

*Иван Матић\**

*Институт за политичке студије, Београд*

## **ДА ЛИ ЦИЉ ЗАИСТА ОПРАВДАВА СРЕДСТВО? ПРОБЛЕМ МОРАЛНОСТИ И ЛЕГИТИМИТЕТА У МАКИЈАВЕЛИЈЕВОЈ ПОЛИТИЧКОЈ МИСЛИ\*\***

### **Сажетак**

Основни циљ овог рада је темељно разматрање проблема моралности и легитимитета у оквиру политичке теорије ренесансног мислиоца Никола Макијавелија. У фокусу анализе ће бити централни принцип Макијавелијеве политичке етике, који оправданост дела условљава њиховим крајњим исходом; тврдићемо да, уколико је исправно формулисан и протумачен, он може успешно да служи као критеријум успостављања легитимитета политичких одлука. У првом делу рада ће бити оквирно представљен карактер Макијавелијеве политичке мисли, са акцентом на смештање проблема моралности и легитимитета у теорију која им иначе не придаје на значају. Други део ће бити посвећен детаљној анализи кључне максиме Макијавелијеве политичке етике, према којој се легитимитет морално проблематичних дела може бранити само на основу њиховог позитивног исхода, као и њеној популарној, поједностављеној формулацији „циљ оправдава средство”. У трећем делу рада ће бити испитана и упоређена различита тумачења која Макијавелијеву политичку мисао у домену етике описују као аморалистичку, односно као иморалистичку, након чега ћемо понудити оригиналну интерпретацију која политичку етику овог ренесансног мислиоца тумачи као јединствен облик морализма.

\* Имејл-адреса: [ivan090790@gmail.com](mailto:ivan090790@gmail.com).

\*\* Рад је настао у оквиру научно-истраживачке делатности Института за политичке студије, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

**Кључне речи:** Макијавели, моралност, легитимитет, дело, исход, циљ, средство

## УВОД

Као један од плодова друштвеног и културног препорода ренесансне Италије, Макијавелијева теорија истовремено представља како јединствену инстанцу у развоју политичке мисли, тако и прекретницу између античког и модерног схватања државе и друштва. Са једне стране, његово дело обилује бројним примерима који указују на испреплетеност античког колективизма и модерног индивидуализма. Са друге, тенденција ка хармонизацији политике и етике, карактеристична за антику, бива напуштена, док питање оправданости постојања државе, темељ модерне теорије друштвеног уговора (Stupar 2010, 163), такође није размотрено.

Већ ове основне карактеристике указују на јединственост Макијавелијеве теорије: иако она свакако дели заједничке елементе како са античким, тако и са модерним политичким теоријама, истовремено се од њих разликује толико да не може бити смештена у било који од ова два периода. Оно што јој, међутим, даје посебно место у историји политичке мисли је њена свепрожимајућа тенденција ка посматрању политике као умећа владања, подложном сасвим различитом систему вредности од моралних (Živanović 2011, 45), што додатно отежава одређивање њене позиције у односу на етику, као и места и улоге морала у оквиру ње.

Док су теоретичари класичног периода тежили хармонизацији политике и етике, а средњовековни теолози потчињавали и једну и другу врховном ауторитету Бога и цркве, Макијавелијева политичка мисао представља оштар раскид са обе традиције. Његов приступ анализи политике, који се грубо, али делимично исправно може описати као инструментални рационализам, карактерише се, не циљаним прокошењем традиционалним религијским и моралним нормама, већ њиховим напуштањем у случајевима у којима представљају препреку за постизање практичних циљева, уместо пречице до њиховог остварења.

Чак и само на основу овога је јасно не само зашто је Макијавелијево дело још за његовог живота изазвало бурну реакцију савременика и посебно цркве (Kahn 2010, 240), већ и зашто његово име и данас остаје синоним за безочност и опортунизам у политици. Ова негативна репутација није нимало ублажена тиме што Макијавели отворено омаловажава религију, поистовећујући је

са сујеверјем (Макијавели 1985, 176), док истовремено препоручује (зло)употребу моралних врлина и религијских знамења у сврху постизања војних и политичких циљева (Макијавели 1985, 179).

Уколико се епитет „инструменталног рационализма”,<sup>1</sup> који подразумева изналагање оптималних средстава за остварење постављених циљева, при чему критеријум избора самих циљева није релевантан, прихвати као полазни основ за разумевање Макијавелијеве мисли, бројне контроверзне позиције у његовој теорији бивају барем донекле разјашњене. У том погледу, моралност или теолошка оправданост стицања политичке моћи или, на пример, промене друштвеног поретка нису предмет разматрања: питање није да ли је оправдано тежити моћи или *да ли је исправно мењати поредак*, већ само како се ти циљеви постижу.

Ово, међутим, не значи да Макијавели у потпуности напушта питања моралности и легитимитета у домену политике, иако она свакако имају секундарно место у његовој теорији. Упркос томе, пак, приступ за који се он опредељује има за циљ успостављање критеријума према коме би дела била оцењивана у односу на њихов морални статус и практични исход. Разлог честих забуна у погледу Макијавелијеве позиције према моралу у политици, а отуд и бројних проблематичних интерпретација које из њих произилазе је недостатак елаборације како овог критеријума, тако и принципа из кога он произилази.

У циљу скицирања потенцијалног решења овог проблема и појашњавања Макијавелијеве позиције према моралу у политици, најпре ћемо приказати основне карактеристике његове политичке мисли у целини, као темеља на коме почива део ове проблематике. Затим ћемо подробно анализирати централни принцип Макијавелијеве политичке етике и максиму којом је он оптимално изражен, са акцентом на разликама у односу на њену популарну, алтернативну формулацију, „циљ оправдава средство”. Коначно, постављајући овај принцип у контекст дебате о Макијавелијевој позицији према моралу као аморалистичкој, односно иморалистичкој, образложићемо начин на који се он може искористити у циљу њеног разрешења.

---

1 Овде је битно нагласити да је инструментална рационалност кључна за успех у било ком подухвату: како бисмо постигли одређени циљ, морамо се определити за средства која могу омогућавају његово остварење. Међутим, када се одређени аутор окарактерише као „инструментални рационалиста”, тај опис садржи имплицитну оптужбу да он искључиво разматра ефикасност средстава, не обазирјући се на оправданост циља.

## МАКИЈАВЕЛИЈЕВА ПОЛИТИЧКА МИСАО

У циљу бољег разумевања проблема моралности и легитимитета у Макијавелијевој политичкој мисли, неопходно је представити контекстуални оквир кроз опис јединственог карактера његове теорије, као и кратак преглед његових најважнијих дела: *Расправе о првој декади Тита Ливија* (Макијавели 1985а) и *Владаоца* (Макијавели 1985б). Ова дела садрже заједничку нит: претежно инструменталистички приступ политичкој теорији и примаран фокус на проналажење оптималних средстава за остваривање циљева, али се и поред тога значајно међусобно разликују, пре свега због суштински различитих сврха зарад којих су писана. Док је прво конципирано као теоријска анализа државе и друштва и одбрана републиканизма као оптималног друштвеног поретка, друго је формулисано као политички приручник који пружа савете за стицање и увећавање моћи, без обзира на пратеће моралне проблеме, а зарад наводно патриотских циљева које су каснији аутори довели у питање (Strauss 1957, 36).

Макијавелијев теоријски приступ је из више разлога изазвао негативну реакцију бројних аутора и интерпретатора. С једне стране, донекле јединствен карактер његових дела, повезан са њиховом међусобном различитошћу је међу многим мислиоцима створио забуну у погледу теоријске конзистенције и релевантности његових идеја, као и њиховог места у историји политичке мисли (Berlin 1980, 26). С друге стране, тумачење Макијавелијеве мисли као бескрупулозног трагања за најефикаснијим средствима је велики број аутора навело на помисао да је он искључиво сурови реалиста и инструментални рационалиста у чијој теорији нема места за питања моралности и легитимитета.

*Расправа о првој декади Тита Ливија* се оправдано може сматрати за *tagnum opus* Макијавелије политичке мисли: како он сам тврди, у овом делу је изнео све што је икада научио о збивањима у свету (Макијавели 1985, 151). Назив дела може да буде донекле збуњујућ: наиме, насупрот очигледној импликацији, овде се само донекле ради о историјској, а нимало о хронолошкој анализи догађаја. Насупрот томе, *Расправу* би требало посматрати као филозофско, политиколошко и социолошко дело утемељено на историјском спису који истовремено представља извор бројних контекстуалних примера за практичну демонстрацију теоријских поставки.

Макијавелијев циљ у *Расправи* је да на основу тумачења кључних момената у античкој историји Рима изведе принципе који

би требало да послуже као модел за функционисање друштава републиканског поретка. Практична компонента овог циља се, између осталог, препознаје у чињеници да он често пореди дешавања у Риму са онима у републикама његовог времена, износећи разлоге због којих је једно друштво у нечему било успешно док друго није и успостављајући начелне критеријуме за примену средстава која предлаже. Сходно томе, иако има позитиван став према постојећим републиканским уређењима Венеције и Фиренце, он ипак тежи да истрасира пут за њихово побољшање. Ове практичне прескрипције за реформе постојећих република прати покушај да се републикански поредак прикаже као универзално оптималан, пре свега због трајне стабилности и слободе које обезбеђује. Упркос свему овоме, Макијавелијева мисао је прожета окрутним саветима који су бројне интерпретаторе навели на њену најоштрију осуду.

Главни „кривац” за овај веома раширен став о „макијавелизму” као теоријској подлози тираније је, нажалост, његово знатно краће, али и познатије дело, *Владалац*. Насупрот *Расправи*, која чак и међу многим тумачима Макијавелија кроз историју пала у заборав, *Владалац* до данас задржава огромну популарност (Pavlović 2007, 45), пре свега из негативних разлога. Основна и, могло би се рећи, једина тема овог дела је очување и увећање моћи на основу разумевања политичких, друштвених и историјских околности. Имајући ово у виду, јасно је зашто ово дело карактерише крајњи антрополошки песимизам (Макијавели 1985, 127), залагање за сурове мере за стицање моћи и крајње неопраштајући реализам, посебно истакнут у одређеним примерима „разборитости” владара, који су за многе касније ауторе остали дефинишући елемент Макијавелијеве политичке мисли.

Наравно, налик *Расправи*, и *Владалац* садржи суптилне експресије републиканизма, како у сфери политичке управе, тако и у сфери друштвеног морала. Међутим, обиље елемената који су изазвали оштру осуду Макијавелија их лако може засенити. Имајући ово у виду, шта је заправо узрок дискрепанције између *Расправе* и *Владаоца*? Ово питање нас враћа значају места и времена у коме је Макијавели писао као и конкретне мотивације за стварање одређеног дела: насупрот *Расправи*, која је примарно теоријски спис, инспирисан како античким републиканизмом, тако и зачецима републиканизма у раном модерном периоду, *Владалац* је конципиран као приручник за владара – конкретно, Лоренца Медичија, нећака Лоренца Величанственог.

Циљ који Макијавели поставља у *Владаоцу* је знатно конкретнији у односу на онај у *Расправи* и заснован је на тадашњим друштвеним и политичким околностима. Наиме, он је везан за чињеницу да је упркос похвалном развоју републиканизма Италија тог времена остала подељена, како међу моћним племићким породицама, тако и међу великим страним краљевствима која су владала њеним деловима. Макијавели сврху *Владаоца* чак и отворено износи у последњем поглављу овог дела: у питању је уједињење Италије и њено ослобађање од „варварског јарма” (Макијавели 1985, 144). Он се надао да ће Лоренцо Медичи дорасти овом циљу, међутим овај је умро 1519. са свега двадесет шест година, не испунивши Макијавелијеве наде (Grubiša 1985, 99).

Иако образложење историјских околности и контекстуалног оквира може допринети разумевању Макијавелијеве политичке мисли и уклонити одређене нејасноће, ни оно је не може учинити потпуно конзистентном. Џон Покок (*John Pocock*), један од најистакнутијих савремених интерпретатора Макијавелијеве теорије чак истиче да је његов стил циљано енигматичан, што је донекле везано за јединствен период у коме је писао (Росок 2010, 144). Ово, наравно, отежава сваки покушај систематизовања његове политичке филозофије, као и проналажење заједничких елемената у његовим делима.

Макијавелијева позиција у погледу стања ствари и међуљудских односа се обично назива реалистичком (Berlin 1980, 26), мада је ово једна од њених блажих оцена; његово поимање људске природе је од посебног значаја за проблем морала у политичкој филозофији, будући да представља темељ на коме се граде прескрипције за политичко поступање. Макијавелијев став у погледу људске природе и начина на који она утиче на међуљудске односе и функционисање друштва је генерално негативан и може се описати као антрополошки песимизам (Raspudić 2020, 283), иако је, према његовом схватању, морални напредак људи у добро уређеном друштву могућ.

Макијавели, међутим, сматра да су људи махом себични, похлепни, плашљиви и непостојани, да је „довољно само мало отворити врата њиховој амбицији, да сместа забораве сву љубав према владару због његове хуманости” (Макијавели 1985, 323). Он такође тврди да је човекова похлепа толико велика да „ради задовољења садашње жеље не помишља на зло које ће му то убрзо донијети” (Макијавели 1985, 266). На основу тога, он закључује да је за владара који мора да бира између љубави и страха поданика сигурније да га се људи плаше (Макијавели 1985, 128), те да је

погрешно сматрати да се људска охолост и безочност могу савладати или ублажити скромношћу или понизношћу (Макијавели 1985, 253).

Узевши у обзир оштрину његових ставова, не може да чуди то што у погледу управљања државом Макијавели генерално препоручује умерену строгост и суровост који одговарају негативно схваћеној људској природи и имају за циљ да укроте и предупредe последице њеног деловања. Поред примарности страха у односу на љубав у ситуацијама у којима се само једно може остварити, треба истаћи и Макијавелијев став да „владар који жели да опстане мора нужно научити да не буде добар, па се тога држати или од тога одступати, већ према потреби” (Макијавели 1985, 126).

Упркос томе, овде је неопходно ставити акценат на умереност у примени средстава репресије, пошто Макијавели позицију претерано суровог владара сматра инхерентно нестабилном: будући да гнев сопственог народа може да буде много опаснији чак и од непријатељства других држава, владар мора да се чува да не доживи презир и омраженост (Макијавели 1985, 127), јер га превелика окрутност може коштати власти (Макијавели 1985, 126).

Потенцијално знатно проблематичнији, посебно у домену етике, је његов јединствен фокус на ратовање, које сматра основном и суштински једином делатношћу владара: он „не сме имати друге бриге и друге мисли, нити се ичим бавити доли ратом, војним правилима и стегом; јер то је једино звање које доликује заповједницима”, те зато владар „не смије никада сметати с ума војничку вјештину, у миру више неголи у рату” (Макијавели 1985, 124).

Истицање значаја владаревог познавања вештине ратовања само по себи није нужно проблематично, будући да се њена примена може ограничити на заштиту државе од спољашњих непријатеља. Макијавели међутим, не само да подразумева и њену офанзивну употребу, већ чак нуди и крајње окрутне ставове о њеној примени: разматрајући управљање освојеним државама које су претходно функционисале под сопственим законима, он наводи три начина за задржавање власти у њима: „први је да се униште, други да се владар у њима настани, а трећи да им остави законе” (Макијавели 1985, 106). Овде треба обратити пажњу на карактеристичну равнодушност са којом су ова три средства предложена, као да између њих не постоји морална дистинкција: начин на који је горња реченица формулисана јасно имплицира да је функционалност једини критеријум којим се треба водити у њиховом избору.

Коначно, може се рећи да круну Макијавелијевог заговарања екстремних мера у циљу очувања власти представља чувена максима према којој људе треба или великодушно третирати или их уништити, „јер се за мале увреде освећују, док за велике не могу: стога насиља мораш чинити тако да се освете немаш бојати” (Макијавели 1985, 102). Када се у неком делу на овај начин истичу савети за стицање, очување и увећање моћи изнад свега и наизглед без обзира на последице, скоро да је немогуће замислити како у њему уопште могу фигурирати критеријуми моралности и легитимитета. Није тешко видети зашто је на основу оваквих прескрипција *Владалац*, а посредством његове популарности и Макијавелијева теорија уопште, дочекан са најоштријом осудом која махом опстаје и вековима касније, упркос постепеним променама друштвених околности.

И поред свега овога, пак, елементи чак и овог дела упућују на Макијавелијеву трајну посвећеност успостављању друштвеног поретка који би обезбедио стабилност и темељио се на политичкој слободи. Према његовом схватању, „не може се, додуше, назвати врлином убијање суграђана, издаја пријатеља, невјера, немилосрђе, безбоштво; јер све то може донијети власт, али не и славу” (Макијавели 1985, 114). Чак и сам помен славе у *Владаоцу*, делу безмало дефинисаном залагањем за примену најефикаснијих средстава за очување и увећање моћи, имплицитно упућује на Макијавелијево залагање за више и племенитије циљеве од пуке моћи, поготово када се садржај његових дела смести у историјски оквир времена у коме је писао: наизглед непоколебљив инструменталистички приступ се у овом контексту и сам може посматрати као средство за остварење циља (у овом случају, ослобођења и уједињења Италије), које након што је употребљено може бити одбачено зарад компромиса између моћи, слободе и хуманитета.

У том смислу се у контексту целине Макијавелијеве мисли његов инструментални рационализам без моралне компоненте може примарно везати за *Владаоца* као дело, мада се, као што смо видели, већ и у њему јављају зачеци онога што ће добити форму принципа политичког легитимитета у *Расправи о првој декади Тита Ливија*. Иако у овом делу и даље важе ставови о људима које је Макијавели изнео у *Владаоцу*, моралност и легитимитет у њему добијају на значају, будући да место декларисаних патриотских циљева заузима детаљно разматрање поретка у коме су транспарентност и јавна одговорност међу најважнијим карактеристикама власти.



## ПРОБЛЕМ МОРАЛНОСТИ И ЛЕГИТИМИТЕТА

Неодређеност Макијавелијевог односа према моралу је кроз историју филозофије инспирисала бројне анализе и коментаре између којих никада није постигнута сагласност. Имајући у виду суштински различите циљеве са којима су његова два најважнија дела писана, могло би се рећи да на комплексно питање Макијавелијевог односа према моралу није могуће дати комплетан одговор: с једне стране, *Владалац*, који је конципиран као приручник за владара и као вредносно неутрална анализа моћи и најефикаснијих начина њеног стицања и очувања, карактерише скоро потпуна сепарација политике и морала, док *Расправа о првој декади Тита Ливија*, пак, обилује примерима значаја морала за друштвени живот. Нит која у овом погледу повезује оба дела је карактеристично оштра критика хришћанске моралности у контексту друштва, због чега анализе Макијавелијевог односа према моралу (посебну у *Владаоцу*) најчешће иду у смеру приписивања било аморализма, било иморализма (Strauss 1957, 33).

Овде је најпре неопходно укратко објаснити дистинкцију аморализам/иморализам (Milo 1983, 481): аморализам, односно морални нихилизам, се може дефинисати као одбацивање конвенционалних моралних норми, пак чак и могућности постојања дистинкције између доброг и лошег, док иморализам представља свесно бирање лошег упркос прихватању моралних норми и поседовању свести о овој дистинкцији. У филозофији политике, међутим, ова дистинкција сама по себи донекле губи на значају, нарочито када се узме у обзир њена примена на магловит изазов тумачења ауторове намере на основу целокупног садржаја његовог дела.

Евидентно је да су многи Макијавелијеви ставови, превасходно они из *Владаоца*, најблаже речено проблематични: у највећем броју случајева се ради о препоручивању крајње сурових средстава ради остварења релативно уског, у контексту читавог друштва чак себичног циља очувања и увећања моћи. Један пример који ово веома добро илуструје је Макијавелијева похвала завере коју је војвода Валентино (Чезаре Борџија) искористио да би осигурао своју власт у Ромањи: он је најпре поставио окрутног Рамира де Лоркву за намесника, дајући му неограничену власт. Када је његова сурова управа створила мржњу народа, Валентино је наредио убиство Рамира и следећег дана је изложио његово тело, што је народ истовремено одушевило и запрепастило, цементирајући Валентинов

ауторитет љубављу и страхом (Макијавели 1985, 111). На основу овог, као и бројних сличних примера, Лео Штраус (*Leo Strauss*) закључује да Макијавели у *Владаоцу* заговара иморалне поступке засноване не на општем добру, већ искључиво на интересу, моћи и слави владара, те да апел на италијански патриотизам у последњем поглављу служи само као изговор (Strauss 1957, 36). Узевши у обзир већину његових ставова из *Владаоца*, овај закључак је тешко оспорити; међутим, да ли он заиста у целини приказује карактер Макијавелијеве мисли у погледу проблема моралности и легитимитета?

Макијавелију се често приписује чувена максима „циљ оправдава средство” (Grubiša 1985, 170), која наводно сумира „макијавелизам” као теоријску подлогу тираније и залагања за употребу окупних средстава зарад стицања и увећања моћи. Подробније тумачење његове изворне максиме из *Расправе о првој декади Тита Ливија*, „ако га дјело оптужује, потребно је да га исход оправдава” (Макијавели 1985, 170), показује да чувени „сажетак” крајње искривљује њено оригинално значење; предстојећа анализа ће такође истаћи различитост, али и међусобну повезаност и условљеност моралности и легитимитета у Макијавелијевој мисли.

Овде је најпре неопходно обратити пажњу на специфичан избор речи у популарној интерпретацији његове максиме: формулација „циљ оправдава средство” се наизглед може бранити на основу Кантове концепције хипотетичког императива, према којој он представља „практичну нужност једне могуће радње као средства за постизање нечега другог што се жели (или што је могуће да га човек жели)” (Kant 2008, 49). Уколико у складу са овим претпоставимо да одређени циљ може бити остварен само једним средством, он га онда, без обзира на моралност, свакако оправдава барем у инструменталном смислу, утолико што оно представља једини пут до његове реализације.

Проблем који у вези са овом формулацијом настаје у домену моралности и легитимитета, међутим, крије се у томе што она подразумева могућност постојања више средстава, од којих је имплицитно свако у једнакој мери оправдано циљем, без обзира на морални статус самог средства: „циљ оправдава средство”, дакле, у овом смислу служи као охрабрење избора чак и морално најпроблематичнијег средства искључиво на основу његове делотворности у контексту остварења постављеног циља. Овде се већ може видети суштинска разлика у односу на Макијавелијеву оригиналну максиму, која је истакнута управо да би довела у питање легитимитет морално проблематичних поступака и избегла

последницу која неминовно произилази из њене поједностављене формулације.

Како би се Макијавелијева изворна максима могла исправно разумети, најпре је неопходно узети у обзир контекст у коме је изнета: тема дотичног поглавља *Расправе* је оснивање Рима и Ромулово убиство Рема. Будући да Рим представља главну инспирацију Макијавелијевог републиканизма кроз читаво дело, он сматра његово оснивање и стабилизацију исходом који оправдава иначе неморално дело убиства Рема (Макијавели 1985, 170). Максима „ако га дело оптужује, потребно је да га исход оправдава” је управо изнета како би сумирала Макијавелијев однос према питању легитимитета политичких одлука у морално проблематичним ситуацијама налик овој. У овом конкретном случају, убиство Рема је дело које оптужује Ромула, а формирање сената, који представља прву републиканску институцију у Риму, је исход који оправдава.

Само постојање ове максиме, уз раније поменут цитат из *Владаоца*, према коме се убијање суграђана, издаја пријатеља, немилосрђе и друга недела не могу назвати врлином указује на то да чак ни када се ограничи на домен проналажења најефикаснијих средстава за стицање моћи, Макијавели не напушта морал у потпуности. Он најпре признаје инхерентну неморалност одређених поступака, као и то да она представља стваран проблем за легитимитет политичких одлука. Решење које нуди представља критеријум политичког оправдавања морално проблематичних поступака на основу општег друштвеног добра, формулисан горњом максимумом.

Шта је њено право значење и како га формулација „циљ оправдава средство искривљује”? Кључни појам Макијавелијевог оригиналне максиме је *исход*, на супрот *циљу* (Grubiša 1985, 170). У чему је разлика? Најпре, појам циља је знатно шири и може подразумевати све од намере у појединачним поступцима до општих идеолошких циљева: очигледан проблем који се овде испољава је да поборници екстремних или тоталитарних идеологија могу оправдавати своја дела снажним веровањем у циљеве за које се боре. Али, да ли би та оправдања била прихватљива за оне који одбацују вредносне премисе ових идеологија? Другим речима, уколико циљ оправдава (морално проблематично) средство, шта оправдава сам циљ? Тежина, ако не и немогућност проналажења одговора на ово питање чини максиму „циљ оправдава средство” неодрживим критеријумом легитимитета, будући да не постоји могућност њене универзализације.

С друге стране, појам исхода има знатно уже значење: он се односи на конкретан, опипљив резултат одређене радње, чије су последице практично мерљиве. Дамир Грубиша примећује да се овде не ради о било ком исходу, „већ о оном којим се остварује „опће добро”, што разумијева сигурност имовине, одсутност угњетавања и слободу” (Grubiša 1985, 170). Ово знатно појашњава критеријум успостављен Макијавелијевом максимумом: иако морално проблематичне или неморалне радње не могу бити учињене моралним чак ни на основу позитивног исхода за друштво, могуће је барем одбранили њихов *легитимитет*, што директно побија тумачење „макијавелизма” као оправдавања употребе сурових средстава зарад *било ког циља* – па чак и пуког очувања и увећања моћи владара. У овом контексту, Макијавелијев однос према легитимитету морално проблематичних дела се може довести у везу са Платоновим ставом да, ако икоме, онда искључиво владарима доликује да лажу, „па и то једино на корист државе, уколико овој прети опасност од спољних непријатеља или од сопствених држављана” (Platon 2005, 59). Неминовно је да ће упркос различитој конотацији циљ и исход често имати исту денотацију; када се, међутим, односе на различите ствари, та разлика може бити огромна.

Други велики проблем „сажетка” Макијавелијеве изворне максиме је у појму *средства*, на супрот појму *дела*. И у овом случају се ради о термину који може збуњујуће личити на оригинални, али никако не задржава његово значење; на име, залагање за одређено средство у оквиру неке етичке или политичке максиме би подразумевало прескрипцију његове примене у свим инстанцама које задовољавају критеријум релевантне сличности. Ово значи да је, примера ради, убиство из политичких разлога, уколико је било оправдано у једној ситуацији, такође оправдано и у свакој сличној, без потребе за поновним преиспитивањем легитимитета. Насупрот овоме, Макијавелијева максима доводи у питање легитимитет *сваког* морално проблематичног дела у *свакој* појединачној ситуацији, независно од њихове међусобне сличности.

Сходно томе, појам дела се знатно разликује од појма средства: налик партикуларном карактеру и конкретној мерљивости исхода на супрот апстрактности циља који може имати претензију на универзалност, а истовремено бити заснован на уско прихваћеним вредностима, оно такође означава елемент појединачног поступка чија се моралност и легитимитет могу процењивати искључиво у контексту конкретних околности у којима је оно учињено, без претензија ка његовој универзализацији. Макијавелијев принцип

успостављања легитимитета морално проблематичних одлука, дакле, има за циљ да максимално поштри критеријум оправдавања потенцијално неморалних поступака – у овом смислу се посебно истиче његова разлика у односу на максимум „циљ оправдава средство”.

Други пример који Макијавели наводи у прилог значају овог принципа се односи на правно-политичке реформе у Спарти: басилеус Агис је, бојећи се да су Спартијати сувише одступили од Ликургових закона, изгубивши тиме своје некадашње врлине, покушао да поново успостави ове древне принципе; ефори, чланови мале спартанске народне скупштине који су у мешовитој владавини овог античког полиса представљали демократски елемент, су Агисове реформе протумачили као претњу за сопствени ауторитет, због чега су га убили као узурпатора који је тежио да успостави тиранију (Макијавели 1985, 171). Наследио га је басилеус Клеомен које је, пронашавши Агисове списе, покушао да спроведе исте реформе; он је, пак, најпре наредио убиство ефора, видевши њихову амбицију као препреку за остварење општег добра. Делујући сам, Клеомен је извршио потпуну рестаурацију Ликургових закона. Неуспех једног и успех другог басилеуса у овој ситуацији указују на чињеницу да се реформе намерене остварењу општег добра не могу увек спровести поштовањем процедуре и придржавањем моралних норми, већ понекад захтевају њихово кршење, чији легитимитет опет зависи од исхода.

Иако, као и у случају са циљем и исходом, и средство и дело могу имати исту денотацију упркос различитој конотацији, на основу овог као и Макијавелијевог ранијег примера са оснивањем Рима можемо стећи увид у појмовну разлику: наиме, то што је Клеомен наредио убиство ефора никако не значи да уочи било каквих реформи треба побити оне које им се противе, нити, пак да оснивачи градова треба да се сукобе са својом родбином. Најважније је још једном нагласити да упркос могућности успостављања политичког легитимитета на основу Макијавелијеве максиме ниједно од ова два дела није учињено моралним: штавише, оба су недвосмислено неморална и то према ранијем цитату из *Владаоца*. Кључна поента је овде у томе што ни њихов легитимитет не може бити универзализован (што и објашњава Макијавелијево опредељивање за појам дела уместо средства): у свакој ситуацији у којој се прибегне оваквим делима је, без обзира на сличност са ранијим, неопходно изнова довести у питање легитимитет неморалних дела, супротстављајући њихову негативну моралну вредност позитивном исходу за цело друштво.

Важан моменат партикуларности Макијавелијевог критеријума се може видети и у објекту на који се оправдање односи: док се у формулацији „циљ оправдава средство” оправдање искључиво тиче односа циља и средства, што само по себи упућује на претензију ка универзалности, оно се у Макијавелијевој изворној максими односи на партикуларног актера, који у зависности од ситуације може бити појединац, односно група као носилац политичког ауторитета. Оптужба која произилази из инхерентне неморалности дела овде није усмерена на само дело на начин на који би била усмерена на средство у популарној формулацији, већ на делатника, од чије јединствене дилеме, околности и прилика зависи оправдање. Надаље, атрибут *потребно* за који се Макијавели опредељује указује на истовремену сепарацију и повезаност моралности и легитимитета: док формулација „циљ оправдава средство” имплицитно подразумева политичко као и морално оправдање средства на основу циља, максима „ако га дело оптужује, потребно је да га исход оправдава” успоставља *моралну неоправданост* дела као извор захтева за *политичко оправдање* делатника према критеријуму општег добра.

Коначно, фактор који суштински спречава успостављање формулације „циљ оправдава средство” као валидног критеријума легитимитета је неподложност самог циља било каквом преиспитивању: насупротив Макијавелијевој максими у којој је процена позитивног доприноса исхода у односу на тежину дела кључна за одбрану легитимитета морално проблематичних радњи, њена популарна формулација оправдава средство самим постојањем циља. Будући да се њоме не уводи никакав додатан услов за постизање легитимитета, њено конзистентно тумачење води закључку да било које средство може бити оправдано било којим циљем док год делатник искрено верује у циљ и док год средство за које се опредељује заиста доприноси његовом остварењу. С тим у вези, додуше, треба истаћи да Макијавелијева изворна максима донекле дели ову слабост, будући да у оба историјска примера које наводи постизање општег добра у целини зависи од беневоленности индивидуалних владара.

## АМОРАЛИЗАМ, ИМОРАЛИЗАМ ИЛИ МОРАЛИЗАМ?

Макијавелијево становиште према месту морала у политици је често називано или аморалистичким, или, пак, иморалистичким; иако претходна анализа елементе таквог описа доводи у питање, остаје чињеница да су његови ставови, посебно они из *Владаоца*, својом

бруталношћу шокирали огроман број мислилаца кроз историју филозофије. Исаја Берлин (*Isaiah Berlin*) истиче да се у потрази за разлогом осуде Макијавелијеве теорије не треба ограничити на његов сурови реализам, будући да су многи теоретичари кроз историју износили сличне анализе моћи (Berlin 1980, 26); уместо тога треба обратити пажњу на елемент који прожима не само *Владаоца*, него и *Расправу о првој декади Тита Ливија*: на карактеристично противљење утицају хришћанства у сфери друштвеног морала (Berlin 1980, 37), које је изазвало посебно негативне реакције како савременика, тако и каснијих тумача (Kahn 2010, 240).

Берлин примећује да је Макијавелијево становиште у погледу религије позитивно у искључиво инструменталном смислу: он је посматра као важан фактор за друштвену кохезију, не базирајући се на њене духовне и моралне елементе (Berlin 1980, 37). У контексту морала, Берлин се супротставља уобичајеном тумачењу према коме га је Макијавели одвојио од политике (Berlin 1980, 44): он сматра да Макијавели није одвојио специфично моралне од специфично политичких вредности, нити да је, пак, извршио еманципацију политике од етике и религије, већ да је успоставио разлику између два некомпатибилна животна идеала и, самим тим, два различита, паралелна критеријума моралности (Berlin 1980, 45).

Иако признаје да мислиоци често у недостатку информација идеализују ранија времена, те да није сигуран да ли и сам управо исто то ради (Макијавели 1985, 231–232), Макијавели користи стари Рим као савршен пример грађанске врлине за коју, противећи се неким историчарима, тврди да је главни узрок успона републике (Макијавели 1985, 233–235). Берлин спецификује да Макијавели под појмом врлине мисли на врлине паганског света: правичност и храброст, ред и дисциплину, издржљивост и постојаност. Са својим идеалима самилости, опроштаја, презира према овоземаљском и љубави према Богу, хришћанска моралност је супротстављена овом моралном универзуму (Berlin 1980, 45).

Берлинова интерпретација ствара интересантну перспективу за сагледавање Макијавелијевог схватања улоге морала у друштвеном животу: наиме, да уместо аморализма или иморализма његову теорију заправо карактерише јединствен *морализам*, у коме је моралност заснована на античким идеалима и циљевима и усмерена ка стварању врлог и стабилног грађанског друштва. Мотивација за овакво схватање морала се може пронаћи у Макијавелијевом циљу да прикаже друштво онаквим какво јесте: „Многи су замишљали републике и монархије за које се није никада ни видјело ни чуло да

су одиста постојале. Од тога како се живи до тога како би ваљало живјети толико је далеко да онај који занемарује оно што се ради због онога што би се имало радити, прије да настоји око своје пропасти неголи око одржања” (Макијавели 1985, 125). Макијавели не мора да се веже за противљење врлинама хришћанства, поготово не на нивоу личног живота, али свакако имплицитно сматра да би оне као темељ друштва могле да послуже једино суштински различитим људима у суштински различитом свету.

Имајући у виду то да Макијавели у неколико инстанци износи јасну моралну осуду одређених поступака без изузетка у погледу исхода којим резултују, али истовремено инсистира на томе да владар мора научити да не буде добар, па се према потреби тога држати или од тога одступати (Макијавели 1985, 126), као и то да се не мора бринути што ће изаћи на зао глас због особина без којих не би могао да спаси државу, може се закључити да он великим делом разграничава домене морала и политичког легитимитета. Иако, за разлику од јасно формулисаног критеријума политичког легитимитета, Макијавели ни имплицитно не успоставља критеријум моралности, његови ставови у примерима које наводи указују на изразиту филозофску сличност са начелима моралног партикуларизма савременог етичара Џонатана Денсија (*Jonathan Dancy*), према чијем схватању моралност поступака треба процењивати појединачно, без реферирања на универзалне стандарде моралности (Dancy 2017).

Чињеница да се Макијавели у зависности од околности залаже за дела која иначе отворено осуђује као неморална упућује на потпуну дистинкцију критеријума моралности и легитимитета, односно, Берлиновим речима, на одвајање политике и етике (Berlin 1980, 44). Овако оштра дистинкција, међутим, отвара простор за осуде перципираног иморализма какве истиче Штраус (Strauss 1957, 35). Тумачење Макијавелијеве мисли у овом смеру нас враћа важности питања да ли је његова филозофија аморалистичка или иморалистичка. Берлиново оригинално решење овог проблема указује на постојање „трећег пута” који подразумева да Макијавелијеву мисао заправо карактерише јединствен морализам, већином некомпатибилан са традиционалном хришћанском моралношћу, оквиром из кога су многи савременици и каснији тумачи оштро осуђивали његово дело.

Овде, додуше, треба нагласити да је Штраусова осуда ипак ограничена на самог *Владаоца*, будући да се он посебно фокусира на питање теоријске релевантности патриотских циљева који су на крају дела изнети као одбрана сурових савета које Макијавели



пружа потенцијалном ујединитељу Италије. Да ли се овај проблем може решити из оквира који нуди Берлин, препознавањем да су моралне вредности за које се Макијавели залаже врлине паганског света, сувише различите од хришћанских да би биле подложне истом критеријуму моралности? Одговор на ово питање захтева негативан приступ: наиме, не преиспитивање тога да ли хришћански и пагански морални универзума деле одређене врлине, већ препознају ли заједнички недела која осуђују. Испоставља се да упркос веома различитим доменима ови морални оквири ипак имају „најмањи заједнички садржалац”, што нас враћа поменутиим конвенционалним моралним нормама којих се Макијавели конзистентно придржава, а које у овом случају подразумевају једнако снажну осуду убиства суграђана, издаје пријатеља, немилосрђа и других недела од стране било паганског, било хришћанског света.

Ово преклапање два морална универзума представља проблем за Берлиново иначе одлично тумачење Макијавелијеве мисли, према коме је карактерише јединствен морализам: моралне врлине за које се он залаже заиста потичу из античког, паганског света, али недела која он критикује наилазе на једнако оштру осуду у оба морална универзума. Колико је ово, међутим, релевантно за решавање проблема моралности и легитимитета у целини Макијавелијевог дела? Упркос овим сличностима, Макијавелијево залагање за паганске врлине у конституисању републике свакако остаје од суштинског значаја; ипак, заједнички елементи два различита морална домена доводе до губитка на значају њихове дистинкције, будући да би она требало да реши оно што је успостављено као централни проблем моралности у Макијавелијевој теорији: питање да ли он заговара аморализам, иморализам, или, пак, нешто треће. Уколико заступа морализам који у кључним инстанцама подразумева исте судове без обзира на морални оквир на коме се темељи, његова неконвенционалност неминовно губи на значају.

Надаље, провера Берлинове тврдње би подразумевала темељно преиспитивање Макијавелијевог придржавања моралних норми за које се залаже: у раније наведеним цитатима смо видели да иако оштро осуђује одређена дела, он према потреби истовремено заговара њихово коришћење уз препоруку умерености. Похвала завере војводе Валентина, Ромуловог убиства Рема, или Клеоменовог смакнућа ефора се никако не може морално оправдати било у паганском, било у хришћанском моралном универзуму. Макијавели у одређеним тренуцима препоручује дела која су, гледано из било ког угла, неморална: ово нас враћа његовој максими „ако га дело оптужује,

потребно је да га исход оправдава”, чији се значај у одређивању његовог односа према проблему моралности и легитимитета овде посебно истиче, будући да ставља акценат на њихову повезаност.

Наиме, као што је досадашња анализа показала, Макијавелијев инструменталистички приступ политици заиста често резултује стварањем јаза између моралних и политичких вредности (Živanović 2011, 45). Када уз то узмемо у обзир да је Штраусова критика која иде у правцу иморализма ограничена на *Владаоца* (Strauss 1957, 35), као и то да је „грећи пут” у тумачењу који нуди Берлин компромитован подударањем хришћанских и паганских моралних вредности у кључним инстанцама, стиче се утисак да карактеризација Макијавелијеве политичке мисли као аморалистичке остаје једино решење.

Ово би, међутим, захтевало игнорисање једног суштински важног момента који посебно долази до изражаја у контексту максиме изнете у *Расправи*. Њен јединствен циљ – трасирање пута за успостављање легитимитета морално проблематичних радњи – би свакако могао призвати асоцијацију на аморализам. Ипак, сама чињеница да морална проблематичност дела захтева преиспитивање њиховог легитимитета указује на инхерентну повезаност етичких и политичких критеријума. У том смислу, позиција према којој је, упркос суштинским разликама, немогуће потпуно раздвојити моралне од политичких вредности се никако не може окарактерисати као аморалистичка. Све ово између осталог указује и на неадекватност уских категорија које не успевају да обухвате бројне значајне финесе и дистинкције.

Упркос овом, тумачење према коме Макијавели одваја политику и етику (Berlin 1980, 44) и раздваја моралне од политичких вредности у великој мери остаје. Будући да његов критеријум моралности није јасно постављен, те да критеријум легитимитета ипак донекле зависи од моралности поступака чији темељ није јасно дефинисан, овде се, наравно, не може у стриктном смислу говорити о прецизно одређеним вредностима из домена политике и етике: њихове карактеристике, сличности и разлике су, дакле, релативно провизорне, мада свакако присутне.

Сходно томе, иако теза о одвајању политике и етике у Макијавелијевој политичкој мисли начелно иде у исправном смеру у већини случајева, њена делимична неадекватност долази до изражаја у кључном моменту тумачења централне максиме за успостављање легитимитета, будући да у њој сама потреба за тим подухватом произилази управо из моралне проблематичности дела.

## ЗАКЉУЧАК

Имајући све ово у виду, да ли је уопште могуће одговорити на питање да ли циљ оправдава средство, односно, да ли би Макијавели потписао поједностављену формулацију његове изворне максиме која му се често приписује (Grubiša 1985, 170)? Упркос претходној анализи која је указала на суптилну, али релевантну повезаност моралности и легитимитета у његовој политичкој мисли, те на ограничену примењивост етикета аморализма или иморализма, сматрамо да је на ово питање могуће дати одговор који, додуше, мора бити двојак, будући да нас враћа суштинском значају различитих циљева са којима су његова два најзначајнија дела писана.

Потпуна потчињеност моралности средстава препоручених у *Владаоцу* њиховој инструменталној вредности је сасвим очекивана последица природе тог списка: иако Макијавели већ у њему истиче своје прихватање конвенционалних моралних норми, опште важећих без обзира на историјски период, религију и културу, обиље сурових савета упућених перспективном ујединитељу Италије не може да изазове чуђење, имајући у виду амбициозност и, у његово време, безмало крајњу неостваривост постављеног циља.

Иако је, као што упућује његов раније наведен цитат о моралу и слави, сасвим могуће да је Макијавели посматрао средства чију употребу препоручује у *Владаоцу* као лествице које треба одбацити након остварења циља (Макијавели 1985, 114), остаје чињеница да, судећи према развијенијој дискусији на ову тему у *Расправи*, он у свом краћем делу није довољно пажљиво размотрио дистинкцију између циља и исхода. Према томе, могло би се рећи да би „рани“ Макијавели из *Владаоца* (око 1513.) заиста подржао тезу да „циљ оправдава средство“, док би је „позни“ Макијавели из *Расправе* (око 1517.) довео у питање и то преваходно на основу суштински разлике између средства и дела, односно циља и исхода.

Држећи се аргументација коју износи у свом главном политичко-теоријском спису, он би био приморан да поједностављену формулацију своје максиме на крају и одбаци, будући да она не оставља простор за процену моралности и легитимитета циља, док самим његовим постојањем правда (најефикасније) средство. У Макијавелијевој реалистичкој републиканској теорији, усмереној ка суочавању са тешким и често непремостивим препрекама друштвених и политичких околности, инструментални рационализам свакако заузима доминантно место, али препознавање значаја транспарентности и јавне одговорности власти онемогућавају потпуну сепарацију моралности и легитимитета.

## РЕФЕРЕНЦЕ

- Berlin, Isaiah. 1980. "The Originality of Machiavelli." In *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, 25–79. New York City: Viking Press.
- Dancy, Jonathan. 2017. "Moral Particularism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/>.
- Grubiša, Damir. 1985. Vreme, čovek, delo." U *Izabrano delo*, Prvi tom, prir. Damir Grubiša. Zagreb: Globus.
- Živanović, Igor. 2011. „Platon, Makijaveli i makijavelizam.” U *Filozofija i Društvo*, 45–67. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Kahn, Victoria. 2010. "Machiavelli's Afterlife and Reputation to the Eighteenth Century." In *The Cambridge Companion to Machiavelli*, eds. John M. Najemy, 239–256. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Imanuel. 2008. *Zasnivanje metafizike morala*. Beograd: Dereta.
- Makijaveli, Nikolo. 1985. „Vladalac.” U *Izabrano delo*, Prvi tom, prir. Damir Grubiša. Zagreb: Globus.
- Makijaveli, Nikolo. 1985. „Rasprava o prvoj dekadi Tita Livija.” *Izabrano delo*, Prvi tom, prir. Damir Grubiša. Zagreb: Globus.
- Milo, Ronald. 1983. "Amorality." *Mind*, Vol. 92, No. 368.
- Pavlović, Vukašin. 2007. „Makijaveli: republikanizam i tehnologija vlasti.” *Godišnjak 1* (1): 45-81.
- Platon. 2005 *Država*. Beograd: Dereta.
- Pocock, John. 2010. "Machiavelli and Rome: Machiavelli as Ideal and as History." In *The Cambridge Companion to Machiavelli*, eds. John M. Najemy, 144–157. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raspudić, Nino. 2020. "Human Nature in Machiavelli: Anthropological Pessimism as the Basis of Political Realism." *Filozofska istraživanja*. Zagreb: Filozofski fakultet.
- Strauss, Leo. 1957. "Machiavelli's Intention: The Prince." *The American Political Science Review* 51 (1): 13–40. doi: <https://doi.org/10.2307/1951768>.
- Stupar, Milorad. 2010. *Filozofija politike: antičko i moderno shvatanje političke zajednice* Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

**Ivan Matic\****Institute for Political Studies, Belgrade***DO THE ENDS TRULY JUSTIFY THE MEANS? THE  
PROBLEM OF MORALITY AND LEGITIMACY IN  
MACHIAVELLI'S POLITICAL THOUGHT****Resume**

The main goal of this paper is to present a detailed analysis of the problem of morality and legitimacy within the theoretical framework of the Renaissance thinker Niccolo Machiavelli. The following analysis will focus on the central principle of Machiavelli's political ethics; I claim that, if correctly formulated and interpreted, it can be successfully used as a criterion for establishing the legitimacy of political decisions. The first part of the paper will present the overall framework of Machiavelli's political thought, stressing the placement of the problems of morality and legitimacy within a theory that gives them little regard. The second part will be dedicated to the detailed analysis of the central maxim of Machiavelli's political ethics, according to which morally problematic actions have to be justified by their outcome (Machiavelli 1985, 170), as well as its popular, simplified formulation, "the ends justify the means". The third part of the paper will examine and compare different interpretations which classify Machiavelli's political thought as amoralistic, or immoralistic, after which we will offer an original interpretation which describes the political ethics of this Renaissance thinker as a unique form of moralism.

**Keywords:** Machiavelli, morality, legitimacy, action, outcome, means, ends

---

\* E-mail address: [ivan090790@gmail.com](mailto:ivan090790@gmail.com).

\* Овај рад је примљен 24. априла 2022. године, а прихваћен на састанку Редакције 9. јуна 2022. године.