Machiavellijevo poimanje političkoga

Žagar, Davorin

Doctoral thesis / Disertacija

2019

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, The Faculty of Political Science / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:114:502500

Rights / Prava: Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International/Imenovanje-Nekomercijalno-Bez prerada 4.0 međunarodna

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

fpzg
Fakultet političkih znanosti | Sveučilište u Zagrebu

Repository / Repozitorij:

FPSZG repository - master's thesis of students of political science and journalism / postgraduate specialist studies / disertations

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište u Zagrebu

FAKULTET POLITIČKIH ZNANOSTI

Davorin Žagar

MACHIAVELLIJEVO POIMANJE POLITIČKOGA

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2019.

Sveučilište u Zagrebu

FAKULTET POLITČKIH ZNANOSTI

Davorin Žagar

MACHIAVELLIJEVO POIMANJE POLITIČKOGA

DOKTORSKI RAD

Mentor: izv.prof.dr.sc. Luka Ribarević

Zagreb, 2019.

University of Zagreb

FACULTY OF POLITICAL SCIENCE

Davorin Žagar

MACHIAVELLI'S CONCEPTION OF THE POLITICAL

DOCTORAL THESIS

Supervisor: Assoc. Prof. Luka Ribarević, PhD

Zagreb, 2019.

INFORMACIJE O MENTORU

Luka Ribarević izvanredni je profesor Fakulteta političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Rođen je u Zagrebu 1978. g. Diplomirao je, magistrirao i doktorirao na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Predaje „Povijest političkih ideja“ na preddiplomskoj razini, „Teoriju države“ i „Obzore politike u moderni: Machiavelli“ na diplomskoj razini, te kolegij „Moderno političko mišljenje“ na doktorskoj razini studija. Trenutačno obnaša funkciju predstojnika Odsjeka za političku i socijalnu teoriju, voditelj je smjera Politička teorija doktorskog studija „Politologija“, i glavni je urednik biblioteke „Politička misao“. Član je uredništva znanstvenog časopisa *Politička misao* (od 2009), a od 2009. do 2012. bio je izvršni urednik u tom časopisu.

Od listopada do prosinca 2007. boravio je na istraživačkoj stipendiji francuske vlade na institucijama „Centre Thomas Hobbes” i „Université Paris V – René Descartes” u Parizu. Bio je suradnik na istraživačkim projektima: *Politički deficit Europske Unije i njegove posljedice po Hrvatsku* (2010-2014), *Država, društvo i političkoekonomski razvoj* (2008-2010), *Javne politike, razvoj i politička analiza* (2005-2006). Na projektu Europskog socijalnog fonda *Političko u doba aktualne krize: nasljeđe moderne i suvremeni izazovi projekta europskog zajedništva* (2015-2016) sudjelovao je kao mentor. Također, jedan je od pokretača i organizatora „Ljetne škole iz političke teorije” u Grožnjanu.

Objavljuje znanstvene radove iz područja povijesti političkih ideja (posebice Machiavelli, Hobbes, Arendt) i političke teorije (teorija države, suverenost, političko predstavništvo, totalitarizam). Autor je znanstvene monografije *Hobbesov moment: rađanje države* (2016) i, zajedno s Domagojem Vujevom, urednik zbornika *Europe and the Heritage of Modernity* (2017). Neki od važnijih znanstvenih radova uključuju: „Četiri ogledala za Vladara. Leo Strauss ili prva etida iz metodološke polifonije“ (*Političke perspektive*, 16/2018), „Leviathan and Medieval Universitas: Hobbes’s Debt to Canon Law“ (*History of Political Thought*, Vol. 38 (1), 2017), „Political Hebraism in Leviathan: Hobbes on I Samuel 8“ (u zborniku *Europe and the Heritage* of Modernity, 2017), „Kralj je narod i narod je kralj: Hobbesovo suočavanje s demokracijom“ (poglavlje u knjizi *Demokracija u 21. stoljeću?*, 2014), „Hobbes“ (poglavlje u knjizi *Moderna politička teorija*, 2013), „Hobbes i republikanizam: *Levijatan* protiv *Commonwealtha*“ (Politička misao 4/2012), „Hobbesova teorija autorizacije I i II“ (*Politička misao*, 1 i 2/2009), „Polazište Hobbesove znanosti o politici“ (*Anali Hrvatskog politološkog društva*, 2008).

ZAHVALA

Ovaj rad nastao je pod mentorstvom izv. prof. dr. sc.Luke Ribarevića, kojemu sam neizmjerno zahvalan na ukazanom povjerenju da se uz njegovu stručnu potporu odvažim na poduhvat istraživanja Machiavellijeve misli u dijalogu sa zahtjevnim Straussovim i Lefortovim tumačenjima, koja nisu uvijek predstavljala sigurno utočište. Kroz bezbrojne sate razgovora zajednički smo raspetljavali najzamršenije dijelove Machiavellijeva nauka. Unatoč mojem povremenom posustajanju, mentor me je neumorno uvjeravao da na ovom projektu valja ustrajati. Za konačnu odluku o temi doktorske disertacije od presudne je važnosti bio sjajni kolegij „Machiavelli: obzori Moderne“, kojega je profesor Ribarević tada izvodio u okviru doktorskog studija „Politologija“. Također, posebice sam zahvalan mentoru što mi je, kad god je to bilo nužno, pomogao s prijevodima Leforta s francuskog jezika.

Dijelovi ovog rada nastali su u okviru vrijednih stipendija i istraživačkih boravaka na prestižnim akademskim institucijama. Istraživački projekt Europskog socijalnog fonda „Političko u doba aktualne krize: nasljeđe moderne i suvremeni izazovi projekta europskog zajedništva“, omogućio mi je šestomjesečni istraživački boravak u Italiji, na Europskom Sveučilišnom Institutu (Firenca), te Sveučilištu Rim Tri (Rim). Nadalje, istraživačka stipendija Fulbright, omogućila mi je jednogodišnje istraživanje na Departmanu za političku znanost Sveučilišta Tufts, u Bostonu, pod mentorstvom prof. dr. sc. Vickie Sullivan. Profesorica Sullivan je svojim vrsnim štrausijanskim čitanjem Machiavellija izoštrila moju argumentaciju, i time pomogla da osvijestim dubinu Lefortova prekida sa Straussovim razumijevanjem Machiavellija. Također, profesorica Sullivan omogućila mi je vođenje odabranih sekcija njezina seminara/kolegija o Machiavelliju, u okviru preddiplomskom studija, kojeg je činila marljiva i zainteresirana grupa studenta. Upravo sam kroz seminarske diskusije oblikovao neke od ključnih dijelova ove radnje. Nadalje, zahvalan sam prof. dr. sc. Dragutinu Laloviću, koji mi je još kao studentu druge godine predstavio Lefortovo čitanje Machiavellija kao odlučujuće za svako ozbiljno bavljenje Firentinčevim političkim spisima. Profesor Lalović mi je pomogao da shvatim kako je rad na Machiavelliju kao klasiku političkog mišljenja cjeloživotni projekt, a da je doktorska radnja vremenom i opsegom teme bavljenja ipak nužno ograničen projekt. Ovdje želim spomenuti i svog dugogodišnjeg mentora, pokojnog profesora Daga Strpića, s kojim sam surađivao u izvođenju nastave na kolegiju „Politička ekonomija“, a koji me je, uz ostalo, naučio da se ozbiljan teorijski rad uvijek isplati.

Posebno mjesto u ovom radu pripada prof. dr. sc. Fernandu Oni, sa Sveučilišta Tufts. Njegova dobrohotna naklonost, erudicija, entuzijazam, i bezrezervno povjerenje bili su presudni za nastanak ovog rada u njegovom sadašnjem obliku. Upravo Fernandu stoga i posvećujem ovaj rad.

Naposljetku, neizmjernu zahvalnost dugujem ponajprije svojim dragim roditeljima Ljerki i Damiru, užoj obitelji (Damiri, Valentinu, Snježani i Nikoli), te prijateljima (Zlatku i Ani Šalov, Jasminu Jašaragiću, Maji Nikolić, Sofiji Pavlek), koji su me bezrezervno podržavali svih ovih godina nastanka radnje. Moj voljeni suprug Eddy, snažno me je i samouvjereno pridržavao, dok sam nesigurno krivudao strmim puteljcima Machiavellijeve misli, kao i začudnim puteljcima najvećih životnih izazova koji su se križali s ovim radom. Pa ipak, unatoč svoj stručnoj i prijateljskoj potpori, probijanje strminama Machiavellijeve misli je projekt u kojemu je istraživač bio nerijetko sasvim osamljen. Jer upravo se je autor ovog rada neprestano pojavljivao pred licem Machiavellija, i tako zapravo otkrivao sebe.

SAŽETAK

Tema doktorskog rada je temeljno teorijsko istraživanje i kritičko vrednovanje Machiavellijevog shvaćanja političkoga kako je ono izneseno u njegovim najvažnijim političkim spisima, *Vladaru* i *Raspravama o prvoj dekadi Tita Livija*. Claude Lefort je u svom *chef-d'oeuvre Machiavelli. Rad djela* (1972) prvi ponudio razumijevanje Machiavellija kao teoretičara političkoga u smislu modernog načina ustanovljenja poretka zasnovanog na neprevladivoj, izvornoj podjeli društva. Lefortovo epohalno tumačenje Firentinca plod je njegova kritičkog dijaloga sa Straussovim *Mislima o Machiavelliju* (1958). Leo Strauss je prvi pokazao da je Machiavelli filozof i da njegov projekt *Vladar-Rasprave* sadrži koherentan sustav koji iznosi novu, modernu teoriju društva. Prema Straussovom sudu Machiavelli je kritičar kršćanstva i klasične političke filozofije jer obje tradicije rezultiraju utopijskim režimima koji nisu praktično ostvarivi. Firentinac stoga zamjenjuje ono što bi trebalo biti s onime što jest, čime značajno snižava standard Klasika i tako započinje moderno političko mišljenje. Polazeći od zbiljske istine stvari i zahtjeva koje pred političko djelovanje predstavlja nužda, Machiavelli objektivizira politiku, a filozofija postaje instrument propagande s ciljem potpunog gospodarenja Prirodom. Zbiljska istina najboljeg režima kojeg je u stvarnosti doista moguće realizirati jest oligarhijska republika u okviru koje su težnje velikaša i puka za stjecanjem usmjerene prema vanjskoj ekspanziji i stvaranju carstva. S druge strane, nasuprot Straussu, Lefort interpretira Machiavellija kao začetnika nove političke ontologije i mišljenja radikalno kontingentnog društva u čijem je temelju upisan nerazrješiv klasni konflikt, izvorna društvena podjela. Politički bitak svakog Grada čine klase velikaša i puka koje su definirane nasuprotnim i podjednako neutaživim težnjama: dok velikaši žele tlačiti i zapovijedati pukom, dotle puk ne teži za dominacijom, nego samo želi da ga velikaši ne tlače i da mu ne zapovijedaju. Klasni je sukob neprevladiv budući da je riječ o sukobu dviju suštinski različitih težnji: imati i biti. Funkcija vlasti jest regulacija društvene podjele, što je moguće ukoliko pristane uz težnju puka za nedominacijom. Machiavelli u svojim političkim tekstovima utemeljuje jednu istinsku teoriju demokracije. Na tragu Lefortovih metodoloških uputa, kao i rezultata njegova tumačenja Firentinca, u posljednjem dijelu ovog rada ponudili smo kritički doprinos teoriji priznanja Axela Honnetha (1995), analizirajući Machiavellija kao teoretičara s *queer* licem, a njegov nauk kao jednu u osnovi *queer* teoriju društva.

Ključne riječi: klasni konflikt, Lefort, Machiavelli, političko, politika, priznanje, puk, Strauss, teorija težnji, velikaši, *queer*

SUMMARY

The subject of this doctoral thesis is a critical investigation and an evaluation of Machiavelli's understanding of the political. Claude Lefort was the first to interpret the Florentine thinker as the theorist of the political in the sense of the original dimensionality of society. The mayor topic of his *chef-d'oeuvre Le Travail de l'œuvre Machiavel* (1972) is class division as the foundational political principle which sets in motion a spectrum of different types of society. The function of power is the regulation of social division, and a concrete form of society in a given space and time depends on the type of political intervention. This unique reading of Machiavelli was made possible in a fruitful critical dialogue with another important philosophical interpretation of Machiavelli's political texts, that of Leo Strauss, formed in his celebrated book *Thoughts on Machiavelli* (1958). Lefort and Strauss as readers of Machiavelli's major political works the *Prince* and the *Discourses* form the backbone of this dissertation which consists of four chapters.

In the first chapter we investigate some of the key methodological assumptions of Lefort's and Strauss's interpretation of the Florentine. Although both readings represent textual approaches to Machiavelli's political works, we put emphasis on some important methodological differences between them, which in turn lead to essentially different results in their respective analyses of the project *Prince-Discourses*. The starting point of Lefort's approach to Machiavelli's texts is the experience of the People as a class, who are being severely oppressed by the Greats in the Florence of Machiavelli's time. The goal of Florentine's specific reading of the history of Rome is to dissolve a dominant representation of Roman Republic. Machiavelli is dedicated to invent such a representation of Rome which could inspire his contemporaries to intervene in the corrupted conjuncture of the Florence that recently led to the collapse of the glorious republic.

Lefort argues that the interpretation of *the work of thought* [*oeuvre de pensée*] represents a collective reading. The space of *the work of thought* consists of the original author's text together with the critical literature which has been developed around it. Others are indispensable for our own reading since they enable us to become more sensible for the multiple subtle signs in the text that direct us towards its hidden message. In turn, our initial certainty about the real subject of the work is radically shaken. According to Lefort, the text of a classical author does not possess one final, objective meaning which the interpreter could decipher in the text. On the contrary, *the work of though* requires active participation on our

part, an intervention in the text from the position of our own space and time. *The work of thought* is the space of continuous expansion and movement. Interpretation is an infinitive process.

The Florentine's art of twofold writing is the result of his hard and courageous project directed towards methodological destruction of the dominant principles which direct thinking about politics and society in his time. Machiavelli's thought slowly, but decisively, through relentless critical questioning of the prevailing understanding of man, opens up a completely new space of knowledge.

On the other hand, Strauss too distinguishes between manifest (exoteric) and hidden (esoteric) part of Machiavelli's teaching. However, he argues that Machiavelli invented various rhetorical strategies and used them as guidelines for his most attentive readers - philosophers, who are supposed to grasp the *true*, secret, hidden part of his teaching. Machiavelli is a complete master of the meaning of his work and every word of his text is the result of the most careful consideration. While trying to resolve the tricks and enigmas in his texts, Machiavelli's best readers in fact start to think in a perverse, Machiavellian manner, as the Florentine corrupts their minds and hearts. The main aim of Machiavelli's twofold art of writing is to recruit his own troops, who will further communicate his teaching to the masses and fight on his side in the spiritual war against Christianity and classical political philosophy. In the same time, in the secret, esoteric part of the *Thoughts on Machiavelli*, Strauss himself tends to recruit his own army against Machiavelli's modern soldiers. It is important to notice that under the mask of an interpreter, Strauss in fact seeks to dethrone Machiavelli and establish himself as a new prince.

In the second chapter we inquire closely into Strauss's teaching on Machiavelli. Strauss argues that the Florentine is a philosopher. Machiavelli's philosophical project is initially directed against Christianity and the Church which have made the world cruel, weak and dangerous place. For Machiavelli Christianity is in reality a form of sophisticated rule over men. Through the astute tool of propaganda, in the name of the eternal life and heavenly fatherland and in the form of a non-violent movement, Church won the support of the masses, and it triumphantly reigns over the Earthly world. It is important to notice that Christianity, in at least one important dimension, represents the continuation of classical political philosophy. Christianity takes over the idea of the Good that is exterior to the City, and that City seeks to realize. Starting from the premise of the highest Good, society develops a hierarchy of goals.

In *republica christiana* the highest goal is the salvation of the soul. Political action is severely constrained by the criterion of an absolute, religious morality, which in the same time masks the existence of oppression in society. Machiavelli's rebellion is directed towards the point of intersection between the Christianity and the Great Tradition: the primacy of morality over politics. Both traditions seek to find the best type of political order starting from the premise of what ought to be, which leads them to imagine pure utopian models which can never be realized in practice. On the other hand, Machiavelli starts his project form the premise of what is in order to produce a useful model for the organisation of political life. Starting from the effectual truth Machiavelli is led to drastically lower the standards of the Classics. The Florentine argues that people as a whole are selfish, and as a result, they are not directed towards society and virtue, but towards realisation of their egoistic interests: acquisition of material goods, honours and glory. Still, they are malleable. The new, lowered standard for human behaviour and action is manifested in political responses to the requirements of the necessity. For Machiavelli the virtue consists of all the actions which can bring effective results in a given situation. Since the beginning of every society requires terror, in order for the new prince to succeed in his project of establishment of a lasting society, he has to learn how not to be good. By postulating the City as self-sufficient entity, Machiavelli completely abandons the idea of the Good above the City, and he inaugurates modern political thought which seeks to entirely master the *fortuna*. Strauss argues that the Florentine is the first philosopher who openly, in his own name, provided the justification of a truly evil political thinking. The main thread of Strauss's interpretation of Machiavelli is manifested in the understanding of public good as collective selfishness that is derived from the essential similarity between the desires of the Grandees and the People: both classes are directed towards merciless acquisition. In the framework of Machiavelli's political texts, the Grandees withhold their primacy. They are granted with the function of the princes in the republic. But as the leading class in the republic, they are driven only by their selfish interests, rather than the moral virtue. Although the desires of the Grandees and the People and similar, their natural characteristics are different. The result of this fortunate combination in the best case is an oligarchic republic which represents Machiavelli's version of the best regime. It is led by immoral, rapacious but shrewd Grandees, who use the naïve plebs as the instrument for the realization of the highest goal of the best republic: external expansion and the creation of an empire. The enlightened self-interest becomes the only glue of the new, modern society. In the opinion of Strauss, Machiavelli's modern teaching represents an enormous reduction of the horizons of the Ancients.

In the third chapter we are dealing with Lefort's reading of the project *Prince-Disourses*. We begin by placing Lefort in the context of the French political though of the last third of the 20th century, and we bring forward a short review of his specific understanding of democracy that is derived primarily from his earlier investigations of Machiavelli's *work of thought*. In Lefort's opinion, Machiavelli's general teaching is predominantly contained in the following texts: the first book of *The Discourses* and *The Prince*. This teaching represents a theoretical framework intended to enable the intervention on the side of the class of the People. In the third book of *Discourses* we find out that the collapse of Florentine Republic was the result of the exclusion of the People from the equal participation in the City. The problem of the Florentine Republic are the Grandees who took over the institutions of the state. They use public institutions as the instruments for promotion of their particular class interests. In the same time Grandees strategically use an ideological discourse of stability, unity and moderation in order to justify the *status quo*. They consciously produce a certain mythological, conservative image of Rome, which has an enormous symbolical importance for the Florentines. The prevailing image of Rome is the one of a concordant and peaceful City which in turn delegitimizes the very possibility of the resistance of the People, who are in reality *de facto* excluded from the City. In order to intervene in the Florence of his time, Machiavelli recreates and rediscovers Rome. The new Rome that he finds is a dynamic society which accepts and affirms class conflict. The Florentine puts the conflict of the Grandees and the People in the centre of every City as the source of its strength, laws and freedom. Class conflict is presented as the universal characteristics of all societies, ancient or modern, since in every society there are two classes which are defined through the relation of their antagonistic and equally insatiable desires: while the Grandees want to oppress, dominate and master the People, the People simply do not want to be oppressed by the Grandees. Their desires are essentially different: while the Grandees desire to acquire/to have, the People desire to be/to survive. The very nature of the class conflict is such that it can never be resolved. The society can never be entirely reduced to the unity. Lefort grants Machiavelli with the discovery of the original social division and proclaims the Florentine as the inventor of the new political ontology. Machiavelli offers a new definition of political problem since the foundational principle of any form of society is the original social division. The two forms of government, the principality and the republic, represent different answers to the same problem of class division. In the eyes of Lefort, Machiavelli is a theorist of the political: the Florentine is concerned with the investigation of the possibilities of ways of constituting a strong and potent society which is founded on the irresolvable division of

desires. The political order which seeks to achieve durability and maximal stamina must win the support of the People. Machiavelli's *nuovi modi e ordini* signify a state based on the desire of the People not to be oppressed and commanded by the Grandees. The class of the People is the true guardian of the liberty of society and it is a source of its strength. In this sense Machiavelli's teaching brings forward an authentic theory of democracy. Founding the state on the People does not mean a mere promotion of one-sided class politics, but on the contrary, it secures the space for the Grandees as well. The Grandees remain, but their domination is restricted.

Symbolic dimension of politics is of the utmost importance for the very possibility of the success of the prince. The class of the People is capable of imagining the possibility of another, different reality, if the prince is virtuous enough to produce a right image which can inspire the plebs. This image is only partly an illusion, and it has to be connected with the desire of the People for freedom, since only in this case it can potentially limit the domination of the Grandees, lead to partial emancipation of the People and eventually result in the foundation of a powerful, democratic republic. Although in a situation of an extensive corruption of the society the only solution is represented in the figure of the prince, Lefort seeks to show that Machiavelli generally prefers republics over principalities, since the desire of the plebs in republics is more alive and more vibrant which in turn, from the standpoint of the society as a whole, enables a wider political project. Starting from the perspective of the original social division, Lefort is lead to a specific understanding of relation between internal (class) and external politics in Machiavelli, which forms the key part of the second book of the *Discourses*. In opposition to Strauss, Lefort convincingly argues that the appropriately arranged internal politics, founded on the desire of the People, cannot lead to the predominance of an aggressive, expansionistic external politics, since the contingency which is derived from the original social conflict can never be entirely supervened. Behind the attempt to reduce the desire of the People to the desire for domination, we are invited to recognize a fatal trap designed by the Greats which aims at equalization of two desires. The idea of empire which seeks to abolish external contingency, is foreign to the very nature of Machiavelli's political teaching.

The eventual corruption of the republic stems from the inappropriate regulation of the class conflict. If the appetites of the Grandees for the acquisition are not timely limited, the republic displays its tyrannical face, and in this case the People can be reduced to their most dangerous, caricatural figure, led by pure envy and hatred towards Grandees. If the

functioning of the republic is no more directed towards protection of the week and the oppressed, the conspiracy against the fatherland becomes legitimate. Lefort argues that Machiavelli's pact with the young and their preparation for conspiracy is directed towards the recovery of free way of life. Conspiracy can develop its full potential only if it is conducted on the assumption of the appropriate knowledge of the real nature of every society as essentially political, which forms the context for the appropriate interpretation of the third book of the *Discourses*.

In the forth chapter we analyse the advantages of Lefort's interpretation of Machiavelli in relation to the analysis conducted by Strauss. The difference in their respective understanding of the relation of the internal and external politics in the thought of the Florentine is itself derived from the key innovation of Lefort's reading relating to the discovery of Machiavelli's twofold revolution in the theory of desire. Similarly to Strauss, Lefort recognizes Machiavelli's novel understanding of the desire of the Grandees. Because of the fear of losing what they already posses, Grandees necessarily want more. In opposition to the understanding of Tradition, their desire is not to keep and preserve, but to have more and to acquire. In distinction to Strauss, this finding brings Lefort to highlight the novel understanding of the desire of the People in Machiavelli. Lefort argues that in the eyes of the Florentine, the desire of the People, which was previously mistakenly condemned as the pure aggression against the order and unconstrained appetite directed towards acquisition, is in fact a defensive, negatively directed desire not to be oppressed and commanded by the Grandees. Machiavelli's teaching is not reducible to the violent and unrestrained demolition of the Great Tradition as Strauss reasons, since the Florentine is offering a completely novel understanding of the Whole which is irretrievably divided by the class conflict. Although the conflict itself is irresolvable, it is still suitable for regulation, and this is the task of political power. Therefore, Machiavelli does not intend to corrupt his young readers with the evil teaching by simply lowering the standards of the Great Tradition. He is opening them towards a completely new knowledge. The power is essentially depended on the division since it derives its meaning and its life from the division itself. However, in the same time power is not helpless, and if it is in the possession of the right kind of knowledge about the nature of the classes engaged in the conflict, it can take the advantage of the potential which is already inscribed in the division. Under the presumption of a prudent, thinking politics, political authority can intervene in the class conflict and create a strong society. Political instance is invited to recognise its

interrelation with the desire of the People. Machiavelli's teaching contains an authentic theory of democracy.

Symbolic dimension of politics is vital for the very possibility of the existence of society founded upon division. The empty place of power formed in the two-step project *Prince-Discourses*, which to an important extent corresponds to Machiavelli's understanding of the state, performs a foundational function since it maintains the difference between the real and the symbolic, and enables the society to continuously reproduce itself, avoiding its dangerous closure in the immanent. In the eyes of Strauss Machiavelli is a philosopher who tends to abolish the philosophy itself, since the philosophy is entirely directed towards practical mastering of the nature by reason. On the other hand, in the opinion of Lefort, Machiavelli is a political theorist who discovered a new political ontology stemming from the irresolvable class conflict. Therefore, politics cannot be reduced to a technique of mastering the fortune. In the same time, from Lefort's perspective, Machiavelli's teaching is not by any means reducible to an abstract philosophism. The very nature of the modern society of division requires primarily directing our attention to practical, political responses to the requirements of conjecture and events which are derived from the original social division. In the framework of Machiavelli's system of thought political theory becomes *prima philosophia*.

In the second part of the fourth chapter we indicate some possible implications of Machiavelli's teaching for contemporary theories of recognition, as well as for the existing social and political movements striving for due recognition, especially the LGBTQ movement. We find a strong support for such a reinterpretation of the Florentine in his understanding of the political founded on his innovation in the theory of desire. The desire of the People and their continuous resistance against the domination and the oppression of the Grandees can be interpreted in positive terms as the struggle for recognition. However, the function of the prince is to prevent the assimilation and the neutralisation of the desire of the People and its reduction under the framework of the dominant political and social order. The prince is invited to produce an image which will enable an innovative reflection of the Grandees and the plebs. This image is intended to enable the development of class-consciousness for each of the two classes. It is decisive that the members of the People, with the support of the prince, develop their authentic and irreducible selves, since the production of a powerful and vigorous society is directly dependent on it. Starting from Lefort's methodological premises, and building further on the results of his investigation of

Machiavelli's political texts, in the framework of this dissertation the Florentine is transformed into a theorist with a *queer* face.

Key words: class conflict, Grandees, Lefort, Machiavelli, People, politics, recognition, Strauss, the political, theory of desire, *queer*

SADRŽAJ

UVOD **1**

1. POGLAVLJE. Metodologija: kako čitati Machiavellija? **13**

1.1. Lefort: Iskustvo interpretacije kao permanentno propitivanje teksta 13
1.1.1.Osnovne odrednice *djela mišljenja* [*oeuvre de pensée*] 13
1.1.2. Lefortova kritika kontekstualizma i ortodoksnog tekstualizma 22
1.1.2.1. Važnost konteksta za filozofski pristup interpretaciji *djela mišljenja* na primjeru Lefortovog čitanja *Rasprava* 26
1.1.3. Adresati Machiavellijeva učenja 34
1.1.4. Kako Lefort čita *Vladara*: metodološki pogled 37
1.1.5. Zaključna napomena o metodologiji 41

1.2. Opće odrednice Straussove metodologije: kako sa Straussom čitati Klasike na primjeru Machiavellija 43

1.2.1. Kako Strauss čita *Vladara*: metodološki aspekti 55
1.2.1.1. Plan, raspored poglavlja i predmet *Vladara* (i *Rasprava*) 55
1.2.1.2. Prve naznake Machiavellijeva tajnog nauka: argumentacijska dinamika 60
1.2.1.3. Straussovo tumačenje P, 26 64
1.2.1.4. Machiavelli kao učitelj: novi Hiron ili kvaritelj mladeži 71
1.2.1.5. Machiavellijeve strategije i tehnike dvostrukog pisanja u *Vladaru* 74

1.2.2. Kako Strauss čita *Rasprave*: metodološki aspekti 76
1.2.2.1. Uvod: osnovne karakteristike *Rasprava* 76
1.2.2.2. Machiavellijeva strategija postupnog pridobivanja čitatelja i konačno (samo)ustoličenje na mjesto najvišeg autoriteta 79
1.2.2.3. Machiavellijeve tehnike pisanja u D, II i D, III 92
1.2.2.4. Proturječja kao Machiavellijeva strategija pisanja 100

2. POGLAVLJE. Strauss: Machiavellijev oligarhijski republikanizam **103**

2.1. Uvod: klasično određenje odnosa morala i politike 103
2.2. Kršćanstvo u Machiavellijevim očima 105
2.2.1. Slabost i okrutnost kao osnovne odrednice kršćanstva 105
2.2.2. Machiavellijev napad na doktrinu Božje providnosti 115
2.3. Politička *virtù* kao odgovor na zahtjeve nužde 119
2.4. Utemeljenje i očuvanje društva 124
2.5. Odnos velikaša i puka: zbiljska istina demokratskog lica Machiavellijeva nauka 132
2.6. Machiavellijev poziv mladima i diseminacija njegova iskvarenog nauka 141
2.7. Prema zaključku 147

3. POGLAVLJE. Lefort: Machiavellijev demokratski nauk **158**

3.1. Uvod: Claude Lefort u kontekstu obnove političke filozofije u poslijeratnoj Francuskoj **158**

3.1.1. Post-utemeljujuće mišljenje i Lefortovo razumijevanje političke razlike 163

3.2. Machiavelli kao *largo domandatore e paziente auditore del vero* (*Vladar*) 166
3.2.1. Vladar kao subjekt političkog djelovanja i društvo kao polje sila 166
3.2.2. Utemeljenje države i figura Borgije 170
3.2.3. Klasna borba kao pokretački princip društva 176
3.2.4. Problem vojske 181
3.2.5. Simbolička dimenzija politike i važnost predodžbe koju vladar stvara o svom djelovanju 184
3.2.6. Nova (politička) ontologija 188
3.2.7. Prema zaključku: značenje *nuovi modi e ordini* 196

3.3. Unutarnja podjela političkog društva: klasni sukob i teorija težnji (Prva knjiga *Rasprava*) 199
3.3.1. Uvod 199
3.3.2. Nova teorija težnji i klasni konflikt kao temelj društva (D, I. 1-8) 202
3.3.3. Dobra slika Rima i fenomen korupcije 210
3.3.4. Priroda klasa 220

3.4. Rat i podjela političkog prostora: odnos svijeta izvanjskoga i unutarnjeg prostora Grada (Druga knjiga *Rasprava*) 224
3.4.1. Uvod 224
3.4.2. Kritika „dobre“ slike Rima: identifikacija *vs.* interpretacija 225
3.4.3. Prostor svijeta 233
3.4.4. Kritika diskursa realizma 238
3.4.5. Reprezentacija i funkcija riječi 246
3.4.6. Zaključak: značenje povijesti 250

3.5. Figura urotnika kao politički subjekt/autoritet *par excellence*: Machiavellijev pakt s mladima protiv velikaša (Treća knjiga *Rasprava*) 253
3.5.1. Machiavellijevo (novo) shvaćanje političkog subjekta/političkog autoriteta 253
3.5.2. Vojna rasprava kao prikrivena rasprava o situaciji i mogućnostima političkog djelovanja u Soderinijevoj Firenci 271
3.5.3. Machiavellijev pakt s mladima i urota protiv velikaša 289

4. POGLAVLJE. Lefort *versus* Strauss: „Nuovi modi e ordini“ - država utemeljena na puku **306**

4.1. Machiavelli kao Kolumbo nove političke ontologije 306
4.1.1. Odnos Antike i Moderne 306

4.1.2. Machiavellijeva teorija težnji: društvena podjela i funkcija vlasti 313
4.1.3. Novi vladar u novoj državi 325
4.1.4. Odnos unutarnje i vanjske politike 334
4.1.5. Machiavellijeva (demokratska) republika 338
4.1.6. Machiavellijev odnos s mladima 343
4.1.7. Prema zaključku 346

4.2. Prema teoriji priznanja: *poqueeravanje* Machiavellija 348
4.2.1. Honnethova teorija priznanja 348
4.2.2. Konflikt velikaša i plebsa u Machiavellijevoj političkoj teoriji kao borba za priznanje 353
4.2.3. Intervencija u teoriju priznanja iz perspektive Machiavellijeva nauka: politiziranje etike priznanja 363

ZAKLJUČAK 371

LITERATURA 391

UVOD

U vrijeme početka doktorskog studija „Politologija“, u okviru kojega nastaje ovaj rad, svijet je obilježavao petstotu godišnjicu nastanka *Vladara*. Niccolò Machiavelli (1469-1527) upravo je ovim „djelcem“ osigurao svoje mjesto među najvećim autorima u kanonu zapadne političke misli. Pa iako su mnogi tumači ukazali da je „nešto“ u tekstu *Vladara* napisano po prvi put, ipak istovremeno oni se ne slažu oko toga u čemu se ta originalnost zapravo ogleda. Ako se u potrazi za odgovorima o naravi Firentinčeva nauka, okrenemo njegovim *Raspravama o prvoj dekadi Tita Livija*[1] koje se mnogima, čini mi se s pravom, doimaju najvažnijim Firentinčevim djelom, pitanja se dodatno umnažaju. Da li je Machiavelli republikanac i patriot, koji kao prijatelj puka pokazuje pažljivom čitatelju kako se može obuzdati dominacija velikaša i izbjeći opasnostima tiranije, ili je riječ o zlom učitelju političkog mišljenja, koji radi ostvarenja cilja osvajanja i očuvanja vlasti zagovara uporabu svih dopuštenih i nedopuštenih sredstava, poput nepridržavanja dane riječi, okrutnosti, strogosti, ubojstava i općenito svih oblika nasilja? Kakav je odnos između *Vladara* i *Rasprava*? I koji je Machiavelli onaj „pravi“ Machiavelli?

Na razini svakodnevnog jezika dileme nema. Pravi je Machiavelli inkarnacija nemoralnosti i zla.[2] Machiavellijev je nauk zarana postao predmetom velike mržnje[3] i/ili loše reputacije koja je proizvod vulgarne reprezentacije Firentinčeve doktrine. Pristupiti Machiavellijevu *djelu mišljenja* uopće nije moguće bez određene ideje *makijavelizma*,[4] koja je nezaobilazni dio njegove ukupne reprezentacije (Lefort, 2012: 14). Kolektivna reprezentacija koja se očituje u pojmu makijavelizma tiče se prvenstveno izopačene prirode političkog života, ali i izopačenosti ljudskog ponašanja općenito (*ibid.*: 4, 63). Iako je uporaba pojma makijavelizma nedvojbeno polivalentna[5] (*ibid.*: 66), ipak u svakoj od različitih sfera u kojima

---

[1] U ostatku rada skraćeno *Rasprave*.

[2] Primjerice u engleskom jeziku Nick je nadimak koji se koristi za Sotonu, a izveden je upravo iz imena Niccolòa Machiavellija.

[3] Lefort se primjerice referira na Businija (1860) koji piše da *svi* mrze Machiavellija: „bogati zato što podržava vladara kako bi razvlastio njihova dobra, siromašni zato što vladara podučava kako im oduzeti slobodu (…), dobri zato što mu nedostaje iskrenost, pokvareni zato što je pokvareniji i kuražniji od njih samih“ (Lefort, 2012: 75).

[4] Određenje makijavelizma u nastavku izvodimo prema poglavlju „Pojam makijavelizma“ [*The Concept of Machiavellianism*] u Lefort, 2012: 61-77.

[5] Primjerice, u književnosti su učestale figure koje utjelovljuju makijavelijevski način postupanja i djelovanja. Machiavelli se često i izrijekom priziva u okviru elizabetinskog kazališta (posebice Marlowe, Shakespeare i Ben Jonson) (*ibid.*: 72).
Makijavelijevski likovi odgovaraju pejorativnoj slici političara, ali upućuju i na suptilnost, licemjerje, egoizam, žeđ za moći/vlašću, samosvijest u zločinu, pohlepu i gramzljivost (potonje ponajviše u čuvenoj Marlovljevoj drami *Malteški Židov* napisanoj 1589/1590) (*ibid.*: 72).

se izraz upotrebljava, značenje ostaje jedinstveno (*ibid.*: 67). Biti makijavelist označava prije svega *svjesno* upotrebljavanje vjerolomstva, nasilja, prevare/laži radi ostvarenja nekog unaprijed određenog cilja. Makijavelističko djelovanje u pozadini očituje pritajeno strateško ponašanje, plan koji je makijavelist vješto prikrio od očiju drugih, i *lukavost*, tj. proračunatu kalkulaciju koja pojedincu omogućuje predviđanje i osujećenje poteza drugih aktera, na način da im istovremeno zapriječi prodiranje u svoje vlastite namjere. Makijavelist u potpunosti vlada svojim postupcima i djelovanjima, a *svi* su mu drugi ljudi podređeni, te su uhvaćeni u kompliciranu intrigu koju je osmislio. Iz tretiranja drugih kao pukih sredstava, makijavelist izvlači trajno zadovoljstvo. Jer njemu nije dovoljna tek pobjeda, on se poigrava sa svojim protivnicima, e da bi ih što potpunije porazio, i kako bi u konačnici oni njime bili još više fascinirani. Sažeto, makijavelizam se odnosi na zlokobnu logiku korištenja bezbrojnih trikova, podvala i opakosti, i pohotnog uživanja u zločinu radi postizanja vlastitih ciljeva. (*Ibid.*: 63-63)

Iako se upotrebljava u širokom smislu, makijavelizam se ipak ponajprije odnosi na opis političkog ponašanja. Tipični političar kojeg se drži makijavelistom jest beskrupulozan, obmanjuje svoje protivnike, i koristi se svim sredstvima, e da bi ostvario svoje političke ciljeve: dolazak na vlast i očuvanje vlasti. Međutim, u kontekstu politike, makijavelizam zadobiva i općenitije značenje, koje se ne može svesti na karakternu odrednicu pojedinačnog političara, već razotkriva suštinu politike kao takve, prirodu same vlasti. Makijavelizam u tom općenitom političkom smislu upućuje na razumijevanje vlasti kao dominacije, odnosno vlasti kao sistema opresije. (*Ibid.*: 71, 65) Izjednačujući politiku i zlo, makijavelizam u osnovi sadrži osudu politike (*ibid.*: 66).

Odakle međutim izvire takva grozomorna predodžba o Machiavelliju? Samo petnaest godina nakon prvog objavljivanja, Firentinčevo djelo, u kontekstu Reformacije, postaje metom prvih oštrih napada (*ibid.*: 68).[6] Mržnja Machiavellija proizlazi iz religijske netolerancije i dogmatizma karakterističnih za vrijeme u kojemu je Firentinac djelovao (*ibid.*). Naime, ateizam za koji je Machiavelli optužen iz pera teologa pothranjuje kako kršćansku

[6] Lefort primjećuje kako su se između 1540-te i 1550-te godine javila tri snažna napada na Machiavellijeve spise u vezi s kontra-reformacijom: tako Reginald Pole u *Vladaru* prepoznaje rukopis Sotone, Ambrose Catharin osuđuje ateizam u *Raspravama* i predstavlja tu knjigu opasnom za kršćane, a Girolamo Osorio smatra da drugo poglavlje druge knjige *Rasprava* sadrži apologiju poganizma. Kao rezultat ovih kritika Machiavellijevo se djelo ubrzo našlo na *Indeksu zabranjenih knjiga* (*Ibid.*: 69). Međutim, primijetimo ovdje da Machiavellijevi spisi nisu nikakav izuzetak, budući da je velik broj djela toga vremena, u atmosferi dogmatizma, bio optužen za ateizam bilo od strane protestanata ili katolika (primjerice Erazmo, Rabelais, pa čak i Luther).

tako i protestantsku kritiku, u čitavoj paleti njezinih denominacija (*ibid.*: 73). U kontekstu religijskih sukoba Machiavellijev se nauk shvaća kao žestoka kritika utemeljenja društva na pretpostavci onosvjetovnosti. Njegov najveći krimen proizlazi iz projekta oslobađanja političkih elita svih dužnosti spram Boga, budući da jedine kazne i nagrade koje čovjek valja očekivati, proizlaze iz uspjeha ili neuspjeha svjetovnih poduhvata i postupanja. (*Ibid.*) Oslobođenje od dužnosti spram Boga istovremeno upućuje i na oslobođenje od temeljnih principa kršćanskog morala, budući da se vladar tobože može koristiti svim sredstvima kako bi ostvario svoje političke ciljeve (*ibid.*: 70).

Međutim, primarni izvor mržnje spram Machiavellija, prema Lefortovu sudu, valja ipak tražiti na drugom mjestu, u osudi širokog javnog mijenja/publike (*ibid.*: 70, 72).[7] Machiavellijev je projekt problematičan u očima javnog mijenja zato što propituje samu osnovu društvenog poretka (*ibid.*: 73) i dovodi u pitanje tradicionalno samopredočavanje društva (*ibid.*: 71). Figura Machiavellija služi kao označitelj za novo iskustvo života u modernom društvu (*ibid.*: 73, 77). Makijavelizam u sebi utjelovljuje kako pohlepnog financijera,[8] tako i beskrupuloznog političara, koje karakterizira neutaživi moderni apetit za političkom i ekonomskom moći (*ibid.*: 71-72). Mit makijavelizma oslikava strah i anksioznost u jednoj tragičnoj situaciji koja proizlazi iz raspada starog, hijerarhijskog društva i samih početaka rađanja novog, modernog poretka (*ibid.*: 72-73). U pitanje se dovodi sami bitak društva, s obzirom na kojega su se do tada oblikovali i razumjeli odnosi između ljudi, vlast biva sasvim odvojena od društva, ona više nije vezana za totalitet ljudske egzistencije (*ibid.*: 75-76). Društvo je takoreći prepušteno samo sebi, ono sada opstoji bez ikakvih vanjskih garanata u liku Boga ili Prirode, pa se čini da između ljudi preostaju samo odnosi čiste, zlokobne dominacije. Zlo s Machiavellijem očituje preobražaj, i poprima jedno sasvim novo lice, jer ono postaje rezultat znanosti o politici, i time zadobiva oblik pravila (*ibid.*: 74).

Lefort tako smatra da u naznačenom kontekstu religijskih progona, kao i prije svega, potpunog raspada starog društva, valja razumjeti nastanak makijavelizma kao dominantne predodžbe Machiavellijeve političke doktrine u „intelektualnoj mitologiji modernog uma“ (*ibid.*: 12, 13, 63, 66). Ova mitološka predodžba je međutim odvojena od Machiavellijeva

[7] 1576. godine izvršen najpoznatiji i najprodorniji napad na Machiavellija od strane hugenota Gentilleta, ali Machiavelli je već prethodno bio predmetom opće društvene mržnje i osude (*ibid.*: 70).

[8] Napad na Machiavellija se u ekonomskom aspektu pokazuje kao dio šireg anti-talijanizma, usmjerenog protiv trgovačke i financijske logike. Prema Lefortovom sudu mit o Machiavelliju je dio rudimentarnog anti-kapitalizma, budući da se trgovci još uvijek razumiju kao gramzljivi i pohlepni monopolisti, a potraga za profitom predstavlja grijeh zelenaštava, odnosno rezultat je spletki koje proizlaze iz navodno suštinski nemoralnih praksi (*ibid.*: 71).

djela, i zadobiva svoje značenje gotovo neovisno o svom podrijetlu, jer je makijavelizam pridodan djelu umjetno i izvana, od ljudi koja ga uglavnom uopće nisu čitali (*ibid.*: 74). Naša je namjera pak u ovom radu, vratiti se čitanju izvornih Machiavellijevih tekstova, i u dijalogu s interpretima pokušati obnoviti Machiavellijevu misao, u potrazi za boljim razumijevanjem našeg vlastitog ovdje i sada.

Naše je metodološko stajalište u ovom radu kako pri tumačenju Machiavellija punu pozornost valja posvetiti prije svega samom tekstu, iako je istovremeno nedvojbeno da je poznavanje konteksta nužna pretpostavka za izbjegavanja različitih tipova zamki koje vrebaju neoprezna tumača.[9] U ovom radu usredotočeni smo na razmatranje dvije najvažnije filozofske interpretacije *Vladara* i *Rasprava*, koje pokazuju da kod djela političkog mišljenja postoji dio nesvodljive autonomije koji nam omogućuje da s klasičnim tekstovima mislimo i vlastitu suvremenost. Riječ je o epohalnim tumačenjima Claudea Leforta *Machiavelli. Rad djela* (1972),[10] i Lea Straussa *Misli o Machiavelliju* (1958).[11] Projekt koji stoji pred čitateljem plod je težnje da se i sami pridružimo ovim tumačima u njihovom poduhvatu da na dubinski političko-teorijski i filozofski način, pruže primjereno utemeljenje Machiavellijeva *djela mišljenja*. U Firentinčevim eksplicite političkim knjigama, Strauss i Lefort, svim razlikama usprkos, opetovanim minucioznim čitanjem svakog pojedinog retka *Vladara* i *Rasprava*, pronalaze nauk koji je relevantan za razumijevanje naše suvremenosti. Ova su tumačenja u međusobno neraskidivom, iako kritičkom odnosu. U pozadini Lefortova tumačenja valja pronaći „skriveni dijalog“ s Leom Straussom (Labelle, 2006: 64), i to unatoč tvrdoglavoj upornosti Straussovih učenika da ignoriraju nedvojbeno teorijski najutemeljeniju kritiku Straussova čitanja Firentinca. Iako naša analiza ovih magistralnih tumačenja Machiavellijeva finog tekstualnog tkanja nipošto ne može zadovoljiti sva (opravdana) očekivanja čitatelja,[12]

---

[9] Kad je riječ o kontekstualističkim tumačenjima, s kojima se u ovom radu ne možemo baviti podrobnije, uvažavamo neke ključne rezultate njihove analize, posebice u okviru našeg seciranja Lefortova tumačenja. Za izvrsno kontekstualističko tumačenje u nas, vidi doktorsku disertaciju profesora Damira Grubiše (1993), koju je obranio na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu.

[10] Riječ je o Lefortovoj prerađenoj doktorskoj disertaciji koju je napisao pod mentorstvom velikog francuskog sociologa Raymonda Arona. Knjiga je izvorno objavljena na francuskom jeziku 1972. pod naslovom *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, Pariz. Engleski prijevod kojim se koristimo u ovom radu datira iz 2012., a naslovljen je *Machiavelli in the Making*, Northwestern University Press, Evanston/Illinois. Ovdje valja svakako izdvojiti i španjolski prijevod *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Trotta, Madrid (2010).

[11] Knjiga je izvorno objavljena na engleskom jeziku pod naslovom *Thoughts on Machiavelli*, Chicago University Press, Chicago (1958).

[12] Projekt analize Machiavellijevih tekstova, na ramenima Leforta i Straussa, izlaže nas neprestanoj opasnosti da prenapregnemo neke niti Firentinčeva tkanja. Iskušenje je ogromno, jer nam se u pokušaju spašavanja vlastitog tkanja koje nudimo u ovom radu, može dogoditi da izgubimo izvornog

naša je skromna intencija da razaberemo osnovne odrednice dvaju tumačenja koje nude Lefort i Strauss, i da potom prosudimo koji je od sustava bliži Machiavellijevom inicijalnom projektu. Na tom putu koji obuhvaća analizu nekih aspekta klasične i kršćanske tradicije, modernog, ali i post-utemeljujućeg političkog mišljenja, težit ćemo da eventualno pridobijemo naklonost ponekog dobronamjernog čitatelja za svoju stranu, što međutim, u konačnici ovisi o vlastitom rasuđivanju čitatelja i/ili snazi ponuđenih argumenata.

U disertaciji propitujemo Machiavellijevo razumijevanje političkoga. Iako je Lefort prvi ponudio tumačenje Firentinca kao teoretičara političkoga, u smislu izvorne dimenzionalnosti društvenoga, takvo je shvaćanje bilo moguće samo u kritičkom dijalogu s tumačenjem Lea Straussa. Ovaj rad je podijeljen na četiri dijela. Disertaciju otvaramo analizom Lefortovog specifičnog metodološkog pristupa Machiavelliju, a u nastavku prvog poglavlja slijedi kritički prikaz Straussove metodologije. Drugo poglavlje sadrži Straussov nauk o Machiavelliju, e da bi se potom u trećem dijelu rada bavili Lefortovim naukom o Firentincu, i zatim najzad, u posljednjem poglavlju, usporedbom dvaju tumačenja. Ovakav izbor, koji ne slijedi kronologiju nastanka dvaju tumačenja, plod je svjesne odluke da Straussa sasvim opkolimo Lefortom, e da bismo simbolički otklonili Straussovo zatvaranje Machiavellija na finalni skup značenja, čije se učenje tobože može svesti na bjesomučno rušenje antičke tradicije i utemeljenje modernog načina mišljenja koje stremi potpunom ovladavanju *fortunom*. Budući da Strauss zatvara Machiavellija na jednu „objektivnu Istinu“ o njegovu *djelu mišljenja*, a sve kako bi trijumfirao nad Firentincem i uspostavio se kao novi vladar nad Machiavellijem kao novim, modernim vladarom, Strauss zapravo ujedno nužno i zatvara sebe spram jednog alternativnog lica Moderne koje je prisutno u Machiavellijevim tekstovima. Istovremeno, ovakvim izborom rasporeda i strukture poglavlja, prema kojemu Lefort opsjeda i tako neprestano propituje Straussa, nastojali smo naglasiti Lefortovo inzistiranje na nemogućnosti zatvaranja Machiavellija na konačnu Istinu, i neodgodivu nužnost stalnog otvaranja prostora Firentinčeva *djela mišljenja*.

U prvom poglavlju bavimo se analizom osnovnih metodoloških odrednica Lefortovog i Straussovog tumačenja Machiavellijevih političkih spisa, ali i njihovim općenitim pristupom čitanju i interpretiranju najvažnijih tekstova u povijesti političke misli. Iako oba tumačenja spadaju u red tekstualističkih pristupa interpretaciji klasičnih tekstova, istovremeno između

---

Machiavellija. Pa usprkos riziku odstupanja od tog „istinskog“ Machiavellija, projekt tumačenja će se isplatiti dok god postoje odvažni čitatelji koji će prekrajanja moći ispraviti, i zaplesti u nekom novom i nepredviđenom smjeru. Možda je upravo ta nepredvidljivost tkača-inovatora ponajviše u skladu s Machiavellijevom izvornom intencijom.

dvaju autora postoje važne razlike u razumijevanja naravi interpretativnog poduhvata, što u konačnici vodi prema fundamentalno različitim istraživačkim nalazima. Za Leforta je odlučujuće polazište za razumijevanje općeg filozofskog nauka sadržanog u Firentinčevim političko-teorijskim tekstovima iskustvo potlačenosti plebsa u Firenci Machiavellijeva vremena. Machiavellijevo specifično čitanje povijesti Rimske Republike ima za cilj raščaravanje dominantne predodžbe o Rimu, e da bi se dovinuo do „rimskog Rima“ koji njegove suvremenike može na primjeren način inspirirati za političku intervenciju i promjenu nepodnošljive konjunkture koja je dovela do sloma Firentinske Republike 1512. Za Leforta tumačenje *djela mišljenja* podrazumijeva zajedničko čitanje izvornog autorovog teksta i sekundarne, kritičke literature o tom tekstu. Sekundarna literatura nam pomaže da postanemo prijemčljiviji za mnoge znakove prisutne u tekstu koji upućuju na skrivenu poruku djela i narušavaju našu početnu sigurnost o čemu se o djelu zapravo radi. Tekst klasičnog autora nema samo jedno konačno, objektivno značenje, do kojega se je moguće dovinuti, i štoviše, *per definitionem,* zahtijeva aktivno sudjelovanje interpreta, koji je pozvan da misli Machiavellijevu misao s pozicije vlastita mjesta - vremena, u prostoru koji je otvoren tumačenjima drugih. *Djelo mišljenja* je prostor stalnog širenja i kretanja, a tumačenje se pokazuje kao u osnovi nedovršiv proces. Firentinčevo umijeće dvorazinskog pisanja, nepredvidiva kretanja i stalna vijuganja njegove misli koja pri opetovanom čitanju pronalazimo iza površinske razine djela, rezultat su „rada misli na djelu“ i neprestane borbe Machiavellijeve inovativne misli s prevladavajućim mišljenjem njegova vremena. Firentinčeva misao se probija kroz Scile i Haribde starog mišljenja o društvu i politici, i kroz mnogo tegoba, neprestano kritički postavljajući nova pitanja, postupno oslobađa svoj vlastiti prostor.

S druge strane, Strauss također polazi od razlikovanja egzoteričnog (površinskog, ortodoksnog) i ezoteričnog (skrivenog, heterodoksnog) dijela Machiavellijeva nauka. Ali pritom je Firentinčev cilj da se posredstvom niza strategija i tehnika pisanja koje je kao putokaze postavio nekolicini svojih najpažljivijih čitatelja - filozofa, oni dovinu do istinskog, tajnog i konačnog značenja njegovog nauka. Autor je potpuni gospodar značenja svoga djela, a svaka nit njegova tekstualnog tkanja je izvedena s najvećom mogućom pažnjom i preciznošću. Aktivno sudjelujući u rješavanju stupica i zagonetki koje je Firentinac dizajnirao, i čija su rješenja unaprijed poznata autoru, njegovi čitatelji počinju misliti na Machiavelliju svojstven, izopačeni način. Machiavellijeva tehnika zaobilaznog pisanja pokazuje se svjesno dizajniranim načinom komunikacije učenja, tj. jednom vrstom „duhovnog

ratovanja“, koje je usmjereno ka pridobivanju i kvarenju umova mladih naraštaja njegovim novim, zlim učenjem. Strauss se istovremeno, u *Mislima o Machiavelliju*, i sam koristi opisanom makijavelijevskom tehnikom pisanja, kako bi u prikrivenom dijelu svoje analize Machiavellija pokušao za se pridobiti potencijalne učenike, koje usmjerava prema projektu obnove klasičnog poimanja filozofije. Tako se Strauss pod krinkom tumača, zapravo samouspostavlja na mjestu novog vladara.

U drugom poglavlju bavimo se Straussovim tumačenjem Machiavellijevih spisa. Prema Straussovom sudu Machiavelli je nedvojbeno filozof. Firentinčev filozofski projekt usmjeren je inicijalno protiv kršćanstva koje je svijet učinilo slabim i okrutnim mjestom za život. Za Machiavellija je kršćanstvo oblik vladavine nad ljudima. Naime, lukavom metodom propagande, Crkva proklamira razdvajanje domovine na ovostrani svijet patnje i onostrani, vječni svijet, i postulira primat onostranog svijeta, pa je s uspjehom, nenasilnim sredstvima, u obliku ne-ratnog pokreta, posve zavladala ovostranim svijetom. Kršćanstvo je pritom u jednom važnom smislu nastavljač antičkog mišljenja: ono preuzima ideju dobra koja je definirana izvanjski Gradu, a čijem ostvarenju Grad treba težiti, iz čega se izvodi hijerarhijski najviši cilj spašavanja duše. Zahtjevi apsolutnog morala ograničavaju spektar političkog djelovanja, i omogućuju prikrivanje postojeće dominacije. Machiavellijeva pobuna usmjerena je na kopču kršćanstva i klasične političke filozofije koja se ogleda u primatu morala i/ili ideje dobra nad politikom. U razlici spram klasične Tradicije i kršćanstva koji u potrazi za odgovorom na pitanje o najboljem tipu političkog poretka polaze od onoga kako bi ljudi trebali živjeti, a što ih vodi do opisa utopijskih režima neostvarivih na razini realiteta, Machiavelli u razumijevanju najboljeg režima, polazi od pretpostavke kakvi ljudi zaista jesu. „Zbiljska istina stvari“, kao polazna pretpostavka svakog društva, Firentinca vodi u drastično snižavanje kriterija klasične političke filozofije. Ljudi su po prirodi sebični i, umjesto prema zajedničkom životu, usmjereni su ka zadovoljenju svojih vlastitih interesa, ali su ujedno do određene mjere podobni za oblikovanje. Novi, sniženi standard za ljudsko ponašanje i političko djelovanje ogleda se u odgovorima na zahtjeve koje pred političko djelovanje predstavlja nužda. Na početku svakog društva stoji teror. Vrlina je kod Machiavellija shvaćena na način da uključuje sva djelovanja koja donose korist u okviru neke konkretne situacije. Novi vladar, utemeljitelj makijavelijevskog društva mora naučiti da ne bude dobar. Prema Straussovom sudu, postulirajući samodovoljnost ovostranog svijeta i odustajanjem od ideje dobra koje je iznad Grada, Machiavelli započinje moderno političko mišljenje, koje smjera konačnom ovladavanju *fortunae* od strane čovjeka. Za Straussa je Firentinac „učitelj

zla“ koji je po prvi puta, kao filozof, u svoje vlastito ime, pružio izravno opravdanje/legitimaciju zlog načina mišljenja, što predstavlja njegov najveći krimen. Osnova je Straussova nauka o Machiavelliju sadržana u premisi općeg dobra kao kolektivne sebičnosti, koja proizlazi iz suštinske sličnosti težnji velikaša i puka, a očituje se u njihovom podjednako nezasitnom apetitu za stjecanjem bogatstva, časti i slave. U okviru Machiavellijeva nauka velikaši kao vladari u republikama zadržavaju vodeće mjesto, ali oni više nisu vođeni moralnom vrlinom, već sebičnim interesom za stjecanjem. Pa iako su težnje velikaša i puka podjednake, njihove su prirodne karakteristike koje ih odlikuju kao skupine ipak različite. Rezultat te sretne kombinacije u najboljem slučaju je jedna *oligarhijska*, ekspanzionistički orijentirana republika, koju Machiavelli preferira nad principatom. Ta je oligarhijska republika predvođena gramzljivim, nemoralnim, ali razboritim velikašima, koji instrumentaliziraju naivni puk, za ostvarivanje najvišeg cilja - ovozemljaskog carstva i pripadajuće slave. Prosvijećeni samo-interes predstavlja novo, moderno vezivno tkivo društva. Prema Straussu, Machiavellijev nauk predstavlja pad ispod standarda Klasika, tj. veliko sužavanje horizonta, koji se Firentincu pogrešno doima kao otkriće novog kontinenta.

U trećem poglavlju bavimo se detaljnom analizom Lefortova tumačenja *Vladara* i *Rasprava*. Poglavlje otvaramo kontekstualiziranjem našega tumača u okviru francuske političke misli posljednje trećine 20. stoljeća i kratkim pregledom Lefortovog razumijevanja demokracije, koje je nastalo upravo u oslanjanju na njegova prethodna istraživanja Machiavellijeva *djela mišljenja*. Prema Lefortovom sudu, Firentinčev teorijski nauk sadržan je u *Vladaru* i prvoj knjizi *Rasprava*, a zamišljen je kao odgovor na problem isključenosti puka iz ravnopravnog sudjelovanja u životu Grada, što je u konačnici i dovelo do pada Republike, a o čemu saznajemo prvenstveno iz treće knjige *Rasprava*. Problem je Firentinske Republike što velikaši svoj partikularni klasni interes lažno prikazuju interesom cjeline političkog tijela. Tako su velikaši u službi svojih interesa za nesmiljenim stjecanjem, zapravo za se preuzeli institucije države, dok se ideološkim diskursom stabilnosti, umjerenosti i sloge koriste kako bi opravdali *status quo*. Za Leforta je Machiavellijevo inovativno prevrednovanje povijesti Rimske Republike u osnovi pokušaj da se firentinska politika oslobodi prevladavajućeg ideologijskog, konzervativnog diskursa stabilnosti i jedinstva koji pod plaštem slobode i jednakosti zapravo drži plebs u sasvim podčinjenom položaju. Dominantna, mitološka predodžba o Rimu, koji za Firencu ima iznimnu simboličku važnost, je instrument klase velikaša i očituje stratešku funkciju: u uvjetima faktičke isključenosti puka, naglašavanjem sloge, delegitimira mogućnost pobune. Kako bi omogućio intervenciju u

Firencu svojega vremena, Machiavelli otkriva jedan novi, skriveni Rim koji je predstavljen kao dinamičko društvo koje pristaje na podjelu. Firentinac smješta klasni konflikt puka i velikaša u samo središte svakog Grada, kao temelj snage, zakona i slobode društva. Klasni sukob je prikazan kao univerzalna karakteristika modernih i antičkih društava, jer u svakom Gradu postoje dvije klase koje su određene kroz odnos dviju nasuprotnih i podjednako nezasitnih težnji: dok velikaši teže dominirati, zapovijedati pukom, riječju ovladavati Drugim, puk samo želi da ga velikaši ne tlače i da mu ne zapovijedaju. Valja primijetiti da su dvije težnje koje pokreću Grad fundamentalno različite: dok velikaši teže stjecati, posjedovati, puk samo želi opstati/preživjeti. S obzirom na narav društvene podjele nemoguće je društvo svesti na jedinstvo. Pripisujući Machiavelliju otkriće izvorne društvene podjele, Lefort Firentinca proglašava utemeljiteljem „nove političke ontologije". Klasni sukob je nerazrješiv, nemoguće je i nepoželjno konačno ovladavanje *fortunom*. Machiavelli nudi novu definiciju političkog problema, budući da je pokretački princip različitih oblika društava izvorna društvena *podjela*, na koju mora odgovoriti svaka vladavina: principat ili republika. Za razumijevanje funkcije i zadaće svake vlasti ključan je odnos spram društvene podjele. Lefort tako Firentinca analizira kao teoretičara političkoga, tj. teoretičara specifičnog modernog načina uspostavljanja društva utemeljenog na nerazrješivoj podjeli težnji. Poredak koji pretendira na trajnost ne može se graditi na težnji velikaša za dominacijom. *Nuovi modi e ordini* upućuju na projekt države utemeljene na puku kojeg karakterizira težnja za nedominacijom i otporom tlačenju. Klasa puka pokazuje se istinskim čuvarom i/ili izvorom slobode političke zajednice. U tom smislu Machiavellijev nauk u Lefortovim očima predstavlja istinsku teoriju demokracije. Oslanjanje na puk ne vodi u jednoklasnu politiku, već nužno uključuje i velikaše.

Simbolička dimenzija politike je od odlučujuće važnosti za uspjeh vladara - utemeljitelja *nuovi modi e ordini*. Klasa puka je sposobna da povjeruje u mogućost postojanja drugačije stvarnosti, pod uvjetom da lukavi vladar stvori odgovarajuću predodžbu o svom djelovanju, koja se ne smije svesti na isprazni privid, već mora biti povezana s težnjom puka za slobodom, a što tendencijski vodi ograničenju dominacije velikaša, djelomičnoj emancipaciji potlačenih i uspostavi demokratske republike. Iako je u situaciji krajnje korupcije društva jedino rješenje vladar, Machiavelli općenito preferira republike zato što je tamo težnja puka življa, što omogućuje politički projekt širih razmjera. Valja zamijetiti da je iz perspektive neprevladive izvorne društvene podjele Lefort upućen na specifično poimanje odnosa unutarnje (klasne) i vanjske politike kod Machiavellija, što je osnovni predmet

njegove analize druge knjige *Rasprava*. Lefort, u razlici spram Straussa, uvjerljivo pokazuje da primjereno unutarnje uređena politika, ne samo da ne mora, nego u konačnici i ne smije voditi u isključivo osvajačku vanjsku politiku, budući da se kontingencija koja proizlazi iz klasne podjele ne da prevladati u obliku carstva.

Problem je s republikama, što uslijed neodgovarajuće regulacije klasnog sukoba, i zbog nepravovremenog ograničenja klasnih apetita velikaša, one dugoročno iskazuju svoje tiransko lice, a puk u tim okolnostima može biti sveden na svoj karikaturalni lik vođen mržnjom i zavišću spram velikaša. Ukoliko poredak republike funkcionira na način da više ne štiti slabije i potlačene, legitimna je urota protiv domovine koja smjera ponovnoj uspostavi slobodnog načina života. U tom pogledu valja tumačiti Machiavellijev pakt s mladima i njihovu pripremu za urotu protiv postojećeg režima medičejaca u Firenci. Pritom urota zadobiva svoj puni smisao samo uz pretpostavku primjerenog znanja o naravi društva kao bitno političkoga, a što predstavlja primjeren kontekst za čitanje treće knjige *Rasprava*.

U četvrtom poglavlju analiziramo prednosti Lefortova tumačenja Machiavellija u odnosu na Straussovu analizu. Već spomenuta razlika u shvaćanju odnosa unutarnje i vanjske politike kod dva tumača i sama je proizvod najvažnije Lefortove inovacije koja se ogleda u otkriću dvostruke Machiavellijeve revolucije u teoriji težnji. Lefort se slaže sa Straussom da su velikaši, u razlici spram Tradicije, a u okviru Firentinčeva nauka, zbog straha od gubitka stečenoga definirani kroz težnju za stjecanjem. Ali istovremeno i plebs je po njegovu sudu definiran na inovativan način u odnosu na Tradiciju. Tako se iz vizure Lefortova čitanja pokazuje da je težnja plebsa, koja je oduvijek bila pogrešno osuđivana zbog pretjerane agresije i žudnje za nesmiljenim stjecanjem, u stvarnosti zapravo tek defanzivna, negativno usmjerena težnja da se ne bude tlačen od strane velikaša. Machiavellijevo se učenje ne može svesti na pad ispod razine Klasika i bjesomučno rušenje Antike, kao što to misli Strauss, budući da Firentinac nudi jedno sasvim novo razumijevanje Cjeline koja je rascijepljena klasnim jazom koji se ne može prevladati, ali se može regulirati odgovarajućim djelovanjem političke instance. Firentinčev nauk ne smjera pukom kvarenju mladeži kako pogrešno smatra Strauss, već Machiavelli, kao što to uvjerljivo pokazuje Lefort, otvara mlade spram sasvim novog tipa znanja. Vlast proizlazi iz društvene podjele o kojoj stoga i suštinski ovisi, ali uz pretpostavku pravog znanja o naravi dviju klasa, politički autoritet odgovarajućim djelovanjem može intervenirati u klasnu podjelu, iskoristiti potencijal koji u sebi sadrži ta podjela i proizvesti jedno moćno društvo. Drugim riječima, iz Lefortove perspektive, bitna je

suštinska međuovisnost političkog autoriteta i klase puka, a Machiavelli je istinski demokratski teoretičar.

Simbolička dimenzija politike je od presudne važnosti za samu mogućnost postojanja društva utemeljenog na podjeli. „Prazno mjesto vlasti“ biva utemeljujuće za društvo podjele jer čuva razliku između realnog i simboličkog, i omogućuje neprestano proizvođenje društva sprečavajući da se ono zatvori u imanenciju. Dok je za Straussa Machiavelli filozof koji ukida filozofiju samu, budući da ju je sasvim upregnuo u projekt promjene svijeta putem razuma, a s ciljem potpunog ovladavanja Prirodom, za Leforta je Machiavelli politički teoretičar koji otkriva „novu političku ontologiju“ koja zbog načina definiranja klasnog sukoba priječi da se politika svede na tehniku ovladavanja *fortunom*. Machiavelli nauk, međutim, nipošto nije moguće svesti na apstraktni filozofizam, već je narav otkrića društva podjele takva da u fokus neophodno stavlja konkretne političke odgovore na zahtjeve koji proizlaze iz neukidive klasne borbe. U okviru Machiavellijeva sistema mišljenja upravo politička teorija postaje *prima philosophia*.

U drugom dijelu posljednjeg poglavlja nastojimo ukazati na moguće implikacije Machiavellijeva nauka za suvremene teorije priznanja, kao i za društvene borbe za priznanjem u praktičnom pogledu, nadasve LGBTQ pokret. Temelj za ovakvu reinterpretaciju Machiavellija jest upravo njegovo razumijevanje političkoga, koje se temelji na inovaciji u teoriji težnje. Težnja plebsa za kontinuiranim otporom dominaciji i tlačenju velikaša može se tumačiti u pozitivnom smislu kao težnja za priznanjem. Vladareva je funkcija pritom sprečavanje kobnog svođenja plebsa pod okvir dominantnog društva, odnosno onemogućavanje neutralizacije i asimilacije njegove žudnje. Funkcija vlasti je da kroz projiciranje odgovarajuće predodžbe omogući inovativnu refleksiju plebsa i velikaša o sebi samima. Drugim riječima, vladar omogućuje plebsu i velikašima da razviju svoju klasnu svijest. Od presudne je važnosti da plebs uz pomoć vladara u sebi pronađe svoju nesvodivu autentičnost, što stoji u izravnoj vezi s proizvođenjem jednog moćnog društva. Machiavelli tako u okviru ovog rada doživljava metamorfozu, i sukladno Lefortovoj metodološkoj uputi preobražava se u svoj novi lik, kao teoretičar s *queer* licem.

Firentinčev je nauk možda ponajbolje utjelovljen u čuvenoj kineskoj izreci da nije bitno koje je mačka boje, nego da lovi miševe. Machiavellijevi su tekstovi interpretirani u najširem rasponu od socijalizma, liberalizma, republikanizma, pa sve do fašizma. Pa iako se Machiavellijevo djelo neprestano pokazuje kao mjesto privlačenja najrazličitijih doktrina,

istovremeno ono uvijek iznova očituje sposobnost stalnog opiranja konačnom zahvatu bilo koje ideologije. U ovom radu pokušat ćemo upravo ukazati na ključne elemente nosive strukture Machiavellijeva nauka, koji trajno onemogućuju svedivost njegova *djela mišljenja* na jednu konačnu Istinu, i ujedno ukazuju na njegovu suštinsku *anti-ideološku* prirodu.[13]

[13] Navodi iz Machiavellijevih djela u ovom radu izlažu se na ovaj način: ukoliko postoji više knjiga unutar jednog djela (vrijedi za *Rasprave*), najprije je navedena oznaka naslova djela (D), slijedi broj knjige, a zatim iza točke slijedi broj poglavlja, te iza dvotočke broj stranice. Ukoliko knjiga nije podijeljena u više knjiga (*Vladar*), iza oznake naslova (P) slijedi broj poglavlja, a iza dvotočke broj stranice. Navodi su preuzeti iz: Machiavelli, Nicollò (2014): *Vladar*, Nakladni zavod Globus, Zagreb (uredio prof.dr.sc. Damir Grubiša, preveo Ivo Frangeš), i Machiavelli, Nicollò (1985): *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija* (preveo Frano Čale), u: *Niccolò Machiavelli. Izabrano djelo*, prvi svezak, Globus, Zagreb (priredio D. Grubiša). Tamo gdje mi se je to činilo sasvim neophodnim, temeljem izvornih Machiavellijevih tekstova, intervenirao sam u nerijetko problematični postojeći hrvatski prijevod.
Valja napomenuti da je u trenutku završetka ovog rada u visokoj fazi pripreme novi prijevod *Vladara* na hrvatski jezik. Radi se o prijevodu profesora Damira Grubiša, koji nestrpljivo iščekujemo s nadom da će svjetlo dana ugledati u bliskoj budućnosti.

1. POGLAVLJE. Metodologija: kako čitati Machiavellija?

1.1. Lefort: Iskustvo interpretacije kao permanentno propitivanje teksta

1.1.1. Osnovne odrednice *djela mišljenja* [*oeuvre de pensée*]

Prema Lefortovom sudu Machiavelli je pisac iznimne suptilnosti, a njegov se diskurs nipošto ne smije svesti tek na nekoliko tipičnih makijavelističkih maksima (Lefort, 2012: 4). Firentinčeva misao naime kroči mnogostrukim i teškim putovima koji od interpreta traže „neobično visok stupanj pozornosti i kulture“ (*ibid.*).[1] Na prvi pogled Machiavellijev se diskurs doima konciznim, jasnim i strogim. Štoviše, čitatelj je fasciniran lakoćom razvoja njegove misli. Međutim, početna je sigurnost čitatelja poljuljana, paradoksalno upravo usporedno s povećanjem broja čitanja, kada ponovnim pažljivijim pristupom tekstu interpret postupno otkriva igru digresija, aluzija, iznenadne promjene značenja. Machiavellijev diskurs nije jednostavan, on se odvija brojnim krivudavim putovima. Njegova stalna skretanja za interpreta predstavljaju znakove i bude njegovu pažnju. Primjerice, Machiavelli nas najprije uvjerava u neku konkretnu poziciju. Međutim, tada neko iznenadno pretjerivanje ili nenadana promjena tona bude sumnju i oprez tumača. Ta *sumnja* pruža novi smjer našem čitanju i umnožava broj pitanja. Pokazuje se da se stvarne intencije autora opetovano udaljuju od proklamirane istine, tj. prvotne pozicije od koje je naš autor krenuo, te se stalno javljaju naznake novih puteljaka, kako iznesene misli stupaju u odnos s novim mislima (*ibid.*: 41). Sve to dovodi u pitanje početnu sigurnost tumača o onome o čemu se u Machiavellijevu djelu zapravo uopće radi (*ibid.*: 12).[2]

Iako je kroz stoljeća o Machiavellijevu djelu proizvedena enormna sekundarna literatura u obliku pamfleta, komentara i obuhvatnih interpretacija, Machiavellijevo djelo i dalje u bitnome ostaje *enigma*,[3] budući da se oko onoga esencijalnoga, o samoj osnovnoj ideji

---

[1] Na ovom tragu Nietzsche (2009: 28) piše sljedeće nezaboravne rečenice: „Kako bi njemački jezik mogao - čak i u prozi Lessinga - imitirati *tempo* Machiavellija, koji nam u svom *Vladaru* omogućuje da udišemo otmjeni suhi zrak Firence, te si ne može pomoći, a da najozbiljnije stvari ne predstavi u žestokom *allegrissimu*, vjerojatno ne bez pakosnog umjetničkog osjećaja za kontrast kojeg pritom riskira - duge, teške, komplicirane, opasne misli uz galopirajući *tempo* te dodatak najboljeg i najdovitljivijeg humora?“

[2] Književne tehnike koje pritom Machiavelli tipično upotrebljava su, primjerice, metafore, promjene tona, ironija, lirika i sl. (*ibid.*: 56). Primijetimo ovdje da, iako je Machiavellijeva misao primarno vezana za političku znanost i filozofiju, ona je istovremeno neraskidivo povezana s umjetnošću (*ibid.*: 57).

[3] Machiavellijevo *djelo mišljenja* prema Lefortu karakterizira stalna i nerazrješiva enigma oko značenja njegova djela. Privučeni upravo tom enigmom - o čemu se u Machiavellijevom djelu zapravo radi - interpreti pristupaju djelu kako bi tobože najzad iznašli njezino rješenje (*ibid.*: 3).

njegove misli, vode neprestano nove rasprave koje ukazuju na nova, suštinska neslaganja. Naime, iako većina tumača ukazuje na *originalnost* Machiavellijeva djela mišljenja, oni se istovremeno ne slažu u tome u čemu se ta originalnost sastoji, tj. koje je „pravo“ značenje njegovih političkih tekstova. S jedne strane, neke interpretacije iznose optužnicu protiv Machiavellija kao pisca koji vrši štetno prekoračenje koje se ne smije i ne može tolerirati.[4] Firentinac je u tom kontekstu apologet izokretanja svih društvenih odnosa. Međutim, istovremeno postoji i drugačiji diskurs njegova potomstva, onih koji staju u obranu Firentinčeva nauka, a Machiavelli postaje patriot, demokratski teoretičar, utemeljitelj nove znanosti (o politici),[5] jamac restauracije zakona, teoretičar državnog razloga (*ibid.*: 13).

Pa ipak, bilo da interpreti Machiavellija osuđuju ili ga pak brane, bilo da u njemu vide tehničara moći koji utjelovljuje (makijavelistički?) princip kako cilj opravdava sredstva, ili filozofa koji napada čitavu Tradiciju političke misli, svaki od tih pozornih čitatelja nastoji, u ime objektivnog znanja i obećavajući neutralnost, najzad proniknuti u pravu figuru Machiavellija (*ibid.*: 7). Tumači neprestano nastoje ovladati djelom (*ibid.*: 3). Lefort primjećuje da svaki interpret uvijek iznova paradoksalno tvrdi da po prvi puta ponire u *pravo* značenje djela, koje je predmetom prethodnih beskonačnih rasprava. Za Leforta je pritom problematično to što svaka interpretacija koja polaže suvereno pravo na razumijevanje *djela mišljenja*, teži zapravo zamijeniti samo djelo. Iza rada interpreta i postuliranja njihovih teza radi se, u osnovi, o pokušaju da se najzad dokine neodređenost *djela mišljenja*, te da se ponudi posljednji sud o djelu. Takvo pravo znanje tobože omogućuje da djelo zadobije funkciju i status u realitetu (*ibid.*: 10). Značenje djela je u tom slučaju plod neposrednog odnosa čitatelja i teksta kojeg interpretira (*ibid.*: 15), budući da se „objektivne“ kritike redovito svode na čitanje djela uz zaglušnu tišinu o interpretacijama koje je ono iznjedrilo. Interpret tako teži izravnoj vezi/komunikaciji s piscem, u kojoj se iskreno i požudno nada

[4] Firentinca se primjerice optužuje za promicanje ateizma, kapitalističkog nemorala, despotizma, političkog cinizma i pobune.

[5] Machiavelli je najčešće predstavljen upravo kao utemeljitelj novog, radikalnog diskursa o politici kao sferi koja je autonomna od morala, te koja, štoviše, nad moralom zadobiva primat, budući da u prvi plan stavlja pitanje kako steći i očuvati vlast (P, 2). Pritom nešto sofisticiranije interpretacije, poput Straussove, koje Lefort svesrdno pozdravlja, pokazuju da Firentinac istovremeno dovodi u pitanje sve prijašnje veze politike s metafizikom i teologijom (*ibid.*: 6). Naime, iako Machiavelli naizgled govori čisto političkim jezikom okrenutom ka praktičnom djelovanju, pozornim čitanjem njegovih tekstova najveći tumači otkrivaju brojne meandre njegove misli koji upućuju na *filozofiju* (*ibid.*: 56). Upravo je Leo Strauss u svojim *Mislima o Machiavelliju* (1958) prvi nedvojbeno pokazao da je Machiavelli filozof, te da njegovo političko učenje izneseno u *Vladaru* i *Raspravama* tvori konzistentan filozofski sustav, usmjeren protiv kršćanstva i Velike tradicije. Karakteristične teme Machiavellijeva djela su, primjerice, odnos čovjeka i prirode, dobra i zla, *virtù* i *fortunae*, razumijevanje povijesti i vremena.

otkrivanju njegove prave istine (*ibid.*: 15). Kada tumač pristupa određenom djelu, on vjeruje da postoji samo jedno značenje, stvarnost i istina koji su upisani u djelo, i koji prethode zahvatu interpreta, što dovodi do isključivosti u odnosu na perspektive koje donose drugi interpreti. Ali već i sama činjenica da postoje drugi interpreti koji su pokazali utemeljenost i legitimnost drugačijih teza o Machiavelliju, upućuje nas da i najveća koherentnost bilo kojeg pojedinog, vrsnog interpreta, ipak u konačnici uvijek budi nove sumnje, te da stvarnost djela leži izvan neke konačne reprezentacije koju bilo koja pojedinačna interpretacija o njemu stvara (*ibid.*: 27). Iako većina interpreta vjeruje da Machiavellijevo djelo postoji u stvarnosti [*exists in reality*], te da ono stoga ima značenje koje je neovisno o čitanjima drugih komentatora (*ibid.*: 28), prema Lefortovom sudu nemoguće je postići objektivnost tumačenja (*ibid.*: 9). Interpretacije se neprestance, pogrešno, pokušavaju osloboditi diskursa djela, tj. diskurs tumača teži da nadomjesti samo djelo. Pritom tumači zaboravljaju na *neodređenost* od kojih su njihova vlastita istraživanja krenula, i u kojoj se ona nužno kreću (*ibid.*: 10). Težnja za gospodarenjem *djelom mišljenja* za Leforta predstavlja tek imaginarno znanje, koje rezultira pukom *ideologijom*.[6] Prema Lefortu tekst uopće nema samo jedno značenje koje je u njega upisano, a do kojega je tumač pozvan da se dovine (*ibid.:* 20). Osnovni je Lefortov metodološki naputak da se (Machiavellijevo) *djelo mišljenja* ne smije i ne može pokušati svesti samo na jednu reprezentaciju tog djela, odnosno na jednu istinu koja bi isključivala sve druge istine (*ibid.*: 6). Lefort nudi *sasvim novi pristup* Machiavelliju, i Klasicima općenito, koji odnos pisca i njegovog nasljeđa, u obliku sekundarne literature koja se je o određenom djelu stvorila, prikazuje kao stalno *kretanje* kojim *djelo mišljenja* neprestance izmiče interpretima.

Prema Lefortu, čitanje klasičnog djela nikada ne može biti refleksija jednog „čistog“, neutralnog čitatelja. Naime, nitko ne može pisati o djelu prošlosti, a da najprije ne istraži ono što je o djelu bilo napisano (*ibid.*: 17). Pritom se strpljivo i pomno ispitivanje diskursa potomstva odvija u okviru manjeg broja privilegiranih interpretacija (kritičkih studija),[7] koje su nam posebno zaokupile pozornost. Osnovi kriterij odabira kritičkih studija jest njihova

[6] Propitivanje statusa *djela mišljenja* za Leforta označava prije svega razlikovanje pravog znanja, do kojega se možemo dovinuti samo *odgovarajućim* čitanjem djela, od ideologije (*ibid.*: 8). Istinsko razumijevanje *djela mišljenja* nalazi se izvan varijacija ideologija (*ibid.*). Štoviše, upravo nam *djelo mišljenja* omogućuje da u vlastitoj suvremenosti prepoznamo ideologije, te da im se odupremo i dovinemo do pravog znanja.

[7] Lefort se u trećem poglavlju naslovljenom “Primjerne interpretacije” usredotočuje na sljedećih osam interpreta: Nourisson, De Sanctis, Renaudet, Cassirer, Ritter, von Muralt, Gramsci i Strauss. Ovo važno poglavlje, kojim naš tumač otvara svoju interpretaciju Firentinca (1972), izostavljeno je u engleskom prijevodu (2012).

kvaliteta koja se ogleda u dovoljno širokoj refleksiji koju su ona iznjedrila o *djelu mišljenja*, a u njihovoj pozadini valja razabrati koherentne principe koji nude odgovore na kontradikcije djela (*ibid.*: 24). U prvom momentu, tumač je pozvan da zauzme/naseli područja njegovih prethodnika (sekundarne kritičke literature), što je neophodan i nužan korak, e da bi postupno naučio nastaniti svoje vlastito područje (*ibid.*: 15). Analiza kritičke literature pritom od interpreta nipošto ne zahtijeva denunciranje objektivnosti interpretacija koje propituje, kako bi tobože čitatelja pripremio za pravu, trezvenu reprezentaciju originalnog djela (*ibid.*: 15).[8]

Djelo ne otkriva svoje značenje prije negoli se upoznamo s komentarima drugih, jer upravo to prvo značenje djela koje otkrivamo proučavanjem drugih interpreta, budi našu znatiželju, tj. pobuđuje našu težnju za znanjem koja je poduprta istovremenim *neprestanim* novim čitanjima izvornog teksta samog autora (*ibid.*: 17). Čitanje drugih interpreta nas uvodi u diskusiju koja se o djelu razvila, tj. otkriva nam o čemu se u djelu zapravo radi. Sekundarna literatura je interpretu od neizmjerne važnosti, jer mu omogućuju da misli u *prostoru djela* koje je *otvoreno* komentarima drugih tumača (*ibid.*: 17).[9] Diskurs potomstva o djelu neprestano proširuje područje istraživanja. Sve interpretacije koje su se javile su važne, utoliko što upravo *djelo mišljenja* imaju kao svoj izvor. Pa iako nam te interpretacije ne mogu ponuditi rješenje enigme, niti konačno znanje o značenju djela, istovremeno one nedvojbeno nose *dio* značenja Machiavellijeva djela (*ibid.*: 15).

Odnos kritičke literature i autorova izvornog teksta jest ključ Lefortove inovacije u teoriji interpretacije. *Djelo mišljenja* ne sačinjava samo tekst već i sekundarna literatura koja se o tom tekstu razvila. *Djelo mišljenja* dakle postoji samo posredstvom razmjene s kritičkim diskursom tj. uvijek postoji danak koji treba dati mislima drugih kada pokušavamo i sami misliti Machiavellija (*ibid.*: 14). Djelo je tako uvijek u tekstu, ali je ujedno uvijek i izvan teksta. Interpret se uči čitati *djelo mišljenja* zajedno s drugima (*ibid.*: 17). Naše vlastito čitanje djela raste zajedno s čitanjem drugih, jer postajemo senzibilniji za ono što je u tekstu implicitno (*ibid.*: 20). Druge interpretacije predstavljaju tlo po kojem koračamo, tj. osnažuju naše vlastito ispitivanje (*ibid.*: 36). Kritička literatura snabdijeva nas snagom i prodornošću, jer posebice izoštrava određene dijelove teksta, a „djelo postaje prisutno izvan svih naših

[8] Ono što je za većinu interpreta odvraćanje pažnje od zadatka prodiranja u suštinu djela do kojega se tobože možemo dovinuti samo našim vlastitim čitanjem i refleksijom (*ibid.*: 16), za Leforta je neizostavan prvi moment svake interpretacije.

[9] Predanost istraživanju kritičke literature nije proizvod odmjeravanja našeg znanja sa znanjem drugih, e da bi se dosegnula slast slave koju donosi originalnost. Drugi nam nisu niti tek prečac do korisnih informacija o djelu, oni su nam od fundamentalne važnosti baš koliko i sam tekst, budući da izoštravaju naš senzibilitet za različite dijelove tekstova koje bismo inače mogli previdjeti. (*Ibid.*: 17)

očekivanja“ (*ibid.*: 18). Sekundarna literatura prisiljava nas na još jedan, dublji pogled na tekst, pa u *djelu mišljenja*, iza neposrednog, površinskog sloja, postupno prepoznajemo mnoštvo pokreta i mnoštvo neočekivanih znakova (*ibid.*: 18).[10] Od čitanja do čitanja, djelo povećava našu fasciniranost, ali ujedno nužno *povećava* i broj *pitanja*.

Neprestano *kretanje* između teksta komentatora i teksta djela ponajbolje sažima iskustvo tumačenja.[11] Stalno vraćanje *izvornom tekstu* predstavlja ključ za odgonetanje značenja djela. Sekundarna literatura dodatno pobuđuje našu pažnju za *sam tekst* (*ibid.*: 18).[12] Kada interpret započinje dijalog s drugim komentatorima, on istovremeno mijenja i svoj odnos s djelom, budući da zatvara jedna, a otvara neka druga pitanja (*ibid.*: 17). Naime, iako interpret od drugih uči razumjeti diskurs pisca, on je pozvan da istovremeno slijedi drugačije putove značenja otvorene u tekstu, tj. da neprestano samostalno propituje zaključke i čitanja drugih, te da ih kroz kontinuirano odmjeravanje s tekstom dovodi u pitanje. Značenje djela stoga nipošto nije dano u (jednostavnom) zbiru različitih interpretacija/reprezentacija djela kao predmeta spoznaje, tj. kroz eklektičko obuhvaćanje cjelokupnog polja kritičke literature (*ibid.*: 20-21, 34).

Sudjelovanje u kolektivnom diskursu koji se o djelu javio, zapravo već predstavlja propitivanje djela (*ibid.*: 21), jer znakove na koje nailazi čitatelj interpretira kroz rad [*labour*] koji je njegov vlastiti (*ibid.*: 10).[13] Čitanje djela dakle za Leforta nužno upućuje na ispitivanje

---

[10] Lefort ovo iskustvo uspoređuje s dugotrajnim i prodornim pogledom na umjetničku sliku, koji postupno omogućuje otkrivanje boja, oblika i dubine iznad svih naših prvotnih očekivanja (*ibid.*: 18).

[11] Iako nas Lefort nedvojbeno više od bilo kojeg drugog interpreta upozorava da trebamo pratiti progres, tj. smjer razvoja misli u djelu, istovremeno interpret je pozvan da unutarnji poredak djela (diskurs djela) i njegove granice dovodi u pitanje. Naime, knjizi je moguće pristupiti iz različitih dijelova teksta, te smo pozvani da tekst čitamo unaprijed i unazad polazeći od tako izabranih točaka, u kontekstu putokaza postavljenih od strane različitih interpretacija (*ibid.*: 19).

[12] Pritom je manje važno što te komentare i sudove o određenim dijelovima teksta kojega interpretiramo možemo smatrati pristranima i/ili netočnima/lažnima ili jednostavno nepravednima prema našem autoru. Oni su nam dragocjeni i na nas svejedno utječu, jer nas prisiljavaju da ponovno poniremo u izvorni tekst. Primjerice, učestali je pokušaj svođenja *Vladara* na apologiju sile i opresije, što u osnovi predstavlja značajno reduciranje i iskrivljavanje Machiavellijevih teza. Međutim, takve su nam kritike prema Lefortovom sudu beskrajno važne, jer omogućuju da pouzdanije identificiramo i na vidjelo iznesemo one dijelove teksta koje pretjerano pojednostavljena tumačenja ostavljaju u sjeni. (*Ibid.*: 18) Iskustvo interpretacije ogleda se upravo u *stalnom propitivanju* čitanja drugih koje nam omogućuje sam *tekst* (*ibid.*: 20). Sumnja koju u nama budi kritički diskurs, omogućuje nam da *temeljem teksta* kojeg interpretiramo formuliramo nove misli (*ibid.*: 20).
Primijetimo da nam kod drugih tumačenja nisu toliko važni sami rezultati njihove analize, već način na koji se njihovim posredstvom učimo djelu postavljati pitanja.

[13] Nakon što smo se suočili s nizom kritičkih studija tj. dijaloga koji se odvijaju između pisca i njegova potomstva, mi ne možemo krenuti ispočetka u svoj vlastiti poduhvat koji poništava ono prethodno rečeno, već smo pozvani da shvatimo da su nam druge interpretacije beskonačno važne, jer na svaku od njih djelo kritički odgovara kroz stalno proizvođenje novih pitanja, te se time ujedno ukida strogo

teksta, budući da se suština djela otkriva samo kroz stalno *postavljanje pitanja* (*ibid.*: 10). Suočavajući se s komentarima drugih koji djelo *svode* na određeni broj teza u kojima pronalaze istinu djela i prateći konture kretanja njihova argumenta, u tekstu istovremeno pronalazimo sustav obrane kojeg sam tekst generira protiv tih komentara, te tako postajemo svjesni suštinske kompleksnosti *djela mišljenja* (*ibid.*: 18). Naglašavajući neke dijelove teksta u kojima se navodno očituje konačna istina djela, tumači zapravo kod drugih interpreta bude pozornost na one dijelove teksta koji ostaju u sjeni, te tako paradoksalno neprestano *otvaraju* prostor djela (*ibid.*: 34).[14] Interpretacije upravo umnogostručuju neodređenost djela, te omogućuju produbljivanje ispitivanja na koje nas *djelo mišljenja* neprekidno poziva (*ibid.*: 35). Konflikt interpretacija (tj. njihova međuigra) iznova osvjetljava i proširuje djelo (*ibid.*: 10), što ujedno odgovara intenciji svakog *djela mišljenja*, naime da neprestano generira mišljenje, tj. da nas *uči misliti* (*ibid.*: 18). *Djelo mišljenja* se uvijek iznova opire zauzimanju, ono uvijek takoreći uzmiče u trenutku kada je ponovno proizvedeno (*ibid.*: 9). Osnovne karakteristike *djela mišljenja* su njegovo stalno *širenje*, *otvaranje* i *kretanje*. Prostor djela nema granica, tj. te su granice *nevidljive* (*ibid.*: 43, 47). Djelo je *simboličko tkanje* i nemoguće ga je dovršiti.[15] Iskustvo neprestanog *propitivanja* najbolje sažima zadatak interpretacije

---

razlikovanje između dijelova teksta koji nose pravo značenje u odnosu na one ostale. Ne radi se dakle o supstituiranju jedne reprezentacije djela nekom novom, nije riječ o jednostavnoj zamjeni perspektiva (*ibid.*: 25).

[14] Kada pristupamo nekom velikom interpretu, njega u prvi mah shvaćamo kao posrednika koji bi nam trebao omogućiti dopiranje do značenja djela. Međutim, njegov je diskurs uvijek drugačiji od diskursa autora. Interpreti naime izabiru određene dijelove teksta, nauštrb drugih, koji tobože omogućuju da se razabere ono manje važno od bitnoga, i da djelo svedu na njegovu bit (*ibid.*: 32) Tako paradoksalno diskurs interpreta, čini se, postaje bliži istini djela negoli diskurs samog pisca (*ibid.*: 29). Ali odabrani ulomci teksta koji tobože donose istinu djela ostavljaju vidljivi trag u tekstu koji ukazuje na znakove kidanja. Istrgnuće nekih dijelova teksta proizvodi određenu prazninu, stvara rez koji budi našu pažnju kao interpreta i ujedno otvara pristup „pravom“ značenju Machiavellijeva djela (*ibid.*: 30). Tako postajemo osjetljivi na aluzije, digresije, stalno izmicanje diskursa upravo zato jer su nas izabrani ulomci prisili da ponovno pomno razmotrimo tekst, i da shvatimo da se on sam neprestano odupire pokušaju svođenja na neku konačnu istinu. Interpret se uvijek ponovno pojavljuje pred piscem, i pisac sam (tekst) stavlja na kušnju i u konačnici opovrgava zaključke tumača formulirane u obliku konačnih istina. Samo *djelo mišljenja* tako neprestano izmiče zahvatu interpreta jer omogućuje i potiče stalno postavljanje i generiranje novih pitanja čime se naglašava stalno kretanje djela. (*Ibid.*: 31)
Primijetimo da se na taj način Machiavellijevo djelo stalno oslobađa svođenja na neki od oblika/registara makijavelizma. Baš kao što se primjerice i Marx uvijek oslobađa *džepnih marksizama* (*ibid.*: 31). Također, kao što se Marxova misao ne da svesti na *Komunistički manifest*, jer je za njegovu misao, uz druge tekstove, nenadomjestiv i neizbježan njegov *Kapital*, tako se niti Machiavelli ne može svesti na *Vladara*, već je pozornost, i to u najvećoj mjeri, potrebno usmjeriti na *Rasprave*.

[15] Lefort upozorava kako *djelo mišljenja* upućuje na izvjesnu sličnost s umjetničkim djelom [*oeuvre d'art*] (*ibid.*: 57). Autor djela je naime uvijek ujedno i pisac. *Djelo mišljenja* premošćuje razliku između realnoga i imaginarnog. Pritom odbacivanje mogućnosti realističkog, objektivnog tumačenja nipošto ne znači zapasti u zamku fikcije i/ili posvemašnjeg relativizma. Prema Lefortu *djelo mišljenja* valja shvatiti kao suštinski *simboličko*. Tako, iako Firentinac posuđuje svoje figure iz povijesti, on im istovremeno svjesno daje drugačije karakteristike i pripisuje im određenu funkciju u kontekstu

(*ibid.*: 46).[16] Interpretacija tako upućuje na stalni i neopozivi napor postavljanja pitanja (*ibid.*: 504), a svako sigurno uporište na putu interpretacije tek je znak *ideologije*. Lefortova interpretacija Machiavellija, u skladu s njegovim metodološkim postulatima, ne rezultira konačnim odgovorima, a interpret je upućen da u punom smislu prihvati *neodređenost* i *neodredivost* na koje ga *djelo mišljenja* neprestano poziva.

Interpretacija *djela mišljenja* je „višestruko ispitivanje" koje u jednom potezu, tj. istovremeno, uključuje različite perspektive: filozofsku, sociološku, psihološku, političko-teorijsku, povijesnu (*ibid.*: 12). Stalno postavljanje pitanja iz svih ovih perspektiva je važno jer omogućuje da *enigma* djela izađe na vidjelo. Enigma i istina o djelu se međusobno stalno podupiru. *Djelo mišljenja* poziva na dijalog, koji pak povratno pretpostavlja samoograničenje u smislu odustajanja od konačnog ekspliciranja onoga o čemu se u djelu radi (*ibid.*). Čitati Machiavellija i pisati o Machiavelliju za Leforta podrazumijeva da značenje njegova diskursa ostavimo što je moguće duže otvorenijim,[17] te da mu štoviše „posudimo vlastite misli" i tako konstituiramo novi diskurs posredstvom kojega Firentinac i dalje progovara u našoj

---

pozornice koju je sam konstruirao. Primjerice, Cesare Borgija je prema Machiavellijevom kazivanju navodno bio suočen s teškom bolešću u istom trenutku kada je iznenada umro Aleksandar VI. (koji je usput primijetimo, čini se, slučajno popio otrov kojeg su on i Cesare „pripremili" nekim kardinalima), pa je loša *fortuna* naizgled jedan od uzroka njegov neuspjeha. Međutim, u stvarnosti je Borgija živio još tri godine nakon smrti Aleksandra VI., te je štoviše umro u bitci u naponu snage (*sic!*) (Scott, Sullivan, 1994: 886). Likovi u Firentinčevim knjigama su dakle posve makijavelijevski heroji, te zadobivaju novo, specifično značenje/a samo unutar prostora njegova djela. Metodološki prigovor realističnog/povijesnog pristupa koji ukazuje na odstupanja Machiavellijevih figura od stvarnih povijesnih likova je prema Lefortu neopravdan (*ibid.*: 59). Funkcija likova/figura u okviru Firentinčeva djela je simbolička, a ona se ogleda u tome da nas pojedinačne figure u njihovim međusobnim vezama i osvjetljenjima, u sklopu ukupnog tekstualnog tkanja, potaknu na mišljenje. U tom spletu makijavelijevskih figura koje čine jednu jedinstvenu pozornicu djela konstruiranu od strane našeg autora, interpret je pozvan da razumije njihove međusobne odnose i način na koji se te figure međusobno osvjetljuju, te da se istodobno izdigne na nivo općenite, teorijske analize koja omogućuje primjereno zahvaćanje značenja politike i povijesti. (*Ibid.*: 57-58) Likovi na toj pozornici su štoviše živi i u našoj sadašnjosti, jer je ta pozornica dio kako našega tako i Machiavellijevog svijeta (*ibid.*: 42). Budući da su naši svjetovi slični, od gledatelja/interpreta se zahtijeva intervencija sa stajališta njegove vlastite suvremenosti. Dakle, pozornica koju je konstituirao Machiavelli nas uči misliti našu vlastitu suvremenost.

[16] „(...) mi tvrdimo da znakovi samo upućuju na druge znakove: razlike se nikada se mogu poništiti u korist jednog znaka koji bi bio čisti znak onoga što [*doista*] označuje (...), smisao je uvijek odgođen: čitanje nam nikada ne daje mira, već se povinuje stalnoj zapovijedi da napusti bilo koji punkt koji je zauzelo - čak i ako je to kraj knjige, jer kao niti jedno drugo nema privilegiju zatvaranja - te da postavi nova pitanja (…)" (*ibid.*: 45). Proces interpretacije je predstavljen kao iskustvo stalne proliferacije novih znakova, te iskustvo *stalne diferencijacije*. Pritom, nesigurnost koja se otkriva iza površinske objektivnosti *djela mišljenja* nije nedostatak, već je upravo nasuprot valja prigrliti (*ibid.*: 48), budući da diskurs *djela mišljenja* uvijek ima pretenziju da se obnovi i *započne novi diskurs*.

[17] Ispitivanje je u Leforta dovedeno do usijanja, na način da je onemogućena sama mogućnost kraja rasprave o *djelu mišljenja*. Ono, prema Lefortu, potencijalno uvijek sadrži mogućnost početka novog dijaloga, a pitanje „identiteta" djela tako ostaje zauvijek otvorenim (*ibid.*: 6).

suvremenosti (*ibid.*: 35). Ispitivanje Machiavellija upućuje na potrebu pridruživanja Firentinčevom projektu kritičkog propitivanja sveg etabliranog znanja. Naime, interpret je pozvan da Machiavellijev projekt oživi u sadašnjosti, i da ga time dovede do njegovih krajnjih konzekvenci (*ibid.*: 35-36).

Djelo mišljenja nije predmet koje se umno može jasno percipirati i pokazati drugima onakvim kakvim ono zaista jest (*ibid.*: 21, 22).[18] Djelo se uopće ne može razumjeti iz sebe samoga, jer u isto vrijeme ono uvijek i nepogrešivo upućuje i na našu vlastitu situaciju. Naime, svako je *djelo mišljenja* upućeno i čitatelju iz budućnosti, te štoviše računa na enigmatičnost njegova identiteta (*ibid.*: 13).[19] Za tumača je, prema Lefortu, od presudne važnosti da spozna kako je, polazeći od vlastitog konteksta, Machiavelli istovremeno pokušao misliti izvan granica svog svijeta. Okretanje prema *djelu mišljenja* stoga ne smije biti pokušaj zatvaranja djela u njegovoj istini, već ujedno mora biti i otvaranje spram svijeta, kao dijela *istog* iskustva kojeg dijelimo s autorom (*ibid.*: 22).[20] Tumač je upućen da prepozna vezu između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, jer vremenu koje prolazi odgovara istovremeno i vrijeme koje ne prolazi:[21] primjerice klasna podjela, podjela države i građanskog društva, ili pak realnog i imaginarnog (*ibid.*: 54), koji ujedno čine bitak simboličkog polja *političkoga*.[22] Otvaranje prema svijetu znači da se *razlika u vremenima* briše u korist njihove suštinske sličnosti.[23]

Djelo mišljenja nas stalno podučava u i o sadašnjosti, jer nam uvijek ovdje i sada omogućuje otkrivanje značenja svijeta (*ibid.*: 32). *Mi* smo oni koje djelo privlači (*ibid.*:

---

[18] Dilema da li je neka interpretacija legitimna reprezentacija djela, ili nas pak ponuđena „istina“ ne zadovoljava, pa „stvarni predmet“ djela moramo tražiti u nekoj drugoj mogućnosti/istini jest u osnovi *pogrešna* dilema (*ibid.*: 28).

[19] S jedne strane djelo uvijek znači povratak u prošlost, na mjesto nastanka djela. Ali istovremeno djelo je lansirano, ono je uvijek ujedno i ispred, ono je upućeno na one koji dolaze (*ibid.*: 53).

[20] *Djelo mišljenja* odlikuje „eksces mišljenja nad onim što se misli“ (*ibid.*: 33). Tumač ne misli samo djelo, već ujedno misli i posredstvom djela, jer je i samo djelo već *u* svijetu. Svijet Machiavellijeva vremena otvara pristup našem vlastitom svijetu.

[21] Lefort posredstvom *djela mišljenja*, inspiriran mišlju Merleau-Pontyja, nudi specifično poimanje vremena. „Djelo modificira naše iskustvo vremena“; „prošlost i budućnost se razdvajaju samo kako bi prolazili jedno kroz drugo“ (*ibid.*: 53). Razlika između prošlosti i budućnosti je ujedno i uključena i isključena: povijest je dio djela, ali kad se kao tumači priključimo djelu otkrivamo povijest u općenitijem smislu jer znamo da je svijet izvan djela, a da ga mi otkrivamo unutar djela.

[22] Machiavellijevo *djelo mišljenja* nas izlaže jedinstvenom iskustvu nužde da ga ispitujemo, e da bismo pritom istovremeno ispitivali ono što je nama suvremeno, i u toj stvarnosti otkrili *političko* (*ibid.*: 22).

[23] Iako nedvojbeno postoji vremenska razlika između nas i Machiavellija, istovremeno uvijek je riječ o „dvostrukom susretu“ te prošle sadašnjosti i sadašnjosti koja će tek doći (naše sadašnjosti), jer prema Lefortu interpretacija nužno uvijek implicira i poništavanje razlike u vremenima, kroz ispitivanje koje se odvija izvan empirijskih prostora i vremena (*ibid.*: 469).

504).[24] Ne samo da *mi* preuzimamo pitanja samog djela, već upravo naše riječi bude djelo, one također određuju riječi pisaca (*ibid.*: 48). Lefort se, ne zaboravimo, upravo sa svojega mjesta u povijesti pita o izvoru Machiavellijeve misli (*ibid.*: 451, 504). Ono što je otvoreno Machiavellijevim djelom [*the Open*], nije iza nas kao polje koje valja zauzeti, već je sami pristup tome polju, prema Lefortu, uvjetovan samo (ponovnim) *otvaranjem* djela iz nove sadašnjosti i nove pozicije, te u naše vlastito ime (*ibid.*: 49). Iako djelo započinje u nekom vremenu i mjestu, ono traži druge početke i upravo zato i opstoji kao *djelo mišljenja* (*ibid.*: 49).[25] U *djelu mišljenja* stoga valja prepoznati izvor koji nije tek u vremenu iza nas, nego koji predstavlja *zadatak* (*ibid.*: 52). Na interpretu je pritom da se otvori spram iskustva *djela mišljenja*, da ga takoreći *djelo mišljenja* ponese izvan granica objektivnog i sigurnog znanja, što je moguće samo kroz prihvaćanje sumnje koju samo djelo stalno proizvodi, te kroz posuđivanje djelu naših vlastitih misli (*ibid.*: 32). Štoviše, značenje djela nadaje se samo pod uvjetom da mu „posudimo vlastite misli" (*ibid.*: 21).[26] Machiavellijev je diskurs u neprestanoj potrazi za riječju i suradnjom čitatelja iz budućnosti, koji identitet djela drže neprestano otvorenim (*ibid.*: 50-51).[27]

U okviru Lefortovog ispitivanja značenja Machiavellijevog djela, ujedno se radi i o ispitivanju značenja bitka *djela mišljenja* općenito (*ibid.*: 25, 37).[28] Iz cjeline Lefortovog tumačenja Machiavellija nedvojbeno proizlazi da nas Firentinčevo *djelo mišljenja* više od

---

[24] Ispitivanje u Lefortovom smislu znači da svaka spoznaja do koje dolazimo ujedno upućuje i na granice te spoznaje, tj. da svaka spoznaja omogućuje ne samo zatvaranje nekih pitanja, već ujedno budi *sumnju* kroz postavljanje novih pitanja, što je moguće jer su pitanja postavljena s pozicije naše suvremenosti (*ibid.*: 46).

[25] Primjerice jezik kojim je pisano djelo ne može biti korišten na isti način kao u Machiavellijevo vrijeme, djelo uvijek stari (*ibid.*: 54). Stoga ono i traži da se takoreći stalno oživljuje novim riječima.

[26] Lefort nas upozorava na permanentnu trostruku *enigmu* identiteta djela, prisutnosti autora i prisutnosti njegova autoriteta (*ibid.*: 23). Drugim riječima, niti status autora kao autoriteta niti status djela nisu unaprijed zadani, niti su uopće odredivi (*ibid.*: 23). Naime iako je pravi autor pisac koji je napisao djelo koje proizvodi sekundarnu literaturu, istovremeno upravo kroz druge pisce/autore/tumače Machiavelli zapravo iznova postaje autorom, jer nas upravo njihovim posredstvom potiče na mišljenje (*ibid.*: 24).

[27] Štoviše, upravo oni koji žive u svijetu koji Machiavelli nije mogao poznavati i koji djeluju s drugačijeg mjesta, imaju veću šansu za otvaranje djela (*ibid.*: 50). Machiavellijevi suvremenici, prijatelji i komentatori poput Francesca Guiccardinija i Francesca Vettorija, koji su upoznati s Machiavellijevim intencijama i koji su dio istog konteksta, ne mogu priuštiti djelu otvaranje koje ono zahtijeva (*ibid.*: 50).

[28] „Tragati za značenjem djela, rekli smo, znači nužno tragati za bitkom [*svakog*] djela; ono znači naučiti otkrivati ispitivanje u djelu i suočiti se s enigmom obnavljanja (…)" (*ibid.*: 55).
Ukoliko svatko želi reći drugačiju istinu o tome što je istina Machiavellijevog djela, i ukoliko je svaki takav pokušaj iznova doveden u pitanje, valja se s Lefortom upitati o naravi i karakteru *djela mišljenja* kao takvoga. Što je dakle *djelo mišljenja* koje neprestano izmiče zahvatu interpreta i koje nas opetovano prisiljava na uvijek novi, kritički diskurs, iznova se odupirući reprezentaciji na koju bismo ga pokušali svesti (*ibid.*: 33)?

ikojeg drugoga uči o nedovršivosti kao bitku *djela mišljenja*. *Prisutnost* djela ne ogleda se u njegovu podudaranju sa samim sobom, a upravo iskustvo te *razlike* čini bitak koji je specifičan za djelo (*ibid.*: 53). Interpret ne smije težiti tome da postane identičan autoru,[29] niti je takvo preklapanje u stvarnosti uopće moguće (*ibid.*: 33). Ispitivanje djela mišljenja znači ispitivanje same njegove misli kojom ono misli određene predmete, tj. interakciju misli i predmeta koje ona misli (*ibid.*: 42).[30] Misao je pritom uvijek i izvan samih riječi, ona je dio nevidljive organizacije djela (*ibid.*). Spoznaja te misli zahtijeva naše sudjelovanje, a legitimno ju je izraziti riječima drugačijima od samoga autora (*ibid.*).[31]

Djelo mišljenja kroz vrijeme kontinuirano iskazuje svoju snagu i sposobnost stalne obnove (*ibid.*: 53). Ono inaugurira refleksiju koja se nikada ne može dovršiti, sve dok postoje čitatelji spremni da na sebe preuzmu rizik tumačenja svijeta posredstvom *djela mišljenja*. Pritom autoritet autora kojeg interpretiramo u našem navlastitom tumačenju *svijeta* uvijek ostavlja dubok i neizbrisiv trag (*ibid.*: 23). Zadatak je tumača da nastani mjesto i vrijeme u kojem se djelo pojavljuje, ali da pritom ne napusti mjesto i vrijeme u kojem sam živi, e da bi otkrio ono *političko* u djelu koje ih povezuje, tj. kako bi u vlastitoj suvremenosti razotkrio razorne pretenzije ideologija, koje streme zauzeti mjesto konačne Istine (*ibid.*: 46).

1.1.2. Lefortova kritika kontekstualizma i ortodoksnog tekstualizma

Tumačenja Machiavellijeva djela mogu se, temeljem metodološkog pristupa od kojega polaze, podijeliti u dva osnovna tabora: tekstualistički ili ortodoksno-filozofski pristupi, te kontekstualistički ili povijesni pristupi. S jedne strane, tekstualističke interpretacije Machiavellijeva djela pri tumačenju njegove misli stavljaju primarni naglasak na sam tekst i njegovu organizaciju. S druge strane, kontekstualistička tumačenja težište svojega čitanja stavljaju na primjereno razumijevanje konteksta, odnosno konkretnih političko-ekonomskih, društvenih, idejnih i kulturalnih odrednica početka šesnaestog stoljeća, poglavito Firence toga

[29] Ovdje upućujem čitatelja na prikrivenu, ali čini mi se nedvojbenu Lefortovu kritiku Straussovih *Misli o Machiavelliju* (1958).

[30] Prostor djela otkriva se razmatranjem veze između činjenica, partikularnih povijesnih likova, događaja i njihovih odnosa s jedne strane, te općenite razine analize (primjerice klasna borba) koja upućuje na širu refleksiju o svijetu. Pritom se misao *ne* može definirati u svojoj esenciji, niti se predmeti mogu jednostavno smjestiti u određeni povijesni kontekst. Naime, samo u stalnom međusobnom odnosu ideje i konteksta možemo doprijeti do značenja svijeta koji se pred nama otvara, a koji je i sam u procesu stalne obnove (*ibid.*: 42).

[31] *Djelo mišljenja* je područje beskonačne supstitucije Machiavellijevih pojmova novim pojmovima sa stajališta naše suvremenosti (*ibid.*: 52-53).

vremena, kao ključnih za poznavanje autorovih intencija, a time i za odgonetanje značenja djela (*ibid.*: 8).[32] Međutim, iz koje god metodološke perspektive pristupili *djelu mišljenja*

[32] Riječ je o tzv. kembričkoj školi tumačenja klasičnih tekstova. U okviru povijesnog pristupa karakterističnog za tu školu, naglasak je na kontekstu kao odlučujućem za razumijevanje samog teksta. Neovisno o tome je li kontekst shvaćen u smislu osobne biografije autora, kanona literarnog žanra kojem djelo pripada, društvene i političke situacije u kojoj je djelo nastalo (Skinner, 2002) ili pak različitih jezika kao medija formulacije političkih ideja (Pocock, 1989, 2009), tumačenje ostaje nepotpuno ukoliko se kreće isključivo u okvirima samog teksta. Razumijevanje teksta podrazumijeva, štoviše, identično je poznavanju autorovih intencija ili pak učinaka koje je tekst proizveo. Informacije o tome nije moguće utvrditi neovisno o kontekstu nastanka djela. Za različite razine konteksta relevantnih za tumačenje Machiavellijeva političkog mišljenja vidi posebice Baron (1966); Gilbert (1965); Pettit (1999); Viroli (1998, 2000).
Kao jedan od najznačajnijih predstavnika kontekstualističkog pristupa posebnu pozornost zaslužuje Quentin Skinner. U prvom tomu svoje knjige *Vizije politike* [*Visions of Politics*] pod naslovom *O metodi* [*Regarding Method*], Skinner sabire svoje ključne metodološke tekstove (Skinner, 2002), koji su implicite usmjereni protiv u to vrijeme ortodoksne škole tumačenja klasičnih tekstova, utjelovljenoj ponajprije u liku i djelu Lea Straussa. Upravo je Skinner pokrenuo slavni metodološki spor između kontekstualista i tekstualista. Skinnerova osnovna premisa jest kako se smisao teksta ne može odrediti isključivim oslanjanjem na sam tekst. Razlog tome je što je smisao teksta prvenstveno vezan za autorovu namjeru, tj. intenciju. Tekst valja tumačiti prvenstveno iz konteksta (*ibid.*: 117). Pri tumačenju teksta najvažnije je ponajprije ustanoviti koje namjere stoje iza nekog teksta, odnosno što je autor činio kada je pisao neki tekst (*ibid.*: 101-102; 109; 114; 116; 125; 143). Sa stajališta filozofskog pristupa sporna je, međutim, granica do koje je moguće legitimno upotrebljavati kontekst za objašnjenje teksta, budući da radikalizacija takvog postupka može dovesti do negiranja prostora nesvodljive autonomije djela (*cf.* Lalović, 2009a: 137).
U važnom tekstu „Značenje i razumijevanje u povijesti ideja„ [*Meaning and Understanding in the History of Ideas*], Skinner analizira tri vrste mitologije karakteristične za neuspješne pokušaje tumačenja tekstova iz povijesti političkih ideja: mitologije doktrine, koherencije i prolepse (Skinner, 2002: 59). Prve dvije mitologije su izravno primjenjive na njegovu kritiku Straussa. Mitologija doktrine počiva na pretpostavci da postoje neki univerzalno zadani problemi koji su zajednički svim autorima u povijesti političkog mišljenja. Prema Skinneru Strauss naprosto krivo čita Machiavellija, budući da ga tumači kroz prizmu nekih obaveznih tema, iz čega proizlaze ključni rezultati njegove analize: snižavanje standarda velike Tradicije i začetak Moderne. Skinner se tako priklanja historicističkoj pretpostavci prema kojoj ne postoje vječni problemi. Nasuprot Straussu ili Lefortu, Skinner smatra da u Machiavellijevim tekstovima možemo pronaći samo partikularne odgovore na specifična pitanja relevantna za točno određenu konjunkturu/kontekst, koji nipošto nije poopćiv (*ibid.*: 88; 86; 176-177).
Mitologije koherencije usmjerene su pak na uzaludni pokušaj prevladavanja svih kontradikcija unutar teksta. Tumač je upućen na razrješavanje kontradikcija, e da bi u njihovoj pozadini pronašao *savršeno* koherentan sustav mišljenja. Skinner, nasuprot tome, smatra da pogreške u tekstovima velikih mislioca nisu namjerne (kako bi se primjerice izbjegli progoni), te da stoga ne predstavljaju znakove koji vode ka stvarnoj, ali prikrivenoj jezgri njihova mišljenja. Naime, opasnost je takva pristupa „čitanja između redaka“ da autoru kojeg tumačimo nametnemo naša vlastita uvjerenja. Prema Skinneru, valja pretpostaviti da su antinomije u tekstovima naprosto rezultat pogreške, ili su pak nerijetko rezultat promjene stajališta autora. Tako je pogrešno smjerati interpretaciji Machiavellija koja si za zadaću postavlja pomirenje svih suprotnosti u njegovim političkim tekstovima (*ibid.*: 70-71). Posebno je problematično to što je prema Straussu samo izrazito inteligentan i prodoran čitatelj u stanju dovinuti se do skrivenog, ezoteričnog nauka, pa svi oni koji to ne uvide (tj. one koje Strauss eventualno nije preobratio i uvjerio), ne posjeduju potrebne karakteristike i nisu sposobni za filozofiju, a iz čega proizlazi da je Straussovo tumačenje u osnovi neopovrgljivo (*ibid.*: 72; Pocock, 1975a: 387-393). Za cjelinu ovog izvoda vidi Ribarević, 2018: 27-28.
Mitologija prolepse označuje metodološku pogrešku, kada tumač, u pokušaju otkrivanja istinskog povijesnog značenja pisca ili njegova djela, iz vida gubi stvarnu intenciju autora, pa se primjerice

rezultat je prema Lefortovom sudu podjednako nezadovoljavajući. Promašeni karakteri tih interpretacija proizlaze iz zajedničke im želje da upravo donesu posljednji sud o značenju i vrijednosti Machiavellijeva djela. Iako je Lefort nedvojbeno predstavnik tekstualističkog tumačenja, on je istodobno kritičan spram oba metodološka pristupa shvaćenima u njihovom čistom obliku. S jedne strane, oni koji čitaju Machiavellija kao povjesničari žele zahvatiti prošlost kao nekadašnju sadašnjost, tj. oni zatvaraju riječ pisca na određeno mjesto-vrijeme. Međutim, *djelo mišljenja*, kao što smo nastojali pokazati, za Leforta nije jednoznačno stvar prošlosti, tek diskurs jednog mjesta u vremenu, koje bi nam strogo progovaralo o tadašnjem svijetu i tadašnjem realitetu. Iako interpretacija uvijek treba uključiti kontekst u kojem se djelo javlja, odnosno svijet/prostor i vrijeme u kojemu je pisano, ipak je istovremeno sasvim pogrešno svoditi djelo isključivo na kult biografije, historijskih i društvenih informacija (*ibid.*: 15-16). Sa stajališta Lefortove metodologije posebno je važno primijetiti da djelo u svojoj kontekstualističkoj inačici zadobiva status „duhovne stvari" [*the spiritual thing-in-itself*] koja je u pravilu neovisna o reprezentaciji koju je potomstvo o djelu stvorilo (*ibid.*: 16).

S druge strane, *djelo mišljenja* prema Lefortu ne sadrži niti umne, univerzalne ideje koje bi bile neovisne o kontekstu, kako autora, tako i interpreta (*ibid.*: 51). Za razliku od Straussa, Lefort smatra da tekst kao takav *ne* može imati samo jedno (istinsko) značenje koje bi bilo proizvod predanog uma koji ga tumači. Teoriju (ortodoksne) interpretacije odlikuje fikcija ili mit svemoći misli i savršenog znanja, a koja je po Lefortovom oštrom, kritičkom sudu zapravo istovjetna vulgarnom realizmu, koji je pak redovito osuđen od strane tih istih filozofa (*ibid.*: 16-17).[33] Naime, prema Lefortu, u tom slučaju ispod maske dijaloga, diskurs subjekta koji interpretira prekriva diskurs onog drugog kojega ispituje (*ibid.*: 17). Primjerice, u Straussovoj inačici Machiavelli je prikazan kao *spiritus movens* modernog mišljenja. Strauss polazi od pretpostavke da tekst ima određeni identitet tj. jedno značenje koje je moguće dešifrirati (filozof je gospodar znanja), i koje podrazumijeva *komunikaciju* tog učenja posredstvom pažljivih čitatelja, a zapravo Machiavellijevih učenika, koji o njemu pišu. Takvi

---

rađanje Moderne tumači kao dio Machiavellijeve izvorne intencije. Iako Strauss nedvojbeno smatra Machiavellija utemeljiteljem Moderne, ne može mu se pripisati greška mitologije prolepse, budući da, kao što ćemo pokazati, Strauss ne smatra da je utemeljenje Moderne Firentinčeva izvorna intencija.

[33] Strauss se po Lefortovom eksplicitnom sudu pogrešno usredotočuje na Machiavellijevu osudu imaginacije, tj. na zamjenu onoga što bi trebalo biti s onime što jest, umjesto na Machiavellijevu osudu filozofije, u dijelu u kojem objelodanjuje i utjelovljuje vjerovanje i težnju te filozofije za *svemoći misli* koja se iskazuje u reprezentaciji dobrog režima (Lefort, 2000: 134). Naime, najočitija poruka Lefortovog čitanja Machiavellija jest da uopće nije moguć režim koji bi bio dobar po sebi [*in itself*]. Analogno, na polju metodologije, nije moguća ni interpretacija koja nudi konačnu istinu o Machiavellijevom *djelu mišljenja*.

posebno pozorni čitatelji zapravo konzerviraju i prenose autorovu poruku koja u pitanje dovodi tradicionalno učenje, te tako uz njihovu pomoć autor na dugi rok ostvaruje dominaciju nad čitavim dotadašnjim poljem znanja (klasične političke filozofije i kršćanstva) (*ibid.*: 23). Lefort, međutim, smatra kako, neovisno o metodološkom pristupu tumača, nikada nije moguće konačno ovladati djelom, jer ni sam autor djela *ne* posjeduje ključ njegova konačnog značenja. Tako, nasuprot Straussu koji objavljuje konačnu istinu o Machiavellijevu djelu, Lefort smatra da je *djelo mišljenja* u osnovi *simboličko* tkanje, te da se značenje i prostor *djela mišljenja* stalno iznova proširuju.[34]

Zaključno, iako Lefortov pristup (zajedno sa Straussom)[35] spada u tekstualistička čitanja Machiavellijeva djela,[36] njegov je pristup istovremeno specifičan jer, za razliku od Straussa, *veliku* pozornost pridaje kontekstu Firence Machiavellijeva vremena, kao odlučujućem polazištu za razumijevanje općeg filozofskog nauka sadržanog u njegovim političko-teorijskim tekstovima.[37]

---

[34] Nasuprot Straussu, kontradikcije, izostavljanja, digresije unutar teksta kojeg tumačimo ne mogu se s Lefortovog stajališta razriješiti u jedan koherentan sustav koji nudi posljednju istinu. Naime, te „omaške“ nisu, kao što smatra Strauss, uvijek i nužno rezultat autorove intencije ili svjesne odluke, tj. njegova „umijeća pisanja“. Neka su od tih proturječja nerazrješiva u obliku konačnog, ispravnog tumačenja, pa je *napor* interpretacije u osnovi *nedovršiv* proces, koji nam omogućuje da s Machiavellijem iznova mislimo i našu suvremenost (*cf.* Manent, 1998: 49-50).

[35] Za detaljan prikaz Straussovog tekstualističkog pristupa u ovom radu vidi potpoglavlje 1.2.

[36] Za iznenađujući suprotan stav vidi Zuckert (2017) koja ubraja Leforta u tabor *kontekstualističkih* čitanja. Znakovito je da izostaje podrobnija argumentacija takvog stava, i da su jedina mjesta na koja se u svojoj knjizi *Machiavellijeva politika* [*Machiavelli's Politics*] referira na Leforta navodi iz njegova tumačenja treće knjige *Rasprava*, koje uistinu pokazuje da je kontekst, tj. konkretni problem s kojim se suočava plebs u Italiji, važan za shvaćanje Machiavellijeve političke teorije. Ono što Zuckert, međutim, previđa jest da primjereno razumijevanje konteksta Firence Machiavellijeva vremena za Leforta predstavlja tek prvi korak na putu prema odgovarajućem filozofskom čitanju Machiavellija. Naime, Firentinac je upregnut u rješavanje konkretnog praktičnog problema s kojim se suočava *populo minuto*, o čemu saznajemo ponajviše iz D, III, dok prve dvije knjige *Rasprava* sadrže opće filozofsko učenje koje nudi teorijski model dijagnoze i rješenja problema. Umjesto da se Leforta prilično nespretno smješta u kontekstualistički tabor, po mom bi mišljenju valjalo prije prigrliti tezu da Lefort ne zastupa dominantni tip tekstualističkog pristupa Machiavelliju, te da njegovo, u osnovi *tekstualističko* čitanje Firentinca neobičan stupanj pozornosti pridaje samom kontekstu. I bez podrobnijeg cjelovitog studiranja Lefortove teške i komplicirane analize Machiavellija, za takav zaključak dovoljno je proučiti njegovu teoriju interpretacije iznesenu u prvom poglavlju engleskog izdanja (2012).

[37] Najbolja filozofska čitanja Machiavellija uzimaju iz njegovog diskursa neke ideje koje vrijeme ne može odnijeti, ali su istovremeno u potpunosti svjesna polazišta njegova diskursa, tj. njegove historijske inkarnacije, odnosno da upravo iz horizonta njegova iskustva proizlazi ono što smatraju univerzalnim. Alternativa u obliku čistog kontekstualizma vodi u empirizam i zabludu objektivnosti i neutralnosti, dok druga krajnost vodi do apstraktnog filozofizma koji je podjednako opasna i neodrživa alternativa (*ibid.*: 52).

1.1.2.1. Važnost konteksta za filozofski pristup interpretaciji *djela mišljenja* na primjeru Lefortovog čitanja *Rasprava*

Diskurs svakog djela neizbježno je smješten u horizont određenog mjesta-vremena (*ibid.*: 469).[38] Mjesto s kojega se Firentinac otvara spram povijesti, i prema svijetu općenito utjelovljuje njegova Firenca 1512. godine. Machiavellijeva politička filozofija nastaje primarno kao odgovor na političko iskustvo njegova vremena (*ibid.*: 492). Stoga dužnu pozornost, prema Lefortu, valja posvetiti kontekstu u kojem nastaje njegova misao.

U petnaestom stoljeću u Firenci se događa nekoliko važnih transformacija režima. Najprije građanska republika prelazi u tiraniju Cosima de Medicija 1434. godine, nakon čega se Firenca nalazi u rukama Medičejaca sve do 1494. godine, kada je ponovno uspostavljena republika, ovaj put u teokratskom obliku čija je središnja figura Savonarola. Zatim je 1498. godine ponovno uspostavljena građanska republika[39] na čije je čelo, na funkciju doživotnog *gonfalonierea,*[40] imenovan Piero Soderini. Ta je republika ipak bila kratkog vijeka jer je 1512. godine, nakon poraza protiv Španjolaca kod Prata, u Firenci ponovno uspostavljena vlast Medičejaca.[41] Firentinčeva politička teorija u cijelosti se može čitati kao odgovor na pitanje kako je bio moguć ponovni pad republike kojoj je i sam Machiavelli toliko vjerno služio.[42]

---

[38] U važnom tekstu „Machiavelli i zbiljska istina“ [*Machiavelli and the Verità Effetualle*] (2000), u kojem Lefort sažima najvažnije rezultate svojega tumačenja Machiavellija, naš interpret upozorava da je za svakog tumača koji teži poznavati intencije autora važno upoznati se s autorovim privilegiranim sugovornicima, prevladavajućim mišljenjima, idejama u okviru kojih se javlja autorova misao, te općenito okolnostima koje potiču njegovu težnju da govori/piše. Pritom, međutim, Lefort dodaje da biti zainteresiran za povijest nipošto ne smije značiti zapadanje u zamku historicizma (Lefort, 2000: 114).

[39] Savonarola je 1498. godine pod optužbom krivovjerja osuđen na smrt, te je potom spaljen na lomači na glavnom firentinskom trgu, Piazza della Signoria.

[40] Riječ je o mjeri koja predstavlja presedan u povijesti republike, a sam izbor Soderinija rezultat je kompromisa između konzervativaca i reformista. Naime, nakon ponovne uspostave građanske republike 1498. godine, konzervativci se unutar sebe dijele na dvije frakcije. Jednu grupaciju čine otvorene pristalice Medičejaca, dok drugi pristaju na snažnu izvršnu vlast u obliku doživotnog *gonfalonierea*, nadajući se da će u budućnosti, uz *gonfaloniereovu* pomoć, težište političkih odluka postupno ponovno pomaknuti u korist svoje klase, te da će tako na dugi rok zadržati svoje pozicije. Potonja frakcija je pobijedila. Međutim Soderini nije olako popustio pod njihovim pritiskom, već je pokrenuo reforme u demokratskom smjeru. Štoviše, njegova je propast barem jednim dijelom uzrokovana golemim otporom konzervativaca njegovom pokušaju demokratizacije režima. Nevolja je u vezi sa Soderinijevim demokratskim političkim djelovanjem to što je ono u osnovi bilo presporo i nedovoljno odlučno, više reformističko negoli revolucionarno (*ibid.*: 470-471).

[41] Tada je, kao što je poznato, i sam Machiavelli izgubio svoju dotadašnju visoku poziciju tajnika Druge firentinske kancelarije, te je prisiljen da se povuče na selo, u San Casciano (Skinner 1981: 6, 21).

[42] Važno je primijetiti da je Machiavelli bio Soderinijev vrlo bliski suradnik i savjetnik, tako da su ga zlobnici iz dijelova dominantne elite nazivali „Soderinijevom lutkom“ (McCormick, 2011: 40).

Prema Lefortovom sudu, valjani pristup Machiavellijevim tekstovima podrazumijeva njihovo tumačenje sa stajališta određenog tipa *društvenog iskustva* koje je primarno vezano za sukobe nižih klasa s buržoazijom. Stoga odgovor na pitanje o razlozima propasti firentinske republike treba tražiti ponajprije u unutarnjim razlozima, tj. u naravi *klasne podjele* firentinskog društva. Lefortov osnovni uvid u okviru kontekstualističkog dijela njegove analize jest da su konflikti koji su se dogodili u četrnaestom stoljeću u Firenci drugačije prirode negoli prethodni sukobi, jer moć *države* najzad uspostavlja prevlast nad dotadašnjim raznolikim centrima društvene moći, a buržoazija zadobiva svoju klasnu svijest (*ibid.*: 503). Zajedničku karakteristiku različitih režima u Firenci kroz petnaesto stoljeće čini dubinska podjela između nižih klasa i različitih razreda unutar sebe podijeljene više klase - buržoazije. Upotrebljavajući jezik Machiavellijeve političke teorije, može se reći da se u Firenci *klasa velikaša* (oligarhija) sastoji od vrlo raznolikih elemenata i uključuje posebno utjecajne, iako malobrojne patricijske obitelji. Njezin najbrojniji dio čini srednja i sitna (autentična) buržoazija,[43] a valja joj pribrojiti i staro plemstvo, Gibeline i Gvelfe, te interesne grupe povezane s industrijom, trgovinom i bankama (*ibid.*: 471). Međutim, prema ključnom Lefortovom uvidu, koliko god je bio značajan konflikt unutar same klase velikaša, oni su u isto vrijeme ujedinjeni u prepoznavanju zajedničke opasnosti od političkih zahtjeva *popula minuta* koji unutar Machiavellijeve političke teorije odgovara klasi plebsa (*ibid.*). Iza podijeljenih mišljenja i stvarnih antagonizama u okviru klase velikaša, valja s Machiavellijem otkriti jedinstvenu/kohezivnu logiku prakse, obrazaca dominacije i jezika koja ih povezuje (*ibid.*: 483).

Proučavajući dragocjene zapise političkih debata u Firenci o pitanjima unutarnje i vanjske politike koje su se odvijale unutar *Consulta* ili *Pratica*,[44] Lefort u Firenci Machiavellijeva vremena prepoznaje nekoliko dominantnih „jezika politike“ ili strategija dominacije (Lefort, 2000: 115-116), a one koji se njima koriste naziva „čuvarima ideologije“

[43] Lefort primjećuje da je viša buržoazija još u četrnaestom stoljeću preuzela političku moć od plemstva koje se nakon toga pokušava stopiti s buržoazijom, a koja ima vodeću ulogu unutar klase velikaša. Cjelokupna oligarhija (klasa velikaša) svoju snagu crpi iz ekonomskog sustava Firence i velike koncentracije kapitala koja favorizira bankare i industrijalce (*ibid.*: 471).

[44] Radi se o sastancima čiji zadatak nije donošenje odluka, već funkcioniraju kao savjeti kojima se koristi *gonfaloniere*, koji ih u tu svrhu i saziva. Budući da Veliko vijeće kao zakonodavno tijelo zapravo glasa o zakonskim prijedlozima bez prethodne rasprave, *Consulte* predstavljaju iznimno vrijedne zapise. Za vrijeme Soderinija *Consulte* su bile značajno proširene u svom sastavu (tzv. *Pratiche larghe*), te su imale i po nekoliko stotina članova, pa nisu okupljale samo najutjecajnije građane (patricije), već sve kategorije buržoazije (*ibid.*: 487, 489).

(*ibid.*: 484).[45] Riječ je o tipičnim obrascima kolektivnog mišljenja/diskursa, odnosno specifičnim reprezentacijama koje je podrobno analizirao Felix Gilbert (1957, 1965). Ponajprije riječ je o tehničko-racionalnom jeziku (ili jeziku državnog razloga) u sklopu kojega je politika vođena logikom samointeresa, te je temeljena na ispravnoj kalkulaciji odnosa snaga.[46] Drugi jezik koji možemo identificirati u Firenci jest kršćanski diskurs,[47] koji u prvi plan postavlja moralnu vrlinu i onostrani život, a koji se u literaturi označava jezikom plačljivaca [*piagnoni*]. Naposljetku, moguće je identificirati humanistički diskurs dobre vladavine i prirodnih vrlina koji proizlazi iz nauka Platona, Aristotela i Cicerona, a koji razboritosti i umjerenosti onih koji upravljaju povjerava zadaću održavanja hijerarhije funkcija upisanih u društveno tijelo (*ibid.*: 484). Upravo je autoritet Antike i klasične literature[48] najznačajniji izvor za oblikovanje dominantnog diskursa i odlučivanje u Firenci.

Prije negoli se posvetimo detaljnijoj analizi humanističkog diskursa kao središnjem političkom jeziku u Firenci Machiavellijeva vremena, valja uočiti kako je zajednička karakteristika naznačenih jezika politike[49] njihovo međusobno usklađeno funkcioniranje. Bez obzira na svoju heterogenost, ovi jezici djeluju u osnovi kao jedan jedinstveni politički *konzervativni* diskurs, koji teži stvaranju (lažne) predodžbe o nekom zadanom, „prirodnom“ poretku stvari, o esenciji društvenog tijela, a u liku stabilnosti, Boga (poredak Providnosti) ili

---

[45] Nasuprot velikašima kao čuvarima ideologije, klasa puka je za Machiavellija čuvar slobode političkog poretka (D, I. 5).

[46] Primjerice, jedan od najčešćih savjeta koje u sferi vanjske politike nailazimo u *Consultama* vezan je za politiku odgađanja i odugovlačenja, koja upućuje na povjerenje u razboritost i strpljenje. Firentinci ne vjeruju da mogu samostalno kontrolirati tijek događaja, te se nalaze u stalnom strahu od ishitrenog donošenja konačnih odluka koje bi ih mogle dovesti u opasnost, pa biraju manje zlo, neprestano odgađajući donošenje odluka (*ibid.*: 488). Oni stoga uvijek izabiru politiku najmanjeg rizika, uz uvažavanje velikih sila. Riječ je o politici srednjeg puta koju Machiavelli označava terminom *la via del mezzo*. U pogledu diplomatskih misija držanje *Consulta* odražava politiku neutralnosti i održavanja ravnoteže snaga (*status quo*), nedostatak vlastite inicijative, vjeru u stabilnost i potrebu očuvanja pozicije koju Firenca zauzima u međunarodnom sustavu snaga, te uporabu novca kao privilegiranog sredstva u diplomaciji i ratu (*ibid.*: 488-490).
Machiavelli kritizira racionalistički jezik politike primjerice na važnom mjestu u P, 3: 105 gdje spominje „mudrace našega vremena“ koji se „pouzdaju u vrijeme“ te tako inzistiraju na očuvanju *statusa quo* (*ibid.*: 484).

[47] Dio Firentinaca zagovara ideju da je Firenca odabrani Božji grad pod direktnom zaštitom sv. Ivana Krstitelja. Lefort ističe kako ovaj tip mišljenja inzistira na poštivanju ugovora, te dovodi u pitanje sve odluke koje ugrožavaju čast Firence i njezino jedinstvo, te bratsku ljubav među građanima (*ibid.*: 490).

[48] Primjerice, Aristotelova *Politika* učestalo se citira u Firenci kad je riječ o vojnim i ekonomskim pitanjima (*ibid.*: 489).

[49] Iako su svi ovi jezici (humanistički, kršćanski i tehničko-racionalni) prisutni i u *Vladaru*, oni su ipak u najvećoj mjeri zamjetljivi u *Raspravama*. Ovdje možemo tek napomenuti da bi bilo zanimljivo ispitati odnos Lefortove analize načina funkcioniranja jezika politike u Firenci i Pocockovog tumačenja Machiavellija (1975).

postojanja nužde kojoj se ne da doskočiti.[50] Prema Lefortovom eksplicitnom sudu, dominantni jezici politike oblikuju jedinstvenu političku mitologiju koja se ogleda u zagovoru sloge između građana, intrinzičnoj vrijednosti starih institucija, opasnostima promjene, održanju statusa quo između država, umjerenosti i vrlini zlatne sredine, te politici najmanjeg rizika i odugovlačenja (*ibid.*: 485). Poglavito u pogledu razmišljanja o unutarnjim pitanjima Grada, dominantni diskurs jest jezik *jedinstva* i *umjerenosti* kao najviših vrijednosti (*ibid.*: 490-491).[51] Firencu suštinski obilježava *konzervativizam* kao zajednički nazivnik navedenih jezika politike, koji vrše funkciju ideološkog plašta koji prikriva dominaciju jedne klase. Koristeći se različitim izvorima konzervativne ideologije, velikaši štite svoj vlastiti klasni interes, te ga pod maskom *patriotizma* prikazuju interesom cjeline građana. Oni se koriste narativom konzervativne ideologije kako bi održali postojeći poredak koji funkcionira kao puki instrument ostvarenja njihovog klasnog interesa (*ibid.*: 503). Ideološki diskurs dominantne klase omogućuje preuzimanje *države* od strane onih koji imaju vlasništvo, tj. štetni amalgam vlasti i vlasništva, što rezultira isključivanjem klase puka iz političkog odlučivanja, te im zabranjuje sudjelovanje u vojsci. Machiavellijeva politička teorija iz Lefortove je perspektive upregnuta prije svega u smjeru kritike *zatvorenog* društva, koje proizlazi iz posvećenosti dominantne klase očuvanju vlastitih prednosti, a koje se ostvaruje nauštrb klase puka.

Kao što smo prethodno istaknuli, u okviru ukupne političke mitologije u Firenci Machiavellijeva vremena središnje mjesto zauzima jezik humanizma (*ibid.*: 486, 501) koji stoga zaslužuje podrobniju analizu. Za Machiavellija, prema Lefortovom tumačenju, humanistički diskurs predstavlja puku iluziju koja počiva na autoritetu Klasika i identifikaciji s Rimskom Republikom, a sve kako bi oligarhija legitimirala svoje vlastite pozicije vlasti. Ta legitimacija, koja teži očuvanja dominantnih obrazaca društvenih odnosa, izravno je vezana za sasvim određenu predodžbu o Rimu. Upravo Rim ima funkciju mita, on služi kao jedan od najvažnijih dijelova dominantne, konzervativne ideologije (*ibid.*: 493). Štoviše, čitav Machiavellijev projekt poduzet u *Raspravama*, prema Lefortu, na suštinskoj se razini očituje

[50] Lefort tako u pozadini političkih jezika koji dominiraju političkim životom Firence razotkriva trostruku iluziju: da političke elite u Firenci imaju pravo znanje političke znanosti, zatim da Grad ima posebnu zaštitu providnosti, i posebice, da je Grad nositelj velikog nasljeđa klasičnog doba (*ibid.*: 486; Lefort, 2000: 116).

[51] Harmonija i sloga Grada, tj. pomirenje između građana jednoglasno su prihvaćeni kao ideali kojima se teži, a najveća opasnost jesu nesloga i razdor koji tobože proizlaze iz privatne ambicije, tj. individualnog egoizma koji javno dobro stavlja u drugi plan, te koje rezultira štetnim frakcijama. Promjene/reforme iz ove perspektive dovode u pitanje reputaciju Grada. Ono što je staro ujedno se smatra i dobrim (*ibid.*: 491).

kao sveobuhvatna kritika mitske predodžbe Rima (*ibid.*: 493). Inicijalni moment dominantne, kolektivne predodžbe Rima u političkom diskursu Firence vezan je za nastanak humanizma u posljednjoj trećini četrnaestog stoljeća (*ibid.*: 494). Spomenute *Pratiche* uzvisuju taj period firentinske povijesti kada je pružen otpor milanskom tiraninu Galeazzu Viscontiju, što je proslavilo Grad. Naime, Firenca se bori protiv Viscontija u ime slobode, a nasuprot despotizmu, pa je obrana neovisnosti i slobode Firence vezana za novu predodžbu uloge Firence u Italiji, tj. opću misiju obrane svih slobodnih naroda na prostoru čitave Italije (*ibid.*: 494, 489-490). Takav uspjeh čini Firencu sličnom Rimu (a firentinsku vrlinu sličnom njezinom rimskom pandanu), pa Firentinci smatraju da im pozivanje na povijest Rima može pomoći u razboritom političkom djelovanju (*ibid.*: 489, 494).[52] Važno je primijetiti kako je u upravo u ovom periodu stvorena nova reprezentacija firentinske povijesti i njezine veze s *republikanskim* Rimom (*ibid.*: 494).[53] Firenca se otada doživljava nasljednicom *republikanskog* Rima i njegovih postignuća, nasuprot imperijalnom Rimu koji je prožet korupcijom kao rezultatom tiranije Cezara (*ibid.*). Upravo je Leonardo Bruni ponajviše identificirao Firencu s republikanskim Rimom. Iako Bruni slavi rimske republikanske institucije jednako kao i njegovi prethodnici, on to, prema Lefortu, čini po prvi puta bez da gaji ikakve simpatije prema kasnijoj rimskoj imperijalnoj monarhiji (*ibid.*: 497).[54] *Virtus romana* ima svoje utemeljenje u načinu života građana, tj. posvećenosti javnom dobru[55] (*ibid.*: 497). Bruni, strogim razlikovanjem razdoblja zdravih rimskih institucija od razdoblja njihove korupcije (Cezar), nastoji raskinuti vezu Firence s imperijalnim Rimom, tj. općenito vezu Firence sa srednjovjekovnom idejom univerzalne monarhije. Stoga Bruni „razvija novu verziju podrijetla Firence“ (*ibid.*: 497). Klasična naracija o podrijetlu Firence[56] seže do početka trinaestog stoljeća i veže podrijetlo Firence uz Cezarove legije, tj. uz imperijalni Rim.[57] Tomu nasuprot, u svom tekstu „Pohvala grada Firence“ [*Laudatio florentinae urbis*] (1403/1404), Bruni tvrdi da su veterani Suline vojske stvorili koloniju u podnožju Fiesolea, i da „krv slobodnih građana Rima teče venama modernih Firentinaca“, pa odnos

---

[52] Primjerice, uvođenje institucije *Dieci di Balia* opravdavalo se rimskim uporabom institucije diktatora u kritičnim periodima (*ibid.*: 489). Kako bi stekla legitimnost, svakoj je inovaciji bilo potrebno iznaći odgovarajući pandan u prošlosti.

[53] O građanskom humanizmu vidi posebice studije H. Barona (1966), te E. Garina (1965).

[54] Primijetimo da Salutati piše djelo *O tiraninu* [*De Tyranno*], koje sadrži opravdanje tiranije Cezara. Slično je i u slučaju Ptolomeja iz Lucche i Petrarke (pod utjecajem Cole di Rienza) (*ibid.*: 497).

[55] U tom kontekstu, on najoštrije osuđuje tiraniju Cezara, tako da, nasuprot Danteu rehabilitira Bruta, njegova ubojicu.

[56] Riječ je o djelu *Kronika o podrijetlu grada Firence* [*Cronica de origine civitatis Florentiae*] (1225), iz koje nešto kasnije posuđuje Villani (*ibid.*: 497).

[57] Uz Barona (1966) vidi i Rubinstein (1942) na kojega se poziva Lefort. Firenca je u toj varijanti dobila ime prema konzulu Florentiusu, koji biva ubijen tijekom opsade Fiesolea (Lefort, 2000: 116).

republikanskog Rima i Firentinske Republike odgovara odnosu majke/oca i kćeri/sina (*ibid.*: 497; Lefort: 2000: 118).[58] Firenca je tako, poput Rima nekoć, „mentor susjednim narodima, te centar suvremene kulture“ (*ibid.*: 498). Primjer Rimljana podrazumijeva buđenje slike građana koji su predani javnoj stvari, te tako ostvaruju kolektivnu moć, bogatstvo i slavu Grada (*ibid.*: 492).

Ono što čini firentinski režim povlaštenim jest to da niti jedan privatni građanin ne može preuzeti monopol državne moći, ali i demokratska[59] pretpostavka u korist svih građana kao onih koji imaju podjednaka prava da se bore za političke položaje i časti, te vjera da ta kompeticija osnažuje čitavo političko tijelo (*ibid.*: 498). Paradoks na koji pritom opetovano upozorava Lefort ogleda se u tome da je ova humanistička, u osnovi demokratska teorija, koja zagovara participaciju svih građana u javnim poslovima, u Firenci formirana u kontekstu kontrarevolucije visoke i srednje buržoazije, nakon neuspjeha Ciompi ustanka 1378. godine.[60] Ovaj je ustanak vođen od strane *popula minuta* (nižih klasa) i usmjeren je protiv amalgama vlasništva i vlasti u rukama velikaša (buržoazije). Nakon njegova neuspjeha, participacija nižih slojeva je u stvarnosti značajno *ograničena*, te nastupa razdoblje *governa stretta*, kada je uska Albizzi oligarhija preuzela vlast (*ibid.*: 502; Lefort, 2000: 119, McCormick, 2011: 109). Machiavelli nastoji prokazati „ideološku funkciju političkog humanizma“ (Lefort, 2012: 502). Radi se o ulozi koju je humanizam imao u konkretnom kontekstu Firence,[61] nakon neuspjeha

[58] Lefort ističe i druga dva važna Brunijeva djela *Povijest firentinskog naroda* [*Historia populi florentini*] te posebice *Pogrebni govor* [*Oratio funerbis*] (1428), inspiriran Periklom, koji, u kontekstu kontrole koju je Firenca uspostavila nad većim područjem Toskane u Brunijevo vrijeme, progovara o slobodi Etrušćana prije rimskih osvajanja, te time (uz republikanski Rim) pridružuje stare Etrušćane izvorima firentinske slobode (*ibid.*: 498).

[59] Primijetimo s Lefortom da Bruni, temeljem povijesti Rimske Republike, posebice u djelu *O vojsci* [*De militia*] (1422) poduzima kritiku firentinskog vojnog sustava i da se zauzima za uvođenje (nove) građanske/javne milicije, što je na tragu Petrarkine i Boccacciove kritike plaćeničkih vojski, te da konzekventno vrlinu građana veže uz vojničku vrlinu. Naime, privatna, trgovačka aktivnost buržoazije ne smije se odvojiti od njihove usmjerenosti na služenje općem/javnom dobru, a upravo vojna vrlina dokazuje posvećenost svakog pojedinca slobodi Grada. (*Ibid.*: 499) Vidi, međutim, u nastavku fusnotu 63.

[60] Za događaje vezane uz čuveni Ciompi ustanak (pobuna tkača) vidi knjigu treću *Firentinskih povijesti*. Vidi i vrlo koristan tekst Yvesa Wintera (2015), te poglavlje „Firenca: Ciompi ustanak“ [*Florence: The Ciompi Revolt*] u knjizi Martina Breaugha (2013: 11-18).

[61] Lefort primjećuje da je građanski humanizam imao odlučujuću ulogu za širenje republikanskih principa u modernoj Europi općenito, ali da je u partikularnom kontekstu Firence paradoksalno imao sasvim drugačiju funkciju (Lefort, 2000: 119).

Ciompi ustanka, a do dolaska Cosima[62] na vlast, te zatim ponovno nakon uspostave republike 1494. godine.

Machiavellijev je diskurs nedvojbeno snažno inspiriran diskursom političkog humanizma (*ibid.*: 499). Pa iako između humanista i Machiavellija nedvojbeno postoje brojne sličnosti, njegova se misao nipošto ne može na primjeren način zahvatiti tako da se tek ukaže na ona mjesta na kojima donosi novost u odnosu na humanističku literaturu petnaestog stoljeća. Unatoč tome što progovara osnovnim kategorijama tog jezika, Machiavelli ih upotrebljava na sasvim novi način (*ibid.*: 499, 501, 502), a istinski domašaj Firentinčeve misli prepoznaje se upravo u njezinoj sveobuhvatnoj kritici političkog humanizma.[63] Firentinčevi politički tekstovi predstavljaju diskurs koji je formiran kao odgovor na izazov dominantne ideologije. Polazeći od središnjeg mjesta koje u okviru dominantnog, ideološkog diskursa zauzima humanistička reprezentacija Rima, Machiavelli u *Raspravama* iznosi kritiku dominantne predodžbe rimske prošlosti kao svoju središnju, iako prikrivenu temu (*ibid.*: 469, 493).[64]

---

[62] Cosimo je praktički bio tiranin, iako se u formalnom smislu prikazivao zaštitnikom slobode Firence. Primijetimo da je upravo Bruni Cosimov najvažniji suradnik i/ili podupiratelj (*ibid.*: 502).

[63] Machiavelli je tako samo naizgled sličan Bruniju u pogledu preferiranja modela kojeg pruža Rimska Republika. Za Brunija je Rimska Republika model *dobre vladavine,* onako kako je ona definirana u Aristotelovoj filozofiji, dakle kao *harmonično* društvo koje je znak zdravlja cjelokupnog političkog tijela, dok konflikt predstavlja najveću opasnost jer je znak korupcije. U Brunijevom modelu Rima ključna funkcija pripada klasi velikaša koja je „prirodno“ vođena upravo pravednošću i mudrošću. Firentinski poredak je otuda dobar u mjeri u kojoj odgovara antičkom poretku Rimske Republike. (*Ibid.*: 500) Iz Lefortovog kuta gledanja Brunijev ideal „demokratske republike“ i njegova apologija republikanskih institucija počiva na potiskivanju konflikta/podjele. Za Machiavellija je, naime, Rimska Republika prožeta neukidivim i nesmirivim sukobom velikaša i puka, i upravo je taj sukob, a nasuprot harmoniji i jedinstvu, izvor snage, veličine i zakona Rimske Republike (*ibid.*: 500). Za razliku od Brunija, Machiavelli u *svakoj* formi vladavine prepoznaje mogućnost opresije. Tako, ukoliko republika potiskuje konflikt, ona može biti i opresivnija od tiranije.
Nadalje, Bruni, naizgled slično Machiavelliju, zagovara ideju građanina vojnika. Ta je ideja kod njega, međutim, usmjerena protiv feudalne aristokracije, a u korist više buržoazije, ili nove aristokracije (*boni cives*) koja se, umjesto da je usmjerena isključivo na profit, treba naoružati kako bi štitila politički poredak Grada, ali i kako bi se zaštitila od prijetnje plebsa, kao što je to bilo u slučaju slavnog Ciompi ustanka. Dok Bruni zagovara naoružavanje buržoazije, nasuprot tome, Machiavelli primarno zagovara naoružavanje najnižih slojeva. Machiavellijeva ideja građanske milicije proizlazi iz kritike neopravdanog straha kojeg očituju vladar i/ili vodećih ljudi u republici u pogledu naoružavanja *puka,* što rezultira propašću države. Firentinčeva ideja napada aristokratski okvir Brunijeva mišljenja o vojnim pitanjima Grada. (*Ibid.*: 500-501)

[64] “Ukoliko želimo postaviti *suštinsko pitanje* koje vodi [Machiavellijevu vremenu] bliskog čitatelja i koje omogućuje da se međusobno povezu sva pitanja koja se tiču mjesta-vremena [Machiavellijeva] diskursa, u iskušenju smo da postuliramo kako je riječ o pitanju fokusa [na] *firentinsku ideologiju*” (*ibid.*: 470 - istaknuo D. Ž.). Kritika firentinske ideologije pritom nije izvedena direktno ili eksplicitno, već je prije riječ o sustavu znakova koje je interpret pozvan da marljivo i uporno tumači.

Posredstvom jedinstvenog projekta *Vladar-Rasprave*, Firentinac utemeljuje razliku između konzervativnog (dominantnog) i interpretativnog (kritičkog) ili političkog diskursa (*ibid.*: 469). Firentinac nas svojom interpretacijom Rimske Republike upravo podučava *razlici* između interpretacije i ideologije (*ibid.*: 503). Machiavellijev diskurs Lefort naziva *diskursom interpretacije* jer mu je osnovna namjera da denuncira dominantni (humanistički) diskurs kao ideologiju (*ibid.*: 504). Riječ je o anti-ideološkom diskursu, koji počiva na kritici dominantne reprezentacije politike (i prevladavajuće predodžbe o zahtjevima i karakteru plebsa) u Firenci, početkom šesnaestog stoljeća. Prema Lefortovom sudu, Machiavellijev navlastiti diskurs, kojeg u obliku serije znakova prepoznaje u njegovu *djelu mišljenja*, pritom nije i sam dan u obliku jedne nove ideologije, tj. u obliku finaliziranog skupa teza koje su usmjerene ka rušenju dominantnog, aristokratskog/konzervativnog diskursa, a koji bi imao tendenciju da se slavodobitno uspostavi na njegovo mjesto, i tako osigura novu dominaciju. Machiavelli trajno otvara, tj. oslobađa misao spram moći *interpretiranja*, do koje prije toga nije imala pristup. (*Ibid.*: 492) Umjesto da nudi konačne odgovore, Lefortov nas Machiavelli uči permanentnom postavljanju pitanja.

Machiavellijev projekt poduzet u *Vladaru-Raspravama* pokazuje se tako kao protu-diskurs dominantnim političkim jezicima njegova vremena (*ibid.*: 492). Firentinac prokazuje štetnost humanističke *ideologije* koja funkcionira kao religija i mit, jer omogućuje identifikaciju Firence s Rimom kao modelom dobre vladavine, poriče postojanje klasnog konflikta, te potiskuje plebs iz punopravnog sudjelovanja u političkom i ekonomskom životu Grada. Prema Lefortu, glavna je funkcija dominantne ideologije koja je utjelovljena u specifičnoj predodžbi o Rimu, da preko jezika jednakosti, slobode, pravednosti i opasnosti od tiranije prikrije i maskira izvorni klasni konflikt, što rezultira „fikcijom jedinstva“ (*ibid.*: 491).[65] Međutim, Machiavelli upotrebljava model Rima, te poziva na imitaciju Rimske Republike u političkim stvarima (D, II. Predgovor), s novim ciljem i na sasvim drugačiji način negoli to čine njegovi humanistički inspirirani suvremenici. Njegova imitacija nije identifikacija, budući da Machiavellijev povratak Rimu ima za svoj krajnji cilj kritičku intervenciju u njegovo vrijeme. Machiavellijev Rim je tako sasvim novi Rim, on je u potpunosti Firentinčeva tvorevina. Kroz čitanje rimske povijesti na sasvim novi, plebejski

[65] Konzervativizam se stoga ne može svesti samo na ideologiju neke grupe koja želi očuvati svoju političku dominaciju. Machiavellijev kritički poduhvat u *Raspravama* obuhvaća *sve* aspekte konzervativizma jer je demokratska misao, čije nam obzore otkriva Machiavelli, moguća samo napuštanjem i dubinskom revolucijom u idejama koje predstavljaju klasično nasljeđe (*ibid.*: 483).

način,[66] Machiavelli otkriva univerzalno važeći, *izvorni* princip neukidive klasne podjele koja zahtijeva *permanentno utemeljivanje* Grada (*ibid.*: 493). Machiavellijeva osnovna premisa, iz rakursa Lefortovog čitanja, jest da konflikt neizbježno i nepovratno cijepa svako društvo na dvije klase, velikaše i puk, koji utjelovljuju dvije suštinski različite težnje, te da trajno jedinstvo političkog tijela *per definitionem* nije moguće, niti je poželjno, već je nasuprot tome krajnje opasno budući da samo prikriva dominaciju jedne klase. Velika Machiavellijeva filozofska inovacija pretače se povratno u najvažniji praktični aspekt Firentinčeva projekta, tj. u strategije i tehnike utemeljivanja poretka zasnovanog na trajnoj podjeli, a koji paradoksalno pretendira na *trajnost*.[67]

1.1.3. Adresati Machiavellija učenja

Nastojali smo pokazati da, prema Lefortovom tumačenju, primjereno polazište za razumijevanje Machiavellijeva projekta podrazumijeva analiziranje iskustva plebsa u Firenci u posljednjoj trećini šesnaestog stoljeća. Machiavellijeva analiza, dakle, primarno progovara o situaciji u Italiji njegova vremena, ali istovremeno to čini na način da svoja uporišta traži u principima čije značenje transcendira konkretan poredak, te tako upućuje na opću refleksiju o politici i povijesti (*ibid.*: 39). Autor uvijek dolazi iz određenog miljea i određenog mjesta u povijesti, ali, ukoliko je uistinu autor *djela mišljenja*, on je sposoban da se izdigne iznad partikularne situacije, te da misli *povijest* u njezinoj suštini (*ibid.*: 51). Veza pisca i njegova vremena tako gubi početno značenje, ona ga *otvara* spram povijesti te ujedno, na sličan način, djeluje i na tumače. Upravo zahvaljujući univerzalnoj dimenziji Machiavellijeve misli, tumači su upućeni na analizu svoje vlastite situacije koja je, promatrana u svojoj partikularnosti, autoru *djela mišljenja* morala biti strana.[68]

---

[66] Polazeći od iskustva plebsa u Firenci svojega vremena, koji je naime pod plaštem ideologije humanizma zapravo pod neprestanom opresijom i dominacijom, Machiavelli utemeljuje svoj političko-teorijski projekt kroz inovativno proizvođenje [*reinventing/reimagining*] Livijeve povijesti sa stajališta plebsa, a nasuprot konzervativnoj ideologiji koja svoj pogled na povijest predstavlja kao konačnu Istinu.

[67] Riječ je o ključnom Lefortovom nalazu o simboličkoj dimenziji politike, tj. o važnosti *predodžbe* koju vladar stvara u očima svojih podanika, a kojom se osigurava latentno jedinstvo političke zajednice.

[68] Machiavellijevo razumijevanje politike kao sfere stalne kontingentnosti i konflikta tako privlači Leforta s njegovog vlastitog, specifičnog mjesta u povijesti, a koje je primarno obilježeno iskustvom *totalitarizma*. S fokusom na taj praktični problem, Lefort ponovno promišlja Firentinčev projekt, a pritom klasni konflikt u Machiavellijevu *djelu mišljenja* uzdiže na najvišu, ontološku razinu, te ujedno ukazuje na mogućnost inovacije i obnove mišljenja s Machiavellijem.

Ukoliko u Machiavellijevu *djelu mišljenja* uvijek iznova pronalazimo urgentnost neke njegove poruke za našu vlastitu sadašnjost, tada je opravdano pretpostaviti da Firentinčevi tekstovi nisu pisani samo za njegove suvremenike, već i za anonimne čitatelje iz budućnosti, bez unaprijed utvrđenog identiteta (*ibid.*: 7, 40). *Rasprave* su nedvojbeno pisane u okviru razgovora koje je Machiavelli vodio s *mladim* Firentincima iz vrtova Oricellari. Riječ je o kružoku mladih revolucionara,[69] koje je kao domaćin ugošćavao Cosimo Rucellai. U okviru ovih razgovora, čiji dokumentarni zapis predstavljaju *Rasprave*, Machiavelli iznosi učenje koje kombinira filozofske uvide s praktičnom intencijom, jer teži uvjeriti sugovornike u uzaludnost političke bitke koja u pozadini nema odgovarajuće razumijevanje *povijesti* (*ibid.*: 481).[70] *Rasprave* i *Vladar* su otuda u općenitijem smislu namijenjeni svima onima koji u *isto vrijeme* utjelovljuju težnju za djelovanjem i težnju za znanjem (*ibid.*: 475).

Machiavellijevi privilegirani sugovornici (adresati) su *mladi* (nove generacije) koji predstavljaju supstitut za mudrace njegova vremena (P, 3: 105), jer su odvažni i pomiču granice mogućega (Lefort, 2012: 477-478). Upravo su mladi simbol koji označava

---

[69] Ova grupacija koju odlikuju snažne demokratske aspiracije u svojim redovima uključuje i kasnije *urotnike* protiv kardinala Giulia Medičija 1522. godine: Luigi Alamanni, Zanobi Buandelmonti, braća Diaceto te Basttista della Palla (*ibid.*: 482). Prema Lefortovom sudu, neke od ključnih dijelova *Rasprava* valja analizirati upravo u kontekstu pobuđivanja imaginacije *mladih urotnika* u smjeru rušenja režima Medičejaca: primjerice raspravu o Luciju Juniju Brutu (D, III. 2), zatim općenito urote kao privilegirani tip političkog djelovanja (D, III. 6), ili pak figuru Fabija (D, II. 33). Također, posebno je važno iz naznačene perspektive razumjeti Lefortovo inzistiranje na savezu koji je filozof-general Epaminonda sklopio s mladim Tebancima (D, I. 21; D, III. 13; D, III. 38), a koji analogno zapravo predstavljaju Machiavellija i mlade Firentince iz vrtova Oricellari (*ibid.*: 481; Lefort, 2000: 114-115).
Primijetimo da Machiavelli *Rasprave* izrijekom posvećuje svojim prijateljima Zanobiju Buondelmontiju i Cosimu Rucellaiju (D, I. Predgovor: 151).

[70] Zanimljivo je da su samo petnaestak godina prije Machiavellija i njegova kružoka, ti isti vrtovi bili mjesto jake *antidemokratske* opozicije. Naime, Cosimov ujak, Bernardo Rucellai, bio je na čelu tvrdolinijaške frakcije firentinske oligarhije, te je u vrtovima Oricellari okupljao najsnažnije protivnike Soderinijevih reformi (Lefort, 2000: 115). Pritom je kao nedvojbeni intelektualni vođa opozicije, nastojao posredstvom jedne konzervativne interpretacije povijesti, teorijski utemeljiti težnje svoje grupacije rigidnih političkih konzervativaca (Lefort, 2012: 481-482). Bernardo je štoviše vjerojatno i sam autor jednog navlastitog konzervativnog komentara/rasprave o Livijevoj povijesti (*ibid.*: 482). Rucellai utjelovljuje sve ključne karakteristike dominantne ideologije, a Soderini i Savonarola, koji su oligarhiji željeli oduzeti dio moći, pritom su zbog svojih demokratskih uvjerenja njegovi glavni protivnici. Bernardo je tako primjerice veliki zagovornik *governa stretta*. Prema Lefortovom sudu, opravdano je pretpostaviti da je Machiavelli za razvijanje svojega demokratskog učenja svjesno odabrao upravo mjesto svojega političkog protivnika. Pritom Firentinac čini se smatra kako praktična borba protiv konzervativnih elemenata u društvu zahtijeva *potpuni prekid* s *teorijom* koja stoji u pozadini djelovanja dominantnih aktera društvu. Naime, istinska opozicija spram oligarhije zahtijeva sasvim novu ideju politike (*ibid.*: 483). Nasuprot Bernardu, Machiavelli nastoji pokazati da restauracija države ponekad zahtijeva pobunu protiv uspostavljenog poretka, te iznosi snažnu osudu neukosti starijih generacija, koji su tek ideološki čuvari poretka koji tlači puk (*ibid.*: 482, Lefort: 2000: 115).

Machiavelliju „srodnu dušu“, budući da su inspirirani žudnjom za slobodom (*ibid.*: 477). Oni su naime sposobni da preokrenu pravila političke igre, da napuste stare idole, te se suprotstave dominaciji uspostavljenog poretka, poduzimajući u svoje ime *novu praksu* koja je rezultat *nove misli* koju im je Machiavelli komunicirao (*ibid.*: 477).[71] *Mladi* su, temeljem Machiavellijeve analize, umjesto puke (ideološke) ukotvljenosti u prošlost, upućeni na razumijevanje svoje vlastite sadašnjosti i svoje vlastite pozicije u okvirima tog konteksta. Firentinčev *savez s mladima* ponajprije upućuje na potrebu njihova napuštanja ideje dobrog režima (*ibid.*: 478), tj. oslobađanje od dominantnog ideološkog diskursa.[72] Težnju za znanjem Machiavelli spaja s njezinim ciljevima da praktično mijenja realitet, pa tako ona nužno prelazi u težnju za djelovanjem protiv onih koji drže vlast u Firenci, te upropašćuju puk kao klasu, i državu u cjelini (*ibid.*: 480). Pakt s mladima[73] je, prema Lefortu, vezan za osiguranje *vivere*

---

[71] Kad je riječ o *Vladaru*, vidi posebice analizu P, 25 u potpoglavlju 3.2.7. Prema Lefortu, nova ideja “odnosa Subjekta i svijeta” sadržana je upravo u posljednjem dijelu ovog poglavlja (*ibid.*: 478): „Ja ipak smatram da je bolje biti naprasit nego obziran; jer fortuna je žena, pa je moraš tući i krotiti; i vidi se kako se ona prije pokorava naprasitima nego obzirnima koji u svemu postupaju hladno. Fortuna je, kako rekosmo, žena, pa je uvijek prijateljica mladih ljudi jer su bezobzirniji, žešći i s više joj smjelosti zapovijedaju“ (P, 25: 251). Naime, u Lefortovoj interpretaciji ovih važnih redaka, čovjek ne kontrolira *fortunu* na način da se u potpunosti oslobodi strasti i neznanja, tako što spoznaje svoje granice, tj. svoju funkciju unutar prirodnog poretka, što predstavlja dominantnu interpretaciju odnosa *virtù* i *fortunae*, te lajtmotiv dominantnog diskursa Machiavellijeva vremena. Čovjekova je *moć* i *snaga* da posredstvom *virtù* ovladava *fortunom* uvijek vezana i uz *težnju* da djeluje, tj. da mijenja i intervenira u ono što se čini zadanim poretkom. Machiavellijev projekt otvora mogućnost da se izabere eksces djelovanja nad uspostavljenim poretkom, i da se neprestano pomiču granice realnoga, te da se na taj način uvijek iznova oslobađamo dominantne reprezentacije stvarnosti, ali bez da pritom ikada u konačnici ovladamo *fortunom*. (*Ibid.*: 478-479)
Ukoliko s Lefortom navedene retke iz P, 25 shvatimo kao humorističnu dosjetku, tj. metaforu o ljubavi, tada slijedi da iako uspjeh pri pokušaju osvajanja žene nikada nije zajamčen, ipak šanse su veće ukoliko je muškarac odvažan, te ukoliko umjesto kalkuliranja i oklijevanja preuzima rizik da bude odbijen. Na planu političke analize, Machiavelli nam kroz ovu metaforu pokušava izreći vrlo važnu tezu da se *fortunom ne može konačno ovladati*, jer ne postoji konačan skup znanja koji bi jamčio uspjeh. Naime, jedino što je sigurno jest da je uspjeh izgledniji ukoliko odvažno preuzmemo rizik djelovanja u partikularnim situacijama (Lefort, 2000: 125).

[72] „No kako je to očito i kako to svatko vidi, ohrabrit ću se i otvoreno kazati što mislim o onim i o ovim vremenima, kako bi se *mladi duhovi* što *budu ove moje spise čitali* mogli pripremiti da oponašaju ona vremena kad god im fortuna za to dadne priliku“ (D, II. Predgovor: 232 - istaknuo D. Ž.). Riječ je o dijelu analize koji slijedi nakon što je Machiavelli u prvom dijelu predgovora pokazao da se do pravog znanja povijesti možemo dovinuti *kritikom* idealizacije prošlosti, čime nam daje naslutiti svoju općenitu kritiku konzervativizma. Machiavelli naime uvodi razlikovanje starosti i mladosti, te kritizira mišljenje starih koji više cijene prošlost od sadašnjosti (D, II: 231-232). Firentinčeva pohvala Rima, prema Lefortu, ima za cilj njegovu *demistifikaciju*. Iluzija (dominantna predodžba) o Rimu rezultat je intelektualnog konzervativizma koji izvire iz tekstova antičkih autora, političkog konzervativizma (političkih i/ili ekonomskih elita u Firenci), te općenitog slabljenja težnji starijih generacija za djelovanjem, što Machiavellija dovodi do pakta s mladima (*ibid.*: 479). Vidi potpoglavlje 4.1.6. naslovljeno „Machiavellijev odnos s mladima“. Za detaljnu Lefortovu analizu predgovora D, II vidi potpoglavlje 3.4.1.

[73] Pakt s mladima je prema Lefortovu sudu na djelu i u *Vladaru*. Naime, Machiavelli posvećujući *Rasprave* običnim ljudima, nije promijenio sugovornike u odnosu na *Vladara* (*ibid.*: 480). S jedne

civile, što je na dugi rok moguće *samo* unutar institucija republike (*ibid.*: 480).[74] Machiavellijeva je intencija da se njegov čitatelj prepozna u figuri mladih, te da se unutar okvira vlastita mjesta-vremena, pridruži autorovoj težnji odupiranja procesima dominacije.[75]

1.1.4. Kako Lefort čita *Vladara*: metodološki pogled

U Lefortovom čitanju Machiavellijev *Vladar* jest nesumnjivo prvorazredno djelo političke teorije.[76] Naime, naš interpret s krajnjom ozbiljnošću shvaća Machiavellijevu

---

strane, čitav je *Vladar* zapravo upravo pakt s neprijateljima medičejske frakcije. Iako Machiavelli posvećuje *Vladara* Lorenzu, on ga istovremeno savjetuje da se oslobodi utjecaja onih frakcija koje su ga dovele na vlast, te uporno kritizira drskost velikaša (*ibid.*: 475). S druge strane, jedini talijanski vladar koji pruža model za djelovanje Lorenza jest Cesare Borgija (P, 7), koji je imao nepunih *dvadeset godina* kada je osvojio Romagnu i kada je uspio svojim vlastitim trupama pokoriti tirane koji su tamo pljačkali puk (*ibid.*: 476). Iako Machiavelli u svojim diplomatskim izvještajima ne prikazuje Borgiju kao genija, u svom djelu on nedvojbeno transformira njegovu predodžbu. Bez obzira na manjkavosti Borgije, tj. njegov konačni neuspjeh, upravo Cesare, prema Lefortovom tumačenju, trajno otvara perspektivu mogućnosti uspjeha političkog projekta izloženog u *Vladaru*. Naime, njegova se temeljna funkcija ogleda upravo u otvaranju mogućnosti novih pokušaja sretnog spoja znanja i praktičnog djelovanja (*ibid.*: 476; P, 7). Borgija na razini *Vladara* ponajbolje utjelovljuje Machiavellijev pakt s mladima.
Primijetimo i da je Lorenzo iznimno mlad (ima samo dvadeset i četiri godine) u trenutku kada mu je Machiavelli posvetio *Vladara*, a nalazi se izvan Firence od djetinjstva (nakon protjerivanja Piera), što bi moglo upućivati da je bio zaštićen od izravne izloženosti korupciji i sukobima u Gradu. Stoga je otvorena mogućnost da je Machiavelli u Lorenzu zaista vidio reformatora Firence (*ibid.*: 476). Kako god bilo, figuru Lorenza prije svega valja shvatiti u širem smislu, kao utjelovitelja Machiavellijevog čitatelja, koji je pozvan da nasuprot mudracima svoga doba, koji uživaju u „prednostima koje donosi vrijeme“ (P, 3: 105), *misli zabranjene misli* (*ibid.*: 471). Machiavelli poziva Lorenza (odnosno svoga sugovornika, čitatelja općenito) da uči iz povijesti kako bi dobio uvid u istinske principe političkog djelovanja. Ovdje s Lefortom izdvajamo sljedeće uvide: dobra djela mogu biti podjednako opasna kao i ona zla, velikaši su u *svakom* tipu režima potaknuti težnjom da dominiraju i tlače, kršćanska religija navikava ljude na ropstvo (*ibid.*: 477). Dakle, manje je važno da li Machiavellijev čitatelj ima zbiljsku mogućnost postati vladarom u uskom političkom smislu, budući da „vladara“ kojemu je namijenjen *Vladar* treba razumjeti u njegovom *simboličkom* registru (*ibid.*).

[74] O razlozima Machiavellijeva preferiranja republika nad principatima iz Lefortove perspektive vidi potpoglavlje 4.1.2 u ovom radu.

[75] Machiavelli nas uči o potrebi spajanja lica Epaminonde koji je pritajeno pripremao revoluciju kroz simuliranje bitki i Ksenofonta, koji je naučavao filozofiju kroz različita lukavstva (*ibid.*: 479). Machiavellijev filozofski nauk koji sadrži novo shvaćanje povijesti, istovremeno je usmjeren na pritajenu pripremu revolucije i praktičnu promjenu društvenog poretka i/ili intervenciju u društvenu situaciju na strani onih slabijih, koji su naime potlačeni *ovdje i sada*.

[76] Naš interpret odlučno odbacuje vulgarne interpretacije *Vladara* koje neoprezno simplificiraju Firentinčev tekst. Naime, ova tumačenja polaze od osnovnog uvida kako je u *Vladaru* riječ o oportunističkom projektu koji, nastaje u kontekstu pada republike, što je za Machiavellija značilo i gubitak pozicije tajnika Druge firentinske kancelarije. Machiavellijev *Vladar* je iz ove vizure motiviran prvenstveno njegovim pokušajem da osigura političku službu kod Medičejaca, budući da tekst posvećuje upravo Lorenzu de Mediciju (*ibid.*: 86-89). I dok ovaj pravac interpretacije nerijetko svodi *Vladar*a na esej o tiraniji, istodobno redovito upućuje na *Rasprave* kao ključnu Machiavellijevu knjigu, polazeći od autorovih tvrdnji s početka drugog poglavlja *Vladara*, gdje on navodno ukazuje

uvodnu napomenu o „varietà della materia e la gravità del subietto“ (P, Posveta: 88), a puna raskoš i dubina njegove filozofske interpretacije Firentinca možda se najbolje sažima u njegovom uvidu da *Vladar* sadrži razmatranje „odnosa čovjeka s vremenom i bitkom” (Lefort, 2012: 198, *cf.* Flynn, 2005: 6). Lucidnost Lefortovog čitanja ogleda se u njegovom temeljnom nalazu da Machiavelli u *Vladaru* nudi obrise nove (političke) ontologije (*ibid.*: 180). Takvo fundamentalno otkriće moguće je samo pod pretpostavkom razlikovanja manifestnog sadržaja *Vladara* od njegovog stvarnog, ali skrivenog predmeta (*ibid.*: 89). S jedne strane, manifestni predmet *Vladara* otkriva se na razini površinskog čitanja (*ibid.*), te se čini izvan svakog spora: raspravlja se o tome „što je monarhija, koliko tipova postoji, kako se stječu, održavaju i zašto se gube.“[77] U skladu s tom najavom, plan djela doima se očiglednim i transparentnim: Machiavelli najprije raspravlja o različitim vrstama principata (poglavlja 1-11), zatim o vojnim pitanjima vezanima za njihovu obranu (12-14), o odnosu vladara i podanika (15-23), te najzad o problemima suvremene Italije (24-26), što daje naslutiti da je riječ o tipičnoj skolastičkoj raspravi o umijeću vladanja. Tvrdnje se doimaju jasne, koncizne, samodostatne i uvjerljive od početka do kraja teksta. Međutim, prilikom pažljivijeg i opreznijeg čitanja, te pomnijeg ispitivanja teksta, postupno nailazimo na brojne poteškoće, dvosmislenosti, kontradikcije, digresije i pitanja koja pri prvom čitanju nismo uočili.[78] Tekst

---

čitateljima na svoje pravo političko učenje koje se nalazi u njegovoj knjizi o republici (P, 2: 93). Međutim, Lefort u plodnom dijalogu s Baronom (1966) uvjerljivo pokazuje da *Rasprave* u svojoj cijelosti nisu mogle biti napisane prije 1515. Naime, prvi latinski prijevod Polibijevih *Povijesti* nije postojao prije 1515., što znači da je spomenuti dio u *Vladaru* koji se odnosi na *Rasprave* umetnut naknadno (Lefort, 2012: 87). Interpretacije koje tragaju za istinskim Machiavellijem samo u okviru *Rasprava* bitno podcjenjuju teorijske ambicije i domete *Vladara*.

[77] Tako, naime, Machiavelli u poznatom pismu Francescu Vettoriju iz prosinca 1513. sažima svoj projekt kojeg naziva *De Principatibus*.

[78] Zadržimo se ilustrativno samo na nekoliko nelogičnosti: u drugom poglavlju Machiavelli govori o nasljednim monarhijama, što nije logično s obzirom na zadatak koji je predstavljen u početku. Nasljedne se monarhije naime ne stječu. Ako je pak njegova namjera da izloži sve oblike monarhija, zašto prešućuje izborne monarhije? U četvrtom poglavlju kroz analizu Aleksandrovog osvajanja Perzije koju je teško osvojiti, ali, za razliku od Francuske, lako zadržati i koje se čini kao digresija, Machiavelli zapravo provodi tipologiju monarhija na feudalne i despotske, i objelodanjuje dva tipa upravljanja društvom u ovisnosti o tome kako je vlast utemeljena u društvu, iako to nije najavljeno u formalnom planu. U šestom poglavlju u kojem progovara o slavnim utemeljiteljima/grčko-rimskim polu-mitološkim herojima koji su došli do novih vladavina vlastitim oružjem i *virtu*` (Mojsije, Kir, Romul, Tezej), Machiavelli prešućuje ono temeljno: način na koji su oni utemeljili monarhije. A primjer Savonarole u istom poglavlju je krajnje čudan s obzirom na to da on uopće nije niti vladar, niti utemeljitelj. Lik Sforze koji se u prvom poglavlju spominje kao novi utemeljitelj, u sedmom poglavlju se pojavljuje kao suprotnost Borgiji, a u dvanaestom poglavlju i u liku nove figure vulgarnog tlačitelja. U osmom poglavlju naš autor se bavi uzurpacijom moći tj. stjecanjem vlasti zločinačkim ili opakim putem. Pa iako je to tema kojom se bave klasični pisci, Machiavelli izbjegava da ih navede, a, začudo, ne upotrebljava ni pojam tiranije, kao niti u čitavom tekstualnom tkanju *Vladara*. Istovremeno nas ostavlja začuđene, jer se do P, 8 suzdržavao od bilo kakvih vrijednosnih tvrdnji, a sad pak govori o zločinačkom načinu dolaska na vlast. Također ostaje otvoreno pitanje razlike između Agatokla i

tako odjednom postaje netransparentan. Štoviše, jasan plan djela se u potpunosti raspada. Međutim, ispostavlja se da je to nužna pretpostavka za uspostavljanje pravog dijaloga s autorom, budući da se istovremeno s nestajanjem početnih orijentira djela, javljaju njegove nove moguće konture (*ibid.*: 102). Kad se dublje prodre u sam tekst, njegovim pomnim ispitivanjem, vidi se da je onaj prvotno ponuđeni plan zapravo vrlo krhak, te da nipošto ne jamči koherenciju. Autor skriva jedan dio diskursa, on nam želi reći nešto između redova. Digresije, insinuacije, izostavljanja, igre dvostruke istine, sve to zamagljuje argumentaciju i upućuje na skriveni podtekst kojeg tek treba identificirati (*ibid.*: 100). Potreban je indirektni pristup; postoje skrivene namjere.

Iz poglavlja u poglavlje sve je veći broj pitanja, nejasnoća, nedosljednosti i proturječja na koje nailazimo pažljivijim čitanjem. Odjednom smo suočeni s poplavom misli nasumice razbacanih kao digresije, koje su neprestano u kretanju, mijenjajući ili čak poništavajući značenje onoga što je prethodno rečeno. Sami pojmovi kojima se Machiavelli koristi pokazuju se dvosmislenima (*ibid.*: 102). Svaka nit tekstualnog tkanja *Vladara* se prenapreže, zapetljava ili čak puca (*ibid:*. 96). Tako su očigledan plan i stvarna rasprava u *Vladaru* u velikom raskoraku, a problem kojim se Machiavelli bavi po svom opsegu značajno prelazi granice početnog, površinskog okvira čitanja. Lefort nas poziva da se zajedno s njime probijamo do skrivenog nivoa Machiavellijeve misli koja se nalazi „između redova“. Treba pronaći ono što je na periferiji rečenog (*ibid.*: 91). Naime, čitatelj nije vođen samo lancem rasuđivanja, direktno od hipoteza prema posljedicama, već je pozvan da prigrli nekoliko misli odjednom (*ibid.*: 105). Kretanje Machiavellijeve misli koje ide čas u jednom, čas u drugom smjeru nije konfuzno, nego predstavlja razvoj figure novog, inovativnog mišljenja koje Machiavelli postupno oblikuje (*ibid.*: 157). Machiavellijev diskurs je predstavljen kao „rad misli na djelu“, kao mukotrpni pokušaj Machiavellijeve nove političke misli da se oslobodi starih principa (kršćanstvo i klasična tradicija političkog mišljenja) koji su dotada upravljali kako teorijskim razumijevanjem politike, tako i javnim mnijenjem (*ibid.*: 156). Tekst *Vladara* s Lefortom treba čitati kao iskustvo misli koja se polagano, ali odlučno probija kroz Scilu i

---

Sforze. Tako se djelovanja tiranina i „istinskog osnivača“ čine sličnima. U desetom poglavlju očekujemo problematiziranje opće prirode vojnog problema. Međutim, ovdje Machiavelli zapravo iznenada stavlja potpuno drugačiji naglasak na suvremene republike, tj. njemačke gradove kao najbolji primjer uspješne vojne organizacije. Jedanaesto poglavlje je pak najveće iznenađenje: autor nas ne može ne iznenaditi raspravom o novom neočekivanom partikularnom slučaju, naime o crkvenim monarhijama koje nisu bile najavljene u osnovnom planu djela (P, 1-2) (*ibid.*: 95-102). Primjera ne manjka u ostatku teksta, ali ćemo se ovdje zaustaviti.

Haribdu starih principa politike, te postupno oslobađa i osvaja svoj prostor. Istina diskursa se pritom otkriva kroz stalno kritičko propitivanje svih postojećih mišljenja o politici.[79]

Iskustvo čitanja Machiavellija predstavljeno je kao iskustvo suštinske nesigurnosti, budući da je riječ o „ustanovljivanju na djelu“ novog političkog mišljenja, te smo stoga prisiljeni da slijedimo Machiavellijevu misao u njezinim rukavcima, a da pritom uvijek uzmemo u obzir put koji smo prešli, ali i da iznova računamo na mogućnost novih naglih skretanja ili pak poništavanja prethodnih uporišta koja su nam se činila sigurnim sidrištima novoosvojenih područja. Machiavellijeva misao nije direktna, već je Firentinac predstavljen kao strijelac koji nišani iznad mjesta na koje gađa, ali samo da bi u konačnici dobacio kamo je namjerio (P, 6: 119). Interpret je, pak, pozvan da slijedi trag te indirektne misli koja nam pruža orijentacijske točke prema stvarnom Machiavellijevom cilju (Lefort, 2012: 124). Lefort uspoređuje Machiavellijevu misao s djelovanjem na bojnom polju u okviru kojega je osvajanje svake nove pozicije, nove dimenzije Machiavellijeve misli, popraćeno izvođenjem nekoliko diverzija koje je, barem naizgled, prikrivaju (*ibid.*: 121). Machiavellijeva misao se razvija postupno, kroz neprestanu borbu s dominantnim, političkim i društvenim mišljenjem njegova vremena, malo po malo otvarajući put prema onome što se misli po prvi puta (*ibid.*: 157) i osvajajući vlastiti identitet u neprestanoj kritici, kroz stalno sugeriranje novih pitanja (*ibid.*: 126, 187). Sam je čitatelj pritom pozvan da probudi izvornu misao, koja je nerijetko u mogućnosti tek da ukaže na smjer, dok interpret mora napraviti odlučujući korak i pobuditi je vlastitim riječima (*ibid.*: 91). Machiavelli nakratko preuzima teze svojih protivnika, ali samo da bi ih potom postupno doveo u pitanje i ukazao na njihovu kontradiktornost, a upravo na negaciji teza koje su u međusobnom odnosu gradi orijentacijske točke novog prostora političke misli koje prepoznajemo kao stalno kretanje i probijanje njegove misli, kao stalna vijuganja i skretanja [*twist and turns of the disocurse*] (*ibid.*: 146). Značenje Machiavellijeve misli tako nije dano u ideji/tezi od koje Firentinac kreće, niti pak u tezi s kojom s kojom naš autor završava raspravu, a koja je najčešće negacija prve teze, nego je značenje upisano u prostor između tih dviju ideja/teza, a na čitatelju je da prodre u taj prostor, te da se dovine do značenja (*ibid.*: 124).

Od čitatelja se očekuje aktivno sudjelovanje i komunikacija s autorom, a pritom nije primarno riječ o Machiavellijevoj strategiji zavođenja i/ili pridobivanja čitatelja (*ibid.*: 121), već je ovaj pristup prije svega rezultat zahtjeva Machiavellijeva vlastitog otkrića, do kojega

[79] U slijedu partikularnih slučajeva/podvrsta principata koje Machiavelli raspravlja treba tražiti postupno, skriveno otvaranje novih perspektiva političkog problema (*ibid.*: 151).

naš autor dolazi teškom i nesigurnom borbom, nerijetko i s vlastitim predrasudama (*ibid.*: 157). Cijelo tekstualno tkanje *Vladara* tako se pokazuje kao rezultat umijeća dvorazinskog pisanja (*ibid.*: 107), a u svojoj ukupnosti djelo je izvedeno kao postupno i skriveno oslobađanje prostora nove političke misli, te kontinuirano produbljivanje pojma politike (*ibid.*: 151). Sve figure i primjeri koje Machiavelli upotrebljava imaju svoju funkciju u razlaganju nekog od višestrukih aspekata političkog problema (*ibid.*: 152, 214). Naime, Machiavelli u *Vladaru* pruža čitavu paletu partikularnih prikaza politike, i, kroz analizu različitih figura vladara, daje nam „pravila sintakse političkog jezika" (*ibid.*: 178), koja ovise o partikularnim situacijama u kojima se ti vladari nalaze. Machiavelli je tako predstavljen kao „largo domandatore" i „paziente auditore del vero" (*ibid.*: 192; P, 23) budući da kroz stalno ispitivanje različitih situacija otvara put prema novom znanju.[80]

1.1.5. Zaključna napomena o metodologiji

U pogledu samog stila svog pisanja i sam je Lefort svjestan teškoća koje očekuju čitatelja kada se upusti u tumačenje njegova navlastita *djela mišljenja*. Tako Lefort upozorava da je veliki francuski sociolog Raymond Aron, mentor njegove doktorske disertacije, snažno kritizirao njegov „prustovski stil pisanja" (*ibid.*: ix).[81] Složenost na koju upućuje diskurs autora, međutim, nije naprosto rezultat nesposobnosti da se nešto kompleksno kaže na jednostavan način, niti je rezultat nezrelosti njegove misli, već se zapravo upravo kroz te stalne komplikacije/usložnjavanja misao približava sebi samoj.[82] Poput Machiavellijeve misli

[80] Od Lefortovih metodoloških naputaka u nastavku izdvajam nekoliko krucijalnih. 1. samo konstelacija događaja daje smisleno značenje (*ibid.* 116). Nasuprot izdvajanju pojedinačne teze kao samodostatne koja bi imala vrijednost sama po sebi, prepoznavanje odnosa između teza je ključno za ispravno zahvaćanje Machiavellijeve poruke. Machiavellijevo ispitivanje najčešće nije zatvoreno u neku konačnu, početnu ili završnu tezu (*ibid.*: 133). 2. značenje je dano u prostoru između radikalnih pozicija. Primjerice, Machiavelli govori o potrebi opresije nad pukom, zatim o potrebi pridobivanja prijateljstva puka, da bi konačno završio između tih dviju pozicija: vladaru je bitno da ga puk ne mrzi (*ibid.*: 147). 3. značenje pojedinih teza treba shvatiti s obzirom na mjesto njihovog pojavljivanja u diskursu djela, te smo pritom pozvani obratiti pozornost na način na koji je teza uvedena (*ibid.*: 120). 4. stalno smo pozvani vraćati se na Machiavellijev izvorni tekst a da pritom bilo što ne izostavljamo (*ibid.*: 162).

[81] Lefortov stil pisanja nužno, barem posredno, utječe na stil i način pisanja u ovome radu.

[82] Paradoksalno, Lefortova misao se nadaje upravo u trenutku kad shvatimo da je sama njezina suština da neprestano izbjegava da se dovrši u svom konačnom, finaliziranom obliku. Inzistirajući na spoznaji kao radikalnom ispitivanju sveg znanja, Lefortova je misao usmjerena ka neprestanom otvaranju te potrebuje naše sudjelovanje, a namjesto zatvaranja i preciznog izricanja njezine suštine. Ovaj je paradoks Lefortova mišljenja koji proizlazi iz njegova susreta s Machiavellijem, možda najbolje izražen u njegovom čuvenom poimanju demokracije kao oblika društva u kojem je mjesto vlasti prazno (Lefort, 2000 a), iz čega proizlazi da je demokracija oblik društva koja nema konačnu formu,

i sama se Lefortova misao kojom naš tumač misli Firentinčevo *djelo mišljenja* tako otkriva upravo u neprestanom kretnju i stalnom zauzimanju novih smjerova u odnosu na punktove koje je prethodno nakratko zauzela. U tom se kretnju otkriva nepresušni izvor u kojemu je ukorijenjeno samo djelo, bitak samog svijeta (*ibid.*: 47). Lefortov je jezik snažno upregnut u hermeneutičko polje fenomenologije, što ponajprije proizlazi iz plodne interakcije s njegovim učiteljem i bliskim prijateljem Merleau-Pontyjem,[83] a što interpretima Machiavellija koji uobičajeno nisu fenomenolozi otežava susret s Lefortom.[84] Prema mjerodavnom sudu Michaela B. Smitha, kojim otvara svoj prijevod Lefortova tumačenja Machiavellija na engleski jezik, u Lefortovom nevjerojatnom interpretativnom poduhvatu tumačenja Firentinca valja prepoznati djelo djela [*oeuvre of the oeuvre*]. Da se poslužimo Lefortovim kazivanjem koje ponajbolje sažima rezultate njegova vlastita pothvata u hrvanju s Machiavellijem: kada je

---

već je odlikuje stalni vitalitet (*cf.* Rancière, 2008). Demokracija je *per definitionem* oblik društva koji se opire definiranju. Lefort je u punom smislu demokratski čovjek, njegova je misao suštinski demokratska.

[83] Da bi se na primjeren način shvatila Lefortova interpretacija Machiavellija valja imati na umu da je on sljedbenik Merleau-Pontyja, čije je posthumne radove i izdao. Na ovom mjestu izdvajam *Vidljivo i nevidljivo* [*Le visible et l'invisible*] (1964) i *Oko i duh* [*L'Oeil et l'esprit*] (1964). Kao što primjećuje Lalović (2000: 8), Lefort je upravo Merleau-Pontyju, svom nekadašnjem srednjoškolskom profesoru, posvetio nekoliko filozofskih spisa koji nastoje ispitati putove *nove ontologije*, a koji su objavljeni pod nazivom *O odsutnom stupu. Spisi oko Merleau-Pontya* [*Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*] (1978).

Za prožimanje projekta Merleau-Pontyja i Leforta vidi Flynn, 2005. Za utjecaj Merlaeu-Pontyija na Lefortovo čitanje Machiavellija vidi Audier, 2005. Iznimno je također važan kratki tekst Merleau-Pontyja posvećen Machiavelliju, objavljen u Matici crnogorskoj pod naslovom „Machiavellijev realni humanizam" (prijevod Dragutin Lalović) (2014: 425-442). Naslov izvornika jest „Bilješka o Machiavelliju". Riječ je o tekstu izloženom na Kongresu „Humanizam i politička znanost" [*Umanesimo e scienza politica*], održanome 1949. godine u Rimu/Firenci, a kasnije tiskanom u okviru različitih zbornika radova Merleau-Pontyja.

[84] Primjerice jedna od rijetkih referenci na Lefortovu interpretaciju Machiavellija u anglo-saksonskoj sekundarnoj literaturi o Machiavelliju nalazi se u fusnoti McCormickove knjige *Makijavelijevska demokracija* [*Machiavellian Democracy*] (2011: 190, fusnota 15), gdje ovaj tumač neposredno nakon osvrta na nedostatke marksističkih čitanja Machiavellija, iznenađujuće neoprezno (misleći na Merleau-Pontyja i Leforta), piše: „Ostale su kontinentalne tradicije društvene i političke misli, poput fenomenologije i poststrukturalizma, istraživale demokratske dimenzije Machiavellijeve političke misli, ali ponovno s razočaravajućim nepažnjom u pogledu važnosti institucija i zakona u Firentinčevim tekstovima". Znakovito je da Vatter (2000: 16), koji težnju plebsa da ne bude tlačen shvaća iz arendtijanske perspektive kao zahtjev za „no-rule", upravo kritizira Lefortovo tumačenje zbog njegova inzistiranja na vladavini zakona, slobodnim institucijama i pravnoj dimenziji slobode što mu se, po mom sudu pogrešno, čini neopravdanom redukcijom opsega Machiavellijevog kritičkog projekta. Na ovom mjestu možemo samo reći da je *Lefort* u okviru svoga tumačenja Firentinca svjestan problema nemogućnosti bilo kakvog pravnog rješenja koje bi trajno zajamčilo političku slobodu, a upravo se u tome i ogleda suština *simboličke* dimenzije konstitucije svake političke zajednice.

Primijetimo ovdje i da je H. Arendt nedvojbeno važna, skrivena figura u pozadini Lefortova čitanja Machiavellija, čime se u ovom radu, zbog nedostatka prostora, ne možemo baviti.

misao dana u formi *djela mišljenja*, onda je ono mjesto obnove/proizvođenja i metamorfoze misli.

1.2. Opće odrednice Straussove metodologije: kako sa Straussom čitati Klasike na primjeru Machiavellija

"Zbog svih praktičnih razloga, učenici, bez obzira na stupanj vještine, imaju pristup (…) najvećim umovima, samo posredstvom velikih knjiga. Liberalno obrazovanje sastoji se u pažljivom proučavanju velikih knjiga, koje su nam u nasljeđe ostavili veliki autori - proučavanje u kojem nešto iskusniji učenici pomažu manje iskusnima, što uključuje početnike." (Strauss, 1968: 3)

Straussovo tumačenje Machiavellija, poput Lefortove analize, nedvojbeno spada u metodološki tabor filozofskih pristupa tumačenju klasičnih tekstova, koji pri interpretaciji naglasak stavljaju na sam tekst. Međutim, bez obzira na neprijepornu metodološku srodnost dvaju tumača koji su predmet ovoga rada, potrebno je istovremeno uočiti i ključne metodološke razlike koje odlikuju njihove pristupe tumačenju klasičnih tekstova. Pažljiva analiza specifičnosti Straussove metodologije ima za svrhu doprinijeti objašnjenju nekih fundamentalnih razlika u rezultatima Straussove i Lefortove analize Machiavellijevih političkih tekstova.

Straussov metodološki pristup čitanju Klasika općenito najbolje je sažet u njegovoj čuvenoj knjizi *Progoni i umijeće pisanja* (2003).[85] U ovoj knjizi odabranih eseja Strauss, temeljem svojih istraživanja tekstova srednjovjekovne islamske i židovske filozofije, objavljuje svoje veliko *metodološko otkriće*: umijeće „pisanja između redaka", koje od pažljivih čitatelja zahtijeva osobito „umijeće čitanja".[86] Cilj je interpretacije razumjeti pisca točno onako kako je on razumio samoga sebe (Strauss, 1989: 209). Treba se dovinuti do

[85] Knjiga je izvorno objavljena 1952. godine pod naslovom *Persecution and the Art of Writing*. Hrvatski prijevod s pogovorom Dragutina Lalovića izašao je 2003.

[86] Detaljnu i vrlo argumentiranu raspravu o tehnikama i uporabama ezoteričnog načina pisanja, kao snažnu potporu Straussovoj metodi čitanja filozofskih tekstova većine kanonskih autora (prije svega, iako ne i samo, zapadnih mislilaca) sve do početka devetnaestog stoljeća, predstavlja sjajna knjiga Arthura Melzera *Filozofija između redaka. Izgubljena povijest ezoteričnog pisanja* [*Philospohy Betwewen the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*] (2014).
Ovdje također možemo napomenuti da je Majmonidova forma komentiranja/interpretiranja Biblije bila ta koja je prvenstveno i direktno inspirirala Straussov „metodološki" projekt. Također, napomenimo da se Straussa općenito smatra jednim od najvećih znalaca srednjovjekovne arapske filozofije.

pravog, istinskog značenja teksta, koje odgovora izvornim autorovim intencijama.[87] Strauss u interpretiranju klasičnih tekstova polazi od pretpostavke da se filozof svojim djelom ne obraća samo jednoj publici, tj. čitateljima svojega vremena, već ujedno, i štoviše prvenstveno, piše za čitatelje iz budućnosti. Filozof dakle razvija svoj nauk na način da zadovolji ukuse dva različita tipa publike, pa stoga u njegovu tekstu valja razlikovati egzoterični i ezoterični dio nauka. Površinska, tj. manifesna razina djela ili egzoterični nauk namijenjena je većini čitatelja, tj. običnim ljudima koji nisu sposobni za filozofiju. Osim ove vanjske, površinske ovojnice djela, putem koje obični ljudi pogrešno iščitavaju stvarne intencije autora, postoji i ezoterični, heterodoksni nauk do kojega mogu prodrijeti samo vrlo umješni čitatelji - filozofi.[88] Autor preko različitih izazova i zagonetki koje postavlja u tekstu, svojim najboljim čitateljima omogućuje da se uzdignu/uzvise do razine njegove izvorne intencije, tj. da otkriju autorov istinski, tajni nauk koji kritički propituje dominantna društvena mišljenja, koja su, napomenimo, redovito sadržana u obliku površinske ovojnice samog djela (Strauss, 2003: 16-17, 34).[89]

Straussovo metodološko otkriće tiče se upravo ezoterične vještine pisanja kao vještine pisanja između redova. Autor se koristi čitavim nizom različitih retoričkih tehnika i strategija kojima prikriva svoj stvarni nauk ponajprije zbog *opasnosti od progona*. S obzirom na to da je mišljenje filozofa u raskoraku s dominantnim mišljenjem društva, filozofi se svojim tekstovima izlažu izravnoj opasnosti bilo od strane političke i religijske vlasti, ili pak od strane društva u smislu većine čitatelja čije dominantne vrijednosti i stajališta mogu biti

[87] Relativizam je Straussov najveći „neprijatelj“ u interpretaciji tekstova. Naime, iako zasigurno postoji beskonačno mnogo načina čitanja klasičnih tekstova, postoji samo jedan posve određen način na koji je sam autor razumio svoj vlastiti tekst.

[88] „Filozofija ili znanost, najviša aktivnost čovjeka, predstavlja pokušaj da se mnijenje o 'svim stvarima' zamijeni znanjem 'svih stvari'; ali mnijenje je dio društva; filozofija ili znanost je otuda pokušaj da se rastvori element u kojemu društvo diše, i stoga ga dovodi u opasnost. Otuda filozofija ili znanost mora ostati u rukama manjine, a filozofi ili znanstvenici moraju poštovati mišljenja na kojima društvo počiva. Prihvaćati mišljenja društva je pritom posve različito od prihvaćanja tih mišljenja kao istinitih. Filozofi ili znanstvenici koji imaju ovakav pogled o odnosu filozofije ili znanosti i društva, upućeni su da upotrebljavaju poseban način pisanja koji im omogućuje da samo nekolicini otkriju ono što smatraju istinom, bez da pritom ugroze nekvalificirano pristajanje većine na [dominantna] mišljenja na kojima počiva društvo. Oni stoga poduzimaju razlikovanje između istinitog nauka u obliku ezoteričnog nauka, i društveno korisnog učenja kao egzoteričnog učenja; i dok je egzoterični nauk zamišljen da bude pristupačan svakom čitatelju, ezoterični nauk se nakon dugog i koncentriranog proučavanja objelodanjuje samo vrlo pažljivim i uvježbanim čitateljima“ (Strauss, 1988: 221-222).

[89] U ovom pogledu valja istaknuti Straussovu kritiku historicizma (drugog velikog Straussovog „neprijatelja“) koji polazi od pretpostavke da vječna pitanja/teme i vječna rješenja ne postoje, jer je autor/filozof nužno proizvod svojega vremena. Strauss pak smatra da filozof kroz ezoterični dio nauka donosi upravo *kritiku* svoga vremena, te da se u tome štoviše i ogleda funkcija filozofa.

suštinski pogođene novim učenjem. Zbog očuvanja golog života,[90] najveći pisci (filozofi) kroz čitavu povijest Zapadne misli (barem do devetnaestog stoljeća),[91] prisiljeni su da prikriju najradikalnije dijelove svoga nauka i svoju stvarnu namjeru, te da na pritajeni i neizravni način komuniciraju svoje istinsko učenje.[92]

Strauss polazi od pretpostavke da filozof *u potpunosti* vlada svojim umijećem pisanja, da u njegovom tekstu *nema slučajnosti*.[93] Primjerice, Machiavellijeve knjige sastoje se od

---

[90] Kao trajna spomen na tu opasnost, nad filozofima neprestano lebdi/bdije duh Sokrata.

[91] Na ovom mjestu valja napomenuti kako Strauss (2003: 33, 35) naznačuje da vještina ezoteričnog pisanja značajka ne samo prošlih, već i naših suvremenih (liberalnih) društva, što nam govori o naravi naših „otvorenih društava", ali i o naravi filozofije kao neprestanog kritičkog mišljenja o društvu (*cf.* Ribarević, 2018: 9-10, fusnota 4). Vidi posebice poglavlje „Opasne istine: obrambeni ezoterizam" [*Dangerous Truths: Protective Esotericism*] u Melzerovoj knjizi (2014: 161-205). U spomenutom poglavlju Melzer upravo brani tezu da su filozofi *u svim vremenima per definitionem* u konfrontaciji s društvom.

U svojoj knjizi o Machiavelliju, Strauss je eksplicitan u pogledu toga da u *svim* vremenima postoji dominantna/pobjednička moć/autoritet koja ne dopušta nekolicini kritičkih pisaca da slobodno govore i pišu (Strauss, 1958: 33). Riječ je o Straussovom sudu koji se pojavljuje u okviru tumačenja D, I. 10, poglavlju koje je iznimno važno sa stajališta metodologije. Međutim, tumačima Machiavellija nije izbjeglo primijetiti da je Straussov metodološki pristup u tom pogledu problematičan jer se Machiavellijev indirektni i prikriveni napad na kršćanstvo u poglavlju D, I. 10 iznenađujuće pretvara u sasvim otvoreni napad već na razini D, I. 12, o kojemu Strauss šuti. *Cf.* Pocock (1975).

Možda je ponajbolji dokaz za postojanje ezoteričnih knjiga u našoj suvremenosti upravo Straussova knjiga o Machiavelliju. Zagovor obnove klasičnog političkog mišljenja, te reorganizacije političkog i društvenog života u skladu s Prirodom u okviru naših modernih društva je izrazito težak i opasan projekt. Zagovornik takve obnove na svojoj strani u početku nema nikoga, pa je prisiljen da propagandom i skrivenim učenjem postupno zadobije vlastite učenike i/ili vojsku.

[92] Specifičan način prenošenja filozofske poruke koja je kritična spram dominantnog mišljenja društva o nekoj temi predstavlja osiguranje same mogućnosti da se kritičke misli o društvu odupru zahvatu prevladavajuće društvene paradigme koja prijeti da satre/uništi novo učenje. Primijetimo ovdje da je za Straussa ezoterični tip pisanja jedan specifični tip komunikacije između filozofa i način očuvanja filozofije od običnih ljudi.

[93] Kritičari Straussove metode (u koje valja uključiti i one unutar tekstualističkog tabora/pristupa klasičnim tekstovima, poput Claudea Leforta) upravo su u pogledu teze o „nepogrešivosti autora" uputili otrovne strelice prema Straussu. Opravdano je upitati se je li moguće da Machiavelli unutar pozamašnog obima kojeg predstavljaju tri knjige *Rasprava* (142 poglavlja), koje kao komentar Livijevih povijesnih knjiga posvećenima Rimu obiluju povijesnim događajima, mjestima i imenima, nije napravio niti jednu jedinu slučajnu pogrešku. Mnogi su kritičari upozorili da je ovakvo Straussovo stajalište problematično budući da otvara mogućnost tumaču da sve kontradikcije i nesavršenosti u tekstu na koje nailazi interpretira u skladu s vlastitom intencijom. Na ovom mjestu upućujem čitatelja na koristan pregled kritika Straussove metodologije u Ribarević, 2018: 27-31. Skinner (2002) primjerice smatra kako Straussova polazna pretpostavka o najvišem mogućem standardu kontrole pisanja koji karakterizira velike autore upućuje na mogućnost postojanja savršenog teksta, što kod tumača rezultira pokušajem da se proizvede jedna savršena interpretacija. Tumač tako upada u zamku „mitologije koherencije", a pritom se interpret (u ovom slučaju Strauss) izmiče iz mogućnosti kritike. Također, uporabe štrausijanskih tehnika i strategija ezoteričnog pisanja su beskonačne, što zapravo dovodi do ovisnosti rezultata o intencijama samoga interpreta, upravo nasuprot tezi o „savršenoj interpretaciji" koja razotkriva istinske intencije autora. *Cf.* iznad fusnota 32. Pocock (1975b) na sličnom tragu kritički primjećuje da se Strauss zatvara u poziciju u kojoj je njegovo učenje neopovrgljivo. Strauss u Machiavelliju pronalazi prekid s velikom Tradicijom, te (svjesno?) učitava u

mnoštva „pogreški“ koje se ogledaju u krivom navođenju činjenica o pojedinim događajima i/ili imenima, proturječjima, izostavljanjima, pogrešnim citatima, preuranjenim generalizacijama itd. (Strauss, 1958: 36). Strauss, međutim, smatra da te nepravilnosti nisu slučajne. „Greške“ koje se pojavljuju u tekstu nisu nipošto rezultat nemara ili lošeg sjećanja. S obzirom na nevjerojatan napor koji je Machiavelli uložio u način svoga izlaganja, opravdano je pretpostaviti da je Firentinac pažljivo promislio *svaku* riječ koju je upotrijebio i napisao (*ibid.*: 47). Strauss stoga sugerira da je *sve* očigledne „omaške“ mudar čitatelj pozvan da shvati kao namjerne, i štoviše, njegova je zadaća da se dovine do njihovog značenja (ibid.: 36). Nepravilnosti u tekstu predstavljaju niz brižljivo postavljenih znakova, koje su autorovi najpredaniji tumači pozvani da slijede, pa da postupno otkriju njihovo *konačno* značenje. Vještina čitanja ezoteričnih tekstova podrazumijeva najveće moguće povjerenje u *svaku riječ* i *svaki iskaz* autora jer je on *potpuni gospodar* svoga brižljivo satkanog tekstualnog tkanja.

Machiavelli je, barem na prvi pogled, i sam suočen s opasnošću očuvanja golog života,[94] te je stoga primoran da svoje misli izrazi neizravno/prikriveno (*ibid.*: 33). Naime, otkrivanjem *nuovi modi e ordini* naš autor napada same temelje uspostavljenog poretka, što nedvojbeno predstavlja golemu opasnost. Pritom, u Machiavellijevom slučaju nije opasna potraga (kao u slučaju Kolumba), već samo otkriće, pa je potrebna oprezna komunikacija novog učenja (*ibid.*: 34). Machiavelli, čini se, upravo zato ne izriče svoju misao do kraja, on ne otkriva svoju pravu intenciju u potpunosti,[95] iako je nedvojbeno naznačuje, a na čitatelju je da sam poduzme zadnji korak i da dovrši Machiavellijevu misao (*ibid.*: 35, 36, 174).

Machiavellija takvo učenje, budući da sve kontradikcije razrješava u istom smjeru. Naime, sva su „tajna“ značenja upregnuta u tumačenje Machiavellija kao utemeljitelja projekta Moderne koji raskida s Velikom tradicijom (*ibid.*).

[94] Opasnost je uvjetovana ne samo zavišću suvremenika spram slave onoga koji otkriva nove poretke, nego i strahom zbog radikalnog propitivanja samih temelja postojećih *ordini antiquati*. Najveća opasnost se ogleda u procesu komunikacije/prenošenja novog učenja. (*Ibid.*: 34, 36) U predgovoru D, I Machiavelli najbolje sažima svoju intenciju: „Iako je zbog ljudima prirođene *zavisti* uvijek bilo *opasno* pronalaziti nova ponašanja i poretke, podjednako kao kad se istražuju nepoznate vode i zemlje, ipak, budući da su ljudi skloniji pokudi negoli pohvali tuđe djelatnosti, oduvijek potaknut prirodnom željom da postupam bez ikakvog poštovanja [*sanza alcuno rispetto*] s onim što smatram da je od zajedničke koristi, odlučio sam *krenuti putem kojim još nitko nije krenuo* i koji će mi možda zato prouzročiti *neugodnost i teškoću*“ (D, I. Predgovor: 153 - istaknuo D. Ž.).
O velikoj opasnosti koja prijeti onome koji otkrije nove poretke vidi slavne rečenice s početka D, III. 35: 340.

[95] U pismu Guiccardiniju 17. svibnja 1521. (prema Strauss, 1958: 303, fusnota 41), Machiavelli kazuje: „Već neko vrijeme nikada ne govorim ono u što zaista vjerujem, i nikada ne vjerujem u ono što kažem; i ako mi se katkad učini da govorim istinu, skrivam je iza toliko laži, da je do te istine teško proniknuti.“

Međutim, čini mi se da strah od progona nipošto nije posljednji Straussov sud o razlozima Machiavellijeve uporabe ezoteričnog pisanja.[96] Neosporno je da je barem dio Firentinčeva učenja sasvim neprikriveno i radikalno suprotstavljen tada prevladavajućem mišljenju. Svaki iole educirani čitatelj će već na površinskoj razini Machiavellijeva nauka nedvojbeno pronaći vrlo eksplicitne, sasvim ogoljene, šokantne dijelove, a koji su u Machiavellijevo vrijeme, u kontekstu atmosfere nabijene biblijskim moralom i moralno-političkim naukom klasične političke filozofije nedvojbeno bili još izraženiji, pa je njihov efekt bio još frapantniji. U tom smislu, općeniti Straussov nauk o vještini ezoteričnog pisanja zaslužuje nadopunu koju čitatelj nedvojbeno i pronalazi u okviru njegovih *Misli o Machiavelliju* (1958).

Na ovom tragu Strauss upozorava kako Machiavelli, opisujući jedan sukob Rimljana i Toskanaca, eksplicite ukazuje na sljedeće univerzalno pravilo: „Pri tom se može slobodno zaključiti da vojskovođu *ne smije prevariti neprijateljeva prozirna greška*, jer se ispod nje očito krije *varka*, budući da je nerazumna takva neopreznost ljudi“ (D, III. 48: 352). Međutim, Machiavelli u nastavku tog istog poglavlja i sam zapada u očiglednu pogrešku. Naime, primjer u vezi s ratom Rimljana i Francuza koji naš autor navodi dalje u tekstu svjedoči upravo suprotno izrečenome pravilu: u tom slučaju nije bilo riječi ni o kakvoj varci, nego je neprijatelj pogriješio iz kukavičluka ili panike.[97] Firentinac, prema Straussovom tumačenju, namjerno/svjesno zapada u istu grešku kao i neprijatelj, te mu stoga postaje sličan, budući da se i iz njegovih pogreški može iščitati skrivena namjera (*ibid.*: 36).

Kao utemeljitelj novih poredaka naš je autor sasvim osamljen, a u samom početku neprijatelji su mu svi njegovi čitatelji, koje, međutim, može postupno pridobiti i podučiti, ako primijeni odgovarajuću metodu komunikacije svoga novog, šokantnog učenja. Vještina ezoteričnog pisanja nije dakle samo prvenstveno rezultat opasnosti od progona, već je vezana i uz cilj podučavanja i postupnog pridobivanja čitatelja za novi način mišljenja. Ezoterični način pisanja je rezultat intencije našeg autora da na specifičan, makijavelijevski način

[96] O Machiavellijevoj eksplicitnosti, barem kada je riječ o religijskim i moralnim pitanjima, te izravnom napadu na Crkvu najbolje svjedoči činjenica da se njegove obje političke knjige, kao i štoviše, sva njegova druga djela, već od 1559. godine nalaze na popisu zabranjenih crkvenih knjiga, *Index Librorum Prohibitorum* (Landon, 2005: 21).

[97] „Kad su Francuzi pobijedili Rimljane kod Alije, i došli do Rima, i našli vrata otvorena i bez straže, cio taj dan i cijelu noć su tu ostali i nisu ulazili bojeći se varke, jer nisu mogli vjerovati da su rimska srca toliko malodušna i nerazumna da im prepuste domovinu“ (D, III. 48: 352). *Cf.* isto u D, II. 29: 281, gdje Machiavelli kritizira postupke Rimljana u ratu s Francuzima 336. g. pr.n.e.: „Ukratko, tko god je čitao o zgodama tog naroda u dugom prethodnom razdoblju a zatim u tom vremenu, nikako ne bi mogao povjerovati da je riječ o jednom te istom narodu.“

„educira“ svoje čitatelje, i da pridobije učenike/sljedbenike za svoj moderni projekt. Machiavellijevu metodu pisanja možda bismo ponajbolje mogli označiti Melzerovim (2014) pojmom „pedagoškog ezoterizma“. Firentinac teži da utječe na umove mladih čitatelja, posredstvom *namjernih* kontradikcija koje u tekstu postavlja kao njihov učitelj, e da bi oni sami učestvovali u izricanju i oblikovanju njegovih misli. Machiavellijevi učenici/čitatelji nakon pomnog proučavanja njegovih političkih knjiga, postaju slični svome učitelju, tj. postaju iskvareni makijavelijevski mislioci.[98] Tako čitatelj biva izmješten iz svoje tradicionalne funkcije, pozvan da i sam postane sličan misliocu kojega interpretira (Strauss, 1958: 38): najpažljiviji čitatelji su prisiljeni da samostalno izvedu, i, štoviše, samostalno izreknu zaključke do kojih ih vodi autor teksta. Aktivno sudjelujući u izbjegavanju stupica i rješavanju zagonetki koje je za njih s punom sviješću dizajnirao Machiavelli i čija su rješenja unaprijed poznata autoru, oni počinju misliti na Machiavelliju svojstven način.

[98] Machiavellijevo specifično umijeće/tehniku pisanja, koje cilja pridobivanju, i preciznije, kvarenju mladih, ponajbolje ilustrira čuvena Straussova analiza D, I. 26 naslovljenog „Novi vladar u gradu ili pokrajini koju je osvojio mora treba da sve obnovi“. Na tom mjestu Machiavelli raspravlja temu novog vladara u novoj državi. Ovdje ne možemo ne primijetiti da u knjizi o republikama, Machiavelli raspravlja najvažniju temu *Vladara* (koji ima, podsjetimo se, upravo 26 poglavlja), što nam implicitno govori da su te dvije knjige nerazdruživo povezane, te da u osnovi sadrže jedno učenje. Kako god bilo, za našu je trenutnu temu od odlučujuće važnosti uvidjeti kako na samom kraju D, I. 25: 191 Machiavelli kazuje: „(…) ali tko hoće uspostaviti apsolutnu moć koju su autori nazvali tiranijom, treba da obnovi sve, kao što će se iznijeti u idućem poglavlju“. Machiavelli dakle u D, I. 26 (kao i u *Vladaru* - sada nema dvojbe) raspravlja o tipu poretka koji se tradicionalno naziva tiranijom. Zanimljivo je da pritom Machiavelli ne spominje tiraniju u okviru D, I. 26, kao uostalom niti u čitavom *Vladaru*. Naš autor novom vladaru savjetuje vrlo okrutne postupke koji su „suprotni ne samo svakom kršćanskom nego svakom ljudskom življenju“ (D, I. 26: 192), i pritom se eksplicite referira na izraelskog kralja Davida, koji ponajbolje sažima okrutne postupke koje novi vladar treba učiniti: „nahranio je gladne, a bogate poslao gladne“ (D, I. 26: 191). Međutim, Strauss primjećuje kako ovo kazivanje uopće nije Davidovo, već je Machiavelli citat preuzeo iz Novog zavjeta, Luka, I. 53 (to je, primijetimo, ujedno i jedino mjesto na kojem Machiavelli citira Novi zavjet u *Vladaru-Raspravama*), a navedene riječi izgovara Marija opisujući Božje djelovanje (Strauss, 1958: 49). U kontekstu poglavlja D, I. 26 koje raspravlja tiraniju, Machiavelli tako, prema Straussu, implicira ne samo da Bog zahtijeva tiransko ponašanje, nego da je sam Bog tiranin. Kralj David je sličan Bogu upravo zato što je djelovao na tiranski način. Riječ je o „najužasnijoj blasfemiji“ tj. „nevjerojatnom bogohuljenju“, koje ne smijemo nipošto ublažavati (Strauss, 1987: 312; Strauss: 1958: 49). Uz sadržaj, problematična je i metoda, tj. *prikrivena* blasfemija kojom se Machiavelli koristi za kritiku Biblije, u kontekstu vremena u kojem ona ima status autoritativnog teksta. Naime, koristeći se prikrivenom blasfemijom Machiavelli ne štiti tek sebe od eventualnog progona, već prije svega prisiljava svoje čitatelje da misle njegove blasfemične misli, pa oni već samim pažljivim čitanjem teksta, nužno postaju suučesnici Firentinčevog projekta (*ibid.*). Machiavelli postiže bliskost sa svojim učenicima na način da ih potiče da misle zabranjene i/ili iskvarene misli. Firentinčev projekt je usmjeren na suptilnu „edukaciju“/zavođenje mladih, koja se po Straussovom sudu očituje kao suštinsko kvarenje mladeži (Strauss, 1987: 313; Strauss, 1958: 50). Suočavajući mlade umove sa zagonetkama, naš autor ih postupno pridobiva za svoj (iskvareni) projekt (Strauss, 1958: 50).

Machiavellijevu vještinu pisanja Strauss stoga shvaća kao jednu vrstu „duhovnog ratovanja“, usmjerenog na pridobivanje umova mladih naraštaja (*ibid.*: 35).[99]

Machiavellijevo umijeće dvorazinskog pisanja ima za cilj da posredstvom komunikacije ezoteričnog nauka stvori vlastitu školu, i da za svoj projekt pridobije vlastite trupe. Machiavelli je u osnovi nenaoružani prorok (Strauss, 1987: 303), pa je, da bi uspio u svom projektu, osuđen na imitaciju Isusa Krista, koji je nenaoružan pokorio svijet, koristeći se metodom *propagande*.[100] Machiavelli svoje učenje upućuje mladima,[101] koji u Straussovom čitanju predstavljaju njegove posebno marljive čitatelje/učenike/*filozofe*,[102] koji će nastaviti njegov nauk i za njega pridobiti široke mase. Machiavelli se nada da će njegovo suštinski anti-kršćansko učenje polučiti sličan uspjeh kao i ono Kristovo. Firentinac naime unapređuje (Kristovu) metodu duhovne propagande, o čemu posebno svjedoči Machiavellijeva specifična, kompleksna metoda pisanja u *Raspravama*.[103] Machiavelli ne može, i ne smije, svoju misao izravno i jednostavno predočiti, jer postoji realna mogućnost diskreditacije njegova revolucionarnog učenja u samom startu. Budući da su svi čitatelji nužno neprijatelji onoga koji po prvi put otkriva nove načine i poretke,[104] Firentinac je primoran da kroz svoje knjige priprema svoje čitatelje za novu istinu društva, kroz niz kontradikcija i ublažavanja,[105]

---

[99] Pritom su, kako primjećuje Strauss, neke strategije i taktike, karakteristične za pravo ratovanje, primjenjive na planu duhovnog ratovanja (*ibid.*). U tom smislu posebnu pozornost treba obratiti na Straussovo specifično čitanje D, II koje se bavi vanjskom politikom Rima, tj. ratom.

[100] Vidi posebice u ovom radu Straussovu interpretaciju P, 26 u potpoglavlju 1.2.1. „Metodološki aspekti Straussova čitanja Vladara?“, kao i čitavo potpoglavlje naslovljeno 2.6. „Machiavellijev poziv mladima i diseminacija njegova iskvarenog nauka“, koje je eksplicite posvećeno Machiavellijevoj metodi komunikacije svojeg (šokantnog) učenja. Vidi i potpoglavlje naslovljeno 1.2.1.4. „Machiavelli kao učitelj: novi Hiron ili kvaritelj mladeži“.

[101] U ovom pogledu vjerojatno najvažnije mjesto u Machiavellijevom tekstu nalazi se u predgovoru D, II.: 232. Za citat vidi supra fusnotu 72.

[102] Moderni filozofi Machiavellijevo ime u svojim tekstovima izbjegavaju spominjati, ponajprije zbog njegove sumnjive reputacije, iako su istovremeno, barem iz Straussove perspektive, njihovi projekti odreda nastavak Firentinčeva grandioznog pothvata nezabilježene ambicioznosti.

[103] Vidi u nastavku potpoglavlje 1.2.2 „Kako Strauss čita *Rasprave*: metodološki aspekti“. Ovdje valja zamijetiti da je Machiavelli uspješno inaugurirao modernu filozofiju, te je za svoje učenje pridobio apostole u liku modernih filozofa, a pritom je za razliku od Krista i sam fizički preživio.

[104] Machiavelli je u Straussovom čitanju nalik slavnim utemeljiteljima iz P, 6. Tamo doznajemo da su inovatori u potpunosti osamljeni, te da svi u početku predstavljaju njihove neprijatelje. Međutim, Strauss primjećuje da su neprijatelji između sebe podijeljeni, te da Machiavelli mora nastojati da uz sebe pridobije barem jednu stranu (Strauss, 1958: 34). Ova podjela se, po mom sudu, odnosi na velikaše i puk i postavlja se ključno pitanje na čijoj je strani zapravo Machiavelli. U ovom radu branit ćemo tezu da Firentinac naoko otvoreno igra na puk, ali i da istovremeno skriva temelj na kojem se zapravo slaže s velikašima, za koje je rezervirao mjesto „vladara u republikama“ .

[105] Primjerice, Machiavelli strateški/taktički ublažava svoju kritiku Crkve pozivajući se na izvorno kršćanstvo (D, I. 12: 176), novo poimanje republikanske vrline ublažava hvaljenjem dobrote i pobožnosti klase puka i pravednosti njihovih zahtjeva, a kritiku puka prekriva patriotizmom koji legitimira tiraniju (Strauss, 1958: 132).

e kako bi se oni postupno otvorili spram te nove istine, i sami sudjelujući u njezinu izricanju (Strauss, 1958: 132).

Nadalje, na ovom mjestu potrebno je obratiti dužnu pozornost na neka od pravila analize tekstova koje odlikuje vještina pisanja između redova. Najprije je potrebno utvrditi što je autor eksplicite rekao. Pritom ne postoji niti jedan dio teksta autora koji se može zanemariti kao nevažan.[106] Detaljna analiza doslovnog značenja otvara pitanja i ukazuje na znakove koji vode prema skrivenom dijelu nauka. Da bi se dovinuli do skrivenog značenja i skrivene poruke djela, autor je u tekstu za svoje najmarljivije čitatelje postavio prikrivene znakove, tj. smjernice. Tehnike kojima se autor koristi su brojne i mogu uz namjerne greške/omaške koje smo već spomenuli, općenito uključivati proturječja, dvosmislenosti,[107] aluzije, parabole, usputne napomene, krivo navođenje, pogodbene rečenice i slično. Proturječja su posebice važna tehnika, a mogu biti prisutna unutar jednog teksta, ili ih je moguće utvrditi usporedbom različitih autorovih tekstova.[108] Kako bi dokučio Machiavellijevu misao interpret mora uzeti u obzir kontekst rasprave i namjere zbog kojih Machiavelli uvodi neki argument, posebice kako bi mogao objasniti zašto i kako su ti prvi argumenti u nastavku dovedeni u pitanje. Svaki argument ima funkciju u određenom dijelu rasprave, pa ga ne treba izjednačiti s Machiavellijevim pravim i konačnim stajalištem o nekoj temi. Na taj način, kroz razumijevanje funkcije određenog argumenta u okviru ukupnog plana Machiavellijeve analize, moguće je razriješiti očigledne i, štoviše, svjesno dizajnirane, kontradikcije u Machiavellijevim tekstovima.[109]

---

[106] Posebno se valja pozabaviti samim jezikom, tj. pojmovima koje autor (ne)upotrebljava.

[107] Primjerice, čitatelj valja obratiti posebnu pozornost na pojmove *virtù* i *fortuna* koje u Machiavellijevim političkim tekstovima, barem povremeno, zadobivaju sasvim drugo značenje negoli u okviru prevladavajućeg mišljenja (*ibid*.: 47).

[108] Za različite načine kojima se autor koristi za iznošenje i prikrivanje proturječnih tvrdnji vidi Strauss, 2003: 67. Posebnu pozornost valja obratiti na metodu netočnog ponavljanja teze od strane autora, tj. na njezino opetovano ponavljanje u blago izmijenjenom obliku, sve do razine potpune izokrenutosti s obzirom na njen početni sadržaj. Prve tvrdnje autora nipošto nisu nužno i njegove vlastite, nego su nerijetko, upravo suprotno, one koje postupno i prikriveno dovodi u pitanje.

[109] Primjerice, sažeto razmotrimo odnos D, I. 28 i D, I. 40. U D, I. 28 Machiavelli razmatra zašto su Rimljani manje nezahvalni prema svojim sugrađanima od Atenjana te, između ostaloga, sugerira da razlog leži u tome što je Pizistrat u Atenu uveo tiraniju, dok u Rimu nije bilo dokidanja slobode od Brutove uspostave republike (509. g. pr.n.e.), pa sve do vremena Marija i Sule (prva pol. 1 st. pr.n.e.). Međutim, u poznatom poglavlju D, I. 40 Machiavelli pokazuje kako je Decemvirat zapravo značio uspostavu tiranije u Rimu. Strauss tumači da u kontekstu D, I. 28 Machiavelli zanemaruju Decemvirat, ne zato jer ga je zaboravio, već zato što u toj fazi diskursa želi *taktički* naglasiti dobrotu Rimske Republike, i to tako da je prenaglašava. Riječ je o dijelu jedne šire strategije postupnog pridobivanja čitatelja, kroz zadržavanje sjene starih poredaka. Vidi potpoglavlje 1.2.2. „Kako Strauss čita *Rasprave*: metodološki aspekti“.

Nadalje, izostavljanja nekih riječi ili prešućivanje nipošto nije slučajno, već je također znak strategije autora koji, paradoksalno, upravo njihovim izostavljanjem ili prešućivanjem ukazuje na njihovu prisutnost u djelu. Prešućivanjem nekih ključnih pojmova koji su karakteristični za vrijeme u kojem autor stvara, filozof zapravo na prikriven način iznosi kritiku nekih dominantnih stajališta o nekoj konkretnoj temi (Strauss, 2003: 14, 51).[110] Da bi ga ispravno interpretirao čitatelj, osim što treba poznavati različite tehnike kojima se autor služi, uvijek treba imati u vidu i autorovu cjelokupnu strategiju pisanja i način mišljenja. Tako tumač valja staviti poseban naglasak na detaljnu analizu plana tj. strukture teksta, kao i na slijed i način kretanja argumentacije (tumač je pozvan da prati način odstupanja autora od najavljenog površinskog plana), te stil pisanja i ton autora i njegove promjene. Primjerice, posebnu pozornost valja obratiti na to da li argumentacija neprestano raste ili postoje sekcije u kojima ona opada. Također, ukoliko autor upotrebljava neki specifičan stil pisanja, a zatim od njega u nekom poglavlju odstupi, to može predstavljati važan znak za tumača.[111] Treba voditi računa i o tome da svoje istinsko, kritičko stajalište autor rijetko kada prezentira u svoje vlastito ime, već najčešće to radi prikriveno kroz stajališta drugih, nerijetko omraženih likova u društvu (Strauss, 2003: 13, 28).

Na temelju odgovarajuće detaljne analize teksta, predmeta bavljenja i intencija autora, moguće je potom ponuditi objektivnu prosudbu o sadržaju autorova teksta, tj. sud o istinitosti autorova nauka (Strauss, 1947-1948: 70, 74).[112] U procesu interpretacije čitatelj se, dakle,

---

[110] U svojoj knjizi o Machiavelliju Strauss kazuje da šutnja mudrog čovjeka o nečemu što se uobičajeno smatra važnim za predmet o kojem se raspravlja *uvijek* ima značenje, te da nipošto nije pitanje pukog zaborava neopreznog autora (Strauss, 1958: 30). Usporedi posebice s Machiavellijevim kazivanjem u D, II. 10: 249 gdje naš autor eksplicite upozorava da Livije nabrajajući tri stvari koje su nužne u ratu (mnogo dobrih vojnika, dobri vojskovođe i povoljna *fortuna*) svjesno nikada ne spominje novac. Prešućivanjem važnosti novca Livije kritizira prevladavajuće mišljenje prema kojemu je novac žila kucavica rata. Machiavelli preuzima metodu svojega povjesničara (Strauss, 1958: 30).

[111] Također, svi naslovi poglavlja i riječi kojima otvaraju poglavlja i/ili naslovi zaslužuju minucioznu analizu, jer mogu predstavljati skrivene znakove za vrijednog tumača.

[112] Nakon propitivanja teksta, odnosno onoga što je i kako je sam Machiavelli mislio, druga faza analize teksta podrazumijeva tumačev sud o djelu. U *Mislima o Machiavelliju* taj je sud iznesen u okviru posljednjeg četvrtog poglavlja knjige, naslovljenom „Machiavellijev nauk“. Tamo Strauss vrši rekonstrukciju sadržaja u smislu ispitivanja istinitosti, odnosno vrijednosti onoga što je autor mislio. Taj dio analize predstavlja svojevrsni pogled izvana i stoga se ne može izvesti samo iz teksta, već uključuje i kontekst vremena i dominantne ideje. Mnogi su tumači Straussa na tom tragu isticali da kritika koja je Straussu upućena temeljem tobožnjeg posvemašnjeg zanemarivanja konteksta, nije opravdana (primjerice Sullivan, 2018: 275; Zuckert, 1985).
Međutim, barem kad je riječ o Straussovoj interpretaciji Machiavellija, čini mi se da značajnu poteškoću predstavlja što njegov „objektivni“ zaključak o Machiavelliju (poglavlje 4) proizlazi iz pristranosti već u prvoj, interpretativnoj fazi analize teksta. Naime, čini mi se da Strauss ne misli nužno uvijek ono što Machiavelli misli, već njegov Machiavelli nerijetko misli ono što Strauss želi da Firentinac misli. I pritom, po mom sudu, to ne čini nesvjesno. Strauss od početka do kraja svoje

postupno transformira od pukog komentatora teksta, u figuru filozofa koji je u svojevrsnom kritičkom dijalogu s autorom.[113]

Primjerenost Straussove metodologije za dubinsko razumijevanje Machiavellija možda najbolje potvrđuje mjerodavni sud Harveya Mansfielda, jednog od najvećih znalaca Machiavellijevog djela i velikog štrausijanca koji kazuje: „Proučavajući Machiavellija, svaki put kad sam se zatekao na nekom nenaseljenom otoku za kojeg sam vjerovao da je neistražen, naišao sam na mali znak: *molim, ubacite novčić*. Kada bih to učinio, pojavio bi se veliki znak osvijetljen neonskim svjetlima vidljiv izdaleka, s ovom porukom: *Leo Strauss je bio ovdje*" (Mansfield, 1975: 372 - istaknuo D. Ž.).[114] Straussovo osnovno polazište za razumijevanje Machiavellijeva djela, ponajbolje je sažeto u njegovom sljedećem uvidu: „Knjige poput *Rasprava* i *Vladara* ne otkrivaju svoje puno značenje koje im je autor namijenio, osim ukoliko netko nad njima ne *bdije dan i noć kroz dugo vrijeme*" (Strauss, 1958: 174 - istaknuo D. Ž.). A u nastavku Strauss dodaje i sljedeću rečenicu: „Sreća je za povjesničare političkih ideja (…) da su knjige ovakve vrste rijetke" (*ibid.*).

Machiavellijevi politički tekstovi prepuni su strmina i stupica koje vrebaju neoprezne tumače. Sukladno razlikovanju egzoteričnog i ezoteričnog nauka, Machiavellijevo učenje se iz Straussove perspektive nipošto ne da svesti na jednostavno staro stajalište o Firentincu koje ukazuje na nemoralnost političkog života. Naime, u pozadini tog „jednostavnog" mišljenja

---

analize u *Mislima o Machiavelliju* koristi Firentinca za svoje vlastite svrhe, te u tom kontekstu razlaže *Vladara* (2. poglavlje) i *Rasprave* (3. poglavlje) na način da ih je svjesno naštimao za potrebe svog „objektivnog nauka" o Machiavelliju.

[113] *Cf.* Bahyrycz, 2014.

[114] Ovaj lucidan iskaz ostao je ovjekovječen na mekoukoričenom izdanju Straussovih *Misli o Machiavelliju* iz 1978. Izvorno, riječ je o fragmentu Mansfieldovog teksta „Straussov Machiavelli" (1975) na kojega ovdje čitatelju skrećem pažnju.

Profesor Harvey Mansfield (rođ. 1932. god.), sa Sveučilišta Harvard, autor je standardnih prijevoda Machiavellijevih tekstova na engleski jezik. Njegova najvažnija studija o Machiavelliju jest minuciozna štrausijanska analizu *Rasprava* objavljena pod nazivom *Machiavellijeva vrlina* [*Machiavelli's Virtue*] (1996). Od pomoći pri pisanju ovog rada bila su i Mansfieldova predavanja i gostovanja dostupna na Youtube kanalu. Iz serije razgovora s Billom Kristolom izdvajam „Harvey Mansfield on Niccolò Machiavelli and the Origins of Modernity" i „Harvey Mansfield on Leo Strauss and Straussians". Od dostupnih Manfieldovih predavanja izdvajam „Machiavelli's Verità Effetuale" održano na Sveučilištu Dallas 2014.

Ovdje, međutim, moramo napomenuti da je rječita Mansfieldova zaglušna šutnja o Lefortovom čitanju Firentinca, eksplicite mišljenom upravo kao nastavak kritičke diskusije sa Straussom i Straussovim učenicima općenito. Naime, izuzev rijetkih, uzgrednih napomena, Mansfield Lefortovom tumačenju nije posvetio dužnu pažnju.

Primijetimo i da ovdje citirana Mansfiledova tvrdnja možda ponajbolje očituje Straussovu namjeru da njegovi učenici u svakom tragu Machiavellijeva teksta, umjesto Machiavellija, prepoznaju upravo Straussa te da slijede Straussov, a ne Machiavellijev projekt. Ovdje možemo samo napomenuti da je Lefort u odnosu na Straussa bitno drugačiji učitelj, koji se zalaže za pluralnost čitanja klasika.

koje u osnovi nije pogrešno, ali jest nedovoljno, u Machiavellijevim tekstovima valja razabrati kompleksan *filozofski* sustav, odnosno koherentnu doktrinu usmjerenu protiv klasične političke filozofije i kršćanstva. Strauss je prvi pokazao da je Machiavelli primarno filozof (Ribarević, 2018: 18).[115] Pa iako je Machiavelli "više negoli ikoji drugi čovjek odgovoran za prekid s velikom Tradicijom", što predstavlja njegov Istočni grijeh, prema Straussu on je istodobno „dostojan nasljednik *najviše* [klasične] vještine pisanja" (Strauss, 1958: 120 - istaknuo D. Ž.). Machiavelli se prema Straussu u svom načinu pisanja vodi najboljim i najuzvišenijim primjerima najvećih pisaca, te u tom smislu zaslužuje puno poštovanje (*ibid.*: 120). Takvo umijeće pisanja predstavlja rijedak i dragocjen dar,[116] a Machiavellijeve političke knjige spadaju u red savršenih knjiga savršenih pisaca u kojima nema labavih niti, slučajnih riječi ili suvišnog ukrašavanja. Za Straussa je Machiavelli dakle nedvojbeno „*veliki pisac*" (*ibid.*: 121 - istaknuo D. Ž). Međutim primijetimo, *nije veliki* filozof.[117]

Poseban problem za analizu Straussova tumačenja Machiavellija predstavlja činjenica da se Strauss u većini svojih tekstova i sam koristi vještinom pisanja između redaka,[118] što od njegovih čitatelja zahtijeva vještinu čitanja između redaka u okviru koje Strauss, u maniri klasičnih filozofa, zadržava ključ Istine u svojim rukama. Strauss, u okviru svojih *Misli o Machiavelliju*, preuzima metodu ezoteričnog pisanja (Lefort, 1972; Mansfield, 1975, 2013; Howse, 2014).[119] U tom su kontekstu posebice značajne fusnote našeg interpreta, putem kojih

---

[115] Primjerice, Strauss je prvi primijetio da iz posveta *Raspravama* i *Vladaru* biva razvidno da je u svakoj od ovih knjiga Machiavelli napisao *sve* što zna (Strauss, 1958: 17). Filozofsko „znanje *svijeta*" sadržano u Machiavellijevim političkim knjigama mišljeno je u najširem smislu, i ne da se svesti na uske granice političkog i vojnog znanja (*ibid.*: 19). Naime, to znanje odnosi se kako na znanje o antičkom i modernom svijetu, tako i na znanje o svim prirodnim stvarima (poput neba ili zvijezda, D, I. Predgovor: 153), te na znanje o jednostavnim i složenim tijelima (poput država). Primijetimo i da Machiavelli ne propušta raspravljati o tome je li svijet vječan ili je stvoren što implicira raspravu o statusu Boga (*ibid.*: 18-19, *cf.* D, II. 5). Također, važno je zamijetiti da je, iako pisan u lakonski sažetom obliku (*ibid.*: 23), *Vladar* prema Straussovom sudu *sveobuhvatan* koliko i *Rasprave (ibid.*: 17, 19).

[116] *Cf.* sadržaj Machiavellijevog slavnog pisma Vettoriju od 10. prosinca 1513. za koje Grubiša u uvodu u standardno hrvatsko izdanje *Vladara* (1998: 15) opravdano ustvrđuje kako spada u red „najljepših epistolarnih bisera talijanske literature". Prema Straussovom sudu, Machiavelli u pismu opisuje upravo ono što duguje antičkoj tradiciji u smislu vještine pisanja (Strauss, 1958: 121).

[117] Strauss niti u jednom svojem tekstu posvećenom Firentincu ne rabi izraz veliki filozof za opisivanje Machiavellija, iako se doima da mu se, barem povremeno, iskreno divi.

[118] Općenito se može reći da ljudi pišu onako kako čitaju: otuda slijedi pravilo da su pažljivi pisci pažljivi čitatelji i obrnuto (Strauss, 1947-1948: 71).

[119] Ovdje izdvajam mišljenje McSheae (1963: 782) prema kojemu Straussova interpretacija nije toliko studija o Machiavelliju koliko „oprimjerenje jedne ideologije", budući da je njegova primarna svrha da „doprinese obnovi vječnih problema" (Strauss: 1958: 14), tj. klasične političke filozofije, te da iz te

prikriveno, često putem numeričkih zagonetki, vodi svoje najvjernije učenike da zajedno s njime misle njegovu vlastitu misao. Strauss pritom postupa slično Machiavelliju, i čitatelju prepušta da izvede konačne zaključke, te da samostalno dovede do kraja Straussovu kritičku misao.[120] Čini mi se da je, u samorazumijevanju, Straussova metoda čitanja Machiavellija sasvim u suglasju s Machiavellijevim postupanjem prije svega u *Raspravama*, u kojima Firentinac upotrebljava Livijev tekst za svoje vlastite svrhe.[121] Budući da je najvažniji cilj Straussove interpretacije pokazati kako se Machiavellijeva misao uklapa u Veliku tradiciju, odnosno ukazati na njezin razorni potencijal i razmjere njegove pobune, čini mi se opravdanim postulirati sljedeću tezu: Strauss se svojim *Mislima o Machiavelliju* obraća svojim potencijalnim učenicima,[122] u pokušaju obnove klasičnog političkog mišljenja nasuprot (iz njegovog rakursa) štetnom projektu Moderne.[123] Straussovu knjigu o Machiavelliju po mom sudu valja razumjeti prije kao knjigu koja stremi pridobivanju čitatelja za klasičnu političku filozofiju, negoli kao knjigu koja tek daje sud o Machiavellijevom

---

perspektive pokaže da je Machiavellijevo učenje nereligiozno i nemoralno. Drugim riječima, Machiavelli je zarobljenik Straussove navlastite intencije.

[120] Strauss pritom svoju metodu brani prilično neuvjerljivom tezom. Naime, on kazuje kako ne može iznijeti sve što misli o Machiavelliju u svojoj knjizi posvećenu Firentincu, budući da bi u tom slučaju njegova misao bila predstavljena u mnogo svezaka (Strauss, 1958: 303-304, fusnota 48). Međutim, tumači Straussova čitanja Machiavellija uvjerljivo su pokazali da napor koji je potreban od strane čitatelja za razrješavanje nepravilnosti u Straussovom tekstu o Machiavelliju vodi prema reevaluaciji važnosti antičkih *modi e ordini*, odnosno klasične političke filozofije, te ukazivanju na njihovu suvremenu relevantnost. Nasuprot obnovi antičkog mišljenja, inovativna izgradnja alternativne Moderne upravo posredstvom figure Machiavellija predstavlja najveću vrijednost Lefortovog čitanja.

[121] Opisujući Machiavellijevo postupanje s Livijevim tekstom, Strauss je ujedno nedvojbeno opisao i svoje vlastito postupanje u odnosu na Machiavellija. U tom kontekstu punu pozornost zaslužuje sljedeći Straussov iskaz: „Machiavelli koristi Livija kao *corpus vile* posredstvom kojega pokazuje kako je on sam postupio u vezi s *corpus nobilissimum*“ (*ibid.:* 142). Pritom ne samo da Strauss koristi Machiavellijev tekst za svoje vlastite svrhe, nego se po mom sudu sukladno Machiavellijevoj početnoj skromnosti, i sam Strauss pred čitateljem prikazuje poniznim i nedostojnim, dok zapravo iz pozadine, kao apostol klasične političke filozofije, stremi da detronizira Machiavellija, pa da se samouspostavi na mjesto vladara.

[122] Ukoliko Machiavelli svojim političkim knjigama pribavlja trupe za uvođenje novih, modernih načina i poredaka, Strauss svojom interpretacijom Firentinca pribavlja vlastite mlade trupe za obračun s Machiavellijevim modernim „vojnicima“. O uspjehu tog projekta svjedoči i činjenica neprikosnovene dominacije štrausijanaca u filozofskim tumačenjima Machiavellija.

[123] Moderni projekt, uz ostalo, rezultira fenomenom totalitarizma, te trenutnom mogućnošću totalnog uništenja života na Zemlji u vidu atomske bombe.

Strauss je svoj veliki poduhvat u *Mislima o Machiavelliju* možda ponajbolje najavio još 1946. godine: „Moderni učenici klasične političke filozofije su moderni ljudi, i dakle oni gotovo nužno pristupaju klasičnoj filozofiji s moderne [makijavelijevske?] točke gledišta. Šansa za adekvatno razumijevanje klasične političke filozofije od strane modernih ljudi postoji samo ukoliko je proučavanje klasične filozofije praćeno neprestanom i upornom refleksijom o modernim principima, što vodi do oslobađanja od naivnog prihvaćanja tih principa“ (Strauss, 1946: 328). Opravdano je ustvrditi da je Straussova knjiga o Machiavelliju mišljena kao refleksija o modernim principima politike koje utemeljuje Machiavelli, ali je ujedno i prilika za povratak ka klasičnom (političkom) mišljenju i njegovoj obnovi.

političkom mišljenju, iako se takvom (barem na površinskoj razini) nedvojbeno prikazuje. Problem je pritom dakako to što misao koja se otkriva u formi Straussova ezoteričnog nauka nije misao o Machiavelliju, već o Klasicima (*sic!*).[124] Primijetimo zaključno da je u Straussovoj interpretaciji Machiavellija riječ o Straussovom sudu o Moderni općenito, pa se našem interpretu događa da sva zla Moderne naprti na leđa samo jednog čovjeka.[125]

1.2.1. Kako Strauss čita *Vladara*: metodološki aspekti

1.2.1.1. Plan, raspored poglavlja i predmet *Vladara* (i *Rasprava*)

Vladar na prvi pogled ima jasan i pravocrtan plan, te je mnogo sažetiji od *Rasprava*. Već na razini površinskog čitanja moguće je razlučiti četiri dijela tekstualnog tkanja, prema osnovnim, dominantnim temama koje povezuju najvažnije grupe poglavlja: 1-11 raspravljaju različite oblike principata, tkz. vojna poglavlja 12-14 tiču se odnosa vladara i njegovih vanjskih neprijatelja, 15-23 raspravljaju o vladaru i njegovim podanicima ili prijateljima, i konačno, poglavlja 24-26 posvećena su razboritosti i *fortuni* (Strauss, 1958: 55). *Vladar* je, barem po svom izvanjskom karakteru, znatno konvencionalniji, suzdržaniji i tradicionalniji negoli *Rasprave* (*ibid.*: 24) budući da je izložen u obliku dobro poznatog žanra „ogledala za vladare“ [*mirror for princes*] (*ibid.*: 23). Štoviše, djelo na prvi pogled predstavlja jednu tipičnu skolastičku, tradicionalnu akademsku raspravu, koja stremi iznalaženju pravila za monarhijski oblik vladavine, i time se, čini se, nastavlja na dobro poznatu tradiciju (*ibid.*: 23). U posveti *Vladara* koja je upućena Lorenzu de Mediciju, Machiavelli kazuje kako, na temelju povijesnog znanja o djelovanju velikih ljudi u Antici i Moderni, nastoji spoznati prirodu samih vladara, pa stoga u tekstu raspravlja karakteristike i oblike monarhijske vladavine, kao i pravila za stjecanje i očuvanje principata (*cf.* P, 2). Tekst *Vladara* sadrži univerzalno učenje koje je utemeljeno na rasuđivanju koje proizlazi iz suvremenog i antičkog iskustva, i koje bi trebalo vrijediti u *svim* vremenima, te je stoga riječ o nedvojbeno znanstvenoj/filozofskoj, a

[124] Valja napomenuti da smo u ovom radu usmjereni prvenstveno na Straussovu analizu *Machiavellijevog* nauka, odnosno na njegov egzoteričan nauk. Manje smo zainteresirani, za ono što je Straussu najvažnije, za projekt obnove klasične političke filozofije, kao suštinskog sadržaja Straussova navlastitog ezoteričnog nauka. Međutim, brojni štrausijanci danas marljivo slijede putokaze koje im je postavio njihov učitelj, a koji vode u pravcu obnove najviših standarda klasične političke filozofije. Sam naslov Straussove knjige *Misli o Machiavelliju* može se shvatiti upravo kao znak nedovršenog, i nedovršivog projekta, koji traži učenike/učesnike u svojevrsnoj uroti protiv Machiavellijeve *moderne* pobune (Mansfield, 1975: 372).

[125] Za još neke važne specifičnosti Straussova pristupa Machiavelliju vidi potpoglavlje 2.7. naslovljeno „Prema zaključku“, gdje smo o tim specifičnostima raspravljali s drugom svrhom.

ne primarno povijesnoj knjizi.[126] Istovremeno, međutim, u pozadini "djelca" osim univerzalnog učenja, tj. čisto akademske rasprave, valja prepoznati i pamflet [*tract for the time*] (*ibid.*: 55-56, 61-62, 69). Machiavelli, naime, u *Vladaru* nudi praktične, partikularne savjete vezane za stjecanje i održavanje vlasti koji su ponajprije upućeni Lorenzu i koje bi on, čini se, trebao slijediti u partikularnoj situaciji na prostoru Italije njegova vremena.[127]

Već iz ovih prvih naznaka možemo zaključiti da je jedna od važnih karakteristika *Vladara* spajanje oprečnosti. Prema Straussovom sudu čitatelj nikada ne smije izgubiti iz vida vezu općenitog i partikularnog učenja. Štoviše, tumač je pozvan da shvati općenito u svjetlu onog partikularnog i *vice versa* (*ibid.*: 63).[128] Polazeći od partikularnog slučaja nezavidne situacije Machiavellijeve Italije,[129] naš autor je u potrazi za primjerenim teorijskim odgovorom, a revolucionarna narav njegove teorijske inovacije traži prikrivanje.[130] Međutim, u čemu se ogleda sadržaj „partikularnog slučaja", tj. je li Machiavelli zaista primarno usmjeren na Lorenzovo oslobođenje Italije od Španjolaca, Nijemaca i Francuza, ostaje tek da se utvrdi. Ovdje valja tek ustvrditi da je prema Straussu u svakom od dijelova Machiavellijeva

---

[126] Povijesno znanje o djelovanju velikih ljudi u Antici i Moderni je nužna pretpostavka koja omogućuje da se Machiavelli dovine do najvišeg teorijskog političkog znanja o principatu kao obliku vladavine.

[127] Upravo u okviru posljednjih poglavlja *Vladara* (P, 24-26) naš se autor bavi situacijom tadašnje Italije, a čitava rasprava završava slavnim, strastvenim zazivom za oslobođenjem Italije od barbara. Machiavelli se partikularnim savjetom upućenom Lorenzu, vezano za ono što treba učiniti ovdje i sada, nastoji izdići iz „velike i uporne zlobe fortune" (*cf.* P, Posveta: 91) (*ibid.*: 62).
Primijetimo da Machiavelli u *Vladaru*, s obzirom na univerzalni i praktični dio nauka, zadobiva dvostruku funkciju: savjetnika Lorenza i učitelja općenito (*ibid.*: 56).

[128] Opća pravila koja su namijenjena vladarima općenito valja preliti u oblik posebna savjeta koji je upućen Lorenzu. I obratno, tumač je pozvan da razradi put od partikularnog savjeta (P, 26), do općenitih premisa.

[129] U čuvenoj formulaciji Machiavelli kazuje kako svakome smrdi ova barbarska vladavina, misleći na Italiju svoga vremena (P, 26: 257, 259).

[130] Od tuda prevaga modernih primjera u *Vladaru* ima dvostruku važnost: moderni primjeri su važniji za ocrtavanje dominantnog tipa političkog djelovanja u suvremenoj Italiji, a kritička rasprava o njima je manje uvredljiva, negoli rasprava o najuzvišenijim primjerima Antike (*ibid.*: 63).
Pisati o vladarima, a ponajmanje pisati izravno vladaru, nipošto nije bezopasan zadatak i podrazumijeva stroga pravila. U najvažnijem poglavlju prve knjige *Rasprava*, D, I. 58: 228, Machiavelli eksplicite kazuje: „No mišljenje protiv naroda ima podrijetlo u činjenici da se nitko ne boji protiv naroda govoriti, pa i onda kad je narod na vlasti o njemu svatko slobodno govori. O vladarima se, naprotiv, uvijek govori s mnogo straha i uz tisuću obzira." Stoga je naš autor u *Vladaru*, za razliku od *Rasprava* koje posvećuje prijateljima, nužno suzdržan i stoga lakonski kratak (Strauss, 1958: 23).

[130] Razlika između dvaju knjiga mogla bi se objasniti Machiavellijevom (znanstvenom) neutralnošću u analizi principata i republike. Međutim, prema Straussu, Firentinac nedvojbeno preferira republike (*ibid.*: 20).

nauka prisutan skriveni (tajni) nauk, koji omogućuje da se praktični i teorijski dio nauka spoje u jedinstvenu cjelinu.[131]

Prije same analize znakova koji upućuju na sadržaj tajnog nauka, posvetimo na trenutak dužnu pažnju tradicionalnoj ovojnici djela, a koje smo se već površno dotaknuli. Iako Machiavellijev tekst završava krajnje neobično, patriotskom pjesmom Petrarke, pjesništvo ipak predstavlja tradicionalni žanr (*ibid.*: 23). Machiavelli započinje *Vladara* s „uobičajeno je“ [*sogliono*], a knjigu, poput mnogih drugih pisaca toga vremena, posvećuje vladaru.[132] Sami naslovi poglavlja u *Vladaru* ne sadrže nekonvencionalne teze, a svi su citati antičkih pisaca izneseni na latinskom jeziku.[133] Machiavelli se u „djelcu“ suzdržava od eksplicitne komparativne procjene republika i principata.[134] Naš autor u tekstu ne upotrebljava riječ tiranin, odnosno ne pravi razliku između vladara i tiranina, dok u *Raspravama* inzistira na toj razlici (*ibid.*: 26, 31). Naime, budući da se obraća konkretnom vladaru Machiavelli, čini se, u *Vladaru* izbjegava izravno izreći sve ono što nije prikladno da se pred njega iznese, a što bi autora (i njegovu težnju za zaposlenjem?) moglo dovesti u opasnost (*ibid.*: 26). Otuda bi se na prvi pogled moglo pogrešno učiniti, kao što je to slučaj s, primjerice, Spinozom ili Rousseauom, da je *Vladar* prije svega mišljen kao satira o vladarima (*ibid.*: 26), te da je Machiavellijevo istinsko učenje sadržano u njegovoj knjizi o republikama.[135] Strauss, međutim, jednoznačno odbacuje takvo mišljenje (*ibid.*: 26). Machiavellijeve političke knjige tvore jedinstveni nauk i iznose jednu *modernu* teoriju društva, za čije su primjereno zahvaćanje potrebne, čini se, obje perspektive, i vladara i naroda (*ibid.*: 15).[136]

---

[131] Machiavellijev tekst je iznimno „suptilno tkanje“: svaki od dijelova Firentinčeva nauka, eksplicitni teorijski i eksplicitni praktični nauk, sastoje se od tradicionalne vanjštine i ezoteričnog nauka, a samo odrješitim probijanjem kroz obje tradicionalne ovojnice može se otkriti cjelovita revolucionarnost Machiavellijevog projekta (*ibid.*: 69).

[132] Primijetimo da je Machiavellijevo revolucionarno otkriće eksplicite objavljeno tek u čuvenom poglavlju P, 15.

[133] Naslov djela u izvorniku glasi *De principatibus*, a naslovi svih poglavlja, uključujući posvetu, su na latinskom jeziku koji tada prevladava u učenih ljudi i Crkve.

[134] U *Raspravama*, pak, Strauss primjećuje kako naš autor eksplicitno kazuje da su vladari superiorniji puku kada je riječ o utemeljenju država, dok je puk superiorniji vladarima kada je riječ o očuvanju država (Strauss, 1958: 25; vidi posebice D, I. 9: 170 i D, I. 58: 228).

[135] Iz Rousseauove perspektive i *Vladar* i *Rasprave* namijenjeni su narodu, a ne vladaru. Naime, *Vladar* kroz prizmu satire, pred narodom ogoljuje istinsku narav vladara. *Rasprave* su otuda ključna Machiavellijeva knjiga. Drugim riječima, iz republikanske perspektive *Rasprava* valja čitati *Vladara*.

[136] Pitanje odnosa *Vladara* i *Rasprava* može se „razriješiti *samo* [pažljivim] čitanjem“ obje knjige zasebno (*ibid.*: 29, 53 - istaknuo D. Ž.). Prema Straussovom eksplicitnom sudu, nužni uvjet valjanog pristupa ovim tekstovima jest poznavanje Machiavellijevih pravila za čitanje. Usvajanje pravila za čitanje koje nam Firentinac nudi u svojim političkim tekstovima omogućuje primjereno razumijevanje značenja Machiavellijevog učenja (*ibid.*: 53). O Machiavellijevim pravilima čitanja najbolje

Samo na prvi pogled ove se knjige bave različitim predmetima. Dok je *Vladar* s jedne strane knjiga posvećena principatu kao obliku vladavine,[137] *Rasprave* se bave republikama (*ibid.*: 16, 27).[138] Međutim, pri nešto pažljivijem čitanju, ubrzo postaje jasno da ove knjige uopće nisu tako jasno razdvojene predmetom kojeg razmatraju. Činjenica da je *Vladar* posvećen stvarnom vladaru, Lorenzu De Mediciju,[139] dok su *Rasprave* posvećene Machiavellijevim prijateljima, dvojici privatnih građana, Zanobiju Buondelmontiju i Cosimu Rucellaiju, nudi jedno moguće rješenje odnosa između dvaju knjiga. Tako dok u *Vladaru* Machiavelli progovara sa stajališta osvajanja i očuvanja vlasti monarha, *Rasprave* analiziraju stvarnost s republikanskog stajališta, i streme uspostavi i očuvanju republikanskog načina života/*vivere civile*/*vivere politico* (*ibid.*: 20). Prema Straussovom provizornom sudu, obje knjige sadrže isto učenje kojemu se pristupa s dvije različite perspektive. S jedne strane *Vladar* sa stajališta stvarnih vladara (Lorenzo) analizira utemeljenje poretka, a s druge strane *Rasprave* su, sa stajališta potencijalnih vladara (naroda), usmjerene ka analizi očuvanja poretka (*ibid.*: 29).[140] Međutim, u *Raspravama* Machiavelli nedvojbeno analizira stvarnost i sa stajališta vladara (*ibid.*: 21).[141] *Rasprave* se, bjelodano bave ne samo republikama već i

---

saznajemo iz njegova čitanja Livija. *Cf.* Strauss, 1947-1948: 71. Vidi u cijelosti potpoglavlje 1.2.2. „Kako Strauss čita *Rasprave*: metodološki aspekti".

[137] U P, 2: 93 Machiavelli eksplicite tvrdi: „Ostavit ću po strani republike, jer sam već o njima nadugo raspravljao. Zadržat ću se jedino na principatu (…)." Zamijetimo i da principat kao oblik vladavine prevladava u Machiavellijevo vrijeme, dok je republikanski oblik vladavine u opadanju, te da bi se iz te perspektive moglo barem na prvi pogled, posljednje poglavlje *Vladara* tumačiti kao iskreni poziv *vladaru* na oslobođenje Italije od barbara. Međutim, već i površno čitanje *Rasprava* ukazuje na Machiavellijevu težnju za buđenjem (antičkog) republikanizma u uvjetima suvremene Italije (*ibid.*: 16).

[138] Čini se da se *Rasprave* pritom primarno bave rimskom antičkom republikom. Međutim, budući da je i Firenca donedavno bila republikom, a s obzirom na to da čitatelj zna da „u republikama ima više života, jača je mržnja, veća želja za osvetom, sjećanje na staru slobodu ne da im, niti im može dati da miruju" (P, 5: 117), Machiavelli, čini se, zagovara ponovnu uspostavu republike u Firenci, što može biti djelo samo *jednog* čovjeka. U kontekstu mogućnosti ponovne uspostave republike u Firenci od posebnog je značaja poglavlje D, III. 6 naslovljeno „O urotama" koje analizira greške u pripremi i provođenju urote, s naglaskom na urote usmjerene protiv vladara. Ovo *najduže* poglavlje u *Raspravama* može se, barem na prvi pogled, čitati i kao „priručnik za ubojstvo tiranina" (*ibid.*: 27).

[139] Machiavelli se Lorenzu obraća ponizno, gotovo dodvoravajući se, e kako bi on primio njegov neobičan dar, naime djelce koje je sastavio, a koje nastaje pod uslovima Machiavellijeve loše osobne *fortunae*. U zamjenu, on, čini se, od vladara traži uslugu, naime zaposlenje (P: 91). Ali dok su Machiavellijevi prijatelji iz posvete *Raspravama* „zaslužili da budu vladarima", ostaje otvorenim pitanje zaslužuje li to uistinu i Lorenzo. (*Ibid.*: 22-23)

[140] Razlika između dvaju knjiga mogla bi se također objasniti i Machiavellijevom znanstvenom neutralnošću u analizi principata i republike. Međutim, prema Straussu Firentinac nedvojbeno preferira republike (*ibid.*: 20).

[141] Izdvajam tek jedan primjer: D, I. 40.

principatima, a imitacija Antike u političkim stvarima kao dominantna tema *Rasprava*, odnosi se kako na imitaciju antičkih republika, tako i na imitaciju antičkih kraljevstava (*ibid.*: 16).[142]

Najvažniji predmet *Vladara* jest novi vladar (*ibid.*: 70). Od samog počeka tekstualnog tkanja, Machiavelli naznačuje da se bavi novim vladarima, budući da je osnovni kriterij njegove klasifikacije principata kako *steći* i održati vlast. Lorenzo je u Firenci novi vladar, a njega se istovremeno, čini se, savjetuje kako da postane vladarom Italije, e da bi tako ujedno postao novim vladarom u posebnom i uzvišenom smislu, sličan Mojsiju, Kiru, Romulu i Tezeju, odnosno inovator ili *utemeljitelj* društva. Osnovna tema *Vladara* jest upravo utemeljenje društva (*ibid.*: 20).[143] Sve monarhije, bez obzira na to da li su izborne ili nasljedne nekada su bile nove.[144] Ali istovremeno valja primijetiti i da su sve republike, utemeljene od strane jednog izvanrednog čovjeka, tj. da ih je utemeljio novi vladar. Nadalje, Machiavelli eksplicite kazuje da privatni građani kojima je Machiavelli posvetio *Rasprave* zaslužuju da budu vladari (D, I.: 151). Štoviše, čitatelj saznaje da su potencijalni vladari[145] kojima Firentinac posvećuje *Rasprave*, slični Hijeronu Sirakuškom kojemu je svojedobno manjkala samo vlast da bi bio kraljem (D, I. Predgovor: 152), te su oni su pozvani da pored republika imitiraju i antičke vladare (*ibid.*: 21).[146] Budući da je utemeljivanje društva kontinuirani proces, te je štoviše upravo permanentno utemeljenje najvažniji element očuvanja društva, može se reći da je Machiavellijevo ukupno učenje pisano iz perspektive utemeljenja društva, te da se Machiavelli prije svega obraća utemeljivačima.[147] Otuda valja primijetiti da *Vladar*

---

[142] Izdvajam dva primjera: D, II. 16 i D, II. 24. *Vladar* se, s druge strane, također u mnogome dotiče republika, štoviše, u brojnim se poglavljima od vladara zahtjeva oponašanje Rimske Republike. Od brojnih primjera izdvajam P, 5. *Vladar* nedvojbeno, poput *Rasprava*, izražava divljenje spram Antike (*ibid.*: 24). Machiavellijevi primjeri iz ključnog šestog poglavlja *Vladara* utjelovljuju svi odreda antičke figure (Tezej, Mojsije, Romul, Kir) (Strauss, 1958: 302, fusnota 22).

[143] Strauss primjećuje da se, iza očiglednog predmeta koji upućuje na figuru novog, partikularnog vladara (Lorenza), u pozadini termina novi vladar u općenitom smislu krije teorijska rasprava o problemu „podrijetla ili utemeljenja svih država“ ili rasprava o „*prirodi* samog *društva*“ (*ibid.*: 70 - istaknuo D. Ž.).

[144] Vidi posebice zadnje retke P, 2: 95 gdje Machiavelli, opisujući nasljedne monarhije, kazuje kako trajna i ustaljena vladavina briše u ljudima uspomene na staro.

[145] *Rasprave* su duže od *Vladara* jer su posvećene potencijalnim vladarima, te ciljaju na projekt dugog trajanja i buđenja antičke vrline, dok je *Vladar*, s obzirom na to da je namijenjen stvarnom vladaru Lorenzu, usmjeren na trenutno djelovanje i oslobođenje Italije. Iz tog razloga čini se da u *Vladaru* prevladavaju suvremeni primjeri, a u *Raspravama* primjeri inspirirani Antikom. (*Ibid.*: 22, 16)

[146] Između ostalih primjera upravo je Hijeron u *Vladaru* predstavljen kao vladar koji nudi model za djelovanje (*ibid.*: 21).

[147] Firentinac je učitelj vladara općenito, odnosno, preciznije, učitelj moderne generacije novih vladara koji utemeljuju novi tip modernog društva. Utemeljenje društva je permanentni proces i stoga perspektiva vladara, tj. velikaša koji su prema Straussovom tumačenju vladari u republikama, zadržava primat i u republikama. Machiavelli, po mom sudu, prema Straussovu čitanju *oba djela piše iz perspektive velikaša*. Iako svaka knjiga sadrži sve ono što Machiavelli zna s obzirom na specifičnu

nipošto nije podređen *Raspravama*, već je upravo perspektiva utemeljivača od odlučujuće važnosti za cjelokupni Firentinčev nauk.

Machiavelli nastupa kao kompetentni savjetnik vladara, pa progovara jezikom vladara za kojega je opravdano pretpostaviti da je djelomično iskvaren vršenjem vlasti i da će biti prijemčiv za Machiavellijevu neprijatnu poruku (*ibid.*: 28). U nekim aspektima *Vladar* je izravniji od *Rasprava*. Tako Firentinac djelomično raspravlja najuzvišeniju temu uvođenja novih poredaka,[148] koju izrijekom odbija analizirati u *Raspravama*,[149] upravo u *Vladaru* (P, 6: 18; *ibid.*: 28). Međutim, iz Straussove ukupne minuciozne analize *Rasprava* nedvojbeno proizlazi da je Machiavellijeva poruka u tom djelu još zaoštrenija negoli u *Vladaru*.

1.2.1.2. Prve naznake Machiavellijeva tajnog nauka: argumentacijska dinamika

Straussova minuciozna analiza pokazuje da tijek argumentacije u *Vladaru* nije pravocrtan već se sastoji od stalnih uspona i padova u argumentaciji. Kretanja u argumentaciji mogu nam pomoći u razlikovanju tradicionalnog (površinskog/egzoteričnog) i revolucionarnog (tajnog/ezoteričnog) nauka. Machiavellijeva misao kreće se od onoga poznatoga i konvencionalnoga, prema onom novom i revolucionarnom. Tako se u prva dva poglavlja Machiavelli kreće uobičajenom linijom koja se odnosi na legitimne, tj. nasljedne vladare [*principe naturale*], koji su razboriti i umjereni, a Machiavelli kao potkrepu koristi suvremene primjere. U trećem poglavlju uvodi se nova teza: čini se da priroda ipak ne

---

perspektivu, tj. publiku kojoj se obraća (*ibid.*: 53), paradoksalno, pokazuje se da su stvarni adresati na razini Firentinčeva tajnog nauka mladi velikaši. U drugom poglavlju ovog rada naslovljenim „Strauss: Machiavellijev oligarhijski republikanizam“, na ovom tragu branit ću tezu kako se prema Straussovom tumačenju Machiavelli svojim djelima ponajprije obraća velikašima koji, međutim, nisu vođeni moralnom vrlinom, već sebičnim interesom, te stoga padaju na razinu oligarhije i bivaju *slični* klasi puka koju koriste kao instrument za ostvarivanje vlastitih interesa, što u konačnici ipak barem djelomično zadovoljava i interese puka. *Rasprave* i *Vladar*, dakle, ne samo da imaju isti predmet bavljenja, već štoviše sadrže učenje koje ima podjednaku svrhu: podučiti velikaše kako da podčine puk. Vidi Straussovu analizu D, I. 49 u potpoglavlju 1.2.2.4. „Proturječja kao Machiavellijeva strategija pisanja“.

[148] „Tu valja imati na umu kako nema stvari koju je teže provoditi, koja ima manje izgleda za uspjeh i kojom je teže ravnati, negoli odvažiti se na uvođenje novih uredaba“ (P, 6, 121). U nastavku nam naš autor kaže da upravo „ovu stvar želi dobro promotriti“ (*ibid.*). Međutim, Machiavelli u *Vladaru* propušta raspraviti kako se takav poredak može održati nakon smrti utemeljivača (Strauss, 1958: 29), što je upravo najvažnija tema *Rasprava*. Tema projekta *Vladar-Rasprave* je upravo utemeljenje poretka i njegovo održanje, tj. njegovo kontinuirano utemeljenje.

[149] “Koliko je opasno stati na čelo novog pothvata koji se tiče mnogih osoba i koliko je teško pripremiti ga i provesti u djelo te kad je proveden sačuvati ga, bilo bi predugo i preteško ovdje raspraviti. Odgađajući to za drugu priliku (…)“ (D, III. 35: 340).

favorizira „prirodno“ uspostavljene vladare. Naime, s obzirom na to da je „želja za stjecanjem prirodna i uobičajena“ (P, 3: 107), propadanje nasljednih vladara je prirodnije od njihovog mirnog nasljeđivanja, a naš autor se pritom poziva na antičke (i strane) primjere u usporedbi sa suvremenim primjerima („mudraci našega doba“). Zatim od četvrtog poglavlja nadalje dominiraju antički primjeri naspram primjera iz suvremenosti. Šesto poglavlje predstavlja vrhunac prvog dijela Machiavellijevog izlaganja.[150] U tom središnjem poglavlju prvog dijela naš se autor bavi najslavnijim primjerima novih vladara koji su svojim vlastitim oružjem i *virtù* uspostavili potpuno nove monarhije, a najvažniji primjeri uključuju Mojsija, Kira, Romula i Tezeja. Njihova se veličina ogleda u utemeljenju novog poretka koji se u potpunosti razlikuje od onog prethodnog, uobičajenog, budući da oni uvode nove načine i poretke [*nuovi ordini e modi*] (P, 6: 121). S obzirom na ovo središnje poglavlje koje razmatra privilegirane i iznimne figure, ostatak prvog dijela *Vladara* predstavlja pad. Primjeri koji prevladavaju od sedmog poglavlja do kraja prvog dijela, koje završava analizom nenaoružanih crkvenih monarhija, su suvremeni primjeri koji u pravilu donose i pad u argumentaciji. Glavna figura sedmog poglavlja jest Cesare Borgija koji je svoj položaj stekao *fortunom*. Iako je on na prvi pogled predstavljen kao model za nove vladare, čitatelj saznaje da Borgija nije uspio u osnivanju nove države u centralnoj Italiji zbog velike pogreške koja se ogleda u njegovu djelovanju vezanom za izbor novog pape nakon smrti Aleksandra VI. Također, primijetimo da Borgija nije novi vladar u potpuno novoj državi, već na postojeći poredak primjenjuje nove metode pokušavajući ga promijeniti.[151]

Drugi dio *Vladara* u cijelosti predstavlja uspon s obzirom na završetak prvog dijela. Dobra vojska se nadaje kao ključan i štoviše dovoljan uvjet za dobre zakone (P, 12), a Machiavelli se postupno uzdiže, od analize najlošije, prema analizi najbolje vrste vojske. Naš autor se u tom smislu hvata u koštac s političkim i vojnim greškama „mudraca našega vremena“, a posebice sa Savonarolom, iako ga eksplicite ne spominje. Fratar je naime pogrešno vjerovao da je propast Italije rezultat religijskih grijeha, bez da je uočio suštinske i fatalne pogreške u organizaciji vojske. Budući da je riječ o usponu u argumentaciji, u ovom dijelu Machiavellijeve analize prevladavaju antički primjeri. Tako se u okviru P, 12 Machiavelli poziva na Bibliju kao najveći autoritet političke i moralne misli, i to, znakovito,

[150] To je ujedno i jedino poglavlje u kojemu Machiavelli eksplicite govori o prorocima kao ljudima kojima se izravno obraća/govori Bog.
[151] Podsjetimo ovdje da je Strauss jedan od rijetkih autora u sekundarnoj literaturi, iako ne i osamljen, koji smatra da Cesare Borgija nije središnja figura *Vladara* i da P, 7 u cijelosti predstavlja pad u odnosu na P, 6. Vidi nastavak ovog potpoglavlja u kojem se pokazuje da je prema Straussovom tumačenju Borgija tek instrument u rukama svog oca, pape (*sic!*) Aleksandra VI.

na Stari, a ne Novi zavjet.[152] A u četrnaestom poglavlju naš autor se referira na Ksenofonta i njegov *Kirov odgoj* kojeg znakovito (nasuprot Platona i Aristotela o kojima šuti) smatra klasičnim autorom savjeta vladaru.[153] Drugi dio *Vladara* tako završava veličanjem Kira, što predstavlja još jedan od vrhunaca argumentacije, sličan onome iz šestog poglavlja (koje, podsjetimo, također donosi primjer Kira), čime se ujedno dovršava rasprava tradicionalnih izvora u pogledu utemeljivanja nove vladavine. (*Ibid.*: 58)

U P, 15, prvom poglavlju trećeg dijela (poglavlja 15-23), Machiavelli započinje projekt iskorjenjivanja Velike tradicije političke misli, donoseći radikalnu promjenu u prevladavajućem općem učenju (*ibid.*: 59).[154] Naime, Machiavelli se hvata u koštac s Tradicijom koja polazi od pretpostavke da vladar treba vladati u skladu s moralnim vrlinama. Takvo tradicionalno, antičko i kršćansko mišljenje prema Machiavelliju treba biti prevladano. Naš autor u tom smislu nudi jedno novo i šokantno učenje, čija je svrha da sasvim nadomjesti staro učenje (*ibid.*: 59).

Machiavellijeva argumentacija se uzdiže od petnaestog do devetnaestog (ili dvadesetog) poglavlja i onda opet opada (*ibid.*: 60). Vrhunac trećeg dijela *Vladara* Strauss pronalazi u zadnje dvije trećine P, 19 u kojima se naš autor bavi rimskim carevima i tu, dakako, prevladavaju antički primjeri. Devetnaesto poglavlje se nadovezuje na i, štoviše, dovršava eksplicitnu raspravu o osnivaču koja je započeta u P, 6. P, 19 otkriva istinu o osnivačima gotovo u potpunosti. Strauss smatra da je P, 19 centralni dio i vrhunac *Vladara* u cjelini, a treći dio *Vladara* (poglavlja 15-19) time ujedno i najvažniji dio cijelog tekstualnog

---

[152] Riječ je o središnjem poglavlju sekcije o oružju (P, 12-14), gdje se Machiavelli referira na borbu Davida protiv Golijata. Saznajemo da je David pobijedio Golijata zato što se oslanjao na vlastite, a ne na tuđe snage [*con le arme sua e non con le aliene*]: „Kad se David ponudio Saulu da će podijeliti megdan s Golijatom, filistejskim izazivačem, Saul, mu, da ga ohrabri, ponudi svoje oružje. David ga pripasa na sebe a onda odbije, govoreći kako ga ono sapinje, pa će radije poći na neprijatelja sa svojom praćkom i svojim nožem. Jednom riječju, tuđe oružje ili spada sa tebe, ili ti je preteško, ili te sapinje“ (P, 13: 175). Machiavelli međutim pritom prešućuje ono što Biblija kazuje o pomoći koju je David imao u obliku Božje providnosti, budući da se čini da za Machiavellija Božja pomoć predstavlja upravo „tuđe snage“. Prema Straussu, Machiavelli koristi autoritet Biblije kako bi uspostavio *par excellence* anti-biblijsku istinu (Strauss, 1958: 330, fusnota 10). Čovjek prema Machiavelliju ne može doseći svoje najveće potencijale ukoliko se ne oslanja na sebe samoga, tj. ukoliko pred sebe samoga ne postavlja najviše zahtjeve. Umjesto da se oslanja na potporu moći koja se nalazi izvan njega, čovjeku izvor snage i veličine valja pronaći u samoljublju, koje ujedno omogućuje i prepoznavanje te iste vrline kod drugih ljudi. (*Ibid.*: 190)

[153] Već u tim prvim naznakama Strauss pronalazi Machiavellijevo odbacivanje najvećih političkih i moralnih autoriteta klasične političke filozofije, i štoviše pokušaj njegovog vlastitog ustoličenja na njihovo uzvišeno mjesto.

[154] Strauss na ovom tragu primjećuje da je petnaesto poglavlje jedino koje ne sadrži niti jedan povijesni primjer.

tkanja. (*Ibid.*)[155] Primijetimo da kretanje unutar trećeg dijela također nalikuje kretanju u prvom dijelu *Vladara*. Stoga upravo u spoju vrhunaca argumentacije u P, 6 i P, 19 valja iz Straussove vizure tražiti ključ Machiavellijeva novog, šokantnog učenja.[156]

Posljednji dio *Vladara*, poglavlja 24-26, po svojoj dinamici stalnog uspona u argumentaciji sliče drugom dijelu. Za razliku od posljednjih poglavlja trećeg dijela, Machiavelli u četvrtom dijelu opet govori o novom vladaru, čak i o novom vladaru u novoj državi, svojoj osnovnoj temi, te naglašava antičke primjere.[157] Tako navodi primjer Filipa V. Makedonskog za kojeg se čini da je, iako ne spada u najvišu klasu vladara, ipak superioran suvremenim talijanskim vladarima. U posljednjem poglavlju, koje predstavlja vrhunac četvrtog dijela, naš autor gotovo neobuzdano govori o nadama koje gaji u pogledu suvremenih talijanskih vladara, a spominje čak tri od četiri najbolja Machiavellijeva antička uzora: Kira, Mojsija i Tezeja. Tako Machiavelli, barem na prvi pogled iznenađujuće, ne očekuje od novih vladara u suvremenim talijanskim uvjetima neki čin potpuno drugačije vrste, već jednostavno imitaciju najboljih antičkih uzora. Iz ove perspektive cjelokupni četvrti dio predstavlja pad s obzirom na P, 19. Međutim, dok se, s jedne strane, čini da je najveće moguće djelo u suvremenoj Italiji oponašanje najboljih djela antičkih uzora, s druge strane, najveće je Machiavellijevo teorijsko postignuće u Italiji potpuno novo i u direktnom je raskoraku s Antikom. Opravdano je stoga pretpostaviti da Machiavellijevo razumijevanje utemeljenja društva, nasuprot savršenoj imitaciji, zapravo ipak potrebuje inovaciju od strane vladara. Naime, budući da je Machiavellijev nauk o utemeljenju društva sasvim revolucionaran,[158] od novog vladara se zahtijeva odgovarajuće praktično djelovanje, koje je dakle i samo bez presedana. (*Ibid.*: 61)

---

[155] Straussova minuciozna analiza tekstualnog tkanja *Vladara* rezultira uvidom da treći dio sadrži dva latinska citata, dok svaki od drugih dijelova plana sadrži samo po jedan latinski citat (Strauss, 1987: 307).

[156] Nakon analize rimskih careva tijek rasprave pada. Štoviše, Machiavelli se u nastavku pretvara da pristaje na izjednačavanje dobroga i antičkoga. Ovdje, ilustracije radi, izdvajam tek poglavlje P, 21 u kojem se Machiavelli sasvim iznenađujuće vraća starim principima politike, a koje je upravo doveo u pitanje, izražavajući povjerenje u zahvalnosti ljudi, čestitost i poštovanje pravde (*ibid.*: 60).

[157] Primijetimo ipak da poglavlje P, 25 sadrži samo suvremene primjere, ali nedvojbeno iznosi osudu suvremene politike na talijanskom poluotoku (*ibid.*: 61).

[158] Sadržaj te inovacije prema Straussovu sudu skriven je u prethodnim poglavljima. Revolucionarna unutrašnjost Machiavellijeva djela, zbog razloga koje smo prethodno raspravljali, zaštićena je tradicionalnom vanjštinom (*ibid.*: 62).

1.2.1.3 Straussovo tumačenje P, 26

Posljednje poglavlje *Vladara* za Straussa predstavlja najveći problem u analizi cjelokupnog tekstualnog tkanja. Naime, P, 26 u sadržajnom i u stilskom smislu ne proizlazi iz logike argumentacije prvih dvadeset i pet poglavlja *Vladara*. Iako je tema oslobođenja Italije za pažljivog čitatelja očekivana i gotovo je prirodni završetak *Vladara,*[159] za Straussa je problematično Machiavellijevo potpuno prešućivanje problema s kojima će se morati suočiti Lorenzo kao osloboditelj Italije (*ibid.*: 63).[160] Nadalje, i sama uporaba snažnog religioznog jezika[161] te kićenog stila u P, 26 stoje u snažnoj opreci spram prethodnih poglavlja.[162] Prema Straussovom sudu Machiavellijev zanos u P, 26 nipošto nije izraz iskrene kratkotrajne zaslijepljenosti i obuzetosti spasenjem domovine. Naime, Machiavelli nedvojbeno ima prikrivene intencije.

Strauss smatra da je Machiavellijeva *šutnja* o pitanjima oslobođenja Italije znakovita. U P, 26 Machiavelli iznosi zaprepašćujuću tvrdnju kako djelovanje koje preporučuje Lorenzu uopće nije teško. Naime, gotovo je sve učinjeno od strane Boga, a samo je ostatak na ljudskom osloboditelju. Jedino što je Talijanima potrebno u uvjetima u kojima je strana dominacija neizdrživa, jest njihova antička hrabrost, a osloboditelj Italije može očekivati suradnju od strane svojih sunarodnjaka, te zajedničku borbu protiv naroda koji su okupirali Italiju. Paradoksalno, čini se da će upravo snažno vjerovanje u Božju intervenciju i pomoć dovesti do svojevrsnog spontanog svetalijanskog ustanka protiv stranaca. Međutim, istodobno iz Machiavellijeva općeg učenja proizlazi da valja očekivati upravo suprotno, snažan otpor projektu novog vladara, budući da on u početku nema nikakvu potporu u društvu i nužno je sasvim osamljen.[163]

Sadržaj koji se odnosi na političke preduvjete oslobođenja Italije svjesno je izuzet iz poglavlja u kojemu se eksplicitno raspravlja o njezinom oslobođenju. Razlog tome prema

---

[159] *Cf.* P, 12: 171 gdje Machiavelli upozorava da je *Italija* zbog uporabe plaćeničke vojske zapala u „ropstvo i sramotu“.

[160] Firentinac u potpunosti prešućuje političke uvjete oslobođenja, primjerice nužnost osnivanja narodne milicije, iako je poglavlje naslovljeno upravo „Poziv da se Italija digne na noge i oslobodi barbarskog jarma“ (*ibid.*: 64).

[161] Strauss primjećuje da Machiavelli u posljednjem poglavlju spominje Boga jednako kao u svim drugim poglavljima zajedno (*ibid.*: 73).

[162] Strauss poziva čitatelja da uoči razliku između suhoparnih, strogo akademskih prvih dvadeset pet poglavlja, te zadnjeg, retoričkog poglavlja koje, štoviše, završava patriotskom Petrarkinom pjesmom (*ibid.*: 56).

[163] Novi vladar će nužno uvrijediti mnoge od svojih sunarodnjaka, posebno one koji su uživali prednosti starog, uobičajenog poretka, dok su mu pristalice uvijek nepouzdane (P, 6: 121, 123).

Straussu valja tražiti u tome što je Machiavelli želio zadržati taj cilj neokaljan od strane „prostih i mračnih sredstava koji su nenadomjestivi za njihovo ostvarenje“ (*ibid.*: 67-68). Patriotski cilj posvećuje svako sredstvo, neovisno o tome koliko su ta sredstva osuđivana od najuzvišenije filozofske i kršćanske[164] tradicije (*ibid.*: 68). Zadnje poglavlje *Vladara* se ne može čitati suviše doslovno ili čak suviše ozbiljno (*ibid.*: 72) jer ono predstavlja tek izraz težnje našega autora da svoje novo i općenito teško prihvatljivo učenje ublaži i opravda, pa upravo stoga svoje djelo strateški završava pohvalnim, partikularnim savjetom osloboditelju Italije (*ibid.*: 79). Pozivanje na ujedinjenje Italije i njezino izbavljanje iz ruku barbara, te izražavanje snažnih religioznih osjećaja predstavlja dijelove jedne lukave retoričke strategije kojom naš autor stvara dojam da su sva njegova užasna pravila i savjeti u prethodnom dijelu teksta proizvod brige za opće dobro, a sve kako bi Machiavelli osigurao blagonaklono tumačenje glavnog dijela teksta (*ibid.*: 79-80). Međutim, prvih dvadeset pet poglavlja u potpunosti šute o općem dobru,[165] a od čitatelja zahtijevaju da u potpunosti napusti tradicionalno shvaćanje morala. Nemoralne politike koje su savjetovane u okviru najvećeg dijela *Vladara* nipošto se ne mogu opravdati temeljem pozivanja na opće dobro kao što je to lažno nastojao pokazati Machiavelli. Strauss stoga smatra da je Machiavellijevo učenje „*mračnije* nego što su to mislili njegovi *najveći neprijatelji*“ (*ibid.*: 80 - istaknuo D. Ž).

Odgovore na pitanje političkih preduvjeta oslobođenja Italije Machiavelli je kao sitom raspršio u okviru prethodnih poglavlja, u dijelu svog općeg učenja, a posebice u onim poglavljima koja se bave pitanjima osvajanja. Naime, osloboditi Italiju podrazumijeva njeno prethodno unificiranje, što sugerira upravo *osvajanje* Italije (*ibid.*: 67). Prema Straussovom sudu valja se okrenuti tim ključnim dijelovima izlaganja koji se odnose na mješoviti principat (P, 3 - 5) koji nastaje kada vladar-osvajač pripaja nove teritorije, bilo principate, bilo republike već postojećoj državi. Ova nam poglavlja ukazuju na kakve će sve tipove otpora od

[164] Machiavelli nikada u *Vladaru* ne upotrebljava riječ „mi“ u smislu kršćani (*ibid.*: 69). Čitatelj valja obratiti dužnu pozornost na Straussovo tumačenje D, I. 26. Primijetimo da su djelovanja koja su tamo opisana kao suprotna ne samo svakom kršćanskom nego i svakom ljudskom životu općenito, slična djelovanju cara Severa kojeg smatra ključnim Machiavellijevim junakom.

[165] Primjerice, Machiavelli prema Straussu ne sugerira da je Borgija, kojeg drži modelom političkog djelovanja, prvenstveno zaokupljen općim dobrom ili patriotizmom (*ibid.*: 80). To nipošto ne znači da Machiavelli nije bio patriot jer naš autor, naime, uistinu „mrzi“ barbare koji uništavaju njegovu domovinu. Pitanje je, međutim, što je to zbiljska istina patriotizma za Machiavellija. Kao što ćemo pokazati, riječ je o sebičnom patriotizmu u okviru kojega su svi akteri vođeni svojim sebičnim interesima, a rezultat je dobar za cjelinu zajednice. Preliminarno ovdje napomenimo da je Machiavelli pred Straussovim očima i u njegovu čitanju, čini se, imao jedno tržišno društvo. Kakvo je Firenca nedvojbeno već i bila.

strane svojih sunarodnjaka i osloboditelj/ujedinitelj Italije uistinu naići, i kakav će tip *agresije* nad njima morati počiniti.

Prvi primjer osvajanja iznesen je u P, 3. Tamo Machiavelli opisuje osvajanje francuskog kralja Luja XII., kojeg je on poduzeo upravo na teritoriju Italije. Raspravljajući teškoće koje susreću strani osvajači u Italiji, Machiavelli raspravlja važnu temu za svakog osloboditelja Italije.[166] Luj XII. je uništio slabije velikaše, ali je istodobno i osnažio vlast jednog moćnika u Italiji (P, 3: 109). Najveću moć predstavlja, dakako, Crkva, a zahvaljujući nerazboritosti Luja XII. Crkva širi i svjetovnu vlast, što se ogleda na primjeru Romagne, kroz djelovanje Cesarea Borgije, sina pape Aleksandara VI. (*ibid.*: 68).[167]

Rasprava o pitanjima osvajanja nastavlja se u okviru P, 4 pod nazivom „Zašto se kraljevstvo Darijevo, koje je Aleksandar bio osvojio, nakon smrti Aleksandrove nije pobunilo protiv njegovih nasljednika“. U ovom poglavlju koje je središnje za temu osvajanja, Machiavelli uvodi razliku između dva tipa zemalja prema tome koji je tip poretka otporniji na osvajanje, a zatim u drugom koraku utvrđuje uzroke različitoj razini otpornosti temeljem načina na koji je politička moć u zemljama u pitanju raspodijeljena. Ili u zemlji postoji jedna središnja moć iz koje je izveden sveukupni politički autoritet, ili pak u zemlji postoji velik broj regionalnih i lokalnih moći. Tako naš autor razlikuje dva tipa monarhije čiji su paradigmatski primjeri Perzija, koju je osvojio Aleksandar Veliki, i u kojoj je jedan čovjek vladar dok su svi ostali robovi, te Francuska kao tip monarhije kojom zajednički upravljaju kraljevi i baruni, pa postoje centri moći koji nisu jednoznačno ovisni o vladaru (*ibid.*: 66). Dok je teško osvojiti Perziju, ali ju je lako zadržati, upravo je obrnuto s Francuskom, odnosno Italijom koja spada pod taj tip (*ibid.*). Nju je lako osvojiti, ali ju je teško zadržati. Naime, u potonjem tipu, uvijek će postojati neki nezadovoljni barun koji će nastojati zadobiti stranu pomoć protiv vladara, ali će se i protiv novog vladara/osvajača uvijek iznova javljati stare lokalne i regionalne lojalnosti. U takvim uvjetima sigurno osvajanje nije moguće, sve dok nije ugušena drevna krv tih prijašnjih gospodara (*ibid.*: 65).

S obzirom na opasnosti koje proizlaze iz partikularne situacije Italije Machiavellijeva vremena, u kojoj su već prisutni elementi strane dominacije, ne može se, kao što je to bio

[166] Strauss ne propušta ukazati da Machiavelli, raspravljajući pogreške koje je francuski kralj napravio u pokušaju da trajno osvoji neke dijelove Italije, ujedno daje savjete onima koji bi htjeli osvojiti njegovu vlastitu domovinu. Međutim, vrijedi i obrnuto: on daje savjet kako obraniti Italiju i/ili kako je osloboditi (*ibid.*: 65).
[167] Primijetimo da je Borgia, poput Luja XII., strani osvajač u Romagni.

slučaj u Francuskoj, čekati da kroz stoljeća budu ugušene druge vladarske obitelji,[168] već će unutarnji osloboditelj morati ponašati kao strani osvajač, te će na području čitave Italije trebati učiniti ono što je napravio Borgija u okviru Romagne (P, 7): da bi iskorijenio regionalnu lojalnost, treba satrti mrske vladarske obitelji u Italiji (*ibid.*: 67).

U slučaju postojećih razjedinjenih talijanskih republika, u okviru P, 5 kao završnom poglavlju posvećenom pitanju osvajanja, saznajemo da je jedini način da vladar bude siguran u lojalnost osvojene republike/grada sa starom tradicijom autonomije/slobode, taj da ga sasvim uništi i raseli stanovnike. Osloboditelj Italije stoga ne može ovisiti o spontanom slijeđenju svojih stanovnika i prisiljen je voditi „politiku izdaje i ubojstva" (*ibid.*: 67). On ne smije zazirati od uništenja talijanskih vladarskih obitelji i uništenja talijanskih republikanskih gradova, kad god su takva djelovanja korisna za njegove ciljeve: ujedinjenje Italije u smislu *utemeljenja* jedinstvene talijanske republike.[169] U vezi s time otkriva se Borgijina funkcija u *Vladaru*. Naime, Borgia je unutar Italije, na mikro razini, naznačio mogućnost provođenja Machiavellijeva projekta u djelo, budući da je postao gospodarom Romagne tako što se na pravilan način koristio ekstremnim nasiljem. Figura Borgije prema Straussu omogućuje razumijevanje veze između stranog agresora na Italiju, te domaćeg osloboditelja te zemlje (*ibid.*: 67). Vojvoda Valentino, k tome po podrijetlu Španjolac, u suštini je predstavnik Crkve, on je vanjski agresor koji, međutim, svojim postupcima nalikuje unutarnjem osloboditelju Italije. Međutim, njegovi su uspjesi naposljetku koristili samo Crkvi i zato je Borgia u konačnoj analizi iz Strausse vizure postavio tek nove prepreke za oslobođenje Italije. Prema Straussovu tumačenju, Borgia je bio puki instrument u rukama pape Aleksandra VI. (P, 11: 159), koji, štoviše, predstavlja bolji model djelovanja za novog vladara od Borgije (*ibid.*: 68).[170] U P, 26 naš autor Lorenzu, istinskom domaćem osloboditelju Italije, savjetuje da iskoristi svoje obiteljske veze s papom Leom X. Time bi osigurao potporu za svoj domoljubni pothvat. Iako bi to značilo da preporuča isti model koji je karakterizirao djelovanje Cesarea Borgije kao sina pape Aleksandra VI., ovaj savjet je bitno provizornog i privremenog

[168] Tamo su tijekom vremena iskorijenjene loze starih vladara u Burgundiji, Bretanji, Gaskonji i Normandiji (P, 3: 97-99). To je osnova francuske prednosti pred talijanskim zemljama (*ibid.*: 66).

[169] Primijetimo da se konačan Straussov sud o Machiavellijevih pravim intencijama ne zaustavlja na cilju ujedinjenja Italije. Riječ je tek o jednoj fazi njegove analize Machiavellijeva diskursa. Primjerice, sumnjivo je već to da Firentinac prešućuje rimsko iskustvo upravljanja republikanskim gradovima, koje su lukavo učinili saveznicima i tako ih postupno sasvim pokorili, a o čemu saznajemo iz *Rasprava* (Strauss, 1958: 307, fusnota 29).

[170] I dok je Cesare Borgia samo instrument u rukama svojega oca, papa je s druge strane svoj ugled dugovao svom papinskom položaju (*ibid.*: 200). Nasuprot tome, primijetimo da je poganski Sever samo zahvaljujući svojoj vlastitoj *virtù* izborio poštovanje *sviju* (*ibid.*: 180-181).

karaktera. Čitatelj je pozvan da shvati razloge Borgijinih (ne)uspjeha. Borgijina sudbina nam pokazuje da se na Crkvu ne može trajno osloniti. Čim je umro papa Aleksandar VI., Borgia je propao budući da su mogućnosti utjecaja na izbor novog pape bitno ograničene i nesigurne. Naime, Crkva nije nasljedna monarhija,[171] a pritom je vođena vlastitim, partikularnim interesima, koji nisu uskladivi s općim interesima i ciljevima društva. Budući da je Crkva primarno usmjerena ka jačanju vlastite snage i svjetovne moći (*ibid.*: 68), te s obzirom na njezin značaj, posebice u okviru Apeninskog poluotoka, ona je ponajviše odgovorna za religijsku i moralnu korupciju, te za posljedičan gubitak političke *virtù* na području Italije.[172] Machiavellijev je projekt primarno usmjeren protiv pretenzija Crkve ka proširenju ovosvjetovne vlasti, te protiv dominantne interpretacije kršćanstva od strane crkvenih otaca (*ibid.*: 71). Osloboditelj treba utemeljiti Italiju tako da ona bude ujedinjena kao u doba Rima, u kojem poganizam ima funkciju *građanske religije* (*ibid.*: 110).[173] U tom kontekstu, prema Straussovu sudu, Machiavelli u P, 26 Lorenzu savjetuje da oponaša Romula.[174] Imitiranje Romula upućuje na ponovno utemeljivanja Rima, koji će, ako pronađe lijek za probleme koje predstavljaju univerzalističke pretenzije kršćanstva, potencijalno ponovno postati slavna republika (*ibid.*: 69).

Da bi osnovao novi Rim, Lorenzo treba imitirati Mojsija. Naš autor naime prikriveno podsjeća Lorenza na čuda Mojsijeva vremena, koja su se događala na putu od Egipta (zemlje ropstva) do Obećane zemlje koju je trebalo osvojiti.[175] Međutim, imitacija Mojsija loša je za

---

[171] Strauss ipak ostavlja otvorenim pitanje je li Machiavelli smatrao mogućim da Cesare Borgia učini papinsku državu nasljednom i da postane novi papa te provede ujedinjenje Italije (Strauss, 1958: 308, fusnota 32). *Cf.* Bobbitt, 2013, posebice poglavlje 7.

[172] Machiavelli u D, I. 12 eksplicite kazuje da kada bi se papinski dvor kojim slučajem preselio u Švicarsku, koju je izrazito cijeno, brzo bi se u toj zemlji moglo pratiti kvarenje pobožnosti i morala, te njihove moći. Moguće je da je Machiavelli uistinu razmišljao o mogućnosti da se papinski dvor, nakon sekularizacije papinskih država, doista preseli u Švicarsku, kao nužnom preduvjetu za puno oslobođenje Italije (Strauss, 1958: 69).

[173] Upravo su Etruščani (Toskanci) dali odlučujući doprinos religiji Rimljana. Prema Straussovu sudu, Machiavelli na sebe gleda kao na obnovitelja toskanske slave, budući da je u samorazumijevanju i on sam opskrbio kršćanski Rim „novom religijom ili preciznije novim pogledom na religiju“ (*ibid.*: 81), što ga čini sličnim Numi, drugom legendarnom kralju Rima koji je naslijedio Romula i utemeljio religiju (D. I, 11).

[174] Znakovito je da u posljednjem poglavlju Machiavelli izrijekom priziva slavne utemeljitelje iz P, 6, Mojsija, Kira i Tezeja, ali da šuti o Romulu. Ovo prešućivanje nipošto nije slučajno, jer nam upravo prešućivanjem Romula, Machiavelli zapravo na njega želi skrenuti pažnju (*ibid.*: 69). Firentinac prema Straussu pretendira na to da preuzme funkciju Romula, tj. da osnuje novi Rim koji će biti utemeljen na novim principima politike.

[175] „more se je otvorilo, oblak Vam je pokazao put, iz kamena je voda šiknula, mana je pala“ (P, 26: 255). Machiavelli kazuje kako je riječ o besprimjernim, izvanrednim događajima. Međutim ti „izvanredni događaji“ nisu besprimjerni jer je riječ o *čudima* koja su opisana u Bibliji i koja su se dogodila na putu prema Obećanoj zemlji. Čuda su događaji koji se zbog svojih razumom neobjašnjivih

Lorenza, s obzirom na to da je Mojsije umro na granicama Obećane zemlje koju, naposljetku, nije osvojio (*ibid.*: 72). Dakle, prikriveno se pozivajući na Mojsija, naš autor zapravo „prorokuje“ da Lorenzo neće osvojiti i osloboditi Italiju (*ibid.*: 72). Uostalom, to sugerira već i promjena u naglasku, koji se s Lorenza pomiče na njegovu obitelj.[176] Prema Straussovu sudu, ostvarenje praktičnog savjeta s kojim Machiavelli zaključuje *Vladara* nije moguće, jer potonji nema izvanrednu *virtù* koja se traži za postignuće tako značajnog pothvata. Lorenzo je u prevelikoj mjeri prisiljen da se oslanja na *fortunu*. U razlici spram Savonarole, Machiavelli ne predviđa da će Firenca (i/ili Lorenzo) postati vladaricom Italije, jer uspjeh tog poduhvata ovisi samo o upotrebi ljudske *virtù*, koje u Italiji više nema (*ibid.*: 72). Budući da, barem na kratki rok, ujedinjenje/oslobođenje Italije nije moguće, postavlja se opravdano pitanje što treba učiniti kako bi takav projekt postao provediv i ima li, štoviše, Machiavelli na umu neki posve drugačiji projekt širih razmjera?

Ostavimo nakratko ovo pitanje otvorenim i primijetimo da se u kontekstu P, 26, koje potajno diskreditira mogućnost uspjeha Lorenzova pothvata, istovremeno sa snižavanjem ugleda Lorenza, povećava reputacija samog Machiavellija (*ibid.*: 74). Dok je u početku miljenik *fortunae* Lorenzo, Machiavelli je u samorazumijevanju u sasvim nepovoljnom položaju. Međutim, Firentinac se istodobno predstavlja kao čovjek koji posjeduje informacije koje vladaru manjkaju, a koje mu ipak nužno trebaju: „Kako god oni što čine nacrte zemalja silaze na ravnice da prouče brda i povišenija mjesta, a uspinju se na brda kad žele proučiti nizine, tako i čovjek, ako hoće da dobro upozna narav puka, mora biti vladar, a ko hoće da upozna narav vladara, mora biti pučanin“ (P, Posveta: 91). Dakle, Machiavelli tvrdi da posjeduje znanje o prirodi vladara, pa, stoga, unatoč tome što su Machiavelli i Lorenzo na kontinuumu *fortunae* na suprotnim stranama, oni se istovremeno nadopunjuju jer su jednaki u mudrosti s obzirom na to da svaki posjeduje polovicu cjelokupne političke mudrosti (*ibid.*: 74). Međutim, ukoliko pažljivo razmotrimo ovu Machiavellijevu sugestiju po kojoj on

---

karakteristika mogu pripisati Bogu. Prešućivanjem činjenice kako je riječ o već opisanim biblijskim čudima, Machiavelli, s jedne strane, upućuje na Mojsija kao ključnu figuru zadnjeg dijela, a, s druge strane, govoreći o izvanrednim primjerima, a umjesto o čudima, zapravo, prema Straussu, implicira da za njega čuda u biblijskom smislu uopće ne postoje. Za Machiavellija su biblijska čuda izumljena/izmišljena čuda (*ibid.*: 73-74). To je konzistentno s njegovim ranijim stavom da je strah od Boga poželjan i nenadomjestiv za vojnike i građane, dok vladar samo treba izgledati kao da je religiozan (*ibid.*:73; P: 18: 199). Primijetimo dakle da snažna religijska simbolika u P, 26 ima funkciju kritike kršćanstva. Machiavelli je u čitavom *Vladaru* konzistentan u svojoj kritici kršćanstva. U tom kontekstu važno je primijetiti i da na početku P, 25 Machiavelli sugerira kako ono što se općenito smatra Bogom u stvarnosti nije ništa drugo doli *fortuna*.

[176] „No ne vidimo u koga bi se danas Italija mogla uzdati više negoli u presvijetlu kuću Vašu“ (P, 26: 253).

posjeduje pola političke mudrosti (znanje o prirodi vladara), a Lorenzo drugu polovicu (znanje o ljudskoj prirodi), čitatelj će zajedno sa Straussom uvidjeti da je ta konstatacija apsurdna. Naime, Machiavelli ovu tezu iznosi u kontekstu uputa vladarima kako bi trebali vladati, a to znači naučiti ih kako da vladaju ljudima (*ibid.*: 77). Budući da vladar vlada ljudima, nemoguće je dobro poznavati vladare, bez da se dobro ne poznaje narav ljudi. Kroz cjelinu *Vladara* Machiavelli prikazuje upravo prirodu ljudi, a u *Raspravama* (D, I. 57-58) jednoznačno kaže da nema razlike između prirode ljudi i prirode vladara (Strauss, 1958: 83). Iz čega slijedi da Machiavelli posjeduje sve znanje koje ima i vladar, ali uz to on zna i ono u što je vladar neupućen. Tako Firentinac nije samo savjetnik vladara nego i učitelj vladara općenito (*ibid.*: 77). Pritom je onaj dio znanja u *Vladaru* koji vladar već posjeduje namijenjen samim građanima, preciznije velikašima, kako bi oni stekli uvid u ono što mogu očekivati od vladara (*ibid.*). Machiavelli je, dakle, veliki učitelj.

Prema Straussovom eksplicitnom i konačnom sudu, Machiavellijeva diskreditacija Lorenza ukazuje na to da naš autor uopće nije primarno preokupiran rješavanjem problema vezanim za suvremene talijanske vladare, tj. ujedinjenje Italije (*ibid.*: 79). Strauss naime misli da oslobođenje Italije koje zagovara Machiavelli nije „političko oslobođenje Italije od barbara, već intelektualno oslobođenje talijanske elite od loše tradicije“ (*ibid.*: 81). Problemi praktične prirode mogu se riješiti samo dugotrajnim projektom oslobađanja Italije od dominacije kršćanke teologije i Crkve u njezinom sadašnjem obliku. Machiavelli je prema Straussu primarno mislilac, tj. filozof, a njegova misao u svom punom i pravom usmjerenju transcendira granice ne samo Firence, već i Italije (*ibid.*: 80). Primarna svrha *Vladara* nije da iznjedri partikularni savjet, kao što se to moglo činiti na prvi pogled. Radi se zapravo o sasvim novom šokantnom učenju, dostojnom novih vladara u sasvim novim državama (*ibid.*: 79). „Oslobođenje Italije znači potpunu revoluciju“, a ta se revolucija ogleda ponajprije u novom razumijevanju ispravnog i pogrešnog, dobrog i lošeg, moralnog i nemoralnog (*ibid.*:

67).[177] Machiavelli objavljuje novu istinu društva koja se, prije svega, otkriva u novom poimanju vrline.[178]

1.2.1.4. Machiavelli kao učitelj: novi Hiron ili kvaritelj mladeži

Kao što smo pokušali pokazati, Straussova analiza *Vladara*, a posebice interpretacija poglavlja P, 26, smjera pokazati čitatelju ne samo da je zapravo Machiavelli jedan od likova u *Vladaru*, već da je Firentinac štoviše i sam vladar (*ibid.*: 83) jer je inovator ili izumitelj novih poredaka. Upravo Firentinac, u razlici spram Lorenza, posjeduje izuzetnu političku *virtù* koja može osloboditi Italiju od loše Tradicije. Prema Platonu i Ksenofontu (potonjega je Machiavelli posebno cijenio), onaj koji poznaje umijeće vladanja je stvarniji i istinitiji vladar negoli empirijski/stvarni vladari koji ne znaju nužno puno o tom umijeću (*ibid.*: 82). Ako je Machiavelli u tom smislu doista vladar, on je nedvojbeno novi vladar, a ne tek imitator. On je „pravi utemeljitelj, osnivač, tvorac, čovjek izvanredne *virtù*“ (*ibid.*). Štoviše, Machiavelli je za Straussa prorok u smislu pretenzije na utemeljenje sasvim novog, modernog društvenog poretka.[179] Machiavelli je novi Mojsije, novi Romul-Numa.[180] Firentinca od Mojsija ipak razdvaja cilj budući da njegov primarni zadatak *nije* osvajanje Obećane Zemlje (tj. ujedinjenje Italije), već upravo „objava novih Deset božjih zapovijedi, tj. novog zakonika“ (*ibid.*: Strauss,

---

[177] Ne može se prenaglasiti kako se u Straussovom čitanju Machiavellija, iza praktičnog dijela Firentinčeva nauka (savjet Lorenzu), zapravo krije ukazivanje na filozofski problem razračunavanja s Velikom tradicijom i kršćanstvom. Pritom, kao što ću pokazati u drugom poglavlju ovog rada, Strauss, po mom sudu, koristi Machiavellijev tekst za svoje vlastite svrhe. Howse (2014: 90-94) uvjerljivo pokazuje da Strauss posredstvom osebujnog tumačenja P, 26, koje po mom sudu nesumnjivo odlikuje dovitljiv filozofski višak, prikriveno kritički diskutira s velikim njemačkim autorima poput Hegela, Fichtea, Nietzschea i Schmitta, koji Machiavellija prikazuju kao teoretičara ujedinjenja Italije tj. patriota, čime ujedno legitimiraju uporabu ekstremnog nasilja. *Cf.* Ribarević 2018: 18, fusnota 16.

[178] Machiavellijevo novo razumijevanje vrline je suprotstavljeno kako Starima (i humanistima Machiavellija vremena), tako i kršćanskom poimanju vrline.

[179] Novi vladar u najvišem smislu jest utemeljitelj sasvim novih poredaka i načina. On je ponajbolje utjelovljen u primjerima Mojsija, Kira, Tezeja i Romula koji predstavljaju „radikalne inovatore“ ili osnivače novog tipa društva [*originator*] (*ibid.*: 71). Ti ljudi najvišeg reda mogu se u svojoj ukupnosti prema Straussu označiti prorocima. Među njima najvažniji je prorok Mojsije budući da na njegovim temeljima počiva kršćanstvo. Strauss ne propušta primijetiti da je ideja imitiranja starih proroka prisutna kod Machiavellijevih suvremenika: Savonarola je u samorazumijevanju činio iste stvari koje su prije njega činili biblijski proroci (*ibid.*: 72). Machiavelli je i sam novi prorok, koji donosi novo učenje koje ponajprije, čini se, predstavlja napad na kršćanstvo.

[180] Machiavelli je sličan slavnim utemeljiteljima iz P, 6 i zato što posredstvom vlastite *virtù* okuplja vojsku/trupe. Dok je Machiavelli novi vladar, potencijalni vladari su prvenstveno oni koji dalje razvijaju njegovo učenje, dakle moderni filozofi.
Iz ove perspektive moglo bi se ustvrditi da posljednji dio *Vladara* ipak donosi uspon u argumentaciji u odnosu na ostatak knjige, budući da se Machiavelli najzad (samo)ustoličuje na mjesto vladara.

1987: 302-303).[181] Naime, kao što čuda prethode objavi na Sinaju, tako i ta ista čuda, evocirana u kontekstu posljednjeg poglavlja, najavljuju da je donesen novi zakonik. Oslobođenje Italije, tj. osvajanje Obećane Zemlje, može, štoviše, mora čekati, sve dok novi Dekalog ne preporodi Talijane. Machiavelli, prema Straussu, donosi novi zakonik koji je u skladu s istinskom prirodom stvari i koji ujedno ima pretenziju da detronizira Bibliju i biblijski zakonik. U Straussovim očima *Vladar* je nedvojbeno djelo revolucionara.[182]

Machiavellijev projekt ovladavanja *fortunom*[183] i pobjeda nad kršćanstvom mogući su samo ukoliko novi moralni i politički zakonik, koji je kao dio tajnog nauka ugraviran unutar korica *Vladara,* pridobije široku podršku pristaša. Machiavelli poput Isusa Krista treba svoje učenike koji će propovijedati Objavu širokim masama. U svojstvu „učitelja političke mudrosti" Machiavelli se putem svojih vlastitih učenika/apostola obraća neodređenom mnoštvu, svjetini (*ibid.*: 77). Nemilosrdni savjeti koji su dani u *Vladaru* ne odnose se primarno na praktične savjete vladaru, već su suštinski teorijske naravi, a namijenjeni su mladima koji predstavljaju prave adresate Machiavellijeva učenja i njegove potencijalne buduće učenike zaokupljene razumijevanjem istinske prirode društva (*ibid.*: 81). Budući da su mladi odgojeni u duhu tradicionalnog učenja koje naglašava ljudsku dobrotu, oni su previše blagi i feminizirani [*effeminate*] (*ibid.*). Machiavellijevi učenici moraju proći kroz proces brutalizacije [*brutalization*], e da bi se oslobodili pretjerane blagosti, a njihov ih autor na tom putu navodi da misle zabranjene ili kažnjive misli promišljajući ekstremne oblike djelovanja (*ibid.*: 82). Nastojeći odvratiti privrženost mladih starom učenju i Starima općenito, a da bi im

[181] Strauss nedvojbeno implicira da Machiavelli u samorazumijevanju ima funkciju Bogo-čovjeka.

[182] Sadržajem ovog svojevrsnog novog Dekaloga primarno usmjerenog protiv kršćanstva bavit ćemo se u drugom poglavlju posvećenom Straussovom nauku o Machiavelliju. O problemu održavanja tj. mogućnosti očuvanja tog novog poretka nadalje primarno iz *Rasprava*.

[183] Iako je u Machiavelliju suvremenoj Italiji *fortuna* posebno snažna, ona je uvijek ujedno i prilika [*ocassione*] (*ibid.*: 74; P, 6: 121). Machiavelli utjelovljuje marljivog i vrijednog vladara, obdarenog s najvišom *virtù,* koji uspješno preokreće *fortunu* u svoju korist. Straussova interpretacija je u cijelosti upregnuta u smjeru prikazivanja Machiavellija kao teoretičara koji dugoročnim projektom, uz niz posredovanja, smjera posve zagospodariti *fortunom.* Primjerice u D, I. 30: 283 naš autor kazuje: „Kad ljudi naime oskudijevaju vrlinom, fortuna pokazuje svoju veliku moć, a kako je ona prevrtljiva, često se mijenjaju i republike i države, i mijenjat će se sve dok se ne uzdigne netko tko toliko voli drevna vremena da njome može upravljati tako da joj ne da povod pokazivati pri svakom izlasku sunca koliko je moćna". Machiavellijev je recept pritom ekstremno nasilje. Vidi posebice čuveni posljednji ulomak P, 25. Međutim, ovdje možemo tek napomenuti da Strauss ostaje slijep za mnoge odlomke u kojima Machiavelli govori upravo o nesavladivosti *fortunae*, između ostalih upravo u početnim redcima P, 25. *Cf.* i, primjerice, D, II. 29, 281: „Ponovno tvrdim kako je to živa istina i kako sve povijesti potvrđuju da ljudi fortuni mogu ići u susret a ne mogu joj se oprijeti, mogu plesti njezine osnove, a ne mogu ih prekinuti. Ne smiju nikada klonuti, budući da joj ne poznaju cilja, a ona uvijek kreće zaobilaznim i nepoznatim putevima, pa se uvijek moraju nadati, a nadajući se ne klonuti, makar kakva ih sudbina zatekla i makar u kakvoj se nevolji našli".

postao dopadljiv, Machiavelli iz pedagoških razloga zaoštrava i više negoli što smatra da je zaista potrebno, budući da odrješiti tip djelovanja, nasuprot razboritosti, neutralnosti i opreznosti, najbolje odgovara ukusu mladih. Mladi aristokrati koje Machiavelli podučava imaju ukuse slične onima koji odlikuju puk (*ibid.*). Firentinčeva intencija u *Vladaru* na najdubljoj razini iskazuje se kao prikriveni plan kvarenja mladeži novim, šokantnim učenjem.

Machiavelli je dakle zli učitelj koji kvari mladež. Strauss pritom primjećuje kako Firentinac u tekstu *Vladara* spominje samo jednog učitelja vladara izrijekom po imenu. Riječ je o kentauru Hironu.[184] Machiavellijev je model učitelja pola čovjek-pola zvijer (*ibid.*: 78). Strauss otuda zaključuje kako Machiavelli nadomješta imitaciju Bogo-čovjeka tj. Krista, s Hironom tj. čovjekom-zvijeri (*ibid.*).[185] Machiavellijevi učenici trebaju postati slični svom učitelju, koji barem napola utjelovljuje ono zvjersko.[186] Međutim, hoće li u diseminaciji svog iskvarenog nauka, čiji ćemo sadržaj analizirati u drugom poglavlju ovoga rada, Machiavelli uspjeti jest neizvjesno, budući da je u *Vladaru* sam Machiavelli eksplicite kazao da samo naoružani proroci osvajaju/pobjeđuju, a da nenaoružani proroci nužno propadaju (P, 6: 123). Da li je stoga Machiavelli, koji je i sam nenaoružani prorok, ipak bio pesimističan u pogledu mogućnosti ostvarenja svog grandioznog projekta koji smjera iskorjenjivanju „loše Tradicije“? Jedini nenaoružani prorok koji se izrijekom spominje u *Vladaru* je Savonarola, koji je uistinu neslavno propao. Pa ipak, najveći nenaoružani prorok je zasigurno Isus Krist (Strauss, 1958: 83), a on je nedvojbeno bio uspješan. Uspjeh kršćanstva i Isusa Krista Strauss pripisuje primarno propagandi kao ključu pobjede nad poganizmom. Machiavelli stoga uspjeh svog projekta u metodološkom smislu temelji na imitaciji kršćanstva, e da bi se s kršćanstvom što efikasnije razračunao.[187]

---

[184] U grčkoj mitologiji ovaj neobični kentaur sin je Krona i Okeanide Filire, a živi na gori Pelionu.

[185] Otuda umjesto da se Priroda, kao u Tradiciji, shvati kao skladna cjelina koju valja razumjeti, nju se simbolički shvaća kao zvijer koju se treba i može ukrotiti. O važnosti Hirona za cjelinu Straussova tumačenja Machiavellija, vidi naša razmatranja u potpoglavlju 2.7. „Prema zaključku“.

[186] Firentinac u tekstu *Vladara* eksplicite savjetuje vladare da iskoriste obje prirode, i zvijeri i čovjeka, a naglasak stavlja upravo na imitiranje životinja, konkretno lava (snaga) i lisice (lukavost) (P, 18: 197).

[187] O propagandi kao Machiavellijevom načinu komunikacije svojega nauka, te detaljnije o Machiavelliju kao učitelju i njegovom odnosu s mladima, vidi potpoglavlje 2.6. naslovljeno “Machiavellijev poziv mladima i diseminacija njegova učenja“.

1.2.1.5. Machiavellijeve strategije i tehnike dvostrukog pisanja u *Vladaru*

Kao što smo već naznačili, jedno od najvažnijih pravila Straussova čitanja Klasika jest da tumač nikada ne smije smatrati da je autor slučajno pogriješio u nekim dijelovima teksta. Prema Straussu, ljudi Machiavellijevog ranga pažljivo promišljaju svaku pojedinu riječ (*ibid.*: 47). Tumači su pozvani da se prepuste autorovom vodstvu, tj. da prepoznaju seriju tajnih znakova koja će ih dovesti do razine tajnog nauka. Od tumača se pritom zahtijeva da bude odriješit, ali i oprezan (*ibid.*).

Kako bi usmjerio pozornog čitatelja u samu srž tajnog nauka, Machiavelli se koristi brojnim tehnikama. Tako Strauss primjećuje kako naš autor neke pojmove upotrebljava na dvosmislen način. Najbolji primjer je nedvojbeno ključni pojam čitava Firentinčeva učenja: *virtù*. Primjerice, analizirajući Agatokla u P, 8 Machiavelli prvo kaže da mu je nedostajalo vrline budući da je „cijeli svoj život bio zločinac" i tada misli na vrlinu u tradicionalnom, moralnom smislu koji uključuje i religiju[188]. Zatim, pak, tvrdi da je Agatoklo posjedovao vrlinu, ali sada naš autor misli na kombinaciju pameti i hrabrosti (*ibid.*: 47).[189] Te nejasnoće su ključne za iznošenje Machiavellijeva učenja (*ibid.*: 47). One su mišljene kao posredovanja putem kojih će se čitatelj uzdignuti s pozicije opće prihvaćenog mišljenja, na poziciju sasvim novog razumijevanja.[190] Machiavelli, primijetimo, upotrebljava postojeće pojmove na sasvim novi način.

---

[188] Machiavelli spominje Agatoklove bezbrojne izdaje, krvoločnosti i nečovječnosti, te u tom kontekstu kazuje: „Ne može se, doduše, nazivati vrlinom ubijanje sugrađana, izdaja prijatelja, nevjera, nemilosrđe, bezboštvo" (P, 8: 141).

[189] Na sličnom tragu teški i nehumani zločini Hanibala nisu uobičajeno spojivi s definicijom izvrsnog čovjeka, ali Hanibal je u *Raspravama* unatoč izrazito okrutnom ponašanju („neljudska okrutnost", P, 19: 193) okarakteriziran upravo kao izvrstan čovjek (D. II 18; D, III. 21). O sadržaju Machiavellijevog novog, specifičnog poimanja vrline vidi drugo poglavlje u ovom radu. Ovdje možemo tek primijetiti da Machiavellijevo učenje nedvojbeno dovodi u pitanje tradicionalno razlikovanje zločinačkog i nezločinačkog ponašanja. Zločinačko/opako ponašanje *ipak može* donijeti slavu kao u slučaju Severa (P, 19), Giovampagola Baglionija (D, I. 27) ili Borgije (P, 7) ako se upotrebljava na dobar način (P, 8: 145).

[190] Od ostalih primjera Machiavellijeve dvosmislene uporabe pojmova ovdje možemo istaknuti pojmove vladar i narod. Tako vladar može označavati monarha, zatim se može odnositi na vodeće ljude u republici, ili pak na tiranina. Narod pak može označavati cjelinu građana ili pak jednu klasu, puk [*common people*], tj. dio cjeline građana (*ibid.*: 47). Dok na razini analize Straussova tumačenja Machiavellija u tom pogledu nismo intervenirali u hrvatski prijevod *Vladara,* osim tamo gdje je to sasvim neupitno proizlazi iz Straussova tumačenja, u okviru istraživanja Lefortove interpretacije to ćemo razlikovanje u cijelosti provesti. Tako, između ostaloga, simbolički reflektiramo sličnost puka i velikaša u Straussovom tumačenju, odnosno njihovu nesvodivu razliku kod Leforta. *Cf.* fusnota 46 u trećem poglavlju ovog rada.

Nadalje, Machiavelli ponekad izrijekom odbija navesti druge primjere služeći se izrazima poput „neka mi bude dostatno navesti samo jedna primjer“.[191] Prema Straussu, naš autor time sugerira da su izostavljeni oni dijelova teksta koji s obzirom na nekonvencionalnu narav nisu podobni za podrobna ispitivanjima. Naš autor se koristi i digresijama koje ne pripadaju u striktnom smislu temi koja se raspravlja, primjerice „vratimo se na naš predmet istraživanja“. Takve digresije su nužne da bi autor, nasuprot prividne, površinske intencije, otkrio svoju cjelovitu i stvarnu namjeru (*ibid.*: 45).[192] Primjerice, u razlici spram najavljenog, manifestnog plana *Vladara*, Machiavelli na iznenađenje čitatelja ispituje stjecanje i održavanje vlasti u crkvenim monarhijama (P, 11) kao i dolazak na vlast zločinačkim putem (P, 8). Primijetimo i da Machiavelli nije nužno zainteresiran za povijesnu istinu, već mijenja povijesne podatke prema potrebama vlastitoga učenja (Strauss, 1958: 45).[193]

Kao što smo pokazali, važna je tehnika za izražavanje Machiavellijeva neslaganja s prevladavajućim mišljenjem njegovo prešućivanje određenih uobičajeno važnih tema i figura (*ibid.*: 31). Tako naš autor u *Vladaru* prešućuje savjest, opće dobro, raj, razlikovanje tirana i vladara, i to upravo zato što, prema Straussu, to smatra nevažnim u kontekstu rasprave o

---

[191] Primjerice, P, 19: 207.

[192] Osim prilično brojnih eksplicite najavljenih digresija od strane samog autora, Strauss pod digresijom podrazumijeva i Machiavellijeve analize koje nastaju kao odgovor na primjedbu koju bi mogao uputiti neki čitatelj. Primjerice, u P, 11: 157 Machiavelli raspravlja kako je Crkva došla do svoje svjetovne moći zato što bi se to “netko mogao pitati.”
Rasprava o rimskim carevima u P, 19 predstavlja posebno značajan primjer digresije. Štoviše, otkriva nam značenje digresije kao Machiavellijeve metode iznošenja učenja općenito (Strauss, 1958: 46). Tamo čitatelj saznaje da pravilo iz P, 9, prema kojemu zadovoljenje težnji naroda čini apsolutnu i neprekoračivu nužnost vladara, te granicu njegove lukavosti i makinacija, uopće nije univerzalno valjano kakvim je predstavljeno na razini P, 9. U P, 19 saznajemo da u Rimskom Carstvu potrebe/težnje vojske imaju prednost nad težnjama naroda. Budući da je vojska jača od naroda. Ukoliko car osigura podršku vojske, on uopće ne mora mariti za podršku naroda. To nam zorno pokazuje primjer cara Severa kojeg Machiavelli označava “najsnažnijim lavom i najmudrijom lisicom” (P, 19: 211). Figura Severa, prema Straussu, u kontekstu njegova cjelokupnog učenja u *Vladaru*, zadobiva “posebnu važnost” (*ibid.*: 205, fusnota 62) jer ovaj mračni car postaje Machiavellijev model za sve *utemeljivače* država, a u djelomičnoj razlici spram onih vladara koji tek imaju zadaću očuvanja uspostavljenog pretka (*ibid.*: 46, *cf.* P, 19: 219). Figura Severa, kojeg bi tradicionalnim rječnikom - dakle do pojave Machiavellija - označili tiraninom, pokazuje nam da “kad je riječ o utemeljivanju društva nema razlike između vrlih heroja i sposobnih kriminalaca” (*ibid.*: 47). Na vezu između P, 19 i P, 8 koje se bavi zločinačkim putem dolaska na vlast Machiavelli ukazuje tako što oba poglavlja započinje istim riječima: *ma perche*. Nažalost, to se ne vidi iz hrvatskog prijevoda *Vladara*.

[193] Primjerice u P, 6 čitatelj saznaje da je Hijeron Sirakuški raspustio vojsku, a u P, 13 saznajemo da je vojnike dao satrti u komade. Međutim, valja obratiti pažnju na funkciju koju Hijeron poprima na različitim mjestima u argumentaciji. Hijeron se najprije javlja u kontekstu velikih utemeljitelja i pruža most prema Borgiji, da bi nakon primjera Agatokla zadobio novu funkciju.

novom poimanju politike utemeljivanja društva (*ibid.*: 29, 31).[194] Već u uvodnom poglavlju *Vladara* naš autor, izvodeći klasifikaciju principata, prešućuje izborne monarhije (*ibid.*: 32). U P, 19: 219, međutim, saznajemo da se kraljevstvo Sultana ne može nazvati „niti nasljednom niti stečenom monarhijom" jer je slično papinskoj državi: „potomci staroga vladara nisu niti nasljednici niti ostaju na vlasti, nego onaj kojega na tu čast podigoše oni kojima je to u vlasti." Prema Straussovom sudu, prešućivanjem izborne monarhije kao podvrste principata Machiavelli namjerno zaobilazi spominjanje papinstva, e da bi pritom čitatelju paradoksalno skrenuo pozornost upravo na taj specifični tip vladavine. Drugim riječima papinstvo je svojim odsustvom prisutno od samog početka rasprave u *Vladaru*. Upravo prešućivanjem papinstva, Machiavelli nas prisiljava da stalno vodimo računa o značenju papinstva za ukupnu argumentaciju u projektu *Vladar-Rasprave*.[195] (*Ibid.*: 32)

1.2.2. Kako Strauss čita *Rasprave*: metodološki aspekti

1.2.2.1. Uvod: osnovne karakteristike *Rasprava*

U odnosu na *Vladara*, oblik *Rasprava* je manje konvencionalan (Strauss, 1958: 24). Međutim, budući da su *Rasprave* posvećene Machiavellijevim prijateljima, čitatelj s pravom očekuje da je djelo ipak otvorenije i iskrenije od *Vladara* (*ibid.*: 23). I uistinu, naš autor se već u predgovoru D, I, kojeg otvara s riječju „ja" [*io*],[196] predstavlja kao novi Kolumbo i najavljuje svoje veliko otkriće.[197] Primijetimo i da su naslovi svih poglavlja, za razliku od *Vladara*, pisani na talijanskom jeziku. Na površinskoj, manifestnoj razini *Rasprave* su jasno podijeljene na tri knjige, a svaka ima vlastiti predmet. Prva knjiga se tako bavi unutarnjim, političkim stvarima Rima (D, I. 1: 156), druga knjiga istražuje vanjsku politiku Rima (D, II.

---

[194] U obje knjige koje razmatramo Machiavelli ne govori o razlici između ovostranog i onostranog svijeta/života, ne spominje Sotonu niti pakao, kao niti dušu (*ibid.*: 31). Prešućivanje tako važnih pojmova koji predstavljaju samu osnovu za to vrijeme uobičajena razmatranja o politici upućuje na Machiavellijevu pobunu i neslaganje s tradicionalnim naukom o politici i društvu (*ibid.*). S druge strane, Machiavelli u *Raspravama*, za razliku od *Vladara*, govori o općem dobru, savjesti te razlikuje vladara i tirana.

[195] Tako P, 11, koje raspravlja temu crkvene države, ne predstavlja iznenađenje za pažljivog čitatelja. U P, 7 Borgia je predstavljen kao model djelovanja za novoga vladara. Međutim u P, 11: 159 se pokazuje da je Borgia tek puki instrument u rukama svoga oca, pape Aleksandra VI. Primijetimo da i to također ukazuje na iznimnu važnost papinstva za tumačenje *Vladara* u njegovoj ukupnosti (*ibid.*: 303, fusnota 34).

[196] Prema Straussu, tumač treba obratiti posebnu pozornost na one dijelove teksta u kojima Machiavelli eksplicite govori u svoje vlastito ime.

[197] Istovremeno, Machiavelli se izričito suprotstavlja običaju posvete knjiga vladarima, pa tako i svom vlastitom postupanju u *Vladaru*.

Predgovor: 233), dok treća knjiga analizira djelovanja značajnih pojedinaca koja su posebno doprinijela veličini Rima (D, III. 1: 290). Unatoč tome što je Machiavellijevo kazivanje u *Raspravama* uvijek implicitno ili eksplicitno vezano za neki dio Livijevog pripovijedanja (*ibid.*: 98), Strauss smatra da je *Rasprave* "mnogo teže shvatiti negoli *Vladara*" (Strauss, 1987: 303). Pritom, paradoksalno, najvažnije informacije o Machiavellijevom načinu pisanja naš interpret pronalazi upravo u *Raspravama* (Strauss, 1958: 85). Ta nam pravila omogućuju da se probijemo do zbiljskog plana i predmeta ovog djela.

Dok se *Vladar* bavi vlašću jednoga, *Rasprave* su naizgled posvećene republici tj. narodu. Machiavelli pritom samim naslovom djela najavljuje da će se baviti s prvih deset knjiga Tita Livija o povijesti Rima, što odgovara periodu od samog osnivanja Rima, pa sve do vremena neposredno nakon Prvog punskog rata. Taj period, prije rimskih osvajanja izvan Apeninskog poluotoka, predstavlja vrhunac nekorumpirane Rimske Republike. Međutim, unatoč najavi, Machiavelli se u *Raspravama* bavi cjelokupnom rimskom poviješću, odnosno svim Livijevim knjigama koje sežu do Augusta i početaka kršćanstva, ali i kasnijim rimskim carevima. Strauss je prvi primijetio da ukupan broj poglavlja u *Raspravama* (142) odgovara ukupnom broju Livijevih knjiga o povijesti Rima (*ibid.* 48, 52). Ovo otkriće snažno podupire jedno od ključnih Straussovih pravila čitanja Klasika u skladu s kojim tumač treba posebnu pozornost posvetiti uporabi i značenju brojeva.[198]

Prema Straussovom tumačenju, ključ za razumijevanje *Rasprava* jest Machiavellijeva uporaba Livija (Strauss, 1987: 305).[199] Budući da pravila Machiavellijeve uporabe Livija ne nalazimo u eksplicitnom obliku kod samog Machiavellija, čitatelj je pozvan da posebnu pozornost posveti načinu na koji je sam Firentinac čitao Livija, nedvojbeno svog najvažnijeg autora. Naime, Machiavellijev način čitanja Livija izravno upućuje na njegov vlastiti način

[198] Primjerice, ako se ne možemo dovinuti značenju nekog poglavlja koje pred nas predstavlja posebnu teškoću, tada može biti uputno pogledati poglavlje pod istim rednim brojem u nekoj od drugih knjiga *Rasprava* ili u *Vladaru* (*ibid.*: 53).
Ovdje se valja prisjetiti jednog od najvažnijih i najčuvenijih Straussovih uvida kako je ukupan broj poglavlja u *Vladaru* dvadeset i šest, a upravo se poglavlje D, I. 26 eksplicite bavi temom novog vladara. Detaljnije o Straussovoj analizi D, I. 26 vidi iznad fusnotu 98.

[199] Uobičajeni način proučavanja odnosa Livijeve povijesti i Machiavellijevog teksta je prema sudu našega interpreta suštinski pogrešan, jer zanemaruje Machiavellijevu *uporabu* Livija za svoje vlastite svrhe, koja u bitnome zatomljuje Livijevu povijest (*ibid.*: 104).
Machiavelli upotrebljava Livija na različite načine: ponekad prešutno upotrebljava Livijevu povijest bez da pritom direktno referira na Livija ili na njegovu povijest, ponekad se referira na „ovaj tekst" misleći na Livijev tekst, nekada Livija spominje imenom, a nekada ga citira na latinskom jeziku, bez da ga spominje. Bitno je međutim shvatiti i kada i zašto Machiavelli ne upotrebljava Livija. Tako u prvih deset poglavlja D, I Machiavelli uopće ne citira Livija, a onda navodi direktno iz Livija na čak pet uzastopnih mjesta. Tumač valja odgonetnuti razloge takva Machiavellijeva postupanja.

pisanja (Strauss, 1958: 29). U Straussovim očima Livije predstavlja svojevrsnu Machiavellijevu Bibliju, a Firentinčev način čitanja Livija je otuda sličan načinu na koji teolozi čitaju Bibliju (*ibid.*: 29). Pritom je, prema Straussu, Machiavellijeva namjera da *Vladar* i *Rasprave*, uporabom Livijevih metoda, i sami postanu autoritativni tekstovi, tj. svojevrsna nova Biblija (*ibid.*: 30).

S obzirom na svoju intenciju da intervenira u sadašnju situaciju Italije, Machiavelli u *Raspravama* ne prati nužno Livijev slijed događaja/plan, već slijedi svoj *vlastiti* plan (*ibid.*: 97). Dok je, s jedne strane, Livije povjesničar, Machiavelli, s druge, promišlja o stvarima države (*ibid.*: 97, 122). Livije pruža Machiavelliju primjere i materiju, ali su zaključci izvedeni iz tih primjera Machiavellijevi (*ibid.*: 122). Firentinac, drugim riječima, upotrebljava Livija i njegov plan na način da taj materijal oblikuje prema potrebama vlastitog plana (*ibid.*: 101).

Karakter čitavih *Rasprava* prema Straussovom se sudu može ponajbolje pokazati na primjeru poglavlja D, II. 13 (Strauss, 1987: 304). Tamo Machiavelli pokazuje da se od niskog do visokog položaja može uzdići ponajprije kroz prijevaru, kako je to, uostalom, uspješno učinila i slavna Rimska Republika na svome početku. Međutim, navodeći primjere ljudi koji su se poslužili prevarom, e da bi došli do visokih položaja, Machiavelli, između ostalih, raspravlja Kira koji je osnovao Perzijsko kraljevstvo, a došao je na vlast tako što je prevario svog ujaka, kralja Medeje. Problem je u tome što Machiavelli upada u kontradikciju budući da Kir uopće nije bio „slabe fortune“, tj. niskog položaja. Machiavellijeve logičke pogreške nipošto nisu slučajne. Paradoksalno, Machiavelli svjesno, iako prikriveno, vara govoreći upravo o prevari. Drugim riječima, Machiavellijev način podučavanja je općenito vezan za stalno i svjesno prikrivanje svojih stvarnih namjera. Svojim učenjem u *Raspravama* on se eksplicite obraća „mladim duhovima“ (D, II. Predgovor: 232), a svoje učenike pritom pridobiva podmuklom prijevarom: naivnim i pažljivim studiranjem Machiavellijevog teksta i stupica koje im je autor postavio, učenici su prisiljeni da misle njegove misli, te da postanu njegovi iskvareni suučesnici, Firentinčeva vlastita vojska.

1.2.2.2. Machiavellijeva strategija postupnog pridobivanja čitatelja i konačno (samo)ustoličenje na mjesto najvišeg autoriteta

Kao što smo uvodno naznačili, u predgovoru D, I Machiavelli se prikazuje Kolumbom novog moralno-političkog svijeta, te tako ukazuje na odvažni karakter svojega pothvata. Pritom valja napomenuti da se, u razlici spram otkrivanja novih zemalja, u slučaju otkrića „novih načina i poredaka," opasnost krije u samome otkriću, tj. u javnoj objavi rezultata istraživanja.[200] Firentinac nas pritom u samom početku suočava s paradoksom. Novi načini i poreci koje „otkriva" zapravo su već postojeći antički poreci. Machiavellijevo je veliko otkriće, čini se, tek ponovno otkrivanje, restauracija Antike u pogledu političkih stvari (Strauss, 1958: 86, 91).[201] Moderni ljudi imitiraju Antiku u mnogim pogledima, ali ne i u najvažnijim, dakle političkim stvarima, iako im se, paradoksalno, istovremeno *dive*.[202] Suština Machiavellijevog projekta u *Raspravama* ogleda se u *uvjeravanju* Modernih da se antička politička praksa *može i treba* imitirati u sadašnjosti budući da su upravo antički poreci najbolji poreci (*ibid.*: 86, 89, 91). Čitatelj saznaje kako Moderni vjeruju da je imitacija Antike nemoguća zbog slabosti svijeta koja je uzrokovana kršćanstvom kao njegovom *sadašnjom religijom* i manjkom pravog razumijevanja povijesti (D, I. Predgovor: 154). Machiavelli, međutim, smatra da su ljudi oduvijek isti, pa je imitacija Starih moguća u suvremenosti.[203] Imitiranje i/ili dokazivanje superiornosti Starih i antičke vrline u političkim stvarima je opasan projekt budući da je direktno suprotstavljen sadašnjoj dominaciji kršćanstva.[204] Jasno je da je od samog početka, prema Straussovom tumačenju, skriveni predmet Machiavellijevog kritičkog pothvata ponajprije kršćanstvo. Machiavellijev politički projekt usmjeren je prije svega ka rušenju autoriteta kršćanstva koji dominira u njegovoj suvremenosti. Prema

---

[200] *Cf.* iznad fusnota 94.

[201] „Međutim, kad je riječ o uređenju republika, o održavanju država, o upravljanju kraljevstvima, o organiziranju vojske i vođenju rata, o suđenju podanicima, o širenju vlasti, *nema* ni vladara, ni republike, ni vođe, ni građanina, koji *se utječu antičkim uzorima*" (D, I: 153-154 - istaknuo D. Ž.).

[202] "savršeno djelovanje koje se duguje antičkim kraljevinama i republikama, kraljevima, vođama, građanima, zakonodavcima i drugima koji su se trudili za svoju domovinu, prije *izaziva divljenje negoli oponašanje*, i kako ga, dapače, posvuda svatko u tolikoj mjeri izbjegava da nam od one antičke vrline nije ostalo ni traga" (D, I: 153 - istaknuo D. Ž.).

[203] „Otud se događa da mnogi dok čitaju uživaju doznajući razne zgode što ih ona sadrži, a da pri tome ne misle na to kako će je oponašati, smatrajući da je oponašanje ne samo teško nego i nemoguće, kao da su nebo, sunce, počela, ljudi drugačiji u gibanju, poretku, moći nego što su bili u antici" (D, I. Predgovor: 154).

[204] Osnovni problem ogleda se u tome što Moderni smatraju imitaciju Starih moralno nemogućom upravo zato jer su kršćani, pa, u ime zahtjeva Biblije za poniznošću, odbacuju zanimanje Starih za ovozemaljsku slavu, a na vrlinu Starih nužno gledaju kao na porok (*ibid.*: 86). Primijetimo da Machiavelli govori o „slabosti do kojih je dovela sadašnja religija", te o lijenosti [*ozio*] kao njezinoj primarnoj posljedici (D, I. Predgovor: 154).

Straussovom eksplicitnom sudu "*središnja tema Rasprava jest* [kritička] *analiza Biblije*" (Strauss, 1958: 133 - istaknuo D. Ž.). Firentinac se u *Raspravama* tako ne dotiče samo Antike, nego se prije svega bavi vlastitom suvremenošću. Machiavelli nastoji pokazati kako je Rimska Republika superiorna modernim kršćanskim republikama, te se u tom pogledu, u početnom momentu, prikazuje apologetom Rima. Važno je primijetiti da intencija našeg autora nipošto *nije* istovjetna Livijevoj intenciji (*ibid.*: 96).[205] S obzirom na intenciju da pokaže superiornost Rimske Republike u odnosu na Modernu, Machiavelli je sa stajališta svojega vremena upućen na važne povijesne činjenice i događaje koje Livije nije mogao znati, pa je naš autor prisiljen da iznese dodatne informacije u odnosu na rimskog povjesničara (*ibid.*: 97).[206] Firentinac neprestano utiskuje vlastitu formu na Livijevu materiju (*ibid.*: 101).[207] Kao što smo naznačili, a sada smo u poziciji da iz perspektive kritike kršćanstva potpunije razumijemo, Livije pruža Machiavelliju materiju, događaje i likove. No sami politički zaključci koje naš autor iz tih primjera izvodi na drugačiji način ocrtavaju tu materiju. Štoviše, Machiavelli, u razlici spram Livija, pretendira da ponudi objašnjenje uzroka tih događaja (*ibid.*: 122).[208]

Kako bi pridobio čitatelje za svoj projekt povratka Antici, Machiavelli može iskoristiti moderno, humanističko *divljenje* spram Antike. Pridobivanje za imitaciju Antike u najvažnijim, političkim stvarima otuda je moguće, pod uvjetom da se odvija pod vodstvom

---

[205] Strauss primjećuje da Machiavelli tek u D, II. 31, naslovljenom „Koliko je opasno vjerovati prognanicima", eksplicitno daje naznaku kako između Livijeve povijesne teme i njegove vlastite intencije postoji razlika (*ibid.*: 96). Machiavelli otvara poglavlje sljedećim kazivanjem: „To mogu najbolje pokazati na temelju značajnog primjera o kojemu je u svojoj povijesti govorio Tito Livije, iako je to mimoilazilo njegovu temu" (D, II. 31: 283). Međutim, za Machiavellija je primjer koji navodi Livije u vezi s postupanjem epirskog kralja Aleksandra važan za njegovu vlastitu temu, budući da je općeniti zaključak koji se iz tog primjera može izvesti, naime, da se onima koji su protjerani iz svoje domovine ne treba vjerovati, važan za sve koji „upravljaju državom" (*ibid.*). Također, Machiavelli se u okviru ovog poglavlja dotiče i progonstva Atenjanina Temistokla u Aziju. Dok je Livijeva tema povijesni Rim, naš se autor, s druge strane, nipošto ne ograničuje na stvari Rima (*ibid.*: 96).

[206] Valja primijetiti da „pravo poznavanje povijesti" (D, I. Predgovor: 154) nije moguće za Livija budući da ono podrazumijeva kombinaciju antičkih i modernih stvari. Kršćanstvo, kao najvažnija karakteristika Moderne, uopće nije bila poznata Liviju jer je on umro 17. g. n.e., a tada Rim, dakako, još nije prešao na kršćanstvo, niti je bio religijsko središe kršćanstva. Tek 30-tih godina političke elite u Rimu će uopće postati upoznate s postojanjem kršćanstva (*cf.* Sullivan, 1996).

[207] Ogledan primjer koji zadobiva status poopćivog pravila nalazi se na kraju D, I. 34: 201 gdje se Machiavelli, neposredno nakon što je citirao prema Liviju, vraća na „naš predmet", koji je drugačiji od Livijevog predmeta.

[208] Primijetimo, primjerice, u ovom kontekstu Machiavellijevu analizu grešaka Apija Klaudija u D, I. 40 koja sasvim odstupa od Livijeve pripovijesti (Livije, III. 44-48). Rimski povjesničar stavlja težište na Apijevo posezanje za Virginijom koju je vlastiti otac ubio, kako ne bi završila u rukama gnjusnog Apija, što Machiavelli sasvim prešućuje (Strauss, 1958: 123). Naime, zaključci koje Machiavelli želi izvesti iz primjera Apijeva postupanja ne odgovaraju Livijevoj intenciji.

Livija, najkompetentnijeg povjesničara starine (*ibid.*: 93). Međutim, među građanima Firence postoje i pristaše Savonarole, koji je hvalio papu Grgura Velikog jer je palio Livijeve knjige.[209] Ono što ipak povezuje obje skupine, humaniste i pristaše Savonarole, jest pozivanje na Antiku u njenom klasičnom ili biblijskom liku. Njihovo je zajedničko osnovno polazište da je dobro ono što je staro (*ibid.*: 92). Machiavelli je prisiljen da se prilagodi ukusu svojih čitatelja, i stoga najprije uspostavlja autoritet onog starog (*ibid.*: 92). Drugim riječima, s obzirom na to da se Machiavelli izrijekom odbija služiti silom (D, I. 58: 226), on mora, barem na početku, zadržati sjenu starih poredaka (Strauss, 1958: 37).

U tom kontekstu valja tumačiti otvaranje *Rasprava* i Machiavellijevo početno hvaljenje Egipatskog kraljevstva (*ibid.*: 92). Naime, u D, I. 1 saznajemo da kraljevi Egipta i njihovi podanici zaslužuju i veće divljenje negoli Aleksandar Veliki, jer je kraljevstvo Egipta postojalo u najstarijoj Antici (*ibid.*: 92).[210] Međutim, problem je s Egiptom to što ga je vrijeme bacilo u zaborav. Stoga o tom kraljevstvu nemamo dovoljno podataka, baš kao što ih nemamo niti o antičkim Etrušćanima koje bi, u protivnom, Moderni trebali imitirati kao izvrstan model političkog djelovanja (*ibid.*: 93).[211] Machiavelli je stoga prisiljen da se osloni na povijesni model o kojemu postoji dovoljno povijesnih izvora, pa se vraća onome antičkog Rima, kojeg poznajemo kroz čuvenu Livijevu povijest. Uz to, a poput starih Etrušćana, Rim predstavlja domaći primjer.[212] Međutim, prije nego što definitivno uspostavi autoritet Rima, Machiavelli treba dovesti u pitanje vrlo ozbiljan konkurentski model Sparte. Naime, superiornost rimskog političkog poretka u odnosu na spartanski nipošto nije bila univerzalno

---

[209] Machiavelli se u poglavlju D, II. 5 eksplicite referira na svetog Grgura, kao i na druge vođe kršćanske religije, koji su spaljivali djela antičkih pjesnika i povjesničara jer su željeli uništiti sve što podsjeća na drevno doba. Savonarola je, međutim, opravdavao i hvalio paljenje tih knjiga (*ibid.*: 92).

[210] Usporedi s predgovorom D, II: 232 gdje Machiavelli tvrdi kako je svijet uvijek ostajao isti, a jedino se središte vrline selilo i to po različitim antičkim kraljevstvima. No sada više uopće ne spominje Egipat, nego Asiriju (*ibid.*: 92). Otvaranje *Rasprava* Egiptom ima stratešku/instrumentalnu funkciju. Machiavelli ima skrivene namjere.

[211] Nakon Egipta, antički Toskanci/Etruščani predstavljaju drugi važan politički model, koji je, međutim, također nemoguć za imitaciju (D, II. 2; 4-5). Stari Etruščani predstavljaju ugledni model jer su nalikovali sadašnjim, iznimno uspješnim Švicarcima, a obje su države organizirane kao liga/federacija neovisnih i među sobom jednakih republika (D, II. 4: 239). Osim toga, Etruščani su vladali većim dijelom Italije (D, II. 2: 239-240). No, iako je federacija Etruščana trajala dugo vremena i stekla je iznimni ugled, snagu i vrlinu, o njima, poput Egipta, nema dovoljno raspoloživih povijesnih izvora (D, II. 4: 241; D, II. 5: 242).

[212] Strauss ne propušta primijetiti da sam Machiavelli namjerno ispušta iz svoje analize najstarijih poredaka na početku D, I potencijalnu imitaciju Biblije i biblijskih političkih poredaka (Mojsijevi zakoni ili prvih pet knjiga Biblije) (*ibid.*: 94). On doduše spominje Mojsija u D, I. 1: 155 u kontekstu ljudi koji su spremni napustiti vlastitu zemlju i potražiti novu (Kanaan), te hvali antičke Egipćane, tj. Mojsijevu rodnu zemlju. Međutim, nakon toga odmah hvali kraljevstvo Sultana, tj. nevjernike (D, II. 1: 156; Strauss: 1958: 93-94).

priznata (*ibid.*: 113). U D, II. 2: 156-157, 159 čitatelj saznaje da je cjelovita konstitucija spartanske zajednice uspostavljena od strane jednog mudrog čovjeka, Likurga, i da je to uređenje bilo u toj mjeri izvrsno da nikada nije zahtijevalo dodatna poboljšanja radi priječenja korupcije. Štoviše, saznajemo da je tijekom čak osam stotina godina Sparta očuvala svoju slobodu, a da je pritom uvijek bila gotovo savršeno stabilna što je rezultiralo mirom i sigurnošću.[213] Sparta je predstavljena kao savršeno organizirana zajednica koja uopće ne teži širenju, te omogućuje pravednu obranu (D, I. 2; D, I. 6). Rimsku zajednicu Machiavelli, u prvi mah, prikazuje inferiornom u odnosu na Spartu. Međutim, Firentinac je veliki strateg i postupa oprezno, e kako bi u konačnici pridobio čitatelje za Rim. Tako najprije saznajemo da formiranje mješovite Rimske Republike nije rezultat nekog mudrog zakonodavca, već pukog *slučaja*, budući da je rimska zajednica izgrađena u „više navrata" kao rezultat stalnih odgovora na [*accidenti*] već kako su se oni javljali, pa je stoga Rim bio nestabilan, a njegova sloboda konstantno ugrožena (D, II. 2: 156). Posljedično, Rimska Republika je trajala znatno kraće od Sparte, oko četiri stotine godina. Nestabilnost Rima pritom izvire iz konflikata između „drskih plemića i ambicioznog plebsa" (Strauss, 1958: 95; D, I. 2: 159-160; D, I. 3: 160). Također, Rim, za razliku od Sparte, teži ekspanziji, što, čini se, nužno dugoročno vodi u propast (Strauss, 1958: 94). U ovoj fazi diskursa, nedvojbeno se čini da je manje demokratska, ali stabilnija Sparta ona koju valja preferirati u odnosu na Rim. Machiavelli se, međutim, u konačnoj analizi (D, I. 6), ipak definitivno odlučuje prednost dati Rimu,[214] a manjkavosti Rima se pokazuju nužnom posljedicom najboljih poredaka (Strauss, 1958: 114; D, I. 6: 166).[215] U D, I. 9: 171 čitatelj doznaje da Sparta uopće nije bila stabilna osam stotina

[213] Raspravljajući razloge jedinstva u Sparti naš autor kazuje: „Dva su, međutim, glavna razloga toj slozi, jedan u tome što su stanovnici Sparte bili malobrojni i zato je njima mogao upravljati mali broj ljudi, drugi u tome što u svoju republiku nisu prihvaćali strance pa nisu imali prilike ni da se pokvare ni da brojčano narastu toliko da to postane nepodnošljivo onim malobrojnim ljudima koji su vladali" (D, I. 6: 164).

[214] Naime, činilo se je da je Sparta tip države posvećen očuvanju postojećeg, i da je tako postigla višestoljetnu stabilnost i sigurnost (D, I. 6). Ali u nastavku poglavlja saznajemo da je podjela na države usmjerene na očuvanje i države usmjerene na proširenje/stjecanje neodrživa: „Kako se međutim sve u ljudskom životu giba i ne može ostati nepomično, nužno je i dizanje i spuštanje, a na mnoge stvari na koje te ne upućuje razum upućuje te nužda. Tako se događa da republiku uređenu tako da se održava ne šireći se, nužda navede da se širi, što joj oduzimlje temelje i ubrzo je upropasti. S druge strane, ako joj je nebo sklono pa ne mora ratovati, mirovanje bi je učinilo mlohavom ili nesložnom, a to bi oboje ili svako za sebe bilo povod njezinoj propasti. Stoga, u nemogućnosti, po mojem mišljenju, da se takva ravnoteža uspostavi i održi, valja, uređujući republiku, misliti na najčasnije opredjeljenje, tako da ona, ako je i navede nužda da se širi, uzmogne i očuvati osvojeno. A da se vratim na prvotno razmatranje, mislim da je nužno slijediti rimsko uređenje, a ne uređenje drugih republika" (D, I. 6: 165).

[215] Budući da Machiavelli gradi mogućnost promjene u sadašnjosti na imitaciji Antike, on mora biti oprezan s kritikom autoriteta antičke filozofije, koju će međutim do kraja D, I izvesti u svoje ime i

godina kako je tvrdio naš autor u D, I. 2: 157. Sada saznajemo da je šest stotina godina nakon Likurga, Grad sasvim skrenuo s puta vrline i da je tadašnji spartanski kralj Agis nastojao povratiti Likurgove zakone, ali u tome nije uspio jer su ga „spartanski efori ubili kao čovjeka koji je želio uspostaviti tiraniju“ (D, I. 9: 171). A u tome nije u potpunosti uspio niti Kleomen koji je, da bi ponovno uveo Likurgove zakone, odlučio djelovati sam, te je dao pobiti sve efore u Sparti. No, u odlučujućem su ga trenutku, odmah nakon uvođenja novog poretka, napali Makedonci, te je njegov projekt u konačnici ostao neostvaren (*ibid.*).

Machiavelli, dakle, najzad uspostavlja autoritet Rima, što je moguće preko Livija kao najvažnijeg povjesničara Rima, odnosno preko njegovih povijesnih knjiga. Livijeva povijest tako postaje Machiavellijeva Biblija,[216] a Rimljani njegov izabrani narod (Strauss, 1958: 93). Sada smo ujedno u poziciji da shvatimo zašto Machiavelli ne može izravno upotrebljavati Livija sve do sekcije o religiji. Naime, „tek“ je u toj fazi diskursa Machiavelli uspostavio autoritet Livijevog Rima (Strauss, 1987: 307).[217]

---

tako uspostaviti vlastiti autoritet ponad autoriteta antičkih filozofa (*ibid.*: 95). Ovdje možemo napomenuti da je Machiavelli vrlo oprezan u kritici tradicionalnih filozofa. Machiavelli tako govori o „nekima koji su pisali o republikama” (D, II. 2: 157), a temeljem čijih se analiza Rim može činiti inferiornim Sparti kao republika „puna pometnje“ (D, II. 4: 161) (*ibid.*: 95). Naš autor nam potom ukazuje na neslaganje samih antičkih filozofa o pitanju ustrojstva republike, te pristaje uz stajalište onih koji su prema mišljenju mnogih mudriji (D, II. 2: 157). Ti mudriji su preferirali složene od jednostavnih zajednica, e da bi naposljetku u D, I. 4, naslovljenom „Nesloga puka i rimskog Senata učinila je republiku slobodnom i moćnom“, u svoje ime vlastito ime pohvalio razdor velikaša i puka koji mnogi neoprezno osuđuju. „Neću propustiti da raspravim o metežima koji su se u Rimu događali od smrti Tarkvinija do pojave tribuna, a zatim o ponečemu *što se ne podudara s mišljenjem mnogih* koji smatraju da je Rim bio burna republika puna pometnje, koja bi, da joj dobra fortuna i vojnička vrlina nisu nadomještali mane, bila slabija od bilo koje druge republike“ (D, I. 4: 161). A u nastavku dodaje: „Oni što osuđuju pobune između plemića i puka, osuđuju, po mojem mišljenju, ono što je bilo *prvim uzrokom da Rim bude slobodan*, i više misle na buku i viku u tim uzbunama negoli na povoljne učinke koji su iz njih nastajali; ne vode računa o tome da u svakoj republici vladaju dva različita raspoloženja, jedno u puku, drugo u velikaša, i kako svi zakoni što se donose u korist slobode nastaju zbog njihove razjedinjenosti; kao što se lako može opaziti da se dogodilo u Rimu“ (*ibid.*- istaknuo D. Ž.). Međutim, prema Straussovom eksplicitnom sudu, Machiavelli se pritom prešutno poziva na Cicerona u *O Prijateljstvu* (Strauss, 1958: 95, 107).

[216] Machiavelli na početku *Rasprava* upotrebljava Livija onako kako teolozi upotrebljavaju Bibliju, dakle s najvećim poštovanjem [*pious reverence*], te se u potpunosti identificira s Livijem (*ibid.*: 93).

[217] Machiavelli se započinje referirati na Livija u D, I. 7-8, dakle čim je uspostavio autoritet Rima nad Spartom, te samim time i autoritet Livija. No prvi izravni citati iz Livija, na koje treba obratiti najveću pažnju, nalaze se u sekciji poglavlja posvećenima religiji D, I. 11-15. Machiavelli počinje upotrebljavati Livija u trenutku kada se dotiče tribunata plebsa (D, I. 7-8), demokratske rimske institucije, koja osigurava narodu mogućnost i pravo javnog optuživanja. Ta institucija ima pozitivan učinak za društvo jer sprečava štetne klevete. Doznajemo, međutim, da, u razlici spram Rima, u Firenci ne postoji institucionalno zajamčena mogućnost javnih optužbi. Tako je dilema Sparta *vs*. Rim zamijenjena novom dilemom antička republika (Rim) *vs*. moderna republika (Firenca). Livije se tako od početka upotrebljava u kontekstu *svađe Modernih i Starih* (Strauss, 1958: 112).

U sekciji poglavlja o utemeljivačima (D, I. 9-10) koja prethodi sekciji o religiji (D, I. 11-15), Machiavelli se sukobljava s mišljenjem mnogih koji smatraju da Romula valja kriviti za ubojstvo brata Rema i pritom brutalni postupak Romula opravdava pozivom na općenito pravilo, prema kojem je ubojstvo opravdano u određenim uvjetima, i to bez da se pritom poziva na neki viši autoritet (Strauss, 1958: 108). Također, vrlo je važno primijetiti da u D, I. 10 Machiavelli pokazuje da je Rim kojeg je osnovao Romul u početku iskvaren grad, iz čega valja izvesti zaključak da ljudi u početku nisu dobri već korumpirani.[218] Romul, koji je unatoč iskvarenosti ljudi osnovao slobodan grad, suprotstavljen je Cezaru koji je pak korupciju društva iskoristio za osnivanje tiranije. Slava Cezara je rezultat nekih pisaca čija je prosudba iskvarena njegovim uspjehom. Budući da je Cezar postavio temelje za vladavinu careva koji svi odreda vladaju u njegovo ime, oni nisu dopuštali da se slobodno govori o Cezaru. Ali slobodni su pisci znali kako da tome doskoče: oni su naime slavili Bruta, kao glavnog neprijatelja Cezara (*ibid.*: 144). Sekciju o religiji, koja slijedi neposredno nakon sekcije o utemeljivačima, valja čitati u svjetlu te iste metode koju Machiavelli preuzima za svoje potrebe (*ibid.*). Naime, budući da Machiavelli nije mogao otvoreno kritizirati kršćanstvo, on je hvalio pogansku religiju.[219] Strateška pohvala antičkog Rima omogućuje Machiavelliju

---

Pitanje rimske demokracije, i otuda firentinske demokracije, je prema Straussovom čitanju Machiavellija sekundarno pitanje, koje tek baca svjetlo na fundamentalno pitanje religije. Tako su po Straussovom sudu, poglavlja D, I. 7-8 izravno povezana s prvim izravnim citatima Livija, tj. s kritikom kršćanstva (Strauss, 1958: 113). U D, I. 8: 168 čitatelj saznaje da je Manlije Kapitolin, koji se, zbog zavisti prema Kamilu, predstavlja kao prijatelj puka, želio preuzeti svu vlast u Rimu. Zatim je *Senat*, a ne puk, pravovremeno reagirao, te su izabrali diktatora koji je smaknuo Manlija. Takvo postupanje patricija dokaz je rimske superiornosti nad Firencom, superiornosti građanske religije nad kršćanstvom. Puk je općenito lako zavesti jer je religiozan, što može biti problem u kontekstu kršćanske religije koja čini svijet slabim, a kažnjavanje prepušta Bogu. Dakle i prva referiranja na Livija i prvi izravni citati ukazuju na kritiku kršćanstva. Demokratski aspekt Machiavellijeve teorije u D, I. 7-8, prema Straussovom sudu, predstavlja površinsku razinu, koja u pozadini tobože očituje dublji, religijski problem.

[218] „I doista, idući za zemaljskom slavom, vladar bi morao poželjeti da posjeduje izopačeni grad, ne da ga potpuno iskvari kao Cezar, nego da ga preuredi kao Romul. I doista, nebo ne može ljudima dati veću priliku da se proslave, niti ljudi veću mogu poželjeti“ (D, I. 10: 173). Riječ je tek o naznaci Machiavellijevog istinskog stava budući da u prvom dijelu njegove analize koja stremi pokazati da je dobro ono što je staro ipak dominira teza da su ljudi na početku dobri. “Osim toga, ustanove i zakoni uvedeni u republici od njezina *početka, dok su ljudi bili dobri*, poslije prestaju biti umjesni kad ljudi postanu opaki“ (D, I. 18: 184 - istaknuo D. Ž.). Stav da su ljudi na početku dobri Machiavelli će postupno dovesti u pitanje.

[219] U D, II. 5 čitatelj saznaje da je kršćanstvo težilo uništavanju svakog traga poganske religije. Međutim, ono u tom naumu srećom nije uspjelo jer je bilo prisiljeno zadržati latinski i grčki jezik, te je tako očuvalo značajan dio poganske literature, poput Livijevih knjiga, koja sadrži divljenje spram poganskog načina života. Naime, kršćanstvo barem u početku, nije poput Islama osvajalo silom, već propagandom, pa je stoga ujedno očuvalo svog neprijatelja. Upravo je zato Machiavelli mogao koristiti Livija da napadne kršćanstvo (Strauss, 1958: 144).

primjereno i javno obranjivo polazište s kojega može relativno zaštićen kritizirati biblijsku tradiciju (*ibid.*: 143-145).

U sadržajnom smislu Livije je kao Machiavellijeva Biblija upotrebljen kao anti-Biblija, kao poganski protu-autoritet Bibliji (Strauss, 1987: 308).[220] Slijedeći primjere koje navodi Livije, Machiavelli u sekciji o religiji mijenja pojedinosti iz tih prikaza kako bi donio vlastite zaključke i olakšao imitaciju antičke religije u suvremenim uvjetima (Strauss, 1958: 110). Izabirem primjer iz D, I. 13 gdje se pokazuje da ljudi antičkog Rima, koji su znali kako umiriti plebs, poput Publija Ruberija (D, I. 13:178), nisu bili svećenici već građani iz redova velikaša.[221] U antičkom Rimu religija je zapravo građanska religija (Strauss, 1958: 110).[222] Imitacija antičkog Rima otuda se ogleda u upotrebi kršćanstva kao građanske religije (*ibid.*). U D, I. 15, kao posljednjem poglavlju sekcije o religiji, Machiavelli pripovijeda o konzulu Papiriju koji je uvjerio Rimljane da vjeruju u svoju vrlinu i snagu, i da se ne plaše Samnićana koji su posredstvom strašne religijske zakletve potaknuli u svojim vojnicima nužnost da se

---

[220] Prvi Machiavellijev izravni citat iz Livija pojavljuje se u D, I. 12. Tamo Machiavelli u jednom od najčuvenijih ulomaka u čitavim *Raspravama* napada mišljenje mnogih prema kojemu opće dobro talijanskih gradova izvire iz rimske crkve kao najvišeg autoriteta. Za Firentinca je Crkva glavni uzrok slabosti i nesloge na Apeninskom poluotoku. Vidi D, I. 12: 177.
Prvi izravni citati iz Livija se pojavljuju u kontekstu najvećeg kontrasta, fundamentalne razlike između Starih i Modernih, a to je religija (Strauss, 1958: 113). U seriji poglavlja koja su posvećena religiji antičkih Rimljana Machiavelli preispituje uspostavljeni moderni religijski poredak.

[221] Čitatelj saznaje da je Rubelije uspio uvjeriti puk da predahnu s protestom protiv Terentilovog zakona, i da se zakunu da će osloboditi Kapitol kojeg su zauzeli Sabinjani, što je naime predstavljalo veliku opasnost za Rim. Kasnije je zbog straha od dane zakletve puk u potpunosti prestao s protestima, te su pristali uz zahtjeve drugog konzula, Tita Kvincija, koji ih je izveo u pohod protiv Volšćana. U obrazloženju takvog postupanja puka Machiavelli navodi Livijeve riječi: „Tada još nije došlo do takvog zanemarivanja navedenih bogova, kakvo danas vlada, niti je svatko u svoju korist zakone i zakletve tumačio“ (D, I. 13: 178).
U D, I. 54: 222 Machiavelli analizira slučaj Francesca Soderinija, koji je poput Rubelija bio čovjek s iznimnim autoritetom te je pobuđivao izuzetno poštovanje, ali iz razloga što je tada bio *biskup*, kasnije i kardinal, a ne obični građanin kao što je to bilo u rimskom slučaju. Tamo saznajemo da je Francesco Soderini obukavši svoju najdostojanstveniju odjeću, s biskupskom roketom na glavi, svojom pojavom uspio umiriti razjareno mnoštvo koje je prijetilo ubojstvom njegova brata.

[222] Sukladno dovođenju u pitanje autoriteta Cezara, Machiavelli u sekciji o religiji (D, I. 11-15) pokazuje da za vladajuću klasu u Rimu (velikaše) religija nije pitanje najvišeg autoriteta, budući da su oni upotrebljavali religiju kao instrument za ostvarenje političkih svrha.
U D, I. 12 naš autor, slijedeći Livija, pobožno navodi riječi rimskih vojnika koji se, pošto su osvojili Veji, obraćaju slici Junone riječima: „Hoćeš li doći u Rim?“ (D, I 12: 176). Prema Straussovom tumačenju povratak Junone u Rim ima simboličko značenje. Machiavelli zapravo zagovara imitaciju antičkih Rimljana u pogledu religije, što znači da bi se kršćanska religija trebala formalno održati, ali bi se trebala upotrebljavati onako kako su antički Rimljani upotrebljavali svoju pogansku religiju, naime kao instrument pacifikacije društva (Strauss, 1958: 109). Prema Straussovom sudu riječ je o nevjerojatnoj herezi jer je Machiavelli sasvim neutralan između poganizma i biblijske religije (*ibid.*: 111). Štoviše, prema Machiavelliju svaka je religija proizvod ljudi. Tako analizirajući uzroke povijesnog zaborava koje valja *pripisati samim ljudima*, Machiavelli navodi *promjene u religiji* i promjene u jeziku (D, II. 5: 241).

bore, te su ih Rimljani, zahvaljujući samo svojoj vrlini, potom svladali.[223] Rimljani su spremni smjesta zanemariti religiju i religijska predskazanja kada je u pitanju opće dobro republike (*ibid.*: 229). Religija je, dakle, jedan važan element, moćno političko sredstvo, koje može imati za društvo blagotvorne učinke. Međutim, istovremeno, religija nije niti dostatno, niti primarno sredstvo za postizanje „dobrog" političkog poretka.[224]

Vratimo se sada na praćenje traga Machiavellijeva izravnog citiranja Livija. Firentinac izravno navodi prema Liviju tek u D, I. 40, a tamo ga navodi čak šest puta. U okviru ovog poznatog poglavlja, posvećenog analizi Decemvirata, Machiavelli na zaprepaštenje čitatelja s potpunom *neutralnošću* raspravlja politike koje su potrebne za očuvanje slobode, s jedne, i politike koje su potrebne za uspostavljanje *tiranije,* s druge strane (*ibid.*: 111). Naime, posredstvom analize grešaka Apija, koji je ipak postao „utemeljiteljem svog privatnog i javnog prava u Rimu" (*ibid.*), naš autor pokazuje pod kojim uvjetima potencijalni tiranin može biti uspješan.[225] Prema Straussovom sudu, Machiavellijeva neutralnost po pitanju tiranije jest vrhunac političke nemoralnosti i predstavlja herezu koja je istovjetna Machiavellijevoj neutralnosti između poganizma i biblijske religije (*ibid.*). Štoviše, valja primijetiti da prve grupe izravnih citata iz Livija, s posredovanjem D, I. 26, dovode u vezu biblijsku religiju (D, I. 12) i tiraniju (D, I. 40).

U pogledu strategije pridobivanja čitatelja, nakon što je uspostavio autoritet Rima, Machiavelli nastoji sebe prikazati kao njegova iskrenog slavitelja.[226] Firentinac pritom *svjesno* upotrebljava Livija za svoje vlastite svrhe (*ibid.*: 134). On rimsku vladajuću klasu

---

[223] Konzul se obratio svojim vojnicima sljedećim riječima. "Dakle, kreste ne ranjavaju i rimsko koplje prolazi kroz štitove, iako su oslikani i pozlaćeni" (D, I. 15:180). Usporedi također primjer postupanja istog konzula Papirija u D, I. 14. U kontekstu prednosti političke vrline nad religijom, u nastavku *Rasprava* Machiavelli se konačno odlučuje da prednost dade Tuli koji je poput Romula, nasuprot „slabog i mekoputog" Nume, osnivača rimske religije, bio "naoružan mudrošću i oružjem" (D, I. 19).

[224] Kao što smo napomenuli iznad u fusnoti 221, na razini D, I. 13: 178, plemići su se prilikom pobuna koje su izbile zbog tribuna Terentila uspješno poslužili religijom kako bi utišali zahtjeve plebsa. Međutim, Machiavelli u okviru istog poglavlja najavljuje da će pobune koje su se dogodile u Rimu zbog tribuna Terentila, kad je on htio proglasiti „neki zakon", raspravljati na primjerenom mjestu. Tako u D, I. 39: 206-207 saznajemo da je riječ o zakonu kojim je Terentil pokušao ograničiti moć konzula u kontekstu tobožnjeg pretjeranog izrabljivanja puka od strane velikaša. Pokazuje se da religija nije dovoljno sredstvo za rješavanje problema koji uzrokuju prekomjerni apetiti plebsa, budući da je puk uspio u ukidanju naziva konzula (Strauss, 1958: 228).

[225] Ovdje Strauss, po mom sudu, očigledno cilja na Machiavellija, koji, iako prokazan kao tiranin, ipak još uvijek predstavlja uspješnog utemeljitelja novih modernih poredaka. Međutim, prema našem interpretu, makijavelijevski *nuovi modi e ordini* vode u totalitarizam, relativizam i nihilizam. Dakle, u propast.

[226] Primjerice u D, I. 20: 187 Machiavelli bezgranično hvali rimske konzule: „Jer vrhovna je vlast u njemu [Rimu] pripala konzulima, koji na vlast nisu dolazili nasljedstvom, ili prijevarom, ili žestokim častohlepljem, nego na slobodnim izborima, i *uvijek* su bili *izvanredno sjajni* ljudi" (istaknuo D. Ž.).

svjesno predstavlja boljom negoli je ona bila u naraciji rimskog povjesničara. Primjerice, u D, I. 38: 204-205 Firentinac hvali velikodušnost i razboritost rimskog Senata u postupanju spram Latina i Hernićana. Tamo saznajemo da su postupci Senata vođeni *mudrošću*, koja im omogućuje da postupaju ispravno. Strauss pak upozorava da se Livije u svojim *Povijestima* (III. 6) referira na gnjev bogova kao ključan element za odgovor Senata na zahtjeve svojih partnera, dok Machiavelli, uopće ne spominje gnjev bogova.[227] Vrhunac Machiavellijeve pohvale Rima, prema Straussu, predstavlja čuveno poglavlje D, I. 26 u kojemu Firentinac prešutno hvali umjereni karakter utemeljivača Rima, nasuprot neljudskom karakteru Davidova utemeljenja monarhije (*ibid.*: 114). Machiavelli smatra kako je nasilje inspirirano čisto religijskim motivima opasnije i okrutnije od drugih vrsta nasilja.[228]

Međutim, nakon što je uspostavio autoritet antičkog Rima i pokazao njegovu superiornost nad kršćanskim Rimom, Machiavelli iznenađujuće počinje, dakako prikriveno i uz istovremenu pohvalu, kritizirati Rim. Štoviše, to čini u pogledu njegova najslavnijeg doba. Time postupno počinje dovoditi u pitanje autoritet antičkog Rima (*ibid.*: 114). Tako primjerice u D, I. 31 Machiavelli pripovijeda o rimskim konzulima Sergiju i Virginiju koji su predvodili dva krila vojske kod bitke za Veji. Kada je u toj bitci Sergije bio iznenada napadnut, on je radije izabrao izgubiti sa svojim krilom vojske, negoli zatražiti pomoć od Virginija.[229] U D, I. 32 saznajemo da je prilikom Porseninog napada na Rim koji je mogao rezultirati povratkom Tarkvinijevaca na vlast, Senat iz straha da će narod preferirati kralja nad ratom, nastojao pridobiti puk rasterećenjem nameta, što naš autor smatra lošom odlukom.[230] U D, I. 34 koje se bavi rimskom institucijom diktature koju naš autor izrazito hvali, čitatelj saznaje da je ekvivalent instituciji diktatora postojao i u Mletačkoj Republici.[231] Zatim, u D, I.

---

[227] Na tragu Machiavellijeva tajnog nauka valja primijetiti da Firentinac u *Raspravama* sustavno briše tragove važnosti religije iz Livijevih tekstova kao presudnog faktora u određenim događanjima (*ibid.*: 134-135). U tom pogledu, dok za Livija neuspjeh već spomenutog Apija znači da za okrutno ponašanje slijedi kazna bogova, za Machiavellija njegov neuspjeh znači tek to da se ne može neoprezno, dakle bez nužnih posredovanja, prelaziti s jednog tipa ponašanja na drugi (D, I. 40-41).

[228] "Pametni čitatelji Biblije vidjet će kako je Mojsije u želji da se prihvate njegovi zakoni i njegova načela bio *prisiljen ubiti bezbroj ljudi*, koji su se samo zbog zavisti i ni zbog čega drugog suprotstavljali njegovim planovima" (D, III. 30: 334 - istaknuo D. Ž.). Strauss ujedno primjećuje kako je riječ o jedinoj izravnoj referenci na Bibliju u čitavim *Raspravama*.

[229] Štoviše, saznajemo da je Virginije uživao u Sergijevom poniženju i poniženju vlastite domovine i vojske umjesto da je, unatoč lošoj odluci Sergija, pomogao svojim dijelom vojske (D, I. 31: 197).

[230] "Međutim, neka nitko na temelju tog primjera ne čeka da dođe do opasnosti kako bi pridobio narod, jer mu nikad neće poći za rukom ono što su uspjeli Rimljani. Javnost će, naime, smatrati da tu sreću ne duguje tebi nego tvojim neprijateljima, a kako se mora bojati da ćeš kad prođe nevolja oduzeti ono što si bio prisiljen dati, neće ti nimalo biti zahvalna" (D, I. 32: 197).

[231] Vijeće desetorice u Veneciji može u situaciji hitne potrebe djelovati s ovlastima koje su sumjerljive rimskoj instituciji diktatora (D, I. 34: 200)

37: 204 saznajemo da su pohlepa i častoljublje rimskog plemstva bili temeljnim uzrokom velikih poremećaja u Rimu vezanim za Agrarni zakon.[232] Upravo zbog te pohlepe velikaša, a u razlici spram Sparte, Rim se nije držao univerzalno valjanog pravila da bi javnost trebala biti bogata, a građani siromašni (D, I. 37: 203).[233]

U kontekstu kritike Rima, važno je primijetiti da se Machiavelli u D, I. 37, po prvi puta nakon sekcije o religiji, izrijekom poziva na Livija.[234] Rimski povjesničar se pokazuje ne samo slavljenikom i promicateljem Rima, već po prvi puta i kao njegov kritičar (Strauss, 1958: 115). Počevši od D, I. 37, nasuprot dotadašnje upotrebe Livija za potvrđivanje autoriteta Rima, Machiavelli počinje rabiti rimskog povjesničara za njegovo diskreditiranje. Autoritet tako više ne predstavljaju u strogom smislu rimski *modi e ordini* nego sam Livije. Livije sada u punom smislu postaje Machiavellijeva Biblija (*ibid.*: 115).[235] Nakon što je naš autor stekao povjerenje čitatelja u pogledu promicanja rimskog modela, naš autor uz pomoć autoriteta Livija pokazuje da rimski *modi e ordini* imaju značajne nedostatke i da se stoga ne mogu jednostavno preuzeti kao model za Modernu. Čitatelj je na tom tragu pozvan da zaključi da je potreban stanovit napredak/korekcija/nadogradnja starih načina i poredaka (*ibid.*: 116). Drugim riječima, Rim ne predstavlja vrhunac snage i veličine političke zajednice. Machiavellijevo divljenje spram Rima pokazuje se tek jednom strateškom pozicijom,

---

[232] Epizoda s Decemviratom (D, I. 40; 44), kao najveća greška Rimske Republike, pokazuje da su Decemviri rezultat pohlepe plemstva. Naime, sva su Desetorica, među kojima i famozni Apije Klaudije, izabrana iz redova plemstva, što pokazuje da je unutar razdoblja Decimvira na posredan način ipak opstao autoritet Senata. Međutim, prema našem interpretu, u konačnoj analizi, rimsko je plemstvo pokušalo Decemvirima zastrašiti plebs, s ciljem da oni ponovno požele patricijske konzule kojima su se dotada učestalo protivili (*ibid.*: 117).

[233] D, III. 12, prema Straussovom sudu, donosi „najekstremniji primjer Machiavellijeve kritike Rima“, ujedno i jedini primjer kritike Rima u D, III (*ibid.*: 120). Tamo naš autor hvali nuždu i pritom se poziva na „neke etičare“ koji su razumjeli da je nužda majka najviših vrlina. Budući da se prisiljeni nuždom vojnici najžešće bore, jer je u pitanju njihov goli život, vojskovođe u Antici su poduzimali sve što su mogli da upravo nužda nagna njihove vojnike na borbu. Jednako tako, trudili su se te nužde lišiti neprijatelje. Strauss primjećuje kako Machiavelli u okviru poglavlja sugerira superiornost moderne Firence spram antičkog Rima, budući da opisuje kako je Rim u čak tri slučaja djelovao suprotno od pravila vezanih za nuždu, te je tako samo potakao upornost protivnika.

[234] Kritizirajući postupanja Rimljana u vezi s Agrarnim zakonom, naš autor opisuje nespremnost puka da se nastani na posjedima izvan Rima i pritom se koristi riječima Livija: “Značajno je kako je o tome pisao Tito Livije veleći da je u Rimu teško bilo naći čovjeka koji bi potpisao da ode u tu koloniju, toliko je puk radije u Rimu svari želio negoli ih u Anciju posjedovao“ (D, I. 37: 203).

[235] Kao što autoritet Biblije nije narušen kad se kritizira postupanje Izraelaca, primjerice u vezi s poštivanjem drugih, lažnih bogova, tako se i Livijev autoritet samo pojačava kad osvjetljava nedostatke rimskih poredaka. Poštovanje spram Livija nije narušeno niti Machiavellijevim izmjenama pojedinih dijelova Livijeva teksta budući da je Machiavelli, čini se, pritom zaokupljen samo time da na što efikasniji način prenese *Livijevu poruku* budućim generacijama. Kako god bilo, Machiavelli u ovoj fazi diskursa želi da čitatelj shvati kako Livijev autoritet treba uzeti najozbiljnije moguće. (*Ibid.*: 122)

vezanom za određenu fazu diskursa. Machiavelli do konca prve knjige sustavno dovodi u pitanje autoritet Rima.[236] Upravo na tragu kritike autoriteta Rima valja čitati Firentinčeve uvide iz D, I. 39: 206: „Tko marljivo istraži prošlost lako mu je u svakoj republici predvidjeti buduće i poslužiti se sredstvima koja su se u starini primjenjivala, ili, ako ne nađe primjenjivana sredstva, *pobrinuti se za nova*, zbog sličnosti događaja“ (istaknuo D. Ž.). Osnovni je problem Rimljana što su oni otkrili svoje *modi e ordini* kao rezultat slučajnosti, uz pomoć sretnih događaja, a tih su se poredaka pridržavali zbog poštovanja spram prošlosti (*ibid.*: 116). Upravo zato što su ti poreci rezultat slučajnosti, a ne razuma, oni su *per definitionem* manjkavi. Iza veličine Rima ne stoji jasan i koherentan plan, već je njegov uspjeh proizvod pokušaja i pogreški. Po Straussovom sudu, Machiavelli u samorazumijevanju „po prvi put razumom postiže anatomiju Rimske Republike”, jer je spoznao prave razloge prednosti i nedostataka te republike (*ibid.*). Polazeći od pretpostavke takvog pravog znanja o Rimu koje je derivirano iz razuma, postaje moguća realizacija republike koja bi bila bolja i od samog rimskog originala, budući da predstavlja „rezultat racionalnih težnji i djelovanja“ (*ibid.* - istaknuo D. Ž.). Budući da su derivirani iz razuma, a ne iz sretnih okolnosti, Machiavellijevi *nuovi modi e ordini* su doista novi u odnosu na antičke, čak i neovisno o samom sadržaju koji je možda isti ili sličan (*ibid.*).

Nakon što je uz pomoć Livija doveo u pitanje autoritet Rima, Machiavelli dovodi u pitanje i autoritet samog Livija. Tako Firentinac Livija odjednom počinje izrazito rijetko citirati što kod štrausijanskog čitatelja budi opravdanu sumnju (*ibid.*: 122).[237] Napadi na Livija najprije su tek implicitni. U D, I. 49: 216 Machiavelli pažljivom čitatelju ukazuje na to da bi Livijeva povijest Rimske Republike mogla biti manjkava. Na tom važnom mjestu, u vezi analize lošeg postupanja Rimljana protiv mudrog postupka diktatora Mamerka koji je trajanje diktature s pet godina sveo na svega osamnaest mjeseci, Machiavelli se referira na Livija u pogledu mogućeg propusta/pogreške rimskog povjesničara.[238] U istom poglavlju,

[236] U D, I. 59 Machiavelli pokazuje da je republika privrženiji saveznik negoli vladar. Strauss, međutim, primjećuje da niti jedan od navedenih primjera u poglavlju ne potvrđuje privrženost *Rimske* Republike. Pritom Machiavelli izrijekom govori u svoje ime, čime na razini prve knjige upotpunjuje destrukciju autoriteta Rimske Republike (*ibid.*: 117). Kao što smo već sa Straussom primijetili, u D, II: 13 Machiavelli otvoreno kazuje da se Rimska Republika, konkretno Senat, u odnosima sa saveznicima služila prijevarom.

[237] Strauss smatra da je opravdano sumnjati predstavlja li Livije zaista konačan i neupitni autoritet za Machiavellija već temeljem same činjenice da se Machiavelli u *Vladaru* niti jedanput ne referira na rimskog povjesničara (*ibid.*: 122).

[238] “A kako nema povijesnih dokaza da se Mamerko mogao braniti sva je prilika ili da je *povjesničar nedovoljno obaviješten* ili da u tom području nije bilo dobro rimsko uređenje” (D, I. 49: 216 - istaknuo

nadalje, Strauss primjećuje Machiavellijevo referiranje na zaborav, budući da čitatelj saznaje da je pravo povijesno sjećanje na firentinsku povijest izbrisano.[239] U razmatranju povijesti često se, dakle, radi o pukim vjerovanjima, a ne nužno o ispravnom, istinitom opažanju.[240]

Pritajena kritika Livija skriva se i u brojnim drugim dijelovima teksta. Strauss tako primjerice primjećuje kako prvi autor kojeg se eksplicitno citira u vezi s iznošenjem jednog općenitog pravila nije Livije nego Tacit (D, I. 29). Nadalje, i mnogo važnije, prva Machiavellijeva eksplicitna pohvala Livija u D, I. 46 prema Straussu ujedno sadrži i „sveobuhvatnu kritiku" rimskog povjesničara (*ibid.*: 124). Naime, tamo Machiavelli navodi Livijevo razmišljanje u vezi neizbježnog sukoba plemstva i puka.[241] Međutim, ovakav Machiavellijev eksplicitni uvid o ovom konkretnom slučaju ujedno upućuje na to da Livije nije uvijek imao najrazboritiji sud (*ibid.*: 124).[242] Nadalje, Machiavelli se u okviru istog poglavlju poziva na Salustija, čiju izjavu smatra „zaista istinitom", a koji progovara kroz usta

---

D. Ž.). Strauss, štoviše, primjećuje da se u okviru svoje *Povijesti Rima* (IV. 23) i sam Livije pokazuje svjesnim nesigurnosti vezano za događaje udaljene u vremenu (*ibid.*: 123).
Kako bi naš autor naglasio da povjesničari ne poznaju uvijek stvarne činjenice, ili barem ne odabiru uvijek najvažnije događaje, budući da je to najčešće nemoguće s pouzdanjem utvrditi, Strauss pretpostavlja da Machiavelli namjerno radi bezazlene pogreške, kada primjerice, ne jedanput, zamjenjuje suparnike Rimljana u nekom ratu (*ibid.*: 124).

[239] "Tako je bilo u gradu Firenci, kojoj je početak bio u znaku podvrgnutosti Rimskom Carstvu, a uvijek je živjela pod tuđinom, pa je neko vrijeme ostala pokorena ne misleći na sebe, a zatim, kad je došla prilika da odahne, počela se sređivati, samo što su se njezini zakoni miješali sa starima i nisu mogli biti dobri. Tako je životarila dvjesta godina, *koliko se sa sigurnošću pamti njezina povijest*, a da nikad nije postala državom koja bi se zaista mogla nazvati republikom" (D, I. 49: 216 - istaknuo D. Ž.). Machiavelli vjerojatno misli na period oživljavanja Firence od Karla Velikoga do početka 1000. godine. *Cf.* fusnota 324 hrvatskog izdanja *Rasprava* (*ibid.*).
Ovdje valja primijetiti da su i antički Etrušćani (Toskanci) pali u zaborav zbog moćne Rimske Republike. Tako u D, II. 2: 235 Machiavelli primjećuje da Livijeva povijest šuti o toskanskom kralju Porseni, a o uzrocima tog zaborava doznajemo u D, II. 5: 242: "Bila je, dakle, nekoć, kao što je gore rečeno, Toskana moćna, puna vjere i vrline, imala je svoje običaje i svoj rodni jezik, a sve je to *uništila rimska vlast*" (istaknuo D. Ž.).

[240] Iz tog razloga naš interpret smatra da se Machiavelli nerijetko odlučuje za vlastito sažimanje Livijevih povijesti referirajući se jednostavno na „ove tekstove". Isto tako, Livijev sud je nerijetko tek vjerovanje (*ibid.*: 123). Selekcija događaja u povijesti je čini se arbitrarna, što Machiavelli pokazuje prešućivanjem silovanja Virginije od strane Apija u poglavljima o Decemviratu, a o kojima Livije, kao što smo već napomenuli, detaljno referira. Drugim riječima, naš povjesničar (za razliku od Machiavellija?) nije uvijek upućen u najvažnije fakte.

[241] "A kako Tito Livije *izvanredno razborito* objašnjava razloge *tog* stanja, čini mi se da je posve umjesno prenijeti upravo njegove riječi" (D, I. 46: 213 - istaknuo D. Ž.). Livije iznosi sud o *podjednako* pretjeranoj i opasnoj ambiciji kako puka tako i patricija. U tom kontekstu saznajemo da su patriciji preferirali napadati umjesto da sami budu napadnuti. Budući da se mjera već mora prevršiti, plemstvo je nastojalo da to budu njegovi, a ne puk i stoga su odobravali okrutnosti mladih patricija (*ibid.*).

[242] Štoviše, dok Livije optužuje podjednako i plemstvo i plebs za opasnu ambiciju i pohlepu, Machiavelli u ovom slučaju staje na stranu puka, te govori tek o ambiciji pojedinaca, primjerice Cezara, koji iskorištavaju težnju puka za zaštitom.

Cezara (D, I. 46: 213)[243] kako bi, u suprotnosti s Livijem, pokazao da su upravo *velikaši* najopasniji jer nastoje doći do prijateljstava običnih ljudi, pod prividom njihove zaštite, te do magistrata pod prividom vrline. To rezultira pretjeranom moći takvih ambicioznih pojedinaca (poput Cezara) te porobljavanjem društva. Iz serije drugih mogućih primjera prikrivene kritike Livija izabirem i D, I. 47 gdje naš autor prešutno pokazuje kako Livijevo rezoniranje nije najbolje, budući da rimski povjesničar ne zahvaća na ispravan način karakter puka, ne shvaćajući da se puk vara u općenitim, ali ne i u posebnim stvarima (D, I. 47: 214).[244]

Na planu Machiavellijeve opće analize, kritika Rima zahtijeva svojevrstan dvokorak, jer ona nužno mora uključiti i kritiku njezina najslavnijeg povjesničara, Livija. Kritika Livija ne uspostavlja na njegovo mjesto neki novi povijesno poznati i priznati autoritet,[245] već upućuje na kritiku „autoriteta kao takvog" (*ibid.*: 125). Na samom koncu D, I, u slavnom poglavlju D, I. 58 naslovljenim „Mnoštvo je mudrije i postojanije od vladara", Machiavelli braneći skandaloznu tezu iz naslova poglavlja, dovodi eksplicitno i u svoje vlastito ime u pitanje autoritet samog Livija kao i mišljenje „svih ostalih povjesničara" (*ibid.*: 123, 126).[246] Machiavelli dakle jednoznačno odbacuje svaki stari autoritet kao princip, a suprotstavlja mu i nadomješta ga vlastitim razumom (*ibid.*: 126). Na koncu D, I, posredstvom kritike autoriteta kao principa, Firentinac je nedvojbeno u potpunosti doveo u pitanje početno provizorno

---

[243] „Svi loši primjeri nastaju iz dobrih početaka" (D, I. 46: 213).

[244] Riječ je o zgodi kada su pučani izborili pravo da mogu biti birani u konzule. Međutim, puk se tada, na sveoopće čuđenje Livija („Gdje bi našao toliku skromnost, pravičnost, plemenitost duha u jednom čovjeku, koju je tada pokazao cijeli narod?", pita se rimski povjesničar), pri izboru opredjeljuje redom za plemiće. Livije, naime, ne zna ono što Machiavelli zna: puk ne griješi u partikularnim stvarima (D, I. 47: 214).
Ovo pravilo, čini se, vrijedi univerzalno, neovisno o stupnju korumpiranosti puka. To zorno pokazuje, u istom poglavlju, slučaj Pakuvija Kalana koji je uspješno izmirio puk s plemstvom tako što je ovlastio puk da zatvori plemstvo u palaču te da ih kazni, e da bi im pokazao kako su u krivu, te je spasio i senatore i grad. Naime, puk pri pojedinačnim odlukama o tome tko bi bio zamjena za svakog od pojedinačnih senatora koje bi eventualno pogubili, shvaća da nitko iz puka nije dostojna zamjena (*ibid.*).

[245] Primijetimo sa Straussom i da se autoritet Cicerona, kao najpoznatijeg latinskog pisca, također najzad dovodi u pitanje. Strauss primjećuje da se Ciceron tri puta spominje u *Raspravama*: najprije u D, I. 4 s odobravanjem, zatim, ponovno pozitivno, u D, I. 33, e da bi zatim u zadnjoj referenci u D, I. 52 Machiavelli pokazao kako je Ciceron propao zbog krivog prosuđivanja koje je mogao izbjeći (*ibid.*: 125).

[246] „Ništa nije ispraznije i nepostojanije od mnoštva: tako tvrde naš Tito Livije i *svi ostali povjesničari*." I zatim dodaje: „Ja ne znam hoću li na sebe naprtiti prevelik teret i pun tolikih teškoća da ću ga morati ili sramotno napustiti ili ga s mukom podnositi, kad budem ustao u obranu nečega što, kako je rečeno, *svi pisci* optužuju. No bilo kako mu drago, ne smatram niti ću ikada smatrati da je mana *razložno braniti mišljenje*, ne služeći se ni *autoritetom* ni *silom*" (D, I. 58: 226 - istaknuo D. Ž.). Posebnu pozornost valja obratiti na obim Machiavellijeve osude koja kreće od optužbe Livija i „svih povjesničara", e da bi najzad došao do optužbe „svih pisaca". Firentinac je nasuprot svih drugih pisaca, *prvi* shvatio prave razloge koji stoji iza uspjeha Rimljana.

izjednačavanje dobrog s onim starim, i konzekventno najboljeg sa najstarijim. Primijetimo da se time ujedno dokida i Machiavellijevo divljenje spram Starih i Tradicije općenito.[247]

Pridobivanje učenika/trupa za svoj *moderni* poduhvat posredstvom knjiga moguće je samo pažljivim, strateškim postupanjem/pisanjem. Da je Machiavelli kojim slučajem direktno iznio svoj nauk, on iz Straussove perspektive ne bi pridobio svoje učenike, budući da je njegovo učenje radikalno suprotstavljeno dominantom mišljenju. Ali Firentinac je proračunato namjerio da *postupno* zadobije povjerenje svojih čitatelja, onih koji se mogu poistovjetiti s Rimom i s Livijem, e samo da bi ih pritom izmanipulirao, i u konačnici se inaugurirao kao najviši autoritet. Osnovni cilj koji Machiavelli nastoji ostvariti specifičnom strategijom pisanja koju je razvio u svojim političkim djelima, ogleda se u efikasnosti prenošenja tajnog dijela svojega nauka mladima, što je iz Straussove perspektive istovjetno pokušaju njihova trajnog kvarenja. Na tom tragu, u okvirima D, I, Firentinac je svjesno poduzeo svojevrsni *salto mortale*, tj. potpuni zaokret: od podvrgavanja autoriteta Rimu i Liviju, do dovođenja u pitanje autoriteta Rima, a potom i Livija, e da bi se naposljetku samoustoličio na mjesto novog vladara. Strauss primjećuje kako D, I koja se otvara pohvalom najstarije Antike, završava pohvalom mnogih Rimljana poput Valerija Korvina, Scipiona i Pompeja, za koje eksplicite saznajemo da su trijumfirali u najranijoj mladosti (Strauss, 1987: 308; D, I. 60). U ovom kontrastu ponajbolje se iskazuje strmi put prepun stupica, kojim je pažljivi čitatelj pozvan da korača pod vodstvom Machiavellija (ili Straussa?).[248]

1.2.2.3. Machiavellijeve tehnike pisanja u D, II i D, III

U D, II i D, III Machiavelli nastavlja s uspostavom primata (vlastitog) razuma nad svakim povijesno poznatim autoritetom (*ibid.*: 158).[249] Kritika Antike i Rima nastavljena je

[247] U potpunom kontrastu s otvaranjem prve knjige *Rasprava* koje donosi pohvalu antičkih poredaka, ovdje možemo primijetiti da posljednja knjiga *Rasprava* znakovito završava pohvalom konzula Fabija (D, III. 49: 353), slavnog konzul koji se oglušio na zapovijedi Senata, te je upravo prekoračivši njihove odredbe, uspješno izvojevao pobjedu u novoj zemlji, protiv novog neprijatelja (D, II. 33; D, III. 33).

[248] Posebnu pozornost valja obratiti na kontrast Machiavellijevog samouspostavljanja na mjesto vladara, tj. autoriteta na kraju D, I, s obzirom na početak *Vladara*, tj. posvetu Lorenzu. Tamo se Machiavelli doima sasvim zabezeknut veličinom Lorenza, a svoje djelce, tj. poklon, prikazuje djelomično nedostojnim vladara (P, Posveta: 89).

[249] Prema Straussovu sudu, središnji dio D, II, koji čine poglavlja 10-24, sadrži najkoherentniju potvrdu maksime „razum vs. autoritet“ (Strauss, 1958: 158). Ovdje izdvajam tek Straussovo tumačenje D, II. 18 naslovljeno „Kako autoritet Rimljana i njihove milicije pokazuje da više valja cijeniti pješaštvo nego konjicu“. I dok se Machiavelli u naslovu poglavlja poziva na autoritet Rimljana

već u predgovoru D, II: 231 gdje se Machiavelli usuđuje otvoreno dovesti u pitanje predrasudu u korist Antike: „Ljudi kude sadašnja vremena, a hvale prošla, ne uvijek s razlogom“. Ovdje valja primijetiti da dok predgovor D, I sadrži tezu o *nuovi modi e ordini,* koji su poistovjećeni s antičkim političkim porecima, predgovor D, II dovodi u pitanje stajalište o prednosti Antike u političkim stvarima kao puku predrasudu, te se ukazuje na neracionalni karakter takvog stajališta (*ibid.*: 136). Čitatelj saznaje da je predrasuda u korist Antike djelomično posljedica iskrivljenih prikaza antičkih vremena. Naime, saznajemo da je većina pisaca konformistički nastrojena, tako da preuveličaju zasluge i skrivaju poroke moćnih ljudi svoga vremena.[250] Otuda se u većinu povijesti ne možemo savršeno pouzdati (D, II. Predgovor: 231). Na tom tragu čitatelj nadalje saznaje da vrlina uopće nije isključivo artefakt Antike. Prema Machiavelliju u sadašnjosti ima podjednako vrline kao i u prošlosti, samo što više ne prebiva kao što je to bio slučaj u klasičnoj Antici u Grčkoj ili Rimu, već u njemačkim gradovima (D, II: 232).[251] Svoj početni napad na Antiku Machiavelli u nastavku predgovora D, II ipak ublažuje, budući da kazuje kako je moguće s pravom kuditi današnja vremena u kontekstu suvremene Italije, koja uistinu nema vezE s rimskom vrlinom koja zaslužuje imitaciju.

Potom, u D, II. 1: 233 Machiavelli otvoreno napada mišljenje Plutarha, „vrlo ozbiljnog pisca“, koji smatra kako su Rimljani svoje Carstvo postigli zahvaljujući *fortuni,* a ne vrlini.[252] Na tragu Machiavellijevog opažanja da „rijetko kada u njega [Livija] koji

---

u vezi s primjerom antičke vojske, koja pješaštvu pruža prednost u odnosu na konjicu, na samom početku tekstu poglavlja, Machiavelli nadomještava puki autoritet Antike „mnogim dokazima i mnogim primjerima“ (D, II. 18: 261). Naš autor zatim prema Liviju navodi riječi Hanibala na latinskom jeziku, e da bi potom i sam ponudio talijanski prijevod, što ne čini nigdje drugdje u knjizi. Strauss tumači kako Machiavelli zamjenjuje jezik autoriteta (latinski), s jezikom razuma (svojim materinjim jezikom). Pritom se Machiavelli suprotstavlja autoritetu Hanibala u vezi s njegovim stavom oko preferiranja konjice vlastitim mišljenjem koje je temeljeno na dokazima: “Premda to mišljenje dolazi iz usta tako sjajnog čovjeka [Hanibala], *ako* se treba pozivati na autoritet, više valja vjerovati rimskoj republici i mnogobrojnim izvrsnim vojskovođama njezinim negoli samo jednom Hanibalu, ali i neovisno o ičijem autoritetu o tome postoje *očevidni dokazi*“ (D, II. 18: 261 - istaknuo D. Ž.). Potom, pošto je upravo u pitanje doveo autoritet (nasuprot razumu), Machiavelli, *jedini* put u knjizi, govori o „autoritetu političkih pisaca“, dakle političkim filozofima, i, iako ih hvali, s obzirom na prethodno izrečeno, zapravo implicira upitnu vrijednost njihova mišljenja. (*Ibid.*: 41)

[250] Drugi dio uzroka iskrivljenih prikaza Antike Machiavelli pronalazi u promjeni obrazovanja i religije (*ibid.*: 136, D, II. 2).

[251] “A razmišljajući o tome kako se to zbiva, smatram da je svijet uvijek ostao isti i da je u njemu bilo i dobra i zla, izmjenjivalo se zlo i dobro od zemlje do zemlje, i povijest nam pokazuje kako su se u drevnim vladavinama izmjenjivali jedno i drugo prema mijenjanju običaja, ali svijet je ostajao isti, jedino se razlikovao po tome što je svoju vrlinu koju bijaše smjestio u Asiriju, poslije smjestio u Mediju, a zatim u Perziju, pa je stigla u Italiju i Rim“ (D, II: 231-232).

[252] “Mnogi su smatrali, među njima i *Plutarh, vrlo ozbiljan pisac,* da je rimski narod u stjecanju carstva više pomagala fortuna nego vrlina. A među ostalim razlozima koje navodi on veli kako se iz

Rimljanin priča o vrlini a da ne spomene fortunu“ proizlazi mogućnost da je sam Livije ne samo slavitelj Rima i rimske religije, nego i kritičar, kako Rima (što već znamo), tako i poganske teologije (*ibid.* 137, 141).[253] Čitatelj na nivou druge i treće knjige *Rasprava* mora postati senzibilan za razliku između Livija kao autora i Livijevih likova, e kako bi shvatio Machiavellijevu metodu čitanja rimskog povjesničara, koju potom primjenjuje i u svom vlastitom pisanju. U posljednje dvije knjige *Rasprava* Machiavelli često (čak jedanaest puta koje Strauss sve odreda marljivo komentira) kaže kako Livije stavlja neke riječi u usta svojih likova (*ibid.*: 137), što u odnosu na D, 1 predstavlja novost u Machiavellijevom čitanju Livija (*ibid.*: 138).[254]

Tako u važnom poglavlju D, II. 13, središnjem poglavlju sekcije D, II. 11-15, naš autor raspravlja legitimnost prijevare kao načina da se dopre do visokog položaja. Pokazuje se da su i slavni utemeljivači prisiljeni da prikriju svoje namjere (D, II. 13: 252). Ksenofont u svojoj *Kiropediji* upotrebljava mitsku figuru stranog azijskog vladara Kira kako bi, u svoje ime i iz svog grčkog iskustva, predočio nuždu da se vara. To čini posredstvom ukazivanja na

---

vjere tog naroda vidi da mu je fortuna poklonila sve pobjede, budući da je više hramova podigao fortuni nego ijednom drugom božanstvu. A čini se da se tom *mišljenju približava Livije, jer rijetko kada u njega koji Rimljanin priča o vrlini a da ne spomene fortunu*. To ja ni na koji način ne želim priznati niti smatram da se može prihvatiti“ (D, I.: 233 - istaknuo D. Ž.).

[253] Na razini tumačenja D, II. 1 Strauss pokazuje da se Machiavelli usmjerava na polemiku s Plutarhom jer nije siguran da li je Livijevo stvarno mišljenje da je fortuna od odlučujuće važnosti za uspjeh Rima. Naime, Strauss primjećuje da o vrijednosti *fortunae* Livije progovara prvenstveno kroz usta svojih likova, a ne kroz svoja vlastita usta i stoga ne nužno u svoje vlastito ime.
Međutim, Strauss nam prethodno eksplicite kazuje da je Livije općenito Machiavellijev autoritet vezano za prevlast *fortunae* u ljudskom životu (Strauss, 1958: 122). To potkrepljuje tvrdnjom da je naslov poglavlja D, II. 29 doslovni prijevod Livijeve tvrdnje: „Fortuna zasljepljuje ljudima dušu kad ne želi da se oni opru njezinim ciljevima” (D, II. 29: 280). Na tom mjestu je Livijevo pripovijedanje o postupanju Rimljana u vezi s Francuzima predstavljeno kao dokaz da je *fortuna* najviša sila koja upravlja ljudskim stvarima (*ibid.*). Otuda se prema Straussu može zaključiti da Machiavellijev Rim predstavlja unapređenje u odnosu na stare načine i poretke, budući da Machiavelli smatra da se *fortunom* može postupno sasvim ovladati. Strauss upotrebljava Machiavellija za svoje svrhe.

[254] U cjelokupnoj prvoj knjizi *Rasprava* Machiavelli samo na jednom mjestu, u D, I. 46: 213, kaže da Salustije stavlja izvjesne riječi u usta Cezara (*ibid.*: 137).
Također, kao novu metodu uporabe Livija u D, II. i D, III. Strauss pronalazi ukupno tri „propovijedi“ [*sermons*] o Livijevim tekstovima (D, II. 3; D, II. 23; D, III. 10). Riječ je o poglavljima koje naš autor započinje izravnim latinskim citatom Livija (Strauss, 1958: 138, 155-158). Na ovom mjestu ćemo samo reći da Strauss, u okviru analize ovih poglavlja, implicitno poziva čitatelja da donese svoje zaključke o odnosu Savonarolinih i Machiavellijevih propovijedi, te ga senzibilizira za Machiavellijevo kritičko mišljenje o štetnosti biblijskog nauka. Naime, taj nauk isključivo Bogu prepušta kažnjavanje i time oduzima ljudima izbor u postupanju i političkom djelovanju. Kršćansko oslanjanje na premisu Božje ljubavi, kao početni principa društva, u konačnici nužno vodi u neviđenu okrutnost i progone. Vidi detaljno objašnjenje u potpoglavlju 2.2.1.

prijevare svog mitskog lika Kira, kojeg je prikazao kao onog koji vara.[255] I Livije, s druge strane, predočava nuždu da se vara. Rimski povjesničar naime, ne želeći zatomiti gorku istinu koja se neće svidjeti njegovu narodu, osvješćuje Rimljanima da su prijevarom, pod izlikom saveza, porobili druge narode (D, III. 13: 252-253). Važno je međutim primijetiti metodu kojom to čini. Livije progovara kroz usta Latina, neprijatelja Rimljana. On upotrebljava protivnike Rima da progovore o postupcima Rima i, tako zaštićen, omogućuje otkrivanje prijevare koja je skrivena u rimskoj službenoj inačici povijesti (Strauss, 1958: 139, 141, 144-145).[256] Kroz uporabu likova neprijatelja Rima kao svojih vlastitih glasnogovornika Livije tako iznosi kritiku Rima i razotkriva prevare i laž Rima (*ibid.*: 141). Upravo zato što sadrži i perspektivu neprijatelja Rima, Livijeva povijest sadrži povijesnu istinu o poganskom Rimu (*ibid.* : 141). I Dok Livije omogućuje svojim čitateljima da se dovinu do nepristranog suda o Rimu, budući da i neprijateljima Rima daje priliku da progovore, kršćanska Biblija sva suprotna mišljenja pokušava zatomiti. Kritički čitatelj Biblije ne može se osloniti samo na biblijsku literaturu ako želi doći do zbiljske istine o biblijskoj religiji (*ibid.*: 144). Za razliku od Livijeve povijesti koja predstavlja Machiavellijevu Bibiliju, kršćanska Biblija nije samodostatna.

Čitatelj je nadalje pozvan da uoči istovjetnost između Livijeve uporabe likova za iznošenje vlastitih kritičkih stavova o Rimu i Machiavellijeve uporabe Livija, kao jednog od svojih likova, za iznošenje vlastitih uvjerenja u *Raspravama* (*ibid.*: 141). Tako, primjerice, u D, III. 12: 313 Machiavelli prema Liviju navodi riječi vojskovođe Volšćana Vecija Mesija, neprijatelja Rimljana, koji se ovako obratio svojim vojnicima: „Slijedite me, ovdje nema ni zida ni jarka, već naoružani protiv naoružanih; jednakih vrlina, bit ćete nadmoćni jer vas na to sili nužda, koja je posljednja i najviša svrha“. Međutim, prilikom pozivanja na Mesija Machiavelli prešućuje da je, prema Liviju, Mesije također retorički upitao svoje vojnike ne

[255] „Ksenofont u Kirovu životopisu predočuje tu *nuždu da se vara*, jer opisuje kako je prvi pohod Kirov protiv armenskog kralja pun prijevare i kako je obmanom i snagom zauzeo njegovo kraljevstvo. Ksenofont time hoće zaključiti da je vladaru koji želi postići nešto veliko nužno *naučiti da vara*. Njegov Kir, uz to, vara Kijaksara, kralja Medijaca, svojega ujaka, na više načina, pa prema piscu bez te prijevare Kir ne bi mogao doseći veličinu do koje je došao“ (D, II. 13: 252 - istaknuo D. Ž.). Kiropedija, dakle, nije *povijesna* knjiga (Strauss, 1958: 138).

[256] U Machiavellijevom tekstu doznajemo da su se Latini odlučili za rat protiv Rimljana kad su shvatili njihovu prijevaru. O tome Tito Livije progovara kroz usta Anija Setina: “Dakle, premda možemo *podnijeti ropstvo pod prividom pravednog saveza*“ (D, II. 13: 252 - istaknuo D. Ž.). Primijetimo sa Straussom da dok Ksenofont kroz figuru Kira, govori o prevari koju je učinio strani vladar, Livije kroz usta stranca govori o prevari koju su izvršili rimski “vladari” (*ibid.*: 139). Ni Ksenofont ni Livije ne govore izravno, o važnosti prijevare kao izvoru blagostanja vlastite domovine (*ibid.*: 139). Prijevara je, dakle, središnja tema sekcije D, II. 11-15. *Cf.* Strauss, 1958: 314, fusnota 36 gdje to Strauss krije (*sic!*).

misle li valjda da će ih Bog zaštiti, e da bi im ukazao na uzaludnost takvog očekivanja (*ibid.*: 141). Livije, drugim riječima, koristi figuru Mesija kako bi izrazio kritiku poganske religije, o čemu Machiavelli ne progovara. Ali u nastavku poglavlja naš autor „prisiljava“ Livija da u svoje ime potvrdi stav njegove figure (Mesija),[257] koju je sam Machiavelli učinio drugačijom od Livijeve. Tako je poricanje Božje pomoći sada pripisano samom Liviju koji istovremeno postaje Machiavellijev lik, figura kroz koju naš autor progovara u svoje vlastito ime, u kontekstu kršćanske religije.[258] Firentinac dakle upotrebljava Livija za iznošenje vlastitih stavova, baš kao što Livije upotrebljava svoje likove za iznošenje vlastitih uvjerenja (*ibid.*). On preuzima metodu rimskog povjesničara koja postaje njegovim vlastitim oružjem u pisanju, koje, već prema potrebi, upotrebljava i protiv Livija.

Dok na razini D, I Machiavelli Livijevu povijest uspostavlja kao svoju Bibliju, u okviru D, II i D, III Machiavelli ispituje autoritet Livija, e da bi nam pritom pokazao ono što zapravo pritajeno čini s kršćanskom Biblijom (*ibid.*: 141). Primjerice, kada Machiavelli primjećuje da su Livijeve povijesti manjkave (D, I. 49; D, II. Predgovor), on želi reći da su biblijski zapisi manjkavi (*ibid.*). Machiavelli koristi Livija na isti način na koji Livije koristi svoje vlastite povijesti, u kojima naime istodobno uzdiže i pritajeno kritizira rimsku pobožnost. Livije je otuda Machiavellijeva Biblija u dvostrukom smislu: Firentinac Livija koristi za kritiku kršćanske teologije, preuzimajući metodu kojom Livije kritizira pogansku religiju. A s druge strane, Livijevo hvaljenje poganske religije Machiavelli u dijelovima koristiti kao alternativu biblijskoj teologiji. Strauss prepoznaje Machiavellijevu dvostruku uporabu Livija (*ibid.*: 142).

U D, II. 14, u vezi s napadom Latina na Samnićane, kada se Rimljani na poziv svojih saveznika Samnićana nisu odlučili spriječiti taj napad, Machiavelli se najprije poziva na „našeg povjesničara”, dakle, Livija (D, II. 14: 253), a u nastavku na kazivanje latinskog pretora Anija.[259] Međutim, kazivanje Anija je Livijeva invencija. Dakle, referiranje bilo na

[257] Naime, nastavno na izmijenjeni Mesijev iskaz naš autor u nastavku kaže: “Prema tome, tu je nuždu Tito Livije nazvao *posljednjom i najvišom svrhom*“ (D, III. 12: 313).

[258] Straussovo tumačenje ipak ostaje zagonetno. Nejasno je koje pravilo Livijeve metode pisanja Machiavelli zapravo primjenjuje. Podsjetimo se, u poglavlju D, II. 10 Livije prešućuje ono što kritizira. Kod Machiavellija je upravo obrnuto, ono što je ispušteno, valja upravo njemu (i Liviju) pripisati. Možda se ovdje najbolje ogleda Straussova pretenzija da od Machiavellija i njegova teksta čini svoju figuru i sredstvo, te da ga tako falsificira. Zahvalan sam profesoru Ribareviću na uvidima vezanima uz figuru Mesija.

[259] Ovako zbori Anije prema Livijevom kazivanju: „Stavili ste na kušnju njihovo strpljenje kad ste im odbili dati vojnike: tko može sumnjati da ih je to razljutilo? Pa ipak to podnose. Čuli su da

Livija ili Anija upućuje na isti izvor. Čitatelj je otuda prema Straussu pozvan da izvede analogni zaključak u vezi s odnosom Boga i proroka. Strauss zaključuje da Bog spram biblijskih pisaca stoji u odnosu kao Livijevi likovi spram Livija, odnosno da je Bog tek lik biblijskih pisaca. Ako prorok kaže da mu Bog govori, kao što Livije kaže da Anije govori, onda prorok mora staviti riječi u usta Boga. Otuda nije Svevišnji onaj koji progovara kroz usta pisaca, nego su biblijski proroci oni koji pričaju kroz usta Boga, pa ono što kršćani vjeruju da je Božja riječ, nije drugo doli obične riječi biblijskih pisaca. (*Ibid.*: 147)

Naš autor poglavlje D, III. 31: 335 otvara sljedećim riječima: „Među ostalim *veličanstvenim riječima* i *djelima* Kamila koje mu naš povjesničar omogućuje da *izreče* ili *uradi*, da bi pokazao kakav mora biti pravi čovjek nalaze se i ove riječi: 'Niti me je diktatura uzoholila, niti me je progonstvo potištilo'" (istaknuo D. Ž.). Strauss primjećuje da Livije ne samo da djelomično kreira govor svojih likova, već ponekad to čini i s njihovim djelovanjima (*ibid.*: 148). Budući da opisuje kako bi vladari *trebali* živjeti, Livije prikriveno negira postojanje fundamentalne razlike između onih koji su zainteresirani za političku filozofiju, i povjesničara koji tobože naprosto opisuju stvarne živote vladara (*ibid.*: 150).[260] Livije je od strane Machiavellija predstavljen kao svjestan tvorac fikcije ili imaginacije s namjerom da usmjeri čitatelja kako bi nešto trebalo napraviti (*ibid.*: 153).[261] Livije nije samo povjesničar u užem smislu, dakle onaj koji opisuje što su i kada ljudi napravili, već je ujedno i inovator/kreator s namjerom da poduči onome što treba učiniti, i to na način da njegovi likovi *govore* ili *čine* stvari koje bi izvrsni ljudi trebali raditi ili reći, a koji predstavljaju modele djelovanja za buduće naraštaje (*ibid.*: 148).[262] Jednako tako, i biblijski pisci sebe predstavljaju

---

pripremamo vojsku protiv Samnićana koji su im saveznici, pa ipak se nisu makli iz grada. Odakle tolika umjerenost ako ne iz svijesti o njihovim i našim snagama?"

[260] Ksenofontov Kir, primjerice, na tom tragu odgovara ponajprije imaginarnom, a ne stvarnom povijesnom liku, dizajniranom unaprijed s namjerom da pruži model za djelovanje.

[261] Izdvajam tek jedan primjer koji dobro ilustrira kako Machiavelli čita Livija. U D, III. 36 Machiavelli nam kaže da bi na temelju svjedočenja Tita Livija svatko shvatio "*kakva treba da bude dobra milicija*" (D, III. 36: 342). *Cf.* slično u D, III. 38.

[262] Otuda Strauss primjećuje da Machiavelli daje primat piscima nad onima koji čine konkretna djela (*ibid.*: 137-138, 149) budući da slava koja proizlazi iz pojedinačnih djela uvijek može biti dovedena u pitanje, instrumentalizirana i/ili prikrivena od strane vještog pisca. Tako se pokazuje da je Machiavellijev zaključak iz D, I. 10: 171, prema kojemu najveću hvalu/slavu zaslužuju utemeljivači religija, potom utemeljivači republika i kraljevstava, pa tek onda pisci, provizoran.
Machiavelli je dakako u samorazumijevanju vještiji pisac od Livija. Uostalom naš autor kombinira prošle događaje sa sadašnjim, koji Liviju nisu mogli biti poznati. To se, kao što smo pokazali, odnosi ponajprije na problem kršćanstva, koji čini suštinsku razliku između Starih i Modernih (*ibid.*: 40). U okviru ove rasprave (Stari *vs.* Moderni) naš autor samo provizorno staje na stranu Starih, i to ponajprije zbog kršćanstva koje predstavlja glavni problem za Moderne, ali pritom, zapravo u samorazumijevanju, očituje intenciju da intervenira i inovira u pogledu Starih, te da ponudi jednu radikalno novu teoriju društva. Kao što ćemo pokazati u drugom poglavlju tu radikalnu novost Strauss

kao povjesničare, jer izvještavaju što je Bog rekao ili učinio. No ono što oni doista čine jest da omogućuju Bogu da govori i djeluje i to onako kako to oni, prema vlastitom mišljenju, smatraju da bi najviše biće govorilo ili činilo (*ibid.*: 148).[263] Naš autor izvore uvjerenja sadržanima u Bibliji pritajeno objašnjava u puko ljudskim terminima, što mu postupno omogućuje napad i kritiku kršćanske savjesti (*ibid.*: 149).[264]

Iako Livijeve figure nisu realni povijesni prikazi, nego su nerijetko učinjeni onakvima kakvi bi *trebali biti* i tako Rimu priskrbljuje savršenost (*ibid.*), on istovremeno u svojoj *Povijesti* vješto ukazuje na razliku između onoga što bi trebalo biti [*imagined perfection*] i onoga što jest [*factual truth*] (*ibid.*: 150). Tako u D, III. 25 saznajemo da rimski povjesničar pretjerano proslavlja siromašnog Cincinata,[265] koji je bespogovorno na zahtjev Rima napustio svoj mali komad zemlje kojeg je marljivo obrađivao pristavši da postane diktatorom. Potom je uspješno oslobodio rimsku vojsku koja je ostala zarobljena zbog neopreznosti konzula koji je njome upravljao, razdijelio je bogatstvo koje je uspio oduzeti neprijatelju, prijašnjeg je konzula razriješio dužnosti, a naposljetku se skromno vratio obrađivanju svog malog posjeda. U Livijevoj povijesti, međutim, saznajemo da je Cincinatov sin Caesco prethodno optužen za ubojstvo, pa je prodao sve što je posjedovao kako bi financijskom kompenzacijom oslobodio Caesca. Livije, drugim riječima, pravi razliku između onoga što je zaista bio Cincinat, te onoga kakav je trebao biti (što je prikazao „zlatnim riječima“). S druge strane, Machiavelli u svom tekstu sasvim prešućuje razloge siromaštva Cincinata. Svojom šutnjom Machiavelli tek aludira na zbiljsku istinu stvari. Machiavelli namjerno narušava samodostatnost Livijeve povijesti, jer u njegovoj verziji ono kakav je Cincinat trebao biti, postaje onakvim kakvim je on bio (*ibid.*: 150). Livije je Machiavellijeva Biblija, ali je naš autor čita i interpretira prema vlastitim potrebama (*ibid.*). Svjestan pravog karaktera Livijeve povijesti koja ima namjeru podučiti čitatelja, Machiavelli preuzima metodu i intencije rimskog povjesničara za svoj vlastiti projekt (*ibid.*: 153, 155).[266] Machiavelli za potrebe vlastitog nauka upotrebljava Livija kao jednog od svojih likova.

---

smatra pukim *sužavanjem* horizonata klasične političke filozofije. Vidi posebice 2.7. „Prema zaključku“.

[263] “Ono što bi trebalo biti javlja se kao ono što jest” („Ought comes to sight as is”) (*ibid.*: 148).

[264] Za Machiavellijevu kritiku savjesti vidi Strauss, 1958: 193-198.

[265] Čitatelj saznaje da je Tito Livije plemenito siromaštvo Cincinata uznosio „zlatnim riječima”: „Treba to čuti zbog onih koji preziru svaku ljudsku vrijednost koja nije bogatstvo, niti smatraju da ima mjesta za čast i vrlinu, osim ako im ne donosi bogatstvo“ (D, III. 25: 328).

[266] Primijetimo ovdje kako nas Strauss usmjerava da uočimo da Machiavelli namjerno pada na razinu „zbiljske istine stvari“. Dok je za Livija razlika između onoga što je trebalo biti i onoga što jest ključna za podučavanje čitatelja, Machiavelli prikriveno podučava zbiljsku istinu stvari kao konačnu istinu,

Budući da Livije govori kroz usta svojih likova, posebnu pozornost pritom valja obratiti na publike kojima se obraćaju ti likovi (*ibid.*: 153). Prema Straussu Livije koristeći ovu metodu otkriva istinu o poganskoj religiji (*ibid.*: 152). U poglavlju D, III. 33 koje raspravlja kako vojskovođa može uliti pouzdanje u svoju vojsku, doznajemo da su Rimljani (patriciji) u tom kontekstu posebnu pozornost stavljali na religiju (predznake i gatanja) kao sredstvo kojim su mogli uvjeriti vojnike (puk) da su bogovi na njihovoj strani (*ibid.*: 150). Tako doznajemo da Livije u usta patricija Apija Klaudija Krasa stavlja sljedeće riječi kojima se taj patricij kritički obraćao puku: „Danas se izbjegavaju i sveti obredi. Koga uopće zanima ako pilići ne kljucaju, ako su kasno izašli iz košara, ako je ptica loše pjevala?"; e da bi ukazao da su upravo te „sitnice", i male stvari one koje čine republiku velikom (*ibid.*: 151). Livije koristi usta jednog patricija kako bi zapravo parafrazirao rimske kritičare poganske religije, koji se podsmjehuju njezinoj važnosti. Kad se obraćaju puku patriciji su oprezni vezano za prikazivanje važnosti religije. Istovremeno, međutim, rimski patricijat u stvarnosti nema povjerenja u te „male stvari", što je razvidno iz govora kojim se Cincinat obraća zapovjedniku konjice prilikom rata Prenestinaca i Rimljana, u okviru istog poglavlja.[267] U tom govoru koji se odvija između dva patricija saznajemo da „pravu (…) vrlinu, dobru disciplinu, sigurnost stečenu mnogim pobjedama ne mogu takve *nevažne stvari* uništiti, ne boje se takvih *ispraznih stvari*, ne smeta ih neka pometnja" (D, III. 33: 338 - istaknuo D. Ž.). Iz ponuđene perspektive valja tumačiti završetak poglavlja D, III. 33 koje donosi Machiavellijevu kratku raspravu o postupanju Fabija Maksima Rulijana u Ciminoj šumi. Pošto je naveo govor Fabija kojim se on obraća svojim vojnicima,[268] Machiavelli nam eksplicite kazuje da upravo Fabije predstavlja model kojeg valja imitirati u moderno vrijeme,[269] izražavajući tako, analogno Livijevoj kritici poganske religije, snažnu kritiku biblijske religije.

---

dok na površinskoj razini zadržava ono „što bi trebalo biti". Zbiljska istina stvari, čini mi se, ogleda se u uvidu da je u određenim okolnostima moguće postići slavu, unatoč opresivnom ponašanju/bogaćenju na račun puka. Machiavellijeva poruka je upućena mladih velikašima.

[267] "Ti vidiš kako su se oni, pouzdajući se u sreću, utaborili kod Alije, ali ti ih napadni, vjerujući u oružje i srčanost, u samo središte" (D, III. 33: 338)!

[268] „Ne želim propustiti što je Fabije poduzeo kad je nanovo s vojskom prodro u Toskanu. Želeći im potaknuti pouzdanje, koje je smatrao to potrebnijim jer ih je doveo u novu zemlju i protiv novih neprijatelja, prije borbe obratio se *vojnicima* i, pošto im je rekao kako ima *mnogo razloga* zbog kojih se mogu nadati pobjedi, dodao je kako bi im mogao navesti još mnogo dobrih stvari iz kojih bi vidjeli da je pobjeda sigurna, ali bi ih bilo opasno otkriti."(D, III. 33: 338 - istaknuo D. Ž.)

[269] „To pametno upotrjebljeno lukavstvo [Fabija] zaslužuje da se pametno oponaša" (D, III. 38: 338). U okviru svog ezoteričnog nauka Machiavelli se koristi Fabijevim, u pogledu religije, posve nijemim ustima, kako bi se obratio svojim vlastitim *vojnicima*/učenicima, a to su, iz Straussove perspektive, velikaši, i sugerirao im „zbiljsku istinu" kršćanske religije, koju je opasno otkriti. Religija je samo instrument za zauzdavanje puka, i treba biti upotrebljavana već prema potrebi. Naime, kad se vojnici/konzuli, tj. velikaši obraćaju puku Straussov Machiavelli, analogno Liviju, ukazuje upravo na

1.2.2.4. Proturječja kao Machiavellijeva strategija pisanja

Tumač je slijedom Straussove metodologije pozvan da posebnu pozornost obrati na proturječja unutar Machiavellijeva djela. Primjerice, u okviru D, II. 21 i D, II. 25 Machiavellijeva analiza politike Firence prema Pistoji nudi međusobno isključive interpretacije (Strauss, 1958: 42). U D, II. 21 Machiavelli kazuje kako Firenca prema Pistoji vodi politiku prijateljstva i plemenitosti,[270] što je u skladu s prevladavajućim mišljenjem prema kojemu moralnost treba voditi politički život. Međutim, u D, II. 25 saznajemo da Firentinci spram Pistoje vode surovu politiku prema načelu „podijeli pa vladaj“,[271] što baca sumnju na općeprihvaćeno mišljenje o vezi politike i morala u D, II. 21. Svrha te druge tvrdnje jest da izmijeni onu prethodnu i da iznese pravo Machiavellijevo mišljenje.[272] Otuda možemo iznjedriti općeniti zaključak o načinu Machiavellijeva izlaganja. Naš autor svoje učenje otkriva u fazama: najčešće kreće od prvih tvrdnji koje su uglavnom tradicionalne/konvencionalne, već prisutne u dominantnom diskursu, e da bi ih potom opovrgnuo, te se uzdigao do tipičnih makijavelijevskih tvrdnji, *sasvim* novog karaktera.[273] (*Ibid.*: 43)

---

važnost religije kao instrumenta kontrole tj. manipulacije pukom. U poglavlju D, III. 36, u kojem se govori o inferiornosti moderne vojske, što istovremeno na skriven način implicira inferiornost moderne religije, Machiavelli prema Liviju navodi riječi konzula Papirija Kursora, koji je pred skupštinom puka htio kazniti konzula Fabija Rulijana jer je kršio pravila gatanja. Rezultat kršenja religijskih obreda je prema Papiriju Kursoru sljedeći: „Nitko ne bi poštovao ni boga ni ljude; ne bi poslušali naredbe, niti poštovali predznake; lutali bi bez opskrbe po neprijateljskom ili savezničkom teritoriju; bili bi slobodni od zakletve na vjernost i ponašali bi se kako hoće; dezertirati bi i ne bi se okupljali u stroju na zapovijed, ne bi išli u izvidnicu, pogotovu noću; borili bi se nalazeći se u dobrom ili lošem položaju, sa zapovjedničkom naredbom ili bez nje; ne bi poštovali poredak i činove, i bili bi kao lopovi, slijepi i prepušteni slučaju, a ne disciplinirana i poštovana milicija“ (D, III. 36: 342). Čini se da Livije, prikriveno se koristeći jezikom najviših religijskih dužnosti, želi reći da se puku valja obraćati religijskim jezikom, tj. da je puk podoban za manipulaciju pomoću religije kao instrumenta. Mogućnost manipulacije pukom dakako znači i da se religija u nekim situacijama može zanemariti: govor Papirija Kursora pred skupštinom puka Machiavelli je prikazao kao izraz puke zavisti spram Fabija. Papirije ne uspijeva u svom naumu da smakne Fabija, koji utjelovljuje Machiavellija samoga i koji prolazi bez ikakvih sankcija, trajno ovjenčan slavom pridobivši puk, Senat i cjelokupnu vojsku na svoju stranu (Strauss, 1958: 153).

[270] Firentinci su se prema Pistojcima uvijek odnosili „kao prema braći“. Zbog toga su Pistojci dobrovoljno došli pod njihovu vlast (D, II. 21: 268).

[271] Čitatelj saznaje da su Firentinci u Pistoji došli na vlast tako što su iskoristili i poticali razdijeljenost grada između crnih i bijelih gvelfa, podržavajući čas jednu čas drugu stranu, e da bi im se tako izmoreni grad najzad predalo u ruke (D, II. 25: 276).

[272] Strauss primjećuje da Machiavelli u D, II 25 eksplicite upozorava čitatelja da je to pitanje već raspravljao na drugom mjestu (D, II. 21) i „s drugom svrhom“ [*for another purspose*]. To nije vidljivo iz hrvatskog prijevoda (Strauss, 1958: 43).

[273] Lefort smatra, tome nasuprot, da se Machiavellijeva pozicija oblikuje u novom području između dviju krajnjih oprečnih teza, što se sa stajališta Straussovog čitanja može činiti kao otupljivanje oštrice Machiavellijeva učenja (Strauss, 1958: 43).

Machiavellijeva metoda postupnog uzdizanja do konačne pozicije posredstvom pomoćnih teza, koje postupno dovodi u pitanje, najbolje se vidi u njegovoj analizi teme utemeljivača novih poredaka, koje se naš autor dotiče i u *Raspravama* (*ibid.*: 43). Prema Straussovom sudu upravo tema utemeljivača novih poredaka i kritika kršćanske religije predstavljaju dva najvažnija predmeta Machiavellijeva ispitivanja u D, I (*ibid.*: 304, fusnota 56). U čitavom nizu tvrdnji o utemeljenju, smještenim u rasponu poglavlja D, I. 9-27, Machiavellijeva argumentacija se kreće na tipičan način: postupno se uzdižući od početnih tvrdnji do konačne pozicije. Iako Firentinac postupno dovodi u pitanje svaku prethodno iznesenu tvrdnju, sve su te nasuprotne tvrdnje u nizu usmjerene ka prikazivanju utemeljenja kao *jedinstvenog* akta kojim se uspostavlja politički poredak. Tako u D, I. 9 najprije na primjeru Romula saznajemo da se utemeljitelj koji je usmjeren na zadovoljavanje općeg dobra može koristiti svim sredstvima, e da bi ostvario taj nesumnjivo dobar cilj. Machiavellijeva je tvrdnja utemeljena na strogom tradicionalnom razlikovanju tiranina i vladara, budući da je djelovanje tiranina, kojeg utjelovljuje figura Cezara (D, I. 10), u razlici spram vladara, vođeno isključivo sebičnim privatnim interesom i ambicijom, a u suprotnosti s općim dobrom. Međutim, u poglavljima D, I. 16-18 Machiavelli uvodi razlikovanje između korumpiranog i nekorumpiranog naroda (kao cjeline građana), koje poništava razliku između tiranina i vladara. Naime, kada je narod korumpiran, tiranija je neizbježna i nužna, pa se iz te perspektive može opravdati djelovanje Cezara.[274] Štoviše, jedina razlika između djelovanja kada je narod neiskvaren i kada je iskvaren ogleda se u tome da je Romul prisiljen da sakrije svoje prave, sebične namjere, dok Cezar može djelovati bez prikrivanja. U D, I. 25-27 Machiavelli se bavi onim što se tradicionalno naziva tiranijom, te na zaprepaštenje čitatelja u tom kontekstu analizira figuru izraelskog kralja Davida, e da bi zatim na primjeru Giovanpagola Baglionija pokazao da iskvareni vladar - tiranin, koji se *per definitionem* ne bavi, ili se barem primarno ne bavi, općim dobrom, svejedno može steći slavu, ako svojim sebičnim postupanjem neposredno promiče opće dobro.[275] Machiavelli tako, prema

[274] Machiavelli je u D, I. 52 kao i u P, 12 Cezara okarakterizirao u pozitivnim terminima kao izvrsnog čovjeka (Strauss, 1958: 304, fusnota 54).

[275] Machiavelli je osobno svjedočio posjeti pape Julija II. Bologni, prilikom koje je papa s kardinalima neoprezno nenaoružan ušao u grad s namjerom da trajno otjera Bentivoglije: „Mudri ljudi što su bili s papom opazili su papinu ludu smjelost i Giovanpagolovu malodušnost i nisu mogli shvatiti kako to da ovaj nije na *svoju vječitu slavu* u jednom trenu uništio svojeg neprijatelja i obogatio se plijenom, jer su uz papu bili svi kardinali sa svojim bogatim blagom“ (D, I. 27: 192 - istaknuo D. Ž.). I u nastavku dodaje: „Tako Giovanpagolo, koji nije vodio računa o tome da je rodoskvrnitelj i očevidni ubojica rođaka, nije znao, ili, bolje reći, nije se usudio, ni u opravdanoj prilici, učiniti nešto zbog čega bi se svatko divio njegovoj hrabrosti *i po čemu bi ostao u trajnom sjećanju*, jer bi bio prvi koji bi visokim crkvenim dostojanstvenicima pokazao kako malo treba cijeniti onoga tko živi i upravlja poput njih, i

Straussovom sudu, postupno dokida razlikovanje između vrline usmjerene na opće dobro [*public spirited virtue*] i sebične ambicije, budući da potonja može u najvišem smislu biti zadovoljena samo djelovanjem od kojega korist uživa *mnogo* ljudi. Nadalje, u finalnom iskazu o utemeljivačima u D, I. 49 Machiavelli dovodi u pitanje čitav niz prethodnih tvrdnji o njima. To čini tako da opovrgne ono što ih je sve povezivalo, pokazujući da utemeljenje *nije* jedan jedinstveni akt, već je riječ o kontinuiranom procesu.[276] Utemeljivači republika za Machiavellija nisu samo izvorni utemeljivači društava, poput Romula ili Mojsija, nego su u konačnoj analizi oni *stalno* prisutni u svakoj republici u liku *vladajuće klase* koju naš autor analizira u sekciji D, I. 33-45, a koja prema Straussu predstavlja dovršetak rasprave o utemeljivačima, kao dominantne teme kako *Vladara* tako i, prikriveno, *Rasprava*. (*Ibid.*: 44)

---

koji bi učinio nešto toliko veliko da bi nadvisio svu sramotu, svaku opasnost koja bi o tom činu ovisila" (istaknuo D. Ž.).

[276] „Koliko je teško republiku providjeti svim zakonima koji bi joj štitili slobodu, vrlo dobro pokazuje razvoj rimske republike, u kojoj su se, unatoč tome što su mnoge zakone donijeli najprije Romul, pa Numa, Tulije Hostilije i Servije, te, napokon, s istim ciljem dovedena, desetorica građana, *uvijek otkrivale nove potrebe, i bilo je potrebno uvoditi nove mjere* (…)" (D, I. 49: 215-216 - istaknuo D. Ž.). A pri kraju poglavlja naš autor dodaje: „Nije, dakle, čudo što su u Rimu, kojemu su zakone dali on sam i mnogi mudri ljudi, *svakodnevno* izbijali novi razlozi da se donose nove mjere u prilog slobodnog života (…)" (D, I.49: 217 - istaknuo D. Ž.).
U posljednjem poglavlju *Rasprava* Machiavelli na istom tragu kazuje: „Neizbježno je, kao što smo u drugim prigodama kazali, da u veliku gradu *svakodnevno dođe do nezgoda koje zahtijevaju liječnika*, a što su nezgode teže, i liječnik treba da bude pametniji" (D, III. 49: 352 - istaknuo D. Ž.).

2. POGLAVLJE. Strauss: Machiavellijev oligarhijski republikanizam[1]

2.1. Uvod: klasično određenje odnosa morala i politike

U *Mislima o Machiavelliju* Strauss analizira Machiavellija kao „učitelja zla“ i „klasika zlog načina političkog mišljenja i političkog djelovanja“ (Strauss, 1958: 9-10). *Vladar* i *Rasprave* uzeti u cjelini, pod egidom „novih načina i poredaka“, predstavljaju odvažni pokušaj da se raskine s jedinstvom morala i politike kao temeljne značajke čitave klasične političke filozofije i kršćanskog nauka. Prema Straussu, Machiavellijev nauk ne objavljuje samo autonomiju politike u odnosu spram morala, već štoviše postulira primat politike nad moralom. Upravo se to, po Straussovom sudu, može označiti početkom Moderne (Strauss 1975; 1958; 1988).

U okviru klasične političke filozofije čovjek je mjera svih stvari, ali istovremeno nije gospodar svih stvari (Strauss, 1975: 85).[2] Iako je čovjeku dodijeljeno vrlo važno mjesto u poretku Prirode, Priroda ipak uvijek zadržava primat. Čovjek je prisiljen da se povinuje hijerarhiji Prirode, odnosno da se podvede pod njezine okvire. I dok je čovjek nužno podvrgnut Prirodi, u isto vrijeme Priroda pruža najviše standarde/transcendentne kriterije za organizaciju ljudskog života, i za uspostavu dobro uređenog društva [*well ordered society*] (*ibid.*). Važno je primijetiti da su ovi standardi posve neovisni o ljudskoj volji, pa je moć ljudi neupitno bitno ograničena. Iako je čovjek pozvan da shvati poredak Prirode, on *per definitionem* nije dovoljno moćan da Prirodu podvrgne pod svoju vlast. Klasična politička filozofija naglašava život u skladu s Prirodom, koja pruža pravu mjeru za čovjeka, pa se naglašava primat *umjerenosti* (*ibid.*: 86). Pravednost označuje usklađenost sa zahtjevima prirodnog poretka. Moralnost je najvažnija karakteristika Prirode i ujedno je središnji dio ljudskog bića. U klasičnoj Aristotelovoj formulaciji čovjek je *zoon politkon,* što znači da je politička aktivnost za njega od suštinske važnosti, e da bi razvio svoju unutarnju prirodu. Cilj političkog djelovanja je *kultiviranje vrline* i usavršavanje čovjeka u skladu s njegovom teleološki shvaćenom prirodom, što ujedno predstavlja glavni kriterij za organizaciju „dobrog i pravednog društva“ (Strauss, 1958: 254-255). Budući da je osnovni cilj političke zajednice kultiviranje vrline koja predstavlja normu za organizaciju političkog života, polis je primarno *etičko-politička zajednica*. Moralnost je od središnje važnosti za organizaciju političkog

[1] U okviru ovog poglavlja preuzimam dijelove iz svog teksta „Reading Machiavelli with Strauss and Lefort: Towards a Critique” (Žagar, 2017).

[2] Za Straussovo razumijevanje klasične politike filozofije u razlici spram moderne filozofije skrećem pažnju čitatelja na vjerojatno najvažniju Straussovu knjigu u njegovom ukupnom impresivnom opusu: *Natural Right and History* (prvo izdanje 1950).

života, on je moralnosti podvrgnut i o njoj je ovisan (Strauss, 1988: 41).[3] Stare obilježava fundamentalno jedinstvo morala i politike. Pritom moralnost prethodi politici i snabdijeva je dobrom/pravom mjerom (Strauss: 1988: 42; Strauss: 1975: 86). Kvaliteta čovjeka i građanina je ovisna o kvaliteti vrline koju posjeduje (Manent, 1998: 57).

Polazeći od opisanih pretpostavki, klasična politička filozofija stremi odgovoriti na suštinsko pitanje o najboljem tipu političkog poretka, kao svojevrsnom univerzalnom standardu koji omogućuje vrednovanje partikularnih političkih režima i političkog djelovanja (Strauss, 1975: 66-67). Odgovor na pitanje *tko treba vladati* proizlazi iz načina definiranja osnovnog cilja političkog života. Najbolji je režim za Stare aristokratska republika zato što ponajviše doprinosi izvrsnosti, tj. kultiviranju vrline cjeline građana. Radi se o vladavini najboljih (*aristoi*), koji su najobrazovaniji[4] i stoga su ponajviše predani vrlini. U suprotnosti s težnjom puka (koji ne posjeduje bogatstvo, a stoga niti vrlinu) za nesmiljenim stjecanjem, aristokracija (tj. oni koji već posjeduju, te su stoga obdareni vrlinom) je prirodno usmjerena prema umjerenosti, te omogućuje stabilan politički poredak koji je u skladu sa stabilnošću Prirode. Tradicija iznosi zahtjev za stabilnošću, suštinski je konzervativna (aristokratska), i polazi od toga kako bi ljudi trebali živjeti. Cilj društva za Stare ogleda se u postizanju vrline, a ne slobode (Strauss, 1988: 36-38).[5] Nadalje, ostvarenje ideal-tipa aristokratske republike na razini realnog/praktičnog poretka je samo teoretski moguće, ali je zapravo izuzetno malo vjerojatno (Strauss, 1987: 299).[6] Cjelina uvijek ostaje nedostižna; prirodni principi nikada se ne mogu u potpunosti reproducirati u sferi realnog ljudskog života. Drugim riječima, neizbježan je jaz između realiteta, tj. onoga što jest [*what is*] i idealnoga tj. onoga što bi trebalo biti [*what ought to be*]. Taj jaz može se označiti terminom *fortuna*. Ovako pojmljena *fortuna* prema Straussovu tumačenju Machiavellija predstavlja osnovnu metu njegove pobune protiv Tradicije. Osnova je Machiavellijeve optužbe protiv klasične političke filozofije da ona nužno kulminira u utopiji budući da pred sebe postavlja previsoke ciljeve koji se u zbilji ne mogu ostvariti (Strauss, 1975; 1958; 1988). Prije negoli se pobliže pozabavimo

[3] Prirodna funkcija političkog društva ogleda se u postizanju dobrog života, tj. u poticanju prakse moralne vrline kod svojih građana, koja omogućuje očuvanje društva (Strauss, 1958: 254-255).
[4] Spoznaja Prirode stječe se kroz odgovarajuću edukaciju koja je ovisna o dokolici, a mogućnost dokolice o materijalnom posjedovanju.
[5] S obzirom na ciljeve političkog djelovanja demokracija je za Stare inferiorni tip režima. Najgori režim je za Klasike nedvojbeno tiranija gdje se onaj jedan koji vlada ne vodi općim dobrom, već vlastitim interesom, a oslanja se na puk (Strauss, 1958: 254). Tiranija nije u skladu sa zahtjevima prirodnog poretka, i ne može se održati na dugi rok.
[6] Za Platona bi to preklapanje u praksi značilo preuzimanje političke vlasti od strane filozofa (Strauss, 1987: 299).

Machiavellijevim učenjem o odnosu morala i politike, valja pažljivo razmotriti Firentinčevu kritiku kršćanstva.

2.2. Kršćanstvo u Machiavellijevim očima

2.2.1. Slabost i okrutnost kao osnovne odrednice kršćanstva

Iako Machiavelli propušta izravno raspravljati o Bibliji i teološkim temama općenito, i iznimno malo progovara o biblijskim likovima ili događajima, to nipošto nužno ne ukazuje na njegovu indiferentnost spram kršćanstva ili neznanje o njemu (Strauss, 1958: 176). Štoviše, prema Straussovom tumačenju, čitav Machiavellijev projekt valja primarno sagledati iz kuta njegove radikalne kritike kršćanstva. Kršćanska religija predstavlja glavnu metu njegova cjelokupnog pisanja/pobune (*ibid.*: 133, 231).[7] Machiavellijevo političko učenje može se najbolje razumjeti upravo u razlici spram dominantne interpretacije političkog učenja Biblije ili njezinih političkih implikacija (*ibid.*: 176).[8] Kritička analiza Biblije pritom je vješto prikrivena od strane našeg autora. Ona je teško dokučiva jer je utemeljena na opreznim indikacijama i aluzijama (*ibid.*: 231). Firentinac, prema Straussu, svjesno izbjegava direktno analizirati biblijsko učenje kako bi svoje površne čitatelje nagnuo da ga zaborave (*ibid.*: 176). Machiavelli, međutim, od svojih najmarljivijih čitatelja zahtijeva da pažljivo čitaju Bibliju (D, III. 30: 334), a kako bi to mogli učiniti na ispravan način on sam im daje nekoliko indikativnih autoritativnih uputa.

Poglavlje D, II. 5 naslovljeno „Događaji se zaborave zbog promjena vjere i jezika te zbog nesreća koje donose poplave i kuge“ u opisanom kontekstu zaslužuje posebnu pažnju. Naš autor poglavlje otvara raspravom s filozofima koji smatraju da je svijet vječan. Machiavelli se najprije, čini se, suprotstavlja takvom mišljenju budući da bi u tom slučaju bilo razumno očekivati da postoji sjećanje na događaje i starije od 5000 godina.[9] Svijet je, prema onome što Machiavelli tvrdi u prvi mah, čini se stvoren, a naš se autor u ime Biblije

[7] Moderni filozofi predstavljaju moderne ratnike koji imaju zajedničkog neprijatelja: „kraljevstvo tame“ (*ibid.*: 231).

[8] Primjerice, za prve naznake vidi Machiavellijevu analizu opravdanja Romulovog bratoubojstva prilikom osnivanja Rima (D, I. 9).

[9] „Filozofima koji su držali da je svijet vječan mislim da se može odgovoriti: *kad bi to bilo istinito* bilo bi razumno smatrati da se pamte događaji stariji od pet tisuća godina“ (D, II. 5: 241 - istaknuo D. Ž.; hrvatski prijevod je drugačiji).

suprotstavlja Aristotelu (Strauss, 1987: 313).[10] Međutim, u nastavku iste rečenice kojom naš autor otvara D, II. 5 on dodaje: „ali pamćenje vremena se zbog raznih razloga gubi, dijelom zbog ljudi, dijelom zbog neba“ (D, II. 5: 241). Machiavelli pravi *salto mortale* u okviru jedne rečenice i naposljetku ipak pristaje uz anti-biblijski argument aristotelijanaca averoista o vječnom svijetu.[11] Čitatelj potom saznaje da se uzroci zaborava/sjećanja prošlih događaja, vjera (*sic!*) i jezik, pripisuju *ljudima*. Promjene u sjećanju izazvane nebesima tiču se pak kuga i poplava. Dakle, nebesko je prirodno, a ono što se uobičajeno smatra nad-prirodnim je zapravo ljudsko (Strauss, 1987: 314). Machiavelli prema Straussu stoga implicitno tvrdi da su *sve* religije ljudskog, a ne božanskog podrijetla. Kad se pojavi nova religija, tj. sekta, ona nastoji steći pristaše, pa iz tog razloga uvijek stremi uništiti religiju koja joj je prethodila. Kada se k tome doda još i drugačiji jezik, onda je uspjeh zajamčen (D, II. 5 241-242). Kršćanstvo je pokušalo satrti sjećanje na antičku teologiju.[12] Međutim, kršćani su zadržali latinski jezik i stoga nisu uspjeli sasvim uništiti sjećanje na stvari pogana. Dio Livijevih

[10] Kršćanstvo smatra da je sve ono što se kosi s biblijskim učenjem bezvrijedno i lažno, poput poganske povijesti Diodora Sicilskog (D, II. 5: 242). Naime, u općoj povijesti ljudskog roda pod nazivom *Bibliothecae*, Diodor govori o 40 000 do 50 000 godina povijesti, što je suprotstavljeno Bibliji koja govori o postanku svijeta prije 5 000 godina. Zbog biblijske verzije početaka svijeta kršćani odbijaju vjerovati takvim poganskim povjesničarima. Otuda se poganska povijest općenito smatra neistinitom i/ili nemogućom za imitiranje (Strauss, 1958: 144).

[11] Kad Machiavelli govori o religiji on upotrebljava pojam sekta što je prema Straussovom sudu povezano s averoistima, srednjovjekovnim aristototelijancima koji kao filozofi nisu dopuštali nikakve koncesije kršćanstvu. Sam sadržaj Machiavellijeva napada na religiju nije dakle nov (Strauss, 1987: 314).

Machiavelli odbacuje kreaciju čovjeka i svijeta u cjelini: materija nije stvorena, već vječna. *Cf*. D, I. 39: 206: “Tko razmotri sadašnje i prošle zgode lako uvidi da svi narodi imaju iste želje i ista raspoloženja i da je tako bilo *oduvijek*“ (istaknuo D. Ž.). Machiavellijeva ideja početaka ljudskog roda, iznesena u D, II. 2, prema Straussu je epikurejska, jer pretpostavlja vječnost materije (Strauss, 1958: 201). „(…) jer su na početku svijeta stanovnici bili malobrojni, neko su vrijeme živjeli *raspršeni* poput životinja“ (D, I. 2: 158 - istaknuo D. Ž.). Prešutno svrstavanje uz Polibija u navedenoj formulaciji upućuje da je, kao i kod grčkog mislioca, „početak svijeta“ o kojem se govori mišljen kao početak sadašnje epohe, uz mnogobrojne druge koje u ukupnosti tvore svijet (*ibid.*: 202). Firentinac odbacuje ideju tvornog uzroka svijeta (*ibid.*: 175, 202). Bog postaje svršni i oblikovni uzrok, i, namjesto besmrtnosti pojedinačnih duša, nalazimo samo jednu dušu koja postoji u svim ljudima. Rečeno Machiavellija, barem naizgled, svrstava među autore koji dijele sklop osnovnih principa averoizma (*ibid.*: 202).

[12] „Do te se spoznaje dolazi kad se razmotri kako se kršćanska religija usprotivila vjerovanju pogana, izbrisavši sva njegova načela, sve obrede i zatrvši svaki spomen na staru teologiju“ (D, II, 5: 242). Tako doznajemo da je primjerice Sv. Grgur sustavno uništavao poganske knjige, uključujući Livijeve povijesti.

knjiga, koje su ostale dostupne u Machiavellijevo vrijeme, omogućuju Firentinčev projekt oživljavanja poganske Antike, usmjeren protiv kršćanstva (Strauss, 1987: 313).[13]

Budući da su uzroci zaborava na prošle stvari koji se pripisuju *nebesima* čisto prirodne pojave, prema Straussovu tumačenju naš autor smatra kako je velika poplava opisana u Postanku, 5-9 naprosto jedna od poplava u Aziji,[14] a Noa i njegova obitelj, koji su preživjeli, su „sirovi brđani", koji ne posjeduju znanje o Antici i ne mogu ništa vrijednoga ostaviti potomcima (D, II. 5: 242). A da je pak poplavu preživio i netko tko je bio u posjedu pravog znanja o prošlosti, taj bi ga, doznajemo, prikazao svojim, kako bi stvorio reputaciju i ime, a učenje bi pritom izokrenuo već prema svom nahođenju (*ibid.*). Strauss stoga smatra da Machiavelli želi reći da je svaka tradicija prenesena kroz figuru Noe prevara (Strauss, 1958: 146), iako Biblija opisuje Nou kao pravednog čovjeka (Postanak, 5-9). Naš autor smatra da je Biblija isključivo ljudskog podrijetla, i da se u suštini sastoji od prikaza koji su plod čovjekove imaginacije, pa je stoga treba čitati s oprezom (*ibid.*: 147, 175). Biblijska religija za Machiavellija nije istinita: ona ima status bajke (*ibid.*). Biblijska i poganska religija su slične budući da su obje ljudskog karaktera (*ibid.*: 205), dok se njihova suštinska razlika ogleda u njihovim političkim aspektima i implikacijama.[15]

Machiavellijevo razumijevanje suštine kršćanstva sadržano je prema Straussovom sudu na nekoliko ključnih mjesta u *Raspravama* na kojima Firentinac eksplicite suprotstavlja Stare (pogane) i Moderne (kršćane) (*ibid.*: 176). Machiavelli pritom prosuđuje kršćanstvo kroz prizmu cilja/kriterija koji je kršćanstvu stran, a ogleda se u postizanju maksimalne snage i slobode u ovostranosti (*ibid.*: 186). Kršćanstvo je problematično prvenstveno zato što je svijet učinilo slabim i okrutnim mjestom za život. Već u predgovoru D, I Machiavelli kazuje da je kršćanstvo kao takvo, a ne samo njegovo sadašnje stanje, uzrokom *slabosti* svijeta i da je neuspjeh u imitiranju Antike usko vezan za dominaciju kršćanstva (*ibid.*: 177). Dok je svijet trijumfirao pod poganskim carevima od Nerve do Marka Aurelija, Machiavelli vrijeme vladavine Augusta, u kojem je rođen Isus Krist, označava vremenom korupcije (D, I. 10:

[13] Pritom imitacija Antike nije tek imitacija poganizma, već nosi i elemente inovacije. Ovdje možemo uvodno napomenuti kako za Straussa Machiavelli zagovara uporabu kršćanstva kao građanske religije. Vidi fusnotu 105 u ovom poglavlju.

[14] "A da do tih poplava, kuga i gladi dolazi ne treba nimalo sumnjati, i *zato što su ih pune povijesti*, i zato što se vide posljedice zaboravljanja događaja, i zato što je razumno smatrati da je tako" (D, II. 5: 242). U biblijskim izvješćima o čudima Machiavelli prema Straussovu sudu pronalazi tek pretjerana izvješća o rijetkim prirodnim događajima.

[15] Jedan od ključnih Machiavellijevih problema iz Straussove perspektive ogleda se u pitanju kako se snaga antičke Rimske Republike razlikuje od snage i aranžmana političke zajednice prema učenju Biblije, tj. u pitanju o političkim implikacijama kršćanstva i poganizma.

173). I dok je rimska crkva označena najvećim neprijateljem općeg prosperiteta Italije, jer je zemlju učinila slabom (D, I. 12), poganski religijski običaji bili su, tome nasuprot, uzrokom općeg dobra Rimske Republike, a pritom su zasnovani na *strahu* od bogova (*ibid.*: 177).[16]

Središnja Machiavellijeva tvrdnja u pogledu suštine kršćanstva nalazi se, prema Straussovom sudu (*ibid.*: 177, 206), u D, II, 2: 236: „Razmišljajući, dakle, o tome zašto su u stara vremena narodi više voljeli slobodu nego u naše doba, mislim da je tako zbog istog razloga zbog kojega su sada ljudi manje jaki, što je mislim posljedica razlike između našeg i starog odgoja, temeljene na *razlici između naše i stare religije*“ (istaknuo D. Ž.). U nastavku odmah saznajemo da je specifično kršćansko „otkrivanje istine i pravoga puta“ [*la verità e la vera via*] dovelo do toga da kršćani manje cijene zemaljske časti, dok su pogani, upravo zato što su cijenili zemaljske časti, bili toliko srčani, snažni i okrutni u svom djelovanju, pa su snažnim učinili i čitav svijet (*ibid.*). Stavljanjem naglaska na snagu svijeta i cijenjenje ljudske, ovozemaljske slave, Machiavelli prema Straussu sugerira istinu koja je „istinitija od istine kršćanstva“ (Strauss, 1958: 178): „Nema ničeg *istinitijeg* od činjenice da je krivnja vladarova a ne položaja ili prirodnih uvjeta ako tamo gdje ima muškaraca nema vojnika (D, I. 21: 187-188 - istaknuo D. Ž.).[17] Ta najsavršenija istina iznosi zahtjev za snagom svijeta.[18] Iskustvo nam pokazuje da je upravo ratnička [*warlike*] Rimska Republika najuspješnija republika (*ibid.*: 179). Stoga kršćanstvo, odnosno kršćansku republiku ne karakterizira istina i obećani pravi put kako ono lažno objavljuje (D, II 2: 236). Upravo suprotno, kršćansku republiku odlikuje nebriga za postizanje zemaljske slave, slabost, zagovaranje poniznosti, odricanja, te

[16] U D, I. 11 saznajemo da je Numa uspostavio pogansku religiju u Rimskoj Republici na takav način da kroz niz stoljeća nigdje nije bilo takve bogobojaznosti kao u toj republici. A u nastavku poglavlja naš autor pojašnjava: „I tko bude raspravljao o bezbrojnim djelima i rimskog naroda u cijelosti, i mnogih Rimljana posebice, opazit će da su se građani bojali da se ne ogriješe o zakletvu mnogo više nego o zakon, jer su više poštovali božju nego ljudsku moć” (D, I. 11: 174).

[17] *Cf.* P, 12: „Glavni temelji svih država, i novih i starih i mješovitih, jesu dobri zakoni i dobra vojska. Budući da ne može biti dobrih zakona gdje nema dobre vojske, a opet gdje je dobra vojska mora biti dobrih zakona, ostavit ću po strani raspravljanje o zakonima i govoriti o vojsci“ (P, 12: 163). Kroz inzistiranje na vladavini naoružanih građana, koju utjelovljuje Rim, Machiavelli ukazuje na štetnu alternativu koja se ogleda u direktnoj ili indirektnoj vladavini svećenika (crkveni principati poput Egipta ili Papinske države). U modelu kojeg nudi Rimska Republika politički autoritet ima prevlast nad religijskim autoritetom, te je samo u tom kontekstu dobra vojska nužan i dovoljan uvjet za dobre zakone (*ibid.*: 184). Vojnici kao naoružani građani su nedvojbeno različiti od svećenika ili proroka i donose snagu državi, te bude poštovanje. *Cf.* fusnota 221 u prvom poglavlju.

[18] U D, III. 27 Machiavelli analizira tri različita načina na koje se može uspostaviti red u pobunjenom gradu. Najbolje je pobiti vođe nereda ili ih pak prognati iz grada, a treća, i ujedno najlošija mogućnost, jest pokušati izmiriti suprotstavljene strane. Na primjeru postupanja Firence u vezi s Pistojcima, koje utjelovljuje treću najopasniju mogućnost, Machiavelli ovako zaključuje: „Svi ti postupci, međutim, i te procjene daleko od *istine* nastaju zbog slabosti onih koji vladaju, jer se videći da državom ne mogu upravljati snagom i vrlinom utječu sličnim sredstvima, koja ponekad u mirno doba nešto koriste, ali čim dođu teška vremena odaju svoju ništavnost“ (D, III. 27: 331 - istaknuo D. Ž.).

preziranje svih ljudskih stvari općenito (D, II. 2: 237).[19] Kršćanstvo je učinilo svijet slabim zato što *nije* naučavalo postizanje slave i časti čovjeka oslanjanjem na vlastitu vrlinu i moć, već od čovjeka zahtijeva da se ufa u molitvu, te da pridonosi slavi Boga (*ibid.*: 189).[20] U kršćanstvu je najviše dobro nenaoružani Bog i njegova rajska, vječna domovina, koje zahtijeva poniznost i slabost, pasivnost i kontemplaciju – nenaoružani ovostrani svijet.[21] Razlog uspjeha Rima je pak ogromna vrlina koja je bila potrebna da se pokore slobodni

[19] „A ako naša religija od tebe zahtijeva unutrašnju jakost, ona hoće da budeš spravan na *patnju* više nego na to da nešto jako učiniš“ (D, II. 2: 237 - istaknuo D. Ž.).
U nastavku naš autor u vezi s kršćanstvom dodaje u nešto optimističnijem tonu: „A iako se čini da je svijet omlitavio a nebo položilo oružje, tome je nesumnjivo više kriva malodušnost ljudi koji su našu vjeru protumačili u skladu s lijenošću a ne s načelima vrline. Jer, da pomisle na to kako ona dopušta veličanje i obranu *domovine*, vidjeli bi kako želi da je ljubimo i častimo i da se pripremamo kako bismo bili sposobni da je branimo. Zbog takva, dakle, odgoja i pogrešna tumačenja nema na svijetu toliko republika koliko ih je bilo u davnini, niti, dosljedno tome, ima u narodima toliko ljubavi prema slobodi kao onda“ (*ibid.* - istaknuo D. Ž). Na sličnom tragu Machiavelli kazuje: „Da se religija od početka kršćanske države održala prema načelima njezina osnivača, kršćanske bi države i republike bile mnogo složnije i sretnije nego što jesu“ (D, I. 12: 176). U ovom pogledu instruktivna je studija Vickie Sullivan (1996) koja teži pokazati kako Machiavelli u *Raspravama* reinterpretira kršćanstvo, ali u striktno svjetovnim terminima, e ne bi li priskrbio nužna sredstva za modernu obnovu snage svijeta. Prema Sullivan, Machiavelli preuzima najokrutnije dijelove doktrine kršćanstva koje u svojoj osnovi već predstavlja oblik vladavine i prerađuje ih, u striktno svjetovnim terminima, u oblik političke teologije koja odgovara „Machiavellijevom novom Rimu“ (Sullivan, 1996).
Primijetimo da domovina u kontekstu kršćanstva uvijek podrazumijeva dualitet, razliku između ovozemaljske i rajske domovine. Pravi je kršćanin tako samo prognanik na Zemlji koji živi u vjeri i nadi u spasenje (Strauss, 1958: 183). Kršćanstvo, dakako, daje prednost onostranoj domovini, te poniznosti na ovome svijetu. Za Machiavellija međutim postoji samo jedan, ovostrani svijet. Na tom tragu Strauss zamjećuje da Machiavelli u oba svoja glavna politička djela, uopće ne koristi pojam duše [*anima*], onostrani život ili onostrani svijet (*ibid.*: 200). Također, Machiavelli u okviru čitavih *Rasprava* prešućuje đavla, pakao, te božansku kaznu (*ibid.*: 211).

[20] Mojsije, kao utemeljitelj biblijskih poredaka, u prevladavajućem biblijskom razumijevanju, zaslužuje divljenje „samo zbog milosti što ga je učinila dostojnim da govori s Bogom“ (P, 6: 119). Bog uvijek zahtijeva da slava pripadne njemu, dok samo manji dio slave ostavlja čovjeku (Strauss, 1958: 189). Međutim, dok iz biblijskog učenja proizlazi da postoji bitna razlika između Mojsija i ostalih slavnih utemeljivača poput Romula, Kira i Tezeja, razum i racionalna argumentacija (tj. Machiavelli) pokazuju da je Mojsijeva *virtù* istog reda (P, 6) kao i ona ostalih slavnih utemeljivača, da je utemeljenje novog principata i u njegovom slučaju sasvim ljudskog podrijetla. Mojsije koji je za učitelja navodno imao Boga, a ne Kirona, oslanja se zapravo isključivo na svoju vlastitu *virtù* i svoje vlastite snage, i djeluje u svoje vlastito ime (Strauss, 1958: 204). Uostalom, u P, 6 saznajemo da sve države, uključujući i Mojsijevu, pripadaju stvarima prirode i da stoga nemaju nadljudsko utemeljenje (*ibid.*: 204). *Cf*, P, 7: 125 „Osim toga, države koje naglo nastaju, kao i sve ostalo u prirodi što brzo nastaje i raste, ne mogu se toliko ukorijeniti i ojačati da ih prva nepogoda ne uništi“ (P, 7: 125).

[21] “Od takva je načina života, čini se, svijet postao slabim i plijenom opakih ljudi, koji se pouzdano mogu njim služiti za svoje svrhe, budući da ljudi općenito misle na to kako će otići u raj pa radije podnose batine nego što ih osvećuju“ (D, II. 2: 237).
Primijetimo ovdje i da biblijsku religiju karakterizira nezadovoljstvo sadašnjošću, budući da je ovaj svijet tek dolina grijeha i patnje, a tek konačna budućnost/vječnost donosi obećanje prave pobjede. Poganizam je, tome nasuprot, zadovoljan sadašnjošću, ovostranim svijetom i slavom koja se na njemu može postići i stoga prezire konačnu budućnost. Naime, budućnost zasigurno donosi zaborav stečene slave. Za pogane ne postoji vječna slava, budući da sjećanje na svako ljudsko djelo tokom vremena biva nužno izbrisano, pa se oni zadovoljavaju trenutnim postignućima (*ibid.*: 207). Machiavelli očito nije pogan.

narodi na prostoru Europe (D, II. 2). Ta se vrlina ogleda u veličini uma, snazi tijela, i svemu onome što pridonosi snazi čovjeka što stoji u razlici spram kršćanskog prezira spram ljudskih stvari (*ibid.*).

Problem kojeg kršćanstvo predstavlja u obliku prekomjernog nasilja u ovozemaljskim odnosima među ljudima je ponajbolje utjelovio vrlo uspješni katolički vladar Ferdinand Aragonski (Strauss, 1958: 186). On je uvijek propovijedao mir i vjernost, ali je pritom religiju koristio tek kao plašt (P, 18: 201) pod kojim je progonio Maure, te je upravo tako postao „prvim kraljem u kršćanstvu" (P, 21: 229). Ferdinandov tip okrutnosti Machiavelli naziva „bogougodnom okrutnošću", e da bi potom djelovanje Ferdinanda ocijenio „tužnim i neviđenim primjerom" (*ibid.*). Primjer Ferdinanda nam pokazuje da biblijsko učenje, u ime najviše *dužnosti* spram Boga, a iz koje slijedi briga za spašavanje duše bližnjega, nedvojbeno dovodi do više razine okrutnosti negoli je to, primjerice, djelovanje okrutnog i surovog Manlija[22] (*ibid.*: 187) ili čak Hanibala.[23] Machiavelli je pažljivom čitatelju već u okviru D, I: 25-26 naznačio da je biblijski Bog najgori tiranin (*ibid.*: 188). Pridržavanje biblijskih zapovijedi je dio Objave i stoga se bazira na autoritetu Svevišnjega, a ne na razumu (*ibid.*). Budući da je riječ o najdubljem unutarnjem pitanju - vjerovanju, one koji ne vjeruju Božjim zapovijedima koje su proizvod Božje ljubavi spram čovjeka može se na to jedino *prisiliti* (*ibid.*). Božja vlast rezultira prekomjernim nasiljem (*ibid.*: 191).[24] Propovijedanje moralne dobrote i poniznosti vodi u propast jer fanatična privrženost Bogu postaje izvorom tiranije, te u konačnici nužno završava u brutalnoj okrutnosti. Djelovanje iz milosrđa, ljubavi i pobožnosti, tj. kršćanska religija kao „umijeće mira" u pozadini, iz Machiavellijeve vizure otkriva naličje jednog sasvim pogubnog „umijeća ratovanja" (*ibid.*. 192). Ljubav kao početak za rezultat nužno ima zlo. Paradoksalno, Machiavellijev je okrutan nauk, iz Straussova kuta, upravo odgovor na pretjeranu okrutnost kršćanstva. Firentinčev projekt je u

[22] *Cf.* primjerice D, II. 16.

[23] Kako pokazuje iskustvo Hanibala, okrutnost je nedvojbeno potrebna u upravljanju heterogenim društvom, koje se, poput njegove vojske, sastoji od pripadnika različitih naroda. Machiavelli kazuje da su Hanibala „smatrali opakim, nepoštenim i okrutnim, ali je zbog toga stekao i golemu prednost, kojoj su se svi pisci divili, jer u njegovoj vojsci, iako je bila sastavljena od kojekakvih ljudi, nikad nije došlo do nesuglasica ni među njima ni između njih i njega. A to se može dugovati samo strahu koji je njegova osoba ulijevala. Taj je strah bio tako velik, da su zbog njega i zbog velika ugleda koji mu je donosila njegova vrlina vojnici bili mirni i složni" (D, III. 21: 323). *Cf.* P, 17: 193 gdje Machiavelli postupanja Hanibala naziva „nečovječnom okrutnošću", što ne sprečava Machiavellija da najslavnijeg neprijatelja Rima svrsta u najizvrsnije vojskovođe.

[24] Uvijek postoji nesrazmjer između Božjih zapovijedi i onoga što ljudi po samoj svojoj prirodi zaista mogu postići. Ljudi su po prirodi grešnici. Čovjek u načelu zaslužuje beskonačnu kaznu, a nagrade, koje tek ponekad zaslužuje, izraz su Božje milosti (*ibid.*: 191).

samorazumijevanju pozitivni projekt koji stremi izlasku iz nepodnošljivog stanja tiranije koja je rezultat Crkve i njezine dominantne interpretacije kršćanstva.[25]

Okrutnost biblijskih poredaka i njihova tiranska priroda može se najbolje osvijetliti kroz njihovu usporedbu s rimskim porecima. Za razliku od Mojsija, vlast rimskih diktatora ima strogo vremenski ograničeno trajanje. Također, kao što pokazuje slučaj Papirija,[26] u Rimu je moguće na zakonit način izraziti neslaganje ili spriječiti odluke diktatora koje se smatraju ekstremnima (*ibid.* 184).[27] U antičkom su Rimu građani naoružani, što ih čini uistinu snažnima, jer se u svakom trenutku mogu pobuniti protiv loše, tiranske vladavine (*ibid.*: 185). Međutim, u kršćanstvu zapovijedi se izvode direktno iz božanskog autoriteta i ne potrebuju odobrenje građana, a takva vladavina uopće ne treba i ne može biti odgovorna tijelu građana (*ibid.*: 185).[28]

U kontekstu nasilne i tiranske vlasti koja predstavlja „zbiljsku istinu" kršćanskih republika poput Firence, posebnu pozornost zaslužuje poglavlje D, III. 1. U njemu naš autor govori o potrebi povremenih obnova republika, religija i kraljevstava. Machiavelli ilustrira regeneraciju religije na primjeru kršćanstva. Ono je, naime, obnovljeno posredstvom novih redova, franjevaca i dominikanaca (D, III. 1: 290).[29] Čitatelj saznaje da su njihovi novi načini i poreci koji su naglašavali siromaštvo, spriječili nemoralnost svećenika.[30] Međutim, u nastavku saznajemo da su franjevci i dominikanci „ispovijedima i propovijedanjem stekli

---

[25] Primijetimo, u ovom kontekstu i da pretenzije jednog naoružanog svećenika, poput pape Aleksandra VI., kod Machiavellija bude alarm najveće moguće opasnosti jer u pozadini očituju potencijal tiranije nezamislivih razmjera.

[26] Podsjetimo se da je diktator Papirije Kursor htio dati smaknuti slavnog konzula Fabija Maksimina koji se je oglušio o zapovijedi Senata, ali u tome nije uspio. *Cf.* D, I. 31: 197; D. II. 33; D, III. 36.

[27] Strauss smatra da u tom kontekstu valja tumačiti poglavlja D, I. 7-8 koja iznose pohvalu i prednosti javnih optužbi koje su u Rimu bile moguće. Zahvaljujući njima, prekomjerna vlast nailazi na granice: „Onima koji su u gradu zaduženi da čuvaju njegovu slobodu ne može se dati korisnija i nužnija vlast negoli je vlast da mogu podići optužbu protiv građana pred pukom ili kojim sudom ili vijećem, kad god se u čemu ogriješe protiv slobode u državi. Dvije su od toga osobito korisne prednosti za republiku. Prva je, što građani od straha da ne budu optuženi ništa i ne pokušavaju protiv države, a pokušaju li, smjesta su i bez obzira kažnjeni. Druga je, što se omogućuje da se iskali bilo koja srdžba, kakvih ima u gradovima, prema bilo kojem građaninu" (D, I. 7: 166).

[28] Otuda slijedi da za stjecanje i održavanje crkvenih principata nije potrebna nikakva vrlina (P, 11) budući da je otpor takvoj vladavini gotovo nezamisliv. Suprotno vrijedi za republike: „Toliko više to mora učiniti republika, jer može izabrati ne samo dva nego bezbroj vladara osobito obdarenih vrlinom koji jedan drugog nasljeđuju, a nasljeđivanje vrline potrebno je svakoj dobro uređenoj republici" (D, I. 20: 187).

[29] Ovdje valja primijetiti da religije, poput republika (*cf.* D, I 49; D. III. 49), zahtijevaju stalno (re)utemeljenje.

[30] "Njihovi su novi redovi bili toliko moćni, da njima valja zahvaliti što nepoštenje crkvenih dostojanstvenika i vjerskih starješina nije vjeru upropastilo, jer su i dalje živjeli u siromaštvu" (D, III. 1: 290).

toliko povjerenje naroda da ga uvjeravaju kako je zlo kad zlo govore protiv vlasti i kako je dobro biti poslušan, a prepustiti Bogu da je kažnjava. I tako vlast djeluje najgore što može, jer se ne boji kazne koju ne vidi i u koju ne vjeruje. Ta je dakle obnova sačuvala religiju i još je čuva“ (D, III. 1: 290). Problem je što kršćanski savjet protiv opiranja zlu u smislu odustajanja od primjenjivanja ljudskih kazni, koji slijedi iz nauka novih redova, uspostavlja i, štoviše, jamči upravo vlast zlih ljudi (Strauss, 1958: 180). Vladavina utemeljena na božanskom autoritetu stoga je tiranskija i nasilnija negoli ikoji drugi tip vladavine (*ibid.*: 185).

Prema Straussovu tumačenju čovjekova priroda za Machiavellija nije zla zbog izvornog grijeha. Čovjek nije suštinski ni dobar ni zao, već je po prirodi podoban za oblikovanje. On nedvojbeno biva lako korumpiran, ali se dade oblikovati kroz odgovarajuću, „gotovo kraljevsku“, ali suštinski ljudsku vlast.[31] Primijetimo da dok Machiavelli prešutno odbacuje okrutnu božansku onostranu kaznu, ona istovremeno postaje svojevrsni model za ljudsku, ovostranu pravednost (*ibid.*: 188).[32] Iako je okrutnost za Firentinca nedvojbeno nužna

[31] “Zbog svega rečenog teško je ili nemoguće u iskvarenim gradovima održati ili nanovo uspostaviti republiku. A kad bi se i stvorila i održala, bilo bi je nužno pretvoriti više u vladarsku nego u narodnu državu, kako bi ljude koje zbog njihove drskosti zakoni ne mogu popraviti obuzdala neka gotovo kraljevska vlast. *A žele li se drugačijim putem prisiliti da postanu dobri, bio bi to vrlo okrutan* ili posvema nemoguć *pothvat*“ (D, I. 18: 185 - istaknuo D. Ž.). Čini se da Machiavelli u dijelu koji se odnosi na „drugačiji način prisile“, misli na kršćansko djelovanje koje se poduzima iz perspektive apsolutne moralnosti.
Usporedi u sličnom kontekstu krajnje iskvarene konjunkture sljedeći iskaz: „Uspostaviti republiku u tako uređenim zemljama bilo bi nemoguće. Što se, pak, tiče njihova reformiranja, tko bi o tome odlučivao morao bi kao jedini put izabrati uspostavljanje kraljevstva: razlog je u tome što u tako iskvarenom društvu nisu dovoljni zakoni da ga obuzdaju, nego uz njih treba da upravlja veća snaga, a to je kraljevska ruka, koja bi apsolutnom i prekomjernom moći stavila uzde prekomjernoj ambiciji i iskvarenosti moćnih“ (D, I. 55: 223).

[32] Najvažniji dio analize okrutnosti u okviru *Rasprava* nalazi se u tzv. Tacitovoj sekciji, poglavljima D, III. 19-23 koja su međusobno povezana eksplicitnim referencama na kraju svakog od tih poglavlja. U njima se Machiavelli sukobljava s Tacitovim autoritetom, a u vezi s pitanjem je li bolje vladati mnoštvom humano ili okrutno. Firentinac pritom pokušava spasiti i svoje i Tacitovo mišljenje, pa strogost koju zahtijeva Tacit tobože odgovara monarhijskom tipu vladavine, dok svoj stav o humanom ponašanju vezuje za republike. Međutim, one su predstavljene kao superiorniji tip režima pa je tako Machiavellijevo mišljenje superiornije od Tacitova (Strauss, 1958: 161). Zatim, u D, III. 20 naš autor općenito hvali moralnu vrlinu kroz primjere Kamila, Scipiona Afričkog, Fabrija i, na problematičan način, *vladara* Kira, što odgovara zahtjevima klasične političke filozofije. Međutim, u D. III. 21 Machiavelli, suprotstavljajući Scipiona i Hanibala, pokazuje da, nasuprot kvalitetama koje zagovara klasična politička filozofija, određeni poroci, oprimjereni u liku Hanibala, mogu rezultirati podjednakom slavom. Tamo saznajemo da su oba načina, i moralnost i nemoralnost, dobra budući da su ljubav i strah glavni pokretači ljudi. Veličina vojskovođe, neovisno o obliku vladavine, ne može se vrednovati kategorijama morala već se ogleda u snazi uma, volje ili karaktera. U konačnici, štoviše, okrutno djelovanje u republici, utjelovljeno u liku Hanibala, zadobiva prednost nad djelovanjem neporočnog Scipiona (*cf.* D, I. 21: 323). Najstrože mjere osiguravaju privrženost domovini tj. općem dobru budući da okrutni pojedinci na najvišim javnim položajima, poput Manlija, svojim djelovanjem iskazuju indiferentnost spram zadovoljenja privatnog interesa, što povratno osigurava pravednost (Strauss, 1958: 187). Uspoređujući djelovanja dvojice vrsnih vojskovođa, okrutnog i strogog Manlija

karakteristika svih novih vladara, vladar se okrutnošću treba znati koristiti na „dobar način“ (P, 17: 189). Okrutno djelovanje ne smije biti nauštrb pridobivanja svojih podanika i stoga nužno traži masku. Pritom okrutnost kod Machiavellija nije vezana za spašavanje duše vjernika, već za stvaranje ovozemaljskog carstva.

Pa iako je kršćanstvo učinilo svijet slabim i okrutnim mjestom za život, ono ipak u Machiavellijevo vrijeme predstavlja dominantnu moć (*ibid.*: 185). Slabost kršćanskog svijeta je u osnovi samo jedna nova metoda vladavine svijetom. U pozadini kršćanskog milosrđa, čini se, valja s Machiavellijem prepoznati zbiljsku težnju za vladanjem nad ljudima (*ibid.*: 192). Moderni su kršćani samo prividno slabi, budući da su uspješno porazili jake pogane. Kršćanska religija, kao što smo primijetili, jest u osnovi jedna vrst umijeća ratovanja koje se skriva iza fasade „umijeća mira“ (*ibid.*: 192). Prema Straussovom tumačenju Machiavelli smatra da je suštinski karakter nekog društva određen karakterom njegovih vladara [*princes*] (*ibid.*: 206). Dok je u poganskom Rimu prevladavalo ratničko plemstvo, kršćanska je republika izvorno utemeljena na težnjama puka i ne-ratnom pokretu (*ibid.*: 206). Međutim, u modernom Rimu svećenici predstavljaju stvarne vladare, tj. trećeg aktera, različitog i od puka i od velikaša (*ibid.*: 205). Kršćanski vojskovođe i svećenici shvaćaju da mogu uspješno vladati ovim svijetom ukoliko uvedu razlikovanje ovostranog i onostranog svijeta i ukoliko ovaj svijet posve upregnu u potrebe sljedećega i tako ga učine slabim. Kršćanske republike su slabe u sasvim specifičnom smislu: one zbog naravi propagande/učenja koje im je svojstveno ne mogu stvoriti novo ovozemaljsko, jako carstvo. Moderne kršćanske političke formacije su slabe prema vani jer ne uspijevaju mobilizirati ratničku vrlinu svojih građana, iako uspješno dominiraju prema unutra jer porobljavaju duše svojih podanika.

Strauss smatra kako model poganskog Rima, koji religiju, za razliku od kršćanskih svećenika, drži u rukama razboritih velikaša, pokazuje da se djelovanje puka, uz odgovarajuću intervenciju Senata, može postupno oblikovati u ispravnom smjeru, imajući za svrhu snagu

---

Torkvata, i humanog i dobroćudnog Valerija Korvina, Machiavelli ovako zaključuje: „Ipak, da u tome ne ostanem neodlučan, velim da građanin koji živi prema zakonima republike treba da smatra hvale vrednijim i manje opasnim Manlijevo ponašanje, jer njegov je postupak cio usmjeren koristi sviju i ni u čemu se ne odnosi na privatnu ambiciju, budući da se takvim postupkom ne mogu steći pristaše, jer uvijek odaje strogost prema svakome i ljubav jedino prema općem dobru, i njime se ne stječu posebni prijatelji koje, kao što je rečeno, mi nazivamo pristašama. Prema tome, takvo ponašanje mora biti najkorisnije i najpoželjnije za republiku, jer koristi svakome i ne izaziva nikakvu sumnju u privatnu vlast. Suprotno se, međutim, mora reći za Valerijevo ponašanje, jer iako u odnosu na javnost daje iste rezultate, ipak izaziva mnoge sumnje zbog posebne naklonosti vojnika, što može ugroziti slobodu ako on njima dugo stoji na čelu“ (D, III. 22: 325-326).

svijeta. Izvrstan primjer za to je smaknuće Manlija Kapitolina (D, I. 8; D, I. 24; D, I. 58; D, III. 8). Iako se Manlije prethodno istaknuo brojnim dobrim djelima u korist svoje domovine, pučki su ga tribuni osudili na smrt zbog sumnje da iz zavisiti prema Kamilu teži tiraniji. Livije u svojoj *Povijesti* koristi primjer postupanja puka u vezi s Manlijem Kapitolinom, kako bi pokazao da je puk nepostojan budući da je nakon smaknuća Manlija žalio za svojim činom, te je, štoviše, kugu koja je izbila nakon njegova smaknuća objašnjavao kao kaznu za svoja nepravedna djelovanja, a Kapitolina tako pretvorio u božanstvo (Strauss, 1958: 206). Machiavelli, tome nasuprot, koristi smaknuće Manlija upravo kao primjer postojanosti puka, koji bi ga, iako je žalio za njim, iznova osudio na smrt da je nekim slučajem i uskrsnuo. Pritom je ključna korektivna uloga Senata, dakle velikaša: „Pučki tribuni, skloni uvijek podržati sve što je išlo u prilog narodu osobito ako su se pri tom suprotstavljali plemstvu, u ovom su se slučaju složili s plemićima da unište zajedničku kugu" (D, III. 8: 306). Strauss tumači da upravo Senat uspijeva razuvjeriti puk vođen pogrešnim uvjerenjem (Strauss, 1958: 207). Kao što nam pokazuje rimski model društva, nadmoć razboritih *velikaša* nad slabim i poniznim pukom je od odlučujuće važnosti za snagu društva (*ibid.*: 206).[33]

Nadalje, posebnu pažnju valja usmjeriti na Machiavellijevu iznenađujuću kritiku poganskog Rima, a u kontekstu njegova značaja za uspostavu, odnosno mogućnost nastanka kršćanskog Rima. Machiavelli u svoje vlastito ime, na zaprepaštenje čitatelja, moderno razoružavanje svijeta i nebesa u konačnici pripisuje djelovanju Rima, koje je naime uništilo sav slobodni život. U D, II: 2: 237 Firentinac sasvim otvoreno kazuje kako *on* misli da je Rimska Republika uništila slobodu, „sve republike i njihov politički život", za mnoga stoljeća na Zapadu, te je Zapad podvrgnula azijskoj poslušnosti. Prema Machiavelliju, poganski Rim koji je direktno suprotstavljen kršćanstvu, svojom je politikom paradoksalno otvorio mogućnost dominacije kršćanstva u novome Rimu, budući da je rimska politika težila postupnom uključivanju stranaca, pretežito s Istoka, u redove svojih državljana. To je ponajbolje utjelovljeno u osvajanju Jeruzalema.[34] Ti su novi narodi iskvarili rimske običaje jer su nenavikli na republikanski način života.[35] Nasuprot Sparti i Ateni, Rim je bio tako

[33] *Cf.* na sličnom tragu D. I. 47 i primjer razboritog, korektivnog djelovanja Pakuvija Kalana u odnosu na postupanja puka.

[34] U kojoj bi mjeri Capua mogla u Machiavellijevim očima simbolički predstavljati Jeruzalem ostavljam štrausijanski raspoloženim čitateljima za prosudbu. Zahvalan sam profesorici Vickie Sullivan na uvidu u takvu mogućnost koju je prvi uočio Harvey Mansfield. Vidi posebice D, II 19: 265.

[35] Kršćanstvo dolazi s Istoka na kojemu je čovjek po navici podvrgnut vladarima: „A od svih teških ropstava najteže je ono u kojemu si podvrgnut republici, jedno zato što je trajnije i nema nade u oslobođenje, drugo zato što je republici cilj da iscrpi i oslabi sva druga tijela kako bi ojačala svoje, što

uređen da je davao građanska prava strancima što je vodilo njegovoj veličini, ali je s druge strane nužno kvarilo njegove institucije, običaje i rimski narod kao cjelinu građana (*ibid.*: 118).[36] Prema Straussovom eksplicitnom sudu, iako je Rimska Republika direktno suprotstavljena kršćanskoj republici, upravo je Rim kroz opisano postupanje u sferi vanjske politike i zahvaljujući posljedicama tog postupanja na unutarnju politiku, postao uzrok kršćanske republike, pa čak i model za nju (Strauss, 1987: 309; Strauss, 1958: 118, 142). Iz ovog razloga je i Machiavellijeva ocjena rimske republike dvosmislena.[37]

2.2.2. Machiavellijev napad na doktrinu Božje providnosti

Strauss u okviru svojega tumačenja ukazuje na fundamentalno kretanje Machiavellijeve misli od kršćanskog Boga prema poganskoj *fortuni*, i zatim od *fortunae* do događaja [*accidents*], te od događaja do slučajnosti [*chance*] koju razumijeva kao

---

ne čini vladar kad te podvrgne, ukoliko nije neki *barbarin*, koji pustoši zemlje i ruši sve uljudbe, *kao istočnjački vladari*" (D, II. 2: 238 - istaknuo D. Ž.). Svi orijentalni vladari su za Machiavellija barbari (Strauss, 1958: 183). Preciznije, kršćanstvo dolazi iz osobito slabe istočne nacije, koja je imala izrazito manjkav politički poredak (*ibid.*). Machiavelli eksplicite uspoređuje najvećeg židovskog kralja Davida s njegovim nasljednicima, slabim i malenim vladarima (D, I. 19). Nasuprot tom neslavnom primjeru stoji Aleksandar Veliki koji je naslijedio oca Filipa i postao gospodarom svijeta (D, I. 20: 187).
Primijetimo ovdje da je moderni Zapad slab jer kršćanstvo u zbilji teži monarhijskom obliku vladavine (Strauss, 1958: 182). Dok politeizam poganske religije upućuje na republiku kao poželjni oblik vladavine, monoteizam biblijskog Boga upućuje na apsolutnu monarhiju (*ibid.*: 207).

[36] Apsorbirajući Jeruzalem Rim je napravio odlučujući korak prema potpunoj korumpiranosti, a Rimljani su izgubili svoju političku vrlinu. Kršćanstvo se tako nastavilo razvijati među ljudima kojima je manjkalo političke moći, te su tako ponizni bili podobni za jednostavno vjerovanje u moralnost i skromnost koje im je ulijevalo snagu (*ibid.*: 185-186).

[37] Rim predstavlja model za kršćane budući da, poput Rima, i kršćani teže ovladati čitavim svijetom. Iako je poganski Rim nedvojbeno osvajao oružjem, on se pritom ujedno lukavo koristio prijevarom, e da bi postupno porobio svoje saveznike (*cf.* D, II. 4; D, II. 13). Machiavelli nas u nekoliko navrata upozorava da su lisičja svojstva važnija od snage lava (*cf.* primjerice P, 18: 197). Isus Krist, kao najuspješniji nenaoružani prorok, najbolje je prepoznao primat lukavstva nad silom. Kršćanstvo se koristi isključivo oružjem propagande kako bi se širilo i kako bi postupno ovladalo svijetom. Problem je kršćanskog osvajanja sama narav njegove propagande koja vodi u slabi ovostrani svijet. Kako bi zavladalo zemaljskim svijetom, kršćanstvo postupa strateški i uvodi dualitet unutar pojma domovine, tj. razliku između ovozemaljske i rajske domovine. Pritom nedvojbeno daje prednost onostranoj domovini i poniznosti na ovome svijetu. Propisujući načine i pravila spašavanje duše kršćanstvo posve ovladava ovozemaljskim svijetom. Prisjetimo se ovdje da Machiavelli nikada u svojim knjigama ne govorio o razlici ovostranog i onostranog svijeta, već uvijek samo o *svijetu*. Za Machiavellija postoji samo jedan, ovostrani svijet: naš autor svojim vlastitim učenjem, koje širi propagandom, uspostavlja novu istinu, svojevrsni „novi Rim" koji ima pretenziju da ponovno stvori snažni svijet.
Važno je naglasiti kako prema Straussovu tumačenju iz Machiavellijeve kritike vanjske politike Rima nipošto ne proizlazi kritika politike neprestanog širenja, tj. osvajanja novih područja. Ono što Machiavelli čini jesu korekcije u pogledu metoda širenja, e da bi ono bilo uspješno. To je uostalom i središnja tema *Vladara*. *Cf.* posebice, iz Straussove perspektive, brutalne Machiavellijeve zaključke u P, 5.

neteleološku nužnost koja u slučaju najizvrsnijih ljudi ostavlja mjesto za razboritost i izbor (*ibid.*: 223). Posebnu pozornost u naznačenom kontekstu valja obratiti na poglavlja D, I. 56 i D, II. 29 koja prema našem interpretu donose naznake Machiavellijevog specifičnog razumijevanja teologije kao puke „kvazi-teologije“ (*ibid.*: 209-220). U poglavlju D, I. 56 naslovljenom „Velike događaje u gradu ili provinciji uvijek najave predznaci ili proreknu ljudi“ Machiavelli kazuje da krupne događaje [*accidenti*] koji imaju veliku važnost, poput vojnih invazija ili smrti vladara, uvijek prethodno najave nebeski znaci. Budući da naš autor pritom koristi i moderni primjer, vezan uz Piera Soderinija, kao i antičke primjere, nebesko predskazivanje je, čini se, karakteristika kako poganske, tako i kršćanske religije. O uzrocima tih nebeskih znamenja Machiavelli izričito kazuje kako ne može suditi: „Mislim da uzrok tome treba raspraviti i protumačiti čovjek koji je obaviješten o prirodnim i natprirodnim stvarima, *što mi nismo*“ (D, I. 56: 225 - istaknuo D. Ž.). Međutim, kao moguće objašnjenje uzroka on u nastavku ipak navodi mišljenje filozofa kojeg ne imenuje,[38] a prema kojemu nebesko predskazivanje ne treba tumačiti niti kao čuda, niti kao Božje, nebesko djelovanje: „Ipak je moguće, budući da je prema nekom filozofu ovaj zrak pun čestica koje po prirodnoj sposobnosti predviđaju budućnost, da one osjete sućut prema ljudima pa ih sličnim znamenjima upozore kako bi se mogli pripremiti za obranu“ (*ibid.*). Prema Straussu, Machiavelli na ovaj način snažno kritizira kršćanstvo. Naime, ove čudnovate čestice nipošto ne ukazuju na postojanje Boga, jer nisu rezultat njegova djelovanja, niti su dokaz Božje prisutnosti. One ne uzrokuju zle događaje, već ih samo predviđaju, i to iz sućuti spram ljudi. Te čestice nisu rezultat božjeg gnjeva, niti su usmjerene na kažnjavanje ljudi. (Strauss, 1958: 210) Prema Straussovom sudu ovakvo objašnjenje, koje Machiavelli prešutno odobrava,[39] u skladu je s intencijom čitavog djela (*ibid.*: 211) da porekne postojanje Boga (ili Vraga). Te čestice, kojih se ne treba bojati, predstavljaju upozorenja ljudima na događaje koji slijede i kojih se treba bojati, pripremaju ih za obranu i teror, osnažuju čovjeka te ga bude na oprez, na vojnu i političku pripremu za konfrontaciju s najavljenim događajima koji su rezultat djelovanja samih ljudi (*ibid.*: 212).

---

[38] Prema Straussu, riječ je o Ciceronu i njegovu djelu *De divinatione* (*ibid.*: 335, fusnota 88). Mnogobrojni su interpreti, pak, u naznačenom kontekstu upozorili na direktnu vezu Machiavellija i epikurejaca, prvenstveno posredstvom Lukrecija i njegovog djela *Rerum natura*, kojega je kasnih 1490-ih Machiavelli u cijelosti prepisao vlastitom rukom. Za važnost Lukrecija, za renesansno mišljenje općenito, a poglavito za Machiavellija, vidi Alison Brown (2010). Sam Strauss na nekim drugim mjestima u *Mislima* također izravno naznačuje vezu epikurejaca, posebice Diogenesa, i Machiavellija (*cf.* Strauss, 1958: 224-225).

[39] “Ipak, bilo kako mu drago, očito je to istina, pa se uvijek poslije takvih slučajeva u zemljama dogode izvanredne i neobične stvari“ (D, I. 56: 225).

U D, II. 29 Machiavelli u naslovu poglavlja preuzima Livijevu tvrdnju: „Fortuna zasljepljuje ljudima dušu kad ne želi da se oni opru njezinim planovima“. Za razliku od čestica u zraku čije postojanje nije sigurno, rimski je povjesničar demonstrirao moć *fortunae* nad ljudskim stvarima.[40] Firentinac pritom, čini se, u svojoj analizi, zamjenjuje kršćanskog Boga *fortunom,* koja je izjednačena s nebom (*ibid.*: 209). *Fortuna* je jedino biće koje misli i posjeduje svoju vlastitu volju, a čije je postojanje potvrđeno, budući da nije željela da se Rimljani pripreme za obranu protiv Gala.[41] Djelovanju *fortunae* se pripisuje da su rimski ambasadori Fabiji, koji su poslani Galima, prekršili *ius gentium*, što, prema Straussovu sudu, nipošto nije kazna za prijašnje grijehe Rima (D, II. 29). *Fortuna* nije pravedna, ona se pojavljuje kad ponestane reda i vrline. Iako je *fortuna* nedvojbeno moćna, čovjek je pozvan da se ne plaši nadnaravnih bića. Ljudi se trebaju hrabro i srčano oduprijeti *fortuni* i njezinim mističnim hirovima i promjenjivostima te u tome ne smiju posustati.[42]

Međutim, u sljedećem poglavlju Machiavelli prešutno implicira svoje neslaganje s Livijem. U D, II. 30, čini se da se *fortuna* dade regulirati i da se, štoviše, njome može u potpunosti zagospodariti od strane prave vrste ljudi (*ibid.*: 216).[43] Štoviše, čovjekova dobrobit ovisi o svladavanju *fortunae* koja je predstavljena kao neprijatelj (*ibid.*: 216). *Fortunu* ne treba obožavati, već joj se treba suprotstaviti (*ibid.*: 221). *Fortuna* za Machiavellija više nije nadnaravno biće, biće snažnije i moćnije od ljudi, koje bi imalo svoju pakosnu volju i koja bi uvijek bila moćnija i nadređena ljudima. Najzad, u D, III. 1: 288 *fortuna* više nije shvaćena kao misleće biće, već je pojmljena u obliku vanjskih događaja [*accidenti estrinsechi*] koji

---

[40] „A kako je riječ o *primjeru koji* vrlo značajno *demonstrira moć neba nad ljudskim zgodama,* Tito Livije opširno i osobito djelotvornim riječima to osvjetljuje veleći kako je *nebo s nekim ciljem željelo* da Rimljani upoznaju njegovu moć pa je najprije odlučilo da pogriješe Fabiji, koji su kao izaslanici otišli Francuzima, i putem njihova postupka ih je potaknulo da zarate protiv Rima” (D, II. 29: 280 - istaknuo D. Ž.).

[41] „Razmotri li se dobro kako ljudski život protječe, opazit će se da mnogo puta nešto iskrsne ili dođe do zgoda, koje *nebesa nikako nisu htjela spriječiti*“ (D, II. 29: 280; *cf.* prethodna fusnota)

[42] „Ponovno tvrdim kako je to živa istina i kako sve povijesti potvrđuju da ljudi fortuni mogu ići u susret a ne mogu joj se oprijeti, mogu plesti njezine osnove, a ne mogu ih prekinuti. *Ne smiju nikada klonuti* budući da joj ne poznaju cilja, a ona uvijek kreće zaobilaznim i nepoznatim putevima, *pa se uvijek moraju nadati, a nadajući se ne klonuti, makar kakva ih sudbina zatekla i makar u kakvoj se nevolji našli*“ (D, II. 29: 281 - istaknuo D. Ž.).

[43] „Kad ljudi naime oskudijevaju vrlinom, fortuna pokazuje svoju veliku moć, a kako je ona prevrtljiva, često se mijenjaju i republike i države, i mijenjat će se *sve dok se ne uzdigne netko tko toliko voli drevna vremena da njome može upravljati* tako da joj ne da povod pokazivati pri svakom izlasku sunca koliko je moćna“ (D, II. 30: 283 - istaknuo D. Ž.).
O načinima kroćenja *fortunae*, koji upućuju na potrebu nasilnog političkog djelovanja, vidi čuvene retke s konca P, 25: 251. *Cf.* D, I.17: 183-184: „Jer iskvarenost i nenaviknutost na slobodan život posljedica su nejednakosti u gradu, a da bi se postigla jednakost potrebna su izvanredna sredstva, kakva malo tko zna ili želi upotrijebiti“. *Cf.* djelovanje Agatokla u P, 8.

uzrokuju vraćanje na početak/izvore.[44] Važno je primijetiti kako se naš autor u okviru ovog poglavlja ponovno referira na netom opisane katastrofalne pogreške Rimljana koje su dovele do rata s Francuzima (D, II. 29), ali one sada više nisu rezultat *fortunae*, nego su posljedica političke i moralne korupcije društvenog tijela (D, I. 1: 288-289).

U logici Machiavellijevog izlaganja *fortuna* zauzima mjesto Prirode. Sama *fortuna* je dio cjeline koju predstavlja prirodna *nužda* (*ibid.*: 217). Naime, Priroda je tako stvorila ljude da oni teže svemu, a nikada ne mogu sve postići, i tek otuda proizlazi *fortuna*.[45] Dakle, upravo prirodnoj nužnosti dugujemo postojanje *fortunae* [*chance*] u ljudskom životu (*ibid.*).[46] Priroda, međutim, ostavlja prostor djelovanju i/ili izboru. Uzrok dobroj sreći ljudi nipošto nije *fortuna*, kako se to činilo u D, II. 29, nego ljudska vrlina i dobre institucije. Veličina Rima počiva upravo na vrlini, koja je rezultat nezgoda koje proizlaze iz nesloge velikaša i puka (D, I. 4). Ta je klasna suprotstavljenost od suštinske važnosti za svaku republiku (*ibid.*: 217). A nezgode koje otuda proizlaze i koje su Rim učinile velikim i slobodnim, nisu rezultat puke sreće [*chance*], već političke *virtù*, tj. djelovanja prema zahtjevima nužde (*ibid.*). Nedostatak dobre sreće, koji se ogleda, primjerice, u opresiji nad pukom, također nije rezultat *fortunae*, već je riječ o manjku vrline. *Fortuna* pokazuje svoju moć samo tamo gdje ljudi ne posjeduju vrlinu (*ibid.*: 216, 217). Moć *fortunae* u stvarnosti ne postoji, riječ je tek o prirodi ljudskih stvari, tj. nuždi. Budući da slučajnost nije rezultat nikakvog plana, ona je shvaćena u suprotnosti s razboritošću (*ibid.*: 222). Neovisnost i sloboda od *fortunae* postižu se posjedovanjem pravog znanja (*ibid.*: 218). Machiavelli posjeduje takvo znanje.[47]

---

[44] Machiavelli u D, II. 29: 281 eksplicite najavljuje da će temu *fortunae* naširoko raspravljati na početku D, III.

[45] „Kad god, naime, ljude ne nagoni nužda da se bore, na to ih nagoni častoljublje, koje u ljudskom srcu ima toliku moć da ljude ne napušta neovisno o položaju do kojeg su se uspeli. Uzrok je u tome što su ljudi od prirode takvi da sve mogu poželjeti ali sve ne mogu dobiti, a kako je želja uvijek veća od mogućnosti da se ostvari, dolazi do nezadovoljstva onim što se ima i do neispunjenosti. Zbog toga dolazi do mijenjanja njihove fortune, jer jedni ljudi žele imati više, drugi se boje da ne izgube stečeno, pa nastaju neprijateljstva i rat, a od njega propast jedne zemlje i uzdizanje druge“ (D, I. 37: 202-203).

[46] Vjerovanje u bogove proizlazi iz želje da se predvide budući nenamjeravani događaji, tj. dobro i loše, što je korak na putu do shvaćanja da bogovi ujedno i uzrokuju te događaje (*ibid.*: 219). Međutim, nezgode uopće nisu predvidljive, jer su one same nenamjeravane i neželjene, budući da su proizvod prirodne nužnosti iza koje se ne krije nikakva posebna logika ili plan. Njihov uzrok stoga nije Božji plan jer se u onome slučajnom i ne može otkriti nikakva namjera, već samo prirodna nužnost (*ibid.*).

[47] Ako se *fortuni* možemo oduprijeti, to bi moglo značiti da je čovjek gospodar svemira (*ibid.*: 221), što svjedoči o enormnoj naravi Machiavellijeva pothvata. Primijetimo ovdje da Machiavelli ujedno implicira svoje suštinsko neslaganje s Aristotelovim teleološkim određenjem Prirode i njegovim naukom o cjelini [*doctrine of the whole*], jer *teleološku* narav prirode zamjenjuje pukim slučajem (*ibid.*: 222). Aristotelov Bog, prema Straussu, ne vlada kroz zapovijedanje, nego samo tako što je on cilj, njegova se vladavina sastoji u njegovom poznavanju od strane onih nad kojima vlada (*ibid.*).

Machiavellijeva navlastita „doktrina providnosti“ prema Straussu je najbolje sažeta u sljedećem citatu (*ibid.*: 332, fusnota 55): „Može se ovako zaključiti: kad ljudi nisu iskvareni, pobude i druge bruke ne štete; gdje su iskvareni, dobri zakoni ne koriste ako ih nije donio netko tko je kadar iznimnom snagom postići da se oni poštuju sve dok se ljudi ne poboljšaju, što ne znam da se ikad dogodilo i je li bilo moguće da se dogodi. Vidi se naime, kao što sam malo prije kazao, da se grad koji je zbog iskvarenosti pao digne, ako se to uopće ikad dogodi, *samo zahvaljujući vrlini u to doba živog pojedinca*“ (D, I. 17: 183 - istaknuo D. Ž.). Dakle, čovjekova vlastita vrlina jest najbolji odgovor na prirodnu nuždu koja zauzima mjesto Božje providnosti (*ibid.*: 199). Za razliku od kršćanske republike, istinska/zbiljska vladavina ovisi o dobroj, naoružanoj vojsci i ljudskoj razboritosti.

2.3. Politička *virtù* kao odgovor na zahtjeve nužde

Rješenje za problem koji u njegovo vrijeme predstavlja kršćanska religija, Firentinac pronalazi u odbacivanju primata moralne ideje dobrog života i dobrog ponašanja u političkom životu Grada.[48] Suština Machiavellijeva odvažna, modernog projekta naznačena je u poglavlju P, 15: 183, gdje naš autor kazuje: „Ali namjera mi je da napišem nešto *korisno* po onoga koji će razumjeti, pa mi se je činilo da je mnogo doličnije držati se *zbiljske istine stvari*

Međutim, Strauss primjećuje da Machiavelli raspravljajući Polibijevu teoriju *prirodnog* kruženja oblika vladavine, smatra da je kruženje oblika vladavine posljedica slučajnosti [*caso*] (D, I. 2: 158). Otuda naš autor iznosi razumijevanje Prirode kao slučajnosti (Strauss, 1958: 222), koja ne teži nikakvom posebnom cilju niti planu. Slučajnost je kod Machiavellija shvaćena kao neteleološka nužnost.

U pozadini Machiavellijeva napada na kršćanstvo valja razabrati napad na klasičnu političku filozofiju kao najvažniju metu njegove pobune. Machiavelli je suočen s problemom univerzalističkih zahtjeva kršćanstva, koje u svoju korist u potpunosti preuzima, ali i pogubno radikalizira, hijerarhijsku strukturu ciljeva i dobara koju nudi klasična politička filozofija. Važno je primijetiti da su klasično poimanje dobrog i pravednog života i središnji nauk kršćanstva o potrebi spašavanja besmrtne duše međusobno povezani preko ideje i funkcije moralnosti koja u oba slučaja propisuje najviše ciljeve političkog djelovanja. Kršćanstvo u Machiavellijevim očima, u ime najvišeg cilja spašavanja duša, u osnovi predstavlja *radikalizaciju*, tj. *apsolutizaciju* klasičnog poimanja moralnosti. To je, pak, u sukobu sa zahtjevima razboritog političkog djelovanja u ovisnosti o zahtjevima situacije i rezultira najgorim zvjerstvima (Strauss, 1988: 43-44). Razbijanje pogubnog amalgama Klasika i kršćanstva, moguće je samo inovacijom u okviru klasične filozofije. „Nova religija“ koju objavljuje Machiavelli kao novi Romul - Numa ima sveobuhvatnu pretenziju da ponudi novu istinu o čovjeku i društvu, u okviru koje su religija, *ali i filozofija* svedene na tek jedan od elemenata *u službi politike*. Machiavellijeva pobuna protiv pretenzija kršćanstva da ponudi sveobuhvatnu Istinu o Cjelini, u okviru nevjerojatnog Machiavellijevog *modernog* pothvata, rezultira trijumfom politike nad religijom, ali i nad filozofijom. Za detaljnu analizu ovih važnih problema koji su vezani za odnos Machiavellijeve kritike kršćanstva i klasične političke filozofije vidi potpoglavlje 2.7. „Prema zaključku“.

[48] Riječ je o dominantnim idejama Machiavellijeva vremena koje su izraz prevladavajućeg kršćansko-biblijskog, te humanističkog diskursa inspiriranog Klasicima.

negoli njezina privida. Mnogi su *zamišljali republike i monarhije*[49] za koje se nije nikada ni vidjelo ni čulo da su odista postojale" (istaknuo D. Ž.). Machiavelli odbacuje kršćanski projekt kao suštinski nerealističan i nekoristan, jer poput klasičnog modela koji stoji u njegovoj pozadini kao uzor i model, rezultira imaginarnim porecima (Strauss, 1988: 41, Strauss, 1958: 232, Strauss, 1965: 178). Greška je klasične političke filozofije što u potragu za odgovorom o najboljem tipu političkog uređenja polazi od toga kako bi ljudi trebali živjeti ili što bi trebali činiti. Klasična politička filozofija se tako bavi „dobrim ljudima", pa dovodi do opisa imaginarnih republika ili principata, koji u stvarnosti nikada nisu realizirani (*ibid.*: 232). Machiavellijev nauk se, tome nasuprot, tiče zbiljske, pozitivne, praktične istine, *la verità effettuale*.[50] Firentinčeva se inovacija ogleda u usmjeravanju političkog poretka prema „ciljevima koje *zaista* slijede *sva* društva" (Strauss: 1975: 84; 1958: 256 - istaknuo D. Ž.). Iz onoga kako ljudi zaista žive i kakvi ljudi zaista jesu, valja izvesti kako vladari trebaju upravljati i kako bi ljudi trebali živjeti (*ibid.*: 1987: 300). Nova istina društva definirana je dakle sa stajališta onoga što jest [*what is*], što je u suprotnosti s prevladavajućim idealizmom u klasičnoj političkoj filozofiji i kršćanstvu. Politički je problem kod Machiavellija sveden na tehnički problem utemeljenja i održanja političkog poretka koji je zbiljski ostvariv (Strauss, 1988: 46-47).

Polazeći od onoga što zbiljski jest, Machiavelli smatra kako niti je uvijek moguće, niti je poželjno da se vodimo moralnom vrlinom, i da u svakoj situaciji odabiremo moralno dobro ponašanje.[51] Ljudi, naime, redovito zanemaruju moć *nužde* koja im onemogućuje da se uvijek pokoravaju moralnom zakonu (*ibid.*: 245).[52] Nužda u ljudskom životu prvenstveno je vezana

[49] Štrausijanci uvjerljivo pokazuju da Machiavelli ovdje cilja ponajprije na Platonovu republiku i Augustinov Božji grad.

[50] Machiavelli je, nasuprot Tradiciji, zainteresiran za korisnost i bavi se „zbiljskom istinom stvari" (P, 15: 183), dakle onime kako ljude zaista žive i kako oni zaista djeluju. Zanimljivo je da Machiavelli niti u jednom drugom svom tekstu ne upotrebljava izraz *la verità effettuale*. Štoviše, neki su Machiavellijevi interpreti, primjerice Mansfield, došli do nalaza da niti jedan od renesansnih humanističkih autora ne upotrebljava ovaj pojam. Iz Straussove perspektive početni reci P, 15 su odlučujući za razumijevanje cjelokupnog Machiavellijeva filozofskog projekta.

[51] „Od toga kako se živi do toga kako bi valjalo živjeti toliko je daleko da onaj, koji zanemaruju ono što se radi zbog onoga što bi se imalo raditi, prije nastoji oko svoje propasti negoli oko održanja; među tolikima koji nisu dobri mora propasti čovjek koji hoće da u svemu postupa kako je dobro" (P, 15: 183).

[52] Kao što to, primjerice, pokazuje djelovanje Kleomana u Sparti koji je, da bi obnovio Likurgove zakone, morao pobiti sve efore u Sparti (D, I. 9: 171). *Cf.* D, III. 30: 334: „Pametni čitatelji Biblije vidjet će kako je Mojsije u želji da se prihvate njegovi zakoni i njegova načela bio prisiljen ubiti bezbroj ljudi, koji su se samo zbog *zavisti* i ni zbog čega drugog suprotstavljali njegovim planovima" (istaknuo D. Ž.).

za činjenicu da svi ljudi žele stjecati.[53] Neprestani konflikt ljudskih sebičnih interesa rezultira stalnom promjenjivošću svih ljudskih stvari, koje se iz tog razloga ne mogu podvesti pod stabilne principe pravednosti (*ibid.*: 295). Međutim, istovremeno, prepoznavanje nužde, kao osnovne pretpostavke na kojoj počiva društvo, može, uz određene korekcije, voditi u snažno društvo.[54]

U naznačenom kontekstu Machiavelli u P, 15-19 prema Straussovom sudu nudi jedno novo, moderno razumijevanje politike koja se odvaja od vodstva apsolutnih moralnih principa, tj. moralne vrline. Firentinac se udaljuje od „starih načina i poredaka" tako što, nasuprot moralu kao prirodnom cilju društva, predlaže *novi standard* za ljudsko ponašanje koji se može podvesti pod pojam *nužde*. Suština cjelokupnog Machiavellijeva nauka ogleda se u novom shvaćanju vrline kao ponašanja/političkog djelovanja koje odgovora zahtjevima nužde, konkretne situacije u koju je djelovanje smješteno, e da bi se ono na što moral smjera moglo zaista i ostvariti. S obzirom na nuždu kao novi standard djelovanja, posljedice apsolutnog inzistiranja na moralnom djelovanju mogu biti, i, štoviše, najčešće jesu, fatalne.[55] Ponašanje koje se tradicionalno smatra zlim, odnosno moralno lošim djelovanjem, primjerice

---

[53] Vidi našu u nastavku našu analizu u 2.5. vezanu uz Straussovu interpretaciju D, I. 5.

[54] „Istina je, međutim, da se nikad neće ustrojiti bez opasnosti, jer se većina ljudi nikad ne složi s novim zakonom, koji se odnosi na nov poredak u gradu, ako im nužda nije pokazala da to treba da učine" (D, I. 2: 157).
„Kako se međutim sve u ljudskom životu giba i ne može ostati nepomično, nužno je i dizanje i spuštanje, a na mnoge stvari na koje te ne upućuje razum upućuje te nužda. Tako se događa da republiku uređenu tako da se održava ne šireći se, nužda navede da se širi, što joj oduzimlje temelje i ubrzo je upropasti" (D, I. 6: 165).
U D, I. 51 naslovljenim „Republika ili vladar moraju pokazati da velikodušno rade ono na što ih nužda prisiljava", Machiavelli kazuje zgodu vezanu uz rimski Senat koji je mudro odlučio iz državne blagajne platiti troškove ljudi koji su služili u vojsci, a koje su oni inače samostalno snosili. Tako su se prikazali zaslužnima za ono na što ih je u stvarnosti nužda prisiljavala, jer su željeli koristiti puk u daljnjim pohodima.

[55] Primjerice, da bi se vladar zaista držao darežljivim u očima svojih podanika, on ne smije biti darežljiv u svakoj situaciji, tj. ne smije biti vođen zahtjevima apsolutne moralnosti, jer su dugoročne posljedice takvog nerazboritog djelovanja kobne kako za njega osobno, tako i za čitav politički poredak (P, 16). Vladar u upravljanju ljudima mora poći od pretpostavke kakvi ljudi zaista jesu, a oni nikada neće biti zadovoljni s onime što im je dodijeljeno, nego će uvijek tražiti više. Darežljivost se tako treba upotrebljavati na „dobar način", jer je i škrtost jedna od osobina koja je potrebna za vladanje. Machiavelli zaključuje da je općenito najbolje da vladara ljudi niti vole niti mrze, nego da ga se boje budući da jedino tako *ovisi o sebi samome* (P, 17). „Tko naime previše želi da ga vole, kad god se malo udalji od pravog puta navuče na sebe prezir. Drugi koji previše želi da ga se boje, kad god u tome malo pretjera postane omražen" (D, III. 21: 323 - istaknuo D. Ž.).

škrtost ili okrutnost, *može* polučiti pozitivne tj. dobre *rezultate*. Polazeći od onoga što jest Machiavelli pruža opravdanje nemoralnih načina političkog ponašanja i djelovanja.[56]

Strauss smatra kako Machiavelli u svojim političkim tekstovima donosi jednu novu *Nikomahovu etiku*, budući da je ponudio novi odgovor na pitanje što je to vrlina [*virtù*] (Strauss, 1987: 300). Machiavellijev projekt stremi utemeljenju nove moralnosti i, štoviše, utemeljenju novog razuma, koji su zasnovani na zahtjevima nužde. Vrlina kao *razborito* ponašanje/djelovanje sastoji se upravo od ponašanja koje odgovara zahtjevima situacije.[57] Ona se ogleda u promišljenom/umješnom smjenjivanju kako vrline tako i poroka.[58] Važno je naglasiti da Machiavelli ne dokida razlikovanje između moralne vrline i poroka. Prema Straussu, upravo je ta „činjenica možda najveći dokaz kako dijaboličkog karaktera njegova učenja, tako i trezvenosti njegove misli" (*ibid.*: 242).[59]

---

[56] Iako je moralno loš način ponašanja dakako dio svakodnevnog iskustva kako Starih, tako i ljudi Machiavellijeva vremena, takvo djelovanje prije Firentinca nema primjerenu teorijsku legitimaciju. U tom smislu Machiavelli je prvi svjesno posudio svoje ime moralno izopačenom tipu ponašanja, jer je ponudio javnu teorijsku obranu takvog ponašanja (Strauss, 1987: 297). Machiavelli smatra da moralno izopačeno djelovanje može na dugi rok polučiti moralno poželjne rezultate. Primijetimo da naš autor u svojim knjigama u potpunosti prešućuje opasnost vječnoga prokletstva. Prema Straussovu sudu, Firentinac novim moralnim učenjem u poglavljima P, 15-19 indirektno odbacuje ključni dio kršćanskog vjerovanja u besmrtnost duše (Strauss, 1958: 200).

[57] Primjerice, okrutnost može biti vrlina, ako se upotrebljava na dobar način. Tako je Hanibal, prisjetimo se, upotrebljavao „nečovječnu okrutnost" u kontekstu upravljanja vojskom koja je bila sastavljena od brojnih narodnosti, kako bi kod svojih vojnika probudio poštovanje i strah (P, 17: 193). Ipak ili možda upravo zato zaslužuje da ga se nazove izvrsnim (D. II. 18; D, III. 21). Primijetimo i da u P, 15 Machiavelli najprije govori o mnogim piscima koji su pisali o tome kako vladar mora postupati s podanicima i prijateljima, da bi u P, 17 sve pisce nazvao nesmotrenima, jer osuđuju Hanibalovu okrutnost.

[58] Vrlina za Machiavellija nije, kao što je to u shvaćanju Starih, sredina između dva poroka (Strauss, 1958: 237-238), nego izmjenjivanje između moralne vrline i moralnog poroka (*ibid.*: 241-242).

[59] Prema Straussu, moralna reprezentacija politike nedvojbeno ima važno mjesto u okviru Machiavellijeva mišljenja. U slučaju „moralnih vrlina" nije bitno posjeduje li ih vladar zaista, ali jest bitno da ga se smatra moralnim, da se podanicima čini kao da uistinu posjeduje moralne vrline (*ibid.*: 237). Moralno/dobro ponašanje kao takvo ne donosi nužno zahvalnost, ali privid „dobrog ponašanja" može osigurati privrženost.

Zahvalnost ljudi spram nečijeg djelovanja ne stvara u njima trajnu obvezu. Kamilo, koji je predstavljen kao najslavniji Rimljanin, u konačnici je zasluženo prognan iz Rima jer je na nepromišljen način uvrijedio puk (D, 23: 326). Predodžba o nečijem djelovanju je važna i ona je podložna stalnim promjenama. Agatoklo (P, 8) nije diskreditiran zbog svog zločinačkog ponašanja, već zato što svoje zločinačko ponašanje nije znao svaki put prikriti te se prikazati „dobrim". Budući da nije stvorio privid moralne vrline, on ne može osvojiti slavu (Strauss: 1958: 243). Međutim, teški i nehumani zločini spojivi su s definicijom izvrsnog čovjeka jer mogu donijeti slavu, kao što to pokazuju primjeri Hanibala i, posebice, Severa. Primijetimo i da spartanski vladar Nabis (P, 9; P, 19) u *Raspravama* postaje tiraninom (D, I. 10; D, I. 40), ali čini se da njegova izvrsnost nije dovedena u pitanje.

Primjer Borgije nam pokazuje kako upotrebljavati nasilje na dobar način. Cesare je u Romagni najprije postavio Ramira de Orcu kao namjesnika koji je izvršio brojna, ali potrebna, nasilna djela, a

Novost Machiavellijeva nauka možda bismo mogli najprimjerenije sažeti kao premještanje naglaska s moralnog djelovanja kao takvog, na razmatranje *efekata* koji se postižu nekim djelovanjem. Pritom, u pozadini Machiavellijeva *realizma*,[60] valja zamijetiti izvjesni makijavelijevski idealizam (Mansfield, 1996). Naime, prema Straussu Firentinac u samorazumijevanju nudi u osnovi jedan optimističan projekt poboljšavanja čovjekova života.[61] Machiavelli teži „popraviti" Stare koji završavaju u pukoj imaginaciji *najboljeg* režima, temeljenog na najvišim moralnim standardima. S obzirom na to da je standard Klasika previsok, on vodi u propast. Firentinčeva nova istina o filozofiji ima za cilj efikasniju politiku (Mansfield, 1996): snižavajući moralne kriterije tradicionalne filozofije Machiavelli ujedno pojačava efikasnost politike (*ibid.* 178).[62] Spuštajući standard političke izvrsnosti, idealno i zbiljsko konvergiraju, a Machiavelli jamči realno ostvarenje političkog poretka, novog, sa stajališta Starih, sniženog ideala društva (Strauss, 1987: 300).[63] Machiavelli otvara jaz u odnosu na klasičnu filozofiju i kršćanstvo jer *pada* na razinu pozitivne, zbiljske istine, a politička vrlina zadobiva primat nad ljudskom vrsnoćom, tj. moralnom vrlinom.

---

potom ga je teatralno smaknuo, e da bi sprao ljagu sa svojega imena. Povrh toga je istovremeno osnovao i građanski sud, pa je tako, unatoč nasilju, stekao poštovanje i, štoviše, prijateljstvo čitave Romagne (P, 7).

[60] Napuštajući tradicionalno razumijevanje „dobrog društva" i „dobrog života" Machiavelli započinje „realističku političku filozofiju" [*realistic political philosohy*] (Strauss, 1965: 179).

[61] Posebnu pozornost zaslužuje sljedeći Straussov iskaz: „Čovjek je podvrgnut prirodi i nuždi na takav način da se preko 'pameti' kao dara prirode, dovine do znanja prirode i nužde, te da se okoristi nuždom i transformira materiju" (*ibid.*: 253). Rijetki ljudi obdareni izvanrednom *virtù* mogu neovisno o stupnju iskvarenosti ljudske materije, tu materiju oblikovati (*ibid.*). *Cf.* P, 6: 123: "Stoga takvi ljudi u izvođenju svoga djela udaraju na velike teškoće i moraju ih svladavati svojom sposobnošću; *a kad ih svladaju*" (P, 6: 123). *Cf.* P, 26. To, dakako, ipak djelomično uvijek ovisi i o slučajnosti, odnosno je li, u danom trenutku, na čelu takvog pothvata čovjek izvanredne vrline: prirodna nužda dakle uključuje slučajnost (Strauss, 1958: 253). Međutim, važno je primijetiti da najizvrsniji ljudi ne djeluju zato što ih na to prisiljava gola nužda (glad, strah i sl.), već se, na osnovu svjesnog odabira, odlučuju na ona djelovanja koje će im omogućiti stjecanje besmrtne slave (*ibid.*: 250).

[62] *Cf.* iznova P, 25 zadnji paragraf.

[63] Iz navedene perspektive valja čitati i *Rasprave*. Machiavellijeva pohvala Rimske Republike i građanske vrline pokazuje se kao plašt koji skriva stvarni prekid s Tradicijom. Budući da u ime „zbiljske istine stvari" Machiavelli objektivizira politiku, odnosno napušta kriterij „što bi trebalo biti", i zamjenjuje ga „onime što jest", naš autor rimsku vrlinu inovira na način da ona sada dopušta prekoračenje svake moralne norme. Firentinac, kao što smo pokazali, vrlinu ne shvaća poput Tradicije u njezinu odnosu spram poroka (*ibid.*: 244). U njegovom je razumijevanju vrlina vezana za sve ono što pojedincu na vlasti može pomoći da se othrva *fortuni*, te da osigura najveću sposobnost djelovanja. Pohvalu, u smislu „dobrog" ponašanja, zaslužuje svako djelovanje koje donosi rezultat u okvirima neke partikularne situacije. *Cf.* Lefort, 2000 u dijelu u kojem donosi presjek glavne Straussove teze.

2.4. Utemeljenje i očuvanje društva

Polazeći od zbiljske istine stvari, Machiavelli objavljuje „novu istinu o *čovjeku* i *društvu*“ (Strauss, 1958: 283 - istaknuo D. Ž.). „Objektivizacija politike“ kao rezultat odgovora na pitanje kakvi ljudi zaista jesu, upućuje na uočavanje realnosti zle i iskvarene ljudske prirode.[64] Međutim, prema Straussu i Aristotel naučava da je većina ljudi zla i da je čovjek, štoviše, najgori od svih živih bića, ukoliko je bez prava i zakona (*ibid.*: 254). Čovjek ipak postaje dobrim kroz navikavanje, a takvo navikavanje traži zakone, običaje, primjere i pohvale što je omogućeno posredstvom političke instance (*ibid.*). Za Klasike na početku društva stoji čovjek herojske, moralne vrline koja prethodi navikavanju na vrlinu u građanskom društvu (*ibid.*: 255). Činjenica zle ljudske prirode Klasike vodi do zaključka da najbolji ljudi trebaju vladati mnogima na način da ih preokrenu u dobrom smjeru, a da sami moraju i mogu biti otporni na svirepost mnogih (*ibid.* 254). Klasici imaju ogromno povjerenje u dobrotu za koju je ljudska priroda tendencijski sposobna (*ibid.* 255). Ljudi su za Aristotela dobri u specifičnom smislu, naime sposobni su za usavršavanje (*ibid.* 255). S Machiavellijeva stajališta, međutim, projekt Klasika je suštinski utopijski. Ljudi su po prirodi zli u specifičnom smislu: nisu prirodno usmjereni prema društvu i prema vrlini kako to pogrešno smatraju Klasici (*ibid.*: 280). Ljudska bića nisu, *in sensu strictu,* političke životinje. U tom smislu Machiavellijeva je antropologija anti-aristotelijanska (Honneth, 1995: 8-9). Straussovo tumačenje Machiavellija stavlja naglasak na pretpolitičke ili podpolitičke korijene svakog društva (*ibid.*: 290). Ukoliko su ljudi pretežno zli, takvim bi, barem djelomično, trebao postati i onaj koji im zapovijeda (*ibid.*: 254).[65] Zla ljudska priroda Machiavellija vodi do zaključka da vrlina pretpostavlja političko društvo (*ibid.*: 255),[66] odnosno da društvu prethodi ono predmoralno koje utemeljuje samo društvo. Društvu prethode još-ne-moralni ljudi. Moral je moguć tek naknadno, kao posljedica političke *virtù* (*ibid.*: 255). Izvorno stanje društva je stanje terora (*ibid.*: 249).

---

[64] *Cf.* P, 17: 191: „Jer o ljudima se općenito može reći ovo: nezahvalni su, nepouzdani, prijetvorni i himbeni, klone se opasnosti i pohlepni su za dobitkom“. *Cf.* D, I. 3: 160 „Kao što pokazuju svi koji rasuđuju o političkom životu, i povijest koja je puna primjera, tko utemeljuje republiku i uspostavlja joj zakone treba da *sve ljude smatra opakima* i da pretpostavlja kako će protiv njega svoju pakost okrenuti kad god im se za to ukaže povoljna prilika“ (istaknuo D. Ž.).

[65] Podsjetimo se, „među tolikima koji nisu dobri mora propasti čovjek koji hoće da u svemu postupa kako je dobro“ (P, 15: 183).

[66] Dobra vojska je vezana za dobre zakone, a dobri zakoni paradoksalno proizlaze iz konflikta puka i velikaša koji mnogi nesmotreno osuđuju (*cf.* D, I. 4: 161; P, 12: 163; D, I. 21: 336). O naravi konflikta tih dviju sličnih težnji vidi sljedeće potpoglavlje. Za prve naznake vidi i sljedeću fusnotu 67.

Model borbe u početnoj fazi još-ne-društva od strane Straussa je predstavljen kao stalno neprijateljsko natjecanje između izoliranih individua koje proizlazi iz njihove prirode. Ljudi su naime općenito vođeni težnjom za stjecanjem [*acquisitiveness*] ili kompeticijom kao temeljnom ljudskom karakteristikom (*ibid.*: 293).[67] Pa ipak sebičnost i antagonizam mogu biti prevladani (Strauss, 1958: 279). Ljudi su po prirodi suštinski kovni [*malleable*], odnosno dadu se oblikovati kroz odgovarajući tip političkog djelovanja (*ibid.*: 279-280). Vladarevo političko umijeće, njegova *virtù*, počiva na poznavanju nužde u smislu inicijalne iskvarenosti materije s kojom je suočen. Politički zadatak novog vladara ogleda se u unificiranju političke zajednice, i u utemeljenju određenog tipa *zajedničkog dobra*, primarno sigurnosti života i vlasništva (*ibid.*: 269). Opće dobro, pak, proizlazi iz osobnog interesa vladara, iz njegove težnje za vječnom slavom koja pripada utemeljiteljima (*ibid.*: 80).[68] Njegova sebična ambicija i zaokupljenost vlastitim, partikularnim dobrom omogućuju mu da shvati kako je postizanje njegove vlastite sigurnosti direktno vezano za sigurnost njegovih podanika (*ibid.:* 269).[69] Vladarevo se umijeće sastoji u usmjeravanju sebičnih ljudskih strasti i interesa prema općem dobru, i to preko uspostave vladavine zakona [*rule of law*], te izrazito oštrog kažnjavanja kršenja zakona, što proizvodi *strah* u podanika, i drži ih na uzdi (*ibid.:* 249). Zakoni stvaraju dobre ljude i održavaju ih dobrima (*ibid.*: 286). Priroda čovjeka može se, barem kratkoročno, izmijeniti određenim tipom navikavanja/edukacije kroz institucionalni okvir društva (*ibid.*: 246). Važno je naglasiti kako, nasuprot Starima moralnost kod Machiavellija nije derivirana iz Prirode, već se shvaća kao „umjetni proizvod države, tj. njezinih zakona i institucija" (Strauss, 1975: 86). Nasuprot Tradiciji, Firentinac naglašava „suštinsku ovisnost morala o društvu" (Strauss, 1958: 294).[70]

---

[67] Čitatelj je pozvan da dužnu pozornost usmjeri na D, I. 5 gdje Machiavelli, po Straussovom sudu, nasuprot Tradiciji, nastoji pokazati da su težnje velikaša slične težnjama puka. Bogatstvo kojeg velikaši uživaju nije garancija da će oni izvršiti svoju funkciju jamaca očuvanja i stabilnosti poretka. Upravo suprotno, zbog straha od gubitka stečenoga, oni žele stjecati sve više, što ih onda čini suštinski sličnima puku. Novu teoriju težnji, kao važan aspekt Machiavellijeva novog nauka, detaljno ćemo obrazložiti u okviru sljedećeg potpoglavlja.

[68] Prema Straussu, „najviša slava pripada onome koji otkrije najvažniju istinu o čovjeku i društvu tj. nove načine i poretke", dakle Machiavelliju samome (*ibid.*: 288).

[69] Politika se sastoji u izračunavanju racionalnih strategija i tehnika koje vladaru stoje na raspolaganju, e da bi transformirao zlu ljudsku prirodu i sebično ponašanje čovjeka, te istodobno za sebe kroz taj projekt priskrbio najvišu slavu.

[70] „Moralna vrlina koju želi i koju potrebuje društvo ovisna je o društvu i stoga je ovisna o zadovoljenu primarnih potreba društva" (*ibid.*: 294). „On [Machiavelli] poriče da postoji poredak duše, te hijerarhija načina života ili dobara" (*ibid.:* 295). Primat morala u odnosu na politiku, naime, predstavlja kopču kršćanske religije i klasične političke filozofije koju je Machiavelli uznastojao satrti.

Novi vladar koji utemeljuje novo, moderno, makijavelističko društvo upućen je da shvati nužnost prekoračenja tradicionalnih moralnih principa. U svrhu ostvarenja minimalističke koncepcije općeg dobra, koju čine sigurnost života i vlasništva, Machiavelli „oslobađa vršenje vlasti bilo kakvih normativnih veza i dužnosti“ (Honneth, 1995: 10), tj. opravdava uporabu izvanrednih i/ili krajnje nasilnih sredstava. Novi vladar koji želi uspostaviti *nuovi modi e ordini*, „nužno mora naučiti da ne bude dobar“ (P, 15: 183). Projekt transformacija iskvarene materije u onu dobru pritom *posve* ovisi o vladaru, a ne o *fortuni*. Budući da moralni i društveni poredak može biti uspostavljen samo nemoralnim sredstvima, za Machiavellija *tiranija* nužno stoji na početku *svakog* društva (Strauss, 1958: 293; Strauss: 1987: 302). To je u oštroj opreci spram harmonije Prirode klasične političke filozofije ili kršćanske Božje ljubavi kao početnih principa društava (Strauss, 1987: 302). Najslavnija i najuspješnija republika u povijesti utemeljena je na bratoubojstvu (D, I. 9). Na početku društva stoji, dakle, teror: pravednost je utemeljena na nepravednosti, sloboda je utemeljena na tiraniji, legitimnost na nelegitimnosti (Strauss, 1987: 302).[71]

Cesare Borgia (P, 7), i prije svih rimski car Sever (P, 19), kao *par excellence* makijavelijevski heroji, ponajbolje otkrivaju istinske karakteristike utemeljivača društava (Strauss, 1958: 255). Glavna je tema *Vladara* nedvojbeno novi vladar u novoj državi, tj. utemeljitelj. Prema Straussovom tumačenju, „zbiljska istina“ inovatora, tj. istinskih utemeljitelja novih poredaka iz P, 6, koji se oslanjanju isključivo na svoju vlastitu *virtù* i na vlastitu vojsku, najbolje je izražena kroz djelovanje Severa (P, 19). Ekstremno okrutna i silovita figura tiranina Severa predstavlja središnju figuru *Vladara* i model za utemeljitelja novog društva.[72] Severa odlikuje najveća moguća *virtù* jer je najbolje umio kombinirati

[71] Ovdje je važno uočiti kako Machiavelli zagovara primat *ekscesa* nad moderacijom, što predstavlja svojevrsni kopernikanski obrat u odnosu na Tradiciju. Budući da na početku društva stoji ekstremni slučaj, upravo se kroz njega najbolje otkriva pravi i trajni karakter makijavelijevskog društva (Strauss, 1965: 178-179). Nasilje je uvijek potrebno jer je upisano u sam početak/izvor društva i trajno ga obilježava, te stoga ne može postojati moralni zakon koji bi vrijedio bezuvjetno. Makijavelijevska pravednost je čisto ljudski proizvod. Budući da su ljudi suštinski nesavršeni, i pravednost za koju su sposobni je suštinski manjkava. Prema Straussu, razlika između Aristotelovog i Machiavellijevog razumijevanja prirodnog prava [*natural law*] može se sažeti na sljedeći način. Machiavelli odbacuje prirodno pravo budući da njegovo političko učenje polazi od ekstremne situacije u kojoj su zahtjevi pravednosti svedeni na zahtjeve koje predstavlja nužda (*ibid.*). Vidi potpoglavlje 2.7. „Prema zaključku“.

[72] „Stoga se nov vladar u stečenoj državi ne može povesti za Markovim djelima, niti se pak nužno mora ravnati po Severu; nego mora od Severa preuzeti ono što je potrebno da *utemelji* [*fondare*] svoju državu, a od Marka one osobine koje su prikladne da se već uređena i čvrsta država uzdrži i proslavi“ (P, 19: 219 - istaknuo D. Ž., prijevod moj).

svojstva lisice i lava.[73] Vrlina u najvišem smislu, izvanredna vrlina koja zaslužuje najveću pohvalu, je transmoralna ili predmoralna kvaliteta, a ogleda se u veličini uma i volje[74] koja je kao dar prirode na kojega ne možemo utjecati dana nekolicini najvrsnijih ljudi (*ibid.*: 242, 246). Takva izvanredna vrlina upućuje na najvišu razboritost, ispravno prosuđivanje, koja pojedincu koji je posjeduje (utemeljitelju) nalaže da postigne najrazboritiji mogući cilj u konkretnim, partikularnim okolnostima (*ibid.*: 247).[75] Najveća nužda ujedno omogućuje iskazivanje najveće vrline.[76] Upravo Sever djeluje u situaciji najveće, ekstremne korupcije društva, a zbog svoje iznimne *virtù* uspio je steći poštovanje vojske, puka i velikaša.[77] Sever ponajbolje pokazuje da je razlikovanje vrline i mane, koje, kao što smo naglasili, kod Machiavellija zapravo nikada nije dovedeno u pitanje, podređeno razlikovanju izvrsnosti u smislu korisnosti i beskorisnosti političkog djelovanja. Sposobnost da se u pozadini čisto moralne vrline pronađe „zbiljska izvrsnost" rezultat je upravo razboritosti i snage uma i karaktera (*ibid.*: 242).[78] Kao što smo pokazali, izvrsnost podrazumijeva da će vladar prema svojim podanicima znati kako da se prikaže kao da posjeduje i moralnu vrlinu, unatoč tome što će se nužno koristiti i nasiljem, tj. ponašanjem koje bi tradicionalno bilo podvedeno pod porok. Politička vrlina je proizvod onih malobrojnih, najvrsnijih, koji znaju kako funkcionira

---

[73] „U Severa bijaše toliko vrline" (P, 19: 211). „Ta je njegova vrlina ulijevala vojsci i narodu toliko udivljenje" (*ibid.*).
„Tko, dakle, do u sitnice istraži djela Severova, vidjet će da je bio najsnažniji lav i najlukavija lisica " (P, 19: 213 - prijevod D. Ž).

[74] "Nadasve mora vladar nastojati da svakim svojim djelom stvori o sebi glas kao o čovjeku veliku i izvanredna uma" (P, 21: 231).
Strauss eksplicite kazuje: „On [vladar] ne mora zasigurno posjedovati i iskazivati pravu moralnu vrlinu (…) Ali on mora posjedovati onu vrlinu koju čini kombinacija pameti, veličine uma i muževnosti [*manliness*] (…) To je najočitija poruka *Vladara* u cjelini" (*ibid.:* 269).

[75] U slučaju izvanredne vrline ono što jest i ono što treba da bude preklapaju se pa samo takvi pojedinci, a ne većina ljudi, djeluju razborito, odnosno upravo onako kako bi trebalo djelovati s obzirom na zahtjeve konkretne situacije (*ibid.*: 247).

[76] „U drugim smo prigodama raspravljali o tome koliko je nužda od koristi u ljudskom djelovanju, i koliko ih je ona proslavila. Kao što su neki etičari pisali, ruke i jezik čovjeka, ta dva preplemenita sredstva kojim se diči, ne bi tako savršeno djelovali niti bi ljudska djela doveli do uzvišenosti koju su dosegnula, da ih na to nije nužda natjerala. Budući da su, dakle, drevni vojskovođe poznavali vrlinu te nužde, i vidjeli koliko su se zahvaljujući njoj vojnici uporno znali boriti, sve su poduzimali da nužda na to nagna njihove vojnike" (D, III. 12: 312).

[77] „U Severa bijaše toliko vrline da je on, iako je ugnjetavao narod, zadržao vojnike uza se i tako uvijek sretno vladao. Ta je njegova vrlina ulijevala vojsci i narodu toliko udivljenje da je narod bio u neku ruku osupnut i zabezeknut, a vojska puna strahopoštovanja i zadovoljna" (P, 19: 211). U nastavku poglavlja saznajemo da se Severa svatko bojao, što je bilo moguće zbog velikog ugleda [*sua grandissima reputazione*] kojega je stekao, koji ga je pak štitio od mržnje podanika (P, 19: 213).

[78] Dvostruka uporaba vrline kao moralne vrline i kao izvrsnosti u specifičnom Machiavellijevom smislu najbolje se ogleda u Machiavellijevoj analizi Hanibala. Vidi fusnote 23 i 57 u okviru ovog poglavlja.

svijet i koji ne svode vrlinu niti na drskost (plemića), niti na poniznost i/ili dobrotu (puka), već je poistovjećuju s realnim humanizmom (*ibid.*: 193).[79]

Početni teror, kao što smo naznačili, moguće je kroz vrijeme ograničiti, posredstvom zakona i straha od kršenja zakona. Machiavelli sugerira da će postupno podanici osigurati stanoviti stupanj političke slobode, čije konačne konzekvence vode prema utemeljenju republike. Naime, podanici u okviru principata postaju nezadovoljni pukom sigurnošću u trenutku kad je posjeduju i zahtijevaju sudjelovanje u političkoj vlasti, političku slobodu (D. I. 16). Iz cjeline Straussova tumačenja proizlazi zaključak o nedvojbenoj superiornosti republike nad principatom u Machiavellijevoj misli. „*Opće dobro* [u punom smislu] je cilj *samo* u republikama" (*ibid.*: 256 - istaknuo D. Ž.). Opće dobro u najvišem određenju ne da se svesti na „slobodu od strane dominacije i despotske vlasti, vladavinu prava, te sigurnost života i vlasništva" (*ibid.*: 256). U maksimalističkom smislu opće je dobro za Machiavellija, a prema Straussovom sudu, predstavljeno kao specifična vrsta patriotizma u obliku „kolektivne sebičnosti" (*ibid.:* 1988: 42) ili „pune posvećenosti općem dobru društva koja poništava ili apsorbira sve privatne ambicije u korist ambicije republike" (Strauss, 1958: 258).[80] Strauss, u osnovi, tumači Machiavellijev projekt kao svojevrsnu „emancipaciju težnje za stjecanjem" (*ibid.:* 293), koju je u najvišem stupnju moguće ostvariti samo u okviru ekspanzionističke republike: težiti za slavom i stjecati u najvišem smislu, implicira suradnju puka i velikaša u okviru imperijalistički orijentirane republike. Konačni cilj svakog zbiljskog društva, a nasuprot imaginarnim republikama Starih, jest rat i stjecanje carstva, osvajanje svijeta,[81] što jedino jamči *vječnu slavu* zajednice.[82]

---

[79] Ovdje preuzimamo termin „realni humanizam" iz Merleau-Pontijeve kratke „Bilješke o Machiavelliju" (1960), u nas prevedenu upravo pod nazivom „Machiavellijev realni humanizam" (2014, prijevod Dragutin Lalović). Prema Straussu, humanizam za Machiavellija ne može biti kršćanski, budući da je „istiniti primjer" humanizma i dobročinstva dan u liku i djelu rimskog poganskog konzula Kamila (D, III. 20: 322; Strauss, 1958: 332, fusnota 43). Primijetimo sa Straussom da je Machiavelli poglavlje D, I. 41 nazvao „Skakati bez obvezatne postepenosti od poniznosti na oholost, od blagosti na okrutnost, nerazborito je i nekorisno". U tekstu poglavlja, međutim, ne govori o poniznosti, već poniznost zamjenjuje humanošću. U D, II 14: 253 naslovljenom „Mnogo se puta ljudi varaju kad misle da se poniznošću svladava oholost", poniznost je u tekstu izjednačena s kukavičlukom (Strauss, 1958: 332). Vidi fusnotu 160 u ovom poglavlju.

[80] Dvije velike Machiavellijeve inovacije iz perspektive Straussova čitanja tiču se novog poimanja *vrline*, te novog razumijevanja *općeg dobra*.

[81] „*Prirodna je, zaista, i obična ljudska stvar ljudska težnja za stjecanjem*; i kad god se njome zanose ljudi koji to mogu, uvijek će biti hvaljeni ili bar neće biti kuđeni" (P, 3: 107 - istaknuo D. Ž.).

[82] „Stoga je moguće, i štoviše ispravno je, da se cjelokupno [Machiavellijevo] političko učenje shvati kao savjet namijenjen *individuama* kako za sebe mogu ostvariti najvišu slavu" (*ibid.*: 282 - istaknuo D. Ž.).

Republika, međutim, zasigurno nije posljednja Machiavellijeva riječ. Utemeljenje društva je iz perspektive Straussova čitanja *permanentni proces* (*ibid.*: 287-288). Utemeljenje nije tek jedan nadljudski akt na početku društva. Riječ je radije o kontinuiranoj aktivnosti niza vladara (*ibid.*: 166).[83] Čak i „najbolja", imperijalna republika nužno dovodi do iskvarenosti i propasti zbog prekomjernog bogaćenja dijela njezinih građana kroz vanjska osvajanja, što narušava (ekonomsku) jednakost između građana (*ibid.*: 265).[84] Također, susret sa strancima protekom vremena postupno kvari običaje društva (*ibid.*: 191). Na razini Machiavellijeva novog nauka čovjekovo postupno usavršavanje, koje je obuhvaćeno kako u klasičnoj filozofiji tako i u Bibliji, dugoročno nije moguće. Baš kao što nije moguć početni raj, tako nije moguć ni konačni raj (*ibid.*: 167).[85] Suštinski zla priroda društva nikada ne može biti posve iskorijenjena (*ibid.:* 287-288),[86] što nam ukazuje na trajnu važnost principata, tj. (re)utemeljivanja poretka (*ibid.:* 267).

U tom pogledu od suštinske je važnosti prvo poglavlje treće knjige *Rasprava* naslovljeno „Želi li se da neka sekta ili republika dugo požive, treba ih često vratiti na njihov početak", a koje prema Straussovom čitanju ima funkciju predgovora D, III.[87] Machiavelli

---

[83] „Nije, dakle, čudo što su u Rimu, kojemu su zakone dali on sam i mnogi mudri ljudi, *svakodnevno* izbijali novi razlozi da se *donose nove mjere* u prilog slobodnog života, i što u drugim gradovima koji su od svojih početaka nesređeni nastaju takve teškoće da se nikad ne mogu srediti" (D, I. 49: 217). Također, posljednje poglavlje treće knjige *Rasprava* naslovljeno je „U republici koja hoće sačuvati slobodu *treba svakodnevno donositi nove mjere*. Zbog kojih je zasluga Kvint Fabije dobio nadimak Maximus" (istaknuo D. Ž.). *Cf.* i završetak D, I. 17: 319 gdje Machiavelli kazuje: „kako se sličnim [koruptivnim] pojavama u republikama ne može naći sigurna lijeka, zaključak je da je *nemoguće uspostaviti trajnu republiku*, jer joj tisućama nenadanih putova dolazi propast" (istaknuo D. Ž.).

[84] Strauss primjećuje kako se općenito smatra da je Cezarova pokvarenost odgovorna za pad Rimske Republike i uništenje slobode. Međutim, prema njegovom tumačenju zbiljska istina pojave Cezara vezana je uz korupciju koja je prethodila Cezaru, a koja je uzrokovana neslogom oko Agrarnog zakona i produljenjem vojnog zapovijedanja. Drugim riječima, tiranija Cezara je neizbježna posljedica rimskih osvajanja, koje u pozadini očituje prekomjernu težnju za stjecanjem velikaša i puka. (*Ibid.*: 245 - 246) *Cf.* D. I: 10, 17, 29, 37; D. II. 6; D. III 24-25.

Ovdje valja primijetiti da se Lefort slaže sa Straussom kako u okvirima Machiavellijeve političke teorije na dugi rok nema mogućnosti uspostave trajnog režima. Međutim, dok Strauss problem nemogućnosti uspostavljanja trajnog poretka pripisuje korupciji, koja proizlazi iz podjednako usmjerenih težnji velikaša i puka, kod Leforta *težnja za dominacijom i tlačenjem velikaša*, koja je suštinski različita od težnji puka, predstavlja trajan problem svakog režima.

[85] Strauss ne propušta zajedljivo primijetiti da, budući da za Machiavellija ne postoji raj, iz toga slijedi da za njega ne postoji ni pakao (*ibid.*: 167).

[86] Kao što smo već prethodno ukazali, izvorna pokvarenost koja je snažno ograničena u okviru građanskog društva, uvijek ipak nužno povratno utječe na građansko društvo (*ibid.*: 255). Vidi iznad fusnotu 71 u ovom poglavlju. Unatoč tome što se pokvarenost društva ne da se iskorijeniti, društvo je ipak moguće zahvaljujući djelovanju vladarâ obdarenih istinskom političkom *virtù*.

[87] Primijetimo da je treća knjiga jedina knjiga *Rasprava* koja ne započinje predgovorom. Znakovito, prema Straussovom sudu najkoherentnija diskusija o *autoritetu* kao takvom nalazi se u grupi poglavlja D, III. 1-15 posvećenima *utemeljivaču-vojskovođi* (*ibid.*: 166).

ovo čuveno poglavlje otvara tezom da sve stvari na svijetu imaju svoj tijek i trajanje koje im je određeno od strane nebesa (D, III. 1: 288). Međutim, potom doznajemo da složena tijela poput republika i religija (sekti) mogu dosegnuti dugovječnost, odnosno mogu se očuvati, samo ukoliko se povremeno obnove, a to znači da se vrate na početak (*ibid.*). Iako mješovita tijela imaju nesavršene početke i upravo otuda i izvire potreba za njihovom obnovom, povratak na početak ipak u sebi mora imati „nečega dobrog", jer inače ta tijela ne bi bila u stanju dosegnuti ni svoju prvu reputaciju i snagu (*ibid.*).[88] Kazujući o tipu obnove do koje dolazi ili djelovanjem pojedinca ili kao posljedica vanjskih događaja, Machiavelli nam, prema Straussovom sudu, pokazuje da se obnova mješovitih tijela sastoji ponajprije u obnovi *straha,* kojeg su izvorni utemeljivači društva ulili u svoje podanike, e da bi ih ponovno učinili „dobrima" (Strauss, 1958: 167).[89] Ljudi su na početku u specifičnom smislu „dobri", posredstvom terora mogu se držati u strahu i prisiliti da budu dobri (*ibid.*: 167). Vraćanje na početak dakle označuje privođenje izvornom teroru koji mora imati *nečega dobroga* u sebi, utoliko što strah proizvodi poslušnost podanika. Prema Straussovom sudu, Machiavellijevo „ponovno otkriće" starih načina i poredaka ogleda se paradoksalno u sasvim revolucionarnoj tezi da na početku društva ne stoji Ljubav, već radikalni teror i strah, koji ljude čini dobrima (Strauss, 1987: 310).[90] Fundamentalna pogreška dominantne interpretacije kršćanstva, kao i

---

[88] „No cio svoj tijek što im ga je nebo namijenilo ispune ona bića koja ne remete djelovanje svojega tijela nego ga održavaju u ravnoteži i ne mijenjaju ga, osim ako promjena služi zdravlju a ne njegovoj šteti. *A kako ja govorim o složenim tijelima* kao što su republike i vjerske ustanove *velim da su zdrave promjene koje ih vraćaju na njihov početak*" (D, III. 1: 288). I u nastavku naš autor dodaje: „Način je obnove, kao što je rečeno, vraćanje na početak, jer početak svih vjera, i republika, i kraljevstava mora da u sebi sadrži *nečega dobrog* što im pomaže *da ponovno steknu prvobitni ugled i prvobitno jačanje*" (*ibid.* - istaknuo D. Ž.). Važno je primijetiti da izvorni početak nije dobar kao takav, kao kod Klasika ili u kršćanstvu, već „u sebi sadrži *nešto* dobroga."

[89] Rimska Republika je tako dosegnula novu vrlinu i snagu nakon poraza od Gala, a pritom je ponovno obnavljanje antičke vrline, što uključuje i poštivanje religije, značilo povratak izvornom teroru i strahu (D, III. 1). „Da bi te ustanove bile žive, potrebna je vrlina građanina koji će se hrabro boriti da one djeluju, nasuprot moći onih koji ih se ne drže. U vezi s tom borbom prije nego što su Francuzi osvojili Rim znamenite su bile smrt Brutovih sinova, smrt desetorice građana, smrt žitara Melija, a nakon osvajanja Rima smrt Manlija Kapitolina, smrt Manlijeva sina Torkvata, smaknuće koje je Papirije Kursor obavio nad svojim zapovjednikom konjice Fabijem, optužba protiv Scipiona. Kad god se događala jedna od takvih neobičnih i značajnih pojava, ljudi su se utjecali prvobitnim načelima republike, a kad su se prorijedile, ljudima je ostavljeno više mogućnosti da se kvare, pa su postajale opasnije i bučnije. Zato ne bi trebalo da od jednoga do drugog događaja prođe više od deset godina, jer kako vrijeme protječe, ljudi počnu mijenjati navike i kršiti zakone, *pa ne dogodi li se štogod što ih podsjeti na kaznu i u dušu unese strah*, namnoži se toliko zločinaca, da ih je teško kazniti bez opasnosti. Govorili su u vezi s tim oni što su upravljali Firencom između 1434. i 1494. kako je potrebno svakih pet godina ponovno učvrstiti vlast želi li se sačuvati, a učvršćivanjem su vlasti *nazivali uvođenje prisile i unošenje straha u ljude* kao u doba kad su vlast uzimali i na taj način pogađali one koji su se svojim ponašanjem ogriješili" (D, III. 1: 289 - istaknuo D. Ž.).

[90] Dok je Tradicija koju Machiavelli napada tvrdila da stvari koje imaju loš početak ili princip ne mogu imati dobar cilj, naš autor smatra, pozivajući se na, i iskrivljujući, Salustija (D, I. 46: 213), da

Velike tradicije političkog mišljenja, jest to što previđa *izvorni teror* karakterističan za ljudsku situaciju.[91] Upravo je na tom *izvornom* teroru, koji prethodi bilo kakvom teroru koji je posljedica ljudskog djelovanja, utemeljeno svako društvo. Machiavellijevo posve novo učenje tako, čini se, nagovješćuje Hobbesovu teoriju prirodnog stanja.

Utemeljenje društva se pojavljuje uvijek iznova kada se društvo suočava s velikom vanjskom ili unutarnjom opasnošću (Strauss, 1958: 255). U svim takvim situacijama, opstanak društva zahtijeva oponašanje načina izvornih utemeljivača.[92] Otuda slijedi da u ovisnosti o konjunkturi republike nužno prelaze u principate ili barem nalikuju na njih (*cf.* D, I. 18: 185). Općenitije govoreći, u republikama se permanentno očituju stalni procesi utemeljenja. U *Vladaru* Strauss pronalazi potpuno novo učenje vezano za problem utemeljenja društva. U *Raspravama* pak naš interpret otkriva vješto prikriveno „potpuno novo učenje o strukturi najboljeg društva"[93] (*ibid.*: 116 - istaknuo D. Ž.) koje potrebuje permanentno utemeljenje (*ibid.*: 166). Po mom sudu, otuda proizlazi da *Vladar* i *Rasprave* ne raspravljaju utemeljenje i očuvanje kao dva momenta kroz koja se osigurava trajnost poretka.

---

svi loši primjeri idu iz dobrih početaka (Strauss, 1958: 167). Ukoliko utemeljitelji republike žele djelovati u skladu s pravim znanjem o prirodi, tada primat Božje ljubavi mora biti zamijenjen primatom terora. Machiavellijevo vraćanje na početak upućuje na osmišljavanje i uvođenje novih poredaka, na pronalaženje nove političke vrline, čijim se posredstvom može donekle ovladati situacijom izvornog terora (*ibid.*: 167).

[91] Važno je primijetiti da u posljednjem dijelu D, III. 1 naš autor prelazi na analizu sekti, ilustrirajući svoj nauk o složenim tijelima na primjeru kršćanstva. Iako je i u slučaju kršćanstva tobože proveden „povratak na početak", posredstvom Franjevaca i Dominikanaca, hijerarhija Crkve je ostala sasvim netaknuta: „ispovijedima i propovijedanjem stekli su [Franjevci i Dominikanci] toliko povjerenje naroda da ga uvjeravaju kako je zlo kad zlo govore protiv vlasti i kako je dobro biti poslušan, a prepustiti Bogu da je kažnjava. I tako vlast djeluje najgore što može, jer se ne boji kazne koju ne vidi i u koju ne vjeruje. Ta je dakle *obnova* sačuvala religiju i još je čuva" (D, I. 1: 290 - istaknuo D. Ž.). Inovacije/obnove se, tomu nasuprot, trebaju odnositi na cjelinu poretka, a zlo valja kažnjavati vidljivo i kredibilno (Strauss, 1987: 311). Koliko mogu procijeniti, obnova religije bi bila moguća samo pozivanjem na izvorno kršćanstvo koje u sebi krije elemente terora i straha.

[92] Prema Straussovu tumačenju jedinstvenog projekta *Vladar-Rasprave*, Machiavelli sebe doživljava kao novog vladara, tj. kao *utemeljitelja* Moderne. Podsjetimo se, *Rasprave* znakovito završavaju pohvalom Fabija (D, III. 49: 353), što je u potpunom kontrastu s početnim izjednačavanjem novih načina i poredaka koje je „otkrio" Machiavelli s onim starim, antičkim političkim porecima (Strauss, 1958: 165). Machiavellijevo početno strateško povinovanje principu autoriteta, tj. onom starom kao onom dobrom možemo čitati i u kontekstu povinovanja pretpostavci apsolutne superiornosti savršenih početaka, svojevrsnog izvornog zlatnog doba ili raja (*ibid.*: 165). Izvor tog savršenog početka je supremacija Boga ili Ljubavi, odnosno vladavina Božje providnosti. Zlo je pad ispod te apsolutne razine. Napredak je predstavljen kao povratak tom izvornom, predpovijesnom stanju, a poboljšanje je označeno kao restauracija, povratak na početak kad su ljudi bili dobri (*ibid.*). Međutim, Machiavelli, kao što smo pokazali, postupno i prikriveno iznosi kritiku autoriteta tj. kritiku antičkih *modi e ordini*. Osnovni je Machiavellijev uvid naime da na početku ljudi nisu dobri već iskvareni, te, štoviše, da utemeljenje nije tek jedan nadljudski akt na početku društva, već je riječ o kontinuiranoj aktivnosti niza vladara koji posjeduju isključivo ljudska svojstva (*ibid.*:166).

[93] Za analizu te strukture vidi sljedeće potpoglavlje 2.5.

Štoviše, čini mi se da moment očuvanja republika podrazumijeva utemeljenje na potpuniji način negoli je to u samom *Vladaru*. *Rasprave* sadrže analizu kontinuiranog utemeljivanja društva kroz djelovanje vladajuće klase (*ibid.*: 133). Ono što čini vladar u okviru principata postaje trajni posao vladarâ u republici, tj. klase velikaša.[94] Po Straussovom sudu, na razini ukupne Machiavellijeve političko-teorijske analize, stajalište mnoštva nikada zapravo ne zadobiva prednost nad stajalištem utemeljivača. *Vladar* u tom smislu već zaista sadrži, kako je u posveti Lorenzu Machiavelli i najavio, u najsažetijem obliku sve ono što Machiavelli zna (*ibid.*: 133).[95] Drugim riječima, puk samo naizgled predstavlja najvažniju temu *Rasprava*, dok u stvarnosti perspektiva vladarâ zadobiva prednost.

2.5. Odnos velikaša i puka: zbiljska istina demokratskog lica Machiavellijeva nauka

U okvirima Machiavellijeva nauka svaki je Grad podijeljen na dvije klase: velikaše i puk (P, 9; D, I. 4). U ovom dijelu analize nastojat ćemo pokazati koje su suštinske razlike a koje pak sličnosti između ovih dviju klasa, i kako se te klase mogu definirati iz perspektive Straussova tumačenja. Najprije pobliže razmotrimo Straussovo tumačenje Machiavellijeva shvaćanja klase plebsa. U samorazumijevanju, Firentinčeva osnovna teorijska inovacija u *Raspravama* ogleda se u tezi o postojanosti i mudrosti mnoštva [*moltitudine*] (D, I. 58). U tekstu ovog čuvenog poglavlja naš autor barem naizgled bezrezervno hvali klasu puka, pa čak glas puka uspoređuje s glasom Boga.[96] Sa stajališta Machiavellijeve pohvale puka, Strauss, doduše vrlo oprezno, iznosi sud koji zaslužuje punu pozornost tumača, a koji ukazuje na demokratski potencijal Firentinčeve misli: "*Moglo bi se* lako *učiniti* da je Machiavelli bio prvi *filozof* koji je *u ime mnoštva ili demokracije* doveo u pitanje aristokratsku predrasudu ili aristokratsku premisu na kojoj počiva klasična filozofija" (*ibid.*: 127 - istaknuo D. Ž.).[97] Naš

---

[94] Ne jednom Machiavelli razlikuje vladare u republici i vladare u kraljevstvu. Vidi, primjerice: D, I. 10: 172; D, I. 12: 176.

[95] Usporedi Straussovu analizu P, 15 s D, I. 58. Po mom sudu, od odlučujuće je važnosti da se upravo u kontekstu Machiavellijeve inovacije u P, 15 shvati Machiavellija „radosna vijest", tj. njegova tobožnja pohvala puka. Izvod slijedi neposredno u nastavku teksta.

[96] „I nije slučajno *glas naroda nalik glasu božjem*, jer se vidi kako javno mnijenje u svojim predviđanjima ima takav čudotvoran učinak te bi se reklo da nekom tajnom moći pretkazuje svoje zlo i svoje dobro" (D, I. 58: 227 - istaknuo D. Ž.).

[97] Čini se da Strauss i u nastavku svoje analize ostavlja otvorenu mogućnost da je Machiavelli otpočeo demokratsku revoluciju u modernoj političkoj filozofiji. „Demokratska revolucija" proizlazi upravo iz Machiavellijeve pohvale puka i posljedičnog zagovaranja uključivanja klase puka u političku zajednicu: „To bi nas moglo nagnati da *vjerujemo* kako je on [Machiavelli] filozof koji započinje demokratsku tradiciju; moglo bi se učiniti da nedvojbeno nedemokratski karakter klasične političke

interpret potom navodi nekoliko argumenta u prilog takvoj tezi koja, po mom sudu, nije njegova. Machiavelli je nedvojbeno gajio simpatije prema rimskoj demokratskoj političkoj zajednici, naspram spartanske aristokratske republike (D, I. 6). Pa iako nije favorizirao vladavinu samog mnoštva, budući da je bez iznimke smatrao kako su svi jednostavni režimi loši, pa da tako i vladavina naroda donosi realnu opasnost anarhije [*licenzia*] (D, I. 2: 157), on ipak u prvi plan svoje političke teorije nedvojbeno postavlja pravedne zahtjeve običnih ljudi [*common people*], tj. puka kao klase (Strauss, 1958: 127). Strauss primjećuje da je naš autor jasno izrazio sud da su težnje naroda časnije, i pravednije, negoli težnje velikaša (P, 9; D, I. 4 i posebice D, I. 5).[98]

Međutim, naš interpret smatra kako Machiavelli nipošto nije istinski prijatelj puka. Neposredno prije analize ključnog „demokratskog poglavlja" *Rasprava* (D, I. 58), Strauss nas izrijekom upozorava na Senekino razlikovanje vjerovanja [*believing*] i prosuđivanja [*judgement*] (Strauss, 1958: 126). Machiavelli nedvojbeno smatra prosuđivanje superiornijim vjerovanju, a Strauss ne propušta ukazati da „ukoliko želimo *razumjeti Machiavellijevu misao* moramo obratiti pažnju koja prema Seneki postoji između *vjerovanja i puka*" (*ibid.*: 126 - istaknuo D. Ž.). Ispravno prosuđivanje i sposobnost kalkuliranja su obilježja klase velikaša, a ne puka. Machiavellijeva čuvena pohvala puka u D, I. 58 jest u osnovi manipulacija. Naš autor samo naizgled kritizira općeprihvaćeno mišljenje prema kojemu je mnoštvo inferiorno u zahvalnosti, mudrosti, razboritosti ili postojanosti u odnosu na vladara. Njegova pohvala mnoštva i „ekstremna populistička pozicija" (*ibid.*: 131) istovremeno prikrivaju i oštru, dubinsku kritiku plebsa. Machiavelli pokazuje da je puk u pravu kad rasuđuje o pojedinačnim slučajevima, u razlici spram rasuđivanja o općenitim stvarima. Strauss, međutim, ukazuje na to kako je za valjanu procjenu partikularnih slučajeva potrebno poznavati i općeniti kontekst, jer se s promjenom konteksta može promijeniti i značenje partikularnog događaja kojeg se procjenjuje (*ibid.*: 129). Za shvaćanje tog općenitog konteksta puk *per definitionem* nije sposoban. Stoga mnoštvo, u konačnici, često uopće ne prosuđuje ispravno o partikularnim

---

filozofije do određene mjere opravdava Machiavellijevu pobunu, koja je posredstvom Spinoze i Rousseaua, vodila ka istinskoj demokratskoj teoriji" (*ibid.*: 294 - istaknuo D. Ž.). Primijetimo da Strauss upotrebljava kondicionale kad god opisuje demokratski potencijal Machiavellijeva nauka. Valja zamijetiti i Straussovo inzistiranje na *vjerovanju* umjesto na suđenju u kontekstu demokratskog lica Firentinčeva nauka, što pažljivog čitatelja upućuje na znak da nam Strauss na razini tajnog nauka ipak želi poručiti nešto drugo.

[98] „I nema sumnje, razmotri li se cilj plemića i neplemića, opazit će se da prvi imaju veliku želju za vladanjem, *a drugi jedino želju da se njima ne vlada*, i prema tome veću volju da žive slobodni, jer se manje od velikaša mogu nadati da slobodu mogu zlorabiti. Kad pučani čuvaju slobodu s razlogom se za nju više brinu, pa jer je oni ne mogu osvojiti, ne dopuštaju da je drugi osvoje" (D, I. 5: 162 - istaknuo D. Ž.)

stvarima, a njegov se sud nerijetko temelji na pukom prividu (*ibid.*: 129). Otuda slijedi da vladar može lako prevariti mnoštvo o svojoj pravoj partikularnoj naravi. Na ovom tragu, Machiavelli upozorava da u kontekstu republikanskog uređenja puk, za kojeg se čini da nekom tajnom vještinom predviđa svoje dobro i svoje zlo (D, I. 58: 217), zapravo nerijetko u stvarnosti uznastoji oko svoga pada, jer ga često prevari pogrešan dojam/izgled dobra, te ga lako zavedu velike nade i lažna obećanja (D, I. 53: 219; *ibid.*: 129). Drugim riječima, velikaši mogu prevariti naivni puk koji se zbog svojih prirodnih karakteristika dade nasamariti.[99] Velikaši kao vladajuća klasa, koju Machiavelli po Straussovom sudu namjerno ne spominje u D, I. 58, ali koja se u okviru republika krije iza termina vladari [*principi*], superiornija je u razboritom prosuđivanju u odnosu na puk (*ibid.*: 129, 131). U D, I. 58 Machiavelli eksplicite kazuje da mnoštvo može shvatiti samo onu istinu koju čuje,[100] što znači da puk ne može samostalno iznaći istinu. Puk iskazuje potrebu za vodstvom mudrih građana kakvo je u Rimu bio Senat. Prepušten samome sebi, puk nužno postupa kao puki neznalica (*ibid.*: 129).[101] Vladajuća klasa u republici jest ključ „mudrosti puka". Utemeljenje zakona i poretka koji puku omogućuje odgovarajuće vodstvo, kao u slučaju Rima, proizvod je kontinuiranog djelovanja superiornih pojedinaca izvanrednih svojstava (inovatora, utemeljivača društva, rimskih „vladara"), riječju, vladajuće klase velikaša (*ibid.*: 130, 133).

Sada smo u boljoj poziciji da shvatimo sljedeći Machiavellijev sud: „Ako su pak *vladari* nadmašili narode u donošenju zakona, oblikovanju političkog života, *uspostavi novih statuta i uredbi, narodi* ih jako nadmašuju u *čuvanju* uspostavljenog uređenja, tako da bez sumnje povećavaju slavu onih što ga uspostavljaju" (D, I. 58: 228 - istaknuo D. Ž.). Puk predstavlja *konzervativni* element u društvu, on čuva uspostavljeno, repozitorij je *starih* poredaka, običaja i autoriteta (Strauss, 1958: 130-131). Inovacija i revolucija stoje nasuprot puku. Machiavelli je taj koji zapravo stoji nasuprot klasi puka. Međutim, puk je neizbježno ujedno i na izvorištu novoga, budući da ono novo treba *očuvati*. Ali time puk samo uvećava slavu inovatora („vladara u republikama") koji uspostavljaju nove poretke. Firentinac stoga na

[99] Zadnje sekcije svih triju knjiga *Rasprava* (D, I. 60; D, II. 33; D, III. 35-49) prema Straussu donose podjednak sadržaj. Mladi patriciji se u svim tim dijelovima podučavaju da je puk kao klasa naivan i da se može obmanuti. Primijetimo ovdje i da *Rasprave* završavaju pohvalom jedne suštinski nedemokratske mjere (D, III. 49; Strauss, 1958: 321, fusnota 108).

[100] „Što se, pak, tiče procjene o zbivanjima, kad čuje dva govornika na zboru što se razlikuju po težnjama, vrlo se rijetko događa, ako su podjednake vrline, da ne prihvati bolje mišljenje i da nije sposoban shvatiti *istinu koju čuje*" (D, I. 58: 227 - istaknuo D. Ž.).

[101] „narod mnogo puta prevari lažna slika dobra pa želi svoju propast, a ako ga o tome što je zlo a što je dobro ne uvjeri *netko u koga ima povjerenja*, republici mogu nastati *bezbrojne opasnosti i štete*" (D, I. 53: 219 - istaknuo D. Ž).

svoju stranu mora pridobiti puk, odnosno mora se učiniti popularnim, te se stoga mora prilagoditi ukusu puka koji je sklon onome spektakularnom i ekstremnom, e da bi osigurao dugoročni uspjeh svog projekta utemeljenja novih načina i poredaka (*ibid.*: 132). Machiavelli može zadobiti naklonost puka tako da se prikaže njihovim vođom, iako nužno *nije* i sam zbiljski plebejac (*ibid.*: 132).[102] Na fundamentalnoj razini, iz perspektive ezoteričnog dijela Machiavellijeva nauka, njegov je projekt usmjeren ka velikašima koji su i jedini sposobni za razumijevanje njegove prave misli. Uostalom, velikašima uz pomoć njihova učitelja ne bi trebalo biti teško da zavedu lakovjerni narod koji se vara i u partikularnim i u općenitim stvarima.[103]

Grad se dijeli na dvije skupine/klase građana, prema njihovim dominantnim karakteristikama, a iz kojih proizlaze njihove različite funkcije (utemeljenje *vs.* očuvanje) u okviru političke zajednice. Puk (mnoštvo) ne može vladati samostalno i stoga nužno ovisi o vodstvu velikaša/aristokracije (*ibid.*: 260): „oni su neznalice, karakterizira ih manjak ispravnog suđenja i lako se daju obmanuti", ali ih istovremeno odlikuje „dobrota,[104] prezir spram onoga što se čini ili jest podlo, te pobožnost"[105] (*ibid.*: 263). Istovremeno, puk biva tlačen od strane velikaša (P, 9; D, I. 4).

---

[102] Dok se na površinskoj razini čini da Machiavelli zagovara primat puka nad vladarima i/ili velikašima, Strauss kroz kontradikcije koje otkriva kod našeg autora obrće ili barem dovodi u pitanje ovu pojednostavljenu sliku.

[103] Ovdje valja primijetiti da u D, II. 2 saznajemo da je Plutarh svoje mišljenje o prednosti *fortunae* nad vrlinom, kao osnovnom razlogu postizanja veličine i snage Rimske Republike, temeljio na mišljenju puka koji je naime upravo *fortunu* proslavljao i uznosio značajno više od bilo kojeg drugog božanstva. Machiavelli, međutim, eksplicite ukazuje na to da se ne slaže s Plutarhom, a posredno nam kazuje da ne drži mnogo do mišljenja rimskog puka o izvoru svog blagostanja (*ibid.*: 137).

[104] Ne može se prenaglasiti važnost Straussovog uvida kako dobrota nije, kao što je to slučaj u Tradiciji, karakteristika velikaša, već upravo puka. Međutim, istovremeno „dobrota" puka uopće nije dobrota u moralnom smislu. Štoviše, „dobrotu" valja razumjeti upravo u suprotnosti s moralnom vrlinom. Machiavelli, prema Straussu, pod „dobrotom" puka podrazumijeva prije svega njegovu nevinost. Puk je dobar samo u smislu da naivno vjeruje u dobrotu vladajuće klase. Dobrota u osnovi kod Machiavellija podrazumijeva strah od onih koji upravljaju. Radi se o poslušnosti. Klasu puka karakterizira manjak ispravnog rasuđivanja, te stoga nemaju mogućnost primjerenog razumijevanja općeg dobra. Također, oni ne umiju prikriti svoja djelovanja. Pa ipak, ovako specifično shvaćena „dobrota" puka snažno ograničava sebične ambicije i pohlepu velikaša (*ibid.*: 263), koji bivaju upućeni na projekt uključivanja puka u političku zajednicu kao instrument ostvarivanja „općeg dobra" shvaćenog kao kolektivna sebičnost.
Moralnost, odnosno vrlina i pobožnost kao obilježja puka shvaćeni su suštinski drugačije negoli u Bibliji (*ibid.*: 133). U pogledu naivnosti puka vidi poglavlja *Rasprava* eksplicite posvećena karakteristikama klase puka: D, I. 46-59.

[105] Važno je primijetiti da Machiavelli ne govori o religiji kada objašnjava karakter velikaša (D, I. 33-45), dok, tome nasuprot, u raspravi o karakteru plebsa (D, I. 46-59) to čini (Strauss, 1958: 228). Pobožnost je posebno važna karakteristika plebsa. Religija je važan instrument u rukama velikaša, koji osigurava poslušnost puka „vladarima". Vidi u ovom kontekstu posebice Machiavellijevu analizu u

S druge strane, karakteristike velikaša koji dominiraju i zapovijedaju pukom su „razboritost i proračunata darežljivost (…), dostojanstvo i uzvišenost (…), strpljenje i umješnost“ (*ibid.*). Machiavellijeva republika je utemeljena na premisi *sebičnosti*: velikaši su oštroumni i njihova je ambicija vođena mudrošću (*ibid.*: 264). Oni su stoga, a s obzirom na to da poznaju i prirodu puka, u poziciji da shvate da najbolje služe svojim vlastitim interesima kada ograniče svoju težnju za dominacijom, odnosno kad pristanu da dijele političku moć s pukom (*ibid.*: 270). Strauss pronalazi dva suštinski važna aspekta samointeresno orijentiranog

---

sekciji o religiji (D, I. 11-15) gdje se pokazuje da rimski patricijat koristi religiju za kontrolu plebsa, a strah od bogova je koristan za politički poredak. Religija općenito ima podrijetlo u slabosti uma i volje koja ga podupire. Ona proizlazi iz samog karaktera mnoštva, a uvjet za uvođenje religije je stoga ispunjen uvijek i svagdje (*ibid.*: 227). Machiavellijevi zaključci o mogućnostima i načinima ispravne uporabe kršćanske religije analogni su njegovu razumijevanju uporabe religije od strane Starih. Vjerovanje koje je temelj religije ne proizlazi iz provjerljivog iskustva, već je ono rezultat samozavaravanja (*ibid.*: 225-226). Svaka vjera je stvorena od strane ljudi i ona nije božanskog karaktera (*ibid.*). Kad je riječ o principatima, podsjetimo se da Machiavellijev novi vladar nije dobar vladar Tradicije, koji bi bio uistinu religiozan (*ibid.*: 227). Iako vladar ne može i ne smije biti zbiljski religiozan, on se istovremeno mora takvim prikazivati (*ibid.*). Vladarev projekt je olakšan ukoliko se njegovi vojnici plaše Boga, iako strah kojeg ulijeva sama osoba vladara, može u bitnome nalikovati pa i nadomjestiti strah kojeg osjećaju spram Svevišnjega. U kontekstu republike, religija je dio umijeća mira, te predstavlja nužni komplement umijeću ratovanja (*ibid.*: 226). Religija ima blagotvorne učinke. Posredstvom religije daju se barem djelomično obuzdati težnje puka, a njezina se glavna funkcija ogleda u proizvodnji straha, što je, baš poput oštrog kažnjavanja prijestupa zakona, važan element za osiguranje trajnosti poretka. Međutim, kao što pokazuje Machiavellijeva analiza Terentilova zakona, religija nije dostatno, niti je štoviše primarno sredstvo za postizanje „dobrog“ političkog poretka. uz religiju potrebna su i druga politička sredstva za zauzdavanje apetita plebsa (*ibid.*: 228). Za analizu Terentilova zakona vidi fusnote 221 i 224 u prvom poglavlju. Posebice je važna Machiavellijeva analiza plebsa u D, I. 55: 222, u vezi s njegovim postupanjem oko podjele plijena stečenog kod Vejija koji se je trebao prinijeti Apolonu. Prema Machiavellijevu eksplicitnom sudu postupanja puka tom prigodom pokazuju zbiljsku narav „dobrote“ i „vjere“ u puka. Zahvalan sam profesorici Vickie Sullivan na upozorenju na ovo važno mjesto u tekstu, koje iz štrausijanske perspektive ukazuje na težnju puka za nezasitnim stjecanjem. Kako god bilo, religija je, čini se, za Machiavellija tek jedan dio vrline, ona je dio uzroka blagostanja Rimske Republike (*ibid.*: 226). Uspjeh političkog projekta rimskog plemstva ponajprije ovisi o političkim sredstvima, a u sveobuhvatni set političkih sredstva pripada i ispravna *uporaba* (poganske) religije (*ibid.*: 228-229). Primijetimo na ovom tragu da poganska religija nedvojbeno nije uzrokovala opće dobro kod drugih poganskih naroda. Samnićani su, primjerice, podjednako religiozni kao i Rimljani, ali ne koriste religiju na dobar način. Vidi D, I. 13 gdje se pokazuje da su Samnićani religijskim obredom strahu od neprijatelja samo dodali i strah od Boga. Rimljani su pak spremni smjesta zanemariti religiju i religijska predskazanja kada je u pitanju opće dobro republike (*ibid.*: 229). Nametanje nužnosti da se bori, što se postiže političkom vrlinom, najbolje osigurava poslušnost (D, I. 15: 180; D, III. 12; D, III. 14). Uostalom, autoritet koji svojim djelovanjem ostvaruju izuzetni pojedinci može rezultirati strahopoštovanjem koje kod ljudi koje ima sličan učinak kao i strah od bogova (*cf.* postupanje Bruta u vezi sa svojim sinovima u D, III. 3, kao i posebno okrutne postupke Manlija Torkvata u D, III. 22 i posebice u D, III. 34: 339, te postupanja Severa u P, 19 i Borgije u P, 7). Samo ispravna uporaba religije kao jednog od političkih sredstava koji stoje na raspolaganju vladarima može dovesti do obnove snage svijeta. Važno je napomenuti kako religija ima i svoje tiransko lice budući da može biti korištena za uspostavu i očuvanje tiranije (*ibid.*: 229). Iza fasade kršćanske republike u Firenci, Straussov Machiavelli otkriva zbiljsku istinu tiranije koja rezultira izrazito okrutnim i slabim svijetom, što je, kao što smo nastojali pokazati, i osnovno problemsko polazište Firentinčeva odvažnog modernog projekta.

samoograničavanja velikaša koje omogućuje postizanje općeg dobra u najvišem smislu. S jedne strane, velikaši shvaćaju da moraju omogućiti klasi puka punopravno sudjelovanje u političkoj vlasti, e da bi ih mogli koristiti kao vojnike za osvajanja novih područja, tj. proširenje republike (*ibid.*: 260). S druge strane, valja također uočiti da velikaši pristaju ograničiti razmjere svoje dominacije nad pukom zbog *straha* od potencijalnog saveza puka s tiraninom koji bi mogao dovesti do posvemašnjeg zatiranja velikaša (*ibid.*: 270-271). Naime, u trenutku kada dominacija velikaša postane nepodnošljiva, puk se može okrenuti ka ambicioznom pojedincu, koji tada može učvrstiti svoju poziciju tako da doslovce „sasiječe velikaše" (*ibid.*) Važno je primijetiti da motivi velikaša nisu različiti od motiva vladara (*ibid.*: 269), a opće dobro u republici izraz je prirodne „harmonije između dobra mnoštva i dobra velikaša" *(ibid.*: 271 - istaknuo D. Ž.).

Iz perspektive Straussova čitanja, ne može se prenaglasiti važnost uvida kako Machiavelli dovodi u pitanje tradicionalno stajalište o *moralnoj* superiornosti velikaša, tj. vladajuće klase nad pukom. Za razliku od mišljenja Klasika, vladajuća klasa je u Machiavellija moralno inferiornija od mnoštva, a upravo je puk izvorište morala („dobrote") i religije (*ibid.*: 131). Međutim, to nipošto ne znači da je Machiavelli pristaša puka, jer za Firentinca moralni kriterij nipošto *nije* kriterij izvrsnosti. Klasa velikaša je uspješnija od puka u predviđanju i zadobiva prednost nad pukom po sasvim novom kriteriju (*ibid.*: 131). Velikaši u okviru Machiavellijeva nauka nisu kvalificirani da vladaju kao ljudi najviše moralne vrline, već kao oni koji su razboriti i shvaćaju da svoje ciljeve koji se odnose na stjecanje slave dugoročno mogu najbolje ostvariti ukoliko uključe puk u političku zajednicu. Nedvojbeni demokratski elementi Machiavellijeve političke teorije su u osnovi rezultat instrumentalne logike klase velikaša, koja klasu puka koristi za ostvarenje vlastitih ciljeva. Machiavellijev je nauk pisan sa stajališta utemeljivača, tj. vladajuće klase jer je samo velikaše moguće racionalnom argumentacijom uvjeriti u potrebu pridobivanja puka, kao pretpostavku ostvarenja općeg dobra u najvišem smislu (*ibid.*: 132).

Iz perspektive Straussova tumačenja, Machiavellijevo veliko otkriće moglo bi se sažeti u uvidu da je *zbiljska istina* onoga što su Stari nazivali najboljom aristokracijom zapravo oligarhija (*ibid.*: 270, 294).[106] Možda se u ovom ključnom elementu ponajbolje očituje Machiavellijeva inovacija, koja za Straussa nedvojbeno predstavlja pad u odnosu na najviše standarde klasične političke filozofije. Machiavellijev republikanizam u osnovi stoji na liniji

[106] Možda bismo najpreciznije mogli reći da se „zbiljska istina" Machiavellijeva „demokratskog" nauka iz Straussove perspektiva otkriva u liku oligarhijskog republikanizma.

aristokratskog republikanizma ili pak mješovitog režima klasične tradicije, koji međutim nedvojbeno pada ispod klasičnih standarda, jer supstituira ono više onim nižim (*ibid.*: 127).[107] Preciznije, u figuri velikaša, nasuprot moralnoj vrlini, Machiavelli prepoznaje neizmjerni apetit za stjecanjem, prije svega bogatstva (*cf.* D, I. 37) i slave.[108] Machiavellijeva inovacija ponajbolje se iskazuje kroz otkrivanje zbiljske istine težnje velikaša, kao težnje za stjecanjem, što velikaše čini *sličnima puku*.[109] U kontekstu Machiavellijeve političke teorije učitelji zadobivaju karakteristike svojih učenika.[110] Velikaši (oligarhija) regrutiraju svoju vojsku iz puka, ali ne na način da ga vodi prema najvišim moralnim principima, već tako da i sami velikaši postanu slični puku. Strauss na tom tragu postulira modernu premisu „ekstremnog individualizma" kod Machiavellija (Strauss, 1970:10 - istaknuo D. Ž.), koja predstavlja jednu od glavnih razlikovnih odrednica Modernih u odnosu na Stare.

---

[107] Iz Machiavellijeve vizure karakteristike velikaša u cjelini su drskost i naprasitost, a naš ih autor čak kritički uspoređuje s pticama grabljivicama „što toliko žele ugrabiti plijen prema kojemu ih priroda potiče, da ne osjećaju drugu veću pticu što je došla iznad njih da ih ubije" (D, I. 40: 209; Strauss, 1958: 190, 259). Međutim, Machiavelli se svejedno divi plemstvu, čije karakteristike i postignuća predstavljaju njegov model (*ibid.*: 190).

[108] Unutar klase velikaša vlada snažna kompeticija. Primjer ponašanja Rimljana u vezi sa Scipionom ukazuje na sretno prirodno ograničenje predstavljeno pred djelovanje bilo kojeg pojedinca, koje proizlazi iz težnji i djelovanja drugih pojedinaca: „nezahvalnost prema Scipionu nastala je zato što su građani u njega počeli sumnjati kao što nikad nisu u druge, a povod je veličina neprijatelja kojega je Scipion pobijedio, ugled koji je stekao u tako dugom i opasnom ratu, njegova brzina, sklonost koju su mu mladost, mudrost i druge njegove značajne vrline priskrbljivale. A bilo ih je toliko da su se ne samo ostali nego i magistrati Rima bojali njegova ugleda. I tako se neobičnim činio njegov život, da je Katon Prisko, kojega su smatrali svecem, prvi protiv njega istupio i kazao kako se ne može nazvati slobodnim grad gdje živi građanin kojega se boje magistrati. Ako je narod Rima u ovom slučaju poslušao Katonovo mišljenje, zaslužuje ispriku o kojoj smo gore kazali da je zaslužuju narodi i vladari što su nezahvalni zbog sumnjičavosti" (I. 29: 195). Katon prema Straussu ne djeluje prema savjesti, već primarno iz zavisti spram Scipiona i težnje za udjelom u slavi i časti, što, pak, čini se, povratno osigurava/jamči slobodu zajednice (Strauss, 1958: 192).

[109] "Ipak ih [nerede] najčešće izazivlje onaj koji posjeduje, jer bojazan da će izgubiti u njemu stvara iste želje kao u onih što žele osvojiti, budući da ljudi kanda nisu sigurni da posjeduju ono što imaju, ako još toga ne osvoje" (D, I. 5: 163). Iz Straussove perspektive Machiavellijeva inovacija ne ogleda se u revolucionarnom poimanju karakteristika i prirode klase puka budući da je mnoštvo kod Machiavellija definirano slično kao i u Tradiciji. Da bi ostvarili svoje sebične, partikularne ciljeve velikaši će težiti uključivanju puka u političku zajednicu. Dakako, takva uporaba plebsa od strane velikaša, prema Straussovu tumačenju, donosi prednosti i za sam puk, koji ravnopravno participira u političkoj zajednici, te ostvaruje svoju težnju za stjecanjem i participira u slavi, što je rezultat specifične, makijavelijevske velikodušnosti velikaša. Težnju puka za stjecanjem moguće je pomiriti sa sličnim ciljevima aristokracije. Politička vrlina predstavlja izravnu vezu između prirodne nužnosti „grijeha", tj. neutažive ljudske težnje i/ili nužde, i svega onoga najvišeg i najplemenitijeg (*ibid.*: 192), koje se ogleda u gospodarenju prirodom i ovladavanju sudbinom. Međutim, kao što ćemo pokazati u trećem i četvrtom poglavlju ovog rada problematično je naravno to što Strauss ne uočava ono suštinsko, naime da težnja puka uopće nije slična težnji velikaša, da se ne da podvesti pod puku težnju za stjecanjem.

[110] Karakteristike Machiavellijevih najizvrsnijih mladih čitatelja, velikaša, odgovaraju karakteristikama koje su tradicionalno vezane za klasu plebsa: odvažnost, naglost i militantnost. *Cf.* P, 25, kraj.

Po Straussovom sudu, Machiavellijeva pohvala puka (posebice u D, I. 58) dio je Firentinčeva odvažnog projekta, koji za primarni cilj postavlja *destrukciju moralne vrline*, a nipošto utemeljenje neke istinske teorije demokracije. Demokratski elementi Machiavellijeva nauka tek su nužni nusprodukti njegova napada na moralnu vrlinu.[111] U pozadini sukoba velikaši - plebs, u kojemu je Machiavelli zapravo na istoj strani kao i Livije i Stari općenito, valja u odnosu na Tradiciju sa Straussom prepoznati prvenstveno jedno drugo neslaganje koje na dnevni red donosi Firentinac: pitanje „statusa morala" (*ibid.*: 131), i „novu definiciju republikanske vrline" (*ibid.*: 132).[112] Kao što smo nastojali pokazati, jedan je od ključnih Machiavellijevih uvida sadržan u sudu da najvažnije vezivno tkivo društva nije moral, već prosvijećeni samointeres (*ibid.*: 298). Polis se nipošto ne može sveti na praksu moralne vrline (*ibid.*: 256). Jedini kriterij političkog djelovanja jest njegova „društvena i politička *korist*" (*ibid.*: 265 - istaknuo D. Ž.), stjecanje slave, moći i bogatstva.

Budući da su težnje velikaša i puka u osnovi slične, a rezultiraju unutarnjim konfliktom, Machiavellijevo rješenje ogleda se u projektu usmjeravanja sebičnih strasti obje klase prema imperijalističkoj vanjskoj politici.[113] Djelovanja potaknuta lošim, „nekršćanskim" strastima,[114] mogu se usmjeriti u korist snažnog društva (*ibid.*: 191). Upravo oslobađanje suštinski sličnih težnji velikaša i puka u smjeru jednog snažnog, agresivnog, ekspanzionistički orijentiranog društva predstavlja okosnicu njegova nauka. Firentinac u svom djelu nedvojbeno kritizira dobar režim kako su ga shvaćali klasični autori, kao režim kojim upravljaju *aristoi*, moralno najbolji, a koji omogućuje *stabilnost*. Machiavellijev je, cilj stvaranje *carstva*. Nasuprot miru, Firentinac postulira *rat* kao najvažniji cilj političke zajednice (*cf.* D, I. 6). Pritom je jedna od najvažnijih poruka cjeline Straussova čitanja

[111] Taj je projekt, čini se, izraz Machiavellijevog napada na kršćanstvo, koje predstavlja radikalizaciju morala i stoga rezultira prekomjernim nasiljem - „bogougodnom okrutnošću" (*cf.* P, 21: 229).
[112] Machiavellijevo suprotstavljanje Liviju i svim piscima oko statusa mnoštva u suštini je tek *lukava* strategija (*ibid.*: 131). Strauss ne propušta primijetiti da se Machiavelli odriče autoriteta i sile, ali ne i lukavosti. Podsjetimo da se, kako nas je i sam Machiavelli naučio, od niskog i prezrenog položaja, koji jest Machiavellijev položaj, može uspeti do onog visokog zahvaljujući lukavosti (*ibid.*: 131; D, II. 13).
[113] „Kako se međutim sve u ljudskom životu giba i ne može ostati nepomično, nužno je i dizanje i spuštanje, a na mnoge stvari na koje te ne upućuje razum upućuje te nužda. Tako se događa da republiku uređenu tako da se održava ne šireći se, nužda navede da se širi, što joj oduzimlje temelje i ubrzo je upropasti". Machiavelli zaključuje da je nasuprot modelu Sparte koja je usmjerena na očuvanje potrebno slijediti rimsko uređenje.
[114] Zbiljska istina vrline Rimljana su i poroci. Puka dobrota, strpljivost, kršćansko milosrđe i vjernost nužno dovode do propasti. Politička vrlina vladara/vladarâ predstavlja nužnu kopču između dobra (vrline) i zla (poroka), te smanjuje stupanj korupcije društva (*ibid.*: 191).

Machiavellija da svako dobro nosi određeno zlo, te da nema jamstva trajnog poretka.[115] Budući da nužda izvire iz same prirode čovjeka koji teži nezasitnom stjecanju, te iz same prirode uvjeta nestašice u kojima se odvija njegovo djelovanje,[116] svaka pa i najbolja imperijalistička republika, kao niti jedno drugo mješovito tijelo, ne može biti vječno (*ibid.*: 191), a novi načini i poreci su stoga uvijek potrebni (*ibid.*: 192, 243).[117]

---

[115] Izabirem nekoliko tipičnih mjesta iz Machiavellijevih tekstova: „I neka nijedan vladar ne misli da može na nešto zasigurno računati, nego neka drži na umu da će uvijek biti prisiljen stvarati nesigurne odluke: priroda je stvari takva da čovjek, nastojeći izmaći jednoj neugodnosti, upada u drugu; razbor pak i jest u tome da čovjek spozna koje su vrste nedaća, pa da najmanje lošu izabere kao dobru“ (P, 21: 235). „A u svim se ljudskim stvarima vidi, kad se dobro pogleda, kako se jedna neprilika ne može ukinuti a da ne iskrsne druga. Ako, prema tome, hoćeš da ti narod bude brojan i naoružan kako bi stvorio veliku vladavinu, s njim ne možeš postupati kako hoćeš; zadržiš li ga u malom broju i nenaoružana, ako stekne moć, ne možeš ga zadržati, ili će postati toliko podao, da ćeš biti plijenom bilo koga tko te napadne, i zato u svakoj odluci valja razmotriti gdje ima najmanje nepovoljnosti i prema tome se opredijeliti, jer nemoguće je da uvijek sve bude čisto i bez povoda za sumnju“ (D, I. 6: 165). „Nije, dakle, čudo što su u Rimu, kojemu su zakone dali on sam i mnogi mudri ljudi, svakodnevno izbijali novi razlozi da se donose nove mjere u prilog slobodnog života, i što u drugim gradovima koji su od svojih početaka nesređeni nastaju takve teškoće da se nikad ne mogu srediti“ (D, I. 49: 217). „Pa ipak, budući da se u svemu, kao što je drugom prilikom rečeno, krije poneko zlo koje potakne neželjene događaje, i zbog te je ustanove [pučki tribuni] bilo potrebno donijeti nove mjere“ (D, III. 11: 311). *Cf.* i D, III. 17 gdje Machiavelli opisuje nerazborito postupanje konzula Klaudija Nerona u ratu protiv Hazdrubala. Naime, budući da je prethodno doživio nečasni poraz od Hazdrubala u gotovo dobivenoj situaciji, Neron se kasnije, kad je postao konzulom, odlučio da na svoju ruku, umjesto da navali na Hanibala, najprije napadne Hazdrubala. Naš autor kazuje: „A kad su poslije Klaudija pitali zašto je napravio tako opasan potez, u kojemu je nepotrebno gotovo stavljena na kocku sloboda Rima, odgovorio je da je to učinio zato što je znao da će uspjeti, da će ponovno steći slavu koju je prokockao u Španjolskoj, a da nije uspio i da je njegov potez završio suprotno od ishoda koji je imao, znao bi da se osvećuje gradu i građanima koji su ga tako nezahvalno i nerazborito vrijeđali. Pa ako je osjećaj uvrede toliko djelovao na rimskoga građanina, i to u doba kad je Rim još bio neiskvaren, treba misliti koliko bi djelovao na građanina grada koji nije uređen kao što je bio Rim. *A kako se sličnim pojavama u republikama ne može naći sigurna lijeka, zaključak je da je nemoguće uspostaviti trajnu republiku, jer joj tisućama nenadanih putova dolazi propast*“ (istaknuo D. Ž.).

[116] Čak i kad ratovi nisu vođeni iz težnje za osvajanjem, oni su nužno prisutni u obliku najnasilnijih ratova iz nužde, uzrokovanih nestašicom i glađu. „Drugi je tip rata kad se cio narod sa svim obiteljima makne s određenog mjesta, prisiljen glađu ili ratom i traži novo sjedište i novu zemlju, ne zato da bi njom upravljao kao oni gore, nego zato da bi baš nju svu posjedovao, i protjerao ili pobio stare njezine stanovnike. Takav je rat užasno okrutan i stravičan“ (D, II. 8). Ti ratovi iz nužde, koji nisu motivirani stjecanjem slave ili časti, izrazito su okrutni budući da je na kocki goli životi oba zaraćena naroda (*ibid.*: 191). Dakle, čak i u hipotetskoj situaciji kad bi se strasti ljudi smirile, prirodna nužda za preživljavanjem će ih ponovno prisiliti na rat. Otuda možemo razumjeti Machiavellijev uvid iz D, I. 6 da države, uslijed permanentne nestabilnosti/kretanja svih ljudskih stvari, nisu u mogućnosti da izaberu srednji put, već su primorane ili da osvajaju tuđe, ili da drugi osvajaju njihovo (*ibid.*: 191).

[117] U tom smislu valja primijetiti da se, barem na razini Straussovih *Misli o Machiavelliju*, ipak ne može zajamčiti konačni uspjeh u gospodarenju *fortunom*, iz čega uostalom i proizlazi potreba stalnog (re)utemeljenja poretka. Ali Machiavelli je, iz Straussove perspektive, započeo dugoročni projekt ovladavanja Prirodom i zacrtao je smjer i ciljeve generacijama modernih filozofa.

2.6. Machiavellijev poziv mladima i diseminacija njegova iskvarenog nauka

Machiavelli je u okviru projekta *Vladar-Rasprave* otkrio *nuovi modi i ordini* koje odrješito suprotstavlja starim, uspostavljenim i etabliranim porecima, koji griješe u samim temeljnim principima. Na početku, kao što smo pokazali, nije dobrota ili ljubav, već teror. Machiavelli tako kao mudri vojskovođa započinje novi rat, u novoj zemlji, protiv novog neprijatelja, kojeg karakterizira najveća moguća reputacija (*ibid.*: 154; *cf.* D, III. 37-38). Naš autor se pritom poistovjećuje s postupanjem Marija kao najmudrijeg kapetana, budući da je taj konzul prije negoli se upustio u prave bitke, svoje vojnike naviknuo da gledaju neprijatelja izbliza i tako steknu hrabrost postupno uviđajući da je neprijateljska vojska obična nedisciplinirana gomila.[118] Prema Straussu, slika te neprijateljske vojske iz Machiavellijeve vizure odgovara slici starog, uspostavljenog poretka (*ibid.*: 154). Štoviše, Machiavellijeva metoda podučavanja učenika istovjetna je Marijevoj metodi.[119] Na sličnom tragu valja sa Straussom interpretirati i poglavlje D, III. 39 gdje Machiavelli u prvi mah pobuđuje pobjedničku sliku Samnićana koji predstavljaju Machiavellijeve protivnike, ali se ubrzo pokazuje da su Samnićani naivni, jer nisu primijetili brežuljak koji je omogućio Rimljanima da se uz intervenciju Decija, koji pak utjelovljuje Machiavellija, spase iz teške situacije.[120] Machiavelli je u okviru Straussova tumačenja predstavljen kao Spasitelj koji svom izabranom firentinskom narodu objavljuje radosnu vijest, a koju, posredstvom proroka koje čine moderni filozofi kao najbolji Machiavellijevi čitatelji, valja obznaniti čitavom svijetu.

Firentinčev pothvat donosi bezbrojne opasnosti, ali se Machiavelli odlučuje na takav nezabilježeni izazov navodno zbog svoje humanosti i brige za javno dobro (*ibid.*: 167).[121]

---

[118] „Htio je da ih [Cimbre] njegovi vojnici vide iz utvrđenja svojeg tabora i da im se oči naviknu gledati neprijatelja, kako bi se ohrabrili i poželjeli borbu kad budu vidjeli nedisciplinirani gomilu nakrcanu stvarima koje im smetaju, s nepotrebnim oružjem, a dijelom i bez njega“ (D, III. 37: 344).

[119] Baš kao što je i Straussova metoda u samorazumijevanju istovjetna Machiavellijevoj. Strauss, naime, u okviru svoje interpretacije neumorno projicira *nostalgičnu* sliku starih poredaka i svoje vlastite učenike usmjerava na njihovu obnovu. Takav je projekt subverzivan spram Moderne, a posebice spram Machiavellija, koji prema Straussu stoji na njezinom početku. U svojoj knjizi o Machiavelliju Strauss na razini ezoteričnog nauka okuplja vlastitu školu mišljenja blisku klasičnoj političkoj filozofiji.

[120] Na planu unutarnje politike Machiavelli je zainteresiran za načine na koji njegovi primarni sugovornici velikaši mogu pridobiti, ali i nasamariti svojega klasnog neprijatelja, e da bi ostvarili najviši cilj političke zajednice, carstvo koje će zauvijek proslaviti cjelinu građana.

[121] „Iako je zbog ljudima prirođene zavisti uvijek bilo *opasno* pronalaziti nova ponašanja i poretke, podjednako kao kad se istražuju nepoznate vode i zemlje, ipak, budući da su ljudi skloniji pokudi negoli pohvali tuđe djelatnosti, oduvijek potaknut prirodnom željom da postupam bez ikakvog poštovanja s onim što smatram da je od *zajedničke koristi*, odlučio sam krenuti putem kojim još nitko nije krenuo i koji će mi možda zato prouzročiti neugodnost i teškoću“ (D, I.: 153 - istaknuo D. Ž.).

Zbog zavidne prirode ljudi i opasnosti koje iz toga proizlaze za utemeljitelje novih načina i poredaka, Machiavelli se ne može obratiti neposredno svojoj generaciji, već *elitama* budućih generacija (*ibid.*: 168). Machiavellijev projekt *Vladar-Rasprave* usmjeren je na postupno „pomlađivanje Zapada", tj. dugoročno rušenje starih načina i poredaka posredstvom buđenja *mladeži* i njezina djelovanja (*ibid.*: 171). Poput svakog istinskog utemeljitelja (P, 6) Firentinac je u početku sasvim osamljen u svom naumu.[122] Machiavelli je vojskovođa bez vojske (*ibid.*: 154), a k tomu još i nastupa kao nenaoružani prorok,[123] pa ne može prisiliti narod kao cjelinu da mu vjeruje (*ibid.*: 168). Ali on može postupno regrutirati svoje trupe preko svojih knjiga, ako im prethodno ulije potrebno pouzdanje i dokaže svoju mudrost.[124]

Kad je riječ o naravi Machiavellijevog humanizma, iz jedne druge perspektive, vidi sjajan, već spomenuti, tekst Merleau-Pontyja koji u sljedećim nezaboravnim recima ukazuje na nemogućnost da se Machiavellijev nauk reducira na element sile/nasilja, kao i na neprimjerenost teze da je okrutnost najvažniji element Machiavellijeva nauka: „U borbi sāmoj [Machiavelli] pronalazi još nešto osim antagonizma. 'Dok ljudi nastoje da se ne boje drugoga, strahuju od njih, a agresiju kojoj se odupiru prebacuju na drugoga, kao da neizbježno treba ili povrijediti ili biti povrijeđen.' Zastrašujem upravo u onom istom trenutku kad ću biti zastrašen, upućujem drugome onu istu agresiju koju od sebe otklanjam, prijeti mi isti onaj užas koji širim, proživljavam zebnju koju izazivam. Ali bol koji uzrokujem povratnim me djelovanjem razdire istodobno kad i moju žrtvu, pa okrutnost dakle nije rješenje, ona uvijek iznova započinje. Postoji kruženje između mene i drugoga, crna zajednica svetaca, zlo koje činim činim ga sebi, a boreći se protiv drugoga također se borim protiv sebe sāmoga. Naposljetku, neko lice čine samo sjene, svjetla i boje, i eto kako, zato što to lice pravi grimase na stanovit način, krvnik tajnovito doživljava opuštanje, *neka je druga tjeskoba* zamijenila njegovu. Neka je rečenica uvijek samo iskaz, skup značenja koji u principu ne bi mogli vrijediti kao jedinstveni okus koji svatko zasebno ima. A ipak, kada žrtva prizna da je pobijeđena, okrutni čovjek osjeća kako kroz te riječi kuca drugi život, nalazi se pred drugim sāmim sobom. Daleko smo od pukih odnosa snaga koji postoje između objekata. Da upotrijebimo Machiavellijeve riječi, prešli smo sa 'životinja' na 'čovjeka'. (*Vladar*, XVIII, 142) Točnije, prešli smo s jednog načina borbe na drugi, s 'borbe silom' na 'borbu zakonima'. (*Ibid.*) Ljudska je borba različita od životinjske borbe, ali jest borba" (Merleau-Ponty, 2014: 426-427).

S druge strane, valja napomenuti da smo, prema Straussovom tumačenju, s Machiavellijem pali s razine čovjeka na onu životinjsku. Ipak, svim razlikama usprkos, Strauss inzistira da je Machiavellijev projekt usmjeren protiv *prekomjernog nasilja* okrutnog kršćanstva. U tom smislu ne čini se pretjeranim ustvrditi da Machiavelli najavljuje Lockea i njegov argument iz *Pisma o toleranciji* (1689). Problem je, naravno, što je Machiavellijevo rješenje, prema Straussovom sudu, jedan u osnovi okrutni republikanizam.

[122] Primijetimo da i najteža *fortuna* za Machiavellija uvijek ujedno označava i priliku. Upravo gubitak pozicije tajnika druge firentinske kancelarije, a potom i politički progon uz optužbe za urotu i mučenje, naposljetku rezultiraju *prilikom* da se Machiavelli povuče u San Casciano, te da se intenzivno bavi pisanjem. Nedvojbeno je da je Machiavelli upravo kao pisac i politički filozof za sebe priskrbio besmrtnu slavu.

[123] *Cf.* D, III. 58: 226: „No bilo kako mu drago, ne smatram niti ću ikada smatrati da je mana razložno braniti mišljenje, ne služeći se ni autoritetom ni silom."

[124] Pouzdanje u vojsci moguće je pobuditi tako da „vojskovođa uživa ugled, tako da se uzdaju u njegovu *mudrost*" (D, III. 33: 337 - istaknuo D. Ž.). *Cf.* D, III. 49: 352: „Neizbježno je, kao što smo u drugim prigodama kazali, da u veliku gradu svakodnevno dođe do nezgoda koje zahtijevaju liječnika, a što su nezgode teže, i *liječnik treba da bude pametniji*" (istaknuo D. Ž.).

Machiavellijev odnos s mladima može se, prema Straussu, ponajbolje opisati u terminima kovanja potencijalne urote (*ibid.*: 168). D, IIII. 6, najduže poglavlje *Rasprava*, posvećeno je upravo urotama, nasilnim promjenama *modi e ordini*. Tamo se pokazuje da je najveća opasnost s kojom se urotnik suočava prerano otkrivanje svojega nauma drugima koji bi ga mogli izdati. Drugim riječima, urotnik treba paziti kako *komunicira* svoje učenje, odnosno mora usavršiti ispravnu vještinu pisanja (*ibid.*: 169).[125] Machiavelli je po Straussovom sudu učitelj urotnika koji potiče na urotu, ali nije nužno sam urotnik u smislu kratkoročnog izvršenja urote u kontekstu Firence njegova vremena (*ibid.*: 169).[126] Umjesto na kratkoročne urote, Machiavelli je fokusiran na strpljivi, dugoročni projekt kvarenja mladih umova, koji, pod pretpostavkom vladanja vještinom ezoteričnog pisanja, nije izravno opasan za samoga Machiavellija (*ibid.*: 253). Mladi su oni koji će u praksu staviti *nuovi modi e ordini* usmjerene ka destrukciji kršćanske republike. Posredstvom mladih koje je iskvario svojim zlim naukom, Machiavellijevo učenje tako osigurava svoj dugoročan uspjeh u budućnosti.

Firentinčev odvažni projekt polazi od pretpostavke lakovjernosti većine ljudi i mogućnosti njihova postupna oblikovanja. Da bi u svom naumu uspio, naš autor najprije

---

[125] Na temelju primjera Plaucijana koji je neoprezno na papiru povjerio zadatak tribunu Saturninu da ubije cara Severa i njegova sina Antonina, što je potonji iskoristio da ga raskrinka, Machiavelli zaključuje da se "svatko mora čuvati da se pisanjem ne nasuče" (D, III. 6: 299).

[126] Machiavellijevo pisanje za cilj ima *dugoročno* kvarenje mladeži, koje u konačnici treba rezultirati *njihovim* urotničkim djelovanjem, tj. uspostavom novih načina i poredaka. Ponajbolju potvrdu za takvu tezu nalazimo u D, III. 8: 307 gdje naš autor kazuje: „Jer svojim postupcima i svojim zlodjelima čovjek može početi s kvarenjem jednoga grada, ali nije moguće da mu bude dovoljan jedan život kako bi ga toliko iskvario da bi od toga sam mogao uživati plodove, a kad bi mu to i dopuštalo vrijeme, ne bi mu bilo moguće s obzirom na ponašanje ljudi, koji su nestrpljivi i svoju strast ne mogu dugo zatomljivati."

Machiavellijev odnos s mladima odgovara Agisovom odnosu spram Kleomena, o kojemu Machiavelli kazuje u D, I. 9: 171. Tamo saznajemo da je Agis, iako je pri pokušaju ponovne uspostave/obnove starog poretka ubijen od strane efora, za sobom *ostavio spise* koji nadahnjuju Kleomena, koji je pak uspio satrti efore, te obnoviti poredak. Kleomenovo djelovanje, koje podrijetlo ima u Agisovim tekstovima, u D, III. 6 opisano je kao urota protiv domovine. Machiavelli nije primarno patriot koji je zainteresiran za ujedinjenje Italije, već za oslobođenje Italije od loše, filozofske i kršćanske, Tradicije. Firentinčev specifični tip patriotizma valja razumjeti primarno kao pobunu protiv onostranog svijeta i privrženost ovostranom svijetu kao *jedinoj* domovini. Valja također primijetiti razliku između učitelja urotnika (onih koji kvare mladež) i urotnika koji u djelo provode naputke svojega učitelja (*ibid.*: 326, fusnota 187). Koliko mogu procijeniti, prema Straussovom sudu Machiavelli je bliži Pelopidi koji priprema urotu izvana negoli Epaminondi koji je iznutra izvršava (*ibid.*: 169; *cf.* D, I. 21; D, III. 13; D, III. 38).

Brut, koji predstavlja važan model za Machiavellija, prema Straussu također nije urotnik u užem smislu (*ibid.*: 327, fusnota 187), već učitelj urotnika, a Machiavelli ga upravo zato ne spominje u poglavlju posvećenu urotama (D, III. 6). Brut prvenstveno djeluje „edukativno". On koristi priliku koju mu pruža Tarkvinijevo posezanje za Lukrecijom, e da bi okrenuo građane prema dugoročnom projektu koji se ogleda u ukidanju monarhije jednom za svagda. Analogno tome, i naš autor primarno teži dugoročnom projektu uspostave istinske makijavelijevske republike, što je moguće samo postupnim kvarenjem mladeži.

strateški podilazi prevladavajućem mišljenju pobožnom prijevarom [*pious fraud*], tako što čuva privid sjaja uspostavljenog, posebno antičkog poretka (*ibid.*: 168). On pritom samo zadržava stari naziv, a zapravo postupno mijenja samu suštinu i značenje ”starog” poretka (*ibid.*: 167). Po Straussovom sudu, Machiavelli početnim podilaženjem čitateljima imitira Bruta, osnivača rimske republike, koji je, kako bi oslobodio svoju domovinu, spreman izigravati budalu (D, III. 2: 291).[127] Ali naš autor ima povjerenje u svoje najvrsnije čitatelje koji će se preko izazova koje im je njihov učitelj postavio u tekstu dovinuti do pravih ciljeva i smisla Machiavellijeve invencije. Ti najbolji čitatelji (moderni filozofi) služit će kao posrednici između Machiavellija i naroda, pa će oni tako, barem na prvi pogled, i sami postati vladarima [*princes*] (*ibid.*: 168). Međutim, najizvrsniji Machiavellijevi čitatelji postat će zapravo najviši dužnosnici/kapetani koji će Machiavelliju biti izravno odgovorni (*ibid.*). Najviše mjesto trajno je rezervirano za utemeljitelja novih načina i poredaka.

Klasična je politička filozofija idealtipski težila preklapanju političke filozofije i političke moći, ali je mogućnost tog preklapanja smatrala pukom slučajnošću. Strauss pak pokazuje da je “Machiavelli bio *prvi* filozof koji je smatrao da se podudarnost filozofije i političke moći *može* [svjesno] provesti u djelo posredstvom propagande” (*ibid.*: 173) usmjerene na postupno pridobivanje mnogih sljedbenika, što će u konačnici omogućiti supremaciju Machiavellijevog novog učenja nad starim porecima. Machiavelli prekida s velikom antičkom tradicijom političkog mišljenja i započinje Prosvjetiteljstvo (*ibid.*: 173). *Rasprave* u svojoj suštini streme rađanju „najvećeg od svih mladih pokreta: moderne filozofije“ (*ibid.*: 127). Machiavellijev novi nauk može se možda najprimjerenije izraziti u čuvenoj Straussovoj formulaciji: „Razum, mladost i modernitet podižu se protiv autoriteta, starog doba i Antike” (*ibid.*: 127).[128]

Firentinčeva kritika starih poredaka zadobiva karakter duhovnog rata kojeg naš autor osobno predvodi kao nenaoružani prorok novog doba (*ibid.* 171). Kada Machiavelli u P, 6 kaže da su svi nenaoružani proroci propali, on namjerno pretjeruje kako bi ukazao na težinu vlastitog pothvata (*ibid.*: 172). Najvažniji model za Machiavelli predstavlja jedan nenaoružani prorok, Isus Krist, koji je metodom propagande kršćanstvu osigurao pobjedu (*ibid.*: 173).

[127] „Nitko nije nikad bio toliko mudar niti su ga zbog kojega vrsnog djela smatrali toliko pametnim, koliko takav sud zaslužuje Junije Brut kad je hinio ludilo“ (D, III. 2: 291). *Cf.* P, 18: 201: „jer svjetina se zanosi prividom i uspjehom same stvari; a na svijetu i nema drugog doli svjetine“ .

[128] Ipak, barem dio najvrsnijih Machiavellijevih čitatelja poduzet će kontrarevoluciju, koja teži podizanju trupa za projekt obnove klasičnog mišljenja. Kako smo naglašavali u ovom radu, u tom svjetlu po našem sudu valja čitati Straussovo tumačenje Machiavellija.

Kršćanska je religija postupno izborila primat u Rimskom carstvu, te je pobijedila poganizam koji joj je prethodio bez uporabe sile, *propagandom* novih kršćanskih poredaka (*ibid.*: 173). Nadu u uspjeh svog pothvata usmjerenog protiv kršćanstva Machiavelli tako temelji na prijašnjem uspjehu kršćanstva u borbi s poganizmom. Firentinac, prema Straussu, kombinira imitaciju Krista s imitacijom Fabija Maksima. Naime, Fabije je, nasuprot Deciju Mlađem i Isusu Kristu, smatrao da treba preferirati umjereni i sigurniji način borbe, te je ostvario važniju pobjedu. Za razliku od Decija Mlađeg, koji se poput Isusa žrtvovao za otkupljenje Rimljana, Machiavelli je preživio (D, III. 45; Strauss, 1958: 173). Stoga nije nužno da svi nenaoružani proroci dugoročno propadnu, a moguće je štoviše da pritom, poput Fabija i Machiavellija, i sami fizički prežive.

Novi poreci koje predlaže naš autor su suštinski postkršćanski, a Machiavelli, prema Straussu, može biti predstavljen kao Antikrist ili Vrag koji regrutira svoju vojsku za borbu protiv vojske koju predvodi Bog ili Krist (*ibid.*: 171). Podsjetimo se, naš je autor uvjeren da je, bez obzira na obnavljanje sadašnje kršćanske religije za koje su zaslužni Dominikanci i Franjevci (D, III. 2: 290), kršćanska republika dosegnula značajan stupanj korupcije,[129] te da se nazire njezin skori kraj, što će ujedno označiti i trijumf jedne nove, makijavelijevske epohe (*ibid.* 170).[130] Poput Livija, koji svjedoči dekadenciji antičke religije, Machiavelli svjedoči dekadenciji kršćanstva i predlože nove „božanske zakone" (*ibid.*: 170), koji su tobože najzad spojivi sa zbiljskom istinom stvari i zbiljskom istinom Prirode (*ibid.*: 169). Machiavellijeva nada u pobjedu novih poredaka temelji se na pretpostavci da ljudska mudrost, politička *virtù*, *može* pobijediti *fortunu*.

Firentinčev politički projekt je izraz njegove oštroumne kalkulacije (Strauss, 1987: 315), za koju su, primijetimo, sposobni samo velikaši. U *Raspravama* Machiavelli

[129] „Stoga, tko želi preuzeti autoritet u republici i u nju uvesti iskvarenu formu, mora naići na stanovnike koje je vrijeme iskvarilo i koji se malo pomalo, iz naraštaja u naraštaj, primiču rasulu" (D, III. 8: 307). Prolaskom vremena, postupno, iz generacije u generaciju, uz ispravnu komunikaciju učenja republika se može „iskvariti".

[130] Machiavelli je smatrao da se sve religije ili sekte mijenjaju dva ili tri puta u pet ili šest tisuća godina (D, II. 5: 242). Religije tako imaju trajanje između 1666 i 3000 godina. Kršćanska republika će otuda biti prevladana (*ibid.*: 170). Strauss, međutim, primjećuje da je nemoguće odrediti je li Machiavelli za početak kršćanstava uzimao rođenje Isusa Krista, njegovo razapinjanje na križu, ili vladavinu Konstantina u prvoj polovini trećeg stoljeća pa stoga nije ni moguće utvrditi kada je točno predviđao kraj kršćanstva. Ne treba smetnuti s uma da je Firentinac najvjerojatnije svjestan Lutherovog projekta Reformacije (*ibid.*: 171). Također, važno je primijetiti da Machiavelli smatra da su „dva uzastopna vladara obdarena vrlinom dovoljna za osvajanje svijeta" (D, I. 20: 185), i da je Machiavelli ostavio otvorenom mogućnost da bi takva dva vladara mogla biti iz muslimanskog svijeta (Strauss, 1958: 170). Moguće je da je Machiavelli smatrao da islam predstavlja izlaz iz kršćanstva koje je svijet učinilo slabim.

bezrezervno hvali Kamila, nazivajući ga „najmudrijim od svih rimskih vojskovođa“ (D, III. 12: 313) i prikazuje ga kao izvrsnog čovjeka.[131] Može se s pravom učiniti da je upravo Kamilo makijavelijevski heroj *par exellence*. Međutim, analizirajući Kamilove greške koje su dovele do njegova progonstva iz Rima, Machiavelli, prema Straussu, u fokus stavlja sljedeće: „nakon pobjede njegova kola vukla su četiri bijela konja, zbog čega su govorili kako se je zbog oholosti htio izjednačiti sa Suncem“ (D, III. 23: 327). Kamilo je za sebe prizivao najviše časti, jer je smatrao da je vrijedan takvih počasti. On je u potpunosti svjestan vlastitog digniteta i svoje veličine, ali ga je javno isticanje tih karakteristika naposljetku skupo koštalo. Machiavelli je, u razlici spram Kamila, sposoban da se instrumentalno/proračunato koristi kršćanskom poniznošću i da zatomi svoje dostojanstvo i veličinu, e da bi izbjegao sudbinu Kamila i kako bi za se pridobio učenike/nove generacije.[132] Iako mu obje klase, i puk i velikaši, inicijalno predstavljaju neprijatelje, Machiavelli zna da ih svojom poniznošću, te nizom posredovanja u vidu nove generacije *modernih* filozofa može pridobiti za svoj projekt. To je moguće zato što su prirodne karakteristike velikaša i puka suštinski različite, dok su istovremeno njihove težnje u osnovi slične.[133] Osnovna metoda kojom Machiavelli postiže naklonost razboritih velikaša jest da ih uvjeri da su upravo oni vladari u republikama i da naivni puk, koji nije sposoban za racionalno rasuđivanje, mogu zavarati pozivanjem na opće dobro (*ibid.*: 171). Rezultat je jedna imperijalna republika, koja funkcionira u korist svih građana.[134]

[131] Upravo je Kamilo, između ostaloga, zaslužan za čuvenu pobjedu nad Galima (D, II. 29). Iako je po načinu djelovanja u osnovi bio strog i surov (D, III. 23: 326), istodobno ga je karakterizirala ljudskost i čestitost, kao što se vidi iz čuvene zgode koja se zbila prilikom opsade Fališćana (D, III. 20).

[132] Machiavelli je, koliko mogu procijeniti, prema Straussu u konačnici najsličniji Fabiju koji, prema Firentinčevog eksplicitnom sudu, predstavlja model za imitaciju u suvremenosti (D, III. 33: 338 kraj). Riječ je o jedinoj figuri koja ne zahtijeva korekcije, iz čega proizlazi da je Fabije makijavelijevski heroj *par excellence*.

[133] Machiavelli pred svojim očima nema jedno mistično tijelo, već klase koje su neprijateljski raspoložene prema utemeljivaču novih poredaka (*ibid.*: 171).

[134] Firentinac se nada da će zadobiti podršku dviju stranaka na kojima se temelji kršćanska republika: mlakih kršćana koji više vole svoju ovozemaljsku domovinu negoli svoju *dušu* (tj. velikaši) i onih koji napadaju kršćanski autoritet zbog različitih zlouporaba, ali se plaše posljedica svojih djela (tj. puk) (*ibid.*: 172).

2.7. Prema zaključku

Prema Straussu, Machiavelli je u samorazumijevanju „novi vladar“[135] koji donosi revolucionarne načine i poretke. Firentinac je ekstremist budući da dovodi u pitanje cijelu religijsku i filozofsku tradiciju (*ibid.*: 242). U okviru ovog poglavlja branili smo tezu prema kojoj Machiavelli napada upravo sintezu Velike Tradicije, utjelovljenu u liku Aristotela, Platona i Cicerona, i klasične biblijske tradicije. Razmotrimo na ovom mjestu pobliže uzročno-posljedični slijed Machiavellijeva napada na obje tradicije. Straussov Machiavelli, čini se, prvenstveno napada kršćanstvo. Dominantna interpretacija kršćanstva je problematična zbog zahtjeva za djelovanjem isključivo prema kriteriju apsolutnog, religijskog morala na čijem izvorištu stoji sam Bog. Zahtjevi morala u kršćanstvu su postavljeni u beskompromisnom, najčišćem obliku (*ibid.*: 133). Iako kršćanstvo djeluje pod egidom sv. Pavla „Podajte dakle caru carevo, a Bogu Božje“ (Matej, 22: 21), koja upućuje na odvajanje morala i politike (*sic!*), biblijski moral ipak zadobiva ključno mjesto u političkom životu zajednice i ograničava sekularni život do neslućenih razmjera. Naime, spašavanje duše vjernika, kao glavna funkcija Crkve, ovisi o djelovanju vladara, tj. djelovanjima na koja on obvezuje svoje podanike. Na razini zbiljskog, praktičnog funkcioniranja istina kršćanstva iskazuje se kao teokracija, jer je *ecclesia christiana* jedina prava republika (Manent, 1994: 5). Sada smo u poziciji da razaznamo konture političko-teološkog problema, nepoznatog Klasicima. Crkva je *političko* udruženje potpuno nove vrste budući da ima univerzalne pretenzije (*ibid.*). Iz perspektive Straussova tumačenja, Machiavellijev nauk predstavlja u osnovi prvi moderni pokušaj odgovora na problem oslobađanja sekularnog svijeta od supremacije kršćanstva. Drugim riječima, Machiavellija valja čitati u kontekstu napada ne samo na autonomiju Crkve, nego i prvenstveno, njezinu pretenziju da intervenira u politički/građanski život. Pritom su najveći problemi koji proizlaze iz kršćanstva, kao što smo pokazali, prekomjerno nasilje[136] i slabost svijeta.

---

[135] Strauss analizira Machiavellija u ničeanskim terminima, kao vladara najvišeg ranga, novog Romula, super-heroja, čovjeka nadljudske moći koji ovladava sukobom velikaša i puka (*ibid.*: 130). Važno je primijetiti da nasuprot svijesti o krivnji ili grijehu koju nameće Biblija, Machiavelli, upravo suprotno, polazi od pretpostavke svijesti o vlastitoj izvrsnosti (*ibid.*: 190). Činjenica čovjekove smrtnosti, barem u slučaju najboljih ljudi, ne vodi prema odricanju i odbacivanju ovozemaljskog svijeta, već prema traganju za besmrtnom slavom (*ibid.*).

[136] Za našu trenutačnu svrhu, ovdje se možemo poslužiti Straussovim kazivanjem: „Nije poželjno niti potrebno da ovdje ponavljamo ono što je trebalo biti rečeno o Machiavellijevom jedinom citatu iz Novog zavjeta i njegovim implikacijama vezanima za ljubomornog Boga koji zahtijeva žarku ljubav“ (Strauss, 1958: 157).

Ovdje valja napomenuti da su vrsni tumači Straussa pokazali da naš interpret s Machiavellijem dijeli zajedničkog neprijatelja (McShea, 1963; Drury, 1985). Radikalizacija funkcije morala u smislu specifičnog biblijskog shvaćanja morala,[137] odgovorna je za smrt Velike Tradicije. Iako Strauss nedvojbeno kritizira Machiavellija u religijskim terminima kao heretika, bogohulnika ili učitelja zla, naš interpret nipošto nije kršćanski moralist (McShea, 1963: 796). Paradoksalno, Strauss se zapravo slaže sa suštinom Machiavellijeve kritike kršćanstva i dijeli njegovo uvjerenje o potrebi svođenja kršćanske religije, koja pretendira na univerzalnu valjanost, na samo jedan element Cjeline. Iz perspektive klasične političke filozofije kršćanstvo je problematično jer apsorbira prirodno pravo pod zahtjeve apsolutnog morala (McShea, 1963: 788). Iako u suprotnosti s Machiavellijem klasična doktrina prirodnog prava odbacuje djelovanje prema zahtjevima nužde, ipak, Jaffa (1957: 62, prema McShea 1963: 788) primjećuje da sva moralna djelovanja kod Aristotela proizlaze iz razboritosti koja nalaže da se odabere veće dobro ili manje zlo, ali da se ne može reći koje će djelovanje biti ispravno a da se pritom ne uzmu u obzir okolnosti u kojima se to djelovanje događa. Prema Druriju (1985: 577-578) Straussa valja tumačiti na taj način kada sugerira da Machiavelli izriče izravno i u svoje vlastito ime ono što su Klasici već znali, ali su izricali pritajeno. Machiavelli je prema Straussu (1958: 78) Hiron potpuno nove vrste jer je prvi filozof koji pruža direktno opravdanje zlog načina političkog djelovanja, koje je dostupno širokim masama, što postaje njegov najveći krimen.[138] Iako Machiavellijev nauk u pitanju odnosa politike i morala ne donosi sasvim *novi* sadržaj, budući da su i klasični filozofi bili svjesni da je nasilje uvijek potrebno zbog patologija politike,[139] sam njegov *način podučavanja* ipak radikalno mijenja i sadržaj samog učenja (*ibid.*: 59, 78). U razlici spram Machiavellija, analiza nasilnog djelovanja koje je potrebno u određenim situacijama kod Starih je prikrivena na način da je iskazuju drugi likovi u tekstu.[140] Također, naglasak je uvijek na ciljevima koje

[137] U sljedećem iskazu u *Mislima o Machiavelliju* valja obratiti dužnu pozornost na to kako Strauss govori i u svoje vlastito ime: „Ukoliko je istinito, kao što *ja mislim*, da Biblija propisuje zahtjeve morala i religije u najčišćem i beskompromisnom obliku, središnja tema *Rasprava* bi morala biti analiza Biblije“ (Strauss, 1958: 133 - istaknuo D. Ž.).

[138] Machiavelli je jedini filozof čije se ime veže upravo za zao tip političkog učenja i političkog djelovanja, ponajprije zato što je svjesno u svoje vlastito ime izrazio nemoralno i vjerolomno učenje (Strauss, 1958: 10, 232).

[139] Primjerice, peta knjiga Aristotelove *Politike* analizira promjene režima, urote, tiraniju. Kod Aristotela, međutim, državnik sasvim nevoljko skreće od onoga što se uobičajeno drži ispravnim, a kada je to prisiljen činiti, tada to radi u ime same pravednosti. Machiavelli, tome nasuprot, nipošto nije zaokupljen potiskivanjem devijacija od onoga što se uobičajeno smatra ispravnim, niti se pita jesu li te devijacije uopće potrebne (Strauss, 1958: 161-162). Pravednost je podređena uspjehu političkog projekta koji proizlazi iz razboritosti oslobođene tradicionalne ideje dobroga.

[140] Primjerice, Platon i Tukidid također izražavaju zlo mišljenje, ali samo posredno, kroz usta svojih likova (*ibid.*: 10).

politika pomaže ostvariti, a koji su povezani s postupnim ozbiljenjem intrinzične moralnosti koja se nalazi u svim stvarima.

Na razini egzoteričnog dijela Straussova tumačenja, Machiavelli je nedvojbeno neprijatelj kršćanstva i Biblije. Međutim, taj nauk istovremeno funkcionira na razini Straussova navlastitog ezoteričnog nauka koji je također sadržan u njegovoj knjizi o Machiavelliju i u tom kontekstu predstavlja Straussovu vlastitu kritiku kršćanstva. Analogno Machiavellijevom odnosu spram Livija, pozicija komentatora Machiavellijevih političkih tekstova omogućuje Straussu da prikriveno izražava svoje vlastito mišljenje koje nije uputno otvoreno izreći (Drury, 1968: 576). Sukladno razlikovanju Machiavellijeve i Livijeve intencije, valja upozoriti i na razliku Straussovih i Machiavellijevih intencija u njihovoj kritici kršćanstva, koju svatko od njih koristi za svoje ciljeve. Dok Strauss koristi Machiavellija kako bi pritajeno napao kršćanstvo (*ibid.*), a u pokušaju spašavanja Velike tradicije, Machiavelli kritizira kršćanstvo upravo kako bi potpuno porazio tu Tradiciju. Čini mi se da je prema Straussovom tumačenju Velika tradicija u Machiavellijevim očima temeljni problem, budući da predstavlja važan uvjet same mogućnosti postojanja kršćanstva u njegovom tadašnjem obliku. Problem se ogleda u tome što je unutarnja, hijerarhijska i teleološka, struktura Velike Tradicije kompatibilna s kršćanstvom. U tom kontekstu Manent (1994: 11-12) naglašava kako ponovno otkriće klasičnih tekstova zahvaljujući prijevodima na latinski jezik nipošto nije imalo jednoznačno pozitivnu funkciju za emancipaciju sekularnog svijeta od političkih implikacija kršćanske teologije.[141] Suštinski je problem to što je u kontekstu Velike tradicije ljudski život interpretiran u terminima dobara i ciljeva koji su organizirani u obliku *hijerarhije*, a to je moglo biti iskorišteno od strane Crkve koja postulira da je dobro Crkve najviše dobro, tj. da je spašavanje duša viši od bilo kojeg prirodnog cilja ili dobra. Taj cilj, primijetimo, nipošto nije u sukobu s Prirodom. Naprotiv, Božja milost predstavlja upravo daljnje usavršavanje Prirode.[142] Ključnu kopču između klasične i biblijske tradicije čini ideja dobra. Upravo je Machiavelli prvi veliki teoretičar sumnje u najviši status dobra (Manent,

[141] Za suprotan stav vidi primjerice Pocock (1975). Prema njemu Machiavellijev nauk u osnovi je utemeljen na obnovi Aristotelove političke misli, a Machiavellijeva misao pripada tradiciji građanskog humanizma. *Cf.* Skinner (1978). Za kritiku Pocockovog viđenja Machiavellija vidi primjerice britku analizu Vickie Sullivan (1992). Za kritiku kembričke škole i njihova pristupa, te rezultata u tumačenju Machiavellija, vidi važan McCormickov tekst „Machiavelli protiv republikanizma: o 'Guiccardinijevim momentima' kembričke škole“ [*Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guiccardinian Moments'*] (2003).

[142] Kao što prema Manentu (1994: 11-12) ponajbolje pokazuje sv. Toma Akvinski, najveći aristotelovac nakon Aristotela i kršćanski svetac (*sic!*), Aristotelova doktrina može biti korištena i u svrhu uspostave supremacije Crkve.

1994: 14). Polazeći od premise političkog realizma, Machiavelli uviđa da je zlo osnovni princip svakog političkog poretka (Manent, 1994: 13). Za razliku od Aristotela koji razumije društvo iz perspektive ciljeva koji su derivirani iz Prirode, Machiavelli shvaća političko društvo iz perspektive nasilnog utemeljenja društava (Manent, 1994: 14).[143] Politički je poredak kod Machiavellija *umjetni proizvod,* konstituiran nasilnim sredstvima. Javno dobro rezultat je lošeg: nasilja, straha, nužde i lukavosti.[144] Upravo plodnost i nužnost nasilja upućuje na *samodovoljnost* zemaljskog tj. sekularnog poretka. Interpretirajući politički poredak kao zatvoreni poredak koji je, budući da je utemeljen na nasilju i zlu, neovisan o dobru Prirode i ideji dobra koja bi bila iznad ili izvan njega samog, Machiavelli dolazi do zaključka kako dobro Crkve uništava, a ne usavršava Grad. Ideja dobra kao takva stoga nema potporu u prirodi ljudskih stvari (Manent, 1994: 18). Upravo se u ovom iskazu ponajbolje vidi dubina Machiavellijeve kritike kršćanske i antičke tradicije. Firentinčev projekt ne iscrpljuje se u kritici pretenzija kršćanske religije da u ime onostrane domovine ovlada čovjekom na Zemlji, već na fundamentalnoj razini rezultira napadom na klasičnu filozofiju samu što se očituje kao najvažniji element ezoteričnog dijela Straussova tumačenja Machiavellija (McShea, 1963; Drury 1985).[145] Kako bi kršćansku religiju sveo na jedan element Cjeline, Machiavelli je ponudio sasvim novo razumijevanje Cjeline. Ne bi li omogućio da u zbilji profunkcionira egida „Caru carevo, a Bogu božje“, Machiavelli je prisiljen da težište kritike postavi na sam poredak Prirode. Ono što je moderno kod Firentinca prije svega je njegov prekid s prirodnim pravom klasične tradicije, iza čega se u osnovi skriva prekid s *teleološkom* shvaćanjem svemira (Strauss, 1958: 222). Time Machiavelli ujedno stvara i preduvjete za početak prirodne znanosti.

---

[143] Središnji karakter zla u politici je rezultat Machiavellijeva naglaska na ekstremne situacije i patologije političkog života: utemeljenje društva, promjene režima, urote i sl.

[144] Prema Manentovom lucidnom sudu (1994: 19) politički poredak je u Machiavellija iz Straussove perspektive predstavljen kao svojevrsna „alkemija zla“, a Firentinac na simboličkoj razini utjelovljuje homeopatsko liječenje straha strahom. Manentovo tumačenje P, 7 sjajno pokazuje samu srž Straussove interpretacije Machiavellija koju čini naglasak na nasilju i strahu kao plodonosnim elementima snažnog političkog poretka.

[145] S obzirom na središnju važnost protuklasičnog dijela Machiavellijeva nauka, upravo taj dio predstavlja i glavni predmet Straussove ezoterične kritike. U ovo kontekstu valja ponovno navesti Straussov iskaz: „Ukoliko je istinito, kao što ja mislim, da Biblija propisuje zahtjeve morala i religije u najčišćem i beskompromisnom obliku, središnja tema *Rasprava bi morala biti* analiza Biblije“ (Strauss, 1958: 133 - istaknuo D. Ž.). Obratimo sada pozornost na Straussovu uporabu kondicionala koja pred pažljive tumače predstavlja znak da nam naš tumač na razini ezoteričnog nauka, kada je riječ o istinskoj središnjoj temi *Rasprava*, želi ipak reći nešto drugo. Središnja tema *Rasprava* je, čini mi se, kritika klasične političke filozofije.

U klasičnoj političkoj filozofiji moralni je zakon neovisan o ljudskoj individualnoj volji. Stari polaze od pretpostavke da postoji krajnje i najviše dobro čijem ostvarenju teži grad-država. Priroda koja je izvan čovjeka je moralna upravo zato što ima neku unaprijed određenu svrhu, a politički poredak je shvaćen kao instrument za ostvarenje te svrhe. Najviše dobro, svrhu društva može zahvatiti *samo filozof* na kontemplativni način.[146] Dobro je medij komunikacije između filozofa i Grada. Najviši cilj (opće dobro) u klasičnoj se filozofiji očituje u čovjekovom postupnom usavršavanju, što je moguće kroz prakticiranje moralne i građanske vrline u okviru političkog poretka.

Ono što Machiavellija čini modernim nije toliko autonomija politike od morala, koliko primat politike nad moralom i Prirodom.[147] Naime, kod Machiavellija je, kao što smo pokazali, politika postala samodostatna i predstavljena je kao najviši cilj. Iz toga proizlazi i definicija patriotizma/općeg dobra kao kolektivne sebičnosti.[148] Iza postuliranja patriotizma kao cilja po sebi, valja na najdubljoj razini prepoznati kritiku *filozofije*, tj. kontemplativnog života na najdubljoj razini. Machiavelli je filozof,[149] koji donosi sasvim novo, moderno

---

[146] U antropološkoj, tripartitnoj Platonovoj podjeli, filozofi utjelovljuju najviši tip ljudi jer je samo njihov život posvećen kontemplaciji kao najvišoj aktivnosti za koju su ljudi uopće sposobni. Oni tragaju za mudrošću radi mudrosti same (Drury, 1987: 587).

[147] Prema Straussovom eksplicitnom sudu, novim učenjem o odnosu morala i politike Machiavelli „dovodi u pitanje ne samo prevladavajuće religijsko učenje, već i čitavu filozofsku tradiciju“ (Strauss, 1958: 232).

[148] Firentinac može biti tumačen kao patriot samo pod uvjetom da pod patriotizmom podrazumijevamo „kolektivnu sebičnost“ (Strauss, 1958: 10-11). Machiavelli u prvi plan stavlja preokupaciju svakog pojedinca svojim vlastitim interesom i slavom. Primijetimo da ljubav prema kršćanskom Bogu upućuje na dominaciju težnje da se doprinese slavi Boga, što nipošto nije istovjetno doprinošenju općem dobru neke države. Kršćanske nacije imaju Bogu vjernu vojsku, dok su s druge strane, rimski vojnici dobri i vjerni upravo zato što se, tome nasuprot, bore za svoju vlastitu slavu, pa tako izravno u punom smislu pridonose ovozemljaskom općem dobru, te proslavljaju ovostranu domovinu (*ibid.*: 189).

[149] Prema Straussu samo se na prvi pogled može činiti da je Machiavellijeva pobuna protiv klasične političke filozofije rezultat njegova zauzimanja perspektive praktičara politike koja prednost daje djelovanju nad riječima (*ibid.*: 233). Međutim, iako se Machiavelli bavi stvarima države u užem smislu, on je istovremeno zaokupljen razmatranjem svega, tj. „stvarima svijeta“ (*ibid.*: 232). Izabirem tek jedan primjer: „O tome velim da je vrlo teško učiniti i jedno i drugo, i premda je gotovo nemoguće dati pravilo, jer bi valjalo raspravljati od slučaja do slučaja, prema težini iskvarenosti, ipak *je dobro o svemu razlagati*, pa ne želim ni to propustiti“ (D, I. 18: 184 - istaknuo D. Ž.). Prema Straussovom eksplicitnom sudu Machiavelli ne suprotstavlja normativnoj političkoj filozofiji Starih deskriptivnu ili analitičku političku znanost (Strauss, 1958: 233). Straussu se čini da Machiavelli u samorazumijevanju teži pogrešnom, i štoviše beskorisnom, normativnom učenju Starih suprotstaviti drugačije, istinito normativno učenje (*ibid.*: 233). Machiavelli u obje svoje knjige podučava što bi čovjek trebao napraviti (*ibid.*: 245).
Lefort u ovom kontekstu s pravom naglašava da je veliko postignuće Lea Straussa uvid kako Machiavelli *nije* osnivač empirijske političke znanosti, a u suprotnosti s normativnom filozofijom, već da Firentinac stremi ka pronalaženju jednog novog, *objektivnog* temelja političke filozofije, a u suprotnosti s klasičnim razumijevanjem (Lefort, 1972: 282; *cf.* Strauss 1958: 11). Firentinac

razumijevanje funkcije filozofije. Ukoliko je smisao *klasične* filozofije bolje razumijevanje svijeta, Machiavelli je prvi mislilac koji je skrenuo filozofiju od *kontemplacije* svijeta na sasvim nov pravac praktičnog djelovanja (*ibid.*: 295-296).[150] Firentinac mijenja samo značenje filozofije budući da je filozofiju upregnuo u projekt *promjene* svijeta putem razuma, čime je započeo novi tip moderne (pseudo)filozofije. Machiavellijev moderni preokret stoga se ponajbolje ogleda u prednosti koju daje *viti activi* nad *vitom contemplativom* (Drury: 577-588). Politika više ne postoji zbog filozofije, već je upotrebljava kao instrument indoktrinacije ili propagande (Drury, 1985: 588). Dok klasična politička filozofija teži odgoju članova političke zajednice u vrlini, što dovodi do razvoja njihovog individualnog potencijala, nova politička filozofija manipulira građanima za svoje vlastite svrhe. U ovom kontekstu čini mi se važnim naglasiti kako Machiavelli dovodi u pitanje razlikovanje filozofa i nefilozofa. Firentinac u potpunosti dovodi u pitanje klasično shvaćenu funkciju filozofa koji povezuju Grad s nekom višom idejom dobra, izvan Grada samog.[151] „Novi filozof" ima za zadatak da proizvede poredak polazeći od uvida kakvi ljudi zbiljski jesu. Time se sasvim mijenja funkcija filozofa i on pada ispod standarda Klasika. Izravna posljedica negacije ideje Dobra koja stoji iznad Grada jest da razboritost velikaša kao njihova suštinske karakteristika, kako kod Machiavellija, tako i kod Starih, nije više utopijski povezana s moralnom vrlinom. Naprotiv, zbiljska istina velikaša predstavljena je u njihovoj težnji za stjecanjem. Za razliku od shvaćanja Tradicije, velikaši za Machiavellija imaju iskvareni cilj, što ih čini sličnima

---

supstituira „ono što bi trebalo" onim „što jest", kao novim normativnim temeljem za političko djelovanje, te tako svjesno snižava klasične kriterije i standarde, e da bi osigurao stvarnu realizaciju političkog poretka. Standard od kojeg polazi Machiavelli jest nizak, ali čvrst (Strauss, 1958: 296).

[150] Klasici su razumjeli moralno-politički fenomen kao jedan kompleks, budući da političko razumiju iz perspektive kontemplativnog života filozofa, u svjetlu čovjekove najviše vrline ili usavršavanja (*ibid.*: 295). Superiornost mišljenja nad djelovanjem ogleda se općenito u prednosti koja se daje miru nad ratom, te dokolici nad radom (*ibid.*). Iako u klasičnom tipu mišljenja filozofija transcendira Grad, ona ga pretpostavlja, jer filozofija nužno podrazumijeva političku odgovornost spram Grada (*ibid.*: 292, 296). Filozof omogućuje shvaćanje funkcije Grada (*ibid.*: 296). Ideja dobra, kao rezultat kontemplacije filozofa, medij je komunikacije između filozofa i Grada. Najbolji režim je pritom toliko uzvišen da je njegovo ostvarenje u najvišem obliku malo vjerojatan cilj i ničime se ne može zajamčiti njegovo postizanje (*ibid.*: 296). Klasična filozofija ukazuje na suštinska ograničenja političkoga (*ibid.*: 289).

Machiavelli, s druge strane, zatvara Grad spram tako shvaćene filozofije jer prihvaća ciljeve puka i velikaša onakve kakvi oni zaista jesu, te naprosto traži najbolja sredstva za njihovo ostvarenje. Firentinac u osnovi donosi jedno sasvim novo shvaćanje filozofije kojoj je osnovni cilj povećati čovjekovu moć nad Prirodom i uspostaviti racionalno društvo. Veza među članovima tog društva i cilj samog društva nije neka ideja dobra, već „prosvijećeni samointeres" ili „udobno samoočuvanje" svih njegovih članova. Dok je Grad za Klasike špilja, kod Machiavellija on postaje sama suština filozofije. (*Ibid.*: 296)

[151] Posebnu pozornost zaslužuje sljedeći Straussov iskaz kojeg se stoga nećemo libiti iznova navesti: „On [Machiavelli] poriče da postoji poredak duše, i stoga [poriče] hijerarhiju načina života ili dobara" (Strauss, 1958: 295).

puku. Oni time nužno padaju ispod standarda klasične tradicije. S druge strane, iako se čini da je kod Machiavellija dobrota karakteristika puka, puk nije moralno dobar, on je tek nevin jer samo želi da ne bude tlačen od strane velikaša. Pozitivno formulirano, kod Straussa to znači da puk samo želi stjecati, participirati u bogaćenju. Umijeće je Machiavellijeve nove filozofije da „nefilozofi“ (puk i velikaši) takoreći iz sebe samih proizvedu trajan i relativno stabilan politički poredak. Velikaši koji su oslobođeni moralne dimenzije djelovanja,[152] podučeni novim učiteljem koji se obraća njihovoj razboritosti, dolaze do uvida o važnosti djelomičnog ograničenja svoje težnje za stjecanjem, te nužnosti djelomičnog zadovoljenja potreba mnoštva običnih ljudi.[153] Pritom će velikaši ipak donekle smiriti težnju puka za stjecanjem proizvodnjom straha posredstvom religije.

Machiavellijeva filozofija donosi dobrobit *svim* članovima društva i stoga „prestaje biti sumnjiva ili strana“ (*ibid.*: 296). Firentinčev nauk tako nastavlja *demokratsku* tradiciju započetu u kršćanstvu. Uočimo da se Machiavelli paradoksalno koristi nekim alatima kršćanstva, e da bi dovršio napad na klasičnu tradiciju koji je kršćanstvo zapravo i započelo.[154] Straussov Machiavelli je fasciniran uspjehom kršćanstva i nastoji ga imitirati (Drury, 1985: 582).[155] Dok kršćanstvo zaoštrava klasičnu političku filozofiju podvodeći je pod princip apsolutne moralnosti, Machiavelli oslobađa društvo od bilo kakve izvanjske ovisnosti o Bogu ili Prirodi, napadajući bilo kakvu ideju dobra koja bi stajala izvan Grada.

---

[152] Posredstvom Machiavellijevih političkih knjiga velikaši prolaze kroz proces brutalizacije čiji je primarni cilj navesti ih da napuste kršćansku ženstvenost i lebdjenje u oblacima, te da prepoznaju važnost prave, muževne politiku koja nema veze s čistoćom namjera ili srca, već s rezultatima. Da bi bili veliki, oni ne smiju biti samo dobri (Drury, 1985: 587).

[153] Važno je primijetiti kako u makijavelijevskom Gradu primat imaju velikaši kao ljudi herojske vrline, budući da upravo njihova težnja za veličinom i besmrtnom slavom rađa uvid o važnosti uključivanja puka u punopravno sudjelovanje u političkoj zajednici.

[154] Istaknimo ovdje da je upravo kršćanstvo predstavljalo prvu direktnu pobunu protiv aristokratskih premisa klasične Tradicije (Drury: 577, 586). U ovom kontekstu bi se mogla tumačiti i Straussova čuvena tvrdnja: „To bi nas moglo nagnati da vjerujemo kako je on [Machiavelli] filozof koji započinje [originate] demokratsku tradiciju„ (Strauss, 1958: 294). Strauss ne kritizira Machiavellija prvenstveno zato što je antikršćanin, već upravo zato što je u važnim aspektima nastavljač kršćanstva.

[155] Prema Druryjevom tumačenju, Straussov Machiavelli samo naizgled pripisuje kršćanstvu ideju dobrih početaka. Naime, ljudi se u početku samo čine dobrima jer se boje Boga. Biblijski početak nije dobar, jer Biblija uopće ne počinje s idejom ljudskog usavršavanja već obrnuto, s idejom Božjeg terora. Biblija, ili barem njezino specifično političko čitanje, jest upravo inspiracija za Machiavellijev projekt. Iz Straussove perspektive, Moderna započinje već s kršćanstvom, a Machiavelli zapravo dovršava taj napad (Drury, 1985: 587). Firentinac je nenaoružani prorok koji svojim tekstovima pokušava razoružati učenje najvećeg nenaoružanog proroka Isusa Krista, njegovom metodom tj. propagandom.

Čovjek uzima sudbinu u svoje vlastite ruke i nastoji ovladati Prirodom.[156] Firentinac započinje Prosvjetiteljstvo kao masovni projekt ovladavanja *fortunom*.

Machiavellijevo suočavanje s problemom kršćanstva plaćeno je izrazito visokom cijenom: njegov projekt svođenja kršćanstva na građansku teologiju,[157] rezultira ne samo primatom politike nad religijom već i nad klasično shvaćenom filozofijom.[158] Mogli bismo reći da je moderna filozofija koju je započeo Machiavelli rezultat konkretnog, *privremenog* problema kršćanstva, ali je u međuvremenu promjena koju je Machiavelli iznjedrio kako bi riješio taj problem, posredstvom niza modernih filozofskih figura koje nastavljaju Machiavellijev nauk, postala trajna odrednica naših modernih društava.[159]

Osnovna intencija Straussova tumačenja Firentinca u cjelini jest pokazati kako se Machiavellijevo *moderno* političko mišljenje uklapa u povijest političke filozofije. Machiavellijev filozofski projekt predstavlja radikalni rez u odnosu na Tradiciju. Moderna filozofija i Machiavellijevo političko mišljenje za Straussa nedvojbeno predstavljaju *pad* u odnosu na Klasike. Za razliku od puke utopije Klasika, za Machiavellija je „dobro društvo" ono koje se može zbiljski realizirati (Strauss, 1958: 297). Međutim, mogućnost preklapanja *fortune* i *virtù*, tj. zbiljsko ostvarenje održivog političkog poretka kao rezultat djelovanja *virtù*, podrazumijeva pomicanje fokusa na *verità effettuale della cosa*, što se ponajprije očituje u „snižavanju standarda političkog djelovanja" (Strauss, 1958, 1988). Simbol koji ponajbolje utjelovljuje makijavelijevsko društvo je Hiron, „čovjek-zvijer". Prema Straussu, Firentinac razumije čovjeka u svjetlu onog podljudskog, umjesto onog nadljudskog (Strauss, 1958: 296-297).[160] Političko se razumije kao da „ono nadpolitičko uopće ne postoji" (*ibid.*: 295).

---

[156] Na početku stoji teror koji zahtijeva nasilno djelovanje. Čovjek iznimne *virtù* može i najiskvareniju materiju preobraziti u dobru, ukoliko na ispravan način upotrebljava silu (*ibid.*: 297). Ljudi su podobni za bezgranično oblikovanje: iako čovjek po prirodi *ne* teži dobrom ponašanju, može ga se učiniti dobrim kroz prisilu. Dobro dakle stoji izvan i nasuprot prirode. Ono je rezultat čovjekove pobune protiv prirode. (*Ibid.*: 297) Drugim riječima, čovjek je, u okviru Machiavellijeva nauka, u ime projekta „radikalne slobode", tj. emancipacije čovjeka, pozvan da zagospodari Prirodom i potpuno ovlada *fortunom* (*ibid.*: 298). Glavni je problem pritom što tako radikalno shvaćena sloboda onemogućuje postizanje izvrsnosti u tradicionalnom smislu, tj. moralne vrline.

[157] „On [Machiavelli] ne priznaje nikakvu teologiju, osim građanske teologije" (Strauss, 1987: 314). Riječ je o teologiji koja odgovara potrebama države i koja se može (ne)upotrebljavati već prema potrebi. Vidi fusnotu 105 u ovom poglavlju.

[158] Strauss naglašava da Machiavellijevo oslobađanje političkog djelovanja kroz napuštanje moralnih/prirodnih principa označuje transformaciju funkcije i poimanja politike, te njezino svođenje na *tehniku* ovladavanja *fortunom* (Strauss, 1975: 87).

[159] Zahvalan sam profesoru Mansfieldu na ovom uvidu.

[160] U svojoj kritici Biblije Machiavelli, prema Straussu, želi nadomjestiti vrlinu poniznosti [*humility*] s vrlinom humanosti [*humanity*] koju smatra njezinom suprotnosti. Firentinac odbacuje poniznost jer smatra da ona snižava čovjekovu staturu [*stature of man*]. Problem je s takvom kritikom Biblije što je

Machiavelli odvaja politiku od prirodnog prava, pa pravednost postaje pitanje ljudske proizvoljnosti (Strauss, 1975: 88). Priroda je pretvorena u materiju koju čine isključivo ljudi.

Konačni sud našeg tumača o Machiavellijevom učenju može se najbolje opisati kroz odnos Machiavellija i Ksenofonta. Pisac na kojega se Machiavelli ponajviše referira nakon Livija, i kojemu se prema Straussu najviše priklanja jest Ksenofont (Strauss, 1987: 316). Machiavelli se, međutim, referira samo na dva njegova djela *Edukacija Kira* te *Hijeron*.[161] Firentinac tako ne uzima u obzir Ksenofontove tekstove o Sokratu, tj. čitavu drugu polovicu njegova moralnog učenja.[162] Machiavellijev je cjelokupni nauk u osnovi već sadržan u klasičnoj političkoj filozofiji. No on pritom predstavlja tek polovinu priče koju Machiavelli lažno, radi stjecanja slave koja pripada utemeljiteljima, prikazuje čitavom istinom. Strauss sugerira, iako ne eksplicira, da je Machiavelli u osnovi sofist.[163] Za Firentinca je politika, čini se, prije svega retorika. Poput većine sofista Firentinac vjeruje u svemoć govora/uvjeravanja, a pritom je njegov retorika specifična po tome što je satkana po ukusu masa, jer preferira surovu, okrutnu politiku. Retorika koja postulira primat politike nad moralom i, prije svega, nad Prirodom, neminovno vodi ka zbiljskoj promjeni svijeta. Ali, budući da pada ispod primjernog razumijevanja Cjeline (Strauss, 1987: 317), naposljetku polučuje katastrofalne posljedice. Machiavellijev projekt predstavlja prvi i odlučujući korak na putu prema „nihilizmu, relativizmu i historicizmu“, koji prema Straussovu sudu utjelovljuju osnovne odrednice opasnog projekta Moderne (Strauss, 1988).[164] Strauss zaključuje svoju analizu u *Mislima o Machiavelliju* izrazito oštrom tvrdnjom koja je, čini se, izraz njegove iskrene

---

Machiavellijevo razumijevanje humanosti, koje nadomještajući poniznost tobože oslobađa cjelinu čovjekovih potencijala, istovremeno definirano na način da onemogućuje nadilaženje tako specifično shvaćenog čovjeka, što paradoksalno upućuje upravo na snižavanje ciljeva koje on u zbilji može postići (*ibid.*: 207-208).

[161] Ovdje valja napomenuti kako je sam Strauss veliki poznavatelj Ksenofonta. U nevjerojatnom poduhvatu Strauss (1980) u liku Ksenofontovog Hijeronta prepoznaje najvrsnijeg filozofa.

[162] Ovdje možemo tek ustvrditi da je znakovita i Machiavellijeva šutnja o Sokratu, a koju Strauss odbija izravnije komentirati. Dok u *Vladaru-Raspravama* postoji samo po jedna referenca na Aristotela i na Platona (*ibid.*: 224), Machiavelli se niti jednom ne referira na Sokrata. Machiavellijeva zaglušna tišina o Sokratu, kao i Straussova šutnja o toj šutnji (osim posredstvom Ksenofonta), mogla bi, po mom sudu, implicirati tezu da je Firentinčev nauk usmjeren ponajprije na kritiku Sokrata. Ako je Firentinčev nauk kritika „dobrih“ početaka, početak klasične političke filozofije je Sokrat. Kako god bilo, jasno je barem da je Machiavelli, u samorazumijevanju, superioran Sokratu, jer je nasuprot smrtnoj kazni koja je za grčkog filozofa uslijedila kao rezultat nepravedne optuže za *kvarenje mladeži*, Machiavelli izbjegao takvu sudbinu. Firentinac je izvojevao veliku pobjedu, bez da je pritom žrtvovao vlastiti život, što ga čini superiornim kako Isusu Kristu, tako i Sokratu. Machiavelli predstavlja novi, moderni početak koji stoji nasuprot kršćanstvu i klasičnoj političkoj filozofiji.

[163] Vidi u tom kontekstu instruktivnu Straussovu analizu Machiavellijeva djela *Život Castruccia Castanija* (Strauss, 1958: 223-225; Strauss, 1987: 316).

[164] Odbaciti prirodno pravo znači zastupati tezu da nema drugih zakona doli pozitivnih, a to vodi u nihilizam (Strauss, 1958: 12; 1953: 2).

nostalgije za klasičnom filozofijom „koju krasi gracioznost prirode“ [*which is graced by nature's grace*] (Strauss, 1988: 40): „Machiavelli nije otkrio *niti jedan politički fenomen* od ikakve fundamentalne važnosti, a koji nije bio *posve* poznat Klasicima”. A u nastavku naš tumač dodaje: „*Ogromno sužavanje obzora*, Machiavelliju i njegovim nasljednicima čini se nevjerojatnim proširenjem“ (Strauss, 1958: 295 - istaknuo D. Ž.).[165] Nakon izvedene analize, čini mi se da smo ipak bliži jednom mogućem razumijevanju ovih ključnih Straussovih tvrdnji.

Zaključno, nipošto ne možemo tvrditi da bi se Strauss složio s ovdje ponuđenom interpretacijom njegova tumačenja Machiavellija. I to ne samo zbog činjenice da je naše čitanje nedvojbeno pod snažnim utjecajem Claudea Leforta. Slijedeći stranputice Straussova tumačenja i metodu ezoteričnog načina pisanja koju nedvojbeno i sam primjenjuje u svojoj knjizi o Machiavelliju, možemo konstatirati da je prostor za spekulacije i različite moguće interpretacije otvoren, budući da je Straussovo tumačenje u suštini poziv na razmišljanje. Međutim, iako je konačno značenje Straussove interpretacije nedvojbeno otvoreno ili, pak, stalno odgođeno, ipak Strauss od interpreta nedvojbeno očekuje da Machiavelliju pristupi iz perspektive Klasika. Sljedeći odlomak Straussova teksta zaslužuje da se navede u potpunosti: „Ne može se prepoznati pravi karakter Machiavellijeve misli osim ukoliko se interpret ne oslobodi utjecaja Machiavellija. Zbog svih praktičnih razloga to znači da interpret ne može shvatiti pravi karakter Machiavellijeve misli osim ako *za sebe i u sebi* ne pronađe *predmoderno naslijeđe* zapadnoga svijeta (…). Ispravan način pristupanja Machiavelliju, podrazumijeva da s predmodernog stajališta pogledamo prema naprijed, prema jednom u cijelosti neočekivanom i iznenađujućem Machiavelliju, koji je nov i stran“ (Strauss, 1958: 12 - istaknuo D. Ž.).[166] Barem povremeno divljenje Straussa spram Machiavellija nedvojbeno proizlazi iz Firentinčeva izuzetnog poznavanja Klasika. Machiavelli je pali *anđeo* zato što je

[165] *Cf.* Strauss, 1987: 316: „Može se s priličnom sigurnošću reći da nema [niti jednoga] moralnog ili političkog fenomena koji je Machiavelli poznavao, ili za čije se otkriće smatra slavnim [tj. zaslužnim], a da nije bio *posve* [*perfectly*] poznat Ksenofontu, čak i da ne uzmemo u obzir Platona ili Aristotela. *Istina je da se kod Machiavellija sve pojavljuje u novom svjetlu, ali to nije zbog širenja obzora*, već [upravo suprotno] zbog njegova sužavanja“ (istaknuo D. Ž.).

[166] Pristupati Machiavelliju sa stajališta tradicije modernog i suvremenog političkog mišljenja je prema Straussu uvelike problematično, budući da je čitava moderna tradicija iskvarena upravo Machiavellijevim učenjem. Po Straussovom eksplicitnom sudu, Hobbesova politička teorija u osnovi je tek jedna korekcija Machiavellija u smislu ublažavanja njegova nauka (Strauss, 1975: 48-51; 88-89). Pritom valja primijetiti da je Strauss mijenjao svoje stajalište oko toga tko stoji na početku Moderne i moderne političke filozofije. Tako je najprije smatrao da je to Hobbes (1952), a zatim se u konačnici korigirao u korist Machiavellija. *Cf.* Ribarević (2018), fusnota 17. Iz perspektive Moderne, Machiavelli se nužno čini boljim negoli što uistinu jest, čime se zamagljuje zbiljska narav i domet Firentinčeve inovacije.

odmetnuti učenik *Klasika*. On je anđeo utoliko što je posljednji veliki poznavatelj Klasika, koji su modernim autorima strani upravo zbog makijavelijevske revolucije. Machiavellijevu pobunu to čini neoprostivom u očima Straussa (Drury, 1985: 589). Za Straussa je klasična filozofija jedini repozitorij ljudske mudrosti i istine (Drury 1987: 299). Nasuprot Moderni, Strauss zagovara obnovu istinske filozofije. Radi se o tipu mišljenja utjelovljenog u Velikoj tradiciji, prije svega u tekstovima Sokrata, Platona, Aristotela i Cicerona. Moderna za Straussa, čini se, nipošto nije ireverzibilna. Upravo je pridobivanje učenika za Veliku tradiciju suština ezoteričnog nauka Straussovih *Misli o Machiavelliju*.[167]

Međutim, Straussov pristup Machiavelliju iz perspektive najvišeg standarda kojeg nudi *hijerarhijska, teleološka* struktura klasične političke filozofije, predstavlja samo jedan mogući pristup njegovim političkim tekstovima. Paradoksalno, koliko god značajni bili rezultati tumačenja Machiavellija iz perspektive Klasika, i koliko god uistinu Straussu i njegovim revnim učenicima dugujemo veliko otvaranje prostora Machiavellijeva djela, istovremeno oni u svojoj ukupnosti ipak značajno sužavaju horizont otvoren Machiavellijevim mišljenjem. Suviše bliskim čitanjem Straussova teksta, neovisno o različitim mogućim interpretacijama njegovih nalaza, ipak se u suštinskom smislu *zatvaramo* spram onog uistinu novog kod Machiavellija, pa čak i spram samog Machiavellija. Kao Lefortovom sljedbeniku čini mi se legitimnim tvrditi, nasuprot štrausijancima, da se Machiavelli pobunio protiv standarda klasične političke filozofije na način da je ponudio jedno potpuno novo razumijevanje političkog bitka, koje se ogleda u neprestanom kretanju, nestabilnosti, kontingenciji. Umjesto svojevrsne repeticije koju nudi Strauss u obliku klasične alternative Moderni, trebali bismo se otvoriti za Machiavellijevu misao, koja ne sadrži samo jednu konačnu Istinu. Machiavellijeva misao nipošto ne otvara put ka jednoj Moderni, koja predstavlja snižavanje najviših standarda Klasika, već, kao što nam pokazuje maestralno tumačenje Claudea Leforta (2012), koje ćemo podrobno analizirati u sljedećem poglavlju, omogućuje različita alternativna lica, momente i čitanja Moderne.

[167] Primjerice, prema Mansfieldu, nedvojbeno najpoznatijem Straussovom učeniku, moderno *racionalno* društvo, utemeljeno na novom poimanju razuma, čiji je izumitelj Machiavelli, nedvojbeno je donijelo neke važne koristi (prije svega u medicini), ali je istovremeno rezultiralo kobnim iskustvom totalitarizma, te postojanjem oružja za masovno uništenje koje svakog trenutka prijeti nestankom svekolikog života na Zemlji. Iz Straussove perspektive poguban rezultat Moderne je jedno tehnološko društvo u kojemu su invencije toga društva postale njegovi gospodari, koji prijete da ga posve unište (Drury, 1985: 589).

3. POGLAVLJE. Lefort: Machiavellijev demokratski nauk

3.1. Uvod: Claude Lefort u kontekstu obnove političke filozofije u poslijeratnoj Francuskoj

Claude Lefort (1924-2010), jedan je od najvažnijih suvremenih francuskih političkih teoretičara, posebice u kontekstu problemskog sklopa odnosa demokracije i totalitarizma, kao dvaju oprečnih oblika modernih političkih društava. U svojoj knjizi *Misliti radikalnu demokraciju* [*Thinking Radical Democracy*] (2015) podnaslovljenoj *Povratak politici u post-ratnoj Francuskoj* [*The Return to Politics in Post-War France*], Martin Breaugh, koji predvodi grupu urednika, Lefortovo političko mišljenje smješta u kontekst „radikalne demokratske tradicije političke teorije", koja se je pojavila u Francuskoj u posljednjoj trećini dvadesetog stoljeća (*ibid.*: 12).[1] Ova tradicija stremi obnovi političke filozofije i autonomije političkog djelovanja.[2] Od važnih nefrancuskih izvora za obnovu političke filozofije u francuskom kontekstu 70-tih godina, treba svakako pridodati i Hannu Arendt[3] i Lea Straussa.[4]

---

[1] Radikalna demokracija inzistira na nemogućnosti prevladavanja neodređenosti, kontingencije, razlike i društvene podjele, te na njihovu istovremenu izmirenju s principima slobode i jednakosti. Konflikti nisu nešto što treba nadići, već su oni upravo uvjet mogućnosti postojanja politike i ljudskog života uopće (*ibid.*: 20). Kontingencija je proizvod neukidive društvene podjele, te predstavlja samo središte politike, koje se nipošto ne smije neutralizirati u korist stabilnosti (*ibid.*: 21). Podjela nije nužno destruktivna za stabilnost političkog poretka, već ona može biti društvotvorna. Podjela je štoviše konstitutivna za demokratski politički projekt, pa konflikte i neodređenost politike valja afirmirati kao produktivne, kreativne i *par excellence demokratske* komponente političkog poretka (*ibid.*: 20). Na ovu se tradiciju nastavljaju suvremeni demokratski teoretičari koji u središte svojih istraživanja stavljaju naglasak na agonizam poput primjerice Sheldona Wollina, Chantal Mouffe ili Williama Connollyija.

[2] U kontekstu obnove političke filozofije u Francuskoj valja spomenuti one najutjecajnije: Ricoeura, Foucaulta, Derridau, Arona, Sartrea i Merleau-Pontyja, a uz bok Lefortu mogu se spomenuti i mnogi drugi, poput Castoriadisa, Morina, Nancyia. Treba spomenuti i moćnu teorijsku orijentaciju, oko djela Alexisa Philonenka, i njegovih „učenika" Alaina Renauta i Luca Ferrya. U obnovi fundamentalnog političkog mišljenja važno mjesto nedvojbeno zauzima i „nova politička antropologija" Pierra Clastresa koji je 1974. godine objavio svoju čuvenu knjigu *Društvo protiv države. Istraživanja iz političke antropologije* [*La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*] (hrvatsko izdanje u prijevodu Dragutina Lalovića, biblioteka Čari političkoga, Disput, Zagreb).

[3] Zbog unikatnosti i važnosti recepcije Hanne Arendt u Francuskoj, ona se naziva i „francuskom Arendt" (*ibid.*: 22). Nakon što je pročitao *Izvore totalitarizma* Lefort piše da je „pun divljenja za autoricu" te da je „veoma blizak njezinoj misli" (Lefort, 2002: 447).

[4] Lefort smatra da je Straussova dijagnoza suvremenog stanja političke filozofije koja je u stanju posvemašnjeg truljenja i propadanja, i skoro je sasvim nestala (Strauss, 1988: 17), u osnovi točna. Međutim, to nipošto ne znači da je obnova političke filozofije nužno vezana samo za povratak Velikoj Tradiciji, kao što to smatra Strauss. Iako Lefort pokušava doprinijeti i pridružiti se Straussovom projektu obnove političke filozofije, njegova je misao istovremeno kritika Straussova mišljenja (Goldman, 2011). Naime, zadatak političke filozofije nije samo povratak Tradiciji, tj. obnova, već i progres. Upravo Machiavellijevo djelo mišljenja za Leforta sadržava novi, moderni način razumijevanja političkog režima kao odgovora na problem neukidive klasne podjele. Machiavellijeva

U tom kontekstu posebnu pozornost zaslužuju upravo Lefortova kritička čitanja Hanne Arendt, koju je i predstavio francuskoj javnosti, Lea Straussa, ali i Quineta, te posebice Tocquevillea[5] (*ibid.*: 7). Postulirajući politiku kao središnju sferu ljudskog djelovanja koja se ne da podvesti niti pod ekonomiju niti pod moral, Lefort se vraća ranomodernim misliocima: Niccolòu Machiavelliju i Étienneu de La Boétieu.[6] Lefortovo najznačajnije, iako, paradoksalno, nedostatno istraženo djelo, jest njegova doktorska disertacija *Machiavelli, rad djela* koja je nastala kao plod mukotrpnog, petnaestogodišnjeg interpretativnog napora.[7] Prema Laloviću, „upravo tim kapitalnim djelom Lefort postupno postaje najvažnijim francuskim političkim filozofom" (2000: 6). Ispitivanje političkoga kao utemeljujućeg načela svakog društva kao bitno političkoga, nastavljeno je u čuvenim i dobro poznatim ogledima

---

demokratska republika, kao najbolji tip režima, je *sui generis*, te se ne može se podvesti pod klasičnu tipologiju u liku mješovitog režima (Goldman, 2011: 28).

[5] Lefort je veliki poznavatelj Tocquevillove misli. Za utjeca Alexisa de Tocquevillea na Lefortovo poimanje demokracije vidi Bilakovics (2012), posebice str. 136-154. Vidi i Flynn (2005).

[6] Vidi Lefortovu studiju *Ime Jednoga*, koja je objavljena kao pogovor u knjizi Étiennea de La Boétiea (1986): *Rasprava o dobrovoljnom ropstvu*, Filip Višnjić, Beograd, str. 53-105 (prijevod Ivan Vejvoda) (tekst je izvorno objavljen u izdanju E. de La Boétie (1976): *Le Discours sur la servitude volontaire*, Paris, Payot; priredio Miguel Abensour).

[7] Iako je riječ o obuhvatnom, minucioznom filozofskom čitanju Machiavellija, koje je rezultiralo inovativnim nalazima, koji argumentirano u pitanje dovode *sve* najveće interpretacije Machiavellijeva *djela mišljenja*, rječita je zaglušna tišina kojom makijavelolozi, uz rijetke (ali važne) iznimke, sasvim prešućuju Lefortovu interpretaciju, ili se pak odbijaju njome ozbiljnije pozabaviti. A to čine i štrausijanci (*sic!*), izbjegavajući tako suočavanje sa zasigurno najdubljom i teorijski najutemeljenijom kritikom Straussovih *Misli o Machiavelliju* (1958). Međutim, ovdje valja reći da je Lefortovo tumačenje Machiavellija na engleski jezik ugledalo svjetlo dana tek 2012., dakle punih 40 godina (*sic!*) nakon izvornog objavljivanja *Machiavel, le travail de l'oeuvre* (1972). Engleskim prijevodom Lefortovo tumačenje Machiavellija nedvojbeno postalo dostupnije široj zajednici istraživača. Ovdje također valja napomenuti kako ne postoje dokazi da je sam Strauss poznavao Lefotovu interpretaciju. Naime, Strauss je preminuo 1973. godine, samo godinu dana nakon objavljivanja Lefortova tumačenja Firentinca.

U kontekstu rijetkih autora koji su uvidjeli važnost maestralnog Lefortovog tumačenja Machiavellija valja svakako istaknuti Louisa Althussera, koji na sljedeći način otvara predgovor svojemu navlastitom tumačenju Firentinca znakovito naslovljenim *Machiavelli i mi*: „Prije negoli što se upustimo u riskantnu avanturu ovoga eseja, volio bih odati dužni *hommage* Lefortovoj disertaciji o Machiavelliju, koja je pod naslovom *Le travail de l'oeuvre* objavljena prije tri ili četiri godine: *ne poznajem niti jednu toliko lucidnu i inteligentnu analizu* autora [Machiavellija] koji još od vremena kad je pisao svoja djela, zbunjuje svoje čitatelje. (…) Nije mi poznato niti jedno tumačenje *Vladara* i *Rasprava o prvoj dekadi Tita Livija* koje na toliko *dubinski* način razumije Machiavellijev način mišljenja [*cast of mind*] i umijeće pisanja [*turn of phrase*] - bez obzira na transcendentalnu filozofiju *à la* Merleau Ponty u koju je arbitrarno umotana. *Ukoliko će uopće ikada biti otkriveno za koga je Machiavelli pisao - kao rezultat istraživanja besprimjerne minucioznosti - to dugujemo, u prvom redu, Claudeu Lefortu*" (Althusser, 2000: 3 - istaknuo D. Ž.).

sabranima u njegovim knjigama *Demokratska invencija*[8], *Ogledi o političkome (XIX.-XX. stoljeće)*[9], *Pisati. Iskušavajući političko*.[10]

U kontekstu obnove fundamentalnog političkog mišljenja, naročito je značajna Lefortova cjeloživotna posvećenost kritici staljinizma i analizi fenomena totalitarizma.[11] Lefortovo bavljenje totalitarizmom moguće je podijeliti u dvije faze (Abensour, 1993: 79-136, prema Lalović 2000: 10). Do kraja 1950-tih njegova kritika totalitarnog sustava u SSSR-u izvedena je u okviru marksističke paradigme, u ime izvornog marksističkog projekta ljudske emancipacije. Prvu, „marksističku fazu" karakterizira oštra kritika staljinističkog birokratizma i dogmatizma. Tekstovi iz ove faze su objavljeni u Lefortovoj knjizi *Elementi kritike birokracije* (1971).[12] U drugoj, tzv. „postmarksističkoj fazi", Lefort je zaokupljen totalitarizmom, kao novim tipom političkog poretka, posebice u odnosu na demokraciju. Temeljna studija u okviru ukupnog Lefortovog promišljanja totalitarizma jest njegova interpretacija Solženjicinova romana *Arhipelag Gulag*, u knjizi *Suvišan čovjek. Razmišljanja o "Arhipelagu Gulag"* (1976).[13] Osnovni uvidi su nadalje razvijeni u člancima objavljenima u *Demokratskoj invenciji*[14] (1981), od kojih posebice valja istaknuti dva teksta, „Totalitarna logika" i „Slika tijela i totalitarizam", koji prema Laloviću (2000: 9) ponajbolje sažimaju

---

[8] *L'invention démocratique* (1981), Fayard, Paris, drugo izdanje 1994. (s novim predgovorom). U vrijedno hrvatsko izdanje *Demokratske invencije* (s izborom tekstova i predgovorom Dragutina Lalovića, u prijevodu Dragutina Lalovića i Ljiljane Strpić) uvršteni su tekstovi iz dviju Lefortovih knjiga: *L'invention démocratique* i *Essais sur le politique*. Prvi dio knjige (poglavlja 1-5), s podnaslovom „Granice totalitarne dominacije", sačinjavaju tekstovi preuzeti iz *L'invention démocratique* objavljenima u razdoblju 1979-1981. Drugi pak dio, s podnaslovom „Kako misliti političko?", sačinjava izbor šest tekstova iz *Essais sur le politique* objavljenima u razdoblju 1978-1986 (poglavlja 6-9).
Napomenimo da je u Hrvatskoj objavljena još jedna Leforta knjiga (2000): *Prijepor o komunizmu*, Politička kultura, Zagreb (prijevod Radmila Zdjelar, s pogovorom Rade Kalanja) (izvornik je objavljen pod naslovom *La Complication. Retour sur le communisme*, 1999, Fayard, Paris).

[9] *Essais sur le politique (XIX-XX siecles)* (1986), Le Seuil, Paris

[10] *Ecrire. A l'épreuve du politique* (1992), Calmann-Lévy, Paris

[11] Kao što smo prethodno naznačili, Lefort pristupa Machiavellijevom *djelu mišljenja* iz svog specifičnog mjesta i vremena koje je suštinski obilježeno iskustvom totalitarizma. Stoga reci koji slijede omogućuju primjereno kontekstualiziranje Lefortove misli o Machiavelliju.

[12] *Eléments d'une critique de la bureaucratie* (1971), Droz, Geneve; drugo izdanje 1979., Gallimard, Paris.
Ti su tekstovi izvorno objavljeni u važnom časopisu *Socijalizam ili barbarstvo* koji je Lefort i pokrenuo zajedno s Corneluisom Castoriadisom, a središnje mjesto među ovim tekstovima iz marksističke faze kritike staljinizma, prema Laloviću (2000: 9), zauzima tekst „Totalitarizam bez Staljina" (1956).

[13] *Un homme en trop. Réflexions sur "L'Archipel du Goulag"* (1976), Le Seuil, Paris.

[14] Mogli bismo s punim pravom reći da *Demokratska invencija* predstavlja posljednji dio svojevrsne Lefortove trilogije o totalitarizmu. *Cf.* Lalović: 2011: 206.

Lefortovo poimanje totalitarizma.[15] Totalitarizam je prema Lefortu sasvim novi, originalni tip političkog društva. *Inovacija* totalitarizma ogleda se u (totalitarnoj) Partiji, (*par excellence* organu totalitarizma) kao simboličkoj organizaciji, koja, utjelovljena u vođi, Egokratu, polaže pravo na apsolutno, objektivno znanje povijesnih zakona i ispravno tumačenje svijeta, iz čega crpi svoju legitimnost, te pretendira da utjelovi i personificira čitavo društvo. Sva vlast se postupno utjelovljuje u Egokratu, što označava prekomjernu, svemoćnu vlast Jednoga, koji se ustanovljuje kao apsolutno *Drugi*. Staljin u svojoj osobi koncentrira svu društvenu moć, kao da nema *ničega* izvan njega, pa se kao apsolutni Ego, koji je srušio sve prirodne hijerarhije, može neograničeno širiti, te silom uspostavljati jedinstvo vlasti, znanja i zakona. Vlast, zakon i znanje utjelovljeni su u jednom organu (generalnom sekretaru Partije), a s ciljem stvaranja homogenog, jedinstvenog političkog tijela Jednog-naroda [*peuple-un*]. Ideologija diktature proletarijata tako podvodi društvo pod jedinstveno načelo vlasti, te posredstvom nasilja nastoji ukinuti sve društvene podjele i raslojavanja. Staljinizam počiva na lažnoj predodžbi svemoćne, svedjelatne države, koja u sebi, posredstvom institucionaliziranog državno-partijskog terora, nastoji obuhvatiti građansko društvo. Lik Jednog-naroda pretendira da ujedini podijeljeno društvo, u okviru zajednice koja je samoj sebi posve transparentna (fantazma o Jednom-društvu), i koja pretendira da posve raspolaže samim sobom, što ukazuje na *totalnu dominaciju* i nadzor svih sfera društva od strane Partije. Takva fantazma, po sebi racionalne organizacije, proizvodi „suvišne ljude" koji su neprijatelji Jednog-naroda. Naime, za održanje totalitarizma nužna je stalna proizvodnja i eliminacija parazita i štetočina. Međutim, i sam Egokrat, koji satire i članove vlastite Partije, na dugi rok postaje suvišan čovjek. Najzad, zbog unutarnjih proturječja totalitarnih režima u kontekstu stalnog terora, javlja se, u liku „suvišnih ljudi", prostor za djelatni otpor spram režima.

Namjesto revolucionarnog društva koje je u stalnom kretanju, Lefort u totalitarnom društvu pronalazi bitno zatvoreno, zakočeno, nepovijesno društvo, koje je bez ikakva vitaliteta i krepkosti. Totalitarizam za Leforta, kao i za H. Arendt, nije društvo opće politizacije i dominacije politike nad svim sferama društva, nego upravo tome nasuprot, suspendiranje političkoga kao prostora uzajamnosti građana i njihova zajedničkog odlučivanja

[15] Za sljedeće uvide o Lefortovom shvaćanju totalitarizma, demokracije i političkoga poslužit ćemo se, u sažetom obliku, prvenstveno izvodima Dragutina Lalovića i to prije svega njegovim predgovorom *Demokratskoj invenciji*, naslovljenim „Demokratska invencija pred totalitarnim izazovom. Lefortov poziv na promišljanje političkoga" (str. 1-47), ali i drugim manjim, no podjednako važnim tekstovima: „*Maître-penseur* Claude Lefort (1924-2010)", *Politička misao*, 2011, (48), 3: 199 – 209, te naročito „'Politička razlika' kao temeljni spoznajni izazov političke teorije (o pojmovnom razlikovanju politike i političkoga)", *Politička misao*, 2012, (49), 1: 171-183.

o vlastitoj sudbini. Zaključno, totalitarizam je prema Lefortu moguće razumjeti prije svega s obzirom na demokratsko iskustvo nedeterminiranosti i kontingencije. Totalitarizam jest kontrarevolucija, tj. protudemokratska revolucija. Naime, kad se demokracije umore, rezultat je zaposjedanje „praznog mjesta vlasti“, te konačno uobličivanje unificiranog političkog tijela. Totalitarizam predstavlja permanentnu unutarnju opasnost demokratskih društava. Radi se o konstitutivnoj značajki naše suvremenosti, kojoj se možemo oduprijeti upravo stalnim ponovnim buđenjem duha demokratske revolucije. Osnovna je funkcija Lefortove analize totalitarizma primjereno razumijevanje središnje problematike suvremene političke teorije, tj. promišljanje demokracije kao povijesno posve novoga tipa političkog *društva* (Lalović, 2000: 17-20).[16]

Demokracija, je kao tip društva, nastala nakon gubitka svih vanjskih transcendencija i supstancijaslitičkih orjentira izvjesnosti, tj. nakon smrti Boga i smrti kralja (Lalović, 2000: 3).[17] Za razliku od totalitarizma, demokraciju karakterizira činjenica da se u njoj vlast ne može prisvojiti, tj. da ona ne pripada nikome.[18] Demokraciju karakterizira njezina revolucionarna dezinkarnacija, tj. rastjelovljenje vlasti. Ona upućuje na izvorni moment političke invencije, kao invencije političkoga, njome započinje pustolovina posve novog društva jer se dotad organska cjelina suočava s *neukidivom podjelom i nedeterminiranošću*, a društvo se, namjesto prirodne danosti, očituje kao stalno *utemeljenje* na djelu.[19] Moderna je demokracija, prema Lefortu, jedini tip društva u kojem se ustanovljuje i održava „razmak između simboličkoga i zbiljskoga”, zato što se samo u njoj vlast pokazuje kao „prazno mjesto“. Ideja „vlasti kao praznog mjesta“ znači da je demokratska vlast čisto *simbolička* instanca u društvu lišenom supstancijalnog jedinstva. Vlast u demokraciji tako više nije jedinstveno referentno središte koje omogućuje unifikaciju političkog tijela, već i sama vlast proizlazi iz tipa društva čija je osnovna karakteristika izvorna podjela koju ona ne može poništiti, budući da izvorna podjela predstavlja sami uvjet njezina postojanja. Demokracija se stoga ne može svesti na stabilno društveno ili političko bivstovanje. Upravo nasuprot bilo

[16] Valja naročito istaknuti važan Lefortov tekst „Permanentnost teologijsko-političkoga?” iz *Demokratske invencije* (Lefort, 2000a) koji sažima najvažnije teme njegove teorije demokracije: razmrsivanje poredaka zakona, znanja i vlasti; vlast kao prazno mjesto, te rastjelovljenje vlasti.

[17] Vidi neposredno u nastavku fusnotu 21.

[18] Primijetimo da se za Leforta *svako* društvo konstituira i svoju definiciju (simboličku samopredodžbu) zadobiva preko mjesta vlasti. Vlast je dakle za društvo konstitutivna. Usporedi posebno s Lefortovim čitanjem Machiavellija u ovom radu. Simboličko samopredočivanje društva putem vlasti u demokraciji je suštinski različito u odnosu na totalitarna društva.

[19] Lefort pokazuje da nas upravo Firentinčevo *djelo mišljenja* najbolje može podučiti o nedovršivosti *djela mišljenja*. Firentinčev nauk je suštinski demokratski, on je stalno u nastajanju, i kao takav odbija da se podvede pod definiciju neke konačne Istine.

kakvog konačnog utemeljenja koje bi pružilo konačnu normu za validiranje i organiziranje političkog života, demokracija uopće nema vanjskih normi koje bi je podupirale (Breaugh *et al.*, 2015: 3-33). Riječ je o stalnom samouspostavljanju društvene sfere kroz permanentnu aktivnost tj. djelovanje ljudi, o praksi koja je neraskidivo povezana s neodređenošću (*ibid.*). Demokracija je volja za ujedinjenjem, ali bez ukidanja podjele, radi se o izgradnji političkog prostora u kojem upravo podjela ujedinjuje (Lalović, 2000: 20). Nijekanjem jedinstvenog referentnog središta oko kojega se uređuje društvo kao cjelina događa se "odijeljivanje Vlasti, Zakona i Spoznaje", što predstavlja jamstvo da društvo ostane *trajno povijesno otvorenim*. U demokratski društvima, prava čovjeka su postavljena kao posljednja referenca. Logika dominacije (prisvajanje vlasti od strane skupina koji njezino obnašanje izjednačuju s interesima jedne klase) stalno se osporava posredstvom zahtjeva za novim pravima (ili redefiniranjem stečenih prava) koji uporno prekoračuju zadane granice etabliranog političkog poretka. Prava su, kao osnova demokratskog poretka, tako definirana ponajprije kroz svoju simboličku dimenziju, jer su shvaćena kao stalno „prekoračenje svake utvrđene formulacije", i svog uspostavljenog prava, pa se demokracija upravo posredstvom prava iskazuje kao povijesno otvoreno društvo. Vlast se pritom neprestano kritički napada svojevrsnim „opkoljavanjem vlasti", jer se uvijek iznova propituje njezina legitimnost koja nema nikakvih uporišta izvan društva samoga. Demokratska revolucija je stoga nedovršiva; ona potiče beskonačnu raspravu o temeljima legitimnosti koja demokraciju trajno priječi da se „odmori u svojim institucijama", ili da uopće definira svoje institucije u bilo kakvom konačnom obliku (Lalović, 2000: 20-44).

3.1.1. Post-utemeljujuće mišljenje i Lefortovo razumijevanje *političke razlike*

U samom središtu Lefortova istraživačkog programa nalazi se problematika *političkoga*. Promišljanje *političkoga* pritom valja misliti kao kontrapunkt dominantnom pristupu političke znanosti.[20] Lefort istražuje *političko* kao temeljno načelo/način ustanovljivanja, odnosno kao izvornu dimenzionalnost društvenoga, a prema kojoj se uređuje cjelokupno iskustvo života u nekom društvu. Političko se dakle odnosi na ukupnost društva i čini pokretački princip zajednice.[21] S druge strane, politička znanost, naglašavajući

[20] Za analizu koja slijedi vidi tekst „Permanentnost teologijsko-političkoga?" (Lefort, 2000a: 248-252).
[21] Razlikovna značajka demokratskih društva u odnosu na sve druge društveno-političke poretke jest ideja vlasti mišljena u *čisto* simboličkoj dimenziji. Oslanjanjem na prethodna istraživanja Ernsta Kantorowicza, Lefort pokazuje kako u kasnosrednjovjekovnom razdoblju, pod utjecajem kršćanstva,

neutralnost, objektivnost i egzaktnost subjekta spoznaje, kao svoj predmet uzima *politiku*[22] mišljenu kao jedno posebno područje, koje valja razumjeti u razlici spram drugih sfera društvenog života (*cf*. Lalović: 2012: 176).

Razlikovanje politike (u uskom smislu) i političkoga (viši smisao politike) u suvremenoj političkoj teoriji uvriježeno je označiti „političkom razlikom" [*political difference*] (Lalović, 2012).[23] Prema Marchartu (2007), upravo nam Claude Lefort od suvremenih autora ponajbolje pokazuje važnost razlikovanja politike i političkoga. Pojmovno ustanovljenje "političke razlike" kod Claudea Leforta bilo je moguće tek u sklopu oblikovanja nove *političke ontologije* (koju prema Lefortu utemeljuje Machiavelli), a koja se je pak mogla primjereno misliti u kontekstu post-utemeljujućeg političkog mišljenja i onoga što se naziva *ontološkom razlikom*. Oliver Marchart u svojoj knjizi *Post-utemeljujuće političko mišljenje: Politička razlika kod Nancyija, Leforta, Badioua i Laclaua* [*Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*] (2007), smješta

---

vladar analogno osobi Isusa Krista koji povezuje vidljivo i nevidljivo, onostrani i empirijski svijet, posjeduje dva tijela: konkretno, empirijsko, smrtno tijelo i mistično tijelo. Vladar simbolički posreduje između partikularnog i univerzalnog. Tijelo vladara osigurava integraciju tijela društva u okvir Cjeline. Temelj legitimacije vlasti i poretka je Bog, dok istovremeno, u liku svojeg smrtnog tijela, vladar jamči *jedinstvo* unutarnjeg poretka društva. Valja primijetiti da klasična filozofija, slično religiji, inzistira da se društvo ne može razumjeti iz sebe samoga, već je potrebno određeno izvanjštenje društva koje se osigurava spoznajom univerzalnih zakona Prirode, iz kojih proizlazi odgovarajuće razumijevanje najboljeg, trajnog režima (Goldman, 2011: Bilakovics 2015: 138-145). Moderna demokracija je, prema Lefortovim nalazima, prvi i jedini tip političkog poretka koji rastjelovljuje mjesto vlasti koje su dotada zauzimali Bog ili Priroda, čime se osigurava postojanje trajnog jaza između simboličkog i realnog, što predstavlja specifični, moderni način artikulacije osnovne podjele na partikularno i univerzalno (*ibid*.). Važno je primijetiti kako Lefort, namjesto razrješenja političko-teološkog problema, Machiavelliju pripisuje njegovo inovativno prevrednovanje. U Lefortovim očima Firentinac je prvi teoretičar koji vlast razumije u njezinoj simboličkoj dimenziji, kao „prazno mjesto". Vlast je puki simbol koji pokazuje na nešto izvan društva, na mjesto s kojeg se društvo definira, i tako osigurava potrebnu izvanjskost društva, s ciljem njegova latentnog pounutrenja. Društvo se s Machiavellijem nipošto ne zatvara u puku empirijsku dimenziju. Makijavelijevsko društvo *proizvodi podjelu na unutarnje i izvanjsko društvu* upravo posredstvom „praznog mjesta vlasti", koje preuzima simboličku dimenziju koju je dotad imala religija. Vlast izvire odozdo, iz samog društva od kojega se ne može sasvim odvojiti, a preko simboličke funkcije „praznog mjesta vlasti" društvo stalno projicira nove predodžbe o sebi samome. Tajna moderne demokracije je u tome da društvo preko „praznog mjesta vlasti" koje je nezaposjedivo, navodi samog sebe na neprestano iskušavanje, pa je bitak demokratskog društva dat u obliku beskrajnog propitivanja/sukobljavanja, a rezultat je nepostojanost, neizvjesnost, kontingencija. Upravo neodređenost i neodredivost društvenoga u demokraciji ima odlučujuće značenje. Latentno jedinstvo je pak osigurano preko mjesta vlasti kao simboličke instance koja osigurava koheziju i stalno uobličavanje društva. Bit političkoga u demokraciji je u njegovom simboličkom obliku.

[22] Politika u sva tri uža analitička aspekta: kao borba za vlast [*politics*], zatim u smislu institucija [*polity*] te u pogledu javnih politika [*policy*].

[23] Ernst Vollrath (1958) izumljivanje političke razlike pripisuje H. Arendt, koja političku razliku utemeljuje u okviru unutarnjeg razlikovanja u pojmu politike: politički autentična politika *vs*. politički izopačena politika (prema Lalović, 2012: 173).

cjelokupno Lefortov istraživački projekt, i posebice njegovo specifično poimanje *političke razlike,* u okvir post-utemeljujućeg [*post-foundational*] političkog mišljenja. Post-utemeljujuće mišljenje je utemeljeno na filozofskom nauku Martina Heideggera. Preciznije, radi se o njegovoj radikalnoj kritici misaonog kanona Zapada, a koja smjera destrukciji novovjekovne metafizike subjektiviteta. Štoviše, osporavanjem ideje čovjeka kao Subjekta, Heidegger ujedno osporava i samu ideja postojanja posljednjeg Temelja. Čovjek i društvo su tako prepušteni suštinskoj neizvjesnosti i kontingenciji. Međutim, iako se u sklopu post-utemeljujućeg mišljenja nedvojbeno osporava apsolutni Temelj, to mišljenje nipošto nije protu-utemeljujuće jer inzistira na *stalnim procesima utemeljivanja* društvenosti. U okviru post-utemeljujućeg mišljenja permanentni proces utemeljivanja zajednice moguće je označiti radikalno novim pojmom *političkoga,* a koji kao *ontološki moment bitka* predstavlja transcendentalni uvjet mogućnosti postojanja društva kao takvoga, a prije svega *politike* kao *ontičkog momenta bića*, tj. jednog od društvenih podsustava.[24] Prema Lalovićevom pregnantnom sažimanju Marchartovog suda, Leforotova teorijska inovacija može se izraziti na sljedeći način: „Politička *razlika* je zapravo *politička* razlika, u smislu da se ono političko pojavljuje u dvama značenjima: kao ontologijski moment izvornog započinjanja i način ustanovljivanja društvenoga, a ujedno i kao način odnošenja dvaju momenata u njihovoj neukidivoj razlici, ali i bitnoj međuovisnosti. Primat političkoga nad politikom (i društvenim općenito) očituje se tako u *posrednički* shvaćenom političkome koje *diskurzivno* tvori i čuva *političku razliku* između ontologijski shvaćenog političkoga ('moment bitka') i ontički shvaćene politike ('moment bića')“ (Lalović, 2012: 177). Lefortovo teorijsko promišljanje *političke razlike* nam omogućuje da razumijemo primat *političkog* mišljenja u odnosu spram empirijske političke znanosti ili pak tradicionalne političke filozofije koja vodi u čisto mišljenje filozofizma (Marchart, 2007: 85). Upravo se politička teorija očituje kao fundamentalna disciplina filozofije i političke znanosti jer se bavi spojem i međuodošenjem ontičke dimenzije politike i ontologijske dimenzije političkoga (kao principa utemeljenja svakog društva), a da pritom ne apsolutizira bilo koji od momenata.[25]

---

[24] Vidi posebice poglavlje „Ponovno teoretiziranje makijavelijevskog momenta: Claude Lefort“ [*The Machiavellian Moment Re-Theorized: Claude Lefort*] u: Marchart (2007: 85-109).

[25] Političko mišljenje prestaje biti tek poddisciplina filozofije, te postaje “*prima philosophia*”. Štoviše, politička filozofija ustupa mjesto filozofiji političkoga (Marchart, 2007: 154-179). Posrednički shvaćeno političko, kao prostor između dvaju momenata političke razlike, može se označiti (političkom) slobodom koja predstavlja najvažniji predmet bavljenja političke teorije (Lalović, 2012: 171).

3.2. Machiavelli kao *largo domandatore e paziente auditore del vero* (*Vladar*)

"Stoga on [vladar] mora imati duh sposoban da se okreće već prema tome kako mu to nalaže vjetar varljive *fortunae* i neprestana promjenjivost okolnosti; ne smije se, kako gore već rekoh, ako može, udaljavati od dobra; ali mora znati i zagaziti u zlo, bude li prisiljen" (P, 18: 199).

3.2.1. Vladar kao subjekt političkog djelovanja i društvo kao polje sila

„Sve države, sve vladavine koje su imale i imaju vlast nad ljudima, ili su republike ili monarhije" (P, 1: 93). Ova slavna rečenica kojom Machiavelli otvara svoje izlaganje u *Vladaru* u Lefortovom čitanju predstavljena je kao radikalni rez spram Tradicije, o kojem Machiavelli dakako šuti i kojeg ne objašnjava (Lefort, 2012: 108). Naime, vladar i njegov odnos s podanicima nisu smješteni u širi kontekst razmatranja čovjekovog odnosa s Bogom ili prirodom. Temeljno pitanje apsolutnog standarda za političko djelovanje je tako napušteno (*ibid.*: 188) i pitanje utemeljenja politike u analogiji s prirodnim (autoritet razuma) ili božanskim poretkom (autoritet religije) nestaje s dnevnog reda (*ibid.*: 90). Na tom tragu u potpunosti se zaobilazi pitanje podrijetla, ciljeva i definicije države, te konzekventno i pitanje o funkciji vladara i legitimnosti njegove vlasti, a zaobilazi se i komparativna analiza oblika vladavine (*ibid.*). Upravo ta praznina [*void*] koja je inače nadomještena prirodnim ili božanskim poretkom predstavlja trajni novum koji otvara prostor za stalno kretanje Machiavellijeve misli (*ibid.*: 157). Ta praznina/ruptura, nastala prešućivanjem Boga ili Prirode kao posljednjih jamaca, svjesno je dizajnirana tako da znanje o prirodi politike Machiavelli utemeljuje na „ne-znanju" [*not-knowing*], tj. na neizvjesnosti i neodređenosti koje ta praznina proizvodi (*ibid.*: 127).

Nakon osnovne podjele svih država (i antičkih i modernih) na principate i republike, Machiavelli svoj pristup politici naznačuje kroz klasifikaciju principata (P, 1) koju vrši sa stajališta vladara kao subjekta djelovanja (*ibid.*: 110), primjenjujući kriterij stjecanja i zadržavanja vlasti („come questi principati si possino governere e mantenere") (P, 2: 92) u svakom od partikularnih slučajeva/podvrsta principata. Analizirajući politiku sa stajališta vlasti [*imperio*], Machiavelli tako nedvojbeno od početka svoje analize čitatelja snažno odvaja od tradicionalne, dominantne slike politike. Pritom u nastavku analize kritički propituje tipične reprezentacije politike, kako bi ih potom jednu za drugom doveo u pitanje, a u korist *ordini nuovi* političke misli.

Tako je prvi slučaj koji nam Machiavelli nudi na razmatranje poredak običaja odnosno *principatibus hereditaris*. U nasljednim monarhijama vladar se na prvi pogled čini sigurnim, podanici ga vole i lako se održava na vlasti ukoliko „poštuje poredak predaka i ako djeluje oprezno, prema prilikama“ (P, 2: 93, 95). Machiavelli nasljednog monarha predstavlja kao *principe naturale* (*ibid.*). Nasljednu monarhiju odlikuje forma stabilna kroz vrijeme, a nasljedni vladari bivaju upisani u običaj društva, te su shvaćeni kao instrumenti prirodnog poretka (Lefort, 2012: 111). No pri završetku ovog kratkog poglavlja Firentinac dovodi u pitanje vrijednost prethodne analize. Pokazuje se da stabilnost nasljedne monarhije nije rezultat dobre forme koja je u skladu s prirodnim ili božanskim poretkom, već je rezultat specifičnog odnosa vladara i podanika, budući da saznajemo da *principe naturale* svoju sigurnost temelji na postupnom i dugotrajnom navikavanju podanika na opresiju, a ne na unutarnjoj dispoziciji političkog tijela za harmoniju (*ibid.*): „trajna i ustaljena vladavina briše u ljudima uspomene na staro i ne daje razloga promjenama“ (P, 2: 95). Tako se u Lefortovom čitanju ukazuje na moment nestabilnosti i nasilja koji prethodi tradicionalnoj slici politike i koji se pokazuje kao njezin nužni komplementarni lik (*ibid.*: 112). Tradicionalna slika političkog djelovanja u okviru nasljedne monarhije iznesena je na početku samo da bi se temeljito kritizirala, dinamizirala i preokrenula u sasvim novom smjeru (*ibid.*: 124). Kretanje Machiavellijeve misli od ekstrema krajnje stabilnosti do ekstrema krajnje nestabilnosti, donosi na vidjelo ideju pokreta koja biva konstitutivna za moderno iskustvo politike i koja se suprotstavlja bilo kojoj trajnoj formi koja bi sa sobom nosila stabilnost.

Treće poglavlje suočava nas sa slučajem *principatibus mixtis,* a noseća figura poglavlja jest upravo jedan nasljedni kralj, Luj XII, koji se odlučuje na proširenje monarhije, čiji se osvajački potezi (i pogreške) u Italiji[26] podrobno analiziraju iz perspektive logike odnosa moći u društvu. Osnovno je pitanje pritom kako bi vladar trebao djelovati s obzirom na uvjete konkretne situacije u kojoj se nalazi. Osvajanje (pripajanje drugih krajeva postojećoj monarhiji) jest privilegiran slučaj jer iznosi na vidjelo samu narav političkog problema (*ibid.*: 113). Društvo je predstavljeno iz pozicije promatrača kao polje sila u kojemu vlast mora pronaći ravnotežu s obzirom na zahtjeve situacije, a vladar mora djelovati tako da preokrene postojeće odnose moći unutar i izvan države u svoju korist, te da se izdigne iznad kontingencije situacije u koju je smješten (*ibid.*: 117). Kroz povezivanje političkog problema s vojnim problemom osvajanja, politička je logika vladara reducirana na prepoznavanje

[26] U ovoj fazi diskursa, analizirajući greške Luja XII, može se s pravom činiti da Machiavelli daje savjete stranom vladaru kako da osvoji Italiju.

postojećih odnosa snaga i njegovu odgovarajuću intervenciju. Vladar je u situaciji pripajanja novostečenih krajeva suočen sa stanjem koje je najsličnije stanju rata (*ibid.*), kako sa stajališta svojih vlastitih podanika (unutarnja politika), tako i sa stajališta drugih vladara (vanjska politika). Njegova je moć pritom predstavljena kao jedna od moći u matriksu odnosa društvenih sila/moći (*ibid.*: 120), pa djelovanje vladara biva jasno ograničeno prirodom situacije. Takva pozicija upućuje na funkciju vladara kao kalkulatora i stratega (*ibid.*: 114). Vladar, naime, ovisi o sebi samome i mora se oslanjati samo na ispravnu kalkulaciju sila, a njegov politički uspjeh ovisi o ispravnom zahvaćanju situacije i odabiru odgovarajućih strategija za njezino ovladavanje.[27] Održavanje vlasti u tom smislu nije pitanje dominacije, već je primarno izraz lukavosti koja proizlazi iz racionalne strategije djelovanja i vladareve proračunljivosti. Vladar je subjekt spoznaje [*knowing subject*] (*ibid.:* 187) koji razlaže konkretnu, uvijek promjenjivu povijesnu situaciju na apstraktne aktere, potencijalne saveznike ili neprijatelje koji imaju različite razine moći, te različite ciljeve i interese (*ibid.*: 116). Na taj način logika vanjske politike (odnos između država) i unutarnje politike (odnos vladara i njegovih podanika) u potpunosti je izjednačena (*ibid.*: 115).

Iako je politika u cjelini predstavljena kao „oblik ratovanja" (*ibid.*: 114), Lefort ne propušta primijetiti da ona istovremeno podrazumijeva specifično umijeće koje, barem na dugi rok, ne može ovisiti o pukom nasilju, već je vladar prisiljen na kompromise (*ibid.*).[28] Sila je nužno povezana s priznanjem od strane podanika, budući da samo sigurnost podanika garantira sigurnost (dakle interes) vladara i tako ga štiti od agresije. Tako su sila i nasilje od početka Machiavellijeve analize vezani za „ekonomiju moći" (*ibid.*: 122). Perspektiva vladara kao subjekta spoznaje kojom se on uspostavlja kao subjekt političkog djelovanja odgovara momentu objektivizacije političkog djelovanja (*ibid.*: 189). Međutim na taj način on istovremeno dovodi u pitanje staru sliku politike koja se oslanja na „dobru formu" koja jamči trajnost i omogućuje da se vladar pouzda u vrijeme [*godere el benefizio del tempo*] (P, 3: 104). Machiavelli analizom u trećem poglavlju nudi novu sliku politike koja je u pokretu jer je upisana u konkretno povijesno vrijeme [*accidenti*] nasuprot vječnom vremenu i harmoniji prirodnog poretka (*ibid.*: 118, 122) koje donosi stalne promjene u odnosima snaga kojima vladar svojom *virtù* (političkim djelovanjem) treba iznova ovladavati: „jer vrijeme tjera sve

[27] „Stvarnost se otkriva kao polje djelovanja; granice stvarnosti su granice racionalnoga" (*ibid.*: 119).
[28] „Nadalje, vladar koji osvoji novu, posve različitu pokrajinu, mora se kako je rečeno nametnuti za vođu i zaštitnika susjednim, od sebe slabijim velikašima, nastojati oko toga da oslabi velikaše novostečene pokrajine i paziti da kojim slučajem neki stranac ne postane toliko moćan koliko i on sam. Jer uvijek će se događati da stranca dovedu oni koji su u državi nezadovoljni" (P, 3: 101).

pred sobom, te može donijeti dobro kao i zlo, zlo kao i dobro“ (P, 3: 105). Nije slučajno da je slika koju pred našim očima pobuđuje Machiavelli, slika republikanskog Rima. Za razliku od „mudraca“ Machiavellijevog doba [*savii de' nostri tempi*] (P, 3: 104) koji se pouzdaju u prednosti koje tobože donosi vrijeme (*ibid.*: 119), republikanski Rim je uspješan jer je okrenut prema dugoročnoj budućnosti (P, 3: 102, 104).

U četvrtom poglavlju Machiavellijeva misao nastavlja svoje kretanje od partikularne logike djelovanja vladara u danom polju sila prema općenitom stajalištu koje razumijeva to polje kao društvenu strukturu koja suodređuje rezultat osvajačevog pothvata (*ibid.*: 120). Machiavelli pod krinkom digresije o osvajanjima Aleksandra Velikog u Aziji iznenađujuće nudi univerzalno valjano razlikovanje dva tipa principata temeljem kriterija disperzije moći u društvu (*ibid.*): despotski režim (suvremeni primjer Turske i antički primjer Darijevog režima) u kojemu upravlja jedan gospodar [*signore*], a svi su ostali njegovi sluge navikli na dominaciju i poslušnost, te mješovita monarhija (primjer Francuske) gdje kralj upravlja zajedno s (nasljednim) velikašima/barunima, pa kraljeva vlast biva bitno ograničena (P, 4: 111). Dok je istina da je Sultanovu državu teško osvojiti, s druge strane, iz perspektive uspostave vlasti novog vladara, lako ju je zadržati, a s Francuskom je upravo suprotno (*ibid.*). Tako s obzirom na sposobnost osvajača da se održi u određenom tipu društvene strukture, Machiavelli zaključuje da naizgled krhka društvena struktura Francuske monarhije, u kojoj je autoritet disperziran, rezultira stabilnijom i otpornijom vlašću negoli režim dominacije (Lefort, 2012: 120). To mu dopušta da u petom poglavlju po prvi puta komparira snagu (najboljeg francuskog) principata s republikanskim oblikom vladavine, naravno iz perspektive potencijalnog osvajača. Potonji će najbolje napraviti ako takav slobodni grad razori „jer želju za slobodom i za starim pravicama (...) iz sjećanja građana ne mogu izbrisati ni vrijeme ni učinjena dobročinstva“ (P, 5: 117). Ali je istovremeno jasno da iz istoga razloga upravo republike pružaju najveći otpor osvajaču. Lefort zaključuje da su republike najbolji režimi [*the most solid regime*] budući da je u njima više života [*è maggiore vita*] (P, 5: 117), jer je, za razliku od feudalne monarhije, vlast disperzirana među svim građanima (*ibid.*: 121). Tako iz perspektive logike odnosa sila proizlazi favoriziranje distribucije moći u društvu, budući da ograničenje vlasti kroz raspodjelu s drugim moćima u društvu čini vlast snažnijom (*ibid.*: 121-122).

3.2.2. Utemeljenje države i figura Borgije

Šesto i sedmo poglavlje *Vladara* razmatrani zajedno, kao jedna cjelina, na dnevni red donose problem utemeljenja države. Nedvojbeno, riječ je o najvažnijem slučaju Machiavellijeve tipologije budući da analizira potpuno novog vladara u posve novoj državi. Utemeljenje države, koje može biti rezultat *virtù* ili *fortunae* (P, 6: 119) predstavlja najvažniji politički zadatak budući da vladaru donosi vlast (i status vladara), a političkom tijelu osigurava njegov oblik i identitet (Lefort, 2012: 122, 128). Pitanje utemeljenja države sadrži u osnovi i pitanje utemeljenja politike same, pa ova poglavlja donose prve konkretnije obrise Machiavellijeve invencije, kroz nove odgovore na pitanja što je *virtù* i što su *ordini nuovi*.

Na samom početku šestog poglavlja nema naznaka novog radikalnog pristupa. Naime, Lefort pokazuje da slavni primjeri [*grandissimi esempli*] herojskih utemeljitelja država u liku onih najvrsnijih [*eccellentissimi*], Mojsija, Kira, Romula i Tezeja, pružaju idealizirane modele najvišeg političkog djelovanja [*virtù*], budući da su ovi utemeljivači donijeli jedinstvo i slobodu svojim narodima, koji su do tada bili raspršeni i pod dominacijom, te su „proslavili i usrećili svoju domovinu“ (P, 6: 121). Stvaranje države je prikazano kao rezultat njihove *virtù* koja je (uz moralnu dimenziju, oni su *eccellentissimi*) prvenstveno shvaćena u razlici spram *fortunae* (Lefort, 2012: 124). *Virtù* se razumijeva kao moć ovladavanja neredom, izdizanje iznad „vremena koje tjera sve pred sobom“ [*il tempo si caccia innanzi ogni cosa*] (P, 3: 104), sposobnost prepoznavanja i korištenja prilike, te u konačnici „davanje forme materiji“ (Lefort, 2012: 124). Međutim, u drugom koraku ubrzo shvaćamo da herojski utemeljitelji imaju čisto simboličku funkciju, i da nas vode prema novoj, radikalnoj istini politike (*ibid.*: 126). Iza idealizirane slike utemeljivača, ubrzo smo, u nastavku šestog poglavlja, upućeni da prepoznamo sirove odnose moći u društvu kojima svaki istinski utemeljitelj mora ovladati. Tako Machiavelli mijenja jezični registar i s idealizacije prelazi na ukazivanje na stvarno naličje i opseg zadatka utemeljenja novog poretka: politika nije rezultat kolektivnih aspiracija kako nam se činilo u početnom momentu, već se vladari, kako bi utemeljili državu, trebaju posvetiti uvođenju *nuovi modi e ordini* koji istovremeno nemaju gotovo nikakvu potporu u društvu (*ibid.*: 124). Riječ je najtežem mogućem zadatku čiji uspjeh nema jamstva: „Tu valja imati na umu kako nema stvari koju je teže provoditi, koja ima manje izgleda za uspjeh i kojom je teže ravnati, negoli se odvažiti na uvođenje novih uredaba“ (P, 6: 121). U trenutku utemeljenja vladar je u potpunosti osamljen: podanici se

opiru stvaranju političke zajednice.[29] Štoviše, idealizirana slika utemeljivača je sasvim dovedena u pitanje kad se u nastavku pokazuje da uspješni utemeljitelji [*innovatori*] nužno ovise o sili, tj. o moći da prisile druge da ih slijede (P, 6: 122). Vjera i sila/brutalnost/eksces su oštro suprotstavljeni kroz kritiku Savonarole kao nenaoružanog proroka,[30] a pritom se kritiziraju sami principi koji stoje iza politike potonjega kao suštinski pogrešni. Međutim, iako Machiavelli nedvojbeno staje na stranu sile, apologija sile i sposobnost da se ovisi o sebi samome, u ovoj se fazi diskursa, kod Leforta, tumače prije svega kao odraz preobrazbe odnosa *virtù* i *fortunae* u pitanje odnosa čovjekove autonomije nasuprot ovisnosti o Božjoj volji (Lefort, 2012: 125). Funkcija apologije sile može se primjereno razumjeti tek kao kritika poretka kojim upravlja Providnost (*ibid.*), što nas povratno upućuje na središnju temu poglavlja: iznimnu zahtjevnost zadatka utemeljenja budući da ne postoji jamac izvan društva koji bi vladaru obećavao uspjeh, dok se društvo samo opire ujedinjenju (*ibid.*: 126). Savonarolina figura pritom osvjetljava figuru Mojsija: iako se činilo da je Mojsije tek „puki izvršitelj onoga što mu je Bog naređivao“ (P, 6: 119), i da se stoga o njemu ne smije raspravljati, sada smo u mogućnosti da razumijemo da je njegova komunikacija s Bogom tek lukavi privid, a njegova *virtù* je istoga reda kao i kod ostalih slavnih utemeljitelja (Lefort, 2012: 126).[31]

Iako nam se čini da su figure herojskih utemeljitelja, koji su odreda *eccelentissimi* i koji vlastitim oružjem i *virtù* dolaze do novih vladavina, oštro odvojene od figura sedmog (vladari koji su se uspeli na vlast tuđim oružjem i *fortunom*) i osmog poglavlja (vladari koji su se uspeli na vlast nekim kriminalnim putem/zločinstvima) postupno, kroz preciznije definiranje tih figura i njihovih djelovanja, otkrivamo sličnosti između ovih skupina (*ibid.*: 128). U tome nam pomažu dvije posredničke figure koje dovode u pitanje važenje razlike između herojskih utemeljitelja i spomenutih skupina utemeljitelja sedmog i osmog poglavlja (i njihovih centralnih likova Borgije i Agatokla). Prvi je Hijeron Sirakuški koji je od

[29] Analiza nas podsjeća na analizu osvajača iz trećeg poglavlja koji poput slavnih utemeljivača (Mojsije, Kir, Romul, Tezej) na svojoj strani nema nikoga (*ibid.*: 124). Machiavelli nam kaže kako su neprijatelji novoga vladara svi oni koji imaju koristi od starog poretka, dok su tek „mlaki branitelji“ oni koji bi od tog novog poretka mogli imati koristi. Naime, ovi potonji se boje protivnika koji su strastveni i na čijoj je strani zakon, i uz to, dodaje Machiavelli, „ne vjeruju novim stvarima dok nisu potkrijepljene potrebnim iskustvom“ (P, 6: 121, 123).

[30] Savonarola smatra da je nedostatak vjere u Boga doveo Italiju u bijedan položaj, dok Machiavelli smatra da je upravo suprotno, nedostatak vjere u nove stvari, nasuprot providnosti Božjoj, doveo Italiju do propasti (*ibid.*: 125). U konačnoj analizi pokazuje se da Savonarola nije uspio zato što nije uspio prisiliti ljude da vjeruju u njega, a ne u Boga (*ibid.*: 126). Pogreška Savonarole ne ogleda se u tome što se je oslanjao na narod, nego što nije znao zapovijedati narodom (*ibid.*:146).

[31] Savonarolina je greška upravo to što nije shvatio da je Mojsije svoju vlast uspostavio silom.

privatnog građanina (građanskim udarom) postao vladarom u Sirakuzi i koji također, poput slavnih utemeljivača, *fortuni* ne duguje ništa doli prigode, a uspostavio je novu vojsku, i pobio plaćeničku, te je sklopio nova prijateljstva (*cf.* P, 6: 123, 125; P, 13: 175). Drugi je Francesco Sforza koji je predstavljen u istom poglavlju kao i Borgia, ali je za razliku od potonjega vlastitim oružjem (vojnim udarom) i posredstvom *virtù* postao vladarom (vojvodom) Milana i stoga je svoju vlast, za razliku od Borgije a poput Hijeronta, lako održao (*cf.* P, 7: 127). No obje spomenute posredničke figure nisu utemeljivači u punom smislu (oni silom postaju vladarima u već postojećim državama), a Sforza je uz navedeno preokupiran vlastitom sigurnošću, a ne interesima države (Lefort, 2012: 129). Istodobno sa sličnošću s utemeljiteljima prema kriteriju stjecanja i održavanja vlasti, otkriva se i jedinstvenost njihovih ciljeva. Naime oni su tirani; baveći se *isključivo* stjecanjem i održavanjem vlasti ne shvaćaju da taj zadatak ovisi o izgradnji odnosa s podanicima. Iako, dakle, Hijeron Sirakuški i Sforza nisu utemeljivači već uzurpatori, oni su važni jer otvaraju realnu mogućnost utemeljenja političkog poretka u konkretnim historijskim uvjetima (*ibid.* 129), te nam otvaraju put prema nedvojbeno središnjoj figuri Machiavellijeve političke teorije: Cesareu Borgiji.

Borgia je politička figura koja nudi realni model političkog djelovanja koji je tek inspiriran modelom mitskih utemeljivača iz prethodnog poglavlja i koji nam, u komunikaciji s drugim figurama koje ga osvjetljavaju, otkriva značenje *virtù* i *nuovi modi e ordini* (*ibid.*: 130). Lefort temeljem Machiavellijeve metafore o strijelcu[32] pokazuje da mitski utemeljitelji iz prethodnog poglavlja služe kao modeli inspiracije za stvarne utemeljitelje (*ibid.*: 123). Funkcija herojskih utemeljitelja nadaje se kao čisto simbolička (*ibid.*: 124): „pa ako se već ne možeš dovinuti do njihove *virtù*, neka bar dosegne blijedu sliku njezinu“ (P, 6: 119). Sa stajališta razumijevanja političkog zadatka Borgijina *virtù* u konačnoj analizi ne zaostaje za *virtù* slavnih utemeljivača, budući da je on u potpunosti inspiriran principima njihove politike (Lefort, 2012: 130). Iako je Borgia u početku predstavljen tek kao jedan poseban tip novog vladara koji *fortunom* i tuđom vojskom dolazi na položaj, mi postupno shvaćamo da upravo analiza njegova djelovanja iznosi univerzalno primjenjive principe politike (*ibid.*). Slika političkog djelovanja [*virtù*] koju donosi Borgia,[33] zaslužuje našu puno pozornost i donosi pomak u razvoju Machiavellijeve misli u odnosu na šesto poglavlje. Iako je Borgia proizvod

[32] „[Vladar] mora postupati kao razborit strijelac koji, kad mu se cilj čini predalek a znade domet svoga luka, nišani iznad mjesta u koje gađa, ne zato da mu strelica dosegne toliku visinu, nego da s pomoću tako visoke biljege dobaci kamo je namjerio“ (P, 6: 119).
[33] Machiavelli ga opisuje kao *prudente e virtuoso uomo*, i dodaje *di tanta ferocia e tanta virtù* (P, 7: 126).

fortunae budući da je njegovo djelovanje omogućeno intervencijom njegovog moćnog oca pape Aleksandra VI.,[34] ipak je upravo Borgia najbolji model za novog vladara: „ne znam koju bih bolju pouku dao novom vladaru od primjera njegovih [Borgijinih] djela“ (P, 7: 127).[35] Naime, iako je Borgia do položaja vladara došao *fortunom* i tuđom vojskom, njegovo djelovanje (politička *virtù*) usmjereno je na ovladavanje inicijalnim uvjetima u koje je smješten, tj. na postupno ovladavanje *fortunom,* što mu omogućuje da nametne svoju vlastitu volju neprestanom tijeku događaja (Lefort, 2012: 130). Njegova je namjera stvoriti novu državu u središnjoj Italiji. On je nedvojbeno jedini vladar Machiavellijeva vremena koji po njegovu sudu ima smisao za političko i koji u roku od samo nekoliko godina postaje vladar s ogromnim ugledom koji izaziva strahopoštovanje na cijelom području Italije (*ibid.*). Prije svega Borgia djeluje tako da ne ovisi o drugima, i stoga se uspješno oslobodio plaćeničkih i stranih vojski e da bi oformio vlastitu vojsku, a ubrzo se oslobodio i pomoći francuskog kralja. Zatim, Borgia pokazuje primjereno razumijevanje funkcije sile/nasilja u utemeljenju političke zajednice. Machiavelli nas preko figure Borgije upozorava da su nasilje i okrutnost sastavni dio politike,[36] ali se i u tom pogledu tek otkriva njegova sličnost s djelovanjem slavnih utemeljitelja.[37] Međutim, kao i u njihovu slučaju, politika se ne može svesti na puko nasilje. Za razliku od sile same, razumijevanje uloge sile je od središnje važnosti za svaku politiku (*ibid.*: 123). Machiavelli nam kazuje da se nasilje treba upotrebljavati na „dobar način“, „ako se o zlu može kazati da je dobro“ (P, 8: 145). Nasilje je nužno za osiguranje *autoriteta* vladara, što predstavlja preduvjet za zadovoljenje potreba njegovih podanika (Lefort, 2012: 132). Borgia je, saznajemo, stekao prijateljstvo Romagne i pridobio cijelo njezino pučanstvo osiguravši mu blagostanje (P, 7: 131).[38] Njegova politika dakle omogućuje

[34] Papa Aleksandar VI. svjesno je poremetio ravnotežu snaga u Italiji te je na osnovi inicijative Mlečana dao pristanak francuskom kralju da uđe u Italiju, s prikrivenom namjerom da zauzvrat od njega dobije vojsku za osvajački pothvat u Romagni kojeg dodjeljuje svojemu sinu (P, 7: 127, 129).

[35] U konačnoj analizi, Machiavelli donosi sličan zaključak o Borgiji: „Tko dakle smatra za nužno da se u novoj vladavini osigura od neprijatelja, da stekne prijatelje, da iznese pobjedu bilo silom bilo izdajom, da ljudima omili i strah im zada, da ga vojnici slijede i poštuju, da zatre one koji mu mogu ili moraju nauditi, da pomoću novih načina inovira stari poredak, da bude strog i blag, velikodušan i darežljiv, da potamani nevjernu vojsku, da stvori novu, da sačuva prijateljstvo kraljeva i vladara, te da mu oni ili s drage volje čine uslugu ili, kad hoće da ga uvrijede to čine s respektom, *takav čovjek ne može naći boljeg uzora od Valentinovih djela*“ (P, 7: 137 - istaknuo D. Ž.).

[36] Najmanje tri situacije u Borgijinom djelovanju osvjetljavaju ekstremno nasilje: pobio je velikaše čije je posjede preuzeo, pokolj Orsinijevaca (vlastitih bivših vojnih zapovjednika) koje je na prevaru doveo u Sinigagliju, te okrutno ubojstvo Ramiro de Orce kojeg je sam postavio za upravitelja Romagne da bi ga potom okrutno likvidirao na trgu u Cesani (*cf.* P,7)

[37] Romul je ubio svojega brata, a Mojsije je, kao što smo pokazali, u istom rangu s drugim utemeljiteljima (*ibid.*: 131).

[38] Svakom od tri ekstremna slučaja nasilja odgovara „svjetla strana nasilja“ tj. rezultat koji ide u prilog cjelini političke zajednice: ubijeni gospodari u Romagni pljačkali su podanike, i bavili se razbojstvima

zadovoljenje interesa osvojenih naroda, a ne samo vlastitog interesa (Lefort, 2012: 131). Borgijin neuspjeh koji se na početku poglavlja činio neizbježnim,[39] u konačnoj analizi otkriva se tek kao greška u rasuđivanju.[40] U kontekstu razvoja Machiavellijeve misli Borgia predstavlja novu važnu dimenziju, budući da razumijevanje politike utemeljitelja u fokus postavlja odnos vladara i podanika (*ibid.*: 132). Dok se u prethodnom dijelu analize činilo da je vladar subjekt znanja koji se odlučno hvata u koštac sa situacijom u kojoj se nalazi, te stiče vlast i održava je ispravnom kalkulacijom odnosa snaga, Borgia nam razotkriva važnost odnosa vladara spram podanika, e da bi je otkrio u njezinoj dvostrukosti: s jedne strane podanike treba svesti na poslušnost, a s druge strane steći njihovo prijateljstvo (*ibid.*: 132), a sve kako bi se postiglo to „vrlo specifično jedinstvo" [*unity of a particular nature*] upisano u pojam države (*ibid.*). Stoga se umijeće vladara ogleda prije svega u njegovoj sposobnosti da na ispravan način upotrebljava silu: s jedne strane ona mu je nužno potrebna, a s druge strane ta sila je upravo i najveća opasnost jer ga izolira i stavlja na specifičnu distancu od drugih i onemogućuje mu izgradnju odnosa sa svojim podanicima (*ibid.*).

Osmo poglavlje osvjetljava figuru Borgije i zahvaća dodatnu dimenziju njegove *virtù*. Okosnicu ovog poglavlja čine antička figura Agatokla i njegov moderni pandan Oliverotto Firmiano, a obje su figure predstavljene kao specifični tip iskustva utemeljenja poretka budući da su se zločinačkim/opakim putem uspeli do vlasti. Agatoklo svoj dolazak na vlast duguje prevari koja mu je omogućila da u jednom potezu zatre sve senatore i najbogatije ljude, no začuđujuće je opstao na vlasti unatoč tim početnim zlodjelima, te je postupno pridobio podršku svojih podanika (P, 8: 139, 141). On je, naime, okrutna djela upotrebljavao na dobar način, tj. činio ih je sve odjednom, kako bi osigurao svoju vlast, te ih je postupno obraćao na korist svojih podanika (P, 8: 145). U tom smislu otkriva se razlika između

---

i nasiljima svih vrsta, što je njihovim ubojstvom zaustavljeno. Ubojstvo Ramira de Orce je rezultiralo uspostavom građanskog suda, koji je vratio povjerenje u pravednost i provođenje zakona, a pogubljenjem Orsinijevaca Borgia je uveo mir i sigurnost u državu (*cf.* P, 7; *cf. ibid.*: 131-132).

[39] Machiavellijev je sud u početku sasvim negativan: „Cesare Borgia, pučki nazivan vojvoda Valentino, zadobio je državu zahvaljujući *fortuni* očevoj pa ju je s njome i izgubio".

[40] Radi se o pogrešci nastaloj neposredno nakon smrti Aleksandra VI. (pet godina nakon početka Borgijinog osvajanja) kada je Borgia, i sam suočen s ozbiljnom bolešću, propustio prethodno ispravno rasuditi o izboru novog pape: „Jer, kako smo već rekli, ako i nije mogao izabrati papu po svojoj volji, mogao je bar spriječiti da papom postane onaj koga on neće" (P, 7: 137). Dakle, Borgia je sam prouzročio svoju konačnu propast, budući da se trebao pobrinuti da Julije II. kojega je prethodno uvrijedio ne bude izabran. Za razliku od Savonarole, čiji su principi politike pogrešni, kod Borgije su principi politike dobri, a konkretno rasuđivanje u ovoj situaciji je bilo pogrešno. Borgia tako nije sam postao slavni utemeljitelj budući da je uspješno zasnivanje države u centralnoj Italiji naposljetku izostalo, ali da je u tome kojim slučajem uspio, njegova „zlodjela" bila bi zaboravljena temeljem ostvarenog rezultata (Lefort, 2012: 131).

Agatokla i Oliverotta: dok je Oliverotto djelovao isključivo kroz nasilje, Agatoklo mijenja svoje ponašanje prema okolnostima koje mu nalaže koegzistencija s vlastitim podanicima (Lefort, 2012: 135). Njegovo djelovanje stoga ima visoku političku vrijednost: od određene slike zla (početni teror i nasilje) krenuo je prema slici dobra, tj. prema interesu svojih podanika. U tom smislu njegovo je ponašanje uistinu slično velikim utemeljiteljima. Dok nas Agatoklo suočava s određenom slikom zla koja vodi prema slici dobra, veliki utemeljitelji su nas nasuprot tome suočili s određenom slikom dobra koja nas je postupno vodila prema određenoj slici zla. Ta točka u kojoj se dvije slike spajaju ukazuje na njihovu suštinsku sličnost, i uistinu se čini da vladari koji su tirani mogu postati slavnim utemeljiteljima. S jedne strane *virtù* Agatokla doista je slična Borgijinoj u pogledu razumijevanja važnosti odnosa vladara i podanika. Agatoklo traži svoje utemeljenje u odnosu s podanicima, te shvaća važnost priznanja od strane drugih (*ibid.*: 137). Sigurnost vladara izravno ovisi o tom odnosu: vladar se ne može pouzdati u svoje podanike ukoliko se oni ne mogu pouzdati u njega.[41] U tom smislu kod Agatokla se u odnosima vladara i podanika, kao ni kod Borgije, ne radi o odnosu čiste dominacije: moć da se nanese smrt, interpretira Lefort, transformira se u moć života koja znači pristanak na razmjenu između vladara i podanika (*ibid.*: 137).[42] Vladarevo djelovanje na primjeru Agatokla ima progresivan pravac od zle do dobre slike i determinirano je nužnošću da živi sa svojom podanicima, „tako da ga nikakav ni loš ni dobar događaj ne mogu navesti da mijenja svoje ponašanje“ (*cf.* P, 8: 145, 147). Međutim, problem se pokazuje upravo u moralnoj uvjetovanosti/motiviranosti djelovanja vladara: „jer kad u nevolji nužda skoči za vrat, kasno ti je činiti zlo, dobro pak što ga činiš ne donosi ti koristi“ (P, 8: 147). Tako moralna reprezentacija politike zadobiva centralno mjesto u okviru Machiavellijevog mišljenja (Lefort, 2012: 137). Drugim riječima, Agatoklova *virtù* nipošto nije na razini Borgijine, niti one slavnih utemeljitelja (*ibid.*: 138). Kod Machiavellija se ne radi o jednostavnom, uobičajenom poimanju moralnosti u kojoj dobro briše zlo ponašanje, kao što to na prvi pogled pokazuje njegova analiza Agatokla (*ibid.*: 136). Istovremeno, *virtù* ne može biti odvojena od moralnog značenja[43] (*ibid.*: 133), ali ono nije shvaćeno u uobičajenom smislu. Machiavelli ne osuđuje nasilje kao takvo već nas upozorava na njegovu plodonosnu preobrazbu kroz politiku privida koja omogućuje spajanje dobra i zla na jednoj te istoj osnovi

[41] U tom slučaju on bi bio prisiljen neprestano „nositi nož u ruci“ (P, 8: 145).

[42] Iako analiza Agatokla stavlja u fokus nasilje koje je vladaru potrebno da osigura sebe samoga, odmah doznajemo da okrutnosti treba učiniti sve odjednom kako bi pridobio i vezao podanike uza sebe (P, 8: 145).

[43] Dovoljno je da se prisjetimo da su herojski utemeljivači, koji nude simbolički model za djelovanje vladara, *eccelentissimi*.

(*ibid.*: 136). Figura Agatokla otkriva da *virtù* ima još jedan suštinski sloj značenja koje se nadaje iz njezine direktne veze s pojmom slave: „Ne može se doduše nazivati vrlinom ubijanje sugrađana, izdaja prijatelja, nevjera, nemilosrđe, bezboštvo; jer sve to može donijeti vlast, *ali ne i slavu*“ [*imperio ma non gloria*] (P, 8: 141 - istaknuo D. Ž.). Pitanje slave iz Lefortovog kuta zadobiva sasvim specifično značenje koje ukazuje na važnost predodžbe koju vladar stvara o svom djelovanju (*ibid.*: 138). Ono što dijeli Agatokla od slavnih utemeljitelja i Borgije, jest da nije shvatio važnost slike/predodžbe kakvu njegova vlast stvara u očima njegovih podanika (*ibid.*). Prezentiranje učinaka njegova djelovanja pred očima njegovih podanika je nezadovoljavajuće. Naime, zločine s početka je učinio ili bez opravdanja i/ili prije svega bez prikrivanja. On je zbog inicijalnog terora kojeg nije umio na valjani i uvjerljiv način opravdati, kod svojih podanika imao negativnu percepciju, te je zauvijek ostao „čovjek niska i prezrena roda“, „sin lončarov“ (P, 8: 139; Lefort, 2012: 138). Agatoklo je rob vlastite ambicije, zarobljenik je vlastite lažne predodžbe budući da se slika koju on stvara o svom djelovanju ne poklapa sa slikom koju o njegovom djelovanju stvaraju njegovi podanici (*ibid.*: 137). Tako nam taj njegov suštinski nedostatak osvjetljava figuru Borgije, a time i otkriva puno značenje političke *virtù*: Borgija je nasilje uvijek umio prikriti i opravdati, te je stvorio pozitivnu sliku o svom ponašanju u očima svojih podanika, a pritom je mogao mijenjati ponašanje već prema potrebi situacije. Dakle na kraju osmog poglavlja Machiavellijeva misao nas dovodi do zaključka da je vladar suštinski određen kroz odnos sa svojim podanicima, a njegovo je ponašanje u značajnoj mjeri određeno mišljenjem/predodžbom koje o njegovom ponašanju stvaraju ti podanici. Reprezentacija politike postaje ključna dimenzija *virtù* vladara, budući da se pokazuje kako je njegovo ponašanje vezano za mnijenje [*opinion*] njegovih podanika (*ibid.*: 139).

3.2.3. Klasna borba kao pokretački princip društva

Deveto poglavlje „De principatu civili“ predstavlja nedvojbeno ključno poglavlje Lefortove interpretacije *Vladara*. Na prvi pogled Machiavelli razmatra tek jedan slučaj kada privatni građanin stječe vlast s pomoću puka ili pak s pomoću velikaša (P, 9: 147). Međutim, istovremeno na ovom važnom mjestu u *Vladaru* valja, između redaka, prepoznati novi i odlučujući sloj razvoja Machiavellijeve misli. Riječ je o pojašnjenju odnosa vladara i podanika koji je do sada razmatran samo u općenitim terminima. Pod izlikom razmatranja partikularnog slučaja, Machiavelli u diskurs uvodi univerzalnu tvrdnju o nesvodljivom i

nesmirivom klasnom konfliktu koji trajno prožima svako društvo (*ibid.*: 139, 142): „Jer u svakom gradu postoje ove dvije različite težnje: puk neće da njime upravljaju velikaši i ugnjetavaju ga, dok velikaši hoće da vladaju pukom i ugnjetavaju ga: a iz tih oprečnih apetita ostvaruje se u gradovima jedna od ovih triju posljedica: ili principat ili sloboda ili bezakonje" (P, 9: 147).[44] Prema Lefortu, iz ovih ključnih redaka valja izvesti zaključak kako se za Machiavellija funkcija vlasti ogleda u regulaciji i modifikaciji klasnog sukoba. Riječ je o sasvim novom, modernom poimanju društva kao društva podjele, te novom razumijevanju vlasti i njezine društvene funkcije (Lefort, 2012: 150) reguliranja klasne podjele (*ibid.*: 160). Pritom, nasuprot tradicionalnom razlikovanju dobrih i izopačenih tipova vladavine,[45] Machiavelli razlikuje samo tri tipa vladavine prema kriteriju načina na koji se razrješava klasna borba: principat [*principato*] u kojem se podijeljeno društvo podvodi pod autoritet jednoga; republika [*libertà*] u kojoj je klasna borba regulirana na način da nitko nije podvrgnut vlasti drugoga; te *licenzia* (ne-poredak) koja nastupa ukoliko vlast ne uspije u regulaciji klasne podjele (*ibid.*: 139).

Vladar kroz svoj odnos s podanicima treba shvatiti da klasne težnje puka i velikaša nisu podjednake. Drugim riječima, on više ne može zamišljati društvo tek kao predmet djelovanja društvenih sila kojima treba ovladati,[46] jer u tom slučaju neće moći spoznati različitu prirodu/motive težnji koje ih formiraju kao „političke klase" (*ibid.*: 143). Naime, dok puk traži zaštitu od tlačenja, velikaši teže zadovoljiti svoj apetit za tlačenjem i opresijom kako bi mogli „pod njegovom [vladarevom] zaštitom davati maha svojih prohtjevima" (P, 9: 147;

[44] U okviru naše analize Lefortova tumačenja Machiavellija uvodimo razlikovanje naroda kao klase i naroda kao cjeline političkog tijela. Firentinac nedvojbeno razdvaja narod kao cjelinu građana na dva dijela (klase): velikaše koji teže tlačenju i ugnjetavanja puka i puk „kao masu onih koji su bez moći" i koji teže da ne budu tlačeni (Lefort, 2012: 140). Machiavelli se međutim u svojim spisima uglavnom koristi pojmom naroda, ali ga rabi u oba smisla/značenja. Razlikovanje naroda kao klase (puk) i naroda kao cjeline građana nije sadržano u hrvatskom prijevodu *Vladara* (1998; 2014), niti je u potpunosti sadržano u *Raspravama* (1985), koje predstavljaju manji problem, jer tamo sam Firentinac uvodi razliku između Senata i puka.
Narod kao klasu prevodit ćemo i označavati pojmom puk, ili pak njegovom istoznačnicom plebs. Time svjesno, s namjerom da ponudimo određenu interpretaciju Machiavellija, zadiremo u originalni tekst. Čitatelj je pozvan da za sebe procijeni da li je takvo značenje u svakom pojedinom slučaju opravdano, kako sa stajališta Machiavellijeva izvornog teksta, tako i sa stajališta Lefortovog teksta, koji također uglavnom koristi samo termin narod [*le peuple*] (*sic!*).

[45] Lefort ukazuje na Machiavellijevo odbacivanje razlikovanja tiranije i legitimne vladavine jednoga budući da je princip geneze oba poretka vezan uz klasnu podjelu (*ibid.*: 139).

[46] Po Lefortovom sudu ključ Machiavellijevog pristajanja uz puk ne može se dokučiti iz logike odnosa snaga i politike kao tehnike (*ibid.:* 160) te stoga sljedeća tri motiva smatra nedovoljnima u smislu pružanja potpunog objašnjenja: a) brojčani kriterij po kojem vladar pristaje uz puk „jer ga je mnogo, a velikaša je malo"; b) velikaši su lukavi pa mogu navaliti na vladara, a puk će u najgorem slučaju vladara samo napustiti; c) „Vladar je prisiljen da živi uvijek s istim pukom, a bez istih velikaša može biti, može ih postavljati i skidati kad god ushtije" (P, 9: 149; Lefort, 2012: 143).

Lefort, 2012*:* 140-141). Društvena podjela je suštinski nerazrješiva jer su ono što razlikuje ove dvije klase njihove međusobno suprotne težnje: „Postojanje klasa je određeno samo kroz njihov suštinski odnos, kroz dva u principu podjednako nezasitna apetita“ (*ibid.*: 140).[47] Te težnje ne mogu nikada zatrti u potpunosti jedna drugu (*ibid.*). Klasna podjela je dakle osnovna premisa svakog društva. Upravo iz podjele proizlazi svaka vlast/poredak (*ibid.*).[48] Vladar treba tražiti potporu u cjelini svojih podanika, ali budući da ta cjelina nije jedinstvena, on se treba odlučiti uz koju će od klasa pristati.[49] Između dvije strane u sukobu vladar treba izabrati puk: „I neka mi se ovdje nitko ne suprotstavi onom otrcanom poslovicom da zida na pijesku onaj koji se oslanja na puk (...)“ (P, 9: 151). Novi vladar tako treba težiti da zadovolji demokratske aspiracije (*ibid.*: 210), budući da puk zahtijeva samo jedno: da ne bude tlačen od strane velikaša kao njihovog „prirodnog neprijatelja“ (*ibid.*: 141), i stoga je njegovo prijateljstvo lako zadržati (P, 9: 149). Vladar se odlučuje za puk jer može lakše zadovoljiti njegove težnje negoli one velikaša (Lefort, 2012: 141).[50] Važno je također primijetiti da puk ne želi vladati: „puk neće da njime vladaju velikaši i ugnjetavaju ga“ (P, 9: 147), što omogućuje vladaru da „bude sam“ (*ibid.*: 145), odnosno da djeluje kao treća strana u sukobu, te da kao apsolutni politički autoritet (P, 9: 153) uspostavi održivi politički poredak. Između

[47] Ovdje valja primijetiti kako nije riječ o različitim interesima koje imaju ove dvije skupine, nego o dvije različite težnje/raspoloženja.

[48] Vlast ne dolazi od Boga ili Prirode već je produkt društvenih odnosa (podjele društva).

[49] U stvarnosti se međutim „vladar ne može oslanjati samo na dio svojih podanika, budući da pojedinačna klasa postoji samo preko manjka koji je konstituira naspram drugoga“ (*ibid.*: 140). Drugim riječima, iako Machiavelli između dviju klasa odabire puk, on istovremeno odabire i velikaše. Machiavellijeva teorija ne teži uspostavljanju puka namjesto cjeline političkog tijela i ne vodi ka isključenju velikaša: „A dobro uređene države i razboriti vladari s velikim marom nastoje oko toga da ne dovedu velikaše do očaja, te da ugode puku i uzdrže ga u zadovoljstvu, jer je to jedna od najvažnijih zadaća vladarevih“ (P, 19: 205, 207). U nastavku istog poglavlja dodaje: „Još jednom zaključujem da vladar mora poštivati velikaše, ali se ne smije omrziti puku“ (P, 19: 207). Lefort je također eksplicitan: „U samom trenutku kada on [vladar] iskušava svoju ovisnost i u kojem zna da je vezan s pukom, on mora sebe spriječiti u zadovoljenju težnje puka. Kako bi ostao treća strana u sukobu on mora odgoditi ispunjenje te težnje [*keep this desire in suspense*] (...)“ (*ibid.*: 189).

[50] Machiavelli se u obrazloženju zagovora pristajanja vladara uz puk podupire i sljedećim sudom: „Osim toga velikaše ne možeš zadovoljiti na častan način, ne nanoseći drugima nepravde, puk možeš. *Težnje su puka mnogo časnije od težnja velikaša*, jer oni hoće da tlače, a narod da ne bude tlačen“ (P, 9: 149 - istaknuo D. Ž.). Međutim, po Lefortovom sudu moralna dimenzija težnje puka nije odlučujuća za projekt vladara (*ibid.*: 144, 160). Drugim riječima, vladar ne pristaje uz težnju puka jer je ona *per definitionem* „dobra“, već zato što iz nje izvedi čisto političke lekcije (*ibid.*: 143) vezane za „ekonomiju moći“ i manju količinu uporabe nasilja koju podrazumijeva oslanjanje na puk. Plebs nije dobar po sebi, već samo ako mu zapovijeda sposoban vladar/politički autoritet. Vidi primjer braće Gracchi u Rimu koji su privatni građani, i koji se ne mogu osloniti na podršku plebsa iako se zalažu za njihovu stvar (P, 9: 151; Lefort, 2012: 143).

sile vladara i povjerenja puka postoji odnos razmjene (Lefort, 2012: 145).[51] Sila je potrebna, ali se politika ne može svesti na silu, budući da je „sila povezana sa zaštitom“ (*ibid.*).[52]

Međutim, zašto puk koji po definiciji odbija bilo kakvu dominaciju i zapovijedanje, pristaje na vladara, i na novu dominaciju (*ibid.*: 142)?[53] U Lefortovom čitanju to je moguće zato što je puk neoprezan i manje lukav od velikaša (P, 9: 149; Lefort, 2012: 142), a nošen je snažnom težnjom/porivom da se istrgne iz ruku nepodnošljive dominacije svog prirodnog neprijatelja - velikaša. Taj entuzijastični poriv puka da se istrgne iz robovskog odnosa s velikašima, nedvojbeno ih gura u ruke novog gospodara: vladara (*ibid.*: 142). Međutim, istovremeno je „najbolje što se puku može dogoditi [to] da bude nasamaren“ (*ibid.*). Naime, vladar samo uz pomoć lakovjernog puka može stvoriti trajniji politički poredak i obuzdati dominaciju velikaša, a kasnija analiza (prvenstveno poglavlje osamnaesto) upravo pokazuje da se „lukavstvom uma“ težnje puka pridružuju težnjama vladara (*ibid.*: 141).[54] No već u ovoj fazi diskursa otkrivamo nedvojbeno da *ordini nuovi* političke misli znače utemeljenje poretka na pridobivanju potpore puka (*ibid.*: 146), iako još uvijek nije jasno kako je tu potporu moguće zadobiti. Vladar pritom predstavlja treću stranu u klasnom sukobu, a njegov zadatak nije da oslobodi društvo od sukoba, već „da iznađe formulu za podnošljiviji poredak“ (*ibid.*: 145).[55] Cilj njegove intervencije je omogućiti egzistenciju društva u uvjetima podjele, za koju, međutim, ne postoji konačno rješenje. Ona, radije, nalaže neprestanu regulaciju (*ibid.*: 142) kroz uspostavu političkog autoriteta (*ibid.*: 145).[56] Svako društvo obilježeno je „kontradikcijom koja ga u potpunosti prožima budući da je ono istovremeno i prostor koegzistencije i prostor sukobljavanja“ (*ibid.*: 178). A upravo je politika taj prostor u kojem se antagonizmi pretvaraju u suradnju (*ibid.:* 150). Pritom je „nemoguće državu svesti na

[51] „Ali kad se puk osloni na vladara koji smije zapovijedati, srčan je, ne straši se u nevolji, spreman je na obranu i podržava svojim duhom i svojim odredbama oduševljenje puka, neće ga puk ostaviti na cjedilu i pokazat će se da je zidao na čvrstim temeljima“ (P, 9: 151).

[52] „Stoga razborit vladar mora smisliti način vladanja da njegovi građani uvijek, i ma kakva god bila vremena, osjećaju potrebu za njim i za državom, pa će mu uvijek biti vjerni“ (P, 9: 153).

[53] Zamijetimo na ovom mjestu proizvodni kontrast ne-moći puka i apsolutne moći vladara (*ibid.*: 142).

[54] Vidi kasniju analizu izvedenu u ovom tekstu u potpoglavljima 3.2.5. i 3.2.6.

[55] Izabirem (i parafraziram) sljedeće karakteristično mjesto Lefortove interpretacije funkcije vladara: klasna podjela podrazumijeva *stalno kretanje društva* koje je rezultat uvijek iznova manifestiranog nezadovoljstva puka koje na sebe preuzima vladar prevodeći to kretanje u *politiku rizika* (*ibid.*: 182).

[56] U tom slučaju vladar se ne mora bojati da će ga puk napustiti. Teza da je puk nevjeran pokazuje se pukom izlikom za slabost vladara. Priroda puka naime ovisi o ispravnom zapovijedanju. Međutim, kako se konkretno uspostavlja autoritet vladara, odnosno kako se stiče naklonost i štoviše prijateljstvo puka [*mantenerselo amico*] (P, 9: 149), Machiavelli u ovoj fazi diskursa izrijekom odbija analizirati: „Vladar može pridobiti puk uza se na više načina, ali se za njih, jer se mijenjaju od slučaja do slučaja, ne može dati stalno pravilo, pa ćemo ih izostaviti“ (P, 9: 151). Firentinca zanima kako je moguće društvo utemeljeno na podjeli, ali osim općenitog razmatranja o potrebi pridobivanja puka u ovoj fazi diskursa ne pruža čitatelju druge orijentire.

jedinstvo“, a latentni spoj dviju težnji moguć je samo indirektno, tj. preko političke vlasti (*ibid.*: 140).[57]

Nakon devetog poglavlja jasno je da je ključno pitanje za Machiavellija u Lefortovom čitanju i ujedno najdublja dimenzija njegove misli,[58] što je političko društvo u svojoj suštini [*being of the social*] i što ono zahtijeva od vladara. Funkcija vladara je pritom kao što smo pokazali, zadana u odnosu na klasnu borbu koja uvijek u konkretnoj situaciji zadobiva oblik nekog odnosa snaga/moći, ali svoj trajni izvor ima upravo u nesumjerljivosti dviju težnji (*ibid.*: 160). Tako s Lefortom postupno otkrivamo ograničenja početnog momenta objektivizacije politike od strane vladara, budući da i sam vladar, kao treća strana, izvire iz društva.[59]

---

[57] Lefort implicira da Machiavelli ne stoji samo nasuprot Starih, već da je njegovo shvaćanje političkoga nekompatibilno i s kasnijim Hobbesovim projektom. Naime, razrješenje političkog problema (klasna podjela) nije moguće posredstvom ugovora (*ibid.*: 142-143), kao kod Hobbesa, budući da puk ne može biti partner u razmjeni jer je definiran isključivo negativno, tj. uopće nema interes koji je moguće pozitivno definirati (*ibid.*: 142). Prirodno stanje kao faktično stanje nesigurnosti kojeg tvore antagonistički suprotstavljeni pojedinci i grupe, a koje bi se prevladalo u društvenom/političkom stanju, kod Machiavellija ne funkcionira, budući da je kao iluzorna odbačena mogućnost poretka koji bi bio profitabilan za sve članove društva (*ibid.*). Iza površinskog društvenog antagonizma skriva se osnovna premisa Machiavellijevog projekta: neukidiva podjela društvenog tijela. Prirodno stanje je takoreći već političko stanje i kao takvo je neukidivo. Tako i Flynn primjećuje da u *Vladaru* „Lefort pruža snažnu kritiku ugovorne teorije općenito, a posebice Hobbesove inačice” i u nastavku dodaje da je osnovni problem što Hobbes atomizira društvo te ga potom homogenizira (Flynn, 2005: 17).
Hobbes ne razlikuje težnje individua u klasnom smislu, vladar nema nasuprot sebi klase nego samo pojedinačne podanike. Kod Machiavellija je pak ključno to što težnje koje pokreću ljude nisu podjednake, već su definirane kao klasne težnje u svom suštinskom odnosu suprotnosti, kao težnja za dominacijom (velikaši) i težnja za otporom tlačenju (puk), iz čega slijedi nemogućnost konačnog razrješavanja klasne borbe, tj. nemogućnost jednoklasnog društva (*ibid*).

[58] Sve druge dimenzije političkog problema koje Machiavelli nadalje otvara treba shvaćati s obzirom na ovu novopronađenu istinu društva. U tom smislu izabirem dva ključna mjesta iz rasprave koja slijedi: „Glavni temelji svih država, i novih i starih i mješovitih, jesu dobri zakoni i dobra vojska. Budući da ne može biti dobrih zakona gdje nema dobre vojske, a opet gdje je dobra vojska mora biti dobrih zakona, ostavit ću po strani raspravljanje o zakonima i govoriti o vojsci“ (P, 12: 163). Međutim, prema Lefortu zakone i vojsku treba shvaćati iz logike najdublje dimenzije Machiavellijeve misli, tj. iz logike devetog poglavlja (Lefort, 2012: 149). Slično je i s petnaestim poglavljem, u kojem Machiavelli razmatra odnos vladara i podanika. U Lefortovoj interpretaciji ovo poglavlje (samo za sebe) ne donosi najavljeni radikalni rez spram Tradicije, već je prvenstveno riječ o logičkom nastavku Machiavellijeve revolucionarne moderne misli: novootkrivene istine društva i funkcije vlasti iznesene u devetom poglavlju (*ibid.*: 159).

[59] Potpuno odvajanje vlasti od društva [*separation of politics*] nije moguće jer vlast/vladar proizlazi iz društva, i zato je uvijek situiran u društvu [*in society*] (*ibid.*: 189). „Vladar se može pridružiti drugima [svojim podanicima] kroz prostor koji mu *oni osiguravaju* kao njegov vlastiti“ (*ibid.*: 189 - istaknuo D. Ž.).

3.2.4. Problem vojske

Od desetog poglavlja nadalje Machiavelli s političke rasprave prelazi na raspravu o vojnom pitanju, ali samo kako bi podupro svoj argument o „državi utemeljenoj na puku“ (*ibid.*: 148). Naime, pokazuje se da su vojno i političko pitanje suštinski povezani budući da je vladaru potrebna podrška puka kako za unutarnju stabilizaciju poretka, tako i za uspješnu obranu od vanjskih neprijatelja: „Nije lako navaliti na vladara koji ima tvrde gradove, a puk ga ne mrzi“ (P, 10: 155).[60] U nastavku poglavlja naš autor razvija svoju misao o odnosu vladara i podanika kako bi pokazao da narod (prije svega puk) postupno internalizira svoju ovisnost o vladaru do najvišeg stupnja (Lefort, 2012: 148). Naime, ukoliko vladar uspostavi odgovarajući autoritet pokazat će se da je „u naravi ljudi da budu zahvalni i za dobra koja čine i za ona koja primaju“ (P, 10: 157).[61] Povećanje moći puka paradoksalno jamči njegovu poslušnost (*ibid.*: 150). Otuda greška u odabiru vrste vojske izravno ukazuje na grešku u osnovnim principima politike bilo kojeg režima (*ibid.*: 149). U nastavku „vojnih poglavlja“ Machiavelli se jasno opredjeljuje za građansku vojsku/miliciju nasuprot plaćeničkim i pomoćnim vojskama koje oštro kritizira.[62] Podanici su jedina prava vojska na koju se vladar može osloniti (*cf.* P, 13: 173). Pritom, naoružavanje puka i vojna reforma,[63] proizlaze iz novog shvaćanja društva i funkcije vlasti te stoga u potpunosti korespondira s novim principima politike.[64]

---

[60] Machiavelli za potporu ove teze iznenađujuće navodi primjer njemačkih gradova „che sono libertissime“ (P, 10: 155), te time, prema Lefortovom lucidnom čitanju, aludira na zaključak „da tamo gdje puk nije omražen postoji sličnost između principata i republike“ (*ibid.*: 148).

[61] U trenutku krajnje ovisnosti vladara o puku, kad se suočava s vanjskim neprijateljem koji nemilosrdno pali i uništava imanja naroda, mi otkrivamo krajnju privrženost puka koji se još više sjedinjuje s vladarom (P, 10: 157). Pokazuje se da se puk postupno (u procesualnoj logici) više jednostavno ne pokorava, nego pristaje na poslušnost vladaru.

[62] Machiavelli plaćeničke vojske ocjenjuje beskorisnima i opasnima jer im je isključiva motivacija zarada od ratovanja, a ne ljubav spram vladara i spremnost da za njega polože život, te će stoga pod svaku cijenu takva vojska nastojati izbjeći pogibelji (P, 12: 163). Ukoliko su pak plaćenički zapovjednici sposobni, oni su time i opasniji za vladara budući da će dovesti u pitanje njegovu vlast, težeći da se postave na njegovo mjesto (P, 12: 165). Pomoćna vojska (vojska stranog vladara) je pak i „opasnija od plaćeničke vojske“ (P, 13: 173) jer u slučaju njihove pobjede vladar koji je njihovu pomoć zatražio može pasti u njihovo ropstvo (P, 13: 173) (Lefort, 2012: 152-153).

[63] Lefortov Machiavelli zasigurno inzistira na naoružavanju puka. Pitanje je međutim da li građanska milicija uključuje ipak narod kao cjelinu građana. Vidi originalni talijanski tekst.

[64] Vladar može naoružati podanike samo zato što je upućen da s njima izgradi odnos povjerenja, te ih kroz naoružavanje pridobiva uz sebe. Na tom tragu u dvadesetom poglavlju, koje dovršava raspravu o odnosu vladara i podanika (*ibid.*: 184), Machiavelli navodi da vladar treba naoružati svoje podanike kad su oni goloruki kako bi im na taj način ukazao povjerenje i kako bi mu oni postali vjerni, te kako bi se od statusa podanika transformirali u njegove pristaše (P, 20: 221). Valja se osloboditi straha od puka (*ibid.*: 155). Naime, upravo je strah od vlastitih naoružanih građana osnovni razlog i argument oslanjanja na plaćeničke vojske, budući da se naoružani građani u svakom trenutku mogu okrenuti

Jedanaesto poglavlje koje se bavi crkvenim principatima i koje je ubačeno u okvir „vojnih poglavlja“ valja s Lefortom shvatiti kao kritiku politike papinstva koja je izravno vezana za sustav i karakteristike vojne obrane na talijanskom poluotoku (*ibid.*: 151). Naime, u dvanaestom poglavlju, kritizirajući uporabu plaćeničke vojske, Machiavelli u njoj pronalazi „jedini uzrok sadašnje propasti Italije“ (P, 12: 163).[65] A osnovni razlog začetka takvog karakterističnog talijanskog sustava obrane jest upravo Crkva (Lefort, 2012: 151), koja je iskoristila slabljenje Carstva u Italiji od polovice trinaestog stoljeća kako bi prigrabila Italiju u svoje ruke, poduprivši nastanak novih država vojnim trupama koje je, dakako, regrutirala izvana (P, 12: 169).[66] Plaćeničke vojske su na području cijele Italije stekle dotad nezamislivu, najširu moguću rasprostranjenost, te sasvim dominiraju njezinim političkim životom (*ibid.*: 154).[67] Tako kritika Crkve, preko kritike ustanovljivanja običaja korištenja plaćeničkih vojski, dovodi Machiavellija do prosudbe *hic et nunc* suvremene Italije (*ibid.*: 152, 200). Na razini razvoja Machiavellijeve misli pokazuje se da su novi principi politike i teorijska razina njegove analize direktno vezani za praktični zadatak političke, i konzekventno vojne, reforme na talijanskom poluotoku (*ibid.*: 152).[68] Kritika plaćeničkih vojski koje su dovele Italiju u ropstvo i sramotu [*stivia e vituperata*] (P, 12:170) može se primjereno shvatiti samo s obzirom na nove principe Machiavellijeve politike, a sveprisutnost plaćeničkih vojski na talijanskom poluotoku osvjetljava sve nedaće i slabosti talijanskih država i podvodi ih pod jedinstveni problem (*ibid.*: 154). Otuda se sve talijanske države pokazuju podjednako slabima, karakteriziraju ih iste pogreške i one stoga dijele istu sudbinu (*ibid.*: 154). Plaćenička vojska je na fundamentalnoj razini rezultat potpunog nerazumijevanja politike od strane papinske države,[69] koja je tu vrstu vojske u Italiju i uvela. Papinska država polazi od *ordini antiquati della religone* gdje se vladari zadržavaju na vlasti „kako god postupali i živjeli“ (P, 11: 157),

---

protiv vladara (*ibid.*: 149). Međutim, Machiavelli oštro kritizira ovu tezu ukazujući u trinaestom poglavlju na primjer Luja XI. koji je, za razliku od oca Karla VII, ukinuo pješaštvo i uzeo u najam plaćeničku Švicarsku vojsku, što naš autor označava „uzrokom svih njihovih [francuskih] nedaća“ (P, 13: 175). Također, kao protuargument strahu od naoružanog puka, Machiavelli navodi da će se teže dogoditi da pod vlast nekog od svojih građana padne zemlja koja ima vlastite vojne snage, negoli ona koja se oslanja na plaćenike, a o čemu zorno svjedoči i primjer Francesca Sforze (P, 12: 169).

[65] Sistem plaćeničkih vojski predstavlja ujedno i kritiku buržoazije koja je u potpunosti posvećena privatnim poslovima (*ibid.*: 154). Ekonomska snaga i moć talijanskih gradova-država u izrazitoj su neravnoteži s njihovom političkom slabošću, što je rezultat krivih principa politike (*ibid.*: 202).

[66] Valja primijetiti kako je kritika pomoćnih vojski izvedena upravo kroz primjer jednog pape, Julija II. i njegove politike dovođenja Ferdinanda u Italiju (*ibid.*: 151.; P, 13: 171, 173).

[67] Nije slučajno da Machiavelli na ovom mjestu evocira važne stranice s konca trećeg poglavlja uspoređujući sistem plaćeničkih vojski sa sušicom koju je u početku teško ustanoviti, a lako liječiti, dok je s vremenom obrnuto (P, 13: 177; *cf.* P, 3: 103).

[68] Od tuda je za Leforta posljednje poglavlje *Vladara* logičan završetak upravo ove rasprave (*ibid.*: 199-200).

[69] „Jedini oni imaju državu a ne brane je, imaju podanike i ne vladaju njima“ (P, 11: 157).

što dodatno osvjetljuje figuru novog vladara koji sa sobom nužno donosi dokidanje starih principa politike i tradicionalnog tipa odnosa vladara i podanika, koji se naziru iza uporabe plaćeničkih vojski (Lefort, 2012: 152). Machiavelli se stoga u trinaestom poglavlju ponovno vraća na svoju središnju figuru Borgije, koji je uspostavio narodnu vojsku (P, 13: 173). Figura Borgije tako predstavlja primjer provedbe reforme vojske, kao preduvjeta mogućnosti utemeljenja narodne države u Italiji (Lefort, 2012: 152).[70]

Kritika plaćeničkih vojski također pokazuje da je interes vladara da se podredi interesu države (*ibid.*: 152). Na tom tragu lik *condotierrea*[71] u nastavku se oštro kritizira.[72] Iako *condotierre* može s čisto formalnog stajališta steći i zadržati vlast, kao što to pokazuje primjer Francesca Sforze,[73] on istovremeno biva osuđen, kao jedan od *condotierrea* čije je djelovanje rezultiralo porobljavanjem Italije (P, 12: 169). „Individualni i politički uspjeh u ovoj fazi diskursa više nije moguće pobrkati" (Lefort, 2012: 153). S pozicije ispravnog zahvaćanja vladareve funkcije u društvu, Sforza je u konačnici diskreditiran, jer iako je bio uspješan *condotierre*, te je štoviše postao vladarom, nije stvorio potreban odnos sa svojim podanicima, odnosno ne vodi se novim principima politike (kako nam se to moglo činiti u početku Machiavellijeve analize),[74] niti je usmjeren na promjenu *statusa quo* u Italiji (*ibid.*: 153).

U kontekstu razvoja Machiavellijeve misli, nakon vojnih poglavlja definitivno je napuštena apstraktna logika odnosa snaga u korist otkrivanja značenja motiva koji pokreću aktere na djelovanje (vladar, narod, *condotierre*, pomoćne trupe, plaćeničke trupe). Čitatelj je pozvan da sam napravi iskorak i da shvati da je funkcija politike/vlasti da omogući primjerenu regulaciju društva *(ibid.*: 150). Pritom teorijski problem donosi na vidjelo direktnu vezu s praktičnim problemom reforme talijanskog poluotoka.

---

[70] Po Lefortovom sudu, zbog prerane smrti Borgije ostaje otvorenim pitanje što je realno moguće postići u Italiji. Ostaje nejasnim da li je moguće da se jedan autoritet uspostavi nad svim narodima na području Italije u obliku jedinstvene monarhije, ili bi pak uspješno utemeljenje jedne takve narodne države u središnjoj Italiji, koje bi bilo bazirano na novim političkim principima, zapravo prisililo druge države da također izmijene svoje institucije (*ibid.*: 154).

[71] Riječ je o zapovjedniku/kapetanu plaćeničke vojske.

[72] Machiavelli ističe njegovu isključivu fokusiranosti na zaradu i vlastiti prestiž te rat kao zanat, nesposobnost da uzdržava pješaštvo, izbjegavanje rizika u ratovanju kako bi izmakao naporima i pogibelji (P, 12: 169, 171).

[73] On je nakon smrti vojvode Filipa angažiran od strane Milana da se bori protiv Mlečića, no pobijedivši neprijatelje s njima se ujedinio i pokorio svoje gospodare (*cf.* fusnota 2 hrvatskog izdanja *Vladara,* 1988: 263).

[74] Figura Sforze prisutna je u *Vladaru* već od prvog poglavlja, a također je smještena i u važno sedmo poglavlje zajedno s figurom Borgije. U kontekstu daljnje rasprave u „vojnim poglavljima" čitatelju je omogućeno da shvati da figura Sforze sasvim blijedi u odnosu na blještavu figuru Borgije. *Cf.* D. II. 24. Važno je napomenuti da u *Raspravama* Borgija, koji se doduše ne spominje često, nikada ne blijedi.

3.2.5. Simbolička dimenzija politike i važnost predodžbe koju vladar stvara o svom djelovanju

U četrnaestom poglavlju Machiavelli se, hvaleći Scipiona i prizivajući Ksenofontovog Kira na kojeg se je ovaj ugledao, iznenađujuće vraća starim principima politike.[75] Međutim, ubrzo postaje bjelodano da je njegovo postupanje taktičkog karaktera. Firentinac čitatelja upućuje na tradicionalno shvaćanje politike i dobre vladavine, e da bi proizveo efekt kontrasta u odnosu na svoju netom objavljenu subverzivnu misao (*cf.* P, 9). Vraćanjem diskursa u okvire Tradicije, Machiavelli čitatelju omogućuje da u tom osvjetljenju još jednom prosudi prijeđeni put i da na potpuniji način zahvati revolucionarnost Firentinčeve misli (Lefort, 2012: 158). U naznačenom kontekstu, u poglavlju P, 15 naš autor najprije najavljuje ispitivanje odnosa vladara sa svojim podanicima, e da bi zatim pak iznenađujuće otvoreno, gotovo bombastično najavio svoj prekid s Tradicijom (*ibid.*: 159). „Ali namjera mi je da napišem nešto korisno po onoga koji će razumjeti, pa mi se činilo da je mnogo doličnije držati se zbiljske istine stvari [*andare drieto alla verità effettuale della cosa*] negoli njezina privida. Mnogi su zamišljali republike i monarhije za koje se nikada nije čulo ni vidjelo da su odista postojale“ (P, 15: 183). Po Lefortovom sudu Machiavellijev eksplicitan, potpun i neopoziv otklon od Tradicije, tj. novi početak koji je upravo najavljen, valja čitati u odnosu s prethodno poduzetom revolucionarnom analizom politike i društva (Lefort, 2012: 159; *cf.* P, 9). Kritiku konvencionalno shvaćenog morala izvedenu od petnaestog do devetnaestog poglavlja valja razumjeti u kontekstu klasne podjele kao novootkrivene istine društva (*ibid.*: 160-164). Funkcija i djelovanje vladara definirani su s obzirom na tu istinu: čitav problem ogleda se u tome što vladar mora pridobiti naklonost puka, dok istovremeno priroda političkog projekta koji je pred njim zahtijeva i primjenu ponašanja koje tradicija definira kao nemoralno. Machiavellijev vladar nije „dobar vladar“ kojeg zagovara tradicija (*ibid.*: 184), međutim nije niti oslobođen moralne dimenzije svoga djelovanja. Jer ponašanje je vladara po naravi političkog problema nužno izloženo očima njegovih podanika, pa ključna postaje slika/predodžba koju vladar stvara o svom djelovanju (*ibid.*: 161).[76] Ono što vladar jest ne

[75] „I tko god pročita život Kirov od Ksenofonta, spoznat će poslije u Scipionovom životu koliko mu je to nasljedovanje bilo na slavu i koliko se Scipion u neporočnosti, ljubaznosti, čovječnosti i darežljivosti približavao onome što je Ksenofont napisao o Kiru“ (P, 14: 181).

[76] Zamijetimo da Lefort odbacuje utilitarističku interpretaciju Machiavellijevog poimanja *virtù*: sve je dopušteno kako bi očuvao status vladara (*mantenere/salvare lo stato*) (*cf.* P, 15: 185). A isto tako Lefort odbacuje i interpretaciju *virtù* iz perspektive općeg dobra (*mantenere lo stato*) u smislu održavanja države, što bi od vladara zahtijevalo političke kvalitete, nasuprot moralnih koje pripadaju privatnoj sferi. Međutim, dok je uistinu s jedne strane tradicionalni kriterij vrline odbačen,

može se odvojiti od doživljaja/mišljenja njegovih podanika, pa se vladar mora prikazivati onakvim kakvim to drugi očekuju (*ibid.*: 161). Moralna reprezentacija politike[77] zadobiva središnje mjesto (*ibid.*: 160). Machiavelli, po Lefortovom sudu, u „zbiljskoj istini stvari", paradoksalno otkriva važnost imaginacije, slike/predodžbe koju vladar stvara u očima svojih podanika (*ibid.*: 163, 174), i stoga ukida strogo razlikovanje imaginarnoga i realnoga (*ibid.*: 171), shvaćajući imaginarno kao dio realnoga.

Budući da je vladar izložen očima svojih podanika on postaje predmetom njihove ljubavi ili mržnje (P, 17: 191). Lefort pokazuje da vladar mora izbjeći toj jednostavnoj slici koju o njemu stvaraju njegovi podanici (*ibid.*: 165). Naime, ukoliko je vladar zaokupljen slikom dobrog vladara, inzistirajući primjerice na vrlinama štedljivosti i blagosti, e da bi kod podanika pobudio ljubav, on ne može istovremeno izbjeći da u njihovim očima ne postane mrzak (tj. škrt ili okrutan) (P, 16: 17). Tako vladar koji slovi kao darežljiv u očima svojih podanika, mora, da bi održao tu sliku, stalno stvarati izvanredne namete, i s vremenom će, nužno, u očima svojih podanika postati omražen (P, 16: 185, 187).[78] Pokazuje se da je vladarev identitet od strane podanika vezan za jedan od podjednako opasnih, simetričnih ekstrema (ljubav/mržnja) koji uvijek u krajnjoj liniji rezultiraju mržnjom podanika (Lefort, 2012: 165-166). Problem nužne preobrazbe dobre u lošu sliku proizlazi, čini se, iz nestalnosti ljudske prirode (*ibid.*: 165). Ljudi su naime zli.[79] Pa ipak politika se nipošto ne može svesti na silu, i važno je primijetiti kako Machiavelli zaključuje da je najbolje za vladara da ga ljudi niti vole, niti mrze, već da ga se boje (P, 17: 191, 193). Ova treća mogućnost, u Lefortovom čitanju, implicira da je vladar sposoban modificirati odnos sa svojim podanicima (*ibid.*: 165), i osloboditi se jednostavne slike ljubavi i mržnje koju projiciraju njegovi podanici. Izlaz iz problema nužne preobrazbe dobre u lošu sliku nadaje se u obliku stvaranja slike vlasti koja budi strahopoštovanje [*majestic image*] i koja je odvojena/različita od stvarne osobe vladara

---

istovremeno, s druge strane, Machiavelli naglašava važnost moralnog prikazivanja politike (*ibid.*: 160).

[77] Primjerice, za razliku od vrline štedljivosti postaje bitna predodžba štedljivog vladara (*ibid.*: 163). „Vladaru dakle nije nužno da posjeduje sve navedene osobine, ali je itekako nužno da se drugima čini da ih ima [*parendo di averle*]" (P, 18: 199).

[78] Također vladar koji želi pod svaku cijenu izbjeći okrutnosti na kraju od te iste blagosti biva osuđen da u stvarnosti postane okrutniji od drugih vladara, budući da milosrđe dovodi postupno do sve većih nereda koji naposljetku zahtijevaju veliku okrutnost i navlače mržnju podanika (P, 17: 191).

[79] „Jer o ljudima se općenito može reći ovo: nezahvalni su, nepouzdani, *prijetvorni i himbeni* [*simulatori e dissimulatori*], klone se opasnosti i pohlepni su za dobitkom; ako im dobro činiš, uz tebe su, nude ti krv svoju i imutak, život i djecu (...) kad je potreba daleko; no kad se nevolja primakne oni izmiču" (P, 17: 191 - istaknuo D. Ž.).

(*cf.* P, 19: 199).[80] Pojam autoriteta, u razlici spram puke vlasti, postaje odlučujući za razumijevanje funkcije vladara, a ogleda se u stvaranju odgovarajuće predodžbe koju o sebi projicira vladar i koja je shvaćena kao kolektivna struktura imaginacije [*collective structure of imagination*], te kao takva predstavlja instancu transcendencije putem koje narod kao cjelina zadobiva latentno jedinstvo (Lefort, 2012: 170). Samo „kolektivni sustav institucionaliziranog imaginarija" (*ibid.*: 171) može prekriti, iako ne i zatomiti, jaz koji proizvodi klasna podjela i na taj način proizvesti latentni identitet društva (*ibid.*: 179). Društvo utemeljeno na podjeli je moguće samo posredovanjem vlasti/vladara koji predodžbom koju stvara o svom djelovanju nudi supstitut za jedinstvo (*ibid.*: 188). Bez autoriteta/maske, vladar postaje izravno izložen očima drugih, tek kao jedan pojedinac među drugima, te je stoga nužno osuđen na mržnju (*ibid.*: 169).

Osamnaesto poglavlje uvelike prelazi granice najavljene u naslovu „Kako vladari moraju držati zadanu vjeru", i prema Lefortovom tumačenju, čitatelju omogućuje razumijevanje kako vladar stvara autoritet odnosno odgovarajuću sliku/predodžbu o svom djelovanju u očima svojih podanika (*ibid.*: 167). Machiavelli, u najoštrijoj razlici spram Cicerona (*ibid.*: 166), savjetuje vladaru da se u odnosima s podanicima treba znati služiti i „zakonima i silom", dakle „ljudskim i životinjskom svojstvima", a od potonjih prije svega karakteristikama lisice (lukavost) i lava (sila) (P, 18: 197). Nasuprot jednostavnom lukavstvu podanika („*simulatori e dissimulatori"*, P, 17: 190), koje se ogleda u njihovoj promjenjivosti i nestalnosti budući da su spremni da u svakom trenutku izdaju vladara, Lefort primjećuje da je vladar „veliki hinac i licemjer" [*gran simulatore i dissimulatore*] (P, 18: 196; Lefort, 2012: 167). Lukavost vladara očituje se u stvaranju predodžbe vlasti koja je različita od stvarne osobe vladara i na taj način, posredstvom vlastite lukavosti, ovladava jednostavnom lukavošću (nestalnošću) svojih podanika. „Vlast nužno uključuje određeni stupanj

[80] Vladar je upućen da izmijeni ovisnost o svojim podanicima i to preko stvaranja slike koja je istovremeno i „ne-dobra i ne-loša" i koja se za razliku od dobre i loše slike otkriva kao suštinski nesimetrična. Naime, dok s jedne strane u Machiavellijevoj vizuri ne-loša slika ne restaurira dobru i ne-dobra slika ne restaurira lošu, istovremeno ne-loša slika nije samo jednostavno ne-loša već se nalazi u blizini dobre i ponovno uspostavlja „dobru sliku" vladara (*ibid.*: 165-166). Pritom se pokazuje da je ponovno uspostavljanje „dobre slike" (iz slike koja je istovremeno i ne-dobra i ne-loša) tek privid koji je međutim društvotvoran, a omogućen je napuštanjem jednostavne pretpostavke o univerzalno zloj ljudskoj prirodi. S obzirom na razlikovanje puka i velikaša, treba napustiti pretpostavku o zloj ljudskoj prirodi, te u klasi puka prepoznati partnera koji želi vjerovati u sliku dobrog vladara (*ibid.*: 169-170). Ta "dobra" slika nije ona koju će narod zavoljeti, i stoga ne uzrokuje kobnu nestabilnost koja bi nužno dovela do mržnje. Radi se o novoj „dobroj slici": o „veličanstvenoj slici", onoj koja ih općinjava/fascinira, dakle o uspostavi autoriteta kojeg narod niti voli niti mrzi, već ga se boji. Upravo ta nova „dobra slika (tj. privid), ostvarena uz pomoć puka, omogućuje jedini izlaz vladaru iz situacije u kojoj je prisiljen da odustane od stvarno dobre slike.

mistifikacije“ (*ibid.*: 168). Upravo lukavost vladaru pribavlja masku nužnu za njegovo djelovanje, i predstavlja kopču između „zakona i sile, razuma i strasti, dobrog i lošeg“ (*ibid.*: 168), budući da mu omogućuje moralnu reprezentaciju politike, čak i kad je djelovanje vladara na razini realiteta vezano za nasilje/silu tako što „zvijeri u sebi daje ljudsko obličje“ (*ibid.*: 167).[81] Lukavost vladara ogleda se u razumijevanju motiva djelovanja aktera u društvu (puk, velikaši). Njegova lukavost (istinski smisao za političko) prelazi razinu obične animalnosti, nadilazi granice privatnog interesa, i zadobiva proizvodnu funkciju, te omogućuje društvo, ukoliko je osvijestio funkciju vlasti u kontekstu izvorne društvene podjele. Pritom se klasni konflikt, na kojeg odgovara vladar, ne može razumjeti iz perspektive zle ljudske prirode koja bi bila zajednički nazivnik njegovih podanika, već postoji bitna razlika u njihovim motivacijama/težnjama, dakle u prirodi samih klasa. Manifestaciju „zle ljudske prirode“ Machiavelli pronalazi samo u ponašanju klase velikaša. Na tom tragu Firentinac nas pri kraju osamnaestog poglavlja podsjeća upravo na razlikovanje puka i velikaša: „Jer ljudi općenito više vjeruju očima negoli rukama, jer svima je dano da vide, rijetkima da čuju. Svatko vidi ono što hiniš, rijetki znaju ocijeniti što jesi, a ti malobrojni ne usude se suprotstavljati mišljenju mnogih kad ih brani veličanstvo države [*la maestà dello stato*].“ I u nastavku dodaje: „Jer svjetina se zanosi uspjehom i prividom same stvari; a na svijetu i nema doli svjetine“ (P, 19: 199, 201). Otuda proizlazi da ukoliko predodžba koju vladar stvara o svom djelovanju ima za društvo konstitutivnu funkciju, to je omogućeno samo u njegovom partnerstvu s pukom. Naime, jedino puk pristaje na mistifikaciju, omogućujući vladaru da silu podvede pod masku legitimnosti, i da preko predodžbe koja je različita od njegove stvarne osobe ovlada klasnim sukobom. Najjednostavnije, puk se može prevariti/nasamariti. To nije samo korisno za vladara osobno, već je, štoviše, nužno za njegov politički projekt ovladavanja klasnim sukobom. Budući da su slični vladaru, velikaši prepoznaju njegovu masku, a pritom se, obuzeti željom za dominacijom, sami ne mogu izdići iznad neposredne borbe s klasnim neprijateljem, jer ne shvaćaju smisao politike koju zato svode na zadovoljavanje svojih partikularnih interesa (*ibid.*: 171).[82] S druge pak strane puk u svojoj naivnosti, u želji da izbjegne nepodnošljivoj i nezasitnoj dominaciji velikaša, dopušta

[81] Nedvojbeno lukavost je ključna osobina vladara, budući da se vladar koji je lukav može prikazivati lavom i/ili prikrivati uporabu sile/nasilja. Machiavelli je eksplicitan: „Tko se je bolje znao služiti lisičjim svojstvima bolje je prošao; samo je nužno da znaš dobro prikriti [*bene colorire*] to svojstvo” (P, 18: 197).

[82] Velikaši su dovoljno zli da uvide mane vladara. Oni prepoznaju da se vladar predstavlja različitim od onoga kakav se čini da jest, i time, u slučaju vladarevog oslanjanja na velikaše, onemogućuju politički projekt (*ibid.*: 170). Oni stoga nisu sposobni za simboličku dimenziju politike, jer odvajaju istinu od lažnoga, realno od privida, misleći da je vladar nužno pokvaren kao i oni (*ibid.*: 169-170). Drugim riječima, velikaši ne razumiju funkciju vladara i ne shvaćaju što je to politika.

sebi da bude prevaren: „ljudi su toliko tupi i toliko se pokoravaju nuždi, kad nadođe, da će onaj koji vara uvijek naći nekoga tko će se dati prevariti“ (P, 18: 196). Puk želi vjerovati u dobru sliku vlasti (Lefort, 2012: 170), pristaje na privid i mistifikaciju [*la maestà dello stato*], ukoliko mu je omogućeno da kroz djelovanje vladara prepozna spas od dominacije velikaša, odnosno ukoliko vladar umije svoja djelovanja podvesti pod „veo općeg dobra“ (*ibid.*: 169). Najjednostavnije, puk je sposoban za simboličku dimenziju politike, on inzistira na prividu dobroga. Ukoliko vladar može opravdati nasilje i spriječiti najgoru sliku koja bi rezultirala mržnjom puka, to je dovoljno da puk bude fasciniran autoritetom vladara. Narod kao klasa omogućuje vladaru sigurnost u prividu (dobre slike), i time omogućuje politički projekt vladara.[83] A mistifikacija je pritom samo djelomična, jer se uspjeh politike vladara uvijek mjeri prema trijumfu nad neprijateljima puka (*ibid.*: 171).[84]

Tako se odnosi vladara, puka i velikaša mogu postupno s Lefortom, u svojoj ukupnosti, podvesti pod treću razinu lukavosti: lukavstvo Uma kojoj je podređen i sam vladar (*ibid.*: 170).[85] Time smo na pravom putu da pronađemo zajednički nazivnik Machiavellijeve političke misli u višestrukosti njezinih dimenzija, odnosno da Machiavelliju s Lefortom pripišemo invenciju *nove ontologije* (*ibid.*: 180).

3.2.6. Nova (politička) ontologija

Rasprava o lukavosti dovršava se u devetnaestom poglavlju kraćom raspravom o francuskoj monarhiji (*ibid.*: 173). Machiavelli hvali francuski model monarhije, ukazujući

[83] *Cf.* iznad fusnotu 80 u ovom poglavlju.

[84] Velikaši, suočeni sa savezništvom puka i vladara, nemaju izbora doli pristati na ograničenje dominacije i tlačenja. Vladar bi, u protivnom, u osloncu na puk, mogao sasvim satrti velikaše. Valja primijetiti da, osim zbog straha, oštroumni velikaši pristaju na savez vladara i puka zato što racionalno prosuđuju da će u novom poretku i dalje, iako bitno ograničeno, nastaviti tlačenje i dominaciju.

[85] Iako značenje političkog zadatka vladara nije neovisno o vladaru kao političkom subjektu, to značenje u konačnici „ne proizvodi on sam, već ono prolazi kroz njega“, a na tom tragu u političkom projektu vladara Lefort prepoznaje „trag vanjske nužnosti“ (*ibid.*: 190). Naš interpret sugerira da Machiavellijeva analiza *kulminira* upravo u ovom otkriću (*ibid.*). Drugim riječima, daleko od toga da vladar kao politički subjekt temeljem ispravne kalkulacije ovladava društvom. On istovremeno nije sasvim nemoćan ukoliko razumijeva značenje svoje funkcije u društvenom polju, i s obzirom na to mjesto djeluje i intervenira u klasnu borbu (*ibid.*: 193). Vladar je subjekt samo onda kad shvaća da je i sam uhvaćen u ontološku igru i da je njegova funkcija striktno određena u suštinskom odnosu s društvenom podjelom, iz koje u konačnici i sam proizlazi, te da se ne smije umoriti u stalnom pokušaju da regulira podjelu. Naime, iako je konačno ovladavanje klasnom podjelom nemoguće, istovremeno jedini mogući put za stvaranje moćnog društva nepovratno rascijepljenog nasuprotnim težnjama jest odgovarajuća regulacija klasne podjele, kao nužni preduvjet same mogućnosti postojanja društva podjele.

kako je tamo kralj utemeljio parlament (vrhovni sud) koji štiti puk od dominacije velikaša (P, 19: 207). Tako je, kroz djelovanje trećeg tijela, kralj izbjegao mržnji velikaša, a istodobno je stekao naklonost puka. Francuski se parlament pokazuje kao oblik institucionalizacije lukavstava od strane vladara. Sudsko tijelo omogućuje vladaru da regulira klasni sukob, osnaži koheziju društva, te da izbavi društvo iz nasilja i u konačnici osigura vlastitu poziciju. Posredstvom pravne (sudske) zaštite uspostavlja se poredak koji osigurava prednosti cjelini političke zajednice. (Lefort, 2012: 173)

U nastavku poglavlja Machiavelli čini daljnji korak u svojoj analizi politike uvodeći uz postojeće aktere (vladar, velikaši, puk) i figuru vojske. Naš autor napušta „dobru sliku" francuskog kraljevstva, i vodi čitatelja u izvanrednu situaciju dominacije vojske u društvenom tijelu (P, 19: 209) koja u bitnome mijenja odnos vladara i njegovih podanika (*ibid.*: 174). Za razliku od međusobne uvjetovanosti puka i velikaša, vojska nema straha od (prirodnog) klasnog protivnika i želi neposredno zadovoljenje svojih prohtjeva (*ibid.*: 174). Izvanredno iskustvo dominacije vojske u političkom tijelu pokazuje se, u Lefortovoj analizi, izrazom korupcije, koja je kao potencijal uvijek upisana u svako društvo.[86] Machiavelli u ovom dijelu svoje analize postavlja pitanje mogućnosti utemeljenja političke vlasti u ekstremnim uvjetima sukoba (*ibid.*: 175), a situacija *licenzie* i politički odgovor (tiranija?) osvjetljavaju posljednje utemeljenje politike/vlasti.[87] S namjerom da rasvijetli ovaj problem, naš autor kreće u analizu odabranih rimskih careva od Marka Aurelija do Maksimina Tračanina.[88] S jedne strane predstavljeni su carevi Pertinaks i Aleksandar koji djeluju isključivo u interesu naroda, međutim propadaju zbog mržnje koju su na sebe navukli od strane jake vojske. S druge strane figure Komoda, Antonina Karakale i Maksimina Tračanina prikazane su kao okrutni i gramzljivi carevi koji su okrenuli leđa narodu, oslanjaju se isključivo na nasilje i vojsku, ali isto tako propadaju. Kako Pertinaks, tako i Komod, kao egzemplarni carevi za svaku od navedenih skupina, od strane svojih podanika percipirani su kao obični smrtnici, a blagost u

[86] „Jer kad je pokvaren [*è corrotta*] onaj sloj, *bio to puk, vojska ili plemstvo*, za koji ti smatraš da ti je za održanje potreban, ne preostaje ti drugo nego da se povedeš za njegovom ćudi i da njega zadovoljiš" (P, 19: 211 - istaknuo D. Ž.).

[87] Machiavelli je pažljiv da ne upotrijebi pojam tiranije u *Vladaru*. Firentinac donosi sasvim novo razumijevanje političkog problema. On shvaća funkciju politike polazeći od društvene podjele i stoga se u Machiavellija gubi razlikovanje legitimnog i nelegitimnog režima. Analiza situacije ekstremne korupcije predstavlja jedan način odvijanja klasne borbe, a u tom slučaju vlast jednoga će nužno, prema sredstvima koja se upotrebljavaju, nalikovati tiranskoj vladavini. Aristotel pak u svom shvaćanju izopačenih oblika režima polazi od neke idealne slike dobrog režima, koja čini tiraniju nelegitimnim oblikom vladavine. (Lefort, 2012: 175)

[88] Radi se o periodu Rimskoga Carstva od 161. do 238. g.n.e.

prvom slučaju, odnosno okrutnost u potonjem prakticirane su bez maske, te su stoga svedeni na razinu realiteta i bivaju prezreni (*ibid.*: 179).

Središnja figura poglavlja nedvojbeno je okrutni i pohlepni Sever[89] kojeg Lefort označuje „mračnim vladarom“ koji uspijeva trijumfirati u jednoj „mračnoj epohi“ u kojoj rimskom društvu prijeti potpuni slom (*ibid.*: 176). On je predstavljen kao car koji je u uvjetima krajnje korupcije društva uspio zadovoljiti vojsku a da nije navukao njezin prezir, te istovremeno, bez obzira na ugnjetavanje i pljačkanje naroda, nije na sebe navukao njegovu mržnju (P, 19: 211). U uvjetima krajnjeg poremećaja u društvu on uspijeva očuvati državu. To je moguće samo preko predodžbe koju je stvorio o svom djelovanju (*ibid.*: 176). Njegov uspjeh, posebice u razlici spram njegovog sina Antonina (P, 19: 215), sastoji se u tome što je pametno upotrebljavao nasilje stalno mu pribavljajući masku legitimnosti (*ibid.*: 176). Sever je od strane Machiavellija predstavljen kao „najlukavija lisica i najokrutniji lav“ [*uno ferocissimo lione e una astutissima golpe*] (P, 19: 213). Njegova ogromna reputacija [*grandissima reputazione*] omogućuje kolektivnu imaginaciju zajednice, a podanici ostaju fascinirani [*attoniti e stupidi*] njegovom veličanstvenom slikom [*majestic image*] (*ibid.*: Lefort, 2012: 179).[90] Tako Machiavelli u situaciji krajnje korupcije društva, nasuprot esenciji i jedinstvu kao kod Aristotela, pronalazi posljednje utemeljenje društva upravo u slici/predodžbi vlasti, a ta je slika ona koju „podanici sami konstruiraju jer vladar uspijeva postići da oni to žele“ (*ibid.*: 179).[91] Djelovanje Severa je pritom ocjenjeno kao egzemplarno za utemeljenje vlasti u situaciji krajnje korupcije političkog društva.

---

[89] Spomenimo da je Sever bio zapovjednik rimske vojske u Slavoniji.

[90] „Ta je njegova *virtù* ulijevala vojsci i narodu toliko divljenje da je narod bio u neku ruku osupnut i zabezeknut [*attoniti e stupidi*], a vojska puna strahopoštovanja i zadovoljna [*reverenti e sastifatti*]” (P, 19: 211). Pitanje je da li Machiavelli smatra da Sever u inicijalnom momentu, treba osigurati podršku vojske, umjesto podrške puka (što se barem u prvi mah nameće kao logično s obzirom na prethodni tekst *Vladara*), ili umjesto podrške cjeline naroda. Meni se čini da Machiavelli u ovom dijelu analize, koji je vezan za stanje ekstremne korupcije društva, narod kao cjelinu svrstava naspram vojske. Vidi originalni talijanski tekst *Vladara*. Prema Lefortu, o važnosti Severa svjedoči činjenica da Machiavelli ovu figuru analizira na način da nas nepogrešivo podsjeti na Borgiju (*ibid.*: 177), budući da u vjerojatno najupečatljivijoj sceni *Vladara*, smaknuće Ramira de Orce, upotrebljava istovjetni opis za narod kao i kod analize Severa: *stupidi e satisfatti*. *Cf.* P, 7: 133. To bi moglo ukazivati da je u P, 19 kod Machiavellija ipak riječ o narodu kao klasi (puku), budući da u P, 7, poglavlju na kojega smo nedvojbeno upućeni, Machiavelli govori o puku. Međutim, ja ipak smatram da bi to moglo ukazivati, upravo suprotno, da Machiavelli na razini P, 19 misli na narod kao cjelinu građana, koji je naime u kontekstu krajnje korupcije kao cjelina doveden u poziciju puka u Romagni. Mogla bi se braniti teza da iz klase velikaša može proizaći nova verzija, unaprijeđenih velikaša, što odgovara najekstremnijem obliku korupcije društva, pa su tada „jednostavni“ velikaši i puk dovedeni u sličnu poziciju.

[91] Na tom tragu sljedeći Lefortov uvid zaslužuje punu pažnju: „U rimskom društvu, koje puca po šavovima, u kojemu zakon gubi snagu, ostaje samo *ime vladara*, koje drži pod kontrolom razuzdane

U pozadini svih partikularnih situacija i pripadajućih pojedinačnih figura koje smo s Machiavellijem analizirali nalazimo isti politički problem. Zajednički nazivnik svih tih prikaza je neprevladiv klasni sukob, koji omogućuje grupiranje političkih situacija na jedinstvenoj osi okupljajući ih u jedinstvenu cjelinu. Sever je tako „junak pokvarenog društva“ (*ibid.*: 183), jedne specifične političke situacije, te donosi dio odgovora na istinu politike. Istovremeno, cjelokupna istina politike ne može se sveti na iskustvo Severa (*ibid.*: 178). Figura Severa predstavlja tek jednu graničnu/ekstremnu figuru, budući da je u situaciji korupcije društva (*licenzia*), u kojoj je podjela dovedena do krajnjih granica, smrt sasvim blizu, pa su mogućnosti političkog djelovanja vladara sasvim skučene (*ibid.*: 183). U tom se malom prostoru od vladara svakako zahtijeva najviša *virtù* kako bi očuvao državu (*ibid.*: 183).[92] U tim je teškim uvjetima politika još ipak, iako jedva, moguća ukoliko vladar, poput Severa, pristane na krajnju nesigurnost i ako se nezamislivom hrabrošću izloži uvjetima krajnje nestabilnosti, te ukoliko građanski rat transformira u političko društvo (*ibid.*: 178).[93] Međutim, situacija građanskog rata u kojoj je politika još-jedva moguća nije samo prostor politike/prostor mogućnosti, već jednom svojom stranom dodiruje i sasvim nemoguću situaciju, uništavilo totalne podjele (*ibid.*: 183). Čak ni najviša *virtù* Severa ne osigurava uspjeh političkog djelovanja, odnosno ne jamči očuvanje države.[94] Naime, iako Sever stabilizira vlast i stavlja konflikt pod kontrolu, rezultat njegovog djelovanja nipošto nije trajno održiv poredak (*ibid.*: 177). Severovu politiku, budući da ona s njime propada, ne možemo nikada pouzdano odvojiti od njegovog privatnog poduhvata (*ibid.*: 177), dok pravu politiku [*great politics*] možemo upisati u vrijeme budući da ona prelazi granice sigurnosti pojedinca. Trajnost politike je omogućena samo kroz niz utemeljujućih akata (*ibid.*: 178), a figura Severa naposljetku upućuje na figuru Marka Aurelija budući da nema utemeljenja bez održavanja poretka: „[vladar] od Severa treba preuzeti ono što je potrebno da učvrsti svoju državu, a od

---

apetite, i koje osigurava preobrazbu građanskog društva u političko društvo“ (Lefort, 2012: 179). Vlast je točka ispreplitanja imaginarnog i realnog. A refleksija društva u slici koju omogućuje vladar postaje ključ mogućnosti utemeljenja društva, te sprečava da bude zatvoreno u imanenciju (Flynn, 2007: 31). Machiavelli je tako prikazan i kao kritičar empiricizma i kao kritičar idealizma, te ih povezuje kroz logiku onoga „i“.

[92] Sever u konkretnoj situaciji, u uvjetima ekstremne klasne podjele, prepoznaje svoj zadatak, a njegovo djelovanje Machiavelli prosuđuje upravo s obzirom na te ekstremne uvjete u koje je postavljen.

[93] Za Machiavellija, čini se, u ovoj fazi, nema razlike između vlasti francuskog kralja i Severove vlasti budući da obje odgovaraju na isti problem klasne podjele (*ibid.*: 178).

[94] Nakon Severa na čelo Rima dolazi njegov sin Antonin, koji nije uspio ovladati društvenim sukobom. On se okrenuo krajnjem nasilju, a da ga nije uspio opravdati odgovarajućom maskom i stoga propada (P, 19: 215).

Marka one osobine koje su prikladne da se već uređena i čvrsta država uzdrži i proslavi“ (P, 19: 219).

Analiza Severa osvjetljava nam razliku između Machiavellijevog i Aristotelovog političkog mišljenja (*ibid.*: 179).[95] Za Aristotela je društvo zamislivo kao područje stabilnosti budući da ono, kao i svaka druga pojava u prirodi, ima tendenciju da ostvari svoju punu prirodnu formu, harmoniju/podudarnost sa samim sobom (*ibid.*: 179). Svaki režim u stvarnosti je uvijek manjkav [*defective*] jer je izložen stalnim promjenama [*accidents*] (*ibid.*). Međutim, idealni model dobro uređenog društva [*well-ordered society*] predstavlja standard, jedinstvenu esenciju, tj. prirodnu formu razvijenu u svojoj punini, što povratno omogućuje da se u stvarnosti primjereno zahvate partikularna odstupanja/degeneracije režima, te da se pojedini režimi evaluiraju ovisno o stupnju deformacije i denaturacije političkog poretka, omogućujući pritom razlikovanje pravedne i nepravedne države. Nestabilnost i nesklad je tako uvijek odstupanje od bitka [*being*]: dobra vladavina osigurava harmoniju između različitih elemenata zajednice koji imaju svoju unaprijed određenu funkciju (i u tom smislu bivaju izjednačeni). Vlast je instanca pravednosti koja osigurava da se harmonija univerzuma reflektira u obliku sklada i jedinstva unutar političkog poretka što odgovara definiciji dobrog režima, a osnova političkog djelovanja jest umjerenost.[96] (*Ibid.*: 180)

Machiavelli staru Aristotelovu ontologiju ne zamjenjuje naivnim pozitivizmom/empiricizmom, već je nadomješta, „nudeći obrise nove ontologije“ (*ibid.*: 180). Iako Machiavelli napušta jedinstveni standard prema kojemu bi mogao prosuđivati odstupanja različitih režima od takvog ideala, on istovremeno otkriva novi oblik društva koje je suštinski otvoreno događaju [*event*], što znači da je izgrađeno na neprevladivom procjepu. Machiavellijevo društvo ne stremi prema jedinstvu (esenciji) i (samo)ispunjenju u obliku prirodne forme, te se uopće „ne može odnositi prema sebi neposredno“ [*it cannot relate to itself immediately*] (*ibid.*: 180).[97] Naime, novi bitak [*Being*], novo otkrivena istina društva

[95] Nakon odbacivanja Cicerona kao dominantne figure rimske tradicije političke filozofije, Machiavelli u devetnaestom poglavlju odbacuje i Aristotela, a s njime i čitavu grčku tradiciju političkog mišljenja (*ibid.*: 173).

[96] Tako u kontekstu Aristotelovog mišljenja tiranija, kao izopačeni tip vladavine jednoga, postaje predmetom njegovog interesa (peta knjiga *Politike*), ali pod pretpostavkom jasno određene polazne pretpostavke podrijetla i funkcije „države“, te stoga upućuje na principe reforme tiranije u obliku povratka prema umjerenosti i pravoj mjeri, nasuprot eskalaciji koja uvijek biva osuđena (*ibid.*: 109, 180, 182).

[97] Iako se jedinstvo tijela sa samim sobom ne može postići, moguće je specifično, „latentno jedinstvo“, koje je zasnovano upravo na nepodudaranju sa samim sobom [*non-identity with itself*]. Vlast je

dana je u neprevladivoj klasnoj podjeli, neodređenosti i i neodredivosti, u stalnom kretanju, a funkcija vladara očituje se u opetovanom pokušaju [*infinite task*] da se ta podjela regulira.[98] (*Ibid.*: 180) Za razliku od Aristotelove ontologije koja kreće od jedinstva (tj. esencije) kao onoga što je već dano, Machiavelli kreće od podjele kao onoga što jest (Flynn, 2007: 29).[99]

Međutim, unatoč nedostatku jedinstvenog standarda kakvog je nudila stara ontologija, i pod uvjetima nove (političke) ontologije, moguće je i nadalje donositi sudove o političkom djelovanju, i komparirati različite tipove vladavine u ovisnosti o zahtjevima konkretne situacije (*ibid.*: 181). Machiavelli nipošto ne završava na pozicijama vulgarnog relativizma (*ibid.*: 182). Prema Lefortovom tumačenju, za svaku političku situaciju postoji „odgovarajuća politika" [*required politics*], odnosno mudro i razborito djelovanje (*ibid.*: 181), što nam jasno ukazuje da je značenje dobrog (i najboljeg) djelovanja upisano u konkretnu, *here and now* političku situaciju (*ibid.*: 188).[100] Zadatak vladara je da u konkretnim uvjetima ovladava neukidivim klasnim sukobom, te je istovremeno pozvan i na umjerenost i na eskalaciju već prema zahtjevima situacije (*ibid.*: 182). „Dobro" i „loše" nisu tek dvije podjednake mogućnosti koje vladar može koristiti, već ovise o konkretnoj situaciji koja im daje različitu težinu. Međutim, iako nam Machiavelli omogućuje prosuđivanje političkog djelovanja s obzirom na pojedinačnu situaciju, pa tako možemo prosuditi da je Severovo djelovanje bolje od onog njegovih suvremenika, postoji li s Machiavellijem mogućnosti prosuđivanja između samih situacija (Manent, 1998: 55)?

Lefort nudi odgovor: „Postoje stupnjevi bitka" [*degrees of Being*] (*ibid.*: 183).[101] Naime, situacija u kojoj ima više života i smislene podjele je situacija koja donosi veće

---

shvaćana kao supstitut za jedinstvo (*ibid.*: 188). Naime, vlast reproducira podjelu i onemogućuje postizanje konačnog identiteta zajednice [*community finally becoming itself*] (*ibid.*).

[98] U tom kontekstu, *Vladara* zapravo treba čitati kao „način mišljenja koji iskušava bitak kroz vrijeme, a budući da ga nikakav temelj ne podržava, ono je upućeno na stvaranje političke veze koja je nužna za dešifriranje značenja bitka" (*ibid.*: 181). Pojava vlasti (političke instance) je moment uspostavljanja društva utemeljenog na podjeli, a vlast pritom postoji samo zato što postoji i društvena podjela iz koje ona proizlazi (*ibid.*: 188).

[99] Za razliku od Aristotela nije riječ o ili/ili logici (ili harmonija društva ili društvo strasti), već o logici onoga i: podjela kao ustanovljujuća za latentno jedinstvo.

[100] „Odgovarajuća politika", „dobro djelovanje", u principatu kao obliku vladavine, uvijek uključuje i sigurnost vladara, ali se u njoj nipošto ne iscrpljuje. Dovoljno je prisjetiti se da je avantura utemeljenja nove države središnje Machiavellijeve figure, Cesarea Borgije, završila za po njega smrtnim posljedicama. Međutim, Borgia svoje djelovanje upisuje u vrijeme i prekoračuje granice privatnog pothvata (*ibid.*: 186) te ukazuje na mogućnost povijesne kreacije i inovacije (*ibid.*: 187). „Odgovarajuća politika je ona koja je u skladu s bitkom društva, koja prihvaća suprotstavljenosti, i koja je ukorijenjena u vrijeme, i tako je organizirana da stoji duž jaza na kojem društvo počiva, te prijanja uz mjesto koje za nju proizvode neuskladive ljudske težnje" (*ibid.*: 181-182).

[101] *Cf.* Manent, 1998: 55-62.

mogućnosti političke inventivnosti i kreacije Borgijinog tipa, i time zadobiva potencijalno veće političko značenje, budući da otvara mogućnosti ostvarenja šireg političkog projekta (*ibid.*: 183).[102] U konačnoj analizi, na kontinuumu političkih situacija, situacija ekstremnog građanskog rata, *licenzia*, koja se čini najživljom i s najviše pokreta, pokazuje se kao bitno nepovijesna, kao vječito vraćanje istoga. Prisjetimo se, Severovi nasljednici ne uspijevaju u imitaciji svog slavnog prethodnika (*ibid.*: 183). Riječ je o krajnje atomiziranom društvu, bez mogućnosti da se putem vlasti na duži rok osigura minimalni stupanj jedinstva (*ibid.*: 183), a politika je pritom snažno potisnuta prema polu sile. Dok sa stajališta političke *virtù* dakako nema mogućnosti usporedbe politike Severa, najsnažnijeg lava i najmudrije lisice, i primjerice, politike pape, sa stajališta društvene situacije u kojoj oni djeluju, ove su figure svodive na zajednički nazivnik: slabo društvo i time slaba vlast.[103] „Viši stupanj bitka" povezan je izravno s težnjom puka: tamo gdje je puk življi, „politička situacija" omogućuje projekt širih razmjera (Manent, 1998: 59). Dakle, tamo gdje je puk jak, postoji i jako društvo, te politički projekt vladara ima veće šanse za dugoročni opstanak. A upravo stalno kretanje društva koje je potaknuto nezadovoljstvom puka, njegovom težnjom da se odupre dominaciji, izdvaja društvo od svega postojećeg (Manent, 1998: 59).[104] Dakle, kada vladar pristane uz težnju puka za slobodom od tlačenja, on pristaje na stalnu kontingenciju [*politics of risk*], stalno nezadovoljstvo postojećim (*ibid.*: 182), ali tako omogućuje i stalno proširenje i prisvajanje slobode.

---

[102] Pritom Borgijina slika i slika vladara općenito postupno blijedi, kako se na horizontu pojavljuje republika. Naime, u konačnici se, posebice nakon čitanja Lefortove interpretacije *Rasprava*, pokazuje kako nije riječ tek o mogućnosti da se s Machiavellijem međusobno razlikuju političke situacije, već se razlikuju i odgovori koje na te političke situacije mogu ponuditi različiti oblici vladavine: republika i principat. Machiavelli u Lefortovoj interpretaciji zagovara republiku. Ali, istovremeno, republike nisu moguće u svakoj situaciji.

[103] *Cf.* Lefort, 2012: 189. U isto vrijeme osim razlikovanja dva stupnja jake i slabe vlasti/društva postoje i razlike u sadržaju slike koju vladari projiciraju (*ibid.*: 189). Dok Sever projicira najbolju moguću sliku u najslabijem mogućem društvu, Ferdinand Španjolski se koristi svim sredstvima samo kako bi odvratio svoje podanike od politike i kako bi osigurao vlastitu poziciju u državi, a na njihovu štetu. S tim u vezi, Lefort primjećuje da Machiavelli nikada ne spominje riječ *virtù* za Ferdinanda (*ibid.*: 186). U njegovu tumačenju riječ je o okrutnom tiraninu koji ne razumije politički problem. Firentinac, podsjetimo, Ferdinandov čin protjerivanja Maora pod krinkom religije ocjenjuje na sljedeći način: „nema tužnijeg i neviđenijeg primjera od toga" (P, 21: 229). Ferdinand je fasciniran svojom vlastitom slikom [*he is cought up in it*] (*ibid.*: 189), a umjesto da imaginaciju pobuđuje kod svojih podanika. On je naprosto vladar koji obmanjuje [*a lying prince*] (*ibid.*: 186), budući da vlast ne koristi kao instrument za postizanje moći rascijepljenog društva, već je shvaća u funkciji povećanja isključivo osobne moći. Drugim riječima, za razliku od Severa koji djeluje u mračnim uvjetima, Ferdinand je stekao i mračnu slavu.

[104] *Cf.* Abensour, 2011: 109-110: sirov bitak, okomit bitak vs. plošni bitak [*raw being, vertical being vs. flattened being*]

U konačnoj analizi kontinuum političkih situacija je prikazan kao privilegiran pri sredini spektra: jako društvo temeljeno na puku kao strani u sukobu koje omogućuje politiku velikih razmjera [*great politics*] (*ibid.*: 184). Udaljavajući se pak prema samim krajevima, nailazimo na situacije u kojima su rezultati političkog djelovanja bitno ograničeni jer vladari djeluju u kontekstu slabog društva. Stabilnost, snaga i sigurnost vlasti u Turskoj, Egiptu i papinskoj državi tako se pokazuju lažnima jer su utemeljeni na suštinski slabom društvu. U tom se smislu otkriva sličnost s rimskom situacijom u kojoj djeluje Sever. Ovi se ekstremni slučajevi dodiruju. Po Lefortovom sudu Machiavelli predstavlja Tursku i Egipat kao „moderne forme despostizma" (*ibid.*: 183). Tamo vojna ili crkvena elita u svojim rukama drži cjelokupnu vlast koja se ne dovodi u pitanje budući da su podanici naviknuti na ropstvo i nemoć, dodirujući tako situaciju *licenze*, koja je u razmatranim slučajevima zadobila okamenjenu formu (*ibid.*: 183).[105] Dok se za papinsku državu može reći da to još uopće nije politika, a za Machiavellija koji je njezin najoštriji kritičar da nije relativist, za Severovu situaciju bismo mogli reći da je to još jedva politika. Dok nas papina figura ne može ništa naučiti o politici, Severova figura osvjetljava Borgijinu, budući da osvjetljava političku situaciju u kojoj Borgija djeluje, i ukazuje na njezinu suštinsku privilegiranost.[106]

Nakon čitanja devetnaestog poglavlja naposljetku smo u mogućnosti da shvatimo da je, po Lefortovom sudu, temeljno Machiavellijevo otkriće prepoznavanje zadatka koji je upisan *ovdje i sada* u sam bitak [*being*] društva (*ibid.*: 188): djelovanje prema kontingentnim zahtjevima situacije, tj. premošćivanje klasne podjele koje ukazuje na stalnu neodređenost i neodredivost društvenoga. Regulacija izvorne društvene podjele je moguća samo posredstvom simboličke funkcije vlasti. Radi se o predodžbi koju o svom djelovanju stvara vladar, a preko koje društvo stiče svoje značenje i identitet, bez mogućnosti da se pritom konačno ovlada podjelom (*ibid.*: 190).[107] Kohezija države je kod Machiavellija ostvarena na pretpostavci podjele, posredstvom vladara koji putem predodžbe koju stvara o svom djelovanju „potiče sposobnost imaginacije puka" (*ibid.*: 189) i omogućuje društvo utemeljeno na podjeli.

---

[105] Egipat i Turska počivaju na jakoj vojsci. Tako vojska ponovno simbolizira korupciju društva, ali joj je pridružena i crkvena kasta.

[106] Machiavelli na sljedeći način zaključuje svoju raspravu u devetnaestom poglavlju: „vladari našeg vremena ne nailaze u tolikoj mjeri na tu nepriliku da nečim izvanrednim zadovolje vojnike; premda o vojsci donekle treba voditi računa, ipak je tome lako doskočiti jer nijedan od današnjih vladara nema vojske koja se toliko navikla na vladanje i upravljanje pokrajinama kako je to bio slučaj s vojskom Rimskog carstva" (P, 19: 217).

[107] U toj različitosti situacija koje proizlaze iz podjele društva, vladar omogućuje „jedinstvo" stvaranjem predodžbe koja ne reflektira društvo kakvo jest, već ga transcendira, tj. izvlači iz imanencije. Naime, dok takoreći zamućuje realnu sliku, vladar upravo stvaranjem privida omogućuje postojanje društva, ostvarivanje njegovih potencijala, te proširenje prostora slobode.

3.2.7. Prema zaključku: značenje *nuovi modi e ordini*

U kontekstu klasne podjele vladar se, kao što smo pokazali, mora osloniti na puk, što ga stavlja u stalni pokret i nesigurnost. Machiavelli se u dvadesetom poglavlju vraća na figuru novog vladara i čitatelj doznaje da sigurnost vladara nije u gradnji utvrda, već u pridobivanju svojih podanika te njihovu oslobađanju od straha, e da bi zaključio kako je najbolja tvrđava puk koji te ne mrzi (P, 20: 227). Dakle, pristajanje uz težnju puka za slobodom od tlačenja podrazumijeva stalan rizik i neprestano upisivanje političkog djelovanja u „vrijeme koje nosi sve pred sobom" (P, 3: 105) te „permanentno utemeljivanje društva" (Lefort, 2012: 190). Na taj se način figura vladara kao subjekta spoznaje koji poima društvo kao sasvim proračunljivo polje sila s početka analize *Vladara*[108] stavlja u potpuni kontrast s novim razumijevanjem suštinski podijeljenog društva i pripadajuće uloge vlasti (*ibid.*: 187). „I neka nijedan vladar ne misli da može na nešto zasigurno računati, nego neka drži na umu da će uvijek biti prisiljen stvarati nesigurne odluke: priroda je stvari takva da čovjek, nastojeći izmaći jednoj neugodnosti, upada u drugu; razbor pak i jest u tome da čovjek spozna koje su vrste nedaća, pa da najmanje lošu izabere kao dobru" (P, 21: 235). Otuda je oslanjanjem na puk kao najmanje lošu opciju, koji preko svoje težnje u pitanje iznova dovodi svaku uspostavljenu hijerarhiju (Lefort, 2012: 193), moguće postići i veću sigurnost negoli nasljedan vladar: „Navedene će pouke, ako ih se nov vladar razumno drži, stvoriti o njemu uvjerenje da je nasljedan i učiniti odmah da u državi bude sigurniji i stalniji nego da njome vlada od davnina" (P, 24: 241, 243). Naime, u očima svojih podanika koji ga prosuđuju po njegovim djelima on se uistinu čini starim (Lefort, 2012: 193).

Machiavellijeva Italija nedvojbeno je obilježena starim principima politike i sasvim je okrenuta prema prošlosti (P, 24).[109] Talijanski vladari ne shvaćaju da sudbina njihovih država ovisi o njihovom vlastitom djelovanju, a svoj neuspjeh pripisuju nedokučivoj, okultnoj *fortuni* kao sili koja stoji iznad čovjeka (*ibid.*: 193). Rješavanje problema u sadašnjosti zahtijeva okretanje prema budućnosti, prema novim principima politike čije razumijevanje čini od vladara *un principe nuovo,* i omogućuje mu da prepozna svoje mjesto i funkciju u kontekstu

[108] Samo se u toj početnoj fazi činilo da se politika može objektivizirati, a političko ponašanje posve racionalizirati. Međutim, pažljivim slijeđenjem razvoja Machiavellijeve misli, pod vodstvom našeg tumača, pokazali smo da se Firentinčeva politička teorija nipošto ne može svesti na naivne granice empirijske (političke) znanosti.

[109] I Savonaroline pristalice, i humanisti, te političari koji su doveli do sloma Firence, zarobljenici su stare ontologije (*ibid.*: 199). Machiavellijev nevjerojatan pothvat ogleda se u pokušaju da u cijelosti promijeni postojeće polje mišljenja i ideja, te da kroz kritiku klasičnih i kršćanskih principa društva pronađe sasvim novu osnovu za njegovo promišljanje, novu političku ontologiju (*cf. ibid.*: 156-157).

nesavladivog klasnog sukoba (*ibid.*: 192). Iako Machiavelli otvara put prema novom znanju, otkrivanjem novih principa politike (pridobivanje naklonosti puka, podčinjavanje velikaša, utemeljenje narodne vojske), posljednja poglavlja podsjećaju nas da je prevođenje ovih principa u praksu zadatak koji je uvijek postavljen pred konkretnog vladara, u ovisnosti o konkretnoj povijesnoj i društvenoj situaciji u koju je pozvan da intervenira, a koja je izložena neprestanoj kontingenciji, i stoga teoretičar ne može dati rješenje političkog problema unaprijed (*ibid.*: 196).[110] Promjena [*variazione*] u konačnoj analizi nije rezultat manjkavosti *virtù* vladara, već je upisana u sam bitak [*inscribed in the being itself*] (*ibid.*: 196). Tako *fortuna*, „the irreducible unknown",[111] ono iracionalno, ostaje upisana u samu neprevladivost klasne podjele društva, a očituje se neprestance, u izloženosti svake društvene situacije promjeni, te stoga uvijek iznova zahtijeva djelovanje vladara: „Stoga on [vladar] mora imati duh sposoban da se okreće već prema tome kako mu to nalaže vjetar varljive *fortunae* i neprestana promjenjivost okolnosti; ne smije se, kako gore već rekoh, ako može, udaljavati od dobra; ali mora znati i zagaziti u zlo bude li prisiljen" (P, 18: 199). Upravo se u neukidivosti klasne podjele očituje iskustvo *fortunae* koja ipak istovremeno postaje djelomično podložna regulaciji vladara koji je svojim političkim djelovanjem pozvan da proširi područje vlastite slobode i slobode svojih podanika. Politika se pritom nipošto ne može svesti na tehniku konačnog ovladavanja *fortunom*, nego je prije svega riječ o stalnoj avanturi (*ibid.*: 198). S jedne strane političko djelovanje vladara, njegova sposobnost da odgovara na stalne promjene postaje u najmanju ruku nesigurna: „Nema tako razborita čovjeka koji bi sve to umio dovesti u sklad" (P, 25: 249) kaže nam Machiavelli pritom misleći na nužnost stalne promjene ponašanja vladara prema zahtjevima situacije.[112] S druge strane, međutim, vladar je osuđen da političkim djelovanjem odgovara na prilike koje mu pruža *fortuna*. Iako je s pozicije teoretičara razvidno da uspjeh vladarevog projekta nije zagarantiran niti jednim konkretnim oblikom političkog ponašanja (primjerice opreznim djelovanjem ili tome nasuprot naprasnim ponašanjem), već to ovisi o zahtjevima situacije, sa stajališta stila političkog ponašanja,

[110] Perspektiva teoretičara koji pokušava obuhvatiti povijest u svim njenim kombinacijama, i od tuda odgonetnuti odgovarajući status političkog subjekta, nije strogo nadređena perspektivi konkretnog vladara jer upravo on „osvaja istinu" tako što „misli univerzalno u partikularnome" (*ibid.*: 117-118). Teorijska i praktična perspektiva su za Machiavellija, u razlici spram Starih, međusobno kompatibilne.

[111] U završnom dijelu svoje analize Machiavelli je posvećen pitanju odnosa racionalnog i iracionalnog, e da bi po Lefortovom sudu pokazao njihovo međusobno prožimanje, otkrivajući nasuprot ili/ili logici, logiku onoga i koje ih povezuje te na taj način osigurava onom nespoznatljivom njegovo mjesto [*giving the unknowable its due*] (*ibid.*: 198).

[112] Machiavelli navodi dva razloga za nesposobnost čovjeka da se prilagodi novim zahtjevima situacije: nemogućnost da krene putem koji je suprotan njegovoj prirodi, i/ili nevoljkost da promijeni tip djelovanja koji mu je dotada uvijek donosio uspjeh (P, 25: 149).

Machiavelli preferira odvažnost, tj. vladara koji se ponaša kao da mu je *fortuna* naklonjena, neprestano je izazivajući, ne bi li od nje iskamčio priliku [*ocassione*] (*ibid.*: 198; P, 25 kraj). To je uostalom i ključna ideja posljednjeg poglavlja *Vladara*, koje s Lefortom valja tumačiti kao iskreni poziv novom vladaru da se okrene novim principima politike i oslobodi Italiju od barbarskog jarma (*ibid.*: 198-202). Machiavelli je nedvojbeno svjestan da su sudbine Toskane i Firence izravno vezane za sudbinu Italije (*ibid.*: 199), a završno poglavlje predstavlja logični kraj rasprave u *Vladaru* koja je u Lefortovom čitanju, kao što smo pokazali, u cijelosti izvedena tako da izravno povezuje teorijsko istraživanje s praktičnim zadatkom u sadašnjosti: reforma talijanskog poluotoka, odnosno stvaranje jedinstvene talijanske države (*ibid.*: 200). Međutim, kako bi takav nemoguć zadatak uistinu postao zamisliv u uvjetima konkretne konjunkture, Machiavelli pribjegava „efikasnoj fikciji", zamišljanju budućnosti, tj. projekciji slike koja je privlačna i zasljepljujuća [*majestic image*],[113] do te mjere da gotovo obvezuje vladara i njegove podanike da se okušaju u avanturi uspostave *nuovi modi e ordini* (*ibid.*: 202). Tako se i na samom koncu Lefortove analize Machiavellija, imaginacija pokazuje kao neodvojiva od realiteta, budući da je upravo predodžba ona koja realitetu pruža smislenu formu.

Međutim, je li principat uistinu Machiavellijev izbor za suvremenu Italiju? Podnosi li situacija u Italiji uspostavu republike? I koji je pritom odnos principata i republike: trebamo li ih promatrati kao momente u dijakronijskoj logici ili tek kao dva različita odgovora na različite (ili iste?) političke situacije? Nadalje, preferira li Machiavelli republikanski ili monarhijski oblik vladavine? U potrazi za objašnjenjem ne preostaje nam drugo, doli okrenuti se Lefortovom tumačenju *Rasprava*.

[113] „more se otvorilo, oblak Vam je pokazao put, iz kamena je voda šiknula, mana je pala; sve se je steklo da udari temelje veličini Vašoj" (P, 26: 255).

3.3. Unutarnja podjela političkog društva: klasni sukob i teorija težnji (Prva knjiga *Rasprava*)

3.3.1. Uvod

U osnovi *Rasprave* iznose kritičko čitanje povijesti Rimske Republike (*ibid.*: 256). Iako se po opsegu naizgled doimaju ograničenije od *Vladara* (*ibid.*: 208, 212), budući da je riječ o komentiranju jednog autora (Livija), i jednog fragmenta njegovih djela, tj. prvih deset knjiga o povijesti Rimske Republike, istovremeno naš autor naznačuje da je upravo u *Raspravama* napisao „sve što zna“ i što je „dugotrajnim iskustvom i čitanjem naučio o svijetu“ (D, I. Predgovor: 151). Lefort nas na tom tragu poziva da prepoznamo da u očima samog autora *Rasprave* predstavljaju njegovo temeljno djelo (*ibid.*: 209). Machiavelli jasno definira plan analize koju kani provesti, pa tako u prvoj knjizi navodno raspravlja o političkim odlukama/poduzimanjima Rima vezanim za uređenje unutarnjih pitanja (D, I. 1: 156), drugu knjigu posvećuje vanjskoj politici Rima (D, II. Predgovor: 232-233), dok u trećoj knjizi ispituje djelovanje privatnih osoba i njihov doprinos veličini Rima (D, III. 1: 288). Međutim, već se pri prvom površinskom čitanju pokazuje da Machiavellijeva rasprava u svakom od dijelova premašuje najavljeni plan, a čitatelj otkriva mnogostrukost i slojevitost djela, postupno shvaćajući da je tekst u svakom od dijelova istovremeno organiziran na nekoliko razina (Lefort, 2012: 214). Pozornim čitanjem biva jasno kako naš autor ne slijedi tek Livijevo kazivanje iz njegovih prvih deset knjiga o republici, već stalno vrši kritička skretanja unutar tog narativa (*ibid.*: 251). Machiavelli tako ne slijedi striktno kronologiju Livijevog izlaganja, zatim navodi i analizira epizode koje izlaze izvan sadržaja Livijevih deset knjiga, ili pak preskače čitave epizode, te naposljetku, upotrebljava iste primjere kao i Livije, ali im daje sasvim drugo značenje (*ibid.*: 213). Princip kojim se Machiavelli vodi, prema Lefortu, ne može se u potpunosti odgonetnuti, i stoga Firentinčeva rasprava trajno „nosi oznaku kontingencije“ (*ibid.*: 213). Machiavellijeva je analiza sastavljena od niza sićušnih elemenata koji tvore jedan mozaik, a čitatelj je pritom u početku sasvim onemogućen da spozna čitavu sliku (*ibid.*: 214).

U potrazi za prvim pouzdanijim sidrištima, opravdano zanimanje kod čitatelja dakako pobuđuje pitanje odnosa *Vladara* i *Rasprava*. Međutim, Machiavelli na naše iznenađenje odgovor na to važno pitanje gotovo u potpunosti prešućuje.[114] Lefortova je osnovna intencija

[114] Machiavelli posvećuje *Rasprave* svojim prijateljima iz vrtova Oricellari, Zanobiju Buondelmontiju i Cosimu Rucellaiju, i na prvi pogled, na vrlo skriven i neizravan način, daje naslutiti da je promijenio

da pokaže da između dva djela postoji kontinuitet. Po njegovu sudu, *Rasprave* nastavljaju analizu poduzetu u *Vladaru* i razvijaju je do njezinih krajnosti (*ibid.*: 207). Štoviše, analiza u *Raspravama* povratno omogućuje fundamentalno utemeljenje projekta *Vladara* (*ibid.*: 212) jer „političkom diskursu pruža njegov iskonski početak" (*ibid.*: 217).[115]

Međutim, na zaprepaštenje čitatelja, Machiavelli koji je u *Vladaru*, pokazali smo, odlučno prekinuo s Tradicijom, svoju knjigu o republikama iznenađujuće započinje upravo pozivom na imitaciju i povratak Antici u političkim stvarima (*sic!*).[116] Kod čitatelja se istovremeno, usprkos prvotnoj nelagodi, ipak odmah pobuđuje sumnja u jednostavnu imitaciju Starih u domeni politike, budući da naš autor odvažno sugerira usporedbu vlastitog pothvata s Kolumbom i njegovim otkrivanjem novog kontinenta, pa najavljuje da je „odlučio krenuti putem kojim još nitko nije krenuo" (D, I. Predgovor: 153). Zatim otkrivamo da imitacija Starih u politici „izaziva prije divljenje nego oponašanje", a razlog tome naš autor pronalazi prvenstveno u „pomanjkanju pravog poznavanja povijesti" (*ibid.*: 154).[117] Machiavellijevi suvremenici „ne izvlače smisao niti uživaju okus što ga ona [povijest] posjeduje" (*ibid.*), pa im se imitacija čini nemogućom, i ne shvaćaju da povijest progovara o njihovom vlastitom vremenu (Lefort, 2012: 208). U tom smislu treba shvatiti Machiavellijev

---

mišljenje o vrijednosti monarhijskog oblika vladavine. Naime, Firentinac se suprotstavlja vlastitim riječima iz predgovora *Vladaru* i umjesto da *Rasprave* uputi nekom vladaru, „poput drugih pisaca zaslijepljenih častoljubljem i pohlepom", on ovo djelo posvećuje onima koji zbog „bezbroj svojih valjanih osobina zaslužuju da to [vladari] budu" (D, I. Predgovor: 151). Tako se čini da Machiavelli kritizira vlastito postupanje s obzirom na to da je *Vladara* posvetio Lorenzu. Međutim, po Lefortu to nipošto ne znači diskreditiranje projekta *Vladara* kojeg naš autor, podsjetimo, poduzima kako bi u „kratko vrijeme proniknuo" u ono do čega je došao „s puno tegoba i muke" (P, Posveta: 89). Predgovor D, I ne diskreditira *Vladara* već Lorenza i Medičejce u cjelini (Lefort, 2012: 211), a koristi se i za pridobivanje eventualno neprijateljski raspoloženih čitatelja (*ibid.*: 212). „Mjesto vladara" nije izbrisano i/ili napušteno nego je rezervirano za one koji „zaslužuju da budu vladarima" (*ibid.*: 210). Uz navedeno, *Vladar* je stalno, makar prikriveno, prisutan u *Raspravama*, jer se Machiavelli, u svojoj knjizi o republici, neprestance dotiče principata i politike vladara (*ibid.*: 211). Odnos *Vladara* i *Rasprava* moguće je stoga, prema Lefortu, odgonetnuti samo čitanjem cjelovitog teksta, a ne iz pojedinačnih naznaka (*ibid.*: 211).

[115] Na tom tragu pozornost zaslužuje sljedeća Lefortova ocjena: „Nema razloga da pretpostavimo da je [u *Raspravama*] napušten put istraživanja započet u *Vladaru*. Naprotiv, pozvani smo da prepoznamo da je pisac, kako bi nastavio svoj pothvat, morao nužno vratiti svoj diskurs na sam početak [izvor] koji je prethodno izostao - a taj početak ne može biti smješten na političku, povijesnu ili teorijsku ravan [zasebno], već dovodi do ispitivanja točke njihovog međusobnog presijecanja" (*ibid.*: 217).

[116] „Kad je riječ o uređenju republika, o održavanju država, o upravljanju kraljevstvima, o organiziranju vojske i vođenju rata, o suđenju podanicima, o širenju vlasti, nema ni vladara, ni republike, ni vođe, ni građana koji se utječu antičkim uzorima" (D, I. Predgovor: 154). Ovaj Machiavellijev iskaz nas istovremeno s punim pravom začuđuje i potiče na razmišljanje o njegovim pravim intencijama, budući da je u kontekstu humanizma u Firenci njegova vremena, upravo Rimska Republika ključni model inspiracije Machiavellijevih suvremenika (Lefort, 2012: 218).

[117] Ovom razlogu Machiavelli pridodaje i „slabosti do kojih je sadašnja vjera [kršćanstvo] dovela svijet" (D, I. 154).

projekt koji teži pokazati suvremenicima kako čitati povijest na suvremeno relevantan način (*ibid.*: 215), uspoređujući događaje iz povijesti Rimske Republike sa sadašnjim događajima (*ibid.*: 208). Machiavellija intencija u *Raspravama* otkriva se u težnji da ponudi ispravnu interpretaciju prve Livijeve dekade, koja rezultira pravim znanjem o povijesti i uspostavom prave slike Rima koju treba imitirati (*ibid.*: 217). Firentinčeva knjiga o republikanskom uređenju donosi transformaciju reprezentacije Rima, štoviše „novu interpretaciji povijesti Rima koja zahtijeva nove pojmove" (*ibid.*: 223).[118] Za razliku od humanističkog diskursa koji stvara mitološku sliku Rima i stoga budi privrženost prema pogrešnoj predodžbi Rima, Machiavelli oslobađa Rim iz okvira estetičke kontemplacije karakteristične za njegove suvremenike, s namjerom da „ovdje i sada" omogući političko djelovanje.[119] Drugim riječima, antičku povijest je potrebno odlučno istrgnuti iz ruku Tradicije (*ibid.*: 219).

Lefort ukazuje na trostruko značenja Rima u Machiavellijevim *Raspravama*. Najprije, Rim nije predmet samo Livijevog narativa, već je materija koju nudi najslavljeniji rimski povjesničar istovremeno iskorištena za iznošenje Machiavellijevog novog učenja (*ibid.*: 214). Zatim, Rim se pokazuje kao utjelovljenje specifičnog tipa povijesnog društva [*historical society*] koje treba shvatiti u razlici i komparaciji spram ostalih tipova utjelovljenih u antičkom primjeru Sparte, ili modernom primjeru Firence. A u konačnoj analizi pokazuje se da samo Rim omogućuje usporedbu svih vrsta društava, jer su ključne karakteristike *svih* društava u obliku potencije već sadržane u Rimu, koji stoga predstavlja „privilegirano mjesto za istraživanje društveno-političkih varijacija", te omogućava razumijevanje stvarnosti i ukazuje na smjer primjernog djelovanja u sadašnjosti (*ibid.*: 216).

---

[118] Machiavellijev Rim, kaže nam Lefort, nije „spartanski Rim", kao što je to u očima njegovih suvremenika, koji unatoč neprestanim konfliktima koji obilježavaju povijest Rima interpretiraju Rimsku Republiku kroz kategorije discipline, jedinstva i sloge, već je „rimski Rim" onaj koji upravo počiva na prednostima klasne podjele/podjele težnji (*ibid.*: 239).

[119] Machiavelli upotrebljava pojam imitacije na inovativan način. Imitacija Starih u političkim stvarima nije moguća, jer se ne radi o jednostavnoj imitaciji kako to misle Machiavellijevi suvremenici i kakva je moguća u pravu, medicini ili umjetnosti (D, I. Predgovor: 153). Naime, *politička* imitacija za Firentinca ukazuje na potrebu da sa stajališta sadašnjeg trenutka kritički razmotrimo prevladavajuće shvaćanje povijesti, te da se tako dovinemo do zahtjeva razboritog političkog djelovanja ovdje i sada. Valja primijetiti da Machiavelli ne dokida sasvim, već samo „zamućuje" razliku u vremenima (Stari *vs*. Moderni), budući da se istina Antike otkriva kroz iskustvo Firentinaca. (*Ibid.*: 216)

3.3.2. Nova teorija težnji i klasni konflikt kao temelj društva (D, I. 1-8)

Prvih osam poglavlja D, I jasno naznačuju ton djela, i štoviše, najavljuju kritiku Livija (*ibid.*: 212) i Machiavellijevu pobunu protiv Tradicije, pa ova poglavlja pružaju primjeren uvod u čitavo Firentinčevo djelo (*ibid.*: 240). U prva dva poglavlja naš autor svjesno prikriva svoju radikalnu poziciju, kako bi postupno pridobio svoje čitatelje. Drugim riječima, Machiavelli u početku analize ne govori u svoje vlastito ime, već se kreće u okviru etabliranog, dominantnog mišljenja, utemeljenog na klasičnoj političkoj teoriji (*ibid.*: 221). U prvom poglavlju Firentinac tako uspjeh i veličinu Rima povezuje s vrlinom i mudrošću njegovih osnivača, a ona se ogleda prvenstveno u temeljnim zakonima koje oni donose u vezi s uređenjem [*ordini*] republike (D, I. 1: 155).[120] Zatim se u drugom poglavlju, iako ne i izrijekom, priziva Aristotelova podjela na dobre i loše režime (monarhija/tiranija, aristokracija/oligarhija, demokracija/anarhija), a potom ponovno neizravno i Polibijeva teorija cikličkog razvoja države i povijesti koja dinamizira Aristotelovu podjelu, tako što je upisuje u vrijeme (*ibid.*: 223). Zahvaljujući utjecaju *fortunae* svaki od pojedinačnih režima ima prirođene nedostatke, što uzrokuje beskrajno kruženje države kroz dobre i loše oblike vladavine (D, I. 2: 158). Machiavelli se u nastavku D, I. 2 pridružuje tradicionalnom rješenju za osiguranje trajnosti države, zagovarajući mješoviti oblik vladavine (D, I, 2: 159). Otuda valja zaključiti da odgovarajući oblik vladavine (režim) nudi rješenje za politički problem stabilnosti, trajnosti i jedinstva političkog tijela (Lefort, 2012: 221). Machiavelli na ovom tragu svoju raspravu o Rimu započinje kroz analizu suprotnog modela društva: Sparte (*ibid.*: 222).[121] Tako saznajemo da je razboriti zakonodavac Likurg, koji je temeljne zakone Sparte donio odjednom, uredio Spartu kao mješoviti režim, osiguravši odgovarajuće uloge kralja, aristokracije i puka, što je rezultiralo njezinom stabilnošću i trajnošću više od osamsto godina (D, I. 2: 156). Suština uspjeha Sparte ogleda se prvenstveno u principima njezine konstitucije (Lefort, 2012: 224). Sparta je predstavljena kao savršeno uravnotežena država koja s uspjehom neutralizira nered i neslogu u društvu (*ibid.*) i stoga utjelovljuje model dobrog društva koje je mirno i u harmoniji sa samim sobom (*ibid.*: 227). Međutim, pohvala sloge i jedinstva Sparte vrlo brzo se pokazuje pukom iluzijom. Model Sparte ima stratešku ulogu i

[120] Rim je pritom predstavljen u kontrastu s Firencom, budući da je utemeljen kao slobodan grad nasuprot lošoj *fortuni* Firence koja je rođena upravo pod sužanjstvom Rima (D, I, 1: 155). Čitatelj saznaje da su moguće dvije teorije nastanka Rima: jedna upućuje na Eneju kao stranca koji je podigao Rim, a druga upućuje na Romula sugerirajući kako su Rim podigli ljudi koji su u tom području bili rođeni. U svakom slučaju Rim je osnovan kao slobodan grad (*ibid.*).

[121] Za razliku od Sparte koja je kao djelo jednog razboritog zakonodavca „sretna republika“ jer od početka ima savršen poredak, u početku saznajemo da je Rim zakone dobio „slučajno, i to u više navrata“ te ih je morao neprestano popravljati (D, I. 2: 156).

funkcionira kao jedna vrsta metodološkog predloška za pridobivanje konzervativnih čitatelja, koji će se do kraja šestog poglavlja prve knjige *Rasprava*, kroz Machiavellijevu analizu modela kojeg nudi Rimska Republika u potpunosti, čak i izrijekom, osporiti.

Kada Machiavelli u nastavku D, I. 2 (i nadalje) prelazi na analizu Rima, po Lefortovom sudu, osnovna poanta našeg autora nije da pokaže da je Rim, poput Sparte, postupno stekao mješovito uređenje. Naime, Machiavelli ne vrši analizu Rima iz pozicije oblika vladavine, budući da mješoviti tip vladavine za njega predstavlja tek kombinaciju režima koji su odreda ocijenjeni kao pokvareni.[122] Ono što je Sparta uspjela zahvaljujući razboritom zakonodavcu, Rim je postigao zahvaljujući brojnim (ne)zgodama i *fortuni*. Međutim, iza tih se nezgoda nazire jasna povijesna logika, ukoliko ih, nasuprot puke slučajnosti (Polibije), shvatimo kao posljedicu klasnog sukoba (*ibid.*: 224, 226). Sukob između Senata i puka je uzrok događaja koji su učinili Rim velikim i predstavljaju ekvivalent djelovanju Likurga u Rimu (D, I. 2: 160; Lefort, 2012: 222).

Treće poglavlje započinje prikrivenu raspravu o podrijetlu zakona (*ibid.*: 224). Machiavelli otvara poglavlje univerzalnom tvrdnjom o zloj ljudskoj prirodi[123] iz koje uobičajeno proizlazi razlikovanje prirodnog i političkog stanja (*ibid.*: 231). Otuda je tradicionalno zakon (političko stanje) proizvod čistog razuma (*ibid.*: 225), tj. intervencije mudrog zakonodavca (*ibid.*: 227). Budući da je smješten izvan granica početnog konflikta (*ibid.*: 228), zakonodavac omogućuje njegovo inicijalno prevladavanje. Zakon je dobar kao takav [*per se*] (*ibid.*: 225), mišljen je u kontekstu „prave mjere“ (*ibid.*: 229) budući da uspostavlja (dobar) poredak i ograničava prirodne, simetrične, univerzalne težnje ljudi (*ibid.*: 227, 229). Klasna podjela na puk kao utjelovljenje težnje za stjecanjem [*to acquire*], i velikaše, koji utjelovljuju težnju za očuvanjem već osvojenog [*to keep*], pridodana je naknadno, tek u drugom koraku u „političkom stanju“, tvrdnjom da su velikaši oni koji su skloni očuvanju poretka i zakona jer su spletom *fortunae* njihovi apetiti već zadovoljeni, pa im je tako prirodno dodijeljena uloga autoriteta, tj. čuvara poretka. Velikaši otuda omogućuju mir i stabilnost, te osiguravaju jedinstvo i koheziju društva (*ibid.*: 227, 231). Tako se uspostavlja direktna veza između umjerenosti velikaša i očuvanja zakona (*ibid.*: 231).

[122] „Smatram, prema tome, da su svi navedeni oblici vladavine pogubni, jer su one tri dobre [monarhija, aristokracija, demokracija] vrste kratkotrajne, a tri slabe [tiranija, oligarhija, anarhija] nevaljale“ (D, I. 2: 159).

[123] „Kao što pokazuju svi koji rasuđuju o političkom životu (…), tko utemeljuje republiku i uspostavlja joj zakone treba *sve ljude smatrati opakima* i pretpostaviti kako će protiv njega svoju opakost okrenuti kad god im se za to ukaže povoljna prilika“ (D, I. 3: 160 - istaknuo D. Ž.).

Međutim, Machiavellijeva je namjera, prema Lefortu, ukazati da je riječ tek o konzervativnoj tezi koja iza diskursa mira i stabilnosti skriva dominaciju velikaša (*ibid.*: 231) jer u suštini zapravo u potpunosti zaobilazi i/ili maskira pitanje izvornog društvenog konflikta (*ibid.*: 225, 227). Firentinac, naime, ukazuje na univerzalnu istinu svakog društva: *izvornu* i neukidivu klasnu podjelu (*ibid.*: 226). Naš autor odbacuje razlikovanje prirodnog i političkog stanja, pa prirodno stanje postaje takoreći već političko stanje, koje je neprevladivo. Iza površinskog društvenog antagonizma i univerzalno zle ljudske prirode, Machiavelli otkriva „prirodnu" pokvarenost samo u ponašanju klase velikaša *u* (političkom) društvu (D, I. 3: 160; Lefort, 2012: 225, 231),[124] a time i utemeljuje osnovnu premisu svog političkog projekta: izvornu i neukidivu podjelu društvenog tijela. (Političko) Društvo je u svojoj suštini rascijepljeno na dvije suprotstavljene težnje: „Oni što osuđuju nemire između velikaša i puka, osuđuju, po mojem mišljenju [*io dico*], ono što je bilo prvim *uzrokom* da Rim bude *slobodan*, i više misle na buku i viku u tim uzbunama negoli na povoljne učinke koji su iz njih nastajali; ne vode računa o tome da u svakoj republici vladaju *dva različita raspoloženja*, jedno u puku, drugo u velikašima, i da *svi zakoni što se donose u korist slobode nastaju zbog njihovog nejedinstva*" (D, I. 4: 161 - istaknuo D. Ž.).[125] Najprije primijetimo da je Machiavellijeva teza da u *svakom* Gradu, antičkom i Modernom, postoje dvije različite težnje: težnja za dominacijom (velikaši) i težnja za otporom dominaciji (puk), što ukazuje da je autorova interpretacija povijesti Rima relevantna za suvremenost, i da kritički preispituje Machiavelliju suvremeni politički diskurs (*ibid.*: 227), baš kao što kritički preispituje i etablirani diskurs o povijesti Rimske Republike. Drugo, kod Machiavellija se ne radi o jednostavnoj tezi da su zakoni rođeni iz apetita (antagonizama) političkog tijela, niti da je konflikt tako atomiziranih, simetričnih individua dobar po sebi [*good in itself*] (*ibid.*: 228), i da je proizvodan za politički poredak. Iza površinskog antagonizma političkog tijela i prividne jedinstvenosti težnje/apetita za tlačenjem/stjecanjem moći i bogatstva, u stvarnosti se krije rascjep u „univerzalnoj" težnji, i otkriva se suštinsko nejedinstvo dviju nasuprotnih težnji koje su definirane u njihovoj neukidivoj suprotstavljenosti: dok velikaši žele dominirati i zapovijedati, puk ne želi da bude tlačen. Unutar tako nepopravljivo rascijepljenog političkog društva treba tražiti utemeljenje

[124] „čim su umrli Tarkviniji, plemići su se oslobodili straha i stali pljuvati otrov što ga skupljahu u grudima i vrijeđali su ga [puk] na svaki mogući način" (D, I. 3: 160).

[125] I u nastavku dodaje: „Ni na koji način se ne smije jedna država nazivati nesređenom, kad ima toliko primjera vrline, jer dobri primjeri su posljedica dobrog odgoja, dobar odgoj proizlazi iz dobrih zakona, a *dobri zakoni su posljedica nereda koji mnogi nesmotreno osuđuju*" (D, I. 4: 161 - istaknuo D. Ž.). Teza je skandalozna, budući da Machiavelli *de facto* tvrdi da u kontekstu svojevrsnog građanskog rata cvate sloboda zajednice, što je dakako dijametralno suprotno od etabliranog mišljenja Machiavellijevih suvremenika (*ibid.*: 227).

zakona i *slobode* političke zajednice (*ibid.*: 225). Rimski *ordini* su tako stvoreni kroz sukob velikaša i plemstva (*ibid.*: 226), ali pritom moramo zamijetiti još važnije: političke klase velikaša i puka nemaju simetrične pozicije, a osnovu zakona i slobode s Machiavellijem pronalazimo samo u težnji puka koja postavlja granice tlačenju velikaša (*ibid.*: 225).[126]

Machiavellijeva nova, revolucionarna teorija težnji (*ibid.*: 231) iznesena je u slavnom petom poglavlju znakovitog naslova „Kome se najsigurnije povjerava očuvanje slobode, puku ili velikašima, i tko ima više razloga da se buni, tko želi osvajati, ili tko želi očuvati". Pod krinkom ravnopravne usporedbe aristokratske i demokratske teze naš autor nedvojbeno u konačnoj analizi staje na stranu puka (D, I. 5: 162). Međutim, pritom nipošto nije riječ tek o obrani vulgarne demokratske teze i jednostavnom i jednostranom svrstavanju na stranu puka (Lefort, 2012: 231; *cf.* Manent: 1998: 57) kao čuvara slobode, nasuprot poziciji konzervativaca/aristokrata,[127] već naprotiv o potpuno novom shvaćanju društva utemeljenog na neukidivoj, klasnoj podjeli, tj. o novoj (političkoj) ontologiji „povijesti, podjele i kretanja", nasuprot Aristotelovoj ontologiji prirode i reda (Manent: 1988: 53-54). Naš autor naime prokazuje tradicionalnu podjelu težnji (težnja za očuvanjem [*to maintain*] - velikaši i težnja za stjecanjem [*to have/to acquire*] - puk) kao fiktivnu (*ibid.*: 231), i pokazuje da velikaši ne teže jednostavno očuvati ono što posjeduju [*desire to maintain*], već da se zbog straha od gubitka postojećeg (moći, posjeda, prestiža) njihova težnja za očuvanjem transformira u nezasitnu težnju za stjecanjem [*to have*] (*ibid.*: 230-231), u suprotnosti s moderacijom koja im se tradicionalno pripisuje: „najčešće [nemire] izazivlje onaj koji posjeduje, jer *bojazan da će izgubiti* u njemu stvara iste želje kao u onih što žele osvojiti, budući *da ljudi kanda nisu sigurni da posjeduju ono što imaju, ako još toga ne osvoje*" (D. I, 5: 163 - istaknuo D. Ž.). Dakle, upravo je nezasitna težnja velikaša za stalnim proširenjem svoje moći izvor svih nereda u društvu (Lefort, 2012: 231; *cf.* Manent, 1998: 58). Otuda slijedi potreba za raskidanjem tradicionalne veze između „umjerenosti velikaša" i pravnog poretka (*ibid.*: 231), te se ona nadomješta novom, revolucionarnom, direktnom vezom zakona sa stalnim ekscesom

[126] Samo pod uvjetom da se prepozna suštinska razlika u političkoj prirodi klasa, te ukoliko se konzekventno pristane uz težnju puka, konflikt postaje proizvodan za društvo koje stremi ostvariti puninu svojih potencijala. U protivnome, ukoliko se polazi od pozicije da je konflikt sam po sebi dobar, odnosno ukoliko se negira fundamentalna različitost težnji, tada poredak koji se uspostavlja zapravo maskira dominaciju velikaša. Primijetimo na tom tragu u D, I. 4 Machiavellijev odgovor imaginarnom sugovorniku koji se straši okrutnih/divljih sredstava [*modi efferati*] puka prema Senatu i Senata prema puku: „svaki grad treba pronaći način da puk iživi svoje težnje, a naročito onaj koji se u važnim prigodama njime želi poslužiti" (D, I. 4: 161; Lefort, 2012: 229).

[127] Machiavelli je prema Lefortovom tumačenju svjestan da težnja puka može ponekad upućivati i na djelovanje iz zavisti i mržnje, te da je stoga težnja puka unutar sebe također podijeljena (*ibid.*: 231). Detaljnije objašnjenje vidi neposredno u nastavku ovog potpoglavlja.

težnje puka za slobodom i ograničenjem opresije i apetita velikaša (*ibid.*: 225, 229). „A želje su običnog puka rijetko kada opasne za slobodu, jer im je povod ili potlačenost ili bojazan da ne budu tlačeni“ (D, I. 4: 161). Težnja puka tako kod Machiavellija više nije težnja za stjecanjem [*to have/to acquire*], već je predstavljena kao težnja da se bude [*to be*], jer ništa ne može zadovoljiti tu težnju za slobodom koja je izazvana dominacijom velikaša (Lefort, 2012: 229). Otuda slijedi da „nema poretka koji se može uspostaviti na eliminaciji nereda“ osim onoga koji se uspostavlja nauštrb zakona i slobode“ (*ibid.*). Veličina Rimske Republike je u Machiavellijevoj inovativnoj interpretaciji rimske povijesti vezana upravo za *eksces* težnje za slobodom (*ibid.*: 239). Konflikt je proizvodan za društvo, a zakon se pritom uspostavlja unutar društvenog polja, budući da proizlazi iz samog iskustva klasne borbe i težnje puka za otporom dominaciji velikaša (*ibid.*: 228). Poredak je ustanovljen na nepremostivoj podjeli, koja biva utemeljujuća za društvo, ako se regulira na primjeren način.

Sada smo u poziciji da shvatimo zašto institucija narodnih tribuna [*tribuni plebis*] označava ključnu etapu u temeljnoj konstituciji [*ordini*] Rimske Republike nakon protjerivanja Tarkvinija (510 g.pr.n.e).[128] Riječ je o jednoj vrsti temeljnog zakona koji narod kao klasu upisuje u političko polje (*ibid.*: 226), tj. jamči institucionalizaciju težnje puka za otporom tlačenju. Tribunat je kao „organ negativiteta“ (*ibid.*: 228) ključni izvor zakona jer omogućuje slobodno ispoljavanje težnje za otporom dominaciji velikaša.[129] Republika nije tek jedan oblik vladavine, već je najbolji mogući odgovor na klasnu podjelu društvenog tijela jer kroz nezaposjedivu „anonimnu moć institucija“ (*ibid.*: 226, 228) omogućuje ispoljavanje težnje puka za otporom protiv dominacije velikaša, te konzekventno jamči slobodu političke zajednice.

Suštinska važnost institucionalizacije težnje puka u političkom poretku zajednice[130] je središnja tema sedmog poglavlja *Rasprava*, koje analizira ovlaštenje građanina da bez straha podnosi javne, institucionalizirane optužbe protiv bilo kojeg drugog građanina, kad se sumnja

[128] U opisivanju ove zgode Machiavelli, zajedno s Lefortom, prešućuje indikativno Livijevo pripovijedanje da je plebs tom prilikom izveo prvu secesiju na Mons Sacer (Sveto brdo), te da je kriza razriješena posredovanjem Menenija Agripe (Livije, II. 32-33; Breaugh, 2013: 4-11). Druga secesija plebsa je detaljno opisana u D, I. 44.

[129] U ovoj fazi Machiavellijeva diskursa postaje jasno da republikanski oblik vladavine koji počiva na radu anonimnih institucija omogućuje najefikasniji „rad“ društvenih raspoloženja, te stoga zadobiva prednost nad principatom. Institucije republike, naime, nisu tek treća strana u sukobu, nego je njihova funkcija i da brane zauzimanje mjesta vlasti od strane jednoga (vladara/i/ili tiranina) ili nekolicine (oligarhije). (*Ibid.*: 228)

[130] Ova tema u uvodnim poglavljima, koja donose presjek Machiavellijeve teze, dolazi na dnevni red čak dva puta: najprije u raspravi o narodnim tribunima, a sada i u raspravi o javnim optužbama.

da se ogriješio o slobodu republike, odnosno da je prekoračio mjeru „građanskog načina života“ (D, I. 7: 166). Pojedinačnim građanima je tako omogućeno da se kroz zakone Grada, a preko suda javnosti, ispitaju optužbe, te da se građani koji su se ogriješili o poredak primjereno kazne (D, I. 7: 168). Naš autor nastoji pokazati kako ova institucija omogućuje da se na redovan način iskale (štetna) raspoloženja [*sfogare i umori*] i srdžba građana, i to kroz njihovo odgovarajuće institucionalno kanaliziranje (Lefort, 2012: 235), a kako bi se izbjegla infekcija organizma (*ibid.*: 237).[131] Naime, u D, I. 8 saznajemo da, kao u slučaju Firence, nepostojanje instituta javnih optuži dovodi do kleveta[132] koje rezultiraju međusobnim potpirivanjem mržnje suprotstavljenih strana i konzekventno do velikih unutarnjih sukoba, nereda i uništenja republike.

Lefortov važan interpretativni nalaz ogleda se i u tezi o podjeli unutar same težnje puka za slobodom od tlačenja (*ibid.*: 231, 234). Težnja puka za otporom tlačenju može, kao u slučaju Machiavellijeve Firence, voditi i prema nepovjerenju, zavisti, agresiji i mržnji (*ibid.*: 235). Zahtjev za slobodom se stoga nikada ne može u potpunosti odvojiti od agresije koja je u njega upisana. Tu je agresiju nemoguće dugotrajno negirati budući da „ona slijedi tajne puteve sve dok ne eksplodira i uništi državu“ (*ibid.*: 235).[133] Čitav je problem u tome što je sloboda političke zajednice, s jedne strane, ovisna upravo o stimulaciji koja dolazi kao posljedica dominacije od strane velikaša (*ibid.*: 237) i koja se ostvaruje preko težnje puka za otporom toj dominaciji, ali s druge strane, ta težnja puka može istovremeno dovesti do puke agresije i mržnje spram velikaša, dakle do onemogućavanja poretka, ukoliko se ne kanalizira na primjeren način. Zakon, autonomne institucije/javna sfera omogućuju da se agresija protiv velikaša, uzrokovana njihovom nepodnošljivom dominacijom, tj. moći, vlasništvom i

[131] Machiavelli navodi primjer Koriolana kojeg bi puk u bijesu ubio, nakon što je saznao da je on predložio da mu se uskrati žito i da ga se izgladni, ali su ga tribuni, koje je prethodno želio ukinuti, pozvali da se brani na sudu (D, I. 7: 166), pa su otklonjene sve nevolje koje bi uslijedile da je ubijen od privatnih osoba na nezakonit način. Također, navodi se važan primjer Manlija Kapitolina koji nije mogao podnijeti slavu koju je stekao Kamilo, smatrajući da je podjednako zaslužan za istjerivanje Gala iz Rima, pa je potpirivao mržnju plebsa spram velikaša tvrdeći da je blago skupljeno za Francuze, koje im zatim nije predano, razdijeljeno privatnim građanima (D, I. 8: 168). Međutim, sukob je riješen pravnim sredstvima, izborom diktatora, a nakon saslušanja, Manlije je kao klevetnik osuđen na smrtnu kaznu i bačen sa stijene Tarpea, pa su se izbjegle po republiku štetne posljedice privatnog nasilja, koje bi nedvojbeno uslijedilo da sukob nije razriješen institucionalnim putem.

[132] Za razliku od javnih optužbi koje podrazumijevaju pravni postupak pred pukom, sudom ili vijećem, u slučaju kleveta, koje su privatnog karaktera, nema potrebe za pravim dokazima i utvrđivanju okolnosti koje potvrđuju istinitost optužbe, a sukobi se odvijaju na trgu umjesto unutar institucija (D, I. 8: 168).

[133] Baš kao što se je dogodilo u Machiavellijevoj Firenci 1512, pa je nakon poraza od Španjolaca kod Prata srušen republikanski režim, a *gonfaloniere* Soderini biva protjeran (D, I.7: 167). Prevedeno na jezik Machiavellijeve političke teorije, Firenca nije uspjela jer se nije oslanjala na puk, i nije na primjeren način usmjeravala njegovu težnju za otporom tlačenju. Vidi u cijelosti potpoglavlje 3.5.

pozicijama, dovede u vezu sa slobodom. To je moguće samo onda ako republika institucionalno zajamči slobodan govor onih koji su potlačeni. U tom slučaju proces privatnog nasilja se suzbija i zamjenjuje institucionaliziranim načinima kažnjavanja od strane političkog autoriteta. U tom procesu transformacije načina ispoljavanja težnje puka iz agresije, mržnje i zavisti u njezinu društvotvornu funkciju, postaje jasno da je održivi politički poredak, koji će ostvariti maksimum potencijala jednog društva, moguć samo u direktnoj i *institucionaliziranoj* vezi s težnjom puka za otporom tlačenju. Mogućnost uspostave održivog autoriteta i puno ostvarenje potencijala društva, moguće je najbolje osigurati preko anonimne sfere institucija, koje omogućuju „rad" težnje puka da se odupre tlačenju, budući da je težnja velikaša predstavljena tek kao apetit za nezasitnim stjecanjem. (*Ibid.*: 236)

Razlikovanje između države koja je usmjerena na osvajanje i stvaranje carstva poput Rima, te države čiji je jedini cilj da se održi, poput Venecije i Sparte, o kojem se raspravlja u šestom poglavlju, izneseno je, prema Lefortovom tumačenju, upravo kako bi se paradoksalno dodatno pojačala Machiavellijeva demokratska pozicija. Machiavelli tako želi pokazati da je Rim postigao zakon, slobodu i ogromnu moć „u jednom te istom pokretu", upravo preko težnje naroda za otporom tlačenju (*ibid.*: 232, 234). Ukoliko bismo šesto poglavlje interpretirali izdvojeno iz cjeline uvodnih poglavlja moglo bi nam se učiniti da je moć države najvažniji kriterij Machiavellijeve političke teorije, i da naš autor preko kategorije moći nastoji pokazati što pokreće države u njihovim međusobnim odnosima (*ibid.*: 234). Međutim, ovdje je bitno primijetiti da analiza Rimske Republike kao modela države usmjerene na osvajanje, otkriva kako se ova republika do svoje veličine i carstva dovinula upravo oslanjanjem na puk (*ibid.*: 233). Rim otvara vrata strancima, te se koristi (brojnim) plebsom za potrebe ratovanja, a pod cijenu stalnih pobuna i nesuglasica u Gradu, koje izviru iz sukoba Senata i plebsa (D, I. 6: 164-165).[134] Naš autor modelu Rima suprotstavlja antički primjer Sparte i moderni primjer Venecije, kao primjere država koje su usmjerene na održavanje i koje stoga položaje raspodjeljuju među malim brojem građana koji žive u slozi i miru.[135] Međutim, potonje republike se u daljnjoj analizi pokazuju slabima [*republiche debole*] u usporedbi s Rimom, budući da iako su „uređene tako da se održavaju ne šireći se" nužda ih

[134] Oslanjanje na puk pritom znači i nužnu pravnu regulaciju i institucionalizaciju njegovog statusa i njihove težnje za otporom tlačenju u političkom polju.
[135] I Venecija i Sparta zatvaraju vrata svojih republika strancima u pogledu javnih položaja, a puk ne koriste u ratu (D, I. 6: 164).

ipak[136] uvijek u konačnici navodi da se šire, pa ih naposljetku njihova usmjerenost na održavanje vodi u sigurnu propast (D, I. 8: 165). Tako rimski *ordini* uz brojne poteškoće i nemire, nasuprot unutarnjoj slozi i miru koji obilježavaju Spartu, kroz svoje oslanjanje na puk, definitivno zadobivaju prednost nad uređenjem svih drugih republika.[137] Analiza tipova država prema kriteriju moći u konačnici nudi još jedan argument u korist „demokratskog režima" (*ibid.*: 233). Sigurnost, ravnoteža, očuvanje, stabilnost *države* [*reasons of state*],[138] ne mogu biti osnovni principi političkog djelovanja jer „vrijeme nosi sve pred sobom" (P, 3: 105) i treba računati na mogućnost širenja u potencijalnoj situaciji nužde, pa je nužno osloniti se na puk.[139] Superiornost rimskog svijeta u Machiavellijevoj revolucionarnoj interpretaciji rimske povijesti očituje se u tome što se nasuprot prirodi ili razumu, sloboda, zakon i moć direktno povezuju s težnjom puka za otporom spram dominacije velikaša (Lefort, 2012: 234).

Rim, Sparta i Firenca predstavljaju odgovore na isti problem klasne podjele/podjele težnji. Razlog korupcije u Firenci nije prirodno kvarenje političke forme, dezintegracija društva, ili rezultat čovjekove nepopravljive zle prirode, već je rezultat firentinskog konzervativizma, i negiranja temeljne istine klasnog konflikta, te represivnog podvođenja težnje puka pod diskurs mira i reda (*ibid.*: 238). Firenca, paradoksalno, s jedne strane želi proširenje svoje moći, ali istovremeno se, s druge strane, ne želi osloniti na težnju puka, i na taj način izabire najopasniji srednji put (*ibid.*: 238). Iskustvo Rima nam u Machiavellijevoj inovativnoj reinterpretaciji rimske povijesti ukazuje upravo suprotno, kako je istinsko utemeljenje *nuovi modi e ordini* vezano za prepoznavanje naravi klasnog konflikta i pristajanje uz težnju puka za slobodom (*ibid.*: 237), koja predstavlja osnovni princip geneze svake države (*ibid.*: 238). Machiavelli tako koristi Rim kako bi iznio novu „teoriju *povijesnog*

---

[136] „Kako se, međutim, *sve u ljudskom životu giba i ne može ostati nepomično*, nužno je i dizanje i spuštanje, a na mnoge stvari na koje te ne upućuje razum, upućuje te *nužda*" (D, I. 6: 165 - istaknuo D. Ž.).

[137] „Mislim da je nužno slijediti rimsko uređenje, a ne uređenje drugih republika, jer srednji put između jednoga i drugoga [Sparta i Venecija s jedne strane *vs.* Rim s druge strane] mislim da nije moguće, i neprijateljstvo između puka i Senata treba shvatiti kao nužno zlo da bi se postigla rimska veličina" (D, I. 6: 166). Model Sparte u konačnoj analizi je sasvim diskreditiran od strane našeg autora, budući da pobuna Tebe na čelu s Pelopidom, nakon čega su se pobunili i drugi gradovi, nasuprot prethodnoj provizornoj tezi o osamsto godina stabilnosti Sparte, otkriva „slab temelj Sparte" (D, I. 6: 165; Lefort, 2012: 233-234). Sparta je diskreditirana zato što odbija rizik sudjelovanja u povijesti, zatvara društvo od svijeta i odbija rizik koji donosi logika klasna borbe (*ibid.*: 238).

[138] Lefort primjećuje da državni razlog ne može biti iznad težnje puka (*ibid.*: 233).

[139] Lefort u ovom kontekstu razlikuje dva tipa/oblika znanja: savršeno znanje [*master-knowledge*] koje karakterizira Spartu i koje se pokazuje pukom iluzijom, te „znanje nužde" ili „znanje onog nestabilnog" koje je nesavršeno i koje znači pristajanje na kretanje povijesti koje karakterizira Rim (*ibid.*: 299). U pozadini ovog razlikovanja valja prepoznati Lefortovu makijavelijevsku kritiku klasične političke filozofije.

društva“ (*ibid.*), društva koje prihvaća rizik vremena „koje nosi sve pred sobom“ i koje pristaje na podjelu. Povijest nije kvarenje prirodne forme nego nosi potencijal rimske kreacije (*ibid.*: 223), a klasni apetiti nisu nužno loši, jer iz njihovog suprotstavljanja može proizaći moćan Grad.

3.3.3. Dobra slika Rima i fenomen korupcije

Nakon svojevrsnog općeg presjeka svoje teze, od devetog poglavlja nadalje Machiavelli svoju analizu smješta na početak Livijeve povijesti, započinjući s osnivanjem Rima. U tim početnim poglavljima naš autor se koristi tradicionalnim moralnim jezikom. Međutim postupno, oprezno i kroz mnogo muka preokreće povijesnu analizu u svjetlu svojeg revolucionarnog nauka. Romul, slavni utemeljitelj Rima, zaslužuje bezrezervnu pohvalu budući da ga naš autor ocjenjuje prema njegovim intencijama, i prema kriteriju rezultata koje je postigao. Naime, nasilje koje upotrebljava, prvenstveno ubojstvo brata Rema, je opravdano nužnošću situacije u kojoj on djeluje (*ibid.*: 240). Nasilje je upotrebljeno na dobar način i iz dobrih namjera, budući da je za projekt utemeljenja ključno da utemeljitelj bude sam (D, I. 9: 171), a Romulov projekt pritom ne završava u tiraniji, već on stvara temelje slobodnog poretka kroz stvaranje institucije Senata (*ibid.*). U D, I. 10 Machiavelli ponovno podilazi čitatelju i pridružuje se tradicionalnom razlikovanju dobrog (legitimnog) i lošeg (nelegitimnog) režima. Naš autor se tako vraća rimskim carevima koje je već razmatrao u P, 19, ali ih na ovom mjestu analizira drugačije, u kontekstu moralnog jezika, uvodeći podjelu na dobre careve (od Tita do Marka Aurelija),[140] a vladavinu ovih careva pritom iznenađujuće označava „zlatnim dobom“ Rima (D, I. 173),[141] i na loše careve (od Cezara do Tita, te nakon Aurelija sve do Maksimina). Tako iznosi potpuno drugačije zaključke u odnosu na P, 19, prvenstveno vezano za ocjenu Severa, jer se pokazuje da su dobrota u smislu tradicionalne *virtù*, pravda, sigurnost i slava međusobno čvrsto povezani u okviru tradicionalno shvaćenog dobrog režima. (Lefort, 2012: 241-242)

Rasprava o religiji koja se odvija od jedanaestog do petnaestog poglavlja barem je na prvi pogled usmjerena na zadovoljavanje konzervativnih čitatelja. U D, I. 11 doznajemo da je

[140] Od 79. do 180. g.n.e.
[141] Primijetimo da u knjizi o republikama Machiavelli hvali monarhijski tip vladavine (*ibid.*: 211, 242). Firentinac, čini se, želi postupno zavesti pristalice monarhijskog tipa vladavine koji također crpe inspiraciju iz Rima.

Numa uspostavio religiju kao najvažniju instituciju građanskog života Rima.[142] O religiji ovise dobri običaji, dobri zakoni i vojna vrlina, pa je religija, u skladu s etabliranim konzervativnim mišljenjem, predstavljena kao koristan element za ostvarivanje kohezije društva (*ibid.*: 244). Iz te pozicije Machiavelli najprije u D, I. 12 iznosi snažnu kritiku kršćanstva i Crkve usmjerenu na stanje Italije njegova vremena,[143] a u D, I. 13 otvoreno analizira prednosti poganske religije u odnosu na religiju kršćanstva. Međutim, Lefort pokazuje kako je Machiavellijeva osnovna namjera kritička i u odnosu spram poganske religije, i uvjerljivo argumentira kako je Firentinac naumio da pokaže kako patriciji kao klasa, a ne Rimljani kao cjelina, koriste religiju, i to kako bi održali vlastitu klasnu dominaciju (*ibid.*: 243).[144] Čitatelj je u nastavku međutim pozvan da postupno prepozna granice efikasnosti religije (*ibid.*: 244). Naime, vojna vrlina u konačnoj analizi nedvojbeno zadobiva prednost nad religijom,[145] a Numa, osnivač rimske religije, je, u usporedbi s Romulom, u D, I. 19 definitivno diskreditiran.[146] Otuda proizlazi da je religija važna, ali ne može biti temeljeni ključ veličine Rimske Republike, niti bilo koje države općenito (*ibid.*: 245).

U sljedeća tri poglavlja prekida se rasprava o počecima Rima kako bi se pokazalo da je razlikovanje dobrih i loših režima, te dobrih i loših vladara, upitne vrijednosti (*ibid.*: 245). Osnovna je tema u D, I. 16 ispitivanje mogućnosti promjene režima, konkretno, tiranije Tarkvinija u republiku/slobodni način života, a saznajemo da se utemeljivači republika koji zbacuju tirane s vlasti pritom susreću s istim izazovom kao i novi vladari i/ili tirani: naime moraju se osloniti sami na sebe, i prisiljeni su na ekstremnu primjenu nasilja (*ibid.*: 245). Razlog tome je da pri promjeni režima neprijatelji republike postaju svi oni koji su imali koristi od starog (tiranskog) režima, dok istovremeno novi režim nema pravih prijatelja, iz razloga prirodne nezahvalnosti građana republike za sigurnost i slobodu koju uživaju (D, I. 16: 181). Na temelju ove analize jasno je da Machiavelli odustaje od slike dobrog režima

[142] Rimljani se „boje da ogriješe o zakletvu više nego o zakon“ (D, I. 11: 174).
[143] Crkva je označena uzrokom propasti Italije. Najprije zbog slabog primjera kojeg pruža papinski dvor vođen samo vlastitim privatni interesima, a potom, i prije svega, zato što je Crkva dovoljno jaka da drži Italiju podijeljenom, a istovremeno je suviše slaba da sama provede ujedinjenje (D, I. 12: 177).
[144] Izabirem primjer trinaestog poglavlja koje pokazuje dosjetljivost plemstva da preko tobožnjih „čudotvornih znakova“ koji ukazuju na srdžbu bogova uplaši puk prilikom izbora tribuna s ovlastima konzula, što ukazuje na naivnost puka i mogućnost manipuliranja njihovim ponašanjem (D, I. 13: 177).
[145] Samnićani koriste religiju na dobar način za potrebe rata i vojne motivacije, slično Papirijevom modelu iz D, I. 14, ali se svejedno ne mogu obraniti od Rimljana zbog njihove vojne *virtù* i straha uslijed prethodnih poraza.
[146] *Cf.* D, I. 11: 174.

budući da su svi režimi (principati, a posebice republike) nužno utemeljeni na nasilju.[147] Naš autor tako sugerira skandaloznu tezu da tiranija nije suštinski različita od monarhije ili republike, i da *de facto* nema razlike između vrlog utemeljitelja i tiranina jer vlast uvijek odgovara na temeljno pitanje društvene podjele u njenoj konkretnoj, partikularnoj konjunkturi (Lefort, 2012: 246), a što klasična teorija u najvećoj mjeri previđa (*ibid.*: 247). Stanje društvene podjele utječe na prirodu režima, koji je pak u ovisnosti o konjunkturi upućen na promjene. Ukoliko tiranin mora pridobiti podršku/prijateljstvo puka, kao što pokazuje naš autor (D, I. 16: 181-182), to nije iz razloga kako bi njegovo djelovanje bilo u skladu s umjerenošću prirode, već kako bi odgovorio na zahtjeve klasne podjele, budući da je svako društvo podijeljeno na one koji dominiraju i one kojima se dominira (Lefort, 2012: 247). Međutim, istovremeno razlika između režima, prije svega između tiranije i monarhije,[148] ne nestaje sasvim, već je samo „zamućena" (*ibid.*: 248), što zorno pokazuje primjer francuske monarhije naveden u istom poglavlju, budući da, pod uvjetom da vladar shvaća problem klasne podjele društvenog tijela, „tiranija" može voditi u legitimnu monarhiju (*ibid.*: 248).

U D, I. 17 korupcija postaje središnja tema Machiavellijeve rasprave (*ibid.*: 248). Čitatelj saznaje da se sloboda može uspostaviti samo tamo gdje društveno tijelo nije potpuno iskvareno. Takav je slučaj, na sreću, čini se bilo i osnivanje Rimske Republike. U ovoj fazi diskursa biva jasno da za određivanje prirode režima nije presudna niti intencija upravljača (*ibid.*: 249), niti oblik institucija[149] (*ibid.*: 251), već je priroda režima ovisna o konkretnim društvenim i povijesnim uvjetima (društvo potpune ili djelomične korupcije), te o političkom djelovanju u ovisnosti o toj nužnosti (*ibid.*: 248), tj. o tipu veze koja se uspostavlja između države i cjeline njezinih podanika (*ibid.*: 251).[150] Korupcija označava pojavu nejednakosti u društvu (D, I. 17: 184), a očituje se u dvostrukom smislu. Najprije u izboru magistrata, budući da zaslužni građani, koji su usmjereni prema općem dobru, u situaciji korupcije više ne dobivaju najviše položaje u republici, a zatim i u donošenju zakona u interesu nekolicine

[147] Čuvena Machiavellijeva formulacija glasi: „potrebno je ubiti Brutovu djecu" (D, I. 16: 181; D, III. 3: 291). Radi se o slučaju Brutova osnivanja Rimske Republike. Tada su Brutovi sinovi Tiberije Junije i Tito Junije, pokušali Tarkvinije vratiti na vlast, te stoga bivaju brutalno smaknuti (*ibid.*)

[148] U ovoj fazi diskursa može se činiti da naš autor nepovratno zamućuje i razliku između tiranije i republike budući da je republika prikazana kao režim dominacije, tj. dominacije jedne manje grupe („u svim republikama u položaj da zapovijedaju nikad ne dođe više od četrdeset ili pedeset građana", D, I. 16: 182), nad drugom (puk) koja traži *sigurnost*. Međutim, Machiavelli, prema Lefortu, u ovoj fazi rasprave, samo želi čitatelja odmaknuti od slike dobrog režima. (*Ibid.*: 247)

[149] „Kad ljudi nisu iskvareni neredi i druge bruke ne štete; gdje su iskvareni niti najbolji zakoni ne koriste" (D, I. 17: 183).

[150] Machiavelli smatra da je nakon Cezara korupcija tako velika, da drugi Brut (Marko Junije Brut) ne donosi slobodu Rimu, jer je narod toliko iskvaren da ne želi, niti umije biti slobodan (D, I. 17: 183).

moćnih građana i konzekventnom podvrgavanju institucija njihovim interesima (D, I. 18: 184). Korupcija upućuje na situaciju u kojoj se manjina više ne razlikuje od većine prema kriteriju njihove *virtù*, nego je osnova njihova razlikovanja stečena moć, utjecaj i bogatstvo. U ovoj fazi diskursa, ostaje nejasno da li se korupcija, ukoliko dosegne krajnji stupanj, uopće može iskorijeniti. Jedino je rješenje u tom slučaju pomicanje u smjeru izvanrednih (okrutnih) mjera, prema monarhijskom obliku države, kako bi ljude „obuzdala neka gotovo kraljevska vlast" (D, I. 18: 185; Lefort, 2012: 250). Tako se zadatak utemeljenja, kojeg na dnevni red donosi Romul, s obzirom na pojavu i važnost korupcije, pokazuje trajnim zadatkom političkog djelovanja (*ibid.*: 251).

U nastavku analize postupno se dobra slika Rima i njegovih dobrih početaka dovode u pitanje (*ibid.*: 253), a Lefort nam pritom pomaže da shvatimo intencije Firentinca. Najprije se pokazuje da je Numa, koji je naslijedio Romula slab vladar, a njegova bi politika dovela do propasti Rima, e da njegov prethodnik nije stvorio tako čvrste temelje, i da njegov nasljednik Tul nije bio sličan Romulu (D, I. 19: 186). Međutim, Tul je ubrzo iznenađujuće sasvim diskreditiran zbog nerazboritog ponašanja u vezi, uz ostalo, sa stavljanjem sudbine čitave države u ruke triju Horacija u ratu protiv Albe (D, I. 22), pa je politika tako opakog vladara okrenutog nepromišljenom ratovanju bez potpune mobilizacije snaga, prokazana kao pogrešna. Machiavelli nas na ovaj način oslobađa dobre slike početaka Rima, a Lefort nam ukazuje na Firentinčevu simboličku uporabu Livijevog narativa (*ibid.*: 252) za potrebe kritike dobrih početaka rimske monarhije (primijetimo da njihovom najodrješitijem vladaru manjka razboritosti). Istovremeno ta kritika donosi na vidjelo prednosti Rimske Republike u odnosu na monarhijski oblik vladavine. Tako u D, I. 20 naš autor ističe prednost republike nad kraljevima, jer iako su dva kralja dostatna da se zavlada svijetom, republika u tom smislu nedvojbeno očituje prednost budući da može slobodno izabrati „bezbroj vladara osobito obdarenih s *virtù*" i zajamčiti stalni kontinuitet političke *virtù* kroz stalni izbor konzula „koji su uvijek bili najvrsniji" [*eccelentissimi*] (D, I. 20: 187).[151] Pritom je očigledno pretjerano hvaljenje republike potrebno tek kako bi Machiavellijeva kritika monarhije koju je prethodno izveo postala prihvatljivija u očima čitatelja (*ibid.*: 254).

Poglavlja D, I. 25-27 donose korak dalje, odnosno iznose kritiku dobrih početaka republike (*ibid.*: 254). Najprije se pokazuje da za utemeljenje republike nije dovoljno „tek"

[151] Pohvala republike temeljem analize grešaka Tula iz D, I. 22 iznose se u narednom 23. poglavlju koje pokazuje da se ne treba stavljati na kocku cijela *fortuna*, a da se pritom ne upotrijebe sve snage, te u poglavlju 24. koje ukazuje da „dobro uređene republike uvode nagrade i kazne svojim građanima i da ne nadoknađuju jedno drugim" (D, I. 24: 190).

nasilje, „ubiti Brutovu djecu“, i disciplinirati protivnike novog poretka. Rimljani kao cjelina građana, općenito, skrivaju suštinsku podjelu na klasu velikaša i klasu puka (*ibid.*: 253). A pokazuje se da se puk lako zanosi „prividom, kao da je zbilja“ (D, I. 25). Tako, na tragu osamnaestog poglavlja *Vladara*, i utemeljivači republike trebaju djelovati u skladu s predodžbom koju o sebi stvara vladar koristeći se lisičjim svojstvima (lukavost/„varanje”) i prikrivajući novu dominaciju. Reformu kraljevske vlasti u republikanski oblik vladavine Rimljani provode tako što čuvaju privid/trag starog oblika autoriteta.[152]

Na kraju D, I. 25 Machiavelli najavljuje temu sljedećeg poglavlja kao „apsolutnu moć koju su autori nazivali tiranijom“, a u naslovu sljedećeg poglavlja govori o novom vladaru, dakle osnovnoj temi njegovog *Vladara*. Iako su opisani postupci kojima se treba koristiti novi vladar koji sve započinje iznova, okrutni i „suprotni ne samo svakom kršćanskom nego svakom ljudskom življenju“ (D, I. 26: 192), ipak se pokazuje da ta sredstva, koja su iznesena kroz primjer Davida,[153] kojima se valja poslužiti novi vladar u situaciji krajnje korupcije društva proizlaze iz logike klasnog konflikta i ukazuju na nužnost najstrožeg djelovanja u krajnjem slučaju (*ibid.*: 255), kako bi se omogućio projekt od povijesne važnosti (*ibid.*: 255).[154] Tako je funkcija 26. i 27. poglavlja u Lefortovom čitanju u konačnici čisto simbolička, jer raskida s dobrom slikom utemeljenja Rima, i omogućuje nam da shvatimo da ideja političkog djelovanja briše razliku između dobra i zla, mogućega i nemogućega (*ibid.*: 256). Političko djelovanje vezano je za odgovor na nuždu koja proizlazi iz konkretne situacije/konjunkture, stanja društvene podjele.[155]

Iz dosadašnje analize je jasno da Machiavelli cilja na novu interpretaciju povijesti Rimske Republike. Naš autor odbacuje tradicionalnu podjelu na dobre i loše režime, te izvrsnost izvornih rimskih institucija. Povijest Machiavellijeve Firence i povijest Rimske Republike otkrivaju u pozadini isti pokretački princip, klasnu/društvenu podjelu, i s njim u

---

[152] Primjerice, dva konzula prati dvanaest liktora, što odgovara broju koji je prethodno služio kralju (D, I. 25: 191).

[153] U originalu riječi koje Machiavelli pripisuje Davidu nalaze se u Novom zavjetu i izgovara ih Marija u Marijinom hvalospjevu, a odnose se na Boga Oca koji je na taj način izjednačen s tiraninom (*ibid.*: 255).

[154] Tiranin Perugie, Giovanpagolo Bentivoglio, je nesposoban da izvede zadatak koji od njega zahtijeva konkretna situacija, tj. da pogubi papu i kardinale koji su neoprezno, nenaoružani ušli u njegov grad, a koji su glavni uzročnici talijanskih nedaća (D, I. 27: 192). Time bi u bitnom smislu promijenio uvjete političkog djelovanja u Italiji (Lefort, 2012: 256). Machiavelli je osobno prisustvovao ovom događaju.

[155] Umijeće je Machiavellija da ukaže pažljivom čitatelju na ironiju koja se ogleda u tome što je David uspio ono što Bentivoglio nije uspio, unatoč tome što je potonji bio „opak čovjek, koji je sestru držao kao suložnicu, i koji je radi vlasti ubio sinovce i bratiće“ (D, I. 27: 192).

vezu dovode logiku političkog djelovanja. Rim je suočen s „korupcijom“ od samog početka jer je klasa velikaša (neosviješteno) vođena sebičnošću zadovoljenja svojih sebičnih interesa, a puk je zaslijepljen svojom naivnošću i iluzijama. Međutim, Rim je istovremeno sposoban da odgovori na izazove društvene podjele [*events*] i da ovlada svojom poviješću (*ibid.*: 256-257).

Iako u nastavku analize, u poglavljima o zahvalnosti/nezahvalnosti[156] (D, I. 28-31), Machiavelli naizgled ponovno poziva čitatelja da prigrli dobru sliku Rima, pokazujući da je Rimska Republika manje nezahvalna od bilo koje druge republike (D, I. 28: 193), a republike općenito manje nezahvalne od vladara (I, D. 29), Lefortovo je umijeće da pritom uvjerljivo iskaže Machiavellijevu pravu intenciju. Naime, nije važna „dobra slika Rima“, nego „učinkovit način upravljanja“ koji jamči zaštitu republike od prekomjerne moći privatnih građana (Lefort, 2012: 259), a taj sustav omogućuje da se Rimska Republika doima kao dobra, a rimski građani „zahvalnima“ (*ibid.*: 258).[157]

Nakon što je pokazao prednosti republike u odnosu na principat, i posebice prednosti Rimske Republike, u D, I. 32 Machiavelli nas podsjeća da se i kod Rimske Republike, kao i kod principata, radi o sistemu dominacije, budući da se od samih početaka republike, zahtjevi plebsa zadovoljavaju samo pod pritiskom vanjskih okolnosti (D, I. 32: 197). Također, važno je uočiti da po prvi puta nakon uvodnih poglavlja Machiavelli ukazuje na problem regulacije klasne borbe posredstvom političkog autoriteta, što predstavlja ključnu temu Machiavellijeve analize sve do konca prve knjige *Rasprava* (Lefort, 2012: 259).

Institucija diktature, koju naš autor snažno hvali[158] kao jedan od uzroka veličine Rima (D, I: 34: 200) na prvi pogled čini se naprosto kao analiza partikularnog fenomena (Lefort, 2012: 261). Diktatura je pojmljena kao vlast jednog čovjeka koji je mogao donositi odluke vezane za konkretnu izvanrednu situaciju/događaje bez priziva i konzultacija (D, I. 34: 200). Važnost diktature koja, primijetimo, sliči jednoj vrsti institucionalizirane „kraljevske vlasti“ unutar republike (D. I, 34: 201), očituje se u mogućnosti republike da kroz instituciju diktatora na brži način donese odluke, i da se pravovremeno djeluje u izvanrednim situacijama (*ibid.*). Pritom, diktatura, kao dio rimskih *ordini*, na pravni način regulira

[156] Odnosi se prije svega na sumnju i bojazan prema onim građanima koje bi trebalo nagrađivati i u koje bi trebalo imati povjerenja.
[157] U D, I. 30 Machiavelli pokazuje kako se konflikt u Rimskoj Republici ne odvija, kao u principatu, na relaciji političkog autoriteta i vojnih zapovjednika, već između samih vojnih zapovjednika. Naime, u republici je narodu kao cjelini omogućeno da sudjeluje u vojsci i zapovijedanju, pa se zapovjednici međusobno drže u ravnoteži i zauzdavaju vlastitu ambiciju iz straha i/ili ljubomore, budući da nitko od njih nije nenadomjestiv (Lefort, 2012: 258; D, I. 30: 196).
[158] Vidljivo i iz naslova poglavlja: „Vlast diktature je uvijek koristila a ne štetila rimskoj republici“.

izvanrednu situaciju (Lefort, 2012: 260). „Pravo naime pokriva svoju vlastitu transgresiju“ (*ibid.*) budući da se „diktatura dodjeljuje javnim zakonima, a ne vlastitim preuzimanjem vlasti“ (D, I. 34: 200),[159] pa se na taj način republika štiti od štetnih posljedica proizvoljnog kršenja zakona. Prema Lefortu, važno je naglasiti modus nastanka ove institucije. „Diktatura nije rezultat dobrote Rimljana, niti mudrosti njezinih prvih zakonodavaca“ (*ibid.*: 260), već nastaje kao (ispravan) odgovor na vanjsku opasnost četrdeset naroda koji su se urotili protiv Rimljana (D, I. 33: 198-199). Ovaj događaj na vidjelo donosi manjkavosti u rimskom uređenju, a potom se konzekventno primjereni odgovor ugrađuje u poredak u obliku institucije diktatora (Lefort, 2012: 260). Dakle, rimski *ordini* ne predstavljaju intrinzično dobar režim, jer se njihov razvoj pokazuje kao neodvojiv od odgovora na događaje [*accidents*] (*ibid.*). Pojavljivanje institucije diktatora ne može se svesti na puku slučajnost, već ono uključuje ispravno političko djelovanje - *virtù*. Diktatura, i rimski *ordini* općenito, rezultat su susreta političke *virtù* i *fortunae*. Institucija diktatora nastaje kao rezultat pravilne interpretacije događaja (nužnosti koja je upisana u situaciju), i na toj osnovi podrazumijeva intervenciju u konjunkturu, što dovodi do promjene uvjeta djelovanja, tj. promjene konjunkture same. Počevši od ove osnovne naznake, Machiavellijeva je namjera nadalje, prema Lefortu, da pokaže da fenomen korupcije[160] ne nudi ključ za primjerenu interpretaciju (rimske) povijesti. Stoga, počevši od D. I. 34, naš autor provodi sasvim prikrivenu i postupnu kritiku etabliranog mišljenja o fenomenu korupcije (zaključno s D, I. 42; *ibid.*: 261). Machiavelli naime postupno nudi nove kategorije za interpretaciju povijesti Rimske Republike (*ibid.*: 262), iza kojih se skriva nova teorija povijesti (i/ili nova teorija vremena), a koja konzekventno traži novu teoriju političkog djelovanja (*ibid.*: 261).

Na tom putu u D, I. 35, Machiavelli nas najprije suočava s kratkom analizom epizode Decemvirata.[161] S jedne strane naš autor nedvojbeno ponovno dovodi u pitanje dobru sliku

[159] Institucija diktature podrazumijeva strogo ograničenu, a ne apsolutnu vlast. Vremensko trajanje diktature je strogo propisano, a diktator ima slobodne ruke u donošenju samo onih odluka koje su vezane za izvanrednu situaciju, pa pritom dakle ne može mijenjati uređenje grada, ukidati autoritet Senata ili pučkih tribuna, odnosno ne može uspostavljati novi poredak (D, I. 34: 200; D. I, 35: 201). Machiavelli, primijetimo, napominje da diktatura može funkcionirati samo tamo gdje je narod kao cjelina neiskvaren (dakle tamo gdje nema iznimno bogatih građana koji prirodno imaju puno pristaša), pa se u ovoj fazi diskursa čini da sve dok je republika „zdrava“, sigurnost građana biva zajamčenom.

[160] Do korupcije, podsjetimo, tradicionalno dolazi, kao što smo s Machiavellijem pokazali u prethodnom dijelu analize, kada ambicije privatnih građana nadilaze javni interes, što konzekventno dovodi do nejednakosti i narušavanja veza koje ujedinjuju građane u političku zajednicu (*ibid.*: 261).

[161] Ova analiza detaljno se nadalje nastavlja u D, I, 40. Tamo saznajemo da je Decemvirat ili vladavina Desetorice uvedena u Rimu (451 g.pr.n.e.), kako bi se donijeli novi zakoni u situaciji velikih sukoba između puka i velikaša. U tu svrhu je izabrano deset građana, koji dobivaju neograničenu vlast, a među njima je i Apije Klaudije koji se posebno isticao, te je postupno zadobio najveću moć, i to

Rimske Republike, budući da očigledno nastoji pokazati da nisu sve institucije koje su Rimljani proizveli bile intrinzično dobre. Decemvirat treba razumjeti u izravnoj razlici spram diktature, budući da su Desetorica „ukinula konzule i tribune te su dobili vlast da donose sve zakone“ (D. I, 35: 201), što otvara prostor za Apijevo otvoreno tiraniziranje (vlastitih) građana (*ibid.*). Međutim, s druge strane, Machiavelli se vraća prikrivenoj temi D, I. 34, tj. pitanju korupcije, te ponovno nudi naznake nove perspektive interpretacije povijesti Rimske Republike. Čitatelj tako saznaje da „nije dovoljno da materija [građani] nije korumpirana jer je apsolutni autoritet može u vrlo kratko vrijeme iskvariti (…). I ne škodi mu pritom ni to ako je siromašan i ako nema rođaka, jer se odmah za njega lijepe bogatstvo i sva druga korist“ (D, I. 35: 202).[162] Znači izvori korupcije nisu u iskvarenim građanima koji dovode do loših institucija (forme). I kad se republika čini najzdravijom ona istovremeno nije sigurna (*ibid.*: 262). Pa tako niti politički režim nije taj koji presudno utječe na „zdravlje“ građana.[163] Strogo razlikovanje materije i forme valja napustiti (*ibid.*: 262). Ipak, u ovoj fazi diskursa, još nismo u mogućnosti dokučiti prave razloge pojave korupcije.[164]

Nakon kratkog podilaženja čitatelju i vraćanju njegova povjerenja u D, I. 36,[165] rasprava o korupciji se nastavlja u okviru D, I. 37. Na ovom mjestu Machiavelli analizira konflikt između velikaša i puka oko vlasništva nad zemljom reguliranog agrarnim zakonom [*ager publicus*].[166] Osnovna je poanta ovog važnog poglavlja iznošenje nove teorije težnji (*ibid.*: 265). Machiavelli otvoreno kritizira tezu o jednostavnom suprotstavljanju težnje za stjecanjem (puk) i težnje da se zadrži stečeno (velikaši), te iako u tijeku analize zastupa i

---

ponajprije zbog potpore koju je stekao u puku, unatoč tome što je ranije doživljavan velikim neprijateljem puka. Nakon uspješnog rada Desetorice koji je rezultirao objavljivanjem prvih deset ploča novih zakona, Decemvirat je produžen na još godinu dana pod izlikom izrade finalnih dviju ploča. Međutim, drugu godinu Decemvirata Apije je iskoristio za uvođenje surove tiranije, koja se završava ustankom plebsa i protestnim napuštanjem Rima, nakon Apijeva pokušaja otimanja Virginije (D, I. 40: 207-208).

[162] Rasprava o korupciji dovršava se u D, I. 42, znakovitog naslova „Koliko lako se ljudi mogu potkupiti“. Tamo naš autor ustvrđuje da se „ljudi lako potkupljuju“ i da premda su dobri mogu vrlo brzo promijeniti narav (D, I. 42).

[163] Uvođenje Decemvirata uslijedilo je svega pedesetak godina nakon uvođenja slavne institucije diktatora.

[164] U vrijeme uvođenja Decemvirata, ni građani ni politička forma nisu bili iskvareni, a ipak je uvedena vlast desetorice. Objašnjenje je prema Lefortovom tumačenju, sadržano u D, I. 40.

[165] Naš autor u ovom poglavlju hvali spremnost građana Rima koji su na visokom položaju, da za razliku od građana ostalih republika prihvate niže položaje, kad se za to ukaže potreba (D, I. 36: 202).

[166] Prvi agrarni zakon potječe iz 486 g.pr.n.e. iz vremena konzula Surija Kasija, a usmjeren je obuzdavanju velikaša i uzrokovao je velike sukobe budući da propisuje „da nijedan građanin ne smije posjedovati više od određenog broja jutara zemlje“, te „da se polja oduzeta neprijatelju dijele rimskom puku“ (D, I, 37: 203). Tiberije Semporije Grakho, a nakon njegova ubojstva i njegov brat Gaj, oživljavaju zahtjeve iz tog zakona 133 g.pr.n.e., što otvara nove sukobe, koji postupno vode u propast Rimske Republike. *Cf.* fusnota 60 u hrvatskom izdanju *Rasprava* (1985: 163).

stajalište velikaša i stajalište puka, u sljedećoj tvrdnji donosi svoj konačni sud o agrarnom zakonu: „Zbog tristogodišnjih svađa oko agrarnog zakona prijetilo je Rimu ropstvo, u koje bi možda brže upao, da tim zahtjevom i drugim svojim zahtjevima puk nije oduvijek obuzdavao ambicije plemstva“ (D, I. 37: 204). Velikaši su jasno definirani prije svega kroz težnju za stjecanjem vlasništva:[167] „Jer što se položaja tiče, rimsko je plemstvo uvijek bez sablazni popuštalo puku, ali kad je u pitanje dolazila imovina, toliko ju je uporno branilo, da je puk svoje zahtjeve mogao ostvarivati samo izvanrednim mjerama“ (D, I. 37: 204 - prijevod D. Ž).[168] U ovoj fazi diskursa postaje jasno da predodžba korupcije skriva stvarnost i neizbježnost klasne podjele (Lefort, 2012: 263), te da je propadanje (korupcija) države prije svega rezultat nemoći dominantne klase da obuzda vlastite težnje (*ibid.*).

Dosadašnja analiza omogućuje nam da na primjeren način razumijemo Machiavellijev važan uvid, s početka D, I, 39: 206: „Tko god razmotri sadašnje i prošle događanje [*accidenti*] lako uvidi da *svi narodi i svi gradovi imaju iste težnje i raspoloženja i da je tako bilo oduvijek*. Tko marljivo istraži prošlost lako mu je u svakoj republici predvidjeti buduće i poslužiti se sredstvima koja su se u prošlosti primjenjivala, ili, *ako ne nađe primjenjiva sredstva*, pobrinuti se za nova, zbog *sličnosti događaja*“ (istaknuo D. Ž.). Lefort interpretira ovu Machiavellijevu formulaciju na način da pokaže da je logika povijesnog događanja [*events, accidenti*] proizvod neprestane suprotstavljenosti težnje za dominacijom (velikaši) i težnje za otporom tlačenju (puk) (Lefort, 2012: 265). „Dok su događaji često slični, ali ne i podjednaki, težnje su uvijek iste“ (*ibid.*). Težnje ili raspoloženja [*umori*] predstavljaju osnovne kategorije Machiavellijeve političke teorije, i omogućuju nam da povijest svih društava podvedemo pod zajednički nazivnik (*ibid.*). Političko djelovanje podrazumijeva stari ili pak inovativni odgovor na politički problem koji se očituje u neprevladivom klasnom sukobu (*ibid.*). Drugim riječima, pokazuje se da je povijest Rimske i Firentinske Republike zapravo povijest manje (slučaj Firence) ili više uspješnih odgovora (slučaj Rima) na logiku

[167] Ovo je prema Lefortu ključna poanta poglavlja koja ima prednost nad Machiavellijevim iskrenim kritiziranjem politike Grakha, budući da bi odugovlačenje u danoj situaciji uistinu bila bolja politika (D, I, 37: 204).

[168] U D, I, 38: 204-205 čitatelj je pozvan da shvati kako su rimski velikaši umjeli prepoznati važnost ustupaka u području vanjskih odnosa (u vezi s vanjskim neprijateljima), budući da Machiavelli opisuje situaciju u kojoj su senatori dopustili naoružavanje Volšćana i Herničana u izvanrednoj okolnosti, unatoč tome što to nisu inače dopuštali. Međutim, u slučaju njihovog unutarnjeg prirodnog neprijatelja (puka) nisu prepoznavali važnost ustupaka (*ibid.*: 265). Firentinska republika pak radi greške i u vezi s vanjskim neprijateljima (D, I. 38: 205-206) i u vezi s pukom. Primijetimo na ovom tragu da D, I. 38 donosi upravo skrivenu kritiku dominantne klase u Firenci (*ibid.*: 265) budući da prokazuje njezine ogromne slabosti u vezi s vanjskim neprijateljem, pa Machiavelli progovara kroz figuru Beaumonta koji u situaciji okupacije Arreza, doznajemo, zaključuje da su „Firentinci ludi i da se ne razumiju u svjetske poslove“ (D, I, 38: 206).

klasne borbe, pa se na taj način ukida naivna razlika u vremenima između Antike i Moderne [*difference of times*] i/ili razlika u prirodi dvaju režima (*ibid.*: 263). Ista povijest teče kroz sva društva, jer svako društvo proizlazi iz načina regulacije klasne borbe, što otkriva njihov zajednički identitet. U isto vrijeme, međutim, povijest nije, ili ne mora biti, ponavljanje istoga, nego podrazumijeva *hic et nunc* političke odgovore na zahtjeve događaja koji proizlaze iz klasne borbe, pa političko djelovanje otvara prostor povijesne kreacije [*historical creation*] (*ibid.*: 266).[169]

Kada u se u D, I. 40 naš autor vraća na razmatranje Decemvirata, mi smo u poziciji da shvatimo da postoji direktna veza između Apijeve tiranije i specifičnog načina odvijanja klasne borbe (*licenzia*), koji je potencijalna prijetnja kako rimskom, tako i firentinskom i bilo kojem drugom društvu (*ibid.* 266). Otuda korupcija nije kvarenje običaja, što je tek njezin vanjski znak, već je na najdubljoj razini jedan način odvijanja klasne borbe, koji je uvijek potencijalno prisutan u samoj logici klasnog sukoba (*ibid.*: 267). Machiavelli u D, I. 40 analizira greške svih aktera u sukobu (puka, velikaša i tiranina Apija[170]), a kako bi iz te perspektive neutralnog promatrača pokazao da Apijeva pozicija proizlazi iz specifičnog načina odvijanja borbe između puka i velikaša. Odnosno, na općenitoj razini, da je logika političkog djelovanja vezana izravno za logiku klasnog sukoba (*ibid.*: 267). Apijevo iskustvo nam tako omogućuje da ujedno razumijemo mehanizam uspostave tiranije u Machiavellijevoj Firenci (*ibid.*: 268), u kojoj se rušenje republike i uspostava tiranije Medičija pokazuje rezultatom iste nevolje: neregulirani klasni sukob i obostrana podjednaka zaslijepljenost puka i velikaša u njihovom međusobnom sukobu (D, I. 40: 209)[171] koju iskorištava (okrutni)

---

[169] Između razumijevanja firentinskog i rimskog režima u njihovoj potpunoj razlici ili pak njihovog identiteta/poklapanja, Lefort s Machiavellijem pronalazi treću tezu, inovativni srednji put: njihovu međusobnu sličnost (*ibid.*: 266).
Machiavellijevo shvaćanje povijesti je iz Lefortove perspektive najvažnija tema druge knjige *Rasprava*. Za detaljnu analizu vidi potpoglavlje 3.4.

[170] Neutralnost Machiavellijeva pristupa ogleda se u temeljitoj analizi grešaka Apija, koju naš autor vrši sa stajališta tiranina (*sic!*), i posvećuje joj cijelo poglavlje, D, I. 41. Čitav je interpretativni problem u tome što Machiavelli pokazuje da je Apije mogao te greške spriječiti i da bi u tom slučaju uspio zadržati svoj tiranski položaj. Njegova je osnovna greška što je bez ikakva opravdanja odustao od podrške i partnerstva puka, te je odlučio kupiti naklonost mladih velikaša. Pritom je na čitatelju da shvati da oslanjanje na puk može voditi pokoravanju puka od strane tiranina nakon uništavanja velikaša (D, I. 40: 209). Međutim istovremeno može značiti i razumijevanje logike društvene podjele i funkcije vlasti kao treće instance u sukobu, te postupno uspostavljanje poretka koji se oslanja na puk, a da pritom u potpunosti ne zatre dominaciju velikaša (Lefort, 2012: 267). U tom smislu Machiavellijeva analiza Apija je važna „i za one koji žele sačuvati slobodu republike, i za one koji bi snovali da je pokore“ (D, I. 40: 207).

[171] Riječ je o prekomjernoj težnji velikaša za zapovijedanjem što konzekventno rađa mržnju spram narodnih tribuna, te prekomjernoj težnji puka za slobodom što rezultira mržnjom spram konzula (D, I. 40: 208).

tiranin.[172] Međutim, ostaje otvorenim pitanje ima li izlaza iz situacije krajnje korupcije (*licenzia*)? Na to nas pitanje nedvojbeno navodi analiza Apijevih pogreški.

3.3.4. Priroda klasa

Nakon analize Decemvirata, u posljednjem dijelu D, I Machiavelli ukazuje na suštinski različite prirode klase puka i klase velikaša, koje je maločas, vidjeli smo, prikazao tek u njihovoj „međusobnoj zaslijepljenosti“ (D, I. 40: 209). Lefortov je ključni uvid kako sa stanovišta političkog autoriteta, tj. mjesta i funkcije političke vlasti, treba voditi računa o značenju fundamentalne razlike u političkoj prirodi dviju klasa (*ibid.*: 271). Naš interpret pokazuje kako se Machiavelli postupno, ali odlučno probija kroz okvir dominantnog, etabliranog mišljenja koje počiva na antidemokratskoj tezi.[173] U tom pogledu D, I. 58 pod skandaloznim naslovom „Mnoštvo je mudrije i postojanije od vladara“ predstavlja zasigurno najvažnije poglavlje zadnjeg dijela prve knjige *Rasprava* (*ibid.*: 273) budući da donosi revolucionarnu procjenu prirode i karakteristika puka. Na ovom mjestu Machiavelli, u svoje ime, odlučno izrijekom napada Livija i sve druge pisce (D. I. 58: 226), razotkrivši pritom Livijev diskurs kao bitno *politički* (a ne tek povijesni) diskurs (Lefort, 2012: 273).[174] Sudeći prema tonu što ga naš autor upotrebljava,[175] otkriće istinske prirode klase naroda/puka, odgovara najavi otkrića novog kontinenta iz predgovora prve knjige *Rasprava* (*ibid.*: 272). Pa iako je puk nedvojbeno prikazan kao nositelj težnje za slobodom (*ibid.*: 270-271)[176],

---

[172] „Ljudi (…) često postupaju kao neke manje ptice grabljivice, što toliko žele ugrabiti plijen prema kojemu ih priroda potiče, da ne osjećaju drugu veću pticu što je došla iznad njih da ih ubije“ (D, I. 40: 209). Primijetimo i da se Medičejci u Machiavellijevoj Firenci oslanjaju na oligarhiju, a ne na puk.

[173] Bilo da je pritom riječ o velikim filozofima Tradicije, o najboljim povjesničarima poput Livija, ili općenito, o dominantnom političkom diskursu i diskursu političkih elita Machiavellijevog vremena koji svoju snagu baziraju upravo na Tradiciji (*ibid.*: 273).

[174] „No mišljenje protiv puka ima podrijetlo u činjenici da se nitko ne boji protiv puka govoriti, pa i onda kad je puk na vlasti o njemu svatko slobodno govori. *O vladarima se naprotiv uvijek govori s mnogo straha i s tisuću obzira*“ (D, I. 58.: 228 - istaknuo D. Ž.). Livijev cjelokupni povijesni narativ, i njegovo loše mišljenje o puku, očituju u pozadini jedan svjesno dizajnirani politički, antidemokratski diskurs. Livije, prema Lefortu, svjesno dijelom fabricira povijest kako bi se dodvorio vladarima svoga vremena (Lefort, 2012: 273).

[175] „Ja ne znam hoću li na sebe naprtiti preveliki teret i pun tolikih teškoća da ću ga morati ili sramotno napustiti ili ga s mukom podnositi, kad budem ustao u obranu nečega, što, kako je rečeno, *svi pisci optužuju*. No bilo kako mu drago, ne smatram niti ću ikada smatrati da je mana razložno braniti mišljenje, ne služeći se niti autoritetom niti silom“ (D, I. 58: 226 - istaknuo D. Ž.; *cf.* D, I. Predgovor: 153).

[176] Puk nasuprot dominantnom mišljenju, u Machiavellijevoj optici, ne ugrožava život republike. Ova je klasa nositelj težnje za slobodom, i naš autor stoga redom diskreditira argumente protiv puka.

istovremeno on nije sposoban da djeluje bez vodstva političkog autoriteta (*ibid.*: 269).[177] Ponašanje puka u potpunosti je ovisno o njegovoj vezi s političkim autoritetom (*ibid.*: 269-270, 272). Štoviše, „puk je ono što od njega napravi politički autoritet“, jer „narod kao klasa uopće ne može griješiti“ (*ibid.*: 270); kritika puka je tako neodvojiva od kritike političkog autoriteta (*ibid.*: 271).[178] Pritom postaje bjelodano da narod nije Subjekt koji sam može zauzeti mjesto autoriteta, već je o ponašanju političkog autoriteta bitno ovisan (*ibid.*).

Puk nije nipošto nužno dobar, ali je nevin. Naime, ponašanje puka za razliku od velikaša ne uključuje sposobnost kalkuliranja (slijeđenje privatnog interesa), lukavost[179] i predviđanje na temelju racionalnog rasuđivanja (*ibid.*: 270-271). Puk se pokazuje zarobljenim u osjetilno znanje [*sensible knowledge*] koje je vezano za opažanje [*perception*], imaginaciju, i u tom smislu sposobnost predskazivanja (*ibid.*).[180] Velikaši su nedvojbeno lukaviji i spretniji

---

[177] U D. I. 44, Machiavelli opisuje drugu secesiju plebsa na Mons Sacer nakon poznatog slučaja Apijevog silovanja Virginije. Međutim, plebs se pritom pokazuje nesposobnim da djeluje bez političkog autoriteta/vođe: „U puku koji nije imao vođe, nitko se [senatorima] nije usuđivao odgovoriti (…) iako su imali što dogovoriti, ali nije imao tko sastaviti odgovor“ (D, I. 44: 211), a tek po nalogu Virginija izabrano je dvadeset vojnih tribuna za pregovore sa senatorima.
Navedimo na ovom mjestu i situaciju kada se puk izborio da konzulima mogu biti imenovani i pučani (tribuni s konzularnim ovlastima), ali se je puk u praksi, iako je mogao izabrati same pučane, ipak opredijelio u cijelosti na izbor samih plemića (D, I. 47: 213).
Također, na sličnom tragu primijetimo i Machiavellijevo opažanje u D, I. 43, pod naslovom koji sažima učenje poglavlja „Tko se za osobnu slavu bori dobar je i pouzdan vojnik.“ Tamo saznajemo da „dok su (…) rimske vojske pod konzulima uvijek pobjeđivale, pod decemvirima su uvijek gubile“ (D, I. 43: 210). Drugim riječima, pod tiranijom Apija puk ne pokazuje nikakvu *virtù*. Pitanje autoriteta ključno je pitanje za ponašanje i djelovanje puka. Naš autor tako zaključuje ovo poglavlje sljedećim uvidom: „Čim je, međutim, magistrat desetorice prestao postojati, i kad je vojska stala vojevati s osjećajem slobode, vratila joj se srčanost, pa su i njezini pohodi sretno završavali“ (D, I. 43: 211).

[178] U vezi s ponašanjem rimskog puka neposredno nakon osvajanja Veija Machiavelli piše: „Puk mnogo puta prevari lažna slika dobra pa želi svoju propast, ako ga o tome što je dobro a što zlo ne uvjeri netko u koga ima povjerenja, u republici mogu nastati bezbrojne opasnosti i štete. A kad sudbina hoće da puk nema ni u koga povjerenja (…) neizbježno dolazi do propasti“ (D, I. 53). Vezu autoriteta i puka Machiavelli opisuje i u D, I. 54 pod znakovitim naslovom „Koliku moć ima velik čovjek da obuzda pobunjeno mnoštvo“ koje naš autor završava riječima: „nema čvršćeg i nužnijeg sredstva da se obuzda pobunjeno mnoštvo nego što je nazočnost čovjeka koji svojom pojavom pobuđuje poštovanje“ (D, I. 54: 222). Puk uopće nije kukavičkog ponašanja, ali traži nekoga na koga se može osloniti (Lefort, 2012: 275).

[179] Između ostalih razumnih zahtjeva plebsa iznesenih senatorima u D, I. 44: 211 (prije svega restauracija pučkih tribuna), plebs iznosi i skandalozan zahtjev da „mu se izruče sva desetorica, jer ih žele žive spaliti“. Machiavelli primjećuje koliko je „glup i nerazborit“ bio takav zahtjev plebsa (*ibid.*).

[180] U D, I. 56: 225, pod naslovom „Velike događaje u gradu ili provinciji uvijek najave predznaci ili proreknu ljudi“, Machiavelli, između ostaloga, opisuje zgodu u kojoj je Palazzo Vecchio pogodila munja neposredno prije pada Soderinija. Naš autor, prema Lefortu, tim primjerom ukazuje na situaciju u kojoj nije uspostavljen primjeren odnos puka s političkim autoritetom, ali u kojoj se puk, čini se, svejedno pokazuje sposobnim za predosjećanje i predviđanje budućnosti. Machiavelli tako prokazuje slabost Firentinske Republike i razloge pada režima slobode (Lefort, 2012: 274). Budući da je puk sposoban za zamišljanje bolje/drugačije budućnosti, u ekstremnim situacijama korupcije on može

od puka.[181] Međutim, za razliku od puka, priroda velikaša i ponašanje dominantne klase ukazuju na ambiciju zadovoljenja privatnog interesa nauštrb općeg dobra (*ibid.* 276).[182]

Razliku u prirodi klasa stoga nužno treba uzeti u obzir. Novi poredak na koji pretendira Machiavelli nedvojbeno treba pridobiti podršku puka (*ibid.*: 271, 274).[183] Pritom, umna politika [*a thinking politics*] nije politika samo jedne klase, bilo „dobrog" naroda ili pak „zlih" velikaša. Međutim, iako je „prava politika" iznad sukoba, ona je istovremeno nužno oslonjena na težnju naroda za otporom dominaciji, tj. težnju za slobodom (*ibid.*: 272). Svaka politika koja zanemaruje razliku u prirodi klasa je nužno na strani dominacije (*ibid.*: 271). Uspostavljanje jedinstva utemeljenog na podjeli moguće je samo kroz primjereno razumijevanje funkcije i značenja mjesta s kojeg djeluje politički autoritet (*ibid.*: 272).

Pri kraju prve knjige *Rasprava* čitatelj je u poziciju da shvati stvarno značenje režima nejednakosti (korupcije) preko kritike plemića iznesene u D, I. 55. Plemići [*gentiluomini*] su definirani kao oni koji „dokoni žive u obilju od prihoda sa svojih posjeda, a da nemaju nikakve brige ni da obrađuju zemlju ni da se bilo kako brinu od čega će živjeti" (D, I. 55: 223). Posebno su opasni ukoliko pritom imaju dvorce i upravljaju podanicima (*ibid.*). Jednakost tako vlada samo tamo gdje je rad osnova razlikovanja između individua (Lefort,

---

prepoznati čovjeka velike *virtù* koji može promijeniti stanje (P, 26). Naklonost puka je uvijek ipak moguće izboriti, što ovisi o ispravnom političkom djelovanju.
U D, I. 58 Machiavelli čak uspoređuje glas puka s Božjim glasom tvrdeći da puk može predvidjeti svoju sudbinu. Puk, naime, prema Lefortu, osjeća političku prazninu, te stoga predosjeća snagu jednoga koji će stvoriti novi poredak (*ibid.*: 275).
Primijetimo i da kada je odnos puka i političkog autoriteta uspostavljen na ispravan način, puk je sposoban da formira ispravno mišljenje i da sudjeluje u javnom odlučivanju (*ibid.*: 270; D, I 55: 222).

[181] Izabirem primjer Pakuvija Kalana iz D, I. 47 koji je lukavošću uspješno izmirio puk s plemstvom, zatvorivši senatore u palaču, te je potom ovlastio puk da ih kazni, ali je to učinio na način koji je u cijelosti spasio senatore, tako što je puku uspješno pokazao da griješi u „pojedinačnim slučajevima". Naime, Kalan je tom prilikom obećao ubiti svakog pojedinačnog senatora, ali samo nakon što mu se pronađe odgovarajuća zamjena među pukom, što se pokazuje nemogućom misijom (*ibid.*). Vidi i poglavlje D, I.48 gdje Machiavelli opisuje oštroumnu politiku velikaša prilikom izbora tribuna s konzularnim ovlastima.

[182] Izabirem primjer konzula Tita Kvincija Cincinata i Gneja Julija Menta koji su zbog svoje tvrdoglave nesloge i međusobnog obračunavanja zaustavili sve djelatnosti u gradu, a pritom i odbili imenovati diktatora te u opasnost doveli državu (D, I. 50). Vidi i D, I. 49. i primjer cenzora koji se osvećuju diktatoru Mamerku.

[183] Upravo je nesposobnost da pribavi podršku puka osnovni razlog pada Soderinijeve republike. „Ludilo" straha u Firenci 1512. (D, I. 52) rezultat je inzistiranja velikaša na isključivanju puka iz političkog života, zbog straha od klasnog neprijatelja (Lefort, 2012: 278-279).
Primijetimo ovdje i da Machiavelli u D, I. zapravo ne progovara o tome kako da se pribavi naklonost puka (*ibid.*: 274).

2012: 277).[184] Međutim, naš autor je po Lefortovom sudu ipak na ovom mjestu primarno zainteresiran da pokaže političku važnost Rima za šanse demokratske reforme (*vivere civile*) u Toskani njegova vremena.[185] Machiavelli pritom kroz kritiku etabliranog političkog mišljenja/dominantnog *političkog* diskursa, prema Lefortu „uspostavlja istinu demokracije" (*ibid.*: 272), te nas odlučno vodi prema „definiranju demokratske republike" (*ibid.*: 275).[186]

Zaključimo. Prva knjiga *Rasprava* nas je kroz primjer Rima naučila da se nastanak institucija i djelovanje aktera (velikaši/puk/politički autoritet) primjereno može shvatiti kroz prizmu klasne podjele (*ibid.*: 295). Rim na vidjelo donosi unutarnju podjelu političkog društva koja nastaje kao posljedica težnje za dominacijom kojoj se suprotstavlja težnja za otporom tlačenju, što rezultira klasnom borbom (*ibid.*: 298). Osnovni uzrok moći i snage rimskog uređenja jest prešutna spremnost Rimljana da prihvate istinu klasne podjele (univerzalni sukob suprotnih težnji) koja predstavlja sam temelj republike, te da konzekventno omoguće klasnom konfliktu da slobodno djeluje. Preciznije, Rimska Republika osigurava primjeren prostor za iskazivanje raspoloženja [*umori*] koji kod velikaša i puka istovremeno sadrže i agresiju i težnju za slobodom (*ibid.*). Prostor [*milieu*] polisa otkriva nam da sudbina političkog društva ovisi o posljedicama društvene podjele te da i poredak i ne-poredak izviru iz jednog te istog inicijalnog pokreta (*ibid.*: 298), nastalog rupturom koja je izvorno upisana u samo društvo. Pravilnom regulacijom klasnog sukoba posredstvom simboličke funkcije vlasti, osigurava se privrženost cjeline građana pothvatu uspostave i očuvanja države, o čijoj sudbini od sada izravno ovise (*ibid.*: 300).[187] Pritom uspostava političkog poretka označava takvo

[184] Univerzalno prepoznata vrijednost rada stvara odnos (simboličke) jednakosti između pojedinaca (i/ili političkih klasa) (*ibid.*: 275). Ovo bi morala biti ključna teza Machiavellijevog antifeudalizma. Primijetimo da Machiavelli u ovom kontekstu iznenađujuće kritizira korupciju francuske monarhije u početnom dijelu D, I. 55. Naime, poredak Francuske počiva na plemstvu po rođenju, a Machiavelli mu suprotstavlja model njemačkih republika u kojima „vlada velika jednakost" (D, I. 55: 222-223), što baca novo svjetlo na razliku između oblika vladavine (Lefort, 2012: 275).

[185] Machiavelli završava analizu D, I. 55 uvidom o velikoj jednakosti između građana u provinciji Toskane. U Firenci, Sieni i Luki "nema gospodara dvoraca i nema ili je vrlo malo džentlmena", što omogućuje uvođenje građanskog života (D, I. 55: 224).

[186] D, I završava pohvalom puka koji je izborio pravo na konzulat (D, I. 60: 230) pa se od tada, neovisno o godinama ili društvenom statusu, može steći dužnost konzula, što je, među ostalim, dovelo do veličine i slave Rimske Republike. Drugim riječima, uspjeh režima povezan je s moći puka. Pritom pohvala mladih nije slučajna, jer se Machiavelli bori protiv političkog konzervativizma, i s njima povezane dominacije starijih generacija, koji su karakteristični za Firencu njegova vremena (*ibid.*: 274).

[187] U tom slučaju otkriće nepremostivog jaza koji proizlazi iz univerzalnog konflikta nasuprotnih težnji rezultira uspostavom zajedničkog političkog identiteta (*ibid.*: 298).

djelovanje političkog autoriteta koji izvorni klasni konflikt prevodi u simbolički registar države i građanskog društva (*ibid.*: 298).[188]

3.4. Rat i podjela političkog prostora: odnos svijeta izvanjskoga i unutarnjeg prostora Grada (Druga knjiga *Rasprava*)

3.4.1. Uvod

Očigledni predmet druge knjige *Rasprava* jest analiza vojne/ratne/osvajačke i/ili vanjske/diplomatske politike Rima, koja je omogućila izgradnju i očuvanje ogromnog i moćnog carstva (Lefort, 2012: 293). Ova analiza tako na razini površinskog čitanja ima za cilj da u odnosu na D, I. dopuni odgovor o uzrocima rimske moći putem „odluka koje je rimski narod donosio a vezane su za širenje njegova carstva“ (D, II. Predgovor: 233).[189] U knjizi se na tom tragu u maniri empirijskog istraživanja analizira vojno djelovanje Rimljana i njihovih protivnika, organizacija rimske vojske i način vođenja rata, vojne strategije napada i obrane, rodovi vojske (pješaštvo, konjica, topništvo), a čitatelj očekuje čvrste i konkretne rezultate analize (Lefort, 2012: 303). Temeljem analize razloga vojnih uspjeha Rima naš se autor, čini se, želi dovinuti do univerzalno valjanih pravila rata do kojih dolazi usporedbom načina ratovanja Rimljana i modernih primjera koji s rimskom praksom stoje u odnosu suprotnosti (*ibid.*: 294, 303) i to kako bi, barem na prvi pogled, opravdao moralno vodstvo Rima za Italiju svoga vremena (*ibid.*: 296, 326). Međutim, iako se Machiavellijeva analiza ne da niti smije odvojiti od diskursa rata i sukoba između država te strategija pojedinačnih protagonista tih sukoba (*ibid.*: 293), ipak značenje diskursa o ratu nije dano neposredno u tekstu, već je rezultat mukotrpnog napora interpretacije.

Nakon pažljivog proučavanja prve knjige *Rasprava* čitatelj s punim pravom očekuje da diskurs rata donese pomak u odnosu na D, I., za koju smo pokazali da se, iako prikriveno, u cijelosti bavila klasnim konfliktom (*ibid.*: 296). Uzrok rimske moći nipošto nije svodiv na set empirijskih, vojnih i diplomatskih pravila kako se to čini pri prvom, površinskom čitanju (*ibid.*: 295). Tek postupno otkrivamo skrivene intencije našeg autora koji u ovoj knjizi stremi da najprije rasvijetli, a zatim i izmijeni odnos svojih čitatelja spram Rima. Machiavelli nas

[188] Vidi posebice potpoglavlje 3.5. koje se bavi Lefortovim tumačenjem treće knjige *Rasprava*.

[189] „Jer, ako nijedna republika nije postigla toliki napredak kao Rim, poznato je da nikad nije bilo republike uređene tako da može osvajati kao Rim. Vrlini svoje vojske, naime, duguje osvajanje carstva, a načinu života i sebi svojstvenom uređenju (…) duguje što je osvojeno očuvao“ (D, I. 1: 233).

postupno vodi do pravog znanja o rimskoj povijesti kroz kritiku prevladavajuće konzervativne predodžbe o njoj. Firentinac postupno dovodi u pitanje dominantnu predodžbu o tome što povijesni realitet Rima jest. Štoviše, u pitanju je sama mogućnost iskušavanja bilo kojeg povijesnog realiteta. Iz Lefortovog propitivanja Rima proizlazi suprotstavljanje simboličke dimenzije povijesti ideologijskom i konzervativnom diskursu, koji zatvara povijest na jednu konačnu Istinu (*ibid.*: 286).[190] Novo znanje i novu predodžbu Rima, naš autor pritom direktno povezuje s političkim problemima u suvremenoj Firenci koji i predstavljaju ishodište njegove analize (*ibid.*: 284). U nastavku ćemo nastojati pokazati da Machiavellijeva analiza fenomena rata (D, II) u Lefortovom čitanju, ponajprije otkriva prirodu odnosa u sebi rascijepljenog klasnog društva i njemu izvanjskog svijeta. Značenje te podjele otkriva se kroz dvostruku kritiku političkog realizma i moralizma, kao najvažnijih gradivnih dijelova modernog diskursa o Rimu, a protiv kojeg se pobunio naš autor. Taj dominantni diskurs prikriva istinu društva: izvornu društvenu podjelu (*ibid.*: 302).

3.4.2. Kritika „dobre“ slike Rima: identifikacija *vs.* interpretacija

Machiavelli svoju analizu u D, II otvara predgovorom koji donosi snažnu kritiku politički motivirane idealizacije prošlosti. Ta dvostruka kritika idealizacije prošlosti i konzervativizma, koji se otkriva kao glavni politički motiv idealizacije Antike, predstavlja osnovne smjernice za interpretaciju čitave knjige, i ujedno oslobađa čitatelja od etabliranih autoriteta (*ibid.*: 280). I dok Machiavelli izrijekom u kontekstu situacije korupcije Italije njegova vremena upućuje mladim generacijama poziv na imitaciju Antike,[191] vrlina je našeg interpreta da pritom ukaže na domašaj i inovativnost njegovog projekta „imitacije“. Lefort na tom tragu primjećuje da Machiavelli zapravo odlučno raskida s idealiziranom slikom Rima kao „bezvremenski dobrog društva“ koju njeguju njegovi suvremenici, budući da u raspravu uvodi tezu o periodičnom kretanju *virtù* koja je karakterizirala svijet kako prije Rimskog Carstva,[192] tako i nakon njega, što uključuje i Machiavelliju suvremene primjere (D, II.

[190] Vidi nastavak rasprave u ovom potpoglavlju. Ideologijsko je za Leforta konzervativno i imaginarno, a od odlučujuće je važnosti simbolička dimenzija povijesti i politike koju Machiavelli otkriva kroz deideologiziranje dominantne predodžbe Rima. Iza krinke konzervativnog diskursa o Rimu valja otkriti jednu drugačiju stvarnost koja je relevantna za razumijevanje Machiavellijeve i naše suvremenosti.

[191] „Ohrabrit ću se i otvoreno kazati što mislim o onim i o ovim vremenima, kako bi se *mladi duhovi* što ove moje *spise budu čitali mogli pripremiti da imitiraju*“ (D, II.: 232 - istaknuo D. Ž.).

[192] „Smatram da je svijet uvijek ostao isti i da je u njemu bilo i dobra i zla, izmjenjivalo se zlo i dobro od zemlje do zemlje, (….) ali svijet je ostajao isti, jedino se razlikovao po tome što svoju vrlinu koju

Predgovor: 232; Lefort, 2012: 281).[193] Učinak ove teze ponajprije se ogleda u raskidu sa strogim razlikovanjem (loših) Modernih i (dobrih) Starih, budući da su Nijemci u sadašnjosti obdareni istom *virtù* koja se činila monopolom Rimljana. Stoga poziv na imitaciju ukazuje na kritičku recepciju prošlosti i sadašnjosti (*ibid.*: 281).

U ovom svjetlu valja čitati Machiavellijevo uvodno otvoreno kritiziranje autoriteta klasičnih autora, prije svih (prikriveno?) Livija, te kritičko propitivanje opravdanosti idealizacije prošlosti. Naš autor tako navodi kako se „*nikada u potpunosti ne dozna istina o starim zgodama* (…) *jer se većinom prikriva* ono što bi tom razdoblju nanijelo sramotu, a ono što im može poslužiti na slavu veliča se i naglašava kao veličanstveno“ (D, II. Predgovor: 231 - istaknuo D. Ž.).[194] Kroz ovu kritiku povjesničara Machiavelli nedvojbeno osuđuje intelektualni konzervativizam (Lefort, 2012: 283) i prokazuje pretenziju pisaca da ponude jednu (jedinu) povijesnu istinu. Drugi razlog idealizacije prošlosti Machiavelli pronalazi u općoj karakteristici ljudske prirode: ljudi su sa starenjem skloni predodžbi „dobre prošlosti“ jer prema njoj ne osjećaju niti strah niti zavist kao glavne pokretače mržnje u čovjeku, a u razlici spram djelovanja u sadašnjosti u koju imamo savršeni uvid, a koja, budući da su sasvim „opipljiva i vidljiva“, uzrokuju nezadovoljstvo (D, II. Predgovor: 231). Ovaj iznenađujući argument svoj dovršetak samo naizgled nalazi nešto kasnije u tekstu u obliku univerzalnog suda koji nezadovoljstvo sadašnjošću povezuje s nezasitnošću ljudskih težnji.[195] Međutim, pod krinkom tog univerzalnog suda o ljudskim težnjama koje onemogućuju valjani pristup stvarnosti i pogrešno upućuju na idealizaciju prošlosti, krije se Machiavellijeva stvarna pozicija koja razlikuje prosuđivanje mlađih i starijih generacija, i u kontekstu te

---

bijaše smjestio u Asiriju, poslije smjestio u Medeju, a zatim u Perziju, pa je stigla u Italiju i Rim“ (D, II. Predgovor: 231-232).

[193] „Ako, pak, poslije Rimskog Carstva nije bilo drugog carstva koje bi potrajalo i gdje bi svijet sabrao svoju vrlinu, ipak se ona proširila među mnogim narodima koji su živjeli prema načelima vrline“ (D, II. Predgovor: 232). U nastavku naš autor za potkrepu ove teze u suvremenosti navodi narode Njemačke.

[194] Takvo ponašanje pisaca proizlazi iz podložnosti vladarima (D, I. 58) i općenito (ratnim) pobjednicima, te upućuje na svojevrsni „klasni konzervativizam“ (Lefort, 2012: 283): „Većina se pisaca toliko zanosi uspjesima pobjednika, da pridonoseći slavi njihovih pobjeda, ne samo povećavaju ono što su oni uspješno postigli, nego proslavljaju i djela neprijatelja, tako da potomci rođeni u pobjedničkoj ili u pobijeđenoj zemlji imaju razloga da se dive i tim ljudima i tim vremenima i prisiljeni su da ih jako hvale i vole“ (D, II. Predgovor: 231). Primijetimo da je oštrica Machiavellijeve kritike usmjerena i prema establišmentu koji u sadašnjosti želi stvoriti lažnu sliku, e da bi bio slavljen od potomstva.

[195] „*Ljudske težnje su nezasitne*, jer po prirodi čovjek hoće i može mnogo toga zaželjeti a po fortuni malo toga može dobiti, neprestance *dolazi do nezadovoljstva* u ljudskom biću (…) pa ljudi kude sadašnja vremena, hvale prošla, a žele buduća, iako ih na to ne navodi nikakav razuman povod“ (D, II. Predgovor: 232 - istaknuo D. Ž.).

razlike ukazuje na pozitivnu ulogu težnje za djelovanjem i znanjem.[196] Kroz kritiku političkog konzervativizma starijih generacija koje „odbijaju promjene i preziru [sadašnja] vremena u kojima žive mlade generacije“ (*ibid.*: 283), Machiavelli zaokružuje svoju kritiku autoriteta. Povezujući „moć apetita, težnju za znanjem i težnju za djelovanjem“ (*ibid.*: 282), naš autor „potpisuje pakt s mladima“ (*ibid.*: 284) koji su otvoreni za kritičku recepciju prošlosti i sadašnjosti, i ukazuje na „sadašnjost povijesti“ (*ibid.*: 283), tj. otkriva značenje povijesti za naše političko ovdje i sada.[197]

Lefortov ključ za čitanje D, II krije se u pitanju: „Što nas rat može naučiti o suštinskom značenju politike i povijesti“ (*ibid.*: 295)? Machiavellijeva analiza Rima u D, II. nedvojbeno donosi novu procjenu modela Rimske Republike i na vidjelo se iznosi kritika dominantne slike Rima Machiavellijeva vremena. Firentinčeva je intencija zapriječiti identificiranje Firence s prevladavajućom predodžbom o Rimu i antičkim naslijeđem općenito (*ibid.*: 285).[198] Iako smo već u D, I. odustali od jednostavne slike Rimljana kao „dobrih ljudi“ koji grade slobodne institucije (*ibid.*: 284), na razini druge knjige *Rasprava* dominantna slika Rima pokazuje se upravo izvorom korupcije Machiavellijeve Italije (*ibid.*: 285).

Međutim, početak rasprave u D, II. 1 upravo uzdiže Rim. Machiavelli smatra, nasuprot Liviju i Plutarhu, da Rim svoj uspjeh i moć duguje prvenstveno svojoj *virtù*, koja se ogleda u nizu njegovih postupaka i političkih odluka u vojnim i unutarnjim stvarima (*ibid.*: 295). Dešifriranje principa koji vodi tu logiku čini se Machiavellijevim zadatkom u knjizi koju razmatramo. D, II. 2 pod naslovom „S kojim su se narodima Rimljani morali boriti i koliko su uporno ti narodi branili svoju slobodu“[199] Firentinac nedvojbeno otvara apologijom

[196] Čitatelj doznaje da se sa starenjem mijenjaju rasuđivanje i težnje ljudi jer im se navodno smanjuje snaga i apetiti, a raste razboritost/sposobnost rasuđivanja i mudrost, pa kroz prizmu razlike u vremenima promatraju stvari i „ono što im se u mladosti činilo podnošljivim i dobrim kad ostare smatraju zlim i nepodnošljivim“ (D, II. Predgovor: 232). U stvarnosti, međutim, kako opada težnja za djelovanjem, moć njihova rasuđivanja pod pričinom napretka zapravo opada jer gube interes i razumijevanje za istinsko političko djelovanje u sadašnjosti i na nekritički način shvaćaju prošlost (*ibid.*).

[197] Machiavellijev Rim tiče se onih „koji žele znati ono što jest i djelovati ovdje i sada“ (*ibid.*: 283). To zahtijeva da se mladi othrvaju zahvatu različitih vrsta konzervativizma: povijesnog, intelektualnog i klasnog koji su karakteristika starijih generacija.

[198] Imitacija je kod Machiavellija shvaćena na sasvim novi način - kao invencija na djelu. Firentinac predvodi pobunu mladih protiv dominantne, konzervativne slike Rima starijih generacija.

[199] Riječ je o važnom poglavlju iz nekoliko razloga, a među ostalima i zato što se bavi neprijateljima Rima koji u kontekstu druge knjige *Rasprava* zapravo u odnosu na Rim postaju Machiavellijevi privilegirani sugovornici (Lefort, 2012: 235), što nam jasno ukazuje na kritičke namjere našeg autora. Primijetimo na ovom tragu da je u okviru poglavlja otpor malih država doveden u kontrast s osvajačkom politikom Rima (*ibid.*: 284).

slobode i republike:[200] „A lako je doznati otkud u naroda želja za slobodnim životom, jer iskustvo pokazuje da su gradovi povećali posjede i bogatstvo samo dok su bili slobodni“ (D, II. 2: 235).[201] Analizirajući zašto su „u stara vremena narodi više voljeli slobodu“ (D, II. 2: 236) naš autor najprije na vidjelo iznosi fundamentalnu razliku u odgoju Modernih i Starih koja se ponajprije ogleda kroz osnovne značajke njihovih religija: kršćanstvo *vs.* poganska religija.[202] Međutim, već u sljedećem potezu Machiavelli na zaprepaštenje čitatelja u sasvim drugi plan stavlja navedenu argumentaciju o dekadenciji Moderne u odnosu na Antiku, odnosno kritiku kršćanstva, a u prvi plan stavlja kritiku Rima kojeg označava glavnim uzrokom nepostojanja slobode u suvremenom svijetu (*ibid.*: 286). Machiavelli tako u svoje vlastito ime tvrdi: „*Ja* mislim, doduše, ipak da je uzrok tome što je *Rimsko Carstvo* svojim oružjem i svojom veličinom *uništilo sve republike i sve oblike građanskog života*“ (D, II, 2: 237 - istaknuo D. Ž.).[203] Riječ je o sasvim novoj procjeni djelovanja Rima u Italiji (*ibid.*: 284),

---

[200] Ubrzo se pokazuje da ovakvo otvaranje ima funkciju pripremanja čitatelja da lakše prihvati tezu o destruktivnom potencijalu republike koju Machiavelli na naše zaprepaštenje lansira u nastavku poglavlja (*ibid.*: 285).

[201] Naš autor slobodu i republiku ovdje, kao i na brojnim drugim mjestima, koristi kao istoznačnice. Pohvala republike možda se najbolje vidi u sljedećim riječima: „No nadasve je divljenja dostojno do kolike se je veličine uzdigao Rim pošto se oslobodio svojih kraljeva. Uzrok je lako shvatiti jer veličina gradova ne dolazi od pojedinačnog nego od općeg dobra. *A nema sumnje da su opće dobro poštivale samo republike* (…). Suprotno se događa kad je na vlasti vladar“ (D, II, 2: 235 - istaknuo D. Ž.). Nešto kasnije u istom poglavlju pri opisu „gradova koji žive slobodno“ naš autor piše: „U njima imade više stanovnika, jer su brakovi slobodniji i ljudi ih više žele, jer svatko rado daje na svijet djecu koju smatra da može othraniti, ne bojeći se da će mu očevina biti oduzeta, znajući ne samo da se rađaju slobodni a ne robovi, nego i to da s pomoću vrline mogu postati značajnim građanima, vidjevši kako se uvišestručuje bogatstvo (…). Svatko naime rado poboljšava svoj život i nastoji steći imovinu znajući da će, kad je stekne, moći u njoj uživati. Otud se ljudi natječu oko privatne i javne koristi, pa se i jedno i drugo divno povećava“ (D, II. 2: 237).

[202] Machiavelli je izrazito oštar u svojoj ocjeni razlike Modernih i Starih, tj. stare (poganske) i sadašnje (kršćanske) religije. Kršćanstvo dovodi do manjeg cijenjenja zemaljske časti i slave, jer u prvi plan stavlja naglasak na poniznost, spremnost na patnju i kontemplaciju nasuprot političkom djelovanju, fizičkoj snazi i srčanosti koje potiče poganska religija/odgoj. Najveći je problem kršćanske religije u tome što je svijet postao slabim i plijenom opakih ljudi koji se pouzdano mogu njome služiti za svoje svrhe, budući da ljudi općenito misle na to kako će otići u raj „pa radije podnose batine nego što ih osvećuju“ (D, II. 2: 237) Machiavelli, primijetimo, ovdje također, a nasuprot poziciji kršćanstva, nedvojbeno izravno povezuje slobodu i nasilje. Vidi posebno primjer grčkog grada Korkire D, II. 2: 236.

[203] A nakon toga još i dodatno zaoštrava svoju ocjenu rimskih osvajanja (*ibid.*: 284), u punom kontrastu s prethodnom eksplicitnom pohvalom republike u usporedbi s principatom, i u nastavku zaključuje: „*Od svih teških ropstava najteže je ono u kojem si podvrgnut u republici*, jedno zato što je trajnije i nema nade u oslobođenje, drugo zato što je *republici cilj da iscrpi i oslabi sva druga tijela kako bi ojačala svoje*, što ne čini vladar kad te podvrgne, ukoliko nije neki barbarin, koji pustoši zemlje i ruši sve uljudbe, kao istočnjački vladari“ (D, II. 2: 238 - istaknuo D. Ž.). Pobjedničke republike općenito, dakle, pokazuju se, i više od vladara, izrazito okrutnima i zastrašujućima u ratovanjima koja vode potpunom uništavanju osvojenih naroda (Lefort, 2012: 296). Kritici Rimske Republike valja pridodati još jedan element iz istog poglavlja: „Dok u naše doba samo jedna zemlja (…) ima slobodne gradove, u drevno doba [prije pojave Rimljana] u svim je zemljama bilo mnogo

a po Lefortovom sudu interpret pritom prvenstveno treba obratiti pozornost na učinke koje proizvodi Machiavellijev odvažni napad na Rim.[204] Tvrdnje našeg autora u ovom slučaju nemaju intrinzičnu vrijednost po sebi/stvarni status (*ibid.*: 286, 294), a njihova je osnovna funkcija da kod čitatelja onemoguće jednostavnu identifikaciju Firence s Rimom (*ibid.*: 284, 286).[205] Istovremeno, Machiavelli nas odvraća od ideje diskontinuiteta, i strogog odvajanja Modernih i Starih, ponovno uspostavljajući njihov kontinuitet (*ibid.*: 286), budući da je Rim uništio postojanje građanskog načina života u suvremenoj Italiji. Tako pravo znanje povijesti koje donosi Machiavelli zahtijeva otklon od ideologiziranog poimanja prošlosti i prihvaćanje onog neugodnog, te time zadobiva sličnost sa znanjem sadašnjosti (*ibid.*: 286-287). Po Lefortovom sudu i kršćanstvo i humanistički model Rimske Republike predstavljaju predmete Machiavellijeve kritike na istoj osnovi. Oni su slični jer oboje nude iluzorni bijeg iz sadašnjosti, i onemogućuju konfrontiranje s danom situacijom (*ibid.*: 287).[206]

Machiavelli u nastavku analize nastavlja s odvajanjem čitatelja od dobre slike Rima. U D, II. 4 naš autor raspravlja tri različita načina osvajanja kojima su se služile republike prilikom proširenja. Pritom je model Rima i njegove vanjske politike, čini se, nedvojbeno uzdignut na najviše mjesto: „Stoga je jasno da su pravi način upotrebljavali Rimljani, to dostojniji divljenja što mu prije Rima nije bilo uzora, a poslije Rima nitko ga nije oponašao“ (D, II. 4: 241). Njihov se način postupanja sastojao u udruživanju/stvaranju partnerstava [*compani*] s narodima diljem Italije s kojima je živio pod jednakim zakonima, ali mu je istovremeno uvijek ostao „položaj onoga koji zapovijeda, prijestolnica i zasluga za osvajanje“, pa „oni što su se s njim udružili nisu ni primijetili kad su svojim trudom i krvlju sami sebe podvrgnuli“ (*ibid.*). Naime, kad se Rim proširio izvan granica Italije, kraljevstva koja su osvajali svodili su na provincije i stanovništvo su podvrgavali svom vrhovništvu, pa su se inicijalni saveznici Rima, kad su osvijestili prevaru u kojoj su živjeli, već našli u sasvim

---

potpuno slobodnih naroda“ (D, II. 2: 235). Pod slobodnim gradovima u suvremenosti Machiavelli, čini mi se, misli na njemačke gradove.

[204] Machiavelli do ovog trenutka u okviru *Rasprava* nije napadao Rim direktno jer je publika kojoj se obraća predstavljena u liku mladih republikanaca koji uzdižu slobodu u Rimu (*ibid.*: 287, *cf.* Posveta *Raspravama*).

[205] Machiavellijeva teza predstavlja odvažnu pobunu protiv dominantnog mišljenja. Ne radi se o tome da Firenca ne uspijeva u imitaciji Rimljana kako to misle Machiavellijevi suvremenici (humanisti), već je tome nasuprot upravo Rim i njegova dominantna predodžba jedan od najvažnijih izvora zala u Italiji.

[206] U okviru humanizma povijest prema Machiavelliju ima funkciju pukog zadovoljavanja. Tako se pokazuje da Rim djeluje slično kršćanstvu, jer predodžba koju humanisti stvaraju od Rima odgovara funkciji raja u kršćanstvu, budući da jamči bijeg iz sadašnjeg svijeta (*ibid.*: 287).

podređenom položaju te su postali podanicima.[207] Ova strategija širenja,[208] koju su upotrebljavali samo Rimljani, prikazana je od strane Machiavellija kao „najpouzdaniji i najispravniji“ model za državu koja se želi širiti (D, II. 4: 240). Postupanje Rima pritom se ogleda u formuli „ropstvo pod prividom pravednog saveza“ (D, II. 13: 253).[209]

Model udruživanja antičke Toskane kojeg u suvremenosti žive Švicarci, a kojeg su u antici u Grčkoj primjenjivali Ahejci i Etoljani, predstavljen je od strane Machiavellija kao drugo nabolje rješenje. To je model saveza/federacije ravnopravnih republika koji žive u jednakosti i zajednički upravljaju federacijom (D, II. 4: 239-240). U principu ovaj model obuhvaća dvanaest do četrnaest zajednica nakon čega se ne nastoji više širiti.[210] Umjesto da se šire oni primaju pod zaštitu i pokroviteljstvo odabrane zemlje i na taj način jačaju svoju poziciju. Treći model proširenja, koji Machiavelli ocjenjuje najslabijim postupanjem, jest model Sparte i Atene. Taj model podrazumijeva oslanjanje na silu i izravno podjarmljivanje protivnika, što uključuje i one građane koji su navikli živjeti slobodno, i izravnu transformaciju njihova statusu u podanike. Ta se vlast stoga ne može dugoročno održati i njezina je propast neizbježna (D, II. 4: 240-241; D, II. 3: 238). Machiavellijeva je skrivena intencija da pod krinkom rasprave o modelima širenja zapravo ukaže na slavnu poziciju Toskane prije rimskih osvajanja (*ibid.*: 288). Pritom toskanski model saveza za Firentince nedvojbeno ima najvišu simboličku vrijednost (*ibid.*: 288), budući da je riječ o prvim

---

[207] „Tako su se saveznici Rima koji su se nalazili u Italiji odjednom zatekli okruženi rimskim podanicima i potlačeni od golema grada kakav je bio Rim, a kad su opazili zabludu u kojoj su živjeli, bilo im je kasno išta učiniti, toliko je Rim proširio vlast izvan granica i toliko je snažan bio zahvaljujući *broju stanovnika i velikom naoružanju*“ (D, II. 4: 240 - istaknuo D. Ž.). Isti argument o presudnoj važnosti broja stanovnika i naoružanju autor prethodno iznosi i u D, II. 3: 238.

[208] U D, II. 21: 267-268 Machiavelli se ponovno dotiče ove teme i pokazuje da su Rimljani lukavo omogućavali pokorenim gradovima da zadrže svoju „državnost i dostojanstvo“ tako što su im dopuštali da žive prema vlastitim zakonima, što se odnosilo prvenstveno na sud i građanske i kaznene presude. Takav je postupak olakšavao rimsko širenje: „Gradovi naviknuti na slobodu i da njima upravljaju njihovi građani mirniji su i zadovoljniji kad ne opažaju tko njima vlada“. *Cf.* slično i u D, II. 32: 286.

[209] Istaknimo kako je riječ o udruživanju koje je zasnovano na prijevari, jer ono služi tek kao izlika za porobljavanje. „Najprije se naime [Rim] poslužio njihovom snagom da pokori pogranične narode i da ojača ugled kao država. Pošto ih je pokorio toliko je ojačao da je svakoga mogao potući“ (D, II. 13: 252). U istom poglavlju, neposredno prije navođenja rimskog primjera, Machiavelli piše o tiraninu Giovanniju Galeazzu koji se koristi sličnim metodama prevare kao i Rim, pa se na ovaj način ponovno snažno kritizira Rim jer se implicite sugerira izjednačavanje Rimske Republike s postupanjem jednog tiranina (Lefort, 2012: 287).

[210] Prvenstveno zato što je federacija razdvojena u nekoliko središta, tj. zajednica koje sudjeluju u vladavini, pa je otežano donošenje odluka (D, II. 4: 240). S druge strane, veličina od dvanaest do četrnaest zajednica im omogućuje da se uspješno obrane od svakog neprijatelja, a posebne koristi od proširivanja nemaju budući da se dobitak u teritoriju mora dijeliti na sve, pa se on toliko ne cijeni, a i uvodi „nužnu zbrku“ (*ibid.*).

stanovnicima njihove zemlje, a naš autor cilja na uspostavu veze antičke i moderne Toskane. Unatoč Machiavellijevoj pohvali Rima, antička Toskana predstavlja se kao suvremeno relevantan model političke organizacije.[211] Međutim, Machiavelli nadalje pokazuje da je Toskana žrtva rimske prijevare: upravo je Rim uništio tu moćnu republiku pa „unatoč tome što je moć Toskanaca dvije tisuće godina bila velika, sad o njoj ni spomena nema“ (D, II. 4: 241).[212]

U D, II. 5, koje je u cijelosti predstavljeno kao digresija,[213] Machiavelli iznosi začuđujuću kritiku i rimskog i toskanskog modela, štoviše kritiku svih povijesno stvarnih političkih modela, te nas usmjerava na pravi put interpretacije koji valja slijediti (Lefort, 2012: 289). Firentinac na ovom mjestu ukazuje na ograničenja kolektivne povijesne memorije i identificira dvije skupine uzroka koji onemogućuju svjedočenje istine o povijesnim stvarima: ljudski faktori (mijenjanje vjere i jezika), te prirodni uzroci (kuga, glad i prije svega poplave) (D, II. 5: 241-242). Lefort u ovom ekskursu pronalazi važnu raspravu o legitimnosti odnosa kojeg sadašnji ljudi imaju s prošlošću (Lefort, 2012: 289). Čitatelj tako doznaje da sve nove religije[214] svjesno uništavaju sjećanje na staro.[215] Vezano za drugu skupinu uzroka zaborava povijesti doznajemo da u slučaju prirodnih katastrofa, posebice poplava, pojedinci namjerno mijenjaju povijest i prenose potomcima ono što oni žele.[216] Tako Machiavelli

---

[211] „Ukoliko bi se oponašanje Rimljana moglo činiti teškim, ne bi se smjelo smatrati teškim oponašanje starih Toskanaca, pogotovo sadašnjim Toskancima“ (D, II. 4: 241).

[212] U sljedećem poglavlju Machiavelli dodaje: „Bila je nekoć (…) Toskana moćna, puna vjere i *virtù*, imala je svoje običaje i svoj rodni jezik, a *sve je to uništila rimska vlast*. Zbog toga je (…) *od nje ostalo jedino ime*“ (D, II. 5: 242 - istaknuo D. Ž.). Primijetimo ovdje da za antičku Toskanu Machiavelli upotrebljava riječ *virtù* što ne može biti slučajno.

[213] Što pred nas, čitatelje Claudea Leforta, postavlja zahtjev da se dovinemo do neke skrivene istine koju naš autor ne može i ne smije direktno izreći (*ibid.*: 289).

[214] Po Machiavellijevom mišljenju nove religije javljaju se dva do tri puta svakih pet do šest tisuća godina (D, II. 5: 242).

[215] Tako se „kršćanska religija usprotivila vjerovanju pogana, izbrisavši sva njegova načela, sve obrede i zatrvši *svaki spomen na staru teologiju*“ (D, II. 5: 242 - istaknuo D. Ž.). Sve nove religije djeluju na isti način, pa su tako djelovali i pogani protiv vjere svojih prethodnika. Pa ipak kršćani, nasuprot poganima, nisu uspjeli uništiti sve vijesti o prošlosti, jer novoj religiji nisu uspjeli dodati novi jezik, već se zadržao latinski (*ibid.*). Dok je kršćanstvo imalo pretenziju da uništi diskurs Antike, ono je stoga paradoksalno ipak omogućilo očuvanje znanja o Antici. Pritom je, međutim, istodobno stvorilo određenu mitološku modernu reprezentaciju antičke povijesti koja ima pretenziju da uništi pravo povijesno znanje. Ta mitološka slika i samo postojanje rimskih tekstova su ipak dovoljni uvjeti za otvaranje mogućnosti demitologizacije i rekonstrukcije povijesti u svrhu stjecanja pravog povijesnog znanja (Lefort, 2012: 291).

[216] Machiavelli ističe da prilikom poplava oni koji prežive, a imaju znanje o prošlosti, nerijetko to skrivaju pa se predstavljaju kao inovatori, što ukazuje na Romula i Numu koji su također djelovali na naslijeđu kojeg su međutim sakrili (D, II. 5: 242; Lefort, 2012: 292). Takav je projekt ostvariv zato što je ljude uvijek moguće prevariti s obzirom na to da se „iz poplave izbave samo brđani i priprosti ljudi“ (D, II. 5: 242).

implicite daje naslutiti da oni koji su na vlasti i/ili pobjednici uvijek vrše neki tip povijesne cenzure (*ibid.*: 290; *cf.* D, I. Predgovor: 231). Otuda bilo kakav izvorni politički model koji bi predstavljao sigurnu osnovu za uspješno djelovanje u sadašnjosti uopće nije moguć (*ibid.*: 290). Nasuprot mišljenju klasičnih, kršćanskih i humanističkih autora, Rim ne može predstavljati idealni model *dobrog društva*,[217] pa se niti Firenca ne smije pokušati identificirati s takvim idealnim modelom (*ibid.*: 290). Rim ne predstavlja jedini privilegirani model, jer ne može biti „početak" (*ibid.*: 293): Rim naime skriva iskustvo antičke Toskane koje otkriva njegovo prethodno rušilačko djelovanje (*ibid.*: 291).[218] Tako se u Machiavellijevim očima Rim izdvaja od njegove idealizirane predodžbe, čija je geneza bila vješto prikrivena. Machiavellijevo se umijeće ogleda upravo u transformaciji Rima od pukog predmeta spoznaje do Rima razotkrivenog kao subjekta, tj. autora koji samostalno proizvodi diskurs o sebi (*ibid.*). Poput diskursa Livija, Plutarha i većine ostalih povjesničara diskurs Rima kao subjekta skriva, štoviše, uništava diskurs onog Drugog, tj. onih koji su potlačeni (*ibid.*). Machiavellijeva je zadaća predstavljena upravo kao istinsko čitanje povijesti koje je vođeno potragom za skrivenim Rimom koji je potisnut i nevidljiv, a naš je autor istovremeno svjestan da se taj skriveni diskurs nikada ne daje u samo jednom konačnom značenju.

Dakako da već sama činjenica da Rim postaje pitanje reprezentacije i prikazivanja te da biva podložan različitim interpretacijama znači da on zadobiva niži status negoli je to u mašti firentinskih čitatelja. Međutim, Rim istovremeno nipošto ne postaje puka fikcija, već se, baš kao i model Firence, može primjereno misliti u njegovoj simboličkoj dimenziji (*ibid.*: 292). Iako svaki diskurs u sebi nosi iluziju neke čvrste/konačne stvarnosti na koju ukazuje, iza te iluzije valja prepoznati i osloboditi njegovu simboličku dimenziju. Taj diskurs biva vidljiv kada shvatimo da ne postoje „činjenice" koje je moguće zahvatiti u njihovoj stvarnosti, a koje bi se tobože mogle shvatiti u odmaku od zadatka interpretacije. Upravo je zadatak interpretacije da fakte stavi u međusobne odnose, te da ih na taj način pretvara u znakove/simbole (*ibid.*: 292). Otuda znanje dolazi samo posredstvom interpretacije znakova (*ibid.*: 294), a oslobađanje simboličkog diskursa Rima zauzima ključno mjesto u

---

Otuda slijedi da se općenito diskursu utemeljitelja ne može vjerovati (Lefort, 2012: 292). Fokus Machiavellijeve kritike ovdje je diskurs o Rimu (*ibid.*: 293).

[217] Baš kao što to ne može predstavljati niti povijest Diodora Sicilskog kojoj se „ne vjeruje i koja se smatra izmišljotinom" (D, II. 5: 242).

[218] Pritom mjesto Rima ne zauzima ni iskustvo antičkih Toskanaca koje također može imati samo simboličko značenje.

Machiavellijevom čitanju (rimske) povijesti, i ujedno nam omogućuje primjeren pristup samom Machiavellijevom diskursu (*ibid.*: 292).[219]

Zaključimo. Na općem planu dosadašnje Machiavellijeve analize u D, II pokazuje se da diskurs o ratu (konflikt između država) kao najvažnija temu druge knjige *Rasprava,* skriva kritiku idealizacije prošlosti koja se otkriva kroz kritiku rimskog modela dobrog društva. Čitatelj uviđa da spoznaja povijesnog znanja dolazi samo posredstvom interpretacije (*ibid.*: 294). Otuda zasada možemo barem zaključiti da se značenje tehničke analize u preostalom dijelu diskursa ne može iščitati neposredno. Machiavellijev diskurs o ratu zapravo otkriva simboličku dimenziju povijesti. Pravo razumijevanje vremena tako se strpljivim i tegobnim radom interpreta pokazuje najvažnijom temom D, II.

3.4.3. Prostor svijeta

D, II. 8 pod nazivom „Zašto narodi odlaze iz rodnog kraja i preplavljuju tuđe zemlje“ donosi novu digresiju u Machiavellijevoj raspravi, koja je u Lefortovom tumačenju predstavljena u izravnoj vezi s D, II. 5, na što upućuje nepobitan znak već iz samog naslova: migracija se tretira kao poplava. U ovom važnom poglavlju naš autor najprije uvodi razlikovanje između dva tipa rata. Tako saznajemo da postoje ratovi koji su rezultat ambicije vladara ili republike odnosno njihove težnje za širenjem, a utjelovljuju ih Rimljani,[220] a zatim i da postoje ratovi koji nastaju kao posljedica prirodne kataklizme i koji stoga proizlaze iz situacije krajnje nužde - iz gole potrebe za preživljavanjem (D, II. 8: 244). Ovom podjelom Machiavelli mijenja radikalizirane zaključke iz D, II. 2, što omogućuje kretanje interpretacije u novom smjeru (*ibid.*: 296). Naime, nasuprot zaključcima drugog poglavlja o moćnim rimskim osvajačkim ratovima koji su motivirani težnjom da dominiraju drugima i koji su „svojim oružjem uništili sve republike“ (D, II. 2: 237), sada otkrivamo da su ipak „najokrutniji i najstravičniji“ oni ratovi koji su uzrokovani nuždom, tj. prijetnjom kuge, gladi ili vanjske agresije, koja uvjetuje da onaj narod koji je pogođen nekim od ovih uvjeta čitav „traži novo sjedište i novu zemlju, ne zato da bi njom upravljao (…), nego zato da bi baš nju

[219] Machiavellijev diskurs je stalno izložen opasnosti koju niti jedan diskurs ne može izbjeći, da dopusti da se njegovo otkriće reducira na stvarni predmet i da se na taj način poništi njegovo pravo značenje (*ibid.*: 292). Vrlina Lefortove interpretacije ogleda se upravo u neprestanom otvaranju simboličkog prostora Machiavellijevog *djela mišljenja.*

[220] U tim ratovima pobjednik se uglavnom „zadovoljava pokornošću naroda i u većini ih slučajeva pušta da žive prema svojim zakonima, a uvijek u svojim kućama i na svojim imanjima“ (D, II. 8: 244).

svu posjedovao, i protjerao ili pobio njezine stanovnike“ (D, II, 8: 244-245), pa je stoga rezultat takvih ratova krajnje opustošivanje.[221] Rat iz nužde, prema Lefortu, međutim, nema funkciju ublažavanja slike rimskih osvajanja (*ibid.*: 296). Naime, ne može biti slučajno da je naš autor kao primjer modela rata iz nužde izabrao baš figuru Mojsija, koji tako zamjenjuje/nadomješta nepravednu figuru orijentalnog despota iz D, II. 2: 238. Mojsije je prikazan kao pravedan uništavatelj (*ibid.*: 297), budući da rat kojeg vodi nema veze s težnjom za dominacijom nad drugima, već je uvjetovan nužnošću (D, II. 8: 144). Značenje figure Mojsija ne može se dakle nipošto svesti na puko svetogrđe, već nam naš autor putem njegova primjera pokazuje da precizno razlikovanje pravednog i nepravednog rata valja napustiti (*ibid.*: 297).[222]

Iskustvo kretanja Machiavellijeve misli (započeto u D, II. 2)[223] s kojom nas naš interpret suočava, ujedno ocrtava obrise prostora svijeta u okviru kojeg se posredstvom rata iz nužde dokida razlika između barbarstva i civiliziranosti, tj. ukida se jedinstvenost perspektive, a u centar postavlja pluralitet perspektiva kao jedinu moguću perspektivu (*ibid.*: 297). Prema Lefortovom sudu, analiza uzroka rata i izvora rata na različitim mjestima i vremenima, preko krajnjeg slučaja rata iz nužde, „otkriva nemogućnost da se prostor-svijeta politike [*space-world of politics*] omeđi u granice uma“ (*ibid.*: 297). Rat iz nužde ne proizlazi iz motivacije aktera, pa nas Machiavelli poziva da otkrijemo granice racionalne kalkulacije/proračunljivosti svijeta koje proizlaze iz znanja nužde, dakle znanja onog nestabilnog - primjerice gladi ili vanjske agresije (*ibid.*: 299), koje nužno suprotstavlja Grad kao cjelinu građana i vanjski svijet. Naš autor tako ukazuje na nemogućnost iznalaženja povijesne logike u prostoru svijeta koja bi bila slična unutarnjem političkom životu Grada budući da univerzalna povijest otkriva princip destrukcije kao za nju osnovni utemeljujući princip (*ibid.*: 298).

Tako je za razliku od unutarnje podjele političkog društva (D, I) koja je vezana za prostor polisa, Machiavelli u svojoj analizi u D, II zainteresiran za logiku prostora svijeta.

[221] U nastavku naš autor dodaje da narodi koji su pokrenuti ratom iz nužde „moraju uništiti svakoga, jer žele živjeti od onoga od čega su drugi živjeli“ (D, II, 8: 244). „Ti su narodi užasno pogibeljni, jer ih je zadnja nužda otjerala, pa ako ne naiđu na dobro oružje, nitko ih ne može zadržati (*ibid.*).

[222] Primijetimo tako i da su Mauri, kada su čuli da dolaze Hebreji u Siriju i znajući da se ne mogu obraniti, odlučili pod prisilom nužde napustiti vlastitu zemlju te su se poduhvatili nužnog rata u Africi, gdje su se odlučili smjestiti. A naš autor zaključuje: „Tako su oni što nisu mogli obraniti svoju zemlju, osvojili tuđu“ (D, II. 8: 245).

[223] Tamo se najprije uvodi razlikovanje dobrog režima republike koji je usmjeren ka općem dobru, nasuprot principatu tj. vladaru koji je usmjeren samo na privatni interes. Zatim se u nastavku D, II. 2 pokazuje destruktivni potencijal tih „dobrih“ republika, da bi se sada u konačnici u D, II. 8, posredstvom specifične vrste „ratova iz nužde“, razlikovanje pravednog/dobrog i nepravednog/lošeg u potpunosti dovelo u pitanje (*ibid.*: 297).

Politički prostor se slično lomu/jazu u povijesnom vremenu (Stari *vs*. Moderni) dijeli na unutarnji prostor Grada/bitak Grada i prostor svijeta/izvanjskost Grada (*ibid.*: 296). Konflikt između država iznosi na vidjelo novi tip podjele - društvo kao cjelina u odnosu na njegovu izvanjskost, a koju najprije, kao što ćemo u nastavku pokazati, valja shvatiti u razlici spram unutarnje podjele Grada (D, I). Međutim, istovremeno se pokazuje da upravo ta podjela Grada i njemu izvanjskoga tj. suočavanje s rizikom smrti omogućuje uspostavljanje i utemeljenje političkog društva i povijesti, tj. trajanja.

Prema Lefortovom tumačenju, prostor svijeta nije definiran konfliktom koji proizlazi iz empirijske razmrvljenosti svijeta na države koje imaju svoje definirane interese i sukobljavaju se oko moći, te teže ostvariti svoje interese u igri koja nužno donosi dobitke za jednu, a gubitke za drugu stranu (*zero-sum game*) (*ibid.*: 297). Kod Machiavellija se naime radi o „fundamentalnoj uspostavi same mogućnosti empirijske podjele država" (*ibid.*: 298), o temeljnom principu prvotne uspostave svakog političkog društva. Drugim riječima, samo stvaranje političkog društva jest odgovor na radikalnu neodređenost i neodredivost onoga izvanjskoga (*ibid.*: 298), na stalnu prijetnju i izloženost smrti (*ibid.*: 298). Primjereno razumijevanje podjele na vanjsko i unutarnje Gradu omogućuje nam rat iz nužde ili rat totalnog opustošenja koji ne proizlazi iz motivacije aktera, već upravo iz suočavanja s izvanjskošću - prirodom. Rat briše unutarnju podjelu na one kojima se dominira i one koji dominiraju, i to tako što ih ujedinjuje u jednu sliku – uvjetovanu nuždom. Rat u suštinskom smislu ne nastaje kao izraz težnje za dominacijom, već njegovo podrijetlo možemo primjereno razumjeti samo putem „izvorne rupture koja rađa političko društvo" i uspostavlja Grad (*ibid.*: 298), pa se na taj način društvo izdvaja iz cjeline nediferencirane ljudske rase (izvanjskog svijeta) (*ibid.*).

Prostor svijeta je tako kod Machiavellija prikazan kao prostor slučajnih, ali neizbježnih promjena [*accidenti*], i ne pokazuje znakove nikakve povijesne logike.[224] Njegova je logika stalna nepromjenjiva/neizbježna promjena i stoga je smješten u domenu „izvan povijesti" (*ibid.*: 298). Budući da je svako političko društvo izloženo onome izvanjskome [*the outside*], zahtijeva se razumijevanje nužde, tj. shvaćanje neizbježnosti nezgoda,[225] koje se događaju kroz stalne i neukidive promjene prirodnog [*the natural*], a koja se najbolje simbolički ogledaju u predodžbi poplave (*ibid.*: 299). Razumijevanje „prirodnoga"

[224] Za razliku od unutarnjeg života Grada u kojem preko teorije težnji raspoznajemo povijesnu logiku jer su i red i nered proizvodi izvorne društvene podjele (*ibid.*: 298).
[225] Primjerice promjene veličine populacije, prirodne katastrofe koje uzrokuju agresiju, i koje pritom žrtve te agresije također pokreću na agresiju (*ibid.*: 299).

(nužde) nam omogućuje da se suočimo s neizbježnošću koja je takoreći iza leđa povijesti (*ibid.*: 299), a koja omogućuje nekom entitetu, bez obzira na njegovu snagu i veličinu, da se dovine do značenja temeljne političke odluke, i da definira principe političkog djelovanja koji proizlaze upravo iz prirodne nužde (*ibid.*: 299). Ta odluka koja osigurava pristanak građana na poduhvat uspostave države, istovremeno međutim znači i oslobađanje od iluzije savršenog znanja i suočavanje s Podjelom (*ibid.*: 300). Kakav je dakle odnos društva i njegove unutarnje podjele te podjele društva spram vanjskog prostora?

Lefort nas upozorava da su ove dvije podjele međusobno povezane, ali nisu simetrične, iako se spoznaju samo jedna kroz drugu (*ibid.*: 299, 300). Mogućnost društva da prihvati svoj vlastiti bitak (klasnu borbu) izravno je povezana s tipom politike spram onog izvanjskog. Otkrivanje unutarnje nestabilnosti Grada i prihvaćanje i/ili suočavanje s izvornom unutarnjom klasnom podjelom otkriva nemogućnost savršenog znanja i potpunog ovladavanja sudbinom, pa je prihvaćanje istine podijeljenog Grada istodobno povezano s otkrivanjem vanjske nužde koja vlada svijetom i koja ukazuje na ograničenja racionalne proračunljivosti svijeta.[226] Društvo mora odlučiti o odnosu spram unutarnje podjele što izravno određuje njegov odnos s vanjskom dimenzijom (*ibid.*: 300). S jedne strane, podjela težnji kao istina političkog društva može se negirati, što u praksi znači konzervativni/aristokratski politički projekt temeljen na klasi velikaša, uvjetovan strahom od puka. Ili je pak rješenje predstavljeno u pristajanju na izvornu društvenu podjelu, što znači demokratski politički projekt utemeljen na zaštiti potlačenih - na narodu kao klasi. Ukoliko društvo prihvati da postoji samo kao podijeljeno, što u praksi podrazumijeva demokratsko rješenje, to nipošto prema Lefortu ne znači nužnu upućenost na osvajačku politiku,[227] budući da nas naš autor u D, I. 8: 244-245 izrijekom upozorava da su Rimljani vodili tri „rata iz nužde“, dakle najokrutnija rata, i da su sva ta tri rata bili obrambeni, a ne napadački/osvajački ratovi (*ibid.*: 300). Umjesto da se Machiavellija interpretira jednostavno kao zagovornika politike osvajanja i proširenja,[228] Lefort nas poziva da, upravo suprotno, prepoznamo Machiavellijevu pobunu

[226] U D, I. 6: 165, naš je autor, podsjetimo, eksplicitan: „*Kako se, međutim, sve u ljudskom životu giba* i ne može ostati nepomično, nužno je i dizanje i spuštanje, *a na mnoge stvari na koje te ne upućuje razum, upućuje te nužda*“ (istaknuo D. Ž.).

[227] Prepoznavanje unutarnjeg klasnog konflikta Grada koji rezultira koncesijama plebsu koji je zadovoljavanje svojih zahtjeva postavio kao uvjet sudjelovanja u ratu nije moguće iz perspektive znanja o vanjskoj nuždi, već je prije obrnuto, iako ne i sasvim simetrično: tek je iz perspektive unutarnje podjele moguće na primjeren način razumjeti podjelu društva i izvanjskoga (*ibid.*: 300).

[228] Iako naš autor razlikuje dvije vrste država: one usmjerene ka očuvanju i one usmjerene na proširenje; iz logike unutarnje istine Grada i nužnosti oslanjanja na puk pokazuje se da je prva vrsta država tek iluzija. Što istovremeno ne implicira da je puko osvajanje jedino rješenje (*ibid.*: 300).

spram političkog realizma koji stvara lažnu predodžbu Rima jer gura društvo u osvajanje samo kako bi pritom u njemu nekolicina osigurala poziciju dominacije i izvukla neposrednu korist (*ibid.*: 301). Rat tako gubi striktno realističku dimenziju i zadobiva primarno simboličku funkciju. Simboličko značenje rata čini vidljivim odnos unutarnje istine društva i svijeta izvanjskoga. Naime, iz spoznaje unutarnje podjele društva slijedi odgovarajući pristup vanjskoj stvarnosti (*ibid.*: 301).[229] Pravo znanje o naravi izvorne društvene podjele unutar političkog društva vodi do odustajanja od ideje trajnog ovladavanja/pacificiranja klasnog sukoba, što ujedno ukazuje na primjeren stav spram onog izvanjskog koje je lišeno svake logike/proračunljivosti i stoga utjelovljuje stalni rizik smrti. Budući da prostor svijeta stalno prijeti uništenjem, njime treba ovladavati na odgovarajući način.

Zaključno, po Lefortovom sudu Machiavellijevu kritiku kršćanstva ne treba spustiti na razinu koju nam naš autor nudi u D, II. 2 gdje osnovnu razliku Modernih i Starih pronalazi u direktnoj vezi slobode kod Starih i njihova naglaska na snazi tijela i duha, nasilju/okrutnosti,[230] vitalitetu, moći i slavi na ovome svijetu. Naime, naš autor nesumnjivo odbacuje moralni jezik kršćanstva (dobre i loše vladavine, pravedne i nepravedne ratove), ali prvenstveno zato što se tim diskursom osigurava pokoravanje establišmentu, te se tako prikriva istina podjele društva i onoga njemu izvanjskoga (*ibid.*: 301). Kršćanski diskurs o ratu s Machiavellijem se razotkriva kao moderni diskurs dominacije (*ibid.*: 311) prije svega jer podjelu vanjskoga i unutarnjega prekriva podjelom nižeg (ovozemaljskog) i višeg (onozemaljskog), gdje potonje ima ključnu ulogu. Istovremeno, međutim, iskustvo Rima nas uči da valja odbaciti i diskurs političkog realizma i svođenje prostora svijeta na čistu imanenciju. Kritika dominacije u politici Modernih ne sastoji se samo u kritici onostranog svijeta, već se logički nastavlja kroz konzekventno rastakanje diskursa realizma te upućuje na podjelu društva na njegovu unutarnjost i izvanjskost unutar granica jednog, iako podijeljenog, svijeta. Primjereno zahvaćanje/pristup stvarnosti [*access to reality*] znači razumjeti da se postojanje društva ne može dugoročno odvojiti od izvorne (klasne) podjele (*ibid.*: 302) koja je

---

Osvajačko ponašanje samo po sebi nije nužno dobro (*ibid.*). Ne zaboravimo da država naime treba i održati ono što je osvojila: „Namjera je onog koji ratuje po svom izboru ili zbog ambicije jest da osvaja i da održi osvojeno te da tako postupa, kako bi rat obogatio a ne osiromašio njegovu zemlju i domovinu" (D, II. 6: 243).

[229] Samo unutarnja podjela rađa povijest, samo se iz pozicije aktera podijeljenog Grada može odgonetnuti značenje izvanjskoga kao ničega, kao neshvatljive promjene, koje svejedno stvara učinke jer nas suočava s rizikom smrti (*ibid.*: 300).

[230] „U njih [pogana] nije manjkalo sjaja ni veličajnosti za vrijeme [religijskih] svečanosti, ali se dodavala radnja prinošenja žrtve puna krvi i okrutnosti, jer su se ubijale mnogobrojne životinje, pa su i ljudi postajali slični toj slici užasa" (D, II. 2: 236-237).

u njega već oduvijek upisana (*ibid.*: 301) i koja ga štoviše proizvodi, te koja definira odnos političkog bitka društva i vanjskog svijeta.

3.4.4. Kritika diskursa realizma

Značenje ostatka Machiavellijeve nerijetko naizgled čisto tehničko-vojne analize treba razumijevati u kontekstu funkcije koju ta analiza zauzima u naznačenom okviru dosadašnje analize, eksplicite utemeljene na poglavljima koja su kod Machiavellija prikazana tek kao dvije digresije: D, II. 5 i D, II. 8. Prema Lefortu, u preostaloj analizi u D, II radi se prije svega o razlikovanju imaginarne i stvarne snage države (*ibid.*: 304) koja se razotkriva kroz analizu vojnih institucija. Figure koje sačinjavaju „moderni imaginarij“[231] snage jedne države dane su u seriji međusobno povezanih elemenata: novac, konjica, topništvo, *condotierre*, tvrđava (*ibid.*: 308, 311). Naš autor nastoji rastočiti dominantno mišljenje/moderni diskurs o ratu koji sačinjavaju ovi među sobom povezani elementi. Jer svim je ovim figurama zajedničko prikrivanje izvorne klasne podjele društva/podjele težnji kao istine politike na kojoj počiva snaga države (*ibid.*: 309).

Kritika diskursa političkog realizma vezanog za imaginarnu snagu države započinje u D, II. 10, u kojem Machiavelli osvjetljava osnovni uzrok rimske moći: dobru vojsku. Iako naizgled Firentinac uistinu govori jezikom političkog realizma/vojnim jezikom, umijeće je našeg autora da ga upotrijebi na inovativan način, te da navede čitatelja da izvuče konzekvence koje su kritičke u odnosu na diskurs koji svjesno, upravo za potrebe učinkovite kritike, i sam koristi. Nasuprot prevladavajućem mišljenju o ključnoj ulozi novca za vojnu snagu države, Machiavelli se barem naizgled pridružuje Liviju smatrajući da žilu kucavicu svakog rata sačinjava dobra vojska. No, naš interpret uvjerljivo pokazuje da je Machiavellijeva kritika novca različite prirode negoli Livijeva analiza.[232] Tako je, prema Lefortovom čitanju, Machiavellijeva skrivena i implicitna namjera da specifičnu pogrešku razoružavanja puka prokaže kao ideologiju dominantne klase, koja pod tom krinkom smjera

[231] *Imaginarij* nije shvaćen kao imaginarno koje bi stajalo nasuprot realnom, već je riječ o načinu zamišljanja svijeta putem mreže među sobom povezanih slika koji tom svijetu daju značenje (*ibid.*: 509). Machiavelli se pobunio protiv *imaginarija* koji rezultira imaginarnom slikom politike, kako bi otkrio *imaginarij* koji rezultira njenom stvarnom istinom.

[232] Ovdje valja obratiti pozornost na specifičnu Machiavellijevu metodu „prešućivanja“. Dok Livije govori o tri uzroka snage rimske vojske („mnogo vojnika i to dobrih, dobri vojskovođe i dobra fortuna“, D. II. 10: 249), Machiavelli, u tom dijelu analize hvali Livijevo prešućivanje uloge novca (*ibid.*), dok sam govori samo o dobrim vojnicima, i tako prešućuje ostale uzroke koje navodi Livije, što ukazuje na to da njegova kritika smjera drugim cijevima negoli analiza rimskog povjesničara.

njegovom pljačkanju (*ibid.*: 303). Dobri vojnici ispod površinske razine skrivaju lik naroda kao klase (*ibid.*: 306). Analiza našeg autora pritom smjera kritici diskursa realizma budući da objektivni kriterij financijskih resursa uopće nije kriterij za vojnu snagu države (*ibid.*: 304). U D, II. 12 Machiavelli raspravlja što treba učiniti u situaciji prijetnje strane agresije na vlastitu zemlju: treba li čekati neprijatelja unutar svojih granica, ili se pak susresti s protivnikom na njegovom području i tamo ga prvi napasti. Pokazuje se da to ovisi o „odnosu koji vladajući politički establišment razvije s narodom u cjelini" (*ibid.*), te stoga, protivno stajalištu političkog realizma[233] koji isključivu pažnju poklanja odnosu snaga i poziciji stranaka u sukobu,[234] Firentinac zaključuje da se najbolja obrana od neprijatelja očituje u postojanju naoružanog i vojnički pripremljenog naroda, prije svega puka (D, II. 12: 251). Naravno, ukoliko na njegov junački otpor i snagu vladar/republika može računati, pa u slučaju postojanja takve vojske savjetuje da je najveća snaga obrane unutar granica takve države. Uspješno vojno djelovanje je ovisno o poznavanju samih temelja politike (*ibid.*).

Naš autor nastavlja svoju kritiku realizma i razlikovanja stvarne i imaginarne snage države u poglavlju D, II. 14 u kojem pokazuje da je prilično naivno smatrati da se rat može izbjeći strpljivošću u trenutku kada je jedan od aktera sasvim posvećen ratu s protivnikom kojeg je zamrzio.[235] Budući da je u nekim situacijama nužde nemoguće išta učiniti što bi omekšalo protivnika, prema Lefortu, Machiavelli nam ukazuje na neukidivu i neizbježnu „granicu u odnosu na koju trebamo misliti politiku" (*ibid.*: 305). Upravo učinak granice tj. podjele na unutarnje i ono izvanjsko Gradu, ili ukratko spoznaja nužde, upravlja znanjem odnosa snaga i omogućuje nam odgovarajući pristup stvarnosti (*ibid.*: 305), tj. razlikovanje imaginarne i stvarne politike/snage države. Tako je samo imaginarna politika dana u terminima odnosa snaga iz kojih bi tobože proizlazilo da pravilna kalkulacija vojne moći znači pobjedu,[236] dok je stvarna snaga države vezana za znanje koje proizlazi iz nužde

[233] Machiavelli u prvom dijelu poglavlja analizira situaciju iz naslova sa stajališta političkog realizma, navodeći prednosti i nedostatke očekivanja neprijatelja na svom području ili susretanja s njime na njegovom tlu, da bi zatim uveo ključno razlikovanje: „ili sam svoju zemlju vojnički pripremio (…) ili mi nije pripremljena" (D, II. 12: 251). Ako su vojno pripremljene, poput Rima i Švicaraca, teže ih je pobijediti na domaćem terenu (D, II. 12: 252).

[234] D, II. 11 s Lefortom valja interpretirati kao poglavlje u kojem Machiavelli analizu vrši s dominantne pozicije političkog realizma i neizbježnosti odnosa moći/snaga, od koje naš autor međutim općenito vrši otklon.

[235] Machiavelli ukazuje na naivno ponašanje Rima vezano za situaciju u kojoj su odbili Latinima zabraniti napad na rimske saveznike Samnićane.

[236] Slabija vojna snaga, ali uz odlučnu spremnost za borbu, može promijeniti ishod, tj. može uspješno odbiti protivnika od napada, ili pak pribaviti pomoć treće strane (D, II. 14: 253).

„suočavanja s rizikom smrti“ (*ibid.*: 304), a koje omogućuje donošenje primjerenih odluka (D, II. 15).[237]

Problem odlučivanja na općenit je način predstavljen u D, II. 23 u kojem nas Machiavelli ponovno suočava s važnošću odluka koje u pitanje dovode samu sudbinu države (*ibid.*: 317). Na ovom mjestu Machiavelli na primjeru Firence, a u vezi s njenim postupanjem prema Arezzu, ukazuje na važnost djelovanja u skladu s prepoznavanjem „testa nužde“, pokazujući da neke odluke prikrivaju, dok druge otkrivaju da je u pitanje doveden sam opstanak države (D, II. 23: 271). Tako je u vezi s postupanjem Firentinaca prema narodima u Val di Chiani potrebno djelovati na jedan od dva načina: ili se je potrebno potpuno osigurati od podanika na način da oni vladaru više ne mogu štetiti, ili treba postupati s njima „tako dobro da im ne bi bilo razumno poželjeti da promijene fortunu“ (D, II. 23: 270). Umjesto da razumiju „graničnu situaciju“, Firentinci se odlučuju za alternativni srednji put između ove dvije pozicije, koji nužno vodi u propast jer prikriva učinke „granice“ koja otkriva podjelu između onog unutarnjeg i onog izvanjskoga Gradu (*ibid.*: 317). Pozicija srednjeg puta je rezultat iluzije svemoći i neranjivosti Firentinaca koja onemogućava da granična situacija života i smrti republike postane vidljiva. Firentinci se naime tvrdeći da „Firenci ne bi služilo na čast da sruši Arezzo jer bi se činilo kako nema snage da ga održi“ (D, II. 23: 271-270), opredjeljuju na konstruiranje „lažne slike časti“ i tako se pokazuje da su nesposobni da se suoče s „rizikom smrti“, što *per definitionem* onemogućuje vanjsku politiku u pravom smislu, te ih istovremeno nužno gura prema propasti (*ibid.*: 317).[238]

---

[237] U ovom poglavlju, iz perspektive prethodne analize, naš autor kritizira neodlučnost, odgađanje odluka, kolebljivost i zakašnjelo odlučivanje posebice karakteristično za firentinsku politiku.

[238] Na sličnom tragu valja shvatiti i D, II. 27 „Mudri vladari i republike treba da se zadovolje pobjedom, jer kad se s njom ne zadovoljavaju najčešće izgube“. Prema Lefortu ovo poglavlje zauzima „poseban status u interpretaciji“ jer na primjeru gubitka slobode Firentinske Republike 1512. pokazuje štetne učinke modernog diskursa o ratu koji je oblikovan nizom među sobom povezanih elemenata: politika avanturizma, oslanjanje na novac kao temelj vanjske politike, neutralnost, politika najmanjeg rizika, oportunizam (*ibid.*: 317). Moderni diskurs o ratu je opasan jer onemogućuje razlikovanje između običnog izbora/alternative i nužde (*ibid.*: 318). Tek je pod pretpostavkom prepoznavanja „graničnog slučaja“ [*limit situation*] života ili smrti republike moguće shvatiti značenje svih pojedinačnih empirijskih izbora (*ibid.*). Firentinska Republika propada zato što odbija sporazum i mirovno rješenje koje nude Španjolci koji se nalaze nadomak Prata. Iako je dakle Firentincima ponuđen mirovni sporazum (pod uvjetom odustajanja od saveza s Francuzima, uz određeni novčani iznos Španjolcima) koji omogućuje spašavanje života republike, tj. osigurava da Mediječjci ne preuzmu vlast u Firenci (D, II. 27: 278), Piero Soderini se ne zadovoljava „manjom“ pobjedom, te odbacuje navedene uvjete jer ga, upravo nasuprot uobičajenim optužbama koje njegovu politiku karakteriziraju kao kukavičku, njegova zaslijepljenost predodžbom časti Grada i „iluzijom svemoći“ onemogućava da uopće prepozna situaciju nužde (Lefort, 2012: 319). To ga posljedično vodi do odluke bez pokrića, i do direktnog prepuštanja sudbine države u ruke *fortuni*, a da pritom nije odigrao

Iako se čini da poglavlja D, II. 16-18 imaju čisto tehničko značenje budući da prije svega kroz ulogu pješaštva kao „temelja i žile kucavice vojske“ (D, II. 18: 261) ispituju prednosti organizacije rimske vojske u odnosu na suvremenu Italiju, ipak se prava funkcija ovih poglavlja otkriva samo u kontekstu dosadašnje analize i prepoznavanja puka kao izvora moći države.[239] Kao i u prethodnoj analizi, Lefort upućuje čitatelja na otkrivanje prenesenog značenja ključnih vojnih termina Machiavellijeve analize i to preko njihove primjerene političke interpretacije prvenstveno vezano za razliku između dva roda vojske: pješaštvo i konjica. Tako u ovom dijelu analize pod pojmom pješaštva valja prepoznati puk, u razlici spram velikaša kao dominantne klase predstavljenima u liku konjice (*ibid.*: 306-307).[240] Prednosti pješaštva u odnosu na konjicu, ne proizlaze iz tehnološke nadmoći pješaštva,[241] već iz primjerenog razumijevanje prirode puka.

Machiavellijeva kritika plaćeničke vojske i ponašanja *condotierra* u D, II. 18 nedvojbeno, barem na površinskoj razini, ukazuje na njihovu krivnju za vojno stanje i vojnu praksu suvremene Italije. Pokazuje se da *condotierri* u svom privatnom interesu diskreditiraju

---

zadnju kartu jer uopće nije u obzir uzeo smrt republike (*ibid.*: 318). Posljedice takve odluke su katastrofalne: neviđena srdžba Španjolaca, gubljenja Prata i zatim pojava velikog straha i obezglavljenosti kod Firentinaca, koji naposljetku bježe a da uopće nisu organizirali *ikakvu* obranu Firence. Soderini je tako predstavljen kao figura autoriteta bez stvarne moći (*ibid.*: 319), što na vidjelo iznosi svu slabost Firentinske Republike (*ibid.*: 320).
Primijetimo na ovom primjeru da teorijska kritika srednjeg puta, tj. kritika kompromisa u situaciji nužde, u praksi ne isključuje kompromis i dogovor s protivnikom te prihvaćanje manjeg zla (*ibid.*: 318), kao što bi to bilo pristajanje na uvjete Španjolaca.
Nasuprot ponašanju Firentinaca stoji primjer Hanibala (D, II. 27: 278-279) koji se nakon šesnaest godina ratovanja u Italiji vratio u domovinu i na svoje zaprepaštenje zatekao Kartagu u katastrofalnoj situaciji, svedenu na granice vlastitih zidina. Međutim, Hanibal je istog trenutka bio sposoban da prepozna situaciju nužde i da zatraži mir. Tek potom, nakon što je mir odbijen, on odabire borbu s neprijateljem, i tada svjesno igra na zadnju kartu te odabire herojsku smrt (D, II. 27: 278-279).

[239] Na skrivene namjere našeg autora navodi nas sam početak D, II.16 koji se otvara analizom rata između Rimljana i Latina. Dok se prema Liviju jedina razlika između dviju vojski krije u vrlini zapovjednika rimske vojske, Machiavelli u D, II. 18 pokazuje da je rimska vojska u situaciji bez zapovjednika bila u mogućnosti da pobijedi neprijatelja sjahavši samoinicijativno s konja (*ibid.*: 306). Tako se unatoč naizgled strogo tehničkoj analizi pokazuje da je Machiavellijeva intencija različita od intencije rimskog povjesničara.

[240] Disciplinirano pješaštvo je prikazano kao ono koje je kompaktno/zbijeno i sposobno je kretati se u različitim smjerovima pa „lako izbjegavaju topničke hice“ (D, 17: 260), baš kao što je u republici narod onaj koji ispoljava i omogućuje postojanje različitih mišljenja (Lefort, 2012: 307). Konjica je pak unutar sebe podijeljena na različite jedinice i poput članova dominantne klase prije svega slijede svoje vlastite privatne interese (*ibid.*).

[241] Jedan od čestih prigovora Machiavellijevoj vojnoj analizi upućen je sa stajališta tehnoloških promjena koje čine zastarjelima rimski način ratovanja koji naš autor zdušno hvali (*ibid.*: 294). Međutim, takvo stajalište ispušta iz vida da Machiavellijeva rasprava o ratu ima simboličku vrijednost i da zahtijeva političku interpretaciju.

pješaštvo.[242] Lefortovo se interpretativno umijeće ogleda u sposobnosti da iza te strategije *condotierrea* prepozna nužnost valjane političke interpretacije dominantnog oslanjanja Italije na konjicu/velikaše (*ibid.*: 310). *Condotierre*, simbol novca i nahođenja privatnim interesom, predstavlja imaginarnu snagu države, dok istovremeno prikriva i zauzima mjesto puka kao stvarnog agenta moći svakog društva (*ibid.*: 308). Lakomost vladara i republika i njihovo pouzdanje u novac predstavljaju puku iluziju o snazi države koja baca sjenu na pravo mjesto i funkciju puka u društvu.

S ove iste pozicije naš autor kritizira topništvo/artiljeriju. Iako Machiavelli nedvojbeno prepoznaje važnost topništava u borbi,[243] namjera je njegove kritike da pokaže da korištenje napredne ratne tehnologije koja je izravno povezana s novcem nipošto ne smije zasjeniti istinu podijeljenog (klasnog) društva. Na dugi rok ratne pobjede ne mogu ovisiti prvenstveno i samo o premoćnim tehnološkim karakteristikama (D, II. 17: 260; Lefort, 2012: 308). U okviru dominantnog diskursa topništvo ima važnu funkciju jer predstavlja znak/utjelovljenje razlike u vremenima Modernih i Starih i podastire dokaz da je imitacija Starih nemoguća u sadašnjosti (*ibid.*: 308). Međutim, razlika u vremenima se kod Machiavellija pokazuje pukom imaginacijom dominantnog diskursa koju on upravo nastoji rastočiti. U dosadašnjoj analizi već smo pokazali da *virtù* Rimljana nije rezervirana samo za Rimljane, već ju je moguće oponašati i dozvati u sadašnjosti. Prošlost i sadašnjost se međusobno ne isključuju (*ibid.*: 309). Posredstvom razlikovanja pješaštva/puka kao stvarne snage te topništva kao imaginarne snage Machiavelli nam omogućuje da iza „razlike u vremenima“ [*difference of times*] (Stari *vs.* Moderni) osvijestimo blažu „vremensku razliku“ [*temporal difference*] između sadašnjosti i prošlosti, te smo upućeni da shvatimo njihovu sličnost i otkrijemo izvornu društvenu podjelu koja ih povezuje.[244] Puk je naime stvarni agent

---

[242] Uporaba plaćeničke vojske u Italiji povezana je s oslanjanjem na konjicu i konzekventnim oduzimanjem ugleda i uloge pješaštva. Naime, budući da *condotierri* nemaju vlastitih podanika oni se *nužno* odlučuju za konjanike koje je lako plaćati jer su malobrojniji, i na taj način im je lakše pribaviti ugled, negoli za mnogobrojno pješaštvo koje iziskuje velike izdatke (D, II. 18: 261). Oslanjanje na plaćeničku vojsku naš autor smatra najvećom greškom talijanskih vladara koja je omogućila da tuđinci lako pregaze Italiju (*ibid.*).

[243] „Razmotrivši prema tome razloge zbog kojih su *Rimljan*i ratovali i uvidjevši da su gotovo uvijek ratovali da bi nekoga napali a ne da bi se branili, uvjerit ćemo se koliko je istinito što smo gore kazali, da bi oni bili *u većoj prednosti i da bi brže osvajali da je onda bilo topništva*„ (D, II. 17: 259 – istaknuo D. Ž.). A na samom kraju istog poglavlja zaključuje da je topništvo korisno vojsci kad je prožeta s drevnom *virtù* (D, II, 17: 260).

[244] Percepcija nepremostive razlike u vremenima između Modernih i Starih onemogućuje da u njezinoj pozadini prepoznamo puku vremensku razliku, tj. sličnost prošlosti i sadašnjosti. Posredstvom razlikovanja stvarne i imaginarne moći države koja ima pretenzije na univerzalnu valjanost omogućeno je povezivanje Starih i Modernih. U pozadini razlikovanja stvarne i imaginarne moći valja

moći države u oba slučaja. Topništvo se otkriva tek kao imaginarna snaga države, baš kao što su to u prošlosti bili slonovi i bojna kola koja su se pokazala uzaludnima u borbi s pješaštvom (D, II. 17: 260).[245] Ni moderno ni antičko ratovanje ne predstavljaju niti uzor za slijeđenje, niti stvarni predmet Machiavellijeve analize jer je njegov cilj, prema Lefortu, da pokaže kako upravo usprkos tehnološkim promjenama istina o ratu ostaje nepromijenjena: borci određuju ishod rata, a ne oružje kojim se oni koriste (Lefort, 2012: 310).

U D, II. 24 Machiavelli analizira opasnost tvrđava koje „općenito mnogo više štete, negoli su korisne" (D, II. 24: 272), i koje u Lefortovom čitanju najbolje dočaravaju imaginarni oblik politike (*ibid.*: 310) te donose na vidjelo problem dominacije (*ibid.*: 311). Machiavelli nasuprot „ovim našim sadašnjim mudracima" i nasuprot „vladarima našeg vremena", temeljem postupanja Rimljana pokazuje kako podizanje tvrđava u domovini ili osvojenim zemljama ne može učinkovito čuvati Grad niti od unutarnje pobune podanika,[246] niti od vanjske agresije neprijatelja (D, II. 24: 272). Gradnja utvrda predstavlja tek iluzornu potragu za unutarnjom i vanjskom sigurnošću,[247] a upravo predodžba dvorca omogućuje da se

---

pronaći istinu izvorne društvene podjele koja je kod Starih teorijski neosviještena, ali je praktično na djelu. Važno je naglasiti da sličnost Starih i Modernih ne ukida njihovu razliku, koja se pak ne smije apsolutizirati kao što to čine Machiavellijevi suvremenici. Upravo iz sadašnje pozicije, tj. iz situacije krajnje korupcije u Firenci (Moderni) Machiavellijeva vremena, omogućeno nam je da steknemo pravo razumijevanje povijesti koje je skriveno i samim Rimljanima. Dakle vremenska razlika je važna jer je produktivna, ona nikad ne nestaje, ali se zamagljuje kad otkrijemo izvornu društvenu podjelu kao princip koji povezuje sadašnjost, prošlost i budućnost.

[245] Machiavelli navodi primjer Švicaraca iz rata 1513., u kojem su Švicarci, koji slično Rimljanima u Antici predstavljaju izuzetak u odnosu na dominantno ponašanje u Moderni, uspješno, bez topništva i bez konjice, porazili triput jače Francuze (D, II. 17: 260; D, II. 18: 262). Taj primjer ukazuje na imaginarnu funkciju oslanjanja na topništvo u Moderni i otkriva nam značenje stvarne funkcije pješaštva u Rimskoj Republici, budući da se Rimljani u situaciji najveće opasnosti, bez konzularnog zapovjedništva, u ratu protiv Samnića i Latina, pokazuju spremnima da sjašu s konja i da se upuste u bitku kao pješaci protiv konjice (D, II. 18: 262). Kroz razliku imaginarne i stvarne snage države naš autor ukazuje na značenje veze prošlosti i sadašnjosti, i na njihovu sličnost: nasuprot iluzorne moći novca i konjice/velikaša Machiavelli na vidjelo iznosi politički princip oslanjanja na puk (*ibid.*: 309-310).

[246] „Tvrđava kojom bi trebalo obuzdati vlastite građane ne može biti nekorisnija (…). Ona te naime potiče da budeš spremniji i bezobrazniji za tlačenje, a oni [građani] su zbog tlačenja skloniji da te upropaste i toliko se zagriju da te poslije tvrđava, koja je tome uzrok, ne može štititi" (D, II. 24: 272).

[247] Machiavelli navodi primjer milanskog vojvode Sforze i pokazuje kako je tvrđava koju je sagradio poslužila na štetu njegove sigurnosti i sigurnosti njegovih nasljednika: „Smatrajući, naime, da im ona [tvrđava] daje sigurnost i da mogu građane i podanike vrijeđati upuštali su se u svakovrsno nasilje, pa su *navukavši na sebe neizmjernu mržnju* [građana i podanika], izgubili državu čim ih je neprijatelj napao, a niti ih je ona tvrđava zaštitila, *niti im je bila od ikakve koristi u ratu, dok im je u miru napravila veliku štetu*" (D, II. 24: 273 - istaknuo D. Ž.). Primjer Sforze pokazuje svu bijedu vladara koji vlast svodi na puki aparat sile. Upravo tvrđava kao utjelovljenje imaginarne snage dominaciju čini vidljivom i stoga se lako preobražava u predmet mržnje podanika koji su isključeni iz vlasti. Naš autor pritom implicite dovodi u vezu tiraniju milanskog vojvode i političku situaciju Firence svoga vremena (*ibid.*: 311).

u čvrstu vezu dovede unutarnja politika prema podanicima, te vanjska (vojna) politika (Lefort, 2012: 311). Pa iako su vanjska i unutarnja politika u Lefortovom čitanju bitno različite, budući da „u vanjskoj politici postoje situacije u kojima je nužno uništiti protivnika, dok je u unutarnjoj politici uvijek potrebno iznaći pristanak onih kojima se vlada“ (*ibid.*: 311), pokazuje se da je nemoguće pronaći sigurnost i zaštitu u izolaciji od podanika, da se vlast dugoročno ne može temeljiti na sili, te da se njezino značenje otkriva samo *u odnosu* s podanicima[248] i neprijateljima, dakle u odnosu s onim *Drugim* (*ibid.*).

Konačna istina o fenomenu rata po Lefortovom sudu skriva se u važnom tridesetom poglavlju (*ibid.*: 302, 323). Analizirajući ponašanje Firence, Venecije i francuskog kralja, u kontekstu njihove nezadovoljavajuće vojne snage i sposobnosti, koja ih prisiljava da novcem kupuju prijateljstvo, naš autor konstatira: „Sve je to tako *zato što su razoružali svoj narod* i što su taj kralj i ostali gore spomenuti *radije uživali sadašnje pogodnosti svoje vlasti pljačkajući puk i izbjegavali više zamišljenu nego pravu opasnost*, umjesto da ih osiguraju i svoju državu trajno usreće“ (D, II. 30: 282 - istaknuo D. Ž.). Slabost modernih država i njihova izloženost *fortuni* ogleda se u prevlasti (lažnog) dominantnog diskursa temeljenog na imaginarnoj snazi novca, koji smjera ka razoružavanju puka, kako bi ga se bolje pljačkalo i tako zadovoljavalo vlastite apetite (*ibid.*: 323).[249] Štetni učinci modernog diskursa o ratu i/ili politici u cijelosti se iskazuju na primjeru Machiavellijeve Firence (*ibid.*: 325).[250] Nakon što

---

[248] Stoga nasuprot podizanju tvrđava samo naoružani građani predstavljaju pravu obranu vladara/republike.

[249] Machiavelli znakovito zaključuje svoju analizu u D, II. 30 prizivajući reformatora koji će ukrotiti *fortunu* i otkriti politički princip koji povezuje Moderne i Stare: „Kad ljudi naime oskudijevaju s vrlinom, fortuna pokazuje svoju veliku moć, a kako je ona prevrtljiva, često se mijenjaju i republike i države, *i mijenjat će se sve dok se ne uzdigne netko tko toliko voli drevna vremena da njome može vladati* tako da joj ne da povod pokazivati pri svakom izlasku sunca koliko je moćna“ (D, II. 30: 283 - istaknuo D. Ž.).

[250] Lefort smatra da završna poglavlja D, II. 30-33 valja interpretirati upravo u ovom svjetlu. Machiavelli tako svoju analizu u D, II privodi kraju prikriveno razmatrajući postupanja Firentinca prilikom španjolske najezde 1512. U D, II. 31 Firentinac uvodeći digresiju navodno općenito razmatra „Koliko je opasno vjerovati prognanicima“, a čitatelj u pozadini s lakoćom prepoznaje Medičejce koji su u egzilu prikriveno igrali na kartu Španjolaca. Kritika epirskog kralja Aleksandra kojeg su prevarili prognanici u Lefortovoj interpretaciji pokazuje se povezanom s kritikom Soderinija. Naime, Soderinijeva greška odbijanja uvjeta Španjolaca proizlazi iz pogrešnog razumijevanja prirode unutarnjeg političkog konflikta u Firenci, koje je barem djelomično uvjetovano oslanjanjem na „lažnu riječ“ (Lefort, 2012: 325), tj. krive informacije i posredovanje oligarhije povezane s Medičejcima koja *per definitionem* zamagljuje pravu istinu jer igra protiv puka i demokratske republike. Pokazuje se da Soderini ne poznaje pravila političkog ratovanja jer ne umije mobilizirati mase za potrebe rata što predstavlja temu poglavlja D, II. 32 (*ibid.*: 324). Na primjeru ponašanja Soderinija i njegove Firence iz 1512., Lefort interpretativno pokazuje kako se iza privida svemoći otkriva nepoznavanje unutarnje i vanjske podjele društva: Soderinijevo oklijevanje i politika srednjeg puta proizlazi iz nepoznavanja izvanjskoga Gradu, i zapravo istovremeno prikriva pravu alternativu i na unutarnjem planu Grada. Budući da je nemoguće izbjeći rizik rata bilo je potrebno pridobiti naklonost puka i udariti po

je naš autor rastočio moderni diskurs rata moralista i realista koji je karakterističan kako za moderne republike, tako i za moderne principate, čitatelj je pozvan da u tako pročišćenom diskursu o ratu prepozna njemu istovjetni diskurs politike vezan za unutarnju organizaciju Grada (*ibid.*: 302). Naime, Machiavelli nam omogućuje da u pozadini vremenske razlike Modernih i Starih otkrijemo njihovu sličnost jer je princip političke moći u oba slučaja, kako u ratu, tako i u politici, vezan za oslanjanje na puk.

Zaključno, figura osvajača također tvori element modernog *imaginarija* politike. Odabir politike najmanjeg rizika i isključivanje puka iz života Grada rezultira lažnom sigurnošću koja se manifestira u vanjskoj i unutarnjoj politici. Materijalna moć (novac) rađa iluziju svemoći vlasti budući da se vlast posve izjednačava s materijalnom moći države koja je u modernom *imaginariju* predstavljena kao početak svake prave politike vođene zanosom bezgranične buduće veličine (*ibid.*: 312). Otuda su avanturizam i materijalna moć dvije strane iste medalje (*ibid.*: 313). Moderni osvajači inzistiraju na dominaciji i osvajanju pod svaku cijenu, ne vodeći računa o učincima osvajanja niti o održavanju osvojenog (*ibid.*: 314).[251] Machiavelli u D, II. 16: 256 donosi detaljnu analizu formacije/distribucije rimske vojske i njezinih utvrđenih linija/postrojbi tako da prvu, sasvim zbijenu liniju čine kopljanici, drugi red čine prorijeđeno raspoređeni pješaci, a treći najrjeđe postavljeni trijari, e da bi u slučaju potrebe jedna postrojba mogla prihvatiti drugu i formirati jedan zbiti korpus (poput prvog reda), omogućujući tako da se vojska čak tri puta može oporaviti od neprijatelja.[252] Istovremeno, Firentinac ukazuje na suprotnu praksu ratovanja u moderno vrijeme, gdje se borbe odvijaju uglavnom samo u jednoj liniji, u prostoru bez dubine, pa si na taj način vojska uskraćuje manevarski prostor, te se upušta u avanturizam budući da sve snage smjesta stavlja na kocku (D, II. 16: 256; Lefort, 2012: 313).[253] Moderni vojni avanturizam pokazuje se posljedicom plošnog shvaćanja vremena koje je sasvim reducirano na horizont sadašnjosti (*ibid.*: 314). Za Machiavellija se pitanje rata nipošto ne može svesti na pitanje gole politike

---

velikašima ili će Firenca propasti (*ibid.*: 326). Za detaljnu analizu Soderinijevih pogrešaka i općenito situacije u Firenci vezane za događaje 1512. vidi potpoglavlje 3.5.

[251] „Na tisuću načina, naime, i zbog mnogih razloga osvajanje donosi štetu, jer lako se dogodi da se osvoje nova područja a da se ne povećaju vlastite snage“ (D, II. 19: 265).

[252] Važno je primijetiti da je napad u svakom potezu nužno kombiniran s osiguranjem prostora za obranu.

[253] O štetnosti takve politike vidi D, I. 23 i primjer neopreznog Tula koji je stavio sudbinu čitave države u ruke tri Horacija.

osvajanja. Iako naš autor smatra da „tko se ne širi, nužno umire“ (D, II. 19.: 265),[254] to nipošto ne znači da se rat može svesti na osvajački rat. Prema Lefortovom sudu u D, II. 19 Machiavelli općenito slabi ugled i prestiž osvajačkih država, a tekst poglavlja donosi dodatak u odnosu na naslov „Osvajanja republikama koje nisu dobro uređene i koje ne postupaju prema rimskoj vrlini donose propast a ne veličinu“. Naime, pokazuje se da „osvajanja donose štetu i najbolje ustrojenim republikama“ (D, II. 19: 265), a čitatelj na tom tragu saznaje da je Rim umalo pao kao rezultat osvajanja Capue.[255]

3.4.5. Reprezentacija i funkcija riječi

U nastavku analize u D, II. 21-25 Machiavelli se naizgled bavi odnosom države spram naroda koje je pokorila u ratu, a zapravo prikriveno raspravlja funkciju reprezentacije/ slike/predodžbe koju politički autoritet stvara o svom djelovanju (Lefort, 2012: 316). Naime, sposobnost osvajanja podrazumijevaju stvaranje odgovarajuće predodžbe o političkom djelovanju, te istodobnu sposobnost prodiranja u predodžbu koju o svom ponašanju projiciraju drugi (*ibid.*: 322). U D, II. 21 naš autor suprotstavljajući metode vidljive i nevidljive dominacije najprije iznosi apologiju lukavstva. Pokazuje se da Rimljani spretno i umješno koriste nevidljivu vrstu dominacije (*ibid.*: 315) tako što gradovima koje osvoje, umjesto da ih odmah dovedu u položaj nepodnošljivog ropstva, „dopuštaju da žive prema vlastitim zakonima (…), ne ostavljajući u njima ni traga vlasti rimskog naroda“ (D, II. 21: 267). Koristeći se predodžbom zaštitnika pružanjem savezništva i pomoći, Rimljani uspijevaju u pokoravanju naroda i stvaranju Carstva (*ibid.*: 316).[256] Firenca je s druge strane nemoćna da takvu sliku o svom djelovanju stvori na području čitave Toskane (D, I. 21: 268). U D, II. 22 kritizira se politika neutralnosti i kalkulacije pape Lava X.[257] kao tipičnog

[254] „Nije moguće da republika uspijeva ostati mirna i uživati slobodu ako joj je malen teritorij, jer ne bude li ona zlostavljala druge oni će zlostavljati nju, a zlostavljanje će joj potaknuti želju i nuždu da osvaja” (D, II. 19: 264).

[255] „A da je Capua bila udaljenija od Rima i da vojnici nisu mogli odmah uvidjeti počinjene greške, ili da je Rim i u čemu bio iskvaren, nema sumnje da bi to osvajanje bilo propast za rimsku republiku” (D, II. 19 265). A u nastavku naš autor navodi sljedeće Livijeve riječi: „Capua, tada još malo sklona vojnoj disciplini, gdje se ispunjavalo svako zadovoljstvo, odvratila je opuštene vojničke duhove od primisli na domovinu“ (*ibid.*)

[256] Osim privida slobode kojeg vješto projiciraju, Rimljani također uspješno skrivaju svoju ambiciju od očiju potencijalnih podanika, tako što lukavo čekaju da ih zemlja sama pozove u pomoć kako bi tamo poslali svog pretora (D, II. 21: 267).

[257] U sukobu francuskog kralja Franje od Angoulemea i Švicaraca oko Milana, papa je ostao neutralan hoteći oslabiti protivnike u njihovom međusobnom sukobu, kako bi potom iskoristio situaciju, i kako bi sa saveznicima napao oslabljenog pobjednika (D, II. 22: 268-269).

predstavnika političkog djelovanja u moderno vrijeme. Budući da je papa zaslijepljen vlastitom slikom[258] on propušta uvidjeti da se ravnoteža snaga mijenja zahvaljujući slici koju stvara pobjednik (*ibid.*: 316), pa tako nakon pobjede Francuza „papina i španjolska vojska, ne samo da se nisu usudile napasti pobjednike, nego su se pripremile za bijeg“ (D, II. 23: 269). Na sličnom tragu, u D, II. 23: 270, Firenca se nakon pobune Arezza 1502. pokazuje zaslijepljenom vlastitom veličinom,[259] i stoga sasvim nesvjesnom predodžbe koju projicira o svom političkom ponašanju u očima Aretinaca kada se, sasvim suprotno od postupanja Rimljana, odlučuje na otvorenu represiju i nasilje, i to bez nakane da pritom grad u potpunosti uništi. Takvo neprikriveno djelovanje vlasti u pozadini ne očituje nikakvu istinsku dubinu (Lefort, 2012: 316) jer ne vodi računa o projiciranju odgovarajuće predodžbe o svom političkom djelovanju. Bilo da se oslanja na puku silu, bilo na plitko „lukavstvo“ takvo je političko djelovanje sasvim izmješteno iz prostora i vremena Grada i izvorne društvene podjele (*ibid.*: 317).[260]

Po Lefortovom sudu poglavlja D, II. 26-28 organizirana su oko funkcije i statusa riječi koja, naspram čisto empirijske dimenzije, ukazuje na simboličku dimenziju rata i politike (*ibid.*: 319-320). Upravo riječ predstavlja osnovu rimskih neprimjetnih osvajanja i nevidljive dominacije. Na tom tragu valja čitati D, II. 23 u kojem naš autor iznosi jedini dijalog u cijeloj knjizi. Riječ je o dijalogu naroda Priverna i rimskog Senata koji na vidjelo donosi blagotvorne učinke riječi na oba partnera u razmjeni (Lefort, 2012: 319).[261] Naš autor nastoji pokazati da nasuprot pukoj sili, barem ponekad, snaga i obvezatnost riječi otvaraju stvaralačke mogućnosti politike.[262]

---

[258] On vjeruje da će „na *svoju slavu* zavladati Lombardijom i *postati gospodarem Italije*“ (D, II. 22: 269 - istaknuo D. Ž).

[259] Istu funkciju ima primjer Veija u D, II. 25: 275-276 kada Machiavelli osuđuje njihovu naivnu politiku spram Rima jer su, nastojeći iskoristiti unutarnje nemire u Rimu, vlastitom slikom agresora zapravo samo ujedinili Rimsku Republiku i restaurirali njihovu samopredodžbu, umjesto da su se ograničili na skriveno djelovanje iz daljine (*ibid.*: 316).

[260] Alternativa je dana u D, II. 27 kroz Machiavellijevo kritičko čitanje postupanja Firentinaca. Vidi *supra* fusnotu 238 u ovom poglavlju.

[261] Izravni rezultat tog razgovora je bio da su stanovnici Priverna, koji su se pobunili protiv rimske vlasti, spašeni blagošću Rimljana, a potonji pak, s druge strane, zadobivaju sigurnost vezano za buduće ponašanje pobunjenika.

[262] O „statusu riječi“, ali ovaj put iz obrnute perspektive, prikriveno se po Lefortovom sudu raspravlja i u D, II. 26: 276-277, gdje se opisuje ponašanje stanovnika Veija koji su napadu na Rim pridodali i sramotno vrijeđanje Rimljana drskim i nečasnim riječima što je samo raspalilo i ujedinilo Rimljane pobudivši u njima snažnu želju za osvetom (Lefort, 2012: 320). To pokazuje da „tko se služi pogrdom i psovkom samo na sebe navlači mržnju a ne izvlači nikakve koristi“ (D, II. 26: 276). U sljedećem poglavlju D, II. 27 ponovno se pokazuje važnost riječi budući da je „služenje nečasnim riječima protiv neprijatelja drskost koju najčešće potiču ili pobjeda ili nada u pobjedu“ (D, II. 27: 277).

U D, II. 28 naš autor otvoreno kritizira Rimsku Republiku budući da je propustila kazniti tri izaslanika (Kvinta Fabija Ambusta i njegova dva brata) koja su poslana da posreduju u sukobu Francuza i Chiusija, sa zadaćom da Francuze odvrate od ratovanja (D, II. 28: 279). Međutim, pokazuje se da su se neposlušni izaslanici, „koji su spretniji na djelu nego na riječima", umjesto da prenesu poruku, „ogriješili *contra ius gentium*" (*ibid.*). Nerazumijevajući da pritom na kocku dovode život vlastite domovine, oni samoinicijativno ulaze u rat na strani Chiusija, što dovodi do velike srdžbe Francuza prema Rimu. Unatoč takvoj uvredi i konzekventnom protestu Francuza, trojica Fabija ne samo da nisu kažnjena, već su naprotiv krivci nagrađeni budući da su izabrani kao tribuni s konzularnim ovlastima. Zbog takvog postupanja Francuzi su se toliko razjarili da su napali Rim i, s izuzetkom Kapitola, osvojili ga (D, II. 28). Iz ovog primjera valjalo bi s Lefortom zaključiti da riječ nipošto nije uzaludna ili suvišna. Nedostatak pravih riječi u ustima poslanika koji interpretativno predstavljaju modernog čovjeka rata koji se naivno pouzdaje u pravilnu kalkulaciju sila, ima isti učinak i podjednaku simboličku vrijednost kao psovka ili nečasna riječ, i dovodi Rim u pogibelj.[263] Poslanici sasvim zanemaruju simboličku dimenziju riječi i rata, pogrešno svodeći politiku na pravilnu kalkulaciju odnosa snaga (Lefort, 2012: 320). Otuda u Lefortovom tumačenju oni postaju „glasnici smrti" i zadobivaju istu funkciju kao prirodne kataklizme iz D, II. 8, te nas podsjećaju na važnost *ius gentiuma* (*ibid.*: 323).

Značenje ove zgode koje je vezano za vanjsku politiku preslikava se i na plan unutarnje politike Grada preko Machiavellijeve analize djelovanja Pauzanije u istom poglavlju koje je po eksplicitnim riječima našeg autora „vrlo slično primjeru Rimljana" (D, II. 28: 280). Nakon što Atal nije uspio riječima zavesti „lijepog i plemenitog" Pauzaniju koji je živio na dvoru Filipa Makedonskog,[264] odlučuje se „prijevarom i na silu" dobiti ono što nije uspio riječima, te s prijateljima siluje svog odabranika (*ibid.*). Umjesto da osveti Pauzaniju, iako je obaviješten o cijeloj situaciji, Filip nepromišljeno i drsko odlučuje unaprijediti položaj krivca, Atala, učinivši ga guvernerom jedne od grčkih provincija (D, II. 28: 280). Zbog toga je Pauzanija, koji je bio izložen nasilju i krajnjem ponižavanju od strane Atala, ali nije prepoznat kao žrtva, svoju mržnju usmjerio na Filipa Makedonskog, čija je prava riječ izostala, te ga je naposljetku ubio.

[263] Rim je zbog nerazborita postupanja trojice Fabija suočen s jednim od najvećih iskušenja u svojoj povijesti. Za uvid u razmjer tih nevolja vidi D, II. 29.
[264] Primijetimo na ovom mjestu ponovno kritiku Rimske Republike. Naime, ponašanje tiranina Filipa Makedonskog je izjednačeno s ponašanjem Rimske Republike u vezi s trojicom Fabija (*ibid.*: 321).

Machiavelli nas kroz ovaj primjer, prema Lefortu, zapravo suočava s unutarnjim konfliktom u Gradu. Naime, tri aktera (Filip, Pauzanija, Atal) odgovaraju konfliktu koji se događa u Gradu između vladara, puka i velikaša (Lefort, 2012: 322). Firentinac ponovno poistovjećuje učinak uvredljive riječi sa šutnjom koja ima podjednaku težinu i djeluje kao princip dominacije, jer proizvodi sličan, negativan učinak (*ibid.*: 321). Filip koji djeluje s mjesta autoriteta, ne odgovara na optužbe Pauzanija spram Atala, već djeluje tako da najgrublje vrijeđa žrtvu, što na vidjelo iznosi važnost simboličke dimenzije politike (*ibid.*: 321). Interpretativno, šutnja kojom autoritet prekriva odobravanje dominacije neizmjernih apetita velikaša, dovodi do mržnje puka i posljedično do rušenja političkog autoriteta (*ibid.*: 322). Odnos spram riječi, primjerice da vladar šuti kad bi trebao govoriti, ukazuje na privid svemoći (lažne sigurnosti) koji skriva mjesto i funkciju politike u simboličkom poretku Grada (*ibid.*: 325). Ponašanje Pauzanije ukazuje na granice legitimnosti autoriteta i važnost predodžbe koju autoritet stvara o svom djelovanju. Machiavelli tako, prema Lefortu, kroz ovaj primjer od kojega „nema ljepšega niti istinitijega“ (D, II. 28: 279), ukazuje na posredničku funkciju jezika koja otkriva pravo značenje političkoga, odnosno ukazuje na funkciju autoriteta da kao pravna instanca štiti one koji su potlačeni (*ibid.*: 321). Kao treća strana u sukobu politički autoritet posreduje u odnosu između dva protivnika/neprijatelja. Pritom je od odlučujuće važnosti da shvati da nije tek treća strana u sukobu, već treba prepoznati svoju simboličku ulogu, funkciju reprezentacije, budući da mjesto s kojeg on djeluje proizlazi upravo iz klasne podjele. Umjesto da teži razrješenju klasne podjele, politički autoritet je pozvan da proizvođenjem odgovarajuće predodžbe izvornu podjelu upiše u drugi simbolički registar: kategorijalni par država-građansko društvo (*ibid.*: 322). Pritom je određeni tip refleksije izvorne podjele društvotvoran, pa teško zamislivi poredak/društvo utemeljeno na podjeli postaje moguće ukoliko politički autoritet djeluje kao instanca zakona (*ibid.*: 322).[265] Istovremeno, dakako, razina odnosa između država utjelovljenog u *ius gentium* (međunarodno pravo) *per definitionem* podrazumijeva nepostojanje autoriteta koji bi garantirao postojanje takvog prava. Međutim, iako postoji granica između političkog društva i njegove izvanjskosti, ta granica se ne smije zamišljati kao granica u empirijskom prostoru

[265] U završnom poglavlju D, II. 33 naslova oprečnog sadržaju („Kako su Rimljani svojim vojskovođama davali odriješene ruke“), Machiavelli opisuje primjer odvažnog, inovativnog djelovanja Fabija Maksima Rulijana koji je odlučio da se u „novom i nepoznatom kraju“ ogluši na naputke autoriteta Senata (D, II. 33: 286), te je na kraju izvojevao značajnu pobjedu. Primjer Fabija nam još jednom osvjetljava da su unutarnja i vanjska podjela međusobno povezane, ali da ipak nisu simetrične tj. da nisu svedive jedna na drugu. Naime, Fabije djeluje u areni rata za koju savjeti iz unutarnje arene Grada nisu sasvim relevantni (*ibid.*: 326).
Za nastavak rasprave o poglavlju D, II. 33 vidi u nastavku stranice 252-253.

koja potiče kompeticiju između država/aktera, a čiju silu možemo izračunati pravilnom kalkulacijom. Upravo suprotno, suočavanje s prijetnjom smrti, tj. stalna nemogućnost da se ovlada prostorom svijeta, rađa potrebu za suradnjom i instancom zakona u međunarodnoj areni, bez kojega nije moguća niti trajna unutarnja organizacija Grada (*ibid.*: 323, 326).[266]

3.4.6. Zaključak: značenje povijesti

Machiavellijev projekt poduzet u *Raspravama* usmjeren je ka dešifriranju pravog značenja prošlosti i istinskog razumijevanja povijesti kroz otkrivanje logike koja se krije iza institucija i djelovanja Rimljana, što podrazumijeva raščaravanje prevladavajuće mitološke predodžbe/reprezentacije/ideologizacije Rima Machiavellijevih suvremenika koji, iako paradoksalno slave Rim i uzdižu njegove pisce, povijest doživljavaju tek kao spektakl za uživanje i estetsko zadovoljstvo (*ibid.*: 328). Znanje do kojeg pritom čitatelj dolazi ne može se svesti tek na novo znanje o Rimu, jer nam demitologizirana predodžba Rima omogućuje da razumijemo i propitujemo (Machiavellijevu i našu) sadašnjost, budući da nam autor posredstvom Rima otkriva „povijesnu dimenziju svakoga društva“ [*historical dimension of every society*] (*ibid.*: 328, 332). Naime, analizirajući Rim Machiavelli pronalazi isti princip (izvornu društvenu podjelu) koji upravlja razvojem svih društava i djelovanjem svakog političkog subjekta (*ibid.*: 329). Sva su društva dio jedne povijesti jer su rascijepljena istim klasnim jazom.[267] U tekstu rimskog povjesničara Machiavelli dešifrira univerzalni jezik politike te tako povezuje sadašnjost i prošlost na način da oni gube granice te se stapaju u jednu jedinstvenu povijest (*ibid.*: 333). Prema Lefortu, Machiavelli otkriva razliku između „transcendentalne i empirijske povijesti“, tj. između stvarne povijesti [*operating history*] i one koja je tek predstavljena/ustanovljena u nekoj realno postojećoj formi režima (*ibid.*: 330). Čitavo Firentinčevo djelo je vođeno „idejom povijesti koja transcendira poredak pukog empirijskog znanja“ (*ibid.*: 329). Naš se autor bavi „propitivanjem politika povijesti u svim njezinim mogućim oblicima“ (*ibid.*: 330). Tako, analizirajući različite povijesne događaje i institucije Machiavelli, prema Lefortovom tumačenju, želi ukazati na šire odlike jedinstvenih

[266] Tako nije samo rat, već i prije svega mir (riječ/*ius gentium*) karakteristika prostora svijeta (D, II. 23; Lefort 2012: 326). Upravo su Gali svojim osvajanjem Rima podsjetili najveću silu tadašnjeg svijeta na opasnost koja leži u nipodštavanju *ius gentiuma* (D, II. 28-29). Za zaključke koji se na ovom temelju mogu izvesti o ukupnom Lefortovom tumačenju D, II vidi našu analizu u potpoglavlju 4.1.4.

[267] Posebnu pozornost zaslužuje slijedeća Lefortova ocjena: „sva su društva uhvaćena u istu povijest, izložena jednakim događajima, rastrgana istim razdorom, i uređena u skladu s izborima [odlukama] koji iako *nisu izraz volje individua*, svejedno *barem nose trag ljudske intencije*“ (*ibid.*: 329 - istaknuo D. Ž.).

stilova organizacije društvenih odnosa koji su utjelovljeni u obliku različitih političkih režima (primjerice Firenca *vs*. Rim), a koji zapravo predstavljaju različite odgovore na zahtjeve klasne borbe (*ibid.*: 331). Cjelokupni sklop društvenih odnosa, njihova funkcioniranja i institucionalizacije zadobiva značenje tek ako ih razumijemo unutar jednog jedinstvenog razvoja koji je posljedica jednog izvora: klasne podjele društva. Machiavellijev je naglasak na „ustanovljujućoj politici" [*instituing politics*] iz koje svi stvarno postojeći režimi zapravo proizlaze i niču (*ibid.*). Valja primijetiti da „ustanovljujuća politika" nije ništa drugo doli političko koje utemeljuje, utemeljujuće političko, iz kojega proistječe i politika kao takva.

Izbor Rima kao polazišta Firentinčeva političko-teorijskog učenja koje očituje univerzalne pretenzije nipošto nije slučajan. S jedne strane Rim ima iznimnu simboličku važnost zbog njegove funkcije u kontekstu firentinskog društva (*ibid.*: 332). Ali istovremeno, s druge strane, upravo Rim više od ikojeg drugog društva ima „vrijednost otkrivanja povijesne dimenzije svih društava zato jer je nošen temporalnošću [*temporality*] kakvu ne pronalazimo nigdje drugdje, jer umjesto da teži zatvoriti se u granice postojećeg poretka [*limits of constitution*], i umjesto da kristalizira formu u obliku određenih društvenih odnosa (…) on zakonom svoga postojanja čini neprestano stavljanje u igru svega što je postigao" (*ibid.*). Otuda Rim za Firentinca već predstavlja sve („it must give us everything to see *in itself*"), jer unutar njegovih granica možemo očitati cjelokupnu višestrukost svih oblika države (*ibid.*).[268] Rim neprestano dovodi u pitanje svoju sigurnost, jer je nošen stalnim zahtjevima klasne podjele koju modificira i pretvara u svoju pokretačku energiju. Nasuprot pukoj ovisnosti o vanjskim događajima, Rim neprestano odabire aktivan stav uspostavljajući nove institucije i uspješno „povezuje potrebu za očuvanjem sa zahtjevima povijesne kreacije" u obliku stalne „kolektivne avanture" (*ibid.*). Povijest Rima i povijest Firence tako nipošto nisu simetrične, jer iako se međusobno osvjetljavaju, ne omogućuju nam isti pristup istini. Naime, iako je logika koja upravlja organizacijom i razvojem antičkog Grada istovjetna logici modernog Grada, istinu te logike možemo otkriti samo tamo gdje je ona stvarno prisutna i djelatna. Dok firentinska oligarhija onemogućuje uvid u istinu klasne borbe, Machiavellijeva demitologizirana i deideologizirana rimska narodna republika zaokupljena je stalnom samopreobrazbom kao odgovorom na zahtjeve izvorne podjele. (*Ibid.*)

[268] Rimska povijest uči nas kako čitati univerzalnu povijest jer unutar horizonta kojeg pruža Rim mi već „dešifriramo sve znakove politike, budući da su tiranije i monarhije već implicirane u republikama, sve karakteristike klasne dominacije u patricijatu, svi znakovi podvrgnutosti i otpora u plebsu (…); te otkrivamo da su sile kohezije uvijek u odnosu sa silama disocijacije koje [zajedničkim djelovanjem] neprestano proizvode učinke [*travaillent*] u okviru društva" (*ibid.*: 331).

Ali kako da to pravo povijesno znanje koje otkriva Machiavelli postane oružje *ovdje i sada* u kontekstu njegove Firence? Upravo je to osnovna tema treće knjige *Rasprava* koja otkriva praktično značenje Machiavellijevog diskursa (*ibid.*: 333). Naš autor nije zadovoljan tek s prezentiranjem pravog „okusa povijesti", nego težnju za djelovanjem koju ponajbolje utjelovljuju mladi predstavlja kao osnovni „uvjet potrage za istinom" (*ibid.*: 334). Pravo poznavanje povijesti, tj. filozofsko-povijesno učenje sadržano u prethodne dvije knjige, tako nas dovodi do otkrivanja funkcije i značenja praktičnog djelovanja političkog subjekta i/ili funkcije političkog autoriteta kao najvažnije teme treće knjige *Rasprava*.

Machiavelli je u okviru prve i druge knjige *Rasprava* neprestano ukazivao na greške Firence u politici i ratu u suprotnosti s djelovanjem Rima, pa je legitimno upitati se je li uopće moguća revolucija u društvu koje je utonulo u ponavljanje, stalno raspršivanje istog konflikta i u kojem je djelovanje pojedinca svedeno na granice osobnog profita (*ibid.*: 334)? Čini se da jedan ustroj društva (Firenca) nepopravljivo dovodi do propadanja i slabosti političkog tijela budući da je utemeljen na težnji velikaša za dominacijom, dok u drugom slučaju (Rim) unutarnje podjele i vanjski ratovi imaju tendenciju da pojačavaju „moć *svake* klase i Grada" u njegovoj ukupnosti (*ibid.*: 333 - istaknuo D. Ž.).

Machiavellijev stav je u osnovi optimističan: revolucija cjelokupne strukture odnosa na kojima počiva društvo u slučaju Firence je ipak moguća. U tom kontekstu, prema Lefortovom sudu prvu naznaku predmeta i intencija D, III pruža nam završno poglavlje druge knjige (D, II. 33).[269] U ovom važnom poglavlju kojeg smo se maločas dotaknuli, ali s drugom svrhom, propituje se autoritet vojnih zapovjednika. Čitatelj saznaje da je Senat za sebe zadržao tek pravo da odlučuje o novim ratovima i da sklapa primirja, dok je sve drugo prepustio diskreciji i vlasti konzula (D, II. 33: 286). Međutim, ovdje se nipošto ne radi o jednostavnoj pohvali Rima koji zna delegirati autoritet i ohrabriti inicijativu svojih zapovjednika. Naš autor naime u tom istom poglavlju uvodi figuru slavnog konzula Fabija Rulijana, koji je nakon što je pobijedio Toskance, samoinicijativno slijedio protivnika neovisno o/protivno naredbama Senata na „novom, nepoznatom i opasnom" terenu kroz šumu Ciminu, te je štoviše pobijedio.[270] Transgresija iz tog izvora prema našem interpretu neprestano crpi svoju moć, budući da u Rimu samome, koji predstavlja model za djelovanje, *virtù* nije uvijek značila poslušnost, već je ponekad značila i kršenje naredbi (Lefort, 2012:

[269] Treća knjiga, za razliku od prethodne dvije, nema autorov predgovor, te je pažljivi čitatelj pozvan da obrati dodatnu pozornost na završetak druge knjige *Rasprava*.
[270] Senatu je ostalo tek da se divi njegovom osvajanju i stečenoj slavi (D, II 33: 286-287).

340). Prema Lefortu predodžba Fabija koji ulazi u zabranjenu šumu ima iznimnu simboličku važnost (*ibid.*). Njegov nam primjer pokazuje kako se na ispravan način koristiti autoritetom u izvanrednim okolnostima.[271] S ovim uvidima na umu možemo se okrenuti detaljnoj analizi treće knjige *Rasprava*.

3.5. Figura urotnika kao politički subjekt/autoritet *par excellence*: Machiavellijev pakt s mladima protiv velikaša (Treća knjiga *Rasprava*)

„Idite sa mnom, da za svjetla možemo istražiti gdje smo postavili posade i ako tu postoji izlaz. I sve je to [Publije Decije] mogao istražiti pokriven vojničkom kabanicom, da neprijatelji ne otkriju zapovjednika u patroli“ (D, III. 39: 346).

3.5.1. Machiavellijevo (novo) shvaćanje političkog subjekta/političkog autoriteta

Treća knjiga *Rasprava* na prvi pogled donosi Machiavellijevu pohvalu djelovanja slavnih ljudi [*illustrious man*], a time se naš autor, čini se, pridružuje pohvali građanskih vrlina koje uzdižu i njegovi suvremenici poput poštivanja zakona, ili posvećenosti dužnosnika republike javnom dobru (Lefort, 2012: 340). Očigledni predmet D, III jest ispitati djelovanja i ulogu određenog broja Rimljana, te pokazati utjecaj kojega su oni imali na razvoj republike (D, III. 1: 290; Lefort, 2012: 340, 347, 356). No pod prividom ovoga ispitivanja Lefort prepoznaje skrivenu intenciju, Machiavellijev navlastiti teorijski projekt koji prikriveno vodi njegovo ispitivanje kao i njegov odabir figura (*ibid.*: 348). Treća knjiga tako prema našem interpretu raspravlja pitanje političkog autoriteta u republici, tj. bavi se „propitivanjem statusa i položaja političkog subjekta“ kao i uvjeta političke prakse *ovdje i sada* koji su vezani za njegovu uspostavu (*ibid.*: 340). Osnovna je, iako prikrivena, intencija D, III da čitatelj kroz različite figure prepozna raznovrsne oblike njihova djelovanja, i da se postupno izdigne iznad nivoa empirijske povijesti, te se kroz odnose između prikazanih različitih varijacija djelovanja dovine do značenja političkog djelovanja općenito, pa da potom u tom kontekstu na primjeren način procijeni ulogu, funkciju i mjesto političkog subjekta (*ibid.*: 348). Machiavellijeva analiza je pritom tako organizirana da nam ujedno daje neposredan uvid u praktične mogućnosti/zahtjeve političkog djelovanja u situaciji Firentinske Republike nakon 1512.

[271] Politički autoritet, u punom smislu te riječi, djeluje u skladu s istinom modernog društva, i stoga mora biti sposoban da prema potrebi odstupi od puta legaliteta. Djelovati u skladu s izvornom podjelom društva upućuje na nužnost rastakanja tradicionalnog saveza s velikašima, te iskrenog pridobivanja puka kao temelja svakog poretka koji pretendira na trajnost. U Firenci Soderini, unatoč savjetima Machiavellija, nije bio sposoban za takav revolucionarni projekt (*ibid.*: 325).

godine (*ibid.*: 398, 405). Treća knjiga dakle nudi odgovor na pitanje kakav je oblik djelovanja moguć u danim ekstremnim uvjetima korupcije. Tako je ujedno u knjizi sadržan i Machiavellijev konkretniji/praktični odgovor na pitanje kako se uspostavlja (nova) kolektivna disciplina i što znači istinsko razumijevanje prirode odnosa između političkog autoriteta i puka u političkoj situaciji Firence njegova vremena (*ibid.*: 398). Štoviše, treću knjigu *Rasprava* valja interpretirati kao Machiavellijev „pakt s mladima", odnosno kao pritajenu pripremu mladih za oprezno izvođenje urote protiv Medičejaca i uspostavu demokratske republike (*ibid.*: 414). Ta je priprema omogućena posredovanjem niza figura kao što su Brut, Fabije Rulijan, Decije Stariji, Valerije, Marije, Epaminonda, Hanibal i Grakho u kojima smo pozvani da prepoznamo obrazac koji ih povezuje: političko djelovanje ovih subjekata u skladu je sa zahtjevima situacije u koju su smješteni, što im omogućuje da uspješno modificiraju i/ili reguliraju uvjete u kojima su se zatekli (*ibid.*: 414). Ujedno ove figure iznose kritiku konvencionalno shvaćenog autoriteta, discipline i konsenzusa/društvenog kompromisa u okviru republikanskog režima, a na vidjelo iznose potrebu prekoračenja/nasilja kako bi se ponovno uspostavio slobodan poredak (*ibid.*: 402). U kontekstu Firence to znači raskidanje tradicionalnog društvenog konsenzusa (savez s aristokracijom) kao i odustajanje od tek blagih, površinskih reformi Soderinijevog tipa, iako simbolički usmjerenih u demokratskom smjeru (*ibid.*: 406), e da bi se mase (puk) pod odgovarajućim vodstvom političkog autoriteta ohrabrilo na revolucionarno djelovanje usmjereno prema utemeljenju istinske demokratske republike.

U vrlo važnom uvodnom poglavlju treće knjige (D, III. 1) naš autor u Lefortovom čitanju ponovno prikriveno poziva čitatelja na kritiku tradicionalnih principa politike (Lefort, 2012: 341). Pritom Machiavelli u prepoznatljivom stilu otvara poglavlje tradicionalnim jezikom politike, ali samo kako bi ga kritičkim kretanjem postupno što potpunije doveo u pitanje. Naš autor tako najprije povijesti pripisuje razvoj koji je posve reguliran od strane prirode, a zatim, u skladu s učenjem klasične političke filozofije, primjećuje da budući da su ljudske institucije izložene događajima [*accidenti*], one se mogu održati samo ako se povremeno vrate na svoj početak (D, III. 1: 288). Početak je stoga, čini se, intrinzično dobar, a vrijeme nosi korupciju.[272] Otuda je promjena vezana za restauraciju starog (dobrog), i ona stremi otklanjanju štetnih posljedica događaja (Lefort, 2012: 342). Nadalje saznajemo da se povratak na početak događa ili preko neke unutarnje mudrosti ili preko nekog izvanjskog

[272] „Način je obnove, kao što je rečeno, vraćanje na početak, jer početak svih vjera, i republika, i kraljevstava mora da u sebi sadrži nečega dobrog što im pomaže da ponovno steknu prvobitni ugled i prvobitno jačanje. A kako se to dobro tijekom vremena kvari" (D, III, 1: 288).

događaja (D, III. 1: 288). Međutim, Machiavellijev komentar u nastavku poglavlja vodi čitatelja na sasvim drugačiji zaključak o utjecaju događaja na poredak Grada u odnosu na Tradiciju. Naš se autor naime najprije za potkrepu slučaja izvanjskog događaja koji vraća institucije na početak ponovno osvrće na veliku opasnost kad su Rim osvojili Gali, događaj koji je potaknuo odgovor u obliku mudrog političkog djelovanja jer je pobudio Rimljane da mobiliziraju svoje zadnje snage, i da upravo kao posljedicu tog događaja ožive svoje institucije.[273] Događaj dakle ima pozitivnu ulogu za Machiavellija u suprotnosti s Tradicijom u kojoj događaj tek kvari prvobitnu formu (*ibid.*: 342). Možemo stoga s Lefortom pretpostaviti da niti prvotne institucije društva i/ili njegovo izvorno formiranje nisu intrinzično dobri, već je društvo produkt velike opasnosti, tj. posljedica događaja [*event*] koji okuplja ljude u zajednicu (*ibid.*). Vratiti državu na početak, prema svojoj esenciji, stoga znači vratiti je na izvornu podjelu,[274] pa naš autor otuda dokida razlikovanje esencije i događaja (*ibid.*: 343). Drugim riječima, kontingencija se ne da transcendirati.[275]

Analizirajući u nastavku važnost intrinzičnih događaja koji su ponovo podarili život Rimskoj Republici Machiavelli navodi „pučke tribune, cenzore i sve ostale zakone donesene protiv častohleplja i drskosti ljudi“ (D, III. 1: 289). Ove ustanove/institucije su rezultat odgovora na događaje (klasna borba) koji su doveli u opasnost život Grada. Ovdje nije riječ o ponovnom uspostavljanju primitivnog/izvornog poretka niti o jednostavnom „povratku na početak“ (Lefort, 2012: 343). Stvaranje pučkih tribuna je inovacija, specifično rješenje koje nastaje kao odgovor na agresiju velikaša i koja prije svega ukazuje na prekid s principima dotadašnje politike, te daje novi život zakonu tako što mijenja već uspostavljeni legalitet (*ibid.*) i pruža novi dah životu zakona. Otuda vraćanje na početak, prema Lefortu, nije jednostavno vraćanje u prošlost, nego znači da u partikularnim uvjetima sadašnje situacije koja proizlazi iz određenog suodnošenja dviju klasa iznađemo nove odgovore/mjere koji su slične onima iz prošlosti (*ibid.*). Očuvanje zakona nužno uključuje i zahtijeva obnavljanje zakona i promjenu u uspostavljenom poretku, a u ovisnosti od zahtjeva klasne borbe i/ili vanjske opasnosti koji dovode u pitanje opstojnost države (*ibid.*) Primijetimo da su te mjere koje se poduzimaju najčešće ekstremne i/ili sasvim nove jer samo kao takve imaju snagu da

[273] *Cf.* D, II. 28.
[274] Na ovom mjestu misli se na podjelu unutarnjeg prostora Grada i vanjskog svijeta.
[275] Na ovom mjestu izdvajam izrazito instruktivan Lefortov sud koji izvrsno sažima osnovnu Machiavellijevu teorijsku invenciju i/ili naputak: „valja odbaciti sliku države koja u svojoj primitivnoj [izvornoj] formi pronalazi princip svoga očuvanja, trebamo odbaciti razlikovanje Bitka i vremena i posljedično [odbaciti] identificiranje promjene s korupcijom, i prepoznati potrebu za permanentnim utemeljenjem, te to povezati sa slobodom političkog subjekta“ (*ibid.*: 346).

restauriraju i ožive izvornu dimenziju legaliteta (*ibid.*: 344). Sam „početak [*principio*] nije odrediv s neke empirijske točke gledanja“, što nam otkriva mjesto i funkciju političkog subjekta koji djeluje u ovisnosti o zahtjevu konkretne situacije koja je i sama ovisna o razvoju klasne borbe (*ibid.*). A otuda zakon da bi bio funkcionalan treba iznova, prema potrebi, transcendirati sve konkretne institucije, svaku konkretnu formu. Zakon je upućen na obnavljanje u ovisnosti o zahtjevu klasne borbe. Institucije za Machiavellija nisu intrinzično dobre niti trajno reguliraju ponašanje/djelovanje pojedinaca, nego zakon/institucije postoje samo kroz odnos s ljudima koji su smješteni u jedinstvene uvjete, a koji ovise o razvoju klasne borbe i o ljudskom djelovanju (*ibid.*).

U nastavku ovog važnog poglavlja Machiavelli nam prema Lefortu otkriva upravo važnost djelovanja subjekta. Naš autor tvrdi da pojedinci zbog svog ugleda/reputacije mogu svojim primjerom i djelovanjem polučiti gotovo isti učinak kao i novi zakon. Oni mogu vratiti društvo na „početak“ i „restaurirati“ državu (D, III. 1: 289-290). Ovi uzorni pojedinci svojim autoritetom stečenim „neobičnim i značajnim“ postupcima djeluju u republici u teškim situacijama, te pobuđuju imaginaciju svojih sugrađana jer im svojim primjerom pokazuju kako je moguće prevladati svijet pukih privatnih interesa (Lefort, 2012: 344). Riječ je o „ekstremnim figurama autoriteta“[276] koje prema Lefortu omogućuju primjereno „razumijevanje općenite veze između subjekta i zakona“ (*ibid.*). Naime, da bi institucionalna arhitektonika društva koja omogućuje njegovu koheziju zadržala svoju vitalnost ona mora takoreći osigurati primjerenu potporu političkog autoriteta. To podrazumijeva da politički subjekt koji preuzima autoritet neće u striktnom smislu tek izvršavati zakonske odredbe, već će upotrebljavati zakone kao instrument za ovladavanje klasnom borbom (*ibid.*: 345). Politički subjekt je tako pozvan da djeluje s nužnim odmakom od sveg uspostavljenog legaliteta, e da bi potom ponovno uspostavio ispravan odnos kolektiviteta spram Zakona (*ibid.*).[277]

Znanje koje pruža povijest Rimske Republike omogućuje Machiavelliju da se izdigne izvan okvira njegove situacije, te da shvati koja je prava funkcija zakona i autoriteta (*ibid.*:

[276] Ovdje je važno primijetiti sličnost republika i principata. U *Vladaru* smo naučili da postoje situacije ekstremne korupcije (poput Severove) u kojima samo autoritet vladara omogućuje postojanje društva. Sada smo u mogućnosti da uvidimo da republike također ne ovise samo o institucionalnom aranžmanu, već ovise o djelovanju pojedinaca, kako nam pokazuje slavna Rimska Republika za vrijeme čitavog svojega postojanja (*ibid.*: 344).

[277] Zakon pisan velikim početnim slovom nije empirijski zakon u smislu konkretnih zakona. Radi se o Zakonu u smislu univerzalnog izvornog principa svih društava. Radi se o izvornoj, klasnoj podjeli društva.

346). Tek ukoliko postavimo političko djelovanje u odgovarajuće referentne okvire koje pruža pravilno interpretirani model rimskog društva, postaje jasno da djelovanje Medičejca[278] ili Franjevaca i Dominikanaca[279], na koje se naš autor referira u nastavku poglavlja, ne mogu predstavljati istinu politike (*ibid.*: 346). Kada shvatimo pravo značenje političke slobode, tada se iza djelovanja Medičejaca otkriva nepodnošljiva tiranija, a iza vladavine kršćanskog Boga skriva se jednako nepodnošljivi despotizam (*ibid.*: 346). Kod Machiavellija je u D, III otuda riječ o svojevrsnom popisivanju obuhvatnog inventara politike u okviru „sintakse jezika" političkog djelovanja, kao istraživanju mogućnosti političkoga (*ibid.*: 348). Jasno je da pritom Firentinac otvara put političkom djelovanju na sasvim drugim osnovama negoli su to poredak Prirode ili Bog budući da samo djelovanje bez ikakvog drugog jamca postaje ustanovljujuće za politički poredak kao permanentno ustanovljivanje društva na djelu, tj. kao stalni odgovor na neukidivu izvornu društvenu podjelu koja predstavlja novu istinu o univerzalnome (*ibid.*: 347). Tek s obzirom na tu, s Machiavellijem najzad pronađenu istinu, moguće je primjereno procjenjivati različita politička djelovanja.[280]

Učenje prvog poglavlja zadobiva konkretnije obrise u sljedeća dva poglavlja kroz analizu prve figure treće knjige *Rasprava*, Lucija Junija Bruta, osnivača Rimske Republike i oca rimske slobode, koji je uspio u projektu zbacivanju tiranije Tarkvinijevaca. Brut je naime lukavošću uspio pridobiti povjerenje kralja Tarkvinija Oholog, tako što je hinio ludilo (D, III.

---

[278] Govoreći o potrebi konstantnog vraćanja prvotnim principima republike Machiavelli se iznenađujuće referira na primjer Medičejaca koji su smatrali „kako je potrebno svakih pet godina ponovno učvrstiti vlast želi li se sačuvati, a učvršćivanje su vlasti nazivali uvođenje prisile i unošenje straha u ljude kao u doba kad su vlast uzimali i na taj način pogađali one koji su se svojim ponašanjem ogriješili" (D, III, 1: 289).

[279] Analizirajući u slavnom ulomku obnovu Crkve kroz osnivanje novih crkvenih redova Franjevaca (osnivač sv. Franjo Asiški, 1209.) i Dominikanaca (osnivač sv. Dominik, 1215.) naš autor ironično kazuje: „Njihovi su novi redovi bili toliko moćni da njima valja zahvaliti što nepoštenje crkvenih dostojanstvenika i vjerskih starješina nije vjeru upropastilo, jer su i dalje živjeli u siromaštvu, a ispovijedima i propovijedanjem stekli su toliko povjerenje naroda da ga uvjeravaju kako je zlo kad zlo govore protiv vlasti i kako je dobro biti poslušan, a prepustiti Bogu da je kažnjava. I tako vlast djeluje najgore što može, jer se ne boji kazne koju ne vidi i u koju ne vjeruje. Ta je dakle obnova sačuvala religiju i još je čuva" (D, III. 1: 290).

[280] Lefort kazuje kako se značenje političkog djelovanja može primjereno razumjeti kroz odnos sa zakonom [*law*], stvarnim [*the real*] i istinom [*the truth*] (*ibid.*: 347). Možemo pretpostaviti da je istina pritom neprevladiva klasna podjela, da ono stvarno zadobiva svoje značenje tek u odnosu s tom istinom, pa se situacija u kojoj djelujemo uvijek otkriva kao određeno stanje klasne borbe, te da je zakon u rukama političkog autoriteta/subjekta onaj koji omogućuje *promjenu* tj. regulaciju i modifikaciju klasne borbe, e da bi se očuvao poredak slobode. Primijetimo ovdje i da se ono što jest [*the real*] ne može razumjeti iz sebe samoga, te da Machiavelli ponovno teži uspostaviti dimenziju univerzalnoga, ali na sasvim novim osnovama negoli klasična ili kršćanska tradicija. Štoviše, tek posredstvom odlučujuće dimenzije univerzalnoga (kao odsutnog temelja) moguće je razumjeti društvo u njegovoj stvarnosti - kao društvo (klasne) podjele, te otkriti značenje odnosa između ljudi unutar pozornice stvarnog svijeta. *Cf. ibid.*: 344, 347.

2: 291). *Svjesno*[281] zavaravši kralja prikazao se sasvim bezopasnim, što mu je naposljetku omogućilo da ostvari svoj revolucionarni pothvat ubojstva tiranina, i da potom uspostavi republiku.[282] Prema Lefortovom sudu, riječ je o „republikanskom heroju par excellence" budući da nam upravo model kojeg pruža figura Bruta omogućuje primjereno zahvaćanje funkcije i djelovanja političkog subjekta, tj. logike političkog djelovanja (Lefort, 2012: 348).

Prije svega riječ je o urotniku koji realizira svoj tajni naum zahvaljujući nevjerojatnoj lukavosti koja se pokazuje osnovnim razlogom njegova uspjeha. Brut nije zaslijepljen svojom težnjom za uspostavom slobode Rima na način da bi ga to onemogućilo u ispravnom djelovanju, te se pokazuje sposobnim za samoograničenje u danim okolnostima. On je svjestan da se u danim uvjetima mora suzdržati od neposrednog, otvorenog djelovanja spram kralja koji će nedvojbeno pogubiti svakoga tko pokuša ugroziti njegov položaj, i da je stoga potrebno pričekati pravi trenutak za nasilno djelovanje.[283] Apologija Bruta je vezana za izbor lukavstva za ostvarivanje svog projekta, a koje ujedno na teorijskom planu ukazuje na osnovne odrednice ispravne logike političkog djelovanja (*ibid.*: 349).[284] Hinjenjem ludila Brut pokazuje kako je svjestan važnosti predodžbe koju drugi imaju o njemu, te stoga uporabom tog lukavstva transformira predodžbu o sebi, i uspješno prikriva svoju stvarnu ambiciju (*ibid.*).[285] Njegovo lukavstvo najbolje otkriva koji su zahtjevi postavljeni pred političko djelovanje (*ibid.*: 349): valja znati kako prodrijeti u naume svojih neprijatelja, tj. uspješno shvatiti stajalište s kojeg drugi djeluje, i istovremeno onemogućiti protivniku da prodre u ono

[281] Prisjetimo se da je Brut nad mrtvom Lukrecijom „prvi iz rane izvukao bodež i nazočne prisilio na zakletvu kako *neće podnijeti da ubuduće itko vlada u Rimu*" (D, III. 2: 291 - istaknuo D. Ž.). Također, u istom poglavlju saznajemo da se, kako bi osigurao privrženost bogova svom planu (Apolonovo proročanstvo kaže da će onaj od Tarkvinjijevih sinova koji prvi poljubi majku biti sljedeći vladar u Rimu), bez oklijevanja pravio da je slučajno pao kako bi prvi poljubio zemlju (koju je interpretirao kao majku) (*ibid.*). Drugim riječima, Brut s punom sviješću teži utemeljenju republike.

[282] Pri ocjeni motiva Brutova djelovanja Machiavelli ukazuje kako nije riječ prvenstveno o osveti spram čovjeka koji je ubio njegova brata, niti o težnji osiguravanja vlastitog života i imovine. Jer Brutov je osnovi cilj da oslobodi domovinu od kralja/kraljeva, odnosno da Rimu osigura slobodu (D, III. 2: 291).

[283] Brut na taj način daje putokaz svima onima koji žele iznutra zbaciti dani režim. Budući da nemaju podršku naroda, oni trebaju djelovati suptilno i prikazati se lojalnima jer bi ih svako neprikriveno djelovanje neophodno izložilo pogibelji i onemogućilo njihov projekt (*ibid.*: 349). Machiavelli kroz figuru Bruta baca svjetlo na kontekst Firence njegova vremena te objelodanjuje zahtjeve koji su postavljeni pred političko djelovanje republikanaca usmjereno protiv Medičejaca (*ibid.*).

[284] Machiavelli je odrješit u svojoj pohvali: „*Nitko nije bio nikada toliko mudar* niti su ga zbog kojeg vrsnog djela smatrali toliko pametnim, toliko takav sud *zaslužuje Junije Brut kad je hinio ludilo*" (D, III. 2: 349 - istaknuo D. Ž.).

[285] Machiavelli nas upozorava da ne bi bilo dovoljno da se Brut naprosto prikazao čovjekom bez ambicije, budući da, kad bi to i zaista tako bilo, drugi mu ne bi vjerovali (D, III. 2: 291). Primijetimo i da lukavost hinjenja ludila za Machiavellija ima specifično značenje: „Čovjek se najbolje pravi lud kad hvali, govori, vidi, čini suprotno svojem osjećaju da bi ugodio vladaru" (D, III. 2: 291).

što ti stvarno jesi, odnosno treba se znati prikazati drugačijim od onoga kakav uistinu jesi. Uvijek treba uzeti u obzir sliku koju urotnik stvara u očima svojih protivnika, i shvatiti da su djelovanja protivnika vezana za tu predodžbu, pa potom predodžbu koju svjesno kreira u očima svojih protivnika učiniti neprobojnom. Da bi u tome uspio urotnik treba zauzeti određeni tip odmaka od vlastite pozicije i takoreći sagledati sebe samoga očima svojih protivnika. Takvim je izdvajanjem političkom subjektu omogućen uvid u ono što stvarno jest [*real*], tj. u stajališta drugih o danoj situaciji i o njemu samome.[286] Zahtjevi racionalnog djelovanja podrazumijevaju sposobnost imaginacije, i upućuju na umijeće prikrivenog ratovanja (*ibid.*: 350).

Lefort u nastavku kroz figuru Bruta ukazuje na prirodu odnosa pozicije političkog autoriteta i zakona. Brut je nedvojbeno figura ekscesa[287] (*ibid.*: 351) budući da poduzima ekstremno prekoračenje zakona: za njega autoritet nije svet niti je zakon nepovrediv (*ibid.*: 350).[288] Brut, koji u svom djelovanju prekoračuje granice uspostavljenog zakona, sličan je vladaru (*ibid.*: 351).[289] On međutim odolijeva da sam preuzme vlast i postane vladarom.[290] I dok njegov teror ponovno uspostavlja poštovanje za zakon koji je, primijetimo, sam suveren kršio, njegovim činom odustajanja od toga da zauzme mjesto vlasti i odlukom da uspostavi republiku istovremeno „stupa na snagu cjelovita promjena u odnosu ljudi spram zakona“: niti jedan pojedinac više ne može tvrditi da je predstavnik zakona, i da vlada u ime zakona (*ibid.*: 350).

Brut dakle ne želi zaposjesti mjesto vladara i/ili mjesto zakona utjeloviti u svojoj osobi. On to mjesto ostavlja praznim (*ibid.*: 353), tj. odlučno zastaje tamo gdje počinje *res*

---

[286] U poglavlju D, III. 3 bombastičnog naslova „Da bi se sačuvala novostečena sloboda, nužno je da Brutovi sinovi budu ubijeni“ saznajemo da je Brut kasnije uspješno razotkrio urotu vlastitih sinova protiv republike. Tako se ponovno iskazuje njegova sposobnost da pronikne u namjere neprijatelja. Zato što je bio urotnik, on u izmijenjenoj situaciji umije prepoznati djelovanje onih koji ugrožavaju njegovu poziciju (Lefort, 2012: 350).

[287] On se ne podvrgava zakonima i spreman je čak da glumi budalu kako bi uspostavio novi poredak, a spreman je da i na smrt osudi vlastite sinove te da štoviše sudjeluje u njihovom pogubljenju.

[288] Brut djeluje upravo nasuprot Tacitovom zlatnom pravilu: „Ljudi moraju poštovati prošlost i podvrgnuti se sadašnjosti, i moraju poželjeti dobre vladare, i kakvi god bili, podnositi ih“ (D, III. 6: 294).

[289] Brutovo djelovanje nije podvrgnuto zakonu, već ga prekoračuje; njegovo djelovanje usmjereno prema protivnicima republike (vlastitim sinovima koji snuju urotu) simetrično je djelovanju vladara prema protivnicima tiranije (*ibid.*: 351): „Tko uspostavi tiraniju a ne ubije Bruta, i tko uspostavi slobodnu državu, a ne ubije Brutove sinove, kratko će ostati na vlasti“ (D, III. 3: 292).

[290] Za Bruta nije nepravedan samo konkretni vladar Tarkvinije Oholi, već Tarkvinije u njegovoj imaginaciji simbolizira svakog vladara (*ibid.*: 351). Njegov osnovni cilj nije tek borba protiv zlog tiranina, već protiv kraljeva kao takvih budući da on „neće podnijeti da ubuduće *itko* vlada u Rimu“ (D, III. 2: 291 - istaknuo D. Ž.).

publica i to zato što vjeruje da pritom postupa ispravno (racionalno), jer se oslobodio svojih privatnih interesa, te je ovladao vlastitim težnjama što mu omogućuje djelovanje koje je *nužno* za ostvarenje njegova poduhvata, a to je utemeljenje republike.[291] Primijetimo da Brut od strane Machiavellija pritom niti na jednom mjestu nije ocijenjen dobrim, niti je njegovo djelovanje motivirano dobrotom (*ibid.*: 352),[292] a rezultat njegovih postupanja nije uspostavljanje dobrog režima, budući da je morao ubiti vlastite sinove. Poredak republike tako poput poretka principata nužno uvijek zahtijeva nasilje (*ibid.*). Ekstremno nasilje nije monopol vladara. Štoviše, pogubljenje Brutovih sinova, prema Lefortovom sudu, pokazuje da je naivno misliti da je republika naprosto prirodnija negoli tiranija budući da potreba za agresijom i nasiljem i u budućnosti, u okviru republike, nipošto nije otklonjena (*ibid.*: 352). Budući da je i sam bio konspirator, Brut zna da je prekoračenje zakona stalna prijetnja, i da je potrebno stalno braniti slobodu protiv onih koji žele zauzeti/posjedovati mjesto vlasti. On se otuda pokazuje sposobnim da prodre u težnje svojih sinova i da ih najgrublje kazni, što nam na općenitom planu omogućuje da shvatimo kako se vladavina prava [*rule of law*] nikada ne može sa sigurnošću zajamčiti (*ibid.*). Građanski rat nikada nije gotov, te uvijek postoji distanca između subjekta i zakona (*ibid.*: 353). Brutovo djelovanje u prvoj fazi, prilikom svrgavanja tiranije Tarkvinijevaca, nam također ukazuje i na realnu mogućnost da se uspješno prekorači svaki uspostavljeni poredak unatoč onima koji ga prisvajaju pod plaštem ideologije

[291] Sada smo u poziciji da shvatimo kako je Machiavellijevo stajalište iz D, I. 18 tek provizorno. Na tom mjestu Machiavelli je skeptičan oko mogućnosti reforme političkog života u iskvarenom gradu: „A kako reformiranje političkog života pretpostavlja dobrog čovjeka, a nasilno postajanje vladarom republike pretpostavlja zlog čovjeka, rijetko se kad događa da dobar čovjek želi postati vladarom zlim putem, makar mu cilj bio dobar, i da zao čovjek postavši vladarom želi dobro djelovati i ikad osjeti potrebu da se dobro posluži vlašću koju je na zao način stekao“ (D, I. 18: 185). Međutim, nije odlučujuće pitanje narav ljudske prirode ili narav ovog ili onog konkretnog čovjeka, već njegovo poznavanje zahtjeva političkog djelovanja u ovisnosti o konkretnoj situaciji. To znanje proizlazi iz pravog poznavanja povijesti, tj. primjerenog odgovora na zahtjeve klasne borbe (Lefort, 2012: 352-353).

[292] Istovremeno, takvim je ocijenjen Soderini koji je propao upravo zbog dobrote i strpljivosti (D, III. 3: 292) koja je rezultirala padom republike. Machiavelli eksplicite kazuje kako Soderini „nije znao nalikovati Brutu“ (*ibid.*), jer se nije znao riješiti vlastitih pristalica zbog straha od prekoračenja uspostavljenog zakona. On je ostao zarobljenik postojećeg zakona/poretka, umjesto da stane na čelo urote za promjenu oblika vladavine (Lefort, 2012: 367). Čitatelj doznaje da, iako je Soderini smatrao da mu je „za jak sukob s opozicijom i za pobjedu nad protivnicima potrebno dobiti posebnu ovlast i dokinuti zakone o jednakopravnosti građana„ (D, III. 3: 292), ipak on to nije želio učiniti jer je smatrao da bi prestrašio javnost tako da „poslije njegove smrti ona više nikad ne bi izabrala doživotnoga gonfalonijera“ (*ibid.*). Naš autor smatra da je Soderini pritom počinio nezamislivu pogrešku jer je „morao smatrati da o njegovim djelima i namjerama treba suditi u skladu s njihovim ciljem i da će se, očuvaju li ga fortuna i život, *svatko uvjeriti da je ono što je učinio bilo za spas domovine, a ne radi zadovoljenja njegove ambicije*“ (*ibid.* - istaknuo D. Ž.).

slobode.[293] Machiavelli nam putem figure Bruta nezaboravno ukazuje na permanentnu i neotklonjivu napetost između podvrgavanja zakonu i prekoračenja zakona jer figura Bruta u obje varijacije, kao urotnik protiv vladara, a zatim i kao utemeljitelj republike, kada treba djelovati protiv vlastitih sinova,[294] pokazuje da zakon nužno sadržava princip transgresije, i da se najveća kvaliteta političkog djelovanja ogleda u sposobnosti pronicanja u namjere i stajališta drugih.[295]

Daljnja analiza *Rasprava* pokazuje kako uspješno lukavo političko djelovanje Bruta koje je (samo)svjesno usmjereno ka utemeljenju Rimske Republike nije izraz tek njegove odluke i poznavanja zahtjeva političkog djelovanja, već je omogućeno kontingentnim okolnostima, tj. prethodnim događajima koji su diskreditirali Tarkvinija Oholog (*ibid.*: 354). Machiavelli tako u D, III. 5 eksplicite upozorava (i doduše hvali vladavinu jednoga, ali samo kako bi kritizirao Tarkvinija) da kad se „ljudima dobro upravlja, oni ne traže i ne žele drugačiju slobodu“ (D, III. 5: 294).[296] Tarkvinije je pak, nasuprot tome, „kršio zakone i tiranski vladao“, i navukao je na sebe kako mržnju puka tako i velikaša, pa je u kratkom razdoblju čitav Rim lišio slobode (D, III. 4: 293). Otuda proizlazi da je Brutov politički cilj

---

[293] Firentinsku Republiku je moguće osloboditi lažne, ideologijske reprezentacije od strane nekih lažnih Brutova koji poput vladara zauzimaju/posjeduju mjesto zakona, i tamo uspostaviti pravu slobodu.

[294] Novi zakon kojeg uspostavlja Brut, a koji ne dopušta utjelovljenje zakona u jednoj osobi mora biti uspostavljen/potvrđen žrtvovanjem urotnika koji teže ponovnom zauzimanju mjesta vlasti. Ne samo da Brut osuđuje svoje sinove na smrt, već i prisustvuje njihovu pogubljenju (D, III. 3). To prema Lefortovom sudu „baca novo svjetlo na funkciju autoriteta“ (*ibid.*: 351). Naime, Brut koristi situaciju pobune sinova protiv republike kako bi uspostavio svoj autoritet, tj. preciznije autoritet novog Zakona, odnosno kako bi na sebe (a zapravo na novi Zakon - prazno mjesto vlasti) privukao poglede čitavog društva.

[295] Upućuje li Brutovo djelovanje na razrješenje dileme između republike i principata? Nipošto. Iako najiskrenija, Brutova želja za smrću kraljeva i uspostavom slobode koja uistinu smjera ka „*najvišem znanju o pravom* [istinskom] *političkom zadatku*“ (*ibid.*: 353 - istaknuo D. Ž.) kojeg on otkriva u svojoj *sadašnjosti*, nipošto ne znači da mjesto političkog subjekta u budućnosti ne može ipak ponovno zauzeti vladar ukoliko to zahtjevi situacije (koji proizlaze iz neke druge sadašnjosti), zbog stalne kontingencije konjunkture budu nametali (*ibid.*: 354). Primijetimo da ideja i projekt kojeg donosi Brut, „da u Rimu više ne bude kraljeva“, zaista donosi najvišu istinu i otuda najviši zadatak političkog djelovanja. Ona u strogom smislu dakle ne prestaje biti istinom samo zato što ju je u nekim okolnostima nemoguće ostvariti, ali gubi svoju snagu (*ibid.*).

[296] Na prvi pogled može se činiti da je „dobra“ tiranija izjednačena s dobrom republikom. Međutim možemo li zaista očekivati da narod koji uistinu postupno prisvaja svoju političku slobodu neće naposljetku uspostaviti republiku? Također, moramo s druge strane ostaviti otvorenu i drugu mogućnost da se iza onoga što se *uistinu* smatra dobrom vladavinom (tamo gdje „narod ne želi drugačiju slobodu“) krije ideologija dominantne klase koja onemogućuje kako vladaru tako i puku da prodre u takvu lažnu reprezentaciju stvarnosti, što pak priziva intervenciju urotnika koji djeluje u svojstvu novog vladara, e da bi pritom njegovo djelovanje, ukoliko bi ono bilo uspješno, nužno završilo u slobodi/republici. Uspjeh takve republike međutim nije dugoročno zajamčen jer se klasna borba na dugi rok ne može trajno uspješno regulirati, pa je nova („dobra“) tiranija paradoksalno jedina mogućnost u smjeru prema obnavljanju republike/slobode (*ibid.*: 354).

vezan uz konkretne okolnosti. Imitirati Bruta ne znači nužno imitirati njegov cilj: rušenje svakog principata. Brut je moguć samo tamo gdje vladar ne umije ispravno vladati podanicima. Kad narod „ne želi drugačiju slobodu“ (D, III. 5: 294) figura vladara kao političkog autoriteta, čini se, ne ustupa mjesto figuri urotnika kao političkog subjekta, već se te dvije figure mogu i preklapati. Ali umijeće je Lefortovog čitanja da pokaže da Machiavellijeva misao ukazuje na novi smjer ukoliko ovaj analizi pridodamo Machiavellijev uvid iz D, III. 7 pod naslovom „Zašto prelazak od slobode na ropstvo i od ropstva na slobodu kadšto prođe bez krvi, a kadšto je jako krvav.“ Naime, čini se da je moguće djelovati i tamo gdje „narod ne želi drugačiju slobodu“ jer Machiavelli indirektno upućuje na mogućnost revolucionarnog subverzivnog djelovanja u gotovo nemogućoj situaciji kada urotnik djeluje u situaciji bez općeg pristanka društva.[297] To podrazumijeva najodvažniji mogući pothvat i traži preuzimanje najvećeg rizika, te ujedno zahtijeva najveće nasilje (*ibid.*: 355).[298] U tim specifičnim okolnostima zahtjevi političkog djelovanja nadmašuju herojski pothvat urotnika Bruta, koji je djelovao u situaciji u kojoj su svi građani (obje klase) nezadovoljni vlašću, slično situaciji uspostave Firentinske Republike 1494. Na tom tragu učinci Brutova djelovanja su u D, III. 7 značajno umanjeni, budući da tamo Machiavelli kaže tek da je utemeljenje republike značilo da je „kraljevska vlast prešla u ruke konzula“, tj. ne progovara o promjeni strukture funkcioniranja društva u smislu dokidanja prednosti koje uživa dominantna klasa.[299] Soderinijeva situacija u Firenci 1512. bitno je drugačija od situacije u kojoj djeluje Brut. U slučaju Firence konsenzus aktera (kako velikaša tako i puka) za promjenom tipa poretka sasvim izostaje, a ipak je ta promjena sasvim nužna.[300] Otuda nije dovoljno da vladar (prema stajalištu naroda) dobro vlada, e da bi urotničko djelovanje Brutova tipa (opravdano) izostalo, već je urotnik, kao što to pokazuje Soderinijeva Firenca, pozvan da izmijeni svijest i promijeni ono što se naziva i smatra „dobrom vladavinom“. Iako je urotnik sam, a mogućnosti političkog djelovanja u situaciji do usijanja dovedenog klasnog sukoba sasvim skučene, on može poduzeti ispravne radnje čije su posljedice međutim „takve da o njima zadrhti tko o

[297] Machiavelli u kontekstu medičejske Firence dakako aludira na mogućnost nasilne promjene u republikansku formu režima, iako narod kao cjelina, a posebice velikaši, ne želi slobodu (*ibid.* 356). Također, naš autor aludira na situaciju Soderinijeve republike u kojoj Soderini zbog svog sporog, reformskog, umjesto ispravnog revolucionarnog djelovanja, nije na vrijeme uspio u naumu da osvijesti puk o značenju političke slobode.

[298] U slučaju kada urotnik nema podršku društva, nije dovoljno tek satrti vladara (poput djelovanja Bruta), već je potrebno promijeniti samu osnovu funkcioniranja društva, što se može učiniti samo iznimno nasilnim putem.

[299] Machiavelli je već u prvoj knjizi (D, I. 25: 191) pokazao da je novost promjene monarhije u republiku uspješno prikrivena preuzimanjem obreda karakterističnih za monarhiju, te se već dade naslutiti da promjena nije obuhvatna poput one u D, I. 26 (*ibid.*: 356).

[300] Velikaši se opiru promjeni/demokratizaciji poretka, a puk tek treba pridobiti.

njima čita“ (D, III. 7: 305).[301] Ekstremnim nasiljem moguća je potpuna transformacija ne samo političkog režima, već i prije svega oblika društva, budući da se razaraju privilegije dominantne grupe i staje na stranu potlačenih (narod kao klasa) (*ibid.*: 356). Otuda nam ekstremna situacija u kojoj djeluje Soderini bolje ocrtava karakteristike političkog subjekta i zahtjeve djelovanja koji su postavljeni pred politički autoritet negoli situacija u kojoj djeluje figura Bruta (Lefort, 2012: 355-356).

Ovaj uvid daje nam valjani kontekst za analizu najduljeg poglavlja cjelokupnih *Rasprava*, D, III. 6 naslovljeno „O urotama“. U njemu Firentinac skicira pravila za uspješno djelovanje urotnika, koji prema Lefortovu sudu predstavlja najvažniju figuru cjelokupne Machiavellijeve političke teorije (*ibid.*: 357). Naš autor eksplicite kazuje kako od urota „nema opasnijeg i luđeg pothvata jer je u svakom pogledu težak i vrlo opasan“ (D, III. 6: 294).[302] Iako je djelovanje urotnika predstavljeno u svjetlu ozbiljnih opasnosti u svakoj od njezinih triju karakterističnih faza - priprema urote, izvođenje, i postupanje neposredno nakon urote (D, III. 6: 295, 297) - neuspjeh urotnika u svakoj od tih faza pokazuje se naposljetku tek kao rezultat pogreški u prosuđivanju, dok je uspjeh konzekventno rezultat ispravno promišljenog djelovanja (Lefort, 2012*:* 357).

Prema Lefortovom sudu, Machiavelli analizirajući djelovanje urotnika, i to prvenstveno protiv vladara, „promišlja [političko] djelovanje u novom registru“ (*ibid.*: 358). Iako se na prvi pogled čini da Firentinac zauzima vrijednosno neutralno, objektivno stajalište u odnosu na aktere urotnik/agresor i vladar/nosilac vlasti čije uspjehe/neuspjehe podjednako analizira bez obzira na legitimnost njihovih ciljeva, po Lefortovom sudu naš autor pritom prikriveno privilegira poziciju urotnika jer argumentira s njegove točke gledišta/pozicije.[303] To mjesto s kojeg urotnik zahvaća realitet je ono mjesto u koje Machiavelli svjesno postavlja svoga čitatelja, i s kojega razmatra racionalnost djelovanja. Tijekom analize čitatelj postupno shvaća da je urotnik izrazito sličan vladaru (*ibid.*: 358). Urotnik tako mora na ispravan način

[301] Situacija u kojoj djeluje Soderini donekle nalikuje situaciji u kojoj djeluje Sever.

[302] Ostale Machiavellijeve uvide s početka poglavlja koji netom slijede valja prema Lefortu odbaciti kao ironično intonirano opravdanje bavljenja urotama. Firentinac kao izliku za predmet koji razmatra tako navodi da mu je namjera vladare čuvati od opasnosti urota, i da želi da se pojedinci s više straha u upuštaju u takve pothvate, dapače, on ih želi podučiti da „žive zadovoljno pod vlašću koja im je sudbinom dodijeljena“ (D, III. 6: 294). Isto vrijedi i za već ranije citiramo zlatno Tacitovo pravilo. Vidi iznad fusnotu 288 u ovom poglavlju.

[303] Iako Machiavelli u D, III. 6 poziva čitatelja da za točku gledišta onoga na vlasti konzultira njegova *Vladara*, ta knjiga, kao što smo pokazali, nudi prije svega općenito razmatranje politike, a ne praktičnu razinu postupanja i konkretne postupke koje valja poduzeti u borbi s neprijateljem unutar neke sasvim partikularne konjunkture (*ibid.*: 358).

procijeniti političku situaciju, zatim mora biti sposoban prodrijeti u predodžbu koju drugi imaju o njemu (i mijenjati je), te je poput vladara u svom projektu u potpunosti osamljen jer ne smije i ne može nikome vjerovati/ovisiti o drugima (D, III. 6: 297; *cf.* Lefort, 2012: 358-359). Međutim, pokazuje se da urotnik nije tek zrcalna slika figure vladara. Urotnik, u svom najvišem određenju, a za razliku od vladara, djeluje u uvjetima bez ikakvog vanjskog jamstva svog pothvata, bilo u obliku ljudi (izostaje konsenzus), bilo u obliku institucija. On ne predstavlja zakon, već upravo vrši njegovo prekoračenje dovodeći u pitanje uspostavljeni autoritet (Lefort, 2012: 359). Otuda prema Lefortovom sudu urotnik koji, *per definitionem*, djeluje izvan okvira postojećeg zakona, najbolje otkriva istinu političkog djelovanja (*ibid.*: 359). „Urotnik nam otkriva što je politički subjekt *bolje negoli vladar*" (*ibid.*: 359 - istaknuo D. Ž.).[304]

Podsjetimo, urotnik tipa Bruta ne pretendira da zauzme mjesto tiranina/vladara i da takoreći zapečati neku novu posljednju istinu, pa u tom preciznom smislu nema potporu u ničemu prošlome, već se upravo od svega prošloga izdvaja (*ibid.*: 359). Prema Lefortu, urotnik nam najbolje dočarava što je politički subjekt budući da on prekida s ustanovljenim poretkom i otvara novi put djelovanja, a u trenutku u kojem djeluje suočava se s najvećom mogućom kontingencijom (*ibid.*: 359). U suprotnosti s Tacitovim pravilom on se sasvim izdvaja od postojećeg zakona i/ili postojeće stvarnosti (*ibid.*).[305] Figura urotnika nas dakle uči da se mjesto političkog subjekta ne podudara s figurom vladara kao nositelja legitimne vlasti, koji je dotad predstavljao čeličnu kopču znanja i moći (*ibid.*: 360).[306] Prema Lefortovom sudu, nasuprot istini Tradicije, urotnik omogućuje zahvaćanje novog odnosa političkog subjekta i vlasti jer upućuje na važnost razdvajanja figure autoriteta/političkog subjekta i vlasti. Mjesto s kojeg djeluje urotnik osvjetljava mjesto vlasti kojeg zauzima vladar u „poretku prirode", a čitatelj je u tom novom osvjetljenju pozvan da prepozna da ne postoji poredak prirode u sebi samome, odnosno da nema preklapanja/identifikacije između „osobe vladara, autoriteta kojeg utjelovljuje, vlasti kojom se uspostavlja i zakona kojeg predstavlja"

[304] Iako djelovanje novog vladara naravno podrazumijeva više od pukog podvrgavanja podanika postojećem zakonu, čak i novi vladar koji uspostavlja nove institucije djeluje u okviru nekog oblika ustanovljujuće legitimnosti jer je prisiljen osigurati potporu i konsenzus podanika (*ibid.*: 359). Urotnik će radi održavanja vlasti morati također osigurati konsenzus podanika, ali u sasvim početnoj poziciji s koje djeluje nije prethodno vezan nikakvim oblikom legitimnosti.

[305] „Subjekt spoznaje i subjekt djelovanja pokreću zločinačku potragu za onim što još nije bilo mišljeno ili što još nije bilo učinjeno" (*ibid.*: 360).

[306] Vladar tradicionalno temelji poslušnost podanika na uvjerenju u neupitnost njegove pozicije u okviru prirodnog poretka. Tako podvrgavanje (istini) Tradicije znači nužno i podvrgavanje uspostavljenoj vlasti (*ibid.*: 360).

(*ibid.*: 361). Dok tradicionalni politički autoritet upućuje na potrebu za očuvanjem poretka usmjerenu protiv uvijek istih previranja društvenog tijela, i tako jamči određenu sliku onoga što jest, urotnik slabi konvencionalnu poziciju autoriteta, upućuje na postojanje onog Drugoga i nužnost promjene (*ibid.*: 360) jer u prvi plan iznosi aspiracije i nove potrebe onih koji su potlačeni, te tako donosi novo razumijevanje onoga što jest. Zaključno, na razini treće knjige *Rasprava* reformator/revolucionar u situaciji Machiavellijeve Italije poprima svojstva urotnika, a politički subjekt zadobiva sasvim novo značenje [*new representation*] budući da se gubi nužnost njegova poistovjećivanja s vlašću (*ibid.*: 361).[307]

Nadalje, u D, III. 8, nasuprot zaključcima iz D, III, 6: 303, urote su predstavljane kao permanentna opasnost u *svim* republikama, zdravima ili korumpiranima. Primjeri Spurija Kasija[308] i Manlija Kapitolina[309] zorno nam pokazuju da nije svejedno u kakvom kontekstu djeluje urotnik, jer „treba voditi računa o vremenima i prema njima postupati" (D, III. 8: 307), odnosno valja „razmotriti u kakvom je stanju republika i što to znači za njihov pothvat" (*ibid.*), te zatim valja postupiti onako kao što to zahtijeva narav situacije. Iako se na prvi pogled čini da je neuspjeh ovih figura rezultat situacije u kojoj oni djeluju,[310] čitatelj je u nastavku pozvan da shvati kako se pojedinac svojim djelovanjem može uspješno oduprijeti svojim prvotnim porivima/težnjama, i da može ispravno procijeniti situaciju koja ga neizbježno determinira, ali kojom, kad je ispravno zahvati, može postupno ovladavati (Lefort,

[307] Urote protiv republike koje Machiavelli razmatra na koncu poglavlja (D, III. 6: 303-305) oprezno i prikriveno podučavaju čitatelja da republikanski režim također tendira da postane okamenjen kao i monarhija. Drugim riječima, u republici postoji opasnost „identifikacije vlasti, zakona i autoriteta" (Lefort, 2012: 361), što u kontekstu Firence Machiavellijevog vremena jasno implicira da su praktične konzekvence autorovog nauka usmjerene ka subverzivnom djelovanju. Ipak Machiavellijev sud je na razini D, III. 6 prilično suzdržan jer se izrijekom dotiče samo iskvarenih republika: „To vrijedi za republiku koja je u stanovitoj mjeri iskvarena, jer u *neiskvarenoj*, gdje *nema* poticaja uroti, njezinu građaninu te misli ne padaju na pamet, građani, dakle, s pomoću mnogih načina i mnogim putovima smiju težiti vlasti, bez ikakve opasnosti, s jedne strane zato što su republike sporije od vladara, manje sumnjičave i stoga neopreznije, s druge strane zato što više poštuju važne građane i stoga su oni smjeliji i srčaniji kad snuju protiv nje" (D, III. 6: 303).

[308] Konzul Spurije Kasije je stremio preuzimanju izvanredne vlasti u Rimu kroz pridobivanje puka mnogobrojnim dobročinstvima. Tako je između ostaloga puku ponudio novac od prodaje žita sa Sicilije, što je puk odbio jer je smatrao da njihova sloboda nema cijene (D, III. 8: 306).

[309] Marko Manlije Kapitolin koji se prethodno istaknuo brojnim dobrim i slavnim djelima u korist domovine, stao je poticati pobunu protiv Senata i protiv zakona zbog zavisti spram Kamila. Puk, koji mu je inače bio sklon, potom ga je bez oklijevanja osudio na smrt.

[310] „Nema sumnje da se iz prije navedenih povjesničarovih riječi može zaključiti kako bi Manlije, da se rodio u doba Marija i Sule, kad su ljudi već bili iskvareni i kad bi on mogao ostaviti pečat svoje ambicije, postigao isto i doživio jednake uspjehe kao Marije i Sula i ostali koji su poslije težili prema tiraniji" (D, III. 8: 307). I u nastavku zaključuje: „Bio bi, dakle, Manlije rijedak i znamenit čovjek da se rodio u iskvarenom gradu" (*ibid.*).

2012: 363). Reformator/politički subjekt koji bi težio ka promjeni teškog stanja u kojem se nalazi može spasiti državu (*ibid.*: 363, 365).

U D, III. 9 raspravljaju se postupci Fabija Maksima koji je djelovao oprezno i obzirno, a svojom je taktikom odugovlačenja i odgađanja sukoba, nakon čak tri prethodna poraza rimske vojske, uspio zadržati Hanibala i očuvati državu. Njegov je uspjeh barem u prvi mah pripisan sretnom spoju njegova karaktera i konkretne konjunkture u kojoj se našao Rim. Naime, da je trebalo djelovati drugačije, naš autor čini se smatra kako bi Fabije, a s njime i država nužno propali.[311] Osnovne razloge za takvu ocjenu Machiavelli pronalazi u rigidnosti ljudske prirode i moći navika koja je snažno suprotstavljena stalnim potrebama promjene u zavisnosti od zahtjeva situacije, što gotovo nužno[312] rezultira neuspjehom u političkom djelovanju.[313] Dok se u prvi mah, za razliku od ravni pojedinca, na ravni oblika vladavine (monarhija *vs.* republika) čini da postoji razlog za optimizam jer republika pruža dugoročnije i bolje rješenje od principata budući da se „može bolje prilagoditi vremenima negoli vladar, zbog različitosti građana koji u njoj žive“ (D, III. 9: 308),[314] odmah zatim ipak saznajemo da „republike u skladu s vremenima ne mijenjaju uređenje (…), nego su sporije i treba im više vremena dok se promijene. Treba da dođu vremena koja svu republiku poremete, a tada nije dovoljan pojedinac koji mijenja ponašanje“ (*ibid.*; *cf.* D. I. 18). Inertnost pojedinca i države tako je dovedena do najvišeg mogućeg stupnja (Lefort, 2012: 364). Pritom je i Soderinijev neuspjeh u očuvanju republike predstavljen kao dokaz rigidnosti ljudske prirode i institucija.[315] Međutim, pažljivi čitatelj je poprilično siguran da ovo ne može biti autorov

[311] „A da je Fabije to radio po svojoj prirodi a ne zato što je morao, vidjelo se kad je Scipion htio s vojskom prijeći u Afriku da završi rat, pa mu se Fabije jako usprotivio ne mogući odustati od uobičajenog svojeg načina i od svojih navika. *Da je ovisilo o njemu, Hanibal bi još bio u Italiji*, jer nije uviđao da su se vremena promijenila i da treba promijeniti način ratovanja. A da je Fabije bio u Rimu kralj mogao je lako izgubiti rat, *jer promjene svojih postupaka ne bi znao usklađivati s promjenom vremena*“ (D, III, 9: 308 - istaknuo D. Ž.).

[312] Osim u slučaju sretnog preklapanje situacije i odgovarajućeg političkog karaktera.

[313] „Čovjek, naime, naviknut postupati na jedan način nikad se ne mijenja, kao što je rečeno, pa je neizbježno da propadne kad se promijene vremena oprečna tom njegovu načinu“ (D, III. 9: 308). Osim što se čovjek ne može oduprijeti sklonostima vlastite naravi, naš autor pridodaje i drugi razlog: „Drugi je što čovjeka kojemu je određen način ponašanja donio velik uspjeh, nije moguće uvjeriti da može uspjeti i drugačijim ponašanjem. Otud mijenjanje njegove fortune, jer ona se mijenja s vremenima, a on ne mijenja svoje ponašanje“ (D, III. 9: 308).

[314] Čini se da je republika uspješnija budući da je fleksibilnija jer raspolaže građanima različita karaktera. Tako je rimska republika imala Fabija kad je trebalo djelovati oprezno, i Scipiona kad je trebalo djelovati odrješito (D, III. 8: 308).

[315] „Spominjani Piero Soderini u svemu se ponašao humano i strpljivo. Zahvaljujući njemu domovina mu je napredovala dok su vremena bila u skladu s njegovim postupcima. Čim su, pak, došla vremena kad je trebalo prekinuti sa strpljivošću i skromnošću nije se znao snaći, pa je zajedno s domovinom propao“ (D, III. 9: 308).

konačni sud. Ta početna perspektiva će uskoro biti u potpunosti preokrenuta. Ipak i na nivou dosadašnje analize iz D, III. 9 mogli bismo istaknuti barem jedan važan uvid: naivno je vjerovati da postoji jedan model političkog ponašanja koji bi bio intrinzično dobar, već je on nužno ovisan o zahtjevima i promjenama konkretne konjunkture (*ibid.*: 363-364). Problem je naravno na ovoj razini analize što se čini da takva pokretljivost i vitalnost političkog djelovanja uopće nisi mogući.

Već u sljedećem poglavlju (D, III. 10) pozvani smo da razumijemo da je Fabijeva *virtù* bitno drugačijeg tipa u odnosu na izvedenu analizu iz D, III. 9. Čitatelj doznaje da Fabijeva odluka o odgađanju borbe nije bila prvenstveno utemeljena na njegovu karakteru, već na pravilnoj procijeni političke situacije/odnosa snaga u čemu se ogleda *pravi* i *osnovni* razlog njegova uspjeha. Fabije je mogao taktizirati i odugovlačiti samo zato jer je iza sebe imao snažnu potporu svojih trupa.[316] Iako je nedvojbeno da je situacija u kojoj se nalazio odgovarala njegovu karakteru, istovremeno njegovo djelovanje nije samo rezultat tog pukog sretnog spoja koji u stvarnosti tek pojačava učinke njegova djelovanja. Imitirati Fabija otuda za Machiavellija ima drugačije značenje nego za njegove suvremenike. Nasuprot dominantnom pogrešnom tumačenju Fabijevog modela koji nas tobože uči odugovlačenju i oprezu u djelovanju,[317] iza figure „opreznog“ Fabija, valja prepoznati sposobnost za pravovaljanu procjenu situacije koja počiva na mogućnosti oslanjanja na naoružanu, obučenu i vrlu vojsku, te s tim u skladu poduzimanje odgovarajućeg djelovanja. Budući da bi prema Machiavelliju Fabije s Hanibalom zapodjenuo bitku, e da se je Hanibal drznuo prići mu, Fabije nas paradoksalno podučava upravo da se čovjek može osloboditi svojih prirodnih sklonosti, i prilagoditi zahtjevima situacije u kojoj djeluje. U suprotnosti s čitanjem povijesti Machiavellijevih suvremenika, novo „političko znanje“ koje nudi Firentinčeva analiza Fabija rezultat je pravog razumijevanja povijesti koje otvara put za ispravno zahvaćanje zahtjeva djelovanja u sadašnjosti Machiavellijeve Italije. Sada smo u mogućnosti da otkrijemo kako

[316] „Postupak Fabija Maksima, koji se smjestio na utvrđenim položajima, *dobar je ako imaš tako vrlu vojsku* da se neprijatelj ne bi usudio potražiti te tamo gdje imaš prednost. *A ne može se reći da je Fabije izbjegavao bitku*, nego prije da je htio u njoj imati prednost. *Da mu je, naime, Hanibal došao u susret, Fabije bi ga čekao i s njim zapodjenuo bitku*, ali Hanibal se nikad nije usudio s njim tako boriti“ (D, III. 10: 309 - istaknuo D. Ž.). A u nastavku na tom tragu naš autor dodaje: „Korisno je dakle ne boriti se [samo] kad je vojska tako jaka kao što je bila Fabijeva (…) kad ti je naime vojska toliko dobra da te se neprijatelj ne usuđuje napasti u tvojim tvrđavama i kad je neprijatelj na tvojem području a nije se dobro učvrstio i trpi jer nema snabdijevanja“ (D, III. 10: 310).

[317] „Kad ti dokoni vladari ili mlake republike šalju vojskovođu u pohod smatraju da je najpametnija zadaća koju mu daju nalog da nikako ne ide u borbu, da se naprotiv više i od čega čuva bitke. Njima se čini da u tome oponašanju mudrost Fabija Maksima, koji je odgađajući sukob Rimljanima spasio državu, a ne shvaćaju da je ta njihova uputa ništavna i štetna“. Ovakva interpretacija Fabijevog modela nije samo zabluda već, prema Lefortu, predstavlja i svojevrsni alibi za nedjelovanje (*ibid.*: 365).

pravi razlog Soderinijevog neuspjeha ne leži u njegovoj popustljivoj i dobroj naravi, već u odustajanju od „politike rizika“, i u naivnoj politici odugovlačenja koju predstavlja pogrešni mitološki model Fabija, te u konzekventnom odustajanju od hvatanja u koštac sa zahtjevima ekstremne situacije.[318] Soderini je trebao shvatiti zašto je nužno osigurati podršku naroda/vlastitu vojsku, a potom tu zamisao i provesti u djelo.[319] (*Ibid.*: 365)

Kritika Soderinija je pritom na razini D, III. 10 izvedena sasvim indirektno. Prema Lefortovom sudu naš autor u kontekstu te kritike najprije upotrebljava figuru Fabija, e da bi u nastavku zamijenio model Fabija figurom Hanibala. Tako saznajemo da je Soderini, koji za razliku od Fabija nije imao vlastite trupe jer ih nije znao osigurati, trebao barem oponašati Hanibala,[320] i odlučiti se za bitku u kojoj bi barem osvojio slavu[321] (D, III. 10: 310), tj. odlučiti se na „totalni rat protiv domaćih neprijatelja“ - velikaša (*ibid.*: 367).[322] Međutim, Soderini je izbjegavao borbu jer nije znao predvoditi urotu (pakt s mladima) i promijeniti samu osnovicu poretka, što je za rezultat imalo pad Firentinske Republike (*ibid.*: 368).[323] Iako je Soderini nedvojbeno provodio reforme u demokratskom smjeru, nije bio dovoljno oštar niti

---

[318] Otuda se Machiavellijevo razumijevanje povijesti ne da svesti tek na nužnost simetričnog odnosa karaktera i prirode situacije u koju je pojedinac smješten, već je razlog za uspjeh ili neuspjeh djelovanja vezan za ispravnu procjenu situacije i pribavljanje odgovarajuće podrške puka.

[319] Ovakav Lefortov sud je indirektno izveden iz Machiavellijeva uvida da moderni vojskovođe svjesno odustaju od formiranja narodne vojske (D, III. 10: 309), a na čitatelju je dakako da se prisjeti da je ta odluka bitno političke prirode jer je motivirana strahom od naoružavanja puka (*ibid.*: 365).

[320] Hanibal je uvidjevši da ne može dugo izdržati sa svojom vojskom u slučaju produženja rata, procijenio da je u situaciji u kojoj djeluje gubitak neizbježan, pa je shvativši da nema što izgubiti odlučio iskušati *fortunu* i napasti Scipiona (D, III. 10: 310).

[321] Hanibalov postupak zorno pokazuje da „čak i ako se gubi, treba nastojati steći slavu, a veća se slava stječe ako si morao podleći snazi, nego ako te druga nezgoda prisilila da izgubiš. Mora da je to i prisililo Hanibala da se bori“ (D, III. 10: 310).

[322] Ukoliko je Lefortovo tumačenje ispravno, preporuke za političko djelovanje u Firenci Machiavelli pronalazi u ponašanju Hanibala, nedvojbeno „najvećeg neprijatelja Rima“ (D, III. 21: 323), što predstavlja nevjerojatno subverzivan postupak. Međutim, kroz pritajenu identifikaciju Soderinija i Hanibala u okviru D, III. 10 Machiavelli u figuri Hanibala pronalazi urotnika (agresora na Rim) koji u kontekstu Machiavellijeva političkog nauka ponovno implicira nužnost odvajanja političkog subjekta od mjesta vladara, te konzekventno, nužnost povezivanja autoriteta s prekoračenjem i revolucionarnim pothvatom (Lefot, 2012: 367).
Dosadašnja analiza pokazuje da je Machiavellijeva politička teorija koja stremi odgovoriti na pitanja što je političko djelovanje i što je politički subjekt, nužno povezana s konkretnim, praktičnim problemom, odnosno odgovorima na pitanje što je bilo potrebno učiniti da se spriječi pad republikanskog režima u Firenci (*ibid.*: 367). Firentinčeva je intencija da znanje pomakne u blizinu onoga partikularnoga, ali uz istovremeno uvažavanje dimenzije univerzalnoga, tako da se težnja za znanjem transformira u svoj drugi, komplementarni pol - težnju za djelovanjem (*ibid.*: 367). Politička teorija i konkretne praksa čine jedinstveni, međusobno neraskidivo povezani kompleks (*ibid.*), budući da kritika Soderinijevog praktičnog ponašanja verificira Machiavellijevu novu političku teoriju i štoviše „upućuje na mjesto na kojem se rađa [sama] potreba za [političkom] teorijom“ (*ibid.*: 368).

[323] Usporedi s Machiavellijevom prvom kritikom Soderinija iznad u fusnoti 292. Soderinijev zadatak se pokazuje kud i kamo težim od Brutovog djelovanja prilikom utemeljenja Rimske Republike, budući da u razlici spram potonjega Soderini ne uživa opću podršku u svom revolucionarnom projektu.

odriješit da skrši otpor velikaša i da reforme dovede do konačnih konzekvenci, pa je time odabrao najgori tip djelovanja: čitavu je *fortunu* stavio na kocku a da nije iskoristio sve raspoložive snage (*ibid.*: 367, *cf.* D, I. 22).[324]

Na nivou dosadašnje analize čitatelj ne doznaje mnogo o konkretnim mogućnostima djelovanja koje bi bilo usmjereno ka promjeni i novom utemeljenju demokratske republike, što će postati važna tema D, III. 30 (*ibid.*: 306). Na ovom ključnom mjestu, koje prema Lefortu predstavlja vrhunac prethodne „vojne", a prikriveno političke, diskusije (poglavlja 11-29), Machiavelli se ponovno osvrće na djelovanje Soderinija i mogućnosti političkog djelovanja u situaciji Firence njegova vremena. Model kojeg Firentinac nudi na razmatranje čitatelju je figura Kamila, spasitelja Rimske Republike, koji zna kako djelovati u uvjetima najveće opasnosti.[325] U takvim uvjetima on uspijeva dobrovoljnim pristankom tribuna za sebe izboriti vrhovno zapovjedništvo,[326] preuzeti potpunu vlast i posljedično prevladati danu izvanrednu situaciju. Kamilo je umio prevladati zavist svojih sugrađana koja predstavlja veliku i stalnu prijetnju normalnom funkcioniranju države,[327] zahvaljujući svom ugledu i izvanredno teškoj naravi situacije u koju je njegovo djelovanje upisano, kad naime „svatko misli da će propasti pa otkloni svu ambiciju i dobrovoljno hita da se podvrgne onome [Kamilu], za kojega misli da ga svojom vrlinom može osloboditi" (D, III. 30: 333).[328] U kontrastu s tim Kamilovim djelovanjem, Machiavelli nam u nastavku poglavlja predstavlja djelovanje Soderinija koji po svojoj nemoći da obuzda zavist sugrađana podsjeća na

[324] Machiavellijevu prikrivenu analizu Firence Lefort izvodi iz autorovog suda s kraja ovog poglavlja: „To manje bitku može izbjegavati tko napada tuđe područje, jer želi li prodrijeti na područje neprijatelja mora se s njim potući kad mu dođe ususret, a utabori li mu se pred gradom još se više obvezuje na borbu" (D, III. 10: 310). Ovaj sud ne može se, kako se to na prvi pogled čini, direktno odnositi na Hanibala, budući da se njegova bitka sa Scipionom odvijala u Africi a ne na neprijateljskom terenu, pa je adresat indirektno Soderini koji je pokrenuo nedovoljno odlučne demokratske reforme, kojima je tek izazvao velikaše, umjesto da je shvatio da je potrebno biti radikalan i ujedno tako pribaviti podršku puka (Lefort, 2012: 366).

[325] Riječ je o događajima iz 389 g.pr.n.e. kada su se Latini i Hernićani udružili s Volšćanima protiv Rima uz istovremenu prijetnju Toskanaca.

[326] Njegove kolege tribuni prepustili su mu vrhovno zapovjedništvo bez da je Kamilo izabran za diktatora jer, kako saznajemo, „nisu smatrali da smanjuje njihovo dostojanstvo ono što su dopuštali njegovoj veličini" (D, III. 30: 333).

[327] Saznajemo da bi oni koji su zavidni, posebice u kontekstu iskvarenog Grada, e da bi ispunili svoju volju i udovoljili svojoj pokvarenoj duši, pristali i na to da im „*vlastita domovina propadne*" (D, III. 30: 334 - istaknuo D. Ž.).

[328] Kamilo je prethodno nekoliko puta dokazao da je izvanredan čovjek budući da je tri puta izabran za diktatora, i da je svaki put pritom umio djelovati isključivo u javnom interesu, pa je stoga bio izrazito cijenjen (D, III. 30).

Savonarolu[329] (D, III. 30: 334). Soderini nije uviđao destruktivni potencijal zavisti smatrajući „da će s vremenom dobrotom, svojom fortunom, dobročinstvom prema nekomu, suzbiti tu zavist, smatrajući se još mladim i videći koliko mu novih naklonosti donosi njegovo ponašanje, pa je držao da može svladati mnoge ljude što mu se zbog zavisti opiru, *bez ikakve sablazni, nasilja i uzbune*, a nije znao da se vrijeme ne može čekati, da dobrota nije dovoljna, da je fortuna prevrtljiva, a zloba nezasitna“ (D, III. 30: 334 - istaknuo D. Ž.). Naš autor smatra da je protiv takve vrste zavisti jedino i nužno rješenje „smaknuće zavidnih“ (*ibid.*). U tom je kontekstu kao alternativa djelovanju Soderinija predstavljena figura Mojsija koja upravo nudi model revolucionarnog, odrješitog i iznimno nasilnog djelovanja koje se u sličnim okolnostima pokazuje nužnim i koje nas uči da je „nasilje ključno za utemeljenje i održanje političkog poretka“ (Lefort, 2012: 398).[330] Imitirati Kamila ne odgovara direktno slijeđenju obrasca njegova ponašanja kao što to proizlazi iz modernog čitanja povijesti Machiavellijevih suvremenika (i Soderinija). Imitacija za Machiavellija podrazumijeva inovaciju, pronalaženje u uvijek novoj situaciji sredstava borbe koja su ekvivalentna onima koja je pronašao Kamilo, a nasuprot pukom slijeđenju djelovanja Kamila koje bi tobože u sebi samome nudilo sliku dobrog autoriteta (*ibid.*: 396). Soderini nije shvatio da politički autoritet nije nužno vezan za pribavljanje konsenzusa i izbjegavanje neprijateljstava (*ibid.*: 388). Imitacija nije identifikacija, već upućuje na potrebu pronalaska/invencije novog obrasca djelovanja koje je slično Kamilovom, ali koje se od njega razlikuje jer su različiti odnosi unutar društvene konfiguracije, pa su time i uvjeti djelovanja izmijenjeni. Pravo znanje povijesti nam pomaže u ispravnom zahvaćanju značenja tih konfiguracija i otkriva zahtjeve ispravnog političkog djelovanja (*ibid.*). U situaciji Firence to je značilo, u razlici spram Kamila,[331] nasilno preuzeti vlast i uništiti protivnike (*ibid.*: 396). Naime, Soderini ne raspolaže poput Kamila ili Fabija disciplinirano vojskom koja, podsjetimo se, čak i bez vojskovođe katkad postiže pobjede.[332]

---

[329] Dok se Savonarolina nesposobnost da se suprotstavi zavisti može opravdati činjenicom da je bio svećenik, i da za svoje djelovanje nije imao potreban politički autoritet, za Soderinijevo ponašanje ne može vrijediti takva isprika.

[330] „Pametni čitatelji Biblije vidjet će kako je *Mojsije* u želji da se prihvate njegovi zakoni i njegova načela *bio prisiljen ubiti bezbroj ljudi*, koji su se samo zbog zavisti i ni zbog čega drugog suprotstavljali njegovim planovima“ (D, III. 30: 334 - istaknuo D. Ž.).

[331] Kamilo je tražio dopuštenje za koncentraciju vlasti od strane ostalih tribuna s konzularnom ovlašću (D, III. 30: 333). Soderini je smatrao da imitacija Kamila znači osiguranje podrške Vijeća nakon poraza kod Prata, umjesto da je shvatio da je to zamka u koju ga uvlače velikaši i da situacija u kojoj djeluje nužno isključuje konsenzus (Lefort, 2012: 396).

[332] Također primijetimo da u odnosu na Mojsija koji ima podršku Židova, Bruta koji uživa podršku rimskog naroda, ili Hanibala koji je uspješno disciplinirao svoje trupe (projekt koji se čini nužnim i za Soderinija), u slučaju djelovanja *gonfalonierea* izostaje bilo kakva podrška. Njegove trupe „nemaju niti težnju da se bore niti iskustvo u borbi“, što njegovu situaciju čini nedvojbeno najtežom (Lefort, 2012: 396).

3.5.2. Vojna rasprava kao prikrivena rasprava o situaciji i mogućnostima političkog djelovanja u Soderinijevoj Firenci

Poglavlja 11-30 koja iznenađujuće raspravljaju o različitim vojnim strategijama u bitkama treba po Lefortovom sudu čitati u svjetlu D, III. 30 i u njima otkriti neposredno političko značenje (*ibid.*: 368). Analiza vojnog postupanja dakako upućuje na stranog neprijatelja, međutim Machiavellijeva je namjera da postupno pokaže da se borbe protiv stranog i domaćeg neprijatelja nužno prožimaju (*ibid.*: 395). Od čitatelja se traži da refleksije o ratu primijeni na politiku, odnosno očekuje se „politička interpretacija" vojnih pitanja (*ibid.*: 370), i/ili razlikovanje očiglednog i skrivenog predmeta Machiavellijeve analize (*ibid.*: 379). Već u D, III. 11 politički i vojni problem pokazuju se istovjetnima, a od čitatelja se traži da to kretanje misli i prepozna (*ibid.*: 369). Koristeći primjer političkog djelovanja Klaudija Apija i primjer vojnog djelovanja Venecije (u dvije prilike, 1484. i 1508.)[333] osnovna je intencija poglavlja da se ukaže na njihovu analogiju (*ibid.*: 368). Pokazuje se da je u iznimno nepovoljnoj političkoj ili vojnoj situaciji za neki entitet, koji se suočava s mnoštvom ujedinjenih protivnika, ipak moguća promjena u odnosima snaga i to ukoliko taj entitet ima dovoljno snage da se odupre prvim napadima, te dovoljno prostora za odugovlačenje kako bi potom unio razdor među dotad ujedinjene protivnike i neke od njih pridobio na svoju stranu (D, III. 11: 311).[334] Nadalje, prema Lefortovom sudu, Machiavelli se u ovom poglavlju ponovno indirektno dotiče i Soderinija koji naime nije znao kako na vrijeme razjediniti neprijatelje i iskoristiti sukobe između obitelji Arrabiatti i Piagnonini s jedne strane, te otvorenih pristalica Medičejaca s druge strane (Lefort, 2012: 369). Odbacujući fatalizam i objektivizam, Firentinac ukazuje na to da ne postoji samo jedno moguće rješenje koje bi tobože nužno proizlazilo iz određenog odnosa snaga (*ibid.*: 369). Na tom tragu valja čitati i D, III. 12 u kojem Machiavelli analizira ulogu nužde u ratu i kako se njome koriste sposobni zapovjednici,[335] a pritom se u okviru poglavlja i eksplicite referira na pad Firentinske

[333] Odnosi se na dva slična događaja, ali s različitim ishodom/uspjehom (D, III. 11: 311).

[334] Machiavelli na ovom mjestu iznenađujuće hvali mudrost Apija koji je s uspjehom sijao razdor među pučke tribune, i tako ujedno zapravo nakratko podržava stajalište dominantne klase. Po Lefortovom sudu, tu pohvalu dominantne klase valja čitati u kontekstu skicirane osnovne intencije poglavlja, kao svjesno stvaranje razdora i podjele među Machiavellijevim protivnicima (velikašima), e da bi ih što je bolje moguće razoružao. Lefort istovremeno primjećuje ironiju Machiavellijevog podržavanja dominantne klase velikaša kada naš autor piše da se među pučkim tribunima uvijek mogao pronaći „netko tko je bio ili plašljiv, ili potkupljiv, *ili mu je bilo stalo do javnog dobra*" (D, III. 11: 311 - istaknuo D. Ž.; Lefort, 2012: 369).

[335] „Budući da su, dakle, drevni vojskovođe poznavali vrlinu te nužde, i vidjeli koliko su se zahvaljujući njoj vojnici uporno znali boriti, sve su poduzimali da nužda na to nagna njihove vojnike.

Republike (D, III. 12: 313). Čini se da naš autor time implicira da politička kriza u Firenci nije nužno morala dovesti do pada republike 1512., budući da akter koji je u slabijoj poziciji nije nužno osuđen na neuspjeh, jer se naime protivnik dade razjediniti. Također, ono što čini stvarnu moć nije moguće jednostavno objektivizirati u obliku kriterija brojnosti vojnika ili premoći u naoružanju, budući da u obzir treba uzeti i svijest aktera o tome što je na kocki (Lefort, 2012: 370). Machiavelli nam tako pokazuje kako se moć vojnika neizbježno povećava kad se oni samosvjesno bore za vlastiti život ili slobodu.[336] Na tom tragu čini se da je prema Firentincu osnovni razlog poteškoća Firence u vanjskoj politici/politici osvajanja, u usporedbi s Venecijom, činjenica da su svi gradovi oko Firence bili slobodni[337] i stoga su oni uporno branili svoju slobodu, za razliku od gradova u susjedstvu Venecije koji su svi[338] odreda navikli živjeti pod jednim vladarom (D, III. 12: 312). Međutim, i Rimljani također za protivnike imaju na slobodu navikle Ekve, Volšćane i Samnićane, ali oni su, za razliku od Firence, zahvaljujući izuzetnoj *virtù* svojih zapovjednika sposobni da protivnike uvjere da će spasiti svoje živote predajom.[339] Firenca se s druge strane pokazuje naivnom i sličnom protivnicima Rima, jer je povjerovala u odredbe mirovnog sporazuma koji im je ponuđen 1512. (*ibid.*: 370).[340] Također, u razlici spram Samnićana koji su umjeli na nuždi temeljiti nadu u pobjedu,[341] političke elite Firence, prije svega Soderini, pokazuju se nesposobnima da upotrijebe takav jezik.

Ako nas Machiavelli uči da ravnoteža snaga/moći može biti promijenjena, što je mogla napraviti Soderinijeva Firenca? Trebalo je Firentince prisiliti da se bore i to tako da im

---

S druge pak strane služili su se svakom mogućom spretnošću da toga liše neprijatelje“ (D, III. 12: 312).

[336] Naš autor navodi primjer sukoba Gaja Manilija s Vejentima kad je dio njihove vojske prodro u Manilijev tabor, pa je tada Manilije s jednim od svojih odreda došao u pomoć te je zauzeo sve pristupe. U toj bezizlaznoj situaciji, uvidjevši da su tako zatvoreni, vejski vojnici su se „stali boriti toliko žestoko da su ubili Manilija, a bili bi porazili i ostatak Rimljana, da jedan mudri tribun nije naredio neka im se otvori put da odu“ (D, III. 12: 313).

[337] Siena i Lucca su bile nezavisne republike, dok su Arezzo, Prato, Voltera i Pisa nevoljko i uz stalne pobune priznavali vlast Firence (D, III. 12: 312).

[338] Padova, Ferrara, Bologna, Verona i Brescia.

[339] Tako saznajemo da je Kamilo osvojio Veji bez prolijevanja krvi. Kako bi olakšao osvajanje ovog grada, i kako bi neprijateljske vojnike lišio zadnjeg osjećaja nužde da se brane, čitatelj doznaje da je on zapovjedio „i to tako da svi vejski vojnici čuju, neka nitko ne napada one koje zateknu razoružane“ (D, III. 12: 313).

[340] Mirovni sporazum jamčio je povratak Medičejaca u Firencu, ali kao privatnih građana. Međutim, ubrzo je u Firenci uspostavljena oligarhija Medičejaca.

[341] Machiavelli navodi riječi Kaludija Poncija, koji je nakon što je uvidio da Rimljani neće prihvatiti ispriku za pljačkanje i mir koji im je ponudio, svoju nadu u pobjedu nad Rimljanima temeljio na nuždi koja će ih dovesti u pobjedničku poziciju, pa se ovako obratio svojim vojnicima „Rat je opravdan ako te nužnost natjera, i oružje je sveto ako u oružju leži nečija nada“ (D, III. 12: 313).

se pokaže što je na kocki, tj. da se rat učini pitanjem života i smrti (*ibid.*: 370). Prema Lefortovom sudu, Machiavelli smatra kako u Firenci uopće nema nikoga tko bi spremno poslušao Soderinijev glas, i stoga je *gonfaloniere* trebao prethodno osigurati vlastite trupe, te prisiliti građane da ga čuju. To se u Lefortovom čitanju može u danoj situaciji izvesti samo na suštinski nasilan način (*ibid.*: 371). Tako u D, III. 32, koje treba čitati u vezi s D, II. 12, Machiavelli analizira sredstva kojima su se neki poslužili kako bi onemogućili mirovni sporazum i tako prikriveno doznajemo što je Soderini trebao učiniti: „I zaista, tko hoće narod ili vladara potpuno odvratiti od želje za sporazumom, nema boljeg ni sigurnijeg načina nego što je poticanje kojega teškog zločina protiv onoga s kojim se ne želiš sporazumjeti. Uvijek će ga naime na odstojanju držati strah od kazne koju smatra da je svojom greškom zaslužio“ (D, III. 32: 337).

Nastavak rasprave donosi D, III. 13. u kojem Lefort predlaže zamjenu termina vojska terminom puk, kao i supstituiranje vojskovođe političarom koje u kontekstu prethodne analize omogućuje da poglavlje zadobije pravi smisao.[342] Machiavelli se prema njegovom sudu ponovno suprotstavlja aristokratskoj tezi jer pokazuje da je puk, ukoliko nije korumpiran, sposoban da mudro djeluje u situaciji bez političkog autoriteta (Lefort, 2012: 372).[343] Čitatelj je otuda pozvan da odbaci konvencionalnu sliku autoriteta što konzekventno omogućuje sasvim revolucionarni politički pothvat (*ibid.*: 372). Moguće je da urotnik podigne masu pristalica na koju protivnik nije računao, ako se promijeni sama baza/oslonac režima (*ibid.*: 372). Primjeri Sempronija Grakha, Pelopide i Epaminonde iznose pohvalu utemeljitelja/(vojsko)vođa[344] budući da oni iskazuju iznimno umijeće inovacije kroz uspostavu i obučavanje vlastite vojske (D, III. 13: 315). Grakho je nakon poraza u Kani naoružao robove i od njih napravio izvrsnu vojsku jer su robovi znali da se bore za svoju emancipaciju, dok su Pelopida i Epaminoda oslobodili domovinu od tiranije, te su potom tebanske seljake uspjeli nevjerojatnom preobrazbom učiniti izvrsnim vojnicima koji su pobijedili spartansku miliciju jer su znali da se bore za svoju novostečenu slobodu (D, III. 13:

[342] Iz Lefortove vizure Machiavelli se potom pita je li lakše dobrom vođi potaknuti vrlinu kod nevaljanog naroda, ili dobar narod može iznjedriti dobrog vođu. I čini se da nam naš autor ne pruža nikakav nedvosmislen odgovor. Međutim pitanje se pokazuje postavljenim sa (stare) pozicije tradicije političke misli. U nastavku poglavlja čitatelj između redaka saznaje kako je moguće da (novi) vođa stvori sasvim nove trupe (*ibid.*: 372). Dakle, nije narod u cjelini loš, već jedan njegov dio (velikaši) i stoga je potrebno promijeniti samu osnovu političkog poretka.

[343] „Na mnogim je mjestima njegove [Livijeve] povijesti očito da se vrlina vojnika bez vojskovođe znala sjajno iskazati i da su bili discipliniraniji i žešći nakon pogibije svojih konzula nego prije njihove smrti“ (D. III 13: 314).

[344] „Stoga dvostruka slava i hvala pripada vojskovođama koji su ne samo pobijedili neprijatelja nego su prije sukoba s njim morali svoju vojsku obučiti i dobro je osposobiti“ (D, III. 13: 314-315).

314). Prema Lefortovom sudu, nova vojska koju su stvorile ove figure odgovara stvaranju narodne vojske u okvirima Firence. Machiavelli na tom tragu zagovara sasvim novi politički projekt u Firenci: da bi pobijedio Španjolce i onemogućio pad republike, te zapriječio povratak Medičejaca na vlast, Soderini je trebao pridobiti i mobilizirati plebs koji je do tada faktički isključen iz političkog života grada, odnosno pokazati onima koji su potlačeni da je nužno da se u svoje vlastito ime bore za svoju slobodu (Lefort, 2012: 375) jer je njihova *emancipacija* bliska budućnost (*ibid.*: 372-373). Firentinska politika pod dominacijom patricijata je međutim nesposobna da naoruža puk jer ih smatra opasnijim od svojih vanjskih protivnika Španjolaca (*ibid.*: 374). Tako je ispod „objektivističke" koncepcije odnosa moći/snaga, koja neuspjeh Firence prikazuje nužnim jer je tobože vezan za „objektivne" uvjete situacije u kojoj se nalaze, prikrivena/potisnuta mogućnost radikalne promjene koje se firentinski političari najviše i plaše (*ibid.*: 374).

Na tragu ovog inovativnog rješenja Machiavelli u D, III. 14 potom nastavlja s propitivanjem učinaka „inovativnih postupaka i inovativnih glasova." Tako je sada Gaj Sulpicije pridružen značajnim primjerima iz prethodnog poglavlja budući da je spomenuti rimski diktator, u sukobu s Francuzima, najprije lukavo naredio da se naoružaju mazgari i svi obični vojni nabavljači, a potom i da oni zajašu tovarne životinje kako bi izgledali slični konjanicima, te je tako uspio uplašiti neprijatelja i pobijediti (D, III. 14: 315). Sulpicije nam pokazuje da je inovativno djelovanje povezano sa sasvim određenim tipom strateškog ponašanja: njegov uspjeh uključuje elemente fikcije/prevare/laži (Lefort, 2012: 375). Međutim, kao što to pokazuju primjeri Semiramide[345] ili postupci Fidenaca protiv Rimljana[346] u istom poglavlju, puka fikcija/„loša iluzija" nije dovoljna.[347] Sulpcije je naime kao suučesnike svoje strategije naoružao najniži sloj koji iako nije prava vojska, te iako nemaju konje nego mazge, jest naoružan i može poslužiti u borbi. Po Lefortovom sudu, iako su oni i sami doista u neku ruku žrtve Sulpicijeve strategije, istovremeno su, zato što imaju sredstva

[345] Semiramida je, videći da kralj Indije na raspolaganju za borbu ima veliki broj slonova, naredila da se od bivolske i kravlje kože naprave lažni primjerci i posjednu na deve kako bi nalikovali slonovima (D, III. 14: 316). Time je obmanula samo vlastite podanike, a ne i neprijatelje, i stoga je njezina fikcija primjer „loše iluzije", te je osuđena na propast jer nije povezana sa slobodom (i/ili istinom). Suučesnici njezine politike su tako puke žrtve njezine isprazne politike (Lefort, 2012: 375).

[346] Fidenci su se u ratu s Rimljanima predvođenima Mamerkom koristili ognjem na kopljima kako bi zbunili Rimljane i izazvali nemir (D, III. 14: 316).

[347] „U vezi s tim valja pripomenuti da se ljudima takva ratna lukavstva mogu predočiti ako djeluju više stvarno nego lažno, jer dok se dosta snažno doimlju, njihova se slabost ne može tako brzo otkriti. Kad, međutim, u njima imade više lažnog nego istinitog, dobro je ne služiti se tim sredstvima, ili ih pak tko se njima služi mora držati toliko daleko da se ne mogu tako brzo otkriti, kao što je Gaj Sulpicije učinio s mazgarima" (D, III. 14: 316).

da se bore, iz neprijateljske perspektive izdaleka viđeni kao stvarni problem. Ta nova masa koju je okupio Sulpicije simbolički ukazuje na mogućnosti pridobivanja podrške puka u Gradu (*ibid.*: 375). Sulpicije pritom na političkom planu analize ukazuje na mjesto i funkciju *imaginarnoga* u realnome. Poput vojskovođe Sulpicija koji djeluje u ekstremnoj situaciji, tako se i politički lider u sličnim uvjetima treba poslužiti obmanom kao nezaobilaznim dijelom revolucionarnog političkog projekta kojeg Machiavelli predlaže u izvanrednim okolnostima u Firenci. Tako se razmjer zadaće postavljene pred Soderinija pokazuje u čitavom opsegu. On može stvoriti nove trupe samo ukoliko mobilizira puk izvjesnom fikcijom/prevarom, e da bi u njima potaknuo želju za slobodom i ukazao na nužnost da se bore, tj. kako bi fikciju povezao s istinom (*ibid.*: 375).[348] Riječ je dakle o „dobrim iluzijama" (napola istina, napola fikcija) koje su povezane sa slobodom, ali za koje, međutim, firentinski političari nisu sposobni (*ibid.*: 380).[349]

U nastavku poglavlja kroz usporedbu naizgled suprotnih primjera djelovanja rimskog vojskovođe Kvincija koji upravlja discipliniranom vojskom,[350] i modernog političkog djelovanja Oddijevaca u Peruggi koji raspolažu nedisciplinirano vojskom/pristalicama,[351] Machiavelli nam ukazuje na njihovu sličnost. Kroz ove suprotne primjere čitatelj je pozvan da shvati kako su mase uvijek dinamične i izložene promjenama (*ibid.*: 374).[352] Prema

[348] Prema Lefortu je pritom iluzija/fikcija vjerovati kako će revolucija ukinuti nejednakost i dominaciju, te kako će puk biti, ili bi trebao biti, trajno zadovoljan stečenim pravima (*ibid.*: 376). Po mom sudu, naš tumač želi reći da politički autoritet treba proizvesti fikciju pune slobode i emancipacije za plebs, ali da pritom ne smije i sam takoreći povjerovati fikciji koju je proizveo, budući da treba shvatiti da su dominacija i nejednakost neukidivi. Kada bi obznanio plebsu da je dominacija velikaša neukidiva, nikada ih ne bi mogao privoliti/mobilizirati za borbu. On ih stoga nužno obmanjuje, a oni pristaju na poslušnost. Međutim, pravi politički autoritet prepoznaje da upisivanje plebsa na političku pozornicu donosi nešto novo: upisivanje potencijala revolucije u političke institucije Grada. Kada zakon i institucije ne funkcioniraju u korist dobra svih građana i kad se sustav u ovisnosti o razvoju klasne borbe „okameni", tada je nužno probuditi plebs i ukazati mu na značenje reforme/i ili revolucije, i važnost ponovnog prisvajanja izgubljene slobode.

[349] Soderini je blagim reformama demagoškog tipa (poput vatri Fidenaca, D, III. 14) bezuspješno pokušao upisati puk u političku zajednicu (*ibid.*: 376). Za primjer „loših fikcija" vidi i analizu poglavlja D, III. 18.

[350] Primjer Kvincija koji je u bitci s Volšćanima odnio pobjedu također pokazuje važnost elementa prevare u vojnom djelovanju/politici (*ibid.*: 375). Kad je vidio kako je jedno krilo njegove vojske slabo, izviknuo je glasno, neka izdrže jer drugo krilo donosi pobjedu (D, III. 14: 315). Tako je naposljetku, zavaravši kako svoje vlastite trupe tako i neprijateljsku vojsku, tom obmanom ojačao intenzitet borbe svojih vojnika, te je izvojevao pobjedu (*ibid.*).

[351] Oddiji su u Perugi nastojali maknuti Baglionije s vlasti, i već su bili sasvim blizu da razbiju lance ulice koji su priječili ulazak konjanicima na glavni trg, ali je zbog nedostatka mjesta za posljednji zamah buzdovanom razbijač lanaca povikao da se ostali povuku, što se je pak prenijelo glasom od jednoga do drugoga, pa su posljednji u nizu počeli bježati, a zatim i svi ostali (D, III. 14: 315).

[352] „A ako takvi povici jako povoljno djeluju na sređenu vojsku, golem učinak imaju u nesređenoj i nedisciplinirano vojsci" (D, III. 14: 315).

Lefortovom sudu, između disciplinirane i nedisciplinirane mase razlika je tek u stupnju povjerenja. Otuda se snaga vojske ogleda prvenstveno u (samo)pouzdanju koje uspostavlja vođa (*ibid.*: 374).[353] Mase na vojnoj i političkoj razini mogu djelovati disciplinirano jer njihovo ponašanje nema neku unaprijed intrinzičnu karakteristiku, već proizlazi iz odnosa s političkim autoritetom (*ibid.*: 374). Firentinci koji su se razbježali pred dolaskom Medičejaca, mogli su uz pravu reakciju vođe pobijediti, da im je on kroz „predodžbu mogućeg uspjeha" udahnuo potrebno samopouzdanje da se bore i da štoviše pobijede (*ibid.*: 375). Na općenitoj razini analize možemo zaključiti da je za emancipacijsko djelovanje potlačenih potrebno njihovo povjerenje u vođu koji uspjeh čini zamislivim.

Nadalje, Machiavelli u D, III. 15 raspravlja o zbrci u ratu do koje nužno dolazi kada postoji više zapovjednika,[354] i nakon rasprave u vezi sa situacijom u Pisi 1500. zaključuje da je u neku ekspediciju bolje poslati „jednog čovjeka *obične razboritosti*, nego dvojicu izvanredno vrijednih ljudi zajedno, s istim ovlastima" (D, III. 15: 317 - istaknuo D. Ž.). Na političkoj ravni, Machiavellijev zaključak, primjećuje Lefort, ne upućuje na novost: mi već znamo da utemeljitelj novog poretka mora biti sam (*ibid.*: 376). U D, III. 16: 317 međutim saznajemo da republika raspršuje komandu zato što je na to potaknuta ambicijom građana koji iz zavisti žele za sebe dohvatiti časti i položaje. Da bi podupro svoju tezu naš autor navodi moderni primjer Firence koja rat i opsadu Pise nakon 1494. nije povjerila svom najsposobnijem zapovjedniku Antoniju Giacominiju (D, III. 16: 318). Povijest Rima nam međutim također pokazuje da čim situacija opasnosti prestaje djelovati, i nastupe mirna i neopasna vremena dolazi do pada moralnog standarda jer veliki, vrijedni i rijetki ljudi neizbježno gube svoje mjesto/ulogu.[355] U Lefortovom čitanju ovih redaka pokazuje se da nepravda nije nešto što je iznimno, već je riječ o neizbježnom dijelu prirode *demokracije* (*ibid.*: 377). Društvo je izloženo permanentnom kvarenju. Vrlina republikanskog oblika vladavine nije odabir najboljih,[356] jer se taj odabir dominantno vrši u korist ambicioznih, što

[353] „Veliko je mnoštvo puka, naime, u ratu nekorisno samo zato što ga svaki štropot, svaki glas, svaka buka uzbudi i natjera u bijeg. Stoga dobar vojskovođa mora, između ostaloga, odrediti i to tko će prihvatiti njegov glas i prenijeti ga ostalima, kako bi se njegovi vojnici izvježbali da vjeruju samo glasu svojih starješina" (D, III. 14: 315).

[354] Rimljani su u situaciji vezanoj za pobunu Fidenaca zbog raspršenosti komande spašeni u prvi mah samo vrlinom svojih vojnika (pješaka), a potom djelovanjem diktatora Mamerka (D, III. 15: 316).

[355] „U mirnim su vremenima republike uvijek zanemarivale velike i rijetke ljude" (D, III. 16: 317). I malo kasnije naš autor dodaje: „Stoga je očita mana republika da u mirno doba malo cijene vrijedne ljude" (*ibid.*).

[356] Lefort nam kaže da kada bi republika zaista na svoje pozicije odabirala najbolje, tada bi s pravom svako djelovanje usmjereno protiv onih koji su na vlasti bilo neopravdano djelovanje protiv zakona, i svaka urota bi bila zločin protiv republike (*ibid.* 377).

otkriva potencijalno tiransko lice i agresiju unutar svake republike. S tog stajališta, oni koji djeluju izvan okvira postojećeg poretka nisu tek rušilački raspoloženi spram vlasti/zakona/poretka, već odgovaraju na izazov prikrivene prethodne agresije koja je već upisana u republiku kroz loš izbor položaja (*ibid.*: 377). Drugačije, nasilna borba protiv ambicioznih nije nužno borba za rušenje republike i uspostavu tiranije, kako bi to htjeli pokazati vlastodršci. U situaciji korupcije, u Lefortovom čitanju, *de jure* i *de facto* autoritet više se ne preklapaju, te se štoviše međusobno isključuju (*ibid.*: 377). *De facto* autoritet („obična razboritost") se tada potvrđuje upravo izvan zakona, a djelujući protiv korupcije on postupno prisvaja pravo na upravljanje (*ibid.*). Tako smo u situaciji da razumijemo Machiavellijevu osudu postupanja Giacominija,[357] koji se nije odlučio na subverzivno djelovanje, odnosno nije poduzeo odgovarajuće urotničko djelovanje protiv države, a u službi javnog dobra.[358]

Naš interpret nam D, III. 18 predstavlja kao „posebno mračno poglavlje" (*ibid.*: 373). Machiavelli sljedećim riječima, koje zadobivaju status „najvišeg znanja" (*ibid.*: 378),[359] otvara svoju raspravu: „Znao je kazati Tebanac Epaminonda kako *ništa nije potrebnije i korisnije vojskovođi* negoli da dozna neprijateljeve odluke i namjere" (D, III. 18: 319 - istaknuo D. Ž.). Ovu maksimu Epaminonda je upotrijebio u vezi borbe protiv tiranije Spartanaca. Machiavelli u nastavku dodaje da onaj tko je dobar strateg zaslužuje još veću pohvalu jer je znanje povezano s *pretpostavkama*. Naš autor potom na zaprepaštenje čitatelja modificira Epaminondov uvid posredstvom teze koja je sasvim suprotstavljena proklamiranoj najvišoj istini uspješnog predviđanja posredstvom razuma jer se sada čini da je za ono što je blisko i sadašnje najvažnije osloniti se na osjetilno znanje, tj. percepciju/opažanje: „A shvatiti neprijateljeve planove nije tako teško kao što je ponekad teško shvatiti njegovu akciju, i to ne

[357] Saznajemo da se Antonio jako ljutio jer su opsadom Firence upravljala čak trojica nesposobnih zapovjednika, „pa je očito bio jako strpljiv i dobar čovjek kad nije poželio da se osveti, ili upropaštavanjem grada, ako bi mu pošlo za rukom, ili napadajem na kojeg pojedinca u njemu" (D, III. 16: 318) .

[358] U D, III. 17 naslovljenom „Ne smije se nekome nanijeti uvreda pa ga onda poslati da upravlja na važnom položaju" naš autor preko primjera Gaja Klaudija Nerona pokazuje, sasvim suprotno našim očekivanjima, da se republika treba oglušiti na legitimne zahtjeve za položajima onih koje je prethodno uvrijedila. Lefort ovaj osnovni uvid razmatranog poglavlja tumači kroz prizmu autorove ironije, budući da pod maskom realističkog pristupa ispada da bi se republika trebala riješiti najboljih ljudi kako bi očuvala stabilnost (Lefort, 2012: 378). Ironija je dvostruka jer se od političkih elita koje nisu u mogućnosti da prepoznaju kako (vojne) položaje daju tek ambicioznim pojedincima, sada očekuje da mogu prepoznati „neprijatelja" kojeg su stvorili i proniknuti njegove namjere.

[359] Epaminonda je prema Plutarhu, u razlici spram Pelopide, „general filozof" i stoga raspolaže najvišim intelektualnim znanjem (Lefort, 2012: 378). Za analizu Epaminonde vidi u nastavku potpoglavlje 3.5.3.

toliko akciju koja se odvijala daleko, koliko akciju tog trenutka i blizu“ (D, III. 18: 319). Machiavelli zatim najprije analizira primjer poraza Bruta i Kasija koji su izgubili bitku kod Filipa zbog zablude poraženog Kasija koji je pogreškom nastalom uslijed mraka mislio da je i Brut, koji je predvodio drugo krilo vojske poražen, pa se u tom očaju, kaže nam naš autor, odlučio ubiti (*ibid.*). Po Lefortovom sudu, Machiavelli privilegiranjem važnosti opažanja čitatelju ponovno skreće pozornost na prikrivenu „političku prirodu razlikovanja dobrih i loših iluzija“ (Lefort, 2012: 380). Naime, mi smo već naučili da dobre iluzije (pola istina, pola fikcija), za razliku od primjera Brut/Kasija koji djeluju poput Firentinaca, mogu donijeti slobodu političke zajednice (*ibid.*). Primijetimo da se iza figure Marka Bruta, skriva implicite Junije Brut, osnivač Rimske Republike, koji je za razliku od opisanog para Brut/Kasije uspio upregnuti svoju pobjedu u korist slobode domovine (*ibid.*). Marko Brut poput Kasija nije uvidio da je svojim postupcima dodatno navukao mržnju plebsa kojeg je paradoksalno upravo htio za saveznika. Zato Lefort uz pomoć Plutarha zaključuje da je Brut ubio tiranina, a ponašao se kao da je poražen, te je stoga nerazborito sudjelovao u aranžiranju vlastitog političkog suicida (*ibid.*: 381). Pretjerano samopouzdanje (Bruta)[360] pruža iste katastrofalne rezultate kao i nedostatak pouzdanja (Kasije). Marko Brut i Soderini pritom predstavljaju dva ekstrema iste pogrešne politike utemeljivača-urotnika. Marko Junije Brut iskazuje iste nedostatke kao i Soderini, koji je također suviše uvjeren u svoj autoritet, te stoga odbija primirje sa Španjolcima, a zatim je kasnije (poput Kasija) krivo procijenio da je sasvim poražen, jer nije razumio snagu i mogućnosti potpore puka, te je i prije negoli je došlo do prave bitke odlučio odustati (*ibid.*: 381).

U nastavku poglavlja naš autor analizira dva primjera u kojima oba protivnika čine grešku, a o pobjedniku odlučuje puki slučaj. Tako se opisuje iscrpljujuća i velika borba Rimljana i Ekva 423. g.pr.n.e u kojoj su zbog noći i jedni i drugi mislili da je neprijatelj pobijedio te su zbog toga svoje tabore prepustili pljački. Rimski centurion Tempanije je potom od nekih ranjenih Ekva saznao da su njihove vojskovođe napustile svoj tabor pa je potom o tome obavijestio konzula, koji se stoga u Rim vratio kao pobjednik (D, III. 18: 320). Lefort primjećuje da Machiavelli pritom značajno mijenja Livijevo pripovijedanje[361] kako bi naglasio da spas domovine dolazi od strane običnog vojnika, a ne od zaslijepljenog *de iure*

[360] Drugi primjer pretjeranog samopouzdanja kojeg naš autor opisuje je bitka između Francuza i Švicaraca kod Svete Cecilije gdje je dio Švicaraca koji je ostao čitav zbog noći pomislio da je pobijedio. Međutim, oni nisu znali da su ostali bili pobijeđeni i pobijeni, što je njih koštalo života, a njihove saveznike, Papu i Španjolce, umalo koštalo poraza (D, III. 18: 319).

[361] Prema Livijevom kazivanju riječ je o bitci Rimljana protiv Volšćana, a Tempanije je bio zapovjednik konjice i nije imao posebnu ulogu u obavještavanju konzula (*ibid.*: 381)

autoriteta - konzula. Konvencionalni autoritet se na taj način djelovanjem jednog običnog plebejca dovodi u pitanje, što dodatno pojačava impresiju/imaginaciju kod plebejski raspoloženog čitatelja, posebice ako uzmemo u obzir kontekst intenzivnog klasnog rata koji je u vrijeme opisanog događaja dobio zamah, a kojeg upravo patriciji pokušavaju neutralizirati kroz vojne ekspedicije (*ibid.*: 382).

U ovom svjetlu valja čitati i posljednji Machiavellijev primjer u poglavlju koji se tiče suvremenog postupanja Firence u vezi sukoba s Mlečanima oko Pise 1498. godine. Ponovno se opisuje situacija u kojoj oba sukobljena tabora, i to bez upuštanja u prethodnu borbu, ne znaju procijeniti situaciju protivnika, te se stoga istodobno odlučuju na povlačenje. Lefort međutim u ovom primjeru, u kontrastu s prethodnim, pronalazi „fijasko bitke koja [uopće] nikada nije vođena" (*ibid.*: 382). Naime, Firentinci su pobijedili nezasluženo, tek zbog jedne sretne okolnosti u liku neke siromašne starice posredstvom koje su doznali da se Mlečani spremaju na odlazak, pa su se stoga tek tada toliko ohrabrili, da su napali i porazili Mlečane (D, III. 18: 320). U ovom primjeru koji se tiče Firence, naspram pohvale plebsa, susrećemo jednu tmurnu sliku politike, u okviru koje je dominantna klasa ona koja upravlja društvom, a puk je ostavljen bez odgovarajuće inicijative. Lefort pritom ne propušta podsjetiti da su Španjolci nakon početnog otpora Firentinaca kod Prata bili voljni odustati od daljnjeg djelovanja, i da Machiavelli izborom primjera kojeg razmatramo želi reći da su Španjolci ušli u Firencu samo zato što su imali dojavu od strane velikaša da je Grad slab (Lefort, 2012: 382).

Za razliku od situacije Rima koji ima svog Tempanija, u Firenci nema takvog vojskovođe koji bi Grad poveo u pobjedu. Njegovo mjesto, primjećuje Lefort, ostaje upražnjenim (*ibid.*: 378, 382, 384). No jesu li ipak s obzirom na samu činjenicu postojanja tog praznog mjesta Medičejci izborili tek iluzornu pobjedu ostaje otvorenim pitanjem (*ibid.*: 378). Čini se da Firenca nije dosegnula završni stupanj korupcije i da je intervencija u postojeću situaciju ipak moguća,[362] iako su zahtjevi situacije u koju je vojskovođa/inovator/novi autoritet postavljen *bez presedana* (*ibid.*: 383).[363] Figura Epaminonde, vojskovođe-filozofa s početka poglavlja, pokazuje da je izvršenje tog zadatka moguće u sretnom spoju teorije i

[362] Čini se da Lefort kroz svoju analizu u D, III implicira kako u slučaju Firence Machiavelli zagovara uspostavu diktature u kojoj je diktator inspiriran modelom kojeg nudi *Vladar*, a osnovni mu je cilj uspostava demokratske republike. Za ovaj uvid, čije se značenje ne može prenaglasiti, vidi posebice Lefort, 2012: 383.

[363] Soderini je primoran da se bori istovremeno na dvije fronte: protiv vanjskog neprijatelja (Španjolaca) te prvenstveno protiv unutarnjeg neprijatelja predstavljenog u liku velikaša.

prakse (*ibid.*). Pa iako je Epaminondova figura, usmjerena na oslobađanje vlastite domovine, izvor inspiracije za vođu/urotnika, taj se heroj ipak bori protiv tiranije vanjskog neprijatelja Spartanaca (koji je doduše sasvim vidljivo postao unutarnjim), dok je Machiavellijeva borba suptilnija jer je protivnik bliži, ali stoga i paradoksalno teže vidljiv/spoznatljiv. Riječ je dakako o unutarnjem neprijatelju, o velikašima unutar istog Grada koji pod prividom borbe za slobodu, veličinu i sjaj Firence dominiraju i iskorištavaju puk (*ibid.*).[364]

Machiavellijeva rasprava zadobiva novu dimenziju u sljedeća četiri poglavlja koja su namijenjena osvjetljenju tipa upravljanja koje uspješni vojskovođa treba poduzimati i ujedno na novi način čitatelju dočaravaju jedinstvenu poziciju, funkciju i zadatak autoriteta u republici (*ibid.*: 383).[365] Vojna rasprava tako još jednom zahtijeva političku interpretaciju, a karakteristike svih analiziranih vojskovođa osvjetljavaju figuru političkog reformatora. Machiavellijeva analiza u D, III. 19 započinje analizom dvaju rimskih konzula, Kvincija i Apija, koji predvode rimsku vojsku u doba velikog neprijateljstva između velikaša i puka. Dvojica konzula utjelovljuju različite tipove upravljanja vojskom. Apije (neprijatelj puka) je bio okrutan i grub zapovjednik, a čitatelj saznaje da je njegov način upravljanja nedjelotvoran, budući da je njegova vojska gotovo poražena. S druge je pak strane Kvincije, prikazan dobroćudnim i humane naravi, koji je konzekventno pobijedio s trupama koje je predvodio. Stoga se na prvi pogled čini da je kod upravljanja mnoštvom „bolje biti human nego ohol, dobar negoli okrutan“ (D, III. 19: 321). Međutim, već u nastavku poglavlja naš autor, iznosi riječi slavnog povjesničara i velikog autoriteta Tradicije, Gaja Kornelija Tacita, koje opovrgavaju Machiavellijev početni, provizorni sud: „Više vrijede kazne nego poštovanje kad treba vladati mnoštvom“ (D, III. 19: 321). Firentinac se ipak u nastavku trudi prikazati neutralnim između dvije opcije. Oblik vladavine (republika/principat) tako pruža rješenje problema: „Razmotrivši kako se ta dva mišljenja mogu pomiriti velim: ili moraš upravljati ljudima koji su ti po pravilu partneri [jednaki], ili ljudima koji su ti uvijek podvrgnuti. Kad su ti jednaki, ne može se potpuno primijeniti kazna ili strogost o kojoj govori Kornelije; a kako je rimski puk u Rimu imao jednaku vlast kao i plemstvo, netko tko je privremeno zavladao nije s njim mogao okrutno i grubo postupati“ (D, III. 19: 321). Međutim, Lefort upozorava da

[364] U tom svjetlu valja tumačiti Machiavellijevu nadopunu Epaminondovog nauka: „A shvatiti neprijateljeve planove nije tako teško kao što je ponekad teško shvatiti njegovu akciju, i to ne toliko akciju koja se odvijala daleko, *koliko akciju tog trenutka i blizu*“ (D, III. 18: 319 - istaknuo D. Ž.).
[365] Lefort primjećuje da se Machiavelli u poglavlju poziva na *Vladara,* a termini analize odgovaraju terminima 15-23 poglavlja *Vladara* tj. upravo analizi funkcije vlasti i autoriteta (*ibid.*: 384).

je Tacitova teza Machiavellijeva invencija (Lefort, 2012: 385).[366] Možemo tako zasada doduše tek pretpostaviti da nam autor svojim zaključkom u poglavlju nije rekao i svoj konačni sud, te da štoviše možda svoj vlastiti sud stavlja u usta rimskog povjesničara *(ibid.*).

U sljedećem poglavlju analizira se ponašanje niza rimskih vojskovođa u vezi s neporočnim, velikodušnim, čestitim i dobrodušnim djelovanjem i to usmjerenim prema protivnicima: riječ je o figurama Kamila, Scipiona Afričkog[367] te Gaja Fabricija Luscina.[368] A u nastavku kao primjer iznenađujuće navodi jednog vladara, Ksenofontovog Kira, koji je „stekao koliko časti, koliko pobjeda, koliko dobra glasa (…) jer je bio human i ljubazan i jer nije odavao ni oholost, ni okrutnost, ni razvratnost, ni bilo koji porok što prlja život ljudi“ (D, III. 20: 322). To je kontradiktorno s uvedenim razlikovanjem tipa djelovanja u ovisnosti o tipu vladavine u prethodnom poglavlju. A zatim na dodatno zaprepaštenje čitatelja Machiavelli završava poglavlje sa suprotnim primjerom od čestitog ponašanja koje je zagovorao (Lefort, 2012: 385): „Budući da je Hanibal suprotnim svojstvima postigao velik glas i velike pobjede u idućem ću poglavlju raspravljati zašto je bilo tako“ (D, III. 20: 322). Machiavelli je štoviše u D, III. 21, s obzirom na iskustvo Hanibala, eksplicitan u svom sudu da pobjede uopće ne ovise o uzrocima koje je prethodno opisao: ljudskost, dobrota hvale vrijedna djela *vs*. opakost, okrutnost, odvratna djela.[369] Svoj sud naš autor potvrđuje kroz usporednu analizu Scipiona i Hanibala. Dok je Scipion, ušavši u Španjolsku „svojom ljudskošću i dobrotom smjesta stekao naklonost te zemlje i obožavanje i divljenje naroda“, Hanibal je s druge strane „posve drugačijim ponašanjem, naime nasiljem, okrutnošću, otimačinom i svim mogućim opačinama, postigao jednak učinak kao Scipion u Španjolskoj“ (D, III. 21: 322). Čitatelj saznaje da treba poći od pretpostavke da su ljubav i strah dva glavna pokretača ljudi[370] pa otuda „vojskovođi *nije važno kojim od tih putova korača*, pod uvjetom da je *čovjek obdaren vrlinom* i da zbog te vrline uživa ugled među ljudima“ (D, III. 21: 323 - istaknuo D. Ž.). S koje strane ekscesa vojskovođa djeluje (Scipion ili Hanibal) manje je bitno od toga da shvati opasnost srednjeg

[366] U trećoj knjizi svojih *Anala* Tacit zaključuje upravo suprotno, zagovarajući poticanje poštovanja kod mnoštva, nasuprot izazivanju straha i kazni (*ibid.*: 385).

[367] Tako čitatelj saznaje da Scipionu Afričkom u Španjolskoj nije toliki ugled „i prijateljstvo cijele Španjolske“ priskrbilo samo osvajanje Nove Kartage, već primjer neporočnosti koji je iskazao kada je jednom prilikom mladu, lijepu i nedirnutu ženu vratio njezinu mužu (D, III. 20: 322).

[368] Iako je ratovao protiv Pira, Fabricije je Piru poslao pismo kojim ga je obavijestio o uroti koju mu je spremao njegov bliski prijatelj, i tako je Pira paradoksalno uspješno otjerao iz Italije (D, III. 20: 322; D, III. 21: 323).

[369] „Pobjede ne ovise o spomenutim uzrocima, dapače, kanda ti takvo ponašanje ne donosi ni više snage ni više fortune, budući da se i suprotnim ponašanjem mogu steći slava i ugled“ (D, III. 21: 322).

[370] „Osim toga, ljude potiču dvije glavne stvari, *ili ljubav, ili strah*, pa njima upravlja i onaj kojega vole, i onaj koji nameće strah, dapače, u većini ga slučajeva prate i slušaju više oni koji ga se boje nego oni koji ga vole“ (D, III. 21: 323 - istaknuo D. Ž.).

puta, te da istovremeno preko *virtù* uravnotežuje svoj eksces (*ibid.*). Međutim, iako su dvije figure predstavljene ravnopravnima, u nastavku naš interpret primjećuje da se težište ipak nedvojbeno prebacuje na Hanibala (Lefort, 2012: 386). Naime, za razliku od Scipiona koji se zbog svoje humanosti suočio s pobunom dijela vlastitih vojnika samo zato što ga se nisu bojali,[371] za Hanibala, s druge strane, Machiavelli ističe da „nema posebnog primjera da su mu okrutnost i nepovjerljivost [ikada] naudili“ (D, III. 21: 323). Dapače, naš autor nam kazuje: „Zbog toga je stekao i golemu prednost, kojoj su se svi pisci divili, jer u njegovoj vojsci, iako je bila sastavljena od kojekakvih ljudi, nikad nije došlo do nesuglasica ni među njima ni između njih i njega. A to se može dugovati samo strahu koji je njegova osoba ulijevala“ (*ibid.*).[372] Zaključno primijetimo da je u ovoj fazi analize napušteno razlikovanje tipa vladavine kao prikladnog odgovora na pitanje kako postupati s „vojnicima u ratu“, a Apije povratno zadobiva prednost nad figurom Kvincija (Lefort, 2012: 386).

D, III. 22 nadomješta par Scipion - Hanibal novim figurama Manlija Torkvata kojeg karakterizira okrutnost[373] i strogost, te Valerija Korvina kojeg karakterizira ljudskost i humanost. Čini se da su oni prema Machiavellijevom prikazu, bez obzira na različito postupanje prema svojim vojnicima, obdareni istovjetnom *virtù* i ovjenčani istom slavom (D, III. 22: 324) budući da su obojica podjednako doprinijeli dobru republike, a time i svome vlastitom dobru. Dvojica konzula su tako različitim postupcima postigli jednak rezultat. Prosuđujući naposljetku je li u republici više hvale vrijedno Korvinovo ili Manlijevo ponašanje prema kriteriju sigurnosti države (republike), Machiavelli se nasuprot Liviju, odlučuje za okrutnog Manlija: „Ipak, da u tome ne ostanem neodlučan, velim da građanin koji živi prema zakonima republike treba da smatra hvale vrednijim i manje opasnim Manlijevo ponašanje“ (D, III. 22: 325). Osnovni razlog takvoj prosudbi Machiavelli pronalazi u tome što je njegovo postupanje manje opasno jer nije popularno, i stoga onemogućuje pridobivanje građana na razini njegove osobe, ne vodi ka stjecanju pristaša/posebnih prijatelja, te se „*ni u čemu ne može odnositi na privatnu ambiciju*“ (*ibid.* - istaknuo D. Ž.). Ponašanje Manlija koje je strogo spram svakoga tako je prema našem autoru usmjereno prema „koristi sviju“, a proizlazi iz „ljubavi prema općem dobru,“ pa je ocjenjeno „najkorisnijim i najpoželjnijim“ za

[371] Kako bi odgovorio na taj izazov Scipion je morao primijeniti okrutnost koju je inače izbjegavao (D, III. 20: 323).
[372] I u nastavku Machiavelli dodaje: „Taj je strah bio tako velik, da su zbog njega i zbog velika ugleda koji mu je donosila njegova vrlina vojnici bili mirni i složni“ (*ibid.*).
[373] Saznajemo da je Manlije čak ubio vlastita sina kako bi vojnike učinio poslušnima (D, III. 22: 324). Tako oštra disciplina koju je nametao Manlije kaže nam naš autor poznata je kao *Manliana imperia* (*ibid.)*.

republiku jer „ne izaziva sumnju u privatnu vlast“ (*ibid.*: 326). Nasuprot tome, Valerijevo ponašanje, iako služi općem dobru, ipak je ocijenjeno pogibeljnim i za njega samoga i za republiku jer u situaciji društva korupcije i/ili u slučaju dobivanja više uzastopnih mandata na mjestu čelnika vojske, pobuđuje nepovjerenje i sumnju, budući da svojim postupcima pridobiva posebnu naklonost vojnika. „Takvi postupci utiru put tiraniji“ te će se stoga Grad (republika), kad to prepozna od njega nastojati zaštititi (*ibid.*). Nasuprot tome, ponašanje Korvina je navodno korisno u principatu/monarhiji. Tako u konačnici D, III. 22 u potpunosti preokreće tezu iz D, III. 19 (Lefort, 2012: 386). Važna je predodžba koju građani stvaraju o autoritetu i koja donosi sigurnost kako državi tako i političkom autoritetu koji djeluje. Republika je tako za Machiavellija, prema Lefortu, „oblik vladavine koji nužno upućuje na strogost i čak nehumanost u upravljanju“ (*ibid.*: 387). U ovoj fazi Firentinčeve analize, čini se da republika biva uspješnom samo posredstvom predodžbe rigoroznog autoriteta čime se u atmosferi poopćenog nepovjerenja aktera isključuje privatna ambicija i osigurava usmjerenost republike prema koristi sviju, te omogućuje „život prema zakonu i magistratima“ (D, III. 22: 326), a što posljedično donosi prednosti svim građanima republike. Naime, građani posredstvom predodžbe rigoroznog autoriteta nisu odani pojedinačnom građaninu, već zakonu (Lefort, 2012: 387).[374]

Machiavellijev je očigledan cilj, prema Lefortu, da nas „oslobodi opće predodžbe dobrog republikanskog vođe, te da prepoznamo vrijednost nasilja kada je ono upregnuto u službu zakona“ (*ibid.*: 388).[375] Lefort također primjećuje kako naš autor na ovaj način u potpunosti dovodi u pitanje stajalište buržoazije koja se predstavlja zagovornikom mira, a pod tim plaštem zapravo štiti vlastiti poziciju (*ibid.*: 387). Manlije je strogim djelovanjem nedvojbeno uspostavio autoritet kod građana, te je osigurao njihovo konsenzualno podvođenje pod zakon republike. Međutim, može li uistinu model Manlija nuditi konačan odgovor na pitanje valjanog političkog djelovanja u republici u svim situacijama? Je li

[374] U tom svjetlu valja čitati i primjer onog plemića Mletačke republike velikog ugleda, bivšeg zapovjednika vojske, koji je neoprezno uspješno posredovao u sukobu, umjesto da se držao sa strane, pa je time zbog silnog utjecaja kojeg je njegova privatna osoba budila, postao sumnjiv Senatu koji ga je dao ubiti (D, III. 22: 326; Lefort, 2012: 387). Možemo tek dodati da je Machiavellijevo postupanje u vezi s diseminacijom njegovog nauka i metodom komunikacije sa zainteresiranim čitateljem bilo razboritije.

[375] Na zaprepaštenje čitatelja, Machiavelli kazuje da se za razliku od republika u principatu valja „potpuno prikloniti Valeriju, a ne Manliju, jer *vladar od vojnika treba zahtijevati poslušnost i ljubav*“ (D, III. 22: 326 – istaknuo D. Ž.). I u nastavku dodaje „Stoga zaključujem da je ponašanje poput Valerijeva korisno vladaru, a kad je riječ o građaninu, pogibeljno je ne samo za domovinu nego i za njega“ (*ibid.*). Machiavelli, čini se, želi proizvesti što je moguće veći kontrast, kako bi teza o nasilju u republici zadobila pravo mjesto.

Manlije ključna figura Machiavellijeva republikanskog nauka, dok su sve druge figure upregnute u njegovo osvjetljavanje?[376] Čitatelj ne smije smetnuti s uma da je za Machiavellija republika oblik vladavine koji počiva na specifičnom tipu konsenzusa.[377] Strogi tip republikanskog upravljanja republikom nije nužno u isključivoj službi javnog dobra, niti *per definitionem* isključuje osobnu vlast u kojoj za golu privatnu ambiciju i/ili osobni interes ne bi bilo mjesta (*ibid.*: 387, 394).

Mi znamo da je uspjeh republikanskog režima vezan za konkretne društvene i/ili povijesne uvjete koji ovise o razvoju klasne borbe, a korupcija pritom predstavlja stalnu prijetnju (*ibid.*: 388).[378] U uvjetima iznimne korupcije društva, u situaciji Machiavellijeve Firence, model Manlija ne može biti model političkog djelovanja. S ovim opažanjima na umu, u sljedećim poglavljima s punim pravnom očekujemo Machiavellijevu nadopunu učenja o autoritetu. Na tom tragu poglavlja D, III. 23-25 nadomještaju figuru Manlija s dvije slavne figure; na pozornicu stupaju Marko Furije Kamilo te Lucije Kvincije Cincinat. Figura Kamila ponajprije ispravlja zaključke koje je naš autor donio u vezi s Manlijem. Kamilo je nedvojbeno sličan Manliju,[379] te se iz perspektive samog završetka prethodnog poglavlja na prvi pogled čini[380] da su građani tek zavidni/ ljubomorni na njegov uspjeh što ujedno tobože donosi odgovor na pitanje iz naslova poglavlja „Zašto je Kamilo protjeran iz Rima“, a na planu šire analize omogućuje nam da tobože razumijemo zašto strogost ponekad može ugroziti osobu koja obnaša funkciju autoriteta. Međutim, Kamilovo protjerivanje, ubrzo saznajemo, nije rezultat nezahvalnosti, budući da naš autor u tri precizne točke donosi kritiku njegova ponašanja: najprije saznajemo da novac od prodaje dobara Veja koje je prethodno porazio ne želi podijeliti s pukom, zatim da su njegova oholost, arogancija i raskošno držanje

[376] Ne skriva li figura Malija iza predodžbe revnog branitelja javne stvari možda i neki drugi lik? Nije li se možda on uspio prikazati nezainteresiranim kako bi ipak zadovoljio privatni interes? Ili blaže, je li barem moguće zamisliti da korupcija ipak neprimjetno napreduje iza njegovih leđa? Odgovore na ta pitanja potražit ćemo u nastavku Machiavellijeva teksta.

[377] Konsenzus u makijavelijevskom smislu se odnosi na postupno pridobivanje puka, te osiguranje privrženosti cjeline građana zakonu.

[378] Machiavelli nas izrijekom upozorava da je narod kao cjelina građana stalno izložen opasnosti korupcije i da stoga zanemaruju ugledne ljude, a kako bi doskočio tome pronalazi dva načina: „Jedan je držati građane u siromaštvu, kako bogatstvom bez vrline ne bi mogli kvariti sebe i druge; drugi je pripremiti se za rat tako da bi se uvijek moglo zaratiti, pa bi se uvijek osjećala potreba za uglednim ljudima, kao što je činio Rim u svojim prvim vremenima“ (D, III: 16: 318).

[379] Autor smatra da je Kamilo sličniji Manliju negoli Valeriju, i potom se referira na Livija: „Vojnici su mrzili i divili se njegovim vrlinama“ (D, III. 23: 327).

[380] „Tvrdim da je ponašanje poput Manllijeva za vladara opasno a za građanina korisno, osobito radi domovine; a rijetko kad i naudi, *osim ako mržnju koju na tebe navuče tvoja strogost ne poveća sumnja* koju druge tvoje vrline zbog tvojega velikog ugleda izazovu, kao što ćemo dolje raspraviti govoreći o Kamilu“ (D, III. 22: 326 - istaknuo D. Ž.).

dobili puni izraz kada su nakon pobjede nad Vejima njegova kola vukla četiri bijela konja, te u konačnici, da je, kako bi Apolonu prinio desetinu plijena koji su ostavili Veji, taj plijen oduzeo svojim vojnicima koji su ga već bili prigrabili (D, III. 23: 327). Stoga čitatelj opravdano sumnja u sliku konzulove jednostavne posvećenosti javnom dobru koja bi eventualno štetila samo njemu, a nipošto republici. Pritom prema Lefortu, na ovom mjestu nije riječ tek o karakteru Kamila, već o tipičnom ponašanju jednog velikaša (Lefort, 2012: 390), a njegova analiza donosi novu dimenziju na putu prema otkrivanju punog značenja političkog autoriteta. Kamilo, naime, ukazuje na mjesto političkog autoriteta (subjekta) unutar društvenog polja i na njegov odnos s društvenom klasom plebsa (*ibid.*: 389). Ovaj konzul koji je, ne zaboravimo, sličan Manliju, predstavnik je patricijata, dakle onih koji dominiraju u društvu, i odbija dijeliti bogatstvo s plebsom. Stoga Lefort zaključuje da, za razliku od Kamilovog slavnog ponašanja u vezi s vanjskim neprijateljima,[381] u vezi s unutarnjim neprijateljem čuveni konzul nije slijedio ispravnu logiku političkog djelovanja koja upućuje na pristajanje uz puk (*ibid.*: 390). Konzulova nepopustljivost prema puku i arogancija te nemogućnost proizvođenja odgovarajuće predodžbe autoriteta dovode u pitanje čitavu republiku. Motiv Kamilovog i Manlijevog djelovanja tako nije vrlina, već zaštita klasnog interesa velikaša (*ibid.*: 388-389).[382]

Figura Cincinata koja se analizira u D, III. 24 u prvi mah kod čitatelja pobuđuje bezrezervno divljenje, a njegova je osnovna funkcija da ponovno zadobije povjerenje čitatelja preko privremenog pristajanja uz rimski ideal vrline (*ibid.*: 391). Pošto su Ekvi napali vojsku neopreznog konzula Minuncija odlučeno je da se diktatorom imenuje „dobar i vrijedan

[381] Primjerice u D, III. 20 Machiavelli opisuje njegovo postupanje prilikom opsade fališćanskog grada Falerija, kada je odlučno reagirao na nemoralnu ponudu učitelja najplemenitije gradske djece protivničkog grada, koji je tražio da se primopredaja grada obavi posredstvom djece, na što je Kamilo naredio djeci koja su Faleriju bila u pratnji da ga išibaju, pa se je tako posramljen vratio u Grad. Kad su Fališćani to čuli, zatečeni čestitošću Kamila, odlučili su mu predati Grad (D, III. 20: 321-322). Lefort primjećuje da je tom obmanom Kamilo uspio lukavošću dobiti ono što bi silom bilo mnogo teže izboriti (Lefort, 2012: 390).
I dok je na razini D, III. 20 Kamilo uspoređen s Kirom koji je bio čestit i nije odavao nikakvu oholost, Machiavelli nam pak na razini D, III. 23 kazuje da je Kamilo, zbog svoje neprikrivene i nerazborite arogancije i oholosti, neoprezno navukao mržnju građana, te da je svojim ponašanjem ugrozio život republike.

[382] U ovom kontekstu valja čitati početak D, I. 55 gdje se opisuje ista zgoda oduzimanja plijena razdijeljenog puku, a za potrebe namirenja Apolona. Čini mi se da ovo poglavlje ne prokazuje, kako se to smatraju tumači inspirirani Straussom (c*f*. Sullivan, 1996), lažnu dobrotu i pobožnost puka, koji se je htio osloboditi te obveze otvoreno negodujući. Radi se o argumentaciji kojom se koriste štrausijanci da bi pokazali da je puk u osnovi sličan velikašima. Međutim, ovaj primjer u D, I. 55, iz perspektive Lefortovog čitanja D, III. 23, valja tumačiti na upravo suprotan način, budući da zapravo progovara o velikašima, i ukazuje na njihovu stvarnu prirodu te nezasitnost njihova apetita za stjecanjem.

čovjek“,[383] Lucije Kvincije Cincinat, koji je vlastitim rukama obrađivao svoj mali posjed od tek „četiri jutra zemlje“ (D, III. 24: 328-329). Cincinat se pokazuje spremnim da napusti svoj posjed kad je sudbina/sigurnost države dovedena u pitanje, a pošto je uspješno djelovao i razbio neprijatelje, ponovno se vratio obrađivanju istog komada zemlje, ostajući umjeren i skroman (*ibid.*). Međutim, autor nam prešućuje razloge Cincinatovog siromaštva. U Livijevoj povijesti saznajemo da je Cincinatov sin Caesco, jedan od najarogantnijih ali i najuglednijih mladih patricija (Lefort, 2012: 391, 393), prethodno umalo bio pogubljen, a Cincinat je to oslobađanje i mogućnost naizgled dobrovoljnog odlaska Caesca u egzil platio svojim bogatstvom, te je zato i postao siromašan. Cincinatova skromnost i umjerenost pokazuju se pukim mjerama pridobivanja barem mlakog povjerenja puka. Tako Machiavellijeva analiza Cincinata, prema Lefortu, ima za osnovnu funkciju da kod pažljivog čitatelja ponovno prizove figuru drskog patricija, te da štoviše pobudi sliku nasilja kao prikladni odgovor na dominaciju velikaša, budući da se Caesco smirio tek pred strahom od smrtne kazne (*ibid.*: 391).

Machiavelli u poglavljima koja slijede nastavlja s ispitivanjem „mjesta političkog subjekta“ (*ibid.*: 391). U D, III. 26 naš autor u poglavlju vrlo neobičnog naziva „Kako se zbog žena može upropastiti država“ pod prividom razmatranja nasilnog ponašanja Rima kao države-gospodara nad podvrgnutim gradom Ardeja, koji se nalazi u situaciji građanskog rata, prikriveno implicira da upravo takav ekstremni tip nasilja „koji pretpostavlja veličinu i hrabrost“ (D, III. 27: 330)[384] politički autoritet treba upotrijebiti i protiv frakcija koje ugrožavaju život republike (Lefort, 2012: 392). Nadalje, D, III. 27 donosi sličan kritički zaključak o postupanju Firence s Pistojom u vezi s unutarnjim konfliktima između Panciatichija i Cancellierija, koje je uzaludno nastojala pomiriti.[385] Iz tog primjera proizlazi da postoje situacije u kojima nije moguće igrati na lukavost i tek uravnoteživati sukobe među sukobljenim strankama (*ibid.*: 392). Postupanje Soderinija prema pristalicama Medičejaca, koje se po Lefortovom sudu ovdje prikriveno analizira, slično je djelovanju Firence u vezi s

[383] U prethodnom je poglavlju također naglašena dobrota Cincinata koji štoviše predstavlja „značajan uzor“. Kad je puk u sporazumu sa Senatom tribunima produžio vlast za godinu dana, Senat je, radi natjecanja s pukom, produžio konzulat Luciju Kvinciju Cincinatu. On je međutim tu odluku smjesta odbacio „tvrdeći kako nevaljale običaje treba dokinuti, a ne potvrđivati ih još jednim gorim primjerom, i zato je zahtijevao da se imenuju novi konzuli. Da su svi rimski građani bili *dobri i razboriti* kao on (…)“ (D, III. 24: 327 - istaknuo D. Ž.).

[384] „Način na koji su rimski konzuli izmirili Ardejane može poslužiti kao uzor kako treba uspostaviti red u razjedinjenom gradu, *a nema drugog načina ni drugačijeg lijeka nego pobiti vođe nereda*“ (D, III. 27: 330 - istaknuo D. Ž.).

[385] „Nemoguće je da obje stranke budu prijatelji onome tko je na vlasti, bio to vladar ili bila republika. Po naravi se ljudi u svemu spornom opredjeljuju, pa im je draže ovo od onoga, tako da ćeš, zbog nezadovoljstva jednog njegova dijela, izgubiti grad u prvom ratu koji izbije, jer nije moguće zadržati grad koji ima i izvanjske i unutrašnje neprijatelje“ (D, III. 26: 330).

Pistojom (*ibid.*). Budući da nije dobro procijenio ekstremni karakter situacije u kojoj djeluje, neslavnim balansiranjem Soderini je obeshrabrio vlastite pristalice (puk) koji mu baš poput velikaša okreću leđa u odlučujućem trenutku (*ibid.*: 392). Soderini nije razumio da se Rim ne plaši biti „ne-dobrim" i primijeniti nasilje, već katkad djeluje poput tiranina spram drugih gradova.[386] Upravo takvo postupanje se indirektno preporuča Soderiniju, koji je morao shvatiti da treba nasilno suzbiti velikaše u Gradu. Međutim, on se bojao činiti „ne-dobrim"[387] jer, kako nam kaže naš interpret, stvarnost vidi očima firentinske ideologije umjesto da shvati kako treba postupati poput rimskih diktatora (*ibid.*: 392). Na tom tragu D, III. 28 donosi figuru Menlija Spurija čije koruptivno ponašanje baca svjetlo na funkciju i važnost unutarnje represije u republici.[388] Iako „bez uglednih građana republika ne može opstati niti se u njoj može ni na koji način dobro upravljati", jednako tako vrijedi i upozoriti na drugu krajnost, pretjeranu težnju za slavom nekih pojedinca (primjerice Caesco ili Kamilo), odnosno pretjerano poštovanje spram tih pojedinaca koje može biti „*povod tiraniji u republikama*" (D, III. 28: 331 - istaknuo D. Ž.).

Zaključno, prema Lefortu u ovoj seriji razmatranih poglavlja (počevši s D, III. 19), ne radi se o izboru između okrutnog ili dobrodušnog ponašanja, već o „propitivanju veze između autoriteta i znanja" (Lefort, 2012: 393).[389] Manlije, Kamilo i Cincinat nisu posvećeni zakonu zato što su dobri po prirodi iako strogi u djelovanju, već pod plaštem vladavine zakona koja im pruža legitimitet i *de facto* autoritetom brane klasni interes velikaša (*ibid.*: 393) i zapravo

[386] U vezi s događajima u Ardeji saznajemo da je tamo uslijed kulminacije unutarnjeg sukoba puk izišao iz grada i poslao Volščanima zahtjev za pomoć, dok je plemstvo pomoć zatražilo od Rima. Najprije su stigli Volščani te su opkolili Ardeju i napali je. A potom dolaze Rimljani koji su opkolili Volščane. A pošto su pobijedili s lakoćom, Rimljani su ušli u Ardeju i pobili glavne sudionike svađe, te su na taj način u tom gradu uspostavili red (D, III. 26: 329).

[387] „Međutim, slabost sadašnjih ljudi, posljedica njihova slaba odgoja i neupućenosti, razlog je što drevne postupke smatraju dijelom nehumanima, dijelom neostvarljivima" (D, III. 27: 330). Machiavelli ovdje pritom ponovno ukazuje da je najbolji postupak izmirenja u gradu pobiti vođe sukoba kako se pobune ne bi prenijele u zidine vlastitog grada.

[388] Riječ je o velikašu koji je privatno nabavio žito i dijelio ga puku kako bi postupno pribavio njegovu naklonost. Senat je stoga, kako bi pravodobno spriječio veliku opasnost koja je mogla proizaći iz takve darežljivosti, postavio *diktatora* i dao ga ubiti. Stvaranje pristaša privatnim/tajnim putem i/ili uslugama je opasno jer dovodi do korupcije i kršenja zakona (D, III. 28: 331-332). Lefort temeljem primjera figure Manlija Spurija koji je bio pretjerano darežljiv primjećuje da je za Machiavellija nasilje legitimno i u slučaju pukog postojanja prijetnje za poredak od strane nekog pojedinca (Lefort, 2012: 393). Rim zna kako se nasilje upotrebljava na „dobar" način (*ibid.*). Lefort nam međutim taji da je diktator koji je imenovan u tom konkretnom slučaju poznata figura: ostarjeli Lucije Kvincije Cincinat (Livije, IV. 13).

[389] Politički subjekt treba znati prepoznati narav situacije u kojoj djeluje, prodrijeti kroz plašt ideologije, i u skladu s time upotrijebiti odgovarajuća sredstva. Drugim riječima, politički subjekt treba razumjeti svoju funkcija u okviru društva rascijepljenog klasnim jazom, i zauzeti stranu puka koji, za razliku od velikaša, samo želi da ne bude tlačen.

podrivaju zakon. Budući da i ove slavne figure pokazuju da nema nužnog preklapanja *de iure* i *de facto* autoriteta, Machiavelli želi ukazati da politički subjekt, nosilac *de facto*, ali ne nužno *de iure* autoriteta, treba preuzeti rizik odlučivanja da uvijek ovdje i sada odlučuje o tome tko zaista služi republici, a tko doprinosi njezinom padu, odnosno tko posredstvom autoriteta podupire zakon, a tko instrumentalizira *de jure* autoritet i izvrće ga u korist vlastitih interesa (*ibid.*: 393).

U D, III. 29 pod naslovom „Griješi li narod, krivci su *vladari*" moguće je, prema Lefortu, zamijeniti termin vladari [*principi*] terminom upravljači republika. Za obuzdavanje situacije ekstremne korupcije do koje dovode *principi*, potrebna je, kao što nas naš interpret podsjeća, „neka gotovo kraljevska vlast" (D, III. 18: 185; Lefort, 2012: 393). Republika nije dobar sustav po sebi [*in itself*] jer tobože djeluje tako da isključuje privatnu ambiciju, nego su važna konkretna djelovanja i poduzimanja onih koji su na vlasti, jer pod plaštem vladavine zakona oni mogu težiti promicanju jednoklasne politike (*ibid.*: 394). Pa iako je točno da vlast može korumpirati narod kao cjelinu, što nam pokazuje Machiavellijeva analiza primjera Romagne u D, III. 29,[390] ipak djelovanje Cesarea Borgije ukazuje na uspjeh u transformiranju funkcioniranja političkog poretka u korist slabijih. U tom smislu valja razumjeti i primjer gusara Timaziteja[391] u istom poglavlju koji se, kako naš autor nezaboravno primjećuje, „ponaša poput Rimljanina", te stoga pokazuje da je moguće potaknuti ljude prema vrlini, i da vođa/reformator/revolucionar (novi autoritet) može intervenirati u postojeće stanje, odnosno da je moguća istinska društvena promjena (*ibid.*: 394). Naš interpret pritom ne propušta primijetiti da je već Machiavellijeva analiza figure diktatora u D, I. 34 pokazala da je ona od odlučujućeg značenja za republiku, čak i u njezinom najboljem i najuspješnijem dobu, što znači da u svakom režimu neophodno postoji potreba za nekom vrstom promjene zakona i ekscesom autoriteta, budući da se čini da, u kontekstu korupcije kao stalne prijetnje, obična sredstva nikada nisu dostatna da se osigura vladavina zakona (*ibid.*).

---

[390]„Prije nego što je papa Aleksandar VI uništio gospodare Romanje, ona je bila poprište najporočnijeg života, jer je tu zbog najmanje sitnice dolazilo do ubojstva i naveliko se kralo. Razlog je bila opakost vladara, a ne opaka narav ljudi, kao što su oni govorili. Budući da su ti vladari, naime, bili siromašni, a željeli su živjeti poput bogataša, bili su prisiljeni poslužiti se mnogim otimačinama, obavljajući ih na razne načine. Među ostalim nepoštenim sredstvima bilo je donošenje određenih zakona i određene zabrane, a zatim su sami prvi davali povod za prekršaje i prekršitelje su kažnjavali tek kad bi prevršili mjeru, a i tada se za kažnjavanje nisu odlučivali zbog štovanja donesenog zakona, nego zbog pohlepe da pokupe novac od onih koji se iskupljuju od kazne. Zbog toga je dolazilo do mnogih neprilika, a najgora je bila osiromašivanje a ne popravljanje puka, a oni koji su osiromašili trudili su se da sebi nadoknade štetu na račun onih kojima je to teže polazilo za rukom" (D, III. 29: 394).

[391] Vidi u nastavku stranicu 290 u ovom radu. Timatizej je uvjerio svoje gusare da vrate ukradeni plijen Rimljanima.

3.5.3. Machiavellijev pakt s mladima i urota protiv velikaša

U D, III. 30 vojna analiza konačno gubi masku i prelazi eksplicite u političku analizu, a čitatelj shvaća da borba protiv stranog neprijatelja nepogrešivo upućuje na borbu protiv domaćeg/unutarnjeg neprijatelja (*ibid.*: 395). Podsjetimo, naš autor kritizirajući Soderinija ukazuje na značenje ispravne imitacije u političkom djelovanju, te nadomješta model Kamila figurom Mojsija naznačujući pritom smjer potreban za ispravno, nasilno političko djelovanje u danim okolnostima Firence koje je nužno za ostvarenje revolucionarnog projekta, a što nas ujedno prema Lefortovom sudu uvodi u završni dio treće knjige (D, III. 30 (31)-48) (*ibid.*: 398). U tom pogledu poglavlje D, III. 31 predstavlja stanoviti problem. Naime, naš autor iznenađujuće nastavlja s pohvalom Kamilove vrline,[392] ali samo kako bi pokazao da Kamilo ne bi uspio u ratu protiv Toskanaca da nije raspolagao izvrsno izvježbanom i disciplinirano vojskom (D, III. 31: 336). Otuda se implicira da je mogućnost djelovanja pojedinca u ekstremnoj situaciji poput Soderinijeve, koji uopće ne raspolaže vlastitim trupama, svedena na ništicu (*ibid.*: 398).[393] Međutim, nastavak rasprave u poglavljima koja slijede postupno dovode u pitanje održivost ovakve pozicije, a naš autor ukazuje na mogućost provedbe revolucionarnog projekta i u najnepovoljnijoj mogućoj situaciji, i to tako da vođa sve snage položi na zadnju kartu (*ibid.*: 397-398). Poglavlje D, III. 32 upravo upućuje na mogućnost izlaza iz ekstremne situacije evocirajući ideju nasilja. Tamo doznajemo da su Spendije i Mato koji su stali na čelo pobune dijela kartažanske vojske protiv Kartage, kako bi odvratili bilo kakvu mogućnost pomirenja s Kartagom, odlučili najprije ubiti Hazdrubala, koji im je nekoć bio vojskovođa i koji im je poslan da izmoli izmirenje, a zatim i sve kartaginske građane koji su se nalazili u njihovom zarobljeništvu, prethodno ih izloživši „tisućama najstrašnijih muka“ (D, III. 32: 337). Na taj su način kroz svjesno poticanje tako teškog zločina odvratili mogućnost bilo kakvog dogovora o miru, pa su postigli da njihovi vojnici budu uvjereni u nužnost ratovanja u obliku okrutne borbe protiv Kartažana, a sve „zbog straha od kazne koju su i sami smatrali da su zaslužili“ (*ibid.*). Takvo djelovanje za Machiavellija ima visoku vrijednost i štoviše zadobiva status pravila,[394] do kojeg se međutim nije držalo u Firenci

[392] Machiavelli se referira na Livija koji prenosi riječi Kamila: „Niti me je diktatura uzoholila, niti me je progonstvo potištilo“ (D, III. 31: 335).

[393] Firentinac kazuje kako bi drugi Hanibal nužno propao jer ne bi uspio disciplinirati vojsku (D, III. 31: 336-337). Međutim, mi istovremeno ne smijemo zaboraviti da je Hanibal ipak bio jedini vojskovođa uz Epaminondu i Grakha koji je prethodno uspio vlastitom snagom organizirati svoju vlastitu vojsku i stvoriti trupe.

[394] „I zaista, tko hoće narod ili vladara potpuno odvratiti od želje za sporazumom, nema boljeg ni sigurnijeg načina nego što je poticanje kojega teškog zločina protiv onoga s kojim se ne želiš sporazumjeti“ (D, III. 32: 337).

Soderinijeva vremena, budući da *gonfaloniere* nije odgovarajućim, nasilnim djelovanjem uspio prisiliti puk da se bori za svoju slobodu (*ibid.*: 397). Lefort pritom ponašanje Spendija i Mata ocjenjuje simetričnim ponašanju Timatizeja u vezi s piratskim oduzimanjem rimskog plijena namijenjenog žrtvovanju Apolonu, jer je potonji umio nametnuti nuždu svojim podanicima da vrate oduzeti plijen, ulivši im strah i poštovanje prema religiji, te ih je tako spasio od rimske odmazde (*ibid.*: 398).[395]

Zadnji dio knjige na tragu autorovog pokušaja da ocrta zahtjeve koji su postavljeni pred politički subjekt u ekstremnoj situaciji Firence donosi učestalu uporabu primjera slavnog konzula Fabija Maksima Rulijana.[396] Štoviše, cjelokupna rasprava u trećoj knjizi završava njegovom eksplicitnom pohvalom (D, III. 49). Lefort primjećuje da figura slavnog konzula Fabija tako u posljednjem dijelu knjige zamjenjuje sve ostale figure autoriteta koje su nam predstavljene kao valjani modeli djelovanja političkog autoriteta, a prvenstveno figuru Manlija koju smo dotad držali reprezentativnom (*ibid.*: 398). To ne može biti slučajno jer upravo heroj Fabije već na razini D, II. 33: 286-287 donosi primjer odvažnog djelovanja političkog subjekta u „novom, nepoznatom i opasnom kraju“, u kontekstu ekstremne situacije (Cimine šume) u kojoj se suočava s neprijateljima. Istovremeno, Fabije nam najbolje otkriva greške Soderinijeve Firence, jer se u kontrastu s djelovanjem slavnog konzula opravdano postavlja pitanje je li *gonfalonier* uopće bio sposoban da prepozna/identificira neprijatelje, a zatim da na toj osnovi i upotrijebi ispravnu strategiju djelovanja (*ibid.*: 399).[397]

U poglavlju D, III. 33 Machiavelli najprije ponovno[398] iznosi kritiku poganske religije pokazujući da je osnovni preduvjet svake uspješne vojske vrlina vojnika, budući da vrlu i discipliniranu vojsku „isprazne i nevažne stvari“ poput religije ne mogu omesti.[399] Zatim naš

---

[395] Machiavelli se poziva na Livija: „Timazitej je ulio religiju u narod, koji uvijek oponaša vladare“ (D, III. 29: 333).

[396] Lefort primjećuje da naš autor u posljednjem dijelu knjige Fabija priziva čak pet puta i to uvijek u kontekstu jedinstvenog djelovanja koje nema pandana jer uključuje „nepoznati teritorij“ i „novog neprijatelja“ (*ibid.*: 398).

[397] Za identificiranje (novog) neprijatelja potrebno je prethodno odvratiti politički subjekt od učenja Tradicije što si naš autor upravo daje u zadaću (*ibid.*: 399).

[398] *Cf.* D, I. 14-15.

[399] Machiavelli ponovno analizira primjer Kaludija Pulhera koristeći ovaj put figuru Apija Klaudija (unuka Apija iz Decimvirata) koji kritički progovara o toj situaciji, na račun pučkih tribuna koji su se oglušili na znamenja bogova. Machiavellijeva je intencija, međutim, da ovu Apijevu poziciju što efikasnije dovede u pitanje. Tako u sljedećem primjeru rata Rimljana protiv Prenestinaca, u okviru istog poglavlja, u kojem Prenestinci naivno izabiru poziciju za borbu na kojoj su Rimljani već prethodno izgubili od Francuza (*cf.* D. II. 29), Machiavelli ukazuje na svu uzaludnost božanskog znamenja ukoliko vrlina vojske nije snažna: „Pravu, naime, vrlinu, dobru disciplinu, sigurnost stečenu mnogim pobjedama ne mogu takve *nevažne stvari uništiti*, ne boje se takvih *ispraznih stvari*, ne smeta

autor koristi primjer Fabija i „pametno upotrebljenog lukavstva koje zaslužuje da se oponaša“ a kojim se slavni konzul poslužio kako bi udahnuo pouzdanje vojsci u borbi u „novoj zemlji i protiv nepoznatih neprijatelja“ (D, III. 33: 338). Tamo saznajemo da se konzul prije borbe i prodiranja u Ciminu šumu obratio svojim vojnicima, i nakon što im je objasnio i naveo veliki broj razloga zašto se mogu nadati sigurnoj pobjedi, navodi da postoji još razloga, ali da „bi ih bilo opasno otkriti“ (*ibid.*). Prema Lefortovom sudu, primjer Fabija tako zadobiva simboličku funkciju jer pokazuje da je u slučaju sasvim novog, revolucionarnog djelovanja najbolje da vođa pothvat utemelji na svom vlastitom znanju, a ne na nekoj višoj religijskoj istini. Fabije je naime sebe samoga učinio arbitrom istine i posljednjim jamcem odvažnog pothvata (Lefort, 2012: 399-400).

Rasprava se nastavlja u okviru poglavlja D, III. 34 koje se na prvi pogled čini direktno vezano za analizu slavnog poglavlja D, I. 58 budući da se Machiavelli dotiče mudrosti i dobrote puka koji bolje negoli vladar bira magistrate (*ibid.*: 339).[400] Pritom pozitivno mišljenje o puku vezano za izbor magistrata naš autor samo naizgled potvrđuje preko primjera „kompetentnog“ savjeta Fabija Maksima, koji je u slučaju izbora Tita Oktacilija za konzula uspio preokrenuti podršku puka i uvjeriti ga u prednosti boljeg kandidata (*ibid.*: 340). Lefort primjećuje kontradikciju u Machiavellijevom argumentu budući da je ovaj Fabije već prethodno, na nivou D, I. 53: 220, diskreditiran kod puka. On tada nije umio uvjeriti puk i pronaći prave razloge za opravdanje korisnosti svoje vojne politike odugovlačenja u ratu s Hanibalom, koju je puk, u svojoj zaslijepljenosti, naprosto smatrao kukavičkom (*ibid.*: 340). Također, primijetimo da u sljedećem poglavlju (D, III. 35) naš autor začuđujuće analizira velike opasnosti kojima se izlaže onaj koji savjetuje odvažni pothvat, jer ljudi sude vrijednost savjeta samo po ishodu/rezultatima.[401] U svjetlu ovih uvida poglavlje D, III. 34, koje naizgled donosi pohvalu puka, zapravo iznosi njegovu „najoštriju kritiku“ (Lefort, 2012: 401). Po Lefortovom sudu međutim ovdje ne može biti riječ o antidemokratskoj (monarhijskoj i/ili

---

ih neka pometnja“ (D, III. 33: 338 - istaknuo D. Ž.). Stajalište koje naglašava vrlinu vojske u nastavku je dovedeno do krajnjih konzekvenci kada naš autor čak pokazuje kako su prilikom jednog događaja 379. g. pr.n.e vojnici u situaciji bez vodstva bili sposobni da pobijede neprijatelje (Volšćane) (D, III. 33; Lefort, 2012: 399).

[400] Machiavellijev povratak na razmatranja iz D, I. 58 u ovoj je fazi diskursa iznenađujući i nejasan, što kod Leforta budi opravdanu sumnju u autorove prave namjere. Također, naš interpret primjećuje kako čitatelj, nasuprot proklamiranom Machiavellijevom stavu o mudrom izboru magistrata od strane puka, već zna da u periodima sigurnosti republikanski režim radi pogreške jer na položaje dovodi one ambiciozne koji se brinu samo o svom privatnom interesu (*ibid.*: 400), o čemu naš autor sada oportuno šuti. Međutim, kao što smo naučili mnogo puta do sada, šutnja je rječita: postoje skrivene namjere.

[401] „Ljudi, naime, prosuđuju o stvarima prema njihovu ishodu, pa ako pothvat ne uspije, optužuje se njegov tvorac, uspije li, oda mu se priznanje, koje, međutim, ni izdaleka ne nadoknađuje trud“ (D, III. 35: 341).

aristokratskoj) tezi već, sasvim konkretno, o kritici perspektive prema kojoj puk tobože prirodno teži mudrom izboru političkih vođa koje zatim voljno slijedi u njihovim savjetima (*ibid.*: 401). U kontekstu poduzimanja novog, revolucionarnog pothvata vođa se ne može osloniti na konsenzus, tj. spremno i jednostavno prihvaćanje od strane mudrog i dobrog puka, kao što se to može učiniti na razini D, III. 34 u vezi sa slučajem djelovanja Fabija Maksima.

U okviru D, III. 35 naš autor eksplicite najavljuje mogućnost propitivanja uvođenja novog pothvata, a neposredno u nastavku odgađa takvo ispitivanje za „drugu priliku". Ipak u daljnjem tekstu treće knjige *Rasprava* takva se „prilika" ne ukazuje, pa stoga Lefort opravdano zaključuje da Firentinac lukavo, počevši s D, III. 35, raspravlja upravo ono što je paradoksalno najavio kao isključeno (*ibid.*: 399).[402] Za potrebe ovog poglavlja Machiavelli se navodno ograničava na analizu „opasnosti kojima se izlažu građani ili oni koji savjetuju vladaru da donese tešku i važnu odluku primajući na sebe svu odgovornost" (D, III. 35: 341).[403] Najprije saznajemo da se savjeti ocjenjuju prema uspjehu, a neuspjeh pothvata i/ili nekog djelovanja savjetnika, koji je po prirodi stvari dužan davati mišljenja, dovodi izravno u pitanje njegov položaj i/ili život (*ibid.*: 341). Kako bi savjetnici izbjegli toj opasnosti Machiavelli predlaže umjerenost[404]: savjetnik se ne smije držati po strani, ali isto tako niti zalijetati u nametanje vlastita stava, već valja podrobnim analiziranjem različitih izbora koji stoje ispred onih koji donose odluke potaknuti političke elite da u svojstvu vlastitog autoriteta donesu ispravnu odluku. U tom slučaju čak i ako se upravljači ogluše o njegov savjet, te ukoliko savjetnik ne uspije spasiti državu, on će ipak prigrabiti zasluženu slavu jer će barem vrijeme pokazati da je bio u pravu. Štoviše, otuda slijedi da će političko djelo koje naš autor ostavlja nasljedstvu, pod uvjetom da izmakne protivnicima koji bi ga mogli uništiti, priskrbiti Machiavelliju veću slavu negoli neposredni politički uspjeh, koji je u slučaju njegova djelovanja u kontekstu 1512. izostao.[405] Naš autor u tom smislu u posljednjem dijelu treće

---

[402] „Koliko je opasno stati na čelo novog pothvata koji se tiče mnogih osoba i koliko je teško pripremiti ga i provesti u djelo te kad je proveden sačuvati ga, bilo bi predugo i preteško ovdje raspraviti. Odgađajući to za drugu priliku (…)" (D, III. 35: 341).

[403] Pritom, dakako, Machiavelli vjerojatno na umu ima i svoju poziciju kao nekadašnjeg tajnika Firentinske Republike u kojoj je uporno zagovarao uvođenje narodne vojske, te je pokušavao savjetima utjecati na Sinjoriju, a poglavito na Soderinija. Istovremeno, prema Lefortovom tumačenju, na ovom mjestu Firentinac ukazuje i na svoju sadašnju poziciju kao pisca o stvarima politike, usmjerena prema nekolicini mladih koji žele uspostaviti republiku nakon uspostave tiranije Medičejaca (*ibid.*: 401).

[404] „Ne vjerujem da se, u vezi s tim, ljudima može što drugo savjetovati, jer *savjetovati im da šute i ne iznose svojeg mišljenja bilo bi nekorisno* republici ili vladaru, a opasnosti ne bi izbjegli, jer bi uskoro postali sumnjivi" (D, III. 35: 341 - istaknuo D. Ž.).

[405] Naime, dvostruka slava pripada onome koji je najprije vješto izbjegao osudi protivnika, a za kojeg se zatim pokazalo da je bio u pravu (D, III. 35: 341). Firentinac u nastavku dodaje: „Pa iako se ne

knjige *Rasprava* nudi strategiju za političko djelovanje reformatora i ispunjenje njegovog političkog zadataka *ovdje i sada* (Lefort, 2012: 402).

Nastavak rasprave čitatelja vodi ponovno prema analizi rata, koja je istovjetna analizi politike, i pritom se prikriveno razmatraju mogućnosti pobjede u kontekstu koji je ekstreman i bez presedana: neprijatelj je nov, trupe koje vođa mobilizira su bez iskustva, a mjesto gdje se borba odvija za vojnike je nepoznato (*ibid.*: 403). Tako poglavlje D, III. 36, pozivajući se na autoritet Livija, suprotstavlja slučaj iznimne discipline i žestine rimske vojske modernom iskustvu „slijepih i slučajnih" vojski Machiavellijeva vremena, „koje su potpuno nekorisne, pa ne naiđu li na kakvu vojsku koja će slučajno pobjeći, nikad neće pobijediti. (…) Svakodnevno se može vidjeti kako one dokazuju da su bez ikakve vrline" (D, III. 36: 342).[406] Međutim, poglavlje je iznenađujuće za čitatelja ukoliko uvaži Machiavellijevu prethodnu analizu vezanu za disciplinu rimske vojske koja je posebice slavljena u prilikama bez zapovjedništva (*ibid.*: 403). Za Leforta je posebice problematična figura konzula Kursora Papirija koji svoj prijekorni govor[407] upućuje herojskoj figuri Fabija Rulijana, uspješnog vojskovođe koji uspijeva u uvjetima nezamislive opasnosti, oglušivši se na zapovijedi upravo konzula Papirija (*sic!*), što dovodi u pitanje apsolutnu vrijednost discipline (*ibid.*: 403). A zatim u poglavlju D, III. 37 saznajemo i da je naš povjesničar Livije propustio ukazati na Manlijevu veliku pogrešku u ratu s Francuzima, koji je nepromišljeno doveo u pitanje sudbinu vlastite vojske, jer je „stavio na kocku čitavu *fortunu*", a da pritom nije upotrijebio sve

---

može uživati u slavi stečenoj zbog nesreće koju doživi tvoj grad ili tvoj vladar, ne može ti ne služiti na čast" (*ibid.*). Machiavelli pretendira na stjecanje slave po obje osnove, budući da je najprije naznačio ispravan pravac djelovanja u kontekstu 1512., iako ga oni koji donose odluke nisu slijedili, a zatim i prikriveno pokazujući u svojim političkim spisima da je jedini izlaz prema trajnijoj i snažnoj republici oslanjanje na puk (Lefort, 2012: 402).

[406] Rimska vojska nudi suprotnu predodžbu jer tamo, čini se, nitko ništa ne čini mimo pravila: „Stoga se u rimskoj vojsci, koja je osvojila svijet i zato treba da bude uzorom svim drugim vojskama, nije jelo, ni spavalo, ni odlazilo u javne kuće, ni poduzimala bilo koja vojna ili druga akcija, ako to nije konzul odredio" (D, III. 36: 342).

Iskustvo Francuza/Gala pak donosi srednju poziciju između slavnog, rimskog i neslavnog, firentinskog modela: vojnici imaju potrebnu žestinu, ali im nedostaje discipline, te stoga „u početku borbe djeluju jače nego muškarci, a tijekom borbe slabije nego žene" (D, III. 36: 342).

[407] Papirije se, prema kazivanju Livija, obraća Fabiju Rulijanu vezano za iskazanu nedisciplinu i poduzeto prekoračenje objašnjavajući mu što bi se dogodilo kada bi i drugi slijedili njegov primjer: „Nitko ne bi poštovao ni Boga ni ljude; ne bi poslušali naredbe, niti poštovali predznake; lutali bi bez opskrbe po neprijateljskom ili savezničkom teritoriju; bili bi slobodni od zakletve na vjernost i ponašali bi se kako hoće; dezertirali bi i ne bi se okupljali u stroju na zapovijed, ne bi išli u izvidnicu, pogotovu noću; borili bi se nalazeći se u dobrom ili lošem položaju, sa zapovjedničkom naredbom ili bez nje; ne bi poštovali poredak i činove, i bili bi kao lopovi slijepi i prepušteni slučaju, a ne disciplinirana i poštovana milicija" (D, III. 36: 342).

raspoložive snage (D, III. 37: 343),[408] i tek je sretnim okolnostima[409] izbjegao veliku nesreću. Ovakav kritički prikaz Manlijeva djelovanja također dovodi u pitanje Machiavellijevu stvarnu ocjenu (rimske) discipline u prethodnom poglavlju. Na razini D, III. 37 Manlije Torkvat, kao dotadašnji model i/ili figura republikanskog heroja *par excellance*, konačno blijedi, a istovremeno se izdiže figura Valerije Korvina koji je dotad prikazan podređenim u paru s Manlijem, e da bi sada pretendirao da zauzme njegovo mjesto (Lefort, 2012: 404). Po Lefortovom sudu, Machiavellijeva ponovna evaluacija Valerija ne dovodi u pitanje zaključke iz prethodnog dijela analize. Naime, postupanje Valerija Korvina kao vojskovođe koji sa svojim vojnicima postupa ljubazno i dobrodušno uistinu je općenito opasnije za republiku negoli Manlijevo ponašanje (D, III. 21). I dok tako Valerije kao vojskovođa nema prednost nad Manlijem, u kontekstu skrivenog dijela analize u D, III. 38 koji posredstvom vojnih pitanja prikriveno implicira političke konzekvence, pokazuje se da kao „demokratski vođa" Valerije iskazuje veću *virtù* od Manlijeve, budući da je sposoban da svojim autoritetom ohrabri doduše već postojeće/iskusne vojnike da se bore protiv novog neprijatelja (Lefort, 2012: 404). Za razliku od Manlija, Valerije zna da treba pripremiti svoje trupe za borbu s *novim neprijateljem* rimskog naroda (Samnićanima) (D, III. 37; 38: 344), unatoč tome što, samo na prvi pogled, izabire problematičan način izazivanja čarki zametanjem poneke manje borbe (D, I. 37). U D, III. 38 saznajemo da je Valerije sposoban da snažnim pozivom svojim trupama ulije pouzdanje[410] i ohrabri svoje vojnike, pozivajući ih da s obzirom na zahtjeve ekstremne situacije tj. borbe protiv novog neprijatelja, nasuprot uobičajenoj predodžbi discipline, slijede njegov primjer i njegovo djelovanje i/ili djela.[411] Valerijeva iznimna popularnost među pukom koje je Machiavelli zasigurno svjestan, prema Lefortovom mišljenju, izdvaja ga od većine konzula i zasigurno zabrinjava Senat, a istovremeno njegove

---

[408] Machiavellijeva ocjena i kritika Manlija zaslužuje posebnu pozornost: „Smatram naime, s jedne strane, da dobar vojskovođa mora potpuno izbjeći da poduzme bilo što zbog čega bi, iako je nevažno, vojska mogla snositi negativne posljedice, jer započeti borbu ne rabeći sve snage, i staviti na kocku svu fortunu, potpuno je nepromišljeno, kao što sam kazao gore, kad sam osuđivao čuvanje klanaca" (D, III. 37: 343).

[409] Francuzi su na tom mjestu željeli pobijediti i obraniti se pod svaku cijenu, pa su nakon poraza, koji je u suštini bio beznačajan, brzo napustili logor i prešli na tiburtinski teritorij, a od tuda u Kamapaniju (D, III. 37: 343-344).

[410] U ekstremnoj situaciji pokazuje se da nema dobrog ponašanja kao takvog, bilo da je riječ o strogosti ili pak humanosti, već je važna sposobnost političkog autoriteta da zadobije povjerenje vlastitih trupa (*ibid.*: 404).

[411] „Pogledajte, dakle, pod čijim zapovjedništvom i s kojim predznacima treba zametnuti boj; pod onim koji ispadne samo veličanstven govornik, oštar na riječima, ali neiskusan što se ratovanja tiče, ili pod onim *koji zna hitnuti koplje, napredovati pod zastavama, ulaziti u vrtlog bitke*. Vojnici, hoću da slijedite moja djela, a ne moje riječi, ne samo naredbe, već primjer, jer ja sam ovom desnicom zaslužio tri konzulata i veliku slavu" (D, III. 38: 345 - istaknuo D. Ž.).

trupe uspijevaju zaboraviti da je on patricij (Lefort, 2012: 404). Važno je primijetiti da je političko djelovanje Valerija smješteno u situaciju u kojoj, nakon što je neprijatelj identificiran, konsenzus tek treba obnoviti [*revitalize*] (*ibid.*: 405). Posredstvom ovakve predodžbe Valerija čitatelj je pozvan da izvede političke implikacije, i da prepozna važnost političkog djelovanja autoriteta koje prekoračuje uspostavljeni poredak.

Lefort u nastavku svoje analize otkriva novu dimenziju ovdje već razmatranih poglavlja, koja progovara o Firenci Machiavellijeva vremena. Tako je za razliku od djelovanja Filipa Makedonskog, „pravog vojnika velika ugleda u svom vremenu" (D, III. 37: 344), čiji primjer pokazuje kako se učinkovito čuvaju snage i kako se strateški oportuno i/ili racionalno djeluje,[412] Firenca 1512. g. postupila upravo potpuno drugačije, u vezi s ultimatumom koji joj je ponuđen, a što je u konačnici rezultiralo predajom Firentinaca bez borbe.[413] U kontekstu te neposredne, političke i prikrivene Machiavellijeve analize, „novi neprijatelj" (D, III. 37-38), kojeg naš interpret identificira u kontekstu Firence 16. stoljeća, nije primarno vanjski neprijatelj tj. Španjolska, već *velikaši*, bogate patricijske obitelji *unutar Grada*, koji potajno zagovaraju povratak Medičejaca zbog osiguranja svojih vlastitih privatnih interesa koje su poistovjetili s državom koja je za njih „privatna stvar" (Lefort, 2012: 407). Oni se plaše demokratske reforme i time dovode u pitanje opstanak države (*ibid.*: 406, 418).

Tek u naznačenom kontekstu moguće je razumjeti funkciju figure Marija u poglavlju D, III. 37. Kako bi ohrabrio vojsku i oslobodio je straha kojeg je izazivao ugled novog, žestokog i okrutnog neprijatelja Rimljana, ovaj put u liku naroda Cimbra, Marije je rimsku vojsku namjerno utaborio blizu puta kojim je svakodnevno stupala vojska neprijatelja, a sve kako bi im se „oči navikle gledati neprijatelja", i da bi u njoj prepoznali običnu „nedisciplinirану gomilu" koje se ne treba strašiti (D, III. 37: 344). Marijev postupak na razini političke analize predstavlja djelovanje usmjereno ka demistifikaciji snage protivnika jer ukazuje na njegovu stvarnu prirodu i slabost (Lefort, 2012: 406, 414). Vojne trupe kojima raspolaže Marije su na političkom planu zamjenjive s trupama kojima raspolaže reformator (*ibid.*: 406). Naime, velikaši svoju poziciju temelje na uspješnom izazivanju straha kod puka,

[412] Pošto je Filip uvidio da ne može obraniti velik dio područja kojeg su napali Rimljani, on je ta područja bez suviše ustezanja odlučio sam opustošiti i razoriti, pa ih je tako prepustio neprijatelju kao zanemariv gubitak (D, III. 37: 344).
[413] Primjer Gala iz istog poglavlja, koji bježe u situaciji događaja nebitne važnosti, možemo tumačiti također kroz figuru modernih Firentinaca prilikom invazije Španjolaca (*ibid.*: 407).

dok bi se u slučaju „pobune masa“ njihova stvarna snaga pokazala pukom iluzijom (*ibid.*).[414] Otuda prema Lefortu politika za Machiavellija ne može biti svedena na robovanje uspostavljenom pravnom poretku, budući da sam taj poredak postaje osnovnim uporištem korupcije društva, pa naš autor stoga zagovara novu politiku koja „odvažno prekoračuje [postojeći] zakon“ kroz intervenciju onih koji su potlačeni (*ibid.*: 407). Posebnu pažnju valja posvetiti načinu na koji Machiavelli zaključuje ovo važno poglavlje. Naš autor doziva figure Rimljanina Grakha i Tebanca Epaminonda čije smo političko značenje već utvrdili: riječ je o figurama koje su uspješno podigle i naoružale novu vojsku. Otuda Machiavelli u optimističnom tonu zaključuje: „*Ne smije, dakle, dobar ratnik nikad gubiti pouzdanje da će osposobiti dobru vojsku*, ako ima dovoljno ljudi. Jer vladar koji ima ljudi a nema vojnika treba da se žali na svoju lijenost i nerazboritost, a ne na malodušnost ljudi“ (D, III. 38: 345 - istaknuo D. Ž.). Tako se politički vođa u suštini zapravo pokazuje nesposobnim ukoliko ne zna izboriti podršku puka (Lefort, 2012: 407). Uspjeh Epaminonda i Grakha, kazuje nam Firentinac, ogleda se u „višemjesečnom uvježbavanju vojnika u *tobožnjim* bitkama“, u njihovu navikavanju na posluh i red, e da bi ih zatim s najvećim povjerenjem vodili u prave bitke (D, III. 38: 345), što ujedno predstavlja prelazak na analizu sljedećeg poglavlja. U D, III. 39 naslovljenom „Vojskovođa mora poznavati ratno poprište“ također se analizira simulirana, tobožnja borba, ovaj puta u obliku lova.[415] Lefort smatra da početno referiranje na lov u okviru D, III. 39 treba razumjeti u direktnoj vezi s figurom Epaminonda, a u razlici spram Grakha ili Pelopide s kojima je do tada autor redovito združivao Epaminondu (Lefort, 2012: 408). Za razliku od Grakha koji je uvježbavao trupe u službi vlasti i protiv poznatog vanjskog neprijatelja, i Pelopide koji se odlučuje na bijeg u Atenu kako bi zajedno s drugim prognanicima organizirao projekt oslobađanja Tebe od tiranije Spartanaca, Epaminonda unutar Tebe[416] uvježbava trupe mladih Tebanaca i to sasvim pritajeno, koristeći se lukavstvom organiziranja nevinih sportskih takmičenja između mladih Tebanca i Spartanca kroz koja se njegove buduće trupe uvježbavaju borbi sa (protivnicima) Spartancima, te ih štoviše uče redovito pobjeđivati (*ibid.*: 408). Po Lefortovom sudu, u figuri Epaminonda valja prepoznati novi model političkog djelovanja, što istovremeno predstavlja novi početak

[414] Lefort poduzima i korak dalje prepoznajući u figuri Marija Machiavellijevo trajno subverzivno djelovanje usmjereno ka uvjeravanju novih generacija onih potlačenih u mogućnost uspjeha i promjene uspostavljenog poretka/ravnoteže (*ibid.*: 406).

[415] „Opisujući Kirov život Ksenofont pokazuje kako je Kir odlazeći napasti Armeniju izložio plan operacije rekavši svojima da je riječ samo o jednome od lovova u koje su s njim mnogo puta išli. A onima koje je slao u zasjedu na planine govorio je da su nalik na lovce što zapinju mreže po planinskim prijevojima ili idu istjerati zvijer iz jazbine kako bi je natjerali u mrežu“ (D, III. 39: 345).

[416] Epaminonda, dodajmo također, nije pobuđivao sumnju kod režima u mogućnost urote zbog njegovog siromaštva (*ibid.*: 408).

Machiavellijeve rasprave o lukavosti (*ibid.*: 407). U slučaju Epaminondove Tebe vanjski neprijatelj je, poput situacije u Firenci, zapravo unutarnji neprijatelj, te je stoga potrebno nevjerojatno lukavstvo da njegovo subverzivno djelovanje (priprema revolucije) ostane sasvim nezamijećeno od strane režima. Pošto je tako lukavo pripremio mlade trupe, pobudivši njihovu „težnju za učenjem i pravim znanjem“,[417] i pošto im je ukazao na slabosti protivnika te dočarao njihovu vlastitu snagu, Epaminonda ih poziva na pobunu protiv tiranske vlasti (*ibid.*: 409, 411).

Iz Plutarha saznajemo da je Epaminonda slobodno vrijeme provodio u učenju i filozofiranju, dok je Pelopida volio lov i tjelovježbu (*ibid.*: 408). Odvojivši Epaminondu od Pelopide, naš autor čini se daje prednost generalu-filozofu (Epaminondi) nad praktičarom politike/ratovanja (Pelopidom) (*ibid.*). Istovremeno, prema Lefortu, Machiavellijevo preferiranje Epaminonde nipošto ne predstavlja jednostavno preferiranje teorije u korist prakse. Štoviše, upravo je međupovezanost teorije (znanja) i prakse važna tema D, I. 39 enigmatično naslovljenog „Vojskovođa mora dobro poznavati *krajeve*“. Na početku ovog poglavlja naš autor nakon objašnjenja funkcije lova dodaje da je praktično znanje iznimno važno, baš kao i ono općenito.[418] Epaminondino lukavstvo organiziranja sportskih natjecanja ima funkciju sličnu lovu,[419] koji je doznajemo izrijekom služio kao priprema za rat,[420] a koji kod Machiavellija predstavlja skriveni simbol koji upućuje na politiku (*ibid.*: 409). Upravo zato što je Epaminonda i filozof/znanstvenik on je istinski lovac [master in an art] (*ibid.*). On prepoznaje vezu između općenitog i partikularnog znanja, i otuda je temeljem proučavanja prošlih i sadašnjih događaja mogao ocijeniti primjerenost revolucije u kontekstu dane situacije u Tebi, kao i mogućnosti konkretnog provođenja urotničkog djelovanja (*ibid.*: 408). „Krajevi“ iz naslova poglavlja kojeg razmatramo upućuju na (pre)poznavanje naravi konkretne političke situacije u koju je politički autoritet (Epaminonda) smješten, te s tim u

[417] Epaminonda je od Leforta predstavljen kao veliki lovac [*great hunter*] zato što ne svodi lov na čistu fizičku aktivnost, već ga koristi lukavo, pobuđujući težnju za učenjem (*ibid.*: 409).

[418] „Među ostalim, prijeko je potrebno da vojskovođa poznaje položaj i krajeve, jer bez takva *općenitog i posebnog poznavanja* vojskovođa ništa ne može poduzeti. A kako potpuno usvajanje svake znanosti zahtijeva iskustvo, ta znanost zahtijeva golemo iskustvo. Iskustvo, iliti to posebno poznavanje, stječe se lovom bolje nego kakvom drugom vježbom“ (D, III. 39: 345 - istaknuo D. Ž.).

[419] Sportsko vježbanje ipak nije identično lovu već je teže, budući da se za razliku od lova traži sposobnost imaginacije: Spartanci se u toku vježbanja tek trebaju prikazati kao lovina (*ibid.*: 409). Epaminondina metoda lova ne želi od mladih Tebanaca napraviti vlastiti plijen/lovinu, već otvara mlade spram znanja, i pokazuje im obzore mogućega (*ibid.*: 411).

[420] „Spominjemo to kako bismo pokazali da su lovovi, kao što Ksenofont potvrđuje, slika rata“ (D, III. 39: 346).

vezi potrebno revolucionarno/urotničko političko djelovanje usmjereno prema izmjeni postojeće vlasti/poretka/ravnoteže.

Nadalje, po Lefortovom sudu, Machiavellijevo referiranje na Ksenofontovog Kira za pohvalu lova u D, III. 39 upućuje na prikrivene namjere našeg autora. Lefort je već prethodno na razini D, II. 13 demonstrirao Machiavellijevu uporabu/instrumentalizaciju Ksenofonta u svrhu ostvarenja vlastitih namjera.[421] U slučaju „lova" kojeg razmatramo Machiavelli prešućuje da se Kir, poput Epaminonda, u konkretnoj situaciji rata protiv Armenije, tek lukavo pretvarao da organizira lov, kako bi od neprijatelja prikrio svoje stvarne namjere, a ne kako bi u konkretnom slučaju doista vojnike uvježbavao u ratovanju (*ibid.*: 410). Tako se u kontekstu D, III. 39 funkcija lova, prema Lefortu, ne može preko Epaminonda svesti samo na pripremu za ratovanje, već se u novoj dimenziji razotkriva kroz čitanje Ksenofontovog *De Venatione*.[422] Tamo Ksenofont pod krinkom podugačke studije o različitim vrstama zamki, oružja i životinja razlikuje dvije kategorije lovaca: sofiste koji „love" mlade i bogate građane, i filozofe koji love kako bi otvorili mlade umove spram znanja (*ibid.*: 411). Glavna intencija Ksenofontovog djela lukavo je prikrivena od strane autora, a tiče se edukacije mladih (*ibid.*: 410). Lov u ovom drugom značenju, posredstvom *De Venetione*, za Ksenofonta simbolizira upravo filozofiju (*ibid.*: 411). Dakle, ratovanje/praksa/politika (znanje partikularnoga) upućuje na direktnu vezu s filozofijom (znanjem općega). Machiavellijeva je namjera da poput Epaminonda prikriveno pokrene revoluciju mladih protiv postojećeg poretka, a „novi krajevi" u tom smislu odgovaraju „novom [revolucionarnom] znanju o politici" do kojega je naš autor došao kritičkim čitanjem povijesti i tradicije političke misli (*ibid.*) i koje kao lovac - filozof[423] nudi mladima koji se spremaju za djelovanje. Firentinac iskušava mlade lukavo simulirajući bitke u kojima oni postupno shvaćaju karakteristike neprijatelja kojeg će poraziti, ako se konstituiraju kao njegova nova vojska (*ibid.*). Da bi primjereno zahvatili narav

---

[421] Tada je, prisjetimo se, Ksenofont prikazan kao teoretičar lukavstva: „Ksenofont u Kirovu životopisu predočuje tu *nuždu da se vara,* jer opisuje kako je prvi pohod Kirov protiv armenskog kralja pun prijevare i kako je obmanom i snagom zauzeo njegovo kraljevstvo. Ksenofont time hoće zaključiti da *je vladaru koji želi postići nešto veliko nužno naučiti da vara*. Njegov Kir, uz to, vara Kijaksara, kralja Medijaca, svojega ujaka, na više načina, pa prema piscu bez te prijevare Kir ne bi mogao doseći veličinu do koje je došao" (D, II. 13: 252 - istaknuo D. Ž.).
Machiavelli je Ksenofonta u slučaju D, II. 13 i sam lukavo instrumentalizirao, e da bi pokazao kako je Rim prevarom porobio Italiju. Vidi fusnotu 209 u okviru naše analize Lefortova tumačenja D, II u ovom poglavlju.

[422] Prema Lefortu Ksenofontov *De Venatione* je u latinskoj inačici početkom 16 st. bio prilično popularan u Firenci (*ibid.*: 410). Po mom sudu, ovdje je riječ o prikrivenoj Lefortovoj raspravi sa Straussom, koja na vidjelo donosi oštru kritiku Straussovih osnovnih uvida o Machiavelliju. Vidi potpoglavlje 4.1.6.

[423] Za razliku od sofista „Machiavelli ne lovi da bi mlade učinio plijenom" (*ibid.*: 411).

situacije u kojoj se nalaze, mladi prethodno trebaju kroz posredovanje niza figura steći pravo razumijevanje povijesti, tj. moraju se pokazati sposobnima za filozofiju, e da bi u svojoj konkretnoj konjunkturi prepoznali i u djelo proveli urotu: revolucionarni zadatak promjene režima i uspostave demokratske republike (*ibid.*: 411, 415). „Novi krajevi“ u ovom partikularnom smislu odgovaraju borilištu/pozornici, konkretnom mjestu konfrontiranja mladih i starih (velikaša) u situaciji Machiavellijeve Firence. Pritom valja primijetiti da je Firentinčev cilj disperzija novog učenja koje će uvijek i svagdje biti univerzalno valjano, pa tako i *ovdje i sada*.

U posljednjem dijelu poglavlja D, III. 39 Machiavelli analizira djelovanje vojnog tribuna Publija Decija koji djeluje pod zapovjedništvom konzula Aula Kornelija. Osnovna je intencija našeg autora da pokaže „koliko je korisno i nužno vojskovođi poznavati kakvi su [novi] krajevi“ (D, III. 39: 346). Decije simbolički utjelovljuje odrješitog političkog reformatora (Lefort, 2012: 412) koji se pokazuje sposobnim za dva pothvata. On najprije, u svjetlu prethodno stečenog iskustva, uspješno procjenjuje opasnu situaciju u kojoj se rimska vojska našla zbog postupanja konzula koji je s vojskom neoprezno stupio u dolinu u kojoj je ona lako mogla ostati zatvorena, što neprijatelj nije propustio uvidjeti (D, III. 39: 346). Decije je međutim lukavo proniknuo u namjere neprijatelja, i poduzeo potrebni rizik[424] pritajeno se probivši do željenog brežuljka, a zatim, pošto je spasio vojsku/državu odvrativši pozornost neprijatelja[425] (Livije, VII., 34), pokazuje se sposobnim da izbjegne opsadu,[426] te da se vrati konzulu i njegovoj vojsci. Po Lefortovom sudu, figura Decija uravnotežuje kako figuru Kira, tako i figuru Epaminonde. Naime, Decije se pokazuje sposobnim za odrješito djelovanje, a potom (i to je dodatak) da mudro izvede svoju vojsku iz opasne situacije.[427] Naglasak, po

[424] Decije se uspeo na brežuljak iznad vojnog kampa Samnićana s dijelom vojske uz dopuštenje konzula koje je izborio sljedećim rječima: „Vidiš li, Aule Kornelije, onaj brežuljak iznad neprijatelja? To je naša nada i naš spas (budući da ga nisu vidjeli slijepi Samnićani) ako ga brzo osvojimo“ (D, III. 39: 346). Taj je brežuljak naime dopuštao izvjesnom broju vojnika s lakim naoružanjem da se do njega probiju relativno lako (*ibid.*).

[425] Samnićani se nisu snašli jer su se prestrašili rimske vojske na vrhu brda, a to je iskoristio konzul da pobjegne sa svojim dijelom vojskom iz doline u koju se neoprezno zatvorio. Tako se Samnićani s teškim naoružanjem nisu mogli probiti na brežuljak, dok je s druge strane opasnost bila još veća: slijedeći konzula mogli su upasti u stupicu doline u kojoj se on maloprije nalazio (Livije, VII. 34).

[426] Samnićani su se prepirali na koju će stranu krenuti, prema Deciju ili konzulu, a kad su se napokon odlučili za opsadu Decija, jer je njegova vojska bila kud i kamo malobrojnija, pala je noć i opsadu su uz čuvanje nekih klanaca odgodili za jutro (Livije, VII. 34). Tu situaciju koristi Decije koji je odjeven u odjeću običnih vojnika, spremno prikrivši bilo kakve vanjske znakove autoriteta, uspio vratiti svoje trupe iz misije (D, III. 39: 346).

[427] „Tko čitav tekst razmotri vidjet će koliko je vojskovođi korisno i nužno poznavati kakvi su krajevi. Da ih Decije nije dobro poznavao ne bi mogao prosuditi zašto je rimskoj vojsci bilo korisno osvojiti ono brdo i ne bi mogao iz daljine ocijeniti je li to brdo pristupačno ili nije. A kad se popeo pa se htio

Lefortovom sudu, valja staviti na povratak Decija, što pokazuje da je (mlade) trupe poveo u ispravnom smjeru i da im otvara pravi put (*ibid.*: 413).[428]

D, III. 45 donosi figuru Publija Decija Mlađega, sina slavnog zapovjednika Decija. Njegovo ponašanje se za razliku od očevog pokazuje neopreznim i nerazboritim jer je „svom snagom i žestinom navalio na neprijatelja" (također Samnićane) te se tako iscrpio već u prvim navalama, pa si je potom oduzeo život da bi žrtvom, koju je spreman podnijeti u korist Rima, barem malo sličio ocu (D, III. 45: 350), iako je zapravo nerazboritošću uništio i sebe i vlastitu vojsku (Lefort, 2012: 413). Naš autor u okviru istog poglavlja, djelovanju Decija suprotstavlja figuru Fabija Rulijana, koji je bio na čelu drugog krila vojske u okviru istog sukoba sa Samnićanima. Fabije je u ovoj prilici, nasuprot odrješitom djelovanju u Ciminoj šumi koje je vršio uz prekoračenje ovlasti, djelovao strpljivo, odgađajući konačnu borbu i čekao svoju priliku.[429] Iz analize Fabijeva djelovanja prilikom ovih različitih zgoda, postaje jasno da Fabijevo ponašanje nije rezultat njegovog karaktera, već ispravne procjene situacije u kojoj se nalazi (*ibid.*: 413).[430] Tako nam ujedno preko Fabija Rulijana Machiavelli ukazuje na kvalitete koje treba imati vođa koji se bori protiv „novog neprijatelja".

---

vratiti konzulu, imajući oko sebe neprijatelje ne bi iz daljine mogao pogoditi kojim putem krenuti i koja mjesta čuvaju neprijatelji. Prema tome, Decije je morao biti *potpuno upućen*" (D, III. 39: 346).

[428] Pothvat Publija Decija omogućuje primjereno razumijevanje značenja Machiavellijevog pakta s mladima u projektu *Vladar-Rasprave*. Po mom sudu, posebno je značajno Machiavellijevo izravno prenošenje Decijevih riječi posredstvom kojih zapravo naš autor otkriva svoj vlastiti iskreni, ali pritajeni poziv mladima, koji teži njihovom oslobođenju: „Idite sa mnom, da za svjetla možemo istražiti gdje smo postavili posade i ako tu postoji izlaz. I sve je to mogao istražiti pokriven *vojničkom kabanicom*, da neprijatelji ne otkriju zapovjednika u patroli" (D, III. 39: 346 - istaknuo D. Ž.). Valja primijetiti kako naš autor u okviru navedene tvrdnje zapravo iznosi važan metodološki naputak, upozoravajući da vojna poglavlja i vojnu analizu treba čitati u političkom svjetlu. Općenito, vojna pitanja u Machiavellijevu djelu imaju primarno simboličku funkciju i upućuju na politiku. U tom simboličkom smislu, valja čitati važne Machiavellijeve retke o uzrocima propasti Rimske Republike (D, III. 24; *cf.* D, I. 37), koji su u nekim Straussom inspiriranim interpretacijama tumačeni doslovno, i time po mom sudu pogrešno. Uzroci propasti Rimske Republike sažeti su u samom naslovu poglavlja D, III. 24 „Rim je slobodu izgubio zbog produžavanja vojne vlasti". Međutim, vojska u pozadini očituje temeljni politički problem: potrebu stalnog zauzdavanja težnje za dominacijom velikaša (*cf.* D, I. 37, kraj). Rim je propao radi prekomjernih apetita velikaša, koji su se razmahali do neviđenih razmjera, a što se moglo spriječiti odgovarajućim, pravovremenim djelovanjem političkog autoriteta.

[429] „Fabije mu je [neprijatelju] samo u obrani odolijevao, smatrajući da je sporiji napadaj korisniji, pa je svoju žestinu čuvao za kraj, kad neprijatelju popusti žar borbenosti i kad se, kao što mi kažemo, izduši" (D, III. 45: 350). A naposljetku je, nakon poraza Decija, u odlučujućem obračunu bacio sve svoje snage u borbu i pobijedio (*ibid.*).

[430] Strpljivo postupanje ne može biti recept za uspjeh u svakoj situaciji, već ono mora biti povezano s drugom krajnošću, koja čini drugu stranu iste medalje. Riječ je o odlučnom i odrješitom djelovanju pod cijenu prekoračenja zakona (*ibid.*: 413). Ne može biti slučajno da je žestoko, naglo i hrabro djelovanje upravo tema prethodnog poglavlja D, III. 44. Tamo se opisuje postupak Samnićana u vezi s Toskancima, kada su oni odrješitim djelovanjem uspješno prisilili Toskance na savez protiv Rimljana,

U posljednjem dijelu analize u *Raspravama,* počevši s D, III. 39, Lefort primjećuje autorov naglasak na temu zamki i prevara. Kao što smo pokazali, Machiavellijev revolucionarni projekt ima intenciju direktne primjene u sadašnjosti, i Firentinac stoga mora upozoriti mlade na opasnosti klopke u kojoj su se našli. Budući da ne može izravno pozvati na urotu mladih protiv prethodne urote velikaša i Medičejaca koja je uništila slobodan način života, naš autor mora se zadovoljiti lukavstvom serije znakova koje je postavio pred pozornog čitatelja. Tako u D, III. 40 Machiavelli eksplicite raspravlja upravo temu varanja, e da bi pritom ponovo pobudio pažnju pozornog čitatelja/urotnika.[431] Na ovom mjestu Firentinac raspravlja o varanju kao negativnom fenomenu, osim kad je u pitanju ratna varka, budući da tobože ono „nikada ne može donijeti slavu" (D, II. 40: 347), iako je, nismo zaboravili, prethodno u D, II pokazao da je varanje bilo od odlučujuće važnosti za uspjeh i slavu Rima. Naš autor zatim u nastavku posebice ističe neslavnim ono varanje kojim se krše zadana riječ i sklopljeni sporazumi (D, III. 40: 346). Međutim, već u sljedećem poglavlju (D, III. 41) Firentinac, nadahnut primjerom Lucija Lentula,[432] odbacuje razlikovanje slavnog i neslavnog ponašanja: „Kad je u pitanju spas domovine otpada svako razmišljanje o pravdi i nepravdi, o dobroti i okrutnosti, o slavnom i neslavnom ponašanju, dapače, zanemarujući svaki obzir treba slijediti onu odluku koja joj spašava život i čuva slobodu" (D, III. 41: 347).[433] A zatim u D, III. 42 saznajemo da se „silom iznuđenih obećanja ne treba držati".[434] U potrazi za objašnjenjem ovih kontradikcija, u pozadini razmatranih poglavlja, prema Lefortu, valja prepoznati postojanje izvanredne situacije koja u pitanje dovodi opstanak države (Lefort, 2012: 417). U toj situaciji lukavost donosi izlaz iz stupice koju je postavio neprijatelj, i konzekventno donosi spas države (*ibid.*). U kontekstu lukavosti posebno je značajan primjer

---

kojeg ovi inače ne bi odobrili (D, III. 44: 349). To nas podsjeća na Fabija koji je također doveo Senat pred gotov čin, izborivši pobjedu protiv Toskanaca u Ciminoj šumi (Lefort, 2012: 413).

[431] Lefort smatra da Machiavelli iskazuje posebno lukavstvo kada se strateški koristiti temom varanja, pritajivši svoje prave namjere, e da bi upravo na taj način zavarao protivnike, a pridobio one koji su otvoreni za novo učenje (*ibid.*: 415).

[432] Riječ je o rimskom legatu koji je uvjerio rimsku vojsku da prihvati sramotne uvjete mira koji su joj ponuđeni kao rezultat ratne varke koju su uspješno izveli Samnićani kod Kaudinskog klanca 321 g. pr.n.e, te je tako spasio vojsku i državu.

[433] Utjelovljenje takvog ponašanja predstavljaju ponajprije Francuzi: „I na riječima i na djelu takvo načelo oponašaju Francuzi da obrane veličanstvo kralja i moć svoje domovine, jer nema toga što manje podnose nego kad čuju da netko kaže: 'To je sramotno za kralja', jer vele da njihov kralj ne može podnijeti sramotu u bilo kojoj svojoj odluci, kad mu je fortuna sklona ili nesklona, pa gubio ili pobjeđivao, kažu da je to kraljeva stvar" (D, III. 41: 347).

[434] „Nije sramota ne držati se obećanja koje je iznuđeno silom, pa će se uvijek silom dana obećanja, koja se tiču cijele zajednice, prekršiti kad ta sila splasne i neće biti na sramotu onome tko ih prekrši" (D, III. 42: 348). A zatim Firentinac dodaje: „A ne krše vladari samo obećanja kad nestane sile koja ih je iznudila, nego krše i sva ostala obećanja kad nestanu razlozi zbog kojih su ih dali" i poziva čitatelja da o tome konzultira *Vladara* (*ibid.*).

opisan u D, III. 40, kada je rimska vojska ponovno od strane Samnićana dovedena u zamku, ovaj put u Kaudinskom klancu, što nas nepogrešivo podsjeća na konzula Klaudija i njegovu pogrešku iz D, III. 39 (Lefort, 2012: 417). Lukavo prerušivši dio vojnika, Samnićani su ovaj put uspješno zavarali rimsku vojsku kazavši im, prema prethodnoj uputi njihovog vojskovođe Poncija, da je vojska Samnićana u opsadi Nocere, e da bi potom iskoristili nepažnju Rimljana, te ih napali i uspješno potisnuli. Međutim, umjesto da potpuno uništi Rimljane, ili da ih pak potpuno oslobodi, Poncije je nerazborito odabrao štetni srednji put, te je Rimljanima potom ponudio sramotne uvjete mira koje su oni i prihvatili (D, III. 40-41: 347). Takvo djelovanje daje Rimljanima priliku da pošto su oslobođeni, dovedu u pitanje važenje odredbi mira temeljem protuvarke konzula Postumija (D, III. 42).[435] Lefort pritom ne propušta primijetiti Machiavellijev poziv čitatelju da fokus rasprave postavi na sadašnju situaciju (Lefort, 2012: 417).[436] Primjerom djelovanja Rimljana u vezi sa zamkom u Kaudinskom klancu (D, II. 40-42), naš autor implicira nerazboritost ponašanja Firentinaca kada su samo zbog taštine, u izvanrednim okolnostima neoprezno odbili pregovore o miru nakon prve bitke kod Prata, umjesto da prihvate primirje kako bi dobili na vremenu. Također, i Machiavellijeva kritika „srednjeg puta“ ponovno upućuje na Firencu 1512. g. Lefort tako primjećuje da su oni velikaši koji su otvoreno sudjelovali u uroti za povratak Medičejaca pošteđeni od strane republikanaca, i u posljednjim su danima prije pada republike pušteni iz zatvora (*ibid.*: 418). A pošteđeni su, štoviše, i oni koji su se poput prerušenih pastira Samnićana pretvarali da podupiru republiku, i koji su se nakon Soderinijeva odbijanja španjolskog ultimatuma *gonfalonierea* zaklinjali na poslušnost i vjernost (*ibid.*).[437] Drugim riječima, Soderini se prevario misleći da kod kuće uživa punu potporu, dok je zapravo nastavkom rata u takvim uvjetima srljao u zamku nastalu svjesnom zavjerom zavidnih velikaša (*ibid.*: 419). *Gonfaloniere* je, čini se, odlučio odbaciti ultimatum Španjolaca jer je dobio krive informacije o slabosti i izgladnjelosti neprijatelja (*ibid.*: 419). Riječ je o uroti velikaša koji se pridružuju Španjolcima, a usmjerenoj protiv demokratske republike (*ibid.*: 415, 419).[438]

---

[435] „Prvi koji je izjavio da se mir sklopljen u Kaudiju ne mora poštivati bio je konzul Spurije Postumije, istaknuvši da se rimski narod nije obvezao, nego da su se obvezali on i ostali koji su obećali mir. I zato je narod, da bi se lišio svake obveze, trebao da Samnićanima izruči kao zarobljenike njega i sve ostale koji su dali obećanje“ (D, III. 42: 348).

[436] Analizirajući u nastavku poglavlja prilike u kojima vladar razvrgava obećanja Machiavelli nam kaže da „o raznim takvim primjerima može se pročitati u svim povijestima, a u *sadašnje ih doba* svakodnevno ima“ (D, III. 42: 348 - istaknuo D. Ž.).

[437] Soderini je tada sazvao vijeće i ponudio ostavku koja je jednoglasno odbijena (*ibid.*: 418).

[438] Prema Lefortu, ovdje se radi o unaprijed pomno pripremljenoj zasjedi/zamci u koju je upao Soderini i posredstvom koje je srušena republika. Kako naime objasniti, pita se Lefort, da je nakon

Na ovom tragu tema D, III. 48 je još jedna zamka/zasjeda, u koju je neprimjetno upao (naivni?) Soderini. U poglavlju se analizira situacija u Toskani u kojoj se našao Fulvije. Toskanci/Etrušćani tom su prilikom vojnom zapovjedniku Gneju Fulviju[439] naivno poslali vojsku prerušenu u pastire, ali se on pokazuje sposobnim da smjesta uvidi varku, pronikne u namjere neprijatelja, i da tako upropasti plan Toskanaca (D, III. 48: 352). U tekstu je Fulvije predstavljen kao zamjena za konzula koji se paradoksalno nakratko vratio u Rim radi vjerskih svečanosti (D, III. 48: 352). Machiavelli tako želi pokazati da dok je konzul zauzet religijskim gatanjima, Fulvije zna kako djelovati u stvarnim okolnostima. Otuda Fulvije, uz Decija i Fabija postaje figura koja ukazuje na nužnost da se nefunkcionalni, korumpirani, konvencionalni politički autoritet dovede u pitanje (*ibid.*: 420). Naš autor se u okviru razmatranog poglavlja ponovno osvrće na važan primjer osvajanja Rima od strane Gala. Pokazali smo da je na razini D, II. 28 Machiavellijeva intencija u vezi s ovim događajem da ukaže na razliku između rimske i moderne republike: dok je rimska država sposobna da se pribere i spasi u posljednji trenutak, Firentinska Republika, budući da nije izborila potporu puka, to ne može, i stoga propada. U poglavlju koje razmatramo saznajemo da su, pošto su pobijedili Rimljane kod Alije, Francuzi „našli vrata Rima otvorena i bez straže, međutim cijeli jedan dan i noć nisu ulazili jer su se bojali varke“ (D, III. 48: 352). I ponovno nas ovaj primjer u vezi s Rimljanima prikriveno usmjerava prema slučaju Firentinske Republike 1512. g. čiji su građani naposljetku naprosto predali grad bez ikakve borbe. U nastavku poglavlja Machiavelli se referira na postupanje Firentinaca prilikom opsade Pise 1508. Pokazuje se da je želja Firentinaca da osvoje Pisu bila toliko snažna da su Firentinci bili spremni da oslobode pizanskog građanina Alfonsa del Mutola koji im je obećao predati jedna vrata Pise, ali ih je on na kraju dvostruko izdao (D, III. 48: 352).[440] Lukavost Mutola koji je ponudio usluge

---

pada Prata nestao svaki otpor kod Firentinaca koji se predaju bez borbe, i da Soderini pod pritiskom bliskih suradnika odmah bježi iz zemlje? Znakovito je da Ridolfi, vođa stranke optimata, koji naizgled podupire republikanski režim i koji dolazi na Soderinijevo mjesto, ipak ubrzo odstupa sa svoje pozicije u korist Medičejaca (*ibid.*: 419).

[439] Lefort primjećuje da Machiavelli mijenja povijesni događaj u odnosu na prikaz u Livijevom pripovijedanju. Naime, kod rimskog povjesničara Fulvije nije zamjenjivao konzula, već diktatora Marka Valerija Maksima koji je prisutan za vrijeme varke Etrušćana, i koji štoviše poduzima odgovarajuću opisanu akciju protiv protivnika. U ovakvoj „omašci“ našega autora, pažljiv čitatelj treba prepoznati skrivenu intenciju, na što ukazuje i sam naslov poglavlja kojega razmatramo: „Kad neprijatelj napravi veliku pogrešku, treba smatrati da je posrijedi varka“. Machiavelli prema Lefortu želi pokazati da dok je konzul zauzet religijskim gatanjima, Fulvije zna kako djelovati u stvarnim okolnostima u kojima uspješno prodire u nakane neprijatelja. Dok Fulvije ispituje ono vidljivo i neposredno, konzul propituje nevidljivo i daleko (*ibid.*: 420). Ovdje valja zamijetiti i Machiavellijevu kritiku tradicionalnog razumijevanja filozofije.

[440] Machiavelli upozorava da se to moglo predvidjeti budući da je Mutolo, kako bi tobože dokazao da je zaslužio povjerenje Firentinaca, nakon što je pušten iz zatvora nekoliko puta dolazio na pregovore s

neprijatelju kako bi ga na kraju dokrajčio, upućuje na isti skriveni predmet kao i poglavlja o lukavosti Samnićana. Lefort pritom ostavlja otvorenom mogućnost da Machiavelli ovdje aludira na Soderinijevu lukavost, koji je naime možda pregovarao s neprijateljem, samo kako bi ga dokrajčio, ali u tom nije uspio (Lefort, 2012: 422).

U zaključnom dijelu svoje analize treće knjige *Rasprava* Lefort ukazuje na seriju mogućih identifikacija: najprije pronalazi moguću identifikaciju Etruščana (starih Toskanaca) i modernih Firentinca/Toskanaca preko poglavlja D, III. 43 naslovljenim „Žitelji iste zemlje zauvijek čuvaju gotovo iste značajke". Tamo naš autor ukazuje na njihovu međusobnu sličnost budući da su oboje žrtve brojnih prevara Francuza. Etruščani, podsjetimo, na razini D, III. 48 nisu sposobni za lukavo ponašanje. Nadalje, naš autor prikriveno kritizira Etruščane jer su prisiljeni od strane Samnićana da se oružjem ponovno podignu protiv Rima. Lefort primjećuje da Firentinci pokazuju slično ponašanje, te su stalno pritisnuti odlukama svojih saveznika.[441] Machiavelli završava svoju analizu u *Raspravama* osobito sumornim poglavljem D, III. 49 u kojem opisuje niz urota koje su zahvatile Rim, a koje je Rimska Republika uspjela svladati okrutnim kažnjavanjem.[442] Firentinčeva je namjera pritom pokazati da je korupcija uvijek prisutna, te da stalno podriva državu (*ibid.*: 425). [443] Mudar čovjek,[444]

Firentincima, ali je pritom uvijek bio u pratnji nekoliko građana Pise, koje bi onda tek tako ostavljao po strani, što je trebalo pobuditi sumnju u iskrenost njegovih namjera (D, III. 48: 352).

[441] Iz ove perspektive možemo iznova čitati poglavlje D, III. 45 koje namjesto usporedbe između naroda, nudi usporedbu između pojedinaca u liku Decija Mlađeg, koji pak simbolički reprezentira Firencu, i slavnog Fabija. U poglavlju D, III. 46 pod naslovom „Zašto neka obitelj u gradu dugo odaje isto poštovanje" naš autor dovršava seriju identifikacija koju je otpočeo u D, III. 43. Na ovom mjestu Machiavelli analizira razlike između obitelji unutar doduše istog grada (Rima), a pritom se posebno zadržava na porodici Apija koju karakterizira častoljubivost i neprijateljstvo spram puka, te ističe primjer Apija Klaudija Slijepog koji bezobrazno nije želio napustiti položaj cenzora, iako mu je istekao zakonski mandat (D, III. 46: 351). Tada je pučki tribun Publije Sempronije ustao protiv njega, a iza tribuna su stali „mnogobrojni građani koji su poštovali zakon" (*ibid.*). Lefort smatra da je u ovim recima čitatelj ponovno pozvan da prepozna analogiju s Firencom, gdje naime, u razlici spram Rima, nije bilo zauzdavanja ambicija patricija i odgovarajuće obrane od njihovog poistovjećivanja vlastitog privatnog interesa s interesom države, što je rezultiralo propašću političke slobode (Lefort, 2012: 424).

[442] Machiavelli pokazuje kako se Rimska Republika suprotstavljala prekršiteljima najoštrijim kažnjavanjem. Primjerice, „nije se bojala osuditi na smrt cijelu legiju, i cio grad, i poslati u progonstvo osam ili deset tisuća ljudi nametnuvši im (…) strašne uvjete (…)" (D, III. 49: 353). Posebice je okrutna metoda kažnjavanja u slučaju kada čitavo mnoštvo vojnika zbog jednog, nepoznatog pojedinca među njima, napravi pogrešku. Tada se nasumice, posredstvom ždrijeba, na svakih deset vojnika odabire jedan i kažnjava se smrću (*ibid.*).

[443] „Neizbježno je, kao što smo u drugim prigodama kazali, da u veliku gradu svakodnevno dođe do nezgoda koje zahtijevaju liječnika, a što su nezgode teže, i liječnik treba da bude pametniji. Ako je, pak, i u kojem gradu dolazilo do takvih nezgoda, dolazilo je u Rimu, i to čudnovatih i neočekivanih" (D, III. 49: 352).

[444] „Premda je ta pošast [urota Bakanalija i urota trovanja muškaraca] opasna za republiku, nije smrtonosna, jer joj se gotovo uvijek pravodobno stane na kraj, *ali se ne može pravodobno stati na kraj pošasti koja napadne državu*, jer ona upropasti grad, *ako je ne zaustavi mudar čovjek*" (D, III. 49: 353

međutim, može doskočiti tom problemu, i nevidljive urote koje su posebno opasne učiniti vidljivima (*ibid.*: 353), a svoje trupe, mlade čitatelje željne djelovanja i znanja, izvježbati za borbu posredstvom scena simuliranih u okviru autorovih *Rasprava*.

Zaključno, iz Lefortovog čitanja treće knjige *Rasprava* proizlazi da kada je riječ o potrebi najinovativnijeg mogućeg djelovanja prestaju vrijediti obrasci koje pružaju čak i najprivilegiranije Machiavellijeve figure (Brut, Fabije, Epaminonda). Naime, te nam figure pomažu da shvatimo što je političko djelovanje i što je politički subjekt, međutim ono što je potrebno za zadatak *ovdje i sada* političkog reformskog djelovanja uvijek podrazumijeva inovaciju, što ujedno rađa nove figure i heroje koje će slijediti nove generacije. Budući da su političke situacije uvijek drugačije, a neprijatelji uvijek novi, umijeće politike koje predlaže Machiavelli upućuje na potrebu stalnog praktičnog inoviranja. Tako smo posredstvom politike primorani da ovdje i sada odgovaramo na permanentni izazov univerzalne i neukidive klasne borbe, i da iznova, unatoč stalnim procesima razgradnje/korupcije zajednice, ustrajemo na njezinom ponovnom izgrađivanju. Machiavellijev politički nauk u trećoj knjizi koja predstavlja spoj teorije (znanja) i prakse (djelovanja) završava u optimističnom tonu: ukoliko poredak postane pukim utjelovljenjem privatnih interesa i žarištem korupcije, moguća je pobuna/revolucija protiv ustanovljenog poretka koja vodi prema ponovnoj uspostavi vladavine zakona i instance javne vlasti (*ibid.*: 425).

- istaknuo D. Ž.). Machiavelli ovdje dakako misli na prikrivenu urotu velikaša u korist Medičejaca, a usmjerenu protiv demokratske republike. Firentinac u nastavku pokazuje da je, za razliku od Firence, Rim imao takvog čovjeka koji se znao oduprijeti korupciji u liku Fabija Rulijana. On je i zadobio nadimak Maximus zato što je u funkciji cenzora uspio ovladati novim frakcijama u gradu koje su prijetile upropaštenjem države, tako što ih je podijelio u četiri „tribusa“ (*ibid.*).

4. POGLAVLJE. Lefort *versus* Strauss: *Nuovi modi e ordini* - država utemeljena na puku

Ovo poglavlje sastoji se od dva dijela. U prvom dijelu poglavlja (4.1.) sažet ćemo osnovne nalaze Lefortovog tumačenja Machiavellija, vodeći računa o ključnim *razlikama* u odnosu na Straussovo čitanje. U drugom dijelu (4.2.) u skraćenom ćemo obliku naznačiti istraživački okvir za moguću reinterpretaciju Machiavellijeva *djela mišljenja* u kontekstu borbi za priznanje/emancipaciju različitih potlačenih skupina, a kroz prizmu makijavelijevske kritike utjecajne suvremene teorije priznanja Axela Honnetha (1995). Pritom ostajemo vjerni Lefortovom metodološkom naputku o potrebi čitanja Machiavellijeva *djela mišljenja* i neprestane obnove njegove misli kroz traženje odgovora na neki od tumaču suvremenih problema, naputak za koji je snažno vjerovao da je upravo Machiavellijev vlastiti (*sic!*).[1]

4.1. Machiavelli kao Kolumbo nove političke ontologije

4.1.1. Odnos Antike i Moderne

U okviru Lefortovog tumačenja Machiavellija, *Vladar* i *Rasprave* čine jedinstvenu cjelinu[2] i donose novu, modernu teoriju društva kao odgovor na *iskustvo* potlačenosti plebsa u Italiji Machiavellijeva vremena shvaćenog u širem smislu, od posljednje trećine četrnaestog stoljeća, pa sve do pada Firentinske Republike 1512. godine. Stoga primjereno polazište za razumijevanje Machiavellijeve političke teorije, iz perspektive Lefortovog tumačenja, predstavlja upravo povijesno-društveni i idejni kontekst Machiavellijeve Italije, te problemi s

[1] U ovom poglavlju koristim se dijelovima vlastitog teksta „Reading Machiavelli with Strauss and Lefort: Towards a Critique?“, objavljenog u zborniku: *Europe and the Heritage of Modernity* (uredili Vujeva i Ribarević, 2017).

[2] Važan problem odnosa *Vladara* i *Rasprava* je kroz sekundarnu literaturu o Machiavelliju predstavljen u obliku dva rješenja: kontinuitet (supstantivni i stilski) ili pak nasuprot tome, diskontinuitet (Gilbert, 1970: 18-20). Za diskontinuitet između dva djela vidi posebice Quentin Skinner 1978: 158. Straussova i Lefortova interpretacija pripadaju taboru „unificirajućih“ čitanja Machiavellija. Upravo je Strauss prvi pokazao da Machiavellijevo djelo sadrži konzistentnu političku filozofiju. Važno je primijetiti da su oba tumačenja Machiavellija koja smo podrobno razmatrali u ovom radu suprotstavljena onom dijelu tabora kontinuiteta koji *Vladara* i *Rasprave* čitaju kao dva momenta istog procesa, pa prvi moment (*Vladar*) pod određenim uvjetima prelazi u najviši moment demokratske republike (*Rasprave*). U nas za potonju poziciju vidi doktorsku disertaciju Damire Grubiše (1993). *Cf.* Holman, 2018: 4-8.
Kad je riječ o Lefortu, podsjetimo se da po njegovu sudu *Rasprave* nastavljaju analizu poduzetu u *Vladaru* i razvijaju je do njezinih krajnosti (Lefort, 2012: 207). Štoviše, upravo analiza u *Raspravama* povratno omogućuje fundamentalno utemeljenje projekta *Vladara* (*ibid.*: 212), budući da „političkom diskursu pruža njegov iskonski početak“ (*ibid.*:217). Kod Straussa je pak perspektiva vladara/vladarâ, tj. utemeljitelja odlučujuća za cjelokupno Firentinčevo političko učenje.

kojima se u kontekstu tog konkretnog vremena - mjesta, suočavaju pripadnici najnižih slojeva, tzv. *popula minuta*.[3] Najvažniji Machiavellijev uvid u kontekstualističkom dijelu Lefortove analize jest da je u osnovi demokratska humanistička teorija, u konkretnom kontekstu Firence, nakon neuspjeha ustanka tkača 1378. godine, služila kao dio konzervativne ideologije klase velikaša, koja je jezikom stabilnosti, umjerenosti, sloge i jedinstva, vješto prikrivala faktičku isključenost plebsa iz političkog života Grada, a sve kako bi pod plaštem općeg dobra osigurala zaštitu vlastitih klasnih interesa. Problem je dakle s Firentinskom Republikom što velikaši svoj partikularni, klasni interes, lažno prikazuju interesom cjeline građana. Pad Firentinske Republike 1512. godine ukazuje na neutemeljenost, i štoviše naivnost teze da je patriotizam važniji od *klasnog* interesa (Lefort, 2012: 471). Kao što smo pokazali minucioznom analizom Lefortova tumačenja Machiavellijeva projekta *Vladar-Rasprave*, glavni protivnik Firence nije njen vanjski neprijatelj (Španjolska), već unutarnji klasni neprijatelj, tj. *velikaši* koji potajno zagovaraju povratak Medičejaca, a sve radi osiguranja svojih vlastitih privatnih interesa koje su poistovjetili s državom. Problem Firence je sprega/amalgam vlasništva (velikaša) i vlasti, a velikaši se pritom plaše demokratske reforme jer ona ugrožava njihove privilegije. Zbog tog *straha*, oni dugoročno dovode u pitanje opstanak čitave države (*ibid.*: 406, 418).

U Lefortovom tumačenju humanistički diskurs čini središte konzervativne ideologije, a poduprt je i isprepleten s diskursom kršćanstva, te jezikom racionalne politike. Oni zajedno čine dio iste konzervativne ideologije jer sva tri diskursa djeluju u istom pravcu. Riječ je o

[3] Neki su autori nastojali pokazati da Straussovo tumačenje također uvažava neposredni historijski kontekst nastanka Machiavellijeva djela, i da, štoviše, Machiavellijev nauk u Straussovim očima u osnovi sadržava odgovor na postojeći, dominantni intelektualni kršćanski i humanistički diskurs njegova vremena (Sullivan, 2018: 275; *cf.* Zuckert, 1985). Takav sud čini mi se, barem djelomično, opravdanim. Daleko od toga da je Strauss izolirao Machiavellija izvan društveno-političkog konteksta, iako ga na taj kontekst nedvojbeno nije ni sveo. Međutim, po mom sudu, Strauss istovremeno propušta analizirati Machiavellijev nauk kroz prizmu konkretnog problema kojeg Firentinac ima pred očima: emancipacija plebsa u kontekstu Firence početka 16. stoljeća. Naime, za Straussa Machiavelli je primarno filozof koji je, barem na kratki rok, manje zainteresiran za stvarno oslobođenje i ujedinjenje Italije. Njegov je nauk ponajprije vezan za *filozofsko* oslobođenje Italije od loše kršćanske i klasične Tradicije koja je svijet učinila slabim i okrutnim mjestom za život. Na ovom tragu, čini mi se da je najproblematičnija Straussova analiza treće knjige *Rasprava*, jer potpuno previđa da Firentinac prikriveno progovara o mogućnostima praktičnog, neposrednog djelovanja u konkretnim uvjetima u Firenci njegova vremena. Po mom sudu, takav je previd izraz Straussovog specifičnog čitanja Machiavellija, koje je vođeno vlastitim, od čitatelja skrivenim namjerama. Machiavellijev je projekt, iz vizure Straussova tumačenja, usmjeren prema novom naraštaju filozofa i ima pretenziju da ustoliči Machiavellija samog na mjesto novog vladara, tj. *utemeljitelja Moderne i moderne filozofije*. Vidi posebice naše tumačenje Straussove analize P, 26 u potpoglavlju 1.2.1.3. U razlici spram Straussa, za Claudea Leforta je Machiavelli prvenstveno *politički teoretičar*, koji, polazeći od konkretnog praktičnog problema vezanog uz situaciju u kojoj se nalazi klasa plebsa u Italiji, nastoji ponuditi inovativni teorijski okvir, na temelju kojeg je moguće i kratkoročno praktično djelovanje.

jedinstvenoj političkoj mitologiji, čiji je cilj prikrivanje tlačenja i dominacije velikaša nad pukom, odnosno prikazivanje težnji puka kao nelegitimnog *raspoloženja* usmjerenog protiv stabilnosti i trajnosti poretka. Moderno građansko društvo Machiavellijeve Firence,[4] iza fasade jednakosti, uzajamnosti i horizontalnih odnosa, skriva lice faktičke nejednakosti, jer velikaši (tj. oligarhija), koristeći se plaštem ideologije jednakosti i slobode kako bi legitimirali svoje pozicije, zapravo u pozadini, preko institucija republike koje su zauzeli, nastoje za se prisvajati i privatno vlasništvo i političku vlast.[5] Dominantna, konzervativna, u osnovi humanistička ideologija, onemogućuje da se osvijesti kako u opisanim uvjetima razlika između republikanskog tipa vladavine i tiranije zapravo postupno biva zamućena i sasvim nejasna. Naime, i u slučaju Firentinske Republike (1498-1512), kao i u slučaju tiranije Medičejaca (1434-1494), mala skupina pojedinaca (oligarhija) državu smatra svojim vlasništvom, te je izolira od klase puka, a pritom pod svaku cijenu želi zadržati stečene pozicije (*ibid.*: 472).[6] Najvažniji uvid Lefortove interpretacije očituje se upravo u nalazu da je Firentinska Republika propala zbog neprimjerene regulacije unutarnjeg klasnog konflikta.

Machiavellijeva metoda za dijagnozu i rješenje problema Firentinske Republike objašnjena je u predgovoru prve knjige *Rasprava*. Na tom važnom mjestu Firentinac najprije najavljuje veliko otkriće, budući da poput Kolumba brodi novim i nepoznatim putovima, te je odvažno krenuo putem kojim se još nitko nije drznuo krenuti (D, I. Predgovor: 153), e da bi odmah potom paradoksalno obznanio da njegovo veliko otkriće zapravo predstavlja tek

[4] Vidi posebice Lefortovu analizi D, I. 55 u ovom radu u potpoglavlju 3.3.4.

[5] Firenca je, ne zaboravimo, već gotovo dva stoljeća prije Machiavellija najveće trgovačko i bankarsko središte svijeta. Problem je međutim, što su velikaši razvili čitav niz sofisticiranih političkih strategija i diskursa posredstvom kojih su ovladali državom, te je tako onemogućena primjerena regulacija građanskog društva. Valja naglasiti kako Machiavelli pred očima nipošto nema feudalno društvo, jer klasu velikaša i puka ne karakterizira prirodna, supstancijalna (statička) nejednakost. Klasna podjela je mišljena u kontekstu simboličke jednakosti, budući da su svi pojedinci članovi građanskog društva, u kojem se međutim samo jedan dio građana (velikaši) sve više bogate.
Kao što smo pokazali, Strauss također smatra da Machiavelli nipošto nema pred očima feudalno društvo, budući da čitav Firentinčev nauk počiva na premisi ekstremnog individualizma (Strauss, 1970: 10).

[6] U okviru Lefortovog tumačenja *Rasprava*, vrlina republikanskog oblika vladavine nije odabir najboljih, jer se taj odabir vrši ponajviše u korist ambicioznih. Drugim riječima, tiransko lice svake republike neprestano potencijalno prijeti da ugrozi slobodni način života. Primijetimo na tom tragu da u D, III. 16: 317 saznajemo da republika raspršuje komandu zato što je potaknuta ambicijom građana koji iz zavisti žele za sebe dohvatiti časti i položaje. S obzirom na opisani kontekst, *de facto* autoritet se ponekad potvrđuje izvan postojećeg zakona, naime, ukoliko djeluje protiv korupcije izazvane težnjom klase velikaša za dominacijom. Nasilno djelovanje protiv postojećeg poretka može biti opravdano ako predstavlja odgovor na prethodnu prikrivenu agresiju (Lefort, 2012: 377).

povratak Antici, *imitaciji* Starih u političkim stvarima (*ibid.*: 154).[7] Razloge nedostatka imitacije Starih u političkim stvarima Machiavelli ne pronalazi primarno u kršćanstvu koje je učinilo svijet slabim, nego ih prije svega vezuje uz „pomanjkanje *pravog poznavanja povijesti*“ (*ibid.* - istaknuo D. Ž.). Naime, Moderni smatraju da je imitacija Starih u politici nemoguća, pa stoga povijest svode na puku kontemplaciju, uživanje koje povijesne zgode pružaju, a da pritom ne shvaćaju da antička vremena u suštini *nisu* različita od onih u kojima oni žive (*ibid.*). Machiavellijeva intencija je stoga da ponudi originalno čitanje Livijeve povijesti Rima, koje će biti korisno i relevantno za njegovu modernu sadašnjost, a koje nas istovremeno podučava o tome što je prošlost zapravo bila (Lefort, 2000: 110). Dakle, riječ je o kompleksnom kombiniranju prošlih i sadašnjih činjenica, koje je usmjereno na razumijevanje identiteta kako prošlosti, tako i sadašnjosti (*ibid.*).[8] Govoreći o Rimu, Machiavelli govori (o) svojoj Firenci jer čita rimsku povijest na jedinstven način, s namjerom da intervenira u politiku Firence svoga vremena.[9]

Iz rakursa kako Lefortova, tako i Straussova tumačenja Machiavellija, proizlazi da su Moderni inferiorni Starima. Oba interpreta se slažu da su Moderni žrtve kršćanske etike koja onemogućuje puno ostvarenje građanskog i političkog života. Ljudi dobrovoljno pristaju na

---

[7] Pritom je riječ o dvostrukom paradoksu. Najavljena inovacija je prikazana kao puka imitacija, a problematično je i to što su u kontekstu visoke renesanse u Firenci pod utjecajem humanizma intelektualci dominantno inspirirani upravo Antikom i antičkim shvaćanjem republikanske vrline.

[8] „Želeći zato ljude izvući iz te zablude, smatrao sam nužnim o svim knjigama Tita Livija što nam ih zloba vremena nije oduzela, napisati sve ono što *prema drevnim i modernim zbivanjima* budem smatrao da je prijeko potrebno kako bi se bolje shvatile, tako da oni što ove moje rasprave budu čitali mognu izvući korist za kojom treba da teži upoznavanje povijesti“ (D, I. Predgovor: 154 - istaknuo D. Ž.).

[9] Machiavellijevo čitanje rimske povijesti pokazuje se kao inovacija na djelu. On je podjednako kritičan spram dominantne predodžbe o prošlosti i sadašnjosti, kao i spram dominantne predodžbe o njihovom međusobnom odnosu. Naime, dominantna predodžba o odnosu Starih i Modernih jest ideja diskontinuiteta. Međutim, Machiavellijevo otkrivanje diskursa onih koji su potlačeni kroz inovativno prevrednovanje povijesti Rimske Republike, ukazuje na izvjesni afinitet Modernih i Starih, sličnost sadašnjosti i prošlosti.

Prikriveno kritizirajući Livijev povijesni tekst, Machiavelli pronalazi isti princip (izvornu društvenu podjelu) koji upravlja razvojem svih društava i djelovanjem svakog političkog subjekta (Lefort, 2012: 329). Sva su društva dio jedne povijesti jer su rascijepljena istim, neprevladivim klasnim jazom, originalnom društvenom podjelom iz koje proizlaze i na koju odgovaraju svi politički režimi. Logika koja upravlja organizacijom i razvojem antičkog Grada istovjetna je logici modernog Grada, a istina te logike može se otkriti samo u Rimu budući da je tamo ona uistinu utjelovljena i vidljiva na djelu. Naime, kao rezultat djelovanja firentinske oligarhije istina klasne borbe je sasvim prikrivena u Firenci (*cf.* potpoglavlje 3.4.6.). Paradoksalno, prednost Modernih očituje se upravo u njihovoj situaciji ekstremne korupcije. Upravo iz pozicije krajnje korupcije i zahtjeva koje takva konjunktura predstavlja kako pred političkog teoretičara, tako i pred praktičara politike, biva moguće inovativno prevrednovanje i reinterpretacija rimske povijesti koje očituje suvremenu relevantnost. Principi politike koji su uvijek bili prikriveni, mogu biti otkriveni samo iz pozicije sadašnjosti, pod uvjetom da se težnja za praktičnim djelovanjem koje stremi izmjeni nepodnošljivog stanja, poveže s primjerenim novim znanjem.

ropstvo, što dovodi do tiranije. Upravo zato što su zarobljenici kršćanske etike, Moderni ne vide svoju sličnost sa Starima.[10] Kad je riječ o Starima, izvor slobode je nedvojbeno bio

[10] Kad je riječ o religiji i Machiavellijevoj analizi kršćanstva, Lefort, u razlici spram Straussa, smatra kako je kršćanstvo za Firentinca važan problem, ali, ipak, nipošto ne i presudan za razumijevanje čitavog njegovog projekta. Riječ o površinskom znaku koji ukazuje na dubinski problem izvorne društvene podjele. Religija je važan ideološki instrument kojeg velikaši koriste kako bi prikrili izvornu društvenu podjelu. Iz Lefortove perspektive, kršćanstvo prikriva klasnu podjelu kroz uvođenje nove podjele na više i niže, svjetovno i onostrano (*cf.* posebice D, II. 2: 236-237), te postavlja moralna ograničenja političkom djelovanju koja priječe da se obuzda dominacija i tlačenje velikaša (*cf.* posebice D, III. 1: 290). Međutim, daleko od toga da se *politički* problem može reducirati na religijski problem, niti se čitanje *Rasprava* može svesti tek na kritiku kršćanstva, jer dominacija ne izvire iz religije općenito, niti iz kršćanstva, nego je religija, prema Lefortovom tumačenju, jedan diskurs koji, ukoliko se strateški upregne u određenom smjeru, dobro pristaje uz težnju velikaša za dominacijom. To nipošto ne znači da se kršćanstvo potencijalno ne bi moglo reformirati na način koji bi bio u suglasju sa zahtjevima izvorne društvene podjele, a istovremeno i više u skladu s intencijama njezina osnivača: „Da se religija od početka kršćanske države održala prema načelima njezina osnivača, kršćanske bi države i republike bile mnogo složnije i sretnije nego što jesu“ (D, I. 12: 176). Veza između Martina Luthera, tj. reformacije usmjerene protiv Katoličke crkve, i Machiavellijeva nauka nije ostala nezapažena u sekundarnoj literaturi o Machiavelliju. O problemu religije kod Machiavellija izdvajam vrsnu štrausijansku studiju Vickie Sullivan (1996) *Machiavelli's Three Romes: Religion, Human Liberty and Politics Reformed*. Riječ je o prerađenoj doktorskoj disertaciji u kojoj Sullivan, u osnovi, zaoštrava zaključke Straussove analize *Rasprava* kao svojevrsnog duhovnog rata protiv kršćanstva. Ona pritom formulira provokativnu tezu da Machiavelli ne analizira religiju kao koristan instrument za umijeće vladanja. Radije, u okviru svojevrsne političke teologije, Firentinac kršćansku religiju tumači kao korisnu na indirektan način, teorijski prerađujući njezine pojmove s ciljem da im se dade svjetovna funkcija. Po njenom sudu, Machiavellijeva nova republika počiva na primjeni/imitaciji nekih dijelova kršćanskog nauka. Primjerice, riječ je o doktrini izvornog grijeha koja je kod Firentinca, prema Sullivan, reinterpretirana tako da je poprimila striktno svjetovni karakter (*cf.* u tom kontekstu D, III. 49). Riječ je, dakle, o svojevrsnoj reinterpretaciji kršćanstva u političkim terminima: „A iako se čini da je svijet omlitavio a nebo položilo oružje, tome je nesumnjivo više kriva *malodušnost ljudi koji su našu vjeru protumačili u skladu s lijenošću a ne s načelima vrline*. Jer, da pomisle na to kako *ona dopušta veličanje i obranu domovine*, vidjeli bi kako želi da je ljubimo i častimo i da se pripremamo kako bismo bili sposobni da je branimo“ (D, II. 2: 277 - istaknuo D. Ž). Dakako, neki principi kršćanstva istovremeno predstavljaju izravnu prijetnju republici, jer iz njih izvire tiranija koja predstavlja najveću opasnost (*cf.* posebice njezina tumačenja D, III. 28 i D, I. 33 koje u vezu dovode Cosima de Medicija, Cezara i Isusa Krista jer utjelovljuju ambiciozne pojedince koji postaju mučenici i upotrebljavajući sofisticiranu demagogiju vode prema tiraniji). Rim Machiavellijeva vremena je još uvijek zarobljenik tiranije kršćanstva, što je rezultat posebno sofisticirane metode propagande.

Budući da je analiza V. Sullivan izvedena na čvrstom temelju Straussovog tumačenja i da radikalizira upravo njegove zaključke, Sullivan, barem iz Lefortove perspektive, time nepovratno upada u više poteškoća. Apsolutiziranje religije kao odlučujućeg momenta čitave Machiavellijeve političke teorije vodi Sullivan prema zaključku da Machiavelli nudi specifično rješenje za problem tiranije u obliku okrutnog republikanizma (*cf.* D, I. 1; D, III. 49). Primjerenim kažnjavanjem prijestupa i korupcije u samome začetku, moguće su korekcije rimskog modela koje vode prema ustanovljenju *vječne* republike utemeljene na *strahu* (*cf.* D, III. 22: 325: „Kad bi republika bila tako sretna da se u njoj, kao što smo gore kazali, često nađe tko će vlastitim primjerom obnoviti njezine zakone ne sprečavajući je samo da ne srlja u propast nego privodeći je prvobitnim načelima, *vječno bi trajala*.“ - istaknuo D. Ž.). Machiavellijev teorijski projekt stoga stremi ponuditi rješenje za problem trajnog ovladavanja *fortunom*. Problem je pritom iz perspektive Sullivanove što vladavina utemeljena na strahu ne može biti trajno rješenje, budući da vodi u despotizam. Za Montesquieuovu kritiku Machiavellija vidi Sullivan (2017).

prisutan i djelatan u Rimu, ali je za same Rimljane bio u teorijskom smislu neosviješten. K tome, on je kasnije prikriven diskursom filozofa i, posebice, povjesničara o dobrom Gradu, utemeljenom na kriterijima sloge i moralne vrline svojih najistaknutijih građana (Lefort, 2000: 113). Ovakva je predodžba dalje preuzeta i razvijena kod firentinskih humanista. Strauss je prvi primijetio da se odvažnost Machiavellijeva projekta može ponajbolje iskazati u tezi da pravo poznavanje funkcioniranja Rima do Firentinčeva projekta nije bilo teorijski primjereno obrazloženo. Oba se naša tumača slažu kako iz perspektive Machiavellijeve korumpirane sadašnjosti Firentinac izvodi zaključak da je diskurs koji je onemogućavao „pravo poznavanje povijesti" proizvod aristokratske predrasude koja počiva na pretpostavci mudrosti i dobrote klase velikaša. Opravdano je Straussu staviti u usta neke Lefortove zaključke i konstatirati da su za oba tumača Firentinci zarobljenici određene mitološke predodžbe Rima koja je satkana od strane humanista, a koja počiva na snažnom temelju Velike tradicije, i istovremeno je sasvim usklađena s jezikom kršćanstva. Ta predodžba u svojoj osnovi sadrži lažne ideje o slozi, jedinstvu, umjerenosti i stabilnosti Rima.[11] Lefort i Strauss čitaju Machiavellijeve *Rasprave* kao projekt rastakanja idealizirane slike Rima, kao pothvat čiji je središnji cilj usmjeren ka prokazivanju lažne naravi prevladavajuće predodžbe Rima. U tom smislu od presudne je važnosti pravilno shvatiti odnos Rima spram klasnog konflikta. Prevrednovanje razumijevanja funkcije klasnog konflikta za ustanovljenje jednog snažnog i moćnog društva nalazi se u fokusu oba naša interpreta. U razlici spram Sparte koja je nastala kao rezultat intervencije mudrog zakonodavca, Rim za Machiavellija predstavlja model društva koje je nastalo *slučajno*, uz pomoć *događaja*. „Sretne događaje" od kojih je Rim imao koristi valja povezati s konfliktima velikaša i puka. U svakom je Gradu, kako antičkom, tako i modernom, moguće razdvojiti cjelinu podanika, odnosno narod kao cjelinu političkog tijela, na dva dijela ili klase: velikaše i puk, što je predstavljeno kao univerzalno važeća istina. Klasni konflikt nalazi se u samom središtu svakog Grada, kao njegov navlastiti

[11] U D, I. 2: 155 Machiavelli raspravlja nastanak svih gradova i navodi da je Firenca, za razliku od Rima, koji je imao slobodan početak, nastala kao proizvod rimske politike. Potom doznajemo da je Firenca osnovana ili od strane Sulinih vojnika ili za vrijeme Oktavijana. Neovisno o tome, izgrađena je pod *rimskim carstvom* [*si edificò sotto l'imperio romano*] (*ibid.*). Međutim, za vrijeme Sule, Rim je još uvijek bio republika. Ova omaška je prema Lefortovom tumačenju namjerna i usmjerena je na prikrivenu kritiku humanističke predodžbe o podrijetlu Firentinske Republike. Podsjetimo se, upravo je Bruni skovao novu teoriju o početku Rima, koja podrijetlo Firence, umjesto za carstvo i Cezara, veže za Rimsku Republiku i tradicionalno shvaćene ideale rimske vrline i posvećenosti javnom životu (*cf.* 1.1.2.1. u ovom radu). Humanističko poimanje podrijetla Firentinske Republike teži omogućiti *direktnu* imitaciju Rimske Republike koja je nemoguća: moderni Firentinci su kršćani, dok su Stari pogani; građani nisu naoružani kao u Rimu, nego se dominantno bave trgovinom (Lefort, 2000: 120). Imitacija Rima ne može se niti u Lefortovom, niti u Straussovom tumačenju, svesti na jednostavnu imitaciju, već upućuje na inovaciju.

bitak. Machiavellijev model rimskog društva karakterizira revolucionarni uvid da konflikti nisu nužno štetni, već da, upravo suprotno, mogu biti proizvodni za politički poredak: „Oni što osuđuju nemire između velikaša i puka, osuđuju, po mojem mišljenju [*io dico*], ono što je bilo prvim *uzrokom* da Rim bude *slobodan*, i više misle na buku i viku u tim uzbunama negoli na povoljne učinke koji su iz njih nastajali; ne vode računa o tome da u svakoj republici vladaju dva različita raspoloženja, jedno u puku, drugo u velikašima, i da *svi zakoni što se donose u korist slobode nastaju zbog njihovog nejedinstva*“ (D, I. 4: 161 - istaknuo D. Ž.). Poredak koji pretendira na moć, slobodu i trajnost ne može se ostvariti pokušajem da se zajamči stabilnost, već upravo suprotno, pristajanjem na stalne sukobe. Upravo iz nereda i nesloge proizlaze dobri zakoni.[12] Machiavellijeva analiza Rima pokazuje kako nasuprot nauku Velike Tradicije, institucije Rima i vrlina njegovih građana nisu intrinzično dobri. Rim je kod oba naša interpreta prikazan kao dinamičko društvo koje pristaje na klasni konflikt. Nasuprot etabliranoj Tradiciji, Machiavelli naglašava pozitivnu i produktivnu ulogu konflikta u pogledu moći i političke slobode zajednice. Kad je međutim riječ o specifičnijem određenju klasnog konflikta, kao središnjeg dijela Machiavellijeve političke teorije, među našim tumačima postoji nepremostivi razdor. Za razumijevanje razlike između Lefortova i Straussova čitanja Machiavellija dužnu je pažnju potrebno usmjeriti na Firentinčev *nauk o težnjama* koji je određujući za razumijevanje modernog društva. Preciznije formulirano, upravo iz načina na koji tumače *teoriju težnji* u Machiavellija izviru sve druge nepremostive i suštinske *razlike* u rezultatima Straussove i Lefortove analize projekta *Vladar-Rasprave*. Nauk o težnjama tako odgovara najavljenom odvažnom pothvatu našeg autora da, poput Kolumba, otkrije novi kontinent (D, I. Predgovor: 5). Machiavellijev Rim svoju snagu općenito pronalazi u klasnim sukobima i nemirima, ali je od presudne važnosti da se utvrdi koja je klasa čuvar/izvor slobode zajednice na kojemu se potencijalno može graditi snažan i trajan poredak.

[12] „Ni na koji način se ne smije jedna država nazivati nesređenom, kad ima toliko primjera vrline, jer dobri primjeri su posljedica dobrog odgoja, dobar odgoj proizlazi iz dobrih zakona, a *dobri zakoni su posljedica nereda koji mnogi nesmotreno osuđuju*“ (D, I. 4: 161 - istaknuo D. Ž.). Od središnje je važnosti za političku slobodu njezina pravna dimenzija, koja pak izvire direktno iz klasne borbe, što nas dovodi do pitanja koja je od dviju klasa, odnosno koja je težnja izvor političke slobode?

4.1.2. Machiavellijeva teorija težnji: društvena podjela i funkcija vlasti

U odlučujućem poglavlju D, I. 5, znakovito naslovljenom „Kome se najsigurnije povjerava očuvanje slobode, puku ili velikašima, i tko ima više razloga da se buni, tko želi osvajati, ili tko želi očuvati“, Machiavelli iznosi novu, revolucionarnu teoriju težnji. Naš autor prokazuje tradicionalnu podjelu težnji kao pogrešnu i lažnu. Klasična pozicija polazi od pretpostavke da velikaši utjelovljuju težnju za očuvanjem [*to maintain*], dok je težnja za stjecanjem [*to have/to acquire*] utjelovljena u puku (Lefort, 2012: 230-231; *cf.* Manent, 1998: 53-58). Budući da već posjeduju, interesi i strasti velikaša su zadovoljeni, pa upravo velikaši postaju jamci mogućnosti postojanja trajnog i stabilnog političkog poretka, čime aristokratska teza zadobiva prednost nad demokratskom.[13] Naš autor, međutim, pokazuje da velikaši ne teže jednostavno očuvanju onoga što posjeduju, jer se zbog straha od gubitka moći, časti, prestiža, statusa i, prije svega, *bogatstva*, njihova „težnja za očuvanjem“ nužno transformira u nezasitnu težnju za stjecanjem, a u suprotnosti s umjerenošću koja im se tradicionalno pripisuje: „najčešće [nemire] izazivlje onaj koji posjeduje, jer *bojazan da će izgubiti* u njemu stvara iste želje kao u onih što žele osvojiti, budući *da ljudi kanda nisu sigurni da posjeduju ono što imaju, ako još toga ne osvoje*“ (D, I. 5: 163 - istaknuo D. Ž). Budući da zadovoljenje težnje za stjecanjem nije moguće, velikaši ne mogu jamčiti stabilnost i trajnost poretka, kako iz Machiavellijeve perspektive to pogrešno i naivno pretpostavlja tradicionalna politička misao pripisujući im umjerenost.

Straussovi i Lefortovi rezultati analize su i na ovoj razini u suglasju. Iz Machiavellijevih uvida da je zbiljska istina težnje velikaša zapravo težnja za stjecanjem, Strauss, međutim, u okviru svoje analize izvodi zaključak da velikaši u Firentinca nalikuju klasi puka. Naime, i velikaši i puk prirodno su usmjereni prema nesmiljenom stjecanju, pa stoga stabilnost i mir više ne mogu predstavljati najviše ciljeve političkog poretka. Važno je primijetiti da iz perspektive Straussova čitanja velikašima i dalje pripada mjesto vladarâ u republici, ali u razlici spram klasične filozofije prednost nad klasom puka zadobivaju prema sasvim novom kriteriju. Velikaši nisu moralno superiorniji od puka (štoviše dobrota je karakteristika puka), već su u razlici spram puka, razboriti i oštroumni, te shvaćaju da će svoje sebične interese i ciljeve najbolje ostvariti ukoliko naoružaju puk, e da bi ga mogli koristiti za

[13] Tradicionalno, univerzalna ljudska težnja za bogatstvom, moći i časti smatra se uzrokom sukoba u društvu (Lefort, 2012: 230). Ali te se težnje/strasti mogu postupno zadovoljiti i stoga potisnuti. Oni koje je sreća pomazila da posjeduju postaju jamci opstojnosti poretka (*ibid.*: 456). Iz ove perspektive klasna podjela djeluje samo naknadno, takoreći u drugom koraku, kao rezultat „koalicije nesretnih i zavisnih“, tj. klase puka koja je usmjerena na stjecanje, a nasuprot umjerenosti velikaša (*ibid.*).

potrebe osvajačke politike i stvaranje carstva koje donosi vječnu slavu. Iz Straussove perspektive revolucionarno razumijevanje težnje klase velikaša, koje proizlazi iz Machiavellijeva specifičnog čitanja Livija, ukazuje na mogućnost svođenja dviju klasa na zajednički nazivnik: stjecanje. Unutarnji konflikt sličnih težnji u Gradu ne mora voditi u propast, već može postati produktivan, ukoliko se, kao u slučaju Rima, preusmjeri i upregne za potrebe vanjske politike. Time se zadovoljavaju i težnje puka kojega na razini unutarnje organizacije Grada velikaši tradicionalno tlače, a kojima je u okviru Machiavellijeva nauka omogućeno zadovoljenje njihova sebičnog interesa, tj. sudjelovanje u stjecanju/bogaćenju. Prema Straussu, otuda Machiavellijevo učenje u cijelosti predstavlja pad ispod razine Klasika, jer se zbiljska istina najboljeg režima iskazuje u obliku oligarhijskog republikanizma. Takav režim, koji je zbiljski ostvariv, teži ka potpunom ovladavanju *fortunom*.

S druge strane, Lefort u svojoj analizi težnji velikaša i puka pravi i dodatni, odlučujući interpretativni iskorak u odnosu na Straussa. Strah od gubitka stečenoga, nasuprot težnji za očuvanjem, budi kod velikaša težnju za stjecanjem, a to upućuje na težnju za nasiljem nad *Drugim*. Važno je već uvodno zamijetiti da Lefort ne svodi težnju velikaša samo na materijalno stjecanje, već je riječ o dominaciji u širem smislu. Težnja velikaša usmjerena je na konkretan predmet: ona si za cilj postavlja posjedovanje, što indirektno upućuje na težnju da se u potpunosti ovlada *Drugim*. Što više imaju, velikaši su više „veliki", oni neizbježno žele više[14] pa je njihova *težnja za dominacijom* neutaživa. Međutim, od suštinske je važnosti Lefortov *originalni* uvid da niti težnja puka kod Machiavellija više nije shvaćena kao u Tradiciji. Machiavellijeva teorija težnji očituje dvostruku inovaciju, kako u pogledu shvaćanja težnje velikaša, tako i u pogledu shvaćanja težnje puka. Lefort je prvi pokazao da ukoliko s Machiavellijem prihvatimo ideju da je težnja za očuvanjem velikaša zapravo težnja za stjecanjem, tada smo istovremeno upućeni da shvatimo novu istinu: težnja puka koja je prethodno bila osuđivana zbog njezina stalnog ekscesa/prekoračenja, pojmljenog kao agresija spram uspostavljenog poretka, ne može se više misliti kao težnja za stjecanjem, nego je riječ upravo suprotno, o negativno usmjerenoj težnji da se ne bude potlačen od strane velikaša. Težnja puka nije težnja da se posjeduje [*to have*] kao što to smatra Strauss, što bi ju činilo *sličnom* težnji velikaša, već je ona *sasvim različite prirode*. Riječ je o težnji da se bude [*to be*], da se postoji, težnji za slobodom, koja predstavlja odgovor na podjednako neiscrpnu

[14] Suštinska nemogućnost zadovoljenja težnje velikaša je nezaboravno naglašena u sjajnom Manentovom tekstu posvećenom Lefortu: „Oni [velikaši] istinski teže da stječu sve više, jer *oni istinski znaju što to znači posjedovati*. *Njihovo* je *posjedovanje* princip *nereda*" (Manent, 1998: 58- istaknuo D. Ž.).

težnju velikaša za dominacijom/posjedovanjem.[15] Težnja puka je iz Lefortove perspektive definirana kao stalna negacija neprestane težnje velikaša za posjedovanjem/dominacijom.

Preciznije, prema Lefortu u Gradu je *jedna* težnja definirana u kontekstu svoja dva radikalna i neukidiva pola, tlačenja i ne-tlačenja, koja su utjelovljena u figurama velikaša i puka.[16] Pritom je najvažniji Lefortov uvid kako ove dvije *političke* klase nemaju simetrične pozicije jer su *motivi* velikaša i puka *suštinski različiti*. Drugo, i podjednako važno, težnja za tlačenjem i otporom tlačenju u liku klase velikaša i klase puka, definirana je na način da se nikada ne može utažiti. Ništa ne može zadovoljiti težnju za slobodom koja je izazvana dominacijom velikaša, baš kao što se ne može namiriti niti težnja velikaša za dominacijom. „Postojanje klasa određeno je samo kroz njihov suštinski odnos, kroz dva u principu podjednako nezasitna apetita" (Lefort, 2012: 140), pa je podjela društvenog tijela suštinski nerazrješiva.[17]

Klasni konflikt u Lefortovom čitanju Machiavellija nipošto nije svediv na ekonomski konflikt, već je u širem smislu riječ o *političkom* konfliktu, te o *političkim* klasama: „klasna

---

[15] Ono što se može opravdano činiti kao težnja puka za istim stvarima koje posjeduju velikaši zapravo je težnja puka u svom karikaturalnom obliku, u kontekstu krajnje korupcije društva, kada je njihova gola egzistencija dovedena u pitanje. Međutim, od odlučujuće je važnosti shvatiti da se na fundamentalnoj razini, kod sukoba velikaša i puka, *ne* radi o sukobu *sličnih* težnji, jer puk *ne želi iste stvari koje imaju velikaši*, već samo želi da ne bude tlačen i dominiran od strane velikaša.

[16] Niti puk, niti velikaši *nisu* određeni isključivo materijalnim kriterijem bogatstva ili siromaštva. Iz Lefortovog čitanja Firentinca moguće je biti bogat i biti pripadnikom puka kao *političke* klase (što ipak ima status iznimke, a ne pravila), i obrnuto biti siromašan, te biti pripadnikom *političke* klase velikaša. Naime, težnja je odlučujuća za definiranje pripadništva klasi. Iz navedenog se mogu izvesti dva uvida koja su od odlučujuće važnosti. Ako bi se neki članovi klase puka počeli ponašati kao članovi klase velikaša, tj. kada bi se pomaknuli prema polu tlačenja, te kada bi i sami bili vođeni težnjom za stjecanjem, oni bi u političkom smislu postali članovima klase velikaša. Drugo, iako je svaka individua ponaosob po prirodi tendencijski usmjerena prema određenom polu težnje, svaki put, u ovisnosti od zahtjeva i prirode partikularne situacije tj. određenog društvenog problema, mi smo pozvani da spoznamo tko utjelovljuje pripadnike *političke klase* puka, a koja pozicija u konkretnom slučaju čini *političku klasu* velikaša.

[17] Ovdje valja primijetiti kako ove dvije klase nemaju različite interese, već suštinski *različite* težnje. Upravo je pritom intencija velikaša koji utjelovljuju težnju za dominacijom i tlačenjem da stvore predodžbu identiteta bez razlike između njihove težnje i težnje puka. Ovaj Lefortov uvid na vidjelo iznosi najveću poteškoću Straussove analize Machiavellija, koji je u očima francuskog interpreta neopravdano pristran u korist velikaša. Straussova analiza naime maskira fundamentalnu *razliku* između političkih klasa. Dok iz Straussovog razumijevanja Machiavellijeve intervencije u teoriju težnji proizlazi izjednačavanje dviju klasa, koje su tobože upućene na stjecanje, s druge strane, iz perspektive Lefortova tumačenja, u pozadini takve predodžbe valja otkriti naličje dominacije velikaša, jer puk želi da ne bude tlačen (P, 9; D, I. 4). Najpreciznije bi bilo reći da iako svi pojedinci u okviru građanskog društva neminovno teže vlasništvu, od odlučujuće je važnosti uvesti distinkciju između dviju skupina građana: dok s jedne strane politička klasa puka teži vlasništvu kao osnovi vlastitog radnog subjektiviteta, s druge strane velikaši vlasništvo shvaćaju kao osnovu eksploatacije i političke moći. Velikaši teže stjecanju kao obliku dominacije nad drugima i/ili kao izvoru zadovoljstva. Drugim riječima, velikaši teže tlačenju, a pučani se opiru dominaciji i teže ka slobodi.

borba nije *de facto* borba oko nečeg konkretnog“ (Lefort, 2000: 130), riječ je o sukobu težnje za posjedovanjem [*to have*] i težnje da se bude [*to be*].[18] Iz same definicije klasnog sukoba proizlazi nemogućnost njegova razrješenja. Poredak je moguće zasnovati *samo* na *podjeli*: iz Machiavellijevog poimanja težnji slijedi da nema trajnog poretka koji se može uspostaviti na eliminaciji nereda.[19]

Prema Lefortu, težnje puka koje su tradicionalno *per definitonem* izraz nereda, a koje tradicionalna politička filozofija stoga nastoji ograničiti i „umiriti su, zapravo, izvor slobode

---

[18] Lefort zasigurno ne olakšava svome čitatelju da se probije između Scile i Haribde svojega tumačenja Machiavellija kada društvenu borbu kod Firentinca poima kao *klasnu* borbu, što ima nedvojbeno snažan marksistički prizvuk. Međutim, s obzirom na Machiavellijevo određenje društvene podjele kao neukidive, svako stajalište koje teži ponuditi model homogenog društva za Leforta je u osnovi ideologija koja prikriva izvorni princip društvene podjele. Društveni oblik nije određen načinom proizvodnje, nego izvornom podjelom društva (Lefort, 1978: 215-236). Ekonomski su odnosi tako tek izraz/manifestacija izvorne društvene podjele, a politička vlast za Leforta ima ključnu i trajnu funkciju reguliranja klasnog konflikta. Lefort koristi svoju interpretaciju Machiavellija, koja se odvija na mnogo razina, da izađe iz okvira marksističke paradigme (*ibid.*). Naš interpret je rezolutan: „Čak i kada bi se problem ekonomske preraspodjele razriješio, to ne bi rezultiralo homogenim društvom, već novom podjelom“ (Lefort, 2000: 136).
Prikaz Lefortove diskusije s marksizmom možemo nijansiranije izvesti na sljedeći način. Tlačenje o kojem Machiavelli govori dakako implicira ekonomsku eksploataciju, jer se borba za aproprijacijom dobara odvija u ovisnosti o (ne)djelovanju političke vlasti. Štoviše, konflikt se u političkoj zajednici na suštinskoj razini uistinu događa oko raspodjele materijalnih dobara. U vrlo važnom poglavlju D, I. 37: 204 Machiavelli kazuje: „Jer što se položaja tiče, rimsko je plemstvo uvijek bez sablazni popuštalo puku, ali *kad je u pitanje dolazila imovina, toliko ju je uporno branilo*, da je puk svoje zahtjeve mogao ostvarivati samo izvanrednim mjerama“ (istaknuo D. Ž). Međutim, primarni je Machiavellijev problem odnos između političke vlasti i društvene podjele, za kojega marksistička misao ostaje slijepa. Iz cjeline Lefortovog tumačenja Machiavellija slijedi da Firentinac za cilj ima uspostavu države koja jamči mogućnost postojanja snažnog građanskog društva koje je obilježeno suštinskim antagonizmom, društvenom podjelom koja se *ne može svesti na odnose ekonomske prirode*/odnose vlasništva. Klase su naime u Lefortovom tumačenju *političke* klase i njihov je *konflikt nerazrješiv*. Trajna opasnost koja se krije iza težnje za dominacijom otuda jest da društvo pokuša rastvoriti podjelu, te pod krinkom jednakosti postane homogeno, tj. identično sa samim sobom.
Primijetimo da je u kontekstu Lefortovog napuštanja marksističke paradigme od odlučujuće važnosti da se država *ne* može svesti isključivo na logiku dominacije i tlačenja. Državu odlikuje dvojna logika: s jedne strane, logika dominacije, tj. prisvajanja vlasti od strane samo jedne klase (buržoazije) koja svoj interes prikazuje interesom cjeline građana, što za rezultat ima *devitalizaciju* i *homogenizaciju* društvenog tijela. S druge strane, državu istovremeno karakterizira i logika demokracije u kojoj je funkcija države jamstvo zakona (Lalović, 2000: 34-35). Iz perspektive logike demokracije, moć države treba stalno opkoljavati, okruživati stalnim zahtijevanjem novih prava i obnovom, revitalizacijom stečenih prava, što je moguće samo djelovanjem težnje da se ne bude tlačen od strane velikaša i podvrgnut njihovim zapovijedima. Prava pritom valja shvatiti u njihovoj bitno *simboličkoj* dimenziji, naime kao stalna prekoračenja svake utvrđene formulacije i svakog etabliranog poretka (Lalović, 2000: 37). Upravo dinamička logika demokracije, koja je osigurana preko simboličke dimenzije prava, čini jedan od temeljnih kasnijih Lefortovih nalaza o prirodi demokracije kao *povijesno otvorenog tipa društva* (*ibid.*)

[19] Machiavellijev nauk nudi spektar različitih mogućih odgovora na podjelu i konflikt, gdje krajnje točke i stalnu opasnost predstavljaju tiranija, s jedne, i anarhija, s druge strane. Iako demokratsko društvo nipošto nije jedini mogući oblik političkog poretka (dovoljno je podsjetiti se Venecije ili Sparte), ono je svakako ponajviše u skladu s prirodom (svakog) Grada.

političke zajednice.[20] Naime, na temelju nove teorije težnji, Machiavelli podriva tradicionalno uspostavljenu vezu između *umjerenosti* velikaša i pravnog poretka i ona se nadomješta novom, revolucionarnom, direktnom vezom zakona sa stalnim *ekscesom* težnje puka za slobodom i ograničenjem opresije i apetita velikaša (Abensour, 2011: 122). Zakon i vlast su suštinski upućeni na težnju puka da se ne bude tlačen i dominiran od strane velikaša.[21]

Machiavellijev politički projekt ne započinje uvidom o zloj ljudskoj prirodi, kao što to misli Strauss, već je utemeljujući princip njegove cjelokupne političke misli podjela težnji/klasna podjela kao prirodna danost svih društava,[22] što Machiavellija dovodi do prekida s aristokratskim poimanjem Grada i „utemeljenja [istinske] teorije demokracije" (Lefort, 1972: 303). Po Lefortovom sudu, Firentinac je svojim teorijskim projektom namjerio pokazati da velikaši preko ideološkog plašta umjerenosti i u ime općeg dobra,[23] zapravo tek promiču vlastiti klasni interes. Međutim, prema Lefortovom tumačenju, Machiavelli nipošto nije

---

[20] Ova linija argumentacije doživljava svoj vrhunac na samom kraju prve knjige *Rasprava*, u čuvenom poglavlju D, I. 58: 226 gdje Machiavelli, u suprotnosti s Livijem i svim drugim piscima, u svoje vlastito ime ustvrđuje da je puk mudriji i postojaniji od vladara. Za suprotnu poziciju vidi Straussovo tumačenje D, I. 58 u potpoglavlju 3.5.

[21] Polazeći od pretpostavke različitih motiva koji pokreću dvije klase, Machiavelli pod krinkom ravnopravne usporedbe aristokratske i demokratske teze o tome kome je bolje povjeriti čuvanje slobode (velikaši/puk), u D, I. 5 u konačnoj analizi nedvojbeno staje na stranu puka, kojemu dodjeljuje funkciju čuvara slobode. Iz te perspektive možemo razumjeti Machiavellijeve iskaze iz čuvenog poglavlja D, I. 4: „A rekne li tko: svaku je mjeru prelazila i gotovo je okrutno bilo istodobno vikanje puka protiv Senata i Senata protiv puka, bučno trčanje ulicama, zatvaranje radnji, odlazak cijelog puka iz Rima, a sve to izaziva strah čak i u onome tko samo čita o tome, [ja] *odgovaram da svaki grad mora naći način da puk iživi svoje težnje, a osobito gradovi koji se u važnim prigodama žele poslužiti narodom*" (D, I. 4: 161 - istaknuo D. Ž.). Te neposredno u nastavku dodaje: „*A želje su običnog puka rijetko kada opasne za slobodu*, jer im je povod ili potlačenost ili bojazan da ne budu tlačeni" (*ibid.* - istaknuo D. Ž.). Potom saznajemo i da su *dobri zakoni* rezultat oslanjanja poretka na težnju puka da ne bude tlačen od strane velikaša (*ibid.*).

[22] U suprotnosti sa Straussom, Lefort pokazuje kako primjereno polazište za razumijevanje Machiavellijeve političke teorije jest politička priroda svakog Grada, a ne zla ljudska priroda čovjeka i konzekventni (jednostavni) društveni antagonizam kao u Straussovom čitanju. Univerzalni klasni konflikt nije posljedica zle ljudske prirode, jer se čovjekova težnja ne može svesti na potragu za moći i bogatstvom. Iza te jednostavne slike društvenog antagonizma, koja izvire iz nemogućnost da se zadovolje univerzalni ljudski apetiti za moći i bogatstvom, koji vode u (prirodno) ratno stanje, trebamo s Lefortom prepoznati rascjep u težnji, „suštinski dualitet koji je karakterističan za postojanje čovjeka", tj. „podjelu kolektiviteta na dva dijela i nemogućnost njihovog ujedinjenja" (Lefort, 2012: 455). Machiavelli „otkriva jaz na kontinuumu težnje" (*ibid.*), jer nasuprot težnji velikaša u figuri puka pronalazi težnju da ne bude tlačen i da mu se ne zapovijeda. Stoga valja napustiti ideju „prirodne borbe" koja proizlazi iz zle ljudske prirode i težnje da se stječe, a prirodu ljudi je moguće shvatiti samo *u društvenom odnosu*, ukoliko uvedemo *razlikovanje velikaša i puka* kao *fundamentalni (izvorni) princip svakog društva* (*ibid.*)

[23] U ovom kontekstu vidi posebice važnu Lefortovu analizu Machiavellijevog predgovora drugoj knjizi *Rasprava* u ovom radu u potpoglavlju 3.4.1., u kojem raspravlja različite oblike konzervativizma karakterističnih za starije generacije. Budući da je priroda mladih ljudi drugačija, Machiavelli mladima upućuje svoje učenje. Vidi u nastavku potpoglavlje 4.1.6. naslovljeno „Machiavellijev odnos s mladima".

zastupnik vulgarne demokratske teze, tj. jednostranog svrstavanja na stranu puka, a nasuprot velikašima. Najprije, suprotno od dominantnih simplificirajućih demokratskih interpretacija Machiavellija, s Lefortom treba prepoznati unutarnje razlikovanje u težnji puka, koji je nerijetko osim utjelovljenja težnje za bivstvovanjem, tj. težnje za odbijanjem zapovijedanja i tlačenja velikaša, motiviran *zavišću* te *mržnjom* spram velikaša. Puk je naime izraženo reaktivnog karaktera, i ukoliko njime ne zapovijeda sposobni politički autoritet, težnja za otporom tlačenju može prerasti u puku agresiju spram poretka, a puk pritom prelazi u svoj karikaturalni lik.[24] Međutim, temeljem brižljive analize, Lefort uvjerljivo pokazuje da, unatoč nedvojbenim nedostacima koji karakteriziraju klasu puka, u njega ipak valja imati najveće povjerenje. Mržnja, tj. zavist puka,[25] koja može rezultirati za Grad katastrofalnim posljedicama, u osnovi predstavlja jedan odgovor na dominaciju velikaša, jedan izraz težnje da se ne bude tlačen.[26] U suštini težnja puka se slaže sa slobodom Grada. Jer na puk se može utjecati ako se pravovremeno intervenira posredstvom političke vlasti. Puk je u osnovi uvijek ono što od njega napravi politički autoritet (Lefort, 2012: 270).[27] Težnja puka je izvor slobode i snage zajednice. Puk u sebi očituje radikalnu nemogućnost da se poredak svede na konačnu formulu slobode, s obzirom na to da ništa ne može zadovoljiti njegovu težnju da ne bude tlačen. Eliminacija konflikta u političkoj zajednici i potpuna emancipacija puka je krajnje opasna, jer predstavlja masku, koja zapravo upućuje na ukidanje *izvora* slobode i zakona, a u pozadini takvog lažnog privida, valja razabrati najviši stupanj dominacije. Iz same definicije težnji slijedi da puk nikada ne može biti konačno i posve oslobođen svake dominacije.[28] Izvorna podjela društvenog tijela je neukidiva i univerzalna karakteristika svih društava. Nemoguće je svesti društvo na jedinstvo. Praznina koju po definiciji između sebe tvore težnje koje se sukobljavaju (imati i biti) ne može biti prevladana. Iz toga proizlazi karakteristična moderna neodređenost i *kontingencija*.[29]

---

[24] Vidi u potpoglavlju 3.3.2. našu analizu Lefortova tumačenja javnih optužbi u razlici spram kleveta u poglavljima D, I. 7 i D, I. 8, te nadasve instruktivan primjer Koriolana.

[25] Ovdje valja pridodati i težnju puka za osvetom nad velikašima, o kojoj Lefort ne raspravlja. Vidi posebice ilustrativan primjer tiranina Klearka u D, I. 16: 182 koji je, na golemo zadovoljstvo pučana, raskomadao optimate i tako zadovoljio želju puka da se osveti.

[26] *Cf.* D, I. 37: 204.

[27] *Cf.* posebice Lefortovo tumačenje D, I. 43; D. I, 53 i D, I. 54 u potpoglavlju 3.3.4.

[28] Vlast je uvijek s onu stranu klasnog sukoba. Ona nikada jednoznačno ne pristaje uz težnje puka u smislu njihova puna ispunjenja. Represija je nužni element izražavanja izvorne podjele. Težnja za slobodom crpi svoju snagu i temelji svoje postojanje na težnji velikaša za dominacijom. *Cf.* fusnota 63 u nastavku teksta.

[29] Otuda se ni Machiavellijeva politička teorija ne može svesti u granice empirijske političke znanosti. Političko se ne može u potpunosti objektivizirati, niti se političko ponašanje može do kraja racionalizirati.

Machiavellijeva teorija dakle ne teži jednostavnoj zamjeni aristokratske predrasude u korist demokratske teze (Manent, 1998: 57; *cf.* Lefort, 2012: 231). Bit njegova nauka nije otkriće stvarne prirode dvaju poredaka i konzekventno „moderno" favoriziranje puka. Suštinski dio Machiavellijeve teorije leži u otkriću nove *ontološke istine* svakog (političkog) društva. Machiavelli, prema Lefortovom tumačenju, utemeljuje *novu političku ontologiju* „povijesti, podjele i kretanja", koja stoji nasuprot Aristotelovoj ontologiji prirode i reda (Manent, 1988: 53-54).[30] Aristotelova ideja denaturacije, tj. izopačenja „dobre forme" društva je kod Machiavellija zamijenjena novim razumijevanjem bitka kojeg karakterizira *trajna* nestabilnost koja proizlazi iz ponora kojeg proizvode klasne težnje.[31] Pritom nova politička ontologija predstavlja univerzalno valjani okvir za razumijevanje politike, relevantan za sva vremena-mjesta, iako tek u Moderni, posredstvom Machiavellija, biva teorijski osviješten.[32] Upravo iskustvo krajnje nedeterminiranosti i kontingencije - *političko* kao izvorna dimenzionalnost (način ustanovljivanja) društvenoga ili pokretačko načelo različitih vrsta društava, način ukupnog ljudskog bivstovanja u kontekstu izvorne društvene podjele, otvara prostor za odgovarajući, različit, ali s njome neraskidivo povezan pol iskustva - ljudsko djelovanje, *politiku* kao partikularnu društvenu sferu.[33] Lefort Machiavellija analizira kao teoretičara *političkoga*, tj. teoretičara specifičnog *modernog načina uspostavljanja društva* utemeljenog na nerazrješivoj podjeli težnji. Naš interpret s Machiavellijem ne apsolutizira

---

[30] Prema Lefortovom eksplicitnom sudu Machiavelli je začetnik „nove ontologije" koju karakterizira ne-teleološki tip razvoja (Lefort, 2012: 180). Lefort s Machiavellijem, za razliku od Starih, stavlja naglasak na procese promjene tj. stalnog nastajanja i proizvodnje društva.

[31] Za Lefortovu pregnantnu analizu Aristotelove ontologije vidi u ovom radu potpoglavlje 3.2.6. *Cf.* Lefort, 2012: 179-182. Kad je riječ o Machiavelliju, podsjetimo se, za razliku od Aristotelove ontologije koja kreće od jedinstva/esencije kao onoga što je već dano, Firentinac, prema Lefortovom tumačenju, kreće od podjele kao onoga što jest. Machiavelli otkriva jedan sasvim novi oblik društva, bitno otvorenog događaju, izgrađenog na neprevladivom klasnom procjepu. Machiavellijevo društvo, za razliku od shvaćanja Klasika, ne stremi prema jedinstvu/esenciji i samoispunjenju u obliku prirodne forme. Ono je naime rascijepljeno klasnim jazom. Ono se „ne može neposredno odnositi spram sebe samog" (*ibid.*: 180), a specifično, „latentno jedinstvo" omogućeno je izvanjštenjem društva posredstvom vlasti kao simboličke instance koja reproducira podjelu prevodeći je u novi registar koji omogućuje moćnu zajednicu. Funkcija vlasti za Machiavellija, u razlici spram Klasika, proizlazi iz zahtjeva stalnog reguliranja neukidive društvene podjele, koja pak onemogućuje konačno postizanje identiteta zajednice (*ibid.*: 188). Za podrobnije objašnjenje vidi nastavak teksta.

[32] Za Leforta je kod Machiavellija ontološka razina odlučujuća. U svakom društvu jedni teže dominirati i tlačiti, odnosno teže moći radi moći same, dok drugi streme da im se ne zapovijeda i da ih se ne tlači, oni žele biti oslobođeni dominacije. Ona društva u kojima klasni konflikt konflikt nije operabilan, niti vidljiv, su društva u kojima su velikaši pobijedili nad pukom, pa se tada takav okamenjeni poredak, kojeg odlikuje odsustvo vitaliteta, doima prirodnim. U političkim društvima u kojima je osigurana pravna jednakost, klasni sukob postaje vidljiv, a velikaši i pučani bivaju upregnuti u interakciju koja može rezultirati višim stupnjem političkog bitka, ukoliko se suspregne dominacija velikaša.

[33] *Cf.* Lefort 2000a: 248-252.

ontološku dimenziju *političkoga*, niti, nasuprot tome, Machiavellija svodi na pukog teoretičara politike kao tehnike. On je usredotočen na njihov međuodnos. Pojmom *političkoga* moguće je također označiti vezu između dvaju momenata „političke razlike“ u smislu načina međuodnošenja između politike kao specifične sfere i političkoga kao fundamentalnog principa utemeljenja društva. U ovom drugom značenju, prostor *političkoga* tvori istraživački fokus *političke teorije* (Marchart, 2007 prema Lalović, 2012: 177). Otuda *primat političkoga* u okviru Machiavellijevog mišljenja, iz perspektive Lefortovog tumačenja, upućuje na to da njegov nauk u suštinskom smislu predstavlja kopču između filozofskog znanja i praktičnog političkog djelovanja, a da pritom ne apsolutizira bilo koji od tih momenata.[34]

Nova teorija težnji otvara prazninu/jaz koji, iako se ne može trajno prevazići, može biti društvotvoran, pod pretpostavkom primjerene intervencije/regulacije od strane političke vlasti. Štoviše, prema Lefortu, najvažniju temu Machiavellijeva nauka sadržanog u projektu *Vladar-Rasprave* čini upravo razumijevanje funkcije vlasti i njezinog odnosa spram neprevladivo podijeljene društvene cjeline.[35] Vlast se rađa, odnosno proizlazi iz društvene podjele, a njezina je funkcija regulacija i modifikacija klasnog sukoba. Machiavellijeva politička teorija donosi novo moderno shvaćanje društva utemeljenog na neprevladivoj, klasnoj podjeli i novo razumijevanju vlasti i njezine društvene funkcije u naznačenom kontekstu klasne podjele. Principat i republika predstavljaju različite odgovore ili načine na koje se vlast odnosi spram problema *izvorne* društvene podjele.[36] Republike i principati su

[34] Straussovo tumačenje, s druge strane, apsolutizira moment filozofskog nauka, a nauštrb konkretnog, praktičnog problema koji Machiavelli nastoji riješiti. Naime, iako Straussov Machiavelli svodi politiku na tehniku moći, pa se može učiniti da apsolutizira praktičnu politiku/djelovanje, važno je primijetiti da je riječ o suštinski filozofskom nauku koji ima snažnu normativnu osnovu. Machiavellijev filozofski projekt stremi da poništi filozofiju samu koju Strauss dakako poistovjećuje s klasičnom filozofijom, ali za to je potreban niz posredovanja od strane novih naraštaja kojima se Machiavelli tobože obraća kako bi nastavili njegovo zlo učenje. Ključne figure u tom nizu koje utjelovljuju tri vala modernosti su Hobbes, Hegel i Nietzsche (*cf.* Strauss. 1975: 81-99). Ovdje valja ustvrditi da, ako je Straussovo čitanje prvo filozofsko tumačenje Machiavellija, onda je Lefortovo tumačenje prvo dubinsko političko-teorijsko čitanje Firentinca. Političko-teorijski pristup Machiavellijevu djelu po mom je sudu ponajbolje nastavio Althusser, u svojoj važnoj knjizi *Machiavelli i mi* (2000), koja započinje upravo *hommageom* Claudeu Lefortu. *Cf.* fusnota 7 u potpoglavlju 3.1.

[35] Za funkciju i zadatak političkog autoriteta/subjekta unutar društvenog polja i za njegov odnos s klasom puka u principatu kao obliku vladavine vidi poglavlja 15-22 u *Vladaru* (potpoglavlja 3.2.5. i 3.2.6. u ovom radu). Za istu temu, ali u kontekstu republike, vidi Lefortovu analizu čuvenih poglavlja *Rasprava* D, III. 19-22 u ovom radu (potpoglavlje 3.5.2.). U njima se Machiavelli poziva upravo na *Vladara*, a osnovni kategorijalni aparat u potpunosti odgovara onome iz *Vladara*. *Vladar* i *Rasprave* prema Lefortu nude, u osnovi, *jednu* novu, modernu teoriju društva.

[36] Za Lefortovo tumačenje ukupnog projekta *Vladar-Rasprave* ne može se prenaglasiti važnost sljedećeg uvida: „Jer u *svakom* gradu postoje ove dvije različite težnje: *puk* neće da njime upravljaju velikaši i ugnjetavaju ga, dok *velikaši* hoće da vladaju pukom i ugnjetavaju ga: a iz tih oprečnih apetita

pritom u osnovi *slični*, jer predstavljaju dva odgovora na isti problem - izvornu društvenu podjelu koja je konstitutivna za društvo, budući da upravo iz podjele proizlazi vlast/poredak preko koje društvo poprima svoj oblik.[37] Pritom unutar taborā principata i republika, kao dva moguća oblika odgovora na društvenu podjelu, valja uočiti unutarnja razlikovanja. Tako, s jedne strane, u prvome taboru postoji spektar mogućnosti koji se kreće od orijentalnog despotizma, koji označava situaciju u kojoj su ljudi i stvari vlasništvo vladara, preko onoga tipa monarhije kojeg utjelovljuje primjer feudalne Francuske u kojoj se usitnjavanjem vlasništva ograničava vlast i disperzira društvena moć na čitav niz baruna koji posjeduju zemlju i podanike (*cf.* P, 4), pa se sve do Machiavellijevog novog principata.[38] S druge strane, tabor republika odlikuje općenito drugačija društvena struktura, različita i od one koju nalazimo i u najboljem primjeru principata, onom francuskom. Za razliku od Francuske monarhije, firentinsko društvo (poput Venecije) primjer je već formiranog građanskog društva. Naime, buržoazija kao dominantna klasa bavi se trgovinom, što upućuje na odnose uzajamnosti i međuovisnosti koji su karakteristični samo za članove građanskog društva, a u razlici spram onog feudalnog.[39] Upravo rad čini osnovicu jednakosti između građana i čini osnovu za konstituciju njihova zajedničkog života. Otuda je autoritet u republici simbolički

---

ostvaruje se u gradovima jedna od ovih triju posljedica: *ili principat ili sloboda ili bezakonje*" (P, 9: 147 - istaknuo D. Ž.). Kopča s *Raspravama* nalazi se u D, I. 4.

[37] Vlast ne proizlazi iz Boga ili Prirode, već je produkt klasnih odnosa, i proizlazi takoreći odozdo iz izvorne podjele društva. Pritom je nemoguće potpuno odvajanje vlasti od društva budući da vlast/vladar proizlazi upravo iz društvene podjele, i zato je uvijek situiran *u* društvu (Lefort, 2012: 189) pa ne može i ne smije težiti potpunom ovladavanju klasnom podjelom. Slično razlici u vremenima, razlika između vlasti i društva je zamućena, iako ta razlika nikada ne nestaje. Društvo je već sadržano kao potencija u okviru izvorne podjele, i to je upravo ono što je novi vladar pozvan da prepozna, a što biva moguće ukoliko dokuči suštinsku razliku u motivima koji pokreću dvije klase. Vlast nikada nije iznad društva kao rezultat kolektivnih aspiracija, tj. zajedničkih racionalnih interesa plebsa i velikaša. Društvo je već *političko* društvo, jer je upravo unutarnja podjela težnje osnovna premisa svakog društva. Preciznije, težnja puka da mu se ne zapovijeda je izvor institucija i zakona. *Cf.* Lefort, 2012: 225, 227-229, 237, 455. Vlast je instrument čija je funkcija određena odgovarajućim znanjem o i odnosom s društvenom podjelom. Odgovarajućim djelovanjem vlasti koje počiva na uvidu o naravi težnji koje pokreću Grad, društvo se može transformirati i osloboditi maksimum svojih potencijala.

[38] Za podrobno objašnjenje Machiavellijevog novog principata iz Lefortove vizure vidi sljedeće potpoglavlje naslovljeno „Novi vladar u novoj državi".

[39] Na iznimno važnom mjestu u poglavlju D, I. 55: 223 Machiavelli osuđuje *gentilumonije* kao neprijatelje građanskog života. Riječ je, podsjetimo se, o onima koji „dokoni žive u obilju od prihoda sa svojih posjeda, a da nemaju nikakve brige ni da obrađuju zemlju ni da se bilo kako brinu od čega će živjeti" (D, I. 55: 223), a posebice su opasni ukoliko pritom imaju dvorce i upravljaju podanicima (*ibid.*). Ukoliko je odnos spram zemlje dominantan, tada je u političkom smislu dominantan i hijerarhijski odnos *ovisnosti* spram gospodara. Machiavelli, međutim, svoju analizu u D, I. 55 završava uvidom o *velikoj jednakosti između građana* u provinciji *Toskane* budući da u Firenci, Sieni i Lucci „nema gospodara dvoraca i nema ili je vrlo malo džentlmena", što omogućuje uvođenje građanskog života (D, I. 55: 224). *Cf.* našu analizu Lefortova čitanja D, I. 55 izvedenu u potpoglavlju 3.3.4.

raspršen na sve građane. Međutim, problem je to što u građanskim republikama kao što su Firenca i Venecija dominantna klasa drži kompletno bogatstvo Grada i političke položaje u svojim rukama. Pritom simboličku jednakost nastoji prikazati kao faktičnu, skrivajući ispod te ideološke maske stvarnu nejednakost i opresiju koja proizlazi iz neprimjerene regulacije klasnih težnji.[40] Jedna od ključnih poruka Machiavellijeva učenja jest da u opisanoj situaciji ekstremne korupcije nema suštinske razlike između takve lažne republike i tradicionalno shvaćene tiranije.[41] Nasuprot predodžbi Firence i Venecije koje su u potpunosti prožete korupcijom koja je uzrokova pretjeranim i neodgovarajuće reguliranim težnjama velikaša, Machiavellijeva nova republika utjelovljuje suprotni ekstrem najvitalnije republike, utemeljene na stalnom radu težnje puka za otporom tlačenju i dominaciji velikaša.

Tako specifično shvaćene republike valja preferirati nad principatima jer je društvena moć u njima raspršena na mnoštvo građana, što ih čini najsnažnijim oblikom vladavine. Na ovom mjestu valja se prisjetiti čuvenih Machiavellijevih riječi o republici u njegovoj knjizi o principatima: „*No u republikama ima više života, jača je mržnja, veća je želja za osvetom; sjećanje na staru slobodu ne da im niti im može dati da miruju*, pa je najsigurnije ili ih uništiti ili se u njima nastaniti“ (P, 5: 117 - istaknuo D. Ž.). Općenito, situacija u kojoj ima više života (smislene podjele) donosi veće mogućnosti političke inventivnosti i kreacije, pa time zadobiva potencijalno veće političko značenje, budući da otvara mogućnosti ostvarenja šireg političkog projekta. „Viši stupanj bitka“ povezan je izravno s težnjom puka: tamo gdje je puk življi, „politička situacija“ omogućuje projekt širih razmjera (Manent, 1998: 59). Dakle, tamo gdje je puk jak, postoji i jako društvo, pa politički projekt ima veće šanse za dugoročni opstanak. Republika je režim koji najbolje odgovara prirodi Grada (Lefort, 2000: 130). Machiavelli nedvojbeno preferira republike nad principatima.[42] Nevolja se, međutim, ogleda u tome, što republike nisu uvijek moguće.[43]

---

[40] Čini mi se da se ne može prenaglasiti važnost Lefortovog uvida, kojeg stoga valja ponoviti, da klase velikaša i puka u okviru Machiavellijevog nauka, nastalog temeljem analize njegove Firence, ne karakterizira suštinska nejednakost karakteristična za feudalno društvo. Podjela je operabilna i ujedinjuje samo ako su građani fundamentalno pravno jednaki; određenije, samo pod pretpostavkom da građani uopće postoje.

[41] Razlog korupcije u Firenci nije prirodno kvarenje političke forme, dezintegracija društva, niti je ona rezultat čovjekove nepopravljivo zle prirode. „Korupcija“ je rezultat firentinskog *konzervativizma*, tj. negiranja temeljne istine klasnog konflikta, neprestanog gušenja težnje puka, i njezinog represivnog podvođenja unutar lažnog, ideologijskog, konzervativnog diskursa mira i reda. Firentinska je republika u Machiavellijevim očima jedna suštinski oligarhijska republika.

[42] Republika nije tek jedan oblik vladavine, već je najbolji mogući odgovor na klasnu podjelu društvenog tijela jer kroz nezaposjedivu „anonimnu moć institucija“ (Lefort, 2012: 226, 228) omogućuje najefikasniji „rad“ društvenih raspoloženja, tj. najsnažnije ispoljavanje težnje puka za

Prema Lefortovom tumačenju, sudbina i moć svakog režima ovise o odnosu vlasti spram izvorne društvene podjele, a javne institucije se ne smiju ograničiti na zaštitu interesa dominantne klase. Funkcija vlasti jest upravo da omogući razlikovanje građanskog društva i političke države, pa ambicije i težnje velikaša, koji žele zapasati i za se preuzeti državu, treba zauzdati stalnim oslanjanjem na težnju puka. Machiavelli je tako za Leforta teoretičar države u njezinoj sukonstitutivnoj vezi s građanskim društvom.[44] Pritom za Firentinca vrijeme ne donosi nužno kvarenje/korupciju prvotne „dobre forme".[45] Izvorna društvena podjela je

---

otporom dominaciji velikaša, i konzekventno omogućuje trajno proširivanje slobode političke zajednice. Republika institucionalno jamči slobodan govor onima koji su potlačeni, i na taj način sprečava da se težnja puka pretvori u čistu agresiju motiviranu mržnjom i zavisti. Drugim riječima, posredstvom ispravnog djelovanja političkog autoriteta težnja puka se može preobraziti u društvotvoran faktor koji oslobađa kreativne potencijale društva.

[43] U ovoj točki Lefort i Strauss se slažu, i može se učiniti da su njihova čitanja u osnovi bliska, budući da je Machiavelli u oba tumačenja republikanac. Međutim, razlozi zbog kojih naši interpreti smatraju da Firentinac preferira republike sasvim su različiti. Za Straussa je riječ tek o manipulaciji aristokracije koja pada na razinu oligarhije, e da bi se ostvarilo opće dobro shvaćeno kao kolektivna sebičnost. Republika je otuda najbolji oblik vladavine jer omogućuje emancipaciju gramzljivosti. Kao što smo prethodno istaknuli, upravo neograničeni apetit za stjecanjem čini zajednički nazivnik pod koji je moguće svesti i velikaše i puk. Vidi potpoglavlje 3.4. Za Leforta pak oslobađanje Rima od dominantnog konzervativnog, tj. aristokratskog diskursa, vodi Machiavellija da u Rimu samome otkrije lik jedne istinske *demokracije*.

[44] Strauss odbacuje stajalište o Machiavelliju kao teoretičaru države, jer koristi Firentinca za svoje svrhe, u ovom slučaju za potrebe polemike s Hegelom i njemačkim nacionalistima općenito (Howse 2014, 90-94). *Cf.* posebice Straussovo tumačenje P, 26 u potpoglavlju 1.2.1.3.

[45] Lefort uvjerljivo pokazuje kako Machiavelli kritizira dominanto razumijevanje korupcije i donosi novu teoriju vremena i/ili novu teoriju povijesti koja zahtijeva i novu teoriju političkog djelovanja. Kvarenje dobrih običaja do kojih dolazi kada ambicije privatnih građana nadilaze/prekoračuju javni interes, rezultirajući nejednakošću i narušavanjem veza koje ujedinjuju građane u političku zajednicu (*cf.* D, I. 17; D, 1. 18), valja razumjeti tek kao površinski znak koji prikriva najdublju razinu razumijevanja političkog problema: klasnu podjelu. Korupcija je za Machiavellija, prema Lefortu, u osnovi samo jedan način odvijanja klasne borbe. U tom smislu, posebice je instruktivna Lefortova analiza epizode Decemvirata (*cf.* D, I. 35; D, I. 40; D, I 41) koju smo izveli u potpoglavlju 3.3.3.
Za Leforta u pozadini svakog društva i svakog političkog režima valja prepoznati problem društvene podjele, tj. problem koji proizlazi iz težnje klase velikaša da zadovolji svoje sebične, partikularne interese (*cf.* posebice D, I. 37 u potpoglavlju 3.3.3). Nemogućnost velikaša da zauzdaju svoje apetite, a u situaciji bez odgovarajuće regulacije društvene podjele od strane političke instance, dovodi do propadanja države, budući da u tom slučaju i puk poprima svoj najgori lik, što vodi do kobne međusobne zaslijepljenost aktera (klasa), te rezultira tiranijom: „Ljudi (…) često postupaju kao neke manje ptice grabljivice, što toliko žele ugrabiti plijen prema kojemu ih priroda potiče, da ne osjećaju drugu veću pticu što je došla iznad njih da ih ubije" (D, I. 40: 209). Istovremeno, važno je razumjeti da tiranin nije samo prijetnja, već potencijalno utjelovljuje i mogućnost izlaska iz ekstremne situacije korupcije. Naime, njegovo oslanjanje na puk ne mora voditi zatiranju velikaša, e da bi potom potpuno podčinio i puk. Točno je da Machiavelli odbacuje tradicionalnu podjelu na dobre i loše režime. Postupci novog vladara/tiranina moraju, zbog prirode situacije u kojoj djeluje, uključivati najstrože djelovanje i nasilje. Novi vladar koji sve započinje iznova, a koji je u poglavlju D, I. 25 označen tiraninom, je okrutan a njegovi su postupci „suprotni ne samo svakom kršćanskom nego svakog ljudskom življenju" (D, I. 26: 192). Međutim to istovremeno nipošto ne isključuje mogućnost i, štoviše, nužnost razumijevanja logike društvene podjele i funkcije vlasti kao treće instance u sukobu, te postupno uspostavljanje poretka koji se oslanja na puk, a da se pritom u potpunosti ne zatre

osnovna premisa svakog društva i ona neprestano zahtijeva primjerenu regulaciju i modifikaciju građanskog društva od strane političke vlasti, koja ima zadaću proizvođenja moćnog društva. Klasni apetiti nisu nužno loši, jer iz njihovog suprotstavljanja, kao što nam zorno pokazuje Rimska Republika, može proizaći moćan Grad.[46] Povijest ne mora biti nužno kvarenje prirodne forme, nego nosi potencijal rimske kreacije (Lefort, 2012: 223). Iz Lefortove analize nedvojbeno proizlazi kako Machiavellijev nauk *nije* utemeljen na Polibijevom *cikličkom* poimanju povijesti,[47] već utjelovljuje upravo njegovu radikalnu kritiku.[48] Machiavelli je namjerio da pronađe način da se izađe iz prirodnog ritma političke povijesti i da povijest stavi u kretanje (Manent, 1998: 47-64).

Iako se iskustvo *fortunae*, kao onoga iracionalnoga, očituje u neprevladivosti klasne podjele društva i stalnoj izloženosti svake društvene situacije promjeni, konjunktura je ipak istovremeno i podložna regulaciji od strane političke vlasti, čija funkcija i jest da svojim djelovanjem proširi područje slobode građana. Politika se pritom nipošto ne može s Machiavellijem svesti na tehniku konačnog ovladavanja *fortunom*, kao što to, barem u smislu tendencije, misli Strauss. Upravo suprotno, Firentinac poima političko kao stalnu avanturu, neprestano konfrontiranje s događajima koji izviru iz klasne podjele. Radi se o poduzimanju primjerenog političkog djelovanja u zavisnosti od zahtjeva konkretne situacije *ovdje i sada*.[49]

---

dominacija velikaša. Primijetimo da, iz perspektive Lefortovog tumačenja, „tiranin“ nije pozvan da pribavi podršku puka kako bi svoje postupke uskladio s moderacijom prirode, nego kako bi primjereno intervenirao u klasnu borbu (Lefort, 2012: 247).

[46] Istovremeno klasni konflikt nije dobar po sebi, jer može voditi i do potpunog uništenja političkog života. Društvena produktivnost konflikta uvijek ovisi o primjerenoj regulaciji klasnih težnji od strane političke instance.

[47] Za razlike i sličnosti Machiavellija i Polibija vidi Sasso (1967), četvrto i peto poglavlje. Za Machiavellijev prekid s cikličkim poimanjem povijesti vidi posebice Althusser (2000).

[48] Vidi posebice Lefortovu analizu čuvenog poglavlja D, I. 2 obrazloženu u ovom radu u potpoglavlju 3.3.2. Kada Machiavelli u uspostavljanju institucije narodnih tribuna pronalazi ključnu etapu u temeljnoj konstituciji [*ordini*] Rimske Republike tada se, prema Lefortovom tumačenju, *ne* radi o zagovoru mješovitog oblika vladavine koji osigurava trajnost i stabilnost poretka. Naime, u njegovu shvaćanju riječ je o trajnoj institucionalizaciji težnje plebsa za otporom tlačenju ili, općenitije, o institucionalizaciji mogućnosti govora onih koji su potlačeni. Upravo je tribunat ključni izvor zakona i vitaliteta društvenog tijela jer omogućuje slobodno ispoljavanje težnje za otporom dominaciji velikaša (*cf.* D, I. 2-4).

[49] Lefort se slaže sa Straussom u pogledu svijesti o opasnosti potpunog ovladavanja *fortunom,* koje vodi do kobnih totalitarnih pretenzija kojima je prožeto moderno iskustvo politike. Međutim, dok se Lefort, da bi ukazao na fundamentalnu važnost nemogućnosti trajnog ovladavanja neizvjesnošću, vraća upravo Machiavelliju, Strauss, naprotiv, kod Firentinca iščitava začetak modernog projekta potpunog ovladavanja *fortunom,* koje tendencijski, iako uz niz posredovanja, vodi u totalitarizam. Lefort svojim tumačenjem Machiavellija nedvojbeno nudi jedno alternativno lice Moderne. Iz perspektive Lefortovog čitanja Machiavellija proizlazi da nema jednog, već da postoji više „makijavelijevskih momenata“, odnosno alternativnih Moderni. Čini mi se da bi bilo važno istražiti

4.1.3. Novi vladar u novoj državi

Situacija krajnje korupcije društva predstavlja jedan način odvijanja klasne borbe, jedan izraz društvene podjele kada je, zbog neodgovarajućeg djelovanja političke instance, dominacija velikaša dovedena do usijanja, a puk sveden na svoj karikaturalni lik, pa biva vođen mržnjom i agresijom spram velikaša. Međutim, i u situaciji ekstremne korupcije ipak je moguće ispravnim djelovanjem političkog subjekta, regulirati i modificirati društvenu podjelu.[50] U ekstremnim uvjetima, prostor političkog djelovanja je sasvim sužen, a od političkog subjekta se stoga traži najviša politička *virtù*.[51] Pritom je nužno da vladar shvati fundamentalnu razliku u težnjama klasa velikaša i puka, da spozna *različitu* prirodu/motive koje ih formiraju kao *političke* klase. Između dvije strane u sukobu vladar treba izabrati puk: „I neka mi se ovdje nitko ne suprotstavi onom otrcanom poslovicom da zida na pijesku onaj

---

kako, primjerice, čitati Hobbesa iz perspektive specifičnog Lefortovog čitanja Machiavellija (posebice zato što neke naznake Lefortovog čitanja Hobbesa na koje nailazimo u njegovoj interpretaciji Machiavellija upućuju na to da je ono iznenađujuće redukcionističko). Novo lice Moderne koje Lefort pronalazi kod Machiavellija, a koje se očituje u nemogućnosti i nepoželjnosti prevladavanja izvorne podjele, komplementarno je Straussovoj osnovnoj preokupaciji, izbjegavanju kobne zamke preklapanja *fortunae* i *virtù* (Hilb, 2015).

[50] Machiavellija misao neprestano se razvija na nekoliko razina, a u ovom slučaju važno je napomenuti da političko djelovanje u okviru faktičkog stanja ekstremne korupcije treba istodobno shvatiti i apstraktno, kao izvorni moment utemeljenja *svakog* društva.

[51] Posebnu pažnju valja posvetiti Machiavellijevoj analizi rimskog cara Severa (P, 19) koji, djelujući upravo u situaciji najviše korupcije i krajnjeg poremećaja u društvu u kojem se uz puk i velikaše, pojavljuje i treći akter, vojska, uspijeva očuvati državu. Podsjetimo se, po Machiavellijevom eksplicitnom sudu, Sever je „najlukavija lisica i najsnažniji lav“ (P, 19: 213). Razumijevanje figure Severa donosi jedno od privilegiranih mjesta kritičkog dijaloga Leforta sa Straussom. Prema Straussu, upravo je Sever najvažnija figura čitavog *Vladara*, a devetnaesto poglavlje predstavlja vrhunac cjeline Machiavellijeve analize u *Vladaru*. Sever je tiranin, a upravo je tiranija prema Straussovom tumačenju Firentinca početak i esencija *svakog* društva.

Prilikom tumačenja devetnaestog poglavlja, Lefort stavlja naglasak na Severovu sposobnost da, barem kratkotrajno, omogući poredak i to posredstvom predodžbe strahopoštovanja koju je stvorio o svom djelovanju. Njegov uspjeh, posebice u razlici spram sudbine njegovog sina Antonina (P, 19: 215), sastoji se u tome da je pametno upotrebljavao nasilje, stalno mu pribavljajući krinku legitimnosti (Lefort, 2012: 176), a njegova ogromna reputacija [*grandissima reputazione*], tj. autoritet, omogućuje kolektivnu imaginaciju zajednice, pa podanici ostaju fascinirani njegovom veličanstvenom slikom (*ibid.*: 179). Stanje krajnje korupcije društva ne otkriva nam, dakle, tiraniju kao suštinu Grada, kao što to misli Strauss, već, u Lefortovom tumačenju, upućuje na *simboličku* narav konstitucije svakog Grada. Imaginacija je neodvojiva od realiteta jer upravo predodžba koju vladar obdaren političkom *virtù* stvara o svom djelovanju realitetu pruža smisleniju formu. Svojevrsna inovativna refleksija društva u slici koju omogućuje vladar postaje ključ mogućnosti utemeljenja i postojanja samog društva, sprečavajući ga da utone u ništavilo totalne podjele.

Prema Lefortovom tumačenju, za svaku političku situaciju postoji „odgovarajuća politika“. Ali Machiavellijev nauk omogućuje i vrednovanje političkih situacija. Tako se na kontinuumu političkih situacija, ekstremni građanski rat [*licenzia*], u čijim okvirima djeluje Sever, pokazuje kao deprivilegirana situacija krajnje atomiziranog, slabog društva, u kojoj je politika snažno potisnuta prema polu sile. Slabo društvo ujedno znači i slabu vlast koja se vrlo teško može očuvati na dugi rok (*cf.* potpoglavlje 3.2.6.).

koji se oslanja na narod“ (P, 9: 151). *Ordini nuovi* označuju poredak utemeljen na potpori puka, što se može primjereno izraziti formulom: država utemeljena na puku. Novi vladar treba težiti da zadovolji demokratske aspiracije, jer puk zahtijeva samo jedno: da ne bude tlačen od strane velikaša kao njegovog „prirodnog neprijatelja“.[52] Vladar se odlučuje za puk jer samo (uvijek djelomičnim)[53] zadovoljenjem njegove težnje, može graditi slobodan, trajan i snažan politički poredak.[54] Važno je također primijetiti da puk ne želi vladati, što upravo omogućuje vladaru da „bude sam“ (*ibid.*) i djeluje kao treća strana u sukobu, te da kao apsolutni politički autoritet (P, 9: 153) uspostavi održiv politički poredak. Posredstvom revolucionarne promjene same osnovice poretka, tj. savezom vladara i puka, moguće je razbiti štetan amalgam vlasti i vlasništva, te time omogućiti razlikovanje građanskog društva i političke države.

Privilegirana figura Machiavellijevog nauka u *Vladaru*, prema Lefortovom sudu, jest nedvojbeno Cesare Borgia, jer nas njegova *virtù* i teška situacija u kojoj djeluje mogu najbolje podučiti o mogućnostima uspostave poretka zasnovanog na izvornoj društvenoj podjeli, kao najvažnijoj temi *Vladara*. Borgia nas podučava *strategijama* i *tehnikama* uspostave države utemeljene na puku. Vojvoda Valentino ponajbolje oslikava problem s kojim se suočava vladar, a koji se u osnovi svodi na pridobivanje naklonosti puka, unatoč tome što priroda njegovog političkog projekta istovremeno zahtjeva primjenu nasilja, tj. u tradicionalnom

---

[52] Prema Lefortu, Machiavelli smatra da se ne treba plašiti klase puka, upravo zato što puk želi samo da ga velikaši ne tlače i da mu ne zapovijedaju. S druge strane, upravo je strah od naoružana puka osnovni razlog oslanjanja Firence na plaćeničke vojske, budući da se naoružani podanici pokrenuti ćudljivom naravi i strašću, tobože u svakom trenutku mogu okrenuti protiv vladara i urušiti poredak. Greška u odabiru vrste vojske (plaćeničke i pomoćne vojske) zapravo izravno ukazuje na grešku u razumijevanju osnovnih principa politike. Građanska milicija je jedina prava vojska na koju se vladar može osloniti (P, 13: 173). Naoružavanje puka, tj. vojna reforma, proizlaze iz novog shvaćanja društva, i u skladu s time, nove funkcije vlasti. Vladar pritom naoružava puk jer s njime na taj način može izgraditi odnos povjerenja, te ga kroz naoružavanje pridobiti uz sebe, i tako postupno podanike transformirati u građane (*cf.* p, 20; 221).
Ovdje valja zamijetiti razliku između Leforta i Straussa u pogledu njihova tumačenja vojnih pitanja u Machiavellijevu djelu. Naime, dok za Leforta Machiavellijev zagovor narodne milicije proizlazi iz razumijevanja izvorne društvene podjele i nužnosti podržavanja demokratskih aspiracija, tj. težnje plebsa da ne bude tlačen od strane velikaša, Strauss naoružavanje puka u Machiavellija čita prvenstveno kao anti-kršćanski projekt koji stremi da nenaoružane vojnike Crkve (masu vjernika), preokrene u svoje vlastite, naoružane trupe, usmjerene ka stvaranju ovostranog snažnog svijeta/domovine.
[53] Vidi u nastavku fusnotu 63. *Cf.* fusnota 28 u ovom poglavlju.
[54] Naime, dok puk samo traži *zaštitu* od tlačenja, problem je s velikašima što oni streme isključivo zadovoljenju svoga apetita za opresijom. Tako u ključnom poglavlju P, 9: 147 saznajemo da oni teže da pod vladarevom zaštitom daju maha svojih prohtjevima. Jasno je da nije moguće graditi održiv poredak na težnji za dominacijom. Velikaši vladara, barem tendencijski, shvaćaju kao jednoga od svojih.

shvaćanju nemoralnog ponašanja, pa se iz perspektive puka vladar može činiti sličnim velikašima.

Od suštinske je važnosti za djelovanje vladara *predodžba* koju on stvara o svom djelovanju. Moralna reprezentacija politike postaje ključna dimenzija političke *virtù*, pa simbolički aspekt politike zadobiva primat u Lefortovom tumačenju Machiavellijeva nauka. Iako Machiavellijev vladar nije „dobar vladar" kojeg zagovara Tradicija,[55] on nipošto nije oslobođen moralne dimenzije svoga djelovanja. Firentinac, po Lefortovom sudu, za razliku od Straussa, u „zbiljskoj istini stvari" (P, 15: 183), paradoksalno otkriva važnost imaginacije, slike/predodžbe koju vladar stvara u očima svojih podanika, pa stoga provodi ukidanje strogog razlikovanja imaginarnoga i realnoga.[56] Vlast zadobiva striktno *simboličku funkciju*, tj. funkciju reprezentacije društva, a pojam *autoriteta* postaje odlučujući za razumijevanje funkcije vladara. Uspostavljanje jedinstva utemeljenog na podjeli moguće je samo kroz primjereno razumijevanje funkcije i značenja mjesta s kojeg djeluje politički autoritet (Lefort, 2012: 272). Autoritet vladara, koji djeluje kao treća strana iznad sukoba, ogleda se u stvaranju odgovarajuće predodžbe koju on projicira o svom djelovanju, a koja predstavlja instancu transcendencije, putem koje narod kao cjelina zadobiva latentno jedinstvo.

Specifični karakter društvene podjele omogućuje isključivo simboličku konstituciju Grada, a zadaća je vlasti ostvariti latentno jedinstvo, koje ne teži da sasvim uguši heterogenost. Vladar omogućuje specifično jedinstvo stvaranjem predodžbe koja ne reflektira društvo kakvo jest, već ga transcendira, tj. izvlači iz imanencije. Uspostava novog političkog poretka označava takvo djelovanje političkog autoriteta koji izvorni klasni konflikt prevodi u simbolički registar države i građanskog društva (*ibid.*: 298). Naime, predodžba koju vladar projicira omogućuje da čitavo društvo izdigne pogled ponad klasnog konflikta. Usmjeravanje

[55] Machiavellijev vladar mora upotrebljavati nasilje, ali na „dobar način", u cilju osiguranja svog autoriteta i zadovoljenja potreba svojih podanika (Lefort, 2012: 132). Kao što nam pokazuje figura Borgije, sila je povezana sa zaštitom puka. Iako je nasilje nedvojbeno sastavni dio svake politike, a posebice politike utemeljenja, politika se nipošto ne može svesti na nasilje. Machiavelli nas upozorava na plodonosnu preobrazbu nasilja kroz *politiku privida*, koja omogućuje spajanje dobra i zla na jednoj te istoj osnovi, tj. djelovanje u ovisnosti o zahtjevu društvene podjele (*ibid.*: 136). U tom kontekstu važno je primijetiti da Machiavelli zaključuje kako je za vladara najbolje da ga ljudi niti vole, niti mrze, već da ga se boje (P, 17: 191, 193).

[56] Firentinac u P, 15 ne kritizira, kao što to misli Strauss, imaginaciju stvari, nego namjeru da se čovjeku i društvu odrede posljednji ciljevi koji odgovaraju zahtjevima prirode (Lefort, 2000: 133). Složni i mirni, uravnoteženi Grad koji izvire iz znanja o posljednjim ciljevima koji su propisani od strane prirode s Machiavellijem je definitivno napušten. U isto vrijeme, međutim, daleko od konačnog podčinjavanja *fortunae*, društvo je posredstvom klasnog konflikta permanentno otvoreno spram događaja i povijesti. Trajnost i moć takvog društva podjele mogući su samo posredstvom simboličke dimenzije politike.

društva prema *mjestu* političke *vlasti* ima društvotvornu funkciju. Vladar pritom takoreći zamućuje realnu sliku korupcije društva iz koje se čini da nema izlaza i stvaranjem *lukavog privida* omogućuje postojanje društva, te potpunije ostvarivanje njegovih potencijala, što vodi do postupnog proširenja prostora kako njegove tako i slobode njegovih podanika. Naime, vladar koji je obdaren najvišom političkom *virtù*, sposoban je da modificira odnos sa svojim podanicima, tj. da se oslobodi jednostavne slike ljubavi i mržnje koju oni na njega projiciraju. Izlaz iz problema kobne preobrazbe dobre u lošu sliku vladara[57] nadaje se u obliku stvaranja slike vlasti koja budi strahopoštovanje, a koja je različita od stvarne osobe vladara. Lukavost, kao sposobnost za projiciranje predodžbe koja je različita od vladareva faktičkog djelovanja, pribavlja mu masku nužnu za njegovo djelovanje u vidu moralne reprezentacije politike, čak i onda kada su njegova poduzimanja vezana za nasilje/silu: „Jer ljudi općenito više vjeruju očima negoli rukama, jer svima je dano da vide, rijetkima da čuju. Svatko vidi ono što hiniš, rijetki znaju ocijeniti što jesi, a ti malobrojni ne usude se suprotstavljati mišljenju mnogih kad ih brani veličanstvo države [*la maestà dello stato*]“ (P, 19: 199, 201). Partnerstvo s klasom puka je nužno za uspjeh političkog projekta vladara. Naime, budući da su slični vladaru, velikaši prepoznaju njegovu masku, a pritom se, obuzeti željom za dominacijom, sami ne mogu izdići iznad neposredne borbe s klasnim neprijateljem. Drugim riječima, velikaši ne shvaćaju smisao politike koju svode na zadovoljavanje partikularnog, klasnog interesa.[58] Simbolička konstitucija političke zajednice omogućena je napuštanjem jednostavne pretpostavke o univerzalno zloj ljudskoj prirodi i posljedičnim pristajanjem uz težnju klase puka, koji želi da ga ne tlači i da mu ne zapovijeda klasa velikaša. S obzirom na nepodnošljivo iskustvo tlačenja od strane njihova klasnog neprijatelja, puk takoreći dopušta sebi da bude nasamaren, i da pristane na novu dominaciju.

Međutim, projekt novoga vladara je sve samo ne jednostavan, i nipošto se ne smije svesti na puku manipulaciju pukom. Kada Machiavelli analizira prirodu klase puka u *Vladaru-Raspravama*, on pokazuje da ona ne posjeduje političku mudrost, tj. lukavstvo i sposobnost kalkuliranja. Potrebna je izvanredna suptilnost vladara da upravo oslanjanjem na puk, uz neizbježno *nasilje*, uspostavi poredak koji pretendira na trajnost. Puk je manjkav jer nije sposoban da se projektu novog vladara pridruži na bazi racionalnog uvida i čini mi se opravdanim kazati da je upravo najgore što se može dogoditi vladaru da trajnu potporu traži u

[57] Vidi posebice važnu Lefortovu analizu P, 17 i P, 18 izvedenu u ovom radu u potpoglavlju 3.2.5.
[58] Velikaši nemaju smisla za simboličku dimenziju politike. Oni s lakoćom prodiru kroz predodžbu koju projicira vladar i prepoznaju njegovu masku, a pritom smatraju da je vladar nužno pokvaren kao i oni.

puku. Međutim, u savršeno uravnoteženom sustavu Machiavellijevih *nuovi modi e ordini,* u pozadini ovog manjka otkriva se istovremeno i prednost: puk je „nevin i iskren“, te je posve prepušten *osjetilnom znanju,* koje je vezano za percepciju i *imaginaciju* (Lefort, 2012: 270-274).[59] Povjerenje puka je stoga moguće zadobiti posredstvom *lukavog privida* kojeg projicira vladar, čija je učinkovitost omogućena prirodom puka i težnje koja ga određuje. To omogućuje vladaru sigurnost u prividu dobre slike i otvara put za realizaciju njegova političkog projekta. Naime, puk je sposoban za simboličku dimenziju politike i inzistira na prividu dobrog vladara: ukoliko vladar može opravdati nasilje i spriječiti najgoru sliku koja bi rezultirala mržnjom podanika, to je dovoljno da puk bude fasciniran autoritetom vladara. Polazeći od nepodnošljivog iskustva tlačenja puk uistinu želi vjerovati u dobru sliku vladara. Vladarevo nasilje u očima puka nije istovjetno nasilju velikaša,[60] sve dok vladar zna kako stvoriti odgovarajuću predodžbu legitimnosti, tj. ukoliko ima pokriće za svoje nasilje. Puk pristaje na mistifikaciju i obmanu, ako vladar silu i nasilje koji su potrebni podvede pod masku legitimnosti, te tako preko predodžbe koja je različita od njegove stvarne osobe postupno ovladava klasnim sukobom.[61] Autoritet vladara je maska koja onemogućuje njegovu izravnu izloženost očima drugih i tako sprečava da on postane tek jedan pojedinac među drugima, koji bi bio nužno osuđen na mržnju. Projicirajući predodžbu o svom djelovanju vladar ukazuje na nekog *Drugog*, on ne privikava društvo na sebe, nego na *mjesto* vlasti s kojeg on djeluje, a koje je nezaposjedivo. Kad bi ga on inkarnirao u svojoj osobi, tada bi takoreći pao na razinu realiteta i njegov projekt bi nužno propao. Važno je primijetiti kako iz Lefortovog tumačenja *Vladara* slijedi da simbolička funkcija/dimenzija vlasti ukazuje na *depersonaliziranu* vlast, tj. rastjelovljenje mjesta vlasti u razlici spram osobe vladara. Iz toga možemo zaključiti da projekt *Vladar-Rasprave* tvori jedinstven projekt uspostave države

[59] Samo znanje velikaša implicira kalkuliranje i prepredenost, te stoga *samo* dominantna klasa može griješiti, a što, zahvaljujući njihovoj neutaživoj žudnji za moći koja ih posve određuje, vodi fatalnom amalgamiranju vlasništva i vlasti. Puk je, nasuprot tome, uvijek ono što od njega napravi politički autoritet.

[60] U vjerojatno najzahtjevnijem dijelu Lefortove analize *Vladara,* nastojali smo pokazati da predodžba koju vladar obdaren političkom *virtù* projicira nedvojbeno nije ona koju će puk zavoljeti, ali je upravo takva predodžba konstitutivna za društvo, jer ne uzrokuje kobnu nestabilnost koja bi nužno dovela do mržnje. Vladar projicira „veličanstvenu“ sliku koja puk općinjava/fascinira. Riječ je o načinu uspostave autoriteta kojeg puk niti voli niti mrzi, već ga se boji. Puk želi vjerovati u dobru sliku vlasti, on pristaje na privid i mistifikaciju, ukoliko mu je omogućeno da kroz djelovanje vladara prepozna spas od dominacije velikaša. Upravo privid slike dobrog vladara, ostvaren uz pomoć puka, omogućuje jedini izlaz vladaru iz situacije u kojoj je prisiljen da odustane od moralno dobrog ponašanja. *Cf.* potpoglavlje 3.2.5.

[61] Kako bi moralna reprezentacija politike imala društvotvornu funkciju ona se nipošto ne smije svesti na isprazni privid. Vidi naše čitanje Lefortovog tumačenja D, III. 14 u potpoglavlju 3.5.2. Mistifikacija/privid je uvijek djelomičan, jer se uspjeh politike vladara može ocijeniti jedino prema njegovom uspjehu u ograničavanju dominacije velikaša.

posredstvom koje depersonalizirana vlast kao pravna instanca štiti slabije/potlačene i to pomoću predodžbe autoriteta kojim osigurava pristajanje podanika na poslušnost.

Vladar omogućuje društvo služeći se stvaranjem jedne predodžbe koja za velikaše i puk ima različito značenje. Dok velikaši iza predodžbe koju stvara vladar prepoznaju privid, u pozadini te slike ipak racionalno pronalaze mogućnost djelomičnog zadovoljenja svojih apetita.[62] Naime, *zbog straha* od mogućnosti drugačijeg tipa saveza puka i vladara koji bi podrazumijevao da ih se posve zatre, oni su prisiljeni da svoju dominaciju obuzdaju do prihvatljive mjere: „Slobodne institucije se najbolje razvijaju kada velikaši opstaju; kada slijede svoje ciljeve: bogatstvo, moć, časti. Na njihov vlastiti način oni bivaju slobodni; njihove težnje su međutim obuzdane: zakon ih ograničuje“ (Lefort, 2000: 135).[63] Glavna preokupacija Machiavellijeve teorije iz perspektive Lefortovog tumačenja jest nedvojbeno smanjivanje patnje onih kojih su potlačeni, štoviše, riječ je o njihovoj emancipaciji. Međutim, upravo kako bi se emancipacija osigurala od stalne težnje za dominacijom i tlačenjem, politička je sloboda kod Machiavellija shvaćena, ne kao stanje, nego kao suštinski nedovršiv *proces*, ovisan o momentu dominacije. Umjesto konačnog jamčenja političke slobode, valja s Machiavellijem prepoznati stalne i nedovršive procese liberalizacije i emancipacije, u kojima se upravo prepoznaje lik *političkoga*. Svaka finalizacija dinamičke logike ovih procesa zapravo podrazumijeva novu dominaciju.

Principat, dakako, nije Machiavellijeva zadnja riječ. Djelovanje novog vladara kojeg zagovara Firentinac, u krajnjoj liniji, ne omogućuje da se bitak Grada na dugi rok razvije u svojoj punini. Tamo gdje je aktivnost puka veća, društvo može ostvariti više svojih ukupnih potencijala, jer težnja puka koja je razvijena do krajnosti stavlja u puni pogon sam bitak Grada. Istinske su republike *per definitionem* življe i od najboljeg principata, jer je tamo

---

[62] Pravilnom regulacijom klasnog sukoba preko simboličke funkcije vlasti osigurava se privrženost *cjeline građana* pothvatu uspostave i očuvanja države.

[63] Vladar se ne može oslanjati samo na dio svojih podanika, budući da pojedinačna klasa puka postoji samo preko manjka koji je konstituira naspram Drugoga. Dakle, iako Machiavelli između dviju klasa odabire puk, on istovremeno uvijek nužno odabire i velikaše. *Cf.* P, 19: 205, 207. Iako puk vjeruje da će vladar u potpunosti ostvariti njegovu težnja za oslobođenjem od svake dominacije, težnja puka nikada ne može biti do kraja zadovoljena, jer u slučaju potpunog zadovoljenja skriva novu dominaciju. S jedne strane potpuno zadovoljenje težnje puka bi moglo značiti da je strategija dominacije velikaša napredovala do te razine da je puk zaveden, te da povjeruje kako je potpuno slobodan, dok je zapravo riječ o manipulaciji velikaša. S druge strane, čak i kad bi puk bio oslobođen svake dominacije, iz samog puka bi se nužno proizveli novi velikaši. Težnju za dominacijom je nemoguće, nepoželjno i štetno dokinuti. Vladar je nužno iznad sukoba, i njegova se politika nipošto ne smije reducirati na politiku samo jedne klase, tj. „dobrog puka“ naspram „zlih velikaša“, ali istovremeno on ne smije zanemariti razliku u motivima dviju klasa. Vladar se treba oslanjati na težnju puka, e da bi izgradio moćan i trajan politički poredak koji uključuje i velikaše.

težnja puka za otporom dominaciji i tlačenju najizraženija. Javni poslovi na dugi rok ne mogu biti posao jednog čovjeka. U ekstremnoj situaciji korupcije, iz koje izlaz predstavlja vladar, on će se, ukoliko je obdaren istinskom političkom vrlinom, neprestano koristiti „republikom kao modelom inspiracije“ i normom za svoje djelovanje (Lefort, 2000: 136). Pod pretpostavkom snažnog vladara koji ima istinski smisao za političko i koji institucije principata uređuje na način da one nalikuju republikanskim, može se očekivati da će osobu vladara postupno zamijeniti osoba države. Ukoliko je vladar uspješan, narod će postupno tražiti sve veći stupanj slobode. Smrt Borgije (P, 7) iz ovog rakursa valja čitati simbolički, jer ukazuje čitatelju da svakog vladara obdarenog istinskom političkom *virtù* čeka slična sudbina, te da je prelazak principata u republiku, pod pretpostavkom da je vladar na primjeren način shvatio svoj zadatak, zapravo nužan. U dijakronijskoj dimenziji, iza praznog i nezaposjedivog mjesta vlasti valja prepoznati lik pravne države kao institucionalni okvir za regulaciju klasnog sukoba velikaša i pučana.[64]

Iako tabor republika u cjelini nedvojbeno zadržava prednost nad monarhijama, te je Machiavelli za Leforta nedvojbeno *republikanac*,[65] istovremeno republike nisu uvijek moguće, jer, ovisno o stupnju korupcije društva, tj. iskvarenom stanju društvene podjele koja

[64] Po mom sudu, figuru Borgije u *Vladaru* može se čitati iz perspektive Bruta, osnivača Rimske Republike. Brut ne želi zaposjesti mjesto vladara i/ili mjesto zakona utjeloviti u svojoj osobi; on to mjesto ostavlja *praznim* (Lefort, 2012: 353). Njegova borba nije usmjerena protiv tiranina Tarkvinija Oholog, već protiv kraljeva kao takvih, jer on „neće podnijeti da ubuduće *itko* vlada u Rimu“ (D, III. 2: 291 - istaknuo D. Ž.). Smrt Borgije valja čitati u naznačenom kontekstu. Brut osvjetljava figuru Borgije, jer je Borgijino političko djelovanje u okviru Machiavellijeva političkog nauka inspirirano modelom republikanskog heroja Bruta. Smrt Borgije nam pokazuje upravo da je vladarevo mjesto nezaposjedivo.
Iz ove perspektive može se čitati i Machiavellijeva posveta u *Vladaru*. U konačnici, Firentinac se samo pretvara da je mjesto vladara rezervirao za Lorenza, budući da iz Lefortove interpretacije Firentinca slijedi da je Lorenzo pozvan da shvati da je mjesto vlasti *nezaposjedivo*, što predstavlja „radikalni prekid s Tradicijom“, tj. „političku invenciju“ i „novi odnos Subjekta sa realnim“ (Lefort 2012: 475). „U vremenu, [figura vladara] predstavlja jaz koji odvaja ono što je bilo od onoga što još nije, a u prostoru, raskidanje društva od zatvorenog prostora predstavnika režima, klasa i frakcija u otvoreni prostor političkog subjekta“ (*ibid.*: 477). Iako je Lorenzo mladi pretendent na tiraniju, već je iz *Vladara* jasno da monarhijski oblik vladavine značenje zadobiva samo iz perspektive iskustva republikanskog režima Machiavellijeve Firence, koja je pod plaštem demokracije, štitila interese jednog dijela građana - oligarhije. U strogom smislu ne postoji razlika u biti republike i monarhije. Čovjek koji kombinira znanje politike s projiciranjem odgovarajuće predodžbe o svom djelovanju može posredstvom monarhijskog tipa vladavine, barem kratkoročno, proizvesti slične efekte koji su karakteristični za republike, jer omogućuje ispoljavanje težnje puka.
[65] Važno je primijetiti da je u nedostatku jedinstvenog standarda kojeg nudi stara ontologija moguće i nadalje donositi sudove o političkom djelovanju, kao i komparirati različite tipove vladavine, u ovisnosti od zahtjeva konkretne situacije. Za svaku situaciju, koja uvijek predstavlja određeno stanje društvene podjele, postoji „odgovarajuća politika“. Nužnost upisana u situaciju određuje opseg politike, a neke su situacije privilegiranije od drugih. Machiavelli favorizira upravo situacije u kojima je moguća demokratska republika.

nastaje kao rezultat neprimjerene političke regulacije težnje velikaša za dominacijom i tlačenjem, principati ponekad predstavljaju jedino moguće rješenje. Štoviše, s obzirom na klasnu borbu, utemeljenje društva je trajan proces.[66]

Prije nego što se okrenemo zaključcima vezanima za Machiavellijevu analizu republike, valja istaknuti kako Lefort propušta eksplicite raspraviti pitanje o prirodi težnje koja motivira samoga vladara, što po mom sudu predstavlja važan problem za njegovu analizu Machiavellija. Naime, temeljem Lefortovog tumačenja klasnog konflikta, tj. izvorne društvene podjele, postavlja se pitanje da li je vladar utjelovljenje težnje za dominacijom i zapovijedanjem ili, pak, težnje da se ne bude tlačen i da se ne bude podvrgnut zapovijedima? Treća opcija, s obzirom na način na koji su težnje definirane, nije moguća. Ukoliko je vladar treća strana iznad klasnog sukoba, znači li to i da je njegova težnja ipak drugačija od težnji velikaša i puka? Ne bi li u tom slučaju u pitanje došla sama suština Lefortovog tumačenja?

Mi smo već pokazali da je kod Machiavellija riječ o samo jednoj težnji koja je unutar sebe rascijepljena na dva radikalna pola (dominacija/tlačenje *vs.* nedominacija). Budući da funkcija vladara upućuje na upravljanje i zapovijedanje, vladar se neupitno čini utjelovljenjem težnje velikaša, koja je po definiciji upućena na neograničeno stjecanje. Pa ipak, Machiavellijev novi vladar bi, prema Lefortovu tumačenju, morao biti sposoban za samoograničenje, i predstavlja onu treću stranu, koja se nalazi iznad sukoba. Čini mi se da je rješenje ove stupice moguće ukoliko u pozadini težnje vladara koji je obdaren najvišom *virtù,* umjesto težnje za dominacijom - nedominacijom, otkrijemo postojanje jedne specifične *težnje za znanjem - praktičnim djelovanjem*. Analogno Lefortovoj analizi vanjske dimenzije politike u Machiavellijevoj političkoj teoriji, koja ukazuje na to da nije samo težnja za dominacijom i osvajanjem ona koja pokreće ratove, već da postoje i ratovi iz nužde koji su vezani za puko preživljavanje (*cf.* sljedeće potpoglavlje 4.1.4.), situacija krajnje korupcije *unutar* Grada otkriva da iza težnje za dominacijom-nedominacijom, valja otkriti i težnju za znanjem i na toj osnovi težnju za djelovanjem, kako bi se stanje građanskog rata postupno transformiralo u moćnu političku zajednicu. U uvjetima krajnje korupcije, pojedinci obdareni najvišom *virtù,* sposobni su da se posredstvom *pravog znanja povijesti,* koje je, podsjetimo se, rezultat takvog kombiniranja prošlih i sadašnjih činjenica koje otkriva identitet i prošlosti i sadašnjosti, izdignu iznad klasnog sukoba. Ukoliko je vladar vođen težnjom za znanjem - praktičnim

[66] U ovom pogledu Lefort i Strauss se slažu. Međutim, dok za Leforta potreba permanentnog utemeljenja proizlazi iz izvorne društvene podjele, koja počiva na suštinski različitim klasnim težnjama, za Straussa je trajno utemeljenje Grada rezultat težnji velikaša i puka koje su podjednako nesmiljeno usmjerene na stjecanje.

djelovanjem, odnosno ukoliko posjeduje *pravo znanje povijesti*, jedan viši oblik svijesti, on će shvatiti da je i sam podređen lukavstvu Uma (*cf.* Lefort, 2012: 170). Drugim riječima, vladar je subjekt samo onda kad shvati da je prisiljen da ograniči svoju dominaciju, budući da je njegova funkcija koja je vezana uz mjesto s kojeg djeluje striktno određena u odnosu spram društvene podjele. Vladareva funkcija je premošćivanje jaza koji nastaje zbog unutarnje podjele težnje, što omogućuje da se velikaši i puk udalje od radikalnih polova i približe prema mjestu na koje ih vladar privlači. Mjesto vlasti na koje vladar ukazuje, i s obzirom na koje se društvo artikulira, ima čisto simboličku funkciju, a predodžba koju vladar projicira omogućuje djelomično premošćivanje jaza između klasnih težnji, što rezultira efikasnijim sporazumijevanjem i kooperacijom između puka i velikaša.

Vladareva funkcija se svodi na dinamičko uravnoteživanje sustava koji je sasvim izbačen iz ravnoteže (stanje ekstremne korupcije), tj. osiguranje njegove homeostaze, a što bismo mogli označiti svojevrsnom fizikom Machiavellijevog Grada. Homeostaza bi značila prevladavanje izvanrednog stanja, (samo)dokidanje vladara i prelazak u republiku. U okviru Machiavellijevog Grada svi su akteri savršeno uravnoteženi, jer iako ni puk, ni velikaši, ni vladar ne mogu postići puno ispunjenje svojih težnji, oni zajedno, međusobno se ograničavajući, mogu ozbiljiti moćan i slobodan politički poredak, i istovremeno mogu ostvariti svoje likove u njihovom najvišem određenju. Vladar koji je obdaren najvišom političkom *virtù* shvaća da je, ukoliko uspješno ispunjava svoju funkciju, ona nužno ograničenog vijeka, tj. da je mjesto vlasti nezaposjedivo. Ovo znanje iskazuje već samom činjenicom da u odnosima s podanicima neprestano nosi masku, e da bi skrenuo pozornost sa svoje osobe, te ukazao na mjesto vlasti oko kojeg se zapravo tvori društvo. Kada građani spoznaju okus i mogućnosti koje donosi sloboda, oni više neće imati potrebu za vladarom, iako samo mjesto vlasti na koje ukazuju vladari u republici ostaje nužno kao ono koje omogućuje egzistenciju demokratskog političkog društva. Vladar će se zadovoljiti slavom koju je stekao za dobro zajednice, slavom koja proizlazi upravo iz njegova odricanja od dominacije, tj. praznim mjestom vlasti koje ostaje trajno nezaposjedivo. Vladar napušta pozornicu Grada kada uspostavi državu kao učinkoviti aparat impersonalne javne vlasti koja jamči primjerenu regulaciju dinamike klasnog sukoba, kao ključni preduvjet trajnosti i moći poretka.

Firentinac ne pretendira da se ustoliči na poziciju novog Krista, a zapravo Antikrista, tj. da sam postane trajnim vladarom kako to pogrešno misli Strauss. Naime, ovakvo Straussovo stajalište smisleno je samo u okviru stare klasične ideje hijerarhijskih odnosa, iz

koje proizlazi dominacija najvišeg znanja ili pak dominacija najvišeg modela, koji su međutim, kao što uvjerljivo pokazuje Lefort, sasvim strani Machiavellijevoj misli. Firentinčevu vlastitu težnju da ponudi novo učenje - znanje, te da na tom temelju pokrene odgovarajuće praktično djelovanje, valja razumjeti izvan spektra odnosa dominacije i otpora dominaciji, iz perspektive *nekolicine* obdarenih s najvišom političkom *virtù*, koji djeluju u kontekstu krajnje korupcije, koja uvijek ujedno predstavlja i *priliku* (*cf.* D, III. 29: 281). Pritom *znanje* koje Machiavelli nudi ne pretendira na oblik konačne Istine, već polazeći od podjele kao onoga što jest, naglašava upravo da nema *jedne* Istine društva, već čitava lepeza različitih mogućnosti (istinâ), u ovisnosti o stanju društvene podjele. Posredstvom otkrića izvorne društvene podjele koju Lefort pripisuje Machiavelliju, pozvani smo da trajno iskušavamo mogućnosti političkoga, u zavisnosti od svake partikularne situacije, znajući ipak pritom da situacije koje su življe, posredstvom izraženije težnje puka, *otvaraju* veći spektar mogućnosti.

4.1.4. Odnos unutarnje i vanjske politike[67]

Machiavellijeva republika utemeljena je na premisi simboličke jednakosti svih građana pred zakonom, a blagotvorni učinci života u republici rezultat su međuigre nejednakih težnji, koje se uvijek iznova sukobljavaju s ustanovljenim poretkom, izlažući ga učincima težnje za (ne)dominacijom. Problem je, međutim, s republikom to što je u nju upisana ona ista težnja velikaša za dominacijom, kao i kod principata, i što će ta težnja postupno bivati sve jača, ukoliko se ne regulira na primjeren način. U tom pogledu, Machiavellijevo učenje ukazuje na realnu opasnost da se pod krinkom republike dugoročno skriva novu opresiju. Pritom je posebno opasna strategija velikaša vezana za vanjsku politiku. Naime, iskustvo rimske politike nas uči jednom načinu rješenja unutarnjeg klasnog konflikta: velikaši će pokušati instrumentalizirati puk za potrebe osvajačke politike, e kako bi, s jedne strane, osigurali unutarnji mir,[68] a s druge, zadovoljili vlastitu težnju za stjecanjem i slavom. Međutim, upravo u pogledu problema odnosa vanjske i unutarnje politike, prema Lefortovom tumačenju, Machiavelli iznosi najotvoreniju, žestoku kritiku Rimske Republike.[69] U čuvenom

[67] Za neke formulacije i zaključke iznijete u okviru ovog potpoglavlja dugujem posebnu zahvalnost mentoru, profesoru Luki Ribareviću.
[68] Sudjelovanje u vojsci podrazumijeva mogućnost sudjelovanja u političkom životu Grada.
[69] Ovdje valja primijetiti da se u pogledu metodologije koju Machiavelli primjenjuje u *Raspravama*, Lefort slaže sa Straussovim zaključcima da Firentinac upotrebljava autoritet Livija samo kako bi pridobio svoje čitatelje, ali da istovremeno u pozadini *prikriveno* kritizira model dobre rimske

poglavlju D, II. 2: 237 Firentinac u svoje vlastito ime, analizirajući razloge suvremene porobljenosti Italije i manjak slobodnog načina života, iznenađujuće kazuje: „*Ja* mislim, doduše, ipak da je uzrok tome što je *Rimsko Carstvo svojim oružjem i svojom veličinom uništilo sve republike i njihov politički život*“ (istaknuo D. Ž.). Kako pokazuje sjajna Lefortova interpretacija iznimno važne druge knjige *Rasprava,* vanjska politika Rima je ponajprije izraz težnje za dominacijom velikaša, koja na dugi rok ne može osigurati trajnost, niti jamčiti slobodu političke zajednice. Nasuprot dominantnim interpretacijama odnosa unutarnje (klasne) i vanjske podjele (Grad i vanjski svijet),[70] Lefort smatra da se

---

republike i dobre rimske monarhije, te da dobru sliku Rima nadomješta vlastitim modelom, svojevrsnim Machiavellijevim Rimom. Dakako, sadržaj Machiavellijevog Rima je *suštinski različit* kod ova dva tumačenja.

[70] Poljem sekundarne literature o Machiavelliju nedvojbeno dominira u osnovi štrausijansko stajalište da Machiavelli rješenje unutarnjeg konflikta u Gradu nalazi u ratu i ekspanzivnoj vanjskoj politici (*cf.* Pocock, 1975). To stajalište proizlazi iz specifičnog razumijevanja klasnog konflikta, točnije Machiavellijeve nove teorije težnje. Straussovo čitanje D, I. 5 vodi ga da u D I. 6 iz te perspektive prepozna zagovor racionalnog rješenja, tj. da se konflikt sličnih težnji s unutarnje razine usmjeri prema drugim državama, u obliku jedne ekspanzivne vanjske politike. Riječ je o usmjeravanju sebičnih strasti obje klase u jedan zajednički osvajački projekt, a zahvaljujući mješovitom obliku vladavine, koji je pao ispod razine Klasika. Strauss je u ovom kontekstu ukazao na demokratsko lice Machiavellijeva nauka. Prema njegovom tumačenju *demokratsko* uključivanje puka u političku zajednicu je tek puki instrument za ostvarivanje ciljeva klase velikaša, jer predstavlja jamstvo mogućnosti osvajačke vanjske politike i omogućuje ostvarivanje najvišeg cilja političke zajednice: rata i stvaranja carstva koje donosi najvišu slavu i čast, što dakako stoji u izravnoj suprotnosti s Aristotelovim naukom. Iz cjeline Straussove interpretacije, izvedene sa stajališta klasične političke filozofije, proizlazi izrazito kritički stav spram „makijavelijevske demokracije“, budući da je za njega, kao što smo istaknuli i u ovom poglavlju, Machiavelli zapravo zagovornik aristokracije koja, međutim, u okviru *objektivistički* pojmljene politike, briše svaki moralni kriterij, i pada ispod standarda Klasika, pa Firentincu zapravo valja pripisati krimen zagovaranja izopačenog oblika aristokracije, tj. oligarhije koja se skriva iza brižljivo satkane demokratske fasade. *Cf.* potpoglavlje 3.5.

S druge strane, Lefortovo demokratsko tumačenje Machiavellija, naglasili smo, nipošto se ne može svesti na jednostavno, jednostrano i naivno svrstavanje Firentinca na stranu puka. Moglo bi se stoga učiniti da su najviši dometi demokratskog potencijala Machiavellijeve teorije i na temelju Lefortovog čitanja skučeni, što bi njegovu analizu činilo, barem jednim dijelom, sličnom Straussovom tumačenju. Međutim, temeljem revolucionarne teorije težnje, tj. redefiniranja kako težnje velikaša, tako i, prvenstveno, težnje puka, Lefort kod Machiavellija pronalazi novu političku ontologiju. I dok je Aristotelova ontologija stabilnosti, reda i harmonije suštinski aristokratska jer je povezana s težnjom velikaša za umjerenošću, Machiavellijeva ontologija konflikta i nereda je suštinski demokratska jer je povezana s težnjom puka za otporom tlačenju. Obje ontologije su pritom vezane za specifično shvaćanje esencije društva: stabilnost *vs.* podjela. Zato što polazi od podjele kao onoga što jest, Lefort je prisiljen s Machiavellijem naizgled ograničiti emancipacijski potencijal, jer iz njegova nauka slijedi *nemogućnost* konačne emancipacije potlačenih, dok zapravo paradoksalno, upravo na taj način, jamči trajnu mogućnost otpora spram dominacije velikaša, i stalnog osvajanja, redefiniranja i proširenja prostora slobode. Jasno je da ideja potpune političke slobode, sa stajališta izvorne društvene podjele, pripada ideologiji kojom se prikriva dominacija. Njezine strategije i tehnike mogu uznapredovati do stupnja da se dominacija posve prikrije, na način da se označi kao stanje ozbiljene slobode. Machiavellijev inovativni teorijski doprinos ostaje neproziran za Straussa sputanog sustavom i standardima klasičnog i kršćanskog mišljenja. Firentinac „utemeljuje jednu teoriju demokracije” koja ne samo da raskida s aristokratskim nagnućima uzvišene tradicije, nego u svojoj osnovi ima klasni konflikt kao „znak izvorne podjele društva“ (Lefort, 1972: 303). Iz Lefortova čitanja Machiavellija

Machiavellijev republikanizam nipošto ne smije svesti na bjesomučno osvajanje.[71] Unutarnja i vanjska podjela se međusobno osvjetljavaju, a primjereno uređena unutarnja politika Grada ne samo da ne mora, nego u konačnici i *ne smije* voditi u *isključivo* osvajačku vanjsku politiku.[72] Kao što smo pokazali, unutarnji politički život je, poput vanjskog, susret međusobno nepoznatih aktera koji predstavljaju egzistencijalnu prijetnju jedan drugome, a izlaz iz te situacije može biti dvojak: ili građanski rat ili pravna regulacija pod vodstvom vladara.[73] S druge strane, vanjsko okruženje je ono u kojemu dominira sukob na život i smrt. Svijest o neprevladivoj granici koju predstavlja vanjski svijet, kao i o smrti koju potencijalno donosi, potiče na pokušaj ovladavanja njime. Istovremeno, kao i u slučaju unutarnje politike, *pravo* u kontekstu vanjske politike predstavlja nužan oslonac onda kada svijest o važnosti kontroliranja vanjskog okruženja bude popraćena i sviješću o nemoći ovladavanja cjelinom vanjskog prostora. Otvaranje političkog prostora puku podrazumijeva prihvaćanje neodređenosti/kontingencije koja obilježava i unutarnju i vanjsku dimenziju Grada,[74] a koja je

---

proizlazi da građani nikada nisu faktički jednaki i slobodni. Stanje konačno izborene slobode nije moguće, već se stalno zahtijevaju nova prava, te se iznova rađaju figure/likovi plebsa.

[71] U ovom pogledu posebice je instruktivna Lefortova analiza vrlo važnog poglavlja D, I. 6. Podsjetimo se, Firentinac na ovom mjestu u *Raspravama* najprije pravi razlikovanje između države usmjerene na osvajanje (Rim) i države usmjerene na očuvanje (Sparta, Venecija), e da bi najzad, nakon vješto izbalansirane analize, definitivno stao na stranu država usmjerenih na osvajanje. Naime, nužda uvijek u konačnici prisiljava države na širenje iz čega proizlazi da su samo države usmjerene na osvajanje moćne, dok su one koje teže pukom očuvanju slabe države i na dugi rok nužno propadaju (D, I. 6: 165). Međutim, Lefort uvjerljivo pokazuje da se ovo poglavlje ne smije apsolutizirati, tj. promatrati izdvojeno iz cjeline prvih osam poglavlja prve knjige *Rasprava*, koja predstavljaju svojevrsni presjek cjelokupne Machiavellijeve teze. Država usmjerena na osvajanje nipošto nije cilj sam po sebi, već u njezinoj pozadini valja iščitati uključivanje puka u političku zajednicu. Osvajačka država tako u osnovi nudi samo još jedan argument u korist demokratskog režima: zakon, sloboda i moć države međusobno povezani upravo preko *težnje puka za otporom spram tlačenja i dominacije velikaša* (*Cf.* potpoglavlje 3.3.2.) Za čitatelje koji nisu skloni ponuđenoj interpretaciji, posebno skrećemo pažnju na način uvođenja argumenta o državi usmjerenoj na osvajanje, koji se po prvi put naizgled sasvim iznenađujuće, zbunjujuće i zapravo nepotrebno javlja u poglavlju D, I. 5: 163, na mjestu u kojem Machiavelli iznosi svoju teoriju težnje. Firentinac nam, prema Lefortovom tumačenju, na taj način ukazuje upravo na funkciju poglavlja D, I. 6, tj. da tu raspravu valja promatrati kao dio ukupnog mozaika Machiavellijeva učenja vezanog za revolucionarnu teoriju težnje. Problem je sa Straussom i štrausijanscima to što ne uviđaju da se unutarnja podjela na velikaše i puk kod Machiavellija ne može podvesti pod zajednički nazivnik težnje za stjecanjem, pa se ne može, na dugi rok, niti razriješiti u obliku ekspanzivne osvajačke politike prema drugim državama i akterima u međunarodnoj areni. Naime, u pozadini takve bjesomučne osvajačke politike valja razotkriti težnju velikaša za dominacijom, koja pokušava maskirati razliku u težnjama dviju klasa.

[72] Politički prostor se, slično lomu/jazu u povijesnom vremenu, dijeli na unutarnji prostor Grada/bitak Grada i prostor svijeta/izvanjskost Grada. Iako su ove podjele različite, one pokazuju izvjesnu sličnost, jer ih povezuje izvorna klasna podjela koja ujedinjuje sve četiri dimenzije: podjelu u vremenu (Stari i Moderni) i podjelu u prostoru (unutarnji i vanjski prostor).

[73] Sudbina društva ovisi o posljedicama društvene podjele, a poredak i ne-poredak izviru iz rupture koja je izvorno upisana u samo društvo.

[74] Cjelina Lefortovog tumačenja Machiavellija mogla bi se najprimjerenije izraziti formulom da se kontingencija ne da prevladati.

nespojiva s idejom potpune dominacije u obliku carstva koje smjera potpunoj kontroli vanjskog prostora.[75] Pravilno shvaćen odnos između aktera na unutarnjem političkom planu nužno vodi specifičnom shvaćanju vanjske podjele i pritom omogućuje izbjegavanje pogrešne ideje o mogućem posvemašnjem podvrgavanju vanjskog prostora. Ili pak posvemašnjem zatvaranju spram njega. Naime, vanjski je prostor kontingentan i potencijalno smrtonosan. Naspram njega valja zauzeti aktivan stav jer u protivnom je samo pitanje vremena kada će republika biti pregažena. To, međutim, ne podrazumijeva snažno oslanjanje na agresivnu vanjsku politiku, jer nemogućnost potpune dominacije, jednako kao i na unutarnjem planu, upućuje na nužnost potrage za riječima koje povezuju, tj. za „pravom među narodima" (D, II. 28).76 Suočavanje s prijetnjom smrti, nemogućnost konačnog gospodarenja prostorom svijeta, rađa potrebu za suradnjom i pravnom regulacijom vanjskog svijeta. Odnos s *Drugim*, kako s podanicima, tako i s vanjskim „neprijateljima", je ključan za svaku vlast, a on se ne može temeljiti isključivo na sili.

---

[75] U ovom dijelu Straussovo tumačenje Machiavellija, koje ukazuje na njegov radikalni rez spram Tradicije, a koji predstavlja početak Moderne same, skriva jedan bitno predmoderni element. Naime, carstvo je nedvojbeno ideja koja stoji nasuprot modernoj ideji države. Za Leforta je pak Machiavelli teoretičar države.
Iz jedne druge facete, u situaciji sasvim razmrvljene Italije Machiavellijeva vremena, čini se malo vjerojatnim da je Machiavelli zagovarao ideju carstva. Sve upućuje na to da je Firentinac kao rješenje problema na Apeninskom poluotoku na umu imao prije svega federaciju, sličnu njemu suvremenoj Švicarskoj federaciji ili modelu federacije drevnih Toskanaca, koju je uništio Rim upravo svojom agresivnom vanjskom politikom (D, II. 4-5).
[76] Pažljivi čitatelj Machiavellija je pozvan da *cum grano salis* protumači njegovu pohvalu lukavosti Rima u postupanju s drugim narodima u D, II i da pritom uoči postojanje dviju faza koje to postupanje karakteriziraju. Čini mi se da Lefortova interpretacija implicira da je postupno *potpuno podvrgavanje podčinjenih naroda jednom tijelu republike* pogubno za samu republiku, jer uzrokuje nenadoknadivi gubitak za političku slobodu i snagu te zajednice. Podsjetimo se, Rimljani se u prvoj fazi koriste nevidljivom vrstom dominacije, tako što gradovima koje osvoje, umjesto da ih dovedu u položaj nepodnošljivog ropstva, „dopuštaju da žive prema vlastitim zakonima (…), ne ostavljajući u njima ni traga vlasti rimskog naroda, samo što su ih obvezivali na neke uvjete, *pa su ti gradovi poštujući ih mogli zadržati svoju državnost i dostojanstvo"* (D, II. 21: 276 - istaknuo D. Ž.). Rim na opisani način podiže ugled u očima svojih partnera (D, II. 32: 286), dok istovremeno za sebe zadržava moć i pravo da zapovijeda (D, II. 4: 240). Međutim, zatim doznajemo da su „[Rimljani] *tako postupali sve dok nisu izašli iz Italije i stali kraljevstva i države pretvarati u provincije*" (D, II. 21: 267 - istaknuo D. Ž.). Dakle, u drugoj, štetnoj fazi Rimljani u *potpunosti pokoravaju* narode na Apeninskom poluotoku. Oni od saveznika/partnera postaju podanicima, što vodi do homogenosti rimskog političkog tijela, koja ga pak dugoročno slabi. Iz perspektive druge faze, rimsko udruživanje s drugim narodima otkriva se kao prijevara, jer služi tek kao izlika za porobljavanje. *Cf.* D, II. 13 gdje Machiavelli rimsko postupanje s „partnerskim" narodima označuje formulom „ropstvo pod prividom pravednog saveza„ (D, II. 13: 253). „Najprije se naime poslužio njihovom snagom da pokori pogranične narode i da ojača ugled kao država. Pošto ih je pokorio toliko je ojačao da je svakoga mogao potući" (D, II. 13: 252). U istom poglavlju, neposredno prije navođenja rimskog primjera, Machiavelli nam kazuje o djelovanju *tiranina* Giovannija Gaelazza, koji se koristi sličnim metodama prevare kao i Rim.
Čini mi se plauzibilnim zaključiti da, ukoliko se lukavstvo dugoročno svodi na čistu obmanu, ono može biti pogubno, onoliko koliko je opasna i čista, neprikrivena primjena sile. Isprazno lukavstvo i čista sila se međusobno dodiruju.

Iz cjeline Lefortove interpretacije proizlazi da Machiavelli nije teoretičar carstva, koje bi tobože jedino zadovoljilo klasne apetite, već upravo tome nasuprot teoretičar moderne federativne države.[77] Lefort nas poziva da prepoznamo *Machiavellijevu paradoksalnu pobunu* spram *političkog realizma*, koji stvara lažnu predodžbu Rima, jer gura društvo u osvajanje, samo kako bi pritom u njemu nekolicina osigurala poziciju dominacije i izvukla neposrednu korist.[78]

4.1.5. Machiavellijeva (demokratska) republika

Sama narav društvene podjele upućuje na zaključak da se u republici nikada ne smije isključiti mogućnost uporabe izvanrednih sredstava, tj. potrebu prekoračenja uspostavljenog pravnog poretka.[79] Naime, dominacija velikaša posredstvom sofisticiranih tehnika i strategija, i njihovo nastojanje da ovladaju *Drugim*, neprestano proizlaze iz njihove nezasitne težnje za tlačenjem. Prema Lefortu, politika za Machiavellija ne može biti svedena na robovanje uspostavljenom pravnom poretku, budući da sam taj poredak može postati uporištem korupcije društva.[80] U situaciji ekstremne korupcije, poput one u Firenci njegova vremena,

---

[77] Od recentne literature koja analizira Machiavellija kao zagovornika federacije nasuprot carstvu vidi Zuckert (2017): *Machiavellijeva politika*. Po mom sudu, Firentinčeva politička teorija jest ponajbolje opredmećena na primjeru Ujedinjenih nizozemskih provincija, što predstavlja nedovoljno istraženu temu. Naime, ono što nije uspjelo Italiji, uspjelo je, u sličnom razdoblju, ali nešto sjevernije, Nizozemcima. Oni su pod vodstvom Vilima III. Oranskoga, iz perspektive Machiavellijeve teorije „novog vladara“, u djelo proveli projekt odvajanja od Španjolskog carstva (1568-1648) i utemeljenja *prve moderne države*. Prema Strpiću (2010) upravo Ujedinjene provincije predstavljaju inicijalni moment prvog vala modernih građanskih revolucija (Nizozemska - Ujedinjeno Kraljevstvo - SAD), koje rezultiraju uspostavom države-nacije. Primijetimo da su sve ove zemlje federacije (Strpić, 2010: 113, 116, 118). Ujedinjene nizozemske provincije funkcioniraju kao federacija sedam provincija, a u osnovi proširenih gradova-država. To je donekle slično situaciji na Apeninskom poluotoku, gdje su, međutim, revolucionarna promjena društveno-političkog poretka i ujedinjenje izostali.
Čitati Machiavellija *ovdje i sada* u Hrvatskoj, znači osluškivati Firentinca u kontekstu Europske unije kao federacije država *sui generis*.

[78] Firenca je prilikom invazije Španjolaca 1512. neoprezno odbila primirje, što je rezultat iluzije svemoći i neranjivosti jedne iluzorne politike vođene realističkim diskursom, koja uopće ne shvaća da je, s obzirom na neodgovarajuće unutarnje uređenje, na kocki život republike. Suočavanje s rizikom smrti koji prijeti iz vanjske dimenzije Grada ukazuje da je unutrašnji poredak Grada nužno utemeljiti na puku. Takvo utemeljenje upućuje na sposobnost države za širenje, i važnije za obranu, što je temelj *stvarne* snage države. Pritom Machiavellijev zagovor države utemeljene na puku podrazumijeva vanjsku prisutnost drugih slično ustrojenih država. Budući da su države utemeljene na puku izrazito moćne i snažne, one se međusobno samoograničavaju i na taj način obuzdavaju svoju imperijalnu ekspanziju. *Cf.* McCormick, 2011: 97.

[79] Machiavellijeva analiza figure diktatora u D, I. 34 pokazuje da je ta institucija od odlučujućeg značenja za republiku, čak i u njezinom najboljem i najuspješnijem dobu.

[80] To nam zorno predočuje povijest Rimske Republike koja završava tiranijom Cezara. Nakon Cezara carevi su „vladali u njegovo ime“ (D, I. 10: 172), a Rim, sve do Machiavellijeva projekta, „nikada više

Firentinac zagovara novu, odvažnu politiku koja se ne libi prekoračiti zakon, oslanjajući se na težnju onih koji su potlačeni. Prekoračenje pravnog poretka, koje također treba biti pravno regulirano (D, I. 34: 199-201), usmjereno je protiv onih koji ga prisvajaju pod krinkom slobode. Republika nije naprosto intrinzično dobar oblik vladavine koji *per definitionem* isključuje osobnu vlast. Ona ne osigurava nužno i uvijek podvrgavanje svih državljana zakonu.[81] U tom kontekstu podvrgavanje zakonima republike nije u svakoj situaciji opravdano ili poželjno, jer se pod maskom autoriteta koji ulijeva strahopoštovanje i jamči korist svim građanima, može na faktičkoj razini skrivati lice nove dominacije. Očuvanje zakona, institucija i njihovih funkcija upućuje na nužnost povremenog obnavljanja društva, tj. nužnost povremenih promjena u etabliranom poretku, a u zavisnosti od zahtjeva klasne borbe (D, III. 1: 288 - 290). Institucionalna arhitektonika društva treba uvijek zadržati svoju vitalnost. Ta se vitalnost podriva kada politički autoritet zakone ne upotrebljava na odgovarajući način, naime kao instrumente za reguliranje klasne borbe i zaštitu klase puka. Poredak republike, kao i onaj principata, uvijek potencijalno zahtijeva nasilje.[82] „Primjereno poznavanje povijesti“ Machiavellija vodi do zaključka kako je nasilje nužno kako bi se iznova uspostavio slobodan poredak.[83] Iako je u situaciji ekstremne korupcije za njezino obuzdavanje potrebna „neka gotovo kraljevska vlast“ (D, III. 18: 185), Machiavellijevo inzistiranje na

---

(…) nije bio slobodan“ (D, I. 37: 204) jer je ostao zarobljen u okviru jedne mitološke predodžbe, koju je o Rimu sačinila humanistička ideologija.

[81] U pogledu Machiavellijeve kritike republike podsjećam na samo jedno, ali veoma važno mjesto u *Raspravama*. U čuvenom poglavlju D, III. 9, koje je drago interpretima koji Machiavellija čitaju kao predanog republikanca, Firentinac nedvojbeno hvali republiku: „On se [Fabije], međutim, rodio u republici, gdje su građani bili drugačiji i drugačija raspoloženja, a kao što je ona imala Fabija, koji je bio izvrstan kad je trebalo ratovati, tako je poslije imala i Scipiona u doba kad je u ratu trebalo pobjeđivati. *Zbog toga je dugovječnija republika i duže joj je fortuna sklona nego vladavini pojedinca, jer se ona može bolje prilagoditi vremenima negoli vladar, zbog različitosti građana koji u njoj žive*“ (D, III. 9: 308 - istaknuo D. Ž). Ali u nastavku istog poglavlja (*sic!*), što ti isti interpreti u pravilu previđaju, Machiavelli snažno kritizira republiku: „Stoga i grad propada, *jer republike u skladu s vremenima ne mijenjaju uređenje,* kao što smo o tome dugo raspravljali, *nego su sporije i treba im više vremena dok se promijene*. Treba da dođu vremena koja svu republiku poremete, a tada nije dovoljan pojedinac koji mijenja ponašanje“ (*ibid.* - istaknuo D. Ž).

[82] Kao što nam pokazuje izrazito važna figura Bruta, za utemeljenje republike, kao i u slučaju utemeljenja principata, potrebno je izvanredno nasilje, budući da treba „ubiti Brutovu djecu“, tj. disciplinirati protivnike novog poretka (D, I. 16; D, III. 3). Machiavelli nedvojbeno odustaje od tradicionalne slike dobrog režima budući da su i principati i republike nužno utemeljeni na nasilju. Iako Machiavelli općenito favorizira republike nad principatima, on shvaća opasnosti koje donosi i najbolja republika budući da se potencijalno može pretvoriti u režim dominacije, tj. u dominaciju jedne manje grupe nad većinom građana: „U svim republikama u položaj da zapovijedaju nikad ne dođe više od četrdeset ili pedeset građana“ (D, I. 16: 182). Možda je najočitija poruka Machiavellijevih političkih tekstova, iz Lefortove vizure, da nema neke unaprijed određene formule dobrog režima, jer dominacija neprestano prijeti sve suptilnijim i sofisticiranijim metodama.

[83] Zanimljiva bi po mom sudu bila usporedna analiza Lefortova i Straussova tumačenja figure Mojsija, kako u *Vladaru*, tako i u *Raspravama* koju ovdje u nedostatku prostora ne možemo izvoditi.

primjeni nasilja ne možemo svesti samo na praktični aspekt vezan za tip političkog djelovanja koji je potreban za uspostavljanje novog poretka. Prije svega, nasilje valja shvatiti u *simboličkom* smislu. Naime, naglašavanjem uloge nasilja prilikom utemeljenja zajednice, Firentinac dovodi u pitanje dominantno stajalište buržoazije koja se lažno predstavlja zagovornikom mira, dok pod tim plaštem zapravo prikriva svoju dominaciju i štiti vlastitu poziciju. Kao što smo nastojali pokazati, u najvažnijem poglavlju ove disertacije posvećenom Lefortovom tumačenju Machiavellija, posredstvom Firentinčeve reinterpretacije slavnih figura rimske povijesti, poput Manlija Torkvata, Kamila i Cincinata, pokazuje se da okrutno djelovanje i vladavina strogih zakona ne znače nužno utemeljenje sustava koji djeluje tako da zaista isključuje privatnu ambiciju. Pod plaštem vladavine strogih zakona, *de iure* autoritet može težiti promicanju jednoklasne politike.[84] Iz Lefortove analize Machiavellija proizlazi da je politički subjekt nosilac *de facto*, ali ne nužno i *de iure* autoriteta. Svatko od nas je pozvan da preuzme rizik neprestanog kritičkog propitivanja legitimiteta političkog autoriteta: da li on *ovdje i sada* podupire zakon, ili se *de jure* autoritetom koristi samo kako bi promicao vlastite interese i interese svoje klase.

Na ovom tragu, prema Lefortovom tumačenju, Machiavelli u završnoj, trećoj knjizi *Rasprava*, prikriveno analizira zahtjeve i mogućnosti djelovanja političkog autoriteta/subjekta, u konkretnim uvjetima *ekstremne korupcije* u Firenci 1512. godine. Najočitija poruka Machiavellijeva djela u cjelini iz Lefortove perspektive je da svaka teorija polazi od konkretnog, partikularnog problema, tj. od onoga ovdje i sada. Dok je Straussov Machiavelli apstraktni filozof usmjeren na oslobođenje Italije od loše Tradicije, Lefortov je Machiavelli politički teoretičar, čiji je teorijski projekt rezultat odgovora na praktični problem uključivanja plebsa u političku zajednicu.[85]

U naznačenom kontekstu zahtjeva koji su predstavljeni pred djelovanje političkog subjekta u situaciji krajnje korupcije, središnja figura čitave Machiavellijeve političke teorije,

---

[84] Posebice je važna figura Manlija Torkvata, koji je u Straussom inspiriranim tumačenjima (primjerice Sullivan, 1996) u pravilu predstavljen kao simbol Machiavellijevog nasilnog republikanizma i, štoviše, kao središnja figura njegova nauka u *Raspravama*. Za uvjerljivu diskreditaciju Manlija kao makijavelijevskog heroja *par excellence*, vidi naše tumačenje Lefortove analize izvedeno uz posredovanja niza figura u potpoglavlju 3.5.2.

[85] Političko teorijski povijesni nauk izložen u prve dvije knjige *Rasprava* pokazuje se kao odgovor na praktični problem, čije su konture postavljene u trećoj knjizi *Rasprava*, baš kao što i posljednje poglavlje *Vladara* (P, 26) tvori logični zaključak cjeline Machiavellijeva teksta, jer postaje jasno da je uvjet mogućnosti ujedinjenja Italije punopravno uključivanje plebsa u političku zajednicu i njegovo naoružavanje.
Strauss ostaje slijep za praktičnije aspekte Machiavellijevog nauka. Otuda, po mom sudu, najslabiji dio njegova tumačenja Machiavellija predstavlja treća knjiga *Rasprava*.

prema Lefortovom tumačenju, otkriva se u liku *urotnika*, koji zadobiva *prednost* pred figurom vladara. Naime, politički subjekt za Machiavellija nipošto nije nužno poistovjećen s vlašću, a upravo nam figura urotnika ukazuje na odvajanje političkog subjekta od mjesta vladara. Urotnik je, u trenutku u kojemu djeluje, suočen s najvećom mogućom kontingencijom, jer prekida s ustanovljenim poretkom i otvara novi put političkog djelovanja. Ekstremna situacija u kojoj urotnik djeluje najbolje ocrtava zahtjeve političkog djelovanja i karakteristike političkog subjekta.[86] Iz ove perspektive otkriva se da su upravo *Rasprave* fundamentalna Machiavellijeva knjiga, koja povratno omogućuje primjereno razumijevanje *Vladara*.[87]

Lefortovo čitanje treće knjige *Rasprava* paralelno se odvija na nekoliko kolosijeka. S jedne strane, najprije je riječ je o onome što je Piero Soderini, kao politički autoritet, sa svoje pozicije *gonfaloniera* Firence mogao napraviti da spriječi pad republike. Čini mi se, u tom kontekstu, kako nije pretjerano ustvrditi da *Vladar*, barem u svom praktičnom dijelu, u sažetom obliku iznosi savjet koji je Machiavelli upućivao Soderiniju prije pada republike.[88]

---

[86] Vidi Lefortovu analizu figure Bruta, kao i analizu poglavlja posvećenog urotama u potpoglavlju 3.5.1. Situacija u kojoj djeluje urotnik teža je negoli situacija vladara, jer urotnik za razliku od novog vladara ne predstavlja poredak, tj. nema institucije države na svojoj strani, već u situaciji bez ikakve potpore upravo ruši poredak i dovodi u pitanje politički autoritet. Pritom urotnik, paradigmatski utjelovljen u figuri Bruta, osnivača Rimske Republike, ili pak u liku Machiavellija samoga, ne pretendira da postane novi vladar ili da objavi neku novu konačnu Istinu, već, suprotno, ukazuje na nemogućnost postojanja takve Istine. Za razliku od Straussa koji smatra da se Machiavelli, kao urotnik protiv Tradicije novim učenjem samouspostavlja na mjesto vladara, Lefort, tome nasuprot, uvjerljivo pokazuje da je Machiavelli tip urotnika koji upravo priječi zauzimanje mjesta vlasti, tj. otkriva vlast kao „prazno mjesto“. U kontekstu izvorne društvene podjele nije moguće konačno ovladavanje društvom, nego se istina/istine društva svode na niz situacija koje su uvjetovane klasnom borbom, a za koje ne postoji jedno unaprijed utvrđeno rješenje budući da one upućuju na potrebu stalne inovacije.

[87] *Vladara* tako prema Lefortu valja čitati iz perspektive *Rasprava*, dok je kod Straussa obrnuto, *Rasprave* potrebno čitati iz perspektive *Vladara*.

[88] Najjednostavnije rečeno, Soderini nije bio dovoljno oštar i odriješit da skrši otpor velikaša, te da promijeni samu osnovu funkcioniranja društva. Jezikom Machiavellijeve političke teorije, *gonfaloniere* je umjesto *politike rizika* izabrao politiku odugovlačenja, tj. nije shvatio da je moguće utemeljiti istinski demokratski poredak koji počiva na težnji potlačenih i raskinuti stari savez s aristokracijom uz istovremeno postupno pridobivanje velikaša na novoj osnovi. Vidi u ovom kontekstu posebice Lefortovu analizu poglavlja D, III. 30 izvedenu u potpoglavlju 3.5.1. Važno je ovdje dodati na našu prethodnu analizu da je Soderini neoprezno pristupio provođenju fiskalne reforme, tj. dirnuo je velikašima u ono „najsvetije“ - vlasništvo, a da pritom nije uspostavio odgovarajući odnos s pukom i pridobio ga za svoj projekt (Lefort, 1978: 215-236). Machiavelli u *Raspravama* pokazuje da je moguće da politički subjekt podigne masu pristalica na koju protivnik nije računao. *Cf.* Lefortovo tumačenje D, III. 13-14 i D, III. 32 u potpoglavlju 3.5.2. I u republici, kao i u principatu, puk se zanosi prividom kao da je zbilja, a „vladari“ u republikama se trebaju na podjednak način koristiti lisičjim svojstvima kao i vladari u principatima (*cf.* D, I. 25). Ali vidi primjer Semiramide u D, III. 14 koji nas uči da fikcija/predodžba kojom se koristi politički autoritet ne smije biti puka prijevara, već mora biti povezana sa slobodom. Puk je moguće mobilizirati i u njemu potaknuti nuždu da se bori jer je sposoban za simboličku dimenziju politike, tj. želi vjerovati u mogućnost drugačije stvarnosti. Iako je puk naivan vjerujući u sliku dokidanja nejednakosti i konačne emancipacije, potpune slobode i trajnog zadovoljstva koju kreira politički autoritet, on istovremeno

Soderini je pozvan da iskoristi svoje mjesto *gonfalonierea* u političkom sustavu Firence i da kao *diktator* preuzme izvanrednu vlast u svoje ruke.[89] Diktator je pritom inspiriran modelom kojeg nudi *Vladar*, a koji je, kao što smo pokazali, inspiriran modelom republike, jer mu je osnovni cilj na duži rok uspostava *demokratske republike*. S druge strane, treća knjiga nije okrenuta samo prema prošlosti, i onome što je Soderini mogao učiniti, a nije, već ona i trajno otvara horizont političkog djelovanja u budućnosti, za generacije koje dolaze. Posredstvom minuciozne analize prije svega figura Lucija Junija Bruta, Fabija Rulijana i Epaminonde, Lefort na vidjelo iznosi Machiavellijev „pakt s mladima", i pritajenu pripremu urote protiv Medičejaca usmjerene ka uspostavi demokratske republike. Pojedinačna djelovanja slavnih figura rimske povijesti omogućuju nam da shvatimo što je ispravno političko djelovanje i što je istinski politički subjekt. Pritom Fabije koji ulazi u zabranjenu Ciminu šumu i pobjeđuje neprijatelja, ima najveću simboličku važnost.[90] Fabijev primjer nam pokazuje da se u izvanrednim okolnostima politički autoritet dostojan tog imena, obdaren s najvišom *virtù*, ne smije libiti rizika donošenja odluke o prekoračenju zakona. Ono što je, međutim, konkretno potrebno za izvršenje zadatka *ovdje i sada*, za političko revolucionarno ili reformsko

---

nipošto nije tek nasamaren. Predodžba u koju puk donekle lakovjerno vjeruje nije, odnosno ne smije biti isprazna obmana. Naime, djelomična fikcija, naslonjena na težnju puka da ne bude tlačen od strane velikaša, je društvotvorna samo ako doista omogućuje procese emancipacije, tj. stalnu revoluciju u institucionalnom dizajnu i zakonima Grada i permanentno proširivanje slobode cjeline političke zajednice.

[89] Kad je riječ o Machiavellijevom poimanju diktature zahvalan sam profesoru Gonzalu Bustamanteu sa Sveučilišta Adolfo Ibáñez u Čileu, koji me je upozorio na tekst Andreasa Kalyvasa naslovljen „Uzvišeno dostojanstvo diktatora: republikanizam i povratak diktature u političkoj moderni" [*The Sublime Dignity of the Dictator: Republicanism and the Return of Dictatorship in Political Modernity*] (2015). Kalyvas Machiavelliju pripisuje zasluge ponovnog otkrivanja diktature u okvirima modernog republikanizma, a Firentinac je prema njegovom mišljenju prvi moderni teoretičar ustavne diktature (*ibid.*: 81). Međutim, po mom sudu, Kalyvas neopravdano stavlja naglasak na Machiavellijev zagovor uporabe diktature vezano za vanjsku dimenziju, tj. ratove. On naime smatra da za Firentinca, nasuprot rimskoj tradiciji, diktatura *nema* značaj za unutarnju politiku, tj. klasni konflikt. Vidi Kalyvas, 2015: 81-84. Lefort, čini mi se opravdano, tvrdi upravo suprotno: primarna funkcija diktature kod Machiavellija je vezana za primjerenu regulaciju unutrašnjeg klasnog konflikta. U situaciji krajnje korupcije u Gradu diktatura može biti izvorom političke slobode Grada.

Ovdje valja napomenuti kako je iza Machiavellijeva poimanja principata moguće prepoznati situaciju izvanrednog stanja. Za razliku diktature i tiranije vidi našu analizu Lefortova tumačenja D, I. 34-35 u potpoglavlju 3.5.2. Čini mi se očitim da je Machiavelli predlagao Soderiniju da u danim okolnostima iskoristi svoju poziciju *gonfalonierea* i da uspostavi diktaturu u Firenci.

[90] Na tragu autorovog pokušaja da ocrta zahtjeve koji su postavljeni pred političkog subjekta u ekstremnoj situaciji Firence, završna poglavlja D, III donose učestalu uporabu primjera slavnog konzula Fabija Maksima Rulijana, koji nedvojbeno zadobiva primat nad ostalim figurama autoriteta. On je odrješitim djelovanjem koje krši postojeći zakon, izvojevao pobjedu protiv novog neprijatelja na tuđem terenu. U kontekstu teorijskog dijela Machiavellijeva nauka, pretpostavka same mogućnosti identificiranja novog neprijatelja podrazumijeva prethodno odvraćanje političkog subjekta od učenja Tradicije, i njegovo otvaranje spram novog znanja. To si Machiavelli daje u zadaću, e da bi tek na toj osnovi mogao razviti strategiju za praktično političko djelovanje reformatora koje predstavlja njegov neposredni cilj.

djelovanje uvijek podrazumijeva *inovaciju*. Imitacija kod Machiavellija, umjesto repeticije i identifikacije s djelovanjem nekog konkretnog političkog autoriteta koji bi tobože predstavljao intrinzično dobar model ponašanja, upućuje na *inovaciju* s obzirom na konkretne praktične uvjete u kojima se djeluje. Pa iako su političke situacije uvijek drugačije, one su proizvod nekog oblika klasne borbe. Čitav inventar političkih djelovanja koja stoje na raspolaganju političkom subjektu valja sagledavati s obzirom na neukidivu izvornu podjelu, kao pokretački princip svakog društva. Djelovanje političkog subjekta, njegovo *umijeće politike*, treba biti u skladu sa zahtjevima političke situacije u koju je ono smješteno, e da bi je on uspješno modificirao.[91] Posredstvom politike mi smo pozvani da ovdje i sada odgovaramo na izazov univerzalne i neukidive klasne borbe, tako da u svakoj partikularnoj situaciji prepoznamo velikaše, tj. da u danoj situaciji razlikujemo one koji utjelovljuju težnju za dominacijom, od onih koji su u toj situaciji potlačeni, te na toj osnovi procijenimo mogućnosti i načine praktičnog djelovanja koji za cilj imaju proširenje slobode cjeline građana.

4.1.6. Machiavellijev odnos s mladima

Lefort i Strauss se slažu u pogledu važnosti Machiavellijeva simboličkog pakta kojega on sklapa sa svojim mladim čitateljima u projektu *Vladar-Rasprave*: „Ohrabrit ću se i otvoreno kazati što *mislim o onim i o ovim vremenima,* kako bi se *mladi duhovi* što budu ove moje spise čitali mogli pripremiti da *oponašaju* ona vremena kad god im fortuna za to dadne priliku“ (D, II. Predgovor: 232 - istaknuo D. Ž.). Za Straussa je pritom Machiavellijev projekt prevrednovanja rimske povijesti, koji Firentincu povratno omogućuje filozofsku intervenciju u sadašnjosti, ocijenjen izopačenim, modernim učenjem koje predstavlja pad ispod razine Klasika, a koje za svoj cilj ima dugoročno kvarenje mladeži. Firentinac nastoji lukavo, nizom tehnika i strategija, postupno pridobiti pristaše za svoj projekt moderne oligarhijske republike koja će nadomjestiti prethodne utopijske modele tradicije: kršćansku i klasičnu aristokratsku republiku. Za Straussa su najizvrsniji među Machiavellijevim mladim čitateljima zapravo moderni filozofi koji će kao apostoli nastaviti Firentinčev zli nauk upućen na konačno ovladavanje *fortunom*. Taj projekt na praktičnoj razini nužno traži suradnju velikaša i puka koji su združeni u zajedničkoj težnji za nesmiljenim stjecanjem. Razboriti velikaši zadržavaju

[91] Praktični uspjeh političkog djelovanja vezan je za mogućnost ispravnog sagledavanja situacije u kojoj se politički subjekt nalazi. Pritom valja uzeti u obzir predodžbu koju on stvara u očima svojih protivnika, tj. valja proniknuti u stajališta s kojih drugi djeluju, dok svoje stajalište valja učiniti neprozirnim za ostale. Racionalno djelovanje upućuje na mogućnost *imaginacije,* na odmak od vlastite situacije i promatranje sa stajališta drugih.

primat u okviru Machiavellijeva nauka, ali su oslobođeni zahtjeva koje pred političko djelovanje predstavlja moralna vrlina. U svom novom, oligarhijskom određenju oni trebaju osigurati potporu naivnog puka kojega koriste kao instrument za vlastite ciljeve. Rezultat je utemeljenje makijavelijevskih *modi e ordini*, a Firentinac se preko svojih učenika koji propovijedaju njegov nauk uspostavlja na mjesto vladara moderne epohe.

O naravi Machiavellijeva projekta iz Straussove perspektive ponajbolje progovara Firentinčeva uporaba njegova najvažnijeg filozofa - Ksenofonta.[92] Straussova analiza Machiavellijeve uporabe Ksenofonta, odvija se na mnogo razina, ali u kontekstu odnosa s mladima važno je zamijetiti da je Machiavelli prema Straussu instrumentalizirao Ksenofonta, prikazavši ga kao teoretičara ispraznog lukavstva, koji međutim takvim postupanjem postiže važne pobjede (D, II. 13). Slično svome omiljenom filozofu Ksenofontu, Firentinac je u nastavku istog poglavlja pokazao da je Rim prevarom porobio čitavu Italiju, što Strauss, po mom sudu, koristi kako bi pokazao što je Machiavelli namjerio učiniti u vezi svojih učenika. Strauss instrumentalizira Ksenofonta za svoje svrhe prokazivanja Machiavellijeva projekta diseminacije svog zlog nauka u obliku pažljivo osmišljene propagande putem koje Firentinac prisiljava marljive čitatelje da i sami misle zabranjene misli, i da tako postanu pokvareni makijavelijevski mislioci. U opisanom kontekstu Lefort koristi svoju analizu Ksenofonta, koja se također odvija na mnogo razina, za prikrivenu raspravu sa Straussom. Naš interpret, podsjetimo se, tako čitatelje upozorava na Ksenofontov tekst *De Venetione*, kojeg je Machiavelli, čini se, poznavao, a u kojem Ksenofont pritajeno pravi razlikovanje između dviju kategorija lovaca: sofista koji love mlade i bogate građane i filozofa koji love kako bi otvorili mlade umove spram znanja (Lefort, 2012: 410-411). Po Lefortovom sudu, Strauss pogrešno svodi Machiavellijevo učenje na puku obmanu, lažni privid iza kojega se tobože krije projekt kvarenja čitatelja kako bi ih učinio svojim plijenom. Lefort smatra da je Machiavelli „veliki lovac“ koji naučava filozofiju pomoću lukavstava, e da bi *otvorio* mlade spram novog znanja o društvu koje pretendira na univerzalnu valjanost (*ibid.*: 409). Tako zapravo Strauss iz Lefortove vizure postaje sofist, budući da manipulira svojom vlastitom vojskom koju je za potrebe obnove klasičnog razumijevanja filozofije namjerio podići i naoružati u ezoteričnom dijelu svojih *Misli o Machiavelliju*. Pridobivajući ih za projekt obnove klasične političke filozofije, Strauss svojim učenicima onemogućava uvid u posve novu makijavelijevsku istinu o društvu i politici. Ta istina nipošto nije pad ispod klasičnog

[92] Kad je riječ o Starima, Machiavellijevo je učenje, prema Straussovom sudu, nedvojbeno najbliže Ksenofontu. Također, valja primijetiti da je Strauss autor važnog komentara Ksenofontovog spisa *O tiraniji*.

razumijevanja Cjeline, već se radi o sasvim novom razumijevanju Cjeline koja je nepopravljivo rascijepljena izvornom društvenom podjelom.

Temeljem primjerenog poznavanja povijesti Machiavelli, iz perspektive Lefortova tumačenja, mladima otvara obzore i ukazuje na mogućnosti realizacije inovativnog projekta države utemeljenje na puku.[93] Prema Lefortu, Machiavelli se svojim *Raspravama* obraća mladim republikancima koji žele uspostaviti republiku nakon tiranije Medičejaca i ulijeva im pouzdanje da je moguće napraviti ono što nije uspio Soderini, iako je *gonfaloniere* nastupao s pozicije političkog autoriteta. To pouzdanje i ispravno praktično djelovanje mogući su ukoliko Machiavelli pobudi težnju za znanjem kod svojih mladih čitatelja, njihovim pažljivo dizajniranim uvježbavanjem za revoluciju u okviru *Vladara-Rasprava*, što našeg autora čini sličnim Epaminondi. Odgovarajuće znanju o izvornom principu *svakog* društva, omogućit će najodvažnijem od tih mladih potencijalnih junaka da iz pozicije urotnika kao političkog subjekta, mobilizira nove trupe, tj. pridobije puk i uspostavi novi poredak koji počiva na zaštiti slabijih.[94]

Machiavelli nije, kao što to smatra Strauss, filozof koji ukida filozofiju samu, snižavajući kriterije klasične političke filozofije preko objektivističke koncepcije politike i sužavajući obzore političkog djelovanja prema zahtjevima nužde. S Lefortom valja razabrati i prepoznati obzore sasvim novog kontinenta političkog mišljenja otkrivenog od strane Machiavellija. Umjesto bjesomučnog uništavanja i rušenja Antike,[95] u fokusu Firentinčevog projekta valja prepoznati novi poredak utemeljen na neprevladivoj podjeli, a koji uz primjernu političku regulaciju, jamči stalnu emancipaciju potlačenih.[96] Spor između Leforta i Straussa u kontekstu njihova čitanja Machiavellija pokazuje se kao spor o shvaćanju političkoga i

---

[93] U ovom kontekstu vidi u potpoglavlju 3.5.3. našu analizu Lefortova tumačenja vojskovođe-filozofa Epaminonde koji je od strane Leforta predstavljen kao „veliki lovac“ i koji ponajbolje ukazuje na nužnost veze teorije i prakse. Za Machiavellijeva kazivanja o Epaminondi (i Pelopidi) vidi D. I. 21: 188; D, III. 13: 314; D, III. 38: 345.
Dok Lefort u kontekstu prisvajanja slobode za Tebu pripisuje Pelopidi sasvim podređenu ulogu u odnosu na Epaminondu, Strauss ima drugačiji stav. Vidi 126 fusnotu u drugom poglavlju.

[94] Vidi Lefortovu analizu figure Marija (D, III. 37) u potpoglavlju 3.5.3. koja ukazuje na Machiavellijevo trajno subverzivno djelovanje usmjereno ka uvjeravanju novih generacija potlačenih u mogućnost uspjeha i promjene etabliranog poretka dominacije i proširenja prostora slobode (Lefort, 2012: 406). *Cf*. sa Straussovom analizom Marija izvedenom u potpoglavlju 3.6.

[95] Firentinčevo *djelo mišljenja* ne da se svesti na raskidanje s onime što se već mislilo, kao što to misli Strauss, nego upućuje i na otvaranje prema onome što još nije bilo mišljeno, tj. predstavlja mišljenje u potpuno novom smjeru i na potpuno novim osnovama (Lefort, 2012: 47).

[96] Iz perspektive prikrivene rasprave sa Straussom o prirodi odnosa Machiavellija spram mladih može se ponajbolje dokučiti smisao i domet Lefortove analize figure Publija Decija u D, III. 39 koji simbolički reprezentira Machiavellija koji je poput Decija „potpuno upućen“ (D, III. 39: 346), jer je znao povesti svoje trupe u ispravnom smjeru pokazavši im „pravi put“ (*ibid.*). *Cf.* potpoglavlje 3.5.3.

političke teorije. Polazeći od izvorne podjele kao onoga što jest, Lefort otklanja mogućnost savršenog znanja, i lansira teoriju političkoga u sasvim novom smjeru. Machiavelli nudi sasvim revolucionarno razumijevanje političkog problema, i na toj osnovi nudi novo razumijevanje režima. Funkcija vlasti ogleda se u regulaciji *neukidive* klasne podjele. Novo znanje traži i odgovarajući tip političkog djelovanja, tj. stalnu intervenciju u konjunkturu. S Machiavellijem teorija političkoga postaje *prima philosophia* (Marchart, 2007: 162-169).

4.1.7. Prema zaključku

Strauss je nedvojbeno pružio Machiavellijevu *djelu mišljenja* primjereno otvaranje, budući da je prvi pokazao da *Vladar* i *Rasprave* sadrže u osnovi učenje koje tvori koherentan filozofski sustav. Istovremeno, iz perspektive Lefortova tumačenja, valja ukazati na suštinsku manjkavost, tj. reduktivnost Straussova čitanja. Iako Strauss kod Machiavellija pronalazi sustavnu kritiku kršćanstva i klasične političke filozofije, on istovremeno ostaje slijep za „pozitivni" sadržaj njegova učenja i/ili za velike Machiavellijeve inovacije. U okviru Lefortovog tumačenja, Straussovo čitanje nedvojbeno funkcionira kao dio istine o Machiavellijevom diskursu, ali je problematično što ono pretendira da se uspostavi na mjesto konačne Istine.[97] To mjesto na koje Strauss pritajeno privlači svoje vlastite učenike koje regrutira posredstvom *Misli o Machiavelliju*, po mom sudu, predstavlja mjesto korupcije, romantičarske nostalgije, zanosa i posvemašnje okrenutosti spram onog starog/prošlog, u razlici spram makijavelijevskog otvaranja spram onog novog i nepoznatog, koje sa sobom nedvojbeno nosi i rizik. Strauss, iz Lefortove perspektive, ne propituje Machiavellija, već mu unaprijed zadaje granice i definira ciljeve, analizirajući njegov diskurs u kontekstu kriterija klasične političke filozofije.[98] Čini se da Strauss, temeljem vlastitog *straha* od gubitka čvrstog

[97] U okviru Lefortovog tumačenja Firentinca, Strauss može supostojati kao jedan dio istine o Machiavelliju, dok s druge strane Strauss postavlja svoju teoriju kao istinu koja isključuje sva druga tumačenja. Iako je Straussova interpretacija u osnovi poziv na razmišljanje, a Straussov navlastiti ezoterični način pisanja u njegovoj knjizi o Machiavelliju ostavlja prostor različitim tumačenjima (*cf.* potpoglavlje 3.7.), ipak sva su ta tumačenja upregnuta u smjeru obnove klasične političke filozofije budući da pristupaju Machiavelliju iz perspektive Klasika i prosuđuju ga njihovim standarda.

[98] Osnova je Lefortove kritike Straussa njegova preokupacija obnovom klasičnog mišljenja. Iz te proizvoljno odabrane perspektive Strauss nameće jednu jedinu namjeru Machiavellija. To je nelegitimno jer je sam taj klasični okvir sasvim stran i izvanjski Machiavellijevoj misli (Lefort, 1972: 260, 299-300, 302-303). Za Lefortovo čitanje Straussa vidi Lefort, 1972: 258-305. Riječ je o potpoglavlju naslovljenom „Obnova i izopačenje klasičnog učenja ili rođenje modernog političkog mišljenja - L. Strauss" [*La restauration et la perversion de l'enseignement classique ou la naissance de la pensée politique moderne - L. Strauss*]. *Cf.* Ribarević, 2018 koji na tom temelju pregnantno sažima samu suštinu Lefortove kritike Straussa.

temelja kojeg pruža konačna Istina klasične političke filozofije, drži svoje učenike snažno i nepovratno u prošlosti. Umjesto da u njima budi imaginaciju nove stvarnosti čije obzore otkriva Machiavelli, Strauss svoje vlastite učenike porobljava *konzervativnom ideologijom*, prikazujući Machiavellija kao novog Isusa Krista, tj. anti-Krista, koji sebe uzdiže na mjesto istinskog Spasitelja koji pod krinkom obećanog spasenja vodi ljude u propast/pakao.[99] Iz perspektive Lefortovog tumačenja problematičan je međutim upravo onaj Spasitelj koji pod krinkom tumača, a u funkciji filozofa, prikriva izvornu podjelu društva i tako dugoročno neizbježno društvo u cjelini vodi u propast.[100] Ono što Strauss propušta učiniti jest istinski se prepustiti Machiavellijevu vodstvu i, umjesto puke repeticije klasične političke filozofije, okrenuti se i pridružiti Machiavellijevom projektu inovacije. Lefort s Machiavellijem kao odvažnim kapetanom broda, otkriva sasvim novi kontinent, iako inicijalno ni sam kapetan, znajući da jedri snažno *protiv struje*, nije mogao biti siguran kuda plovi. Lefortovo putovanje s Machiavellijem rezultiralo je objavom nove političke ontologije, koja čini nemogućim izricanje konačne istine o najboljem društvu, neprestano rušeći *svaku* hijerarhiju. Makijavelijevska istina nikada ne može biti materijalizirana, jer ona i postoji samo kao nešto *prema čemu smo otvoreni*. Trajna otvorenost društva koja proizlazi iz izvorne društvene podjele omogućuje i upućuje na potrebu stalnog inoviranja posredstvom politike i njezine veze s težnjom puka, koji se, pak, pokazuje sposobnim za simboličku dimenziju politike, a što omogućuje zamišljanje i ostvarenje novih oblika realiteta, te smanjivanje patnje potlačenih. U tom smislu čini mi se važnim naglasiti da je u okviru Machiavellijeva mišljenja moguće evaluirati pojedinačna društva, društvene situacije i tipove režima prema aktivnosti puka usmjerenoj ka ostvarenju slobode od dominacije.[101] Upravo je ova težnja nepresušni izvor koji rastvara sve „prirodne“ hijerarhije i prokazuje ih kao privremene društvene konstrukte, podložne neprestano novim interpretacijama.

---

[99] Strauss kao filozof-učitelj sebe postavlja na Machiavellijevo mjesto, koje je on, prema Lefortu, želio ostaviti praznim (*sic!*), te njegov nauk instrumentalizira kao „puki moment vlastitoga” (Lefort, 1972: 300), u potrazi za mladima koji su nostalgični spram onog starog. *Cf.* Ribarević 2018: 31.

[100] Strauss i njegovi obmanjeni učenici ostaju slijepi za obrise nove ontologije koju donosi već i „djelce“ *Vladar*, pa propuštaju razumjeti novu funkciju vlasti koja proizlazi iz potrebe regulacije klasne borbe.

[101] Lik Machiavellija kao teoretičara političkoga kojeg je ocrtao Lefort otvara plodnije analitičke mogućnosti za promišljanje suvremenih problema, nego li Straussov lik Machiavellija kao političkog filozofa.

Osnovni uvidi Lefortovog tumačenja Machiavellija, za koje *mi,* Lefortovi sljedbenici,[102] na temelju ponuđene argumentacije smatramo da su superiorni Straussovom projektu, i štoviše bliži Machiavellijevoj izvornoj intenciji, mogu se svesti na tri točke:

1. Iza pojma naroda kao jedinstvene kategorije valja prepoznati *političke* klase velikaša i puka koje su međusobno suštinski *različite*.
2. Iza razlike antičkih i modernih vremena valja prepoznati njihovu suštinsku sličnost preko jedinstvene teorije težnje koja ih povezuje.
3. Iza pojma vlasti valja prepoznati razlikovanje političke države i građanskog društva.

4.2. Prema teoriji priznanja: *poqueeravanje* Machiavellija

4.2.1. Honnethova teorija priznanja

Lefort svoju interpretaciju Machiavellija upućuje čitateljima/učenicima ponajprije kao poziv na razmišljanje. Sama suština Lefortovog, u osnovi nedovršivog, interpretativnog poduhvata ukazuje na potrebu da se taj projekt nastavi kroz pridruživanje Firentinčevom propitivanju političkog i politike. Po mom sudu, Lefortov je Machiavelli usmjeren na podučavanje generacije budućih čitatelja bez unaprijed utvrđenog identiteta da kritički misle vlastitu suvremenost, u prostoru koji je otvorila Machiavellijeva misao, i pomoću pojmovnog aparata kojeg je iznjedrio Firentinčev nauk. Lefort pritom od svojih čitatelja zahtijeva da imitaciju shvate u makijavelijevskom smislu, naime kao inovaciju. Kako dakle s Lefortom misliti Machiavellija *ovdje i sada,* u prvoj trećini 21. stoljeća i kako o Machiavelliju i s Machiavellijem misliti *protiv struje*?

Svaki tip teorijskog istraživanja koji je istinski inspiriran Machiavellijevim naukom nužno je usmjeren na proizvođenje praktičnih i konkretnih političkih učinaka. Firentinčeva je politička teorija, kao što smo nastojali pokazati, mišljena kao intervencija u konkretne društvene uvjete, tj. teorijska legitimacija društvene borbe plebsa i njegove težnje za otporom tlačenju. Firentinčev poučak temeljen na inovativnom prevrednovanju povijesti Rimske Republike glasi: novi poredak valja utemeljiti na puku i na njegovoj težnji za otporom spram dominacije velikaša. Po mom sudu, u figuri plebsa, obilježenog iskustvom potlačenosti,

[102] Iako je neprijeporno da je Strauss uspio okupiti čitavu školu učenika koji imitiraju njegov metodološki pristup za razumijevanje fundamentalnih knjiga političkog mišljenja, istovremeno Lefortove sljedbenike možemo neupitno prepoznati u onima koji imitaciju shvaćaju kao inovaciju.

sadržane su aspiracije marginaliziranih i potlačenih skupina u društvu općenito. Držim da nam Firentinčevo učenje može pomoći u *objašnjenju* i razumijevanju različitih suvremenih društvenih i političkih pokreta, poput pokreta za prava seksualnih, rodnih, rasnih, klasnih i ostalih manjinskih skupina, koje u Machiavellijevoj teoriji odgovaraju različitim figurama plebsa. Štoviše, tvrdim da bi neki od tih pokreta svoju inspiraciju za djelovanje mogli u perspektivi pronaći upravo u Machiavelliju.

Teorije priznanja formirane su u ranim devedesetim godinama 20. stoljeća, a oblikovane su upravo kao teorijsko objašnjenje i opravdanje zahtjeva za priznanjem marginaliziranih skupina u društvu. Radovi Axela Honnetha nedvojbeno pripadaju među najutjecajnija suvremena istraživanja problematike priznanja i mogu se smatrati reprezentativnima za čitavo polje teorije priznanja. Od posebne je važnosti njegova čuvena knjiga *Borbe za priznanje. Moralna gramatika društvenih konflikata*[103] [*The Struggle for*

[103] Knjiga je izvorno objavljena 1992. na njemačkom jeziku. Prvo englesko izdanje, kojim se koristimo u ovom radu, je iz 1995. godine. Axel Honneth je profesor humanističkih znanosti na Sveučilištu Columbija, New York i dugogodišnji direktor čuvenog frankfurtskog Instituta za društvena istraživanja. U nastavku u skraćenom obliku iznosim ključne odrednice njegove utjecajne teorije priznanja. Napomenimo da se Honneth upravo *Borbama za priznanje* (u nastavku skraćeno *Borbe*) etablirao kao začetnik treće generacije kritičke društvene teorije u tradiciji frankfurtske škole (Zurn, 2015: 1). Općenito, kritičku društvenu teoriju karakterizira interdisciplinarnost i usmjerenost na emancipaciju, tj. intervenciju u postojeće društvene borbe na strani onih koji su potlačeni. Prvu generaciju te škole utjelovljuju Theodor Adorno i Max Horkheimer (i Herbert Marcuse), a drugu Jürgen Habermas.
Kad je riječ o sekundarnoj literaturi, za cjelinu ovdje izvedene analize Honnetha oslanjam se ponajprije na Zurn, 2015: 1-92. Valja napomenuti kako upravo *Borbe* predstavljaju čvrstu osnovu za sva kasnija nadograđivanja i proširenja Honnethove teorije priznanja. Primjerice, kad je riječ o Hegelu koji predstavlja filozofski temelj Honnethova učenja, u okviru *Borbi*, naš je autor zainteresiran samo za njegove rane, Jenske radove (1801-1806), u kojima, u plodnom dijalogu s Ludwigom Siepom, pronalazi važnu promjenu u načinu razumijevanja subjekta. U tim je radovima intersubjektivno shvaćanje individue suprotstavljeno ranijem, atomističkom razumijevanju subjekta. Samo kroz borbe za priznanje od strane drugih, individue mogu postupno razumjeti sebe same kao autonomne subjekte (Zurn, 2015: 24-25). Borbe za priznanje su ponajprije borbe za etičko izgrađivanje i razvoj individua, iz čega proizlazi zahtjev za konstruktivnu promjenu društvenih institucija, na način koji potiče samoostvarenje svih individua (Foster, 1999: 9, 16). Intersubjektivno shvaćanje sebstva (ili samosvijesti) predstavlja osnovu Honnethove društvene teorije, koja je strukturirana oko različitih formi priznanja. Zanimljivo, dijalektika gospodara i roba iz Hegelove *Fenomenologije duha* nije predmet Honnethove analize, iako je ona u pravilu osnovica suvremenih teorija priznanja, primjerice u radovima Charlesa Taylora. Honneth je, međutim, kasnije ipak integrirao i ostale dijelove Hegelova sistema unutar svoje teorije priznanja. U tom smislu od posebnog je značenja Honnethova knjiga *Pravo slobode* [*Freedom's Right*] (prvo njemačko izdanje je iz 2011, englesko izdanje je iz iste godine), gdje se bavi objašnjenjem razvoja središnjih institucija modernog društva (obitelji, tržišta, države), u kontekstu različitih društvenih borbi za priznanje koje za cilj imaju proširenje „društvene slobode“. Za nove elemente u Honnethovoj teoriji priznanja važna su i njegova predavanja na Sveučilištu Kalifornija, Berkeley objavljena pod naslovom *Postvarenje: novi pogled na staru ideju* [*Reification: A New Look at an Old Idea*] (2005). Vrlo je utjecajna i njegova diskusija s Nancy Fraser

Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts], u kojoj Honneth razvija navlastitu teoriju priznanja, prvenstveno preko ispitivanja radova Hegela, Georgea Herberta Meada i Donalda Winnicotta, iz čijih radova posuđuje i dalje razvija temeljnu ideju da je intersubjektivno priznanje ključ samoostvarenja pojedinca. Za Honnethovu teoriju priznanja od suštinske je važnosti *intersubjektivno*, dijaloško razumijevanje individue. Naime, polazna je pretpostavka njegove kritičke društvene teorije priznanja da se naš individualni identitet razvija *samo* kroz *odnose s drugim* pojedincima, iz čega proizlazi da je priznanje od strane drugih od suštinske važnosti za naše individualno samoostvarenje.[104]

Za Honnetha se sposobnost oblikovanja identiteta u smislu individualne autonomije u osnovi može svesti na tri temeljna načina praktičnog odnošenja prema samome sebi: *samopouzdanje, samopoštovanje i samocijenjenje.* Za našeg je autora pritom ključna unutarnja međuovisnost *individualnog* razvoja i uzajamnog *priznanja* [*Anerkennung*], što ujedno omogućuje i razumijevanje izgradnje/proizvodnje, tj. promjene u *društvenoj* zajednici. Oblikovanje cjelovitog individualnog identiteta događa se u procesu uzajamnog priznanja, koji uz konstituiranje pojedinaca istovremeno dovodi i do promjena čitave mreže društvenih i političkih odnosa.[105] Svaka od navedenih individualnih karakteristika, a ujedno i uvjeta punog ostvarenja pojedinca, predstavlja različite logike ili različite tipove moralnih zahtjeva, koji se ostvaraju samo posredstvom odgovarajućih obrazaca uzajamnog priznanja: *ljubav, pravo* i *solidarnost*. Različiti obrasci priznanja usmjereni su na ostvarivanje različitih društvenih uvjeta, koji su potrebni za različite razine samoostvarenja individua.

Ljubav kao oblik priznanja ključan je za razvoj samopouzdanja pojedinca. Naime, samopouzdanje se stiče kroz priznanje utemeljenosti naših vlastitih, partikularnih potreba i emocija od strane drugog kao partnera primjerice u odnosima majke i djeteta, ili u odnosima u ljubavnoj ili pak prijateljskoj vezi.[106] Za razliku od intimnih odnosa prijateljstva ili ljubavi, individue mogu postići samopoštovanje samo posredstvom pravnog priznanja, tako što im je

---

Preraspodjela ili priznanje?: Političko-filozofska razmjena [*Redistribution Or Recognition?: A Political-philosophical Exchange*] (2003).

[104] Iz činjenice da oblikovanje individualnog identiteta, tj. samoostvarenje, izravno ovisi o priznanju drugih proizlazi temeljna *moralna obveza* da priznamo druge. Individualno samoostvarenje je društveni projekt koji je upućen na druge sugrađane i ovisan o odnosima s njima. Odnosi među građanima na suštinskoj razini očituju se kao odnosi (ne)priznanja.

[105] Društveni i individualizacijski procesi, tj. odnosi spram drugih i odnos spram sebe samoga, *međusobno se uvjetuju i uzajamno pretpostavljaju*.

[106] Izvorna simbioza dvaju partnera koji se međusobno ne mogu posve razlikovati, omogućuje nam da sebe postupno učimo poznavati kroz drugoga. Prepoznavanje u drugom partikularnog sebstva sa svojim potrebama i težnjama, omogućuje povratno samo-prepoznavanje utemeljenosti/opravdanosti naših vlastitih potreba.

omogućeno da ravnopravno participiraju u pravima i obvezama koje imaju i ostali članovi političke zajednice, a što rezultira moralnom autonomijom pojedinca. Pravo kao oblik priznanja ukazuje na univerzalnu dimenziju naše ličnosti, na temeljnu jednakost sa svim drugim članovima političke zajednice. Za razliku od sfere prava, solidarnost kao oblik priznanja se odnosi na komunitarni element partikularnosti. Riječ je o pozitivnom priznanju specifičnih, individualnih, razlikovih karakteristika, postignuća i sposobnosti koje omogućuju postizanje samocijenjenja kod individue.[107]

Cjelovit osobni integritet je prema Honnethu nedvojbeno središnja komponenta „dobroga života". *Potpuno* samoostvarenje, tj. individualna autonomija je predstavljena kao *najviši* cilj, *telos* ljudskih bića.[108] Individualno samoostvarenje je pritom moguće postići samo kroz odnose s drugima, u kontekstu tendencijski *punog* društvenog priznanja, koje stremi ka postizanju *pune* ljudske slobode. Društvene borbe za priznanje prema Honnethu izviru iz kršenja legitimnih *očekivanja dužnog priznanja*, koja se mogu podvesti pod pojam društvenih patologija (Honneth, 2007, 2009).[109] Dakle, borbe za priznanje rezultat su poremećaja u obrascima dužnoga priznanja među članovima društva, a usmjerene su na ostvarenje

[107] Kad je riječ o stjecanju samocijenjenja, priznanje se, barem u početnoj fazi, prema Honnethu događa u okviru tkz. „zajednica vrijednosti" [*community of values*], ili etičkih zajednica odnosno partikularnih kulturalnih grupa, koje za svoj konačni cilj imaju recipročne odnose uzajamnog priznanja među *svim* članovima društva. Važno je, međutim, primijetiti kako kolektivni politički aktivizam, tj. borba za priznanje, primjerice organizirani LGBTQ pokret, može već po sebi samome, unutar LGBTQ skupine, očitovati pozitivne učinke na samopoštovanje ili samocijenjenje.

[108] Honnethova teorija priznanja je teleološkog karaktera. Međutim, važno je primijetiti da Honneth ima u vidu tkz. „formalnu koncepciju etičkog života" koja pretpostavlja da postoje *različiti modeli dobroga života*. Formalna koncepcija etičkog života podrazumijeva „cjelinu intersubjektivnih uvjeta koji su nužni preduvjeti za individualno samoostvarenje" (Honneth, 1995: 173). Ona je formalna utoliko što tek specificira opće društvene uvjete (slobode) koji su potrebni za individualno samoostvarenje, i koje stoga dugujemo svim pojedinačnim članovima društva. Honneth ne nudi supstantivno viđenje dobrog života, tj. *ne* zagovora (hijerarhijski) primat bilo koje partikularne kulturalne forme života. Riječ je tek o tome da svi pojedinci trebaju imati podjednake mogućnosti da se realiziraju kroz odnose uzajamnog priznanja. Primjerice, priznavajući životne stilove i prakse LGBTQ zajednice, mi *ne* priznajemo tu grupu ili njihova načela i vrijednosti kao posebno vrijedne po sebi, već priznajemo potrebu pojedinaca da unutar takvih skupina ostvare vlastitu koncepciju dobrog života, te da tako postignu individualno samocijenjenje.

[109] Važno je primijetiti da Honnethovu teoriju priznanja odlikuje tzv. metodološki negativizam. Polazna je pretpostavka njegove teorije priznanja konkretno iskustvo nepravde i dominacije s kojim su suočene potlačene skupine. Teorijski primat zadobivaju glasovi samih potlačenih. Tek polazeći od tog konkretnog iskustva može se postupno uzdići na razinu odgovarajućeg modela normativnog poretka. Riječ je o stalnom dijalektičkom odnosu empirijskog iskustva potlačenih i općeg nivoa teorijske analize. *Cf.* Deranty, 2004.

društvenih uvjeta potrebnih za individualno samoostvarenje.[110]

Središnji je problem nepriznanja *moralne* prirode: u osnovi, radi se o onemogućavanju razvoja osobnog integriteta. Društveni konflikti za Honnetha tako nisu prvenstveno konflikti interesa, već je primarno riječ o *moralnim* konfliktima.[111] Odricanje priznanja je problematično zato što onemogućuje pozitivno samorazumijevanje individua, koje se može razviti samo kroz obrasce recipročnog intersubjektivnog priznanja na razini čitavog društva (Honneth, 195: 131).[112]

Nemogućnost razvoja bilo koje od ključnih odrednica naše ličnosti, odnosno neostvarenost osobnog psihološkog integriteta, rezultira negativnim iskustvima i/ili osjećajima srama, frustracije i poniženja. Izostanak dužnog priznanja i povreda normativnih očekivanja vezanih za uzajamno priznanje pruža motivacijsku osnovu borbi za priznanje, a

---

[110] Budući da su društveni odnosi priznanja ključni za samoostvarenje svakog pojedinaca, svaki je pojedinac odgovoran za podupiranje nastanka takvih društvenih uvjeta u kojima je moguće što potpunije samoostvarenje individualne osobnosti.

[111] Konflikti interesa mogu se, ugrubo, u Machiavellijevim pojmovima, podvesti pod težnju za stjecanjem. Riječ je o objektivnim, materijalnim interesima i težnji da se osigura udio u oskudnim resursima (tj. osiguranje materijalnih uvjeta) radi samoočuvanja. Ovaj model upućuje na igru nulte sume i instrumentalnu racionalnost (logika ciljevi-sredstva). Borba za priznanje iz ove vizure je prije svega borba za političku participaciju, kojoj je cilj uključivanje interesa već formiranih individua u okvir Grada. Jezik interesa je *per definitionem* matematički i ekonomski: interesi se mogu izračunati, a u pravilu podrazumijevaju mogućnost kompromisa, pregovaranja i prilagodbe. S druge strane, borbe za priznanje kao moralni konflikti ne mogu se opisati u obliku puko tehničkog ili pravnog procesa. Ovaj je proces razvojni, normativni i intersubjektivni. U ovom slučaju borba za priznanje proizlazi iz osjećaja moralne indignacije i ogorčenosti koji izvire iz nepriznanja od strane drugih članova zajednice, a rezultat je kolektivna borba, kako bi članovi nepriznatih skupina izborili samopoštovanje i samocijenjenje.

Narav konflikta i/ili interpretacija društvene borbe je važna. Primjerice, kad je riječ o borbi homoseksualaca za pravo braka nije isto je li pravo braka shvaćeno kao mehanizam za pozitivno društveno *prihvaćanje* i političko *priznanje*, tj. kao moralni konflikt, ili je pak pravo braka shvaćeno kao fundamentalno pravo iz kojega su homoseksualne osobe, za razliku od ostalih članova društva, isključene, čime je povrijeđena njihova sloboda i jednakost interesa, a cilj borbe je osigurati *uključenost* tih *pojedinaca* unutar društva.

Zahvalan sam profesoru Georgeu Wrightu na njegovim uvidima. Opširnije o društvenim borbama u obje inačice, kao konfliktima interesa i moralnim konfliktima, vidi u nastavku fusnotu 123.

Poput Young, 1990 i Taylor, 1992, Honneth naglašava važnost moralnih konflikta u životu zajednice, što u pozadini upućuje na temeljno pitanje društvene pravednosti. Teorije pravednosti u striktnom smislu su prije svega *moralno*, a ne eminentno političko pitanje.

[112] Nepoštivanje [*disrespect*], odnosno nepriznanje [*non-recognition/misrecognition*], nije samo oblik štete [*harm*] koja se nanosi osobi, već je prije svega oblik *pogrešnog* ponašanja [*a form of wrong*], tj. *moralna* povreda, jer predstavlja oblik onemogućavanja društvenih veza koje *dugujemo* pojedincima (Zurn, 2015: 33). „Moralna točka gledišta odnosi se na mrežu ponašanja koja moramo usvojiti kako bismo zaštitili ljudska bića od nepravdi koje proizlaze iz komunikativnih pretpostavki njihova samoostvarenja. Lišena svih negativnih određenosti, odgovarajuća formulacija sada glasi: moralnost je suština [*quintessence*] ponašanja kojega smo prisiljeni uzajamno usvojiti, kako bismo zajednički osigurali uvjete našeg osobnog integriteta“ (Honneth, 2007: 138).

ujedno i temelj za razumijevanje opravdanosti ovih borbi.[113] U slučajevima neodgovarajućeg priznanja relativno slična iskustva pojedinaca, uzrokovana sličnim faktorima, omogućuju njihovo povezivanje/grupiranje, tj. organiziranje kolektivnog političkog djelovanja/otpora protiv postojećeg poretka (ne)priznanja. Taj proces podrazumijeva oblikovanje grupne samosvijesti i sustavno javno artikuliranje kršenja moralnih normi od strane većinskog dijela društva. Uspješne društvene borbe pritom rezultiraju promjenom, *moralnim napretkom* u cjelokupnom društvenom režimu priznanja. S obzirom na normativni standard potpunog priznanja, povijesne transformacije u režimima priznanja mogu se iskazati kao napredak u obrascima priznanja.[114] Odstupanja stvarnih društvenih odnosa/postojećih odnosa priznanja od standarda punog priznanja, oslobađaju normativni potencijal društva koji je ostao nerealiziran, ali koji je uvijek već prisutan u društvenom odnosu, što se iskazuje u obliku borbi za priznanje koje vode različiti društveni pokreti koji teže odnosima uzajamnog, simetričnog priznanja.[115] Kao što smo već pokazali, politički model koji proizlazi iz ovakvog shvaćanja priznanja jest oblik etičkog života, tj. idealni model pristojnog [*decent*] društva u kojem su ispunjeni *društveni uvjeti* za individualno samoostvarenje (Deranty, 2007: 92).[116]

4.2.2. Konflikt velikaša i plebsa u Machiavellijevoj političkoj teoriji kao borba za priznanje

Lefort je kroz svoju inovativnu analizu Machiavellijeve teorije težnje prvi pokazao da Firentinčev nauk u osnovi nudi *intersubjektivno* razumijevanje razvoja čovjeka i društva u cjelini. Minucioznim čitanjem Machiavellijevih političkih tekstova Lefort je ustvrdio kako Firentinac ne započinje svoju analizu čovjeka i društva polazeći od atomiziranih, sebičnih pojedinaca, kao što to misli Strauss, već je, tome nasuprot, nastojao ukazati na to kako je izgradnja čovjeka i društva vezana za primjerenu regulaciju suodnošenja dviju političkih klasa, utjelovljenih u figurama velikaša i plebsa. Političke su klase pritom definirane isključivo temeljem njihovih suprotnih težnji: dok velikaši teže zapovijedati i dominirati nad

[113] Nepoštovanje od strane društva (de)formira emocionalne živote ljudi na koje je nepriznanje usmjereno. Otuda slijedi da je odbijanje priznanja oblik opresije (Young, 1990).
[114] Ideal društva potpunog priznanja impliciran je u opisanoj moralnoj gramatici društva, koja se očituje u borbama za priznanje. Riječ je o najvišem normativnom standardu koji omogućuje ocrtavanje smjera postizanja ljudske emancipacije.
[115] Potreba za identitetskim reciprocitetom, tj. faktičkom i „demokratskom jednakošću“, može se razumjeti kao realiziranje normativnog potencijala koji je već implicitan u svakoj društvenoj interakciji.
[116] Vidi iznad fusnotu 108 u ovom poglavlju.

pukom, puk samo želi da ga velikaši ne tlače i da mu ne zapovijedaju (P, 9; D, I. 4). Lefort uvjerljivo naglašava radikalnu, kvalitativnu *razliku,* odnosno heterogenu prirodu dviju težnji.[117] Jedan od najvažnijih interpreta Leforta, Poltier (1998: 145-146) kazuje kako se prema Lefortu težnja ljudskog subjekta dijeli na dva nekompatibilna dijela; težnja je rascijepljena na dva međusobno suprotstavljena i podjednako nesavladiva i neumoljiva zahtjeva, i stoga je *per definitionem* neutaživa. Upravo u okviru Machiavellijevog nauka Lefort pronalazi originalnu tezu da neutaživost ljudske težnje ne proizlazi iz *jedinstvenog apetita za stjecanjem* kao prirodne karakteristike ljudi, već iz sukoba težnje da se posjeduje, koju utjelovljuju velikaši i težnje da se bude, koju utjelovljuje plebs.[118] Klasni sukob *ne može* se u Machiavellija *svesti* na sukob interesa.[119] Valja napustiti ideju „prirodne borbe" koja proizlazi iz zle ljudske prirode i težnje da se stječe (u kontekstu oskudice), a prirodu ljudi moguće je shvatiti samo u *društvenom odnosu*, ukoliko uvedemo razlikovanje velikaša i puka kao fundamentalni, izvorni princip svakog društva (Lefort, 2012: 455). Taj *neukidivi* rascjep u težnji, koji Lefort označava *izvornom* i neprevladivom društvenom podjelom, ukazuje na *političku prirodu* Grada kao temeljnu pretpostavku na kojoj počiva svako društvo. Društvo i njegove institucije proizlaze i permanentno se proizvode iz klasnog sukoba onih koji žele dominirati i onih koji se toj dominaciji opiru. Snažno i *pravedno* društvo moguće je samo primjerenom regulacijom tih težnji od strane političke instance, koja, dakako, i sama izvire iz izvorne društvene podjele. To je moguće samo uz pretpostavku primjerenog znanja o razlici u motivima dvaju klasa, te posljedičnim oslanjanjem vlasti na težnju puka, ali da se pritom posve ne satre težnja za dominacijom, o kojoj suštinski ovisi i sama težnja za slobodom.[120]

Kompatibilnosti Honnethove analize i Machiavellijeva nauka proizlazi iz ključne polazne pretpostavke intersubjektivnosti, na kojoj počiva pojam društvenog priznanja.[121] Društveno je polje kod oba autora shvaćeno kao polje konflikta, neslaganja i konfrontacije.

---

[117] *Cf.* uz Leforta na tom tragu i Sfez (1995), Vatter (2000), Audier (2005), McCormick (2011).

[118] Važno je primijetiti da težnja plebsa ukazuje ponajprije na temeljnu potrebu za *preživljavanjem* i s tog stajališta na *kontinuirani otpor* spram dominacije velikaša. S obzirom na Machiavellijevo definiranje težnji, *potpuno oslobađanje* od dominacije nije moguće, a nije niti poželjno.

[119] Dok je u pogledu različitih interesa u procesu pregovaranja u pravilu moguće pronaći zajednički nazivnik, to nije moguće za različito usmjerene *težnje* (Mansuy, 2016: 569). Budući da političke klase postoje samo preko odnosa međusobne suprotstavljenosti, iz samog načina definicije težnji isključena je mogućnost svođenja tih težnji na zajednički nazivnik, tj. njihova sličnost.

[120] Zadatak političke instance jest svojevrsno približavanje plebsa i velikaša s radikalnih polova težnji prema takvom tipu klasnog suodnošenja koji će omogućiti njihovu plodnu razmjenu, što otvara perspektivu jednog moćnog društva.

[121] Meyer (2003) Honnethu pripisuje istraživanje antropološke strukture i dinamike onog *političkog,* tj. socijalnu antropologiju onog „između". Političko je upravo u *odnosima između ljudi*, čime se, s Lefortovog gledišta, iskazuje i sama osnova Machiavellijeva nauka.

Štoviše, pravednost izvire iz konflikta, a Machiavelli i Honneth zagovaraju intervenciju u korist potlačenih (plebsa). Važno je uočiti i metodološku kompatibilnost Honnethova i Machiavellijeva pristupa. Oba polaze od realnog iskustva, glasova onih potlačenih, na temelju kojega izgrađuju teorijski okvir iz kojeg se može legitimirati zahtjeve potlačenih i intervenirati u društvenu zbilju, te ujedno objasniti stalnu izgradnju i proizvodnju društvenog poretka.[122] Također, kao što smo pokazali, društvene borbe kod Machiavellija nipošto se ne mogu svesti na borbe za ostvarenje materijalnih *interesa* skupina koje su isključene iz dominantnog poretka.[123] Štoviše, ne samo da se kod Machiavellija radi o sukobu podjednako

---

[122] Za tzv. metodološki negativizam vidi fusnotu 109 u ovom poglavlju. Prema Lefortovom tumačenju, čitav Machiavellijev nauk polazi od iskustva potlačenosti puka u uvjetima Firence kraja 15. i početka 16. stoljeća.

[123] Važno je napomenuti da Honneth Machiavellija, zajedno s Hobbesom, smješta u dominantnu, modernu atomističku tradiciju socijalne filozofije, koja naglašava primat društvenih borbi za samoočuvanje kao borbi za ostvarenje materijalnih interesa, nad borbama oko moralnih pitanja. Štoviše, upravo je Machiavelli, prema Honnethu, prvi ocrtao model borbe za samoočuvanje koji predstavlja „*društveno-ontološko* utemeljenje“ modernog društva (istaknuo D. Ž.), a kojeg dalje razvija ponajprije Hobbes (Honneth, 1995: 8). Prema Honnethovom mišljenju Machiavelliju valja pripisati transformaciju klasične političke filozofije u modernu društvenu teoriju (Honneth, 1995: 5, 7-10, 17). Firentinac uvodi novu antropologiju: ljudi su sebična bića koja su vođena golom ambicijom, što ih dovodi u stanje stalne neprijateljske kompeticije, pa se od njih zahtijevaju pojedinačne kalkulacije kako bi najbolje zadovoljili svoje partikularne interese. U tom smislu valja razumjeti i postupanja samog vladara koji nastoji regulirati sukob u društvu, e samo da bi pritom zadovoljio svoj vlastiti, privatni interes. Valja naglasiti kako Honnethova analiza Machiavellija nastaje ponajprije na predlošku Münklerova čitanja Firentinca iz 1984. koje je objavljeno na njemačkom jeziku pod nazivom „Machiavelli: Utemeljenje političkog mišljenja novog doba iz krize Firentinske Republike“ [*Machiavelli: Die Begriindung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*]. Međutim, važno je primijetiti da su Honnethovi zaključci o Machiavelliju posve u skladu sa zaključcima Straussova čitanja Machiavellija, koje smo podrobno analizirali, a s Lefortom u ovom radu i pokušali dovesti u pitanje.

S druge strane, Hobbes, prema Honnethovom sudu, dalje razvija model borbe za samoočuvanje. Prirodno stanje je logička konstrukcija koja ukazuje na karakteristike društvenih odnosa u situaciji bez odgovarajuće institucionalne potpore: opće ratno stanje, strah, poopćeno nepovjerenje i ranjivost svakog pojedinca. U čuvenoj Hobbesovoj formulaciji iz trinaestog poglavlja *Levijatana* čovjekov život u prirodnom stanju opisan je kao „usamljenički, jadan, prljav okrutan i kratak“. Budući da je pojedinac racionalna, anonimna, izolirana individua, koja, u uvjetima oskudnih resursa za koje se natječe s drugim individuama, može racionalno izračunati koja mu je opcija najbolje za očuvanje vlastitih interesa, a prije svega samoočuvanja, on sklapa društveni ugovor sa svim drugim pojedincima i stvara državu.

Važno je primijetiti da je prema Honnethu u projektu Machiavelli - Hobbes definiran model subjekta kao potpuno formirane racionalne i sebične individue, koja kalkulira koja su najbolja sredstva za samoočuvanje. Konflikti su otuda za Hobbesa i Machiavellija *konflikti interesa* oko oskudnih resursa nužnih za individualno samoočuvanje (Zurn, 2015: 56). Štoviše, takvo razumijevanje konflikta odgovara dominantnom razumijevanju sukoba u našim suvremenim državama-društvima: grupe individua koje imaju slične interese, uključene u stratešku kompeticiju, bore se za ostvarenje svojih *interesa,* u uvjetima igre nulte sume. Nasuprot takvim konfliktima interesa, kao što smo obrazložili, Honneth naglašava moralne konflikte.

Iz naše analize Machiavellija, izvedene na Lefortovim ramenima, proizlazi kako Honneth nije u pravu kada Machiavelliju, zajedno s Hobbesom, pripisuje atomističko razumijevanje individue i model konflikta čisto materijalnih interesa. Honneth, dakako, zaslužuje opravdanje. Prije svega, kao što smo

nezasitnih, ali nasuprotno usmjerenih težnji (imati i biti), već je težnja plebsa, koji u širem smislu predstavlja potlačene skupine u društvu, nedvojbeno prikazana kao *moralni* zahtjev. U središnjem poglavlju *Vladara* Machiavelli eksplicite kazuje: „Težnje su puka mnogo časnije od težnja velikaša, jer oni hoće da tlače, a puk da ne bude tlačen“ (P, 9: 149). Ovim važnim kazivanjem Firentinac nedvojbeno otvara prostor za etičku reinterpretaciju težnje puka, koja potrebuje intervenciju od strane političke instance, a s ove je osnove moguće i opravdati političko nasilje.[124] Društvena borba između velikaša i puka može se opisati kao borba za *priznanje*. Težnja plebsa da ne bude tlačen, i njegovo kolektivno iskustvo isključenosti, poniženja i srama, može se shvatiti u pozitivnim terminima kao moralni zahtjev za priznanjem. Taj je zahtjev legitiman utoliko što društveno priznanje predstavlja nužan preduvjet za njihovo individualno samoostvarenje. Time smo u poziciji da s Machiavellijem dođemo nadomak zaključaka koji su kompatibilni s Honnethovom teorijom priznanja.[125]

Međutim, iako prema moralnom kriteriju plebs nedvojbeno zadobiva prednost nad velikašima, to nije razlog zbog kojega vladar daje prednost njegovoj težnji. Naime, vladar preferira oslanjanje na puk zbog *političkih posljedica* koje iz toga slijede.[126] U nastavku ću

---

napomenuli, njegov je model, barem kad je riječ o Machiavelliju, savršeno spojiv sa Straussovim tumačenjem. S druge strane, Honneth nije primarno zainteresiran za podrobno tumačenje Machiavellija. Za naš rad je, međutim, važno to da je iz perspektive Lefortove interpretacije, Firentinčevo učenje kompatibilno s Honnethovom teorijom. Štoviše, kao što ću nastojati pokazati u nastavku, ono nam može pomoći u korigiranju Honnethovog poimanja priznanja.
Kad je riječ o atomističkom razumijevanju individua i dominantnom modelu sukoba materijalnih interesa kod Hobbesa, kao potpora Honnethovom argumentu može poslužiti i čuveno mjesto u *De Cive* (1998: 102), na kojemu Hobbes kazuje kako se njegova procedura može opisati kao „ponovni povratak prirodnom stanju i analiza ljudi kao da su tek pronikli iz zemlje poput gljiva, izrasli bez ikakve obveze jednih prema drugima.“ Zahvalan sam profesoru Georgeu Wrightu na ovom uvidu. Međutim, istovremeno, kada je riječ o Hobbesu, Lalović (2006; 2009) i Ribarević (2008; 2016: 94-100), u plodnom dijalogu s Yvesom-Charlesom Zarkom pokazuju da u okviru pojma prirodnog stanja valja uvesti razlikovanje između logičke apstraktne hipoteze izvornog prirodnog stanja prema kojoj sukobi između ljudi proizlaze iz razuma i strasti, te povijesne hipoteze, tj. povijesnog prirodnog stanja. Vezano za ovu drugu liniju argumentacije (povijesno prirodno stanje), koju Honneth ne uvažava, u prirodom stanju valja prepoznati čovjekov povijesni lik: budući da je čovjek biće jezika i savjesti, sukobi u prirodnom stanju proizlaze i iz političkih i vjerskih, riječju *moralnih* konflikata/sukoba.

[124] Nasilje je opravdano ukoliko pridonosi emancipaciji plebsa, tj. ukoliko je usmjereno na obuzdavanje dominacije velikaša.

[125] Vidi Žagar (2017: 50- 52), gdje sam u dijalogu s Honnethom ukazao na etičku dimenziju Lefortove nove političke ontologije, kao i na mogućnost postupne, dijakronijske, kolektivne političke subjektivizacije građana. Iako Firentinac razdvaja politiku od apsolutnih zahtjeva morala i, štoviše, zagovara primat politike nad moralom, etički potencijal je istovremeno već prisutan u samom društvenom odnosu velikaša i puka, a proizlazi iz samog načina definiranja tih dviju klasa. Te sam zaključke, u međuvremenu, na razini ovog rada preradio u smjeru makijavelijevskog *kritičkog* doprinosa Honnethovoj teoriji priznanja.

[126] Po Lefortovom sudu, moralna dimenzija težnje plebsa svakako je prisutna kod Machiavellija, ali nije odlučujuća za političko djelovanje vladara. Ona je važna kako bi iz nje vladar izveo čisto *političke*

nastojati pokazati da Machiavellijev nauk, u odnosu na Honnethovu suviše idealističku etiku priznanja, predstavlja zahtjev za *politizacijom* priznanja. Najproblematičniji dio Honnethova nauka odnosi se na postuliranje izravne vezu između kritike sadašnjeg društva, koju iznose različiti društveni pokreti koji za cilj imaju dužno priznanje, i *suviše idealiziranog* predviđanja buduće emancipacije i napretka (Foster, 1999: 13). Mislim da upravo s Machiavellijem možemo ukazati na problematičnu stranu (etike) priznanja koja ne vodi nužno prema emancipaciji. Naime, emancipacijski potencijal društvenih borbi za priznanje može biti doveden u pitanje strategijama i *ideologijom* velikaša, i/ili načinom funkcioniranja sistema, tj. stupnjem njegove korupcije.[127]

S jedne strane, sa stajališta Machiavellijeva nauka, svaka je politička zajednica suočena s prijetnjom da se težnja plebsa pretvori u mržnju i zavist spram velikaša (*cf.* D, I. 7-8). Drugim riječima, klasni konflikt i težnja plebsa mogu biti destruktivni za političku zajednicu. Naime, ukoliko izostaje primjerena regulacije od strane političke instance, konflikt neće biti produktivan za proizvodnju političke zajednice, već, upravo suprotno, dovodi do njezine razgradnje i daljnje korupcije. U terminima priznanja, oni koji su potlačeni uslijed neprimjerne regulacije klasnog konflikta mogu posve odbaciti dominantni sustav i redefinirati samopoštovanje na način da se izoliraju u kontra-kulturu, te da posve odbiju norme dominantnog dijela društva (Foster, 1999: 11-12). U osnovi, riječ je o načinu odvijanja klasnog sukoba koji vodi u opasnu neofeudalizaciju društva u smislu apsolutizacije partikulariteta u svojem zasebitku na račun cjeline.[128] Otpor plebsa protiv dominacije velikaša ne smije biti tek reaktivan i destruktivan te ne smije se svesti na puku negaciju postojećih vrijednosti. Pristajanjem uz težnju plebsa, zadatak i funkcija političke vlasti jest upravo da

---

lekcije (Lefort, 2012: 143). Za projekt novog vladara od presudne je važnosti „pravo znanje povijesti“, tj. njegova svijest o izvornoj društvenoj podjeli i potrebi njezine regulacije (*ibid.*: 144, 160, 170). Vladar je, kao treća strana u sukobu, pozvan da uvidi razliku između težnji koje pokreću velikaše i puk i da poredak utemelji na težnji za nedominacijom. Jedino je oslanjanjem na puk i njegovu težnju za otporom tlačenju, moguće uključivanje stajališta i perspektiva svih aktera u politički poredak Grada, e da bi se omogućio nastanak jednog moćnog i snažnog društva u kojem obje klase međusobno surađuju, i kroz interakciju zadobivaju svoje najviše likove, a društvo svoju najveću snagu.

[127] Za kritiku Honnethovog modela priznanja općenito vidi sjajan tekst Foster, 1999. Vidi i Deranty, 2004; Deranty & Renault, 2007.

Kad je riječ o dominantnom načinu funkcioniranja sistema općenito, ostaje otvoreno pitanje možemo li zaista, u kontekstu društva koje polazi od atomistički shvaćenih individua, i koje posljedično odgovornost za pojedinačni status unutar društvenog polja pripisuje isključivo pojedincu, uopće razviti „klasnu“ svijest, tj. osvijestiti oblike strukture opresije koje nepovoljno djeluju na čitave *grupe* ljudi (Foster, 1999: 12-13). Kao što ćemo pokazati u nastavku, u tom pogledu upravo Machiavellijev V/vladar ima ključnu funkciju.

[128] Zahvalan sam profesoru Dragutinu Laloviću na ovom uvidu u kontekstu naših ranijih rasprava o borbama za priznanje.

oslobodi tranformativni potencijal plebsa na korist čitavog društva.

S druge strane, iz perspektive Machiavellijeva nauka, postoji stalna i realna opasnost da se težnja plebsa *neutralizira asimiliranjem* u okviru dominantne kulture. Primjerice, o tome nam svjedoči strategija velikaša u pogledu manipulacije plebsom za potrebe ekspanzivne vanjske politike Rima i stvaranja carstva. Iz perspektive teorije priznanja važno je najprije primijetiti da velikaši pokušavaju umiriti unutarnji klasni konflikt, tako što ga usmjeravaju prema van, pa naoružavaju puk i omogućuju mu da sudjeluje u ratovima i podjeli plijena stečenog vanjskim osvajanjima. Problem je, dakako, pritom što pod krinkom oslobođenja i uključivanja plebsa velikaši zapravo pokušavaju trajno ovladati pukom, nastojeći mu nametnuti, kao njemu vlastiti, svoj partikularni, klasni interes - težnju za neograničenim stjecanjem i carstvom. Iskustvo rimske povijesti iz perspektive Lefortova čitanja Machiavellija nas uči da postoji opasnost da velikaši uključujući plebs u njega projiciraju svoju vlastitu težnju, čime naivni plebs čine *sličnima* sebi.[129] Riječ je o strategiji manipulacije i kooptacije plebsa. U ovom kontekstu važno je primijetiti i Machiavellijevu kritiku postupanja Rima u vezi s njihovim susjedima, u trenutku kada se počinju širiti izvan

[129] U pogledu sličnosti težnji velikaša i puka kao tobožnje prirodne danosti vidi važne početke retke D, I. 37 od kojih štrausijanska čitanja Machiavellija polaze (vidi primjerice Sullivan, 2004: 44-58): „Postoji kazivanje starih pisaca kako se ljudi ojade u zlu i umore u dobru te kako i jedno i drugo raspoloženje ima jednak učinak. Kad god, naime, ljude ne nagoni nužda da se bore, na to ih nagoni častoljublje, koje u ljudskom srcu ima toliku moć da ljude ne napušta neovisno o položaju do kojeg su se uspeli. Uzrok je u tome što su ljudi od prirode takvi da sve mogu poželjeti ali sve ne mogu dobiti, a kako je želja uvijek veća od mogućnosti da se ostvari, dolazi do nezadovoljstva onim što se ima i do neispunjenosti. Zbog toga dolazi do mijenjanja njihove fortune, jer jedni ljudi žele imati više, drugi se boje da ne izgube stečeno, pa nastaju neprijateljstva i rat, a od njega propast jedne zemlje i uzdizanje druge. *O tome raspravljam zato što rimskom puku nije bilo dovoljno da se od plemstva osigura uvođenjem tribuna, a na tu ga je želju prisilila nužda; jer, čim je to postigao, stao se boriti zbog častoljublja i zahtijevati da s plemstvom dijeli časti i bogatstvo kao ono što ljudi najviše cijene. Otud je nastala bolest koja je urodila sporom oko agrarnog zakona, a na koncu je uzrokovala uništenje rimske republike*“ (D, I. 37: 202-203 - istaknuo D. Ž.). Međutim, Machiavelli, u svoje *vlastito ime*, zaključuje poglavlje na sljedeći način, što štrausijanci mahom previđaju: „Takav je, dakle početak i kraj imao agrarni zakon. Iako smo na drugom mjestu pokazali kako je neprijateljstvo između Senata i puka u Rimu očuvalo slobodu i kako su se iz toga rodili zakoni u prilog slobodi, pa bi se *stoga moglo činiti* da je naš zaključak u raskoraku s tim agrarnim zakonom, *tvrdim da zbog toga ne mijenjam svoje mišljenje. Toliko je, naime, veliko častoljublje velikaša, da se grad, ako ga raznim putovima i na razne načine ne suzbije, ubrzo upropasti. Zbog tristogodišnjih svađa oko agrarnog zakona prijetilo je Rimu ropstvo, u koje bi možda mnogo brže upao, da tim zakonom i drugim svojim zahtjevima puk nije oduvijek obuzdavao ambicije plemstva. Po tome se također vidi koliko ljudi više cijene imovinu negoli časti. Jer što se položaja tiče, rimsko je plemstvo uvijek bez sablazni popuštalo puku, ali kad je u pitanje dolazila imovina, toliko ju je uporno branilo,* da je puk svoje zahtjeve mogao ostvarivati samo izvanrednim mjerama, o kojima se gore raspravlja“ (*ibid.* - istaknuo D. Ž.). *Sličnost* težnji velikaša i plebsa je puki proizvod ideologije velikaša. Upravo je zbog politike velikaša usmjerene na nezasitno osvajanje i propala Rimska Republika, tj. slobodan način života. (*Cf.* D, III. 24).

granica Apeninskog poluotoka.[130] Tada su dotadašnji partnerski narodi sasvim poništeni od strane *jednog* političkog tijela (D, II. 21), što je rezultiralo katastrofalnim posljedicama za slobodu svijeta u cjelini (D, II. 2), a u konačnici i za Rim sam. Drugim riječima, uništenje razlika i uspostava homogenosti društva rezultira slabim republikama [*republica debola*], i proizvodi slabo društvo poput Venecije ili Sparte (D, I. 6). U D, II pokazuje se da je svako apsorbiranje *razlike* u okvir jednog homogenog tijela dugoročno štetno za moć i trajnost sustava, što predstavlja jednu od najočitijih poruka *Rasprava* u cjelini. Na razini unutarnje politike, koja je neodvojiva od vanjske politike, i za koju smo ovdje ponajviše zainteresirani, društvo u kojem plebs postaje sličan velikašima, jer svodi emancipaciju na puku imitaciju svojih klasnih protivnika, u pozadini očituje suštinski *tiransko* lice. Štoviše, podvođenje plebsa i velikaša pod okrilje istovjetne težnje nije štetno samo za puk i njegovu emancipaciju, nego i za velikaše same zato što je poredak zasnovan na goloj dominaciji dugoročno neodrživ. Pogonsko gorivo svakog društva jest upravo težnja plebsa, kao izvor neprestanog otpora spram dominacije velikaša. Iz tog razloga vladar treba poduprijeti njegovu borbu za priznanjem.

Težnja puka da ga velikaši ne tlače i ne zapovijedaju mu definirana je kao čisti negativitet. U striktnom smislu težnja plebsa nije apetit, ona je ne-apetit, jer nema nikakav partikularni predmet kojem teži, ona je stalno i opetovano, neumorno odbijanje dominacije. Ipak, težnja puka može se iskazati i kao zahtjev u pozitivnim terminima. Negativitet težnje puka, kao što smo upozorili, ne smije se svesti tek na njegov destruktivni lik, u smislu odbijanja svakog poretka. Ali istovremeno, *metamorfoza* težnje plebsa u pozitivne termine nipošto se ne smije reducirati na istovjetnost s težnjama velikaša.[131] Iza pokušaja svođenja simboličke jednakosti velikaša i plebsa na faktičku jednakost, valja prepoznati *ideologiju* velikaša koja ne vodi stvarnoj emancipaciji plebsa. Želja za oslobođenjem od straha od dominacije velikaša očituje u pozadini stalnu opasnost konformizma u smislu preuzimanja dominantnih normi društva. Težnja plebsa treba se preobraziti u pozitivno usmjerenu težnju, koja pritom zadržava svoju temeljnu karakteristiku kao težnje da se bude. Puk se, uz pomoć vladara, treba okrenuti proizvodnji i transformaciji sebe samih, što će ih održavati različitima od velikaša i ujedno omogućiti proizvodnju snažnog društva.[132]

---

[130] Vidi iznad fusnotu 76 u ovom poglavlju.

[131] U tom smislu valja stalno imati na umu spomenute strategije i tehnike velikaša koji će svoju težnju za stjecanjem uporno pokušavati nametnuti puku kao njegovu vlastitu.

[132] Otpor potlačenih treba se preobraziti u pozitivan, otvoren, dinamički i kreativan proces koji je upućen na elaboraciju različitih novih tipova društvenih odnosa, i razvoja novih kulturnih obrazaca.

Konkretizirajmo na ovom mjestu pobliže implikacije Machiavellijeva nauka za Honnethovu teoriju priznanja. Iz perspektive Firentinčeva nauka, u Honnethovom shvaćanju priznanja problematičan je tendencijski idealistički prikaz razvoja društva kao posljedice društvenih borbi za dužno priznanje. Kao što primjećuje i Foster (1999: 14) dvojbena je već i sama Honnethova polazna pretpostavka da postoji grupa ljudi koja nema pristup društvenom priznanju, što tu skupinu dovodi u poziciju *žrtve* koja traži zaštitu, a što joj povratno oduzima pozitivnu, proizvodnu moć.[133] Problem je pritom što ih je dominanta kultura najprije proizvela kao potlačene skupine zajedno s njihovim razlikovnim karakteristikama, e da bi ih zatim *tako definirane* uključila u zajednicu.[134] Zahtjev koji se formira u obliku identitetske

---

Težnja plebsa u osnovi očituje potencijal pokretanja jednog drugačijeg odnosa moći i promjene dinamike i smjera razvoja društvenog sustava. Zadatak vladara je upravo da prepozna taj tranformativni potencijal društva koji je sadržan u težnji plebsa da bude.

[133] Iz perspektive Machiavellijeva nauka, na razini *Vladara* ili *Rasprava*, moralno opravdanje zahtjeva plebsa predstavlja problem, jer potencijalno vodi u puko asimiliranje. Vladar i/ili velikaši nikada ne mogu prepoznati moralni zahtjev plebsa za priznanjem, bez da ga pritom sasvim ne apsorbiraju, normaliziraju, tj. bez da plebs učine sličnima sebi. Empatija je u tom pogledu opasna jer podrazumijeva podvođenje pod drugoga, tj. upućuje na suviše bliski odnos s drugim, koji može rezultirati štetnim posljedicama za oba partnera u razmjeni (Bloom, 2016). Podsjetimo se, Machiavelli smatra da najgore što se može dogoditi vladaru jest to da ga puk voli, jer će to nužno dovesti do mržnje podanika (P, 16-18). Ni vladar ni velikaši uopće ne mogu znati što je to plebs u supstantivnom smislu, jer je identitet plebsa u stalnom nastajanju. Kao što smo istaknuli, Machiavellijev vladar ne pristaje uz težnju puka jer je ona etički utemeljena, već zato što je jedino preko težnje puka za nedominacijom moguće graditi moćni politički poredak koji uključuje sve građane, tj. obje političke klase. Vidi potpoglavlje 4.1.3.

[134] Kad je riječ o homoseksualcima kao društvenim produktima *scientiae sexualis* 19. stoljeća, vidi čuvenu Foucaultovu analizu izvedenu u prvom tomu *Povijesti seksualnosti* (2013a). Tamo je Foucault pokazao kako moć u području seksa i seksualnosti ne funkcionira na način represije seksualnih težnji, već upravo obrnuto, dominantna moć proizvodi višestruke seksualnosti, koje se potom klasificiraju i moralno vrednuju, e da bi se individue koje ih prakticiraju mogle disciplinirati, normalizirati, marginalizirati (*cf.* Halperin, 1997: 20). Budući da su homoseksualci produkti određenog načina funkcioniranja odnosa moći, oni ne mogu svoju emancipaciju tražiti kroz priznanje u Honnethovom smislu, jer na taj način samo legitimiraju strukture dominacije. Sličan zaključak proizlazi iz Machiavellijeva nauka gdje je plebs, koji obuhvaća čitav spektar po različitim osnovama potlačenih skupina, u danoj društvenoj situaciji, uvijek proizvod određene konfiguracije društvenih odnosa. Plebs se ne može priznati kroz puko potvrđivanje njihova identiteta, koji je i sam proizvod dominantnoga društva.

Važno je uočiti da institucionalni aranžman kojega se teži promijeniti borbom za priznanje i sam utječe na klasnu svijest plebsa i na narav njihovih zahtjeva, što Honneth propušta problematizirati. Machiavelli iznova upozorava na problem *korupcije* Grada. Institucionalni aranžmani predstavljaju pozornicu u okviru koje se događa društvena borba za priznanjem, a koja može biti iskvarena kao rezultat nedovoljnog obuzdavanja težnje velikaša za stjecanjem od strane političke instance. Treba dakle voditi računa o *institucionalnom okviru* u kojemu se događa priznanje, jer institucije nisu nužno neutralne, već mogu biti podložne korupciji, tj. opkoljavanju od strane težnje za dominacijom. *Cf.* Deranty & Renualt, 2007: 100 koji pokazuju da za Honnetha institucije nisu mjesta priznanja, nego se priznanje u strogom smislu događa izvan institucionalnog okvira u intersubjektivnoj interakciji, koja za cilj ima promijeniti institucionalne obrasce tj. poredak priznanja. Međutim, individue uvijek nužno upravo u institucionalnim okvirima proklamiraju svoje težnje za priznanjem, i stoga institucije mogu utjecati na način ispoljavanja i sadržaj tih težnji, što upućuje na mogućnost manipulacije. Moralni

politike, koja traži puko potvrđivanje partikularne kulture, kroz njezino *uključivanje* u univerzalnu političku kulturu, sa stajališta Machiavellijevog nauka i težnje plebsa da bivstvuje, tj. da *preživi*, može rezultirati upravo reprodukcijom dominantnih socio-ekonomskih i kulturnih struktura i obrazaca, a umjesto *kritike* načina na koji dominantni sustav reproducira dominantne, primjerice heteroseksualne, norme.

Iz naznačene perspektive, kada je primjerice riječ o instituciji braka, tada se u sklopu Honnethove teorije proširenje prava na sklapanje braka na LGBTQ zajednicu tumači kao institucionalno potvrđivanje *moralnih* zahtjeva kolektivnih aktera. Međutim, proširenje tog prava može, upravo suprotno, ukazivati i na pokušaj discipliniranja, administriranja, normaliziranja, kontroliranja, riječju na apsorbiranje jedne grupe ljudi u okvir dominantnog društvenog sistema, čime oni postaju *slični* ostatku društva. Budući da pravo na brak ne mora nužno biti povezano samo i isključivo s proširenjem političke slobode, sa stajališta Machiavellijeva nauka valja inzistirati na inovativnim kapacitetima plebsa u obrascima pravnog priznanja. Brak je naime samo jedna od mogućnosti, koja u načelu svakako treba biti otvorena i LGBTQ zajednici. Međutim, koliko god u politici puka bilo važno uključivanje u već postojeća prava, još važniji, i upravo odlučujući, naglasak u politici plebsa u Machiavellija zadobiva invencija novih načina bivstvovanja, tipova vrijednosti, novih načina odnošenja/razmjene među pojedincima te konstrukcija novih pravnih i kulturnih oblika, koji su različiti od dominantnih formi, ali koji pritom *ne pretendiraju da im budu nadređeni*, već, kao proizvod invencije plebsa, stoje na raspolaganju većinskom stanovništvu, kao još jedna u *spektru različitih mogućnosti*. Plebs općenito prije svega treba biti upućen na transformativnu, umjesto repetitivne politike[135] upravo zato što benefiti invencije novih obrazaca pravnog priznanja koji su proizvedeni od strane potlačenih skupina kao alternative bivaju dostupni čitavom društvu. Proširenje spektra mogućnosti organizacije zajedničkog života partnera, društvo čini snažnijim. Nasuprot tomu, priznanje koje se odvija u obliku puke imitacije heteroseksualnih pravnih normi, smanjit će potencijal za inovativni kapacitet u obrascima pravnog priznanja. Štoviše, može se očekivati da će u tom istom smjeru utjecati i na sukcesivni oblik LGBTQ priznanja, tj. solidarnost. Način upisivanja LGBTQ osoba u poredak države uvjetuje i način artikulacije njihova kulturnog izražavanja: da bi izborili

---

zahtjevi potlačenih skupina javljaju se i artikuliraju kroz intersubjektivnu interpretaciju iskustva nepravde, u uvjetima neke konkretne konjunkture koja može biti izraz dominacije, a opresija se u tom slučaju ne može nadići bez stvarne političke, društvene i ekonomske *transformacije*, tj. bez promjene društvenog poretka.

[135] Kad je riječ o LGBTQ zajednici dobar primjer je građansko partnerstvo. Foucualt je pak kao jedno inovativno rješenje nudio posvajanje jednog partnera od strane drugog partnera (Halperin, 1997: 82).

samocijenjenje koje ovisi o priznanju drugih može se pretpostaviti da će brak općenito „heteroseksualizirati“ obrasce ponašanja LGBTQ osoba, čime se u strateškom smislu zaokružuje normalizacija potlačenih skupina i neutralizira njihov inovacijski potencijal.

Seksualno oslobođenje se u okviru Honnethove teorije priznanja (pravno priznanje-solidarnost) u osnovi podvodi pod slobodu privatnog seksualnog identiteta i time se, zapravo, *depolitizira*.[136] U kritičkom dijalogu s Honnethom, Deranty i Renault (2007: 93) formalnost etičkog života vide kao oblik „političkog agnosticizma“, što iz Machiavellijeve perspektive predstavlja jednu sofisticiranu formu dominacije. Postupno neutraliziranje političke dimenzije zahtjeva LGBTQ populacije kroz naturaliziranje njihovih identiteta i privatiziranje kulturnih razlika je problem, jer dovodi do *lažne integracije* (Foster, 1999: 13), što bismo s Machiavellijem mogli označiti ispraznom prijevarom, obmanom/varkom ili manipulacijom lakovjernog plebsa.[137]

Zaključimo. (Samo)isključivanje plebsa iz političke zajednice i kooptacija plebsa u formi lažne integracije, predstavljaju dva podjednako opasna načina regulacije klasnog sukoba. Oni ne dovode do promjene u dominantnom poretku priznanja, već uzrokuju, upravo suprotno, regres koji je s Machiavellijem moguće označiti kao daljnju korupciju društvenog sustava. Machiavellijev nauk, iz perspektive Lefortova čitanja, omogućuje nam da se kritički fokusiramo na *ideologiju* koja može u svakom trenutku dovesti u pitanje stvarni *tranformativni* potencijal društva koji borbe za priznanje mogu aktivirati. Na tragu istinske makijavelijevske politike *priznanja*, može se reći da je potrebna preobrazba postojećih

[136] Kao što smo prethodno naznačili kod Honnetha se radi o stupnjevitom teleološkom priznanju koje istovremeno konstituira i pojedinca i društvo. Primjerice, u području seksualnosti, cilj je posredstvom različitih obrazaca priznanja ostvariti pun razvoj ljudske osobnosti, što podrazumijeva pozitivno priznanje i faktičku jednakovrijednost u području seksualnosti. Na tom tragu, kroz borbe za priznanje u Honnethovom modelu, teži se u ideal-tipskom smislu ukinuti javnu i političku važnost seksualnih razlika, te ih u konačnici smjestiti u privatne i nepolitičke kontekste. Naglasak je na ostvarenju društvenih uvjeta u kojima se svaka individua može ostvariti na sebi svojstven način.

[137] Borbe za priznanje se ne smiju svesti na uključivanje isključenih identiteta njihovim podvođenjem pod opće norme koje propisuje društvo, tj. konformizam. Priznanje dakle nije uprosječivanje društva: isključeni ne trebaju postati „normalniji“, nego, naprotiv, treba postići takvo uključivanje koje isticanjem *razlika,* a na temelju *simboličke* jednakosti, doprinosi razvoju čitavog društva. Iz perspektive Machiavellijeva nauka treba s oprezom i kritički pristupiti priznanju kao strategiji slobode, e da se ono ne bi pretvorilo u tehnologiju nove dominacije. U tom pogledu potrebno je repolitiziranje identiteta plebsa i njegovo repozicioniranje koje podrazumijeva napuštanje privatnog područja i konstituiranje kao društveno relevantne javne moći. Zahtjev plebsa za priznanjem ne smije se svesti na moralne zahtjeve za afirmacijom privatnog identiteta, već se težnja plebsa treba pretvoriti u jedan tip *proširene politike*. Obrise jedne takve proširene politike ocrtavamo neposredno u nastavku u potpoglavlju 4.2.3.

identiteta potlačenih, kako bi oni uistinu postali temelj jedne *društveno transformativne* politike.

4.2.3. Intervencija u teoriju priznanja iz perspektive Machiavellijeva nauka: politiziranje etike priznanja[138]

Machiavellijevi *nuovi modi e ordini* utjelovljuju moderni društveni poredak utemeljen na težnji onih slabijih, plebsa, koji se nastoji oduprijeti tlačenju i dominaciji velikaša. Iz perspektive Firentinčeve teorije presudni kriterij za evaluaciju društva je njegov ukupni potencijal mjeren snagom, moći i slobodom društva. Upravo je sukonstitutivna veza između onih koji su potlačeni i instance vlasti, fundamentalna za *proizvodnju* moćnog društva. U okviru Machiavellijeve političke teorije plebs je privilegiran zbog naravi svoje težnje i zbog svoje sposobnosti za simboličku dimenziju politike. Kao, što smo pokazali, na ramenima Leforta, pod pretpostavkom odgovarajućeg političkog vodstva plebs očituje sposobnost za „osjetilno znanje" (*cf.* D, I. 56), tj. odlikuje ga mogućnost predviđanja, zamišljanja i proizvođenja drugačije stvarnosti, a što proizlazi iz njegove težnje za odupiranjem nepodnošljivoj dominaciji velikaša.[139] Budući da plebs nastoji *preživjeti*, njegova težnja za životom predstavlja izvor inovativnosti i političke slobode čitavog društva, dovodeći neprestano u pitanje postojeću društvenu normu, dominantnu poziciju velikaša i/ili statičku realnost.

Osnovni preduvjet moćnog društva jest klasna svijest, tj. svijest plebsa, ali i velikaša, o vlastitoj poziciji unutar društvenog polja, što predstavlja temelj za istinsku društvenu transformaciju u poretku priznanja. Temeljna je funkcija vladara da u situaciji krajnje korupcije društva, koja odgovara situaciji nepriznanja (*non-recogniton/misrecognition*), omogući i potakne razvoj klasne svijesti. Naime, odnos klase plebsa i klase velikaša u situaciji krajnje korupcije društva (*misrecognition*) možemo si predočiti kao pozornicu na kojoj se odvija predstava koja nema smisla. Akteri na toj pozornici su neprijatelji, koji prolaze jedan kroz drugoga, a da se zapravo ne susreću. Vladareva je funkcija da pučanima i velikašima

---

[138] Zahvalan sam profesoru Fernandu Oni sa Sveučilišta Tufts, koji je iskazao snažnu potporu za projekt *poqueeravanja* Machiavellija i koji mi je omogućio da u potpunijem smislu shvatim implikacije Machiavellijeve teorije za teoriju priznanja.

[139] Podsjetimo se da je „viši stupanj bitka" za Machiavellija izravno povezan s težnjom puka: tamo gdje je puk življi, „politička situacija" omogućuje projekt širih razmjera (Manent, 1998: 59). Iz cjeline Machiavellijeva nauka proizlazi da jako društvo postoji samo kada je puk *jak*. U nastavku ćemo nastojati pokazati što, u kontekstu društvenih borbi za priznanje, zapravo znači jaki plebs.

omogući da postanu svjesni svoje vlastite pozicije u društvenom polju, tako što u okviru neke partikularne situacije projicira odgovarajući tip predodžbe koja omogućuje autorefleksiju pučana i velikaša. Tako velikaši u predodžbi koju projicira vladar odozgo, trebaju prepoznati (*to recognise*) *sebe*, a ne plebs, baš kao što i plebsu valja prepoznati sebe, tj. svoju vlastitu subjektivnost. Ta slika koju vide o sebi pritom nipošto nije puka zrcalna refleksija njih samih, već mijenja njihovu svijest o onome što oni jesu, što pak predstavlja začetak mogućnosti intersubjektivivnog suodnošenja/sporazumijevanja između dviju političkih klasa.

Vladar omogućuje plebsu da *govori*, tako što ga usmjerava da se okrene prema sebi i prepozna svoj status u društvenom polju,[140] što već u sebi predstavlja čin odupiranja ideologiji velikaša, koja teži penetrirati u plebs i posve posjedovati njihova tijela. Priznanje se kod Machiavellija ne odvija u obliku integracije ili postupnog faktičkog izjednačavanja političkih klasa, koje bi korespondiralo napretku društva.[141] Iz perspektive Firentinčeva nauka slijedi da ukoliko je regulativna ideja priznanja integracija, tada je riječ o politici koja se okreće prema velikašima i stoga zatvara polje mogućnosti zamišljanja drugačije stvarnosti. Takva politika teži ukinuti *razliku,* i stoga zatvara prostor *političkoga*.[142] Umjesto neutralizacije ili poricanja razlike u težnji, konflikt velikaša i plebsa valja regulirati na način da on bude produktivan za slobodan i moćan politički poredak. Priznanje se ne smije svesti na individualno ili kolektivno *samopotvrđivanje* jer ono uvijek uključuje i samouspostavljanje, tj. proizvođenje na djelu.[143] Priznanje je tako, u načelu, uvijek odgođeno (Butler, 1993): ono što mi želimo da se prizna kroz borbu za priznanje jest upravo ono što *još nije*, tj. upravo ono što se odbija priznati. Ukoliko je ono uistinu način formiranja/proizvodnje zajednice, tada zahtjev za priznanjem treba očitovati svoju suštinsku *političku* dimenziju, kao zahtjev za *destabiliziranjem* zajednice koji potvrđuje nemogućnost postizanja konačnog identiteta zajednice. Identiteti onih koji su isključeni trebaju se preobraziti izvan toga kako su konstituirani od strane dominantne kulture, i trebaju se repozicionirati u pokretače dinamike i jamce vitaliteta društva, čime proširuju obzore mogućnosti *postojanja* za čitavu zajednicu, te omogućuju viši stupanj

[140] Iz Machiavellijeve perspektive borbe za priznanje nisu borbe koje su primarno usmjerene prema drugima. Priznanje ne dolazi od drugih, nego primarno od nas samih. Mi smo pozvani da prepoznamo u sebi ono što jesmo.

[141] U tom slučaju, pod krinkom emancipacije događa se novo i još opasnije porobljavanje plebsa. Potlačeni paradoksalno bivaju sve manje slobodni, jer su zapravo normalizirani i disciplinirani, tj. sasvim prožeti dominantnom normom.

[142] U kontekstu Machiavellijeva nauka velikaši i plebs ne postaju faktički isti i/ili sve sličniji kao što to misli Strauss, ili kao što to proizlazi iz Honnethove teorije priznanja. Oni ostaju različiti, ali supostoje u dinamičkom odnosu, u pluralitetu perspektiva predstavljenima figurama velikaša i plebsa.

[143] *Cf.* Foster, 1999: 14 gdje on eksplicite upozorava da se priznanje ne smije svesti samo na afirmativnu dimenziju, tj. potvrđivanje, već mora uključivati i tranformativnu dimenziju.

zajedničkog bivstvovanja. Ono što iz perspektive Machiavellijeva nauka nedostaje Honnethovoj teoriji priznanja jest spoznaja produktivne moći priznanja u smislu inovacijskog kapaciteta sadržanog u borbama za priznanje.

Plebs uz pomoć vladara treba prepoznati svoju prirodu i pozvan je da se *ne plaši* biti ono što jest. On treba shvatiti da se njegova „težnja da bude" u osnovi svodi na stalno *zamišljanje* drugačije stvarnosti, koje jamči efikasan otpor spram dominacije velikaša. Umjesto da „priznanje" izbori jednostavnom integracijom u društvo, plebs je pozvan da odustane od onoga što jest, a što je rezultat dominantne moći i da uz pomoć političke instance od sebe proizvede nešto što još ne postoji, i što uopće ne može znati kakvo će biti.[144] Plebs na sebe treba preuzeti rizik i radost inovacije, i kao svoj identitet odabrati ne-identitet, ili još-ne-identitet, tj. neuklopivost. Vladar koji razumije narav izvorne društvene podjele i različite motive koji pokreću političke klase, ohrabrit će plebs da sudjeluje u izvanrednom i nevjerojatnom eksperimentu i riziku stalne metamorfoze. Za to je potrebna kolektivna hrabrost i izuzetan napor, e da bi se proizvela ruptura u odnosu na postojeće društvo, tj. da bi plebs proizveo čudo novog života, što je u skladu s pozitivnom afirmacijom izvorne društvene podjele, kao osnovnog principa zajednice. Slika koju pred očima valja imati jest čudnovata šuma Cimina (D, II. 33) u kojoj, pod vodstvom odrješitog kapetana, nemoguće postaje mogućim. Fikcija je pritom od odlučujuće važnosti jer ona može funkcionirati kao dio istine. Naime, ukoliko vladar omogućuje plebsu zamišljanje društva koje još ne postoji, tj. ukoliko podrži njihovu težnju za otporom dominaciji velikaša, plebs može, nasuprot dominantnim normama društva, sasvim transformirati i sebe i čitavo društvo. Funkcija vlasti je upravo zajamčiti mogućnost da plebs na sebe preuzme *queer* identitet,[145] što znači otvaranje čitavog

[144] Plebs se treba izumiti, transformirati, transcendirati, prevazići samoga sebe, a to je nužni uvjet za postojanje snažnog i slobodnog društva. Primjerice, kada je riječ o homoseksualcima, valja se izdići iznad seksualne težnje koja definirana homoseksualce homoseksualcima i seksualnu težnju povezati s posvemašnjim prevrednovanjem cjeline života pojedinca. Ta transformacija može rezultirati proširenjem političke slobode čitave zajednice. Foucault u tom smislu govori o načinu etičkog ostvarivanja/oblikovanja (brige o sebi) koje teži odricanju (askezi) od sebe (Foucault, 2013c: 231), a cilj tog napornog rada na sebi je „stilizacija držanja i estetika života" (Foucault, 2013b: 93). Rezultat je nepreklapanje između subjekta i načina na koji je on društveno konstituiran, što predstavlja izvor slobode cjelokupne zajednice. Riječ je o jednom eksperimentu kojeg plebs vrši nad samim sobom uz pomoć vladara, e da bi otkrio drugost u sebi samome, a društvo svoju snagu.

[145] *Queer* je identitet bez esencije (Halperin, 1997: 61, 62, 79). *Queer* se ne može definirati u supstantivnom smislu. On podrazumijeva čitav spektar mogućnosti i potencijala koji svoje značenje dobiva kroz asimetrični odnos s normalnim, legitimnim, dominantnim (*ibid.*: 66). Riječ je o (strateškoj) poziciji otpora (*ibid.*: 113) marginaliziranih skupina, koja očituje zahtjev za *neasimilacijom.* Queer identitet je u suštini *prazno mjesto,* identitet koji je ne-identitet jer je u stalnom nastajanju.

spektra različitih mogućnosti sadržanih u pojmu plebsa.[146] U pozadini plebejskog karaktera cjelokupnog Machiavellijeva nauka stoji *queer* teorija društva koja je sadržana u Firentinčevim političkim tekstovima.[147] Biti pripadnikom plebsa znači odbiti postojeće, dominantne načine i stilove života, te kreirati nove društvene odnose. Biti plebs znači biti u nastajanju, u procesu stalne transformacije. Samosvjesni plebs je upućen na umnažanje, izumljivanje i uspostavljanje novih oblika odnosa unutar nekog društva, što predstavlja važan resurs za moć i snagu tog društva. Djelovanje plebsa jest izumljivanje slobode na djelu. Pritom nipošto nije riječ o teleološkom djelovanju, koje bi težilo ostvariti neku unaprijed određenu svrhu (npr. samoostvarenje), već se pozicija u nekoj simboličkoj zajednici (npr. homoseksualaca) koristi, e ne bi li transformirali i sebe i društvo.[148] Nedovršivost oblikovanja plebsa kao subjekta tj. nesvodivost plebsa na konačni identitet, ukazuje na nedovršivost formacije društva, i na nemogućnost preklapanja/podudaranja društva sa samim sobom.

Velikaši u isto vrijeme trebaju osvijestiti svoj subjektivitet koji je temeljen na dominaciji. Velikaši su po prirodi razboriti i lukavi. Oni su pozvani da djelomično obuzdaju svoju dominaciju, i da je svedu na prihvatljivu razinu, te da, štoviše, na sebi svojstven način, i sami shvate da postoji spektar različitih načina postojanja u svijetu. Pritom je ključni Machiavellijev uvid da je plebs definiran isključivo preko težnje da velikaši ne dominiraju nad njim i da mu ne zapovijedaju, tj. da sam ne želi zapovijedati ili dominirati.[149] Drugim

---

[146] Honnethova moderna, *normalizirajuća* etika samoostvarenja jest u osnovi tehnologija proizvodnje cjelovito oblikovanih individua. Međutim, ono što se proizvodi kroz borbe priznanja plebsa kao onih koji su potlačeni, iz perspektive Machiavellijeva nauka, uopće nije čovjek koji će najzad biti identičan sa samim sobom, tj. koji će biti konstituiran prema vlastitoj esenciji. Čovjekova je esencija da nema esencije. Sebstvo je, paradoksalno, mjesto radikalne i nesvodive drugosti. *Cf.* slično Halperin 1997: 75, 104, u kontekstu rasprave o Michelu Foucaultu.
Imitacija dominantne norme u spektru postojanja plebsa koji upućuje na heterogenost može biti tek jedan način postojanja u svijetu. Čitav se spektar ne može i ne smije svesti na dominaciju samo jedne perspektive. Plebs treba shvatiti da nije nužno ono što je on mislio da jest, tj. treba prihvati svoj novi subjektivitet, ono što on zbiljski jest. Spektar figura plebsa je nesvodiv na bilo koju pojedinačnu perspektivu, on je štoviše proizvodan za beskonačno mnogo novih perspektiva ili načina postojanja. *Poqueeravanje* plebsa je proces beskonačnog rastjelovljenja plebsa i njegovog neprestanog rekreiranja, koje udahnjuje novi život društvu u cjelini. Po mom sudu, Machiavellijev odnos s mladima valjalo bi reinterpretirati u naznačenom *queer* kontekstu.

[147] Sama nemogućnost da se zatvori rasprava o Machiavelliju, odnosno nesvodivost Firentinca na jedan konačan identitet, u osnovi je izraz same prirode njegova učenja, koje u pojmu *queer* kao kontinuiranom otporu potlačenih, očituje svoj fundamentalni element.

[148] U odsutnosti čvrstog standarda potpunog samoostvarenja individue, koje je vezano za teleološko, idealizirano razumijevanje Moderne, normativni zahtjevi za priznanje mogu se opravdati pozivanjem na *društvotvornu funkciju* plebsa utemeljenu u kontinuiranom otporu spram dominacije. Bez obzira na izostanak čvrstog standarda „punog priznanja“, moguće je i dalje donositi komparativne sudove o pojedinačnim situacijama i/ili društvenim borbama.

[149] U slučaju kad su pojedini članovi plebsa, u okviru neke konkretne situacije, vođeni težnjom za dominacijom (stjecanjem), oni se zapravo više ne mogu označiti plebsom, već postaju velikašima.

riječima, lukavi velikaši nemaju razloga za strah od plebsa. Pozvani su da shvate da će i dalje, iako na umjereniji način, nastaviti težiti za dominacijom u novom poretku. Zbog prirode svoje težnje plebs *ne* teži nametanju novih kulturnih obrazaca društvu, već svojom inovacijom proširuje spektar mogućnosti postojanja za čitavo društvo.

Machiavellijev nauk primijenjen na područje teorije priznanja ne implicira neutralnost između različitih koncepcija dobroga života. Iz perspektive istinske *politike* priznanja, ne smije se neutralizirati različite figure plebsa u okvire privatnosti, već, upravo obrnuto, treba politizirati te identitete kako bi proizveli snažno društvo. Machiavellijev je projekt sklon inovativnim formama koje proizvodi plebs, ne zato što su one u moralnom smislu bolje ili lošije od postojećih formi života, već zato što proširuju mogućnosti postojanja u društvu kako za plebs, tako i za velikaše.[150] Bolje je, odnosno snažnije/moćnije ono društvo, koje uključuje širi spektar postojanja kako za klasu velikaša, tako i za klasu puka.[151] Na općenitoj razini analize, Machiavelli nam omogućuje da shvatimo prednosti istinskog demokratskog režima, koji omogućuje čitav spektar mogućnosti u okviru klase plebsa, koja djeluje kao stalni pogon transformacije društva, tj. jamči istinsku promjenu u poretku priznanja. Snažnije/moćnije je ono društvo koje kroz mnoštvo dinamičkih interakcija, kako unutar tako i između klasa, ostvaruje veće mnoštvo različitosti, jer je upravo nesvodiva *razlika* u skladu s izvornom

---

Machiavelli je svjestan problema da će među pukom postojati oni koji će željeti zapovijedati. Kao što Firentinac pokazuje u D, I. 16, čak i pod pretpostavkom eliminacije velikaša, neće nastati homogeno društvo nego će *iz puka* uvijek izvirati novi velikaši. Plebs stvara velikaše unutar svoji redova. Binarni sustav dvije različite težnje uvijek se iznova reproducira (Mansuy, 2016: 578). Stvar se dodatno usložnjava ako se ovdje pridoda i moja analiza P, 19 u potpoglavlju 3.2.6. gdje sam sugerirao mogućnost da velikaši među sobom stvaraju svojevrsne super-velikaše.

[150] Machiavellijev nauk nije neutralan između različitih pojedinačnih likova unutar klase plebsa i klase velikaša, a, dakako, niti između tih klasa općenito, već daje prednost onim figurama koje otvaraju širi spektar mogućnosti postojanja u društvu.

[151] Čini mi se da je stajalište koje sam dugo kritički pripisivao Lefortu u osnovi neopravdano. Naime, mislio sam, da je odsustvo najvišeg principa Machiavellijev i Lefortov najviši princip, tj. da je nepostojanje najviše istine njihova Istina. Međutim, na taj sam način bio puno bliže upravo Straussovoj kritici Machiavellija, negoli istinskom razumijevanju Lefortove misli o Firentincu. Naime, iako u okviru Machiavellijeva mišljenja možemo komparirati različita društva, to nipošto ne znači da Machiavelli nudi novi idealni standard ili model koji omogućuje komparaciju. S Machiavellijem trebamo naučiti misliti upravo izvan okvira najvišeg standarda/principa jer nas takav princip zatvara u okvire starog načina mišljenja, e da bismo umjesto prostora jedne Istine, zaista otkrili mnoštvo istina koje tvore društvo otvoreno događaju, tj. povijesti. Izvornu podjelu kao središnji princip Machiavellijeva društva ne treba poimati kao konačnu Istinu, nego kao prazno mjesto koje ukazuje na suštinsku *otvorenost i kovnost društva*. Društvo nema bilo kakvu unaprijed određenu esenciju, što nam omogućuje da ga stalno ponovno gradimo i osnažujemo. Upravo nam plebs, zbog svoje inicijalne pozicije izvan građanskog društva, omogućuje da shvatimo da je društvo suštinski simbolički prostor koji se ne smije, a dugoročno i ne može, svesti na statičku, faktičku realnost.

podjelom društva.[152] Razlike između klasa su neukidive i poželjne, ukoliko se težnje plebsa uz pomoć vladara dovede do usijanja, tj. ukoliko se zajamči da plebs neprestano prelazi sve svoje konkretizirane figure. Machiavellijeva nova politička ontologija kretanja i konflikta vodi prema društvu inovacije koje karakterizira suštinska otvorenost i pluralitet različitih stilova života, a koje proizlazi iz plodonosnog suodnošenja političkih klasa velikaša i puka. Firentinčevo zagovaranje politike otvaranja vrata strancima, onom *Drugom* koji je isključen iz društva, a koji bismo mogli označiti pripadnikom klase puka, valja čitati kao bit svakog istinski demokratskog režima.[153]

Nasuprot Straussovim zaključcima o istinskoj naravi Firentinčeva učenja koje tobože implicira vladavinu straha, Machiavellijev projekt sastoji se, upravo suprotno, u postupnom *oslobađanju od straha*[154] svakog pojedinačnog aktera, velikaša, pučana i vladara.[155] Naravno,

---

[152] Machiavelli nedvojbeno preferira demokratsku republiku, jer ona predstavlja najsnažnije društvo koje uključuje najviše različitih perspektiva, tj. u kojima velikaši i plebs supostoje u kontekstu najvećeg spektra različitih mogućnosti koje su otvorene za obje klase, i koje omogućuju intersubjektivnu emancipaciju kako među brojnim likovima unutar pojedinačnih klasa, tako i ponajprije, između figura koje pripadaju različitim klasama. Ovakvi su zaključci u suglasju s Lefortovim nalazima o Firentincu, kojemu naš interpret pripisuje novi, moderni način razumijevanja režima koji polazi od problema izvorne društvene podjele, a iz čega je kasnije Lefort izveo svoje navlastito razumijevanje demokracije. Moderna demokracija, koja u okviru Machiavellijevog nauka odgovara republici, sasvim je nov tip režima koji najbolje odgovara na problem društvene podjele. Demokracija se ne da svesti na set institucija, nego je prije svega riječ o sveobuhvatnom *stilu/načinu života*, tj. o specifičnom načinu oblikovanja društvenoga koji inzistira na *promjeni*, umjesto na očuvanju. Pobuđivanje imaginacije plebsa, tj. njegove sposobnosti da zamišlja nove realnosti znači jamčenje stalnog proizvođenja i širenja prostora političke slobode, kao procesa neprestanog kritičkog, subverzivnog propitivanja svake dominantne norme, i svake „prirodne“ i „normalne“ strukture.

[153] Podsjetimo se, u D, I. 6 Machiavelli najzad diskreditira Spartu jer je preferirala mir nad konfliktom, te je zatvarala vrata strancima, a puku onemogućila sudjelovanje u političkom i vojnom životu. Rim je učinio suprotno i tako postao najveća republika u povijesti. Rim je naime naoružao puk i *primao je strance u redove svojih građana*. Jedino svi zajedno, velikaši i plebs, mogu graditi snažnu političku zajednicu i tako „širiti vladavinu i moć“ (D, I. 6: 165).

[154] Težnja velikaša za stjecanjem proizlazi iz straha od gubitka postojećeg (D, I. 5: 163), a plebs je pak stoga u strahu od velikaša (D, I. 4: 161), što ih smješta na sličnu osnovu. Međutim, zadatak je vladara da obuzda strah velikaša, te da istodobno plebs oslobodi straha, e da bi plebs zaista u sebi otkrio ono što jest, naime, svoju *queer* prirodu, čime se osigurava trajna institucionalizacija težnje da se bude i jamči snaga političke zajednice. Važno je međutim primijetiti da, barem iz pozicije plebsa, ono kako mislimo o svojoj vlastitoj subjektivnosti, i spoznaja onoga što mi jesmo, može, u prvi mah, predstavljati veliki gubitak. Riječ je o procesu rastakanja mitološke/idealističke predodžbe starog identiteta i prihvaćanje novog *queer* identiteta. Iz perspektive razvoja klasne samosvijesti kod plebsa, nasilje u Machiavellijevoj političkoj teoriji otkriva se prvenstveno kao simboličko nasilje.

[155] Kad je riječ o vladaru vidi *supra* fusnote 126 i 133 u ovom poglavlju. Radi preglednosti na ovom mjestu možemo konstatirati kako vladar nije vođen težnjom za (ne)dominacijom, nego težnjom za pravim znanjem, i otuda ga karakterizira viši oblik svijesti. On je pozvan da shvati logiku izvorne društvene podjele i različitu narav klasnih težnji. U slučaju posjedovanja pravog znanja, on nema drugog izbora negoli da pristane uz težnju plebsa, tj. da mu pomogne da u sebi samome pronađe nesvodivu drugost, jer je to jedini način da iz klasne podjele proizvede najsnažniji oblik društva. Vladar tako ne postupa s, dugoročno štetnog, stajališta empatije i emocionalnog poistovjećivanja s

pod uvjetom da shvate svoje odgovornosti i obveze unutar društvenog polja, a što je pretpostavka njihova subjektiviranja. Ograničenje dominacije i/ili transformacija društva odvija se kroz interakciju koju vladar omogućuje svojim posredovanjem.[156] Vladar podučava klase velikaša i puka da postoji čitav spektar postojanja u svijetu kako za velikaše tako i za puk, i ako su oni u stanju da to prepoznaju, oni mogu otvoriti obzore drugačije stvarnosti, te mogu reorganizirati društvo na način da se nasilje i dominacija smanje na podnošljivu razinu. Machiavellijem inspirirana teorija priznanja smjera *dinamičkoj interakciji* vladar-plebs-velikaši, u okviru koje su svi akteri uvijek i neprestano u nastajanju (*becoming*), jer se svi međusobno neprestano intersubjektivno emancipiraju tj. *oslobađaju sebe samih* i istovremeno pridružuju jedni drugima. Vladar će u jednom trenutku shvatiti kako je njegova *posrednička* uloga završila i da se akteri na pozornici, kao rezultat njegova djelovanja, odnose na način koji je produktivan za društveni poredak u cjelini. U jednom trenutku vladar nestaje s pozornice Grada, budući da ga svijest o njegovoj vlastitoj poziciji i funkciji nužno vodi prema samoponištavanju, odnosno prema potpunoj depersonalizaciji političke vlasti i uspostavi države.[157] *Rasprave* se u tom kontekstu mogu reinterpretirati kao moment u kojem velikaši i plebs uz pomoć države prepoznaju i uspješno igraju svoje uloge. Velikaši su pritom barem inicijalno sputani zakonom, a govor plebsa i njihova fizička prisutnost su zajamčeni u *javnoj* sferi. Ali, s Machiavellijem moramo kritički pretpostaviti da će se plebs umoriti i pokleknuti u inovaciji, a da će velikaši razviti nove strategije dominacije, pa će se poredak nužno iskvariti. To će rezultirati oblicima neodgovarajućeg priznanja, što će zahtijevati obnovu, „povratkom na početak“ (D, III. 1).[158]

Zaključno, u plodnom dijalogu s postojećim kritikama Honnetha, pokušali smo ugrubo ocrtati moguće konture specifičnog makijavelijevskog doprinosa teoriji priznanja. Graditi teoriju priznanja na baštini Machiavellijeva nauka podrazumijeva da se priznanje, u prvom

---

pukom, već djeluje sa stajališta racionalnog suosjećanja, koje omogućuje da djelomično pristane uz težnju puka, e da bi omogućio poredak koji otvara prostor i za velikaše i za puk u cijelom spektru potencijala njihova postojanja. Vladar nikada ne može znati što to znači biti plebs, budući da je plebs stalno u nastajanju. On mora spoznati da je oslobađanje kreativnog potencijala plebsa važno za proizvodnju društva, koje s tog izvora neprestano crpi svoju snagu i moć.

[156] Vladar osigurava dinamičku ravnotežu sustava, koji je prekomjernom težnjom velikaša za dominacijom u nekom trenutku izbačen iz ravnoteže, pa zadobiva oblik posvemašnje stabilizacije koja upućuje na slabo društvo. Machiavelli zagovara najvitalniji mogući poredak, koji je utemeljen na stalnom radu težnje puka za otporom tlačenju i dominaciji velikaša.

[157] Samoponištavanje vladara označuje transformaciju personaliziranog tipa političke dominacije u impersonalni aparat javne vlasti. Drugim riječima, osobu vladara zamijenjuje suverena država koja postaje instrument regulacije klasnog sukoba.

[158] Kada (ako) dominacija velikaša ponovno postane neizdrživa, tj. kada društveni sustav postane korumpiran, potrebna je iznova intervencija vladara-diktatora.

momentu, preko posredovanja vladara, odvija okretanjem plebsa i velikaša prema sebi samima, što predstavlja nužan preduvjet same mogućnosti subjektiviranja. Na metodološkoj ravni, važno je primijetiti kako Machiavelli nipošto nije, kao što to smatra Strauss, gospodar značenja svoga djela koje se pažljivim i upornim čitanjem teksta može otkriti u obliku konačne istine o autorovoj izvornoj intenciji. Legitiman pristup istraživanju u području povijesti političkih ideja usmjeren je na shvaćanje klasičnih tekstova kao prilike za istinski *dijalog* s autorom, usmjeren na rješavanje suvremenih problema koji su autoru klasičnog teksta kojeg razmatramo morali, barem dijelom, biti nepoznati. Kroz poduzimanje napora tumačenja klasičnog teksta, umjesto fokusiranja na iluzornu rekonstrukciju „istinskog" autorovog nauka, interpret se iz pozicije vlastite suvremenosti treba priključiti autoru u naporu promišljanja *svijeta*, što dakako čini u horizontu i pomoću kategorijalnog aparata ponuđenog u autorovim izvornim tekstovima. Ovim radom nastojali smo doprinijeti obnovi upravo takvog istraživanja povijesti političkih ideja, koje za cilj ima izravnu intervenciju u naše *ovdje i sada*, kroz pobuđivanje inspiracije kod onih potlačenih, kako bi oni *u sebi* pronašli svoju *izvornu, nesvodivu autentičnost*.

ZAKLJUČAK

Predmet bavljenja ovog rada bilo je kritičko vrednovanje Machiavellijeva poimanja političkoga. U rasvjetljavanju problematike političkoga posebnu smo pozornost posvetili ključnim tekstualističkim tumačenjima Machiavellijevih čuvenih spisa *Vladara* i *Rasprava*. Radi se o Straussovim *Mislima o Machiavelliju* (1958) i knjizi Claudea Leforta *Machiavelli. Rad djela* (1972). Lefort je svoje tumačenje Machiavellija kao teoretičara političkoga razvio upravo u plodnom, kritičkom dijalogu sa Straussovim filozofskim razumijevanjem Firentinčeva nauka.

U metodološkom pogledu Straussovo i Lefortovo tumačenje spadaju u tabor tekstualističkih čitanja Firentinca, koja u prvi plan stavljaju naglasak na sam tekst i njegovu organizaciju. Iako ne ostaju slijepa za kontekst u kojem djelo nastaje, ova tumačenja polaze od pretpostavke da kod djela Klasika postoji dio nesvodljive autonomije koji nam omogućuje da s njihovim tekstovima mislimo i vlastitu suvremenost. Unatoč sličnosti u pogledu osnovnog metodološkog pristupa Machiavellijevim političkim tekstovima, u ovom radu fokusirali smo se na analizu specifičnosti u metodologiji dvaju tumača, koje nam omogućuju da objasnimo neke od fundamentalnih razlika u rezultatima njihove analize projekta *Vladar-Rasprave*.

Za Leforta tumačenje *djela mišljenja* prije svega podrazumijeva zajedničko čitanje budući da djelo ne postoji izvan interpretacija koje je ono iznjedrilo. Sekundarna, kritička literatura zajedno s izvornim tekstom autora kojeg tumačimo čine *djelo mišljenja*. Prema Lefortovom sudu *djelo mišljenja* uopće nema jedno konačno značenje koje je u njega unaprijed upisano, niti je uopće moguće utvrditi konačan predmet o kojem djelo progovara, jer se prostor djela neprestano širi kroz nova čitanja i nove interpretacije, i na taj se način ujedno neprestano otvara i novi prostor mišljenja izvan izvornih intencija samog autora. *Djelo mišljenja* je prostor neprestanog kretanja, otvaranja i širenja. Ono je uvijek iznova neodređeno i neodredivo. A upravo na tu neodređenost odgovara interpretacija, ali je ne dokida. Svako djelo stoga u bitnome ostaje enigma. Zajedničkim čitanjem s drugim interpretima, svojevrsnom kolektivnom interpretacijom, interpret biva uvučen u raspravu o čemu se u djelu zapravo radi. Tumač shvaća da postoje višestruki ulazi u djelo iz različitih dijelova teksta i postupno opreznije, pažljivije pristupa tekstu, te postaje senzibilniji za ono što je prisutno između redaka. Uz pomoć drugih tumača čitatelj ispod površinske razine teksta tako otkriva skriveni dio tekstualnog tkanja, jer biva prijemčiv za mnoštvo skrivenih znakova:

digresije, pomaci u značenju, dvosmislenosti, izostavljanja, nedosljednosti, nejasnoće, proturječja na koja prethodno nije obraćao pažnju. Na taj način postupno se ocrtavaju konture novog prostora mišljenja: odjednom se raspada jasna i transparentna struktura teksta i logika argumentacije iz prvih čitanja. Sam predmet o kojem djelo govori doveden je u pitanje. Lefort smatra da se kontradikcije i nelogičnosti u Machiavellijevom djelu nikada ne mogu posve razriješiti. Machiavellijeva misao kojom naš autor misli političko kreće se mnogim strmim i nesigurnim putovima jer nastaje kao rezultat odvažnog poduhvata da se postupno, propitivanjem svih prevladavajućih mišljenja, oslobodi starih principa politike i otvori prostor za sasvim nov tip političkog mišljenja. Firentinčevi tekstovi tako predstavljaju rad misli na djelu. Autor nas neprestanim pobuđivanjem sumnje o svakom naizgled sigurnom uporištu u njegovom tekstu poziva na dijalog, na diskusiju s njim samim. *Djelo mišljenja* nam omogućuje da mu posudimo svoje misli, da proizvedemo novu interpretaciju, i da nastavimo dijalog s Machiavellijem iz pozicije problema naše suvremenosti. Budući da je *djelo mišljenja* uvijek u svijetu, ono je uvijek i dio suvremenosti, ono je prostor stalnog proizvođenja novih misli. *Djelo mišljenja* nas neprestano uči misliti. Ono je simboličko tkanje koje je uvijek upućeno i čitatelju iz budućnosti. Autor nije gospodar konačnog značenja svoga djela, pa težnja za gospodarenjem *djelom mišljenja* za Leforta predstavlja tek imaginarno znanje, koje rezultira pukom ideologijom. Iskustvo tumačenja *djela mišljenja* uključuje napor stalnog kritičkog propitivanja Machiavellijeva teksta. Umjesto da nudi konačne odgovore, Lefortov nas Machiavelli uči postavljanju pitanja.

Lefortov pristup tumačenju Machiavellijeva djela, za razliku od Straussa, veliku pozornost pridaje kontekstu Firence njegova vremena, kao odlučujućem polazištu za razumijevanje njegova općeg političko-teorijskog nauka. Kontekstualni dio Lefortove analize pokazuje da je humanistička, u osnovi demokratska teorija, koja zagovara participaciju svih građana u javnim poslovima, u Firenci paradoksalno formirana u kontekstu kontrarevolucije visoke i srednje buržoazije, nakon neuspjeha ustanka tkača 1378. godine. Tada je zapravo participacija najnižih slojeva značajno ograničena i nastupa razdoblje *governa stretta*. Humanizam u kontekstu Firence ima ideološku funkciju jer se njime kao strategijom dominacije služe velikaši da bi za se preuzeli državu, a pritom je od posebnog strateškog značenja njihova projekcija mitološke predodžbe Rima koju je Machiavelli namjerio rastočiti, a sve kako bi ovdje i sada, u Firenci njegova vremena, omogućio primjerenu političku intervenciju. Machiavellijev način čitanja Livijeve povijesti Rima je ponajbolji primjer da

konačno gospodarenje *djelom mišljenja* nije moguće, i da je potrebno osvijestiti razliku između interpretacije i ideologije.

Poput Leforta i Strauss pri tumačenju Machiavellijevih tekstova, kao i tekstova Klasika općenito, ukazuje na potrebu razlikovanja egzoteričnog (površinskog) i ezoteričnog (skrivenog) dijela Firentinčeva nauka. Prema Straussovom mišljenju, međutim, filozof svoj nauk razvija na dvije razine kako bi zadovoljio ukuse dva tipa publike. Tako se naukom sadržanim u površinskoj ovojnici djela obraća većini čitatelja, tj. običnim ljudima, dok je skriveni, najvažniji dio autorova nauka namijenjen samo njegovim najumješnijim čitateljima - filozofima. Potonji su pozvani da se uz pomoć niza retoričkih tehnika i strategija poput prešućivanja, kontradikcija, dvosmislenosti u značenju, aluzija, promjena tona, kojima se autor svjesno poslužio u svojim tekstovima kako bi prikrio svoj tajni nauk, uzvise na razinu razumijevanja pravih autorovih intencija i njegove zbiljske poruke. Strauss tako polazi od pretpostavke da tekst ima konačno značenje koje je moguće u potpunosti dešifrirati od strane filozofa. Machiavelli je potpuni gospodar značenja svoga djela. Prema Straussovom sudu, Firentinčevim spisima valja pristupiti najozbiljnije moguće jer u tekstovima savršenih pisaca koji su dostojni nasljednici najviše antičke vještine pisanja nema slučajnih pogreški. Strauss se nedvojbeno iskreno divi Machiavellijevoj vještini pisanja koja Firentinca svrstava uz bok najvećih klasičnih autora.

U pozadini Machiavellijeve tehnike „pisanja između redova“ valja sa Straussom prepoznati pedagoški ezoterizam. Machiavellijev je projekt *Vladar-Rasprave* pažljivo dizajniran kako bi pridobio umove i srca mladih, tj. kako bi oni postali uvjerene i gorljive pristaše njegovog novog izopačenog učenja. Mladi su po prirodi odriješiti i žestoki u djelovanju, a Machiavellijevo je učenje posve u skladu s njihovim ukusom. Firentinac se tako koristi nizom zagonetki čija su rješenja unaprijed znana autoru, a sudjelujući u njihovom rješavanju pozorni čitatelji postupno postaju slični svome učitelju i počinju misliti na izopačeni makijavelijevski način, te bivaju spremni za prihvaćanje, i štoviše, propovijedanje nove istine društva. U razlici spram Leforta, Machiavellijeva tehnika dvostrukog pisanja je prema Straussu plod lukave strategije koja smjera iskvariti svoje čitatelje i prisiliti ih da i oni sami sudjeluju u izricanju Firentinčeve blasfemične misli. Najmarljiviji Machiavellijevi čitatelji postupno postaju Machiavellijevi apostoli koji su pozvani da komuniciraju učenje svoga učitelja Anti-Krista i da među širokim masama na dugi rok regrutiraju i opremaju njegovu vojsku. Uz njihovu pomoć Firentinac na dugi rok, kao nenaoružani prorok, metodom propagande kojom je i kršćanstvo ostvarilo pobjedu nad poganizmom, ostvaruje dominaciju

nad čitavim dotadašnjim poljem znanja klasične političke filozofije i kršćanstva, te za se priskrbljuje vječnu slavu koja pripada utemeljiteljima novih načina i poredaka.

Machiavelli je utemeljitelj novih načina i poredaka i stoga je u početku sasvim usamljen u svom radikalno novom mišljenju o političkome i društvu. U svrhu zadobivanja povjerenja čitatelja Machiavelli strateški, u prvi mah, svoj nauk predstavlja kao povratak Antici u političkim stvarima. Firentinac pobuđuje inspiraciju svojih suvremenika jednim specifičnim čitanjem Livijeve *Povijesti Rima*. Machiavelli je naumio pokazati da je Rimska Republika superiornija od kršćanske republike i da je njezina imitacija moguća u suvremenosti. Projekt oslobađanja političkog života od pretenzija Crkve omogućit će u ovostranosti jedno snažno i slobodno društvo naoružanih građana, koji su zaokupljeni stjecanjem vječne ovosvjetovne slave koju donosi stvaranje moćnog i trajnog carstva. Takav je projekt dakako prepun opasnosti jer kršćani smatraju da je imitacija Starih moralno nemoguća, pa u ime zahtjeva Biblije za poniznošću odbacuju zanimanje Starih za ovosvjetovnu slavu. Ali Firentinac je proračunato namjerio da postupno zadobije povjerenje barem onih inicijalno humanistički nastrojenih čitatelja. U tom kontekstu u *Raspravama*, iz Straussova rakursa, valja obratiti pozornost na Machiavellijevu uporabu Livija. Kako bi zadobio pozornost svojih čitatelja Firentinac polazi od izjednačivanja onog dobrog i onog starog, pa nakon diskreditacije konkurentskog modela Sparte, uspostavlja autoritet Rima i njegovog najslavnijeg povjesničara Livija. Machiavelli koristi Livija kao svoju Bibliju u projektu usmjerenom na dokazivanje superiornosti Starih i antičke vrline u političkim stvarima u odnosu na Moderne. Slaveći Rim Machiavelli kroz usta Livija i njegovih likova zapravo kritizira Modernu. Strateška pohvala antičkog Rima i poganske religije, te pozicija pukog komentatora Livijevih povijesnih spisa, omogućuje Machiavelliju primjereno i javno obranjivo polazište s kojega može relativno zaštićen kritizirati biblijsku tradiciju. Međutim, nakon što je uspostavio autoritet Rima Firentinac ga postupno dovodi u pitanje, koristeći se Livijem koji se, naime, koristi perspektivom neprijatelja Rima kako bi u svoje ime prikriveno kritizirao Rim. Iz Machiavellijeve vizure osnovni je problem Rimljana što su oni otkrili svoje *modi e ordini* kao rezultat puke slučajnosti i stoga su ti poreci suštinski manjkavi. Firentinac je namjerio spoznati prave razloge prednosti i nedostataka te republike, omogućujući stoga potencijalno realizaciju nove republike inspirirane modelom Rima, koja bi bila bolja i od samog rimskog uzora. Budući da je prvi shvatio prave razloge uspjeha Rima, Firentinac postupno dovodi u pitanje autoritet Livija, kao i autoritet svih ostalih pisaca. Dok Machiavellijev projekt na površinskoj razini predstavlja napad na biblijske pisce, na razini

ezoteričnog nauka on je prvenstveno usmjeren na autoritet pisaca Velike Tradicije. U okvirima D, I Firentinac je svjesno poduzeo *salto mortale*: od podvrgavanja autoriteta Rimu i Liviju, do dovođenja u pitanje autoriteta Rima, a potom i Livija, e da bi se naposljetku samoustoličio na mjesto najvišeg autoriteta i najvećeg pisca - utemeljitelja prosvjetiteljstva.

Strauss u okviru *Misli o Machiavelliju* preuzima Machiavellijevu metodu pisanja. Budući da Machiavelli koristi Livija za svoje vlastite svrhe, Strauss koristi Machiavellija kako bi u ezoteričnom dijelu svoga nauka kroz zagovor obnove načina mišljenja karakterističnog za Veliku tradiciju, pridobio svoje vlastite učenike za obračun s Machiavellijevim modernim vojnicima. Straussova uporaba Machiavellija ponajbolje se ogleda u njegovoj analizi posljednjeg poglavlja *Vladara*. Strauss je u kontekstu prikrivene polemike s njemačkim nacionalistima, uznastojao pokazati da Machiavellija ne treba tumačiti kao patriota i savjetnika Lorenza koji je zainteresiran za utemeljenje jedinstvene države u Italiji. Riječ je tek o lukavoj retoričkoj strategiji, kako bi se na koncu zadobilo povjerenje njegovih čitatelja i blagonaklono čitanje glavnine teksta *Vladara*. Machiavellijevo zlo učenje prvenstveno stremi oslobođenju elite od loše filozofske i kršćanske tradicije. U poznatim recima svoje čuvene analize Strauss, pozivajući se na čuda koja opisuje Machiavelli, a koja prethode objavi Božjih zapovijedi na Sinaju, pokazuje da je Machiavelli u samorazumijevanju novi Mojsije. Firentinac je objavio novi zakonik i prorokovao je da će taj zakonik preporoditi Italiju. Budući da je zakone donio Machiavelli, izravno, i u svoje vlastito ime, on se samosvjesno inaugurira u najizvrsnijeg Bogo-čovjeka. Strauss se, pak, suprotstavlja Machiavellijevom odvažnom, ali izopačenom teorijskom projektu, pa se u *Mislima* koristi Firentinčevom tehnikom ezoteričnog pisanja, i pritajeno se prikazuje Spasiteljem Velike tradicije koja progovara kroz njegova usta. Budući da Strauss piše sa stajališta suvremenosti koja je Tradiciji bila strana, on nije samo glasnogovornik Tradicije nego i njezin punopravni nastavljač.

U pogledu metodologije, najveća je prednost Lefortovog tumačenja Machiavellija, po mom sudu, što Strauss može supostojati kao jedan dio istine o Machiavelliju, dok s druge strane, Strauss postavlja svoju teoriju kao Istinu koja isključuje sva druga tumačenja. Iako je Straussova interpretacija u osnovi poziv na razmišljanje, a Straussov navlastiti ezoterični način pisanja u njegovoj knjizi o Machiavelliju ostavlja prostor različitim tumačenjima, ipak sva su ta tumačenja nužno upregnuta u smjeru obnove klasične političke filozofije, budući da pristupaju Machiavelliju iz perspektive Klasika i prosuđuju ga njihovim standardima.

Strauss je prvi pokazao da *Vladar* i *Rasprave* tvore jedinstveni nauk o modernom društvu, koji počiva na kompleksnom i koherentnom filozofskom sustavu. Problemsko polazište za Machiavellijev odvažni projekt predstavlja Crkva i prevladavajuća interpretacija kršćanstva koja je svijet učinila slabim i okrutnim mjestom za život. S obzirom na univerzalističke ambicije Crkve, i zahtjeve apsolutnog religijskog morala koje ona postavlja kao jedine kriterije političkog djelovanja u kršćanskoj republici, a sve tobože u funkciji spašavanja duše vjernika, kršćanstvo u Machiavellijevim očima, prema Straussu, naspram umijeća mira, predstavlja pogubno umijeće ratovanja. Riječ je o jednom obliku vladavine nad ljudima koji u ime onostrane domovine ovladava čovjekom na Zemlji. Kršćanstvo pritom uspješno imitira Rim koji se lukavo koristio prijevarom da bi pokorio savezničke narode. Kršćanstvo prijevarom osvaja čitav svijet, koristeći se pritom novim oružjem propagande, koja smjera strateškom uvođenju razlikovanja između ovozemaljske i rajske domovine i postulira prednost onostrane domovine i vječnog života. Crkva propisuje načine i pravila spašavanje duše, e kako bi posve ovladala ovozemaljskim svijetom. Firentinac je pak namjerio kršćansku religiju podrediti politici i svesti je, poput poganizma u Antici, na građansku religiju, na jedan element Cjeline.

Problem je s dominacijom prevladavajućeg oblika kršćanstva što je ona bila moguća s jedne strane inovirajući oblike „imitacije“ Rima, budući da je kršćanstvo *ne-ratni* pokret utemeljen na puku kojemu se obraća propagandom i tako ovladava svijetom, ali se s druge strane istovremeno u odlučujućem pogledu kršćanstvo nastavlja na Veliku tradiciju političke misli, prije svega utjelovljenu u figurama Aristotela i Platona. Poput Tradicije, kršćanstvo tumači ljudski život u terminima dobara i ciljeva koji su organizirani hijerarhijski. U oba slučaja (Klasici i kršćanstvo) najviše je dobro derivirano izvanjski, i sastoji se od spoznaje Prirode ili pak Boga, a iz koje se potom izvodi najviši cilj: kultiviranje vrline i usavršavanje čovjekovih potencijala ili pak spašavanje duše. Ključnu kopču između kršćanstva i Velike tradicije čini ideja dobra koja je izvan i iznad Grada samoga, a čijem ostvarenju društvo treba težiti. Iz ideje najvišeg dobra deriviraju se ciljevi političkog djelovanja. Ideja dobra prethodi politici i snabdjeva je dobrom mjerom. Prema Machiavellijevom sudu, iz rakursa Straussova čitanja, greška je klasične političke filozofije i kršćanstva upravo to što u razumijevanju režima polaze od jedne idealističke ideje dobra, tj. od onoga što bi trebalo biti i kako bi ljudi trebali živjeti. Takav je projekt suštinski nerealističan, neefikasan i nekoristan budući da nas iskustvo uči ne samo da takve imaginarne poretke na razini stvarnoga života nikada ne možemo ostvariti, već i ono važnije, da previsoki zahtjevi postavljeni pred čovjeka nužno

vode do eskalacije nasilja i pretjerane okrutnosti, što se ponajbolje ogleda u djelovanju Crkve. Fanatična privrženost Bogu i tobožnjem principu Božje ljubavi paradoksalno postaje izvorom tiranije, kako u smislu prisile nad nevjernicima, tako i u pogledu unutarnje organizacije cjelokupnog života društva u kršćanskoj republici, u čijoj pozadini valja prepoznati zbiljsku istinu tiranije. Machiavelli stoga u razlici spram prevladavajućeg idealizma analizu najboljeg režima izvodi sa stajališta onoga što zbiljski jest, tj. kakvi ljudi zaista jesu. Ljudi su po prirodi zli u specifičnom smislu: oni nisu prirodno usmjereni prema društvu i prema vrlini kako to pogrešno smatraju Klasici. Ljudi streme zadovoljavaju svojih sebičnih interesa, i prije svega težnje za stjecanjem. Izvorno stanje društva je stanje terora, što konzekventno vodi u tiraniju kao nužni početak svakog društva. Na početku društva stoji ekstremni slučaj, koji se nikada ne može do kraja prevladati, čime eksces u Machiavellija trajno zadobiva primat nad moderacijom. Moral i društvo su ipak mogući, ali naknadno.

Ljudi su kovni što ovisi o političkoj *virtù* novog vladara, čovjeka-zvijeri, koji simbolički predstavlja utemeljitelja modernog društva, tj. Machiavellija samog. Nasuprot moralu kao prirodnom cilju društva, Firentinac pronalazi novi, sniženi standard za ljudsko ponašanje koji se može podvesti pod pojam nužde. S obzirom na novi normativni standard političkog djelovanja Machiavelli nudi novo poimanje vrlina koje je suprotstavljeno klasičnoj i kršćanskoj tradiciji budući da uključuje prekoračenje moralnih normi u zavisnosti od zahtjeva partikularne situacije. Machiavelli ne dokida razlikovanje između moralne vrline i poroka, već u njegovom teorijskom sistemu pohvalu zaslužuje svako djelovanje koje u okviru neke partikularne situacije donosi političku korist. Vladar mora naučiti da ne bude dobar, a projekt transformacije loše materije u onu dobru posve ovisi o njemu, a ne o *fortuni*. Rimski car Sever predstavlja model za novog makijavelijevskog vladara, a njegova *virtù* ogleda se u veličini uma, snazi tijela, i svemu onome što pridonosi snazi čovjeka, što nasuprot tradicionalnoj vrlini za Machiavellija predstavlja zbiljsku izvrsnost. Javno dobro rezultat je lošeg: nasilja, straha, nužde i lukavosti. Zlo je osnovni princip svakog političkog poretka, što ujedno upućuje na samodovoljnost Grada, odnosno zemaljskog, sekularnog poretka. Machiavelli je za Straussa učitelj zla koji donosi novo, moderno razumijevanje politike koja se odvaja od vodstva apsolutnih moralnih principa, tj. moralne vrline. Firentinac postulira ne samo autonomiju, već i primat politike nad moralom, čime započinje moderno političko mišljenje. Polazeći od zbiljske istine stvari Firentinac objektivira politiku i utemeljuje realističku političku filozofiju.

Vladarev projekt utemeljenja novog poretka vođen je njegovim sebičnim interesom za stjecanjem najviše slave koja pripada utemeljiteljima, a rezultira općim dobrom u užem smislu koje se ogleda u sigurnosti života i vlasništva podanika, što se postiže prvenstveno oštrim kažnjavanja prijestupa zakona. Međutim, prema Straussovom sudu, Machiavelli je nedvojbeno republikanac. Opće dobro u najvišem smislu predstavljeno je u liku sebičnog patriotizma koji označava apsorbiranje svih privatnih ambicija u korist ambicije republike. Težiti za slavom i stjecati u najvišem smislu, za Machiavellija implicira suradnju puka i velikaša u okviru imperijalistički orijentirane republike koja teži stvaranju ovozemljaskog carstva. Naime, svaki grad se dijeli na dvije skupine građana, prema njihovim dominantnim karakteristikama, a obje klase imaju svoju funkciju unutra Grada: utemeljenje *vs.* očuvanje. Prema Straussovoj analizi Machiavellijevih spisa pučani su neznalice, karakterizira ih manjak ispravnog suđenja i lako se daju obmanuti, ali ih istovremeno odlikuje dobrota i pobožnost. Za razliku od mišljenja Klasika, vladajuća klasa je u Machiavellija moralno inferiornija od mnoštva koje karakterizira dobrota. Ali puk je pritom dobar u specifičnom makijavelijevskom smislu: on naivno vjeruje u dobrotu vladajuće klase. Dobrota puka može se svesti na poslušnost koja je posljedica straha koji projicira vladajuća klasa, a koji uključuje i strah od prekoračivanja religijskih zahtjeva kojima se koriste velikaši. U ovom kontekstu valja naglasiti da je religija za Machiavellija prema Straussovom tumačenju čisto ljudskog podrijetla. Puk je nevin i u smislu da samo želi da ne bude tlačen od strane velikaša, što pozitivno formulirano, u Straussa označuje da puk, poput velikaša, želi stjecati i participirati u bogaćenju. Velikaši u okviru Machiavellijeva nauka nisu kvalificirani da vladaju kao ljudi najviše moralne vrline, već zadobivaju funkciju vladarâ u republikama po sasvim novom kriteriju: oni su razboriti i oštroumni, te shvaćaju da svoje ciljeve koji se odnose na stjecanje bogatstva, časti, ugleda i slave dugoročno mogu najbolje ostvariti ukoliko uključe puk u političku zajednicu, budući da ih mogu koristiti kao vojsku za osvajanje novih područja. Machiavellijeva inovacija ponajbolje se iskazuje upravo kroz otkrivanje zbiljske istine težnje velikaša, kao težnje za stjecanjem, što velikaše čini *sličnima puku* i tvori zajednički nazivnik pod koji je moguće svesti obje klase. Aristokracija kako su je shvaćali klasični autori, kao režim kojim upravljaju *aristoi*, moralno najbolji, koji su vođeni umjerenošću, pa predstavljaju jamce stabilnosti sustava predstavlja utopijski tip poretka. Takvo idealističko shvaćanje aristokracije ne uzima u obzir zbiljsku istinu aristokracije i težnje koja ih određuje. Zbog straha od gubitka postojećeg *aristoi* žele stjecati sve više. Machiavellijev je cilj, za razliku od Starih, stvaranje carstva.

Nova teorija težnji koja izjednačuje velikaše i puk vodi Machiavellija do zaključka da u najboljem tipu režima koji su Stari nazivali aristokracijom pronađe tek zbiljsku istinu oligarhije, kao tipa režima koji ponajviše odgovara stvarnoj naravi čovjeka i potrebama društva. Zagovor uključivanja i naoružavanja puka u okviru Machiavellijeva nauka predstavlja lukavo dizajnirani površinski sloj njegove misli, koji u pozadini skriva pitanje odnosa morala i politike kao istinsku osnovu spora sa Starima. Naime, budući da velikaši nisu vođeni moralnom vrlinom, već sebičnim interesom, oni padaju na razinu oligarhije, a klasu puka koriste kao instrument za ostvarivanje vlastitih interesa, što u konačnici, doduše, barem djelomično zadovoljava i interese puka. Demokratski elementi Machiavellijeve političke teorije za Straussa su, u osnovi, tek izraz instrumentalne logike klase velikaša. Strauss smatra kako Machiavelli nipošto nije istinski prijatelj puka i nastoji pokazati da je čuvena pohvala puka u D, I. 58 u osnovi manipulacija. Projekt *Vladar-Rasprave* pisan je sa stajališta utemeljivača, tj. vladajuće klase, i štoviše, njegovi spisi sadrže učenje koje teži podučiti velikaše kako da podčine puk.

U pozadini Machiavellijeva projekta ovladavanja *fortunom* i/ili Prirodom valja prepoznati njegovu kritiku filozofije. U razlici spram klasičnog određenja filozofije koja smjera razumijevanju i spoznaji Prirode, pseudo-filozofija koju započinje Machiavelli daje prioritet djelovanju nad mišljenjem i posve je upregnuta u promjenu svijeta putem razuma. Prema Straussu, Machiavelli je filozof koji ukida filozofiju samu. Funkcija modernog pseudo-filozofa, čiji prototip utjelovljuje Firentinac, a kojega imitiraju njegovi najvjerniji učenici, jest povećati čovjekovu moć nad Prirodom i uspostaviti racionalno društvo u kojem je veza između članova zajednice prosvijećeni samointeres. Ipak, čak i najbolja imperijalna republika je stalno izložena procesima korupcije. Kvarenje republike na dugi rok proizlazi iz podjednako usmjerenih, nezasitnih težnji velikaša i puka, i unatoč Machiavellijevim korekcijama rimskog modela, nema mogućnosti uspostave trajnog režima. Moderno društvo očituje stalnu potrebu za (re)utemeljenjem i obnovom, što ne može biti samo trajnim zadatkom vladarâ u republikama - klase velikaša, već ponekad, iznimno, poredak nužno prelazi u ruke jednoga.

Svojim učenjem o odnosu morala i politike Machiavelli svodi religiju, ali i filozofiju na elemente koji su u potpunosti u službi politike. Filozofija postaje puki instrument propagande ili indoktrinacije. Machiavelli je od kršćanstva preuzeo metodu propagande, e da bi ukinuo razliku između filozofa i nefilozofa, te kako bi u funkciji novog Romula-Nume ili pak Anti-Krista širokim narodnim masama, posredstvom svojih apostola, propovijedao novo

izopačeno učenje. Najveći je Machiavellijev krimen što je po prvi puta u povijesti izravno, u svoje vlastito ime, pružio filozofsko opravdanje nemoralnog načina djelovanja. On svoje učenje upućuje širokim narodnim masama, uz posredovanje niza modernih filozofa koji predstavljaju Machiavellijeve apostole koji su pozvani da nastave njegov projekt ovladavanja *fortunom*. Međutim, iz Straussove perspektive ono što Firentinac predstavlja otkrićem novog kontinenta zapravo je tek veliko sužavanje horizonta klasične političke filozofije, koje Strauss ocjenjuje padom ispod razine primjerenog razumijevanja Cjeline, a što zaslužuje najveću osudu.

Claude Lefort smatra da projekt *Vladar-Rasprave* valja čitati kao jedinstveni političko-teorijski nauk koji je mišljen kao odgovor na konkretan problem potlačenosti nižih slojeva, tzv. „popula minuta“ i njihove isključenosti iz ravnopravnog sudjelovanja u političkom i ekonomskom životu Firence, što je dovelo do pada Firentinske Republike 1512. Prema Lefortovom tumačenju, *Vladar* i prve dvije knjige *Rasprava* sadrže filozofsko-povijesni nauk koji predstavlja odgovor na praktični problem djelovanja političkog subjekta u situaciji nakon pada republike, što predstavlja glavninu sadržaja treće knjige *Rasprava*. Kad je riječ o odnosu *Vladara* i *Rasprava*, prema Lefortovom sudu, *Rasprave* predstavljaju istinski početak Machiavellijeva diskursa. Mladi republikanci kojima Firentinac upućuje svoje učenje i koji smjeraju ponovnoj uspostavi republike za realizaciju takvog projekta potrebuju pravo poznavanje povijesti. Machiavelli nudi inovativno, kritičko čitanje povijesti Rimske Republike koje omogućuje primjerno razumijevanje situacije u Firenci, i na tom temelju stvara pretpostavke za intervenciju u postojeću konjunkturu.

Prema Lefortovom čitanju, Machiavellijeva dijagnoza problema Firence koji su doveli do pada republike upućuje na štetnu spregu vlasti i vlasništva velikaša kao jednog od glavnih obilježja slavne republike desetljećima prije njezina pada. Slom republike predstavlja kulminaciju dugotrajnoga, štetnog procesa koji je rezultat neprimjerene regulacije klasnog konflikta. Osnovni je instrument velikaša kojim se koriste za prikrivanja tiranskog lica Firence i tlačenje plebsa zapravo stvaranje jedne mitološke predodžbe o Rimskoj Republici, čijom se nasljednicom u samorazumijevanju Firenca smatra. Dominantni model Rima predstavljen je obliku idealizirane slike jedinstva i sloge u Gradu koja se postiže djelovanjem mudrog i razboritog Senata. Velikaši unutar Firence posredstvom te predodžbe, koja je posljedica humanističko-kršćanskog diskursa stabilnosti, umjerenosti, sloge i jedinstva, u uvjetima faktičke isključenosti plebsa iz političkog života Grada, zapravo štite svoju partikularnu klasnu poziciju, prikrivaju dominaciju i teže sasvim ovladati državom kao

instrumentom za promicanjem vlastitih interesa. Prevladavajuća predodžba o Rimu rezultat je intelektualnog konzervativizma koji izvire iz tekstova antičkih autora, političkog konzervativizma (političkih i/ili ekonomskih, ali i religijskih elita u Firenci), i općenitog slabljenja težnji starijih generacija za djelovanjem, što Machiavellija dovodi do pakta s mladima. Firentinčeva analiza Rima ima za cilj njegovu demistifikaciju. Nudeći novu interpretaciju povijesti Rimske Republike, Firentinac omogućuje transformaciju prevladavajuće reprezentacije Rima, koja bi se zaista mogla „imitirati" u suvremenosti. Analizirajući Rim Machiavelli pronalazi isti pokretački princip, izvornu društvenu podjelu, koji upravlja razvojem svih političkih društava (antičkih i modernih) i djelovanjem svakog političkog subjekta. Prema Lefortovom tumačenju Machiavellija sva su društva u povijesti obilježena klasnim sukobom, jer u osnovi svih društava leži diferencirana težnja dviju klasa, ali se njihov sraz različito manifestira s obzirom na to dopušta li politički okvir afirmaciju težnje puka ili pak puk porobljava i posve izručuje težnji velikaša za dominacijom. Rim i Firenca su slični jer oba društva predstavljaju odgovor na isti problem klasne podjele. Ali su ti odgovori suštinski različiti. Korupcija u Firenci je rezultat firentinskog konzervativizma, i negiranja temeljne istine klasnog konflikta, te represivnog podvođenja težnje puka unutar diskursa mira i reda. Zbog korupcije, u Firenci je onemogućen pristup istini društvene podjele, ali upravo takva iskvarena konjunktura ujedno predstavlja i priliku da se princip izvorne društvene podjele otkrije u Rimu, gdje je on efektivno bio na djelu, iako je za same Rimljane teorijski neosviješten.

Prema Lefortovim nalazima, za Machiavellija istinski, „rimski" Rim počiva na prednostima koje crpi iz klasne podjele/podjele težnji. Ključ za Machiavellijevo prevrednovanje povijesti Rima koje očituje suvremenu relevantnost jest njegovo razumijevanje klasnog konflikta između velikaša i puka. U D, I. 4 Machiavelli uvodi univerzalnu tvrdnju o nesvodljivom i nesmirivom klasnom konfliktu koji trajno prožima svako društvo. Machiavelli kazuje kako u *svakom* (antičkom i modernom) Gradu postoje dvije različite težnje koje utjelovljuju klase velikaša i puka: dok velikaši teže zapovijedati i tlačiti puk, puk samo želi ga velikaši ne tlače i da mu ne zapovijedaju. Dužnu pažnju valja posvetiti Lefortovoj analizi dviju težnji koje pokreću Grad. Lefort, poput Straussa, primjećuje da je nasuprot stajalištu Tradicije klasa velikaša kod Machiavellija definirana težnjom za stjecanjem. Naime, težnja za očuvanjem postojećeg ne vodi velikaše do umjerenosti koja predstavlja uvjet mogućnosti stabilnog poretka koji pretendira na trajnost, već se ta težnja zbog straha od gubitka postojećeg pretvara u težnju za nesmiljenim stjecanjem (D, I. 5).

Prema Lefortu, težnju velikaša za stjecanjem valja tumačiti u najširem mogućem smislu, kao težnju za dominacijom i ovladavanje nad Drugim. S druge strane, istovremeno, Machiavelli prema Lefortovom nedvojbeno najvažnijem nalazu, nudi i revolucionarno poimanje težnje puka koja je u Tradiciji osuđivana zbog stalne agresija spram uspostavljenog poretka. Težnja puka se kod Machiavellija više ne može misliti kao težnja za stjecanjem, već je riječ o negativno usmjerenoj težnji da se ne bude tlačen i dominiran od strane velikaša. Machiavelli tako, u Lefortovoj optici, u odnosu na Tradiciju vrši kritičko prevrednovanje kako klase velikaša, tako i klase puka. Nadalje, važno je primijetiti da klasna borba nije *de facto* borba oko nečeg konkretnog, nego je riječ o sukobu dvije podjednako nezasitno i suprotno usmjerene težnje za posjedovanjem i težnje da se bude. Budući da je riječ je o sukobu težnji koje su definirane u nepremostivoj razlici kao imati i biti, klasni konflikt valja shvatiti u širem smislu kao politički konflikt, a figure plebsa i velikaša kao političke klase. Iz same definicije klasnog sukoba proizlazi nemogućnost njegova razrješenja: samo postojanje klasa je određeno kroz njihov međusobni odnos, kroz dva u principu podjednako nezasitna apetita. Izvorna podjela društvenog tijela je neukidiva, neprevladiva i univerzalna karakteristika svih društava. Trajno jedinstvo političkog tijela *per definitionem* nije moguće, niti je poželjno, već je upravo, nasuprot tome, krajnje opasno budući da predstavlja ideološko prikrivanje dominacije jedne klase.

Machiavelli prema Lefortovom sudu u svojim političkim spisima donosi novo razumijevanje bitka kojeg karakterizira trajna nestabilnost koja proizlazi iz ponora kojeg proizvode klasne težnje. Suštinski dio Machiavellijeve teorije leži u otkriću ontološke istine Grada. Firentinčev nevjerojatan pothvat ogleda se u pokušaju da u cijelosti promijeni postojeće polje mišljenja i ideja, te da kroz kritiku klasičnih i kršćanskih principa društva pronađe sasvim novu osnovu za njegovo promišljanje. Machiavelli utemeljuje novu političku ontologiju povijesti, podjele i kretanja, koja stoji nasuprot Aristotelovoj ontologiji prirode i reda. Za Aristotela je društvo zamislivo kao područje stabilnosti budući da ono, kao i svaka druga pojava u prirodi, ima tendenciju da ostvari svoju punu prirodnu formu, harmoniju ili podudarnost sa samim sobom. Idealni model dobro uređenog društva do kojeg se može dovinuti filozof, predstavlja standard, jedinstvenu esenciju, tj. prirodnu formu razvijenu u svojoj punini, što povratno omogućuje da se u stvarnosti primjereno zahvate partikularna odstupanja/degeneracije stvarno postojećih režima. Za razliku od Aristotelove ontologije koja kreće od jedinstva, kao onoga što je već dano, Machiavelli kreće od podjele kao osnovne premise. Machiavellijevo društvo ne stremi prema jedinstvu i samoispunjenju u obliku

prirodne forme jer je novi bitak društva dan u obliku neprevladive klasne podjele. Kontingencija koja je proizvod neukidive društvene podjele kod Machiavellija prema Lefortovom tumačenju predstavlja samo središte političkoga.

Nova teorija težnji otvara jaz koji, iako se ne može trajno prevazići, može biti društvotvoran, pod pretpostavkom primjerene regulacije od strane političke vlasti. Uz odgovarajuću političku intervenciju u ovisnosti o stanju klasne podjele, koja predstavlja način odvijanja klasne borbe, može se proizvesti moćan poredak. Machiavelli posredstvom svoje inovativne interpretacije Rima nudi novu teoriju povijesti i/ili novu teoriju vremena, koja konzekventno traži novu teoriju političkog djelovanja. Povijest nije, ili ne mora biti, ponavljanje istog ciklusa, niti kvarenje forme, jer klasni apetiti nisu nužno loši, već su važni konkretni politički odgovori na zahtjeve događaja koji proizlaze iz klasne borbe, pa ispravno političko djelovanje otvara prostor trajanja i povijesne kreacije. Najvažniju temu Machiavellijeva nauka sadržanog u projektu *Vladar-Rasprave* čini upravo razumijevanje funkcije vlasti i njezinog odnosa spram neprevladivo podijeljene društvene cjeline. Tako u P, 9 kao središnjem poglavlju *Vladara*, koje predstavlja direktnu kopču s poglavljem D, I. 4 jer na podjednak način definira klase velikaša i puka, Machiavelli kazuje kako su principati i republike zapravo dva različita odgovora i/ili načina na koje se vlast odnosi spram problema izvorne društvene podjele. Firentinac tako nudi novo poimanje režima, budući da klasifikaciju političkih poredaka izvodi polazeći od premise izvorne podjele društva, što ga dovodi do napuštanja klasičnog razlikovanja legitimnog i nelegitimnog režima. Lefort Machiavellija analizira kao teoretičara političkoga, tj. teoretičara specifičnog modernog načina uspostavljanja društva utemeljenog na nerazrješivoj podjeli težnji. Izvorna društvena podjela (političko) označava temeljni pokretački princip zajednice koji je uz određeno posredovanje vlasti, tj. u ovisnosti o tipu političkog djelovanja ustanovljujući za različite oblike društva. U pozadini svih partikularnih situacija i pripadajućih nizova figura koje smo analizirali s Machiavellijem pod vodstvom Leforta nalazimo isti politički problem: neprevladivi klasni sukob, koji zahtijeva neprestanu regulaciju u ovisnosti o konkretnoj konjunkturi. Upravo se u neukidivosti klasne podjele očituje iskustvo *fortunae*, a političko se ne može svesti na tehniku konačnog ovladavanja njome, nego je prije svega riječ o stalnoj avanturi. Machiavellijeva teorijska inovacija pretače se u najvažniji praktični aspekt Firentinčeva projekta, tj. u strategije i tehnike utemeljivanja poretka zasnovanog na trajnoj podjeli, a koji paradoksalno pretendira na trajnost.

Kad je riječ o situaciji krajnje korupcije društva, u kojoj je dominacija velikaša dovedena do najvećih razmjera, ipak je moguć projekt stvaranja moćnog poretka, ukoliko jedan (vladar) preuzme vlast u svoje ruke i prepozna fundamentalnu razliku u težnjama, tj. motivima koji pokreću dvije političke klase. Funkcija i zadatak vlasti proizlazi iz same definicije društvene podjele. Vlast je takoreći već u društvu budući da proizlazi iz podjele težnji. Pa iako vlast ne može ukinuti tu podjelu iz koje i sama proizlazi i o kojoj ovisi, može je oblikovati na način da proizvede jedno moćno društvo, ukoliko posjeduje pravo znanje o izvornom principu svakog društva. Machiavellijev novi vladar, kojega najbolje utjelovljuje Cesare Borgia, državu treba graditi na puku. Naime, umijeće izgradnje političkog prostora u kojem podjela ujedinjuje, tj. poredak koji u uvjetima klasne podjele pretendira na tajnost, podrazumijeva utemeljenje koje počiva na težnji za nedominacijom. Tako *nuovi modi e ordini* znače izgradnju demokratskog poretka. S obzirom na novu definiciju klasnih težnji, Machiavelli raskida tradicionalnu vezu između „umjerenosti“ velikaša i pravnog poretka, i nadomješta je novom, revolucionarnom, direktnom vezom zakona sa stalnim ekscesom težnje puka za slobodom i ograničenjem opresije i apetita velikaša. Međutim, riječ je o izuzetno zahtjevnom i opasnom projektu, budući da puk po svojoj prirodi nije razborit, i ne može se vladaru pridružiti na bazi racionalnog uvida. Ključ za projekt novog vladara jest da se on uspostavi kao legitimni politički autoritet koji barem u prvom momentu budi strahopoštovanje, što je moguće ukoliko stvori i projicira odgovarajuću predodžbu o svom djelovanju. Drugim riječima, za vladarev projekt pridobivanja podrške puka od suštinske je važnosti simbolička dimenzija politike. Naime, ako vladar umije prikriti nasilje tako što pribavi masku legitimnosti za svaki svoj postupak, on može postupno uza se pridobiti lakovjerni puk koji bježeći iz kandži velikaša iskreno (i naivno) želi vjerovati u mogućnost postojanja „dobrog“ vladara. Pritom, projicirajući odgovarajuću predodžbu o svom djelovanju vladar ukazuje na nekog Drugog, on ne privikava društvo na sebe, već na mjesto s kojega djeluje. Puk se unatoč svojim brojnim nedostacima pokazuje sposobnim za simboličku dimenziju politike, a kao svoju temeljnu karakteristiku očituje sposobnost imaginacije. Naime, s obzirom na dominaciju s kojom je suočen, puk želi misliti mogućnost postojanja drugačije stvarnosti. S druge strane, velikaši su prema oštroumnosti slični vladaru, oni prepoznaju njegovu masku, i pritom, obuzeti dominacijom, ne shvaćaju smisao političkoga, koje svode na politiku zadovoljavanja svojih partikularnih interesa.

Lukavstva i makinacije vladara ne mogu se sveti na politiku ispraznog privida. Uspjeh politike vladara uvijek se mjeri prema trijumfu nad neprijateljima puka, u smislu

ograničavanja dominacije velikaša koje se vrši putem zakona. Važno je primijetiti da se pravilnom regulacijom klasnog sukoba preko simboličke funkcije vlasti postupno osigurava privrženost cjeline građana pothvatu uspostave i očuvanja države. Vladareva se politika, ukoliko je umna, nipošto ne može reducirati na politiku jedne klase. Ali istovremeno, svaka politika koja zanemaruje razliku u prirodi klasa je nužno na strani dominacije i stoga je neodrživa na dugi rok. Samo oslanjanje na puk jamči mogućnost da se tom projektu pridruže i velikaši.

U okviru Machiavellijeva mišljenja koje ne počiva na jednom najboljem modelu ili najvišem standardu djelovanja, ipak je moguće evaluirati pojedinačna društva, društvene situacije i tipove režima upravo prema aktivnosti težnje puka za slobodom od dominacije. Prema Lefortovom tumačenju Machiavellija, tamo gdje je aktivnost puka veća, društvo može ostvariti više svojih ukupnih potencijala. Machiavelli je nedvojbeno republikanac: istinske su republike *per definitionem* življe i od najboljeg principata, jer je tamo težnja puka za otporom dominaciji i tlačenju najizraženija (P, 5). Pod pretpostavkom snažnog vladara koji ima istinski smisao za političko i koji institucije principata uređuje na način da one nalikuju republikanskim ustanovama, osobu vladara postupno će zamijeniti osoba države. Vladar pomoću predodžbe koja je konstituirana odozgo s mjesta vlasti uvježbava društvo da transformira klasni konflikt u produktivnom smjeru, na način koji osnažuje društvo, te jamči njegovo stalno (re)utemeljuje, što postupno rezultira uspostavom republike u okviru koje *političke* klase, uz pomoć instrumenta države, odgovaraju na problem klasne podjele. Projekt *Vladar-Rasprave* prema Lefortu tvore jedinstveni projekt uspostave države utemeljene na puku. Pritom se novi principi makijavelijevske politike mogu iskazati kao pridobivanje naklonosti puka, podčinjavanje velikaša i utemeljenje narodne vojske.

Iz Lefortove perspektive Machiavellijev projekt upućuje na snažnu kritiku jezika političkog realizma u smislu ekspanzivne vanjske politike koja bi bila usmjerena na nesmiljeno stjecanje. Specifični način razumijevanja unutarnjeg klasnog konflikta vodi Leforta do inovativnih zaključaka u pogledu Machiavellijeva shvaćanja vanjske politike, što je najvažniji predmet druge knjiga *Rasprava*. Unutarnja i vanjska politika su međusobno neraskidivo povezane posredstvom izvorne društvene podjele. Pravilan odnos društva spram unutarnje klase podjele, tj. osiguranje potpore puka i njegovo naoružavanje, otvara mogućnost intervencije u vanjsko okruženje iz kojega neprestano prijeti smrt i prema kojemu stoga valja zauzeti aktivan stav. Ali izvorna društvena podjela koja definira odnos Grada s vanjskim svijetom znači ujedno, kao i na razini unutarnje politike, nužnost prihvaćanja kontingencije

koju ona sa sobom neizbježno donosi, i koja je nespojiva s idejom potpune dominacije u obliku carstva koje smjera potpunoj kontroli vanjskog prostora. Tako je ne samo rat, već i mir karakteristika prostora svijeta. Kontroliranje vanjskog okruženja moguće je međunarodnom pravnom regulacijom. Ovdje valja napomenuti i da se diskurs kršćanstva u Lefortovim očima razotkriva kao moderni diskurs dominacije jer onemogućuje uvid u izvornu društvenu podjelu, prekrivajući podjelu vanjskoga i unutarnjega podjelom nižeg (ovozemaljskog) i višeg (onozemaljskog), gdje potonje ima ključnu ulogu.

Kad je riječ o praktičnom dijelu Machiavellijeva nauka pokazali smo da *Vladara* u jednoj perspektivi možemo čitati u svjetlu savjeta koje je Firentinac nudio Soderiniju. On je kao *gonfaloniere* bio pozvan da uspostavi diktaturu u Gradu, e da bi obranio Grad od vanjskih i prvenstveno unutarnjih neprijatelja - velikaša. Soderini međutim nije bio dovoljno hrabar i odriješit da povede odlučnu demokratsku reformu u smislu projekta uspostave države utemeljene na puku. *Gonfaloniere* nije znao kako pridobiti nove trupe, tj. izboriti podršku puka, i zasnovati narodnu miliciju. On nije umio kod puka pobuditi imaginaciju da se bori za vlastitu emancipaciju, i na taj ga način osokoliti da se odupre Španjolcima i velikašima. Kad je riječ o samom Lorenzu de Medičiju, koji je nakon pada republike vladao Firencom, on nije bio obdaren dostatnom *virtù* koja bi mu pod vodstvom Machiavellija omogućila ispravno političko djelovanje koje polazi od ispravnog razumijevanja prirode odnosa političkog autoriteta i puka. Machiavellijev se fokus stoga u trećoj knjizi *Rasprava* pomiče prema mladima, i preciznije, prema figuri urotnika kao političkom subjektu *par excellence* koji dobiva prednost nad figurom novog vladara. Urotnik djeluje potpuno sam u situaciji najveće moguće kontingencije, bez ikakve institucionalne potpore društva. Konspirator upućuje na važnost razdvajanja političkog subjekta i vlasti budući da se u situaciji korupcije društva *de jure* i *de facto* autoritet više ne preklapaju, i štoviše, međusobno isključuju. Budući da se dominacija velikaša ne može obuzdati na dugi rok, i da čak i najbolja republika očituje svoje tiransko lice, poredak se povremeno mora vratiti na početak (D, III. 1). Sa stajališta ovog uvida, oni koji djeluju izvan okvira postojećeg poretka nisu tek nužno rušilački raspoloženi spram poretka, već odgovaraju na izazov prikrivene prethodne agresije koja je već upisana u republiku. U situaciji u kojoj velikaši koriste institucije u svrhu promicanja jednoklasne politike, i kad vladavina zakona postane plašt koji prikriva dominaciju velikaša, a umjesto da sustav štiti slabije i potlačene, *de facto* politički subjekt na sebe treba preuzeti rizik intervencije na strani potlačenih. Urotnik se pritom ne smije libiti uporabe nasilja, već

njegovo djelovanje treba biti u skladu sa zahtjevima situacije u koju je ono smješteno, e da bi se izmijenila konjunktura, i kako bi ponovno uspostavio slobodan poredak.

Inovacija u Lefortovom tumačenju Machiavellija u odnosu na Straussovo čitanje ponajbolje se očituje u nekoliko problemskih sklopova.

Prvo, valja istaknuti da se Lefortovo razumijevanje Firentinčeve teorije težnji, za razliku od Straussa kreće u okviru dvostruke inovacije koja se ogleda u revolucionarnom shvaćanju kako težnje velikaša, tako i težnje puka. Otuda slijedi da se Firentinčevo kritičko čitanje Velike tradicije nipošto ne može svesti tek na rušilački projekt koji bi se mogao označiti padom u odnosu na Klasike, kao što to misli Strauss, budući da Firentinac nudi sasvim novo razumijevanje Cjeline procijepljene neprevladivim jazom suprotnih težnji - imati i biti. Taj je klasni jaz podložan regulaciji od strane vlasti. Korupcija društva nije rezultat podjednako usmjerenih težnji dviju klasa, već je rezultat neodgovarajuće regulacije apetita klase velikaša, što posljedično može dovesti do toga da se plebs svede na svoj karikaturalni lik, te da bude vođen mržnjom i zavišću spram velikaša.

Drugo, s obzirom na fundamentalnu razliku u težnjama koje pokreću Grad nužno je pristajanje vlasti uz težnju puka za nedominacijom. Nasuprot Straussu, Lefort kod Machiavellija pronalazi utemeljenje istinske teorije demokracije. Machiavellijeva je nova politička ontologija suštinski demokratska, jer iako demokratska republika nipošto nije jedini tip društva koji je moguć na premisi izvorne društvene podjele, ipak, nedvojbeno, upravo demokratska republika kao *sui generis* tip režima, najbolje pristaje uz izvornu društvenu podjelu, budući da je aktivnost težnje puka tamo dovedena do usijanja, što jamči proširenje prostora slobode za cjelinu podanika i rezultira moćnim društvom. Razumijevanje naravi društvene podjele i konzekventno utemeljenje poretka na težnji puka na razini unutarnje politike podrazumijeva pristajanje na kontingentnost, pa tako i u vanjskoj politici, koja je s unutarnjom nerazdruživo povezana, nije moguća ideja carstva koja stremi sasvim ovladati Drugim.

Treće, namjesto razrješenja političko-teološkog problema, Lefort Machiavelliju pripisuje njegovo inovativno prevrednovanje. Društvo se kod Machiavellija ne može razumjeti iz sebe samoga, ne tendira se zatvoriti u puku empirijsku dimenziju već je i nadalje potrebno određeno izvanjštenje društva koje se osigurava preko „praznog mjesta vlasti“ koje su dotada zauzimali Bog ili Priroda. Vlast se kod Machiavellija shvaća u čisto simboličkoj instanci kao „prazno mjesto“, koje proizlazi iz same društvene podjele, a s kojega se društvo

definira i tako osigurava određeni tip kohezije. „Prazno mjesto vlasti“ upućuje na postojanje jaza između realnog i simboličkog koji je produktivan za društvo, jer omogućuje da društvo stalno projicira nove predodžbe o sebi samome. Lefortovo tumačenje Machiavellija je u osnovi već začetak Lefortove specifične teorije demokracije, koju je razvio u svojim drugim tekstovima.

Četvrto, Machiavellijev odnos s mladima nipošto se ne može svesti na projekt kvarenja mladeži. Strauss u Machiavelliju i modernim filozofima općenito, pronalazi samo rušitelje Antike i klasične političke filozofije. Strauss stoga različitim retoričkim tehnikama svoje učenike drži u romantičarskom zanosu u vezi s projektom obnove Velike tradicije. On, međutim, propušta uvidjeti da je u Firentinčevim političkim spisima sadržan projekt inovativne izgradnja jedne alternativne Moderne. Lefortov Machiavelli otvara mlade učenike spram sasvim novog tipa znanja, i spram teorije političkoga. Machiavellijeva pobuna protiv filozofije ne može se svesti na jednostavnu zamjenu onoga što bi trebalo biti s onime što jest, niti se Machiavellijev projekt može svesti na primat praktičnog djelovanja koje je usmjereno ka potpunom ovladavanju prirodom. Filozofija se ne može dovinuti do savršenog znanja, idealtipskog dobrog režima ili jedinstvenog standarda za djelovanje budući da je osnovna premisa svakog društva nerazrješiva društvena podjela, a s obzirom na zahtjeve te podjele nužno je neprestano poduzimati odgovarajuće političko djelovanje koje je usmjereno na regulaciju klasnog sukoba. Machiavelli u odnosu na Tradiciju upućuje na novi, moderni način razumijevanja režima.

Peto, Lefortovo čitanje Machiavellija predstavlja prvo dubinsko političko-teorijsko čitanje Firentinčevih političkih tekstova. Nasuprot apstraktnom filozofizmu Tradicije, ili pak apsolutizaciji praktične politike izvedene snižavanjem standarda političke filozofije za koje Machiavellija optužuje Strauss, Lefortovo čitanje predstavlja poziv da prostor između ontički shvaćene politike i ontološki shvaćenog političkog, s Machiavellijem također označimo pojmom političkog. U tom svom drugom značenju, političko kao moment posredovanja između dvaju momenata političke razlike, ujedno predstavlja osnovni predmet bavljenja *političke teorije* koja upravo u sklopu Machiavellijeva mišljenja zadobiva status fundamentalne discipline političke znanosti. Predmet njezina bavljenja, kao i cjelokupnog Machiavellijevog nauka, jest politička sloboda.

U završnom dijelu ovog rada, u kritičkom dijalogu s Honnethovom teorijom priznanja, slijedeći Lefortove metodološke naputke, ocrtali smo moguće konture specifičnog

makijavelijevskog doprinosa teoriji priznanja. Cjelokupni Machiavellijev nauk iz Lefortove perspektive može se čitati kao teorijska legitimacija društvene borbe plebsa i njegove težnje za otporom tlačenju. Figura plebsa interpretativno sadržava različite figure marginaliziranih i potlačenih skupina u društvu općenito, što je komplementarno osnovnoj Honnethovoj preokupaciji da ponudi objašnjenje i razumijevanje zahtjeva za priznanjem različitih suvremenih društvenih i političkih pokreta, od kojih smo ovdje ponajviše zainteresirani za LGBTQ pokret. Budući da se naš individualni identitet razvija samo kroz odnose s drugim pojedincima, intersubjektivno priznanje je za Honnetha ključ samoostvarenja svakog pojedinca. Iz činjenice da samoostvarenje izravno ovisi o priznanju drugih proizlazi temeljna moralna obveza da priznamo druge. Odricanje dužnog priznanja je problem moralne prirode zato što onemogućuje pozitivno samorazumijevanje individua. Pritom se individualizacijski i društveni procesi međusobno uvjetuju i uzajamno pretpostavljaju jer uzajamno priznanje uz konstituiranje pojedinaca istovremeno proizvodi društvene uvjete koji omogućuju puni razvoj individualnih kapaciteta. Prema Honnethu, uspješne društvene borbe rezultiraju moralnim napretkom u cjelokupnom društvenom režimu priznanja.

Sukob plebsa i velikaša u okvirima Machiavellijeva nauka može se preraditi u terminima intersubjektivne borbe za priznanje jer se težnja plebsa za nedominacijom može izraziti u pozitivnom obliku kao etička borba za priznanje. Međutim, iako kod Machiavellija prema moralnom kriteriju plebs nedvojbeno zadobiva prednost nad velikašima, to ipak nije razlog zbog kojega vladar daje prednost njegovoj težnji. Kao što smo pokazali interpretirajući Leforta, vladar preferira oslanjanje na puk prvenstveno zbog političkih posljedica koje iz toga slijede. Polazeći od naglaska Lefortovog čitanja Machiavellija valja se fokusirati na fundamentalno različite težnje (imati i biti) koje utjelovljuju velikaši i plebs, pa je iz te perspektive moguće ukazati na problematičnu stranu Honnethove suviše idealističke etike priznanja. Emancipacijski potencijal društvenih borbi za priznanje može biti doveden u pitanje strategijama i ideologijom velikaša, i/ili načinom funkcioniranja sistema, tj. stupnjem njegove korupcije. Iz perspektive Machiavellijeva nauka, postoji stalna i realna opasnost da se težnja plebsa kroz borbe za priznanje zapravo neutralizira asimiliranjem u okviru dominantne kulture. Osnovni je problem s Honnethovom teorijom priznanja što ona može voditi u kooptaciju plebsa u formi lažne integracije što predstavlja po društvo opasan način regulacije klasnog sukoba, budući da ne vodi u zbiljsku promjenu u dominantnom poretku priznanja, već uzrokuje daljnju korupciju društvenog sustava.

U okviru makijavelijevske teorije priznanja, za stvaranje istinski snažnog društva važna je funkcija vladara koji projicirajući odgovarajući tip predodžbe omogućuje inovativnu autorefleksiju pučana i velikaša, tj. dovodi do razvoja klasne svijesti i prepoznavanja odgovornosti i zadaća svake klase unutar društvenog polja. Okretanje plebsa i velikaša prema sebi samima predstavlja nužni preduvjet mogućnosti intersubjektivne emancipacije među klasama. Pod vodstvom vladara obdarenog istinskom *virtù* težnja plebsa treba se preobraziti u pozitivno usmjerenu težnju, na način da pritom zadrži svoju temeljnu karakteristiku kao težnje da se bude. Umjesto da plebs „priznanje" izbori jednostavnom integracijom u društvo, on je od strane vladara pozvan da odustane od onoga što jest, a što je rezultat dominantne kulture, i da uz pomoć političke instance od sebe proizvede nešto što još ne postoji. Drugim riječima, plebs uz pomoć vladara treba na sebe preuzeti *queer* identitet i shvatiti da je njegovo sebstvo, paradoksalno, mjesto radikalne i nesvodive drugosti. Ukoliko vladar na ispravan način podrži težnju plebsa za otporom dominaciji, identitet plebsa preobrazit će se izvan toga kako je konstituiran od strane većinskog dijela društva, a plebs se može repozicionirati u pokretača dinamike i jamca vitaliteta društva, čime proširuje obzore mogućnosti postojanja za čitavu zajednicu, te omogućuje viši stupanj zajedničkog bivstvovanja. Teorija priznanja inspirirana Machiavellijem je pristrana u korist inovativnih formi koje proizvodi plebs, zato što proširuju sferu mogućnosti postojanja u društvu kako za plebs, tako i za velikaše. Nedovršivost oblikovanja plebsa kao subjekta, tj. nesvodivost plebsa na konačni identitet, ukazuje na nedovršivost formacije društva, i na nemogućnost preklapanja/podudaranja društva sa samim sobom. Machiavellijev nauk sadržava u osnovi jednu *queer* teoriju društva.

LITERATURA

Primarna literatura

Aristotel (1992): *Politika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb (prijevod Tomislav Ladan)

Hobbes, Thomas (1998): *On the Citizen*, Cambridge University Press, Cambridge (ur. R. Tuck, R. & Silverthorne, M.)

Livy, Titus (1982): *Rome and Italy*, (knjige 6-10), Penguin Classics

Livy, Titus (2002): *Early History of Rome* (knjige 1-5), Penguin Classics

Machiavelli, Nicollò (1984): *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Biblioteca universale Rizzoli, Milano (uredio Giorgio Inglese)

Machiavelli, Nicollò (1985): *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija* (preveo Frano Čale), u: *Niccolò Machiavelli. Izabrano djelo*, prvi svezak, Globus, Zagreb (priredio Damir Grubiša)

Machiavelli, Niccolò, (1990): *Florentine Histories*, Princeton University Press (prijevod Harvey C. Mansfield i Laura F. Banfield)

Machiavelli, Nicollò (1994) : *Il Principe*, Einaudi, Torino (uredio Giorgio Inglese)

Machiavelli, Niccolò (1998): *The Prince*, Chicago University Press, Chicago (preveo Harvey C. Mansfield)

Machiavelli, Niccolò (1998): *Discourses on Livy*, Chicago University Press, Chicago (preveli Harvey C. Mansfield i Nathan Tarcov)

Machiavelli, Nicollò (2014): *Vladar*, Nakladni zavod Globus, Zagreb (uredio Damir Grubiša, preveo Ivo Frangeš, prvo izdanje 1998.)

Plutarch (1917): *Lives, Volume V: Agesilaus and Pompey. Pelopidas and Marcellus*, Loeb Classical Library 87, Harvard University Press, Cambridge (prijevod Bernadotte Perrin)

Polybius (2010): *Histories*, Oxford World's Classics, Oxford University Press (ur. Robin Waterfield i Brian McGing)

Sekundarna literatura

Abensour, Miguel (2011): Savage Democracy and the Principle of Anarchy (dodatak), u: *Democracy Against the State: Marx and the Machiavellian Moment*, Polity Press, Cambridge, str. 102-124 (prvo francusko izdanje 1997, hrvatski prijevod *Demokracija protiv države. Marx i makijavelijevski moment* (2007), biblioteka „Čari političkoga“, Disput, Zagreb - prijevod i pogovor Dragutin Lalović)

Althusser, Louis (2000): *Machiavelli and Us*, Verso, London

Audier, Serge (2005): *Machiavel. Conflit et liberté*, Vrin - EHESS, Pariz

Bahyrycz, Monika (2014): *How to Read Texts? On Leo Strauss's Hermeneutics and Methods of Interpretation* (elekt. izvor: http://paperroom.ipsa.org/papers/paper_35130.pdf) Pristup 02.01.2019.

Baron, Hans (1966): *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press Princeton/New York (drugo izdanje 1966)

Bilakovics, Steven (2012): *Democracy Without Politics*, Harvard University Press, Cambridge

Bloom, Paul (2016): *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*, Harper Collins Publishers, New York

Bobbitt, Philip (2013): *The Garments of Court and Palace: Machiavelli and the World That He Made*, Atlantic Press

Breaugh, Martin (2013): *The Plebeian Experience. A Discontinuous History of Political Freedom*, Columbia University Press

Breaugh, M., Holman, C., Magnusson, R. (ur.) (2015): *Thinking Radical Democracy: The Return to Politics in Post-War France*, University of Toronto Press, Toronto

Breckman, Warren (2015): The Power and the Void: Radical Democracy, Post-Marxism and the Machiavellian Moment, u: (ur. Thompson, M.J. & Smulewicz-Zucker, G.) *Radical Intellectuals and the Subversion of Progressive Politics. The Betrayal of Politics*

Brown, Alison (2010): *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Harvard University Press, Cambridge

Butler, Judith (1993): *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York & London

Deranty, Jean-Philippe (2004): Injustice, Violence and Social Struggle. The Critical Potential of Axel Honneth's Theory of Recognition, *Critical Horizons* 5(1), str. 297-322

Deranty Jean-Philippe & Renault, Emmanuel (2007): Politicizing Honneth's Ethics of Recognition, *Thesis Eleven* 88 (1), str. 92-111

Drury, S. B. (1985): The Hidden Meaning of Strauss's "Thoughts on Machiavelli", *History of Political Thought*,Vol. 6, br. 3, str. 575-590

Drury, S. B. (1987): Leo Strauss's Classic Natural Right Teaching, *Political Theory*, Vol. 15, br. 3, str. 299-315

Flynn, Bernarde (2005): *The Philosophy of Claude Lefort – Interpretating the Political*, Northwestern University Press, Evanston, SAD

Foster, Roger (1999): Recognition and Resistence. Axel Honneth's Critical Social Theory, *Radical Philosophy*, Vol. 94, br. 1, str. 6-18

Foucault, Michel (2013 a): *Povijest seksualnosti I: Volja za znanjem*, Domino, Zagreb (prijevod Zlatko Wurzberg)

Foucault, Michel (2013 b): *Povijest seksualnosti II: Upotreba zadovoljstava*, Domino, Zagreb (prijevod Zlatko Wurzberg)

Foucault, Michel (2013 c): *Povijest seksualnosti III: Briga o sebi*, Domino, Zagreb (prijevod Zlatko Wurzberg)

Garin, Eugenio (1965): *Italian humanism, Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, Harper & Row, New York

Gilbert, Felix (1957): Florentine Political Assumptions in the period of Savonarola and Soderini, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 20 (3/4), str. 187-214

Gilbert, Felix (1965): *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton University Press Princeton/New York

Gilbert, Felix (1970): Machiavelli in Modern Historical Scholarship, *Italian Quarterly*, Vol. 14, br. 3

Goldman, Samuel (2011): Beyond the Markers of Certainty: Thoughts on Claude Lefort and Leo Strauss, *Perspectives on Political Science*, Vol. 40: 1, str. 27-34

Grubiša, Damir (1993): *Monarhija i republika u Machiavellijevoj političkoj teoriji*, doktorska disertacija, Fakultet političkih znanosti, Zagreb

Grubiša, Damir (1998): Kako čitati Vladara, u: Nicollò Machiavelli, *Vladar*, Globus, Zagreb, str. 7–89

Grubiša, Damir (2010): Politički poredak renesansne Firence: između demokracije i oligarhije, *Politička misao* (47) 1: 103-128

Grubiša, Damir (2010): Četiri orijentacije u političkoj misli europske renesanse, *Politička misao* (47) 2: 7-34

Grubiša, Damir (2010): Machiavellijevo poimanje prava: Kautele repubilkanskog zakonodavstva, *Politička misao* (47) 3: 153-175

Halperin, David M. (1997): *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*, Oxford University Press, Oxford

Hilb, Claudia (2015): Leyendo a Claude Lefort: tras el rastro de Leo Strauss, *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, Vol. 15, str. 99-128

Holman, Christopher (2018): *Machiavelli and the Politics of Democratic Innovation*, University of Toronto Press, Toronto

Honneth, Axel (1995): *The Struggle for Recognition: Moral Grammar of Social Conflicts*, MIT Press, Cambridge (1. izdanje 1992)

Honneth, Axel (2007): *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, UK

Honneth, Axel (2009): *Pathologies of Reason.On the Legacy of Critical Theory*, Columbia University Press

Howse, Robert (2014): *Leo Strauss: Man of Peace*, Cambridge University Press, Cambridge

Kalyvas, Andreas (2015): The Sublime Dignity of the Dictator: Republicanism and the Return of Dictatorship in Political Modernity, u: (ur. Wagner, Peter) *African, American and European Trajectories of Modernity. Past Oppression, Future Justice?*, Edinburgh University Press African, American, str. 77-100

Labelle, Gilles (2006): Can the Problem of Theologico-Political Be Resolved? Leo Strauss and Claude Lefort, *Thesis Eleven*, Vol. 87 br. 1., str. 63-81

Lalović, Dragutin (2000): Demokratska invencija pred totalitarnim izazovom. Lefortov poziv na promišljanje političkoga, u: Claude Lefort, *Demokratska invencija*, str. 1-47

Lalović, Dragutin (2006): U Hobbesovoj zamci: pojam suverenosti?, *Politička misao* (43) 1: 3-27

Lalović, Dragutin (2007): Sve u korijenu ovisi o demokraciji? (uz Abensourovo otkrivanje Marxa kao teoretika demokracije), u*:* Abensour, M.: *Demokracija protiv države : Marx i makijavelijevski moment* (preveo D. Lalović).

Lalović, Dragutin (2009): Što da se radi s Levijatanom?, *Politička misao* (46) 2: 47-68

Lalović, Dragutin (2009a): Politološki antibarbarus II. O tužboljubnom diskursu "čiste" politologije, *Politička misao* (46) 4: 132-161

Lalović, Dragutin (2011): *Maître-penseur* Claude Lefort (1924-2010), *Politička misao*, (48) 3: 199-209

Lalović, Dragutin (2012): „Politička razlika“ kao temeljni spoznajni izazov političke teorije (o pojmovnom razlikovanju politike i političkoga), *Politička misao* (49) 1: 171-183

Landon, William J. (2005): *Politics, patriotism, and language: Niccolò Machiavelli's „secular patria“ and the creation of an Italian national identity*, Peter Lang, New York

Lefort, Claude (1972): *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, Pariz

Lefort, Claude (1978): *Machiavel: la dimension économique du politique*, u: *Les Formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique*, Folio, Fallimard, Paris, str. 215-237

Lefort, Claude (1988): *Democracy and Political Theory*, Polity Press, Cambridge/Oxford

Lefort, Claude, (2000): Machiavelli and the Verità Effetualle, in: *Writing the Political Test*, Duke University Press, London

Lefort, Claude (2000a): *Demokratska invencija*, Barbat, Zagreb (preveli Dragutin Lalović i Ljiljana Strpić, izbor i predgovor D. Lalović)

Lefort, Claude (2002): Thinking with and against Hannah Arendt, *Social Research*, Vol. 69, br. 2, str. 447-459

Lefort, Claude (2012): *Machiavelli in the Making*, Northwestern University Press, Evanston/Illinois (prvi engleski prijevod izvornika iz 1972)

Manent, Pierre (1994): *An Intelectual History of Liberalism*, Princeton University Press, Princeton

Manent, Pierre (1998): Toward the Work and Toward the World: Claude Lefort’s Machiavelli, u: *Modern Liberty and Its Discontents*, Rowman & Littlefield, New York, 47-64

Mansfield, Harvey C. (1975): I. Strauss's Machiavelli, *Political Theory*, 3 (4), str. 372-384

Mansfield, Harvey C. (1996): *Machiavelli’s Virtue*. University of Chicago Press, Chicago

Mansfield, Harvey C. (2001): *Machiavelli’s New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*, University of Chicago Press, Chicago

Mansfield, Harvey C. (2013). Strauss on The Prince, *The Review of Politics*, (75), str. 641-665

Mansuy, Daniel (2016): Machiavel et la rhetorique des humeurs, *Kriterion: Revista de Filosofia*, 57 (134), str. 565-586

Marchart, Oliver (2007): *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh

McCormick, John P. (2003): Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's „Guicciardinian Moments“, *Political Theory*, Vol. 31, br. 5, str. 615-643

McCormick, John P. (2011): *Machiavellian Democracy*, Cambridge University Press Cambridge

McShea, Robert J. (1963): Leo Strauss on Machiavelli, *The Western Political Quarterly*, Vol. 16, br. 4, str. 782-797

Melzer, Arthur (2014): *Philospohy Betwewen the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*, University of Chicago Press, Chicago

Merleau-Ponty, Maurice (2007): *Merleau-Ponty Reader*, Northwestern University Press Evanston, Illinois (ur. Ted Toadvine i Leonard Lawlor)

Merleau-Ponty, Maurice (2014): Makijavelijev realni humanizam, *Matica crnogorska*, Cetinje, (56-57): 425-442 (preveo Dragutin Lalović)

Meyer, Thomas (2003): *Transformacija političkoga*, Politička kultura, Zagreb

Nietzsche, Friedrich (2009): *Beyond Good and Evil: Prelude to a Future Philosophy* (elektornički izvor: The University of Adelaide Library, 2009; urednik web izdanja je Holtof Donné:http://nietzsche.holtof.com/reader/friedrich-nietzsche/beyond-good-and-evil/aphorism-28-quote_d35cab257.html) Pristup 02.01. 2019.

Pettit, Phillip (1999): *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford

Plot, Martin (ur.) (2013): *Claude Lefort. Thinker of the Political*, Palgrave Macmillan, London/New York

Pocock, J.G.A. (1975): *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton (2. izdanje 2003.)

Pocock, J.G.A (1975a): Prophet and Inquisitor, *Political Theory*, Vol. 4, br. 4, str. 385-401

Pocock, J.G.A. (1989): *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, University of Chicago Press, Chicago

Pocock, J.G.A. (2009): *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge University Press, Cambridge

Poltier, Hugues (1998): *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Labor et Fides

Rancière, Jacques (2008): *Mržnja demokracije*, Naklada Ljevak, Zagreb

Ribarević, Luka (2008): Polazište Hobbesove znanosti o politici, *Anali Hrvatskog politološkog društva* (5): 461-481.

Ribarević, Luka (2016): *Hobbesov moment: rađanje države*, Disput, Zagreb

Ribarević, Luka (2018): Četiri ogledala za Vladara. Leo Strauss ili prva etida iz metodološke polifonije, *Političke perspektive*, br. 16, str. 7-34

Rubinstein, Nicolai (1942): The Begginingns of Political Thought in Florence: A Study in Mediaeval Historiography, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* (5), str. 198-227

Sasso, Gennaro (1967): *Studi su Machiavelli*, Morano, Napoli

Scott, John T. & Sullivan, Vickie B. (1994): Patricide and the Plot of the Prince: Cesare Borgia and Machiavelli's Italy, *The American Political Science Review*,Vol. 88, br. 4, str. 887-900

Sfez, G. (1995): Machiavel : la raison des humeurs, *Rue Descartes*, 12-13, str. 11-37

Skinner, Qunetin (1978): *The foundations of modern political thought*, Vol. I-II, Cambridge University Press, Cambridge/London/New York/Melbourne

Skinner, Quentin (1981): *Machiavelli: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford

Skinner Quentin (2002): *Vision of Politics, Volume 1: Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge

Skinner Quentin (2002a): *Vision of Politics, Volume 2: Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge

Strauss, Leo (1946): On the Interpretation of Plato's Political Philosophy, *Social Research*, Vol. 13, br. 3, str. 326-367

Strauss, Leo (1947-1948): How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 17 (tekst je objavljen u *Progonima i umiječu pisanja*)

Strauss, Leo (1952): *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. The University of Chicago Press, Chicago

Strauss, Leo (1958): *Thoughts on Machiavelli*, University of Chicago Press, Chicago

Strauss, Leo (1965): *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago (prvo izdanje 1953.)

Strauss, Leo (1968): What is Liberal Education?, u: *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York

Strauss, Leo (1970): Machiavelli and Classical Literature, *Review of National Literatures*, br. 1, 7-25

Strauss, Leo (1975): *An Introduction to Political Philosophy*, Wayne State University Press , Detroit (urednik i uvodni tekst Hilail Gildin)

Strauss, Leo (1980): *O tiraniji*, Grafički zavod Hrvatske, Biblioteka „Teka“ (pogovor Žarko Puhovski)

Strauss, Leo (1988): *What is Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago

Strauss, Leo & Cropsey, Joseph (ur.) (1987): *History of Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago (hrvatsko izdanje: *Povijest političke filozofije*, 2006, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb. Prijevod Mirjana Paić-Jurinić)

Strauss, Leo (1989): How to Begin to Study Medieval History, u: Leo Strauss, Thomas L. Pangle ur., *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss* , University of Chicago Press, Chicago

Strauss, Leo (2003): *Progoni i umijeće pisanja*, Disput, Zagreb (s engleskoga preveli Hrvoja Heffer i Damjan Lalović)

Strpić, Dag (2010): *Karl Marx i politička ekonomija Moderne*, Nacionalna zajednica Crnogoraca Hrvatske/Disput, Zagreb

Sullivan, Vickie (1992): Machiavelli's Momentary "Machiavellian Moment": A Reconsideration of Pocock's Treatment of the Discourses, *Political Theory*, Vol. 20, br. 2, str. 309-318

Sulivan, Vickie B. (1996): *Machiavelli's Three Romes: Religion, Human Liberty, and Politics Reformed*, Northern Illinois University Press, Chicago

Sullivan, Vickie B. (2004): *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge University Press, Cambridge

Sullivan, Vickie B. (2017): *Montesquieu and the Despotic Ideas of Europe. An Interpretation of "The Spirit of the Laws"*, Chicago University Press, Chicago

Sullivan, Vickie B. (2018): Catherine Zuckert on Machiavelli's New Understanding of Politics, *The Review of Politics*, 80 (2), str. 271-282

Taylor, Charles (1992): *Multiculturalism and the „Politics of Recognition“*, Princeton University, Princeton

Vatter, Miguel (2000): *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Kluwer Academic, Dordrecht

Viroli, Maurizio (1998): *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford

Viroli, Maurizio, (2000): *Niccolò's Smile. A Biography of Machiavelli*, Hill and Wang, New York.

Winter, Yves (2015): Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising u: (ur. Lucchese, Frosini, Morfino) *The Radical Machiavelli. Politcs, Philosophy and Language*, str. 306-336

Young, Iris Marion (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University, Princeton (hrvatsko izdanje: *Pravednost i politika razlika*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2005. Prijevod: Tamara Slišković)

Zuckert, Michael (1985): Appropriation and Understanding in the History of Political Philosophy: On Quentin Skinner's Method, *Interpretation*, 13 (3), str. 403-424

Zuckert, Catherine (2017): *Machiavelli's Politics*, University of Chicago Press, Chicago

Zurn, Christopher F. (2015): *Axel Honneth. A Critical Theory of the Social*, Polity Press, Cambridge, UK

Žagar, Davorin (2017): Reading Machiavelli with Strauss and Lefort: Towards a Critique, u: (ur. Domagoj Vujeva i Luka Ribarević) *Europe and the Heritage of Modernity*. Disput, Zagreb, str. 27-54