

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

ANA KOVAČIĆ

***KRITIKA POLITIČNEGA UMA –  
ANATOMIJA MORALE IN POLITIKE PRI  
MACHIAVELLIJU IN KANTU***

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA 2008

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

ANA KOVAČIĆ

MENTOR: doc. dr. MILAN BALAŽIČ

***KRITIKA POLITIČNEGA UMA –  
ANATOMIJA MORALE IN POLITIKE PRI  
MACHIAVELLIJU IN KANTU***

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA 2008

## ***PREDGOVOR***

Zahvaljujem se svojemu mentorju, doc. dr. Milanu Balažicu, ki je skupaj z menoj potoval po zahtevni in negotovi poti nastajanja pričujočega dela. Njegovi nasveti so bili dragoceni, njegova osebna drža pa neprecenljiva. Dr. Balažicu sem hvaležna tudi, ker je s svojimi eruditskimi predavanji in briljantnim govorništvom zanetil pravo ljubezen do filozofije.

V življenju so dnevi, izpisani z rdečimi črkami, ko srečamo ljudi, ki nas navdušijo kot lepa pesem, ljudi, katerih stisk roke prekipeva od neizgovorjenega sočutja in katerih blaga, bogata življenska moč napolni naš nemirni duh s čudovitim mirom... Vpliv njihove blage narave je kot mazilo, ki zdravi vse naše bolečine. Zahvaljujem se Mirku, vsej njegovi ljubezni in potrpežljivosti. Družini, vedno varnem zavetju. Imam malo prijateljev, peščico odličnih značajev, ki se zame ne bodo nikoli postarali. Velika hvala vsem.

Diplomsko delo posvečam svoji mami Željki, ki je ves čas študija verjela vame in me spodbujala. Največji navdih za pisanje sem našla prav v njej. Ona je moja duhovna učiteljica in izjemno velik človek. Poklon njeni dobrohotnosti je moja radost in dolžnost.

Hvala, mama.

## ***KRITIKA POLITIČNEGA UMA – ANATOMIJA MORALE IN POLITIKE PRI MACHIAVELLIJU IN KANTU***

Etika oziroma *filozofija morale* je danes zelo aktualna tema – ne le za filozofe, pač pa tudi za politologe. Na skoraj vseh področjih človekovega delovanja se pojavlja vprašanje ločevanja med tistim, kar je *moralno dopustno* oziroma *moralno nedopustno*. Filozofijo morale sem poskusila povzeti iz znamenitih del dveh velikih imen: *Machiavellija in Kanta*, ki se zdita najbolj nasprotujoča avtorja glede tematike morale, čeprav nobenega od njiju po dokončanem raziskovanju ne bi mogli označiti kot nemoralnega. Preprosto gre za dve različni točki opazovanja in razumevanja moralnega bistva. Cilj raziskovanja morale in politike pri Machiavelliju in Kantu je dognanje, da vrednote obstajajo in da obstajajo tudi nekateri osnovni vzorci človeškega vedenja, ki bi jih lahko označili kot dobre ali slabe. Ko pomislimo na prebrisanost in pragmatizem v političnem delovanju, se takoj spomnimo na Machiavellija. Ko pa govorimo o morali, resnici, imperativih, nam spontano pade na um Kant.

Namen tega dela je spomniti na dva med seboj nasprotujoča si, vendar izjemno pomembna zgleđa v politični filozofiji. Gre za dva različna pogleda moralnega bistva. Namen je bil tudi pokazati, da so politične ideje žive in da so še vedno prisotne in žive, kot so bile v času svojega nastanka.

Ključne besede: morala, vrednote, etika, filozofija, politika.

## ***CRITICISM OF THE POLITICAL MIND – THE ANATOMY OF MORAL AND POLITICS AT MACHIAVELLI AND KANT***

Ethics and philosophy of moral are very current topics today – not only for the philosophers but also for politologists. There is a question of separation at almost all areas of human activities between morally admissible and morally inadmissible. I have tried to sum up the philosophy of moral from two prominent works of two great names: Machiavelli and Kant who seem to be the most opposite authors about the topic of moral eventhough none can be marked as non-moral after the finished research. Basically these are two different points of observation and understanding of moral essential element. The goal of the research of moral and politics with Machiavelli and Kant is a finding that values and some patterns of a human behaviour exist which can be marked as good or bad. When we think about craftiness and pragmatism in the political activity we remember Machiavelli. When we speak about moral, truth, imperatives Kant spontaneously comes to our mind.

The purpose of this work is to remember two opposite but very important model roles in the political philosophy. There are two different points of view of the moral essence. The purpose has been to show that the political ideas are alive and still present as they were in the time when they came into existence.

Key words: moral, values, ethics, philosophy, politics.

# **KAZALO**

<b>1. UVOD</b>	7
1.1 PRELIMINARNA DOLOČITEV	7
1.2 OPREDELITEV POJMOV	8
1.2.1 Etika	8
1.2.2 Morala	9
1.2.3 Načelo in norma	10
1.2.4 Vest	10
1.3 METODOLOŠKA OBRAZLOŽITEV	11
1.3.1 Cilji in metode	11
1.3.2 Določitev hipoteze	13
<b>2. NICCOLÒ MACHIAVELLI</b>	14
2.1 MACHIAVELLI V DUHOVNO–ZGODOVINSKEM KONTEKSTU	15
2.1.1 Negativna slika in primat lastnega interesa	17
2.1.2 Machiavellijevo pojmovanje republike	19
2.2 RELIGIJA KOT SREDSTVO POLITIKE	24
2.2.1 Kritika krščanskega nauka	25
2.3 O ZAROTAH	27
2.3.1 Dobro ali slabo dejanje – ni srednje poti	29
2.4 VLADAR	31
2.4.1 Niccolò Machiavelli presvetlemu Lorenzu Medičejsem	31
2.4.2 Okoliščine nastanka Vladarja	32
2.5 REALISTIČNO POJMOVANJE POLITIKE	35
2.5.1 Virtu – pojem politične energije in kompetence	37
2.5.2 Fortuna – politika kot usoda	38
2.5.3 Levi in lisice	41
2.5.4 Umetnost pretvarjanja	42
2.5.5 Karizma vladarja	43
2.5.6 Cilj posvečuje sredstva – ali je Machiavelli odgovoren etik?	46
2.6 MACHIAVELLIJEVA KORESPONDENCA	48
2.7 TAKTIKA SAMOOMEJEVANJA POLITIK	53
2.7.1 Pragmatična etika	58
2.7.2 Vest in brezvestnost v političnem delovanju	59
2.7.3 Amoralnost kot zavarovanje morale	60

<b>3. IMMANUEL KANT</b>	65
3.1 KANT V DUHOVNO–ZGODOVINSKEM KONTEKSTU	66
3.2. METAFIZIČNA NAČELA KREPOSTNEGA NAUKA	68
3.2.1 Prva delitev etike	69
3.2.2 Druga delitev etike	69
3.2.3 Shema krepostnih dolžnosti	69
3.3 DIALEKTIKA KANTOVSKEGA KREPOSTNEGA NAUKA	70
3.3.1 O dolžnosti	70
3.3.2 O laži	73
3.3.3 O skoposti	74
3.3.4 O prilizovanju	74
3.3.5 O hibah, ki žalijo dolžnost spoštovanja drugih ljudi	77
3.3.6 Občutje spoštovanja	78
3.3.7 O zedinjenju ljubezni s spoštovanjem v prijateljstvu	79
3.4 O DOLŽNOSTIH DO SAMEGA SEBE	81
3.4.1 O samomoru	82
3.4.2 O razvoju dispozicij	83
3.5 UTEMELJITEV METAFIZIKE NRAVI	86
3.5.1 O pojmih za razumevanje kategoričnega imperativa	86
3.6 O IMPERATIVIH	88
3.6.1 O možnostih kategoričnega imperativa	89
3.6.2 Osnovna formula kategoričnega imperativa	92
3.6.3 Druga različica kategoričnega imperativa	92
3.6.4 Tretja formulacija kategoričnega imperativa	95
3.6.5 Četrta formulacija kategoričnega imperativa	96
3.6.6 Peta različica kategoričnega imperativa	96
3.7 TO JE V TEORIJ MORDA PRAVILNO, TODA NI PRIMERNO ZA PRAKSO	98
3.7.1 Dobro in zlo pri Kantu	101
3.8 K VEČNEMU MIRU	103
3.8.1 Politika in morala glede večnega miru	106
<b>4. POSKUS SKLEPNIH UGOTOVITEV</b>	109
4.1 PRIMERJALNI PRESEK	109
4.1.1 Testiranje hipoteze	110
<b>5. LITERATURA IN VIRI</b>	114

# 1. UVOD

## 1.1 PRELIMINARNA DOLOČITEV

»Z vseh strani nas prepričujejo, da je filozofija morale trenutno v čislih. Vendar pa morala, ki jo javno mnenje tako čisla, že apriori vzbuja dvome, zato moramo takšne spodbudne izjave sprejemati z dobršno mero previdnosti. Dvomimo namreč lahko, da križarji tega novega pohoda res vedo, o čem govorijo« (Jankélèvitch 2006: 7).

Etika oziroma *filozofija morale* je danes zelo aktualna tema, ne le za filozofe, pač pa tudi za politologe. Na skoraj vseh področjih človekovega delovanja se pojavlja vprašanje ločevanja med tistim, kar je *moralno dopustno*, oziroma *moralno nedopustno*. Na samem začetku je potrebno upravičiti ukvarjanje s takšno temo v današnjem času. Eden izmed razlogov, zaradi katerega sem se odločila pisati o morali, je, da verjamem, da *Platonski ideal* v vsakemu glede na njegovo moralnost živi kljub temu, da se na svetu ne dogajajo stvari, ki bi bile v skladu z njim. Slabi niso kaznovani, moralni trpijo... Nobeden (še antični) avtor ni mogel pisati brez *vrednot* in jaz verjamem, da le-te obstajajo.

Treba si je zastaviti vprašanje, komu je namenjeno čtivo takšne vrste oz. koga naj bi le-to sploh zanimalo? Študente, politologe, profesorje ali mogoče poslance v parlamentu?

Branje priporočam vsem. Kajti gre za problematiko, ki je povsod prisotna in vsemu predhodna. Filozofijo morale sem poskusila povzeti iz znamenitih del dveh velikih imen: *Machiavellija in Kanta*. Brez njiju študij politologije, po mojem mnenju, ne bi smel biti mogoč. Zakaj sem izbrala ravno ta dva velikana politične filozofije? Zato, ker se mi zdita najbolj nasprotujoča avtorja glede tematike morale. Čeprav nobenega od njiju po dokončanem raziskovanju ne bi mogla označiti kot nemoralnega. Preprosto gre za dve različni točki opazovanja in razumevanja moralnega bistva. Splošne kulture, ki jo zajema misel velikih filozofov, sploh ni treba omenjati.

»Zgodovina človeške misli je pokopališče poskusov pokazati, da so dobra dejanja racionalna in da so zla dejanja neracionalna« (Žalec 2005: 31). *Zlo* je zelo razširjeno in ga povzročajo *hibe*, ki se niso veliko spremenile v tej zgodovini.

V svojem raziskovalnem delu sem si prizadevala za objektivnost, nepristransko analizo, vpetost v zgodovinski kontekst filozofov ter navsezadnje karseda široko analizo in opazovanje del, kajti – kdor ozko gleda, ne more široko čutiti. Na primerih Machiavellija in Kanta sem

skušala nakazati na zgodovinski in duhovni pomen moralno–etičnega fenomena ter tudi na meje in omejenost bistva moralnosti. Delo ima naslov *Kritika*, ker je kritika navsezadnje esenca filozofskega mišljenja, ki obenem spodbuja vprašanje uporabnosti morale. Pri tem se dobro zavedam, da je vsaka kritika hkrati samokritika. In vedno znova *dvomim*. Kajti človek svoje sposobnosti kritike uporabi, da še temeljiteje dvomi. Bolj dvomim, bolj mislim. Zadnjo besedo bo tako imela *misel* (glej Jankélèvitch 2006: 27).

Problematika kontroverz morale v politiki je precej stara, toda v sodobnosti čedalje bolj aktualna tema. Najpomembnejši pogoj za moralo v politiki je *primat vesti*. Tehtne odločitve sprejemajo posamezniki na podlagi vesti in odgovornosti. Ta zadeva je v sodobnem svetu večinoma dobro rešena; ampak samo večinoma. Politično vodstvo je nosilec *zaupanja*. To ni zaupanje, ne v državo, ne v ustavo ali sodišče; *samo ljudje lahko delujemo*. Torej, gre za zaupanje v ljudi, s katerimi sobivamo. Zaradi tega naj bi politiki posedovali izredne meščanske lastnosti. Uresničevanje resnice je v politični šahovski igri zahtevno intelektualno delo izjemnega pomena. Politično elito vidim kot elito samo v tem smislu. Easton pravi: »Politična znanost izhaja iz moralnega konteksta; rodila se je iz želje po tem, da bi našli merila za presojanje moralne vrednosti družbene politike« (Easton v Bibič 1997: 95).

»Seveda ima vprašanje razmerja med politiko in moralo smisel le, če je dano soglasje, da morala obstaja, in če so v splošnih okvirjih sprejete nekatere zapovedi, ki jo opredeljujejo« (Bobbio v Bibič 1997: 322). Torej, *morala obstaja*. Ta trditev naj spremlja vsakogar, ki se bo podal v branje *Anatomije morale in politike pri Machiavelliju in Kantu*, ki sem jo po najboljših močeh skušala razložiti kljub precejšnji zapletenosti in negotovosti, ki spremlja moralnost samo.

## **1.2 OPREDELITEV POJMOV**

### **1.2.1 Etika**

Predmet etike je *človeško delovanje*, in sicer tisto, ki vključuje moralnost. Gre za moralno relevantno delovanje. Njen poglavitni cilj je spoznavanje moralnega delovanja in oblikovanje moralne zavesti. Da bi dejanje bilo korektno, v moralnem smislu etični subjekt mora *hoteti in želei dobro*. Torej mora obstajati *dobra volja*. Etika kot nauk o moralnem ugotavlja, kaj je s stališča nravnosti dobro in kaj zlo. Vprašanje *svobodne izbire* človeka je tudi etično vprašanje. Grška beseda *ethikos* je izpeljana iz besede *ethos* in pomeni nrav. Sofokles v eni od tragedij



pravi, kako ni smiselno z vzgojo spreminjati nečigav ethos (glej Talanga 1999: 11). Se pravi nečigavo *nрав* oz. *karakter* v širšem pomenu besede. V latinščini vpelje Cicero besedo *mores*. Beseda *mos* pomeni običaj, navado, *nрав*. Iz te tradicije imamo v angleščini *morals*, v francoščini pa *les morales*. Nemška beseda *Sitte* precej dobro ustreza uporabi grške besede ethos, ker ima en dodaten pomen: *Sitte* je izvorno nekaj, kar obvezuje in kar se dojema kot dolžnost. *Sitten* ali *Sittlichkeit* se uporabljata v smislu pomena nravnosti ali moralnosti (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Etika doseže svoj cilj s pomočjo več posebnih ciljev: da spoznamo bistvo človeškega delovanja in človeške prakse glede na njeno moralno kakovost, da utrdimo oblike moralnega argumentiranja in da spoznamo, da je moralno delovanje izraz posebne človeške kakovosti, ki ji rečemo *humanost* (glej Talanga 1999: 10).

### 1.2.2 *Morala*

Moralo lahko definiramo kot vseobsežnost veljavnih moralnih *norm, presoj in institucij*. Morala je dejanska oblika človeške svobode, normirana s določenim kodeksom obnašanja in delovanja (glej Talanga 1999: 12). Morala je kompleksna, ima nekatere univerzalne zahteve. Med njimi je zaščita pogojev, ki so potrebni za dobrobit vseh človeških bitij zgolj na osnovi njihove človečnosti. Zlo krši te pogoje. Najpomembnejša naloga morale je *zaščita proti zlu*. *Moralnost*, lat. *moralitas*, je načelo, ki morali daje obrazložitev in upravičenost. V medsebojnem odnosu moralnosti in morale nastane *moralna kompetentnost*. Torej, nujno je, da moralnost oblikuje moralno voljo. Predpostavka za moralno odgovornost je *svobodna volja*, ker brez le-te odgovornost ni mogoča. Moralo, lat. *mos* (običaj, *nрав*), *moralis* (nraven, moralen), lahko opredelimo kot:

»(...) skupek predpisov, norm vrednot, idealov ipd., ki so sankcionirani s posebno notranjo, *subjektivno sankcijo*, katero subjekt, oseba, posameznik »uporablja« na samem sebi zaradi morebitnega kršenja omenjenih nravnstvenih postavk. Morala je toliko bolj učinkovita, kolikor bolj je *ponotranjena*, kolikor bolj jo oseba (p)osvoji. Takšna morala je predvsem avtonomna: slaba vest osebo veliko bolje nadzira in obvladuje kot kakšne sankcije vnanjih (pravnih, političnih) dejavnikov« (Sruk v Žagar 2004: 18).

»*Moralist* je oseba, ki od sebe in drugih zahteva dosledno ravnanje po moralnih načelih in normah. *Moralist* je lahko tudi politik, ki svojo družbeno dejavnost uravnava po moralnih načelih in kriterijih. *Moralist* je tudi strokovnjak za moralno etična vprašanja« (Sruk v Žagar 2004: 19).

Vez med etiko, moralo, normo, vrednotami in vestjo je nedvomno tesna.

### **1.2.3 Načelo in norma**

*Načelo*, lat. *Principium* (začetek, osnova vsega), v filozofiji pomeni temeljno vodilno idejo, obče pravilo, spoznavni princip. V etiki in estetiki je načelo izraz za *normo*. Norma (lat.) pomeni pravilo, načelo, vodilo, mero, enoten, predpisen vzorec, tudi količino dela, ki ga je treba opraviti v določenem času. V filozofiji, kjer imamo opravka z etičnimi, estetskimi in logičnimi normami, etiko, estetiko in logistiko imenujemo tudi normativne discipline (glej Sruk v Žagar 2004: 20). *Etična norma*, gr. *ethos* (običaj, nprav), lat. *norma* (pravilo), je merilo oziroma pravilo v domeni moralno oziroma npravno–relevantnega delovanja, presojanja in vrednotenja. Etične norme se v družbi povezujejo s trenutki konkretne družbene biti, zlasti z interesi posameznikov in skupin, po drugi strani pa sočasno z ideali in vzorci (glej Sruk v Žagar 2004: 21).

### **1.2.4 Vest**

*Vest*, lat. *conscientia*; gr. *syneidesis*; nem. *Gewissen*, pomeni človekovo *moralno samozavest*, samoosveščenost. Gre za vsoto norm, načel, meril, stališč in prepričanj, po katerih človek tehta opravljena, trenutna ali prihodnja dejanja kot dobra in zla, npravna ali nenpravna. Vest je v glavnem rezultat *človekovega konkretnega družbenega življenja in vzgoje*, odvisna je od *značaja* osebe oziroma od njene družbeno značajске strukture. Tako na primer poznamo ljudi, za katere rečemo, da so brezvestni ali pa da imajo visoka moralna načela ipd.. O »slabi vesti« pa govorimo, če človeku notranji glas vesti očita zlo dejanje (glej Sruk v Žagar 2004: 25).

»Slaba vest je buden čuvaj (...). Vest je dialog brez sogovornika, tih dialog, ki je v resnici monolog. In kako imenovati tega dvojnika, ki me povsod spremlja, mi sledi ali hodi pred mano, in me vendar pušča samega s sabo? Kako imenovati tega, ki je tako jaz sam kot drugi in ki vendar ni alter ego ali aristotelovski allos autos? Ki je vedno prisoten in povsod odsoten, vseprisoten in vseodsoten. Kajti jaz nikoli ne ubeži soočanju s sabo... Za ta subjekt–objekt, ki me gleda s svojim odsotnim pogledom, lahko najdemo le ime, ki je hkrati intimno in brezosebno: Vest« (Jankélèvitch 2006: 15).

## **METODOLOŠKA OBRAZLOŽITEV**

### **1.3.1 Cilji in metode**

*»Ne glede na to, da je objektivnost osnovna značilnost znanstvenih spoznanj oz. raziskovalnih metod, pa pri raziskovanju nikoli ne smemo povsem izključiti vpliva etičnih in psiholoških lastnosti raziskovalcev, ki so v precejšnji meri odvisne od njegove vzgoje in izobraževanja ter ideologije tistih, ki so sodelovali v vzgojno–izobraževalnem procesu raziskovalcev« (Ivanko 2007: 3).*

Cilj raziskovanja morale in politike pri Machiavelliju in Kantu in thesi, je dognanje, da vrednote obstajajo in da obstajajo tudi nekateri osnovni vzorci človeškega vedenja, ki bi jih lahko označili kot dobre ali slabe. Možnost ločevanja med dobrim in slabim je intelektualna lastnost, ki naj bi bila »kategorični imperativ« slehernega mislečega človeka. Stremljenje k morali in resnici je bilo zmeraj tvegano početje. Oba ideala sta dejansko brez moči in bosta v neposrednem spopadu s politiko vselej oškodovana, vendar vseeno posedujeta neizgubljivo moč. Na svetu namreč ne obstaja nič, kar bi ju lahko nadomestilo. Po drugi strani pa resnica dejstev v sferi političnega ne dovoljuje izrekanja umnih oziroma absolutnih resnic. Boj med politiko in moralo ima dolgo zgodovino, ki z moraliziranjem in še tako izčrpno analizo ne postane bolj jasna.

Kot pravi Arendtova, ki tako kot Kant uporablja lepo metaforo nebes:

*»Politika lahko ohrani integriteto in izpolnjuje v sebi zaobseženo obljubo, da lahko ljudje spreminjajo svet, samo v primeru, če spoštuje meje, postavljene tej zmožnosti. Resnico bi bilo mogoče definirati kot tisto, česar človek ne more spremeniti; metaforično rečeno so to namreč tla, na katerih stojimo, in nebo, razprostrto nad nami« (Arendt 2003: 110).*

*»In kot je mogoče filozofsko resnico tistim, za katere ni nujno evidentna, »dokazati« samo v praksi, lahko postane politično relevantna le, če se uspe manifestirati v obliki zgleda. To vsekakor velja za moralno filozofijo, ki se, kot vemo, rada nagiba h kazuistiki; nobenega etičnega načela, ki ne ustreza božji zapovedi, ni mogoče nazorno verificirati drugače kot z zgledom« (Arendt 2003: 84).*

Ko pomislimo na prebrisanost in pragmatizem v političnem delovanju, se takoj spomnimo na Machiavellija. Ko pa govorimo o morali, resnici, imperativih, nam spontano pade na um

Kant. Torej, Nietzsche je imel prav, ko je rekel: »Za nekega filozofa se zmenim le toliko, kolikor je zmožen dajati zgled.«

Namen tega dela je spomniti na dva med seboj nasprotujoča si, vendar izjemno pomembna zgleđa v politični filozofiji. Gre za dva različna pogleda moralnega bistva. Namen je bil tudi pokazati, da so politične ideje žive in da, »niso spravljene v hramu spominkov kot slika tistega, kar je nekoč obstajalo, temveč so še vedno prisotne, še vedno so tako žive, kot so bile v času svojega nastanka. Tok mišljenja je vgrajen v mišljenje in tvori bit samega duha« (Lukšič in Pikalo 2007: 34).

Med osnovne namene diplomskega dela sodi tudi njegova uporabna vrednost. Optimistično pričakujem resnično dobro rabo pričujočega dela.

Za dosledno uresničitev opredeljenega cilja diplomskega dela in za preverjanje hipoteze sem uporabila naslednje metode<sup>1</sup>:

- Analiza sekundarnih virov oz. študij relevantne literature – prevsem za uvodna teoretična izhodišča in opredelitev pojmov. Kot kvalitativno metodo analize je omembe vredna konceptualna analiza, pri kateri nas zanima pomen določenega pojma ali koncepta, splošnost njegove rabe, njegovo zgodovinsko spreminjanje pomena.
- Zgodovinska metoda, ki temelji na predpostavki, da so spremembe v zgodovinskem razvoju nujne, torej analiziramo te spremembe in jih primerjamo glede na sedanje stanje. Zgodovina niso predvsem sama dejstva, temveč vsakokratno tolmačenje teh dejstev. *Historia est magistra vitae*.
- Metoda deskripcije – za prikaz in opis etičnih kodeksov. Največkrat je opisna metoda prvi pogoj za primerjalno raziskovanje.
- Primerjalna metoda je postopek primerjanja enakih ali podobnih dejstev, pojavov, procesov in odnosov, s katerimi ugotavljamo njihove podobnosti v obnašanju in razlike med njimi.
- Metoda generalizacije in specializacije – metoda posploševanja je miselni postopek posploševanja, kjer prehajamo od posameznih pojmov do splošnejšega pojma, ki je po gradaciji višji od ostalih. Na podlagi posamičnih opazovanj izvedemo splošnejše

---

<sup>1</sup> Beseda metoda je grškega izvora (*methodos*) in pomeni pot, način raziskovanja, planski postopek raziskovanja oziroma način dela za uresničitev nekega cilja na filozofskem, znanstvenem, političnem ali praktičnem področju. Besedo metoda uporabljamo v dveh različnih pomenih. Po prvem pojmovanju metoda pomeni že izdelan model, proceduro, zapovrstje korakov ali shemo, po kateri teče kaka praktična dejavnost, npr. proizvodne metode, agrotehnične metode, metode igre, metode umetniškega ustvarjanja idr.. Po drugem pojmovanju pa metoda pomeni miselni postopek, uporabljen z namenom, da lažje in točneje odkrijemo in sistematično obdelamo znanstvena spoznanja, podatke in informacije (Zelenika v Ivanko 2007:2).

zaključke, ki so realni in imajo svojo oporo v stvarnosti. Metoda specializacije je miselni postopek, kjer od splošnih pojmov prehajamo do novega pojma, ožjega po obsegu in bogatejšega po vsebini.

- Metoda idealnih primerov, ki temelji na ideji ali utopiji in predstavlja miselno abstraktno konstrukcijo enostranskega povdarjanja lastnosti neke vrste pojavov z določenih vidikov. Morala, politika, vest, resnica, oblast, demokracija...

Raziskovalna radovednost je osnovno vodilo vsakršnega pojasnjevanja in razumevanja.

### ***1.3.2 Določitev hipoteze***

HIPOTEZA:

Pri Machiavelliju nastopa politika kot primarna in morala zgolj kot podrejena politiki. Pri Kantu ima prednost morala pred politiko, ki se ji mora povsem podrejati.

Kant in Machiavelli predstavljata dva povsem različna pristopa k razmerju med politiko in moralo.

Ker sem opredelila nekatere najbolj relevantne osnovne pojme ter razložila metodologijo, bi prešla *in medias res* oziroma k dvema velikima: Machiavelliju in Kantu.

## *2. NICCOLÒ MACHIAVELLI*

*(1469–1527)*



*Niccolò Machiavelli*

## 2.1 MACHIAVELLI V DUHOVNO–ZGODOVINSKEM KONTEKSTU

»Če kdo govori o hamletovskih naravah ali o donkihotskih bojih z mlini na veter, si mislimo, da je pač kdaj videl Hamleta ali bral Don Kihota, prav tako ali še bolj potrebno pa je, da si tudi Machiavellijevega Vladarja lahko preberemo v slovenskem prevodu, če že uporabljamo izraz »makiavelizem« ali »makiavelist«. Kajti tisto, kar s tem povemo, lahko pri površnem poznavalcu meče čudno luč na velikega Florentinca XVI. stoletja, ki pa je s svojim genialnim darom opazovanja prispeval v zakladnico evropske politične misli preveč dragocene reči, da bi ga smeli imeti za »makiavelista« (Vodopivec v Machiavelli 1966: 3).

Machiavellijevo razmišljanje predstavlja korenit prelom v politični filozofiji srednjega veka. Pod pritiskom velike krize takratne Italije politična teorija Machiavellija ne sprašuje več po pogojih dobrega in krepostnega življenja, kot je to veljalo še v srednjem veku. Za *Thomasa Hobbesa*<sup>2</sup> je bila pozitivno naravnana človekova družba npr. najvišji cilj: katoliško razumljena krepost in *dušni blagor* (glej Hobbes 2004: 304, 305). V Machiavellijem mišljenju se kaže tudi nova, osnovna politična kategorija novega veka: *samoohranitev* – predvsem države. S tem Machiavelli praktično spreminja prioritete srednjega veka. Medtem ko bi npr. Hobbes podredil samoohranitev zveličanju duše, to za Machiavellija nima nobenega pomena. Machiavelli pokloni priznanje tistemu, ki domovino ceni bolj kot zveličanje svoje duše. S tem zapušča normativni začetek motrenja politike prejšnjih časov in utira pot v *realistično paradigmo*. Z vso pravico lahko trdimo, da se z Machiavellijem začneja novi vek – vsaj na področju političnega razmišljanja! Njegovo delo je vzporedno splošni tendenci sekularizacije v renesansi.

Ko se človek znajde v situaciji, ko je izgubil srednjeveško varnost, je po Machiavelliju odvisen le še od svojih sposobnosti. »Modri možje so zmeraj menili in trdili, *quod nihil sit tam infirmum aut instabile quam fama potentiae non sua vi nixa*« (glej Machiavelli 2006: 67). je Machiavelli naznanil svojim sodobnikom.

---

<sup>2</sup> Thomas Hobbes (1588–1679): »Ker se medsebojni napadalnosti, ki tiči v človekovi naravi, pridružuje pravica vsakogar do vsega, pri čemer nekdo z vso pravico napada, drugi pa se z vso pravico brani in ljudje zato živijo v nenehnem nezaupanju ter se ubadajo s tem, kako bi ovirali drug drugega, je stanje ljudi v tej naravni svobodi stanje vojne. Vojna ni namreč nič drugega kot tisti čas, ko sta volja in namen za nasilen boj v zadostni meri napovedana, z besedami ali z dejanji. Čas, ki ni vojna, je mir.« (Hobbes 2006: 87)

Politični pisec, historik in komediograf, *Niccolò Machiavelli* je rojen leta 1469 v Firencah, kjer je tudi umrl l. 1527. Bil je sin uglednega pravnika in je že v družini dobil vzpodbudo za politiko, veščino, katere teoriji in praksi je posvetil vse življenje in delo. Je avtor številnih leposlovnih in politoloških del, kot so *Istorie Fiorentine* (Zgodovina Firenc), *Sette libri dell' arte della guerra* (Sedem knjig o umetnosti vojskovanja), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (Razmišljanja ob prvih desetih knjigah Tita Livija), *La Mandragola* in končno *Il Principe* (Vladar). Originalni naslov »Vladarja« je *De principatibus* (O vladavinah), vendar se je uveljavila uporaba ne najbolj ustreznega naslova »Vladar«.<sup>3</sup>

*Mandragola* je njegovo najpomembnejše literarno delo in po vsej verjetnosti najbolj pomembna komedija italijanskega *Rinascimenta*<sup>4</sup>. Le-ta je sad avtorjeve inspiracije, izvirna po tematiki, duhovita glede zapleta in sveža pri mikavnem dualizmu svojih dialogov. V času ko je pisal *Mandragolo* (l. 1520, se pravi precej po »Vladarju«) Machiavelli ne sodeluje več v javnem življenju; je politični outsider. To ga ne omejuje, da ne bi videl, kako se nad Italijo kopičijo nevihtni oblaki, kako se v njej samo igra in pleše, vladarji pišejo samo še o ljubezenskih preglavicah...

Machiavelli je mislec krize, krize Italije, krize že razpadajočega srednjeveškega sveta, ki je izgubil velik del svoje verodostojnosti. Machiavelli zaupanje v boga poskuša nadomestiti z *zaupanjem vase* – ne samo država, temveč tudi človek, ki se ukvarja s politiko, mora skrbeti za svojo samoohranitev. Zato potrebuje sposobnost poimenovano z »*virtù*«, kar Machiavelliju predstavlja približno nekaj takšnega kot politična sposobnost.

Tako se v Machiavellijevih spisih kaže še nadaljnja tendenca renesanse, da se posameznik zave samega sebe in svojih sposobnosti. Machiavelli je avtor, ki ga je izoblikoval *meščanski vek*, ki je napočil. Je eden izmed prvih zastopnikov nove epohe. Kot tudi drugi misleci renesanse se Machiavelli v svojih delih in konceptih navezuje na *antiko*. Antične avtorje potrebuje kot neke vrste temelje; dobavljajo mu gradbeni material za njegov svet, ki predstavlja nasprotje srednjega veka, ki ga Machiavelli želi zgraditi. Machiavelli jemlje za zgled antične zgodovinarje, pri čemer ga je še posebej očaral *Tit Livije*. Na eni strani je z njihovo pomočjo poskušal najti vzorce za svoje politične spise, na drugi strani pa si je prizadeval najti zgodovinska dejstva, ki niso usmerjena v transcendentnost. Machiavelli slika

---

<sup>3</sup> Machiavelli je »Vladarja« posvetil Lorenzu Medičejskemu, ki je od avgusta 1513 bil na oblasti v Firencah, maja 1515 je postal vrhovni poveljnik firentinske vojske. Njegova siva eminenca je postal Francesco Vettori.

<sup>4</sup> *Mandragola* je prvič bila objavljena v Rimu leta 1524. Njeno izvajanje je bilo predvideno za karneval v Modeni leta 1526.



zgodovino in svet brez božjega posega. Ljudje oblikujejo svojo lastno zgodovino, pravi. V teh nazorih se prepletata sekularizacija in nova samozavest človeka.

### ***2.1.1 Negativna slika in primat lastnega interesa***

Machiavelli je velik ustvarjalec – najprej je porušil stari nazor v svetu umirajoče epohe, nato pa je uspešno zgradil novo, posvetno zgradbo mišljenj in vizij. Toda – nekateri drugi misleci novega veka so sistematično končali veliko tega, kar je zagovarjal Machiavelli. Eden teh mislecev je bil Thomas Hobbes. »*Homo homini lupus*« se glasi najpomembnejši rek Thomasa Hobbesa. Na zgovoren način nam tako Hobbes predstavi svojo *negativno predstavo o človeku*. Danes bi šaljivo lahko rekli, da ta izrek ne drži, ker žali volka, saj ta še zdaleč ni tako okruten, kot je to pogosto lahko človek. Toda, če pustimo ob strani to predvsem cinično ugotovitev, lahko to, kar je Hobbes v resnici mislil, prikažemo z drugimi besedami približno tako: človek je že po naravi krut, grabežljiv, egiostičen itd.; nadalje pa je zver, polna hudobnosti in največji sovražnik človeka. Hobbes se oddaljuje od »politike« *Aristotla*. Ta vidi v človeku »*politično žival*« (zoon politicon), katere naravna sposobnost je ustvarjanje skupnosti in držav. Aristotel velikokrat primerja človeka tudi s čebelami in mravljami.<sup>5</sup>

Da človeka ne gre primerjati s čebelami in mravljami, ugotavlja Hobbes tudi v sedemnajstem poglavju svojega poglavitnega dela »*Leviathan*«. Za Hobbesa je človekova država *umetna* tvorba, ki je zgrajena iz pogodb. Hobbes navaja pet vzrokov, zakaj človek ni »*državotvorna žival*«. Zdi pa se, da je vse poskus, da bi Hobbes pravzaprav prikazal anarhistične in destruktivne instinkte človeka.

»\*Ljudje so med sabo (za razliko od živali) v stalni tekmi za *čast in dostojastvo*; med njimi pa pogosteje kot pri insektih pride do *zavisti, sovraštva in vojne*.

\*Posest insektov je skupna in vsak od njih prispeva k izboljšanju skupne posesti. Toda človek je *lakomen in egoističen*, veseli pa se tudi, če imajo drugi manj kot on.

---

<sup>5</sup> Referenca na Aristotelovo »Politiko«: »Razlog, zaradi katerega je človek v večji meri politično bitje od čebel ali drugih živali, ki živijo v krdelu (...) je govor (...) in čut za dobro in slabo, pravično in nepravično; skupnost živih bitij, ki imajo ta čut, sestavlja družino in državo.« (Prevedeno po nepopolnem citatu iz Aristotelove »Politike«, usp. Politika 1253a 8 sq., op. prev.)

\*Živali ne grajajo uprave in oblasti; posamezen človek pa je tako zelo domišljav, da *nenehno kritizira* vlado in upravo in na splošno je zelo kritične narave. Od tod pa tudi izhaja jedro nemirov.

\*Živali sicer imajo glas, toda nimajo izpiljenega jezika; pred vsem pa nimajo retorike. S pomočjo *retorike* pa pridemo ljudje pogosto (pre)hitro v konflikte.

\*Živali so zadovoljne, dokler imajo dovolj; toda človek postane neznosen, če poseduje veliko, *hoče še več*, vse to pa pripelje do nesoglasij« (Hobbes 2004: 121).<sup>6</sup>

Tudi Machiavelli se pogloblja v naravo človeka pri vprašanju, ali je za vladarja bolje *biti priljubljen ali zbuditi strah*. Odgovor, ki ga daje, je, da naj bi bil tako eno kot drugo; ker pa je težko združiti oboje, je, po njem, veliko bolj varno zbuditi strah, kot pa biti priljubljen, če že moramo pogrešati eno od obeh lastnosti. To utemeljuje predvsem ob napotku na omenjeno negativno predstavo o človeku; tako označuje ljudi na splošno kot »*nehvaležne, muhaste, hinavske in potuhnjene*« (Machiavelli 2006: 77). »Dokler jim izkazuješ dobrote, so vsi tvoji: ponujajo ti kri, premoženje, življenje in otroke, dokler vsega tega ne potrebuješ, kakor sem zgoraj povedal; ko se stiska približa, odpadejo« (Machiavelli 2006: 77).

Zato se vladar ne sme popolnoma zanesti na njihove obljube, temveč mora pripravljati kaj drugega. Ljubezen in naklonjenost podrejenih je tudi zato slaba osnova za moč, ker jo ohranja vez hvaležnosti. Te vezi ljudje, po Machiavelliju, raztrgajo že zaradi najmanjših prednosti. Njihov *strah pred kaznijo* v primeru prekršitve pa človeka po navadi ne zapusti tako hitro.

Vladar mora torej kadarkoli računati *z zlobo človeka* in svoja dejanja naravnati temu ustrezno. Pravi: »Med znamenita *Hanibalova*<sup>7</sup> dejanja štejejo to, da v njegovi silno veliki vojski, sestavljeni iz ljudi nešteti ras, vojski, s katero se je hodil bojevati v tuje dežele, ni nikoli prišlo do nobenega nesoglasja, ne med enotami, ne med moštvom in vojskovodjem, ne tedaj, ko mu je sreča obračala hrbet, ne tedaj, ko se mu je smehljala. To je lahko dosegal le s svojo *nečloveško okrutnostjo*. Spričo nje in spričo njegovih nešteti vrlin so ga njegovi vojaki vedno spoštovali in se ga bali; brez nje bi mu njegove druge vrline še daleč ne bile prinesle tolikšnega uspeha« (Machiavelli 2006: 78).

Machiavellijevo realistično obravnavanje politike vključuje med drugim zelo *skeptično* sliko o svetu in človeku. Njegov realizem temelji prav na tem, da upošteva tudi neprijetne strani

---

<sup>6</sup> Prevod avtorja.

<sup>7</sup> Hanibal, slovit kartažanski vojskovodja in državnik (ok. 247–183 pred. n. š.). V svoji vojski je imel, kot piše Polibij: „Afros, Hispanos, Ligures, Gallos, Poenos, Italos, Graecos“.

realnosti, o katerih najraje ne bi ničesar videli ali slišali. O *negotovosti* pravi: »Nikar in nikjer pa naj nobena država ne misli, da se lahko vedno vse dobro izteče. Rajši naj misli, da je vse, česar se loteva, negotovo, kajti na svetu je pač tako urejeno, da se nikoli ne moreš izogniti eni neprijetnosti, ne da bi naletel na drugo; modrost je v tem, da znaš neprilike oceniti in najmanj hudo vzeti za dobro« (Machiavelli 2006: 102).

Hobbes v svoji politični misli vedno znova poudarja *človekovo nizkotnost*. Če človek opazuje, vidi veliko – kako na primer zaničljivo govorijo ljudje, ki se srečajo, o nenavzočih, ali kako potekajo razgovori celo med izobraženimi ljudmi. Če se namreč sreča veliko ljudi, ki bi naj bili širokih obzorij, prav vsi poskušajo preglasiti drug drugega in vsi želijo veljati za mojstra svoje stroke. Vse to priča v prid negativne predstave o človeku.

Zdi se, kot da se filozofi, ki zastopajo pozitivno predstavo o človeku, najprej zavzemajo za *majhno državno avtoriteto, egalitarno družbo, milejše zakone in pluralizem* (kot sta to bila npr. Kant, Rousseau). Filozofi, ki izhajajo iz negativne predstave o človeku, pa medtem težijo k *slavljenju oblasti* (npr. Machiavelli, Hobbes, Nietzsche). *Predstava o človeku* je očitno zelo pomembna za dokončni rezultat teorije o državi.

### **2.1.2 Machiavellijevo pojmovanje republike**

Machiavellijev vzor je *rimski republika*, zato se ne gre čuditi, da Machiavelli v svojem delu »Razmišljanja ob prvih desetih knjigah Tita Livija« nikakor ne razvija pojma *pacifistične, šibke oz. slabotne države*, ki bi odklanjala vsako vojno in vsako politiko moči (to bi bil namreč pojem demokracije, ki danes prevladuje v Evropi), temveč tako, da Machiavellijeva republika utegne *samozadostno* uveljavljati svoje interese in po potrebi izvaja tudi osvajanja. Po njegovem mnenju v dobro urejenih, svobodnih državah zato vedno na vodilni poziciji sledijo sposobni možje drug drugemu; »zato takšne države veliko osvajajo in rastejo ter postajajo mogočna kraljestva.«<sup>8</sup> Toda samo takrat, če to ni imperialistični program za določeno republiko...

Machiavelli meni, da ima država z ustrežno ustavo dva cilja: prvi cilj je *osvojiti tuje dežele*, drugi pa *ohraniti svojo svobodo*.

---

<sup>8</sup> Dobri zakoni in dobra vojska: obrazec, ki zaobjema Machiavellijevo misel glede notranje ureditve države.

Da Machiavellijeva republika zagotovo ni pacifistična, je opazno npr. tudi v naslovu poglavja, v katerem navaja, da oblastnik ali svobodna država, ki ni oborožena, zasluži najostrejšo grajo.

Pravi: »(...) Druge vrste poveljniki pa so tisti, ki ne le, da so morali premagovati sovražnika, temveč so bili, preden so do tega prišli, prisiljeni svojo vojsko narediti dobro in jo lepo urediti. Le-ti vsekakor zaslužijo precej več hvale, kakor so si jo zaslužili tisti, ki so uspešno delovali s starimi in dobrimi vojskami. Te bire možje so bili Pelopida<sup>9</sup> in Epamiononda<sup>10</sup>, Tullus Hostilius<sup>11</sup>, Filip Makedonski<sup>12</sup>, Aleksandrov oče, perzijski kralj Kir<sup>13</sup>, Rimljan Grakhus<sup>14</sup>. Vsi omenjeni so morali najprej organizirati dobro vojsko, nato pa se z njo vojskovati. Vsi ti so to lahko naredili zavoljo svoje preudarnosti, kakor za voljo tega, ker so imeli podložnike, ki so jih lahko usmerili v to urjenje. Nikakor in nikoli pa ne bi bilo mogoče, da bi kdo, čeprav vseh odličnih lastnosti poln človek, lahko v kakšni tuji deželi, polni sprijenih ljudi, nenavajenih poštene poslušnosti, naredil kake hvale vredno delo. Spričo tega v Italiji ne zadošča znati voditi že organizirano vojsko, temveč jo je najprej treba znati narediti, nato pa ji znati zapovedovati. (...) Nikoli ne boste naleteli na dobrega kiparja, ki verjame, da bo lahko naredil lep kip iz kosa slabo obtesanega marmorja, temveč iz neobdelanega (...)« (Machiavelli 2003: 210).

Machiavelli v istem poglavju navaja tudi, da je mogoče pomehkužen narod vzgojiti v roku najkrajšega časa v dobre vojake; to je potrebno le spretno izvesti. Machiavelli meni, da tudi v mirnih časih ne gre zanemariti *vojaških veščin*. Ta, ki ni pripravljen na vojno, bodisi materialno ali filozofsko, se po njegovem mnenju ne bo mogel dolgo obdržati na brutalnem polju politike.

Machiavelli je prepričan, da je republika, tako glede morale kot tudi glede samouveljavljanja, superiorna avtokraciji.

O tem priča na primer že zapis v poglavju: »*Množica je modrejša in stanovitejša kot vladar*« (Machiavelli 2003: 138).

---

<sup>9</sup> Pelopida (420 do 364 pred. n. š.), tebanski državnik in vojskovodja. Leta 379 pred. n. š. se je uprl špartanski nadvladi in osem let kasneje so Tebanci pod njegovim vodstvom pri Leukri porazili Špartance in naredili konec njihovi nadoblasti.

<sup>10</sup> Epamiononda (420 do 362 pred. n. š.), tebanski državnik in vojskovodja. Bil je zmagovite boje s Špartanci. Padel je v bitki pri Mantineji.

<sup>11</sup> Tullus Hostilius, tretji rimski kralj.

<sup>12</sup> Filip Makedonski, makedonski kralj Filip V., ki ga je leta 197 pred. n. š. v bitki pri Pasjih glavah porazil rimski prokonzul Tit Flaminij. Po tej bitki je izgubil mesta, ki jih je bil zasedel v Grčiji, obdržal pa je makedonsko kraljestvo. Njegov sin Perzij je izgubil tudi to.

<sup>13</sup> Kir – osvobodil je Perzijce izpod jarma Medijcev in leta 560 pred. n. š. osnoval mogočno perzijsko kraljestvo.

<sup>14</sup> Grakhus, pravzaprav Grakha, brata Tiberij in Gaj Sempronij, ljudska tribuna, prvi leta 133, drugi 123 do 122 pred. n. š., znana predvsem po zavzemanju za zemljiško reformo.

Z narodom bi morali biti prizanesljivi. Vsaj obdolžiti ga ne bi smeli – da je bolj nesamostojen in nedosleden kot avtokrat. Po Machiavelliju je *ljudstvo* najboljši razsodnik za izbiro vladajoče politike. Tendence ljudstva so veliko bolj častne od tendenc velikašev, ker le-ti hočejo tlačiti, medtem ko ljudstvo noče biti podjarmljeno. Na tem mestu je vidna Machiavellijeva lojalnost »stališču ljudstva«. On se očitno zaveda imperativa pravičnosti ter tendence enih in drugih izpeljuje iz njihovega objektivnega položaja v družbeni strukturi in s tem nagovarja delitev na vladajoče in vladane. Obstaja torej konflikt osnovnih družbenih skupin; velikašev, ki predstavljajo star fevdalni razred in hočejo vladati, in *borghesije*, drugega razreda, ki v imenu preživetja izkazuje svoj negativni interes. V tej situaciji konflikta sta možni dve poti: ali republika oz. borghesija ali oligarhija oz. »tiranija peščice«. Najpomembnejši element v obrambi ene države je njeno *ljudstvo*, analogno temu je najboljša obramba zaupanje in spoštovanje ljudstva. Vladar mora s svojimi postopki prizanesti tej skupnosti interesov.

Podrobnejši bralci »Vladarja« se bodo na prvi pogled začudili, da sta ljudstvo in njegova presoja tako pohvaljena, saj Machiavelli v »Vladarju« zaničljivo govori o tako imenovani »drhali«. Tako piše:

*»(...)Vladar si mora torej na moč prizadevati, da mu nikoli ne zdrkne z jezika kaj takega, kar ne bi bilo polno petih, zgoraj opisanih dobrih lastnosti, in naj bo, če ga gledaš in poslušáš, videti sama milosrčnost, sama zvestoba, sama odkritost, sama ljudomilost, sama vernost. Posebno to zadnjo lastnost mora vsaj na videz imeti, da nobene bolj. Ljudje na splošno sodijo bolj po videzu, kakor po tistem, kar je otipljivo; vidi namreč lahko vsakdo, občuti pa le malokateri. Vsak vidi, kaj si videti, malokdo pa čuti, kaj si. Ti maloštevilni pa si ne upajo nastopiti zoper mnenje večine, kajti za njimi stoji in jih brani veličast države, in pri dejanjih vseh ljudi, zlasti vladarjev, za katere ni pritožnega sodišča, se gleda na namen. Vladar naj torej tako ukrene, da bo zmagal in obdržal oblast; sredstva bodo zmeraj veljala kot častna in vsi jih bodo hvalili. Preprosto ljudstvo namreč zmeraj ujameš na tisto, kar se zdi, in na srečen izid zadeve (...).« (Machiavelli 2006: 82).*

Kot vidimo, na eni strani Machiavelli v »Razmišljanjih« hvali narod, na drugi strani pa se »drhal« v »Vladarju« nikakor dobro ne odreže. Takšno protislovje obstaja samo navidezno. Machiavelli sprejme sicer očitno razširjeno predstavo, da je za drhal pomemben zunanji blišč

in uspeh, toda potem mu odvzame socialno poanto, pri čemer izhaja iz prepričanja, da so vsi ljudje drhal.

In zares zasledimo pri bolj natančnem opazovanju še na en pristavek k zgoraj citiranemu odstavku iz XVIII. poglavja »Vladarja«, kjer v isti sapi piše: »(...) *Na svetu so tako ali tako sami prostaki* (...)« (Machiavelli 2006: 82).

Machiavelli je razmišljal tudi o volitvah ljudstva. Zanimive misli je razvil v poglavju: »*Morda se ljudje v celoti motijo, toda v podrobnostih se nikoli ne motijo.*« Tam piše, da se ljudstvo sicer moti, če ga vprašamo po abstraktnih načelih, v konkretnih posameznih primerih pa je njegova ocena skorajda nezmotljiva. Kot primer navaja volitve, ki so bile v navadi v starem Rimu. Kot suveren je rimski narod sicer po prosti izbiri lahko zasedel najpomembnejše funkcije; plebejci so v narodu predstavljali večino. Vsi so se načeloma strinjali, da bi v visoke funkcije morali postaviti več plebejcev. Toda potem je prišlo do volitev, kjer naj bi bile zasedene posamezne funkcije. Za te funkcije so se potegovali določeni posamezniki, tako patriciji kot tudi plebejci. Pokazalo se je presenetljivo dejstvo, da so pri vsakih volitvah zmagali patriciji, tako da so na koncu spet vse pozicije pripadale aristokraciji. In sicer zato, ker se plebejci s patriciji enostavno niso mogli primerjati glede nastopa, političnega programa, izborazbe in drugih sposobnosti. In medtem, ko so si bili *načeloma* vsi soglasni, da naj bi volili izključno ali v glavnem plebejce, so *konkretno* volili samo patricije, kljub ogromni plebejski večini pri narodu, ki je volil (glej Grubiša 2000:198).

Machiavelli premišljuje tudi glede moralne kakovosti republik in absolutističnih ureditev. Med ostalim se ukvarja s vprašanjem, kdo prej prekine zveze in krši pogodbe, republike ali avtokracije. Prihaja do rezultata, da se *neizpoljenih pogodb* nihče ne more držati. Tudi v največji stiski, ko je ogrožena cela država, izberejo tako republike kot tudi avtokracije največkrat pot prekinitive in pogube.

Kljub temu meni, da so republike tendenčno *bolj iskrene in zveste* kot avtokracije. Po njegovem mnenju je še veliko primerov, ko avtokrati kršijo pogodbe, tudi če so njihove prednosti pri tem še tako majhne. Narod pa tega ne počne – ta spoznanja podpira z zgodovinskimi primeri. Pravi: »(...) kakor so dokaj dolgo obstajale države z vladarjem na čelu, so precej dolgo trajale tudi države z republikansko ureditvijo, tako za prve kakor za druge pa je bilo potrebno, da so jih urejali *zakoni*, kajti vladar, ki lahko naredi, kar hoče, je norec, ljudstvo pa, ki lahko naredi, kar hoče, ni modro (...)« (Machiavelli 2003: 142).

Tako pride do zaključka: »Na osnovi zgoraj navedenega menim, da ljudstvo zagreši manjše prestopke kot avtokrati in da se zato na ljudstvo lahko bolj zanesemo kot na avtokrata« (Machiavelli 2003: 142).

Nadaljnji argument za superiornost republike nad avtokracijo je spoznanje Machiavellija, da so degenerirane in pokvarjene republike še vedno boljše kot degenerirane in pokvarjene diktature. Machiavelli meni, da je mogoče degenerirane republike tudi lažje poboljšati, pri avtokracijah je to težje.

*»(...) Razbrzdanemu in hrumečemu ljudstvu namreč lahko spregovori dober človek in ga zlahka spet naravna na pravo pot, nikogar pa ni, ki more spregovoriti hudobnemu vladarju; tu ni drugega zdravila kot meč. Iz tega lahko potegnemo sklep o pomembnosti bolezni enega in drugega. Če namreč za zdravljenje bolezni ljudstva zadoščajo besede, je za vladarjevo bolezen potreben meč, ne bo nikoli nikogar, ki bi ne sodil, da so tam, kjer je potrebno temeljitejše zdravljenje, zmote večje. Kadar je neko ljudstvo hudo razpuščeno, se ni bati neumnosti, ki jih počenja, in tudi pričujočega zla nas ni strah, temveč tistega, ki se lahko iz tega izcimi, kajti v tolikšni zmešnjavi se lahko pojavi kak tiran. Pri hudobnih vladarjih pa se dogaja prav nasprotno: njihovi podložniki se boje pričujočega zla, za prihodnost pa upajo, ker si dopovedujejo, da njegovo sprijeno življenje utegne pripomoči h klitju svobode. Tako torej vidite razliko med enim in drugim; ta je tolikšna kot med tistim, kar je in onim, kar naj bi bilo (...)« (Machiavelli 2003: 143).*

To je pomemben citat zlasti zato, ker Machiavelli tudi v drugih spisih nadalje uporablja metaforo politika in zdravnika, ki zdravi nezdrave razmere v državi kot bolezni (glej Machiavelli 2006:16).

V republikah prihaja do pogostih izmenjav na vrhu države na podlagi periodičnih volitev, kar je seveda velika razlika v primerjavi z avtokracijami. Tako je za republike lažje, da se uspešno prilagodijo potrebnim okoliščinam časa. Pravi takole:

*(...) »Od tod izhaja, da je republika bolj žilavega življenja in da se ji dlje smehlja sreča kakor monarhiji; spričo različnih državljanov, ki prebivajo v njej, se namreč lahko bolje prilagodi različnosti časov, kot pa se more monarh, Kajti človek, ki je navajen ravnati na en način, se, kot rečeno, nikoli ne spremeni. Zategadelj tedaj, ko se spremenijo časi in ne ustrezajo več njegovemu načinu, pač neizogibno propade. (...)*

*Papež Julij II. je ves čas svojega pontifikata ravnal srborito in besno; ker so mu časi dobro pritegovali, je žel uspeh v vsem, česar se je lotil. Toda ko bi bili nastopili drugi časi, ki bi terjali drugačnega preudarka, bi neizogibno propadel, ker ne bi spremenil ne načina ne reda v svojem ravnanju. Zato, da se ne moremo spremeniti, sta dva vzroka: prvi, da se ne moremo upreti tistemu, k čemur nas nagiba narava, drugi pa tale: ker smo z enim načinom ravnanja kar dobro uspevali, nas ni mogoče prepričati, da bi utegnilo biti dobro, ko bi ravnali drugače. Od tod dejstvo, da je pri človeku sreča spremenljiva, ker spreminja čase, ne spreminja pa načinov. Zavaljo tega prihaja tudi do propada mest, ker ne spreminjajo s časom reda držav, o čemer smo zgoraj na dolgo razpravljali. So bolj obotavljive in se z večjim naporom spreminjajo, kajti treba je, da pridejo časi, ki pretresajo vso državo; za to pa en sam, tudi če spremeni način ravnanja, ne zadošča...» (Machiavelli 2003: 183, 184).*

## **2.2 RELIGIJA KOT SREDSTVO POLITIKE**

Machiavelli je uspel spremeniti pomen religije – *od političnega standarda v politično sredstvo*. Zanj je religija le instrument, ki bi ga lahko uporabili za doseganje političnih ciljev. To med drugim pomeni tudi *emancipacijo politike* v primerjavi z religijo. Poudarjeni so samostojnost in lastni zakoni politike v primerjavi s poprej premočno teologijo. Ta sekularizacija političnega mišljenja, s katero se je ukvarjal predvsem Machiavelli, je pozneje postala njegov epohalni, zgodovinski dosežek.

Machiavelli v mnogih poglavjih dela »Razmišljanja« hvali religijo kot osnovo države. »Monarhije ali proste države, ki želijo nepokvarjeno še naprej obstajati, morajo ohraniti predvsem *religiozne navade* in jim vedno dokazovati spoštovanje; kajti ni hujšega znaka za propad neke dežele, kot je zaničevanje religioznega kulta. (...) Zato morajo vodeči neke svobodne države ali kraljestva ohraniti osnove religije, za katero se opredeli njihov narod; tako jim bo enostavno ohraniti državo v bogaboječnosti in posledično dobro in složno« (Grubiša 2000: 233).

Na prvi pogled se Machiavelli giba po povsem tradicionalnih tirnicah in vse izgleda, kot da zelo pobožno in konservativno hvali religijo kot osnovo države in družbe. Toda pri natančnejšem pogledu se Machiavellijeva hvala izkaže kot le malo laskava za religijo. Kajti Machiavelli jo sicer hvali, toda obenem jo povsem *podredi posvetni oblasti*. Svojo pozitivno



presojo o religiji utemelji namreč tako, da jo je treba uporabiti kot sredstvo za politiko. Preko nje je mogoče manipulirati z ljudstvom in ga pripraviti do dejanj, ki jih sicer pri njem ne bi dosegli. Sklicujoč se na nebeške sile lahko vojake lastne armade motiviramo in privedemo do tega, da so uspešni tudi v težkih situacijah. Nadalje lahko s pomočjo religije zatiramo revolte. Tako lahko pozicijo oblastnikov krepimo prav tako kot socialni mir.

Torej, Machiavelli analogno zastopa naslednjo argumentacijsko črto: religija je dobra in jo treba podpirati in krepiti, toda ne zaradi tega, ker bi morda bila resnična, temveč zato, ker političnim ciljem nudi dobro *orodje*. Kako malo je religija za Machiavellija stvar razprave, pokaže njegova izjava, da bi oblastniki morali vse, kar govori v prid religije, podpirati in pospeševati, *tudi če menijo, da je to napačno*. Machiavelli tako pretvori religijo iz političnega *standarda* v politično *sredstvo*.

Machiavelliju so, kar se tiče instrumentalne uporabe religije, vzor stari *Rimljani*. Religiozna znamenja uporabljajo na primer za to, da bi vojake motivirali za boj. Niti ene same bitke ni bilo, kjer ne bi neko ugodno znamenje obetalo zmago. To pa je imelo predvsem psihološko osnovo, saj so hoteli okrepiti prepričanje vojakov. Kako malo pa so vojskovodje verjeli v znamenja, kaže že okoliščina, da so le-te tolmačili tako, kot je bilo v dani situaciji pač najugodnejše.

Nenazadnje pa je Machiavellijevo podrejanje religije političnim namenom vodilo do burne polemike med njim in jezuiti. Zaradi pritiska papeža Pavla VI. so bila Machiavellijeva dela postavljena na *Index librorum prohibitorum* leta 1559.<sup>15</sup>

### **2.2.1 Kritika krščanske nauka**

Pri Machiavelliju *katoliška vera* ni veljala za optimalno državno religijo. To izjavo lahko razložimo predvsem na osnovi odlomka iz »Razmišljanj«. V njem poskuša pojasniti, zakaj je v antiki živelo toliko ljudi v svobodi in v izbiri republikanske oblike države, monarhijo in diktaturo pa so strastno odklanjali, medtem ko je bila v njegovem času republika izjema, avtokracija pa pravilo. To si razlaga s podjarmljujočim vplivom krščanske religije, ki ga je ovrednotil mnogo slabše kot poganske kulte.

Machiavellijeva kritika govori sama zase:

---

<sup>15</sup> Indeks prepovedanih knjig.

»(...) Ker torej razmišljam, od kod to, da so v onih starih časih ljudstva bolj ljubila svobodo kakor v zdajšnjih, se mi zdi, da do tega prihaja iz istega razloga, ki zdaj dela ljudi manj močne: to pa je po mojem zategadelj, ker sta naša in antična vzgoja različni, temelj te razlike pa je različnost naše in stare vere. Ker nam je naša namreč vera pokazala resnico in pravo pot, zavoljo nje manj cenimo posvetno čast: spričo tega so bili ajdi, ki so jo močno cenili in vanjo postavljali najvišje dobro, v dejanjih surovejši. O tem lahko sodimo po mnogih njihovih ustanovah, začeni z veličino njihovih žrtvovanj in skromnostjo naših; sicer tudi te poznajo kako bolj nežno lepo kot sijajno svečanost, toda nobenega surovega ali silovitega dejanja. Tam tudi ni manjkalo svečanosti in sijaja pri obredih, vendar se je s tem družilo dejanje žrtvovanja, polnega krvi in surovosti, ko so pobijali množico živali; ker je bil pogled na to strašen, so taki postajali tudi ljudje (...)« (Machiavelli 2003: 148).

»Mimo tega je stara vera razglašala za blažene samo ljudi, polne posvetne slave, na primer vojskovodje in državnike. Naša vera pa je bolj kakor dejavne slavila pohlevne, kontemplativne ljudi. Nadalje je najvišje dobro postavila v ponižnost, zavrženost in v prezir človeških reči, ona druga pa ga je postavljala v veličino duha, moč telesa in v vse drugo, kar bi ljudi lahko naredilo kar najkrepkejše. In če naša vera terja, da imej v sebi srčnost, hoče, da si sposoben kaj silnega bolj trpeti, kakor narediti. Ta način življenja je, kot kaže, naredil svet šibak in ga dal v plen zločinskim ljudem. Ti ga lahko po mili volji obračajo, videč, kako občestvo ljudi, ki bi rado v raj, bolj misli na to, kako bi prenašalo njihov tepež, kot na to, kako bi se zanj maščevalo. In čeprav je videti, da se je svet pomehkužil in nebo razorožilo, prihaja do tega vsekakor bolj zaradi strahopezdljivosti ljudi, ki so našo vero razložili skozi lenobnost, ne pa skozi vrlino (...)« (Machiavelli 2003: 148).

Machiavellijeva kritika krščanstva se predvsem spotika ob veliko onostranskost te religije, ki na ta način povzroči, da so verniki ljudje, ki državi in družbi prinašajo zelo malo koristi. Poleg tega kritizira vrednoti ponižnosti in strpnosti, ki prispevata k miselnosti podložnikov. Nietzsche<sup>16</sup> je krščanstvo pozneje označil kot »moralo sužnjev«; Machiavellijev nazor pa bi bil prav isti. Toda ugovarja, da bi bilo mogoče izboljšati krščanstvo na osnovi posvetne interpretacije. Machiavellijevo kritiko religije je treba analizirati v povezavi s sekularizacijo, ki se je v renesansi začela vse bolj razvijati.

---

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche (1844–1900). Držalo je, da je bil filozof zdravnik kulture. Njegova filozofija je diagnoza bolezni njegove dobe. Demant krščanstva je ubesedil v reku: »Bog je mrtev«. Njegovo najbolj znamenito delo je Rojstvo tragedije (1872).

Machiavellijeva presoja katoliške crkve je uničujoča. To je povezano tudi z dejstvom, da je bilo v katoliški cerkvi 16. stoletja veliko nezdravih razmer – kar je prav v tistem času vodilo tudi do *reformacije*, katere pobudnik je bil *Luther*<sup>17</sup>.

Najprej je kritiziral, da cerkev ne živi po pravilih, ki jih pridiga. To nas morda preseneča, saj je, kot smo opisali zgoraj, zavračal krščanski nauk. Tukaj lahko morda kritiki Machiavelliju očitajo, da je v protislovju. Kritizira določen nauk, potem pa se spotakne ob to, da pridigarji tega nauka ne živijo. Toda jaz osebno menim, da se moramo tem očitkom izogniti, saj ni nujno, da se napačno in napačno medsebojno izničita. Lahko imamo napačno mnenje, to pa potem tudi nekonzistentno izvajamo v praksi. Zaradi *nekonsekventnosti* v dejanjih napačnosti nauka ne pobijamo, temveč krepimo. Poleg tega pa potem vsak spozna karakter hlinjenja, ki ga ima le-to za osnovo.

Dalje Machiavelli meni, da je Italija zaradi »*slabega zglada papeškega dvora*« izgubila celotno bogaboječnost in vso vero. »(...) To potegne za sabo neštete nevšečnosti in nešteto neredov; kjer je namreč vera, tam je, tako se domneva, vse dobro; tam pa, kjer te ni, je, menijo, vse narobe. Cerkvi in duhovnikom se moramo torej mi Italijani najprej zahvaliti za to, da smo postali ljudje brez vere in hudobni (...)« (Machiavelli 2003: 110).

V svojih tezah gre Machiavelli celo tako daleč, da trdi, da tisti, ki se želi prepričati o pogubnosti cerkve, ki bi morala imeti moč, naj papežev dvor s celotno avtoriteto, ki jo ima v Italiji, prestavi v *Švico*, deželo, ki jo je Machiavelli zaradi njenih svobodnih političnih ustanov in sposobnosti njenega prebivalstva tako izredno cenil. Z vso korupcijo in slabim gospodarjenjem bi papeštvo tam povzročilo več škode kot kateri koli nesrečni dogodek, pri tem pa bi državo povsem pokvaril.

Po Machiavellijevem mnenju je ona in njena cerkvena država, ki zajema sredino Italije, kriva za dejstvo, da je Italija tako razdrobljena. In v resnici je bila ta država dolgo časa glavna ovira italijanskega gibanja za združitev, ki je bilo uspešno šele v 19. stoletju.

Toda Machiavelli je vodilni mislec zedinjenja Italije. O tem cilju je razpravljal že v »*Vladarju*«. *Cerkev* je, meni Machiavelli v »*Razmišljanjih*«, držala in drži to deželo razdrobljeno.

*»Dejansko pa nobena dežela ni bila nikoli združena ali srečna, če ni bila v celem poslušna kakšni državi ali kakšnemu vladarju. (...) Zavoljo tega torej, ker Cerkev ni bila tako močna, da bi lahko zasedla Italijo, in ker ni dovolila, da jo zasede kdo drug, ta dežela ni mogla priti pod enega poglavarja, marveč je bila pod več knezi in gospodi, iz katerih se je rodila tolikšna neenotnost in tolikšna šibkost, da so jo*

---

<sup>17</sup> Martin Luther (1483–1546), velik reformator, teolog in raziskovalec Božje besede.

*pripeljali do tega, da ni bila le plen mogočnih barbarov, temveč vsakogar, ki jo napade, za to smo mi Italijani dolžniki Cerкви, ne pa komu drugemu» (Machiavelli 2003: 111).*

### **2.3 O ZAROTAH**

*Zadovoljstvo podložnikov je, po Machiavellijevem mnenju, bistven dejavnik za zagotovitev varne lastnine in zmanjšanje nevarnosti od zarot. Zarotam le-ta posveča celotno poglavje v »Razmišljanjih«, razlagajoč mehanizem delovanja zarote in razloge njenega nastanka. Umovanja o zarotah se mi zdijo zanimiva tudi zaradi vseprisotnih zarot današnjega časa: mednarodnega terorizma, političnih ubojev, državnih udarov in nazadnje tudi najbolj nadebudnih posameznikov, ki se jim vladar ne more izogniti. Na tem mestu pravi Firenčan takole:*

*»(...) Krivice pa, tako pač je, prizadevajo premoženje, kri ali čast. Pri krvnih so nevarnejše grožnje kot izpeljave; še več, grožnje so nadvse nevarne, v izpeljavi pa ni nobene nevarnosti, kajti - kdor je mrtev, ne more misliti na maščevanje, tisti pa, ki ostanejo živi, misel na to največkrat prepustijo tebi. Toda – kdor je podvržen grožnjam in vidi, kako je iz nuje prisiljen k temu, da nekaj naredi ali trpi, postane za vladarja nadvse nevaren človek; o tem bomo posebej spregovorili na svojem mestu. Zunaj te nujnosti sta premoženje in čast, stvari, ki bolj užalita ljudi kot katera druga žalitev. Njiju se mora vladar izogibati, kajti ne more tako do golega okrasti nekoga, da bi mu ne ostal nož, ki se bo z njim maščeval, nikoli ne more nikogar tako osramotiti, da bi ostal brez upornega duha za maščevanje. Pri časteh, ki se jemljejo ljudem, pa je najpomembnejša čast žensk, za njo pa sramotitev njihove osebe. To je Pavzanija oborožilo zoper Filipa Makedonskega, to je mnoge druge oborožilo zoper mnoge druge vladarje... (...) Zategadelj vidimo, da so bili vsi, ki so kovali zarote, veliki ljudje ali pa vladarjevi bližnji znanci. Mnoge od teh so do zarote pripravile ali prevelike dobrote ali prehude krivice: tako Perennija zoper Komoda, Plautiana zoper Severa, Sejana zoper Tiberija. Vse te so njihovi cesarji obsuli s tolikšnim bogatstvom in častjo in jih tako visoko postavili, da je bilo videti, da jim do popolnosti oblasti manjka le še vladanje. (...) Potemtakem se mora vladar, ki se hoče varovati zarot, bolj bati njih, ki jim je naredil preveč uslug, kot tistih, ki jim je naredil preveč krivic. (...) Zaupnega človeka bi lahko našel enega ali dva; brž pa, ko se raztegneš na mnoge, jih je*

*nemogoče najti. Nadalje je vsekakor potrebno, da je njihova naklonjenost do tebe velika; le tako se jim nevarnost in strah pred kaznijo ne bosta zdela večja. Nadalje se ljudje največkrat motijo glede ljubezni, o kateri sodiš, da ti jo nekdo izkazuje. O tem se lahko prepričaš šele tedaj, če to ljubezen preizkusiš; preizkušnja v tej zadevi pa je skrajno nevarna. In dasiravno bi bil naredil preizkušnjo v kaki drugi nevarni zadevi, v kateri bi ti ostali zvesti, ne smeš po oni zvestobi meriti le-te, ker daleč presega vsakršno drugo nevarnost. Če pa meriš zvestobo po nezadovoljstvu, ki ga kdo čuti do vladarja, se v tem zlahka zmotiš; brž ko si namreč temu nezadovoljnežu odkril srce, mu daš netiva za zadovoljstvo. Ob tem je vsekakor potrebno, ali da je sovraštvo hudo, ali pa je tvoj ugled nadvse velik, da si ga boš trdno priklenil nase» (Machiavelli 2003: 172, 173, 175).*

### **2.3.1 Dobro ali slabo dejanje – ni srednje poti**

V »Razmišljanjih« je poglavje z naslovom: »Ljudje znajo le sila poredkoma biti povsem slabi ali povsem dobri« (Machiavelli 2003: 123). V tem poglavju Machiavelli opisuje, kako je papež Julius II<sup>18</sup> potoval v Perugijo, da bi odstranil z vlade tamkajšnjega tirana Giovanna Pagola. V sovražno državo je šel brez zaščite svoje vojske, spremljala ga je le telesna straža in je ujel Pagola. Ta se mu skorajda ni upiral, čeprav bi bilo zanj zelo enostavno uničiti papeža. Toda tega si ni upal. Komajda je to bila religiozna bojazen, ki ga je odvrčala od tega, kajti bil je neskrupulozen morilec in je živel celo s svojo sestro v krvoskrunstvu. Poleg tega pa bi z umorom tega papeža po mnenju Machiavellija postal prej priljubljen kot pa nepriljubljen. Pagolova napaka je bila *pogubna srednja pot* med dobrim in zlim. Ni bil dovolj močan, da bi bil dober, temveč je zagrešil veliko zločinov in si s tem nakopal sovražnike. Ni bil pa tudi dovolj močan, da bi bil hudoben, saj so se ga nenadoma le polotili moralni pomisleki. O obotavljanju govori še v XXI. poglavju »Vladarja«:

*»Spoštovan je tudi vladar, kadar je pravi prijatelj in pravi sovražnik, se pravi, kadar se brez premislekov postavi na stran koga proti komu drugemu. Taka odločitev bo zmeraj koristnejša, kot če ostane nevtralen. (...) Zmeraj bo tako, da bo tisti, ki ti ni prijatelj, hotel od tebe nevtralnost, prijatelj pa bo terjal od tebe, da se pokažeš in*

---

<sup>18</sup> Julij II. je vladal od leta 1503 do 1513. Ko je leta 1510 v protinapadu Alfonza d Este izgubil tudi Bologno, se je zatekel po pomoč k španskemu kralju Ferdinandu Katološkemu in z njim sklenil sveto zvezo (1511).

*nastopiš z orožjem. Cincavi vladarji, ki bi se radi izognili trenutnim nevarnostim, večji del zaidejo na nevtralno pot in največkrat tudi propadejo» (Machiavelli 2006: 101).*

Machiavelli v »Razmišljanjih« navaja primer *Samnitov*, ki so se borili proti *Rimljanom*, ki so bili zavezniki *Etruščanov*. Etruščani so z Rimljani sklenili premirje, kar je Samnite odločilno oslabilo. Torej so ti, po hitri odločitvi, korakali s svojo celotno vojsko na etruščansko območje. Tam so od Etruščanov zahtevali, da spet posežejo po orožju, ter so jim razložili svoje razloge za vojno. Tako so Etruščani spet začeli borbo proti Rimljanom, saj so jih Samniti smelo priganjali v vojno. Iz tega Machiavelli sklepa: »*S silovitostjo in drznostjo se nemalokrat doseže tisto, kar bi se po običajnih poteh nikoli ne.*« In nadalje, »(...) kadar kak vladar hoče kaj doseči od drugega, mu ne sme, če priložnost dopušča, pustiti časa za razmišljanje in ukreniti tako, da spozna nujnost hitre odločitve. To doseže s tem, kadar tisti, ki ga česar prosiš, vidi, da se iz odbitja ali odlašanja rodi takojšnja in nevarna zamera (...)« (Machiavelli 2003: 199). Machiavelli spet navaja zgodovinske primere, ki potrjujejo to oceno:

*»Ko so namreč Rimljani zaslutili slabo voljo, ki se je lotila latinskih ljudstev, so si hoteli priti o tem na jasno. Da pa bi videli, ali si lahko, ne da zgrabijo za orožje, spet pridobe ta ljudstva, so ji dali na znanje, naj pošljejo v Rim osem meščanov, da bi se z njimi posvetovali. Ko so Latini to slišali in se pri tem zavedali, kaj vse so naredili zoper voljo Rimljanov, so sklicali zborovanje, da bi določili, kdo naj bi šel v Rim, in dali naročilo, kaj naj bi tam povedal. Ko so na zborovanju razpravljali o tem, ji je njihov pretor Annio rekel sledeče besede: »Ad summum rerum nostrarum pertinere arbitor, ut cogetis magis quis agendum nobis, quam quid loquendum sit. Facile erit, explicatis consiliis, accomodare rebus verba.«<sup>19</sup> Te besede so vsekakor čez vse resnične in morajo biti vseč vsakemu vladarju in vsaki republiki. Kajti v dvoumju in negotovosti glede tega, kar hoče nekdo narediti, se besede ne znajo prilagoditi. Ko pa je duh trden in pretehtano, kar je treba izvršiti, je lahko najti besede. To zadevo sem toliko rajši zapisal, ker sem mnogokdaj spoznal, da je tako dvoumje škodilo javnim dejanjem, na kvar in sramoto naše republike. In do tega dvoumja bo v dvomljivih zadevah in kjer je potreben pogum za odločitev vedno znova prihajalo, kadar je usojeno, da dajejo nasvete in sprejemajo odločitve šibki ljudje« (Machiavelli 2006: 153, 154).*

---

<sup>19</sup> Mislim, da bo naši stvari bolj pomagalo, če rajši mislimo na to, kar morate narediti, kakor na to, kar morate reči. Ko bo razloženo, kaj je treba narediti, bo lahko prilagoditi besede dejanjem.

Lahko ugotovimo, da Machiavellijevo razmišljanje v navedenih primerih ni napačno, saj nam tudi že izkušnja v praktičnem življenju pove, da je res lahko zelo uspešna strategija, druge npr. postaviti pred *dokončna dejstva* ali pa jih prisiliti k hitrim odločitvam. Verjetno je raznolika možnost uporabe Machiavellijevih tez na zasebnem ali poklicnem področju vodila do tega, da v književnosti prihaja do približevanja k Machiavellijevim nazorom pogosto v obliki svetovalca – enostavno po sistemu: če boste uporabili Machiavellijeve teze v svojem življenju tako, ko je navedeno tukaj, boste postali *uspešni, zvit in bogati*.

Osebnostno verjamem, da je takšno približevanje k temi sicer možno, toda po svoji naravi omejeno. Ne nazadnje zato, ker so pomembne politične in etične razsežnosti Machiavellijevega dela, par excellence, na ta načih v glavnem puščene ob strani in je Machiavelli recipiran v bolj površinski obliki – ali pa bi rajši rekli, da se ga konzumira v smislu konteksta časa? Zato ne bi več navajala »*Nasvetov glede pridobitve in ohranjanja sil*«, temveč se vračam k veliko pomembnejšemu filozofskemu motrenju. Filozofska refleksija sicer na splošno velja kot ne tako koristna in uporabna – to pa je tudi pravilno tedaj, ko ne dopuščamo nobenih drugih oblik »*koristi*« in »*uporabnosti*« kot takšnih, ki ustrezajo gonilni sili *požrešnosti, spolnosti ali služenju denarja*. Zastopniki takšnih pojmov naj bi si sicer postavili vprašanje, ali ne bi mogli iskati najboljšega razcveta človekovega življenja na drugih področjih – v primeru obravnavanja Machiavellija pa je zadeva nekoliko drugačna. Na tem mestu lahko celo utemeljujemo, da njegove misli nudijo način, po katerem bi posegli morebiti tudi v praksi.

## 2.4 VLADAR

### 2.4.1 Niccolò Machiavelli presvetlemu Lorenzu Medičejskemu<sup>20</sup>

»(...) Ne bi pa rad, da bi veljalo za domišljavost, neznatnega in najnižjega stanu drzne na široko razpravljati o ravnanju vladarjev in dajati napotila zanj, kajti kakor se tisti,

---

<sup>20</sup> Lorenzo Medičejski (1449–1492) je bil v drugi polovici 15. stoletja ključna osebnost v Firencah in zaslužen za širok razcvet renesančne kulture in umetnosti. Navzven dobrohoten in po potrebi lisjak se je znal v ključnih trenutkih svoje vladavine spremeniti tudi v risa. Ni prevzel nobene formalne funkcije in je svojo oblast izvajal konspirativno, iz ozadja, formalno pa je mesto imelo svoj občinski svet in načelno vlado. Bolj kot z načinom vladanja pa se je v zgodovino zapisal po intelektualnem krožku, ki ga je vzdrževal in mecenski vlogi, s katero je podpiral umetnost. Ljubil je lepe reči, s podeželani se je pogovarjal v ljudskem jeziku, s kolegi literati v izbrani latinščini. Zanj je delalo veliko umetnikov, med njimi tudi Botticelli, Gozzoli in mladi Michelangelo. Bil je tudi pesnik in je napisal več pesniških zbirk. Machiavelli je Vladarja sprva sklenil posvetiti Giulianu Medičejskemu, bratu papeža Leona X. Toda s posvetilom je dolgo odlašal, medtem pa je Giuliano leta 1516 umrl. Pismo, napisano zanj, je Machiavelli zdaj naslovil na Lorenza, sina Piera de Medici in nečaka papeža Leona X.

*ko slikajo pokrajine, postavijo kam v dolino, da gledajo gore in hribe, a se povzpno visoko v hribe, da gledajo ravni, prav tako je potrebno biti vladar, da dobro spoznaš naravo ljudstev, in človek iz ljudstva, da dobro spoznaš čud vladarjev.*

*Sprejmite torej, svetlost, ta skromni dar z enakim duhom, s kakršnim vam ga pošiljam. Če ga boste skrbno pretehtali in prebrali, boste v njem odkrili mojo najiskrenejšo željo, da bi se povzpeli do veličine, ki vam jo obetajo srečno naključje in druge vaše dobre lastnosti. Če pa se bo vaša svetlost z vrha svoje višine kdaj ozrla v naše nižave, bo spoznala, kako nezasluženo prenašam bridko in nenehno zlobnost usode»*  
(Machiavelli 2006: 7).

»Vladar« sodi v temelje *moderne politologije* in je študij le-te nemogoč brez poznavanja tega klasičnega dela zgodovine političnih idej. V zgodovini človeških idej so posamezne knjige naredile izjemen vpliv na bralce. Ta vpliv se ogleda in odraža v kulturi, civilizaciji, znanosti, v samem času zgodovinskega dogajanja. So knjige, ki so oblikovale *človeški um* skozi stoletja, njihova sled je globoka in njihovo življenje postaja čedalje bolj bogato skozi stoletja. Ena izmed takšnih knjig je »Vladar«. Napisana je bila leta 1513 v renesančnih Firencah, objavljena pa šele leta 1534 po smrti Machiavellija. Marsikatera od knjig se lahko tolmači na takšen in drugačen način, odvisno od bralčevega začetnega stališča, njegove kulture, predsodkov, časa, intelekta, čustev... Ne glede na to, kako pristopamo k enemu od klasičnih del človeške misli, je potrebno imeti na umu, da se avtorjevo delo lahko tolmači na številne načine in da ne obstajajo korektna in napačna branja – obstajajo seveda le *napačne interpretacije*. Zaradi tega je tisto, kar sledi, le ena od možnih interpretacij. *Enigma o Machiavelliju*, kakor je to lepo povedal italijanski filozof Benedetto Croce, *nikoli ne bo odkrita do konca*. Večplastnost Machiavellijeve misli je treba odkriti z analizo njegovega dela. Z razumevanjem okoliščin, v katerih je delo nastalo, z razčlemba strukture in vsebine teksta ter na koncu z vhomom v zgodovinsko-politične reference, do katerih nas lahko pripelje njegova politična misel.

#### **2.4.2 Okoliščine nastanka »Vladarja«**

»Vladar« je nastal v hiši na samem v *San Cascianu*, majhnem mestecu 30 km stran od *Firenc*. Machiavelli se je tja zatekel po propadu firenške Republike, ki je bila takrat ena najbolj prosperitetnih mestnih držav v Italiji. Bila je kreditor številnim evropskim monarhijam, med



drugim tudi Angliji in Franciji. Bančništvo je bilo zelo razvito, firenški umetniki *Leonardo, Raffaello in Michelangelo* so dejansko najbolj spoštovani umetniki renesanse. Firenze so takrat bile značilen političen faktor celo na evropski sceni. Na notranjem področju so Firenze razvile visoko stopnjo demokracije, kar se je imenovalo »*governo popolare*« (vladavina ljudstva). Zlata doba Republike je bila v Machiavellijevem času že oslABLJENA. Pokazale so se tudi prve luknje v republikanskem in demokratičnem sistemu, kar je omogočilo francoski vojski pod vodstvom kralja *Karla VIII.*<sup>21</sup>, da zada firenški Republiki smrtni udarec. Od uvedbe demokratične ustave leta 1289 pa vse do propada Republike 1512 so se pogosto menjale oblike politične participacije.

Najbolj kratke mandate so imeli izvoljenci v najvišjih telesih, člani mestne uprave oziroma t. i. *Sinjorije-priorji*, v namen preprečevanja možnosti korupcije. V takšnem okrožju je bil Machiavelli izbran za opravljanje dolžnosti tajnika *Dругega firenškega urada*. Machiavelli je bil zgleden državni činovnik, pravi *civil servant*, kar vsebuje služenje ne le državi, ampak tudi javnosti nasploh. Leta 1512 v Firenze prodirajo francoske brigade, z njimi pa tudi bivši gospodarji Firenc, *Medici*. Restavracija njihove vladavine je travmatično obdobje renesansnih Firenc. Zagovorniki Republike so pregnani v progon, zagovorniki Medičejcev triumfirajo in delijo meščane na »*spodobne in nespodobne*«. Vzpostavila se je monarhična oblika vladavine na čelu z pripadniki dinastije Medici. Machiavelli je izgubljal svoje mesto v državni upravi, zaprli so ga in obtožili zarote ter potem izgnali na njegovo posest zunaj Firenc. Tam je začel mirno življenje, ukvarjajoč se s prodajo drevja iz svojih gozdov. Vendar ni pozabil na večščino politike, ki se jo je naučil v praksi firenškega urada, ni pozabil na svojo največjo strast – *analizo politik*. Opazovanje in analizo svetovnih dogodkov Machiavelli nadaljuje v obširnih korespondencah s svojimi prijatelji in bivšimi kolegi. Iz pisem so blestele ostroumne analize svetovnih dogodkov in tudi najbolj perečih zbivanj v Firencah in Italiji. Politika je v tem obdobju več kot tehnika oblasti. Le-ta je istočasno *tehne in poiesis*. Machiavellijevi sodobniki govorijo o politiki kot o »*arte dello stato*« – večščina vodenja države. Ko se je končno stabilizirala oblast v Firencah in ko bo za vladarja postavljen mladi Lorenzo Medici, Machiavelli predstavi »Vladarja« le-tem kot svoje najbolj dragoceno darilo. Machiavellijeva želja, da prejemnik njegovega darila sprejme njegovo znanje in izkušnje, ni bila uresničena. »Vladar« ni sprejet s hvaležnostjo, ki jo je Machiavelli pričakoval. Šele po trinajstih letih je dobil od Medičejcev nepomembno mesto v državni administraciji. V tem času je Machiavelli

---

<sup>21</sup> Karel VIII. (1470–1498), francoski kralj. Karel... s kredo osvojil Italijo: se pravi brez bojev, tako da je s kredo zaznamoval hiše v krajih, v katerih naj bi se nastanila njegova vojska. Rek pripisujejo papežu Aleksandru VI. Tudi Guiccardini trdi, da je Karel VIII. podjarmil to kraljestvo »tako zlahka, da mu v tej odpravi... niti kopja ni bilo treba zlomiti.«

postal opazen in znan političen pisec. Takrat je tudi pisal »Razmišljanja ob prvih desetih knjigah Tita Livija«, posvečenim oblikam republikanske vladavine. Največjo slavo v času življenja je požel s *komedijama*: Mandragolo in Clizio. V enem pismu se podpiše kot »*tragico, comico e storico*« (tragik, komik in historik). Tragik po tem, ker se je želel aktivno ukvarjati s politiko, vendar v tem ni uspel. Svetovno slavo je pridobil šele po smrti, v obdobju *razsvetljenstva*. V času protireformacije je bil »Vladar« uvrščen na cerkveni indeks prepovedanih knjig. Komik kot animator, ker je Mandragola doživela velik uspeh v Firencah in historik kot avtor znamenite »Zgodovine Firenc«. Ko je leta 1527 spet vzpostavljena Republika, je Machiavelli upal, da se bo vrnil na staro mesto visokega državnega uslužbenca, ampak ni bil izbran. Machiavelli je umrl 21. 6. 1527 zaradi posledic bolezni želodca oziroma po nekaterih besedah – od udarca *nenagnjene Fortune*. Njegova smrt pomeni definitivni propad firenške Republike in dokončno ustoličenje dinastije Medici. S padcem Republike je konec tudi renesanse, propadejo pa tudi ostale mestne državice v Toskani in celotni Italiji. Zgodovinsko epoho italijanskih mestnih republik zamenja trend vzpostavitve monarhij in kneževin pod protektoratom svetovnih mogočnejšev – *francoskega kralja, papeža ali nemškega carja* (glej Grubiša v Machiavelli 1998: 17, 18).

Machiavellijev pojem »Vladarja« se zdi današnjemu bralcu precej *srednjeveški in fevdalni*.

V resnici pa moramo reči, da je Machiavelli živel na prehodu iz srednjega veka v novi vek. Vsaj njegovi sodobniki so mislili, ko so si predstavljali vladarja, verjetno na kralja iz plemenite in svete generacije, ki jezdi na razkošnem konju in je že zaradi božje milosti in čistoče svoje krvi upravičen izvajati zemeljsko oblast. Seveda ni dvoma, da je takšna predstava danes zastarela.

V majhni meri je Machiavelli delil enako mnenje z omenjenim staromodnim pogledom na svet. To postane jasno, ko beremo njegovo najslavnejšo in najbolj sporno knjigo »Vladar«. V njej sicer uporablja pojem »vladar«, toda svetost njegove krvi ali božja naklonjenost zanj sploh nista stvar razprave. Po Machiavellijevem pojmovanju je vladar zgolj *oblastnik*. Kot bom pokazala v naslednjem poglavju, je morda svojo oblast podedoval, je torej monarh. Lahko pa je prav tako nekdo, ki se je povzpel na oblast iz stanu povprečnega državljana – je torej nekaj takšnega kot diktator. Neplemiška kri Machiavelliju nikakor ne preprečuje, da nekoga ne bi imel za vladarja, šteje le *moč*, ki jo ima. Machiavelli s pojmom vladar torej označuje samodržca ali avtokrata.

Kot ilustracija dejstva, kako malo je za Machiavellija svetost krvi in podobno predpogoj za vladarja, nam morda služi opis življenja vladarja, ki se njemu zdi vzor in izvira iz njegovega peresa - *Castruccia Castracania* iz Luce. Ta mož je po Machiavellijevih podatkih bil

najdenček, toda zaradi svoje osebne sposobnosti je postal gospodar nad mestom Lucca. Machiavelli ga jasno označuje kot »vladarja«. *Avtokracija* za Machiavellija ni nujno negativna. V določenih, rigidno omejenih okoliščinah je celo nujna, da bi se političen režim vrnil »izvirnim načelom« politične skupnosti.

V tej povezavi moramo reči, da se v Machiavellijevem pojmovanju vladarja že zdavnaj zrcali *politična realnost takratne Italije*, v kateri bi monarhična oblika vladavine bila bolj učinkovita pri vzpostavitvi nove države kot republikanska. »Tako Italija še vedno kakor mrtva čaka, kdo bi utegnil biti tisti, ki bo zacelil njene rane (...) videti je, kako prosi Boga, naj ji pošlje človeka, ki jo bo rešil teh barbarskih grozot in objestnosti; videti je, kako je vsa pripravljena in nared hoditi za praporom, samo če se bo našel kdo, ki ga poprime. (...) Sedanje barbarsko gospostvo smrdi vsem. Vaša znamenita rodbina naj torej prevzame nase to nalogo s tisto srčnostjo in zaupanjem, s katerima se lotevamo pravičnih dejanj (...)« (Machiavelli 2006: 113, 116).

O avtorju »Vladarja« je že več kot pred poldrugim stoletjem znani nemški zgodovinar Leopold Ranke zapisal: »Bodimi pravični! Iskal je rešitev Italije, a njeno stanje se mu je zdelo tako obupno, da je menil, da ji mora predpisati strup« (Rakar v Machiavelli 2003: 258).

Kljub temu pri Machiavellijevi uporabi pojma vladar spoznamo modernost njegovega mišljenja.

## **2.5 REALISTIČNO POJMOVANJE POLITIKE**

Machiavelli za politologijo velja za očeta *realističnega obravnavanja politike*. Pred njim je dominirala *normativna osnova*. Veliko se je pisalo o tem, kako naj bi politika izgledala, to je, katerim moralnim zahtevam bi politik ali država morala ustrezati.

To je bila priljubljena tema spisov srednjega veka, v katerih je bila ocenjena politična moč seveda predvsem glede svoje povezave s krščansko religijo. *Tomaž Akvinski*<sup>22</sup>, slavni cerkveni učitelj, meni npr., da je *življenje v soglasju s krepostjo* – seveda tako, kot jo pojmuje cerkev - končni cilj človekove družbe.

---

<sup>22</sup> Tomaž Akvinski (1225–1274), glasovit krščanski aristotelovec. Zavzema častno mesto v tradiciji krščanstva, kot predstavnik največjih dosežkov naravnega razuma. Njegovo najbolj znano delo je *Summa theologica*.

Toda tudi spisi humanizma opisujejo idealna stanja politike. Prav tako je Machiavellijev sodobnik *Thomas Moore*<sup>23</sup> sestavil delo z imenom »Utopia«, v katerem je opisana idealna država. Toda Machiavelli je to paradigmo temeljito in povsem zavrgel.

*»A ker je bil moj namen napisati nekaj koristnega za tistega, ki kaj razume, se mi je zdelo primernejše odkrivati tisto, kar je dejansko res, ne pa tisto, kar si glede tega kdo izmisli. Mnogi so si zamišljali republike in monarhije, ki jih v resnici nikoli nihče ni videl ne poznal, Vendar je razdalja med tem, kako se živi, in tem, kako naj bi se živelo, tolikšna, da se tisti, ki zanemari, kar se dela, za tisto, kar naj bi naredilo, prej nauči, kako propade, kakor pa, kako se ohrani. Človek namreč, ki hoče vsepovsod veljati za dobrega, bo med množico tistih, ki niso dobri, hočeš nočeš propadel. Zategadelj se mora vladar, če se hoče obdržati, naučiti, da je lahko tudi nedober in da to svojo lastnost pokaže, ali tudi ne, kakor pač terja potreba« (Machiavelli 2006: 71).*

Ta citat je izredno pomemben, če ne celo bistven argument tako »Vladarja« kot njegovega celotnega opusa, čeprav je to Machiavelli navedel na bolj neopaznem mestu svojega traktata. V tem odlomku tiči več pomembnih misli:

- 1.) Machiavelli želi politiko opisati *tako, kot je, ne pa tako, kot naj bi bila*. Dela, v katerih so opisane države, ki nikoli nikjer niso obstajale, ima za gradove v oblakih brez vrednosti.
- 2.) Obrača se tudi proti moraliziranju pri obravnavanju politike. Meni, da politik nima niti možnosti, da bi se vedno vedel moralno korektno. Kajti na umazanem polju politike se splošno deluje *nemoralno*. Državnik je obdan z mnogimi konkurenti, ki se ne počutijo nujno vezani na moralne zapovedi. Če pa je zdaj on edini poštenjak sredi lažnivcev, edini zvest sredi tistih, ki so prelomili pogodbo, edini pacifist sredi samih nasilnežev, se dolgoročno gledano ne bo mogel uveljavljati – prav tako malo, kot ena edina nedolžna ovca sredi volčjega krdela ne bo dolgo preživela. Machiavelli torej svojemu vladarju dovoljuje v določenih situacijah nemoralno delovanje.
- 3.) To pa nikakor ne pomeni, da daje Machiavelli slepemu in nesmiselnemu razsajanju tiranov splošno odvezo – kar je pogost nesporazum! Machiavelli torej ne meni, da vladarji naj bi oziroma morajo vedno lagati. Če še enkrat preberemo, izrecno piše – da se mora vladar naučiti tudi sposobnosti ravnati nepravično, in *»to uporabljati ali ne uporabljati, odvisno od*

---

<sup>23</sup> Thomas Moore (1478–1535), humanist, državnik in pisatelj, avtor *Utopije*.

*tega, kaj je v določeni situaciji potrebno.*« Lahko je torej tudi ne uporabi – če pa jo uporabi, mora to početi samo ustrezno zapovedi *potrebe* (necessità).

So torej situacije, ko vladar mora delovati nemoralno, če ne želi propasti. Njegovo nemoralno delovanje pa je upravičeno samo v takšnih situacijah. S »*potrebo*« je mišljena predvsem »*potreba po uveljavljanju*« – to je po mojem mnenju razvidno iz konteksta. »*Machiavellijevo pooblastilo*« velja torej samo pod pogojem, da ga uporabljamo, ko je to potrebno za samoohranitev. Dejanja *Kaligule*, ki je ljudi v svoji okolici ubijal, ne da bi to kakorkoli koristilo njegovemu uveljavljanju, z Machiavellijevimi spisi torej nikakor niso upravičena.

Primer za vladarja, ki v okrutnem svetu propade prav zaradi tega, ker je deloval izključno moralno, je bil Machiavelliju brat *Girolamo Savonarola*<sup>24</sup>, ki je postal svarilen simbol za to, kar je Machiavelli imenoval »*neoboroženi prerok*«. V VI. poglavju »Vladarja« govori, kako težko je uvesti celo najboljše *inovacije*. Kajti kdor obnavlja, si naredi za sovražnike vse, ki so v stari ureditvi imeli prednosti.

Machiavelli torej meni, da so ljudje, vsaj večina njih, že po naravi konservativni in najprej želijo ohraniti staro, ki je istočasno dobro poznano. Zato je za njega odločilno, ali bo neki novinec stal na lastnih nogah, ali ne – to pa pri Machiavelliju največkrat pomeni imeti lastne, oborožene sile. Če novinec ne more izvajati neke vrste pritiska, po mnenju Machiavellija konča vedno pogubno. »(...) Zategadelj so vsi oboroženi preroki zmagali, neoboroženi pa propadli. Poleg že omenjenega je narava ljudstev *spremenljiva*: zlahka jih o nečem prepričaš, a težko dosežeš, da se tega prepričanja drže, zato pa mora biti vse tako pripravljeno, da jih tedaj, ko ne verjamejo več, lahko prisiliš k temu, da verjamejo« (Machiavelli 2006: 29).

Machiavelli narodu pripisuje veliko *omahljivost*. Narod prepričati je enostavno. Povzročiti pa, da bodo o nečem še nadalje prepričani, pa je mogoče samo takrat, ko lahko izvajamo tudi pritisk. Brat Savonarola, duhovnik in sodobnik Machiavellija, je hotel ustanoviti neko vrsto krščanske božje države, pri tem klavrnno propadel in kljub svoji poštenosti in moralni integriteti končno pristal na grmadi, ker je to okoliščino narobe ocenil. Propadel je kljub ali

---

<sup>24</sup> Girolamo Savonarola (1452–1498), dominikanski pater, doma je bil iz mesta Ferrara v severovzhodni Italiji. Leta 1482 je postal lektor v samostanu sv. Marka v Firencah. Kmalu je zaslovel po svojih dramatičnih pridigah, ki so se opirale na genezo in apokalipso, posebno v letih 1490–1494, ko je postal prednik samostana in napovedoval skorajšnji vihar in pretrese, ki se bodo zgrnili nad Firence in prebičali Italijo. Pridobil si je veliko privržencev, po smrti Lorenza de Medici l. 1492 in pred prihodom Francozov dve leti pozneje, je vzpostavil ljudsko oblast, ki je dobivala značaj teokracije. Njegove kritike so letele na bogate sloje oligarhičnih družin in na papeški prestol v Rimu, ki ga je tedaj zasedel Rodrigo Borgia, papež Aleksander VI. Na hitro postavljeno sodišče v Firencah ga je maja 1498 aretiralo, obsodilo in s dvema privržencema zažgalo na trgu Signoria, pepel pa so odvrgli v reko Arno. S svojim šarmom in spokornimi načeli je pritegnil pomembne osebnosti tistega časa, umetnike, literate in filozofe.

prav zaradi svojih *visokih moralnih standardov*. Simbolizira moralista, ki zaradi realnosti propade, ker je spregledal, da bi moral igrati po njenih krutih pravilih.

### **2.5.1 »Virtù« – pojem politične energije in kompetence**

Medtem ko se je v srednjem veku »virtus« pojmoval kot krščansko interpretirana krepostnost, se je ta pomen pozneje pri Machiavelli povsem izgubil. Njegov pojem »virtù« se orientira prej na posvetnem razumevanju besede »virtus« oz. »areté« v antiki, ko je oboje načeloma pomenilo »odličnost« – odličnost tako v moralnem pogledu kot tudi glede na praktično sposobnost v državi, kar se ljudem v antiki ni zdelo protislovno.

Pri Machiavelliju ima pojem »virtù« specifični pomen. Machiavelli vanj združi vse, kar bi na strani posameznika in narodov moralo biti na razpolago, da bi lahko dosegli cilj samoohranitve politične skupnosti. Machiavellijevo pojmovanje je utelešenje, ki je primerno, da bi zajamčil sposobnost življenja in stabilnost skupnosti. Kako pa se ta virtù izraža v vsakem posameznem primeru, česar on zase na prvi pogled ni mogel odločiti v politični situaciji, v kateri se je država nahajala. Virtù se je torej imenovala *prednostno politična sposobnost*, ki jo je mogoče meriti s posvetnim uspehom – kot prednostna politična sposobnost, ki jo lahko merimo v posvetnem uspehu – toda Machiavelli se pri tem ne odpove popolnoma moralni dimenziji pojma.

Pojem virtù se orientira po *tostranstvu*, po doseganju posvetnih, političnih ciljev. Ni le pojem povečanega navezovanja na antiko, temveč tudi simbol za nadaljnjo glavno tendenco renesanse: *sekularizacijo*. Na določen način je to izraz povečanega samozaupanja novodobnega individuuma – toda vseeno je posameznik, ki je nadarjen s krepostmi, suvereni oblikovalec svojega političnega okolja. Vladarjem so potrebne virtù zaradi *ouveljavljanja*. Toda Machiavelli je pojmu dal tudi določeno meščansko–republikansko interpretacijo: tudi ljudstvo ima lahko virtù. Za ohranitev republike je to celo potrebno. Saj se ljudstvo mora ukvarjati s politiko in izpolniti republikanske institucije s smislom.

### **2.5.2 »Fortuna« – Politika kot usoda**

Machiavelli je mislec, ki je zelo naravnan na empirično, *dosegljivo realnost*, ki pa ne da veliko na metafizične špekulacije in mistično religioznost. Toliko bolj se čudimo, ko vidimo, da vsaj v eni točki svojih del postavi teze za pojme, ki bi jih lahko označili kot skoraj transcendentne.

Morda je protislovje le navidezno, kajti da boginja *Fortuna* stopi v ospredje kot *utelešenje naključja in zmot* vedno takrat, ko vera v stare bogove grozi propasti. Kot nadomestek vskoči vedno takrat, ko osebne usode in političnega razvoja ne prenašajo več, ne da bi vprašali, kot da bi bila dana od bogov.

Machiavellijevo »*zasebno religioznost*« je na tem področju mogoče razložiti z razkrojem starega verskega sistema, ki je v njegovi dobi postajal vse bolj in bolj dvomljiv. Machiavelli ugotavlja, da veliko sodobnikov meni, da je *usoda vnaprej določena* in človek v toku stvari ne more ničesar spremeniti, pa naj se še tako trudi. Priznava, da se včasih tudi sam nagiba k temu mnenju, toda izraža zadržek: »Da pa docela ne odpravimo naše svobodne volje, vendarle sodim, da bi utegnilo biti res, da je usoda razsodnica polovice naših dejanj in da drugo polovico ali približno toliko prepušča v odločanje nam samim« (Machiavelli, 2006: 109).

Machiavelli fortuno primerja z *eno tistih deročih rek*, ki, v primeru, da narastejo v jezi, preplavijo doline, porušijo drevesa in hiše ter povzročijo druga razdejanja. Vsak beži od njih, vsak se umika pred njihovo močjo, ne da bi se jim lahko na kakršenkoli način upiral. Čeprav poplave, ki se je enkrat začela, skorajda ni mogoče zadržati, imajo ljudje v mirnih časih le možnost zgraditi jezove in nasipe, tako da škoda ostane omejena. Podobno se po Machiavelliju vede fortuna, kajti ona bo pokazala svojo moč tam, kjer nimamo moči, da bi se ji upirali, in vodijo uničevalne moči celo tja, kjer ji z ničemer ne moremo nuditi odpora.

Naloga modrega politika je torej, da že iz *previdnosti zgradi jezove in nasipe* in s pomočjo svojih virtù usodi zoperstavi določene odpore. Usoda useka najbolj tam, kjer nimamo moči, Sda bi se ji postavili po strani. V soočenju z njo si ne moremo privoščiti nobenih šibkih točk.

*Price* razlikuje šest pomenov pojma fortuna pri Machiavelliju. Prvič, fortuna je nečloveška oziroma nadčloveška sila, na katero človek ne more vplivati, njuna simbola sta usoda in prozornost. Drug pomen je sreča v latinskem smislu *alea*.<sup>25</sup> Tretji pomen je ustreznost oziroma sreča, ki ustreza pomoči v človeškemu delovanju. Četrti pomen so pogoji človeškega

---

<sup>25</sup> *Alea iacta est!* - Kocka je vržena!

delovanja. Peti pomen je v okoliščinah, v katerih se dogaja človeško dejanje. In končno šesti pomen fortune je končni izid – uspeh in propad. (glej Grubiša v Machiavelli 1998: 77).<sup>26</sup>

V več pasajih iz »Vladarja« se fortuna pojavi kot neke vrste »*dea maligna*<sup>27</sup>« zgodovine, ki celo sposobnemu prekriža račune in pusti pasti ljudi, ko se ji tako zahoče. Toda na določen način je za Machiavellija možno tudi srečo primorati k nečem. V XXV. poglavju »Vladarja« pravi:

*»(...) ker je sreča opoteča, ljudje pa v ravnanju trmoglavi, so srečni, dokler so okoliščine in ravnanje v soglasju, nesrečni pa, kadar gre to vsaksebi. Vsekakor pa sem prepričan, da je boljše, če je človek silovit in burjast, kakor pa, da je obziren. Usoda je namreč ženska: če ji hočeš gospodovati, jo moraš tepsti in jo trdo prijemati. Videti je, da se rajši ukloni ognjevitežem, kakor tistim, ki se hladno lotevajo vsega. Kot ženska je kajpak prijateljica mladih, ker so manj obzirno spoštljivi, a bolj vroče krvi in napadalni in ji bolj drzno ukazujejo« (Machiavelli 2006: 111, 112).*

Ta imeniten, slavni citat Machiavellija zbuja v času feminizma mnoge negativne občutke – in ga uporabljajo za to, da Machiavellijeve spise opremijo z etiketo »*sovražne ženskam*«. Resnica pa je, da je živel Machiavelli v 16. stoletju, ko so bile predstave ljudi o družinskem življenju bistveno drugačne kot danes, kar pa ni namen naše analize. Machiavelli je v tem citatu nasprotno hotel izraziti, da je naloga politikov, da nepreračunljivi usodi z junaškimi dejanji vsilijo svojo *voljo*. V tem oziru so virtù politikov in fortuna osnovna nasprotja v Machiavellijevi politični filozofiji.

Da se moški z veliko virtù usodi upira, ali pa jo celo lahko prisili, je ena stvar. Na drugi strani pa virtù in fortuna Machiavelliju samo pogojno predstavljata nasprotujoča si koncepta. Kajti po Machiavelliju se večkrat pokaže, da je fortuna najbolj naklonjena *mladim, viharnim in sposobnim* ljudem, ki zapovedujejo z veliko ambicijo. To bi v nemško govorečem območju označili kot »*sreča sposobnega*« (das Glück des Tüchtigen). Gre za pomembni dejavnik, ki ga ne gre podcenjevati. Kljub dejstvu, da Castruccio Castracani ni imel sreče sposobnega, je Machiavelliju jasno, da sta *sreča in sposobnost* tesno povezana.

Primer za to so Rimljani. V »Razmišljanjih« Machiavelli raziskuje, ali je bila sreča sposobnosti to, kar jim je pripomoglo k nastanku velikega imperija. V nasprotju z mnogimi

---

<sup>26</sup> Prevod avtorja.

<sup>27</sup> Zla boginja.



avtorji zastopa Machiavelli mnenje, da je izstopajoč uspeh Rimljanov bila njihova sposobnost. Sreča, ki jim je zagotovo bila večkrat naklonjena, je Machiavelliju bistveno sreča sposobnega.

*»(...) Rimljani so namreč v omenjenih primerih ravnali, kakor morajo ravnati vsi modri vladarji, ki morajo imeti pred očmi ne le pričujoče nered, marveč tudi možnosti prihodnjih prekucij in jih skušati z vsemi sredstvi odvrniti. Če namreč misliš nanje, ko so daleč, jim zlahka odpomoreš; če pa čakaš, da pridejo bliže, je prekasno za zdravilo, kajti bolezen je postala neozdravljiva. Z njo je nekako tako, kakor je, zdravniki pravijo, z jetiko. To je namreč s kraja težko pozdraviti, pa težko spoznati; ampak če jo takoj spočetka ne prepoznajo in ne zdravijo, jo je s časom zlahka prepoznati, a težko ozdraviti. Prav tako je z zadevami države, kajti če že od daleč spoznaš bolezen (to pa je dano samo sprevidnemu), ki klijejo v njej, jih hitro pozdraviš; kadar pa se, ker jih niso prepoznali, tako razpasejo, da jih vsakdo spozna, zanje ni več zdravila. Spričo tega so Rimljani, ki so nevšečnosti videli že daleč vnaprej, zmeraj našli zdravilo (...)« (Machiavelli 2006: 16).*

### **2.5.3 Levi in lisice**

*Ahileja* je po pripovedki poučevalo bitje, ki je bil napol človek in na pol žival (*kentavr Hiron*), kar je za Machiavellija globok simbol. Meni namreč, da morajo biti vladarji sposobni privzeti obe naravi in da ena brez druge ni trajna. To je treba razumeti predvsem tako, da vladar mora znati upravljati tudi z orožjem živali, namreč z nasiljem.

Tipično za Machiavellijevo mišljenje v analogijah in slikah je, da v svojem »Vladarju« navaja tudi, katere živali naj si politik po njegovem mnenju vzame za vzor: *leva in lisico*:

*»(...) kajti lev se ne ubrani zank, lisica pa se ne ubrani volkov. Spričo tega je treba biti lisjak, da ne spregledaš pasti, in lev, da preplašiš volkove. Tisti, ki se preprosto opro na leva, se na te reči ne spoznajo. Potemtakem previden gospod ne more in ne sme biti mož beseda, kadar mu je to v škodo in če so odpadli razlogi, zavoljo katerih je besedo dal. Ko bi bili ljudje povsem dobri, bi tale nauk ne bil dober; ker pa so malo prida in ker ti ne bodo držali besede, je tudi ti njim nikar. Vladar ni bil nikoli v zadregi za zakonite razloge, s katerimi zabriše verolomnost« (Machiavelli 2006: 80).*

Lev in lisica sta močna in zvita oziroma – če to izrazimo negativno: *nasilna in pretkana*. Po Machiavelliju sta obe lastnosti osnovni pogoj za uspeh in politiko. Mimo tega je upodabljaljoča umetnost naslednjih stoletij Machiavellijevega leva in lisico prevzela in ju predelala v znaka istočasno fascinantnega in nevarnega *politika moči*.

Machiavelli veliko vlogo posveča uporabi sile v obrambi države, vendar on govori o *sili, ki je pomešana z razboritostjo*, ker sila sama po sebi ne zadošča. Sama sila ne pelje do stvari oziroma jih ne uspeva obdržati. Vendar pa brez sile tudi zakoni izgubljajo svoj namen. Nobena država ni varna brez lastne vojske sestavljene iz podložnikov, meščanov in ostalih ljudi odvisnih od vladarja. Za Machiavellija je obdržati se na oblasti povezano z njeno širitvijo. Politiko dojema kot *dinamičen proces* za razliko od svojih sodobnikov *Castiglionea, Guicciardinija in Vettorija*, ki politiko razumejo kot stanje. (glej Grubiša v Machiavelli 1998: 42). Torej, vladar, ki se želi obdržati na oblasti, mora preučiti vlogo sile v obdržanju le-te in jo znati uporabljati.

Machiavellijev vladar je neka vrsta *živali–človeka*, zver z razumom, zelo inteligentna zverina. To pa tudi mora biti, da bi se v boju za oblast lahko učinkovito uveljavljal. Namesto da bi predstavil idealnega vladarja kot odslikavo odličnih kreposti, so kakovosti njegovega vladarja v glavnem takšne, da je na njihovi osnovi usposobljen za uveljavljanje v boju za oblast politike. Machiavellijev »Vladar« postaja tak, kakor je pogosto označen – *bomba v molitveniku*.

#### **2.5.4 Umetnost pretvarjanja**

Nadaljnja žival, ki je Machiavelli ne omenja, in bi bila prav tako primerna za karakterizacijo vladarja, kakor ga on opisuje, je *kameleon*. Kajti Machiavelliju je jasno, da politik, ki se želi uveljaviti, mora obvladati umetnost laži, prevare in pretvarjanja, skratka, mora brezhibno obvladati *prekrivanje pravih namenov in osebnosti*. Njegovo mnenje glede vprašanja, ali morajo vladarji držati besedo, govori samo zase:

»Vsakdo ve, kako hvale vredno je, če vladar drži besedo in živi neoporečno, ne pa prekanjeno, vendar nam izkušnje naših dni kažejo, da so naredili velike reči prav vladarji, ki so se bore malo menili za dano besedo in znali lokavo goljufati ljudi, saj so navsezadnje posekali tiste, ki so se opirali na zvestobo postavam« (Machiavelli 2006: 79, 80).

Machiavelli kot primer navaja papeža *Alexandra VI.*<sup>28</sup>, ki po njegovi oceni nikoli ni naredil nič drugega, kot da je ljudi varal. Meni, da še nikoli ni bilo človeka, ki je obljubljal z bolj svetimi prisegami in jih potem manj držal. Kljub temu pa je bil s svojimi goljufijami vedno uspešen.

Po Machiavelliju mora vladar ob vsakem času izgledati »*milosrčen, zvest, priljuden, odkrit, veren, in da tudi si takšen, vendar moraš zmeraj, kadar terja potreba, biti v duhu pripravljen, da moraš in znaš biti drugačen*« (Machiavelli 2006: 80). To utemelji povsem pragmatično s tem, da vladar, zlasti tisti, ki je na oblast prišel na novo, ne more upoštevati vsega tega, zaradi česar ljudje štejejo kot dobri – ker bi to škodilo njegovemu uveljavljanju. »Zategadelj je potrebno, da se je njegov duh pripravljen obračati tako, *kakor velevajo vetrovi sreče in menjava stvari*, in, kakor sem zgoraj dejal, ne sme zanemariti dobrega, če more, vendar mora v sili znati zabresti tudi v hudo« (Machiavelli 2006: 82).

*Pretvarjanje* pa je razen tega še povsem enostavno – saj velika masa ljudi dojame bolj videz kot pa resnično bit politikov. In jo uspeh vladarja potegne za seboj, vseeno je, na kakšen način pride do uspeha.

Politik sme prelomiti besedo in lagati, saj tudi drugi to delajo. Če tega kot edini ne bi delal, bi bila njegova sposobnost za uveljavljanje bistveno omejena. Tisti, ki vara in se pretvarja, v praksi zmaga nad poštenimi tako kot Aleksander VI. nad svojimi nasprotniki. Zato bo propadel tisti, ki teh stvari ne uporablja.

O Machiavellijevih nasvetih za vladarja bi lahko povedali še veliko. Tako mu npr. svetuje, da vedno dela le na *velikih projektih*, s čimer bi narod in mogočneže svoje dežele nenehno zaposloval in držal v napetosti. Ali pa reče po smislu, naj ravna vladar velikodušno ali pa celo zapravljivo s svojim denarjem in dokazi o naklonjenosti, dokler se nahaja na poti k vladi. Kakor hitro pa je prišel na oblast, mora biti varčen s svojim denarjem in denarjem svojih državljanov. Velikodušnost mu je od tega trenutka dalje dovoljena samo z denarjem drugih (torej konec koncev s plenom s svojih bojnih pohodov).

### **2.5.5 Karizma vladarja**

---

<sup>28</sup> Aleksander VI., po Sikstu IV. je zavladal Inocencij VIII., šele za njim pa leta 1492 Aleksander.

Machiavellijev človek je bolj podoben konkretnemu človeku, ki živi v vrtincu enega kontroverznega obdobja, *razpetega med bliščem in bedo*. Le-ta zagotovo ni zdolgočaseni pripadnik aristokracije, katero Machiavelli prezira in dojema kot nevarni element družbe. Machiavellijev aktiven človek je *bančnik, trgovec, vladar*, ki s silo osvaja oblast in se krčevito bori, da jo obdrži. Machiavelli prezira brezdne ljudi, vse tiste, ki se ne ukvarjajo z nobeno koristno dejavnostjo. Resnična resnica stvari postaja osnova njegove realistične metode preučevanja in bo zaradi tega propadel človek, ki želi v vseh stvareh ravnati dobro. Kaj zanj pomeni biti dober oz. slab? Machiavelli na primerih pokaže, katera je antipod dobrega oz. slabega:

*skopost – radodarnost*

*grabežljivost – velikodušnost*

*okrutnot – usmiljenje*

*veroskrunstvo – zvestoba*

*bojažljivost – prisrčnost*

*osornost – dostopnost*

*nečistovanje – krepost*

*potuhnjenost – iskrenost*

*popustljivost – stanovitost*

*lahkomiselnost – resnoba*

*brezboštvo – pobožnost*. (glej Grubiša v Machiavelli 1998: 46).<sup>29</sup>

Machiavelli se zaveda, da na en določen način vse te lastnosti posedujejo vsi ljudje, vendar se posebej pri vladarju te lastnosti hvalijo ali grajajo, ker so vanj uprte vse oči. Bilo bi idealno, ko bi vladarja krasile vse lastnosti, ki jih imamo za dobre. V praksi (ki je za Machiavellija bistvena, saj vedno vse posnema z aspekta *prakse oziroma stvarnega življenja*) en človek ne more imeti samih dobrih lastnosti in se jih tudi držati, saj to ne dopuščajo okoliščine, v katerih se človek nahaja. Nekatere lastnosti se na prvi pogled zdijo kot vrline, vendar če se vladar na njih zanese, ga lahko pripeljejo v propad. Nekatere druge spet zgledajo kot hibe, a mu lahko prinesejo varnost in dobrobit. Na tem mestu je Machiavelli dognal nekaj revolucionarnega: *resničnost in pojavnost* ne gresta vedno skupaj. Pojavi temeljijo na površnem posnemanju stvari. Če pa zaidemo malo globlje, vidimo, da se prava resničnost razlikuje od pojavnosti. Pojav je eno, bistvo pa drugo. *Phenomenon ni noumenon*. Le razumnost omogoča, da se to dojame. To ni dostopno navadnemu človeku, ki ga oblegajo marsikateri religiozne prerokbe

---

<sup>29</sup> Prevod avtorja.

ter politične demagogije tistih, ki se mu prikazujejo v luči zaščitnikov, v resnici pa delajo za lastne interese. Machiavelli spoznava, da v *politični skupnosti veljajo druge zakonitosti*. Tisto, kar velja v posameznem človeškem življenju, ima tam, kjer gre za dobrobit skupnosti, pogosto nasproten pomen od zdravorazumskega. Takšna embrionalna dialektika je v nasprotju s srednjeveškim pojmovanjem politike. XVI. poglavje »Vladarja« je posvečeno razliki med *radodarnostjo in skopostjo* oziroma varčevanjem. Tisto, kar je na prvi pogled pozitivno, se pretvarja v svoje nasprotje in škoduje vladarju ter njegovi oblasti. Vladar mora biti radodaren samo toliko časa, dokler je v boju za oblast. Radodarnost je pozitivna lastnost, vendar pri vladarju dobi drug pomen. Namreč, da bi vladar bil radodaren, mora zapraviti svoje imetje, kar ga bo postopoma navedlo, da vpelje izredne davke, zaradi česar ga bodo podložniki zasovražili. Zaradi tega se vladar ne sme ozirati, če ga poimenujejo s skopuhom. Tako se skopost v funkciji oblasti oz. države sprevrže v vrlino, ki jo podložniki dolgoročno mnogo bolj cenijo kot lažno radodarnost, še posebej, če le-ta nima osnove. O tem pravi takole:

*»Če namreč zapravljaš tuje imetje, si ugleda ne zapraviš, temveč ga še povečaš; škodo si delaš samo, kadar zapravljaš lastno premoženje. Ni namreč stvari, ki bi samo sebe bolj spodjedala kot radodarnost. Medtem ko jo izkazuješ, zgubljaš možnost, da bi jo izkazoval, pa postaneš reven in zaničevanja vreden, ali pa, da se revščini izogneš, grabežljiv in osovražen. Vladar pa mora predvsem skrbeti, da ga ne zaničujejo in ne sovražijo; radodarnost te pripelje do obojega. Spričo tega je pametneje veljati za stiskača, kar rodi sramoto brez sovraštva, kakor pa da v težnji, da bi veljal za radodarnega, hočeš nočeš tvegaš sloves grabežljivca; to rodi sramoto in sovraštvo«* (Machiavelli 2006: 76).

XVII. poglavje govori o *okrutnosti in blagohotnosti*. Usmiljeni vladar ne bo težil k ostremu, grobemu kaznovanju podložnikov, vendar bo prej ko slej prisiljen na takšno ravnanje. *Nujnost*, ki navaja vladarja, da uporabi silo, izhaja iz slabega vedenja podložnikov do te mere, da se ne da več tolerirati zaradi splošnega dobrega skupnosti. Kazen je za Machiavellija v funkciji uvedbe edinstva in vere ter ne kot sama sebi namen. Njegova nagnjenost k drakonskemu kaznovanju je odsev zgodovinskih okoliščin, v katerih je vsakdanja grobost normalna. Njegova ključna dilema je, *ali je boljše, da te ljudje ljubijo ali pa da te se bojijo?* Ljudje so hudobni, ker so preveč prevzeti z lastnim interesom. Ta interes je celo močnejši od ljubezni same, saj *»ljudje prej pozabijo očetovo smrt kot izgubo dediščine«* (v italijanščini – *padre in patrimonio*) (Machiavelli 2006: 78). Položaj vladarja je vse prej kot lahek. Da bi ga vrgli z oblasti in tako ostvarili svoje dobičke, bodo meščani izkazali svojo hudobno nravo, medtem ko vladar, da bi opravičil svojo oblast, mora ravnati v skladu z zdravim razumom in

se ne sme oddaljiti od dobrega, vendar takrat, če ga v to prisilijo okoliščine, mora zabresti v zlo. V politiki se namreč gleda na *namen*. Sredstva bodo častna in vsakdo jih bo hvalil, če vladar zmaga. To je podobno maksimi »*Zgodovino pišejo zmagovalci*«. Peščica ljudi, kamor sodi tudi Machiavelli, ni pomembna, če se večina oslanja na oblast. To peščico sestavljajo tisti, ki so dojeli, koliko je navideznost oddaljena od bistva, in to so tisti, ki razumejo bistvo politike – politologi, nositelji vrline razumnosti oz. *prudentie*. *Prudentia est recta cognitio agibilium*.<sup>30</sup> Politična inteligenca je za Machiavellija posebna zvrst praktične usposobljenosti, s tem pa se Machiavelli oddaljuje od klasičnega razumevanja vladarja – filozofa.

### **2.5.6 Cilj posvečuje sredstva – ali je Machiavelli odgovoren etik?**

Machiavelli v VIII. poglavju »Vladarja« obravnava pridobivanje vlade na osnovi zločinov. V tej povezavi navaja *Agatokla*<sup>31</sup>, ki mu je v antiki uspel vzpon od enostavnega zasebnika do tirana Sirakuze. Njegov vzpon mu je uspel z vojaško kariero, kjer je Agatokel dokazal veliko sposobnost, ko se je vzpenjal iz nizkih slojev na tako visoke. Nekega dne je izkoristil priložnost in posegel po vladi v nasilnem in zločinskem državnem udaru.

Machiavelli občudojoče hvali politično energijo tega moža, ki se je med drugim tudi uspešno boril proti nadmoči Kartazanov, in ga glede njegovih sposobnosti primerja v isti sapi z najuspešnejšimi in najbolj nadarjenimi politiki zgodovine. Toda potem Machiavelli povsem »nemachiavellistično«, zelo presenetljivo, to pohvalo omeji:

*»Tega, če kdo pobija svoje državljane, izdaja prijatelje, ne drži besede in je brez usmiljenja in brez vere, ne moremo imenovati krepost; vse to ti pripomore do vlade, ne pa do slave. Če namreč pretehtamo Agatoklovo odločnost, kadar je nevarnosti tvegati in kadar se je iz njih motal, in veličino njegovega duha, ko je prenašal sovražno srečo in ji je bil kos, ni jasno, zakaj bi ga morali soditi, da je slabši, kakor kateri si bodi preimeniten vojskovodja, njegova zverinska okrutnost, nečlovečnost in nešteta hudodelstva pa vendarle ne dopuščajo, da bi ga slavili med odličnimi možmi. Spričo tega ne moremo pripisati sreči ali osebnim vrlinam tega, kar je dosegel brez prve in drugih« (Machiavelli 2006: 42).*

<sup>30</sup> Razboritost je resnična spoznava možnega.

<sup>31</sup> Agatokles, sirakuški tiran od leta 316 do 289 pred n. š., razpašen in okruten človek, a tudi velik vojskovodja in bister politik. Pri opisu podrobnosti iz njegovega življenja Machiavelli večkrat parafrazira pripoved v Justinovi zgodovini (Trogi Pompei Historianum Philippicarum Epitome).

Machiavelli tukaj torej jasno razlikuje med *sposobnostjo (virtù) in zločinom*. Preveč nemorale omejuje virtù – kljub uspehu – na nek način jo celo odpravi. Že na zgoraj citiranem mestu vidimo, da je napačno Machiavellijevo zasnovo virtù–ja videti kot čisto politično udarnost brez moralnih meja ali celo kot čisto željo po moči. Kot je omenjeno že zgoraj, je virtù Machiavelliju gotovo politična sposobnost, ki jo gre v glavnem razumeti posvetno in se lahko meri tudi v svetovnem merilu. Če pa se ta sposobnost izraža v izredno velikih zločinih, je ne moremo več imenovati sposobnost.

Pri tem se mi zdi, kot da Machiavelliju šele določena neznosna stopnja moralnih prestopkov omejuje virtù. To bi bila sprejemljiva rešitev pravšnjega protislovja, da Machiavelli vladarju dovoljuje določene prekrške proti krepostim na drugem mestu, toda mu vseeno pripiše »virtù«, vendar na mestu Agatokla nenadoma prinaša virtù in zločin v brezpogojnem nasprotju drugega proti drugemu. Čeprav vem, da je takšna interpretacija tvegana, Machiavellija tukaj po smislu razumem tako: Pod določenimi pogoji so morda določeni prestopki proti morali v politiki *dovoljeni in združljivi s sposobnostjo*. Toda če neki politik počne grde reči, ko koplje množične umore, deportacije, izdajalstva, brutalnosti in druge nečlovečnosti, če torej prekorači določeno mejo, mu nihče ne bo več pripisoval sposobnosti. Zato bo na tak način morda imel uspeh v tem smislu, da pridobi na moči – toda ne bo mu dostopno nadaljnje zaželeno dobro: *slava*.

Na določen način prihaja tukaj glede Agatokla v primerjavi s drugimi poglavji »Vladarja« do protislovja, saj Machiavelli meni, da množice pri ocenitvi vladarja gledajo samo na *uspeh*, kako pa do uspeha priti, jim je vseeno, pri čemer bi bila nemorala slavi škodljiva. Protislovje pa se lahko reši z interpretacijo, da Machiavelli v slavi verjetno razume nekaj stalnega, torej ne, na primer, trenutno vzklikanje množice, ki se je zbrala, temveč občudovanje poznejših generacij.

Machiavelli torej reši del »*tradicionalne*« morale, s tem, ko ji, vsaj deloma, v svojem konceptu slave dovoli, da se poraja. Če neki politik stremi za trajno slavo – in Machiavelliju se zdi povsem normalno, da politiku za njegov ugled pri poznejših generacijah ni povsem vseeno, ko se navezuje na antični način mišljenja – naj ne krši preveč morale. Machiavelli s konceptom slave nemorali na določen način v politiki postavi mejo. Da pa mesto, kjer

obravnava Agatokla ni Machiavellijev enkratni »spordsljaj«, dokazuje dejstvo, da obstajajo primerljivi odseki tudi v drugih Machiavellijevih delih. Tako piše npr. v »Razmišljanjih«:

*»Za vsakogar pa, ki postane gospodar mesta ali države, še prav posebej, kadar so njuni temelji šibki, in se po poti kraljestva ali republike ne odloči za civilno življenje, je najboljšo zdravilo, ki ga ima na voljo, če hoče vladavino obdržati, sam pa je nov vladar, da v tej državi naredi vse na novo, se pravi – v mestih naj vpelje nove vlade z novimi imeni, novimi oblastniki, novimi ljudmi; bogataše naj naredi revne, reveže pa bogate, kakor je naredil David, ko je postal kralj: qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes.<sup>32</sup> Mimo tega naj gradi nova mesta, zgrajena pa podira, naj seli prebivalce iz kraja v kraj, skratka v deželi naj ne pusti nedotaknjene nobene reči in naj ne bo tam ne položaja ne ureditve ne stanja ne bogastva, za katere naj tisti, ki jih ima, ne prizna, da jih ima od tebe« (Machiavelli 2003: 122).*

V tem citatu vidimo, da Machiavelli nikakor nima le predstave o moralnem vedenju, temveč ga tudi pogosto priporoča.

## **2.6 MACHIAVELLIJEVA KORESPONDENCA**

Med bisere renesansne književnosti bi lahko uvrstili številna pisma. Machiavellijev *epistolar* tu zavzema posebno mesto. Ohranjenih je 78 Machiavellijevih pisem in pomenijo vrh renesančne kulture. So njegov najboljši *avtoportret* in hkrati najbolj sočen dokument o vsej polnosti renesančnega človeka. Šele v povezanosti s pismom svojih korespondentov Machiavellijev *epistolar* blešči v svojem polnem sijaju. Avtoportret prehaja v portret na osnovi živega in plastičnega pričevanja njegovih sodobnikov. V kontraponiranju pisem in replik, vprašanj in odgovorov, z asociacijami vzpodbudenim zgodovinskim dogajanjem, človeškim čustvom, se poraja pravi Machiavellijev lik, nag do svojega človeškega bistva; večplasten, protirečen in bogat. Avtentična podoba *renesančnega človeka*.

Najboljši prolog Machiavellijevega *epistolarja* je fragment iz pisma, ki ga je Machiavelli 31. 1. 1515 napisal prijatelju *Francescu Vettoriju*,<sup>33</sup> od katerega je pričakoval razumevanje in pomoč:

*»Kdor koli bi prebral naša pisma, spoštovani botre, ter opazil raznolikost njihove vsebine, zagotovo bi se presenetil, ker bi se mu najprej zdelo, da sva resna človeka*

<sup>32</sup> (...) ki je lačne napolnil z dobrotami, bogate pa odpustil prazne.

<sup>33</sup> Francesco Vettori (1474–1539), bil je poslanec na Nemškem skupaj s Machiavellijem, po padcu Republike so ga Medičejci obdržali v službi in poslali v Rim kot poslanca, kjer je ostal vse do leta 1515.



*povsem zanesena z resnimi stvarmi ter da v naša prsa ne more zaiti nobena misel prežeta s častjo in velikostjo. Malce kasneje, ko bi prevrnil list, bi uvidel, da sva lakoumna, nestanovitna, pohotna in nagnjena nečimrnostim. Če se komur zdi, da takšno dejanje zasluži grajo, meni se zdi, da je hvalevredno, ker le-to posnema naravo, ki je raznovrstna; in ne gre ošteti človeka, ki njo posnema» (Machiavelli 1987: 342).<sup>34</sup>*

Zdi se, da Machiavelli računa, da bi pisma mogla imeti tudi več bralcev, kar je v skladu z epistolarnim žanrom renesanse. To pismo je programska deklaracija v epistolarju in tudi najboljšo potrdilo Machiavellijeve vsestranskosti, ki se kaže v poti od aktivista do romanopisca. Prva plast te raznovrstnosti je osebni prijateljski kontekst, ki je določen s tremi kategorijami prijateljstva. Prijateljstvo kot posledica skupaj preživljene preteklosti, prijateljstvo na osnovi skupnega interesa in prijateljstvo pod pogojem prepoznavanja in posedovanja iste skupne vrline. V ta sloj sodijo pisma s *Biagiom Buonaccorsijem*,<sup>35</sup> kolegom iz urada firenške Republike v času Macchiavellijevih diplomatskih izbivanj iz Firenc. Tukaj je določbeni temelj prijateljstva skupni interes ter očitna izprepletenost službenih in prijateljskih odnosov z najbližjim sodelavcem. Drugi primer so pisma poslana Francescu Vettoriju, s katerim ga veže spomin iz preteklosti. Tretji najbolj zanimiv primer je korespondenca s *Francescom Guicciardinijem*,<sup>36</sup> človekom, čigar politična kariera zdaleč prekaša Machiavellijevo, vendar je v zgodovini in politologiji ostal v njegovi senci, o čemer priča tudi usoda njegovih del v poznejših stoletjih<sup>37</sup>. Obstaja še ena plast, in sicer plast njegovih družinskih pisem, ki so prežeta s skrbjo za domače v času nevarnih potovanj po z vojno razkosani zemlji. Te štiri plasti – *prijateljska, družinska, literarna in politična* – določajo Machiavellijevo korespondenco in se prepletajo v skoraj vsaki njegovi pisani komunikaciji. V vsakem od pisem naletimo na odsev Machiavellijeve osebnosti, ki mnogo bolje govori o njemu samem in bolje razlaga njegovo ustvarjanje, kakor resna analiza njegovih najboljših del. Zaradi tega sem mnenja, da je Machiavellija možno občutiti in dojeti le s poznavanjem celostnega njegovega opusa in pisem. Njegova politična teorija je zagotovo bolje razumljiva z dešifriranjem njegovih pisem.

---

<sup>34</sup> Prevod avtorja.

<sup>35</sup> Biagio Buonaccorsi (1475–1525), pisar v Prvi cancellerii firenške Republike. Napisal je dnevnik, v katerem opisuje sodobne dogodke. Bil je zvest Machiavelliju in mu je pomagal pri prepisovanju »Vladarja« in »Veščine vojskovanja«.

<sup>36</sup> Francesco Guicciardini (1483–1540), Luigijev brat, Machiavellijev protektor v času vladavine Medičejcev.

<sup>37</sup> Guicciardini je bil guverner v imenu papeža, ker sta Modena in Romanja bile del papeške države.

Glavna tema njegove korespondence, ki je prisotna skozi celotno njegovo delo, ostaja *politika*. Machiavellijevo dojetje politike je sicer bliže *veščini* kot umetnosti, vendar je zanj politika istočasno način življenja človeka v družbi, ustvaritev človeške skupnosti, ki zahteva malce drugačen *modus operandi* in sistem vrednot. To pomeni predvsem omejevanje vrojenega egoizma posameznikov, reintegracija politike kot odtujene sfere v življenski univerzum slehrnega člana družbe. Takšna politika je racionalna aktivnost, čeprav je le-ta produkt interesov in *strasti*. Treba je, seveda, prodreti v bistvo teh strasti, kar je individualni interes vsakega od protagonistov političnih dogajanj in procesov. Potemtakem politika ni tehnika, ampak *znanje*. Z znanjem se meščani borijo proti politični manipulaciji. Z znanjem se mora obvladovati procese, zgraditi vrlino dostojne meščanske družbe, s katero naj bi se premagala fortuna oziroma okolisčine, ki določajo politično življenje. Politika je torej modrost, ki nastaja na *razboritosti, izkušnjah in znanju*.

V pismu Vettoriju 10. 12. 1513 se začuti Machiavellijev grobi realizem. V njem sem se soočila s dvema obrazoma, in sicer ne le z Machiavellijevim življenjem, temveč s celotno človeško eksistenco. Njegova *chiaro-scura metoda* je hkrati odsev renesančne epohe, kjer so poleg najvišjih dometov človeškega duha tudi največja beda in okrutnost, o katerih renesančni zgodovinarji malo govorijo.

V odlomku, ki zadeva pisanje »Vladarja«, pravi:

*»Ko se zvečeri, se vrnem domov in stopim v svojo študijsko sobo. Na pragu slečem svojo vsakdanjo, vso umazano in blatno obleko in si nadenem kraljevska in dvorska oblačila. Spodobno oblečen stopim na starodavne dvore starodavnih ljudi, ki me prijazno sprejmejo. Tu se hranim z jedjo, ki je samo moja in sem se zanj rodil. Tam mi ni nerodno govoriti z njimi in jih spraševati po razlogih za njihova dejanja. Oni mi v svoji človečnosti, kakšni so, odgovarjajo, in štiri debele ure časa mi ni prav nič dolgčas, pozabim na vse tegobe, se ne bojim revščine, me ne plaši smrt: ves se preselim vanje. In ker Dante pravi: prava vednost ni v tem, ali si kaj razumel, če si potlej tega ne vtisneš v spomin, sem zapisal, ker sem v pomenkih z njimi pripridil in sestavil delce »De principatibus«, v katerem se, kolikor je v moji moči, poglobljam v premišljevanje o tej temi in razpravljam o tem, kaj je država, kakšne njene oblike, kako se pridobivajo, kako se obdržijo in kako izgubljajo. In če vam je bila kdaj koli všeč kakšna moja muha, le-te ne bi smeli z nejevoljo zavriniti, vladarju, posebno novemu, pa bi morala vsekakor biti po volji; zategadelj jo naslavljam Njegovi svetlosti*

*Giulianu. (...) In ko se bo to delo prebralo, bodo ljudje videli, da petnajst let, ki sem jih prebil v šoli državnštva, nisem prespal, ne zaigral (...)*« (Machiavelli 1987: 212).<sup>38</sup>

Machiavelliju je največ do akcije, kajti tudi *vito contemplativo* dojema le kot stopnico, ki se vzpenja proti celotni človeški praksi, ne pa kot vrednost samo po sebi. Machiavelli ostane zvest svoji kavzalni metodi analize, ki jo tudi nenehno izgrajuje kot sledenje »zbiljski resnici stvari«. Prav zaradi tega je neroden za vsako stranko, ki želi svoje posebne interese prikazati kot splošne. S svojim delom politiko afirmira kot avtonomno vedo, za katero še ni mesta v meščanski družbi tega časa. Pisma Vettoriju koincidirajo z Machiavellijevim najbolj plodnim obdobjem, ker se v njih anticipirajo teme, ki bodo pozneje varirale tudi v »Vladarju« in z republikanskim čustvom inspiriranih »Razmišljanjih«. Machiavelli je čedalje bolj nečimeren zaradi izključevanja iz politike, ker je zanj politika praksa, kjer se verificirajo teorije, ki pa spet ne nastanejo z umovanjem ampak s *opazovanjem in kavzalno analizo*. Zaradi tega je zanj tuja vsaka politična misel, ki nima temeljev v stvarnem življenju. Machiavellijev nauk je *aposterioren*, izhaja iz življenja samega.

Paradoksalno je, da je njegovo najznamenitejše delo »Vladar« ostalo prekrito s temo in mu v času življenja ni prineslo slave. Njegov literarni uspeh je zaznamovan s pojavom Mandragole leta 1518, katera je bila uspešno prikazana tudi v rafiniranih Benetkah in Firencah ter celo na samem papeškem dvoru, izzivajoč smeh in odobravanje, čeprav je to ena največjih satir na račun cerkev in njene hipokrizije. Leta 1520 se v rokah izobraženih firenčanov najde rokopis »Umetnost vojskovanja«, po katerem sledijo »Razmišljanja ob prvih desetih knjigah Tita Livija«, s katerimi se njegova slava definitivno učvrsti.<sup>39</sup>

Vsi nesporazumi v zgodovini so nastali prav zaradi *človekove nesposobnosti, da spremeni svojo naravo*, kar je paradoksalno. Po eni strani je njegova narava nespremenljiva, po drugi pa se človek, če premaga svojo lastno naravo, lahko prilagodi času in deluje v skladu z njim. Na začetku druge knjige »Razmišljanj«, pravi Machiavelli:

*»Ljudje zmeraj, a ne zmeraj po pameti, hvalijo stare čase, zdajšnje pa grajajo; pri tem so tako strastni privrženci minulih reči, da ne slavijo le dob, ki so jih spoznali iz spominov, katere so bili o tem pustili pisci, temveč tudi tiste, za katere, ko so že v letih, pomnijo, da so jih videli za svojih dni. In kadar je to njihovo mnenje napačno, kakor največkrat je, sem prepričan, da so razlogi, ki jih pehajo v to prevaro različni. (...) To bi bilo res, ko bi bili ljudje ves čas svojega življenja taiste pameti in ko bi imeli taista poželenja. Ker pa se to dvoje spreminja, tudi takrat, kadar se časi ne, se ljudem ne*

<sup>38</sup> Prevod avtorja.

<sup>39</sup> V tem času je njegova literatura eden od načinov ukvarjanja s politiko.

*more zdeti enako, saj imajo v starosti druga poželenja, druge užitke, druge preudarke kakor zamlada. Ker namreč ljudem, ko se postarajo, manjka moči, množita pa se razsodnost in sprevidevnost, je nujno, da se jim reči, ki so se jim v mladosti zdele znosne in dobre, potem ko se postarajo, izkažejo za neznosne in slabe. Tam torej, kjer bi morali obtoževati svojo sodbo, krivijo čase. Ker so mimo tega človeška poželenja nenasitna, kajti od narave imajo, da morejo in hočejo želeli vse, od usode pa, da le malo tega lahko dosežejo, nenehno prihaja do nekega čemernega nezadovoljstva v človeških umih in do gnusa nad rečmi, ki jih premorejo. V tem je vzrok, da grajajo zdajšnje čase, hvalijo minule, in si žele prihodnjih, tudi ko bi jih k tem dejanjem ne silil noben pameten razlog. (...) Dolžnost dobrega človeka namreč je, da o tistem dobrem, ki ga zaradi zlobe časov in usode ni mogel opraviti, podučí druge, da bo, kjer so mnogi sposobni, lahko to opravil nekdo od njih, ki ga nebesa bolj ljubijo...» (Machiavelli 2003: 145, 146, 147).*

Machiavelli v »Vladarju« pravi, da je najtežje vzpostaviti novo oblast, ker so ljudje nezaupljivi, ker ne verjamejo novim stvarim. Vladar rabi bistroumnost in razum. Da bi uspel, mora slediti tistim ljudem, ki so se pokazali kot najboljši. V »Vladarju« pravi:

*»Tem tako vzvišenim zgledom hočem dodati manjši zgled, ki pa je vsekakor v nekakšnem sorazmerju z onimi in ki naj po mojem zadošča za vse druge primere. V mislih imam Hierona Sirakuškega<sup>40</sup>, ki je iz zasebnika postal sirakuški vladar. Tudi njemu usoda ni ponudila drugega kakor priložnost. Ko so bili namrač Sirakužani v stiski, so ga izvolili za svojega vojskovodjo, s čimer si je zaslužil, da so ga naredili za svojega kralja. Bil je tako vrl mož tudi kot zasebnik, da tisti, ki piše o njem, pravi, quod nihil illi deerat ad regnandum praeter regnum.<sup>41</sup> Hieron je odpravil staro vojsko in ukazal ustanoviti novo; opustil je stara prijateljstva in navezal nova. Ker je imel prijatelje in vojake, ki so mu bili vdani, je lahko na tem temelju postavil zgradbo, kakršno je pač hotel. Res se je moral pošteno naprezati, ko si je vlado prisvajal, a prav malo, da jo je obdržal« (Machiavelli 2006: 30).*

*Politična razumnost* ni le vrojena, intuitivna kategorija. Ta se lahko razvije s posnemanjem tistih, za katere velja, da so že v *antiki* posedovali to vrlino. Vrlina novega vladarja je poglobljen del Machiavellijevega razumevanja inovacijske vloge v političnem življenju, na

---

<sup>40</sup> Hieron Sirakuški, sirakuški tiran od leta 269 do 214 pred n. š., najprej je bil izbran za poveljnika sirakuške vojske proti Marmetincem, gospodarjem Messine.

<sup>41</sup>(...) da mu nič ni manjkalo za kraljevanje razen kraljestvo.

kar se je bolj podrobno osredotočil v »Razmišljanjih«, kjer govori o novih metodah in ureditvah kot višku dognanja politike in politične dejavnosti. Prototip novega vladarja so zanj *Francesco Sforza in Cesare Borgia*. Sforza<sup>42</sup> se je s svojo izredno vrlino in po velikem naporu povzpел na oblast, vendar je zato vladal v miru in z majhnim prizadevanjem. Borgia<sup>43</sup> je postal vladar zaradi *okoliščin*, toda kljub svoji razboritosti in sposobnosti je izgubil oblast, kajti njegova dejanja *niso bila v skladu z vladarsko veščino*. Machiavellijeva apologija Cesarea Borgie ni ne psihološko ne subjektivno utemeljena, temveč gre za oceno o učinkovitosti vladanja z vidika splošnega dobrega. Novi vladar ni več enak staremu, ampak novi vladar mora začutiti *duh časa* ter vladati v interesu svojih podložnikov, ne v lastnem interesu. Oblast po Machiavelliju ni cilj, temveč sredstvo. Borgia je bil okruten, vendar pragmatičen vladar, ki ga krasijo učinkovitost ukrepanja in intuicija, s katero čuti razpoloženje in interese podložnikov. Kljub temu da se Machiavelli zaveda, da Borgia nikoli ne bo občudovan vladar, pripisuje le–temu »*visok cilj*«, ki pomeni vzpostavitev novega režima.<sup>44</sup> Borgia je bil avtoritativen in Machiavelli ga je vzel za zgled. S tem je Machiavelli novo razumevanje politike ločil od prevladujoče morale ter ustanovil *drug moralni red stvari*. Vladarji lahko pridejo na oblast z različnimi sredstvi. Lahko so podli, nizkotni, hudobni, vendar so takšne vladavine nestanovitne in podlegajo hitremu propadu. Novi vladar je lahko le navidezno potuhnjen, ker mora svojo oblast mora utemeljiti na konsenzu podložnikov. Najboljša pot za vladarja in državo je, da vladar postane vladar–podpora vsem meščanom. Poleg sile Machiavelli vnaša v analizo pojem *principe cittadino*, se pravi meščanski vladar ali vladar po volji meščanov. Takšna vladavina se povsem razlikuje od do zdaj znanih oblik monarhij. V poglavju o teoriji meščanske monarhije Machiavelli loči meščanskega vladarja od tistega, ki je na oblast prišel z nasiljem. To priča o tem, da Machiavelli pravzaprav ne negira vse morale, ampak je prvi teoretik, ki loči dve zvrsti morale, *moralo posameznika in moralo skupnosti*.

---

<sup>42</sup> Francesco Sforza (1401–1466), sin znamenitega kondotiera Muzia Attendole da Cotignola. Poročil se je s Bianco Marijo Visconti, hčerjo milanskega vojvode Filipa Marije. Ko je leta 1447 vojvoda umrl, je milanska republika zaupala Sforzi vodstvo vojne proti Benetkam, pa se je z njimi pogodil, da jim odstopi osvojena ozemlja, če mu oni pomagajo, da zagospoduje nad Milanom. Čeprav so se Benečani kasneje premislili in so ga pustili na cedilu, je odločno strl upor milanskih republikancev in 26. februarja 1450 zmagovito vkorakal v Milano, kjer je postal neomejen gospodar.

<sup>43</sup> Cesare Borgia, vojvoda Valentino; ta naslov si je prislužil z vojvodino Valence, katero mu je podelil francoski kralj Ludovik XII. Borgia je bil sin Aleksandra VI. Za Machiavellija je pravi junak vladarja, saj se mu je zdel najiminennejši sodobni zgled novega vladarja, ki bi ga morali posnemati vsi, ki so se vzpeli na oblast po srečnem naključju ali z lastno vojsko.

<sup>44</sup> Največja Machiavellijeva zamera Borgii niso nedela, ki jih je ta naredil, ampak dejstvo, da je sam sebi privoščil napako. (!)

## 2.7 TAKTIKA SAMOOMEJEVANJA POLITIK

Po Maxu Weberu, slavnemu nemškemu sociologu in avtorju del, ki so pomembna tudi po filozofski plati, lahko dojamemo veliko etičnih pozicij v dveh različnih tipologijah: *etika na osnovi notranjega prepričanja in odgovornosti* na eni oziroma *etika ravnanja na drugi strani*<sup>45</sup> (Đurić 1987). V primeru etike na osnovi notranjega prepričanja gre za etično pozicijo, pri kateri gre, kot to pove že ime samo, za osebo samo v soglasju z njenim notranjim prepričanjem. Etik, ki deluje na osnovi svojega notranjega prepričanja, ne upošteva posledic ravnanja pri ocenitvi morale. Tudi koristi določenega ravnanja ne upošteva. Zanj je relevantno samo to, da je ravnanje izviral iz določene etično-moralne predstave, torej iz *pravilnega notranjega prepričanja*.

Glavna razlika med etiko na osnovi notranjega prepričanja in etika na osnovi odgovornosti pa se razodeva v različnem odgovoru na eno vprašanje: *Ali cilj posvečuje sredstva?* Ali je torej dovoljeno, tudi enkrat samkrat kršiti moralne standarde, če to dolgoročno služi moralnemu cilju? Ali pa obratno: Ali se moramo sami držati moralnih standardov, če je s tem podprta nemoralna posledica?

Zdaj pa bi seveda lahko zastopali mnenje, da iz *dobrega lahko sledi samo dobro* in zato iz dobrih dejanj nikoli ne morejo slediti moralno slabe posledice oziroma iz slabega dejanja moralno dobre posledice. Max Weber bi na to kajpada odgovoril: »Potem pa seveda tudi ta celotna problematika ne obstaja.« Primer, ki mi ob tem spontano pade na um, je *umor tirana*. Umor je zločin, prekršek proti vsakemu notranjemu prepričanju miru, človečnosti. Toda umor tirana lahko prinese vsemu narodu svobodo, poleg tega lahko reši na milijone človeških življenj, ki bi v naslednji vojni ali v naslednji akciji čistke izgubili življenje. Torej, ali je lahko slabo dejanje tudi z moralno dobrimi posledicami upravičeno oziroma ali lahko cilj posvečuje sredstva? Prizadevam si obdržati vlogo analitika. Katoliška cerkev pa v tej točki seveda zastopa drugo mnenje in bi do umora tirana imela ustrezno skeptičen odnos – saj je na osnovi notranjega prepričanja usmerjena bolj etično.

---

<sup>45</sup> Max Weber (1864–1920), znani nemški sociolog in filozof.

Kateri odgovori podajajo etiko na osnovi notranjega prepričanja in etiko na osnovi odgovornosti na vprašanje »Ali cilj posvečuje sredstva?« Etika na osnovi notranjega prepričanja mora to vprašanje konsekventno zanikati – saj *ne upošteva posledic in koristi pri ocenitvi morale*. Zavrača ravnanje, ki je etično nizkotno, tudi če bi v končnem efektu imelo etične posledice in bi služilo doseganju dobrih ciljev. Etika na osnovi odgovornosti, ki upošteva (predvidljive) posledice, pa je tukaj seveda drugega mnenja. Trdi, da v določenih situacijah *lahko kršimo etične predstave* – tukaj mora odločiti tudi vsak posameznik in mora za svoje ravnanje nositi odgovornost. On naj bi svoja dejanja in odločitve lahko upravičil pred samim sabo in pred drugimi.

Vrnimo se k našemu Firenčanu. Machiavelli prav gotovo ni etik na osnovi notranjega prepričanja, prej je »slika strahu« za ljudi takšnega kova. Njegov vladar prav zares ni vzor za zvestobo na osnovi notranjega prepričanja. Po Machiavelliju naj bi se vladar bolj pretvarjal, da je popustljiv, usmiljen itn., kakor pa da je to njegovo notranje prepričanje pri vseh mogočih priložnostih. Če pa je iz pragmatičnih razlogov ali razlogov politike moči priporočljivo, naj se ne bi zares tako ravnal po njih.

*Pravi: »Potemtakem ni treba, da bi vladar v resnici imel vse zgoraj opisane lastnosti, vendar je vsekakor treba, da se zdi, ko da jih ima. Še več; upam si celo trditi, da so, če jih ima in se po njih zmeraj ravna, škodljive, če pa je samo videti, da jih ima, koristne. Tako na primer, da si videti milosrčen, zvest, priljuden, odkrit, veren, in da tudi si takšen, vendar moraš zmeraj, kadar terja potreba, biti v duhu pripravljen, da moraš in znaš biti drugačen. Treba je vedeti, da vladar, posebno tisti, ki je komaj zavladal, ne more spoštovati vseh reči, zavoljo katerih veljajo ljudje za dobre, ker je, da se obdrži na oblasti, če je to prisiljen delati proti zvestobi, proti milosrčnosti, proti človečnosti, proti veri. Zategadelj je potrebno, da se je njegov duh pripravljen obračati tako, kakor velevajo vetrovi sreče in menjava stvari, in kakor sem zgoraj dejal, ne sme zanemariti dobrega, če more, vendar mora v sili znati zabresti tudi v hudo« (Machiavelli 2006: 82).*

Vprašanje, ki se zdaj postavlja, je, ali je Machiavelli etik na osnovi odgovornosti. Sprva očitno ne. Kajti utemeljitev, zakaj mora politik vsaj včasih prekršiti moralo, se pravzaprav sliši zelo pragmatično-egoistično, na primer, da ne bi propadel. Tako tudi piše: »(...) Človek namreč, ki hoče vsepovsod veljati za dobrega, bo med množico tistih, ki niso dobri, hočeš nočeš propadel (...)« (Machiavelli 2006: 71).

Pri Machiavelliju je moralno ravnanje v prvi vrsti zato *relativizirano*, ker škodi uveljevanju. Toda to samo ne bi bila etična pozicija na osnovi odgovornosti. Kajti etika na osnovi odgovornosti ne dovoljuje nemoralnih sredstev v imenu egoističnega cilja, temveč v imenu moralnega cilja.

Pojavljajo se citati, ki dovoljujejo interpretacijo kot etiko na osnovi odgovornosti v smislu Webra. Tako se v svojem traktatu »Vladar« ukvarja z *okrutnostjo in milostjo*. K temu meni: »Prihajajoč na druge, prej omenjene lastnosti, pravim, da mora vsak vladar želeti, da bi veljal za milosrčnega, ne pa za okrutnega, vendar mora paziti, da svoje milosrčnosti ne bo napak uporabljal« (Machiavelli 2006: 76).

Po Machiavelliju lahko torej napačno uporabimo pojem *kreposti* (tukaj milosrčnost). Napačna uporaba se pojavi takrat, ko ta milina dolgoročno vodi do več krutosti, kakor če bi vzpostavili politični red za ceno krutosti – npr. na osnovi spodkopanosti javnega reda. Tako tudi Weberjev etik na osnovi odgovornosti ta argument potrjuje, saj zanj cilj posvečuje sredstva. Pri Machiavelliju je to upravičeno, celo nujno potrebno, če ima strogo, morda celo *kruto* posredovanje dobre posledice. Na obravnavanih mestih pa ne vidimo le, da pri Machiavelliju dobri cilji posvečujejo sredstva, temveč tudi, kaj za njega pomeni najvišji politični cilj. Gre za »*ustanovitev in stabilizacijo države*.«

Ugotavljam, da Machiavelli zagotovo ni etik na osnovi notranjega prepričanja. Na prvi pogled tudi ni etik na osnovi odgovornosti, saj na mnogih mestih svojega dela ne legitimira uporabe nemoralnih sredstev z moralnimi cilji, temveč z enostavnimi, pragmatičnimi cilji politike moči. Na drugih mestih njegovega dela pa se približuje etiki na osnovi odgovornosti, ker zagovarja uporabo nemoralnih sredstev eksplicitno z moralnimi cilji, pri čemer je Machiavellijev najvišji cilj ustanovitev in stabilizacija državnosti. Ta osnovna drža je nazorno ilustrirana z znanim citatom Machiavellija iz firenške zgodovine, v kateri daje najvišja priznanja tistim, ki svojo domovino cenijo bolj kot svoj dušni blagor.

Obstajajo še drugi argumenti Machiavellija, kot pa doslej naveden, ki svetujejo k moralnemu ravnanju. V njih izgleda, kot da Machiavelli nakazuje neko vrsto *taktičnega samoomejevanja politike*.

Kot pravi dr. Lukšič:

»Machiavelli ni napadel moralnih načel. Na terenu morale je pustil moralne kriterije pri miru. Vsakdo ve, kaj je dobro, in to ve tudi Machiavelli. Vendar pa ga teren morale ne vznemirja. Zanima ga teren politike. Zanima ga, kateri vladarji in kako so naredili in lahko naredijo velike reči, ne pa, kakšen mora biti vladar, da bo ustrezal morali.



*Zato meni, da so pri politikih vredni graje ne njihovi zločini, temveč njihove napake. (...) Vprašanje sicer zastavi na moralnem terenu, v moralni formi, vendar takoj ugotovi, da je moralna zastavitev za teren političnega življenja preveč mimobežna, da bi bila osrednjega pomena. Zato ga zanima politični teren, na katerem naj vladar uporablja politično mišljenje, analizo razmerja političnih sil in politične tehnike. Machiavelli je nazorno prikazal, da je moralni kriterij na političnem terenu podrejen političnim kriterijem. To pa je za moraliste, ki svet dogmatsko presnavljajo samo skozi moralno formo, nesprejemljivo, še več – nemoralno» (Lukšič 2006: 17, 18).*

Že zgoraj sem nakazala, da so v Machiavellijevem »Vladarju« vsebovana razmišljanja, ki v mnogih ozirih prihajajo v neposredni stik z zahtevami po *osnovnih človekovih pravicah*. Tako Machiavelli svojemu vladarju priporoča, da se ne sme spozabiti nad *lastnino in ženskami svojih državljanov*, ker bi ga sicer tako osovražili, da bi njegova vlada kmalu bila na koncu. Machiavelli je tudi že spoznal, da je zaščita lastnine predpogoj za gospodarski razcvet države, kar pa ima za posledico tudi politično moč. Iz podobnih razlogov priporoča podpiranje sposobnih ljudi na vsakem področju, na primer tudi na področju *znanosti*.

Machiavelli ima izključno *instrumentalni pristop* k politiki. Normativne zahteve, ki prihajajo v politiko od zunaj, so mu, kot je bilo navedeno že na številnih mestih, v glavnem tuje. *John Locke*<sup>46</sup> je dolgo časa po Machiavelliju zastopal mnenje, da ima vsak človek določene prirojene, *neodtujljive pravice*, ki ne veljajo samo zato, da bi bili izpolnjeni drugi politični nameni oz. cilji, temveč so same po sebi cilj politike (kajti družbena pogodba, ki utemeljuje državo, je po Locku sklenjena samo zato, da bi učinkovito zaščitila omenjene naravne pravice, pri čemer postavlja Locke v ospredje predvsem pravico do *življenja, svobode in lastnine*).

Takšne predstave pri Machiavelliju seveda ne prihajajo do izraza. Vsekakor pa je spoznal, da bi bilo za stabilnost in razvoj moči politične družbe ugodno, če bi imel vsak državljan določene osnovne pravice (kot rečeno zgoraj, npr. zaščito svoje lastnine). Še enkrat poudarjam, da te osnovne pravice pri Machiavelliju (drugače kot pri Locku) *ne bi veljale*

---

<sup>46</sup> John Locke (1632–1704) – »*Vsi ljudje so rojeni svobodni.*« Pojem svobode človeka se vidi skozi veliko del Johna Lockeja, kot so Pisma o toleranci (1689), kjer piše o verski svobodi ter tudi v Dveh razpravah o vladi (1690), kjer se ukvarja s politično svobodo in ki je tudi njegovo najznamenitejše delo. Je eden najpomembnejših in najvplivnejših predstavnikov novovekovne teorije naravnega prava.

*zavoljo same sebe*. Prej bi zanj bile potrebne, da bi z njimi dosegel zgoraj omenjene politične cilje. Lahko bi tudi rekli: *Kar je pri Machiavelliju sredstvo, je pri Locku namen oziroma cilj*. Machiavellijevo mišljenje glede tega vidika bi lahko povzeli tako, da njegova politična teorija politiki nalaga določene *omejitve* glede vedenja. Te omejitve glede vedenje vključujejo, da je določene pravice državljana potrebno spoštovati. Seveda lahko kritiziramo, da je ta samoomejitev politike pri Machiavelliju samo *dolgoročen egoizem*, pri čemer pa ne smemo spregledati, da nas Hobbesova filozofija poučuje, da je za utemeljitev morale vsekakor primeren model dolgoročno mišljenega egoizma.

Kljub vsej kritiki Machiavellijeve politične misli je zame upoštevanja vredno, da mislec zgodnjega 16. stoletja prihaja v bližino pojma *človekovih pravic*, vseeno po kateri poti – poleg tega pa še, če ta mislec za mnoge do danes velja kot utelešenje zla. In tudi danes se lahko privrženec ideje človekovih pravic, ki so odvezane od vseh političnih ciljev in so same postale najvišji politični cilj, pri Machiavelliju nauči, katere prednosti prinaša stabilnost in razcvet moči neke države, če se ta plemenita ideja uresniči.

### **2.7.1 Pragmatična etika**

Machiavellijev »*idealni*« vladar ne pozna neiskrenega sožalja, tudi ga nujno ne grize vest. Machiavelli ima na razpolago samo posmeh za idealiste, kot je Savonarola, ki je zaradi čistega moralizma opustil ustvarjanje primernih ukrepov za krepitev svoje lastne moči.

Vseeno izgleda, kakor da je Machiavelli mnenja, da politik v določenih primerih lahko ljudi pridobi z dejanji, ki pričajo o *človečnosti ali velikodušnosti*. Da pa ljudi, ki smo jih enkrat užalili, ne moremo pridobiti niti z novimi dobrimi deli, ker so ti preveč zamerljivi, ostane sicer prav tako neomajena dogma Machiavellija, kot je njegovo mišljenje, da ljudje politika v prvi vrsti ocenjujejo po njegovem *uspehu* in ne po moralnih vidikih. Možnost pridobivanja ljudi na osnovi moralnega ravnanja je toraj ozko omejena. Machiavelli pa v svojih »Razmišljanjih« vseeno navaja več primerov iz rimske zgodovine, kjer je to delovalo.

Pravi: »In prenekajkrat se je videlo, da so boljše sadove obrali rimski vojskovodje, ki so poskrbeli, da so jih vojske ljubile, in so z moštvo spoštljivo ravnali, kakor tisti, ki so zbuiali čezmeren strah, če pač niso bili tudi izjemno sposobni, kakor je bil Manlij Torkvat. Kdor pa poveljuje podložnikom, o katerih umuje Kornelij, se mora rajši zatekati h kazni kakor k

spoštovanju, zato da ne postanejo nesramni in te zavoljo tvoje prevelike lahkomišelnosti ne pohodijo. *Toda kazen mora biti vsekakor tako umerjena*, da se izogneš sovraštvu, kajti biti osovražen se nikoli ni dobro obneslo nobenemu vladarju. Sovraštvu pa se izogneš, če pustiš z mirom premoženje podložnikov(...)» (Machiavelli 2003: 187). V »Vladarju«: »Če se torej vrnem k strahu in priljubljenosti, povzamem, da se mora vladar zavoljo tega, ker ljudje ljubijo po svoji, boje pa se po vladarjevi volji, opreti na tisto, kar je njegovo, ne pa na tisto, kar pripada drugim. Samo to si mora prizadevati, da se kot rečeno, izogne sovraštvu« (Machiavelli 2006: 79).

Machiavelli navaja za to še druge primere. Tudi Scipio je zelo zaslovel, ko je neko mlado lepo žensko, ki je bila pod njegovim varstvom, vrnil nedotaknjeno njenemu soprogu. Po Machiavelliju pa moramo premišljevat o naslednjem: Hannibal je bil okruten, zahrbtn, brutalen in pohoten. Kljub temu je užival izreden ugled. Machiavelli to razloži s tem, da je na koncu koncev *sposobnost politika* bistven kriterij za ljudi, ki je od morale v veliki meri neodvisen, ko se odloča o njegovi simpatiji. Precenjevanje učinka moralnega vedenja na ljudi bi torej bilo usodno. Toda ta učinek vsekakor obstaja in ga morda lahko celo izkoriščamo. Iz vsega povedanega, ugotavljam, da je treba Machiavellijevo sporočilo ločevati od makiavelizma,<sup>47</sup> kajti on navaja primere, v katerih pravi, da včasih dejanja človečnosti in dobrote lahko več pripomorejo k naklonjenosti ljudi, kakor pa okrutna nasilna ravnanja.

Machiavelli priporoča vsakemu politiku, da je ena možnost svoje premagane sovražnike umoriti. Toda če to ni smotrno ali tega ni mogoče izvesti, je treba najti pravično, velikodušno, od milosti in odpuščanja oblikovano ureditev. Največja napaka je, če premaganemu narodu za kazen diktiramo neznosno pogodbo s težkimi pogoji. Tako je naslednja vojna predprogramirana. Če torej ne moremo ali nočemo biti tako hudobni, da bi se dokopali do genocida, moramo ravnati prej dobro in pravično – iz povsem *pragmatičnih razlogov*.

### **2.7.2 Vest in brezvestnost v političnem delovanju**

Ugotavljam, da si je ta, baje tako zloglasni Machiavelli, prizadeval za *politične institucije*, ki bi jih označevali kot moralne, če bi jih, kar se tiče rezultata, pogledali s povsem vsakdanjega,

---

<sup>47</sup> V Slovarju slovenskega knjižnega jezika je beseda »makiavelizem« izrecno označena kot »navadno slabšalna«, in sicer kot sinonim za »brezobzirnost« in »zvijačnost«. Tudi v drugih jezikih, z italijanščino vred, ima ta beseda enak pomen. Prav v šestnajstem stoletju in na začetku sedamnajstega so bili najodmevnejši glasovi, ki Machiavelliju očitajo, »da svetuje vladarju in vsakomur, ki teži k veličini, pretvarjanje in laganje«, ter ga nazivajo z izrazi, kot so »perfidnež«, »podlež«, »od hudiča obseden človek«. Od tod predstava, ki se še danes drži njegovega imena.

intuitivnega stališča. Razvil je neko vrsto pojma človekovih pravic, tako da je zahteval, da bi državljane morali zaščititi pred določenimi posegi državne oblasti (*nedotakljivost lastnine*). Nadalje je zahteval, da bi morale biti mirovne pogodbe, če jih že enkrat sklepajo, *milostne in pravične* do premaganih. Želi imeti državo, ki bi bila v odnosu do državljanov predvidljiva, njeno ravnanje pa naj bi bilo vezano na *zakone*. Nadalje, hvali institucijo neodvisnih sodišč in meni, da naj bi vsak državljan imel pravico tožiti pred sodiščem, če se mu je zgodila krivica. Danes bi državo s takšnimi ustanovami, kot jih je zahteval Machiavelli, verjetno označevali kot »*pravno državo*«. Če pa k temu dodamo še Machiavellijevo opredelitev za republiko, ki je po njegovem pojmovanju boljša od absolutizma, kar je prav tako že obravnaval – politični koncept, ki ga je razvil, da bi se republike lahko združile v ozke, trdne alianse in zavezniške sisteme vseh mogočih načinov – se vpricho takšnega političnega programa bolj kot kadarkoli postavlja pod vprašaj, zakaj pravzaprav Machiavellija mnogi še vedno vidijo kot apostola nemorale. Neuravnovešena zgodovina recepcije, ki je vodila do tega, da je postalo svetovno znano delo »Vladar«, ki govori o monarhijah, v nasprotju s tem pa Machiavellijevo delo, v katerem obravnava republike, imenovano »Razmišljanja ob prvih desetih knjigah Tita Livija«, do danes skoraj sploh ni bilo brano, kar pa bi pravzaprav bilo potrebno, če bi hoteli obsežno razumeti njegovo politično mišljenje.

Bistveno je predvsem, na kakšen način Machiavelli utemeljuje vse zgoraj imenovane moralne ustanove. Analizira jih na osnovi pragmatičnih argumentov. Ne smemo pozabiti, da že zgoraj diskutirano »Machiavellijevo pooblastilo«, ki pomeni, da politik sme ravnati nemoralno zaradi politične potrebe, v njegovih spisih ob vsakem času načeloma velja kot pravilno. Toda Machiavelli je razvil koncept morale, ki se začinja s tem, da je morala nekaj takšnega kot »*dolgoročni egoizem politike*«.

Konkretni primer: »*Kratkoročni egoizem*« političnih instanc, ki so državljanu nadrejene (npr. vladi v kateri koli državni obliki), bi bil v tem, ko bi državljanom lahko vzeli njihovo lastnino kakor bi se jim pač zdelo. Če bi bila npr. hiša nekega državljana vseč predsedniku vlade, bi mu jo ta lahko enostavno izropal, da bi sam živel v njej. Ali če trgovina nekega državljana gre dobro, bi imel moč razlastiti ga, da bi jo podaril katerikoli protežirancem. Toda, če vlada to počenja oz. dovoljuje, se v dotični državi nikoli ne bo moglo razviti prosperitetno gospodarstvo, ker so okvirni pogoji preveč neugodni. To pa spet škodi stabilnosti in moči skupnosti. Zato je za vlado najbolje oz. potrebno, da pusti lastnino državljanov nepoškodovano – to je »*dolgoročni egoizem politike*«.

Drugi primer – neki kralj bi svojo moč lahko uporabil zato, da bi po mili volji posiljeval ženske svojih državljanov. Če izhajamo iz njegove velike nagonosti, bi on brez dvoma na tem imel »kratkoročni« egoistični interes. Če pa to počne, bo zaradi onečaščenja celih družin kmalu povsod postal nepriljubljen. Bilo bi samo vprašanje časa, kdaj ga bo kakšni atentator »uplenil«; pred tem ga dolgoročno ne bi mogla zaščititi niti zelo številna vojska. Lahko je samo njegov »dolgoročni« egoistični interes ženske pustiti nedotaknjene.

### **2.7.3 Amoralnost kot zavarovanje morale**

V politiki, ki za Machiavellija predstavlja predvsem *borbo za oblast* in interese, se dogajajo odločitve največkrat na *osnovi nemorale*. Po njegovem mnenju od politika zato ne moremo zahtevati, da bi povsem zadostil moralnim zahtevam, ker bi to onemogočilo njegovo uveljavljanje. Ali kako bi se lahko dolgoročno uveljavil edini resnicoljubnež med samimi lažnivci, poštenjak med samimi takšnimi, ki so prelomili pogodbo, neoborožen prerok med samimi oboroženimi banditi, skratka, *edino jagnje med samimi volkovi*? Ker je kršitev moralnih standardov v politiki splošne narave, govori Machiavelli, bi bilo zares neživljenjsko in nerealistično, če bi od politika zahtevali, da bi kot edini ustrezal tem standardom.

Seveda naj politik, tudi po Machiavelliju, ravna moralno, če je to mogoče. Nemoralno ravnanje je na mestu samo pod pogojem, ko to terja potreba, saj je to jasno razvidno iz konteksta XV. poglavja »Vladarja«, da to terja *potreba po uveljavljanju* politika. Pri Machiavelliju je eksplicitno pod predpogojem obstoja te potrebe naravno in dovoljeno, da politik prekrši moralne standarde. Machiavelli torej daje *dovoljenje za nemoralno ravnanje v politiki – pod osnovnim pogojem, da to zahtevajo pragmatični razlogi za uveljavljanje politika*.

Machiavellijev *koncept slave* in domnev pravi, da je za pridobitev trajne, zgodovinske slave potrebno *upoštevanje*, ali pa vsaj ne preveč ekscesivno prekoračenje določenih moralnih standardov, pri čemer je zanj v povezavi z antiko, očitno samo po sebi umevno, da veliki politiki takšno *cupido gloriae* tudi posedujejo, in jim ni povsem vseeno, kako izgleda njihova zgodovinska slava po njihovi smrti.

Citati Machiavellija, ki izkazujejo njegovo moralno mnenje, kot etika na osnovi odgovornosti, v katerih zastopa mnenje, da dober cilj posvečuje sredstva, in je zato lahko uporaba nemoralnih sredstev posvečena z moralnimi cilji. Izgleda, kot da je v njegovih očeh za politiko najvišji moralni cilj *ustvarjanje in ohranitev stabilnosti države*. Tako se Machiavelli

ne loči od vsakršne oblike moralnosti, kot je sugerirala prvotna formulacija »Machiavellijevega pooblastila«, temveč ustvari alternativno moralo k tradicionalni, krščanski etiki prepričanja.

V nekaterih primerih pa tudi meni, da je *taktična samoomejitev* politika smotrna. Včasih lahko namreč na osnovi moralnega ravnanja uresničimo pomembne politične cilje. Kot smo navedli zgoraj, je ob tem Machiavelli razvil še model morale, ki bi ga lahko označili kot »*dolgoročni egoizem politike*«. Tega pa postavimo naproti kratkovidnemu egoizmu politike, ki proizvaja zelo nestabilno politično tvorbo.

Nekateri Machiavellija pojmujejo tudi za predhodnika Thomasa Hobbesa – četudi s pridržki. Machiavelli v nasprotju s Hobbesom ni hotel postaviti legitimacijske teorije za državne skupnosti ali politično moč, temveč je čisto enostavno želel dojeti politične realnosti. Oba misleca se razlikujeta glede svoje metode: medtem ko Hobbes strogo logično, v skladu z »*geometrijsko metodo*« matematike, nakazuje izpeljave, poskuša Machiavelli podpreti svoje stališče predvsem s pomočjo nazornih analogij in zgodovinskih primerov.

Vsekakor pa so skupne značilnosti tako številne, da jih skoraj ni mogoče spregledati. Oba avtorja odklanjata srednjeveške legitimacijske teorije, oba zastopata podobno *negativno predstavo o človeku*. In oba dojemata politično ureditev kot nekaj, kar se da vzpostaviti umetno, kaos pa obstaja že od vsega začetka. To je esencialna razlika v primerjavi s filozofijo srednjega veka, ki je, po svoji naravi konservativna, določeno ureditev imela za *dano od boga in po naravi*. Machiavelli in Hobbes sta poleg tega tudi oba živela v zgodovinskih situacijah, ki bi jih lahko označevali za krizne – tako je bil Hobbes konfrontiran z angleško državljansko vojno, Machiavelli pa s spodkopavanjem njegovega domačega mesta Firenze. To med drugim pojasnjuje tudi iskanje nove, bolj stabilne politične ureditve.

Poglavitni deli, »*Razmišljanja*« in »*Vladar*«, opozarjata na različen potek zgodovine percepcije v obeh besedilih: medtem ko je »*Vladar*« splošno znan, ostajajo »*Razmišljanja*« celo do danes v glavnem neopažena. To je eden izmed vzrokov za enostranski način obravnavanja in dojetanja Machiavellija, pri čemer pa so zlasti »*Razmišljanja*« delo, v katerem najbolj jasno izraža svoje republikansko prepričanje.

Machiavelli je bil s svojim delom dejanski teoretik republikanske vladavine. Vladar ni le knjiga o monarhijah ter vladarju in njegovi oblasti. To je poskus nagovarjanja Vladarja, da v svoji vladavini koristi metode pridobivanja podpore meščanov, ker nobeden vladar ne more eksistirati brez podpore svojih podložnikov. Tako se večina Machiavellijevih interpretov strinja, da je on prvi *moderni politolog* ter brežhiben *političen analitik*. V svojih obravnavanjih politike Machiavelli uporablja racionalne in diskurzivne metode, ampak to je

šele politologija *in statu nascendi*. Od politične analize do politologije same je malce daljša pot. Machiavellijeva zasluga je, da se do resnice v politični areni lahko pride na več načinov in ne le z zamišljanjem popolne države.

Poleg številnih drugih tem je izdelan zlasti Machiavellijev pojem *republike*. V »Razmišljanjih« posreduje sliko države, v kateri je narod suveren in so najvišje državne funkcije zasedene na podlagi volitev. Machiavellijeva republika se lahko uveljavi proti zunanjim in notranjim sovražnikom, toda hkrati tudi kot politika moči, in je zato nekaj takšnega kot *demokracija, ki se zna braniti*. Machiavelli meni, da je republika superiorna avtokratični državni obliki, kar zadeva višjo moralnost in tudi glede sposobnosti samouveljavljanja. Machiavellijev koncept, da naj bi se republike zaradi nadaljnjega povečanja tega uveljavljanja združile v alianse, prikazuje, da so njegove ugotovitve iz 16. stoletja v času današnjih političnih in vojaških integracij še vedno aktualne.

Machiavellijev »Vladar« ni bil manj epohalen. Jedro celotnega mišljenja filozofa je zloglasno mesto iz XV. poglavja, ki sem ga poimenovala kot »*Machiavellijevo pooblastilo*«. V njem Machiavelli ugotavlja, da politiku ni vedno omogočeno izpolnjevanje vseh moralnih standardov, saj se sicer v politiki, v kateri pač ni vse vedno v skladu z moralo, enostavno ne bi mogel uveljavljati. Kako naj se uveljavlja edini iskren med samimi lažnivci, edini resnicoljubnež med samimi takšnimi, ki so prelomili pogodbo, ali neoborožen prerok med samimi oboroženimi banditi? Po Machiavelliju naj politik ukrepa moralno, če to zmore; obstajajo pa tudi situacije, ko to, gledano realistično, ni mogoče. Če to zahteva *potreba* (za njegovo uveljavljanje), in sicer samo pod tem pogojem, sme Machiavellijev politik prekršiti moralne standarde. Machiavellijev »Vladar« radikalno prekine z vsemi normativnimi zasnovami; nasprotno naj bi bilo dojeta, iz česa je realnost politike sestavljena. Toda ne samo vsebinsko, tudi formalno »Vladar« pušča za seboj tradicije srednjega veka: saj je vseeno na prvi pogled sestavljen v obliki *tradicionalnega srednjeveškega knežjega ogledala*, ki poziva h krepostim. Eksplozivna vsebina, ki politiku priporoča celo laž in preslepitev, ali v določenih situacijah celo nasilje, knjigo preobrazi v »*bombo v molitveniku*« in tako, na že skoraj perfidni način, zasmehuje srednjeveške in humanistične pridigarje kreposti.

Machiavelli sicer ne začenja svojega umovanja s pravico, vendar pravi, da mora vladar brati in preučevati dela velikih ljudi, raziskovati vzroke njihovih porazov in zmag z namenom posnemanja oz neposnemanja svojih predhodnikov. Machiavellijeva duhovna hrana za vladarja je *zgodovina* in ne filozofija.

Obe fundamentalni nasprotji politične filozofije Machiavellija sta »*virtù*« in »*fortuna*«. »*Virtù*« je prej posvetno razumljena, politična kompetenca, razumem jo kot *možatost*,

*virilnost, odločnost* (pri čemer sicer ne opušta vsake moralne dimenzije, kljub temu pa jo vseeno močno omejuje s poseganjem po antičnem pojmovniku). »Fortuna« pa je *nepreračunljiva usoda*, alegorija samovolje in spreminjajočih se okoliščin. Naloga politika je, s pomočjo svoje politične kompetence premagati usodo in od nje izsiliti stabilnost (Machiavellijev navišji politični cilj).

V zadnjem poglavju »Vladarja« Machiavelli ne govori svojemu vladarju, kateremu je spis posvetil, temveč *italijanskemu narodu*, ki je težil k nacionalni združitvi in osvoboditvi ter mestni demokraciji, katere predstavniki, kakršen je bil Savonarola, so se zaradi nepoznavanja teh metod neuspešno spopadali in upirali svojim vladarjem. Italija je za Lorenza obljubljeni dežela. Vendar, *Mojzes*<sup>48</sup>, ki je Izrael izpeljal iz ječe proti obljubljeni deželi, v to deželo ni prispel. Umril je na njenih mejah. Zaradi tega je Machiavelli temačno napovedal, da Lorenzo ne bo osvobodil Italije, čemur je eden izmed razlogov tudi ta, da nima tiste izredne virtu, ki jo rabi za veliko dejanje. Machiavelli prerokuje novo objavo, objavo novih *Deset zapovedi*. Prinašalec te objave vsekakor ni povprečnež Lorenzo, temveč nov Mojzes oziroma Machiavelli sam. Deset zapovedi so popolnoma novo učenje o novem vladarju v povsem novi državi. (Strauss in Cropsey 2006).

Zelo lepe misli o tem je svojčas ubesedil *Albin Prepeluh*, ki se spraševal, čemu Machiavelli Slovincem, ter pravi:

*»Ko je Machiavelli ustvaril »Vladarja«, je bila njegova domovina razkosana, ponižana, razbita, oplenjena. Tudi naša domovina je danes v podobnem stanju. Primeri iz zgodovine dokazujejo, da občutek ponižanja in suženjstva okrepi odporno moč in poglobi hrepenenje po svobodi. Hrepeneče misli pohite v bodočnost, kjer najdejo oporo idejnega zaupanja. Z njimi gre tudi davno minula preteklost; iz nje se vije nit preko sedanosti v bodoče lepše dni. Tudi iz zgodovine črpajo nove misli svoje idejne sile. Od davnih prednikov se uči živeči rod, zakaj njih boj in nazori, njih zgodovina in kultura spletajo venec za bodočo zmago. Zato potrebujemo dela in znanja naših starih prednikov, ki so naše sedanje trpljenje že enkrat preboleli, naše sodobne zmage že enkrat oživili. Njih dela so ustvarila temelj sodobni kulturi; na njih zida človeški rod dalje. Vse pa, kar izvrši, je odsev stremljenja, da si olajša in ozaljša*

---

<sup>48</sup> Mojzes, napol legendarni judovski voditelj v 13. stoletju pred. n. š. Ljudstvo je popeljal iz egiptovskega suženjstva v obljubljeni deželo, kamor pa sam ni prišel.



*življenje ter okusi – kakor pravi Machiavelli – »dolcezza del vivere libero« – »sladkost svobodnega žitja«<sup>49</sup> (Prepeluh v Machiavelli 1916).*

---

<sup>49</sup> Prepeluh v uvodu prve slovenske izdaje *Vladarja*, ki je izšla pri Tiskovni zadrugi v Ljubljani takoj po prvi svetovni vojni, leta 1916.

### ***3. IMMANUEL KANT***

***(1724–1804)***



*I. Kant*

### 3.1 KANT V DUHOVNO–ZGODOVINSKEM KONTEKSTU

»...Ni čuda, če je Goethe dejal, da ima pri branju Kanta vedno občutek, kakor da stopi v zelo svetlo sobo. Vendar pa svetloba, ki jo ta filozofija razširja, ni lahko dostopna: problemi, s katerimi se je Kant boril, so preveliki in pretežki, da bi se dali na kratko in dokončno razložiti in razrešiti. Podobni so težko prohodni goščavi, skozi katero le medlo prodira luč, ki nam prihaja iz filozofove osnovne intuicije. A čim bližje prodremo k izvoru svetlobe, tem više se dvigamo v spoznanju in se približujemo tistemu osnovnemu gledanju, ki je navdajalo filozofa samega...« (Furlan v Kant 1937: 5).

Immanuel Kant (1724–1804), je bil eden največjih mislecev zahodnega sveta in je kot malokdo drugi dal pečat novemu veku. Prihaja iz racionalistične šolske filozofije svojega časa (Leibnitz, Wolff), iz dogmatskega spanca pa ga je zbudil empirizem Huma. Kant je štel med vodilne glave evropskega razsvetljenstva in je dal osnove za veliki razvoj do Hegla. V zgodovini filozofije je ustvaril epoho, ker je postavil vprašanje, kako je *metafizika*<sup>50</sup> možna. To vprašanje je razgalilo dvomljiv izrek resnice dotedanje filozofije, uvedlo v takoimenovano kritično dobo filozofije in določilo stanje problema filozofskega razmišljanja do danes. Kantova diagnoza glede tega vprašanja je bila, da metafizika ni mogoča zato, ker hoče biti metafizika. To pomeni, da si lasti znanje, ki pa je le na drugi strani naših faktičnih spoznavnih zmožnosti. Toda Kant se s to ugotovitvijo ni postavil proti metafiziki, temveč je prej hotel razložiti njen neuspeh in njenemu podvigu dati nove osnove. Kajti po Kantovem umovanju se načela morale ne morejo ugotoviti po empirični poti. To pa je tudi razlog za to, da je Kantov nauk o kategoričnem imperativu s svojo humanistično in na osnovi prepričanja nastalo zapovedjo *univerzalizma* postal eden najpomembnejših mejnikov etike. Osemnajsto stoletje, kateremu pripada Kant, določata na začetku močna absolutistična država, katero je za zgled vsej Evropi z železno doslednostjo zgradil *Ludvik XIV.*,<sup>51</sup> na koncu pa Francoska revolucija s katero se dejansko pričinja novo obdobje v svetovni zgodovini. V absolutizmu je osebno odvisnost nadomestila služba stvari in ta stvar je bila stvar vsega človeštva in njegovega dostojanstva. Absolutna država, ki pripada suverenu kot lastnina, se je končno umaknila

---

<sup>50</sup> Pojem metafizike izhaja iz grške besede *ta meta ta fizika*, kar pomeni onstran fizike oz. v tem primeru izza fizike. Metafizika se skozi zgodovino filozofije pa vse do današnjih dni različno tolmači in ima več pomenov, ampak vsem je skupna stanovitost, absolutna preteklost, zaprtost, ustvaritev (od Boga ali narave), nespremenljivost, gotovost, večnost, zaključenost, statičnost, fiksacija. Poudarek je torej na stanovitosti in nespremenljivosti biti (Kangrga 2004: 131).

<sup>51</sup> Ludvik XIV. je v lovskem oblačilu in s korobačem v roki vzkliknil: *Le states est moi!* – Država sem jaz!

demokraciji, s katero upravljajo svobodni in enaki državljani. To je delo *Razuma*<sup>52</sup>, katerem je Kant posvetil vse življenje in delo. Tri kritike: »Kritika čistega uma«, »Kritika praktičnega uma« in »Kritika razsodne moči« so pomembne kot nujen pojav v zgodovini človeštva in šele vse tri Kritike skupaj dopuščajo kvalificirano analizo temeljnih pojmov Kantove teoretične in praktične filozofije. »Razmišljanja o čustvu lepega in vzvišenega« so izšla v njegovem rojstnem mestu, Königsbergu, leta 1764. V njih Kant analizira čustveno stanje človeka: »Kaj pa je na človeku lepo in vzvišeno, posebno v moralnem oziru? Med moralnimi lastnostmi je vzvišena zgolj prava *krepost*. Prava krepost je samo tista, ki je v skladu z načeli« (Kant 1937: 9).

Ne bi imela dovolj prostora, da popišem vse tiste prelepe Kantove misli, ki bi jih moral prebrati sleherni človek, toda med najlepša razmišljanja zagotovo sodi Kantov opis melanholije, ki izvira iz njegove globoke osebne poteze:

*»(...) Ta omiljena melanholija izvira iz tiste groze, ki jo čuti utesnjena duša, kadar polna velikega naklepa vidi nevarnosti, ki jih mora premagati. Ni to pomanjkanje življenjske radosti in ždenje v mračni otožnosti, marveč posebna dojemljivost za vse, kar je vzvišeno. Če vidi mož, ki se ravna po načelih, ne pa po spremenljivih, čeprav mikavnih slepilih lepote, trpečega človeka, si bo dejal: »Pomoči mu moram, ne zato, ker je moj prijatelj ali tovariš ali pa ker mi bo dobroto vrnil s hvaležnostjo, marveč zato, ker je človek in, kar se zgodi človeku, se zgodi tudi meni.« Zaradi tega se njegovo ravnanje naslanja na najvišjo stopnjo dobrohotnosti v človekovi naravi. (...) Človek melanholične naravi se malo meni za to, kako sodijo drugi, kaj imajo za dobro ali za resnično, v tem se opira le na svoje lastno spoznanje. (...) Zgovornost je lepa, zamišljena molčečnost vzvišena. On je dober varovalec svojih in tujih skrivnosti. Resnicoljubnost je vzvišena in on sovraži laži in hlimbo. V njem je visoko čustvo o dostojanstvu človeške narave. Ceni samega sebe in ima človeka za bitje, ki mu gre spoštovanje. Ničvrednega hlapčevstva ne trpi, njegove plemenite prsi dihajo svobodo. Vse verige, od pozlačenih, ki jih nosijo na dvoru, do težkega železa sužnja na galeji, so mu priskutne. Samemu sebi in drugim je strog sodnik in neredko naveličan sebe in sveta. Če se ta značaj izrodi, se nagiba resnost k otožnosti, pobožnost k zanesenjaštvu, svobodoljublje h gorečnosti« (Kant 1937: 14, 15).*

---

<sup>52</sup> V Kantovi filozofiji je razlikovanje med umom in razumom bistvenega pomena: pri njem razum (Verstand) zavzema manj odlično mesto kot um (Vernunft), ki je višja in sploh najvišja spoznavna sposobnost. Vse naše spoznanje se po Kantu začne s čuti, nato vmes poseže razum, ki s svojimi miselnimi kategorijami ureja izkustvene vtise in se konča v umu. Um je neodvisen od čutnega izkustva, razumski pojmi so mu le gradivo.

Te besede najbolj pričajo o načelnosti, stanovitosti, subtilnosti in plemenitosti genijalnega uma ter velikega moralnega učitelja Immanuela Kanta.

### **3.2 METAFIZIČNA NAČELA KREPOSTNEGA NAUKA**

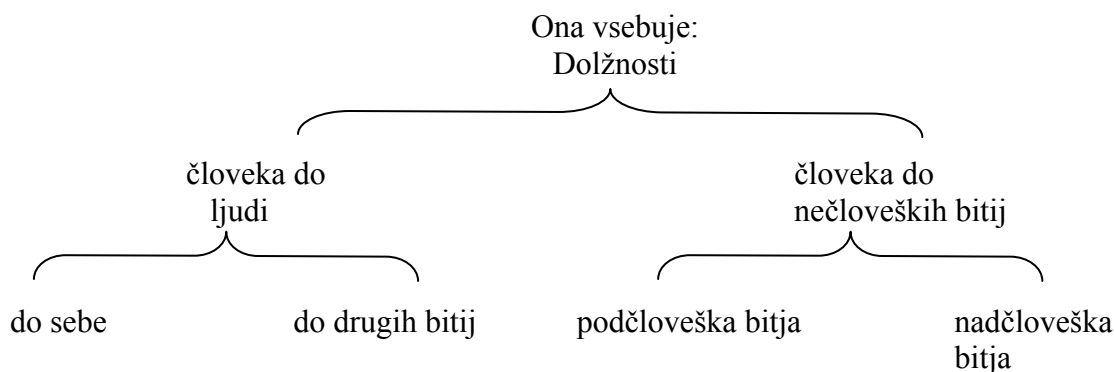
Če v nekaterem predmetu obstaja *filozofija*<sup>53</sup> (sistem umnega dognanja s pomočjo pojmov) takrat mora tej filozofiji ustrezati sistem čistih umnih pojmov, neodvisnih, o katerem koli pogoju zrenja, tj. metafizika. Iskanje prvih temeljev krepostnega nauka ni ne brezkoristno ne smešno. Kant pravi, da zares nobeden moralni princip ne temelji na čustvih, kot se dejansko misli, temveč je nič drugega kot nejasno mišljena metafizika, ki je značilna za umno ureditev vsakega človeka. Ni namreč vseeno, s katerimi *pobudami* se nekdo navaja na dobro namero. Za krepostne dolžnosti ne obstaja zunanja zakonodaja. Zakon, na katerem temelji dolžnost v etiki, ne more biti zakon dolžnosti za učinkovanje, ampak le za maksime učinkovanja. Etično dolžnost je treba pojmovati kot široko, ne kot ozko. Vsaka *krepostna obveznost* (obligatio ethica) ni tudi *krepostna dolžnost* (officium ethicum). Samo spoštovanje zakona še ne utemeljuje nekega namena kot dolžnost; samo namen kot dolžnost je krepostna dolžnost. Tako da obstaja le ena krepostna obveznost, toda številne so krepostne dolžnosti. Vsaka delitev etike<sup>54</sup> se po Kantu nanaša le na krepostne dolžnosti. Splošna delitev etike je na *elementaren nauk* in *nauk o metodi*. (glej Kant 1999: 198). Etika se ukvarja s širokimi, pravni nauk z ozkimi dolžnostmi ter zaradi tega zapada v *kazuistiko*. Kazuistika ni znanost, temveč veja pri iskanju resnice. Je fragmentarno vtkana v etiko. Vajenje uma sodi v etiko kot nauk o metodi moralno-praktičnega uma. Protiutež *didaktiki* kot metodi teoretične vaje v praksi je *asketika*. Asketika poučuje, kako naj se primeni in kultivira krepostna moč in volja.

---

<sup>53</sup> Filozofija: *philein* pomeni ljubiti, *sophia* pa modrost. Torej, lahko jo razlagamo kot ljubezen do modrosti.

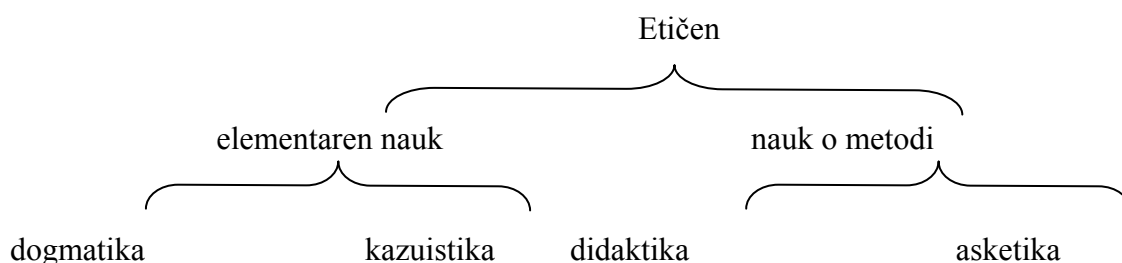
<sup>54</sup> Etika – g. ethika je nauk o nravi, o morali (lat. mos, mores – običaj, šega).

### 3.2.1 Prva delitev etike do razlike med subjekti in njihovimi zakoni



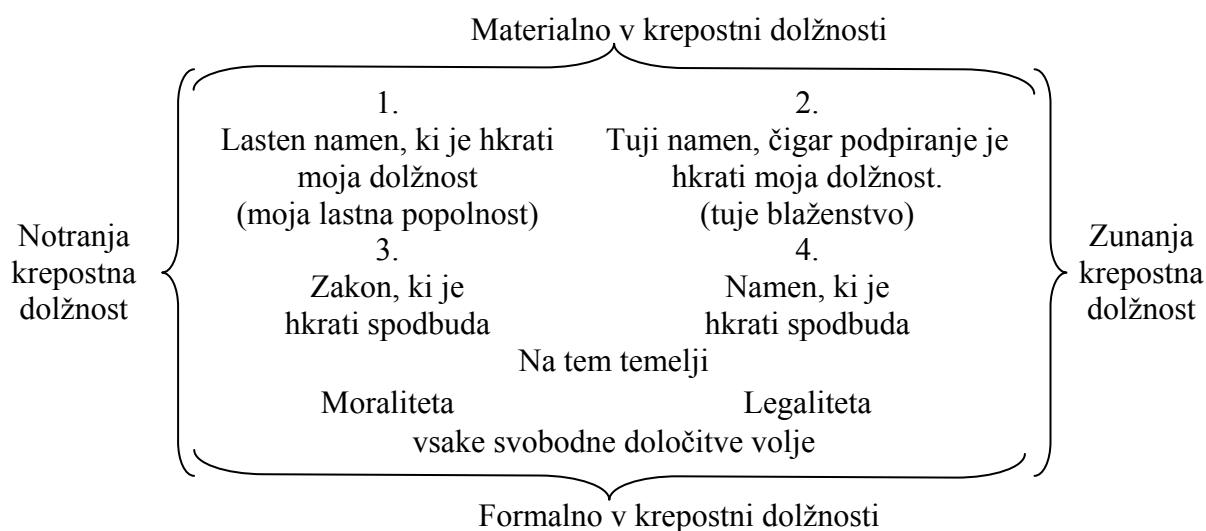
Vir: (Kant 1999: 198).<sup>55</sup>

### 3.2.2 Druga delitev etike do principov sistema čistega praktičnega uma



Vir: (Kant 1999: 198).<sup>56</sup>

### 3.2.3 Shema krepostnih dolžnosti



Vir: (Kant 1999: 184).<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Prevod avtorja.

<sup>56</sup> Prevod avtorja.

<sup>57</sup> Prevod avtorja.

### 3.3 DIALEKTIKA KANTOVSKEGA KREPOSTNEGA NAUKA

Etika (*philosophia moralis*), *krepostni nauk*,<sup>58</sup> nauk o dolžnostih. Etika bi se tudi lahko definirala kot sistem namenov čistega praktičnega uma. Vse, kar se človek manj da fizično pisiljevati a več moralno, je bolj svoboden. Svoboden je tisti, ki se ne upira glasu dolžnosti. Krepostna dolžnost se bistveno razlikuje od pravne v tem, da je v primeru pravne dolžnosti možna zunanja moralna prisila, medtem ko krepostna dolžnost počiva le na svobodni samoprisili. Z duševno močjo razumemo moč odločitve nekega človeka, kot s svobodo obdarjenega bitja; se pravi, če ta vlada s samim seboj. Veliki zločini so paroksizmi v katerih duševno zdravega človeka obsede jeza. Etika ne daje zakonov za ravnanje, ampak le *maksime ravnanja*. Širša kot je dolžnost, bolj nepopolna je obligacija človekovega delovanja in obratno. Nepopolne dolžnosti so samo krepostne dolžnosti. Njihova izvršitev je *zasluga* (*meritum*), njihova kršitev ni takoj *krivda* (*demeritum*), ampak le *moralna ničvrednost*, razen če je subjektivno načelo, da se tej dolžnosti ne podredi. V prvem primeru se moč odločitve imenuje krepost<sup>59</sup> (*virtus*) dokler se njena slabost v drugem ne imenuje *hiba* (*vitium*) ampak *nekrepost* oz. primanjkljaj moralne moči (*defectus moralis*). Vsako delovanje nasprotno dolžnosti, se imenuje *prekršek* (*peccatum*). Namerni prekršek, ki je postal načelo, ustvarja tisto, kar imenujemo hiba (*vitium*).

#### 3.3.1 O dolžnosti

(...) »Dolžnost! ti je vzvišeno veliko ime, ki ga ne vsebuješ, ni postalo nič priljubljeno, ker je to tisto, kar s sabo prinaša klečeplazenje, zahteva poslušnost, čeprav ne grozi z ničemer, kar bi v duši spodbujalo naravni odpor in bi prestrašilo, da bi na ta način priganjalo voljo. Namesto tega postavljamo le zakon, ki v duši sam od sebe najde pristop, ki sam od sebe, proti svoji volji, vseeno zase pridobi čaščenje (čeprav se mu ne podvrže vedno), ne pridobiva vedno istočasno tudi ravnanja po zakonu, pred katerim nagnjenosti utihnejo, čeprav v ozadju delujejo proti njemu! Kje se nahaja tvoj vir in kje se nahaja koren tvojega plemenitega porekla, ki ponosno obdaja vsako

---

<sup>58</sup> V originalu: Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen; Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (A), Zweiter Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.

<sup>59</sup> Tako kot beseda *Tugend* (krepost) poteka od *taugen* (biti primeren) tako in *Untugend* (nekrepost), poteka od *zu nichts taugen* (ne biti primeren za nič).

*sorodstvo z nagnjenji, toda izhajanje iz tega korena je nujni pogoj tiste vrednote, ki jo lahko dajo ljudje le sami sebi? (...)*« (Kant 1974: 128, 129).<sup>60</sup>

Največja človekova moralna popolnost je, da izvršuje svojo dolžnost in to zaradi tega, ker mu je to dolžnost. Zakon ne sme biti le pravilo, ampak tudi pobuda njegovih ravnanj. Zakon nalaga, da se pravzaprav maksima ravnanja, temelj obveznosti, ne išče v čulnih vzpodbudah (prosperitetah ali izgubah), ampak izključno v zakonu. Človek se nikoli ne more tako zagledati v globinu lastnega srca, da bi bil do kraja prepričan v čistost svoje moralne tendence, čeprav nihče ne dvomi v njegovo zakonitost. Kant loči *dobrohotnost* (amor bonevolentiae), ki je lahko neomejena, ker ne potrebuje ničesar in *dobrotvornost*, ki izhaja iz dejstva, da je naše samoljublje neločljivo od potrebe po tem, da nas imajo drugi radi. Del svojega blagostanja moram žrtvovati za druge v upanju, da mi bo žrtev povrnjena, pri čemer ni mogoče natančno določiti meje, do katere to lahko sega. Čeprav je bolečina, ki jo slaba vest povzroča človeku, moralnega porekla, je le-ta po učinku samo telesna, tako kot jeza, strah in vsako drugo bolano stanje. Preprečiti, da bi nekoga zajelo notranje izjedanje, seveda ni moja dolžnost, temveč njegova stvar; ampak zagotovo je moja dolžnost, da ne počnem ničesar, kar bi ga, glede na človeško naravo, lahko navedlo na nekaj, zaradi česar ga bo kasneje grizla vest. Skrb za moralno zadovoljstvo nima določenih meja in je zaradi tega široko obvezujoča krepost. Krepost je moč človekove maksime pri izvrševanju dolžnosti. Vsaka moč se spoznava le na osnovi preprečitev, ki jih lahko obvlada.

Vrhovni princip krepostnega nauka se glasi: »*Deluj le glede na tisto maksimo, zaradi katere lahko hkrati hočeš, da postane obči zakon*« (Kant 2005: 52). Po tem principu je človek namen tako sebi, kakor tudi drugim in ni pooblaščen sebe in drugih uporabljati kot sredstvo (pri čemer je do drugih lahko tudi indiferenten). Človekova dolžnost je, da sebi kot namen postavi človeka. To načelo krepostnega nauka kot kategorični imperativ ne dopušča nikakršnega dokazila, ampak le dedukcijo čistega praktičnega uma. *Čisti um* je torej moč postavljanja namenov. Maksime ravnanja zmeraj vsebujejo nek namen (zaradi tega praktični um). Elementi, ki tvorijo pojem pravne dolžnosti, so zakon, moč in volja, ki določa maksimo. V imperativu, ki nalaga krepostno dolžnost poleg pojma samoprisile, je prisoten še pojem namena, ne tistega, ki ga nekdo lahko ima, ampak tistega, *ki ga mora imeti*. Brezpogojni namen praktičnega uma je, da naj bo krepost sama sebi namen. Moralna moč se pridobiva tako, da se *moralna pobuda* (predstava o zakonu) dopolni z *motrenjem* (contemplatione) dostojanstva čistega umnega zakona v nas kot tudi z *vajo* (exercitio).

---

<sup>60</sup> Prevod avtorja.



Nekatera obeležja morale so takšna, da tisti, kateremu manjkajo, ni dolžan, da jih poseduje. To so *moralni občutek, vest, ljubezen do bližnjega* in *samospoštovanje*. Ta obeležja niso objektivna zato, ker moralnost na njih temelji na subjektivnih pogojih občutljivosti, na pojem dolžnosti. *Moralni občutek* ima vsak že zakoreninjen v sebi in je dolžnost potemtakem samo, da se ta občutek kultivira in jača sorazmerno z občudovanjem njegovega nedoumljivega prazačetka. Moralni občutek je kot ugodje ali nelagodje le subjektiven in ne predstavlja nobenega dognanja. Za dobro in slabo nimamo posebnega čuta – kot tudi ne za resnico, temveč gre za občutljivost svobodnega hotenja za vzpodbude čistega praktičnega uma. Brez kakršnega koli moralnega čustva ni nihče. Prav tako kot moralni občutek tudi *vest* ni nekaj, kar se lahko pridobi in ne obstaja dolžnost, da se pridobi, ampak jo vsako bitje že od prazačetka nosi v sebi. Vest s svojim dejanjem vzpodbuja moralni občutek. Če se nekdo zaveda, da je deloval v skladu z vestjo, takrat se od njega ne more nič več pričakovati oz. iskati glede krivde ali nedolžnosti. On je le obvezan poučiti svoj razum o tem, kaj je dolžnost in kaj ni.

Dolžnost je *kultivirati lastno vest, izostriti pozornost na glas notranjega sodnika in uporabiti vsa sredstva, da se ta glas tudi poslušša*. Dolžnost je tudi *delati dobro* drugim ljudem v skladu s svojimi možnostmi, ne glede na to, ali jih imamo radi ali ne. Sovraštvo do soljudi je vedno grdo, tudi če gre za popolno odvrčanje od ljudi (separatistična mizantropija). Dobrohotnost je torej vedno dolžnost tudi do mizantropa, ki se preprosto ne more imeti rad, vendar pa se mu še vedno lahko dela dobro. Ko rečemo: ljubi bližnjega svojega, kakor samega sebe, to ne pomeni, da je treba najprej ljubiti, šele potem na osnovi ljubezni delati dobro, ampak pomeni: *delaj dobro svojemu bližnjemu, pa bo tvoja dobrodelnost v tebi prebudila človekoljubje* (kot večino pripravljenosti na dobrodelnost) (Kant 1999).

Za eno dolžnost se lahko najde le eden in edini razlog njene obligacije in če se za to navajata dva ali več razlogov, takrat je to gotov znak, da noben pravi dokaz še sploh ne obstaja ali da gre za več različnih dolžnosti, ki se dojemajo kot ena. Vsi moralni dokazi se lahko filozofsko izvajajo le iz pojmov s pomočjo *umnega dognanja* in ne s pomočjo konstrukcije pojmov kot v matematiki (množica dokazov za eno in isto postavko). Krepost je moralna moč volje človeka pri izvrševanju njegove dolžnosti, ki je moralno prisiljevanje s pomočjo lastnega zakonodajnega uma, v primeru, da se njegov um sam konstituirava v silo, ki udejanja zakon. *Moralna moč* je kot pogum (*fortitudo moralis*), ki z njo ustvarja največjo in edino resnično človekovo vojaško čast. Samo z njo je človek svoboden, zdrav, bogat itn.. In je ne more zgubiti, ker ima v posesti samega sebe. Za notranjo svobodo sta bistveni dve stvari: da človek

v danem primeru *obvlada sebe* (animus sui compus) in da je *sam svoj gospodar* (imperium in semetipsum), tj. da ukroti svoje afekte in obrzda svoje strasti. *Nrav* (indoles) je v teh dveh stanjih plemenita (erecta) ali neplemenita (indoles abiecta). Afekti in strasti se bistveno razlikujejo med seboj. *Afekti* pripadajo čustvu, če le–to onemogoča razmišljanje, ki je pred njim. Zaradi tega se imenuje afekt, hiter, nenaden, srdit (animus praeceps). Nasproti afektu je *strast*, čutno hrepenjenje, ki se pretvarja v permanentno nagnjenost (npr. sovraštvo nasproti besu). Torej, če krepost temelji na notranji svobodi, je za človeka pozitivna, ker vsebuje zapoved, naj človek vse svoje moči in nagnjenja podvrže oblasti uma, se pravi, naj gospodari s samim seboj. Krepost vedno napreduje in se hkrati vedno znova začinja od začetka. Le–ta je objektivno nedosegljiv ideal, čeprav je dolžnost človeka, da se mu nenehno približuje. Hibe, ki so v nasprotju s to dolžnostjo, so *laž*, *skopost in lažna ponižnost* (prilizovanje). Te tri lastnosti nasprotujejo karakterju ljudi kot moralnih bitij.

### 3.3.2 *O laži*

Ko se človek opazuje le kot moralno bitje, je največja poškodba njegove dolžnosti do sebe nasprotje resnice oz. *laž* (aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere).<sup>61</sup> *Brezčastnost*, ki spremlja laž, kot senca spremlja tudi lažnivca. Laž je lahko zunanja ali notranja. Pri zunanji laži postane človek predmet prezira v očeh drugih, pri notranji pa v lastnih očeh. Laž je odmetavanje in uničenje lastnega človeškega dostojanstva. Resnici se reče še poštenje, pa tudi čast in iskrenost. Za tendenciozno neresničnost oz. laž ni treba, da je drugim škodljiva, da bi bila razglašena kot nedostojna. Vzrok laži je lahko lahkomiselnost ali dobrodušnost. Laž ima lahko celo dober namen, ampak *način*, na katerega se ta namen želi doseči, je kljub temu ničev postopek, ki v človeku izziva prezir do samega sebe. Človek kot moralno bitje (homo noumenon) ne more samega sebe kot telesno bitje (homo phaenomenon) uporabljati kot govorni stroj, neodvisno od svojega notranjega namena, ampak mora izpolniti pogoj ustreznosti tega namena s svojo izjavo ter je obvezan na resničnost do samega sebe. *Neiskrenost* je le pomankljivost vesti oz. iskrene izpovedi pred lastnim notranjim sodnikom. Neiskrenost zasluži najbolj resen prezir – ko je vrhovno načelo resničnosti enkrat prizadeto, se zlo neresničnosti razširja tudi na odnos do drugih ljudi.

---

<sup>61</sup> Eno nesti odprto v ustih, drugo pa zaprto v srcu.

### 3.3.3 O skoposti

Pod pojmom *skopost* Kant razume zmanjševanje lastnega užitka v sredstvih za prijetno življenje pod mero resničnih potreb. To je v nasprotju s dolžnostjo do samega sebe. Kant loči maksimo *pohlepne skoposti* (kot razsipnosti) in maksimo *varčne skoposti*. Pri prvi gre za pridobivanje in ohranitev vseh sredstev ugodnega življenja z namenom, da se v njih uživa. Druga se nanaša na pridobivanje in ohranjanje vseh sredstev prijetnega življenja, ampak brez namena, da se v njih uživa (namen ni užitek, temveč le posedovanje). Postavka, da v ničemer ni treba delati ne preveč in ne premalo, ne pove ničesar, ker je tautološka. Kaj pomeni delati preveč ali premalo? Kant na tem mestu zavrača Aristotla in njegove maksime (*Est modus in rebus, medium tenere beati, virtus consistit in medio*). Obstaja mera v stvareh, sredine so se držali srečneži, vrlina temelji sredini...). *Med resnico in lažjo ni sredine* (kot *contradictorie oppositis*), toda sredina zagotovo obstaja *med odprtostjo in zadržanostjo* (kot *contrarie oppositis*). Pri tistemu, ki izraža svoje mnenje, je zagotovo resnično tisto, kar le-ta govori, ampak on s tem ne izreka celotne resnice. Torej, ne da se določiti kje je sredina, ker ima vsaka krepostna dolžnost svoj prostor uporabe. O tem, kaj je treba narediti, lahko odloča le razsodna moč po pragmatičnih načelih razboritosti in ne po moralnih načelih. Tukaj gre za široko dolžnost (*officium latum*). Ideal je torej približevanje krepostni popolnosti, ne pa sama krepostna popolnost. Biti preveč kreposten oz. preveč oddan svoji dolžnosti, pravi Kant, bi pomenilo isto kot *narisati eno ravno črto preveč ravno...*

### 3.3.4 O prilizovanju

Človek kot subjekt moralno praktičnega uma je vzvišen, ker se ne more ceniti kot sredstvo za tuje niti lastne namene. Človek je sam sebi namen, ker poseduje *dostojanstvo* (absolutno notranjo vrednost) ter s tem sili vsa ostala umna bitja, da ga spoštujejo. Človeštvo v njegovi osebi je objekt spoštovanja, ki ga on lahko zahteva od slehernega človeka in ga tudi ne sme izgubiti. Torej, človek mora najprej spoštovati sebe, odvisno od tega, ali sebe jemlje za *čutno bitje* (po svoji živalski naravi) ali pa kot *inteligibilno bitje* (po svoji moralni ureditvi). Krepostna dolžnost je, da se tuje sovraštvo ne povrne s sovraštvom ali maščevanjem, ker človek nosi v sebi že dovolj lastne krivde in je njemu samemu oproščanje še kako potrebno. *Kazen*, kakršna koli že, se ne sme določiti iz sovraštva. Zaradi tega je tudi *pomirljivost* (*placibilitas*) človeška dolžnost. Zmernosti v zahtevah oz. dobrovoljnemu omejevanju

samoljublja enega človeka s samoljubljem drugega se reče *skromnost*. Neskromnost človekove zahteve po spoštovanju se imenuje *aroganca* (arrogantia). Dojemanje neke stvari kot ničvredne je *prezir*. Vsak človek je že po pravu deležen spoštovanja od soljudi, kar je vzajemno in tudi njegova obveznost do vseh ljudi. Že sama pripadnost človeštvu je dostojanstvo. Noben človek ne more služiti kot sredstvo ter ima dolžnost priznavati dostojanstvo vsakemu drugemu človeku. Prezirati (contemnere) druge oz. odvzeti jim spoštovanje, pomeni nasprotovati dolžnosti, ker gre za ljudi. Po svojemu namenu, ki je hkrati tudi dolžnost, človeku ni treba stremeti prilizovalno ali služabniško (animo servili). Ni se mu potrebno odrekati svojemu dostojanstvu, temveč se mora zmeraj zavedati vzvišenosti svoje moralne ureditve, kar pomeni zavedati se samospoštovanja do samega sebe. Zavest in občutek neznatnosti človekove moralne vrednosti v primerjavi z zakonom se imenuje *ponižnost* (humilitas moralis). Zaničevanje kakršne koli lastne moralne vrednosti v upanju, da se bo s tem pridobila nekakršna sposojena, je *moralno-lažno prilizovanje* (humilitas spuria). Zmanjševanje lastne moralne vrednosti (hinavstvo in dobrikanje), ki se izmišljuje, da se pridobi naklonjenost, je lažna (hinavska) ponižnost, ki je v nasprotju z dolžnostjo do samega sebe.<sup>62</sup> Človek torej poseduje *neminljivo dostojanstvo* (dignitas interna), ki mu vliva *spoštovanje* (reverentia) do samega sebe. Kant meni, da dolžnost do dostojanstva človeškosti v nas lahko izpolnimo, če:

1. Ne postanemo sužnji drugih ljudi.
2. Ne dopustimo, da drugi nekaznovano omejujejo naše pravice.
3. Ne delamo dolgov, za katere nismo prepričani, da jih bomo lahko vrnil.
4. Ne sprejemamo dobrodelnosti, ki je ne potrebujemo in nismo hinavski, lenobni ali celo beraški.
5. Če smo varčni, da ne bi prišli na beraško palico.
6. Tarnanje in javkanje, celo vpitje zaradi telesne bolečine ni človeka dostojno, najmanj v primeru, da smo jo sami zgrešili.
7. Klečanje je v nasprotju s človekovim dostojanstvom, celo če gre za občudovanje nebeških predmetov. Kdor iz sebe naredi črva, naj se kasneje ne pritožuje, da gazijo po njem (glej Kant 1999: 221).

---

<sup>62</sup> Beseda *heucheln* (licemerno se obnašati) je pravzaprav *häuchlen* in je izpeljana iz besede *Hauch* (dih), ki pomeni stokajoči vzdih, ki prekinja govor (Stoßseufzer); beseda *Schmeichlen* (laskanje) poteka od besede *Schmiegen* (povijanje). (Kant 1999: 220).

Zavest o notranjem sodniku v človeku (pred katerim se njegove misli obtožujejo ali opravičujejo med seboj), je *vest*. Vsak človek ima vest, ki mu vliva samospoštovanje (respekt). Vest kot senca nenehno spremlja človeka. On se sicer na razne načine lahko omamlja ali uspava, ko pa se vsaj občasno ozre vase, ne more uiti njenemu strašnemu glasu. Tudi v najhujšem primeru, ko je človek skrajno pokvarjen, se lahko ne ozira nanjo, ampak tudi takrat jo še vedno sliši. Vest je izvorna intelektualna lastnost, ki je tudi moralna (ker je predstava o dolžnosti). V stvareh, ki se dotikajo vesti, se človeku pred odločitvijo najprej pojavlja *opozorilna vest* (praemonens), potem pa *skrajna ozirnost* (scrupulositas). Pripisovati nekomur široko vest, pomeni isto kot imenovati ga brezvestneža. Prva zapoved vseh dolžnosti do samega sebe se glasi: *Nosce te ipsum*,<sup>63</sup> glede na tisto moralno do svoje dolžnosti, do svojega srca; ali je le-to dobro ali hudo, ali je izvor tvojih dejanj čist ali umazan. Moralno samodognanje, ki stremi k temu, da prodre v globino človeškega srca, je začetek modrosti, ki je sestavljeno iz soglasja volje nekega bitja s končnim namenom. Celotna ideja religije po Kantu izhaja iz našega lastnega uma in jo mi sami ustvarjamo, da sebi obrazložimo namen v celoti sveta ali jo uporabimo kot pobudo za naša ravnanja. V praktičnem smislu je torej dolžnost vsakega človeka, da ima religijo.<sup>64</sup>

*Dobrodelnost* do siromaka je dolžnost, to usmiljenje vključuje tudi odvisnost njegove blaginje od naše velikodušnosti, ki ga hkrati poniža; dolžnost je, da se prejemniku prizanese in dovoli, da ohrani svoje dostojanstvo. *Človekoljubje* (filantropija) je dolžnost vseh ljudi, ker se mora vsak držati etičnega načela popolnosti. Želim si, da se vsak do mene obnaša dobronamerno, torej moram biti tudi jaz dobrohoten do soljudi. Človek, ki se dobro počuti le takrat, ko je dobro tudi vsem drugim okrog njega, se imenuje filantrop. Tisti, ki mu je dobro le, ko gre drugim slabo, je mizantrop. Človek, ki mu je vseeno, kako je drugim – samo, da je njemu dobro je egoist (solipsist). Dobrohotnost splošnega človekoljubja je največja po obsegu, ampak najmanjša po stopnji. Če rečemo, da v dobrem nekega človeka sodelujemo samo v skladu s splošnim človekoljubjem, takrat nas on ne zanima preveč, ampak še vedno nismo do njega ravnodušni. *Ljubezen* je stvar čustev in ne hotenja; ne morem ljubiti zaradi tega, ker hočem, še manj pa zato, ker potrebujem (ne morem bit prisiljen na ljubezen); se pravi dolžnost, da se ljubi, je neumnost. Ljubezen, ki prebuja ugajanje (*amor complacentiae*), je edina prava ljubezen. Ampak trditi, da je le-to dolžnost (kot ugodje, ki je neposredno povezano s predstavo o eksistenci nekega predmeta), se pravi, da nekoga prisilimo, da v

---

<sup>63</sup> Spoznaj samega sebe!

<sup>64</sup> »Različnost religij: čuden izraz! Prav kakor bi govorili o raznih moralah. Lahko so različne vrste vere in zgodovinska sredstva, ki se ne tičejo religije, ampak so se porabljala v zgodovini njenega razšrjanja in spadajo v območje znanosti, in prav tako razne religijske knjige (Zendavesta, Vede, Koran), toda le ena religija, veljavna za vse ljudi in vse čase« (Kant 1937: 79).

nečem uživa, je protislovno. Spolna nagnjenost se ravno tako imenuje ljubezen, ki je za čutila največji užitek, ki pravzaprav izhaja iz uživanja druge osebe. Ta užitek sodi v moč poželenja oz. v *strast par excellence*. Takšna ljubezen ni ne ljubezen iz ugajanja, ne ljubezen iz dobrohotnosti (ker obe zavračata čutni užitek), temveč sodi v užitek *sui generis*, ker poželenje pravzaprav nima nič skupnega z moralno ljubeznijo, čeprav je lahko z njo v tesni povezavi, če se ji pridruži praktičen um s svojimi omejitvenimi pogoji.

*Hvaležnost* je privrženost do neke osebe zaradi izkazanega dobredelstva. Hvaležnost je sveta dolžnost. Svet je takšen predmet morale, katerega obveznost se nikoli ne more popolnoma uničiti (tisti, ki se obvezuje, še vedno ostaja obvezan). Obveznosti zaradi prejetega dobredelstva se človek ne more znebiti. Prednost zasluge ima vedno tisti, ki jo podarja oziroma ki je v dobrohotnosti bil prvi. Hvaležnost pravzaprav ni ljubezen, ki jo prejemnik čuti do svojega dobredelnika, temveč je samo spoštovanje do njega. Že sama srčna dobrohotnost obvezuje hvaležnost. *Sočutje in milost* (*sympathia moralis*) nista dolžnosti sami po sebi, a vendarle je dolžnost sodelovati v usodi bližnjega in je zaradi tega naša posredna dolžnost kultiviranje naravnih (estetičnih) občutkov usmiljenosti. Če bi se vsa dobredelstva na svetu omejila le na pravne dolžnosti, bi vendarle izostalo človekoljubje, *moralni okras sveta*, da bi se le-ta pokazal kot lepa, moralna celota v vsej svoji popolnosti, kot pravi Kant.

*Zavist* (*livor*) je nagnjenost nekoga, da dobrobit drugih ljudi pospremi z bolečino, čeprav le-ta ne škoduje njegovi dobrobiti. Ko le-ta preide na dejanja, zavisti rečemo kvalificirana, drugače gre le za *nevoščljivost* (*invidentia*). Zavist je posredno hudobna nastrojenost oz. odbojnost, da tuja dobrobit zasenči našo zato, ker svoje ne merimo po njeni notranji vrednosti, ampak le v primerjavi z dobrobitjo drugih in to ocenitev čutno doživljamo. Zavist je zagotovo v nasprotju s človekovo dolžnostjo do samega sebe. Ravno nasprotna sočutju je *škodoželjnost*. Če se nekdo veseli tuje nesreče in je celo privoščljiv, takrat gre za latentno sovraštvo do ljudi in je pravo nasprotje ljubezni do bližnjega, ki nam je dolžnost. Najbolj skrajna oblika škodoželjnosti je *maščevalnost*. Le-ta si lasti največjo pravico in celo obveznost, da se tuja škoda naredi za svoj namen.

### ***3.3.5 O hibah, ki žalijo dolžnost spoštovanja drugih ljudi***

*Nadutost* (*superbia*) je nagnjenost temu, da se vedno postavlja nekaj nad nečim in sodi v določeno zvrst *častohlepja* (*ambitio*). Nadutost se razlikuje od *ponosa* (*animus elatus*) ter tudi od častoljubja oz. skrbi, da se lastno človeško dostojanstvo v primerjavi s tujim ne zmanjša.

*Ošabnost* je nepravična in je v nasprotju z dolžnim spoštovanjem ljudi. Le-ta je tudi neumnost oz. prazna uporaba sredstev za nekaj, kar sploh ni vredno, da bi bilo namen v enem razmerju. Je tudi norost. Ampak morda najmanj opaženo je, da je ošaben človek v duši podel.

*Obrekovanje* (obstrectatio) je neposredna nagnjenost k temu, da se brez posebne tendence razglaša nekaj, kar škoduje spoštovanju ljudi in nasprotuje dolžnemu spoštovanju do človeka nasploh. Namesto, da se zlobno naslajamo nad pomankljivostmi drugih ljudi, da bi se na ta način afirmirali kot dobri, je naša krepostna dolžnost, da tuje hibe prikrijemo s tančico človekoljubja.

*Posmehljivost* je nagnjenost k posmehovanju drugim ljudem, ki iz tujih pomankljivosti naredijo neposreden predmet lastne zabave. To se imenuje *zloba* in je povsem različna od šale. Posmeh tujim pomankljivostim, resničen ali namišljen, s tendenco, da se neki osebi odvzame spoštovanje ter tudi nagnjenost k takšnemu vladanju, *zajedljivost* (spiritus causticus), imata v sebi nekaj zlobnega in zaradi tega sodita v težje poškodbe dolžnosti spoštovanja drugih ljudi.

### **3.3.6 Občutje spoštovanja**

Človek ni obvezan, da izrazito spoštuje druge (preprosto kot ljudi) oz. da jim izkazuje pozitivno velespoštovanje. *Spoštovanje*, ki smo ga dolžni izkazovati drugim ljudem, je le negativna dolžnost. Celotno spoštovanje, do katerega je človek po naravi obvezan, je *spoštovanje do zakona* na splošno (revere legem); splošna in brezpogojna človekova dolžnost je, da spoštuje ta zakon in ne, da spoštuje ljudi nasploh ali jim izkazuje kakršno koli pozornost (reverentia adversus hominem). Različno spoštovanje, ki ga kažemo ljudem v skladu z njihovimi različnimi lastnostmi glede na njihovo starost, spol, poreklo, stan, moč itn., ne moremo izčrpno razvrstiti v metafizična načela krepostnega nauka, ker so le-ta subjektivna in utemeljena na posamičnih določbah. Kant govori o *čistih umnih principih krepostnega nauka*. O spoštovanju pravi takole:

»Čaščenje se vedno nanaša le na osebe, nikoli na stvari. Slednje pri nas lahko vzbujajo nagnjenja in če govorimo o živalih (npr. konji, psi itd.), celo ljubezen, ali pa, z druge strani, strah, kot npr. morje, vulkani, grabežljive zveri. Le-te nikoli ne vzbujajo čaščenja. Nekaj, kar se temu občutku približuje, je občudovanje nečesa, toda to se kaže kot afekt oz. čustvo, ali stremenje za nečim, lahko se nanaša tudi na stvari, npr. na zelo visoke gore, velikost, obilico nebeških teles, moč in hitrost nekih živali

*itd.. Toda vse to ni čaščenje. Obstajajo ljudje, ki za nas predstavljajo predmet ljubezni, strahu ali občudovanja, ki sega celo do stremenja za nečim, toda kljub vsemu temu za nas ne morejo biti predmet čaščenja. Prav take občutke lahko pri nas povzroča šaljivo razpoloženje nekogar, njegova prisrčnost, njegove odlike, njegova moč, njegov položaj, ki ga ima med drugimi, toda še vedno manjka notranje čaščenje, ki bi mu ga izkazovali. Fontanelle govori: pred osebo z visokim činom se priklanjam, toda moj duh se pred njim ne priklanja. Jaz bi lahko samo še dodal: pred nizkim, običajnim državljanom, človekom, v katerem vidim v določenem obsegu pošten karakter, česar pa se ne zavedam v svoji notranjosti, se priklanja moj duh, pa če to hočem ali ne – kakor koli visoko dvigujem glavo, s čimer mu ne bi želel dovoliti svojega priznanja, samo da on ne bi spregledal mojih odlik. Zakaj? Njegov vzor mi predoča zakon, ki podira mojo domišljavost, če ga vzporejam s svojo držo, istočasno pa sem še primoran ravnati po tem zakonu; torej vidim pred sabo njegovo izvedljivost, se pravi realizacijo, kot dokazano dejstvo. V sebi se ne zavedam niti ene stopnje poštenosti, toda čaščenje vseeno ostaja. Kot je namreč v človeku vse, kar je dobro, vedno pomanjkljivo, podira zakon, ki smo si ga predočili, vseeno še vedno moj ponos. Za to mi daje merilo človek, ki ga vidim pred sabo, toda njegova nepoštenost, ki mu je kljub vsemu lahko lastna, mi ne more biti tako znana, kot mi je lahko znana moja lastna nepoštenost; zato se mi torej ta človek pojavlja v čistejši luči. Čaščenje je tribut, ki ga zaslugam ne moremo kratiti, pa če hočemo ali ne. Tako ga navzven lahko zadržujemo, torej obvladamo, toda ne moremo preprečiti, da ga v notranjosti ne bi občutili» (Kant 1974: 117, 118).<sup>65</sup>*

### **3.3.7 O zedinjenju ljubezni s spoštovanjem v prijateljstvu**

*Prijateljstvo* je zedinjenje dveh oseb z enako vzajemno ljubeznijo in spoštovanjem. Le-to je ideal sočutja in sodelovanja v dobrobit med ljudmi, zedinjenih z moralno dobro voljo ter jih vključitev tega ideala v njihovo vzajemno nagnjenost dela dostojne sreče in dejstva, da je prijateljstvo med ljudmi dolžnost. Prijateljstvo je sicer le ideja, vendar je stremljenje za le-tem častna dolžnost, ki jo um nalaga. Princip ljubezni nalaga približevanje, princip spoštovanja pa odbojnost; meja pristnosti je izražena v načelu, da se tudi najboljšim prijateljem ni treba pretirano približati drug drugemu. Prijateljstvo je v svoji čistosti in

---

<sup>65</sup> Prevod avtorja.



popolnosti, ko se zamišlja kot doseženo, piščeva muha. Aristotel je dejal: »*Prijatelji moji dragi, prijatelj je ni!*« S stališča morale je dolžnost enega od prijateljev, da drugega opozori na njegove pomanjkljivosti, toda druga polovica občuti to kot manjko pričakovanega spoštovanja. Zdi se mu, da le-tega ni več ali pa da je že izpostavljen možnosti izgube spoštovanja, ker ga prijatelj nenehno opazuje in kritizira. Prijateljstvo naj ne bo razmerje zaradi vzajemne koristi, ampak naj bo čisto moralna zveza. *Pomoč* drugega v primeru nuje se ne sme dojemati kot določbeni temelj prijateljstva. *Pomoč* naj se dojema kot zunanji izraz notranje srčne dobrohotnosti, pri čemer *je ni treba preizkušati*. Če eden od prijateljev sprejme pomoč drugega, takrat le-ta lahko računa z enakostjo v ljubezni, toda ne v spoštovanju, ker jasno vidi, da je za eno stopnjo nižji oziroma da je odvisen. Moralno prijateljstvo je popolno zaupanje dveh oseb pri vzajemnem razkrivanju svojih skrivnostnih čustev. Človek je družbeno bitje, ki v svoji kulturi stanja družbe čuti ogromno potrebo po zaupanju drugim ljudem. Po drugi strani pa se boji, da bi drug lahko zlonamerno uporabil njegove misli in se čuti prisiljenega, da večino svojega mnenja obdrži zase. Marsikdo bi se rad pogovarjal o drugih ljudeh, o vladi, o religijskem prepričanju, ampak se za to ne sme opogumiti: deloma zaradi tega, ker bi sogovornik lahko to zlorabil, deloma pa, ker obstaja možnost izgube sogovornikovega spoštovanja, če bo v svojem razlaganju povsem iskren. Če pa se vendar najde nekdo, ki je razumen, nekdo, s katerim smo lahko povsem odprti in mu popolnoma zaupamo, takrat si lahko damo duška razlaganju svojih misli. Vsak človek ima svoje skrivnosti in ne sme slepo zaupati drugim ljudem zaradi neplemenitega načina razmišljanja, ki se pripisuje večini in tudi zaradi nepravilnega razsojanja in razlikovanja večine ljudi za tisto, kar se lahko pove, od tistega, kar se ne sme povedati zaradi indiskrecije. Vse te lastnosti se kuriozno redko pojavljajo pri enem samem subjektu. Kant temu pravi *rara avis in terris, et nigro simillima cygno*.<sup>66</sup> (Kant 1999: 256).

Z najbolj rafinirano tenkočutnostjo Kant govori o *koristoljubju*:

»*Navada je pač, da imenujemo koristno samo to, kar ustreza našim grobejšim občutkom, kar nam priskrbuje obilje jedi in pijače, razkošje v obleki in opremi ali razsipnost v gostijah, čeprav ne uvidevam, zakaj ne bi mogli vsega, karkoli je mojemu najživahnejšemu čustvu poželjeno, prištevati h koristnim rečem. A tudi če vse prištejemo tja, je vendar tisti, ki mu gospoduje koristoljubje, človek, s kakršnim ne smemo o finejših nagnjenjih nikoli umovati. Po tem nazoru je piščanec seveda boljši od papige, kuhinjski lonec koristnejši od porcelanskega posodja, vse bistrourne glave sveta niso za enega kmeta, in prizadevanje, da bi se odkrila oddaljenost stalnih zvezd,*

---

<sup>66</sup> Redki ptič na zemlji, zelo podoben črnemu labodu.

*naj se odloži, dokler si ne bomo na jasnem, kako je treba voditi plug na najbolj dobičkonosen način. Toda kako nespametno je spuščati se v tak prepir, v katerem je nemogoče, da bi drug drugega speljali k soglasnim občutkom, ko čustvo ni prav nič soglasno! In vendar bo človek najbolj grobih in prostaških občutkov mogel opaziti, da za tiste mikavnosti in prijetnosti življenja, ki bi jih na videz najlažje pogrešali, najbolj skrbimo, in da bi nam za mnogotera prizadevanja preostalo malo vzmeti, če bi jih hoteli izločiti. In tudi je pač malokdo tako grob, da ne bi občutil, da nas nravno dejanje vsaj našega bližnjika tem bolj vzgibava, čim dlje je od sebičnosti in čim bolj se v njem vidijo ona plemenitejša gibala» (Kant 1937: 20, 21).*

### **3.4 O DOLŽNOSTIH DO SAMEGA SEBE**

Obstajajo človekove dolžnosti<sup>67</sup> do samega sebe, ker če bi domnevali, da takšnih dolžnosti ni, potem sploh ne bi bilo nikakršnih, tudi zunanjih dolžnosti ne. Kant meni, da imamo obveznost do drugih le, če jo imamo najprej do samega sebe. *Dolžnosti do samega sebe*<sup>68</sup> se delijo glede na njihovo obliko in vsebino; med njimi so ene *omejitvene* (negativne dolžnosti) in druge *razširitvene* (pozitivne dolžnosti). Omejitvene se nanašajo na moralno samoohranitev, razširitvene na lastno izpopolnitev. Obe sta krepostni dolžnosti. Prva dolžnost pripada človekovem *moralnem zdravju* kot predmetu njegovega zunanjega in notranjega čuta za ohranitev lastne narave v njeni popolnosti (ad esse). Druga dolžnost pripada *moralnem bogatstvu* (ad melius esse), ki je sestavljeno iz posedovanja moči in spada v njegovo lastno kulturo. Prvo načelo dolžnosti do sebe je vsebovano v reku: *živi v skladu z naravo* (Naturae convienter vive). Drugo načelo glasi: *bolj popoln bodi, kot te je ustvarila narava* (perfice te ut finem). Obstaja tudi subjektivna delitev človekovih dolžnosti do samega sebe. Po njej človek sebe dojema kot bitje, ki je *animalno* (telesno) in *moralno*, ali pa le kot moralno bitje. Dolžnost moralnega bistva se sklada z maksimo človekove volje po dostojanstvu človeštva v njegovi lastni osebi.

*Namen* je sposobnost človeka, da svoja dejanja izbere sam za razliko od živali, rastlin ali mineralov, ki so determinirani. Namen osebe je avtonomen v primeru, ko je določljivo

---

<sup>67</sup> Moralne dolžnosti po Kantu lahko razdelimo na takšne, ki so proti sebi in proti drugim, ter na popolne in nepopolne. Popolne dolžnosti ne vsebujejo nobenega, nepopolne pa določen maneverski prostor vedenja, kar ni relativiranje veljavnosti dolžnosti, temveč relativiranje glede na področje uporabe (npr. obstaja dolžnost, pomagati drugim, maneverski prostor pa je v tem, komu pomagam; tako bi starši prej pomagali svojim otrokom, kot pa tujcem).

<sup>68</sup> Če delujem v skladu s dolžnostjo, je to legalnost, če pa delujem zaradi dolžnosti, je to moralnost, dobra volja.

oziroma ko je transcendirano vse, kar je sicer v notranjosti osebe, toda izven njenega namena. Heteronomija je v nasprotju s tem dana takrat, ko daje čutnost razloge za določilo. Šele moralni (torej z *umom določeni*) namen je avtonomen, daje sam sebi svoj zakon, s čimer je prosto *negativen* (neodvisen, prost vsakršne materije) in *pozitiven* (prost, da določa samega sebe), torej predstavlja prost namen; čisti praktični um, moralni namen in prosti namen so potemtakem sinonimi. To je abstrakcija vseh materialnih razlogov za določilo, ki za neki zakon niso primerni, s čimer pa ostane formalno določilo. Neprimerno je na primer načelo blaženosti: svoj namen določam po občutku ugodja ali neugodja, ki ga pričakujem pri neki stvari. K čemu naj bi um potem še obvezoval? Objektivno praktično načelo, ki določa moj namen, zakon, obstaja v obliki dolžnosti ali v obliki dolga kot imperativ, saj človek ni čisto umsko bitje in potemtakem človekov namen ni že po naravi dober.

### 3.4.1 O samomoru

Kant navaja kot popolno dolžnost do samega sebe dolžnost, *da sami sebe ne ubijamo*. Na tem mestu razlaga, da je v protislovju ubiti samega sebe iz ljubezni do sebe, če nas isto nagnjenje priganja do tega, da živimo. Tako si po Kantu ne moremo zamisliti nobenega naravnega zakona, po katerem bi človek smel ubiti sam sebe zaradi ljubezni do sebe. Zato bi *samomor* bil v nasprotju s kategoričnim imperativom v svoji prvi formulaciji. Toda, ali je temu zares tako? Ali si zares ne moremo predstavljati, da bi lahko obstajal svet, v katerem bi vsak človek imel svobodo določiti kdaj in kako umre? Takšen svet si vsekakor lahko predstavljamo in obstajajo kulture, ki so še do pred kratkim imele suicid za častivredno smrt. Kot primer bi lahko vzela Japonsko. Tam je postal samomor v toku časa strogo predpisan ritual (*seppuko*),<sup>69</sup> v katerem samuraji za svojega gospodarja ali zaradi omadeževane časti naredijo suicid. Torej, pomisliti moramo na to, da Kant lahko govori samo za evropsko kulturo. Morda v drugih kulturah veljajo druge predstave morale in vrednot, ki so si nasprotujoče z evropskimi predstavami. Toda, če pustimo ob strani te druge kulture, lahko primer suicida vsekakor kritiziramo. Samomor se pač dogaja tudi v naši kulturi in se je zagotovo dogajal tudi v Kantovem času. In če Kant trdi, da samomorilec deluje v skladu z vodilom, da se ubije »iz ljubezni do sebe«, ko življenje vsebuje več neprijetnosti kot radosti, potem hkrati spregleda, da mnogi samomorilci delujejo v afektu panike ali obupa. Ko so 11. septembra 2001 ljudje

---

<sup>69</sup> Seppuko – ritualno razparanje trebuha, privilegij vojnega razreda. Kmetom rokodelcem in trgovcem ni bilo dovoljeno narediti samomora na tak način, smeli pa so izbrati druge oblike samomora (npr. utopiti se, obesiti se).

skočili s strehe gorečega World Trade Centra v smrt, tega zagotovo niso storili iz ljubezni do sebe, temveč iz obupa in panike. Znani so tudi primeri, pri katerih se samomor dogaja iz ljubezni do sebe s kapsulo strupa, ker, denimo, smrti s strupom dajejo prednost pred smrtjo na giljotini. Toda razlika med samomorom s strupom in smrtnim skokom iz WTC-ja je, da se smrt s strupom vendar načrtuje, medtem ko so se ljudje, ki so skočili, zelo nenadno soočili z brezupno situacijo obupa in panike.

Kantov primer suicida kot primer za to, da ima človek popolno dolžnost do sebe, da življenje za vsako ceno zadrži, po mojem mnenju ni povsem prepričljiv. Če je nekdo smrtno bolan ali trpi neznosne bolečine, je zagotovo ljubezen do sebe dejavnik, ki ga v tej situaciji lahko privede do tega, da konča svoje življenje. Toda, kaj govori proti temu, končati svoje življenje, ko življenje sestavljajo samo še bolečine in trpljenje, in ima določena oseba pred očmi samo še smrt? V takšni situaciji človek morebiti ni več sposoben misliti razumno in tudi ni več sposoben živeti moralno življenje. V takšni izjemni situaciji samomor lahko postane legitimni izhod. Sicer pa isto velja za človeka, ki je zblaznel, ali za tistega, ki je v paniki. Kant ima gotovo prav, ko trdi, da je suicid iz ljubezni nizkoten. Toda tukaj bi, po mojem mnenju, moral argumentirati jasneje, da bi lahko upoštevali možnost izjemnih situacij.

### **3.4.2 O razvoju dispozicij**

Kot primer za nepopolno dolžnost do samega sebe, Kant navaja, kot tretji primer *razvoj dispozicij*. Z dispozicijami meri, poleg telesnih, predvsem na duševne dispozicije, ki iz človeka naredijo človeka. Kajti v svojem primeru meri na talente, ki bi ga s pomočjo določene kulture »lahko pretvorili v človeka, ki bi bil uporaben za najrazličnejše namere« (Kant 2005: 39). Pri tem je zanimivo, da Kant uporabi konjunktiv, torej »bi bil uporaben«. S tem je povedano, da talent ne vodi avtomatično do tega, da človek, ki talent razvije, postane uporaben človek. Kajti *talent* sam tukaj ni dovolj. Če ga ne negujemo in ne uporabljamo, pri določenem človeku ostaja kot *neuporabni dar narave*. In prav tukaj Kant dodaja, če človek razvije talent oziroma dar narave in ga ne uporablja, ne uporablja tudi možnosti, ki bi lahko nastale z uporabo nadarjenosti. In tukaj Kant po pravici govori, da ne more biti volja tega človeka tisto, da bi maksima, da svojih darov narave ne bi uporabljal, postala splošni zakon. Kajti, če bi vsak človek svoje talente pustil zakrneti, bi to imelo za posledico, da, na primer, nobena znanost ne bi bila mogoča, ker je znanost v veliki meri odvisna od talenta.

Kant sicer priznava, da si je vsekakor mogoče predstavljati družbo, ki darov narave ne neguje; imenuje npr. prebivalce južnih otočij. Toda brezdelnež zagotovo ne bi mogel želeti, »da bi brezdelje postalo splošni zakon narave, ali bi ga kot takšnega pridobili z naravnim instiktom« (Kant 2005: 39). Utemeljitev tega izreka Kant vidi v potrebi razumnega bitja, da svoje talente popolno razvije, da bi jih uporabljalo v svojo korist. Šibko točko v Kantovi argumentaciji vidim v tem, da tudi prebivalci južnih otočij, ki svoje življenje uporabljajo za pohajkovanje, zabavo in razmnoževanje, z eno besedo za užitek, spadajo k zvrsti človeka. Kajti pogojeno s tem, da ti ljudje svoje talente pustijo zakrneti v brezdelju, ne more biti naravnega zakona, ki bi človeku zapovedal, naj svoje talente razvija v lastno korist. Torej splošni naravni zakon, ki pravi, da naj bi vsak človek opustil razvijati naravne darove, ki so mu dani, ne bi kršil že obstoječega naravnega zakona. Izgleda, da je tudi uporaba besede *užitek* tukaj nekoliko enostranska. Kajti vsekakor je mogoče talent podpirati in pri tem občutiti užitek. Užitek ni nujno znak brezdelja. Ljudje uživamo v različnih stvareh; pisanju, slikanju, igranju klavirja, lahko uživamo tudi v kuhanju. Užitek ima v tem primeru za Kanta vseskozi negativen pomen. V »Kritiki razsodne moči« pravi:

*»Nikoli pa se um ne bo pustil prepričati, da ima eksistenca človeka, ki živi samo za to, da bi užival (pa čeprav v tem pogledu na moč dejaven), vrednost na sebi, tudi če je pri tem kar najbolj koristno sredstvo za druge, ki jim gre vsem prav tako le za uživanje, in sicer v toliko, kolikor prek simpatije uživa v vsem njihovem zadovoljstvu. Človek daje svojemu bivanju kot eksistenci osebe absolutno vrednost le s tem, kar dela, ne da bi se oziral na užitek, popolnoma svoboden in neodvisen od tega, kar bi mu kot pasivnemu lahko dajala narava. In sreča v vsem obilju svojih prijetnosti še zdaleč ni brezpogojno dobro« (Kant 1999: 48, 49).*

Primere dolžnosti, ki jih je uporabil Kant, je zagotovo mogoče kritizirati. Problem lahko vidimo predvsem v posploševanju, ki se ga je lotil Kant. Toda ne smemo spregledati, da je bil Kant avtor iztekajočega se osemnajstega stoletja in je »*Utemeljitev metafizike nravi*«<sup>70</sup> izšla leta 1785. Zato moramo pri obravnavanju primerov vedno imeti pred očmi, da je Kant lahko črpal samo iz primerov svojega časa in so se primeri, ki jih navaja, njemu zdeli prepričljivi, toda sčasoma so začeli izgubljati dokazno moč, ker je na področju znanosti prišlo do novih spoznanj. Toda kategorični imperativ kot takšen obdrži svoj pomen kot pomemben testni postopek za moralne standarde, tudi če nas imenovani primeri povsem ne prepričajo. Kajti bilo bi napačno, če bi merili pravilnost teorije na izbranih primerih, ki se jih vsekakor da

---

<sup>70</sup> V originalu: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

zamenjati in nadomestiti z drugimi, ki boljše ponazorijo dolžnosti. Samo zato, ker primeri niso najbolj ustrezni, še ne pomeni, da je teorija napačna.

Kant naloge transcendentalne zastavitve v praktični filozofiji ne vidi v izumljanju novih moralnih načel. Razume jo kot utemeljitev univerzalne morale, ki ne velja za nikogar, če ne velja za vse, ne glede na prostorsko–časovne pogoje, se pravi za umna bitja nasploh. Naloga njegove univerzalne morale ni, kot sem že rekla, da izumlja novo moralo, ampak da odkrije in zapiše formule, ki na ustrezen način opredeljujejo moralnost. Pojem *formule* istoveti s prezentacijo nečesa absolutnega, neke enkrat za vselej dane in veljavne resnice. Ta resnica je kategorični imperativ, ki je zmožen dokazati, da so lahko empirična dejanja človeka vendar nekaj več in nekaj drugega kot le zadovoljevanje »ljubega sebstva«. *Riha* pravi, da »Utemeljitvi« vendar manjka nekaj bistvenega: »njena analiza še ni zmožna izumiti forme, ki je lastna formuli kategoričnega imperativa. Formula nam predstavlja kategorični imperativ kot zakon, ki brezpogojno zahteva ustrezno delovanje, vendar nam ne pove ničesar določenega ne o vsebini, ne o naslovniku, ne o okoliščinah tega delovanja. Kategorični imperativ zavezuje edino s predstavo o obči zakonodajni formi delovanja, vsebinsko gledano pa je njegova zapoved popolnoma brezsmiselna, ni kaj več kot »smisel brez pomena«. A prav ta absolutna brezpomenskost moralnega zakona je način, kako je čisti moralni akt navzoč v empiričnem dejanju« (Riha v Kant 2005: XLV). Torej eden temeljnih očitkov, ki so naslovljeni na Kantovo moralno filozofijo v današnjem času, je zagotovo tisti o njenem abstraktnem *univerzalizmu*. (glej Riha v Kant 2005: LIII). Osrednji problem Kantove praktične filozofije je konstrukcija razmerja med umom in čutnostjo. Problem tega razmerja je, da se vsak izmed obeh vzpostavi v svoji identiteti šele v razmerju z drugim. Ni enega brez drugega, sočasno pa tudi nista možna. Gre za razmerje, ki je nujno in nemožno hkrati.

Razširjeno mnenje je, da je Kant v osnovi etik ter da je utemeljitev morale izhodišče njegove filozofije. V njegovih moralnih in pravno-filozofskih spisih se čuti stanoviten moralni patos, ki prežema njegovo politično filozofijo in je tudi osnovni credo njegovega celotnega opusa. Kant zagovarja edinstveno zvrst morale, moralo, ki temelji na čistemu praktičnemu umu oz. moralo, v kateri prihaja do izraza absolutna vrednost človeka. Izraz nprav, v Kantovi uporabi besede *Sitten*, nakazuje na isti koren besede prava in morale. Osnovo Kantovega izlaganja metafizičnih temeljev krepostnega nauka predstavlja delitev na dolžnosti do drugih in dolžnosti do samega sebe. Slehera obveznost do sočloveka hkrati izhaja iz dolžnosti do samega sebe. Predelujoč delitev dolžnosti je Kant v etičnem elementarnem nauku razložil

konkretno vsebino popolnih in nepopolnih človeških dolžnosti do samega sebe kot animalnem in moralnem bitju hkrati ter krepostne dolžnosti do drugih ljudi glede na njihovo stanje.

### **3.5 UTEMELJITEV METAFIZIKE NRAVI**

»Utemeljitev metafizike nravi« poleg treh kritik sodi k najpomembnejšim spisom Kanta. Prikazuje nam, na kakšno metafiziko je Kant meril s svojim kritičnim delom. Poskuša odkriti osnovo, na kateri se da zgraditi kritična metafizika nravi: kot osnovo potrebne povezave med zakonom in voljo. »*Utemeljitev metafizike nravi*« je sestavljena iz treh delov; prvi vodi od enostavnega npravstvenega spoznavnega razuma do filozofskega, drugi del vodi od tu do metafizike nravi, tretji pa od te do kritike praktičnega razuma. V predgovoru k »Utemeljitvi« Kant trdi, da mora biti na razpolago kritika, ki nudi za metafizične osnove pravne in moralne doktrine ter da je kritika čistega praktičnega razuma edina resnična utemeljitev metafizike nravi. V predgovoru eksplicitno zapiše, da se »Utemeljitev metafizike nravi« ne imenuje »Kritika čistega praktičnega razuma«, ker le-ta opravi le del tega, kar naj bi po njegovem mnenju opravila zadnja (glej Kant 2005: 7). Kant morale ni želel iznajti, temveč je izhajal iz danega moralnega izvida, da bi povzdignil osnovni racionalni element, torej element, ki je sposoben metafizike.

#### **3.5.1 O pojmih za razumevanje kategoričnega imperativa**

Za pravilno razumevanje *kategoričnega imperativa* je pomembno, da najprej razjasnimo naslednje pojme: »*dobra volja*«, »*delovanje, kot ga zahteva dolžnost*«, »*delovanje iz dolžnosti*«, »*maksima*« in »*hipotetični imperativ*«. Pri tem naj bi upoštevali predvsem razliko med hipotetičnimi in kategoričnimi imperativi. Da bi določili, kaj je dobra volja, je potrebno vedeti, kaj Kant sploh razume pod *človekovo voljo*. Za razliko od živalske volje, ki lahko deluje samo po naravnih zakonih, torej je vedno določena z nekim predhodnim vzrokom, ima razumno bitje sposobnost delovati po predstavah praktičnih zakonov. To pomeni, da je pojem dolžnosti, da človekova volja ni določena z zakonom, temveč ima možnost samoodločanja. »Utemeljitev metafizike nravi« se začinja s stavkom: »*Nikjer na svetu, da, nasploh tudi zunaj njega, si ne moremo misliti ničesar, kar bi lahko brez omejitve imeli za dobro, kot izključno dobro voljo*« (Kant 2005: 393). Po tej pomembni Kantovi ugotovitvi ni dobro nič razen dobre

volje (bona voluntas). Ta pa je samo do te mere dobra, kot je naše hotenje dobro samo po sebi. To pomeni, da Kant dobre volje ne meri po tem, ali le-ta doseže kakršenkoli namen. Zanj je pomembno samo notranje prepričanje osebe, ki deluje. Brez omejitve dobro pri tem pomeni, brezpogojno ali absolutno dobro. Da bi bili dobre volje, mora človekova volja biti pogoj zaradi samega sebe. »Dobra volja ni dobra zaradi tega, kar povzroča ali kar naredi, ni dobra zaradi svoje primernosti, da doseže kak zastavljeni smoter, ampak edino zaradi hotenja, se pravi *dobra je na sebi (...)*« (Kant 2005: 10). Pogoj dobre volje je oblika zakonitosti, ki je sama brezpogojna, ker je dana sama po sebi.

Ko je Kant pojem dobre volje uvedel in pojasnil, ga poveže s pojmom dolžnosti. Najprej Kant trdi, da vsebuje pojem dolžnosti dolžnost dobre volje – tudi s določenimi pridržki. Preden pridemo k tem določenim pridržkom, je za preprečitev protislovja na tem mestu pomembno vztrajati pri tem, da Kantova formulacija jasno pove, da je pojem dolžnosti tisto, kar vsebuje pojem dobre volje in ne obratno. Kaj so torej ti pridržki oz. pogoji, pod katerimi pojem dolžnosti vsebuje pojem dobre volje? Kant na osnovi primerov uvaja razlikovanje med različnimi motivacijami delovanj; do njih lahko pride zaradi dolžnosti ali pa zaradi nagnjenja. Dobra volja je takrat dobra, ko je določena povsem na osnovi dolžnosti. Kant razlikuje med delovanji, ki so v *skladu z dolžnostmi*, in delovanji *zaradi dolžnosti*. Za delovanje v skladu z dolžnostmi gre takrat, ko je delovanje nastalo zaradi nagnjenja in se naključno ujema s tem, kar je dolžnost. Tega delovanja po Kantu ne bi imeli za moralno, temveč samo za legalno, saj je vsekakor naravnano na nagnjenja ali smotre.

O *moralni vrednosti* delovanja odloča torej subjektivna motivacija. Če je nek trgovec pošten, to še zdaleč ne pomeni, da deluje zaradi dolžnosti, lahko je npr. le zaskrbljen zaradi dobrega glasu svoje trgovine. Za Kanta je odločilno delovanje zaradi dolžnosti. Kot že rečeno, je za takšno delovanje značilno, da se ne ravna po določenih nagnjenjih, namenih ali smotrih, temveč po maksimah.

Pod *maksimo* Kant razume subjektivno načelo namena. Dokler je naravnano na smoter, človekovo delovanje ni podvrženo mehaničnim zakonom. Kot delovanje iz svobode se izvaja po predstavi načel (maksim), lahko pa se tudi zgodi, da tvorjenje maksim izvajalcu samemu ostane skrito. Maksima je torej načelo delovanja, ki si ga zada človek.<sup>71</sup> Zato tudi velja le za tega določenega človeka. Temu načelu tako ne moramo dosoditi absolutne veljave, lahko ga

---

<sup>71</sup> Maksima je subjektivno načelo delovanja. Razlikovati jo je treba od objektivnega načela, in sicer od praktičnega zakona. Maksima vsebuje praktično pravilo, ki ga določa um v skladu s pogoji subjekta (pogosto v skladu z njegovo nevednostjo ali tudi nagnjenji), in je torej načelo, po katerem deluje subjekt. Zakon pa je objektivno načelo, veljavno za vsako umno bitje, in načelo, po katerem naj deluje, se pravi imperativ.



znova razveljavimo. Ker imajo maksime samo subjektivno veljavnost, morajo obstajati drugi zakoni, ki so lahko splošni in objektivno veljavni.

*Imperativi* so formule, ki izražajo razmerje med objektivnimi zakoni namenov na splošno in subjektivno nepopolnostjo človekove volje (ali nepopolnostjo namena razumnih bitij na splošno).

Toda določilo na osnovi maksime ni dovolj, da bi neko delovanje izvedli zaradi dolžnosti, temveč mora biti maksima podvržena preverjanju s pomočjo kategoričnega imperativa. Za nadzor moralnosti maksim je kategorični imperativ zelo pomemben. Predstavlja trenutek refleksije človeka glede svojih maksim.

Nemogoče je namreč, da bi le na podlagi izkušenj ugotovili, ali je bilo neko dejanje opravljeno iz dolžnosti ali pa le v skladu z dolžnostjo. Vedno je mogoče, da za dejanjem, ki je tudi po najostrejšem preizkusu videti moralno, v resnici delujejo nam neznana skrita gibala samoljubja. Kantovo stališče, da pri oceni moralne vrednosti dejanj, »*ne gre za dejanja, ki ji vidimo, ampak za tista njihova notranja načela, ki jih ne vidimo*« (Kant 2005: 24), ne implicira obstoja dveh svetov, vidnega sveta videza in nevidnega sveta bistev.(!) Kantove utemeljitve moralne filozofije v resnici sploh ne zanima problem, ali moralna dejanja izkustveno obstajajo ali ne. Zanima jo samo vprašanje, ali lahko um apriori, »*sam zase in neodvisno od vseh pojavov*« določa voljo.

### **3.6 O IMPERATIVIH**

V splošnem Kant *imperative* razdeli na hipotetične in kategorične. Imperativ je hipotetičen, če je dejanje, ki ga je treba opraviti, sredstvo za nekaj drugega, kar želimo doseči. Kategoričen pa je imperativ, če dejanje ni sredstvo za neko drugo namero, ampak je nujno samo na sebi, tj. brezpogojno, zgolj zaradi umnega načela, ki določa voljo. Dvodelni razdelitvi imperativov je v »Utemeljivih« dodana še tročlena, saj se tudi hipotetični imperativi delijo na dve vrsti; *problematične* imperative, ki so imperativi večine oz. tehnični imperativi; gre za množico praktičnih pravil za doseganje različnih smotrov, ne glede na to, ali so ti umni ali ne. In drugič na *asertorične* imperative ali tudi imperative preudarnosti.<sup>72</sup> Za razliko od problematičnih imperativov ima ta druga zvrst hipotetičnih imperativov smoter, ki je skupen vsem ljudem, in

---

<sup>72</sup> Besedo *preudarnost* Kant razume v dveh pomenih, v prvem lahko pomeni preudarnost v razmerju do sveta (Weltklugheit), v drugem pa zasebno preudarnost. Prva je veččina, ki jo ima kak človek, da vpliva na druge in jih uporablja za svoje namere. Druga je uvid, da je treba vse te namere združiti v prid njegove lastne trajne koristi. Pravzaprav je druga tista, na katero je zreducirana celo vrednost prve, in tisti, ki je preudaren na prvi način, ne pa na drugi, za tega bi lahko bolje rekli: je premeten in prekanjen, v celoti pa nepreudaren (Kant 2005: 32).

sicer sreča. Za obe zvrsti velja: kdor hoče smoter, hoče tudi sredstvo zanj. Imperativa sta torej z ozirom na hotenje analitična: to pomeni, da je v hotenju objekta ali smotra že vsebovano hotenje dejanj in sredstev, ki so nujni za njegovo uresničitev.

Preden Kant prihaja k formulaciji kategoričnega imperativa, ga jasno razmeji od hipotetičnega imperativa.

*Hipotetični imperativ* se odlikuje s tem, da se ga uporablja zaradi doseganja določenega cilja. Značilnost takšnega imperativa je, da nikoli ne more veljati kategorično, to je brez omejitev, temveč samo pod določenimi pogoji. Hipotetični imperativ velja torej le pogojno, lahko pa ga razumemo tudi kot imperativ spretnosti ali inteligentnosti. Razlika med hipotetičnim in kategoričnim imperativom je torej v tem, da je subjektu nekaj ponujeno pod pogojem, da želi nekaj drugega. Toda pri kategoričnem imperativu mu je ponujeno to, kar že želi; v primeru, ko za to dodatno ustreza predikat »SZ« (je kadarkoli primerno za splošni zakon). Pri kategoričnem imperativu za razliko od hipotetičnega ni nobenih povezav z entitetami, ki so zunaj maksim. Tako postaja jasno, zakaj je Kant formuliral kategorični imperativ. Etika, ki naj bi imela splošno in brezpogojno pravico do veljavnosti, se lahko razloži s takšnim imperativom.

*Kategorični imperativ* je načelo, ki je osnova vseh moralnih pojmov. Po »Utemeljitvi metafizike nravi«, je to zakon, s katerim se mora določiti volja sama. Kategorični imperativ pa ne zahteva razumnosti konkretnega delovanja, temveč nravnost maksime, ki je osnova za le-to. Najprej naj prikažem, kako je Kant prišel do formulacije tega imperativa. Potem bom poskusila analizirati različice Kantovega kategoričnega imperativa.

### **3.6.1 O možnostih kategoričnega imperativa**

Kategorični imperativ predpostavlja pomembno stanje človeka, namreč *svobodo*. »*Svoboda je pogoj, ki služi kot lastnost volje vseh inteligentnih bitij. Svoboda je (...) ratio essendi moralnega zakona, moralni zakon pa je ratio cognoscendi svobode.(...).* (...) Če ne bi bilo svobode, moralnega zakona v nas sploh ne bi bilo« (Kant 1974: 32).

Brez dolžnosti moralne avtonomije je dolžnost nemogoča in samo delovanje zaradi dolžnosti je zares svobodno. Po moralno-teološkem pojmovanju prava, je to delovanje zaradi dolžnosti identično s svobodo. Če človek ne bi bil svoboden, temveč podvržen naravnim zakonom, se ne bi mogel ravnati po imperativu. Če pa bi bil človek na drugi strani čisto racionalno bitje, bi bil zanj kategorični imperativ le opisni stavek. Če bi ga vodil samo razum, bi človek namreč

vedno deloval po tem stavku. Pojem svobode je pri Kantu treba razumeti kot »*regulativno idejo*«, <sup>73</sup> kot tudi pojma »*Bog*« in »*nesmrtnost*«. Razum zahteva, da najdemo ideje, seveda pa tega cilja nikoli ne bo dosegel. To pomeni, da se svoboda ne more dokazati, Kant pa jo prevzema, da bi razvil svojo moralno filozofijo. Kant na eni strani človeka pojmuje kot naravno bitje, ki ga vodijo čutne potrebe ali t. i. »*motivi*«, na drugi strani pa tudi kot inteligibilno, racionalno bitje. V drugem je duša njegove kritične revolucije. Medtem ko je služila v tradiciji, ki sega od Platona do Leibniza, označba inteligibilnega sveta za svet, ki bi ga lahko spoznal samo naš intelekt, Kant pojmuje *inteligibilni svet* za svet, na katerem mi kot potencialno svobodna in v tem že avtonomna bitja sodelujemo, čeprav tega ne moremo razumeti. Po Kantu ima vsak človek možnost, da sam od sebe začne neko verigo delovanj. V kategoričnem imperativu ima kot avtonomno bitje *zakon, po katerem se mora ravnati*. Zdaj pa pokaže samo obliko splošnega zakona. Kategorični imperativ je čisto formalen, osvobojen je vsega empiričnega in tako lahko velja kot načelo splošne etike. S tem ima Kantova etika po pravici vzdevek *formalna ali formalistična etika*. Zaradi splošnosti formulacije lahko imperativ uporabimo za vsako stanje neodločenosti. Kategoričen imperativ ni v zvezi z materijo delovanja, temveč z obliko in načelom, iz česar delovanje sledi ter bistvena dobrot le-tega izvira iz notranjega prepričanja, da naj uspeh kar pride, pa kakršen koli naj bo. Ta imperativ bi lahko imenovali tudi imperativ npravnosti. Pri tem postane še enkrat razvidno, zakaj Kantovo etiko označujemo tudi kot *etiko notranjega prepričanja*. Za moralnost nekega dejanja ni odločilen uspeh, temveč je bistveno edino notranje prepričanje osebe, ki deluje. Pomembna je izbira prave maksime, ki naj bi bila osnova za delovanje. Da bi lahko maksimo preverili na njeno moralnost, se razum obrača na kategorični imperativ. Tukaj želim omeniti še enkrat, da tega npravnostnega zakona ni mogoče prepoznati ali dokazati na osnovi izkušenj. Človek lahko deluje pošteno, toda z gotovostjo ne moremo reči, *zakaj* deluje pošteno. Lahko da »*zakonu izkazuje spoštovanje*«, torej zakonu npravi, prav tako pa je možno, da ima strah pred kaznijo. Obeh vzrokov ne moremo zaznavati. Da bi pokazali moralnost nekega dejanja, bi morali biti sposobni pokazati maksime delujočih, česar pa v resničnosti seveda ni mogoče izvesti. Kant izhaja iz tega, da so le takšna dejanja moralna, ki niso odvisna od nobenih smotrov in nagnjenj. Načelo moralnega občutja Kant šteje k načelu sreče, ker vsak *empirični*

---

<sup>73</sup> Ta pot, da predpostavimo svobodo le kot idejo, ki jo umna bitja postavljajo kot temelj svojih dejanj, zadošča za našo namero, izbral pa sem jo zato, da ne bi bil obvezan dokazati svobodo tudi v njeni teoretični nameri. Tudi če namreč to zadnje ostane nedognano, bi isti zakoni, ki bi zavezovali bitje, ki bi bilo dejansko svobodno, veljali tudi za bitje, ki ne more delovati drugače kakor glede na idejo lastne svobode. Tu se torej lahko osvobodimo bremena, ki pritiska na teorijo (Kant 2005: 63).

*interes*<sup>74</sup> s prijetnostjo, ki jo nekaj daje, pa naj se to dogaja neposredno in brez pričakovanja koristi ali pa z ozirom nanjo, obljublja, da bo prispeval k dobropočutju. Vendar problem pri tem je,

*»da je pojem sreče tako nedoločen, da si jo sicer vsak človek želi doseči, a vendarle ne more nikoli natančno in v soglasju s samim seboj reči, kaj pravzaprav želi in hoče. In sicer zaradi naslednjega vzroka: vsi elementi, ki sodijo k sreči, so v celoti empirični, se pravi, moramo si jih izposoditi iz izkustva, ne glede na to pa je za idejo sreče potrebna absolutna celota, maksimum dobropočutja v mojem sedanjem in v vsem mojem prihodnjem stanju.*

*A nemogoče je, da si končno bitje, tudi če je najbolj uvidevno in hkrati skrajno zmožno, ustvari določen pojem o tem, kaj tu pravzaprav hoče. Če hoče bogatstvo, ali si s tem ne bo nakopal ogromno skrbi, zavisti in obrekovanja? Če hoče veliko spoznanj in uvidov, ali mu to ne bo samo še bolj izostrilo pogleda, tako da bodo zla, ki so zanj trenutno še skrita, a so neizogibna, videti še grozljivejša, ali pa njegovim poželenjem, ki mu že tako ali tako delajo preglavice, naložilo še več potreb? Če hoče dolgo življenje, kdo mu zagotavlja, da ne bo postalo dolga beda? Če hoče vsaj zdravje, ali ni slabo počutje telesa pogosto odvrčalo od pretiravanj, ki se mu neomejeno zdravje ne bi izognilo itn.? Skratka, ni sposoben, da bi s popolno gotovostjo in v skladu s kakšnim načelom določil, kaj bi ga resnično osrečevalo, saj bi za to potreboval vsevednost. Če hočemo biti srečni, torej ne moremo delovati glede na določena načela, lahko delujemo le glede na empirične nasvete, za npr. pravilno prehrano, varčnost, vljudnost, zadržanost itn., za katere nas izkustvo uči, da v povprečju najbolj koristijo dobropočutju« (Kant 2005: 34, 35).*

Torej, Kant je mnenja, da je najbolj nerodno načelo *lastne sreče*, in »ne samo zato, ker je napačno in ker izkustvo oporeka domnevi, da se bo dobropočutje vselej ravnalo po dobrem delovanju, tudi ne zgolj zato, ker ničesar ne prispeva k utemeljitvi npravnosti, saj je nekaj čisto drugega, če hočemo človeka osrečiti ali pa narediti dobrega, nekaj čisto drugega pa, če ga hočemo narediti preudarnega in usmerjenega k lastni koristi ali pa vrlega« (Kant 2005: 57). Zato je prišel do kategoričnega imperativa, ki je neodvisen in se sklicuje na to, da je vedno veljaven.

---

<sup>74</sup> *Interes* je to, s čimer postane um praktičen, se pravi vzrok, ki določa voljo. Zato pravimo le za umno bitje, da je za nekaj zainteresirano, bitja brez uma čutijo le čutne nagibe. Um je samo takrat neposredno zainteresiran za dejanje, kadar je občeveljavnost maksime dejanja zadosten določiten razlog volje. Samo takšen interes je čist. Če pa um lahko določa voljo le s pomočjo nekega drugega objekta poželenja ali pod predpostavko posebnega subjektovnega občutka, je le posredno zainteresiran za dejanje, ker pa ne more sam zase brez izkustva najti ne objektov volje ne kakšnega posebnega občutja, ki bi jo utemeljevalo, bi bil tak posredni interes le empiričen, ne pa čisti interes uma (Kant 2005: 74).

### **3.6.2 Osnovna formula kategoričnega imperativa**

Prvo ali tudi bistveno formulo kategoričnega imperativa Kant navaja, kot sledi: »*Deluj glede na maksimo, ki lahko samo sebe hkrati postavi za obči zakon*« (Kant 2005: 52).

Kant torej poziva k temu, da bi formuliral maksimo, ki bi bila osnova za delovanje. Potem naj bi maksimo preverili na to, ali se jo lahko posploši. Ali lahko želim, da moja maksima postane splošni zakon? Človek naj bi svoje maksime, svoja subjektivna načela delovanja izbiral tako, da lahko istočasno veljajo kot splošni zakon. Drugače rečeno, imperativ zahteva, da se človek poda v perspektivo nekega ustvarjalca, da bi od tod odločal ali njegove maksime lahko veljajo za naravne zakone. Ko neka maksima opravi kontrolo s pomočjo kategoričnega imperativa, je človek prisiljen v to, da po tem imperativu deluje. Za Kanta je odločilni *trenutek refleksije*. Ni dovolj moralna načela določevati po občutkih. Tako je lahko povsem nemoralno tudi neko dejanje, ki se dogaja iz ljubezni. Kategorični imperativ imamo za objektivno instanco za preverjanje subjektivnih načel delovanja. Človek naj bi se z drugimi besedami vživel v svet dejanj, in bi tako preveril svoje maksime. Trenutek »*vživeti se v neki svet*«, preverjanje in sprejem maksime so za Kanta odločilni. Volja naj bi bila določena z razumom. Razum pa naj bi se obrnil na kategorični imperativ, s čimer bi preveril moralnost maksim.

### **3.6.3 Druga različica kategoričnega imperativa**

Če naravo razumemo kot področje, v katerem stvari obstajajo pod določenimi zakoni, k temu spada tudi svet človeških dejanj. Tako Kant kategoričnemu imperativu doda naslednjo obliko: »*(...) ravnaj tako, kot da naj bi maksima tvojega dejanja postala na osnovi tvoje volje splošni naravni zakon*«.

K temu navaja štiri primere, ki bi jih lahko razdelili, kot sledi: obstajajo popolne dolžnosti, ki jih imamo najprej do naše osebe in do drugih ljudi. Tudi pri nepopolnih dolžnosti Kant razlikuje med dolžnostjo, ki jo imamo do sebe, in dolžnostjo, ki jo imamo do drugih. Popolna dolžnost, po Kantu pride do izraza takrat, ko si maksime neprotislovno niti zamisliti ne moremo in je istočasno nočemo hoteti. Nepopolna dolžnost ima lastnost, da se maksime sicer lahko zamislijo, toda ne dajo se istočasno hoteti.

Primeri naj bi ponazorili na eni strani, kako pri posplošitvi maksim prihaja do nezmožnosti v mišljenju in hotenju. Tako gre v drugem primeru za človeka, ki si izposodi denar in ga obljubi vrniti, čeprav ve, da ga ne bo mogel vrniti. Maksima »*če nimam denarja, si ga izposodim in*

*ga obljubim vrniti, čeprav vem, da se to ne bo zgodilo*» se zaradi naslednjega razloga ne da misliti kot splošni zakon. Če neko obljubo vidimo kot samodolžnost, bi napačna obljuba pomenila prav toliko, kot ne prevzemati nobene odgovornosti. Če pa naj bi to veljalo kot naravni zakon, bi iz tega sledila protislovna formulacija, da je z vsako samemu sebi zadano dolžnostjo povezana samemu sebi nezadana dolžnost. Kant tukaj argumentira, če bi postalo splošen zakon in bi vsak, ki potrebuje denar, lahko z lažmi prišel do njega, bi s tem vsaka obljuba postala neverodostojna. Problem je tukaj predvsem v tem, da tisti, ki si denar sposodi in ga ne vrne, sočloveka uporabi le kot sredstvo. To je dejstvo na primer tudi takrat, ko ropar oropa pešca. Kant navaja dalje, da se človek, ko se odloči, da bo z lažjo prišel do denarja, mora vprašati, kaj bi bilo, če bi njegova maksima postala splošni zakon. Potem bi namreč bilo samo po sebi umevno, da bi si v težki situaciji finančno pomagal z napačno *obljubo*. Obljuba sama zase torej izgublja kredibilnost. Pravzaprav pa je tako, da niso vse obljube dane iz finančne stiske. In tudi ni nujno vedno razvidno, ali je tisti, ki prosi za denar, v finančni stiski. To morda drži v mnogih primerih, toda ni vedno avtomatično tako. Tudi če je splošni zakon, da vsak, ki se nahaja v stiski, napačno obljublja, da bi izboljšal svojo situacijo, to še vedno ne pomeni, da so načeloma vse obljube napačne. Sicer bi lahko omejili nekredibilnost obljube, na primer stiske, toda tukaj bi ostal problem, da ne moremo vedno oceniti, ali se nekdo zares nahaja v resni finančni situaciji ali pa bo denar, za katerega prosi, izdal za druge stvari, recimo za nabavo avtomobila.

Torej si vsekakor lahko predstavljamo, da bi lahko postalo splošen zakon, da si vedno, ko smo v stiski in rabimo denar, tega sposodimo z napačno obljubo, da ga bomo vrnili. Prosilec namreč ni prisiljen, da bi svojemu nasproti sedečemu povedal, da denarja ne bo mogel vrniti. Laž je zagotovo nizkotna in bi bilo zares težko predstavljati si svet, v katerem velja splošni zakon, da vsak človek pri vsaki priložnosti laže. Tudi največji lažnivec takšnega sveta ne more želei, saj potem tudi on nikomur ne bi mogel verjeti, ker je laž smiselna samo takrat, ko ji lahko verjamemo. To pa bi bilo nemogoče v svetu, kjer vlada le laž. Toda Kant o tem v svojem primeru ne govori; načeloma govori o lažeh kot o sredstvih v stiski.

Previdnost pa zahteva četrti primer. Če vzamemo maksimo »*če nekdo pride v stisko, mu nočem z ničemer pomagati*« in tako pridemo do rezultata, da tega ne moremo želei zato, ker tudi sami v takšni situaciji ne bi dobili pomoči, prihajamo hitro na pot hipotetičnega imperativa. Kant pa je tukaj nameril svoj pogled na načelno potrebo za pomočjo, kakršno ima »*človek, ker je človek*«. Človekova potreba za pomočjo zanj a priori rezultira iz pojma človek kot končno bitje. Pomoč oziroma dejstvo nekemu stati ob strani torej ni naravnano na posamičen primer, npr. utopitve, temveč na človekovo splošno potrebo za pomoč. Poleg tega

je za Kanta pomembnejša načelna sposobnost človeka biti v stanju zastaviti sam sebi smoter oziroma delovati kot konkretno postavljen smoter. Kant odgovori, da na možnost, da bi maksima ne pomagati drugim, ki jim gre slabše od mene, postala splošni, naravni zakon.

Po njem bi lahko potem »človeški rod sicer obstajal, in brez dvoma celo boljše, kot če vsak čveka o sočutju in dobrohotnosti« (Kant 2005: 40). Kant pa ugotavlja, da nihče ne bi mogel hoteti, da bi postala takšna maksima splošni zakon. Kajti, tako argumentira Kant, v takšnem primeru tudi nihče ne bi pomagal tvorcu takšne maksime, če bi enkrat sam prišel v stisko. Torej bi prišlo za omenjeno osebo do protislovja med ne-hoteti, pomagati in hoteti, da bi ji bilo pomagano, ko je sama v stiski.

Toda, ali mora človek, ki zavrača pomoč drugim, nujno hoteti, da bi drugi pomagali njemu? Kajti če bi bil splošni naravni zakon, da nihče drugemu ne pomaga ali da je deležen ljubezni, obstajajo vsekakor ljudje, ki strogo odvrčajo pomoč drugih, in drugim tudi ne pomagajo ali jim ne omogočijo, da bi bili deležni ljubezni. Zagotovo bi takšnega človeka pomilovali, toda ta bi bil vsekakor v stanju, da bi živel človeško življenje, če izhajamo iz tega, da ljubezen do bližnjega ni dar narave, ki bi bila dana vsakemu človeku. Kant očitno spregleda okoliščino, da imamo tudi maksimo, da ne opravimo samo določenih pomoči, o katerih smo lahko gotovi, da nam samim ne bo potrebno, da bi jih kdaj morali terjati. V takšnem primeru ne prihaja do protislovja med »moči misliti« in »moči hoteti«.

Ta primer ne more povsem prepričati, čeprav je Kantov najboljši primer za kategorični imperativ. Kajti zelo verjetno je, da noben človek ne želi resnično, da mu nihče ne bi pomagal, če je v stiski. Tako si je sicer mogoče predstavljati svet, v katerem ne obstaja ljubezen do bližnjega, toda tak svet nikakor ni zaželen. Če Kantov primer obravnavamo tako, potem je prepričljiv. Toda ko začnemo obravnavati posamezne primere in ne izhajamo iz tega, da ljudje zavrnejo vsako pomoč, temveč samo nekatere, Kantov primer začne izgubljati na trdnosti. Lahko bi zavzeli stališče, da bi v očeh nekega radikalnega zastopnika določene npr. Darwinove evolucijske teorije bilo celo zaželeno, da noben človek ne bi pomagal drugemu, saj bi bil človek v tem primeru podvržen veliko močnejšemu naravnemu izboru, ker bi preživeli le ljudje, ki so se svojemu okolju najboljše prilagodili. Gotovo je takšno mišljenje zelo ekstremno, kljub temu pa si ga je mogoče predstavljati.

Druga formulacija Kantovega imperativa je torej povezana z njegovim razumevanjem človeka kot razumnega bitja. Od človeka se zahteva, da se vživi v položaj višjega racionalnega bitja, stvarnika, in tako preveri, ali bi lahko veljala maksima, ki si jo je izbral kot splošni naravni zakon, kot recimo velja zakon fizike.

### 3.6.4 Tretja formulacija kategoričnega imperativa

Za razumevanje te različice sta zelo pomembna pojma *sredstvo in smoter*. Ta sta znana že od hipotetičnega imperativa. »Če bi želela igrati klavir, moram vaditi«. Smoter, Kant ga imenuje »materialni smoter«, znati igrati klavir, potrebuje torej *sredstvo* vaje. Vsi materialni smotri potrebujejo različna sredstva, da bi jih bilo mogoče doseči. Tako ne morejo biti smotri sami zase. Smoter sam zase bi bil objektivni, formalni, absolutni smoter, ki se za svojo vrednost nima zahvaliti neki postavitvi smotra, ki ga je povzročil, in bi tako bil nekaj, čigar tubit ima že sama po sebi absolutno vrednost. Razen tega mora »smoter sam po sebi« izpolniti najmanj dva pogoja: mora biti v vsakem hotenju »navzoč«, toda istočasno ne sme biti od njega na ta način »pogojen«, kot so tisti smotri, ki šele zaradi materialno določene intence postanejo resnični. Po Kantu pa vsekakor obstaja nekaj, kar ima svoj namen v sebi samem, namreč *človek*. Ta si smoter z ene strani lahko postavi sam, z druge strani pa obstaja nevarnost, da človeka uporabljamo le kot sredstvo.(!)

V tej različici moralnega zakona Kant z določenim ciljem opozarja na ravnanje s soljudmi. »(...) *Deluj tako, da boš človeštvo tako v tvoji osebi, kakor v osebi vsakogar drugega vselej uporabljal hkrati kot smoter, nikoli zgolj kot sredstvo*« (Kant 2005: 45).

S tem, da človek poseduje svobodo, ima istočasno tudi dostojanstvo. Po Kantu ne smemo človeka te svobode nikoli oropati. Vedno ga moramo videti kot namen samemu sebi. Seveda se Kant zaveda tega, da se nikoli ne moremo povsem odpovedati sredstvu v človeku, toda prav zato pove izrecno »nikoli samo kot sredstvo«. To, po mojem razumevanju Kanta, natančno pomeni, da človeka lahko vsekakor uporabljamo kot sredstvo za lastne smotre, toda samo v tem obsegu, da svojega dostojanstva oziroma svobode ne bo povsem oropan oziroma da pri tem ne bo okrnjen. Kant si to različico ogleda le na osnovi primerov, ki jih je podal v drugi formulaciji. Jasno postane, da se lažnivec, ki si izposodi denar z napačno obljubo, poslužuje samo sredstva za doseg smotra in tako deluje nemoralno.

Tri različice kategoričnega imperativa se torej ukvarjajo s tem, kako naj bi delujoča oseba svoje maksime preverila glede splošne zakonitosti, poziva pa se tudi k temu, da maksime preveri glede tega, ali veljajo kot naravni zakon, in končno naj bi se delujoča oseba vživela v svet »smoter – sredstvo«, v katerem drugi ljudje nikoli ne smejo biti obravnavani le kot sredstvo, temveč istočasno tudi kot smoter sam zase.



Četrta in peta formulacija imperativa v načelu ne prinašata ničesar bistveno novega. Vseeno sta pomembni, saj Kant tukaj obrne pogovor na pojem avtonomije oziroma na kraljestvo smotrov.

### **3.6.5 Četrta formulacija kategoričnega imperativa**

Ta formula je zelo blizu prvi različici. »*Deluj... torej le tako, da volja na podlagi svoje maksime obravnava samo sebe hkrati kot vobče zakonodajno*« (Kant 2005: 50).

Kot že rečeno, volja torej ima sposobnost zakonodaje. Za to različico kategoričnega imperativa je pomemben pojem *avtonomije volje*. Kant razmejuje avtonomijo od heteronomije. *Heteronomija* obstaja pri vseh zakonih, ki so določeni iz enega objekta, ki se jih lahko najde le pri naravnih zakonih in se tako lahko srečajo le s čutnim svetom.

*Avtonomija* v kraljestvu narave tvori unikum, kjer bi sicer povsod vladala heteronomija, torej kavzalno določanje s strani nečesar drugega. Avtonomno deluje človek, ki odloča sam o sebi, ki svoja dejanja določa sam. Heteronomija je pravo nasprotje tega načina delovanja. Tam dejanja odločajo in zahtevajo drugi. O človeku torej odločajo drugi. Tukaj moramo še enkrat omeniti, kako pomemben je za Kanta pojem svobode, znotraj katere se človek giba. S svojo avtonomijo ima človek možnost določiti svojo voljo in ni podvržen le naravnim zakonom.

### **3.6.6 Peta različica kategoričnega imperativa**

Tudi pri tem formuliranju je pomembna samozakonodaja človeka. »Potemtakem mora vsako razumno bitje delovati tako, kot da bi bilo na osnovi svojih maksim vselej zakonodajno člen v splošnem kraljestvu smotrov.«

Iz te zahteve rezultira Kantova naslednja splošna formulacija za imperativ z ozirom na njegov smoter: »(...) *deluj z ozirom na vsako razumno bitje (na samega sebe in druge) tako, da bo tvoje delovanje veljalo v tvoji maksimi istočasno kot smoter sam zase*« (Kant 2005: 48, 49).

Kant izrecno vztraja pri neposredno naslednjem, da se tukaj omenjeni pogoji ne razlikujejo od *pogojev primernosti* za splošni zakon. Kantova trditev je torej, da je nekaj samo takrat primerno za splošni zakon, ko ga vsako razumno bitje vsak čas lahko motri kot smoter. Pomembno je, da Kant tukaj ne odkriva nadaljnje predpostavke za kategorični imperativ, temveč zgolj pokaže, da je njegovo najvišje načelo lahko formulirano tudi glede na smoter.

Kmalu za tem Kant uvaja svojo formulacijo kraljestva in smotra, za katerega velja podobno. »Na tak način pa je svet umnih bitij (*mundus intelligibilis*) možen kot kraljestvo smotrov, in sicer na podlagi lastne zakonodaje vseh oseb kot členov. Potemtakem vsako razumno bitje mora delovati tako, kot da bi bilo na osnovi svojih maksim vselej dani člen v splošnem kraljestvu smotrov« (Kant 2005: 54). Formalno načelo teh maksim je: deluj tako, kot da naj bi tvoje maksime služile istočasno kot splošni zakoni (vseh razumnih bitij).

Predstavo *kraljestva smotrov* imamo za Kantov ideal. Pod tem razume povezavo razumnih bitij na osnovi skupnih zakonov. To je možno, ker so vsi ljudje podvrženi zakonu drugega nikoli uporabljati le kot sredstvo (ampak le kot smoter na sebi). »V kraljestvu smotrov ima vse bodisi svojo ceno, bodisi svoje dostojanstvo. Na mesto tega, kar ima ceno, je mogoče postaviti tudi nekaj drugega kot ekvivalent; kar pa je nasprotno vzvišeno nad vsako ceno, kar torej ne priznava nobenega ekvivalenta, ima dostojanstvo. (...) To pa, kar je edini pogoj za to, da je nekaj lahko smoter na sebi, nima zgolj relativne vrednosti, se pravi cene, ampak notranjo vrednost, se pravi dostojanstvo« (Kant 2005: 50).

Končno lahko rečemo, da je Kant v kategoričnem imperativu našel najvišji princip npravnosti, po katerem naj bi se človek ravnal. Toda vsekakor si ne moremo predstavljati, da je Kant kategorični imperativ izumil in ga naravnal na človeka. Prej je raziskal praktični razum in ugotovil, da je njegovo splošno načelo kategorični imperativ. Ta torej obstaja v razumu in ga ljudje lahko uporabljajo. Odločilen je kot refleksijska instanca človeka nad moralnostjo svojih dejanj. Ker človeka na eni strani lahko razumemo kot naravno bitje in na drugi kot inteligibilno, poleg tega pa se sam nahaja še v stanju avtonomije, ima možnost, da svojo voljo določa sam.

*Razum* naj bi bil večji kot čutna narava človeka, tako da bi deloval na njegovo voljo. To delovanje ali siljenje se dogaja na osnovi kategoričnega imperativa. *Dobrota* za Kanta torej ni namen ali smoter volje, temveč samo dobra volja sama, katera ima za podlago neko delovanje. To delovanje je dobro, če se je zgodilo iz dolžnosti in spoštovanja do moralnega zakona.

*Moralni zakon* je bil izpolnjen s kategoričnim imperativom. Človek si ta zakon lahko naloži sam, saj svojo voljo lahko določi sam. Kajpada je k temu predpostavljeno stanje *svobode*.

Oblika kategoričnega imperativa je sestavljena v svoji splošnosti, svoji materiji v smotru in svojem popolnem določilu v mislih možnega kraljestva smotrov.

Kant se v »Utemeljitvi« sprašuje, kako naj bi bili imperativi možni ter pravi: »In na ta način so kategorični imperativi možni tako, da me ideja svobode postavlja za člen inteligibilnega

sveta, tako da bi bila vsa moja dejanja, če bi bil edino tak člen, vselej v skladu z avtonomijo volje, ker pa se hkrati zrem kot člen čutnega sveta, naj bi se dejanja z njim ujemala« (Kant 2005: 69).

### ***3.7 TO JE V TEORIJI MORDA PRAVILNO, TODA NI PRIMERNO ZA PRAKSO***

Splošni izrek »*To je v teoriji morda pravilno, toda ni primerno za prakso*«<sup>75</sup> v širšem pomenu besede lahko slišimo že iz starih časov, četudi se tako smehlja samo dekla iz Trakije. Ta smehljaj je že v svoji verbalizaciji trapast, ker je v protislovju istočasno trditi, da to, kar bi se lepo slišalo v teoriji, za prakso naj ne bi bilo veljavno. Tako bi se npr. smejali strojniku, ki bi želel spodbijati sposobnost splošne mehanike tako, da bi trdil, da je teorija sicer lepo postavljena, toda v praksi sploh ni veljavna, ker bi pri izvedbi izkušnja dajala povsem drugačne rezultate kot teorija. Moramo priznati, da gre tu za področje empirije in je na področju mišljenja povsem možno, da je nekaj lahko samo izmišljeno in sploh ni dano. Obstajajo tudi samo prazne ideje, od katerih v praksi ne bi bilo nobene koristi ali pa bi celo prišlo do škodljive uporabe. Če so umišljena praktična pravila kot načela v splošnosti, so to teorije; če pa se ravnamo po teh načelih, to predstavlja prakso. Posredovanje obeh je izpolnjeno s presojanjem praktika; le-ta pa pove, ali je k pravilu treba še kaj subsumirati.

Kant trdi, da z njegovo etično teorijo, ki seveda temelji na pojmu dolžnosti, nimamo pred sabo zgolj idealnosti; nasprotno intendira učinek namena v izkušnji, s čimer implicira tudi svoje možnosti.

*Moralnost in blaženost* si pri Kantu ne nasprotujeta. Čisti praktični razum ne želi, da bi se odrekli pravice do blaženosti, temveč le, da se na to pač sploh ne bi ozirali, kakor hitro je govora o dolžnosti. V določenem motrenju lahko celo postane dolžnost, skrbeti za svojo blaženost, deloma zato (k čimer sodi spretnost, zdravje in bogatstvo), ker vsebuje sredstva za izpolnitev svoje dolžnosti, deloma pa zato, ker odsotnost le-te (npr. revščina) vsebuje skušnjave, da bi kršili svoje dolžnosti. Toda Kant meni, da povišanje svoje blaženosti nikoli ne more biti dolžnost, še manj pa načelo dolžnosti. Človek naj se zatorej sploh ne bi odrekel svojemu naravnemu namenu, blaženosti, če gre za izpolnjevanje dolžnosti, kajti tega ne more, prav tako kot tega ne zmora nobeno končno razumno bitje. Temveč mora, ko nastopi zapoved

---

<sup>75</sup> V originalu – Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Berlinische Monatsschrift, 1793).

dolžnosti, od te obzirnosti abstrahirati; nikakor ni potrebno, da bi jo postavil kot pogoj za ravnanje po zakonu, ki mu ga je predpisal razum. Maksimo je treba naravnati po zakonu, vseeno kakšen namen ima (torej tudi skrajni smoter oz. najvišje dobro blaženosti), se abstrahira od le-tega.

Človek se prav gotovo zaveda, da naj bi ravnal iz dolžnosti, to pomeni, da bi se moral distancirati od svojega stremljenja k sreči. Ta »*morati*« implicira »*moči*«; teorija in praksa torej sovpadata. Če se zavedam dolžnosti, potem le-ta obstaja, tudi če je ne izpolnjujem. Kantovo mnenje je tudi, da ne govori proti teoriji, kakor koli drži, da človekova nrvnost ni najboljša. Tej biti se moramo zoperstaviti tako, da bi bila čista dolžnost in vrednost oz. zaslužiti biti srečen očitno tematizirana in poučevana, namesto da bi le-temu podtikali stremljenje za srečo. To naj bi bila smrt vse moralnosti.

Obstaja recimo primer, da ima nekdo v rokah tuje blago (depozit, zastavljeni predmet), čigar lastnik je umrl, dediči tega pa o tem nič ne vedo in o tem tudi ne bodo nikoli izvedeli. (glej Kant 2000: 71, 72). Ta primer bi lahko prikazali nekemu morda devet let staremu otroku. Istočasno pa bi mu povedali, da je imetnik depozita (povsem brez lastne krivde) prav ob tem času doživel popolni propad svoje sreče, da ima okrog sebe žalostno, zaradi pomanjkanja tlačeno družino, sestavljeno iz žene in otrok. In bi mu povedali, iz kakšne stiske bi se trenutno izvlekel, če bi si prilastil tisti zastavljeni predmet. Istočasno naj bi bil filantrop in dobrodelen, dediči tistega omenjenega pa bogati, neljubeznivi, pri tem pa karseda bohotni in neljubeznivi, tako da bi bil učinek enak, kot če bi ta dodatek k njihovemu premoženju vrgli v morje. Zdaj pa bi vprašali, ali bi pod temi pogoji morda lahko bilo dovoljeno, da bi ta depozit porabil v lastno korist? Pragmatični<sup>76</sup> Machiavelli bi se na tej točki zagotovo razšel s Kantom meneč, da premožna družina tako in drugače nikoli ne bo izvedela za njegovo dejanje v stiski. Konec koncev me doma čaka družina, ki je morda lačna, saj gre za otroke, kaj je v tem sploh tako nepravilnega? Naš kantovski otrok pa bi brez dvoma odgovoril z: ne! In bi namesto vseh razlogov samo lahko še rekel: to je nepravica, kar pomeni, da je v nasprotju z dolžnostjo. To zveni rigorozno, lahko bi rekli tudi polemično. Ali se otrok pravzaprav zagovarja tako, kot zahteva dolžnost, ali pa ne spada k tej družini? Po Kantu gre za to, da za siroto obstaja posebej ugodna priložnost za plemenite motive (samo)premagovanja. Njegov *čisti dobri namen* se pokaže prav v tem, da se upira vsem skušnjavam in celo v sili spoštuje lastnino drugih. Čisti dobri namen se najbolj sveti takrat, ko revež umre zavoljo prostovoljne smrti od lakote, medtem ko respektira lastnino drugih, tudi bogatašev.

---

<sup>76</sup> *Pragmatične* imenujemo namreč sankcije, ki pravzaprav ne izvirajo iz pravne ureditve držav kot nujni zakoni, ampak iz skrbi za občo dobrobit. Zgodba je napisana pragmatično, če postanemo zaradi nje preudarni, če torej svet podučí, da lahko za svojo korist poskrbi bolje ali pa vsaj enako dobro kot prejšnji svet (Kant 2005: 33).

Tudi ko je Kant že gotov s splošnim rekom glede morale kot takšne, ki bi bil s primerom depozita že gotov, je s tem primerom potrebno zaključiti. Tukaj naj bi torej le še enkrat diskutirali o širokem smislu strani prakse, in s tem istočasno glede teoretične strani kantovske etike.

Kant ne zagovarja npravstvenega mučeništva, temveč je mnenja, da teorija in praksa moralnega zakona sovpadata, da je presoja mogoča. Otrok v bistvu predstavlja namestnika, da sam ocenjuje z najpreprostejšim človeškim razumom, pa tudi trpeča družina je le fiktivna.

Vendar; primer je namesto realnosti izvzet iz nje, iz številnih tegob življenja. Nadalje bi lahko ugovarjali, da obstaja dolžnost pomagati drugim, s čimer bi dediči družini lahko prepustili depozit ali vsaj del depozita. Le da je ta dolžnost nepopolna: sumnjičavi dediči bi lahko licemersko opozorili na manevrski prostor v svojem področju uporabe ali tudi na druga področja, ko bi jih spomnila na prepoved biti ravnodušen za stisko drugih. Na tem mestu bi bilo zares rigorozno, če bi Kanta razumeli povsem dobesedno. Za Kanta je *lastnina* sveta, njej žrtvuje celo to družino, kar pomeni, da Kant tem ljudem izpodbija tubit, s tem pa tudi osnove možnosti morale in njihove avtonomije, ki je s tem povezana.<sup>77</sup> Enkratnost njihove situacije ostaja neupoštevana.

Ali natančneje: ne Kant, temveč kategorični imperativ, zakon, ki si ga oni kot razumna bitja naložijo, torej njihov lastni zakon, se pojavi avtoritativno, in je tisto, s čimer se soočijo. Zdaj pa pri presoji morale njihovih *smotrov*<sup>78</sup>, tretji korak vsebuje eksplikacijo formule zakona ter istočasno enakopravno udeležbo vseh, ki se jih delovanja tiče, vseh razumnih skupaj, kar vključuje tudi to družino. V tem smislu bi morali Kantovo etiko v duhu Kanta dvignit v dialoško etiko. Kant izhaja od centralne intuicije vsakodneвне pameti. Obstaja torej zavest, *notranja izkušnja* in občutek spoštovanja pri človeku, prav tako kako obstaja sveta zona o velikosti in vzvišenosti njegovega resničnega določila.

Tudi v »Večnemu miru«, kjer govori o politiki, Kant poudarja:

*»(...) Toda ker ravna praktični politik s teoretičnim tako, da ga z velikim samoljubljem prezira kot šolskega modrijana, ki ne spravlja s svojimi nestvarnimi idejami v nikakršno nevarnost države, ker mora le-ta izhajati iz izkustvenih načel, in ki naj le prevrača svoje kozolce, ne da bi se v svetu izkušeni državnik smel zmeniti zanje, se pisatelj tega spisa izgovarja, da ravna naj ta državnik, če bi se sprl s teoretikom, toliko*

---

<sup>77</sup> Kot *sveto* Kant označuje pravzaprav čisti, praktični razum. Abstrakcija sreče je tukaj odrekanje čemu; toda Kant sam navaja, da je dolžnost moči ravnati iz dolžnosti. Problem očitno sploh ni pomanjkanje dobrin, temveč je le pravni problem, torej tudi ni moralni, temveč je status lastnine.

<sup>78</sup> Kategorični imperativ vsebuje zapoved, po kateri je treba v svojih življenskih pravilih sebe samega prav tako kot vsakega drugega v relativno enakih okoliščinah enako obravnavati in kot enako delujoč misliti in želiti.

*dosledno, da ne bo v njegovih na slepo srečo tveganih in javno izrečenih mnenjih iskal nevarnosti za državo» (Kant 1937: 53).*

### **3.7.1 Dobro in zlo pri Kantu**

Od samega začetka moralno–etične misli, se išče določitev predmeta etike, kar sta seveda *dobro in zlo*. Kant pravi, da dobro in zlo vedno pomenita nek odnos do volje, če se le-ta določa z umskim zakonom, da sebi naredi nekaj za objekt. Dobro in zlo se nanašata na dejanja, ne pa na čustveno stanje osebe. Gre za način delovanja, maksimo volje ter potemtakem sama dejavna oseba kot dober ali slab človek in ne nekakšna reč, ki bi se tako lahko poimenovala. Kant se pri določanju pojmov dobrega in slabega prvič v zgodovini etike premakne iz *onostranstva v tostranstvo* oz. od vsega drugega na človeka samega ter nikakršen predmet, pa če je to sreča ali Bog, samo človekovo dejanje more in mora biti podvrženo moralnem razsojanju oz. cenzuri.

*Pravi: »Prav tako ne bi mogli npravnosti svetovati slabše, kakor če bi jo hoteli izpeljati iz primerov. Vsak njen primer, ki mi ga predstavljajo, mora biti najprej sam presojan glede na načela moralnosti, ali je tudi dostojen, da služi kot izvoren primer, se pravi kot vzor, nikakor pa ne more biti sam tisti, ki nam najprej ponudi njen pojem. Celo svetnika iz Evangelija moramo najprej primerjati z našim idealom npravne popolnosti, preden ga spoznamo za takega; tudi sam pravi o sebi: Kaj me imenujete (tistega, ki ga vidite) dobrega, nihče ni dober (paslika Dobrega) razen Boga samega (ki ga ne vidite). A odkod imamo pojem Boga kot najvišjega dobrega? Imamo ga zgolj na podlagi ideje, ki jo um a priori zasnuje o npravni popolnosti in jo neločljivo poveže s pojmom svobodne volje. Npravnost nikakor ni področje posnemanja in primere potrebujemo le za spodbujanje, se pravi, da uresničljivost tega, kar zapoveduje zakon, odtegnejo dvomu in da ponazorijo to, kar praktično pravilo izraža na splošnejši način. Nikoli pa ne morejo biti pooblastilo za to, da bi pustili ob strani njihov resnični izvornik, ki je v umu, in se ravnali po primerih« (Kant 2005: 25)*

Dobro in zlo se nahajata v človeku samemu. Dobro in zlo ne moreta biti nikakršen začetek, temveč le rezultat dejanja ali delovanja. Dobro in zlo nikjer ne obstajata, ampak sta *proizvedena*. Implicitni smisel takšnega stališča je, da tudi sam človek ne obstaja, ampak mora šele to *postati oz. postajati*. Človek lahko postane samo s svojim *lastnim dejanjem in delom* ter ne on sam ne svet, v kateremu se nahaja, niso preprosto dani. V moralni razsežnosti

problema to pomeni, da če človek dela dobro, takrat on tudi proizvaja dobro ter širi in ustvarja dober svet zraven sebe. S tem on tudi ustvarja možnost človeškosti okrog sebe in v sebi samem, se pravi, on šele s svojim dobrim dejanjem omogoča dobro in hkrati velja, kar se tiče zlega. V tem pomembnem Kantovem stališču se nadzirajo nekatere važne določitve človekovega življenja, in sicer: da človek sam proizvede svoj dober ali slab svet in način življenja, da se s tem svet dojema kot njegova lastna stvaritev in ne kot produkt nekoga ali nečesa drugega, da je s tem temeljito odpravljena tisočletna identiteta svet = narava ter s Kantom svet postaja določen kot *moralizirana narava*. Tako se resnični človeški svet po Kantu more in mora dojeti ter določati samo v dimenziji *moralnosti*. S tem je Kantovim jezikom morale izkazana nujna potreba, da se tisto, kar že obstaja kot zlo, nujno odpravi in prevlada v smislu vzpostavitve enega, če ne že dobrega, vsaj boljšega sveta. Kantova etika je tako bila in ostala do današnjega dne vzpodbuda boju za bolj smiseln in boljši svet.

Na koncu tega pregledovanja Kantove določitve dobrega in slabega kot predmeta čistega praktičnega uma velja navesti še enkrat njegovo lapidarno izkazano stališče na začetku njegovega dela *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: »*Nikjer na svetu, da, nasploh tudi zunaj njega, si ne moremo misliti ničesar, kar bi lahko brez omejitve imeli za dobro, razen edino dobre volje*« (Kant 2005: 9).

S tem je rečeno vse tisto, kar zadeva bistvo samo in to predvsem pomeni vrnitev iz onostranstva na zemljo, v kateri človek prvič samoozaveščeno prihaja samemu sebi kot subjekt svoje lastne usode. Kaj in kako pa bo naredil, tako se mu bo tudi obrestovalo. Za Kanta to pomeni, da tisto, kar lahko imenujemo z dobrim, ni nikjer preprosto dano, ampak mora biti s človekovim dejanjem in njegovim življenskim zalaganjem šele proizvedeno in vzpostavljeno kot njegov svet in kot določeni način predvsem praktičnega in tudi celostnega njegovega življenja. Kot pravi *Kangrga*, (...) »za samega človeka to pomeni, da njegova najgloblja samodoločitev ni preprosto dana ali na-rojena, kot si to predstavljajo vsi nacionalisti tega sveta, ki s tem želijo človeka spustiti na raven živali, ki ji zadošča, da se – izleže« (Kangrga 2004: 227).<sup>79</sup>

Dobra volja ni dobra zaradi tega, kar povzroča ali kar naredi, ampak edino zaradi svojega *hotenja*, se pravi, dobra je sama po sebi, in če jo tako obravnavamo, je deležna neprimerno več spoštovanja kot vse, kar bi bilo pač lahko opravljeno z njeno pomočjo v korist kakšnega nagnjenja.

---

<sup>79</sup> Prevod avtorja.

### 3.8 K VEČNEMU MIRU

Kant v instituciji države vidi le razvojno stopnjo, problem prehoda iz naravnega stanja v stanje meščanske družbe Kant premesti na univerzalno oz. kozmopolitsko raven. Sile, ki vodijo k ustvarjanju meščanske družbe, so tako zelo vseprisotne, da vplivajo tudi na odnose med družbami ter na ta način preprečujejo kakršen koli popoln odgovor nanje od soobstoječih držav. Kant ravno kot Hobbes drži, da je naravno stanje stanje vojne ter da so tudi nacije medsebojno v tem stanju.

Pravi: *»Mirovno stanje med ljudmi, ki živijo drug poleg drugega, ni naravno stanje (status naturalis); naravno stanje je namreč stanje vojske, to je, čeprav ne vedno dejanskih, pa vsaj vedno grozečih sovražnosti. Mirovno stanje se mora torej ustvariti, zakaj opustitev grožnje še ni zagotovilo miru in sosed more s sosedom, ne da bi mu le-ta bil grozil (to se more zgoditi le v zakonitem stanju), ravnati kot s sovražnikom, kadar ga k sovražnosti pozove«* (Kant 1937: 59, 60).

Kantova politična filozofija postaja predvsem nauk o vojni in miru, v katerem ima zunanja politika primat pred notranjo; dokler obstajajo zunanje grožnje miru, posamezne meščanske ureditve ne morejo vzpostaviti svojega notranjega miru.

Pravi: *»(...) Pod pojmom mednarodnega prava, če je to pravica do vojske, si pravzaprav ne moremo ničesar misliti (ker bi bilo pravo, ki ne odloča, kaj je pravica do splošno veljavnih zunanjih, svobodo vsakega posameznika omejujočih zakonih, ampak po enostranskih načelih s silo), razen če pod tem razumemo, da se ljudem, ki so takih misli, popolnoma prav godi, če se med seboj ugonablajo in tako dosežejo večni mir v širnem grobu, ki pokriva vso gnusobo nasilja z nje povzročitelji vred«* (Kant 1937: 68).

V svojem nauku o pravu Kant preseneča z izjavo, da organizacija držav ne sme imeti vrhovne oblasti, ampak mora biti samo *zveza ali federacija*, ki jo je treba periodično obnavljati. Težave, ki za Kanta nastanejo na politični in pravni ravni, pripadajo sami naravi mednarodne organizacije, ki bi do držav morala imeti odnos, kot ga le-te imajo do svojih meščanov. Možnost je, ali univerzalna država na eni strani ali pa pogodba ali zveza držav na drugi. Kant zavrže univerzalno državo in je bolj nagnjen federaciji oz. *»republiki republik«*. Ni najbolj jasno, ali je ta republika republik neuresničljiv ideal, ki služi le za ureditev delovanja ali uresničljiv cilj, ki edini lahko v politiko in zgodovino vnese zakonitost in smisel.



»Med vsemi oblikami državne ureditve pa je človeku edino primerna republikanska, kajti samo ta ustreza principom svobode in enakosti« (Kant 1937: 60, 77). Univerzalna država bi za Kanta bila univerzalni despotizem in mir, ki bi zavladal, bi bil mir pokopališča, ki ne pozna ne svobode, ne kreposti, ne okusa, ne znanosti. Kantova politična filozofija ne priznava nasprotja med moralno vzgojo in igro strasti kot alternativnih temeljev za družbeno življenje. Državo definira kot združenje ljudi pred zakonom. Morala za njega obsoja naravno stanje ter od ljudi zahteva, da stopijo v *pravno stanje*, v katerem bodo pod zunanjo prisilo in ki je hkrati edino stanje, v katerem se lahko spoštuje človeka; le-ta svojo nedotakljivost dolguje morali. Edino urojeno pravo je tisto, ki človeku zagotavlja svobodo dejanja, pod pogojem, da ne poseže v isto svobodo drugih ljudi. Pravna država, utemeljena izključno na zunanji svobodi, je država, ki je po svoji naravi nasprotna despotizmu, se pravi republikanska država. Kant meni, da ko enkrat le-ta zaživi, največ doprinese k sreči in moralnosti ljudi.

Edina zakonita vladavina je *predstavniška vladavina*, v kateri je z zakonodajo zajeta splošna volja. Kant razlikuje med tremi vrstami oblasti: *zakonodajno*, *izvršno in sodno*, ki so izraz splošne volje meščanov. Oblike države se morajo deliti, ali po različnosti oseb, ki imajo najvišjo državno oblast, ali po načinu kako poglavar vlada ljudstvu. Prvo imenuje *oblika vladavine* (forma imperii), drugo pa *obliko vlade* (forma regiminis). Obstajajo tri možne oblike vladavine (*avtokracija*, *aristokracija in demokracija*) in dve možni obliki vlade (*republikanska ali despotska*).

»Državna ureditev tako preprečuje razdiralne učinke protisocialnih strasti in človek je prisiljen, da postane vsaj dober državljan, če ne že moralno dober človek« (Kant 1937: 78).

»Ne gre torej toliko za moralno poboljšanje ljudi, marveč mora biti problem, kako osnovati državo, rešljiv celo za narod hudičev, če so le razumni. Ta problem se glasi tako: Množico razumnih bitij, ki vsa zahtevajo v svojo ohranitev splošnih zakonov, da si sleherni na tihem želi, je treba tako uravnati, da se bodo njih zasebna, čeprav nasprotujoča si mišljenja, med seboj vendar tako ovirala, da bo v javnem zadržanju učinek isti, kakor če ne bi bilo takih zlih misli« (Kant 1937: 78). Kant drži, da se problem političnega ne more popolnoma rešiti. Človek je bitje, ki potrebuje gospodarja, ampak je tudi on sam gospodar. Abstraktna rešitev, v kateri bo vsak svoj gospodar, hkrati pa so si vsi medsebojno gospodarji in podložniki, je malo možna.

Večni mir pomeni korenito in nujno preobrazbo človeškega dela, brez katere sta vsa lastnina in varnost le začasni. *Večni mir*<sup>80</sup> zahteva vzpostavitev univerzalnega meščanskega režima

---

<sup>80</sup> V originalu: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurt, 1795.

(Völkerstaat). Zaradi dejstva, da je to neuresničljivo, se mora sprejeti kongres držav. Nadalje, glede na to, da ta neuresničljivost ni absolutno dokazana, morala pa zahteva večni mir in s tem tudi univerzalni meščanski režim, moramo večni mir sprejeti kot cilj, ki se mu bomo nenehno približevali. Tudi pojem svobode vidi Kant kot pravico, da se nam ni treba podrediti nobenim zunanjim zakonom, razen tistim, katerim smo mogli dati svoj pristanek (glej Kant 1937: 61).

Zunanjo (pravno) enakost v državi Kant dojema kot enako razmerje državljanov, v katerem ne more nihče nikogar drugega k ničemur pravno obvezati, ne da bi se hkrati podvrgel zakonu, da more ta drug tudi njega obvezati na enak način. Med sredstvi, ki države lahko vsaj približajo k večnemu miru Kant predlaga odpravo stalnih vojsk, republikansko vladavino, v kateri odloča narod sam o vojn in miru, odpravo tajne diplomacije, ki jo Kant omenja kot *transcendentalno*<sup>81</sup> formulo javnega prava: »Vsa dejanja, ki se nanašajo na pravico drugih ljudi in se njih vodilo ne sklada s publiciteto, so napačna« (Kant 1937: 94). Kljub vsemu naštetemu pa bo nenehno grozila nevarnost, da vojna vendarle izbruhne, kajti vsa ta sredstva niso taka, da bi jo mogla absolutno preprečiti.

Kant kot zadnje poročilo za večni mir vidi v naravi:

*»Vsaka država ali nje vladar si želi ustvariti trajno mirovno stanje tako, da zavlada, če je mogoče, vsemu svetu. Toda narava hoče drugače. Dve sredstvi ji služita, da prepreči mešanje narodov in da jih loči, različnost jezikov in religij, s katero je sicer združeno nagnjenje k medsebojnemu sovraštvu in povod za vojsko, ki pa spričo naraščanja kulture in trajnega zblíževanja ljudi vendarle vodi k večjemu soglasju v načelih o sporazumu glede miru, ki ga ne bo, kakor v tistem despotizmu (na pokopališču svobode) ustvarila in zavarovala oslabitev vseh moči, marveč njih ravnovesje v najživahnejši medsebojni tekmi. Kakor narava modro ločuje narode, ki bi jih volja vsake države in celo iz razlogov mednarodnega prava hotela z zvijačo ali silo spraviti podse, tako zopet z medsebojno sebičnostjo druží narode, ki bi jih pojem svetovljanskega prava ne bil zavaroval pred nasiljem in vojsko. To je trgovski duh, ki z vojsko ne more skupaj živeti in ki se prej ali slej polasti vsakega naroda. Ker je namreč med vsemi, državni sili podrejenimi silami denarna sila pač najzanesljivejša, so države prisiljene (a seveda ne po nagibih moralnosti), da plemeniti mir podpirajo in da s posredovanjem vojske preprečujejo, naj grozi kjerkoli na svetu, kakor da bi*

---

<sup>81</sup> Besedo »transcendentalen« je treba razlikovati od besede »transcendenten«. Za transcendentalno Kant šteje takšno raziskovanje, ki se ne ukvarja s čutnimi predmeti, marveč proučuje človeško spoznavno sposobnost, kolikor je ta apriorna, tj. nepogojena z izkustvom. Nasprotno pa ima beseda transcendenten pri njem slab pomen in z njo Kant označuje spekulativne posege v neke sfere, ki o njih človeški um ne more vedeti nič določnega (Kant 1963: 94).

*imele v ta namen stalno zvezo; zakaj velika vojna združenja se morejo po naravi stvari same le prav zelo redko skleniti in še redkeje posrečiti» (Kant 1937: 79, 80).*

V »*Sporu Filozofske fakultete*« zaključí Kant:

*»Nikomur ne zamerim, če spričo vsega javnega zla začenja obupavati nad rešitvijo človeštva in nad njegovim napredovanjem k boljšemu: Toda zanašam se na heroično zdravilo, ki ga navaja Hume in ki bi utegnilo pospešiti ozdravljenje. Če vidim, pravi ta, kako se narodi med seboj vojskujejo, se mi dozdeva, da vidim dva pijana možaka, ki se v trgovini s porcelanom obdelavata s krepeljci. Ne samo, da si bosta še dolgo zdravila otekline, ki si jih bosta naložila, marveč bosta morala plačati tudi vso škodo, ki sta jo povzročila«<sup>82</sup>*

Tako narava po mehanizmu človeških nagnjenj sama prerokuje večni mir; »seveda z gotovostjo, ki ni dovolj trdna, da bi ga za prihodnost teoretično prerokovali, a ki dejanski potrebi vendar zadošča in nam nalaga dolžnost, da delujemo za ta (ne samo sanjaški) smoter« (Kant 1937: 80).

Torej delovanje trgovine je prepleteno z delovanjem vojne in morale. Ampak, ali bo ekonomski napredek človeštva zagotovil odpravo vojne, ker bo le–ta postala tako brutalna, da bo preprosto neznosna, ali pa bo vojna izumrla, ker je v nasprotju z duhom in interesom držav? Če *Zlo* oz. prepad nagnjenj vzpodbuja nastanek *Dobrega* oz. večnega miru, kako to počne; s katastrofami, ki jih prinaša njegova gigantska moč ali s pomočjo izboljšanj, do katerih pelje njegova slabost? Prva možnost navaja na korenit preobrat in prenavo, druga pa na postopen in neomejen proces. Kant po mojem bolj zagovarja prvi primer; vojne postajajo čedalje bolj pogoste, bolj pogubnejše in bolj drage. Človeštvo mora spremeniti smer. *Doseganje dobrega* tako ne bo edinstven, odločilen in neizogiben dogodek. Nasprotno temu, le–to je v tesni zvezi z napredkom civilizacije in razsvetljenosti ter je v precejšnji meri odvisno tudi od razboritosti in odločitev suverena. Po Kantu je namreč za *način mišljenja* (Denkungsart) nujna revolucija, za *način čutenja* (Sinneart) pa postopna reforma.

### ***3.8.1 Politika in morala glede večnega miru***

V prilogi spisu »*K večnemu miru*« se Kant ukvarja s problemom, ki ga predstavlja aplikacija morale na politiko. Začenja s konfliktom med politiko in moralo, izraženem v dveh maksimah, in sicer: politični – *Bodite razumni kakor kače*, ter npravstveni – *in*

---

<sup>82</sup> Kant, *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten, Beschluss*, Königsberg, 1798.

*preprosti kakor golobje. Načeloma je Kant mnenja, da je politika samo uporaba pravne doktrine, katere teorija je morala. Vsak prepad politike in morale se mora reševati s podreditvijo politike morali. »Čeprav vsebuje stavek – Poštenje je najboljša politika teorijo, ki ji praksa na žalost(!) zelo pogosto nasprotuje – je vendar prav tako teoretski stavek – Poštenost je boljša od vsake politike neskončno vzvišen nad vsakršnim očitkom, je celo neizogiben pogoj politike. Mejni bog morale se ne umika Jupitru (mejnemu bogu oblasti); zakaj le-ta je še vedno pod usodo, to je, um ni dovolj razsvetljen, da bi mogel pregledati vrsto vnaprej določujočih vzrokov, po katerih se da srečni ali neprijetni učinek človeškega dejanja in opuščanja po mehanizmu narave zanesljivo napovedati (čeprav smemo po želji vanj upati)« (Kant 1937: 82, 83).*

Kant primerja *političnega moralista*, ki skuša moralo podrediti politiki, in *moralnega politika*, ki svoje politično delovanje izvaja iz priznavanja dolžnosti. Pravi: »Prvo načelo, načelo političnega moralista (problem državnega, mednarodnega in svetovljanskega prava), je zgolj naloga umetnosti (problema technicum), drugo pa kot načelo moralnega politika, kateremu je to npravstvena naloga (problema morale), ravna od prvega neskončno različno, da doseže večni mir, ki ga ne želi le kot fizično dobrino, ampak tudi kot iz priznanja dolžnosti izhajajoče stanje« (Kant 1937: 89). Kant tu zavrača machiavellijanska načela politične razboritosti, ki se sklicujejo na praktično modrost ali izkušnje: *Fac et excusa* – Deluj, potem pa se opravičuj, *Si fecisti nega* – Zanikaj krivdo, *Divide et impera* – Razdeli, pa vladaj, v korist moralne maksime utemeljene na spoznavanju človeka: *Fiat iustitia, pereat mundus!* – »Pravica veljaj, tudi če zaradi tega vsi lopovi sveta poginejo!« (Kant 1937: 91).

V prepadu politike in morale, morala konflikt razreši na način, ki pripada njenemu bistvu; zavrne materialni princip ter se osredotoči na formalni princip. Abstraktnost in togost morale ustvarja prepad na področju ciljev, sredstev in pravnega reda (ki je po Kantu red zunanje svobode in ne moralnih namer) ter tudi na področju političnega delovanja, ki je celo za Kanta področje kontingentnih, posebnih in nepredvidljivih situacij.

Vprašanje razmerja med politiko in moralo dosega svoj višek, ko Kant govori o spoštovanju človekovih pravic in dostojanstva:

*»Med moralo in politiko torej objektivno (v teoriji) ni nikakega spora. Subjektivno (v sebičnem nagnjenju ljudi, ki pa ga še ne smemo imenovati za prakso, ker se ne opira na vodila uma) bo ostal, in naj le, ker je kreposti za osla; pravi pogum kreposti (po načelu: Tu ne cede malis, sed contra audentior ito) ne obstoji v sedanjem primeru toliko v tem, da s trdno odločnostjo sprejemamo nadloge in žrtve, ki jih pri tem moramo prevzeti, ampak v tem, da se ustavimo mnogo nevarnejšemu, lažnivemu in*

*izdajavskemu zlemu načelu v nas samih, ki pa vendar modruje in nam hoče natvesti slabost človeške narave za opravičilo vseh prestopkov, ter da njega zvijačnost premagamo. (...) Resnična politika ne more torej storiti nobenega koraka, ne da bi se bila poprej poklonila morali, in čeprav je politika po sebi težka umetnost, ni vendar nje združitev z moralo nobena umetnost; zakaj brž ko se spreta med seboj, preseka leta voz, ki ga ona ne zna razvozlati. – Pravica ljudi mora biti sveta, naj to stane vladajočo oblast še tako velikih žrtev. Tu ne moremo polovičiti in si izmišljati nekaj srednjega, neko pragmatično–pogojno pravico (med pravico in koristjo), ampak mora vsaka politika upogibati koleno pred pravico, a sme zato upati, da se bo, četudi počasi, povzpela do stopnje, kjer bo trajno blestela» (Kant 1937: 92, 93).*

## 4. POSKUS SKLEPNIH UGOTOVITEV

### 4.1 PRIMERJALNI PRESEK

<i>Machiavelli</i>	<i>Kant</i>
<i>V središču:</i>	
Lastni interesi, samoohranitev, politična inteligenca, strateški nameni	Orientacija na splošnih moralnih načelih, pravila, norme, kriteriji
<i>Osnovne domneve:</i>	
Nenehni lastni interesi proizvajajo zelo nestabilno politično tvorbo, zato razsvetljenost lastnih interesov	Stabilnost skupnosti je zagotovljena, ker vsi priznajo osnovna načela skupnega življenja iz notranjega prepričanja
Moralna pravila so priznana zaradi dolgoročnih lastnih interesov	Moralna pravila so priznana na osnovi razumnih razlogov
Samo razmislek, da je garancija za lastno varnost dana, ko se odpovemo nasilju, privede ljudi do tega, da se podvržejo moralnim pravilom in političnim sporazumom.	Ljudje se držijo moralnih pravil, ker verjamejo, da so pravična.
Racionalnost je maksimiranje sebičnosti	Razum vsebuje tudi etično razsodnost
Pesimistična predstava o človeku	Ljudje so sposobni delati dobro
Pojavnost in bistvo se razlikujeta	Pojavnost in bistvo sovpadata
Cilj opravičuje sredstvo	Človeka nikoli ne smemo uporabljati le kot sredstvo, ampak kot smoter na sebi
Naravno stanje je stanje vojne	Naravno stanje je stanje vojne
<i>Idealna državna ureditev:</i>	
Rimska republika	Pacifistična republika
<i>Osnova za moralo:</i>	
Zgodovina	Filozofija

### 4.1.1 Testiranje hipoteze

Po dokončanem raziskovanju ugotavljam, da se je na začetku zastavljena hipoteza povsem potrdila. Res je, da Machiavelli dojema moralo kot podrejeno politiki in da je zanj politika primarna umetnost, kateri je podredil vse življenje in delo. Po drugi strani pa je za Kanta morala nedotakljiva in jo vselej postavlja na prvo mesto. Gre za dva popolnoma različna pristopa k razmerju med politiko in moralo.

Machiavelli je mislec, ki radikalno zavrača politične legitimacijske teorije in miselne vzorce srednjega veka, skoraj bi morda celo morali reči, da jih razbija. Medtem ko je bila še za Hobbesa človeška skupnost naravnana na krščansko razumljene kreposti in tako istočasno na dušni blagor, se Machiavelli zanima predvsem za *trajnost, notranjo stabilnost in zunanjo sposobnost ekspanzije državnih skupnosti*. Machiavelli ustvari *realistično teorijo politike*, ki jo izloči iz normativnih, krščanskih povezav. V sredstvo politike in njegova pohvala zaupanja vase, ki ga postavi namesto zaupanja v boga, ga prikazuje kot nadvse *modernega* misleca.

Machiavelli omejuje svoje pooblastilo za moralno ukrepanje, ki je veljavno pod predpostavko potrebe po uveljavljanju, omejuje v toku svojega dela še na tri dodatne načine, kot da napotek na »potrebo« ne bi bil že dovolj močna omejitev. Torej legitimira moralno ukrepanje naproti nemorali na trikratni način: 1.) s *konceptom slave*, v katerem so shranjene bistvene normativne predstave o vrednotah, 2.) z mesti v besedilu, ki Machiavellijevo filozofijo označijo kot *etiko na osnovi odgovornosti* v smislu Maxa Weberja, in 3.) z na novo načrtovanim etičnim modelom, v katerem vidimo moralo kot *dolgoročni egoizem politike*, ki za doseganje ciljev povečanja stabilnosti postavi določene meje moči oblasti. V tej povezavi se Machiavelli zavzema med drugim za državnopravne institucije in razvija razmišljanja, ki se navezujejo na pojem človekovih pravic.

Machiavellijevo mišljenje, ločeno od kakršnihkoli etičnih obveznosti, vsekakor ni trajno. To ni samo etična obveznost v smislu Kanta, temveč je obveznost v smislu »egoistične« zasnove utemeljitve morale.

Misli omembe vredne na samem koncu se mi zdijo tiste o prilizovanju:

*»Prvo, po čemer lahko sklepamo o bistrini nekega gospoda, so ljudje, ki jih ima okoli sebe. Kadar so sposobni in zvesti, ga vedno lahko imamo za modrega, ker je znal prepoznati njihove sposobnosti in si zagotoviti njihovo zvestobo. Kadar pa so drugačni, lahko o njem zmeraj slabo sodimo, kajti prvo napako, ki jo dela, dela pri*

*izbiri (Machiavelli 2006: 103). (...)Pred prilizovanjem se namreč ne moreš zavarovati drugače, kakor s tem, da ljudje dosežejo, da ne boš užaljen, če ti povedo resnico; kadar pa ti vsakdo lahko vse po pravici pove, ni več spoštovanja. Spričo tega se mora pameten vladar držati tretje poti. V svoji državi mora izbrati modre može in samo njim dati prosto voljo, da mu povedo resnico, a samo glede tistega, za kar sprašuje, glede drugega pa ne. Vladar jih mora za vsako stvar vprašati in poslušati njihova mnenja, nato pa sam ukrepati, kakor se mu zdi najbolj prav. S temi svetovalci in z vsakim od njih naj se vede tako, da bo vsakdo vedel: kolikor bolj odkrito bom govoril, toliko bolj mu bom po volji. Razen njih naj nikogar ne posluša; kar je sklenjeno, naj izpelje, in pri sklenjenem odločno vztraja. Kdor ravna drugače, tega ugonobe prilizovalci, ali pa se često menja, ker misli zdaj to, zdaj ono: to pa pelje do tega, da ga ljudje prav malo cenijo. (...) Na splošno namreč neizpodbitno drži tole: vladarju, ki sam po sebi ni moder, se ne da dobro svetovati, razen če se po naključju ni ves prepustil enemu samemu, na moč preudarnemu človeku, ki ga v vsem vodi. V tem primeru bi to veljalo, a ne bi dolgo trajalo, kajti ta njegov upravljavec bi mu v kratkem vzel državo.(...)*

*Iz tega izhaja sklep, da morajo dobri nasveti, naj pridejo od kogar koli, kliti iz vladarjeve sprevidevnosti, ne pa vladarjeva sprevidevnost iz dobrih svetov» (Machiavelli 2006: 104, 105).*

V svojem delu se on ne sprašuje, kdo naj bo vladar. To po mojem mnenju niti ni najbolj važno. Dejansko njegovo vprašanje je, kako lahko organiziramo skupnost, da bi preprečili nesposobnejšem, da naredijo preveč škode? Machiavelli je zame spoštovanja vreden ravno zaradi tega: *Kako?* Vsa lepota njegove misli je prav v nagemu, brutalnemu *realizmu*. V *zbiljski resnici stvari*. V *Resnici*, ki ima vedno zadnjo besedo. Katere govorica, tako kot Machiavellijeva, je nadvse preprosta. Kakor tudi sam pravi: »brez umetno zasukanih stavkov in nabreklih, lepo zvenečih besed« (Machiavelli 2006: 5). Vladar sicer je namenjen vladarju, ampak iz njegovega rokopisa razberemo vredne postulate za življenje nasploh. Machiavelli je prerok *padca iluzij*. To pa zmeraj spremlja bolečina in jeza. Je pa vsaj zdravilno. Resnično. Kdor povabi resnico v svoje življenje, prej pride do odgovorov. Kajti, ljudje prej ali slej pristanemo na realnih tleh. Smo polni napak in spodrseljajev. *Errare humanum est*<sup>83</sup>. Ampak, človeka ne cenim po dejstvu, da dela napake temveč po načinu kako se spoprime s svojimi napakami. Kako se izvleče iz življenskih zagat. Preizkušanj, ki sleheren dan spremljajo vsakega od nas. Tu je vrednost, pogum in moč. Torej, *kako?* O temu govori Machiavelli. Tako

---

<sup>83</sup> Človeško je delati napake.



se na en določen način *Salus rei publicae suprema lex*<sup>84</sup> prelevi v *Omnia mea mecum porto*.<sup>85</sup> S tem ga imam za sodobnika. Zdi se, da je Machiavelli, vsaj kar se tiče končnih rezultatov njegovega mišljenja, *bolj moralen kot njegov glas*.

Kantov poskus, da politiko izpelje iz morale, je po mojem mnenju, precej težaven. On iz morale izpeljuje *svetost prava*<sup>86</sup> in brezpogojno dolžnost njegovega spoštovanja, kar je korektno. Ampak hkrati on radikalno ločuje pravo od morale: njegova pravna doktrina vključuje pravo na svobodo (edino urojeno prava in izhodišče vsakega drugega prava) in s tem tudi pravo na laž, dokler njegova etika ne odobrava laganje v nobenih okoliščinah. Kant je razvil absolutno moralno dolžnost spoštovanja moralno neutralnega prava, pa tudi če je to pravo na nemoral. Pravne dolžnosti imajo prvenstvo pred moralo; preden poskrbimo za srečo drugih ljudi, ne zanemarimo pa njihovo pravo (ljubezen do ljudi je pogojna dolžnost, spoštovanje do pravice pa brezpogojna). Poleg napetosti med obveznostjo in moralno neutralnostjo prava človeka, tu je prisotna tudi globja napetost med dolžnostjo in pokoravanjem zunanjim zakonom ter kontigentni, pogosto celo nemoralni vsebini teh zakonov. Ne le da skladnost zakonov s človekovimi pravicami in splošno voljo ni zagotovilo njihove moralnosti, temveč le-ta celo ni nujni pogoj za podložnikovo moralno dolžnost, da se podvrže oblasti. Od suverena je odvisno, ali bo deloval v skladu s splošno voljo; podložnik, pač mora spoštovati zakon. Takrat problem postane še bolj resen; obstoječi politični zakoni in direktive se v precejšnji meri upirajo človekovim pravicam in zahtevam morale. Ti zakoni, ne le odobravajo, ampak celo pozitivno predpisujejo akte, ki so v spopadu z moralo. Potemtakem nam morala nalaga, da želimo, da se zakonodaja zameni s političnim režimom, ki se sklada s človekovimi pravicami in moralo samo; istočasno pa morala zahteva podrejanje tem nemoralnim zakonom. Morala namreč ne dopušča boja proti nemorali z goljufanjem in silo. Torej, ne dopušča uporabe nemoralnih sredstev za moralne cilje. Tako med želenim ciljem in dovoljenimi sredstvi nastane prepad.

Kant niti za trenutek ne zavrže ideje, da se moralna tendenca, dobra volja, ne more v nas vsaditi z zunanjo zapovedjo: lahko nas prisili, da opravimo določena delovanja, ampak ne more nas prisiliti, da nekatere cilje sprejmemo za svoje. Bistvo kantovstva je prav v korenitem ločevanju legalnosti, ki se nanaša izključno na zunanja delovanja in moralnosti, na drugi

---

<sup>84</sup> Javna stvar je vrhovni zakon.

<sup>85</sup> Vse svoje nesem s seboj.

<sup>86</sup> »Vsakdo namreč misli o sebi, da bi pravni pojem visoko čislal in se ga zvesto držal, če bi le istega mogel pričakovati od vsakega drugega, kar mu vlada deloma zagotavlja; to je velik korak k moralnosti (čeprav še ne moralen korak), da se dolžnostnega pojma držimo zaradi njega samega, ne glede na to, ali se ga drže tudi drugi.« (Kant 1937: 88).

strani, ki se nanaša izključno na namere. Ampak zagotovo lahko rečemo, da je moralna odločitev slehernega človeka *arhè* moralnega življenja ter da je ne morejo zamenjati nobena pozivanja na egoizem, red in zakonitost, ker je vse to lahko le predmoralna priprava za moralnost.

Politika, pravo in zgodovina pri Kantu ostajajo v ambivalentnem in nerešenem odnosu do morale, pri čemer sta dve strani odnosa v razmerju vzajemne potrebe in vzajemnega odbijanja. Bistvo Kantovih težav je problem moralne vzgoje in moralne spreobrnitve, ker na ta problem deluje vzajemni vpliv dveh svetov; moralne svobode in naravnega determinizma, ki jih Kant vseskozi drži v vzajemni ločenosti. Stičišča teh dveh svetov so zelo negotova. *Politiko* namreč ne usmerja naravna modrost, ampak je včasih moralna, včasih tudi ne. *Narava* včasih nedojemljivo rajši uporabi nemoralna sredstva in s tem omeji človekovo moralno svobodo. *Pravo* je mešanica naravnega mehanizma in pojmov praktičnega uma. Ampak se narava, politika in svoboda združene skupaj po notranjih načelih prava ponavadi končajo s kombinacijo formalnih principov in kontingentnih odnosov, ki so težko uporabni v vodenju države in meddržavnih odnosih. No, celo če priznamo, da Kantu ne uspe spraviti med seboj zunanjega in notranjega, nujnosti in svobode, narave in vesti, je vendar treba dobro premisliti, ali v vsakem od naštetega obstaja nekaj dubioznega, nedvomnega in neizpodbitnega, kar gre zasluga samemu Kantu.

»Delovati za smotre miru, boriti se za pravico, delati za napredovanje človeškega rodu je sporočilo, ki nam ga je zapustil veliki filozof iz Königsberga, in ki naj bo nam, njegovim današnjim potomcem, kategorični imperativ« ( Furlan v Kant 1937: 23). Vedno in povsod me bodo spremljale njegove besede:

»Dušo izpolnjujeta vedno dve stvari, da se obnavlja z vse večjim presenečenjem in strahospoštovanjem vse bolj in bolj, in se povečuje v enakem razmerju, kot se vse vztrajnejše razmišljanje ukvarja z njimi: *Z zvezdami posuto nebo nad mano in moralni zakon v meni*. Niti enega od njih ne smem iskati izven svojega zornega polja, iskati, kot da je prekrit s temo ali celo v nedoumljivosti; vidim jih spred sabo in jih povezujem neposredno z zavestjo o svojem obstoju« (Kant 1974: 213).<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> Prevod avtorja.

## 5. LITERATURA IN VIRI

- Akvinski, Toma (1990): *Izbor iz djela, I. – II.* Zagreb: Naprijed.
- Altusser, Louis (2000): *Izbrani spisi.* Ljubljana: Rdeča zbirka.
- Arendt, Hannah (2003): *Resnica in laž v politiki.* Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Aristoteles (1964): *Nikomahova etika.* Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Aristotel (1992): *Nikomahova etika.* Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Bibič, Adolf (1997): *Kaj je politika? kompendij sodobnih teorij politike.* Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Bučar, Bojko, Zlatko Šabić in Milan Brglez (2002): *Navodila za pisanje – seminarske naloge in diplomskega dela, II. Izdaja.* Ljubljana: FDV.
- Cassirer, Ernst (1978): *Uvod u filozofiju ljudske kulture.* Zagreb: Naprijed.
- Đurić, Mihajlo (1987): *Sociologija Maksa Webera.* Zagreb: sociološka hrestomatija.
- Grubiša, Damir (2000): *Politička misao talijanske renesanse: antologija.* Zagreb: Barbat.
- Hobbes, Thomas (2004): *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države.* Zagreb: Jesenski i Turk.
- Hobbes, Thomas (2006) *Elementi naravnega in političnega prava, del 1, Človekova narava.* Ljubljana: Krtina.
- Horkheimer, Max in Theodor W. Adorno (1974): *Dijalektika prosvjetiteljstva.* Sarajevo: Veselin Masleša.
- Ivanko, Štefan (2007): *Raziskovanje in pisanje del: metodologija in tehnologija raziskovanja in pisanja strokovnih in znanstvenih del.* Kamnik: Cubus image.
- Jankélévitch, Vladimir (2006): *Paradoks morale.* Ljubljana: Društvo Apokalipsa,
- Južnič, Stane (1992): *Diplomska naloga: napotki za izdelavo.* Ljubljana: Amalietti - Alma mater.
- Kangrga, Milan (2004): *Etika.* Zagreb: Golden marketing, Tehnička knjiga.
- Kant, Immanuel (1937): *Dve razpravi, Razmišljanja o čustvu lepega in vzvišenega, K večnemu miru.* Ljubljana: Slovenska matica.
- Kant, Immanuel (1963): *Prolegomena.* Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kant, Immanuel (1974a): *Kritika praktičkog uma* (drugo izdanje). Rijeka.
- Kant, Immanuel (1974b): *Um i sloboda, Spisi iz filozofije istorije, prava i države.* Beograd: Mladost.
- Kant, Immanuel (1976a): *Kritika čistog uma* (treće izdanje). Beograd: Mladost.
- Kant, Immanuel (1976b): *Kritika moći suđenja* (drugo izdanje). Zagreb.

- Kant, Immanuel (1999a): *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Kant, Immanuel (1999b): *Metafizika čudoređa*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Kant, Immanuel (2000): *Pravno-politički spisi*. Zagreb: Politička kultura.
- Kant, Immanuel (2005): *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Locke, John (1978): *Dvije rasprave o vladi*. Beograd: Mladost.
- Lukšič, Igor (2006): *Politična kultura, Političnost morale*. Ljubljana: FDV.
- Lukšič, Igor in Jernej Pikalo (2007): *Uvod v zgodovino političnih idej*. Ljubljana: Sophia.
- Machiavelli, Niccolò (1966): *Vladar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Machiavelli, Niccolò (1983): *Vladar/Mandragola*. Zagreb: Globus.
- Machiavelli, Niccolò (1987): *Politička i skaradna pisma*. Zagreb: Globus.
- Machiavelli, Niccolò (1998): *Vladar*. Zagreb: Globus.
- Machiavelli, Niccolò (2003): *Politika in morala*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Machiavelli, Niccolò (2006): *Vladar*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Pažanin, Ante (2001): *Etika i politika*. Zagreb: Biblioteka Filozofska istraživanja.
- Sentence, Modrosti starih Rimljanov 2003*. Ljubljana: Modrijan.
- Strauss, Leo in Joseph Cropsey (2006): *Povijest političke filozofije*. Zagreb: Tehnička knjiga, Golden Marketing.
- Šumič-Riha, Jelica (2002): *Mutacije etike*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Talanga, Josip (1999): *Uvod u etiku*. Zagreb: Biblioteka Filozofija.
- Weber, Max (1988): *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: FF.
- Zakladnica kitajske modrosti 2006*. Ljubljana: Amalietti & Amalietti.
- Žagar, Katarina (2004): *Etika v političnem upravljanju s posebnim poudarkom na delovanju parlamentov*. Doktorska disertacija. Ljubljana: FDV.
- Žalec, Bojan (2005): *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.

#### Internetni viri:

- Wikipedia – a free encyclopedia on line (2007a): *Immanuel Kant*. Dostopno na [http://sl.wikipedia.org/wiki/Immanuel\\_Kant](http://sl.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant) (15. septembar 2007).
- Wikipedia – a free encyclopedia on line (2007b): *Immanuel Kant*: Dostopno na <http://sl.wikipedia.org/wiki/Kant> (11. oktobar 2007).
- Wikipedia – a free encyclopedia on line (2007c): *Kategorischer Imperativ*. Dostopno na [http://de.wikipedia.org/wiki/Kategorischer\\_Imperativ](http://de.wikipedia.org/wiki/Kategorischer_Imperativ) (11. oktobar 2007).
- Wikipedia – a free encyclopedia on line (2007d): *Niccolò Machiavelli*. Dostopno na [http://sl.wikipedia.org/wiki/Niccolo\\_Machiavelli](http://sl.wikipedia.org/wiki/Niccolo_Machiavelli) (24. maj 2007).