

PLATON, MAKIJAVELI I MAKIJAVELIZAM

Apstrakt: Ovaj rad predstavlja preispitivanje Makijavelijevog makijavelizma, odnosno stanovišta da je Makijavelijeva politička teorija imoralistička. Prvi deo rada posvećen je poređenju Platonove i Makijavelijeve političke filozofije. U njemu se analiziraju sličnosti i razlike u delima ova dva filozofa. Autor zastupa tezu da su Platonova shvatanja politike i političke zajednice pogubnija od Makijavelijevih, kao i da je Makijavelijevo razumevanje politike, države i zakona bliže načelima liberalizma, nego načelima tiranije ili totalitarizma. Drugi deo rada posvećen je tumačenju koncepta autonomije politike i korišćenju svireposti i zala kao instrumenata vladavine u Makijavelijevom delu. U ovom delu autor poriče da je Makijaveli bio filozof zla i zastupnik političkog razbojništva.

Ključne reči: ljudska priroda, dobro, zlo, zakoni, sloboda, makijavelizam.

Makijavelijeva (Niccolo Machiavelli) pozicija u kontekstu istorije političkih ideja je dvojaka. Najpre, on predstavlja prekretnicu od antičkog ka modernom razumevanju političke teorije i prakse, prekretnicu od antičkog shvatanja da su područja etike i politike koekstenzivna ka razumevanju politike isključivo kao tehnike vladanja koja je vrednosno neutralna.¹ S druge strane, Makijaveli predstavlja sponu između tradicionalnog i modernog shvatanja države i politike, između antičkog ontološkog i vrednosnog primata zajednice i narastajućeg novovekovnog individualizma.² Njegova filozofija, dakle, predstavlja čvorno mesto između ove dve intelektualne

¹ Ovo zapažanje je površno i nije u potpunosti ispravno što će kasnije biti objašnjeno. Ne radi se o tome da je politika vrednosno neutralna na način na koji bi nauka to trebalo da bude, već da su vrednosti na koje se Makijaveli poziva drugačije od konvencionalnih (judeo-hrišćanskih) vrednosti.

² Novovekovni individualizam zapravo je začet s nastankom hrišćanstva i ukorenjen je u hrišćanskoj ideji ličnog spasenja. Prema Skinnerovim (Quentin Skinner) rečima, za hrišćane je lično spasenje važnije od bilo kog interesa političke zajednice. Vođenje računa isključivo o ličnom spasenju u najmanju ruku je analognog s vođenjem računa isključivo o sopstvenim (ekonomskim) interesima. Skinner 2002: 180–181.

epohe. Cilj ovog rada je da preispita Makijavelijevo shvatanje politike i njen odnos prema moralu. U prvom delu rada se povlači paralela između Platonovog (Πλάτων) i Makijavelijevog razumevanja društvenih i političkih odnosa. Drugi deo rada posvećen je interpretaciji autonomije politike i reinterpretaciji stanovišta koje se pripisuje Makijaveliju da svirepost i zlo mogu i treba da budu legitimni instrumenti političke moći.

Platon i Makijaveli

Milorad Stupar u knjizi *Filozofija politike* zapaža da je Platon (Πλάτων) u izvesnom smislu, kroz reči Glaukona anticipirao ono što se obično smatra Makijavelijevom „imoralističkom“, ili je možda bolje reći sa stanovišta morala fleksibilnom, filozofskom pozicijom, kada je reč o pristupu problemima vladavine i značaju reputacije za uspešno obavljanje političke delatnosti.³ Međutim, autor za koga imamo razloga da verujemo da je ako ne originalan, onda veoma značajan, predstavljen je kao epigon Sokratovih sagovornika u *Državi* Adeimanta, Glaukona i Trasimaha. Ako želimo da budemo do kraja dosledni, onda je Makijaveli epigon i Kalikla, koji je Trasimahov i Glaukonov pandan i oličenje beskrupuloznog političara u dijalogu *Gorgija*.⁴

Uz otvorenu mogućnost da budem optužen za jednostranost, za potrebe ovog rada biće dovoljno da ukažem na neke sličnosti i razlike Platonovog shvatanja savršene države, društvenih i političkih odnosa iznetog u delu *Država* i nekih centralnih momenata vezanih za Makijavelijevo shvatanje politike. Te momente izložiću po tačkama ujedno izlažući neslaganje sa Stuparovom ocenom Makijavelijeve pozicije u kontekstu istorije političkih ideja.

1) Najpre, trebalo bi napraviti važnu distinkciju između Makijavelijeve pozicije i one koju zastupaju Sokratovi sagovornici u *Državi*, pre svih Glaukon i Trasimah. Trasimah smatra da se politika uvek temelji na pravu jačeg, a pod tim podrazumeva da oni koji u

³ Stupar 2011: 112–113.

⁴ Osnovno pitanje na koje se traži odgovor u tom dijalogu, slično je onom na koje je trebalo da odgovori Platonovo kapitalno delo i ono glasi „Da li je bolje činiti ili trpeti nepravdu?“, a rasprava s Trasimahom i Glaukonom je nastavak rasprave s Kaliklom.

rukama drže vlast uvek donose zakone koji su im od koristi. Zakoni su izraz volje nosilaca političkog autoriteta i kao takvi služe isključivo očuvanju pozicije političke moći. Makijaveli smatra da su dobri zakoni i dobra vojska najvažniji temelji svih političkih uređenja.⁵ Ali, kada govori o dobrim zakonima on nema na umu one zakone koji idu u prilog vladaru, već na one koji idu u prilog većini građana, tako što im omogućavaju slobodan i siguran život, kao i otvoreno i neometano uživanje u privatnom posedu.⁶ Možemo da kažemo da oni samo posredno koriste vladaru, tako što mu obezbeđuju uspešnu i mirnu vladavinu:

[o]pću korist koja se izvlači iz slobodna življenja nitko ne poznaje dok je posjeduje, a ona se sastoji u tome što se u svojim stvarima može uživati slobodno bez ikakva straha, što se ne treba bojati za čast žena, za čast djece, što se ne mora strepiti za sebe, jer nitko neće priznati da je zahvalan onom tko ga ne zlostavlja.

(Machiavelli 1985: I 16)

Makijaveli smatra da građani samo žele da budu ostavljeni da se na miru staraju o svojim poslovima i da oni koji zauzimaju poziciju političke moći treba da udovolje ovom jednostavnom zahtevu. „Onaj, dakle, koji postane vladalac voljom naroda uvek treba da nastoji da sačuva njegovo prijateljstvo, što će mu biti lako, pošto narod traži samo da ne bude ugnjetavan“. (Makijaveli 1989: 38)

Platon, takođe, kritikuje one čiji je jedini oslonac vladavine pravo jačeg, ali taj argument je uperen protiv makijavelističkog shvatanja politike, koje nema mnogo veze s Makijavelijem. Prema Platonovom mišljenju iznetom u *Državi* svrha zakona nije da „jedan rod u državi bude naročito srećan, nego da stvore blagostanje cele države“ (Platon 2002: 519e). Ono do čega je Platonu stalo je klasna harmonija, a ne sloboda pojedinca da čini ono što hoće. S druge strane, Platon insistira na tome da su zakoni nepotrebni kako u loše,

⁵ Makijaveli 1989: 44.

⁶ Machiavelli 1985: I 4; I 16. (Makijavelijeva *Rasprava o prvoj dekadi Tita Livija* citirana je na sledeći način: rimski brojevi označavaju broj knjige, a arapski broj poglavlja.) Iako bi se moglo pretpostaviti da je za Makijavelija funkcija dobrih zakona zaštita individualnih prava, to ipak nije slučaj, jer je on pre svega zainteresovan za ispunjavanje građanskih dužnosti koje zakoni definišu. Rubinstein 2008: 49–50.

tako i u dobro uređenim državama. U loše uređenim oni ne znače ništa, dok su u dobrim građani već moralni i zakonska regulacija njihovih postupaka je nepotrebna.⁷

Filozofi kraljevi u idealnoj državi vode računa isključivo o celini, odnosno o interesu zajednice čiji interes nije suma individualnih interesa svakog pojedinca. Makijaveli je takođe zainteresovan za dobrobit celine, za blagostanje političke zajednice, ali blagostanje države kao celine ne bi trebalo da ide na štetu ostvarenja individualnih interesa pojedinca i njegove slobode, mada bi to ponekad bilo dopustivo.⁸ Osim toga, čini se da je Makijaveli potpuno nezainteresovan za ostvarenje klasne harmonije, šta više on smatra da je disharmonija ishodište dobrih zakona. Dobri zakoni su posledica „nereda koje mnogi nesmotreno osuđuju“; klasna disharmonija ne dovodi do nasilja koje ide na štetu opšteg dobra, već dovodi do pozitivnih zakona i uredbi „za dobrobit javne slobode“ (Machiavelli 1985: I, 4).

2) Jedan od najvećih problema za Platona jeste formiranja idealne države s ljudima koji nisu idealni. Naličje tog problema jeste problem integracije najniže klase stanovništva u političku zajednicu. Pitanje je ima li smisla govoriti da je ova klasa uopšte konstitutivni deo države, jer se čini da je iz nje isključena i da državu konstituišu samo dve najviše klase – kraljevi filozofi i čuvari. Drugi problem je Platonovo zalaganja za tiraniju znanja.

Prema Platonovim rečima svaka država je onakva kakva je struktura stanovništva u njoj.⁹ Dakle, da bi država bila savršena, bilo bi neophodno da svi njeni stanovnici ili bar većina, budu savršeni. Nije dovoljno da samo vladajuća manjina bude savršena, potrebno je da supstancijalni deo stanovništva bude savršen. Ali, on to nije. Kod većine stanovnika polisa dominira strastveni deo duše, dakle većinu stanovnika polisa čine strastveni ljudi. Ako nezauzdane strasti deluju remetilački na dušu, onda strastveni ljudi moraju da deluju

⁷ Platon 2002: 427b.

⁸ Makijaveli (Makijaveli 185: II 2) navodi utilitarne razloge za davanje prednosti opštem interesu u odnosu na individualni u slučaju sukoba, ali takođe pridaje veliki značaj slobodnom uživanju u sigurnosti, privatnom posedu, bogatstvu i slobodi. On gotovo da pridaje podjednak značaj individualnim slobodama i slobodi zajednice. Individualna sloboda nemoguća je bez slobode zajednice. Skinner smatra da je Makijaveli bi zastupnik negativne slobode. Skinner 2002: 186–212.

⁹ Platon 2002: 435e–436a.

kao ono što remeti stabilnost države.¹⁰ Ako strastveni ljudi čine većinu stanovnika polisa, onda je većina remetilački faktor polisa, što polis čini nestabilnim. Anatemišući dejstvo strasti kao nešto što ima loš uticaj na dušu, Platon da je dosledan ne bi imao izbora nego da i najnižu klasu, čiji je dominantni požudni deo duše okarakterise samo kao smetnju u ostvarenju idealnog političkog poretka i da je i fizički, a ne samo politički, isključi iz države. Mnogo je jednostavnije eliminisati ljude, nego menjati njihovu psihologiju. Platon ne ide tako daleko, mada u tekstu *Države* ima naznaka da bi fizičko uklanjanje nekih pojedinaca iz savršene države bilo poželjno.¹¹ U tom smislu Platonova savršena država bi bila duboko ekskluzivna, odnosno bila bi država vladajuće manjine.

To što Platon pokušava da savršenu državu nastani nesavršenim ljudima predstavlja realistički momenat Platonovog idealizma, ali ni ta nedoslednost ne umanjuje problem, šta više samo ga zaoštrava. Ako je idealna država zamišljena tako da u njoj žive stvarni ljudi i ako imamo na umu da je svaka država onakva kakva je njena struktura stanovništva, što sledi iz Platonovog teksta, onda je veoma teško doći do zaključka da ta država može da bude idealna. Ako je idealna država nastanjena stvarnim ljudima i ako uzmemo u razmatranje način njihovog ponašanja, osnove njihove psihologije, njihove vrline, ali i moralnu iskvarenost svojstvenu prosečnom ljudskom biću, onda takva savršena država nastanjena nesavršenim ljudima postaje logički i praktično neodrživa. Nije neophodno pribegavati bajkovitim pripovestima o lošem odabiru trenutka začeća, te da je to razlog propasti idealne države.

Za ostvarenje pravednosti, prema Platonovom mišljenju, neophodno je da razum bude nadmoćan kako na individualnom tako i na političkom planu. Ali, većinu stanovništva polisa čine oni kod kojih je dominantan strastveni deo duše i koji ne mogu da se uzdignu do saznanja ideja, pre svih ideje Dobra koja predstavlja utemeljujući uzrok svega postojećeg i čije je poznavanje neophodno da bi se u strogom smislu reči bio pravedan čovek i vrlji građanin. Većina je iracionalna, nepravedna i nesposobna za vladanje. Briga za javno

¹⁰ Prema Platonovom mišljenju strasti su iracionalne, nasilne, nešto što treba da se dovede u red i nešto što ako prevlada život čini naopakim. Platon 2002: 439d, 440b, 442ab, 442b.

¹¹ Platon 2002: 460a.

dobro, tako, nikada ne može da bude poverena većini. Samo jedan ili nekolicina mogu da budu potpuno racionalni i pravedni, i oni su jedini sposobni da javno dobro stave iznad privatnog interesa. Dakle, oni su jedini sposobni da se bave državičkim poslovima.¹² Prema Platonovom mišljenju totalitet znanja implicira potrebu za totalitetom političke moći, a klasna harmonija i stabilnost polisa zavise od sposobnosti manjine koja poseduje izuzetno znanje da nametne svoju volju većini. Ako su političke odluke samo izraz volje manjine koja ima političku moć, ma koliko ta manjina bila racionalna ili obrazovana, onda se Platonova pozicija ne razlikuje mnogo od Trasmahovog banalnog makijavelizma.

Većina se može naučiti poslušnosti, ali se većina ne može naučiti vrlini, jer ona ne samo da nema intelektualnih kapaciteta da se uzdigne do saznanja vrline, već joj i samo državno uređenje to onemogućava. Za većinu je vrлина da radi ono što joj se kaže da radi i za nju će biti najbolje da to čini. Obrazovna (paideička) funkcija države je tako strukturirana da posmatrano iz pozicije onih koji vladaju svako može da dobije samo ono obrazovanje koje mu je neophodno, odnosno ono za koje nosioci političkog autoriteta smatraju da koristi političkoj zajednici. Tako je najviše obrazovanje, kojim se stiče saznanje čistog bića koje pojedinca kvalifikuje za punu vrlinu i vladavinu, rezervisano isključivo za pripadnike dve najviše klase i njihove potomke.

Da li uprkos tome možemo da kažemo da Platonovi vladari filozofi zaista čine nešto dobro kada većini čine „dobro zarad njihove

¹² Posmatrano iz Platonove perspektive bilo bi nepravedno da filozof bude podvlašćen jer je on dosegao stepen znanja koji nije dostupan običnom čoveku. Ali, preuzimanje vlasti za filozofa nije individualni cilj. Platon je uveren da filozof neće težiti za moći i njenim uvećanjem, odnosno biće ili indiferentan ili će osećati odbojnost prema preuzimanju državičkih poslova. U tom slučaju bi ga trebalo prisiliti da preuzmu vlast. Platon 2002: 519b–d. Svakako ostaje nejasno ko bi onda bio taj ko bi mogao da ga prisili, ako je on jedini koji zna da filozofi treba da budu kraljevi. S druge strane, čini se da filozof dospeva do punog samoostvarenja tek kada zauzme poziciju političke moći. Možemo da dodamo da bi i Makijavelijev potencijalni vladalac verovatno intimno smatrao da je nepravedno da bude podvlašćen, ali bi razlozi za ovaj osećaj nepravde bili egoističke prirode, bili bi stvar individualnog samoopažanja i ambicije, tj. težnje za vlašću. Makijaveli ličnu ambiciju, svojstvenu pre svega plemstvu, određuje u terminima ekstremnog egoizma. Lična ambicija je težnja da se individue i državne institucije učine sredstvima za ostvarenje sopstvenih ciljeva i ona je, kako ističe Skinner jedan od glavnih prepreka ostvarenju slobode. Skinner 2002: 164. Međutim, nije nužno da se vladalac ponaša kao ekstremni egoista.

vog dobra“ na način koji oni smatraju primerenim? Platonovi filozofi kraljevi nastoje da građanima čine dobro i učine ih srećnima na način koji oni smatraju odgovarajućim i to tako što im dodeljuju jednom za svagda fiksiranu ulogu u kontekstu političke zajednice. Ali, ukoliko je neko uveren da nešto čini za dobro drugih, njegovo uverenje može biti toliko snažno izraženo, jer je navodno utemeljeno na saznanju ideje Dobra, da on u jednom trenutku mora da prekorači granice razložnog postupanja i da se posluži sredstvima koja bi bila moralno sumnjiva. Pri tome, može se dogoditi da on, ukoliko su njegova uverenja izuzetno čvrsta, a što se tiče vladara filozofa možemo da pretpostavimo da su ona upravo takva, nikada ne dođe do toga da tumači svoje postupke, ma kakvi oni bili, kao moralno pogrešne ili čak zle. Platon, naravno, nastoji da pokaže kako su sva moralno sumnjiva sredstva zapravo dobra ili bi bar morala da budu predstavljena kao da su dobra. On tvrdi da će“vladaoci, ako hoće da koriste svojim podanicima, morati da se služe mnogim lažima i prevarama“, kao i da ako ikome priliči da se služi lažima, obmanama i spletkama, onda „to pripada vladarima, pa i to jedino na korist države, ukoliko ovoj preti opasnost od spoljnih neprijatelja ili od sopstvenih državljana“ (Platon 2002: 459d i 389b). Čini se da to uopšte ne odstupa od onoga za šta se zalaže Makijaveli u *Vladaocu*, s tom razlikom što je Platonov makijavelizam po posledicama mnogo maligniji nego Makijavelijev, ako je Makijaveli uopšte bio makijavelista na onaj način koji mu se obično spočitava.

Uvek moramo da imamo na umu da se od filozofa veoma lako dolazi do tiranina i obrnuto. Platon je mislio da se tiranin može obrazovati u filozofa i time je stavio tiraniju u veoma blizak odnos s idealnim državnim uređenjem. Kada govorimo o Platonovoj idealnoj državi onda na umu imamo hiper-regulisanu, autoritarnu i paternalističku tvorevinu u kojoj je gotovo svaki aspekt života građana strogo kontrolisan. Ono što podleže kontroli proteže se od obrazovanja, ekonomije i prava na posedovanje privatne svojine, preko stupanja u brak, porodičnih odnosa i brige o deci, pa sve do perioda u godini kada parovi određenog biološkog profila mogu da stupaju u seksualne odnose. Razlika između Platonovog zalaganja za tiraniju znanja (onoga što Stupar naziva *principom prosvetčenog despotizma*) i nečega što bi moglo da liči na Makijavelijevo implicitno zalaganje za tiraniju kao takvu u pojedinim delovima *Vladaoca*, sastoji

se u tome što Makijaveli nastoji da ograniči tiraniju na dva načina – 1) određenim društvenim okolnostima i, 2) vremenski, tj. samo dok nepovoljne društvene okolnosti traju. Kod Platona tog ograničenja nema.

Iako je *Vladalac* pisan kao priručnik autoritarnom vladaru, Makijaveli preporučuje primenu represivnih mera samo u izuzetnim okolnostima, u situaciji vanrednog stanja kada je stabilnost državnog poretka ugrožena, dok je u Platonovoj savršenoj državi represija trajno stanje stvari. Ako se Makijaveli i zalaže za pribegavanje krajnjem političkom autoritarizmu, onda to mora biti učinjeno po ugledu na republikanski Rim, gde se diktatura uvodila samo u izuzetnim okolnostima i na određeni vremenski period.¹³ Oblik tiranije za koju se Makijaveli zalaže u *Vladaocu* je tu samo da bi pripremio građane za republikansku vladu.

Naravno, ma koliko tiranin bio učen ili dobroćudan on je tiranin, a efekti tiranije mogu da budu slični i da se odnose na ukidanje lične autonomije postizanja različitih političkih ciljeva. Osećajući teskobu uskraćene slobode, pojedinac nema mnogo razloga da se pita koji su motivi i kakvo je znanje onih koji u rukama imaju instrumente političke moći. Ali, čak i ako se može govoriti o Makijavelijevom implicitnom zalaganju za tiraniju pod određenim društvenim i političkim okolnostima, on nikada ne ide tako daleko da preporučuje potpunu regulaciju i kontrolu gotovo svakog pojedinačnog aspekta života građana. Uprkos tiranskoj vlasti, domen negativne slobode bi trebalo da bude dobrim delom očuvan, a ovo očuvanje slobode je obrazloženo utilitarnim ili egoističkim razlozima.¹⁴ Jednostavno, nije u interesu bilo kog političkog moćnika da zadire u individualnu sferu slobode pojedinca. Ako onaj ko je osvojio vlast sada ima samo jedan cilj – da tu i ostane, onda on ne bi trebalo da

¹³ Machiavelli 1985: I 34.

¹⁴ Makijavelijev stav je da su ljudi po prirodi egoisti. U skladu s tim Makijavelijevog vladaoca možemo da posmatramo kao umerenog egoistu. Umereni egoista je onaj ko je sposoban da vodi računa ne samo o sopstvenom interesu već i interesima drugih, ali da u situaciji sukoba interesa, prednost daje svojim interesima. Makijavelijev vladalac bi onda mogao da vodi računa i o sopstvenom opstanku u poziciji moći i o interesima zajednice, i to tako što bi dopuštao da se građani sami staraju o sopstvenim poslovima, a ne tako što bi nastojao da reguliše svaki aspekt njihovog života. On bi imao razloga za represiju i isključivo sleđenje vlastitog interesa samo u onim okolnostima kada mu je vladavina ugrožena.

ugrožava svoju poziciju postupcima kao što su zadiranje u privatni posed ili osvajanje žena svojih sugrađana. Uzurpacija imovine, zadiranje u individualnu sferu privatnosti ili pokušaj kontrole ličnih odnosa građana je intrinzično opasno za očuvanje vlasti, jer su ljudi, ma koliko to izgledalo kao osuda ljudske prirode, spremniji da brže i lakše zaborave smrt oca, nego gubitak očevine.¹⁵

3) Kada govori o ljudskoj prirodi, Makijaveli naglašava da su ljudi lažljivi, sebični, nezahvalni, nepostojani, prevrtljivi, pritvorni, plašljivi, pohlepni, potkupljivi i nitkovi.¹⁶ Iako je ovakav opis ljudske prirode jednostran, Makijaveli je uveren da je on zasnovan na stvarnom ponašanju ljudi. Za Makijavelija ljudi nisu samo po prirodi iskvareni, već i kada su vrli njihova vrlina je krhka i sklona kvarenju. Oni podležu ambiciji, nepotizmu i korupciji, tako da i najbolji među njima mogu da se ispostave kao najgori pod određenim društvenim okolnostima ili podvrgnuti različitim psihološkim pritiscima.¹⁷ Prema njegovim rečima, ljudi dobra dela čine jedino iz nužde, ali dodaje i to da su ljudi veoma retko potpuno dobri ili potpuno zli.¹⁸

Makijaveli ne tvrdi da je čovek po sebi nepopravljivo zao, da je ljudska priroda kao takva zla – ona jeste iskvarena i sklona kvarenju, ali nije nepopravljiva. Reći da je čovek lenj, sebičan, svojeglav, plašljiv, nepouzdan i prevrtljiv još ne znači da je on u moralnom smislu nepopravljivo zao, a još manje da su svi ljudi takvi. Možda nikada nećemo sresti čoveka koji je na takav način iskvaren da bismo mogli da ga okarakterišemo kao nepopravljivo moralno zlog. To, opet, ne znači da takvih ljudi nema ili da ih ne može biti. I, budući, da zakonodavac ne može unapred da napravi razliku između

¹⁵ Makijaveli 1989: 60.

¹⁶ Makijaveli 1989: 59–62. Zanimljiv je i Makijavelijev savet vladaru iznet u 18. glavi *Vladaoca* da bi on trebalo da se ugleda na životinje. U antičko doba, a pogotovo u srednjem veku čovek je zauzimao posebno mesto u svetu. S jedne strane, on se od životinjskog i uopšte prirodnog sveta izdvajao društvenošću, intelektualnim sposobnostima, racionalnošću i jezikom kao sredstvom komunikacije, s druge strane, za srednjovekovne mislioce važan je bio njegov centralni položaj u hijerarhiji bića. Kod Makijavelija ne nalazimo razmatranja o tome koje je čovekovo mesto u svetu ili prirodi, u hijerarhiji bića. Mada u 18. poglavlju *Vladaoca* pravi razliku između čoveka i životinje, ta distinkcija nije ni izbliza tako oštro napravljena. Makijaveli je, naravno, daleko od toga da čoveka shvata kao samo jednu kariku u nizu bioloških organizama u kome nema hijerarhije i podele bića na viša i niža.

¹⁷ Skinner 2002: 163–164.

¹⁸ Machiavelli 1985: I 3, I 26–27.

ljudi koji su zli i onih koji nisu, i da u skladu s tim donese zakone koji bi partikularno ili preventivno pogađali samo one sklone njihovom kršenju, osnovna pretpostavka koju ima u zakonodavnom postupku jeste univerzalna ljudska pakost.¹⁹

Makijaveli je zastupnik pravnog pozitivizma. Bez dobrih zakona ljudi teško da mogu da budu moralni. On smatra da je osnovna funkcija zakona obrazovna i vaspitna. Iskvarena ljudska priroda se može popraviti delovanjem dobrih zakona, koji služe tome da ljude koji su potencijalno iskvareni čine dobrima, kao što je i dobro vaspitanje posledica primene valjanih zakona.²⁰

Zajedničko Platonu i Makijaveliju je antropološki pesimizam. Makijaveli je možda čak i oštrije u oceni ljudske prirode, međutim zaključci koje izvodi su drugačiji od Platonovih. Prema njegovom mišljenju psihološka struktura ljudskih bića je u osnovi jednaka. Ona je ista za sve – i za one koji vladaju i za one koji su podvlašćeni. Dok je za Platona diskrepancija između vlasti i građana, koja je zasnovana na inherentnim prirodnim razlikama i mogućnosti sticanja najvišeg stepena obrazovanja i saznanja, nepremostiva, za Makijavelija je ona potpuno ukinuta. To se jasno vidi iz njegovih preporuka budućem vladaocu. Za razliku od Platonovog elitističkog shvatanja vladajuće manjine, ono što Makijaveli preporučuje vladaru jeste da nema razloga da bude mnogo drugačiji od onih kojima vlada:

Stoga mudar vladalac ne treba da bude od reči kad mu to ne ide u račun i kad se promene okolnosti u kojima je dao reč. I da su svi ljudi anđeli, ovo pravilo ne bi bilo dobro, a pošto su nitkovi, ni na kraj pameti im ne pada da ispune obećanje pa ne moraš ni ti biti od reči, a uvek ćeš naći opravdanje za to što si prekršio veru.

(Makijaveli 1989: 62)

¹⁹ Machiavelli 1985: I 3. Postoji korelacija između pretpostavke univerzalne ljudske pakosti koju zakonodavac ima na umu u zakonodavnom postupku i univerzalnog važenja zakona. Univerzalno važenje zakona funkcioniše na analogan način kao što funkcionišu neki naši svakodnevni postupci koji su po svojim efektima neselektivni, kao što su, recimo, zaključavanje vrata ili odlaganje dragocenosti u sef. Ti postupci nisu usmereni na one koji nemaju nameru da nas opljačkaju, ali se i njima sprečava ulazak i pristup našim skupocenostima.

²⁰ Machiavelli 1985: I 3, I 4.

Vladalac je u neku ruku jedan od onih kojima vlada. Uz izve-
stan oprez možemo da kažemo da je on je nosilac demokratskog
potencijala. Međutim, ako se rukovodimo isključivo onim što je
Makijaveli pisao u *Vladaocu*, onda bismo mogli da zaključimo da je
njegovu mišljenje slično Platonovom kada je reč o sposobnosti ve-
ćine da na sebe preuzme brigu za javno dobro. Ljudi su nepravedni,
iako su u instrumentalnom smislu racionalni, oni nisu preterano raz-
boriti, bar ne u onoj meri da bi bili sposobni da se samostalno upuste
u nekakav kooperativni poduhvat većih razmera ili da preuzmu na
sebe deo javnih poslova. Iz tog razloga briga za javno dobro nikada
ne može da bude poverena većini, jer je ona struktuirana tako da
svaki pojedinac, budući racionalni egoista uvek teži svom individu-
alnom interesu. Ali, čak i u *Vladaocu*, gde je nepoverenje prema
ljudskim kvalitetima najizraženije, Makijaveli bar na nekoliko me-
sta govori o tome da država utemeljena na volji većine (ili bar na
njenoj naklonosti) ima prednost u odnosu na države koje su zasno-
vane na drugim osnovama.

Pre svega, kao što je već naglašeno, Makijaveli tvrdi da su
dobri zakoni i dobra vojska najbolji temelj jedne države, a kada go-
vori o dobroj vojsci on na umu ima vojsku u smislu naoružanog
naroda, a ne plaćeničke ili privatne vojne formacije. Naoružavanjem
se građanima ukazuje poštovanje i oni se od pukih podanika tran-
sformišu u pristalice. „Jer kad im daš oružje, to je tvoje oružje, pa se
sumnjivi pretvaraju u pouzdane, oni koji su pouzdani, takvi ostaju,
a podanici postaju tvoje pristalice“ (Makijaveli 1989: 73). Drugo,
on se suprotstavlja stavu da su ljudi nepouzdan temelj državnog po-
retka, te da onaj ko gradi na ljudima gradi na blatu i dodaje da je
„ljubav naroda“ najbolji saveznik onome čija je vlast uzdrmana spol-
jašnjim uticajima. I treće, Makijaveli smatra da je naklonost naroda
najbolji bedem, „jer ako te narod mrzi, ni najjača tvrđava te neće
zaštiti“ (Makijaveli 1989: 76).

U *Raspravi o prvoj dekadi Tita Livija* Makijaveli pravi jasan
i nedvosmislen otklon prema tiraniji i daje prednost republikanskom
državnom uređenju u odnosu na monarhiju.²¹ Makijaveliju se često
pripisuje da je, ako imamo u vidu Aristotelovu tročlanu podelu zna-
nja na teorijsko, praktično i tehničko, politiku iz domena praktičnog
preveo u domen tehničkog, odnosno iz domena znanja u strogom

²¹ Machiavelli 1985: I 10.

smislu reči u domen umeća. Ako uzmemo u obzir ovo odstupanje od klasičnog razumevanja politike kao logičnog produženja etike, onda možemo da utvrdimo da Makijaveli smatra da bi političkom zajednicom trebalo da se upravlja i da bi s njom trebalo da se postupa kao da je reč o nekakvom materijalu koji na odgovarajući način treba oblikovati kako bi se osigurali mir, stabilnost i srećan život u skladu s valjanim zakonima.²² Uprkos antropološkom pesimizmu, Makijaveli smatra da što je materijal siroviji to su veće šanse da republikanski politički poredak bude bolji:

I tko god bi u sadašnje doba htio uspostaviti republiku nesumnjivo bi na veću lakoću naišao među brđanima, gdje nema nikakve uljuđenosti, nego među onima što su navikli živjeti u gradu, gdje je uljuđenost iskvorena; kipar će lijep kip lakše isklesati od gruba mramora, nego iz onog što ga je netko već slabo obrađivao.

(Machiavelli 1985: I 11)

Iz navedenog teksta sledi da su države ili republike delo individualnog napora jednog čoveka, što izgleda da i jeste bilo Makijavelijevo stanovište, a za šta se može pronaći potvrda na mnogim mestima Makijavelijevog dela. Ljudi kojima se on divi su zakonodavci i utemeljivači država kao što su Mojsije, Kir, Tezej i Romul.²³ Bez obzira na neskriveno poštovanje i divljenje prema osnivačima država i zakonodavcima i uprkos nepoverenju prema ljudskim kvalitetima građana, Makijaveli tvrdi da „ono što je uspostavljeno neće dugo potrajati ostane li na leđima pojedinca, nego naprotiv, kad postane brigom mnogih i kad je mnogima stalo da to održe“ (Machia-

²² Iz ovakvog shvatanja sledi da bi bilo dopustivo se individe, u određenim okolnostima, instrumentalizuju kako bi se ostvarile ove temeljne političke vrednosti i Makijaveli ne sumnja u ispravnost takve instrumentalizacije pod određenim okolnostima i u ograničenom (kratkotrajnom) vremenskom intervalu. Ali, možemo da se zapitamo, uz izvesne ograde, nije li slično i s Platonom? Ne treba li zajednicu i njene članove preoblikovati ispravnom *pideiom* kako bi se ostvarile ove ili slične vrednosti, kao što su stabilnost i klasna harmonija? Ono u čemu se ova dva misloca razlikuju su sredstva kojima članovi političke zajednice treba da se preoblikuju. Imajući na umu korelaciju znanja, morala i politike, Platon misli da ta sredstva treba da budu paideička, dok su kod Makijavelija ona čisto pravna i politička, mada Makijaveli slično Platonovom shvatanju iz *Zakona* smatra da zakoni mogu i treba da imaju obrazovnu (vaspitu) funkciju. Machiavelli 1985: I 3, I 4.

²³ Makijaveli 1989: 23.

velli 1985: I 9). Briga za javno dobro nikada ne sme trajno biti poverena pojedincu ili nekolicini. Zbog stabilnosti, valjanosti i trajnosti političkog poretka neophodno je da briga za javno dobro bude poverena većini, a ne pojedincu ili nekolicini, ma koliko oni bili izuzetni. Makijaveli smatra nedopustivim da se u valjano uređenoj republici manjini zakonom omogućí da „donosi odluke koje se odnose na opšte dobro“ (Machiavelli 1985: I 50).

Opšte dobro nije nešto o čemu bi ispravno mogla da odlučuje samo nekolicina, jer se ono ne odnosi samo na nju, već na sve članove političke zajednice. Od ispravnog odlučivanja o opštem dobru zavisi blagostanje svih građana i zato svi ili bar većina građana o njemu treba da vodi računa i da odlučuje. Makijaveli pretpostavlja da su ljudi, bez obzira na njihove mane i moralnu iskvarenost, sposobni da uoče šta je opšte dobro i da onda imaju pravo da daju predloge, iznesu mišljenje, daju svoj sud i konačno da donose odluke u skladu s njim.²⁴ Makijaveli ne misli da bi građani bili moralno iskvareniji i skloniji da političke institucije instrumentalizuju u sopstvenu korist, onda kada bi se našli u poziciji da odlučuju o političkim problemima koji se odnose na interes političke zajednice, nego što bi to bili pojedini vladari. Prema njegovom mišljenju, ljudska priroda je, jednaka sva ljudska bića nezavisno od toga kakva je njihova društvena ili politička pozicija. U krajnjem slučaju nije ni od prevelike važnosti da li državnim poslovima upravljaju pojedinci, nekolicina ili većina građana sve dok to čine u skladu sa zakonima. Ipak, Makijaveli prednost daje vladavini većine, a razlozi za to su slični onima koje daje Aristotel. Kada joj je poverena briga za javno dobro, većina je razboritija i manje sklona greškama nego što su to vladavci, odnosno verovatnije je da većina deliberacijom dođe do toga šta je u opštem interesu nego da to učini pojedinac ili nekolicina:

Narod koji zapovijeda i koji se drži zakona bit će postojan, razborit i zahvalan podjednako kao i vladar, čak i više od vladara koji se smatra pametnim, a s druge strane će vladar oslobođen zakona biti nezahvalniji, prevrtljiviji i nerazboritiji od naroda. Razmisli li se, dakle o vladaru kojega obavezuju zakoni i o narodu kojega zakoni sputavaju, više će se vrline naći u narodu nego u vladaru; razmotre li se i jedan i drugi oslobođe-

²⁴ Machiavelli 1985: I 18 i I 47.

ni zakona vidjet će se manje grešaka u naroda nego u vladara, i manje su velike greške koje učini narod pa se lakše poprave.

(Machiavelli 1985: I 58)

Na istom mestu Makijaveli daje i konačnu osudu tiranije. „Raspuštenom i buntovnom narodu, naime, dobar se čovjek može obratiti i lako ga može izvesti na pravi put; sa zlim vladarom nitko ne može razgovarati i jedina je pomoć oružje“ (Machiavelli 1985: I 58).

Autonomija politike i zlo

Makijaveli se često predstavlja kao utemeljivač politike koja se ne obazire ni na kakve moralne obzire, kao utemeljivač politike kao muževne delatnosti u kojoj nema mesta osećanjima, životnim slabostima ili strastima. Odluke i postupci onih koji upravljaju državnim poslovima treba da budu zasnovane isključivo na racionalnim temeljima. Politika je, onda, područje delovanja instrumentalne racionalnosti. Ona je odnos raspoloživih sredstava prema postavljenim ciljevima, a vrednost kojoj se teži je efikasnost. Ostvarenje političkog uspeha je jedina vrednost kojoj političar treba da teži. Političke preporuke, koje Makijaveli daje budućem vladaocu, su izražene hipotetičkim imperativima, koji ne definišu ciljeve, već samo određuju koja su sredstva pogodna za njihovo ostvarenje kada su ciljevi već definisani. Ako se stvari postave čisto formalno, onda su u politici sva efikasna sredstva dozvoljena ma koliko bila represivna, nasilna, moralno odbojna, bizarna ili zla.²⁵ Sve što ide u prilog uvećanju moći i uspešnoj vladavini istovremeno je i nešto što je, na političkom planu, moralno poželjno ili bar dopustivo. To je uobičajeno tumačenje Makijavelijevih preporuka i ono je obično izraženo banalnom maksimom da cilj opravdava sredstva. Ma koji politički cilj da imamo na umu sva efikasna sredstva za njegovo postizanje su opravdana, bez obzira na njihov moralni status. Međutim, takvo tumačenje ne samo da nije opravdano, već potpuno promašuje smisao Makijavelijevih saveta.

²⁵ Makijaveijeve preporuke ili saveti su hipotetički imperativi izraženi kondicionalom „Ako želiš da postigneš X , učini Y “. X je bilo koji politički cilj, a Y može biti bilo koje sredstvo za koje donosilac političkih odluka smatra da vodi ostvarenju tog cilja.

Ako je odnos sredstvo – cilj analogan odnosu uzroka i posledice, onda se čini da je jedan od problema kada se svetu ljudskih stvari pristupa isključivo sa naučnom strogošću, koja se veoma često pripisuje Makijaveliju, taj da se međuljudski, društveni i politički odnosi uvek posmatraju kauzalno. Ako se ovi odnosi posmatraju isključivo kauzalno, onda se otvara prostor da se ljudi ne samo instrumentalizuju, već i da se dehumanizuju tako da se njihovi odnosi posmatraju isključivo kao odnosi između stvari.²⁶ Ako su međuljudski odnosi analogni ili čak jednaki odnosima fizičkih objekata onda nema mesta pripisivanju moralne odgovornosti i moralnom ocenjivanju postupaka. Ako su ljudi samo stvari u nizu drugih stvari onda su svi njihovi postupci moralno indiferentni. Međutim, Makijaveli nije ovako video ni uobičajene međuljudske odnose, ni odnose predstavnika vlasti prema podanicima, kao ni političke odnose. Iako nosioce političkog autoriteta savetuje da bi bilo bolje da ih se podanici plaše nego da ih vole, za Makijavelija obeležje dobre vladavine nije konstantno zastrašivanje, sprovođenje terora protiv građana, političkih protivnika i neistomišljenika, kao što njen cilj nije postizanje moralne otupelosti podanika, već srećan i slobodan život u skladu s valjanim zakonima.

Kada je reč o autonomiji politike u Makijavelijevom delu, onda bi trebalo izdvojiti nekoliko momenata koji se odnose na taj problem. Najpre, u kontekstu Aristotelove tripartitne podele znanja politika bi trebalo da bude lišena odnosa s praktičnom filozofijom i da bude smeštena u domen tehnike, o čemu je već nešto rečeno. Na drugom mestu, politika bi trebalo da bude oslobođena od normi konvencionalne moralnosti. I na trećem mestu, ako je moje razumevanje Makijavelija ispravno, norme političkog delovanja ne smeju da imaju povratni efekat na norme konvencionalne moralnosti, tako da bi sfera uobičajenih i svakodnevnih međuljudskih odnosa morala da bude zaštićena od političkih previranja koliko god je to moguće.

Ono što je u politici poželjno, nepoželjno je ili ne mora biti poželjno u svakodnevnom životu i obrnuto ono što se smatra razboritim svakodnevnom ponašanjem u politici može biti potpuno nerazborito. Težina političkog poziva ogleda se, između ostalog, i u tome što se političke odluke koje ponekad mora da donese onaj ko je na sebe preuzeo ulogu političkog autoriteta, često kose s odlukama koje

²⁶ Zimbardo 2007.

bi doneo na individualnom planu. Oslanjanje na ličnu ili konvencionalnu moralnost (što je veoma često jedno isto) u trenutku kada treba doneti odluku koja u značajnoj meri određuje dobrobit ili budućnost političke zajednice može za tu zajednicu biti pogubna. Neko može biti moralno dobra osoba, on npr. intimno može biti pacifista i prezirati nasilje, ali kada se nađe u poziciji političke moći on će možda morati, zbog buduće dobrobiti zajednice, da donese neku odluku koja odstupa od njegovih ličnih preferencija. Prema Makijavelijevim rečima, on će možda morati da zagazi u zlo, tj. ukoliko je politički autoritet u pravom smislu reči, on će morati da zna da zagazi u zlo kada je to neophodno.²⁷ Krajnje je pogrešno između dobra i zla, u određenim okolnostima, birati nekakav srednji put. Kompromisna rešenja su najgora moguća, tako da se mora umeti biti beskompromisan. Makijaveli smatra da kolebljivcima nije mesto u politici.

Ukoliko se jednoj državi pretilo nasiljem ili ako se njen suverenitet ugrožava nasilnim sredstvima, onda je pretnja nasiljem ili uzvraćanje nasiljem na nasilje jedina racionalna strategija, bez obzira na to šta se na individualnom ili konvencionalnom planu smatra moralno poželjnim, opravdanim ili dopustivim. Jer, „nikada ne bi trebalo da zavlada nered kako bi se izbegao rat, jer se rat nikad ne može izbeći, već se može samo odložiti na sopstvenu štetu“ (Makijaveli 1989: 17). To ipak ne znači da pravila koja važe u politici treba da važe i u uobičajenim međuljudskim odnosima. Norme političkog delovanja razlikuju se od konvencionalnih moralnih normi.

Kao što je politika autonomna u odnosu na tradicionalne moralne konvencije, tako bi i područje svakodnevnog međuljudskog odnošenja trebalo da bude autonomno u odnosu na norme političkog delovanja. Za svakodnevno ophođenje prema ljudima ne bi trebalo tražiti uzor u politici. Ono što se dešava u domenu politike, ako je to uopšte moguće, ne bi smelo da se reflektuje na domen svakodnevnog života i uobičajenih međuljudskih interakcija. Makijaveli nas upozorava da ne bi bilo „pošteno poubijati svoje sugrađane, izneveriti prijatelje, pogaziti zadanu reč, ne verovati, nemati saosećanja“ (Makijaveli 1989: 33). Dakle, navedeni načini postupanja su nedopustivi sa stanovišta konvencionalne moralnosti, ali ne uvek i sa stanovišta politike. U određenim situacijama bi se sva ova nepočinstva, kao i različiti oblici svireposti, mogli smatrati sredstvima za

²⁷ Makijaveli 1989: 63.

osvajanje vlasti, a možda još i više sredstvima za njeno očuvanje. Jedan od primera koji Makijaveli navodi, a koji možda najbolje ilustruje korišćenje svireposti u političke svrhe jeste odnos Čezara Bordžije (Cesare Borgia) (vojvode Valentina) prema svom namešteniku Ramiru de Orka (Ramiro d'Orco). Kada je uvideo da će mu probitačno, ali svirepo postupanje ovog nameštenika koji je zaveo red u zauzetoj Romanji, ugroziti vladavinu, Bordžija je „da bi stišao duhove i pridobio narod“ odlučio da raščereči Ramira i da se „na trgu u Čezeni izloži upravnikovo raspolovljeno telo, probodeno na kolac, sa krvavim nožem pored njega“ (Makijaveli 1989: 29). Uprkos tome što Makijaveli ovaj i slične postupke smatra primerenim vladarevim nastojanjima da očuva vlast i kao što ih smatra poučnim za sve one koji se uspinju do vlasti, oni ipak ne bi trebalo da budu uobičajena praksa političke svakodnevice.

Bilo bi veoma pogrešno Makijavelija smatrati apologetom političkog ili individualnog zla, ili bilo koje vrste socijalne patologije koja se koristi u političke svrhe, a koja bi možda mogla da ima nekakav dobar učinak. On nije bio zastupnik političkog razbojništva, kako to misli Leo Straus (Leo Strauss).²⁸ Makijaveli političku zajednicu i njene institucije ne razume kao kriminalnu organizaciju u kojoj se zločinci različitog kriminalnog profila i statusa bore za prevlast služeći se prevarama, lažima, spletkama i ubistvima. Iz svega što je u prvom delu ovog rada rečeno o vladavini zakona i zaštiti slobode može se zaključiti da je Makijavelijevo shvatanje države protektivno. Država je shvaćena kao institucionalni okvir koji garantuje sigurnost i slobodno raspolaganje imovinom i ličnim resursima.

Nije istina da je Makijaveli mislio da je dobro biti zao na političkom, a još manje na individualnom planu, već je smatrao da specifičnost političkog poziva ponekada iziskuje da se učini ponešto što odstupa od normi propisanih tradicionalnim moralnim kodeksima, kao što odstupa i od tradicionalno shvaćenog načina vođenja politike. U situacijama kada je opstanak države ugrožen, a Makijaveli tu opasnost uvek ima na umu, izbor među različitim politikama više nije izbor između onog što je manje-više pravedno ili razborito, već izbor između života i smrti. Tada teret odlučivanja postaje posebno težak, a sredstva konvencionalne politike gube moć. U takvim situacijama razboritost i pravednost se moraju ostaviti po strani i onaj ko

²⁸ Strauss 1978: 9.

je nosilac političkog autoriteta možda mora da se okrene svireposti-
ma kao načinu političke borbe, ali takve neprijatne mere koje se pre-
duzimaju u domenu politike ne treba da budu trajno stanje stvari.²⁹

Kada je reč o činjenju zla u političke svrhe, ako je to jedini
raspoloživi kurs delovanja u datim okolnostima, Makijaveli savetu-
je da se ono čini brzo i odjednom, a da se izbor među različitim ne-
povoljnim alternativama čini po principu minimacije maksimuma
zla. Bilo bi dobro da se zlo uopšte ne čini, ali ako su raspoložive
alternative takve da je šta god da se učini manje-više zlo, onda treba
izabrati onu alternativu čije su posledice najmanje nepovoljne.³⁰
Izgleda da su one interpretacije Makijavelijevog dela koje tvrde da
on politički izbor uvek predstavlja kao izbor između dva ili više
zala, neopravdane.³¹

Pri tome moramo da imamo na umu da Makijaveli nema di-
lemu da je ono što se obično smatra porokom zaista porok i da je
ono što se obično smatra vrlinom zaista vrlina, kao i da on ne koristi
termine dobro i zlo u različitom značenju od uobičajenog, već samo
smatra da politika ponekada može da bude operativna jedino ako se
osloni na porok i zločin.³² Da Makijaveli operiše uobičajenim mor-
alnim vokabularom može se ilustrovati sledećim primerom:

Sramotni su, naprotiv, i prijezira dostojni ljudi koji uništavaju
religije, koji ruše kraljevstva i republike, neprijatelji vrlina,
književnosti i svake druge umjetnosti što je na korist i diku
ljudskog roda, kao što su bezbožnici i nasilnici, neznalice,
lijenčine, kukavice i nevaljalci. A vjerojatno nitko nije toliko
lud ili toliko mudar, ili toliko zao ili toliko dobar da birajući
između dviju vrsta ljudi ne bi pohvalio onu koja je vrijedna
hvale i pokudio onu koju treba kuditi.

(Machiavelli 1985: I 10)

Makijaveli, takođe, nije pobornik one politike koja promovi-
še zločin kao instrument legitimne vladavine, što je bila osobenost
totalitarnih režima u 20. veku. Zlo u određenim okolnostima može

²⁹ Viroli 1998: 48–49.

³⁰ Makijaveli 1989: 79.

³¹ Femia 2004: 73.

³² Berlin 1979: 46–49.

da postane sredstvo politike, ali Makijaveli nikada ne bi dopustio da zlo postane politika. Prema njegovom mišljenju za državu je pogubno kada u „duši svojih građana svakodnevno pobuđuješ nova neraspoloženja zbog novih uvreda“, kao što je pogubno podanike stalnim kažnjavanjem i proganjanjem „držati u neizvjesnosti i strahu“ (Machiavelli 1985: I 45).

Legitimna vladavina je vladavina dobrih zakona uz podršku naoružanog naroda. Legitimna vlast počiva na legitimnoj pretnji nasiljem ili primeni nasilja kojim se štiti zakonski poredak, stabilnost državnog uređenja, fizička sigurnost građana i njihove imovine i koje pruža zaštitu od spoljašnje agresije. Čak i kada relativizuje pojmove dobra i zla u zavisnosti od toga kakave posledice činjenje jednog ili drugog proizvodi on je svestan njihove duboke razlike i smatra da bismo morali da budemo oprezni kada učinjeno zlodelo nazivamo dobrim u zavisnosti od okolnosti, nameravanog cilja i potencijalno pozitivnih posledica.³³

Pred zakonodavcima i državnici su dva puta, put slave ili prezira, i sigurnosti i straha i Makijaveli se opredeljuje za onaj prvi, koji utemeljivačima država donosi besmrtnu slavu, a građanima sigurnost i slobodu.³⁴ Svirepošću, zločinom i lošim postupanjem se može osvojiti vlast, ona se tim sredstvima može i očuvati, tako se može postati čuven i steći reputacija beskompromisnog vođe, ali se tako ne može steći slava.³⁵

Postavljajući pitanje kako ljudi stvarno žive, kakvi su njihovi stvarni društveni i politički odnosi, a ne kako treba da žive, i razdvajajući političku praksu od konvencionalnih moralnih kategorija, Makijaveli je na realističan način pristupio političkoj filozofiji. Njegovo razumevanje politike profilisano je i utemeljeno na ličnim iskustvima koje je stekao kroz bavljenje politikom, na realnom stanju italijanskog društva njegovog vremena, kao i na detaljnom proučavanju antičkih tekstova. Međutim, otvoreno je pitanje da li je njegov pristup problemima politike naučni i da li se on može smatrati osnivačem političke teorije kao nauke.

Mauricio Viroli (Maurizio Viroli) misli da je ova titula koja se dodeljuje Makijaveliju pompezna i prenaplašena. Prema njego-

³³ Makijaveli 1989: 35.

³⁴ Machiavelli 1985: I 10.

³⁵ Više o ovom problemu u Viroli 1998.

vom mišljenju Makijaveli je nastojao da obnovi rimski pristup problemima politike, a ne da utemelji političku teoriju kao nauku. On ističe da u Makijavelijevom delu nema nikakvih naznaka da je njegova ambicija bila da utemelji političku nauku, kao što nema nijednog obeležja naučnog metoda, ni prikupljanja činjenica, ni eksperimenta, ni uopštavanja na osnovu brojnih opažanja, ni verifikacije ili opovrgavanja postavljenih hipoteza, ni demonstrativnih dokaza. Virolu zaključuje da njegov metod nije naučni, već interpretativni i istorijski, a način pisanja se rukovodi načelima klasične retorike – on nastoji da ubedi čitaoca i da ga pokrene na akciju.³⁶

Makijavelijeve preporuke ne mogu da imaju i nemaju status aksioma ili univerzalno važećih pravila za političko delovanje, mada se ponekad tako predstavljaju. One nisu samoočigledne istine. Ono što bi možda moglo da ima status političkih aksioma ili opštih pravila u Makijavelijevom delu su pouke iz prošlosti na koje se on poziva kada budućim vladarima daje savete kako da upravljaju državnim poslovima. Ali, čak ni ove pouke iz prošlosti ne bi mogle da budu tako shvaćene. Ako se istorijsko zbivanje shvati kao cikličan proces, kao što ga Makijaveli shvata, onda onaj ko poredi sadašnjost i prošlost može da uoči da postoji velika sličnost između onoga što se dešavalo ranije i onoga što se dešava sada. Na sličan način, ko želi da upozna budućnost mora da se okrene prošlosti jer „se sve 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 vladaju iste strasti, pa zato nužno dolaze i do istih rezultata“ (Machiavelli 1985: III 43).

Makijaveli je bio uveren ne samo u to da je istorijsko događanje ciklično i da su istorijski događaji različitih i veoma udaljenih epoha analogni, već da su u doslovnom smislu ponovljivi. Ono što je bilo pre može da se ponovi sada u svom punom prošlom sjaju. Vrednosti prošlih epoha kao što su hrabrost, heroizam, težnja za besmrtnom slavom, ili svirepost združena s vrlinom nasuprot hrišćanskoj blagosti i ljubavi prema neprijatelju, takođe mogu biti reafirmisane u političkom delovanju današnjice ako je to neophodno. Na sličan način, uspešne taktike i strategije, valjane politike i najbolja politička uređenja prošlosti mogu da se restauriraju u sadašnjem istorijskom trenutku. Međutim, ma šta Makijaveli mislio, zbivanja

³⁶ Virolu 1998: 1–3.

različitih istorijskih epoha mogu da budu samo analogna, a nikada identična, jer je prošlost u strogom smislu reči neponovljiva. Istorijska zbivanja su uvek proizvod velikog broja promenljivih i ono što se događa nikada nije samoočigledno, tako da je događajima uvek neophodna naknadna interpretacija. Ono što se smatra poučnom prošlošću je ustvari samo poučna interpretacija prošlosti, a poučnih interpretacija prošlosti ima onoliko koliko ima onih koji je tumače.

Interpretacije prošlosti mogu da variraju u zavisnosti od psihološkog profila interpretatora, od njegovih ideoloških aspiracija, namera, želja i ciljeva, kao i od brojnih drugih faktora. One su dakle uvek manje ili više (ne)pouzdana. Da li je Perikle (Περικλής) zaista bio tako vrstan govornik kakvim ga u *Istoriji Peloponeskog rata* predstavlja Tukidid (Θουκυδίδης), koji je bio vrsni pisac, ostaje van domašaja našeg saznanja. S druge strane, možda se može reći da su osvajanja Aleksandra Makedonskog (Μέγας Αλέξανδρος) i Napoleona (Napoléon Bonaparte) analogni događaji dva istorijska ciklusa i možda se mogu uočiti određene pravilnosti između njihovih motiva, ideja koje su ih vodile, strategija, itd., ali ove pravilnosti ipak nemaju snagu univerzalno važećih pravila. Napoleon nije mogao slepo da se rukovodi pravilima kojima se rukovodio Aleksandar Makedonski, jer su vreme i okolnosti bili drugačiji. Tako ni preporuke budućim vladarima koje su zasnovane na poukama prošlosti, odnosno njihovim različitim interpretacijama, ne mogu da imaju snagu univerzalno važećih pravila, već su pre prosvetljena nagađanja, koja se mogu, ali se i ne moraju pokazati kao ispravna, pouzdana i efikasna u svim prilikama.

Makijaveli uočava da su u prošlosti, u određenim okolnostima, ubistvo, prevara, laž, zastrašivanje i spletko bili uspešna sredstva vladanja, kao što uočava da svirepost i zlo ponekada mogu biti efikasni instrumenti političke moći. Na osnovu tog zapažanja on preporučuje budućim vladaocima da se služe sličnim sredstvima, ako okolnosti to zahtevaju. Politika je, u perspektivi Makijavelijevih saveta, ustvari samo naizgled vrednosno neutralna, jer su vrednosti kojima politika treba da stremi samo drugačije postavljene. Ali, bilo bi površno reći da su osnovne vrednosti političkog delovanja za Makijavelija isključivo efikasnost i uspeh. Da to nije tako vidi se iz njegovog stava da je za mudrog vladaoca, na primer, bolje da *izgubi* bitku sopstvenom vojskom, nego da je dobije tuđom.³⁷ Takođe, nije

³⁷ Makijaveli 1989: 49.

reč o tome da Makijaveli nije uopšte vodio računa o moralnosti političkog delovanja, već je političko delovanje nastojao da usaglasi s moralnošću jednog drugog vremena, vremena koje je prošlo i koje je nepovratno izgubljeno.

Primljeno: 15. septembar 2011.

Prihvaćeno: 18. septembar 2011.

Literatura

- Barthas, J r mie (2010), „Machiavelli in Political Thought from the Age of Revolutions to the Present“, u John M. Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 256–274.
- Berlin, Isaiah (1979), „The Originality of Machiavelli“, u *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Henry Hardy (ed.), London: Hogarth Press, pp. 25–79.
- Femia, J.V. (2004), *Machiavelli Revisited*, Cardiff: University of Wales Pres.
- Kahn, Victoria (2010), „Machiavelli’s Afterlife and Reputation to the Eighteenth Century“, u John M. Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 239–256.
- Machiavelli, Niccolo (1985), „Rasprava o prvoj dekadi Tita Livija“, u *Izabrano djelo*, Prvi svezak, Damir Grubiša (prir.), Zagreb: Globus.
- Makijaveli, Nikolo (1989), *Vladalac*, Beograd: Moderna.
- Najemy, John M. (2010), „Society, Class, and State in Machiavelli’s *Discourses on Livy*“, u John M. Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 96–112.
- Platon (2002), *Dr ava*, Beograd: BIGZ.
- Pocock, J. G. A. (2010), „Machiavelli and Rome: The Republic as Ideal and as History“, u John M. Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 144–157.
- Rebhorn, Wayne A. (2010), „Machiavelli’s *Prince* in the Epic Tradition“, u John M. Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 80–96.
- Rubinstein, Nicolai (2008), „Italian Political Thought: 1450 – 1530“, u J. H. Burns and M. Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought: 1450–1700.*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 30–66.

- Skinner, Quentin (2002), *Visions of Politics, Vol. II: Renaissance Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Leo (1987), „Machiavelli“, u Leo Strauss and Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, Third Edition, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 296–317.
- Strauss, Leo (1978), *Thoughts on Machiavelli*, Chicago: University of Chicago Press.
- Stupar, Milorad (2011), *Filozofija politike: antičko i moderno shvatanje političke zajednice*, Beograd: IFDT/ IP Filip Višnjić.
- Viroli, Maurizio (1998), *Machiavelli*, Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Bernard (2006), „The Analogy of City and Soul in Plato’s Republic“, u *Sense of the Past*, Princeton: Princeton University Press, pp. 108–118.
- Zimbardo, Philip (2007), *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, New York: Random House.

Igor Živanović

PLATO, MACHIAVELLI AND MACHIAVELLISM

Summary

Throughout this paper the author questions Machiavelli’s Machiavellism, i.e. the position that Machiavelli’s political theory takes stance of immoralism. The first part of the paper compares Plato’s and Machiavelli’s political philosophy, analyzing differences as well as similarities between these two philosophers. Author finds Plato’s views on politics and political community more malignant than Machiavelli’s. Machiavelli’s views on politics, state, laws and liberty are in fact closer to the basic principles of liberalism than to the tenets of tyranny or totalitarianism. The second part of the paper deals with the concept of the autonomy of politics and the use of cruelties and evils as the instruments of rule in Machiavelli’s work. In this part of the paper, author denies that Machiavelli was the philosopher of evil or the proponent of political gangsterism.

Key words: human nature, good, evil, laws, liberty, Machiavellism.