredstvo samoočuvanja autora heterodoksne misli, nego je i „instrument suptilne korupcije i zavođenja”. Naime, Machiavellijeve su „zagonetke” tu da fasciniraju čitatelja i navedu ga na zaborav „svih viših dužnosti, ako ne i svih dužnosti”. (Ibid., 50; usp. 82, 176) One ne samo da skrivaju revolucionarno učenje, nego i omogućuju njegovo širenje na revolucionaran način, čineći čitatelja zaboravnim.¹¹ Valja stoga imati na umu da se taj ključ ne može primijeniti mehanički, a kad se njime i otvori put prema srcu Machiavellijeve argumentacije to je put čiju polovinu tek valja prijeći (ibid., 53).

Preuzimajući rizik da se udaljimo od Straussova tumačenja *Vladara*, na ovom se mjestu upuštamo u digresiju kojom ćemo pokazati da se uloga

Strauss se, nakon što je već dva puta prethodno skrenuo pozornost čitatelju na to poglavlje (ibid., 38, 44), okreće 26. poglavlju Prve knjige *Rasprava*. Razlog tome je što je *Vladar* sastavljen od 26 poglavlja. Posrijedi je poglavlje koje po svim svojim obilježjima oponaša kraći od dvaju spisa: jedno je od najkraćih u *Raspravama*, po svome stilu podsjeća na tekst *Vladara* i bavi se središnjom temom *Vladara*, a to je novi vladar. Međutim, kad se pogleda završetak prethodnog poglavlja koje ga najavljuje, otkriva se da je tema poglavlja tiranija, riječ koju Machiavelli pomno izbjegava u *Vladaru*. Prema tome, u *Vladaru* je riječ o raspravi o tiraniji, odnosno o novom vladaru kao tiraninu. Tu, međutim, otkrića ne prestaju. Machiavelli kao primjer novog vladara, koji se mora služiti okrutnim postupcima „koji su suprotni ne samo svakom kršćanskom nego svakom ljudskom življenju”, uzima jednu od središnjih figura judeokršćanske tradicije, Davida (Machiavelli 1985a, 192). Kao da to nije dovoljno, Davidovo djelovanje opisuje jedinom citatom iz Novog zavjeta koji nalazimo i u *Vladaru* i *Raspravama*: „*gladne napuni dobrima*, a bogate otpusti prazne”. Taj se citat, međutim, u Bibliji ne odnosi na Davida, nego se radi o Hvalospjevu Marijinom upućenom Bogu (Luka, I, 53). Iz čega slijedi blasfemičan zaključak da je Bog tiranin, a njegova vladavina tiranija. (Strauss 1958, 48–49) Takva je skrivena blasfemija, upozorava Strauss, opasnija od otvorene budući da Machiavelli čitatelja, navodeći ga da sam nesvjesno promisli blasfemiju, zavodi i pretvara u svoga suučesnika (ibid., 50).

¹¹ Prema Michel-Pierre Edmondovu čitanju Straussova tumačenja Machiavellija, „machiavellijevska retorika radikalno mijenja smisao” u odnosu spram uzvišene retorike klasične političke filozofije (Edmond 1982, 35). Dok je umijeće pisanja prethodno nudilo „dvostruku zaštitu mnijenju *vis-à-vis* filozofije i filozofiji *vis-à-vis* mnijenja” (ibid., 12), potvrđujući time temeljnu nemogućnost identifikacije filozofije i mnijenja, Machiavelli tim umijećem, transformiranom u tehniku korupcije, nastoji sprovesti svoju namjeru ovladavanja mnijenjem, odnosno premošćivanja razdvojenosti filozofije i politike. U tom „poduhvatu opće mobilizacije mnijenja” Machiavellijeva „nova filozofija stoga ne treba toliko retoriku, koliko je ona sama retorika” (ibid., 37). Krajnje konzekvence tog poduhvata, poništavanjem temeljnih razdvajanja koja su u osnovi i filozofije i umijeća pisanja, vode njihovu dokidanju (ibid., 20, 38).

koja je Liviju dodijeljena u Straussovoj interpretaciji ne iscrpljuje u razmatranju načina na koji Machiavelli čita Livija. Kada se spomenute smjernice za čitanje primijene na sam Machiavellijev tekst onda postaje razvidan i način na koji Machiavelli postupa s Livijem. Nije, dakle, važno samo kako Machiavelli čita Livija, nego i što čini s njim.

Kao onaj koji je otkrio nove načine i poretke Machiavelli je pred sobom imao čitatelje koji su spram njega i njegova revolucionarnog nauka, kao oni koji su naviknuti na stare načine i poretke, nužno neprijateljski nastrojeni. Kako bi sebe sačuvao, a svoj nauk proširio, Machiavelli je pisao na zaobilazan način. U prvom redu to znači da je morao podilaziti svojoj publici, praveći se da slavi ono što je i ona smatrala vrijednim. Tako se mogao nadati da će podijeliti svoju fragmentiranu publiku i započeti s konverzijom jednoga njezinog dijela.¹²

Imajući na umu humaniste, Machiavelli *Rasprave* započinje pohvalom antici kao sigurnom osnovom za „napad na biblijsku religiju” (ibid., 144). Preciznije, polazeći od načelnog izjednačavanja onoga starog i onog dobrog, Machiavelli inicijalno uzdiže rimsku republiku, kako nasuprot modernim vladavinama tako i antičkim takmacima poput Sparte, kao model koji valja imitirati. Novi načini i poredci u tom smislu nisu doista novi, nego iznova otkriveni načini i poredci rimske republike. Uspostava autoriteta Rima omogućuje mu da uspostavi i autoritet Livija kao rimskog historičara koji slavi veličinu Rima. Livije mu zatim služi da kroz njegova usta i usta njegovih likova iznese na javno prihvatljiv način kritiku moderne. To se, prije svega, odnosi na ono u čemu se antika i moderna ponajviše razlikuju, a to je pitanje religije (Straus 1958, 113). Livijeva pohvala poganskoj religiji tako je sredstvo koje Machiavelli upotrebljava kako bi posredno, zaklonjen pozicijom komentatora, iznio kritiku kršćanstva koje je smatrao glavnim krivcem za nevolju moderne.

Strauss, međutim, pokazuje da je Machiavelli Liviju namijenio i dodatnu ulogu. Nakon što je njegova pohvala superiornosti antike dostignula klimaks, zbiva se dramatična promjena. Machiavelli započinje s kritikom rimske republike (ibid., 114). I pritom ponovno upotrebljava Livija kao onoga koji je u svojoj povijesti Rima zabilježio i kritičku perspektivu rimskih protivnika. Odsad autoritet predstavlja sam Livije, a ne više Rim koji ne samo da se otkriva kao uzrok moderne servilnosti kršćanske Europe, nego je čak na jednom mjestu prokazan kao inferioran modernoj Firenci (ibid., 115, 118, 120).

Sljedeći je korak diskreditacija samog Livija. Machiavelli dovodi u pitanje njegov autoritet, a onda i autoritet svih ostalih autora, pozivajući

12 Slično se, prema Straussu, Machiavelli odnosi i prema narodu čijem se mnijenju prilagođava protivno svojim uvjerenjima. Njegovo je demokratsko lice dobrim dijelom iznuđeno činjenicom da je narod najmoćniji vladar. (Ibid., 168; usp. 127–129, 132)

se isključivo na um (ibid., 122, 124, 126). Riječ je o napadu na sam princip autoriteta, o odbacivanju prethodno, iz taktičkih razloga prihvaćenom, izjednačavanju onoga starog i onoga dobrog (ibid., 125, 165–166). Machiavelli stoga nipošto nije obnovitelj nečega starog, nego je doista utemeljitelj potpuno novih načina i poredaka koji su superiorni svemu poznatome iz prošlosti, jer više nisu utemeljeni u autoritetu i sili nego u umu (ibid., 116, 171). Preostale dvije knjige *Rasprava* sastoje se od Machiavellijeve „primjene maksime 'um protiv autoriteta'” (ibid., 158).¹³ Strauss smatra da upravo Machiavelli, proglašavajući um kao jedinu instancu koja odsad može zahtijevati poslušnost, raskida s tradicijom i otvara eru prosvjetiteljstva i moderne filozofije (ibid., 173).

U srži je tog projekta kritika kršćanstva koja je u *Raspravama* izvedena svojim važnim dijelom posredstvom Livija i njegova djela kao alternativne Biblije. Prema Straussu, Machiavelli koristi Livijevo djelo i kao protu-Bibliju i kao supstitut za Bibliju koji je moguće javno kritizirati. Riječ je, zapravo, o trostrukoj kritici kršćanstva. Prva se kritika sastoji u Livijevoj pohvali rimske religije. Druga, implicitno sadržana u kritičkim opaskama Livija o toj istoj religiji, počiva na pretpostavci da rimska religija istodobno igra i ulogu kršćanske religije. Treća kritika može se razabrati iz Machiavellijevih objekcija u pogledu Livija kojeg je prethodno učinio svojom Biblijom. Tako nam Machiavelli zaobilazno daje do znanja što bi javno učinio s Biblijom kad bi to bilo dopušteno (ibid., 141–142).¹⁴

III. STRAUSSOVO TUMAČENJE VLADARA

Svoje *Misli o Machiavelliju* Strauss započinje iskazom naklonosti „staromodnom i jednostavnom mnijenju prema kojemu je Machiavelli bio učitelj zla”. Riječ je o „klasiku zlog načina političkog mišljenja i političkog djelovanja” (Strauss 1958, 10). Štoviše, budući da se „samo zao čovjek može odati podučavanju maksima javnog i privatnog gangsterizma, prisiljeni smo reći da je Machiavelli bio zao čovjek” (Strauss 1958, 9). Odabravši kao svoje polazište tu, stoljećima uvriježenu, percepciju Machiavellija kao svjesnog oca makijavelizma, Strauss se želio odmaknuti od suvremenih interpretata koji u Machiavelliju ne vide „zlog učitelja zla” nego patriota, znanstvenika ili oboje. Oni ne smatraju šokantnom istinu Machiavellijeve nauka budući da su i sami njegovi nasljednici, iskvareni njegovim

13 „Um, mladi i moderna ustaju protiv autoriteta, starih i antike” (ibid., 127).

14 Straussov tumačenje Livijeve uloge u Machiavellijevu djelu navodi nas na pitanje o statusu Machiavellija u Straussov. Ako je Livije Machiavelliju služio kao *corpus vile* na kojem je vršio ono što je potajice namijenio *corpus nobilissimumu* (ibid., 142), koristi li možda i Strauss Machiavellija kao koristan materijal za vlastiti dalekosežniji projekt obnove klasične političke filozofije?

učenjem.¹⁵ Stoga Strauss jednostavno gledište, bez obzira na njegove manjkavosti, smatra nadmoćnim „sostificiranim stajalištima” koja drži pogrešnim (ibid., 10). Machiavellijev patriotizam podređen je dalekosežnom učenju univerzalne prirode i može ga se otpisati kao instrument njegova prikriivenog širenja.¹⁶ Opisati pak Machiavellija kao znanstvenika, u smislu objektivne i vrijednosno neutralne prirodne znanosti, promašeno je budući da njegovo učenje počiva na vrijednosnim sudovima i normativnog je karaktera (ibid., 10–11; usp. 233–234).

Ono što se na prvi pogled doima kao napad na Machiavellija, tako otkriva i svoje naličje: brani Machiavellija od „optužbe” da je patriot i znanstvenik Strauss iznosi tezu koju prije njega nitko nije branio, a to je da je Machiavelli prije svega *filozof*. Utoliko Straussovo tumačenje nadopunjuje jednostavno stajalište od kojega se uzdižući valja probiti do jezgre Machiavellijeva nauka: primjeren odgovor na dijaboličnu Machiavellijevu misao mora biti filozofijski.

Štoviše, Machiavelli je filozof koji se pobunio protiv Velike tradicije i utoliko je začetnik prosvjetiteljstva i moderne političke filozofije. S Machiavellijem se otkrivaju obzori moderne.¹⁷ (Usp. Mansfield 2013, 646) Upravo zbog tog razloga Strauss smatra da pravu prirodu Machiavellijeva učenja nije moguće razabrati s pozicije kraja tradicije moderne političke filozofije korumpirane tim učenjem. Da bi se mogli uvidjeti razmjeri do kojih je Machiavellijev poduhvat amoralan i ireligiozan nužno je stoga pomicanje unazad, na predmodernu stajalište klasične političke filozofije i kršćanske religije (ibid., 12).

Taj pomak preduvjet je „primjerenog razumijevanja temeljnog problema koji je Machiavelli postavio”. Radi se o pitanju *početka*, zasnivanja političkog poretka. Machiavellijevi učenici teško se mogu othrvati ideji da je svaki poredak zasnovan na zločinu i da „ne može biti velikog i slavnog društva bez ekvivalenta ubojstvu Rema od ruke njegova brata Romula”. Da su, drugim riječima, sloboda i pravda moguće samo kao drugo lice, barem povremenih, erupcija nasilja i nepravde. Kolika je snaga Machia-

15 Usp. Mansfield 2013, 643. U skladu sa Straussovim stajalištem, Mansfield smatra da se suvremeni interpreti „slažu da dobro proizlazi iz zla” pa stoga vjeruju da je moguće opravdati Machiavellija kao patriota koji zlo koristi u višu svrhu ili kao objektivnog znanstvenika koji ne mora brinuti o moralnim posljedicama svoga učenja.

16 Prema Robertu Howseu, Strauss pritom na umu ima njemačke nacionaliste, od Hegela i Fichtea preko Nietzschea do Schmitta, koji u njemačkoj filozofijskoj tradiciji Machiavellijev militantni patriotizam, usredotočen na nastojanje oko političkog ujedinjenja Italije kao nacionalne države, prihvaćaju kao opravdanje za političko nasilje (Howse 2014, 90–94).

17 Izvorno, Strauss je Hobbesa smatrao utemeljiteljem moderne političke filozofije (Strauss 1952b; v. također, Strauss 2005). Kasnije je tu tezu korigirao u korist Machiavellija, a Hobbessovu je ulogu vidio prvenstveno u doprinosu difuziji Machiavellijeva nauka zahvaljujući stano-
vitom ublažavanju radikalne naravi Firentinčeva učenja (Strauss 1975, 48–51, 88–89).

vellijeva iskušenja Strauss efektno ilustrira potkopavanjem tradicionalne predodžbe o zasnivanju Sjedinjenih Američkih Država na slobodi i pravdi. Kako bi se uvidjelo da nije riječ o iznimnom poduhvatu koji poriče nužnost poklapanja početka s nasiljem i nepravdom dovoljno je prisjetiti se genocida nad domorodačkim stanovništvom američkog kontinenta. Privlačnu moć Machiavellijeve teze moguće je raščarati samo ponovnim promišljanjem „temeljnih alternativa koje su vječne”. Iako je način mišljenja o politici koji je po prvi puta i u svoje ime formulirao Machiavelli, a koji Strauss imenuje zlim, „star koliko i samo političko društvo”, on nije ni jedini ni najprimjereniji odgovor na situaciju u kojoj se čovjek nalazi (ibid., 10). Stoga i svrhu svoje studije Strauss vidi u „ponovnom oživljavanju vječnih problema” (ibid., 14).¹⁸

Straussovo razmatranje Machiavellijeva učenja započinje problematiziranjem odnosa *Vladara* i *Rasprava*. Strauss odbacuje kao provizornu, prvu tvrdnju, koja se pak oslanja na Machiavellijeve provizorne, prve tvrdnje koje vode čitatelja u krivom smjeru, o tome da je razlika između *Vladara* i *Rasprava* u njihovu sadržaju. Tezu da se *Vladar* bavi principatima, a *Rasprave* republikama opovrgava sam Machiavellijev tekst budući da prema njegovim izričitim iskazima obje knjige sadržavaju sve ono što on zna (ibid., 17, 19, 29). Odnos između *Vladara* i *Rasprava* otkriva se, naprotiv, u razlici među stajalištima koja Machiavelli u tim djelima zauzima, u razlici u njihovim perspektivama. Pritom se ne radi o svođenju Machiavellija na „tehničara politike” koji nastupa neutralno i po potrebi savjetuje sad monarhe sad republikance (ibid., 20). Riječ je o tome da se

18 Jedna je od ključnih Straussovih teza da kroz čitavu povijest postoje neki temeljni problemi i neke temeljne alternative kao njihova potencijalna rješenja. Usp. Strauss 1975, 122, „Temeljni problemi, kao što je problem pravednosti, odolijevaju ili zadržavaju svoj identitet, koliko god da mogu biti prikriveni privremenim poricanjem njihove važnosti i koliko god da mogu biti različita i privremena sva ljudska rješenja tih problema”. Odbacivanje te perspektive znači pad u historicizam – učenje prema kojem takvih permanentnih pitanja ne može biti jer je ljudska misao do te mjere uvjetovana poviješću da nema mogućnosti uzajamnog razumijevanja autora iz različitih povijesnih epoha. Upravo je historicizam, prema Straussu, jedno od dva glavna oružja kojima se napada klasičnu političku filozofiju. Historicizam vodi odbacivanju objektivnih standarda kojima se političko djelovanje može voditi i čini povijest samu, odnosno uspjeh, sućem onoga čemu bi se čovjek trebao pokoriti. Drugo oružje jest ustoličenje prirodne znanosti kao uzora. Budući da stara politička znanost, odnosno filozofija, ne zadovoljava kriterije prirodnih znanosti (nije vrijednosno neutralna, polazi od uvida svakodnevnog života, upotrebljava živi politički jezik), ona se proglašava spoznajno irelevantnom. Prema Straussu, „pozitivistička društvena znanost je 'slobodna od vrijednosti' ili 'etički neutralna': neutralna je u konfliktu između dobra i zla, kako god dobro i zlo mogu biti definirani”, a „moralna tu post nužan je uvjet znanstvene analize” (Strauss 1975, 13–14). Takva nova politička znanost, uspostavljena u svjesnoj opreci spram one klasične, pokazala se, međutim, posve nesposobnom da se suoči s postojećim kriznim stanjem i da ga razriješi. O historicizmu v. tekst “Natural Right and the Historical Approach” (u: Strauss 1975, 99–124), a o odnosu stare i nove političke znanosti v. “An Epilogue” (također u: Strauss 1975, 125–155; usp. 13–24).

Machiavelli u *Vladaru* obraća „postojećim vladarima”, a „potencijalnim vladarima” u *Raspravama* (ibid., 21). Budući da je zbog tog razloga Machiavelli nužno suzdržan kada raspravlja o vladaru pred vladarem u *Vladaru*, moglo bi se zaključiti, kao što su to učinili primjerice Rousseau i Spinoza, da je *Vladar* satirično djelo republikanca u kojem se otkrivaju slabosti principata. Štoviše, moglo bi se zaključiti, kao što je „karakteristično za naše doba”, da *Rasprave* donose cjelokupan Machiavellijev nauk, dok *Vladar* sadržava samo jedan njegov dio. Oba zaključka Strauss dovodi u pitanje i to po prvi puta govoreći izravno, u vlastito ime (ibid., 26). Iz čega proizlazi da Strauss odbacuje i prethodna i suvremena čitanja Machiavellija ili kao nedostatna ili kao pogrešna.

Određivanje naravi odnosa između perspektiva *Rasprava* i *Vladara* pretpostavlja da se svaka knjiga najprije razmotri samostalno. Analizi *Vladara* Strauss posvećuje drugo poglavlje *Misli o Machiavelliju*, „Machiavellijeva namjera: *Vladar*”. Na prvi pogled, *Vladar* je traktat tradicionalne naravi čija pravocrtna argumentacija opisuje dvije cjeline. Prva se odnosi na nauk o vladarskom umijeću sastavljen od tri dijela: „1) različite vrste principata (pogl. 1–11), 2) vladar i njegovi neprijatelji (pogl. 12–14), 3) vladar i njegovi podanici ili prijatelji (pogl. 15–23)”. Druga cjelina sadržava raspravu o granicama tog umijeća i sastavljena je od samo jednog dijela: „4) razboritost i sreća (pogl. 24–26)”. (Ibid., 55)

Ono što pobuđuje sumnju u takav jednostavan opis strukture i naravi *Vladara* jest posljednje, 26. poglavlje. U tom je poglavlju Machiavellijev stil posve oprečan impersonalnom tonu karakterističnom za traktate. Ono sadržava vrlo strastven, poetski zagovor oslobođenja Italije kojim se djelo preobražava u raspravu namijenjenu svome vremenu (ibid., 55). Osvještajući postojanje argumentacijskog uspona u završnom poglavlju, pažljiv čitatelj postaje spreman otkriti da svaki od navedenih dijelova knjige obilježava specifična dinamika.

Kao ezoteričan spis, *Vladar* je knjiga koja se sastoji od tradicionalne vanjštine i revolucionarne unutrašnjosti. Upravo zbog toga u prvom dijelu pratimo argumentaciju u njezinu usponu do klimaksa nakon kojega slijedi pad. Machiavelli kreće od onoga poznatog i konvencionalnog i tek se postupno probija k onom nepoznatom i revolucionarnom. Nakon gotovo skolastičkog prvog poglavlja u kojemu svoju klasifikaciju država nudi kao svojevrsan sadržaj djela koje slijedi, Machiavelli se najprije posvećuje nasljednoj monarhiji kao normi tradicije koja u legitimnom vladaru vidi *prirodnog* vladara. Postupno se odmićući od tradicionalne predodžbe o vladaru, Machiavelli uvodi primjere koji sve češće nisu uzeti iz Italije njegova vremena. Vrhunac prvog dijela nalazi se u 6. poglavlju posvećenom velikim utemeljiteljima koji su na vlast došli s pomoću *virtù* i vlastite vojske. To su strani vladari najvišeg ranga iz daleke, poganske prošlosti.

Mojsije, Kir, Romul i Tezej su „davni inovatori, davni neprijatelji davnine” (ibid., 57). U tom je poglavlju otvoren problem najvišeg ranga, onaj utemeljenja novih načina i poredaka. Međutim, odmah nakon njega slijedi pad. Već u 7. poglavlju, s Cesareom Borgiom kao glavnim likom, perspektiva se pomiče k suvremenosti.

Drugi dio obilježen je usponom koji prati razmatranja različitih tipova vojske. Machiavelli nas vodi od onog najlošijeg do najboljeg, a završava pohvalom Kiru, jednom od utemeljitelja spomenutih u 6. poglavlju.

Od središnje je važnosti treći dio koji argumentacijski vrhunac doživljava u 19. poglavlju, a ubrzo nakon toga nastupa silazna putanja. U trećem dijelu otkriva se Machiavellijeva namjera. Riječ je o poduhvatu iskorjenjivanja Velike Tradicije posredstvom kritičkog preispitivanja tradicionalnog stajališta u skladu s kojim vladar treba i živjeti i vladati u skladu s vrlinom (ibid., 59). Machiavelli raskida s Tradicijom i zamjenjuje ju „šokantno novim učenjem” (ibid., 59). Ono je sadržano u kondenziranom obliku u 19. poglavlju koje pak svoj vrhunac nalazi u Machiavellijevu razmatranju vladavine rimskih careva, posebice one Septimija Severa (Machiavelli 1998, 147–153). Prema Straussovu sudu, nije riječ samo o središtu trećeg dijela, nego i *Vladara* kao cjeline. Drugim riječima, Strauss smatra da se velika tema *Vladara*, Machiavellijevo „novo učenje koje se tiče utemeljenja društva” (Strauss 1958, 62), treba razmatrati kroz prizmu mračne Severove figure. Samo se tako može doći do istine tog učenja koje je u 6. poglavlju, izrijeком posvećenom osnivačima u najvišem smislu, izneseno samo u naznakama.

Kao što treći dio ponavlja strukturu prvoga, tako i četvrti slijedi onu drugog dijela *Vladara*. Vrhunac je uspona tako u posljednjem poglavlju u kojemu Machiavelli poziva suvremenoga novog vladara da slijedi primjere velikih osnivača i na njihovu tragu provede ujedinjenje Italije. Međutim, kako primjećuje Strauss, za razliku od prethodno izvedene teorijske inovacije, Machiavelli pozivanjem na imitaciju u djelovanju napušta tematiku kreacije. Time se ukupno kretanje argumentacije u *Vladaru* može ocijeniti kao uspon kojega, nakon kulminacije u 19. poglavlju, smjenjuje pad prema kraju djela. (Ibid., 61)

Pomno prateći tekst, Strauss uspijeva razabrati mnogostruka kretanja koja su u njemu isprepletana. Kod Machiavellija nije riječ o jednostavnoj dihotomiji egzoteričnog i ezoteričnog nauka. Kao što pokazuje Straussova minuciozna analiza 26. poglavlja, ona je udvostručena razlikovanjem *Vladara* kao traktata koji sadržava univerzalno teorijsko učenje, s jedne, i *Vladara* kao rasprave namijenjene svomu vremenu koja sadržava partikularni savjet za djelovanje, s druge strane. Pritom se ezoterični nauk ne može izravno poistovjetiti ni s jednim od tih dvaju literarnih slojeva *Vladara*. Do ezoteričnog nauka valja se probiti tako da se teorijski nauk

čita u svjetlu partikularnog savjeta i obratno. Tako je moguće razotkriti sve pretpostavke i jednog i drugog lica *Vladara* koje nisu izrijekom navedene u njegovu tekstu. Tek je cjelina njihova „finog tkanja” ono što *Vladara* čini revolucionarnim djelom, djelom revolucionara „koji krši zakon, zakon kao cjelinu kako bi ga zamijenio novim zakonom za koji vjeruje da je bolji od starog zakona” (ibid., 62–63; 69).

Primjer takvog čitanja Strauss daje svojim tumačenjem spomenutoga završnog poglavlja *Vladara*. U njemu je sadržan poziv na oslobođenje Italije, upućen Lorenzu Mediciju. Posvećujući mu primjerenu pozornost, privučenu već promjenom stila koja to poglavlje jasno odvaja od ostatka knjige, pažljiv čitatelj dolazi do iznenađujućih otkrića. Zaogrnuto patriotiskim plaštem, ono zadatak koji stavlja pred Lorenza pričinja laganim. Sve je već pripremila Božja ruka, ujedinitelj naizgled samo treba povesti Talijane koji će ga spremno slijediti. Koji su zapravo pravi razmjeri zadaće ujedinitelja moguće je utvrditi samo ako se ovaj partikularni savjet čita u svjetlu općeg učenja o mješovitim principatima, nastalim pripajanjem novih teritorija postojećoj državi. O njima je riječ u 3., 4. i 5. poglavlju *Vladara* u kojima Machiavelli razmatra problematiku osvajanja. Ujedinitelj mora biti *osvajatelj* koji će svojoj vlasti podvrgnuti postojeća politička tijela u Italiji. Kao utemeljitelju novih načina i poredaka, njemu su „neprijatelji svi oni koje je povrijedio pri osvajanju” (Machiavelli 1998, 91). Za razliku od Luja XII, čije je osvajanje Italije propalo jer je zatro slabije velikaše, a osnažio vlast jednoga moćnika (ibid., 97), osloboditelj Italije ih mora uništiti sve podjednako. Da bi ovladao svakim pojedinim principatom, morat će „iskorijeniti lozu staroga vladara” (ibid., 92). Republike će, pak, morati razoriti (ibid., 102). To se odnosi i na Crkvu, glavnu prepreku u njegovu poduhvatu. Ako je ujedinitelj pozvan da imitira Romula, na njemu je zadaća ponovnog zasnivanja *poganskog* Rima kao jezgre buduće moćne, imperijalne republike-carstva (Strauss 1958, 69).

Oslobođenje Italije, o kojem uzvišenim jezikom govori 26. poglavlje, podrazumijeva, dakle, njezino ujedinjenje osvajanjem. Štoviše, potrebna je „cjelovita revolucija” u „razmišljanju o dobru i zlu”. Sve veze s filozofijskom i religijskom tradicijom moraju biti raskinute (ibid., 67–68). Nužna je objava i prihvaćanje novog dekaloga: osloboditelj mora slijediti primjer Mojsija.

Time se otvara pitanje dijaloga koji se, kao što se u *Raspravama* vodi između Machiavellija i Livija, u *Vladaru* implicitno odvija između Machiavellija i Lorenza Medicija. Machiavelli, kao „čovjek niska i prosta roda”, u nemilosti *fortuna*e koja je donijela pad republikanskog režima, svoje djelce posvećuje velemožnom Lorenzu (Machiavelli 1998, 88). Međutim, savjet koji Machiavelli upućuje Lorenzu na kraju *Vladara* ambivalentne je prirode. Mojsije, naime, nije doživio ulazak u Kanaan. Povrh toga, sasvim

je izvjesno da Lorenzo ne posjeduje izvanrednu *virtù* potrebnu da se ovlada snažnom *fortunom* u čijoj se milosti Italija nalazi. Dakle, niti Lorenzo može donijeti oslobođenje, niti ono može biti provedeno u Italiji njegova vremena. Machiavelli zapravo na umu ima „intelektualno oslobođenje talijanske elite od loše tradicije”. Tek bi se njime ostvarili preduvjeti za političko oslobođenje (ibid., 80).

Machiavelli pritom misli na raskid s Velikom Tradicijom, utjelovljenom u kršćanskoj religiji i klasičnoj filozofiji.¹⁹ Razloge za Machiavellijev radikalni raskid s kršćanskom tradicijom valja tražiti u fatalnim učincima koje je, prema njegovu sudu, kršćanstvo imalo u političkom smislu (ibid., 186). Svojim slavljenjem poniznosti i obezvređivanjem svjetovne slave, kršćanstvo je svijet učinilo slabim, nespretnim za suprotstavljanje zlu (ibid., 176–179, 206). Štoviše, budući da je „čovjek po prirodi prisiljen sagriješiti”, ono pred čovjeka stavlja zahtjeve koje on nije u stanju ispuniti (ibid., 188, 190). Oslobođenje čovjeka iz te nemoguće situacije preduvjet je ostvarenja najvećih ciljeva političkog djelovanja.

Nasuprot kršćanskoj ideji o izvornom rajskom stanju savršenstva, prevlasti dobra, vladavine providnosti, Machiavelli postulira postojanje izvorno zle ljudske prirode. Iako nije prirodno usmjeren k dobru i zajedničkom, političkom životu, čovjeka je moguće oblikovati (ibid., 279–280). Ono što je ljude na početku učinilo dobrima jest iskonski strah koji su u njih usadili izvorni utemeljitelji. Teror je sredstvo koje utemeljitelju omogućuje da prevlada kaos – „u početku bijaše teror” (ibid., 167). Da bi utemeljitelj mogao uspjeti, on ne smije vjerovati u Boga, nego u ono što je kršćanstvo prezrelo, a to su vlastite sposobnosti u smislu vlastite, političke vrline. To znači da ne smije prezati pred postupcima koji su nužni, ali su „suprotni ne samo kršćanskom nego svakom ljudskom življenju” (Machiavelli 1985a, 192). Motivacija utemeljitelja pritom je posve sebična (Strauss 1958, 286). Za razliku od ostalih ljudi koje dobrima čini strah što ga kreira utemeljitelj, on sam, kao čovjek najvišeg ranga, prisiljen je da izabere djelovati na ispravan način jer ga na to nagoni urođena žudnja za vječnom slavom.²⁰ Najviša pak slava pripada učiteljima vladara, misliocima koji otkrivaju nove načine i poretke koji su u skladu s prirodom i služe svima. To znači da je i Machiavellijevo otkrivanje istine o čovjeku i društvu povezano sa sebičnom žudnjom za najvišom slavom. (Ibid., 148, 244, 253, 288, 290)

19 U svome čitanju Straussa Lefort naglašava da je „zajednički projekt *Vladara* i *Rasprava*” upravo „uništenje judeo-kršćanske tradicije”. Uspostava novih načina i poredaka „pretpostavlja ili, bolje, podudara se s tim uništenjem”. (Lefort 1972, 269).

20 Iako je u oba slučaja nužnošću iznuđeno djelovanje ono što čovječanstvo vodi naprijed, Strauss razlikuje nužnost koja obične ljude tjera da djeluju moralno, a koja svoju osnovu ima u njihovu strahu za goli život, od nužnosti koja velike ljude navodi na ostvarenje velikih djela, a koja svoju osnovu ima u njihovu ispravnom izboru, u želji da postignu najvišu slavu (ibid., 250–251).

Nužnost je ono što opravdava nemoralno djelovanje, podvrgavanje nužnosti znak je vrline (ibid., 248–249, 245, 263–264, 269). Nastanak država stoga ne treba tražiti u providnosti; „nijedna država, pa ni država koju je zasnovao Mojsije, nema natprirodnu osnovu” (ibid., 204). Moral može postojati samo u političkom društvu; „moralnost je moguća samo nakon što je njezin uvjet stvoren, a taj se uvjet ne može stvoriti moralno: moralnost počiva na onome što moralnim ljudima mora izgledati nemoralnim”. Čin osnivanja u svojoj istini otkriva se, kao što smo vidjeli, kroz zločinačko djelovanje tiranskog cara Severa (ibid., 255; usp. 267–269). Jednako kao što se uspostavlja, moralnost se i održava na nemoralan način, a „pravda ovisi o nepravdi” (ibid., 271, 273). Ako se želi spriječiti da se iznova zapadne u kaos, treba povesti borbu protiv korupcije povratkom na početak. Prema Straussu, Machiavelli pritom ne misli na imitaciju starih načina i poredaka u smislu njihove obnove, nego vraćanje na izvorno stanje terora posredstvom novih načina i poredaka koji su ga u stanju ponovno izazvati u novim, izmijenjenim okolnostima (ibid., 167).

Druga glavna prepreka uspostavi i očuvanju moćnih država za Machiavellija je klasična politička filozofija.²¹ Unatoč svim međusobnim

21 Filozofija je, prema Straussu, potraga za univerzalnim znanjem kao znanjem cjeline. Ona se sastoji u neprekidnom nastojanju da se mnijenja o cjelini zamijene znanjem o cjelini (Strauss 1975, 4). Iako je usmjerena k istini, filozofija je traganje za istinom, a ne njezino posjedovanje. Sukladno tomu, politička filozofija neprestano teži da mnijenja o prirodi političkih stvari zamijeni znanjem o prirodi političkih stvari (ibid., 5). Budući da je priroda političkih stvari takva da one izazivaju prijepore, o njima se može i mora suditi samo na osnovi nekih standarda dobrog ili pravednoga. Utoliko ona nije samo potraga za istinom o prirodi političkih stvari nego i za odgovorom na pitanje o ispravnom ili dobrom političkom poretku (ibid., 6).

Specifičnost klasične političke filozofije, koju su u Ateni započeli Platon i Aristotel, proizlazi iz njezina izravnog usmjerenja na politički život. Kroz sustavnu kritiku političkih mnijenja, klasična politička filozofija bavi se političkim stvarima na politički relevantan način (ibid., 4). Iako je riječ o sustavnom, obuhvatnom nastojanju da se dopre do korijena političkih stvari, perspektiva klasične političke filozofije u osnovi se poklapa s onom građanina. Štoviše, ona ne preuzima samo njegove preokupacije nego i jezik u kojima su one formulirane. Sukobi koji karakteriziraju politički život svoju osnovu imaju u „temeljnoj političkoj kontroverziji” koja se tiče pitanja najboljeg političkog poretka (ibid., 66). To je pitanje osnovna tema klasične političke filozofije. Ono se ne postavlja samo kao pitanje najboljeg poretka ovdje i sada. Riječ je, naprotiv, o pokušaju iznalaženja univerzalnog standarda, poretka koji bi bio najbolji uvijek i svugdje, a prema kojemu je moguće vrednovati i upravljati političko djelovanje (ibid., 67). Tema klasične političke filozofije unutarnja je struktura najboljeg političkog poretka budući da upravo taj problem izaziva građanske ratove (ibid., 67). U osnovi, riječ je o prijeporu o tome tko treba vladati. Odgovor klasične političke filozofije polazi od stajališta čovjekove izvrsnosti: ako je cilj ljudskog života vrlina, tada je najbolji poredak onaj koji u najvećoj mjeri pridonosi ostvarenju vrline. To je poredak koji bi omogućio poistovjećivanje dobrog građanina i dobrog čovjeka (ibid., 33). Drugim riječima, vladati trebaju oni koji su obdareni vrlinom u najvećoj mogućoj mjeri. Utoliko se svi slažu u tome da je najbolji politički poredak mješovita vladavina, odnosno aristokratska republika (ibid., 68). Politički filozof tako nastupa kao dobar građanin koji svojim uvidom donosi mir političkoj zajednici kojoj pripada. Pritom je važno

razlikama, između Atene i Jeruzalema postoji suglasnost u ključnom aspektu, a tiče se čovjekove podređenosti prirodnom ili božanskom poretku, sreći ili providnosti (Strauss 1975, 86). Upravo se zbog toga kritika upućena kršćanskoj religiji dobrim dijelom poklapa s onom klasične političke filozofije. Pritom se ne radi o tome da Machiavelli klasičnu normativnu političku filozofiju želi zamijeniti „pukom deskriptivnom ili analitičkom političkom znanošću”. On „pogrešnom normativnom učenju suprotstavlja istinsko normativno učenje” (ibid., 233; usp. Lefort 1972, 281–282).

Poput kršćanstva, klasična politička filozofija ne olakšava čovjekovu nevolju. Polazeći od toga kako bi ljudi trebali živjeti, ona gradi imaginarna politička tijela čije ostvarenje, iako u načelu moguće, po pravilu umnogome nadmašuje čovjekove sposobnosti i čini ga u tom smislu posve izloženim djelovanju *fortunae* (Machiavelli 1998, 135). Polazeći od toga kako bi ljudi trebali živjeti, klasična politička filozofija od vladara zahtijeva da djeluje u skladu s moralno shvaćenom vrlinom. Usmjerivši se, radije, prema onome kako ljudi doista žive, odnosno prema *verità effettuale della cosa*, Machiavelli pokazuje da je taj zahtjev u suprotnosti s ljudskom prirodom. Budući da je čovjek po prirodi sebično, a to znači zlo biće, nitko nad ljudima ne može vladati djelujući isključivo u skladu s konvencionalnim moralom (Strauss 1958, 254; 1975, 42). Ljude se, međutim, može oblikovati i učiniti dobrima, ali samo po cijenu spremnosti da se političku vrlinu shvati i prakticira ne kao sredinu između dva poroka, a po uzoru na stare, nego kao *alternaciju* između moralne vrline i moralnog poroka. Moral nije neovisna snaga u čovjeku, on je rezultat političkog djelovanja (Strauss 1975, 41).

Pritom je važno naglasiti da savršen ili najbolji poredak, koji bi bez ostatka jamčio osiguranje moralnosti, nije moguć. Svako dobro dolazi popraćeno nekim zlom kojem se može suprotstaviti samo pravovremenim inoviranjem, posezanjem za uvijek novim načinima i poredcima koji će ponovnom uspostavom primata terora proizvesti privremenu, ili možda bolje prividnu, vladavinu dobra. Vrlina utoliko više nije shvaćena kao cilj kojem stremi politički poredak, kao opće dobro kojem čovjek, i kao političko biće, teži po svojoj prirodi. Ona je svedena na instrument ostvarenja općeg dobra definiranog iz perspektive mnoštva. Za razliku od starih koji su svrhu najboljeg poretka vidjeli u ostvarivanju preduvjeta za opstanak filozofije, Machiavelli opće dobro izvodi iz onoga što ljudi doista žele, a to su „sloboda od vanjske dominacije i despotske vladavine, vladavina prava, sigurnost života, vlasništva i časti svakog građanina, stalno rastuće bogatstvo i moć, i na kraju, ali ne i najmanje važno, slava ili imperij” (ibid., 256). Vrlina koja služi tako određenom općem dobru jest patriotizam shvaćen u specifičnom smislu poopćene sebičnosti. Ta politika, koja je oslobođena

naglasiti kako ostvarenje toga najboljeg poretka nipošto nije nužno, ono ponajprije ovisi o sreći kojom čovjeku nije dano da ovlada bez ostatka (ibid., 33; Strauss 1958, 173).

podređenosti nekom višem dobru i sva se iscrpljuje u služenju zahtjevima mnoštva, nema nikakve veze s predmetom klasične političke filozofije.²² Machiavelli je prvi filozof koji je „u ime mnoštva ili demokracije” doveo u pitanje „aristokratsku predrasudu ili aristokratsku premisu” klasične političke filozofije (ibid., 127). Definirajući opće dobro u skladu s težnjama mnoštva, Machiavelli je stvorio uvjete da mnoštvo prihvati političku filozofiju i da se tako najzad sruši podjela na filozofsku manjinu i spram filozofije neprijateljski nastrojenu većinu kao temeljni postulat klasične filozofije. Poklapanje političke filozofije i političke moći stoga više ne mora ovisiti o sreći koju se ne može kontrolirati. Riječ je samo o tome da se pridobije mnoštvo za svrhe koje su ionako određene s obzirom na njegove žudnje. Štoviše, zahvaljujući njihovom snižavanju, ciljevi političke filozofije utemeljene isključivo na umu konačno mogu biti i dostignuti. Budući da čovjek može ovladati svojom sudbinom, politika je svedena na tehniku (Strauss 1975, 87). Machiavelli je filozof čije učenje dokida filozofiju samu.

S obzirom na to da kod Machiavellija nalazimo radikalnu kritiku uzvišene filozofijske i religijske tradicije, Strauss smatra da *Vladar* nije napisan da bi se dao partikularni savjet vladaru. Posrijedi je, naprotiv, iznošenje „potpuno novog učenja u pogledu potpuno novih vladara u potpuno novim državama”. Savjetovanje Lorenza u patriotskom duhu služi samo tomu da čitatelja učini slijepim za činjenicu da je riječ o „šokantnom učenju o najšokantnijim fenomenima” koje posve raskida s tradicijom (ibid., 79).

U mjeri u kojoj se otkriva neadekvatnost Lorenza kao ujedinitelja Italije, Machiavellijeva se figura savjetnika preobražava u onu „začetnika, istinskog osnivača, otkrivača novih načina i poredaka, čovjeka najviše vrline” (Strauss 1958, 83, 74). Machiavelli se razotkriva kao prorok koji nije samo imitator Mojsijeva uzora, nego je i novi Mojsije čija neposredna zadaća nije oslobođenje Italije nego njezina duhovna obnova (Strauss 1975, 44).²³

Od Mojsija se Machiavelli, međutim, bitno razlikuje. Machiavelli je, naime, nenaoružani prorok. Time je njegova pozicija bitno teža budući da su, prema Machiavelliju, „pobijedili svi naoružani proroci a goloruki propali” (Machiavelli 1998, 105). No ona nije bez izgleda. O tome svjedoči uzvišeni primjer kojeg Machiavelli izostavlja kad, raspravljajući o prorocima-osnivačima, Mojsiju, Kiru, Tezeju i Romulu, suprotstavlja samo Savonarolu. Najvažniji primjer nenaoružana proroka, koji je unatoč tome

22 Prema Claudeu Lefortu, Straussov Machiavelli bio je „rušitelj sokratovske tradicije, bez sumnje bliži Ksenofontu negoli Platonu, Platonu negoli Aristotelu, ali stran i jednim i drugima zbog svojeg nepoznavanja pravde i zahtjeva koji su njih naveli da suvereno Dobro postave iznad Općeg dobra, kontemplativni život iznad Grada, odnosno filozofiju iznad politike” (Lefort 1972, 265).

23 U tom se smislu može zaključiti kako *Vladara* kao cjelinu ipak odlikuje uspon, od Machiavellijeva neugledna položaja do njegove transformacije u novog vladara u najvišem smislu.

prevladao, jest Isus. Machiavelli treba postati *novi* Isus. U napadu na loše nasljeđe Machiavelli paradoksalno poseže za modelom koji je kršćanstvu omogućio da prevlada nad poganskim svijetom. Riječ je o propagandi (Strauss 1958, 172–173). Ona je instrument kojim valja preobraziti mlade kao „istinske adresate *Vladara*” u kojima nenaoružani Machiavelli vidi jezgru svoje buduće vojske (ibid., 81–81; usp. 153–154, 168, 297). Lišen oružja, Machiavelli se u svome dugoročnom projektu demontiranja klasične političke filozofije i kršćanske religije mora transformirati u novog Isusa koji vodi „duhovni rat” protiv uspostavljenog poretka. Preciznije, to je „rat Antikrista ili Vraga koji regrutira svoju vojsku dok se bori ili kroz borbu s vojskom koju predvodi Bog ili Isus” (Strauss 1958, 171).

IV. KRITIKE STRAUSSOVA ČITANJA VLADARA: SKINNER, POCOCK, LEFORT

U zaključnom dijelu teksta okrećemo se kritikama Straussova pristupa i s njim povezanog tumačenja *Vladara* koje su iznijela trojica autora čija će se metodološka stajališta, i iz njih izvedene interpretacije Machiavellija, razmatrati u sljedećim tekstovima.

U prvom tomu *Visions of Politics*, podnaslovljenom *Regarding Method*, Quentin Skinner sabrao je svoje najvažnije tekstove iz područja metodologije povijesti ideja (Skinner 2002). Iako niti u jednom od njih Leo Strauss nije isključivi objekt kritike, teško se oteti dojmu da je cjelokupna Skinnerova metodološka pozicija velikim dijelom nastala upravo u polemici spram pristupa klasičnim tekstovima kojeg je promovirao Strauss.

U osnovi je Skinnerove kritike uvjerenje da se smisao teksta ne može utvrditi oslanjajući se isključivo na sam tekst. Identificirajući smisao teksta s autorovom namjerom, Skinner se usredotočuje na iznalaženje mehanizama koji tumaču omogućuju da što preciznije utvrdi koje namjere stoje iza nekog teksta, što je autor *činio* kad ga je pisao. U tom je pogledu, prema Skinneru, kontekst od presudne važnosti jer iz teksta samog nije moguće utvrditi koji je tip intervencije autor imao na umu kada je tekst pisao. (Ibid., 101–102, 109, 114, 116, 125, 143) Za Skinnera „kategoričko razlikovanje teksta i konteksta” nije moguće (ibid., 117).

U programatskom tekstu *Meaning and understanding in the history of ideas*, izvorno objavljenom 1969, Skinner identificira različite vrste *mitologija* koje povjesničari pišu onda kad tekstovima tumače primjenjujući paradigme koje su im bliske, ali koje su u osnovi neprimjenjive na prošlost (ibid., 59). Riječ je o mitologijama doktrina, koherencije i prolepse. Skinner smatra da Straussovi radovi mogu poslužiti kao ogledni primjeri za prve dvije vrste.

Mitologija doktrina nastaje kao rezultat očekivanja da je svaki klasični autor formulirao „neki nauk o svakoj od tema koje se smatraju konsti-

tutivnima za područje” (ibid., 59). U osnovi je takvog pristupa pogrešna pretpostavka da postoje neke vječne teme koje su zajedničke svim autorima u povijesti, primjerice, političke ili moralne teorije. U skladu s tom pretpostavkom, svi su oni uključeni u istu debatu i stoga ih je moguće ocjenjivati s obzirom na njihove doprinose razmatranju navodnih obveznih tema. Prema Skinneru, Strauss je „glavni predstavnik” jedne „demonološke (ali vrlo utjecajne)” podvrste mitologije doktrina (ibid., 60). Strauss Machiavellija vidi kao začetnika moderne koji je kriv utoliko što je njegovo učenje svjesno usmjereno k snižavanju standarda kojima se politička i moralna teorija bave ili bi se trebale baviti. Zato ga se može prokazati kao nemoralno i nereligiozno. (Ibid., 64) Skinner ocjenjuje taj pristup neprihvatljivim i njemu nasuprot priklanja se historicističkoj poziciji tvrdeći da „ne postoje vječni problemi u filozofiji”. Ono što u tekstovima različitih autora susrećemo samo su partikularni odgovori na partikularna pitanja izravno relevantna za kontekste koji nisu poopćivi. (Ibid., 86, 88, 176–177)

Mitologije koherencije pak nastaju kad tumači nastoje prevladati kontradikcije unutar tekstova umjesto da jednostavno utvrde postojanje nekonzistentnosti. Budući da kontradikcije nisu ono što se na prvi pogled čini, tumač je navodno u stanju, štoviše dužan je, mukotrpnim radom na tekstu osigurati njegovu transformaciju u koherentan, u sebi zatvoren sustav mišljenja. Skinner Straussa izrijeком imenuje kao „utjecajan autoritet” (ibid., 70) koji je „uvjerenju u poželjnost razrješenja antinomija” pružio „eksplicitnu obranu” (ibid., 71). Pritom cilja na temeljnu pretpostavku Straussove metodologije o vezi između umijeća pisanja i progona. Skinner smatra da pogreške u tekstovima velikih autora nisu nužno namjerne i ne predstavljaju putokaze k skrivenoj, heterodokskoj jezgri njihova mišljenja. Tumač mora poći od pretpostavke da ono što autori pišu jest najbolji putokaz k onome što vjeruju. U suprotnome, „inzistirajući da oni zapravo sigurno govore o nečemu drugome znači izložiti se najvišem riziku da im nametnemo uvjerenja umjesto da utvrdimo što su vjerovali” (ibid., 51). Kontradikcije jednostavno mogu biti to što jesu, rezultat pogreške ili nemogućnosti da ih se razriješi. Imajući ponovno na umu Straussa, Skinner smatra promašenima interpretacije Machiavellija koje smjeraju pomirenju svih suprotnosti koje su očite u tako različitim djelima kao što su *Vladar* i *Rasprave*, a koje mogu biti rezultat puke promjene stajališta autora (ibid., 70–71). Prema Skinneru, Straussova obrana mitologije koherencije ne daje jasne kriterije kad je čitanje između redaka opravdano. Štoviše, upozorava Skinner, Strauss svoju metodu nastoji izmaknuti iz dohvata svake kritike. Naime, ako je samo inteligentan i pažljiv čitatelj u stanju proniknuti u ezoteričan nauk, onda svi oni koji taj nauk ne prepoznaju ne dijele spomenute osobine. (Ibid., 72)

Kritiku Straussova čitanja *Vladara* J. G. A. Pocock iznio je u polemici s vodećim tumačem Machiavellija štrausijanske provenijencije i autorom referentnih engleskih prijevoda *Vladara* i *Rasprava*, Harveyjem Mansfieldom (Pocock 1975b; Mansfield 1975a, 1975b). Svoju kritiku Pocock izlaže u formi spašavanja Straussova učenja od opasnosti da bude svedeno na „zatvorenu ideologiju” koju slijedi „snažna i agresivna ortodoksija” (Pocock 1975b, 386). Straussova metoda počiva na otkriću ezoteričnog nauka srednjovjekovnih islamskih i židovskih filozofa. Da takav nauk u njihovim djelima doista i postoji prema Pococku nije sporno budući da su na njega ti filozofi izravno i upućivali u svojim spisima. Problem nastaje, upozorava Pocock, kad sa Straussom stupimo na tlo moderne filozofije. Budući da se u moderni više ne radi o „skrivenoj filozofiji iza objavljene religije, nego o kampanji protiv same objavljene religije”, moderni filozofi u svojim tekstovima ne prikrivaju samo svoje mišljenje nego i samo prikrivanje svojeg mišljenja. Ako, za razliku od srednjovjekovnih *falsifa*, Machiavelli od nas skriva ne samo to da komunicira s odabranom elitom, nego i to da uopće komunicira nekim tajnim jezikom, tada posve ovisimo o Straussu kojem se moramo prepustiti kao isključivom vodiču u tom svijetu „urota i urotnika”. (Ibid., 388) Njegove su kriptografske sposobnosti jedino jamstvo identificiranja kako tajnog jezika tako i zajednice koja njime komunicira. Strauss čitatelje ne nastoji uvjeriti, od njih se očekuje preobraćenje. (Ibid., 388–390) Nespremnost na preobraćenje dokaz je moralne iskvarenosti: oni koji ne umiju čitati između redaka istodobno su diskvalificirani kao oni koji nisu u stanju razlikovati dobro i zlo (ibid., 387). Pritom je glavna opasnost u tome da „nekontrolirana egzegeza koja tvrdi da je pronašla postojanje ezoteričnog jezika može i sama postati ezoteričnim jezikom, oni koji su utvrdili postojanje urote i sami mogu postati urotnicima; lovci na vještice mogu postati vladarima umjesto vještica” (ibid., 389).

Historiografska metoda koja smjera utvrđivanju postojanja skrivenog značenja posredstvom implicitnih, skrivenih putokaza u tekstu za Pococka je neupitna. U štrausijanskom čitanju problematična je upravo spremnost da se Machiavellijev tekst uzima kao savršen. Ako Machiavelli nikada ne čini slučajne omaške, a njegove su šutnje uvijek namjerne, tada nema granica do kojih je moguće primjenjivati Straussove tehnike čitanja. U tom je slučaju moguće Machiavellijev skriveni nauk utvrđivati tako da se jednostavno otkloni sve ono što u njegovu djelu nije skriveno (ibid., 391). Sklonost da se iza svakog iskaza traži skriveno značenje omogućuje proizvodnju tumačenja u službi prikazivanja Machiavellija kao ključnog eksponenta moderne filozofije na način na koji je shvaća Strauss, kao pobunu protiv Velike Tradicije. Njegov se nauk, naime, tada lako može opisati kao dijaboličnu „ustrajnu vježbu u prenošenju konzistentnim okultnim metodama konzistentnog okultnog značenja” (ibid., 392). Istodobno, to je tumačenje

neopovrgljivo, jer otvara prostor Straussu da Machiavelliju nametne kao vlastitu bilo koju namjeru; „učinak pretpostavke da su *Vladar* i *Rasprave* savršen govor mora biti da se i egzegeza učini savršenom u smislu da je se ne može podvrgnuti kritici”. Pocock vjeruje da se Straussovu učenju može pristupiti na smislen način i tako obraniti njegovu znanstvenu narav samo ako se pođe od suprotne pretpostavke, a to je da je ono, jednako kao i Machiavellijevo djelo, nesavršeno i stoga otvoreno za dijalog i kritiku. (Ibid., 393)

U monumentalnom tumačenju Machiavellijeva djela, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Claude Lefort odaje posebnu počast Leu Straussu.²⁴ Minucioznim razmatranjem Straussova čitanja *Vladara* i *Rasprava* Lefort privodi kraju prvu polovinu svoje knjige koja, posvećena ponajprije primjernim prethodnim interpretacijama Machiavellija, služi kao svojevrsna prolegomena za njegovu vlastitu. Za razliku od drugih velikih tumačenja u kojima je Machiavellijev diskurs izbrisan, ono Straussovo „vezuje pitanje smisla Machiavellijeva diskursa uz ono njegova čitanja”, a čitanje opet upućuje na „istraživanje postupka pisanja”. Strauss postavlja pred čitatelja neumoljiv zahtjev za propitivanjem teksta. Tolika je važnost tog uvida da se „nikakva kritika njegova djela ne može u našim očima izbrišati”. (Lefort 1972, 259) Tom preliminarnom *hommageu* usprkos, Lefort Straussovo tumačenje podvrgava kritici koja u konačnici dovodi u pitanje njegovu pertinentnost.²⁵

Kako čitati Machiavellija? Lefort smatra da je to ključno pitanje koje Strauss postavlja i koje nas usmjerava k istini Machiavellijeva diskursa (ibid., 260). Problem, međutim, nastupa kada Strauss ustvrđuje da su sve pogreške, kontradikcije i druge manjkavosti Machiavellijeva teksta samo privid iza kojih se skriva i pomoću kojih se otkriva njegova filozofija (ibid., 290). Svi literarni postupci koje Machiavelli upotrebljava u službi su širenja njegova učenja namijenjenog mladima spremnima da prihvate „načela političkog mišljenja koja su u koliziji s onima tradicije” (ibid., 276). Takvo što moguće je zaključiti samo polazeći od neutemeljene pretpostavke da je

24 U tekstu „Machiavel et la *verità effettuale*” (Lefort 1992, 141–179), tiskanom u knjizi *Écrire. À l'épreuve du politique* (Lefort 1992), Lefort Straussovu kritiku Machiavellijeva djela ocjenjuje kao najprodorniju, a njegove *Misli o Machiavelliju* kao veliko djelo (ibid., 155–156). O Straussovu tumačenju Machiavellija u istom djelu v. tekst „Trois notes sur Leo Strauss” (261–301). Za raniju verziju Lefortove ocjene Straussova čitanja Machiavellija v. tekst „Machiavel jugé par la tradition classique” (Lefort 1960).

25 Jednako kao što, prema Straussovu čitanju, Machiavelli nakon početne pohvale kritici izlaže Tita Livija, ali i Strauss samog Machiavellija (usp. Lefort, 1960, 162–163). Drugim riječima, Lefort u Straussovoj interpretaciji prepoznaje dominantno čitanje Machiavellija koje se ne može frontalno napasti nego ga valja postupno opovrgnuti, slično kao što je Machiavelli postupno doveo u pitanje povijest Rima Tita Livija, a Strauss Machiavellijevo utemeljenje moderne. Za paralelno čitanje Straussove i Lefortove interpretacije Machiavellija v. Žagar 2017.

autor-filozof „gospodar koji suvereno upravlja svojim diskursom” (ibid., 291), a njegova filozofija učenje koje je moguće opredmetiti (ibid., 290–291). Slično kao Pocock, Lefort proziva Straussa da Machiavellija pretvara u „gospodara koji u potpunosti raspolaže svojim znanjem i komunicira ga zahvaljujući primjerenom tehnici” (ibid., 274). Legitimno je, naime, pitanje je li Machiavelli doista gospodar „igre kontradikcija” koji je u stanju „razriješiti čvorove svoga diskursa” (ibid., 289)?

Strauss Machiavellija uzdiže u status gospodara revolucionarnog učenja ne bi li to učenje učinio prikladnom metom kritike koja će pokazati njegovu pogrešnost (ibid., 291, 300). Osuda Machiavellijeva učenja pritom ne proizlazi iz imanentne analize njegova diskursa. Prema Lefortu, Straussov je najveći krimen u tome što je svoj sud utemeljio u nečemu što je „strano misli pisca”, a to je klasična politička filozofija. Preciznije, radi se o filozofiji Platona i Aristotela, i samoj opredmećenom kao Veliko Učenje (ibid., 260, 299–300). Iz čega pak proizlazi „neizbježna posljedica da tumač, unatoč prividu, ne propituje Machiavellija, to jest on se nikada ne hvata u koštac s njegovim načelima u avanturi koju čini čitanje djela”. Koordinate unutar kojih se pojavljuju rezultati Straussova tumačenja unaprijed su zadane. Pod krinkom čitatelja Strauss sebe čini filozofom-učiteljem i, instrumentalizirajući ga kao „puki moment vlastitoga”, poništava Machiavellijev diskurs (ibid., 300).

Utoliko se može reći da je Strauss iznevjerio velika očekivanja koja je pobudila uvodna Lefortova pohvala. Unatoč naizgled ispravnom odnosu tumača spram djela, njegovo se čitanje ne organizira s obzirom na argumentacijsku logiku Machiavellijeva diskursa. Da je doista tako, prema Lefortu je vidljivo iz reduktivnog karaktera njegove interpretacije koja Machiavellijev lik svodi na kritičara Biblije i klasične političke filozofije. Svi znakovi koje Strauss identificira u *Vladaru* i *Raspravama* uvijek iznova potvrđuju tu jednu te istu namjeru koja je, s obzirom na to da je izvanjski unesena, nametnuta kao nelegitimno ograničenje obzora otvorenog Machiavellijevim propitivanjem politike. (Ibid., 302–303) Strauss tako ostaje slijepim za „dosege ispitivanja politike ili, preciznije govoreći, ispitivanja zahvaljujući kojemu se opisuje politika kao još neistražen kontinent”. Pritom Lefort ima na umu prvenstveno temeljni Machiavellijev doprinos u smislu „utemeljenja jedne teorije demokracije” koja ne samo da raskida s aristokratskim nagnućima tradicije nego i, u razlici spram svih ranijih demokratskih teorija, u svojoj osnovi ima klasni konflikt kao „znak izvorne podjele društva”. (Ibid., 303)

BIBLIOGRAFIJA

- Althusser, Louis. 2009. *Machiavel et nous*. Paris: Éditions Tallandier.
- Biblija*. 1994. Zagreb: Kršćanska sadašnjost (uredili Adalbert Rebić, Jerko Fućak, Bonaventura Duda, opremljeno uvodima i komentarima iz *Jeruzalemske Biblije*).
- Edmond, Michel-Pierre. 1982. „Présentation sur un art d'écrire oublié.” In Leo Strauss. *Pensées sur Machiavel*. Paris: Bayot.
- Grubiša, Damir. 1998. „Kako čitati *Vladara*?” In Niccolò Machiavelli. *Vladar*. Zagreb: Globus: 7–86.
- Grubiša, Damir. 2010. „Machiavellijevo poimanje prava: Kautele republikanskog zakonodavstva”. *Politička misao*. (47) 3: 153–175.
- Howse, Robert. 2014. *Leo Strauss: Man of Peace*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lefort, Claude. 1960. „Machiavel jugé par la tradition classique”. *European Journal of Sociology*. 1 (1): 159–169.
- Lefort, Claude. 1972. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- Lefort, Claude. 1992. *Écrire. À l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy.
- Machiavelli, Niccolò. 1985a. *Izabrano djelo. Svezak I*. Zagreb: Globus (izabrao i priredio Damir Grubiša).
- Machiavelli, Niccolò. 1985b. *Izabrano djelo. Svezak II*. Zagreb: Globus (izabrao i priredio Damir Grubiša).
- Machiavelli, Niccolò. 1998. *Vladar*. Zagreb: Globus (bilingualno izdanje u prijevodu Ive Frangeša. Priredio Damir Grubiša).
- Mansfield, Harvey C. 1975a. “Strauss's Machiavelli”. *Political Theory*. 3 (4): 372–384.
- Mansfield, Harvey C. 1975b. “Reply to Pocock”. *Political Theory*. 3 (4): 402–405.
- Mansfield, Harvey C. 2013. “Strauss on *The Prince*”. *The Review of Politics*. 75: 641–665.
- Mill, John Stuart. 1988. *Izabrani politički spisi. Prvi svezak*. Zagreb: Biblioteka Politička misao.
- Pocock, J. G. A. 1975a. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.
- Pocock, J. G. A. 1975b. “Prophet and Inquisitor”. *Political Theory*. 3 (4): 385–401.
- Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought, Volume I The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Skinner, Quentin. 2000. *Machiavelli. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Skinner, Quentin. 2002. *Visions of Politics, Volume II Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Leo. 1952a. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1952b. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1958. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1970. *Machiavelli and Classical Literature*. St. John's University Press.
- Strauss, Leo. 1975. *An Introduction to Political Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press (edited with an introduction by Hilail Gildin).
- Strauss, Leo. 2003. *Progoni i umijeće pisanja*. Zagreb: Disput (pogovor Dragutin Lalović).
- Strauss, Leo. 2005. *La critique de la religion chez Hobbes*. Paris: PUF.
- Strauss, Leo. 2006. *Povijest političke filozofije*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- Tocqueville, Alexis de. 1995. *O demokraciji u Americi*. Zagreb: Biblioteka Politička misao.
- Žagar, Davorin. 2017. "Reading Machiavelli with Strauss and Lefort: Towards a Critique". In ed. Domagoj Vujeva and Luka Ribarević. *Europe and the Heritage of Modernity*. Zagreb: Disput: 27–54.

SUMMARY

FOUR MIRRORS FOR *THE PRINCE*.

LEO STRAUSS OR THE FIRST ÉTUDE IN THE METHODOLOGICAL POLIPHONY

The first in a series of four articles on the relation between history of political ideas' methodology and interpretation, discussed on the example of Machiavelli's *The Prince*, deals with Leo Strauss. Both his method and reading of Machiavelli proved to have a deep impact on the discussion of those themes in the second half of the twentieth century. The aim of the article is to show the connection between Strauss' methodological standpoint and interpretation based on it. In the introductory part of the article I will discuss Strauss' methodological point of view: first in respect of its more abstract version expounded in *Persecution and the Art of Writing* and then regarding

its more specific form developed in his study devoted to Machiavelli himself, *Thoughts on Machiavelli*. The central part deals with Strauss' interpretation of *The Prince*. Finally, in the last part Strauss' methodology and his interpretation is confronted with critiques that were formulated by Quentin Skinner, J. G. A. Pocock and Claude Lefort, the three authors with whose methodological standpoints and interpretations of *The Prince* we will engage in the following articles.

KEY WORDS: Machiavelli, *The Prince*, Leo Strauss, methodology, history of political ideas.