



Милан М. Брдар^[1]
Институт друштвених наука
Београд (Србија)

УДК 141.7 Макијавели Н.
321.01
Оригинални научни рад
Примљен: 27.11.2025.
Прихваћен: 21.12.2025.
doi: 10.5937/napredak6-63060

Макијавелијев *Владар*: нови поглед. Хуманистичка критика и етика објективног истраживања

Сажетак: У раду се показује да је за разумевање правог значаја Макијавелијевог *Владара* неопходна реконструкција историјског контекста ренесансе на прелазу из 15. века у 16. век. Посебну пажњу захтева учење хуманиста о врлом човеку (*vir virtutis*) и жанр „огледала за владара“ („mirror for prince“) који је отуда проистекао. У том контексту постаје разумљива хуманистичка критика Макијавелија која је остала утицајна све до 20. века. Супротно томе, интерпретација изнета у овом раду тврди да је Макијавели први увео принцип објективности, касније познат као принцип вредносно неутралног истраживања. Усвајањем овог става Макијавели постаје зачетник политичке науке, јер без овог принципа дисциплина као таква не би била могућа. Поступајући према овом принципу био је објективан и довољно храбар да представи позитивну истину о политици. Тиме је заслужио да се рехабилитује од устаљених оптужби и коначно буде признат као непристрасни истраживач природе политике, што досадашња критика није била у стању да учини.

Кључне речи: Макијавели, политика, хуманизам, хипокризија, морални изглед, владар

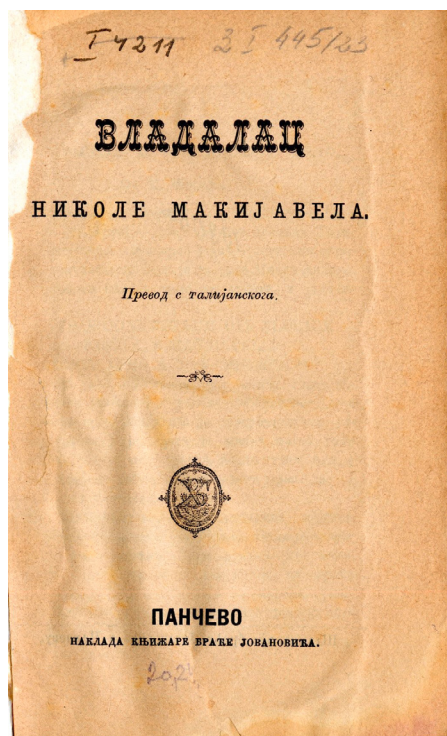
*Та књиџа ми је донела, знано ми је њо, злокобну славу: учинила ме одговорним за све стѣрахо-
владе; навукла ми љоклејстѣво народа који су у мени љронашли оличење своје мржње сѣрам
десѣоџизма; она је заѣпировала моје задње дане, а осуда љоџомсѣва као да ме и даље љраѣи.
Макијавели, Дијалоѣ Макијавелија и Монѣескјеа*

Увод

Морамо се сложити да у литератури нико није толико нападан, проклињан и дословно огова-

ран на најгори начин као Макијавели. Како то да никог не чуди што се негативна критика као константа одржава ево већ пола миленијума? Да ли су разлози за такав однос заиста у њему

[1] mbrdar14@gmail.com



Први преводи књиге Владалац Никола Макијавелија у Србији издати су у Панчеву и Београду, 1881. и 1907. године.
Прва српска издања књиге штампале су Наклада књижаре браће Јовановића и Књижара Геце Кона.

Фото: Библиотека Матице Српске

или их треба тражити на другом месту? Време је да ту дилему коначно разрешимо.

За ваљано тумачење Макијавелијевог достигнућа неопходна је барем минимална реконструкција историјског и друштвено-политичког контекста ренесансе, у распону који је хеуристички значајан. Овде ће то бити период од 13. века (*Duecento*) до почетка 16. века (*Cinquecento*), односно појаве самог Макијавелија.

Други услов за објективно тумачење и оцену Макијавелијевог дела јесте критика хуманизма.

Она је неопходна јер од ренесансе наовамо хуманизам важи као спонтано наметнут меродавни интерпретативни хоризонт, који је и данас на снази. Имајући то у виду, разумећемо како је било могуће да се крајње негативне контекстуалне оцене о Макијавелију настале у време ренесансе универзализују и учине важећим независно од времена и места. Пошто до тих оцена не држимо ни у најмањој мери, што ћемо касније образложити, у овом тексту ћемо сва досадашња тумачења Макијавелија оставити по страни. Од

већег значаја биће да читалац види како изгледа ново, а и праведније тумачење *Владара*.

За историјски контекстуално тумачење Макијавелијевог дела и извођење закључака актуелних и за наше време неопходне су нам три ствари:

1. основне карактеристике ренесансног типа интелектуалности;
2. основна тема погодна за повезивање с Макијавелијем;
3. контекстуалне последице Макијавелије новине.

Што се тиче ширег контекста, за настанак хуманизма у Италији значајна су два позитивна и два негативна услова. Позитивни услови били су италијанска реторичка традиција и обнова културног наслеђа старе Грчке и Рима. У негативне услове спадају социјално-политичке кризе градова-република у епохи ренесансе и образовање схоластичког типа учености као преовлађујуће.

Околности и услови образовања хуманистичке мисли

Ars dictaminis

Хуманиста настаје од учитеља реторике, из огранка реторичке традиције *ars dictaminis* (умећа писања писама). Учитељи који су подучавали правилима писма звали су се *dictatores*. Основни циљ реторичког образовања био је да оспособи студента за писање службених писама и осталих

докумената с максимумом јасноће и уверљивости, да би се припремио за бележничку службу у управи града-републике или у папској курији.

Умешно писање писама било је цењена служба у Италији од 12. века. Оно је с реториком на италијанским универзитетима чинило језгро *curriculum* на студијама права (Wieruszowsky, 1971, 361). Водећи реторичар на универзитету у Болоњи Адалберто од Самарије први је за себе написао да је *dictatore* (Murphy, 1974, p. 213) када је приредио приручник упутстава *Praecepta dictaminum* (између 1111. и 1118. године) (Adalbertus, 1961; такође, Haskins, 1927, p. 173; исти, 1929). Рачуна се да је, почев од њега,^[2] *ars dictaminis* постала систем с дефинисаним правилима. Сама правила се не баве садржином него формом, правилима композиције доброг писма, његовим врстама и наменама. Адалберто је у ту сврху у једној својој расправи изложио 45 *formulae*, или типских писама. Његов образац преузели су други *dictatores* (Murphy, 1974, pp. 212, 220; Skinner, 1979, p. 29), тако да се током 12. века појављује велики број *dictamina* с примерима како треба да изгледа писмо за папу, а како за кардинале, како за цара и владара, градски сенат, конзуле, професоре, или једноставно сва службена лица којима грађани могу да се обрате.

Када су уобличени типови писама, дошло је до значајног помака, од *техничких* правила писања ка *садржинским* питањима о којима се пише. Ова промена у другој половини 12. века постаје видљива преко два тока: прво, постало је уобичајено да се у расправама *ars dictaminis*,

[2] Према мишљењу приређивача Адалбертовог приручника, он је отац *ars dictaminis* (Adalbertus, 1961, p. V).

осим на техничку форму писма, пажња усмери и на сам предмет о којем се пише. *Dictatores* се све више баве правним, друштвеним и политичким питањима градова-република. Ова тенденција диктатора да нуде савете у вези с проблемима градског живота добиће снажан замах у првој трећини 13. века (*Duecento*), када долази до другог значајног проширења *ars dictaminis*.

Други ток се збива устаљивањем обичаја да се поука у писању писама комбинује с *ars arengendi* – вештином јавног говорништва. Први водећи реторичар, који је спојио ове две вештине, био је Гвидо Фаба (1190–1240), који је своју збирку говора и писама објавио око 1230. године (Kantorowitz, 1941–3, pp. 256, 275; Fulhaber 1978).

Комбиновање *ars dictaminis* са *ars arengendi* на практичкој основи социјално-политичке кризе градова-република имало је за исход преображај реторике у правцу јавног и политичког ангажмана (Kantorowitz, 1943, pp. 41–57). Учитељ реторике, који је друге подучавао техници писања и говора, преобразио се у интелектуалца који по сопственим моделима пише писма расправљајући о проблемима града-републике (Wieruszowsky, 1971, pp. 360, 365–66). Може се рећи да је у току прве половине *Duecento*-а довршен преображај *ars dictaminis* тако што у споју с умећем говорништва добија морално-практички и политички карактер. Ова промена је, даљим ширењем у току 13. века, водила настанку два нова жанра социјално и политички ангажованог писања и мишљења (шире, Banker, 1974, pp. 153–68).

Први жанр је имао израз у новом стилу *ipragских хроника*, када су бројни правници и *dictatores* почели да се баве историјом својих

градова. То је за резултат имало нову форму историографије, која се, у односу на стару, одликовала реторичким маниром и *ipропагандистичким* тоном.

Други је био жанр моралистичких, саветодавних списа и књига намењених владарима и градским властима. Најпознатији прилог уобличењу жанра представља спис Јована од Витерба *О владавини ipагова* (*De Regimine civitatum*) објављен око 1240. године.

Непосредна последица овог окрета повлачила је и промену адресата којем су саветодавни списи били намењени. Више није реч о поуци студента, него градске управе и владара. Тим корак се формално-епистоларни *dictatore* приближава фигури моралног и политичког диктатора.

Други услов образовања хуманизма чиниле су друштвено-политичке кризе градова-република. Нема потребе да о томе овде шире говоримо, јер је то из литературе нашироко познато. Узроци кризе били су угроженост градова споља и криза републиканских вредности изнутра услед успона *popolana* (прве буржоазије) и *signoriae*, односно локалних тирана (кондотјера) који су се уздизали свргавањем старих аристократских породица (Bowsky, 1962 и 1967), као и фракционашке борбе за власт.

Схоластика и класично наслеђе

Трећи чинилац, који је чак најзначајнији за образовање хуманистичке реторике, начина мишљења и оријентације, било је образовање схоластичке учености и обнова класичног наслеђа. О томе је пожељно рећи нешто више имајући у

виду да је у текућој литератури та тема површно обрађена.

Само откриће класичних узора не припада италијанском хуманизму него средњовековној ренесанси 12. и 13. века чије је средиште у Француској (шире, Post, 1964, ch. 11, pp. 505, *et passim*). У исто време када долази до приказаних промена у умећу *ars dictaminis* (половина 12. века) старогрчке и староримске класике увелико читају у Паризу и школи у Шартру (Delimo, 1989, p. 85; такође, Koplston, 1991, pp. 167–73).

Велики број италијанских реторичара, активних у другој половини 13. века, школован је у Француској, одакле су донели нову ортодоксију у виду синтезе реторике и класичног наслеђа античке и староримске практичке филозофије. То неће бити препрека да хуманизам у пропагандним интерпретацијама откриће класике касније припише себи. Због тога је дуго била непозната чињеница да је за то је био пресудан *curriculum* париског Универзитета кроз који ће у другој половини 13. века проћи генерације италијанских студената.

Импортом француске реторике био је посредован завршни обрт *ars dictaminis* традиције ка класичном наслеђу, иначе већ измењене преко питања практичног политичког живота. Наслеђе старог Рима и античке Грчке за хуманистичку мисао биће скуп узора за копирање, с највећим вредновањем Цицеронових дела и приматом *oratio* над *ratio*. Тиме је окрет ка моралној садржини и ангажованом писању употпуњен имитирањем класичних узора, што ће бити одлучујуће за образовање политичке мисли хуманизма. Пионирску улогу у томе имао је Бруно Латини [1220–1294] (Latini, 1948), који је

по повратку из Париза 1266. објавио свој превод Цицероновог дела *De Inventiones*, славећи га као „највеће дело реторике које је икада написано“ (East, 1968, p. 242). А први приручник реторике писан на латинском, по узору на Цицерона, објавио је у Болоњи Ђовани Бонандреа (1296–1321) што му је донело славу широм Италије (Banker, 1974, p. 159). Откриће класичног наслеђа такође је довело до промене у дотада владајућем *trivium* дисциплина: на прво место долази историја, на друго морална филозофија, а на треће реторика која их обједињује (Baron, 1966, p. 494).

Централна фигура крајем *Trecento*-а био је Петрарка у којем се спаја традиција *ars dictaminis* и класичне мисли, посебно Цицерона, који у реторичком ангажману снажно истиче првенство моралне поуке (Seigel, 1968, pp. 222, 31-2, 215, 224; Burkhart, 1989, стр. 167; Hay & Law, 1989, p. 290; Cassirer, 1948, p. 105). Он ће основну тему *vir virtutis* (истинског човека врлине: врлог мужа) проширити на све грађане.

Како је схоластика стицала утицај и популарност, став према њој био је све непријатељскији (Kristeller, 1956: 563; Gray, 1963). Тај антитетички однос имаће, с класичним наслеђем, изузетан значај за образовање хуманистичке самосвести. Петраркине теме *uomo universale*, идеала јединства теорије и праксе, практичко-моралног значаја интелектуалног ангажмана – хуманизам *Quattrocento*-а шире развија у антители према схоластичкој учености.

Петрарка је дао и образац критике схоластике који ће бити парадигма односа према схоластици како у *Quattrocento*-у, тако и у следећих пет векова. Схоластичаре је прогласио за „арогантне незналице“, а у њиховом дијалектичком

резоновању видео је само препреке на путу ка знању од практичко-моралне вредности. Својом „варварском методом“, говорио је, баве се „јаловим расправама“, а не мисле на „опште добро“ (*bono communi*). Зато је тврдио да њихове расправе немају никакву вредност за унапређење живота, чак и да садрже истину (Skinner, 1979, 106). Штавише, не увиђају потребу за филозофијом која би у комбинацији с елоквенцијом практично утицала на политички живот (Gray, 1963, p. 505; Struever, 1970, p. 60–61).

У налету беса Петрарка је изговорио оно што ће постати константна црта све потоње хуманистичке критике: „Режим на глупе аристотеловце који време троше у настојању да сазнају шта је врлина уместо да је стичу“ (према, Garen, 1988, стр. 123). Томе је додао да схоластичари не знају „да је боље желети добро неголи знати истину“ (Cassirer, 1948, p. 105; Hay and Law, 1989, p. 290; Skinner, 1979, p. 107). То је у елементарном смислу било нетачно; схоластичари су, такође, били заинтересовани за *res publica* и својим списима деловали су као ангажовани интелектуалци свог времена. Хуманизам ће то хронично прећуткивати.

Ова збирка Петраркиних произвољности до неспутане софистерије ући ће у језгро хума-

нистичке пропаганде.^[3] Колико је хуманизам озбиљна мисао, види се по томе што нико у тим испадима није видео никакав проблем. Напротив, Петрарку ће уздићи у икону хуманизма. Уз то, ретко који тумач је у сличним хуманистичким испадима, па и у програмским начелима, видео знак да је то обновљена античка „Друга софистика“ 4. века пре н. е. (Bowie, 1970; Trinkhaus, 1976). Разлог није само у преузимању Протагориног начела о човеку као „мери свију ствари“, него и у идеји због које је Платон софисте оцрнио у дијалогу *Протјагора* – да се врлина може научити. Та апоретична теза постала је код хуманиста аксиом и језгро идентитета њихове педагогије.

Петраркина критика схоластике, исписана на крају 14. века, биће током *Quattrocento*-а као сума истина умножавана у мноштву гласова. Аристотеловска логика биће одбачена у име *studia humanitatis* која има предност зато што „уверава и води“ (Coluccio Salutati). Понављаће се теза о „ароганцији и незнању“ схоластичара (Леонардо Бруни) који хоће да се баве филозофијом а да „ништа не знају о писању и реторици“. Схоластичке студије биће оптерећене оптужбом да су удаљене од практичног живота, а теоријска мисао биће прогнана у име непосредног прак-

[3] Петраркини ставови су репрезентативни за хуманизам уопште у следећих шест векова. Идентичне оптужбе против схоластике и аристотелизма понављаће се у протестантској мисли, потом у рационализму 17. века, а у 19. и 20. веку настављаће да их подгрева марксистички хуманизам усмеравајући их против науке и филозофије као стручне ствари, и професионализованог интелектуалног рада, трпајући их под рубрику „позитивизма“ и идиотске незаинтересованости за практична друштвена питања. Типичне варијације Петраркине критике биће: како позитивни научник може да се бави питањем противречности научних теорија а да занемарује реалне противречности друштва (Адорно). Како аналитички филозоф може да се бави витгенштајновским питањима везаним за „метлу у углу“, док у свету траје рат (Маркузе, 1968: 166) и како аналитичари могу да цепидлаче око значења и дефиниција не осврћући се на неопходност промене постојећег. Коначно, најзнаменитија варијација Петраркиног става: „боље је желети добро него знати истину“ *credo* је марксистичког хуманизма: „Свет не треба тумачити него га треба променити.“ Поседовање коначне истине се подразумевало.

тичог ангажмана. Касније ће то дословно поновити Френсис Бекон (Bacon) као став против „спекулације“ и пренети у модерну мисао до наших дана. Мудрост неће бити интелектуална (дианоетичка) него морална (етичка) врлина.

Ова критика не треба да чуди, пошто су се хуманисти осећали као код куће само у књижевности, поезији и говорништву. Њихово подручје најбоље илуструје синтагма „жанр свих жанрова“, јер је њихова мисао била још увек неиздиференцирана по дисциплинама. У томе је била основа њихове универзалности, тежње да се опробају у свему, не водећи рачуна да је ширина образовања обавезно праћена плићаком у било којој посебној области. У ренесанси су се због тога звали књижевници или људи лепих речи (*belle lettere*), пошто се термин хуманиста (*umanista*) јавља тек половином 19. века.

Хуманиста и схоластичар представљају два супротна интелектуална типа: први се формира као ванинституционална фигура, док схоластичар заузима оно место које је традиционални *dictatore* имао на универзитету. Теме трајног сукоба биле су повезане са значајем и улогом реторике и питањем – залагање за опште добро или за ученост, као и с питањем која је владавина боља – власт појединца или владавина институција.

За схоластичаре реторичка вештина је у политичком животу имала споредну улогу, јер је једино учила техникама вербалног украшавања говора. Уз то, нису давали никакве поуке влада-рима, него су обрађали пажњу на механизам владавине. У томе су занемаривали питање врлина индивидуума дајући примат проблематизовању питања успешних *институција* као средстава

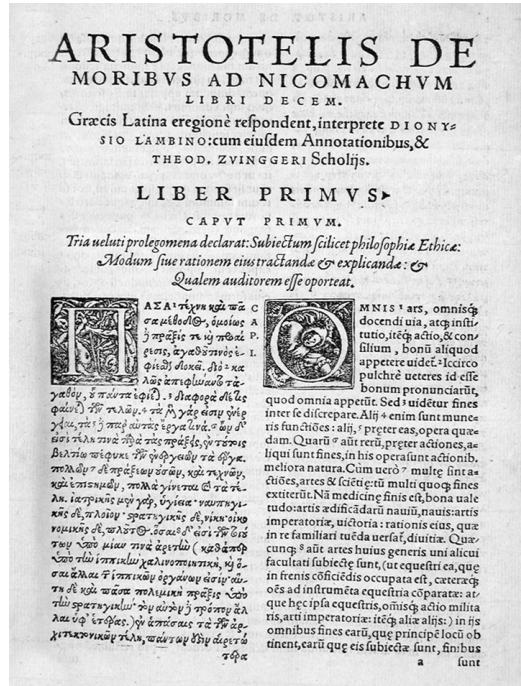
за унапређење општег добра и владавине мира. Због тога су у много мањој мери били моралисти а више политички аналитичари.

Док су схоластичари држали до учености као вида стручности и до владавине институ-ција, хуманисти су увек предност давали личној власти (*cf.* Kristeller, 1961), а смисао свог ангажмана видели су у педагошком деловању на грађане и власт; не у стручности и дубљем познавању одређеног проблема, него у ширини образовања под слоганом универзалног човека (*uomo universale*).

Схоластика је симбол средњовековне политичке синтезе знања и моћи, спој научног ума и црквеног ауторитета. Схоластичар је легитимисао веру и званично хришћанско учење, институционално везан за Цркву. Хуманизам доноси новост, промену типичну за модерну – спој знања и моћи као спој ума и државне власти. Хуманиста легитимише узурпаторску власт, персонално везан за владарску кућу, односно за државу (*il statto*). Док су схоластичари бранили хришћанску веру, хуманисти постепено спроводе њену постепену делегитимацију: а) делегитимацијом схоластичке учености; б) обновом и нормативним хипостазирањем паганске традиције; в) самом легитимацијом власти чија пракса драстично одступа од хришћанских начела.

Жанр „огледало за владара“

Водећа тема хуманизма била је питање врлине (*virtu*), на распону од грађанина до политичког поретка и владара. Посебна варијанта била је тема *vir virtutis* („врлог мужа“ или истинског човека од врлине) – непосредно значајна за



Аристотел, Никомахова етика, прва страница издања објављеног на грчком и латинском језику, 1566. година.

Фото: Wikipedia

разумевање Макијавелија. С њом у споју ишле су и теме *uomo universale* – универзалног усавршавања људске природе, јединства теорије и праксе и практичко-моралног значаја интелектуалног ангажмана. Све те теме хуманизам ће развијати у критичком односу према схоластичкој учености (Skinner, 1979, 99),^[4] пошто је у том антитетичком

односу профилисао свој идентитет и изоштравао самосвест.

Теме врлог мужа и универзално образоване личности у хуманистичкој политичкој педагогији биле су обједињене у посебан жанр „огледала за владара“ (*mirror for prince*). Водеће питање жанра било је: „Какав би требало да буде добар владар?“

[4] Не смемо изгубити из вида две ствари: иако кабаистичко слављење човека у спису Пика де ла Мирандоле (*De hominis dignitate*, 1486) представља велику опозицију према августинијанизму, хуманисти, прво, нису били против хришћанства; напротив, у Августину су видели свог свеца заштитника. Друго, Пикова похвала долази читав век и по пошто је хуманистички жанр у потпуности образован. Зато с правом можемо рећи: уместо слављења човека, за хуманизам су биле суштинске две ствари: прва је морално-практички ангажман, а друга жанровска недиференцираност, односно универзалност.

Пионир жанра био је Бруно Латини (деловао је у другој половини 13. века) (East, 1968, p. 242). У Фиренци је био слављен као „велики филозоф који је подучавао рафинираности умећа говорништва“ и грађанској врлини (Skinner, 1979, p. 39), када је по узору на Аристотелову *Никомахову етику* изложио врлине доброг владара: да треба да има мудрост као прву врлину, што укључује предвиђање, бригу и знање, да буде трезвен, поштен и постојан, одлучан, снажан, стрпљив и да има чуло за правду. Такође, треба да буде привржен вери и избегава грех похлепе.

Биће то, од последње трећине 13. века (*Duecento-a*), тема којом ће се многи бавити током следећа два и по века: од Франческа Патриција (Francesco Patrizzi) и Пођа Брачолинија (Poggio Bracciolini) до Колуча Салутатија (Coluccio Salutati) и Леонарда Брунија (Leonardo Bruni). Они су на листу пожељних особина додали образованост, вичност писању, знање старогрчког, латинског, књижевности, песништва и филозофије, племенитост и љубазност владара, да је пријатељ и мецена уметника, удварач и љубавник финих манира.

Сви списи тог жанра имали су заједничко језгро у нормативној слици владара као појединца препуног врлина. Сврха писања у том жанру била је одржавање моралног узора, који је требало да сами владари копирају у свом образовању, понашању и делању. Није недостајала ни литература о врлинама које градске управе треба да одгајају код грађана. Латини је тврдио да „грађани треба да буду даноноћно посвећени општем добру свог града“. Од „огледала за владара“ до израде „огледала доброг друштва“ или државе преостао је само један корак.

Овај жанр је чинио језгро политичке мисли хуманизма, нарочито у споју са идеалом јединства политике и етике. То, у ствари, ванполитичко сликање властодржаца биће константа ренесансне политичке мисли све до Макијавелија и његовог *Владара* (1513). Биће то сведочанство колико је хуманизам због своје нормативистичке хипнопедије био неспособан да дође до позитивног разумевања политике.

Савез мача и пера

У време ренесансе обликоване су три значајне историјске фигуре у сферама политике, етике и економије. То су тиранин као владар – у политици, буржуј или предузетник – у економији и хуманистички интелектуалац – у етици. Заједничко за све три фигуре било је да су, по правилу, појединци *sine nobilitate*, који се друштвено уздижу свим расположивим средствима, укључујући и њихова међусобна савезништва. Те историјски нове фигуре хуманизам легитимационо покрива, у разрази теме *vir virtutis*-а одбацује врлине и *nobilitas* на основу наслеђа и традиције у име плебејске етике скоројевића, фаворизовањем успона појединца на основу личних способности и залагања.

Речено је пледоаје за тематизовање савеза између владара и ондашње хуманистичке интелигенције. Пошто сам наум савеза између кондотјера као узурпатора власти и хуманиста, који су се дичили високим идеалима, интегритетом и моралним врлинама, изазива неверицу и чуђење, питање је како је то било могуће и како је до тога дошло.

Основна карактеристика тиранина била је власт без легитимности. С друге стране, идентична црта пополана (*popolani* – први буржуји) и хуманистичке интелигенције била је егзистенција без сигурности. Човек од пера имао је проблема да обезбеди средства за живот, док је буржуј имао средстава, али није био сигуран шта му доноси сутрашњи дан. И једни и други били су изложени самовољи тиранина. Сва три типа, такође, карактерише стална угроженост од конкуренције: буржуја угрожавају други буржуји и сам тиранин; тиранина угрожавају други претенденти на власт, чак и у оквиру сопствене породице;^[5] а хуманисту угрожавају други хуманисти као конкуренти услед ограничених могућности запослења у градовима-државама. Оштра конкуренција имала је за последицу одсуство било каквог озбиљнијег морала у сваком од тих кругова. Зато су и хуманисти у међусобним односима „врло брзо изашли на лош глас“ (како то пише Јакоб Бурхарт).

Са своје стране, владар је, као узурпатор, био пријемчив за човека од пера и лепих речи (*belle lettere*): услед одсуства легитимности, била му је неопходна противтежа у слици која ће га приказати у повољном светлу, а не онаквог какав је био. Био је то нови вид легитимитета,

путем текстуалне продукције посебног слоја, хуманистичке интелигенције (Burckhardt, 1958, p. 8; 1989, p. 10).

Хуманисти су имали свој интерес да буду отворени за понуде диктатора и ангажман у реченом жанру. У настојању да обезбеде егзистенцијалну сигурност, препоручивали су се да би добили финансијску подршку или какву сталну службу (Burckhardt, 1989, p. 111). У ондашњим условима могли су да буду писари у градској управи, ретки су достизали до адвокатуре, а срећници међу њима постајали су дворски учитељи и забављачи тиранина и учитељи његове деце – што ће рећи, функционална замена средњовековне дворске луде.^[6] А поента је да су готово сви, као учесници јавног живота, писали похвале актуелном владару.

Савез хуманисте – с похвалом (*laudatio*) неопходном ради оправдања или легитимитета, и тиранина – као узурпатора, као спој *знања* и *моћи*, био је на обострану корист. Осим што су хуманистима обезбеђивали егзистенцијалну сигурност, тирани су и меценарски подржавали њихов учевни рад (па су тако финансирали превод комплетног Платона на латински).^[7] Хуманисти су узвраћали литерарним хвалоспевима. И као

[5] Бивало је да узурпатор на власти проведе само неколико сати, док га не збаци и убије конкурент (*cf.* Hay & Law, 1989, p. 166).

[6] Није сувишно напоменути да се хуманиста ипак разликовао од дворске луде северноевропских краљева тог времена. Док су се њихове луде кревећиле да би их забавиле, хуманиста је тиранина забављао, па чак и успављивао, читањем Цицерона, Вергилија и осталих класика. Тирани су имали велику жељу за знањем и чак су се трудили да са хуманистима воде учене разговоре. Уз то, први су схватили нову моћ писане речи. Тако је фирентински тиранин Ђангалеацо Висконти говорио да му перо његовог канцелара Колуча Салутатија (1375–1406) „вреди више од чете коњаника“ (*cf.* Hay and Law, 1989, p. 238).

[7] Кондотјери као људи *sine nobilitate* нису само добро плаћали хуманисте да их представљају у моралном светлу. Уз то, имали су снажну вољу да се образују. Преглед њихових кућних библиотека показао је изненађујући резултат:

што се тиранин јавно приказивао у свили и кади-фи, тако је хуманиста имао задатак да га „позлати“ својим пером и својом речи, што је и чинио.

Генеза хуманизма: од врлине до силе

Последњи моменат неопходан за разумевање Макијавелијеве појаве јесте генеза хуманизма у антихуманизам. Најпродуктивнију нит за праћење тог преображаја у епохи ренесансе имамо на линији чије половине чине, с једне стране, врлина (*virtu*) без силе, а с друге, сила (*vis*) без врлине – што стоји у хоризонту моћи, између етике и политичке физике, у сфери естетике (или видљивости).

У тој генези хуманизам, у ствари, спрово-ди естетизовање морала и политике, у потпу-ном маниристичком складу са својом љубављу према класичним теоријама политике и према свом усредиштењу у књижевности и уметности. У естетизацији политичке моћи отворено је проблемско поље у којем ће бити могућа појава Макијавелија. Његов дискурс, контекстуално узев, самим својим исходима деловаће као анти-хуманистички, дословно деконструктивистички или критички. Биће то крај генезе хуманизма. Од тада па надаље, он не даје више ништа значајно, а и бива засењен збивањима нове епохе – рефор-мације, чијој је појави дао огroman допринос.

Кад Макијавели довршава *Владара*, Еразмо Ротердамски протестује против празњијавости цicerонијанаца (*De Ciceronianus*) и пише *О ва-сijићану хришћанској владари* – *De institutio principii christiani* (1517). У том спису бави се хри-шћанским врлинама владара у жанру *vir virtutis*-а образованом с Латинијем два века раније. Ера-змо врлог мужа приказује у лику истинског или врлог хришћанина (*cf.* Phillips, 1949). Слика је била синтеза свештеника и хуманистичког идеа-ла интелектуалца у педагошко-моралној мисији. Једина разлика била је у ограничењу педагогије на поуку изворним начелима хришћанског мора-ла намењеним човеку који, у складу са идеалом *vita activa* насупрот *vita contemplativa*, та начела остварује у свим видовима свакодневног живота.

Еразмова појава сведочи да је у време ка-да се северноевропски хуманизам тек везује за питање хришћанске врлине и припрема пут реформацији која ће почети с Лутером (Buck, 1984; Goodman & Mac Kay, 1990; Green, 1985),^[8] у Италији већ дошло до померања хуманизма ка питању силе, за шта нам је доказ Макијавелије-во дело. То је, скупа с померањем од поезије ка научној прози (што се најјасније види на потезу од Петрарке до Макијавелија), последњи степен преображаја хуманизма, на којем је модерно поимање политике коначно постало могуће.

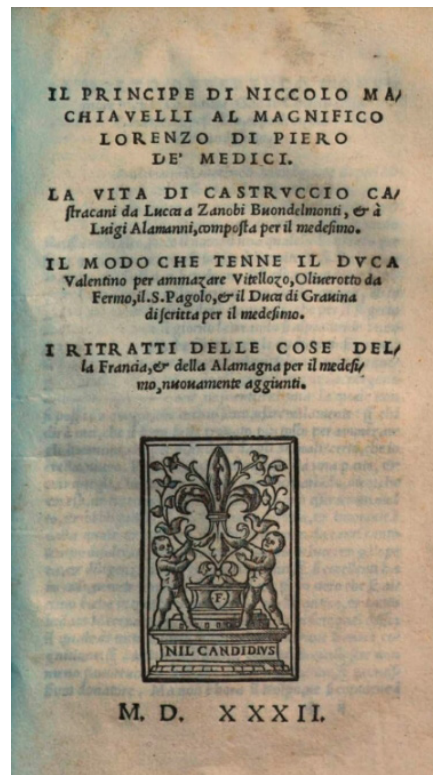
иако су били војници, најмање су држали књига из ратне технике и тактике. Највише је било књига античке класике, у толиком броју да се нису разликовале од кућних библиотека ондашњих хуманиста. Видети шире, Mallett, 1976.

[8] Ова еразмовска прича завртела је мозак провинцијалном свештенику Мартину Лутеру да устане против покварености Рима и папе лично, у име обнове изворних хришћанских вредности. Када је настала гужва, Еразмо се завукао у мишју рупу и свог ученика Лутера оставио на цедилу. То је чест случај са хуманистима, о чему се у литератури, пошто је под њиховом контролом, углавном не пише: да људе знају да заведу у авантуристичке акције, а када загусти да у својој грађанској храбрости побегну и притаје се док олуја не прође, да би касније опет постајали генерали после битке.

Новине Макијавелија

Практична и политичка филозофија, инспирирана Цицероном и класичним наслеђем била је допадљива морално-политичка пропагандна проза, која плени срце, разум оставља у недоумицама, а за разумевање политике је без икаквог значаја. Макијавелијево мишљење је радикално другачије: није резултат маште, није исход трагања за прибежиштем у класичном тексту, и тим путем залазак у морално-политичку поезију, него даје првенство стварности; читању историографског текста мимо пропагандне употребе, као информативног штива о томе „како је заиста било“ (*res gestae*). Уз то, у посматрању актуелних збивања и одлуке да се јавно проговори о стварима које су у рангу јавне тајне познате готово свима, само што сви о томе ћуте.

Макијавелијев *Владар* изникао је из традиције саветодавно ангажованог писања. Он ће, као и Латини, поставити питање о особинама владара, али с једном ситном променом, преко које ће потпуно искочити из читаве те традиције: да ли владар треба *заиста* да поседује све врлине које заступа ренесансна мисао? У одговору неће имати ништа против тога да владар усавршава све врлине и особине које набрајају хуманисти, под условом да то само у слободно време – док се не бави политиком (тим пре што немају ништа с политиком) А када се и док се њоме бави, штавише, нагласиће да могу само да га одведу у пропаст. Зато Макијавели посредно саветује владара; прво, да не сме бити онакав како га учи читава ренесансна/хуманистичка мисао, а друго, да није неопходно да поседује



Издање књиге Владалаца објављено 1532. године у Италији
Фото: Wikimedia Commons

поменуте врлине али је *неојходно и довољно само да изгледа да их поседује*.

Дуализам између *изгледа* и истине владара видљив је у средишњем делу *Владара*, у одломку XVIII главе који излаже суштину дела у целини:

„Постоје два начина борбе: законима и силом. Први је својствен човеку, други животињама. Зато је неопходно да владар зна да се послужи и људским и животињским својствима... Мора, дакле, бити лисица, да би предосетио клопку, и лав, да би препао вукове... Разборит владар не може и не сме да се држи

задате вере, ако је то на његову штету и ако су нестали разлози који су га навели да дâ обећање. Кад би сви људи били добри, овај савет не би био добар; али, пошто су сви опаки, ни они не би одржали веру коју теби зададоше па не мораш је ни ти држати према њима... Ко се боље умео служити лисичјим својствима, боље је прошао; једино је неопходно да умеш да добро прикријеш то својство да будеш велики глумац и лицемер.

Владару, дакле, *није нужно да поседује гатле особине*, али је итекако нужно *да се друјима чини да их има*. Штавише, усудићу се да кажем да су му штетне, ако их има и увек их се држи, а корисне су ако *изгледа* да их има; исто тако је *кад изгледа* да си милосрдан, постојан у вери, човечан, искрен и побожан, и да јеси такав, али мораш имати такав дух да, кад ти наложи да не будеш такав, по потреби будеш у стању и да знаш како да се окренеш на другу страну..., да би одржао власт, владар је врло често приморан да ради против онога што заповедају верност, милосрђе, човечност и вера; не сме се... удаљавати од добра, али мора да зна да загази и у зло, ако на то буде присиљен.

Према томе... кад год [владара] гледаш и слушаш, *мора да ти се чини* да је утеловљење милосрђа, верности, искрености, човечности и побожности. И нема ничега што би му било потребније него *да изгледа* да поседује наведене особине. Људи обично више верују очима... јер свима је дато да виде, реткима да чују. А *свако ће да види* оно *што љумиш*, *рејки ће знаћи* оно *што уистину јеси*; а ти малобројни *неће се усудити да се сујројставе* мишљењу мноштва кад их брани величанство државе. Нека владар води

рачуна да побеђује и одржи државу; средства ће се увек сматрати за часна и свако ће их хвалити, јер светина се заноси привидом и успехом саме ствари... а они малобројни немају значаја, ако се већина ослања на власт.“

Када се цитиран одломак из XVIII главе претресе аналитички добијамо да је Макијавелијева новина садржана у три констатације:

- политика и етика су једна другој спољашње; услед чега
- њихова унутрашња веза (као етика у политици) није могућа, а да
- није могућа ни њихова потпуна одвојеност.

Закључак каже да је етика без политике могућа, док политика без етике није.

А пошто политичко делање *не може да буде морално*, онако како то сањари и представља хуманистичка уметничка машта, оно мора *да изгледа* као *морално*, да би било легитимно и од грађана прихваћено.

Разређење ове противречности представља теза да је владару од етике једино неопходан *морални изглед* и он је довољан све док се не покаже оно што је њиме скривено. А за то брину хуманисти својим дискурсом, можемо рећи, не само у ренесанси него и у свим потоњим епохама, до нашег времена.

Макијавели је утврдио јединство политике и етике у естетици. Ово поентирање изгледа у политичким стварима у ренесансној мисли било је непознато и незамисливо. У дотадашњим приказима владар је бивао везиван само за врлине. Наравно, од Латинија до Макијавелија драстично се изменио сам појам врлине: она је спецификована на строго политичко значење.

Макијавелијево штиво, такође, спада у сукоб хуманизма и схоластике по питању образовне дилеме: цела личност или специјалиста. Његова поука налаже владару да мора да буде специјалиста у манипулисањем силом. Ново значење врлине је у умећу употребе силе у сфери тајне (*res arcanae*). Тим умећем мора да влада човек политике, да би могао да буде владар. У исти мах, владар, мора силу да вично комбинује с моралним изгледом као одлучујућег у сфери јавне ствари (*res publicae*).

Макијавели, такође, традицију диктаторског подучавања доводи до краја, тако што затвара укупан круг генезе диктатора. Овога смо на почетку видели као учитеља формалних техничких правила писања писма, а потом као учитеља моралних норми. Макијавели је као диктатор идентичан пиониру Адалберту, јер се враћа диктату техничких правила, с разликом што то чини ради запоседања и одржања политичке власти.

Ово затварање круга повратком на техничке поуке, поучно је за све тумаче Макијавелија. Наиме, његови савети владару имају с моралом онолико везе колико и Адалбертове поуке за писање писама. И као што је изворни диктатор био неутралан према садржају писма, тако је и Макијавели неутралан према садржају или циљевима власти. Какви и чији год они били, правила су једна и идентична и важе како за онога ко хоће свет да уништи, тако и за онога ко хоће да га учини најбољим од свих који се могу замислити.

Уз неопходност моралног изгледа Макијавели утврђује и важну позитивну истину: да ће грађани брзо заборавити неморална о гнусна средства, ако се којим случајем открију, под условом да од њихове употребе имају опипљиве користи. Због тог става проглашаван је човекомрзцем.^{[9]/[10]}

[9] Кад је хуманизам на врхунцу, широм Италије највише се пљачкају грађевине преостале од Старог Рима и почиње истребљење Инка и Ацтека у Јужној Америци. Никад нико од хуманиста реч није прозборио или написао о томе. А све време су исповедали љубав према човеку.

[10] Оканимо се хуманистичког лицемерја: љубави према човеку, праћене равнодушношћу према уништењу милиона људи. Да ли је неко морално осуђивао Робеспјера што је скинуо главе Лују XVI и Марији Антоанети, или револуцију због покоља до којег је довела? Да нису можда хуманисти осудили Лењина за то што је, као прави узурпатор, по арканским принципима кондотјера гнусно режирао погром царске породице, а целу земљу довео до ивице пропасти? Бранили су га безочним лагањем да о томе „није ништа знао“ (као, спасао би их да јесте), а катастрофу у земљи страном интервенцијом. А шта да кажемо о нашим декларисаним хуманистима који су славили Тита, као генија који се (на срећу) „рађа једном у 1000 година“, који је „раван Ајнштајну“, „улазио у дечји сан“ и био „вољен више од оца и мајке“. Хуманисти кроз историју говоре само о успесима владара које дивинизују, а о средствима, нарочито када су гнусна, најпре глуме као да их није ни било, а кад их неко открије, безочно их бране. (Зар се нисмо од марксиста наслушали: „Нема кајгане без разбијених јаја“ / „Нема револуције без разбијених глава“). Поврх свега, уместо да анализирају политику каква уистину јесте, непрекидно пишу о томе „каква би требало да буде“, што чине стотинама година, до те мере да је одавно досадно.

Деконструкција жанра као критика хуманизма

Макијавели је изузетна фигура с којом италијански хуманизам долази до свог антихуманистичког краја. *Владар* је последњи спис поникао из традиције жанра „огледало за владара“. Штиво потпуно следи правила жанра, а у исти мах дословно искаче из његовог оквира. Макијавелијево огледало прво је неискривљено, јер је позитивно-приказујуће, и не садржи ништа од нормативних елемената. Учинак тако добијеног огледала далекосежан је пре свега у димензији критике:

- 1) то је критичка деконструкција самог жанра, равна разбијању огледала; уз то је
- 2) критика хуманистичке пропагандне политичке реторике; а и
- 3) критика све дотадашње политичке филозофије која се држи унутрашњег јединства етике и политике.

Ново је и без преседана откриће природе везе између политике и етике. Та природа везе је *истина* њиховог јединства. Најнеподношљивија ствар није сама њена природа – коју хуманисти знају, али о њој ћуте – него то што ју је Макијавели објавом учинио јавном ствари. Тек с њим тајна страна политике (*res arcanae*) постаје јавна (*res publicae*). Тајна није само оно што владар ради под окриљем ноћи него и оно што хуманисти раде преко дана, реторичком позлатом владара.

Напоменули смо да је естетика основна сфера хуманизма и видели да се у тој сфери спајају етика и политика. Питање моралности владара решава се у равни естетике, а та раван већ сама по себи поседује моћ која ће уверити јавно мњење да је његово делање морално и изнутра.

Макијавелијево откриће дуализма у исти мах је била оптужба хуманизма: 1) због површности у заступању јединства политике и етике, а да нико из тог табора није зашао у природу њиховог односа; 2) што тај свој врховни идеал продају за свој и владарев лични интерес, док све друге уче и подстичу на жртвовање личног интереса за „опште добро“ (*buono comune*); 3) што занашењем идеалом јединства политике и етике на подлози реалности не дају само владару привид легитимности него грађане опако заводе у заблуду и на политичку странпутицу; 4) хуманисти су јавно проказани као актери у функцији купљеног лагања упркос самопредстављању као тобоже аутономних и високоморалних независних писаца. Показало се да не приказују лажно само тираније него и саме себе.

Откриће политичке улоге у одржавању дуализма моралног изгледа и аморалне истине: да се она не састоји у педагогији владара, него у „ношењу“ његовог јавног изгледа, значила је потпуну дискредитацију хуманиста. На светло дана изашла је истина да им уточиште уопште није у сфери етике, као што су представљали, него да су у дубокој хипокризији, заједно с тиранима. Биће то Макијавелијев неопростив грех, а не само „његово схватање“ политике. Освета хуманиста тек ће уследити.

Хуманистичка освета, потпомогнута језуитизмом

Када овако, у контексту друштвено-политичког стања на прелазу из 15. века у 16. век, тумачимо *Владара*, онда она кључна, на први поглед

бенигна реченица, којом Макијавели открива дуализам изгледа и истине, изгледа као да је хуманистима поставио реторичка питања: Зашто говорите о врлини, када је реч о сили? Зашто говорите о својој врлини, кад сте огрезли у лицемерју? А из оцене значаја изгледа, порука тиранину гласи: О, владару, не заборави на хуманисте, јер су ти неопходни да ти одржавају морални изглед!

Лицемерје јавности Фирентинске републике пред појаву *Влагара* нарасло је до општег места јавног живота. Пошто је хипокризија владара и хуманиста у тој атмосфери доспела до степена „јавне тајне“, још је само недостајао неко да то наглас и изговори. Макијавелијев говор с претензијом на позитивност нико није могао да прихвати с одобравањем. Сви су се згражавали иако су знали да је изрекао истину, само нико није био спреман да то јавно и призна. Зато је Макијавелијева нова поука за образовање владара била и остала потпуно узалудна: владару Медичију већ је била знана, у супротном не би био владар, а уз то, није могао јавно да је призна а да не наруши свој легитимациони изглед (када је само годину дана раније превратом дошао на власт). Знали су све то и хуманисти, али су морали да ћуте и разобличену дволичност као своју главну особину крију и међу собом. Макијавелију је било суђено да остане сам.

Управо због свеопште владавине лицемерја, сви који су се нашли као прозвани могли су Макијавелија да прећуте. Али хуманисти су у што гласнијем противнападу видели једини спас. То им неће бити проблем, јер је Макијавели, као сам и усамљен, био врећа за безопасно ударање.

Да је Макијавели обелодањивањем етоса дволичности сплео своју судбину за сва времена, види се по хајци која је далеко превазишла границе ренесансе. Зато не треба да чуди што је бујица хуманистичке реторике, која се на њега сручила, убудуће имала важење критике иако није ни за педаљ била изнад нивоа „оговарања без задршке“. Она се током времена у таласима обнавља увек са истом противпричом: да у *Влагару* није реч о истини политике, него о Макијавелијевом „схватању“, које је ужасно, аморално, цинично и сатанско. Пошто су га тако дехуманизовали, малтене учинили фигуром која је приспела из пакла, критичари су обнављали свој мир по цену одсуства најмањег моралног обзира.

Реакција хуманистичког табора на *Влагара* од ренесансе до данас идентична је самоодбрани у сфери естетике: на његову деетизацију политике и самог хуманистичког дискурса увек се одговара естетизацијом самог Макијавелија као персоне, што првенствено значи, идентичним маниром, навлачењем морално демонизујућег изгледа. То је био уигран начин на који су хуманисти увек изнова обнављали свој анђеоски изглед да би могли да наставе са својим лицемерјем под кринком моралности. То је, наравно, само значило да су у „критици“ Макијавелија настављали са својом хипокризијом. Зато је та критика научно безвредна.

Апологија владара, политике и самих себе, дакле, никада није нарушила проказану дволичност. Хуманистима је то све време био и остао узалудан посао, јер су хронично били жртве ефекта бумеранга: слика коју су приписивањем лицемерја и цинизма исцртавали на

Милан М. Брдар

Макијавелијев *Владар*: нови поглед. Хуманистичка критика и етика објективног истраживања



Николо Макијавели

Фото: Wikipedia

Макијавелијевом лику, с намером да га „униште“, у ствари је групни аутопортрет самих хуманиста који се одржава до данас захваљујући пословичном одсуству саморефлексије и њиховом уверењу да су се с њим обрачунали како ваља. Све ово говоримо да бисмо нагласили: нису они бранили политику од Макијавелија,

него саме себе. То важи за све критичаре током пет стотина година, све до 20. века: хуманисте, језуите од 16. века наовамо и марксисте као водеће хуманисте у 19. и 20. веку.

Посредно, Макијавелијев приказ је такође представљао критику Римске цркве. Већ тиме што је политичком проблемском пољу

приступио другачије, дајући предност чињеницама над нормативношћу, он политику одваја од хришћанских вредности, а уз то, оне као нормативна подлога спутавају саму тематизацију политике на објективан начин (Wolin, 1961, 86–87, *et passum*). Антиполитички карактер хришћанства огледа се у идеји да је ток света под јурисдикцијом Бога, тако да појединац само може да прихвати неумитну судбину. Насупрот томе, Макијавели рачуна с контингенцијом збивања у чијем току се јавља срећан случај или прилика, коју препознаје само миљеник Фортуне.

Парадокс хришћанства

Парадокс хришћанства био је у томе што је оно отписивало значај политике за живот (Wolin, 1961, р. 86), а Римска црква је у њој одувек била до гуше. Она као агилни политички актер вековима функционише у дуализму између исповедања теодикеје и божанског закона, с једне стране, и искоришћавања шанси у контингенцији збивања, поступајући супротно божјим заповестима, сводећи им важење на простор исповедаонице у којој добијају и деле опрост од Бога за почињена недела.

За разлику од питања морала: *смет ли оно што моју (?)*, питање политике гласи: *како моју оно што хоћу?* Пошто политика не подлеже моралним принципима, допуштено је напуштање начела хришћанског морала у интересу пуног искоришћења поља могућности. Зато је у њој

допуштено: лагање (*contra* „Не лажи!“), убијање хришћанског брата (*contra* „Не убиј!“), крађа (*contra* „Не кради!“), неверица према ближњима (*contra* „Љуби ближњег својега!“), што професионално што приватно) итд.

У кршењу хришћанског етичког кодекса Римска црква није уопште заостајала за кондотјерима при чињењу свакојакх злодела. То је чак и оправдавала као дела *ad maiorem gloriam Dei*, а за представљање у јеванђеоском лику нису јој били потребни хуманисти, кад је то радила сама. Случај куће Борџија на челу с папом Александром VI и реформаторски противудар довољно сведоче о томе.^[11] Да не помињемо то што је Света столица морала, од гнева народа, да побегне из Рима у Авињон, где је остала следећих седам деценија.

Половином 16. века основан је језуитски ред за одбрану Римске цркве у реформаторским сукобима. Језуити су, под јеванђеоском образином, били спремни да користе сва средства у заштити Рима. И због скупа идентичних особина, против Макијавелија су иступали заједно с хуманистима. Једина разлика била је у томе што су хуманисти бранили себе, док су језуити бранили светли јеванђеоски лик Римске цркве и папе лично. Релативно брзо су са хуманистима усагласили заједничку дискредитујућу противпричину – да је Макијавели ђавољи гласник, да је у основи његове теорије метафизика човекомржње, да је невиђени покварењак и циник који заступа „неприхватљиво схватање политике“, уз

[11] Због тог потонућа католицизма у гнусној политици, опачини и потпуној издаји хришћанских вредности избиће реформација, четири године пошто је изашао *Влагар*. Лутер ће, начитан Еразма, ударити у сам основ Цркве, у име изворног хришћанства. Само ширење протестантизма Западном Европом биће доказ оправданости критичког удара.

обавезни бисер да је недопустиво његово одвајање политике од етике до свођења на хладну технологију злочина.

У тој самоапологији потпуно је без значаја чије је гесло „циљ оправдава сва средства“, поводом којег лицитира литература. Оно није Макијавелијево него је начело политичара, владара, а тиме и Римске курије и језуита, у мери у којој су били политичари а не људи од аутентичне вере. Њега нико није увео као нешто што да тада није било познато. Оно је само откривено као једна од компонената политичке вештине с оне стране сваког морала.

Домети критика дотадашње политичке филозофије

Макијавели је први увео *par excellence* политичку тему стицања и одржања власти. Његов учинак је мали, али су последице изузетно далекосежне: у њима није сумњива само традиција хуманизма – од Бруна Латинија до Макијавелија – сумњива је сва дотадашња политичка филозофија у погледу своје сазнајне вредности.

Опште је место у литератури да се Макијавелијева слика политике ограничава на модерно доба и модерну политику. И то је нетачна хуманистичка бајка. Макијавелијево откриће важи за политику уопште, од Хамурабија до данас. То што је његово откриће природе везе између политике и етике ново и без преседана, само значи да су се тек на почетку модерне стекли услови за ваљано знање у том погледу. Препрека том сазнању била је укупна политичка филозофија старе Грчке и Рима, а не само хуманизам ренесансе.

Макијавелијев резултат руши илузорну слику о јединству политике и етике у антици. Реч је о томе да рецепција те епохе, усредиштена у естетско-етичкој димензији хуманизма, није могла да дође до исправног увида иако је истина видљива у политичким историјама Полибија, Тукидида, Тита Ливија итд. А хуманизам до дан-данас традира своје заблуде, груписане око нормативних узора идеализованог полиса.

Заступљеног унутрашњег јединства политике и етике није било никада и нигде изузев у хуманистичкој машти. У том контексту то значи да од Платона, Аристотела, Цицерона итд. нема никакве вајде, зато што нису оставили ни слова о начинима стицања и одржања власти. За то питање бајка о идеалној држави или преглед типова политичких поредака нема ама баш никакав значај.

Хуманистичка историја није у стању да призна пун Макијавелијев историјски домет пошто би тиме морала да напусти свој идеал о јединству политике и етике. А шта би у том случају од њега остало? Зато је хуманизам том својом „срећно вођеном заблудом“ хронична препрека стабилизовању позитивног знања о природи политике у рангу образовне политичке науке.

Зашто је Макијавели зачетник политичке науке

Макијавелијево достигнуће није ни у каквој теорији, јер ње ни нема (Allen, 1961, 465, 470), нити је нешто њој слично имао у плану, није ни у метафизици, која се привиђа тумачима као „оно у основи или у позадини његове мисли“.

Он је пионир, зачетник политичке науке, ако рачунамо да је поставио њен камен темељац. А темељ је у методи.

Макијавелијево достигнуће било је могуће, као што смо већ истакли, захваљујући томе што је у фирентинској јавности истина политике практично била „надохват руке“ као прећуткивана јавна тајна:

- а) услед пробоја реалитета у саму димензију изгледа или видљивости, а такође
- б) услед померања од естетске сфере ка етичкој и епистемолошкој, што карактерише степен генезе и преображаја хуманизма до тачке на којој је један Макијавели уопште постао могућ.

Што се тиче односа политике и етике, иако и Макијавели заступа њихово јединство, новином коју доноси од хуманизма максимално одступа. Новину везе можемо да осмотримо на два нивоа, на основу диференцирања појма саме политичке науке.

Политичка наука у првом смислу јесте врста практичног умећа (*ars, techne*) човека политике у руковању средствима моћи зарад освајања и одржања на власти.

У другом смислу политичка наука означава науку о политици или теоријско мишљење о њеним принципима.

У складу с овом поделом, Макијавелијево достигнуће било би у следећем:

Ad. 1) На објект-нивоу (предмета анализе), политика и етика јесу и морају да буду у *нераскидивој вези*. Али пошто су једна другој спољашње, истовремена *немоућности њуној сјајања и одвајања* значи да су политика и

етика у односу Шопенхауерове бодљикаве праси (ни сувише близу, ни сувише далеко). А то значи да је у политици одлучујућа и довољна морална естетика.

Овако откривена констелација открива многе значајне ствари. Најпре, када говоримо о политици као вештини могућег, треба имати у виду да због оне унутрашње раздвојености поље могућности није ограничено моралним нормама, него препрекама које политичар може да савлада силом. А сва поента јесте у томе како ће се та сила представити и да ли ће уопште бити поменута.

То је значило откриће да је политичко поље изван морала, с односима актера налик односима паганских богова. У пољу политичке физике људи су персонификације сукобљених сила. Пошто се збива с људима и међу њима, пољу је неопходно обезбедити образину моралног изгледа. Зато увек мора да има легитимациони омотач који одржавају у старини филозофи, у ренесанси хуманисти, у реформацији језуити, у просветитељству прогресивни писци, у 19. и 20. веку марксисти и остали хуманисти.

Политичко поље најбоље је окарактерисао Макс Вебер (Max Weber) својим генијалним увидом да је процес рационализације и секуларизације модерног света праћен његовом све већом ирационализацијом, путем обнове древног паганизма и политеизма. Зато у модерној политици сваки актер следи директиве свог бога, услед чега Други није ближњи као брат, него само као претња. То је смисао његове „двоструке рационалности“ (*Dopelrationalität*) модерне (шире, Spinner, 1986).

Ad. 2) На метанивоу теорије, новину представља *попийуно одвајање* етике од политике. То се остварује деполитизацијом (и дезидеологизацијом) мишљења о политици с основним начелом: Не лажи ако и када говориш о политици! Другим речима, насупротив нераскидивости на објект-нивоу у сфери естетике, на метанивоу имамо раздвајање и утемељење посматрања у етици *in stricto sensu*.

Макијавелијев дискурс заиста је антихуманистички, прво, по томе што је образован насупротив дискурсу хуманизма, а друго, тиме што није нормативно корумпиран; и треће, што је формулисан на основу моралног става и одлуке да се у јавном говору раскине са свеопштим лицемерјем и узајамним обмањивањима у владајућем етосу хуманизма. Његов дискурс је заснован у етици истине са одговарајућим ставом који је неопходан услов објективног или позитивног приказа посматране појаве. Зато је он зачетник мишљења којим политичка филозофија прелази ка политичкој науци.

Иако о науци у пуном смислу још не може да се говори, Макијавели уводи принцип без којег неће бити могућа будућа политичка наука. Он ће се много касније појавити у виду методског начела – „потчињеност маште посматрању“ (Огист Конт). У његовом случају то је значило потчињавање хуманистичке бајке о политици и владару откривеним чињеницама које су пропагандном бајком биле скриване. Пошто то начело води утврђивању чињеница,

хуманизам ће га касније прогласити за „пузачки позитивизам“ и током следећих векова непрекидно ће спотичати образовање политичке науке, тако што ће је давити јастуком своје моралистичке маште – све до хуманиста-марксиста 20. века.

Методски став у основи Макијавелијевих увида биће такође много касније познат као став *вредносне неутралности*. У складу са изложеном тврдњом да се заснива на етици, вредносна неутралност није одрешена од сваког морала; напротив, претпоставља врло одређени морални етос, који именујемо као етику истине. То је став бескомпромисног говора о ономе што је утврђено, непристрасног излагања, народски речено „ни по бабу ни по стричевима“, уз спремност да се поднесу и истрпе све последице таквог говора, ради стицања објективног знања.

Хуманизму је тај став увек био стран због нормативне преоптерећености и првенственог задатка у виду промовисања приче „како човека треба схватити“, каква би политика „требало да буде“ као врста хуманитарне делатности. Нећемо овде подсећати шта су писали о Хобсу, другом утемељивачу модерне политичке науке, код кога су (као и код Макијавелија) откривали „човекомржњу“ као „неприхватљиву“.^[12] То им је иманентно, до те мере да су оставили мноштво сведочанстава против вредносне неутралности. Треба ли овде подсећати шта су марксиста (као хуманисти) тим поводом писали против Макса

[12] Глава препуних тих прича одлазили смо с факултета. Заиста, само хуманисти, а у том јату и марксиста, уверени су да се наука може правити од жеља, лепих слика и избором између 'прихватљивог' и 'неприхватљивог'. Зато се из

Вебера. То не чуди пошто су одређено политичко или идеолошко опредељење (значи и вредносни став) морали да пропагандно представе као став „истинске науке“.

Хуманистичка слика о Макијавелију, устаљена у рангу „општег места“, као површна антипропагандна прича – која више држи до нормативних репера него до позитивне истине, случај је скандала хуманизма који се и дан-данас прећуткује. А то је могуће, јер хуманизам држи монопол у друштвеним наукама и политичкој филозофији, што му омогућава да цензурише истине о себи и хтонично одржава своје заблуде и неистине о политици. Зато позитивна истина о Макијавелијевом достигнућу, као и о много чему другом, не може и неће добити статус општег места, све док се наука не аутономизује у односу на сам хуманизам.

Закључак

Претходним излагањем приказали смо Макијавелија насупрот његовој слици лицемера и циника

коју су му хуманисти наметали, а и даље је намећу. Његов проблем је био само у томе што је, окружен лицемерима, био поштен и искрен до неподношљивости. Модерна, која се темељи на принципу макијавелизма и хуманистичкој хипокризији, то не може да му опрости ево већ пет векова. Та црта модерне објашњава како је било могуће да тако неоснована оптужба, отворено речено лаж о њему, има снагу важења до дана-данашњег.

Пошто смо разместили детаље из монтиране слике о Макијавелију према месту где и коме стварно припадају, закључујемо да „принцип макијавелизма“, као принцип дуализма и јединства унутрашње истине политике и њеног јавног (спољашњег) изгледа, заслужије његово име (на исти начин као што се по Тесли зове јединица снаге магнетног поља). Речени принцип је Макијавелијево откриће, а не његова одлика. То је довољан разлог да се његово име коначно рехабилитује од петовековне неоправдане оптужбе.

Њихових књига о политици није могло научити ништа значајно. А и како би, када су без задршке дискредитовали све најзначајније политичке мислиоце: од Макијавелија, преко Хобса и Де Сада, до Карла Шмита итд. Сви су одбацивани као наказе, злотвори конзервативног усмерења и човекомрсци. То су пропагандистичка штива типична по провали личних идеолошких опредељења, што је прва одлика хуманистичког предавача. Њихова мисао вођена сликом „како човека треба схватити“ и каква би политика „требало да буде“ јесте *par excellence* нормативно корумпирана, без изгледа да пређе у научни степен озбиљне теоријске рефлексije. Зато њихова дискредитујућа штива о Макијавелију нису одскакала од нивоа аматерског разумевања, чији су површност и дилетантизам заштићени форсираним хуманистичким монополом. Код нас је и данас за припадника друштвених наука или филозофије највећа похвала ако се каже да је (био) „човек од хуманистичких уверења“ и одговарајућег ангажмана. Сви су декларисани хуманисти, а за 100 година немамо ниједну монографију о хуманизму.

References / Литература

- Adalbertus Samaritanus (1961). *The Precepts of Letter Writing (Praecepta Dictaminum)*. Frantz-Jozef Schmale [eds.]. MGH, Weimar.
- Allen, J. W. (1960). *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen & Co. Ltd. London.
- Aristotel (1982). *Eth. Nic. – Nikomahova etika*. Zagreb: SNL.
- Baron, H. (1966). *The Crisis of Early Italian Renaissance*. Princeton.
- Baron, H. (1938). The Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought. *Speculum*, 13, pp. 1–37.
- Banker, J. R. (1974). The *Ars Dictaminis* and Rhetorical Textbooks at the Bolognese University in the XIV Century. *Medievalia et Humanistica. New Series*, 5, pp. 153–168.
- Bowie, E. L. (1970). Greeks and their Past in the Second Sophistic. *Past & Present*, 46, pp. 3–41.
- Bowsky, W. M. (1962). The *Buon Governo* of Siena (1287–1355): A Medieval Italian Oligarchy. *Speculum*, 37, pp. 368–381.
- Bowsky, W. M. (1967). The Medieval Commune and Internal Violence: Police Power and Public Safety in Siena, 1287–1355. *The American Historical Review*, 73, pp. 1–17.
- Buck, A. (1976). *Die Reception der Antike in dem romanischen Literaturen der Renaissance*. Berlin: Erich Schmidt.
- Burckhardt, J. (1958). *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Burckhardt, J. (1989). *Kultura renesanse u Italiji*. Sremski Karlovci: IK Z. Stojanovića.
- Cassirer, E. P. et al. [eds.] (1948). *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Clough, C. H., [ed.] (1976). *Cultural Aspects of Italian Renaissance. Essays in Honour of Oscar P. Kristeller*. Manchester: University Press.
- Delimo, Ž. (1989). *Civilizacija renesanse*. Novi Sad, 1989.
- Dannenfeldt, K. H. [ed.] (1959). *The Renaissance: Medieval or Modern?* Boston: D. C. Heath & Co.
- Davis, Ch. T. (1965). Education in Dante's Florence, *Speculum*, 40, pp. 415–435.
- Durant, W. (1955). *Die Renaissance. Eine Kulturgeschichte Italiens von 1304 bis 1576. Die Geschichte der Zivilisation*. Band V, Bern: Francke Verlag.
- East, J. R. (1968). Brunetto Latini's Rhetoric of Letter Writing, *The Quarterly Journal of Speech*, 54, pp. 241–246.
- Faulhaber, Ch. (1978). The *Summa dictaminis* of Guido Faba, Murphy [ed.] (1978): pp. 85–111.
- Garen, E. (1988). *Italijanska renesansa: Filozofija i građanski život u renesansi*. Novi Sad: KZ.
- Gerl, H.-B. (1974). *Rhetorik als Philosophie. Lorenzo Valla*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Gray, H. (1963). Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence, *The Journal of the History of Ideas*, 24, pp. 497–514.
- Goodman, A., MacKay, A. [eds.] (1990). *The Impact of Humanism on Western Europe*. London and New York: Longman.

- Green, V. H. H. (1985). *Renaissance and Reformation*, 2nd ed. London: Edward Arnold.
- Haskins, Ch. H. (1927). *The Renaissance of Twelfth Century*. Cambridge, Massachusetts.
- Haskins, Ch. H. (1929). The Early *Ars Dictandi* in Italy. *Studies in Medieval Culture*. Oxford, pp. 170–192.
- Hay, D. (1961). *The Italian Renaissance: In Its Historical Background*. Cambridge: Cambridge UP.
- Hay, D., Law, J. (1989). *Italy in the Age of the Renaissance 1380–1530*. London and New York: Longman.
- Helton, T. [ed.] (1964). *The Renaissance: A Reconsideration of the Theories of the Age*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Kantorowitz, E. H. (1941–1943). An 'autobiography' of Guido Faba, *Medieval and Renaissance Studies*, 1, pp. 253–280.
- Kantorowitz E. H. (1943). Anonymi „Aurea Gemma“, *Medievalia et Humanistica*, 1, pp. 41–57.
- Koplston, F. (1991). *Istorija filozofije*. t. II: *Srednjevekovna filozofija*. Beograd: BIGZ.
- Kristeller, P. O. (1956). *Studies in Renaissance Thought and Letters*. Rome: Ediz. di Storia e Letter.
- Kristeller, P. O. (1959). The Place of Classical Humanism in Renaissance Thought. U: Karl H. [ed.], *Dannenfeldt*, pp. 75–78.
- Kristeller, P. O. (1961). *Renaissance Thought I: The Classic, Scholastic and Humanistic Strains*. New York.
- Kristeller, P. O. (1964). Changing Views of the Intellectual History of the Renaissance since Jacob Burckhardt., Helton, [ed.], pp. 27–52.
- Kristeller, P. O. (1965). *Renaissance Thought II: Papers on Humanism and the Arts*. New York.
- Latini, B. (1948). *The Book of Treasure (Li Livres dou Tresor)*. California.
- Mahoney, E. P. [ed.] (1976). *Philosophy of Humanism. Renaissance Essays in Honour of O. P. Kristeller*. Leiden: E. J. Brill.
- Mallett, M. E. (1976). Some Notes on a Fifteenth-Century *Condottiere* and his Library. U: Clough (1976), pp. 202–215.
- Markuze, H. (1968). *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Mc Keon, R. (1942). Rhetoric in the Middle Ages, *Speculum*, 17, pp. 1–32.
- Mommsen, T. (1942). Petrarch's Conception of the „Dark Ages“, *Speculum*, 17.
- Murphy, J. J. (1971). *Three Medieval Rhetorical Arts*. Berkeley, California.
- Murphy, J. J. (1974). *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Berkeley, California.
- Murphy, J. J. [ed.] (1978). *Medieval Eloquence. Studies in the Theory of Medieval Rhetoric*. Berkeley: University of California Press.
- Murray, L. (1986). *The High Renaissance and Mannerism: Italy, the North and Spain 1500–1600*. London: Thames & Hudson.
- Phillips, M. M. (1949). *Erasmus and the Northern Renaissance*. London.
- Post, G. (1964). *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100–1322*. New Jersey: Princeton University Press, Princeton.
- Potter, G. R. [ed.] (1957). *The Renaissance, 1493–1520. The New Cambridge History*. Cambridge: Cambridge UP.
- Rand, E. K. (1929). The Classics in the Thirteenth Century, *Speculum*, 4, pp. 249–269.
- Robey, D. (1973). P. P. Vergerio the Elder: Republicanism and Civic Values in the Work of an Early Humanist, *Past & Present*, 58, pp. 3–37.

- Schulte, H. K. (1935). *Orator. Untersuchungen über Ciceronianische Bildungsideal*. Frankfurt am M.: Vittorio Klosterman.
- Siegel, J. E. (1966). „Civic Humanism“ or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni, *Past and Present*, 34, pp. 3–48.
- Siegel, J. E. (1968). *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: The Union of Wisdom and Eloquence from Petrarch to Valla*. New Jersey: Princeton.
- Skinner, Q. (1979). *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. I: *The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinner, H. F. (1986). Max Weber, Carl Schmitt, Bert Brecht als Wegweiser zum ganzen Rationalismus der Doppelvernunft, *Merkur*, 40 (November 1986), Heft. 11, pp. 923–948.
- Struever, N. (1970). *Language of History in the Renaissance*. New Jersey: Princeton.
- Trinkhaus, Ch. (1976). Protagoras in the Renaissance: An Exploration. In: Mahoney, Edward, P. [ed.], *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*. Leiden: E. J. Brill.
- Ullmann, B. L. (1941). Some Aspects of the Origin of Italian Humanism, *Philological Quarterly*, 20, pp. 212–223.
- Weisinger, H. (1943). The Self-Awareness of the Renaissance as a Criterion of the Renaissance, *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters*, 29, pp. 561–567.
- Weisinger, H. (1945a). The Renaissance Theory of the Reaction against the Middle Ages as a cause of the Renaissance, *Speculum*, 20, pp. 461–467.
- Weisinger, H. (1945b). Ideas of History during the Renaissance, *The Journal of the History of Ideas*, 6, pp. 415–435.
- Wieruszowsky, H. (1971). *Ars Dictaminis in the Time of Dante, Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 359–377.
- Wolin, Sh. (1961). *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. London: George Allen & Unwin.

Milan M. Brdar

Institute of Social Sciences

Belgrade (Serbia)

Rethinking Machiavelli's *The Prince*: Humanist Critique and the Ethics of Objective Inquiry

Summary

76 | This paper demonstrates that a proper understanding of Machiavelli's *The Prince* requires a careful reconstruction of the historical and cultural context of the Renaissance at the turn of the fifteenth to the sixteenth century. Particular attention is given to the humanists' teaching on the virtuous man (*vir virtutis*) and the "mirror for princes" genre that emerged from it. Within this framework, the persistent humanist critique of Machiavelli – one that continued to exert influence well into the twentieth century – can be fully comprehended.

In contrast, the interpretation advanced here contends that Machiavelli was the first to introduce a principle of methodological objectivity, later described as the value-neutral inquiry. By adopting this stance, Machiavelli can be regarded as a pioneer of political science: without the methodological foundation he established, the discipline itself could not have developed. Through adherence to this principle, he was able to present an objective account of political reality and to make it publicly intelligible, demonstrating remarkable intellectual courage. In light of this achievement, Machiavelli deserves rehabilitation from the long-standing accusations and recognition as an impartial investigator of the nature of politics— a role that humanist criticism has never been able acknowledge.

Keywords: Machiavelli, politics, mirror for prince, humanism, hypocrisy, moral appearance, ruler.