

ПРИКАЗИ

Вишња Станчић

Коста Чавошки, Макијавели, Orpheus, Нови Сад, 2008.

“Ми смо веома захвални Макијавелију и другима који су писали о томе шта људи чине, а не о ономе шта треба да чине. “

¹⁾ Овако Френсис Бекон (Francis Bacon) пише о делу Никола Макијавелија (Niccolo Machiavelli, 1469-1527) које већ скоро пет векова не престаје да интригира свакога ко се озбиљније бави политиком.

У политичком речнику израз “макијавелизам” има негативну конотацију и углавном симболише неморалност у политици. Макијавелијево најистакнутије дело *Владалац* је убрзо после Макијавелијеве смрти изазвало велику буру у црквеним и политичким круговима тог доба. За ово дело речено је да је писано руком ђавола, да би 1559. године папским декретом сва Макијавелијева дела била осуђена и стављена на Индекс забрањених књига о којем се старала Света инквизиција и на којем су остала све до 1890.

1) К. Чавошки, *Макијавели*, Orpheus, Нови Сад, 2008, стр. 11

Дело Косте Чавошког *Макијавели* представља храбар, а по мом суду, и успео покушај да се осветле елементи Макијавелијеве политичке филозофије и да се, насупротив преовлађујућем схватању, Макијавели представи много мање као учитељ зла, а много више као учитељ државничког умећа и политике као технике владања.²⁾

У својој анализи Макијавелијеве политичке мисли аутор најпре настоји да покаже у чему се састоји њена оригиналност. Иако се Макијавелијево учење делимично састоји од елемената који су и пре њега били познати, Коста Чавошки сматра да Макијавели ипак доноси нешто сасвим ново. По њему то јесте нова идеја политике и морала.

Заиста, оно по чему је Макијавелијево учење супротно целокупној дотадашњој филозофској традицији и хришћанском учењу јесте потпуни раскид између етике и политике. Класична политичка филозофија тежила је морализовању политике: владар је имао обавезу поковања моралним законима. Макијавели, међутим, раздваја политику од било какве више

2) К. Чавошки, нав. дело, стр. 270.

сврхе: држава је сама себи циљ. Највиши и једини критеријум државниковог делања нису више моралне и религијске норме, него државни интерес. Макијавели тако осамостаљује политичку науку у односу на етику и теологију. На тај начин јаз између етике и политике у Макијавелијевој теорији постаје непрестив и трајан.³⁾

Као последица оваквог схватања односа између етике и политике, Макијавели је оригиналан у још једној ствари. Насупрот целокупној дотадашњој филозофској традицији, Макијавели се не бави замишљањем република и монархија у којима би владари требало да практикују врлину, него стварном истином о свету људских ствари.

Оно што такође треба нагласити као новину у Макијавелијевом учењу, а што произлази из његовог схватања односа између морала и политике, јесте положај цркве у односу на државу. Како државник нема обавезу да се руководи религијским нормама, и како је за Макијавелија религија само по државу корисно сујеверје, Макијавели предлаже нов однос између државе и цркве: црква треба да буде подређена држави.

Након што је показао у чему се састоји оригиналност и суштина Макијавелијевог политичке мисли, Коста Чавошки

3) Н. Макијавели, *Расправе*, II, 39; Издано дијело, први свезак, стр. 206

поставља кључно питање о томе шта представља њену најдубљу основу. Као одговор на ово питање аутор наводи две антрополошке претпоставке на којима се, по његовом мишљењу, заснива целокупно Макијавелијево политичко учење. Прва претпоставка је да се људска природа током историје није битно променила, а друга да су људи више склони злу него добру.

Насупрот новијем схватању које подразумева напредовање људског рода са одвијањем историје, Макијавели претпоставља да историја има циклични ток и да се људска природа кроз историју у основи није мењала. За Макијавелија цивилизацијски, односно технички напредак не значи нужно и морални напредак људи. Макијавели није имао тих илузија. По њему су људима владале и још увек владају исте страсти, попут властољубља, користољубља, славољубља, зависти... Овакво његово схватање илуструје његов став из *Расправа* како се "иста зла понављају у свим временима."⁴⁾

Макијавелијево учење о људској природи која се не мења супротстављено је класичној политичкој филозофији која је настојала да људе учини бољим и која се бавила тиме како човек треба да живи да би

4) Н. Макијавели, *Владалац*, "Рад", Београд, 1964, ХИИИ, стр. 76

био добар човек, односно да би остварио своју моралну сврху.

У чему се дакле састоји та, по Макијавелију непроменљива, људска природа? Макијавели је претпоставио да су људи више склони злу него добру, тако да су увек лоши, сем ако их нека нужда не присили да буду добри.⁵⁾ Оно што их најчешће присиљава да буду добри јесу закони, тј. претње казном. Овакво схватање људске природе може се назвати антрополошким песимизмом. Макијавели сматра да су људи склони кварењу услед властите себичности, самољубља и похлепе, који се, у овом свету какав он јесте, пре могу остварити помоћу злих, него добрих дела.⁶⁾ Ово је само претпоставка од које, према Макијавелију, мора да пође сваки државник да би имао успеха у свом владању.

Сада се поставља питање: како владар треба да влада? Кojим начелом државници треба да се руководе уколико сврха државничког делања није моралност? Макијавели даје одлучан одговор: једини критеријум државничког делања јесте интерес, односно успех државе и додаје да су за остварење тог циља сва средства дозвољена, односно легитимна. Ова теза о односу између средстава и циља представља најконтро-

5) К. Чавошки, *Макијавели*, стр. 57.

6) Н. Макијавели, *Владаца*, ХВИИИ, 57.

верзнији део Макијавелијевог учења, о коме се расправља и данас. Тако се Макијавелију приписује озлоглашена изрека да циљ оправдава средства, што, по суду аутора, представља поједностављивање Макијавелијевог учења које нема упориште у његовом делу.

Макијавели, супротно класичној и хришћанској политичкој филозофији, по којима се добро државе и народа могло остварити само уколико владари владају праведно, саветује владарима употребу неморалних средстава уколико она доприносе остварењу циља. Оно што је често било превиђано и занемаривано приликом давања суда о овој Макијавелијевој тези јесте то да је за Макијавелија једини циљ који допушта таква средства опште добро, а не лична корист владара.

Макијавели, при томе, истиче да је политика таква сфера у којој важе другачија правила од оних која су примерена приватном животу у коме важе норме хришћанског морала. То би значило да је владар понекад принуђен да употребљава морално спорна средства да би постигао успех, јер у овом свету, какав он јесте, зло дело понекад може боље да послужи од доброг, примећује Макијавели. Макијавелијева савет владарима, који његови најоштрији критичари често превиђају, јесте тај да владари не треба да се одвајају

од доброг када то може, али да умеју да прибегну злу, ако то изискује потреба.⁷⁾

Аутор стаје у одбрану Макијавелија тврдећи како он никада није рекао да је добро зло, а зло добро, него једино да нека добра дела могу довести до лошег исхода по народ и државу, а да зло некад може бити добро употребљено.⁸⁾

Овде се намеће питање: како је Макијавели тако смело и релативно лако могао не само да занемари тадашњи конвенционални хришћански морал, него и да радикално раскине са до тада општеприхваћеном традицијом политичке филозофије која је поставила моралност као основно начело делања? За Макијавелија правда више није врховна вредност; она је само једна од вредности чију корисност треба процењивати у односу на виши циљ који представља интерес државе.

Један од одговора на ово питање даје Исаија Берлин (Isaiah Berlin) истичући да је Макијавелијев највећи допринос управо у томе што је, допуштајући употребу неморалних средстава зарад остварења општег добра, открио да све врховне вредности нису нужно у међусобном складу и да можда постоји и појмовна, а не само материјал-

на препрека у остваривању савршеног друштва.⁹⁾

Разматрање Макијавелијевог учења аутор завршава одељком који носи крајње интригантан назив: *Дијаболично учење о дијаболичном предмету*.¹⁰⁾ Ова прегнантина формулација могла би да представља и суштину Макијавелијеве политичке филозофије. Како аутор наглашава, поред свих настојања да се у Макијавелијевом учењу открије његов републиканизам, преданост слободи и владавини закона, ипак постоји и један неотклоњиви елемент аморалности и дијаболичности. Коста Чавошки сматра да овакав карактер Макијавелијеве мисли потиче не толико од њене аморалности, колико од природе самог предмета.¹¹⁾

Наиме, аутор се слаже са Макијавелијем у погледу тога да у политици увек има нечег дијаболичног, односно да, како је то Макс Вебер (Max Weber) запазио: “Геније или демон политике живи у унутрашњој напетости с Богом љубави, као и са хришћанским Богом како га представља Црква.”¹²⁾ Онај ко хоће да живи по императивима

9) К. Чавошки, нав. дело, стр. 282.

10) Ибид, стр. 282.

11) M. Weber, *Essays in sociology*, New York, 1964, стр. 126.

12) *Енциклопедија политичке културе*, Савремена администрација, Београд, 1993, стр. 647.

7) К. Чавошки, *Макијавели*, стр. 273.

8) Ibid, стр. 267.

хришћанског морала мора остати изван токова политике; уколико, пак, уђе у *vita activa* политике мора поступати сходно њеним унутрашњим законима.

Аутор овај свој смели закључак поткрепљује анализом данашњих демократија. Иако се чини да у добро уређеним либералним демократијама не важе принципи Макијавелијевог учења, Коста Чавошки с правом примећује да је Макијавелијево оправдање кршења дате речи и корисне преваре веома блиско савременом умећу стварања имица праведног политичара у јавности, односно савременом политичком маркетингу. С обзиром да свака власт, а нарочито демократска, почива на мњењу оних којима се влада, аутор закључује да и данашње демократије допуштају хипокризију која подразумева лаж и превару, што такође представља макијавелизам у лошем смислу те речи. Дакле, иако је своје револуционарно политичко учење Макијавели изнео пре скоро пет векова, чини се да “политички покварено доба не престаје с његовом смрти. “



Милена Пешић

**Филозофија зла,
Лаша Фр. Х. Свенсена**

**превод с норвешког:
Наташа Ристивоје-
вић - Рајковић**

Геопоетика, Београд, 2006.

Тема зла шувише је широка, разноврсна и неодређена да би је било које дело могло обухватити на задовољавајући начин. Зашто би се онда неко подухватио задатка да ипак напише књигу о злу? Можда управо зато што је уз овакву аргументацију сувише лако одустати од таквог пројекта, а постојање зла у свету не оставља никог равнодушним, а посебно не људе истанчаног филозофског и моралног сензибилитета какав је Лаш Фр. Х. Свенсен. Свенсенев избор био је да за полазиште узме човека како би схватио зло, не сматрајући да је тиме указао на корен зла, већ да је само анализу сместио тамо где се зло најпре уочава. Јер, постоји огroman јаз између наших искустава о злу и интелектуалних оруђа уз помоћ којих треба да га схватимо, те зло нестаје у позадини, „растаче се у позадинском жамору културе“.

Са „смрћу Бога“, нестао је и Сатана као фокусна тачка зла, што је закомпликовало савремену дискусију о злу, јер смо изгубили језик којим говоримо о њему. Двадесетовековној филозофији сцијентистичког

усмерења постао је стран термин зла, чврсто повезан с теолошком проблематиком, а представа о злу није добила место у рационалистичкој и научној слици света. Видимо друштвену беду и монструозне злочине, али осим у сасвим посебним случајевима, у којима постоји јасно дефинисан починилац, немамо кога да кривимо, немамо јасну слику где зло обитава. Тако долазимо до парадоксалне ситуације да је за већину нас зло одсутно из конкретног искуства, а свуда присутно у медијској стварности. Зло је постало децентрализовано и више није концентрисано у једној власти, а управо због тога што се оно налази свуда, изгубили смо језик којим говоримо о њему. Али у свету у коме неразумност побеђује на свим фронтима та неразумност постаје сам принцип зла. Ова теза Жана Бодријара једна је од водећих идеја књиге *Филозофија зла*.

Зло није добро дефинисан, једнозначан појам у вези с чијим значењем постоји општа сагласност, али је за аутора ипак у стању да пружи допринос у разумевању овог феномена, уколико уведемо у разматрање мношину појмова зла, и уколико појмове добра и зла схватимо као особине нечег другог, а не као нешто што постоји само по себи. Јер добро и зло су релациони појмови, нешто је или добро или зло у односу на нешто

друго, не само по себи. Зло није супстанца, ствар, већ особина ствари, догађаја и поступака, оно нема суштину. Зато зло не може бити један проблем, већ велики број феномена који сви доприносе људској несрећи, погоршању живота. „Зло на овом свету није само збир неправедних поступака које појединци врше у односу на друге појединце, или збир природних сила, већ постоји и у друштвеним институцијама. Из те перспективе можемо говорити о структурном злу.“¹³⁾

У начину на који аутор приступа истраживању феномена зла, избору стајних тачака његовог посматрања и систему повезивања његових ужих тематизација који нас доводи до финалног, практичног смисла које оно добија у завршници књиге, очитује се и Свенсонова оригиналност и његова специфична стратегија читања овог сложеног друштвеног конструкта. Аутор не жели да пронице у дубљи смисао зла, мада књига обилује примерима таквих покушаја у сфери теологије, (политичке) филозофије, лепе књижевности, психологије антропологије. Али сви ти занимљиви наводи, аргументације и полемике са ауторима, чији број на свега 256 страница књиге заиста задивљује, овде воде основној спознаји да мо-

13) Лаш Фр. Х. Свенсен, *Филозофија зла*, Геопетика, Београд, 2006, стр. 25.

рамо поћи од зла као неизбежног аспекта света, зла какво се показује у искуству, да бисмо га схватили на начин који не представља мирење са њим, већ напротив, начин да му се супротставимо, ограничимо га, што је по аутору наша морална обавеза. Један од неоторивих аргумената за то свакако представља податак који аутор наводи, а таквим фасцинантним/ужасавајућим и поентирајућим подацима обилује цела књига, да је у двадесетом веку из политичких разлога у просеку изгубљено неколико људских живота у минути. Зло је за Свенсена превасходно морални и политички, практични, а не теоријски, онтолошки проблем. Зато се књига креће од теоријског ка практичном, од проблематике теодицеје ка политици.

Књига је подељена на три дела иза којих следе поговор и епилог. Први део књиге, под називом *Теологија зла*, посвећен је проблему теодицеје – питању да ли је постојање зла у свету компатибилно са чињеницом да га је створио добар, правичан и свемогући Бог. Ма колико читаоцу био занимљив као извор заборављене ерудиције, то је, по аутору, „теоријски слепи колосек“, који пажњу са конкретног зла скреће ка апстракцијама у којима губимо из вида прави проблем. Садржај другог дела књиге, под називом *Антропологија зла*, руковођен је циљем разумевања услова под којима

људи постају способни за зло. Најпре је изложена опсежна типологија зла, настала као производ Свенсеновог критичког избора и корекција постојећих типологија. Аутор разликује четири основна типа зла: *демонско зло*, као зло које људи чине због зла самог, што је по аутору проблематична категорија, јер чак и такво зло садржи део нечег другог, онога што је добро макар само за његовог починиоца; *инструментално зло*, које је заправо средство за постизање неког другог циља, доброг или лошег, при чему је актер свестан да чини зло; *идеалистичко зло* које актери чине верујући да чине добро и *плиткоумно зло* чија је основна одлика да његови актери делају не размишљајући о томе да ли је оно што чине добро или зло. Потом следе минуциозне студије случаја, анализе психолошких профила, понашања и аргументације три нацистичка ратна злочинца, као три различита али парадигматична представника синтезе претходно опсервираних типова зла, плиткоумног идеалисте и комформисте Анхајма, који је читалачкој јавности већ познат на основу студије Хане Арент *Ајхман у Јерусалиму*; управника Аушвица Рудолфа Хеса и Франца Штангла, команданта Собибора и Треблинке, логора смрти У Пољској. Оно што читаоца запрепашћује јесу налази да су сва тројица окарактерисани од стране стручњака као нормални, обични људи, без

садистичких, или било којих других патолошких склоности. Оно што укратко објашњава њихово пристајање на зверства којима су руководили јесте хетерономни морал, што у овом случају значи одсуство моралне одговорности, комфоризам, одсуство праве људске емпатије и глупост, која овде не подразумева недостатак интелигенције, већ недостатак разума. Глупост се овде показује више као социолошки него као психолошки проблем. Она се открива као резултат начина на који извесне историјске околности утичу на човека, психолошки феномен који прати одређене друштвене услове. Још један од важних узрока моралној неосетљивости представља недостатак индивидуалности као продукт препуштања дејству тоталитарне индоктринације, што је детаљно опсервирала Хана Арент бавећи се тоталитаризмом, а на чије се увиде аутор често позива у овом делу књиге. Свенсен упозорава: „деперсонализоване структуре модерног доба, где су политика и морал у великој мери сједињени, извор су равнодушности. Лична одговорност и критичко мишљење у опасности су и морају се поново уздићи“.¹⁴⁾

Зло је за Свенсена првенствено морална категорија и тиче се људског делања. Зато је објаснити шта ћемо предузети

14) Лаш Фр. Х. Свенсен, *Филозофија зла*, Геопоетика, Београд, 2006, стр. 144.

у погледу зла за аутора исто толико важно колико и разумети зашто чинимо зло. Тако књига напушта поље дескрипције и креће у правцу нормативне етике и политичке филозофије, где по Свенсену обитава прави проблем зла. Тако у трећем делу књиге, под називом *Проблем зла*, аутор показује како и зашто је проблем зла практичан проблем. Бавећи се с тим циљем контроверзама везаним за питање односа „етике врлине“ и „етике одговорности“, односно проблемом односа политике и насиља, Свенсен се посебно посвећује актуелним питањима оправданости/неопходности хуманитарних интервенција као и борбом против тероризма и границама које тој борби поставља одбрана људских права и права на увид јавности у процедуре хапшења и суђења терористима.

Полазећи од реформулације Кантовог категоричког императива који гласи „морам да поступам тако као да ублажавање свих туђих патњи зависи од мојих поступака“, Свенсен бројним примерима из стварности показује колико је одсуство емпатије и морална равнодушност узела маха у нашем времену. Не желећи да искључи могућност да човек поседује природну способност саосећања, аутор указује на то шта је све условљава и шта је све може блокирати. Једно од централних

изворишта те блокаде саосећања јесте разлика између „њих“ и „нас“. Иако је ово разграничавање суштинско полазиште за стварање човековог идентитета, проблем је у томе што се ови парови често сматрају асиметричним, што представља основу за различит третман. Јер „свака верска, морална, економска, етничка или нека друга супротност претвара се у политичку супротност кад постане довољно снажна да ефикасно групише људе као пријатеље и непријатеље“.¹⁵⁾ Тако се и јавља тенденција да заборављамо неправду која погађа „зле“. Као један од примера тога Свенсен наводи чињеницу да несрећна судбина двеста педесет хиљада Срба протераних из Хрватске, које је требало сматрати злим, није наишла на велико саосећање светске јавности. Али у ставу према Србима а посебно теми НАТО интервенције на Косову Свенсен показује у најмању руку збуњујућу недоследност. Аутор бобмардовање Косова (и Савезне Републике Југославије) сматра оправданим, наводећи као основни аргумент заштиту цивила и безбедности региона, иако је причу о рату који је НАТО водио на Косову увео као пример за тезу да већина ратова не испуњава стандарде правичности (захтеви везани за правни основ

ратовања, за средства која се користе, као и правни основ везан за крај рата). Наводећи сам да Савет безбедности није одобрио ратне акције на Косову те да стога ова интервенција представља кршење људских права, и да је питање да ли се оно може морално одбранити, Свенсен десет страница ниже поново отвара тему акција НАТО-а на Косову. Овога пута реч је о поређењу са акцијама НАТО-а у Авганистану коме претходи Свенсеново потенцирање тога да не гаји никакве симпатије према Ал каиди и Талибанима, али да их утолико више гаји према цивилном становништву у Авганистану. Да ли то значи да на Косову није било цивила (српских, албанских или било којих других) који завређују његове симпатије? Инсистирајући на томе да у Авганистану није била у питању хуманитарна интервенција него рат под маском исте, Свенсен, напротив сматра да се на Косову радило о хуманитарној интервенцији у знак подршке цивилном становништву коме је претило етничко чишћење. Како аутор наводи, „на Косову је цивилно становништво бежало од оних који су били циљ бомбардовања, тј. Од Срба – у Авганистану су бежали од самог бомбардовања. На Косову је цивилно становништво желело да се бомбардова-

15) Карл Шмит, нав. према Лаш Фр. Х. Свенсен, Филозофија зла, стр. 125.

ње настави – у Авганистану је желело да престане“.¹⁶⁾

Ако се суздржимо од јачих реакција, оваква псеудоаргументација Свенсена изненађује посебно ако се има на уму да он иначе све време у књизи заузима критички став у тумачењу савремених сукоба, и да је чак изразито суревњив према хуманитарној мотивацији НАТО интервенција, као и да са жаљењем констатује да је данас Косово у великој мери етнички очишћено од Срба и Рома. Ако је могуће прогутати ову недоследност без извлачења негативних импликација, и то од аутора књиге чији је водећа идеја морал у одбрани хуманитета, онда ово дело свакако треба прочитати, како због његове ерудитности, занимљивости тако и због једноставног језика којим је писано, што га чини приступачним ширем кругу читалаца.

■

16) Лаш Фр. Х. Свенсен, Филозофија зла, стр. 226.

Лорна Штрбац¹⁷⁾

**Јасна Милошевић -
Ђорђевић,
Човек о нацији,
Институт за политичке
студије Београд, 2008.**

Појам идентитета, индивидуалног или колективног, појавио се, у друштвеним наукама релативно касно. Но након почетног стидљивог помаљања овог појма средином 20. века, крај века је обележен његовом све фреквентнијом употребом, и то не само у друштвеним наукама, него и у публицистици и политичком говору. Претерана учесталост појма идентитета је постепено довела до његовог хабања и губљења прецизног значења. Кад је реч о нацији и националном идентитету, у социолошкој, политиколошкој и филозофској литератури постоји права теоријска збрка и концептуална анархија. Ова теоријска анархија и неодређеност појма нације и националног идентитета није резултат само постојања различитих теоријских приступа социјалним идентитетима, него је условљена и дубоким друштвеним променама које су се током 20. века дешавале на светском плану. Појава аутономистичких и сепаратистичких покрета, транснационалних организација, експанзија неолиберализма,

17) Докторант на Факултету политичких наука Универзитета у Београду.