

Descartes, bralec Machiavellija

I.

V Descartesovi filozofski zapuščini ni teorije političnega. Njena odsotnost, če naj kar takoj anticipiramo tezo, ki jo bomo skušali razviti v nadaljevanju, ni odločilno pogojena z neteoretskimi razlogi, ki bi mu preprečili uresničiti nekaj pred tem načrtovanega in virtualno že navzočega v njegovem sistemu. Odsotnosti teorije političnega pri Descartesu ne moremo misliti kot jasno zamejenega praznega mesta, ki bi ga lahko zapolnil sam ali kdo drug v njegovem imenu tako, da bi preprosto razvil teze njegove metafizike in fizike. Ko trdimo, da je odsotnost teorije političnega teoretska, trdimo, da je v odločilnem smislu ne moremo pripisati razlogom osebne previdnosti, ki so jo narekovali nevarni časi verske nestrpnosti, v katerih je živel.¹ Takšna trditev bi bila med drugim tudi v očitnem nasprotju z njegovim lastnim samorazumevanjem, saj bi morali v tem primeru sprevrniti razmerje odvisnosti znanosti in morale, kot ga postavlja Descartes: med spoznavanjem tega, kar je, in pravili za delovanje v življenju, ki naj bi na tej spoznavi temeljila. Takšen interpretativen pristop bi njegovečasne morale iz *Razprave o metodi* ne naredil le za trajnočasno – to se je dejansko zgodilo zaradi neuspeha njegovega poskusa zgraditve znanstvene morale – temveč bi moral postavil na mesto, ki ga zaseda metafizika: metodični dvom, analizizem in njegov nauk o *cogitu*

¹ Descartes se je v času svojega bivanja na Nizozemskem spustil v polemike z nekaterimi takmakajšnjimi protestantskimi teologi – zlasti z Voetiusom – ki so v njem prepoznali liberalnega papista in dosegli, da je mesto Utrecht leta 1643 javno prepovedalo njegovo filozofijo v tem mestu. Theo Verbeek (*René Descartes/Martin Schoock, "La querelle d'Utrecht"*, Pariz 1988 in *"Le contexte néerlandais de la politique cartésienne"*, v: *Archives de Philosophie* 53, 1990, str. 357-370) dokazuje, da Descartesove pisemske reakcije na odlok kažejo jasno zavest o političnih zastavkih te "teološke" polemike, ki je zadevala razmerje med civilno in sakralno oblastjo.

² **Razprava o metodi** (RoM), SM, Ljubljana 1957, prev. B. Furlan, str. 15. "Živim tako umaknjeno in vedno sem bil tako oddaljen od vodenja poslov, da ne bi bil nič manj predrzen kot tisti filozof, ki je upričo Hanibala hotel učiti, kakšne so naloge vojskovodje, če bi se zdajle hotel lotiti pisanja maksim, ki se jih je treba držati v civilnem življenju." (Pismo Elizabeti, maj 1646; Descartes: **Oeuvres philosophiques I-III**, ur. F. Alquié (OP); III, str. 653.

³ Predgovor k francoski izdaji **Načel filozofije**; OP, III, str. 779-780.

⁴ To stori Antonio Negri (**Descartes politico, O della ragionevole ideologia**, Feltrinelli 1970, Milan).

bi tedaj morali brati kot moralno naddoločene spoznavne kategorije, razloge njegove filozofije kot razloge filozofa.

Res je, da so razlogi osebne previdnosti, na katere se je Descartes večkrat skliceval, ko je komentiral in napovedoval svoja dejanja ali odločitve, da jih bo odložil, govorili v prid nevmesavanju v javno življenje. Res pa je tudi, da je Descartes na več mestih povsem nedvoumno izrazil svoje odklonilno stališče do tega, da bi se podal v razpravljanje o političnih zadevah, ne da bi se pri tem skliceval na nevarnost tega početja.²

Najjasneje je njegovo teoretsko zadržanost pred vključitvijo politike v polje vednosti, ki ga proizvaja njegova univerzalna metoda spoznavanja, mogoče razbrati iz njegovega "drevesnega" prikaza znanstvenega sistema v francoskem predgovoru k *Načelom filozofije*. V prisposobi, ki metafiziko primerja z drevesnimi koreninami, fiziko z deblom, mehaniko, medicino in moralo pa z vejami, na katerih je mogoče nabrati plodove, ne omenja veje, ki bi reprezentirala znanost o političnih razmerjih.³

Politično je izključeno iz njegovega programskega razvida znanstvenih disciplin, ki seže najvišje z moralo, in glede te izključitve je bil Descartes dosleden. Ne le, da ni ustvaril teorije političnih razmerij, o političnih temah le redkokdaj spregovori, in tudi ta redka mesta v njegovih delih in pismih zaznamuje jasno izražena namera, da svojemu početju ne podeli statusa teorije, saj se hkrati primerno zavaruje pred napačnimi razumevanji, ki bi mu vseeno pripisali kaj takega. Tudi njegovo pismo o Machiavellijevem *Vladarju* iz leta 1646, v vsem njegovem opusu gotovo daleč najraprezentativnejše zaokroženo besedilo, ki lahko pokaže njegove poglede na politiko, ni nastalo na njegovo lastno pobudo, pač pa na prigovarjanje njegove dopisovalke, palatinske princeze Elizabete, ki ji je Descartes s svojim pisemskim komentarjem Machiavellijevega dela, ne najbolj navdušeno in po odlašanju, le izpolnil željo. V njem je ponovno poudaril, da nje, ki je po svojem rojstvu pripadnica vladarskega stanu, ne namerava poučevati o ravnanju v političnih zadevah, ampak le ponuditi ji "malo razvedrila".⁴ Nobene velike teorije torej. Politični teoriji in tudi refleksiji političnega v najširšem pomenu, ki bi obsegala razčlenitev razmerij med vladajočimi in vladanimi, postavila ločnico med javnim in zasebnim pri vladarjih in pri "*particuliers*" – tako Descartes imenuje posameznike, ki so "zasebniki", ker niso udeleženi pri vladanju, ki je dejavnost, naravnana na obče dobro –, opredelila pojme oblasti, enakosti, zakona in prava, suverenosti itn., kot so to v skladu s tedanjim razumevanjem politike počeli nekateri Descartesovi sodobniki, se je ta zavestno odrekel in politično filozofijo izključil iz polja vednosti, ki ga ustvarja obča metoda spoznavanja.

Trditi, da obstaja neki "politični Descartes"⁴, je zato gotovo v nasprotju z njegovimi hotenji, čeprav zaradi tega trditve še

ni povsem nesmiselna. Najbrž lahko o vsaki, tudi o še tako nepolitično naravnani filozofiji rečemo, da se težko povsem izmakne političnemu in da ima vsaka tudi svoj politični aspekt: bodisi kolikor skuša politično sfero zaobjeti v nepolitičnih kategorijah, bodisi kolikor lahko v njej razberemo netematizirane učinke te sfere, ki se upira lastni ukinitvi. Toda delitev avtorjev na tiste, ki politična vprašanja zavestno naredijo za predmet svojih raziskav, in na tiste, ki nanje zadenejo samo posredno in prek odpora, ki jih ta sprožajo, je kljub temu smiselna in pomembna. V tej delitvi sodi Descartes nedvomno med avtorje druge skupine. Preden si ogledamo, kakšna konceptualna mreža pri njem zaseže politična razmerja, se za hip pomudimo pri pre-soji enega od polj posledic apolitičnosti Descartesove filozofije.

Dejstvo, da Descartesu zgodovina moderne politične filozofije namenja le obrobno vlogo, če mu jo sploh, ob dejstvu, da Descartes s prav tako širokim konsenzom velja za utemeljitelja moderne filozofije, ne more biti nepomembno ne za razumevanje njegovega preloma s tradicijo ne za samorazumevanje moderne filozofije. Prevladujoča tradicija samointerpretacij moderne filozofije je v Descartesu prepoznala svoj začetni korak – rojstvo modernega koncepta subjekta – in se z njim povezala v neločljiv binom. Vsakokrat ko Descartesa razglasimo za začetnika moderne filozofije, ne da bi njegovo vlogo kakorkoli omejili, opravimo redukcijo, ki moderno filozofijo modelira po meri Descartesove, in zavestno ali ne, tako kot Descartes, brišemo filozofijo političnega iz seznama filozofskih disciplin. Pozaba glede Descartesovega zavračanja možnosti razumsko utemeljenega razpravljanja o političnih odnosih in izključitev atributa “političen” iz njegovega pojma subjekta vede ali nevede spodbuja in utrjuje sklepanje tipa: “Ker je politiko kot predmet iz filozofije izključil Descartes, ki je izvir moderne miselne tradicije, moramo kot resnično in pravo moderno filozofijo razumeti le tisto, ki se ne ukvarja s političnim.” Kartezijanstvo filozofije moderne dobe je okrepljeno toliko močnejše, kolikor bolj politično filozofijo izvzamemo iz sestava filozofskih disciplin in narobe: kolikor tesnejšo vez postavljamo med obema, toliko bolj se zastavlja potreba po omejitvi Descartesovih zaslug za kasnejšo usodo filozofije, s tem pa nastaja tudi potreba po pluralizaciji njenih začetkov.

Ob razmahu, ki ga danes doživljajo etika, socialna, politična in pravna filozofija, je ponovno ovrednotenje Descartesove vloge za nastanek moderne filozofije tem potrebnejše.

Kar zadeva politično in socialno filozofijo, se tako za mesto njenega začetnika lahko potegujeta Machiavelli in Hobbes, katerega ugovori na Descartesove *Meditacije* dokazujejo, da se njegova teorija subjekta ne prekriva z Descartesovo in da potemtakem glede bistvenega Descartesovega filozofskega

⁵ Pismo Očetu P., 1643
(?); OP, III, str. 61.

prispevka, metafizike subjekta, ni njegov neizviren posnemovalec. Nesporno pa je, da je Hobbes ustvaril moderno teorijo političnega subjekta, ki navaja vrsto občil, med seboj kavzalno povezanih razlogov, s katerimi racionalno pojasnjuje nujnost nastanka oblasti in pristajanja na vlogo podanika vrhovni oblasti v državi. Hobbes je na tem področju ustvaril racionalno argumentacijo, ki bi jo pri Descartesu zaman iskali.

Na neki način mu je Descartes to zaslugo tudi priznal, ko je v pismu kratko ocenil njegov *De Cive* (*O državljanu*). V njem so vsi temeljni koncepti pogodbene teorije nastanka oblasti. Začenja z izvorno enakostjo *hominum statu extra societatem*, iz nje konstruira teorijo o pogodbenem izstopu iz narave v družbeno, opravi načelno disociacijo posvetne oblasti ter boga in vladarja opiše kot kolektivno ali politično telo vseh, ki so se s pogodbo združili in prenesli nanj svojo moč – skratka v njej najdemo vse tisto, čemur se je odrekla Descartesova moralna filozofija, ki je med vladarja in vladane vpletla boga.

“Vse, kar lahko rečem o knjigi *O državljanu*, je sodba, da je njen avtor enak tistemu, ki je postavil *Tretje ugovore* proti mojim *Meditacijam*, in mnenje, da je veliko bolj spreten v morali kot v metafiziki ali fiziki, dasiravno se nikakor ne morem strinjati z njegovimi načeli in maksimami, ki so zelo slaba in zelo nevarna, ker izhajajo iz tega, da so vsi ljudje hudobni, ali ker jim ponujajo razloge, da takšni postanejo. Njegov edini namen je, pisati v prid Monarhije, kar bi lahko opravil koristneje in zanesljiveje, če bi uporabil krepstnejše in trdnejše maksime. Poleg tega je pisal zelo v škodo Cerkve in katoliške religije, tako da mi ni jasno, kako je svojo knjigo izmaknil cenzuri, razen če ga ne podpira kakšna zelo mogočna naklonjenost.”⁵

Descartes je Hobbesove ugovore na *Meditacije* res odpravil zelo na kratko, njegove poskuse drugačnega argumentiranja pa označil celo za frivolne. Priznanje Hobbesove spretnosti v vprašanih moralne filozofije, ki ga Descartes izreka v tem, tudi tokrat naprošenem komentarju, pa ob njegovem hkratnem negativnem vrednotenju Hobbesove izvedenosti v fiziki in metafiziki zastavlja interpretativno vprašanje, ki zadeva samo Descartesovo filozofijo. Kako se lahko namreč Descartes pritrdilno izrazi o moralni filozofiji nekoga in negativno o metafiziki in fiziki istega avtorja, ne da bi s tem prišel navzkriž s svojim že omenjenim zatrjevanjem odvisnosti spoznavanja morale od trdnih metafizičnih in fizikalnih premis? Ali za reševanje Descartesove koherentnosti zadostuje opozorilo na njegovo razločevanje med spretnostjo v morali in neresničnostjo njenih premis, iz katere bi lahko sklepali, da gre le za “tehnično” oceno? In

naprej, kaj lahko Descartesu pomeni, da je nekdo spreten v izpeljavi, če je ta vsebovana v njenih premisah?

II.

V zgodovinah politične misli, ki političnim argumentacijam ne jemljejo vseh njihovih spekulativnih razsežnosti, tj. etičnih in metafizičnih premis, ki včasih delujejo kot podmene, včasih pa kot nezavedne premise političnih vrednotenj, Descartes sicer ni prezrt. Namenjajo mu vlogo vplivne figure, ki je delovala iz ozadja in je v svojih "nepolitičnih" teorijah, široko povzetih v oznakah "subjektivizem", "voluntarizem", "racionalizem", "individualizem", "dualizem"⁶, sprožila tektonske premike tudi na področjih pravne in politične filozofije. Natančnejša analiza vsebine teh oznak, njihove notranje zveze in določitve politike, prava ali družbe, ki naj bi bila v njih vsebovana, velikokrat manjka ali je zelo ohlapna.

Dileme interpretacije njegove filozofije v luči vprašanja, ali je mogoč kartezijanski koncept politike, lahko ponazorimo že s slovitim začetkom njegove *Razprave o metodi*.

"Zdrava pamet je od vseh reči na svetu porazdeljena najbolj enakomerno; vsakdo namreč meni, da je ima v tolikšnem obilju, da si je celo tisti, ki jih je v vsaki drugi stvari težko zadovoljiti, navadno ne želé več, nego je premorejo."⁷

Naj določitev sposobnosti razlikovanja resnice od neresnice, vsebine zdrave pameti (*bon sens*), in trditev o njeni enakomerni porazdelitvi med ljudmi jemljemo zares ali ne? Proti govori Descartesovo subjektivistično dokazovanje te teze, ki sloni le na prepričanju vsakogar. Zatrjevanje distributivne univerzalnosti razuma lahko beremo na ravni izjave in v tem primeru v Descartesu vidimo zgodnjega zastopnika razsvetljenske emancipatorne vizije demokratične družbe, ki za počelo svoje ureditve postavlja neskončno svobodo posameznika, odvezanega potrebe po tem, da bi se pustil voditi drugemu⁸, lahko pa se osredotočimo na racionalno nepodprtost teh mnenj o lastni razumnosti in v teh vrsticah preberemo tudi avtorjevo montaignovsko ironično distanco do tega, kar ponuja bralcu. V tem primeru trditev beremo kot svojevrsten retorični prolog v razpravljanje o metodi spoznavanja, ki na več mestih zanika, da bi se vsak človek lahko prepustil vodstvu lastne pameti, nenazadnje pa to stori že sam osnovni namen razprave: ponuditi drugim urejeno pot razreševanja spoznavnih problemov.

Kakorkoli že, nedvomno je, da se je Descartes skrbno varoval tega, da bi razvil konsekvence tega demokratskega nastavka,

⁶ Prim. Jean-Jacques Chevallier: *Histoire de la pensée politique*, Payot, Pariz 1993, str. 383-384; Michel Villey (*La formation de la pensée juridique moderne*, Pariz 1969, str. 568 in nasl.) trdi, da je Descartesov metafizični dualizem, ločitev *res extensa* in *res cogitans*, pravno misel prisililo v izbiro med racionalizmom in naturalizmom kot specifično pravno obliko tega dualizma.

⁷ RoM, str. 31.

⁸ Takšno je npr. mnenje H. Gouhierja (*Le nouvel humanisme selon Descartes et la politique*, v: *Cristianesimo e ragion di stato*, Rim 1952, str. 82).

⁹ *RoM*, str. 86.

če ima o njem sploh smisel govoriti. Nekaj strani naprej lahko preberemo:

“Kar se tiče navad, je sleherni tako do kraja zaverovan v svojo lastno pamet, da bi mogli najti toliko reformatorjev, kot je glav, ko bi smeli poskušati v njih karkoli spremeniti tudi drugi ljudje, ne pa samo tisti, ki jih je bog postavil za vrhovne vladarje svojim narodom ali katerim je za preroštvo podelil zadostno milost in gorečnost.”⁹

Daleč smo od načela Grotiusovega poskusa pojasnitve družbe in države *etsi Deus non daretur*, kot bi boga ne bilo. Za Descartesa je Bog nasprotno vir in podlaga vsakega upravičenega poskusa poseganja v moralni ustroj ljudi, tako tistega, ki se ga lotijo suvereni, kot tistega, ki se ga lotijo od boga navdihnjeni razlagalci božje volje. Bog je prvo počelo političnega in socialnega reda, ki ga naznanjajo vladarji in preroki. Razširitev teh ekskluzivističnih pravic posredovanja boga drugim na večje število pripadnikov določene skupnosti bi sprožila proces, ki ne bi dosegel svoje meje, dokler si te pravice ne bi prisvojil prav vsak. Realizacija načela “toliko reformatorjev, kot je glav”, ki ga v politično govorico lahko prevedemo z načelom “en človek, en glas”, zbuja Descartesu v času divjanja tridesetletne vojne strašljivo podobo popolnega nereda in izgube socialnega miru, ki ga zagotavlja jasna razdelitev vlog na vladane in vladajoče v *ancien régime*. O demokratični ureditvi Descartes ne razmišlja, ker pot do nje zahteva skok v brezno verskih in državljanskih vojn, izgubo verskega in socialnega miru, ki postavlja na hudo preizkušnjo samo vero v boga in s tem trdnost temeljnih vrednot skupnosti. Demokratična ureditev je zanj neločljiva od prikazni splošnega nihilizma. Medtem ko je le nekaj let kasneje individuum, ki svobodno izbira cilje svojega delovanja in tudi sredstva za njihovo doseganje v vojni proti vsem drugim, ki ravna podobno, pri Hobbesu pozitivno izhodišče za pogodbeno konstrukcijo monarhične države, se Descartes pred razmišljanjem o možnosti razpada verskopolične skupnosti zaustavi kot pred breznom. Misli ga kot padec civilizacije v barbarstvo – neznosna misel, pred katero raje umakne pogled. Nikjer v njegovih delih ni sledu o pogodbeni teoriji nastanka in legitimacije oblasti, čeprav je ta imela že pred Hobbesom, vendar brez implikacij, značilnih za njegovo združitve kontraktualizma s hipotezo o naravnem stanju, za seboj dolgo tradicijo. Zlasti če s kontraktualizmom ne mislimo na družbeno pogodbo ali na izvorno pogodbo (*Gesellschaftsvertrag*; *pacte d'association*), ki pojasnjuje nastanek družbe in države, ampak na pogodbo o vladanju (*Herrschaftsvertrag*, *Unterwerfungsvertrag*; *pacte de gouvernement*), ki predpostav-

lja obstoj države in oblasti in določa le okvire njene uporabe – na vrsto pogodbe torej, ki je bila osnovna oblika oblasti v fevdalizmu.¹⁰

Enako oddaljenost od Hobbesovih izhodišč Descartes pokaže, ko se dotakne nastanka urejenih družb:

“Podobne misli so me obhajale glede tistih ljudstev, ki so bila prej na pol divja in so se le polagoma civilizirala. Njih zakonodaja je nastala v glavnem pod pritiskom potrebe, da popravijo nevšečne posledice zločinov in sporov; zaradi tega ne morejo ta ljudstva imeti tako dobre politične in sodne organizacije kakor družbe, ki so se od vseh početkov združitve držale pravnega reda, ustanovljenega po kakem modrem zakonodavcu. Prav to velja za položaj prave vere, ki ji je samo bog dal osnovne postave.”¹¹

Nadaljuje s hvalo Sparti, ki jo postavi za zgled. Za njen razcvet ne gre hvala inherentnim kvaliteta njenih zakonov, pač pa dejstvu, “da so vsi izvirali iz zamisli enega samega postavodajalca in so vsi težili k istemu smotru”¹². Descartes ima v mislih Likurga, ki mu po tradiciji pripisujejo vlogo Spartinega nomoteta. Zdi se, da so Descartesu na voljo že vse prvine naravnopravnih teorij (brezzakonsko stanje stalnih nasilnih dejanj in razprtij, začetna združitve ljudstva in zakonodajalca), da bi lahko razvil naravnopravno teorijo, kakršno sta v njegovem času ustvarila Grotius in za njim Pufendorf. Za to naravnopravno šolo je izvor prava v človeškem razumu, načelo družbenosti je pojmovano kot dejanje volje, vsak pravni red je zgrajen na podlagi razumskega kalkula, vsak civilni red izhaja iz priznavanja obstoja mnogih posameznikov, kar vse vodi v pravni subjektivizem delitve sveta na naravni in na človekov svet, ki je proizvod civilizacijskega procesa, to je prizadevanj ljudi v naravnem okolju, da z ustvarjalnimi dejanji volje to naravno stanje presežejo. Če dodamo še na Galilejevo fiziko oprto filozofijo narave, ki vključuje tudi mehanistično razlago delovanja človeškega telesa, nesporno Descartesovo zaslugo in izhodišče, brez katerega bi tudi Hobbesova in Spinozova teorija ne bili možni, je dejstvo, da vseh teh prvin ni prešil z dedukcijo, lahko videti še presenetljivejše. Ne le, da ni odkril rešitve družbene pogodbe, temveč celo ni zastavil vprašanja, za katerega bi glede na svojo začetno pravno izobrazbo, ki jo je prejel v Poitiersu, moral kazati določeno občutljivost.

Ob tem Descartes vsaj deloma pojasni vzrok svojega odklajanja kontraktualizma. Enotnost volje ene same osebe, ki je v njenem delovanju ne ovira nobena zunanja omejitev, ne sedanja volja drugih ne minule zakonske ureditve, je najboljšje jamstvo za skladnost ustvarjenega, kajti “manj [je] popolnosti v izdelkih,

¹⁰ John W. Gough: **Il contratto sociale. Storia critica di una teoria**, il Mulino, Bologna 1986, str. 51 in nasl. (**The Social Contract. A Critical Study of its Developments**, London 1936.)

¹¹ RoM, str. 40–41. Prim. tudi Machiavelli-jevo razpravljanje o nastanku Aten in Benetk (**Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio**, v: **Opere**, G. Casini Editore, Milan 1989, str. 138).

¹² Prav tam.

¹³ *Prav tam.*

¹⁴ *Pismo Mersennu, 15. aprila 1630, prevod B. Furlan, RoM, str. 219. Poleg tega mesta se k primerjavi med bogom in suverenom Descartes povrne še v pismu Elizabeti januarja 1646 (OP, III, str. 633 in nasl.). O mejah homologije med bogom in vladarjem v odnosu do ustvarjenega in podložnikov razpravlja Pierre Guenacia (**"Dieu, le roi et les sujets"**, v: *Archives de philosophie* 53, 1990, str. 403-420).*

sestavljenih iz več kosov in narejenih od različnih mojstrov, kakor v takih, ki jih je dovršil en sam."¹³ Trditev je splošna, in preden jo Descartes ponazori z dejavnostjo zakonodajalca, jo razvije ob opisu dejavnosti arhitekta in urbanista. Izdelki arhitekta in urbanista bodo popolnejši, če bosta imela na voljo le "ravno polje", prazen geometrični prostor, ki ga ne bo predeterminiralo "staro zidovje" ali drugi ostanki ustvarjalnih projektov minulih časov, ki bi ovirali svobodo avtorjeve ustvarjalnosti.

Del odgovora na vprašanje, zakaj Descartes ni izdelal politične teorije in nekatere prvine njene nadomestne tvorbe, so zdaj že znani: oblast je razumel nekontraktualistično, monarhično in absolutistično. Pritegnimo še en element: boga. Videli smo že, da bog avtorizira vladarjeve posege v prepričanja ljudstva. To trditev lahko zdaj razširimo. Bog je vrhovni arhitekt narave in kot tak vzor vsem človeškim "arhitekturnim" prizadevanjem. V tem smislu je vzor, ki modelira tudi vladarjevo zakonodajno in izvršno oblast. Idealni odnos vladarja do vladanih Descartes oblikuje po analogiji z odnosom boga do ustvarjenega, v katero uvrsti tudi matematične resnice. Vladar je v odnosu do vladanih *legibus solutus*, podobno kot tudi matematične resnice niso večne in neustvarjene. Lahko bi bile drugačne, če bi jih bog hotel takšne ustvariti.

"Trditi, da so te [matematične] resnice od njega [boga] neodvisne, se pravi govoriti o bogu kot o nekem Jupitru ali Saturnu ter ga usužnjiti Stiksu in Usodi. Prosim vas, nikar se ne bojte in prepričajte slehernega in vsem razglasite, *da je bog tisti, ki je ustanovil te zakone v naravi, podobno kakor daje kralj zakone svojemu kraljestvu*. Od vseh teh zakonov ni nobenega, ki bi ga ne mogli doumeti, če se naš um loti njihovega proučevanja in vsi ti zakoni so našemu umu prirojeni, *enako kakor bi kralj, če bi to zmožel, vtisnil svoje zakone v srca svojih podložnikov...*" (Poudaril I. P.)¹⁴

Dolga tradicija pojasnjevanja pojma boga s pojmom kralja in narobe, pojma kralja s pojmom boga, ki ji v zgodovini evropske misli lahko sledimo do starega Rima in Grčije, se je močno okrepila ob razpadu rimskega imperija, ko so prvi rimski papeži izpostavili Pavlovo tezo, da vsa oblast prihaja od boga, in jo zmagovito soočili s tradicijo izvora oblasti od spodaj, ki je živela med osvajalskimi germanskimi ljudstvi¹⁵ in je bila zgodovinska podlaga modernega kontraktualizma. Teza rimskokatoliške cerkve, ki je posvetno oblast postavljala v službo božje volje, sebe pa postavila za njenega izključnega razlagalca, je bila hegemonika v srednjem veku. Eksplikativna moč absolutizma boga, ki ustvarja *ex nihilo*, za politični absolutizem se je

sredi 17. stoletja, predvsem zaradi nastanka protestantskih dežel, že močno skrhala. Politična teologija, ki je politične kategorije še postavljala v boga in politične konflikte razreševala kot teološka vprašanja, je bila med pobudniki politične filozofije, tj. razpravljanja o politiki, ki se opira le na naravni razum in za cilje političnega delovanja določa le ureditev posvetnih zadev, že občutena kot metaforična. To dokazuje že omenjeno metodično vodilo Huga Grotiusa, še jasnejšo ločitev teoloških konceptov od političnih pa izražata Hobbes in Spinoza.¹⁶

Descartes še pristaja na raven rezoniranja politične teologije. Vladar samovoljno odloča o zakonih, ki niso zakoni, ker so dobri, ampak narobe; dobri so, ker so zakoni, ki jih je postavil kralj s pomočjo božjega mandata. Podobno je pozitivno vrednotenje tega, kar je bog ustvaril, zvrnjeno v boga. Sopripadnost boga in kralja, teh dveh figur, ki neprestano napotujeta druga na drugo, je vidna še v eni točki, ki pojasni, zakaj se je Descartes zaustavil pri analogiji in je ni razvil, kot so to storili že pred njim, ampak je zapustil le nekaj bežnih opomb, v katerih vlada dvomje. Bog v njih deluje kot pravzrok, ki avtorizira in pojasnjuje kraljevo oblast, hkrati pa je kraljeva oblast le imaginativno mašilo, ki približuje pojem boga tistim, ki jim brez bergel predstav sicer uhaja. Točka, ki analogijo vzpostavlja in jo fiksira kot nepresegljivo, je skupni topos nespoznavnosti narave boga in narave vladarskih poslov s sredstvi razuma. Tako kot je božja popolnost nedosegljiva za razum, tako filozof ne more upati, da bi svojo dopisovalko iz vladarske rodbine lahko poučil v umetosti vladanja.

III.

Ko vladarske posle razglasi za razumu nepreahodno področje, Descartes zavrne Machiavellijevo dialektično zastavitev spoznavnosti ljudstva in vladarja, po kateri je vsakemu od obeh polov v tem odnosu dana možnost spoznavne drugega. V posvetilu *Vladarja* Lorenzu Medičejskemu nekdanji tajnik florentinske republike s spoznavno enakovrednostjo pogleda z doline in pogleda z vrha gore ne dokazuje le možnosti, da "si človek neznanega in najnižjega stanu drzne na široko razpravljati o ravnanju vladarjev in dajati napotila zanj"¹⁷, temveč celo prednost pogleda od spodaj navzgor, če gre za spoznavanje oblasti, ki je nad vladanimi. Nosilec politične oblasti ne ve tako dobro, kaj počne, kot to lahko ve tisti, ki to dejavnost preučuje iz takšne bližine, da se z njo utegne seznaniti, ne da bi se z njo lahko povsem identificiral. Humanistično diskusijo o razmerju med *otium* in *negotium*, dejavnim zavzemanjem in kontemplativno naravnostjo do sveta, Machiavelli cepi na razmerje

¹⁵ Prim. Walter Ullmann: **Il pensiero politico del medio-evo**, Laterza 1984 (**A History of Political Thought: The Middle Ages**, Penguin Books Ltd, 1965).

¹⁶ Hobbes je v 31. poglavju *Leviatana*, naslovljenem "Of the Kingdom of God by nature", zapisal: "But to call this power of God, which extendeth itself not only to man, but also to beasts and plants, and bodies inanimate, by the name of kingdom, is but a metaphorical use of the word." (Lev; English Works of Thomas Hobbes, VII, str. 344.) Spinozovo ostro zavrnitev te analogije najdemo v *Etiki* (sholija 3. stavka 2. dela) in na dveh mestih **Teološko politične razprave** (4. poglavje in v opombi pod črto št. 34.)

¹⁷ N. Machiavelli: **Vladar**, v: N. Machiavelli: **Politika in morala**, SM 1990, str. 8.

¹⁸ Pismo Elizabeti, september 1646; OP, III, str. 666-667.

med oblastjo in vladanimi. Tako kot je res, da je lahko tisti, ki je iz ljudstva izvzet, ker mu vlada, nad ljudstvom, kot je gora nad dolino, in zato lahko s pogledom obseže ljudstvo v celoti, česar tisti, ki mu pripadajo, ne morejo, je res tudi narobe, kar vladarji radi pozabljajo. Kot ljudstvo je tudi oblast nad njim sama sebi netransparentna; in če zasedamo njeno mesto, nismo v najboljšem položaju, da bi mislili oblast kot tako. Prednosti pogleda "od zgoraj" pred pogledom "od spodaj" se izkažejo za navidezne in nične, če je to, kar naj opazujemo, prav razmerje med "spodaj" in "zgoraj", celota njunih odnosov. Za opazovanje tako opredeljenega predmeta vsako od omenjenih gledišč izgubi svojo prednost pred drugim. Zadostitvi pogojem prednostnega položaja za spoznavanje političnih odnosov, kakršne je mogoče razbrati iz metafore, je še najbližje Machiavellijeva lastna življenjska usoda, ki mu je omogočila dvojno identifikacijo, z ljudstvom, iz katerega je izviral, in z oblastjo, v imenu katere je deloval kot državni uradnik.

Osnovni Machiavellijev napotek vladarjem, tisti, brez upoštevania katerega bi bili vsi drugi nerazumljivi, je zahteva po ločevanju dvojega: mesta oblasti in tistega, ki jo zaseda, statusa vladarja in osebnosti vladarja, razlogov države od osebnih razlogov. Zahteva sicer še ni heglovska zahteva po prepoznavanju sebe v drugem, vendar vladarju narekuje odtujitev od svojega notranjega sveta in podreditev vseh svojih notranjih vzgibov pasionalne ali moralne narave logiki odnosov, ki jih vsiljuje vladarsko mesto. Njegovo delovanje naj bo podrejeno kalkulu učinkov njegovih dejanj na cilje, ki jih vsiljuje *ragion di stato*: ohranitev, krepitev in širitev oblasti.

Teza o prednosti zunanega gledišča za spoznavanje oblasti in tega, kar oblast mora storiti, ki je podlaga objektivne teorije oblasti, je za Descartesa nesprejemljiva. Odnos vladar-podaniki je zanj asimetričen: vladarji naj posegajo v glave podanikov, medtem ko je njihova bit za vladane nepredirna. Oblastniki razsojajo in ukrepajo v "posebnih okoliščinah", zato se nujno izjalovijo poskusi, da bi segli v njihovo notranjost in presojali njihove vzgibe,

"kajti pravičnost ima pri vladarjih drugačne meje kot pri zasebnikih, in zdi se, da v teh primerih Bog dá prav tistim, katerim da moč. Vendar tudi najpravičnejša dejanja postanejo nepravilna, ko jih imajo za taka tisti, ki so jih storili."¹⁸

Descartes se ne oprime nobene od argumentacij, na katerih je prosperiral žanr humanistične literarne zvrsti, t. i. "zrcal vladarjev", besedil nasvetov humanistov vladarjem, med katere – kljub njegovim prevratnim naukom – lahko prištevamo tudi

Vladarja velikega Florentinca. *Métier du Roi*¹⁹ je vsem, ki ga ne opravljajo, netransparenten, ker je predvsem zadeva vesti, moralne presoje samega vladarja. O pravičnosti in nepravičnosti zapletene in skrivnostne dejavnosti, kakršna je za Descartesa vladarjevo ukrepanje, ki je posredno ali neposredno vedno poskus posega v duha podanikov – Hobbes tu poudari nasprotno, naravnost vseh ukrepov oblasti na telesa in njihova dejanja, ker *forum internum* vsakogar, tudi podanikov, namreč njihovo moralno presojanje, opredeli kot mesto neodtujljive svobode, kamor suverenova oblast ne seže – konec koncev odloča vladarjevo doživljanje in njegova samointerpretacija svojega početja. Če si kdo drug drzne presojati vladarjevo pravičnost, mora izhajati iz domneve, da so bila sredstva, ki jih je vladar uporabil, pravična, “kakršna so, o tem sem prepričan, skoraj vsa, če jih vladarji, ki jih uporabijo, imajo za takšna”²⁰. Machiavellijevo podreditev moralnega ustroja in strasti svojega vladarja vrhovni logiki ohranitve oblasti oz. države, ki je pred moralo in pred vsakim pojmom pravičnosti, ker je njun pogoj, Descartes nadomesti s hipotezo o pravičnosti vladarja. Machiavellijev vladar je, tako kot vsi drugi ljudje, po naravi hudoben, ker je pač takšna narava ljudi, ali bolj natančno, ker jo politična znanost mora kot takšno postaviti v svoje izhodišče, če hoče biti znanost o realno možnem v razmerju med vladajočimi in vladanimi, tj. znanost, ki človeško možnega ne bo razumela le kot možnosti za dobro, za izpopolnitev, moralni razvoj itd., temveč predvsem kot možnost, da se človek izneveri takšnim pričakovanjem in da deluje mimo moralnih norm vedno, kadar so te v nasprotju z njegovimi interesi. Od tega postulata je za Machiavellija in za vse tiste, ki so mu sledili, odvisna trdnost znanosti o političnem in politična trdnost oblasti in države. Vlogo vrhovnega kriterija *raison d'état* pri Descartesu, vsaj na ravni načel – v praksi je, kot bomo videli, Descartes mnogo bližji Machiavelliju – nadomesti nepreverljiva hipoteza o pravičnosti vladarja, ki deluje kot poslednja raven utemeljitve njegovih dejanj.

Kartezijsko pojmovanje pravičnosti se razlikuje od usmeritve Aristotelovega razpravljanja o pravičnosti, ki ločuje med pravičnimi vzgibi in namerami, predmetom morale, in pravičnimi zunanji dejaji, ki so predmet objektivnih kriterijev prava. Pravičnost Descartesovega vladarja je zgolj moralna. Dejanje je pravično, če so vzgibi, ki so ga sprožili, takšni po mnenju akterja, in narobe, četudi ima njegov ukrep “pravične učinke” (naj to pomeni karkoli že), dejanje ni pravično, če ga ta, ki ga je storil, nima za takšnega. Vladar lahko ogrozi državo in krono, ne da bi bil zaradi tega nujno nepravičen.

Homogena moralna skupnost vladarja in vladanih, ki bi se ravnala po objektivnih moralnih normah, ne obstaja. Medtem

¹⁹ Izraz, ki si ga je omislil Ludvik XIV., *Sončni kralj v svojih spominih (Mémoires)*, napisanih za sina, da bi z njim označil vsa vsakodnevna rutinska opravila, ki sodijo h kraljevski osebi. J. King je približal nazore, ki jih v *Mémoires* izpoveduje Ludvik XIV., z Descartesovimi predstavami o absolutnem suverenu (*Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*, str. 116).

²⁰ Pismo Elizabeti, september 1646; OP, III, str. 666.

ko je pravičnost za vladane poslušnost vladarjevim odredbam, je vladarjeva pravičnost osvobodjena vsake zunanje preverljivosti. Ta ugotovitev pa močno zmanjša pomen hipoteze o vladarjevi pravičnosti za dejansko prakso vladanja in odpira pot Descartesovega približevanja Machiavelliju. Tako kot Hobbesu, Descartes tudi Machiavelliju oporeka njegovo pesimistično antropologijo, katere neposredna posledica je, kot smo videli, nujnost amoralnega in nepravičnega vladarjevega ravnanja. Nasproti tej tezi postavi tezo o moralni biti človeka, naravnane k pravičnosti in dobremu, tezo, ki velja tudi in še zlasti za vladarja, vendar ima to napako, da je ni mogoče falsificirati, kar mu daje proste roke pri praktičnem ukrepanju. Četudi vladar zasebniku povzroča škodo, bolečino in sploh počne največje okrutnosti, ta nima tehtnih razlogov za dvome o vladarjevih najboljših namerah in s tem tudi o njegovi pravičnosti. Subjektivni kriterij vladarske pravičnosti izključuje možnost utemeljitve pravice do odpora vladanih in do odstavitve kralja, ki jo omenja denimo Akvinski. To nas opomni, da Descartesova vnovična moralizacija Machiavellijevega nauka ne preprečuje tipa vladanja, ki ga ta predlaga. Subjektivna moralna razsežnost vladarja, ki jo Descartes vpelje kot legitimacijsko načelo, lahko brez večjih težav koeksistira s prakticiranjem "umazane" makiavelistične *Realpolitik*.

V Descartesovem komentarju *Vladarja* je mogoče najti kar nekaj primerov sprejemanja nasvetov florentinskega tajnika, ki kažejo na to, da se v glavnih obrisih strinja z njim. Tako se zavzema za ločitev javne podobe vladarja, ki naj bo skladna s pričakovanji podložnikov o tem, kaj mu pristaja, od njegovih zasebnih užitkov, s katerimi naj ga ljudstvo ne povezuje; podpira vladarjevo nezaupljivost do drugih vladarjev, od katerih ta ne sme pričakovati dobronamernosti, ki zavezuje njega, kar ima za posledico nujnost njihovega obravnavanja kot potencialnih sovražnikov; priporoča prepustitev ministrom ljudstvu "najbolj osovraženih dejanj" itd. Razlika med obema avtorjema zadeva v tej luči predvsem njuna načela, veliko manj pa njune posledice; bolj izbiro deskriptivnega besednjaka, kot pa to, kar ta opisuje. Moralna teorija vladarjeve pravičnosti naslika idealno podobo vladanja, vendar so praktični vladarski posli tudi za Descartesa nujno preračunavanje socialnih učinkov posameznih ukrepov, dejavnost, v kateri je drugi mišljen kot potencialni sovražnik v boju za oblast, proti kateremu vladarju ne kaže uveljavljati svoje plemenite naravnosti.

Če je morda pretirano reči, da si Descartes zatiska oči pred vlogo, ki jo ima za njegov poskus moralizacije politike sovražnik, ta izjemni drugi znotraj moralnega univerzuma dobronamernosti, lahko rečemo vsaj, da ne premisli do kraja njegove pretnje trdnosti moralnopolitičnemu občestu. Descartes namreč sprejme tudi eno izmed najbolj sintetičnih Machiavellijevih maksim:

vladar naj združuje moč in prevaro, leva in lisico. Vendar njeno veljavnost omeji. Prevaro, v zasebni morali nemoralno ravanje *par excellence*, v morali kraljev, ki ni podvržena istim omejitvam, sicer dopušča, vendar tedaj in samo tedaj, ko je objekt prevare sovražnik, v odnosu do katerega je vladarju "tako rekoč vse dovoljeno"²¹. Descartesova nedoslednost postane očitna, če pogledamo, kako opredeli pojem sovražnika. Sovražniki so ena od treh tipov skupin ljudi, na katero so lahko naravnana dejanja suverena. Poleg sovražnikov so to lahko še podaniki in prijatelji ali zavezniki. Odločilno je, da Descartes teh skupin ne razume kot nujno zunanjih druga drugi, vendar ne obravnava posledic, ki izhajajo iz možnosti njihovega prekrivanja. Podlaga nihanjem in nedorečenostim je pomešanje moralnega in socialnega kriterija klasifikacije: prijatelj in sovražnik sta antipodni moralni opredelitvi, medtem ko sta podanik in zaveznik socialnopravni kategoriji. Izkaže se, da sovražnik, ki ga Descartes opredeli negativno, kot tistega, ki ni niti zaveznik niti prijatelj, in ga skuša izločiti iz moralnega občestva zaupanja, spoštovanja danih obljub, zvestobe itd., lahko zasede mesto obeh "moralnih" tipov socialnih skupin.

Najbolje to pokaže Descartesova obravnava podložnikov. Razdeli jih na dve podskupini: na ljudstvo in na vélike. Slednje nemudoma identificira kot potencialno največje sovražnike vladarja; so tisti, "ki se lahko povežejo v stranke proti vladarju".²² Da bi lahko dobro vladal, mora biti kralj "zelo trdno prepričan" o njihovi zvestobi. Težava je seveda v tem, da še tako trdno prepričanje ne more postati "jasno in razvidno spoznanje", ko gre za namene drugega. Prepričanje o dobronamernosti nekoga, ki se opira na minule izkušnje, ne more zagotoviti varnosti pred prihodnjo prevaro. Nasprotno: je njena najboljša podlaga. Vsako, na videz še tako hvalevredno lojalno ravnanje je lahko prevarantska krinka istega, ki se hoče izdajati za koga drugega. Varanje naredi možnost razpada enotnosti videza in hotenja drugega za neodpravljlivo. Dejanja drugega so lahko nameščene napačne sledi dobronamernemu racionalističnemu interpretu, ki vsem pripisuje poštenost. Njihovo notranjo logiko utegne uravnnavati namen, ki ga racionalna interpretacija ne more zajeti. Spoznanje, da možnost varanja pomeni zaporo možnosti analize namenov drugega, od modrega vladarja zahteva panoptično opreznost. "Kajti ne glede na zvestobo, ki jo imamo namen ohraniti, le-te od drugih ne moremo pričakovati, ampak moramo računati, da bomo vsakič, ko bodo zavezniki od tega imeli korist, prevarani; tisti, ki so močnejši, bodo korist našli, ko jo bodo hoteli, ne pa tudi tisti, ki so šibkejši."²³ Descartes ima v mislih zunanje zaveznike, vendar je, kolikor spregovori o razmerjih moči in o koristi, njegova argumentacija obča. Razloge šibkih zaveznikov lahko zato z zunanje periferije

²¹ Prav tam, str. 667.

²² Zanimivo analizo tega odstavka v družbačnem kontekstu od našega ponuja A. Mathéron ("**Psychologie et politique: Descartes**", v: **Antropologie et politique au XVIIe siècle**, Vrin, Pariz 1986, str. 29-48).

²³ Pismo Elizabeti, september 1646; OP, III, str. 668.

²⁴ *Prav tam.*

suverenove oblasti prenesemo na njeno notranjo periferijo in jih prisodimo tudi vélikim, ki hočejo biti še večji. Ker lahko domnevamo, da so veliki šibkejši od vladarja –, to je gotovo res vsaj v formalno političnem pogledu – ima vladar dovolj trdno podlago za pričakovanje, da bodo v želji po oblasti posegli po prevari, ki je pač “naravno” bojno sredstvo šibkih v boju z močnejšimi od njih. Poleg prizadevanja za takšno porazdelitev materialnih dobrin in časti med podrejenimi, ki naj zadovolji njihovo častihlepnost, je edino med politiki soglasno sprejeto vodilo v odnosih z njimi, s katerim razpolaga vladar, skušati zmanjšati njihovo moč.

Vsi vladarjevi zadržki pred tem, da bi velikaše obravnaval kot odkrite sovražnike, naj odpadejo, ko gre za tiste, ki so “nagnjeni k vnašanju nereda v državo”²⁴, to je, ko gre za tiste, ki odkrito nastopajo proti redu, katerega nosilec je vladar. V tem opisu ni težko prepoznati oblikovanja strank proti vladarju in hujskanja k upor. Stranke lahko obsegajo bodisi le vélike bodisi vélike in ljudstvo, ki so ga ti s hujskanjem pridobili na svojo stran. Tako se nazadnje tudi ljudstvu odpre dostop v rang odkritega sovražnika. Krog je sklenjen. Za vladarski um je potencialni sovražnik tisti, ki lahko prispeva k omajanju oblasti, to pa je lahko prav vsakdo. Sovražnik, ki je bil sprva določen kot izjemni drugi, edini, v odnosu do katerega se vladarju ni treba vesti moralno, se izkaže za vseprisotno prikazen, ki obseda imetnika oblasti. Izjema postane norma.

V kasnejšem pismu princesi Elizabeti, ko se Descartes vrne k Machiavelliju, svojo oceno “velikega učitelja vladarjev” dopolni še z ugodnimi bralnimi vtisi “nemakiavelističnih”, “republikan-skih” *Razmišljanj o prvih desetih knjigah Tita Livija*, ki jih je medtem prebral, in nekoliko omili svoja stališča iz prvega pisma.

“In menim, da je srečna okoliščina v tem, da knjig Vaše Visokosti niso mogli prinesiti tako hitro, kot jih je pričakovala, saj je njihovo branje primernejše za priklicanje žalosti kot za ohranitev vedrega razpoloženja, kar zlasti velja za branje knjige velikega učitelja vladarjev, ki prikazuje le njihove težave pri ohranjanju oblasti, okrutnosti in zahrbtnosti, ki jim jih svetuje, pa posameznikom, ki to berejo, ponujajo več razlogov za pomilovanje njihovega stanu kot za njegovo zavidanje.

Vaša Visokost je natančno opazila njegove in moje napake; res je, da mu je postavitev splošnih maksim, ki upravičijo takšna posebna dejanja, kakršna težko storimo, narekoval namen hvaliti Cezarja Borgio; kasneje sem prebral njegova razmišljanja o Titu Liviju, kjer nisem opazil nič slabega. Njegov poglobitveni nasvet, da je treba svoje sovražnike bodisi povsem iztrebiti bodisi pridobiti za prijatelje, in nikdar

slediti sredinski poti, je brez dvoma vedno najzanesljivejši, vendar tedaj, ko ni razlogov za strah, ni najbolj plemenit.”²⁵

²⁵ *Pismo Elizabeti, oktobra ali novembra 1646; OP, III, str. 680-681.*

Začrtani sta dve argumentaciji in dva motiva vladarjevega ravnanja: ravnanje, ki ga vodi plemenitost in izhaja iz podmene o naravnosti drugega na dobro, in ravnanje, porojeno iz strahu, ki je navsezadnje vselej strah pred tem, da je podmena o moralni naravi drugega zgrešena in da je ta v resnici prevarant s prevratniškimi naklepi. Machiavellijev “poglavitni nasvet”, ki vladarju narekuje stalno razvrščanje nosilcev politične moči po načelu ‘kdor ni z menoj, je proti meni’, je s stališča pragmatike oblasti “vedno najzanesljivejši”, vendar ni “najbolj plemenit” – “ko ni razlogov za strah”. Dilema med zanesljivostjo in plemenitostjo samo na videz postavi nasproti neosebne državne razloge in moralno motivacijo. Descartes jo dojema kot znotraj-moralno dilemo, kot izbiro med bolj in manj moralnim ravnanjem. Tudi ravnanje v skladu z najzanesljivejšimi pravili je lahko plemenito, če so razlogi za strah. Po drugi strani je moralna dilema le deklarativna. Descartes navsezadnje soglaša z Machiavellijevim nasvetom, čeprav ta ni najbolj plemenit. S stisnjenimi zobmi priznava, da mora v praksi vladanja plemenitost, krepost, katere personifikacija naj bi bil prav vladar, prepustiti mesto pragmatičnemu ravnanju, naravnemu na ohranitev oblasti. Skrb za dobro drugega, ki je namen delovanja oblasti, mora temeljiti na priznavanju svoje odvisnosti od ohranitve oblasti, brez česar je govor o plemenitih namenih njenega poslanstva prazen. Logika normativnega določanja ciljev se podredi stalni skrbi za ustvarjanje pogojev, brez katerih njeno uresničevanje ni mogoče. Četudi to ni najbolj plemenito, mora vladar vse ljudi razvrščati na zaveznike in sovražnike, na tiste, ki njegovo moč krepijo, in na tiste, ki jo slabijo. V polariziranem svetu, ki ga vsiljuje gledišče oblasti, naj vladar nikomur ne dopusti zasedati nevtralnega mesta. Neusmiljena logika ohranitve oblasti terja neprestano skrb za njeno krepitev, ki traja, dokler traja oblast. Oblastnik, ki naj ne vara, takšne moralne drža ne sme pričakovati od drugih, zlasti ne od šibkejših, med katere sodijo tudi njegovi podložniki, in ima vedno utemeljen razlog za nezaupljivost in strah pred prevaro zarotnikov, s tem pa tudi moralno opravičilo za svoje ne najbolj plemenito ravnanje.

Vladarska pravičnost potemtakem ni politična ne pravna kategorija, ampak moralna. Toda kategorija morale, ki ne oblikuje homogenega moralnega občestva vladajočih in vladanih.

²⁶ *Pismo Elizabeti, maj 1646; OP, III, str. 654.*

²⁷ *Pismo Elizabeti, 4. okt. 1645; OP, III, str. 619.*

²⁸ *Elizabetino pismo Descartesu 10. oktobra 1646; naved. po Rodis-Lewis: **La morale de Descartes**, PUF 1962, str. 105.*

IV.

Dejanja vladarja se v Descartesovem vidnem polju kažejo le kot moralna vprašanja. Ni jih mogoče ne racionalno preučiti – in zato o njih ne postavi znanstvene teorije – ne narediti za predmet občeveljavnih moralnih maksim, ki bi izhajale iz človeka kot takega, ker bi s tem zbrisali nepremostljivo moralno brezno, ki vladarja ločuje od podanika. Ukrepanje vladarja ostane zavito v skrivnost za vse, ki to niso. Tudi vladar sam se pri vladanju ne more opirati na razum, ampak le na izkušnjo, ki je brez razumske opore in brez enoznačno določenega kriterija nezanesljiva, vseeno pa najtrdnjša podlaga za sprejemanje odločitev.

“In niti najmanj ne dvomim, da ta, ki jo predlaga Vaša Visokost, ne bi bila od vseh najboljša, namreč, da se je v teh zadevah bolje ravnati po izkušnjah kot po razumu, kajti le redkokdaj imamo opraviti s povsem razumnimi osebami, kakršni naj bi bili vsi ljudje, da bi o tem, kaj bodo storili, lahko sodili upoštevalje samo to, kar bi morali storiti; in najboljši nasveti pogosto niso najsrečnejši. Zato smo prisiljeni tvegati in se prepustiti oblasti usode...”²⁶

Maksima, da v javnem življenju ni moralnih maksim, ki bi temeljile na razumskih uvidih, ne velja le za vladarje, temveč prav tako tudi za zasebnike.

“Priznam, da je težko natančno izmeriti, do kod razum zapoveduje, naj se zanimamo za javne zadeve, toda to ni stvar, v kateri bi bila nujna velika natančnost: zadostuje zadovoljiti svojo vest in pri tem moremo pustiti veliko prostora svojim nagnjenjem. Kajti bog je stvari tako uredil in ljudi povezal skupaj v tako tesno družbo, da bi si vsakdo, četudi bi se oziral le nase in ne bi imel usmiljenja za druge, običajno ne nehal prizadevati zanje glede vsega, kar je v njegovi moči, pod pogojem, da bi uporabljal svojo preudarnost, in zlasti, če bi živel v dobi, ko nravi ne bi bile skvarjene.”²⁷

Argumentacija solidarnosti z drugimi je hipotetična in bi veljala v neskvarjenem svetu. Tudi tokrat je Descartesova dopisovalka princesa Elizabeta tista, ki ga z veliko mero političnega realizma Descartesa opomni na razkorak med logiko najboljšega ravnanja in nujnostjo odstopanja od tega ideala, kajti “ker je svet močno skvarjen, je nemogoče, da sami sebe ne bi uničili, če bi hoteli biti vedno dobronamerni”²⁸.

V svoji socialni morali se Descartes približa tudi utilitaristični utemeljitvi ravnanja, ki ima za cilj blaginjo drugega.

“Razlog, zaradi katerega menim, da morajo tisti, ki vse počnejo le za svojo zasebno korist, delati za drugega prav tako kot drugi in si prizadevati ugoditi vsakemu, kolikor je to v njihovi moči, če hočejo biti preudarni, je, da vidimo, kako se tistim, o katerih menijo, da so uslužni in pripravljeni ugoditi, običajno dogaja, da od drugih, tudi od tistih, ki jih niso nikdar zavezali k čemu takemu, prejmejo veliko dobrih uslug, ki jih ne bi, če bi ti o njih menili, da so drugačne naravi; in da hudo, ki ga doživijo, ko ugodijo drugemu, ni tako veliko, kot so ugodnosti, ki jim jih prinašajo prijateljstva s tistimi, ki jih poznajo.”²⁹

Navedimo še eno daljše mesto, ki osvetljuje Descartesovo socialno moralo:

“...je še ena resnica, katere poznavanje se mi zdi zelo koristno: in sicer, čeprav je vsakdo od nas oseba, ločena od drugih, in se zato njegovi interesi na nek način razlikujejo od interesov preostalega sveta, je treba imeti v mislih, da sami ne bi mogli obstati in da smo dejansko eden od delov vesolja, natančneje, eden od delov te Zemlje, eden od delov te države, te družbe, te družine, s katero smo združeni prek svojega bivališča, s svojo svečano prisego, po svojem rojstvu. Pred posameznimi interesi svoje osebe je treba vedno dati prednost interesom celote, katere del smo; toda z mero in razsodnostjo, kajti zmotno bi bilo izpostaviti se velikemu zlu, da bi svojim staršem ali svoji deželi priskrbeli samo majhno dobrino; in če en sam človek velja več kot ves preostanek mesta, ne bi imel prav, če bi se hotel pogubiti, da ga reši. Toda če bi se ozirali samo nase, se ne bi bali povzročiti veliko škode drugim ljudem, če bi menili, da bomo pri tem pridobili zase kako drobno ugodnost, in ne bi bilo nobenega resničnega prijateljstva, niti nobene zvestobe, niti nobene kreposti nasploh;”³⁰

Plemenito ravnanje, najvišje v Descartesovi morali, vsebuje kriterij hierarhičnega razvrščanja ljudi, ki ustvarja napetost z metafizičnimi izhodišči njegove teorije o človeku. Čeprav je vsakemu človeku dan univerzalen razum in neskončna svoboda razsojanja, po čemer se vsak človek loči od katerekoli živali – v teh dveh bistvenih določitvah človeka je vsebovano načelo enakosti vseh ljudi, na katero so se v 18. stoletju sklicevali francoski enciklopedisti – je njihova moralna vrednost, tj. stopnja njihove plemenitosti, različna. Odvisna je predvsem od “dobrega rojstva”, ko od boga vsak prejme bolj ali manj vzvišeno in močno dušo, vendar lahko “*la bonne institution*”³¹, kot Descartes nemudoma doda, popravi lastnosti duha, pridobljene z

²⁹ Pismo Elizabeti, januar 1646; OP, III, str. 636.

³⁰ Pismo Elizabeti 11. sept. 1645; OP, III, str. 607. O prednosti celote, ki ji pripadamo, pred našim zasebnim interesom gl. tudi pismo Chanutu 1. februarja 1647 in **Strasti duše** (čl. 79 do 83), kjer ta določba vstopa v opredelitev ljubezni.

³¹ **Strasti duše**, čl. 161; OP, III, str. 1074. Descartes se zaradi odločilne vloge božjega posega ob rojstvu odloči svojo vrhovno krepost imenovati plemenitost (**générosité**) in ne velikodušnost (**magnanimité**).

³² *Načela filozofije*, čl. 60; *OP*, III str. 128.

rojstvom. Z rojstvom in vzgojo pridobljene lastnosti poleg tega oblikuje uporaba svobode razsojanja. Vrh moralnega razvoja je plemenit človek, ki ga definira zavest o svoji resnični vrednosti. Ta zavest mu nalaga posebne dolžnosti: žrtvovanje svojih zasebnih koristi v prid skupnega dobrega. Od plemenitega človeka, ki se zaveda svoje vrednosti – ne pozabimo, da je vsak vladar za Descartesa nevprašljivo plemenit – in je v življenjski nevarnosti skupaj z drugimi, tako zahteva, naj se vzdrži herojskih poskusov njihovega reševanja, če bi s tem postavil na kocko svoje življenje. Dajanje prednosti interesom celote lahko znotraj diskurza hierarhije odlik pomeni tudi prednost enega pred mnogimi.

Vsa nihanja in nedorečenosti Descartesove socialne morale, ki zahteva zavzemanje za blaginjo drugega in celote, ne da bi zmogla podati kriterij mere tega zavzemanja in ne da bi jasno določila možnost primerjalnega vrednotenja drugega z vrednotenjem samega sebe, napotujejo na metafizični izvor teh omahovanj v njegovem mišljenju odnosa jaz-drugi. Čeprav so drugi tako kot jaz obdarjeni z razumom in s svobodno voljo, kar omogoča komunikacijo med menoj in drugimi, je subjektivnost drugega kartezijanskemu jazu ontološko tuja. V mislih ga je *treba* imeti, drugi postane predmet morale in ne teoretske refleksije, natanko zato, ker je miselna naravnost na subjektivnost drugega za konstitucijo kartezijanskega individualnega subjekta nepotrebna, odveč in moteča: vsakdo, "ko misli, lahko iz sebe izključi ... vsako drugo substanco, bodisi mislečo bodisi razsežno".³² *Cogito*, dovršitev itinerarija prvih dveh delov *Meditacij*, je skrajna točka odtujitve od tega, kar Descartes v svoji morali zahteva, naj imamo v mislih. Je odtujitev od naravnega, razsežnega sveta in od drugih ljudi. Če v morali Descartes opominja, da je naš obstoj povezan z določenimi izmenjavami z okoljem, ki vključujejo tudi obstoj intersubjektivnih razmerij, je ta opomin povsem na mestu, saj je pot do prve resnice, na kateri je zgrajen sistem znanosti, terjala podobne napore v nasprotno smer. Rojstvo kartezijanskega "jaza" je proizvod razpada skupnosti zaznavajočega in zaznavanega, ki je zaznavajočemu zunanje, in ponovna vzpostavitev te skupnosti kot avtonomne skupnosti individualnega duha, v kateri zaznavajoče in zaznavano napotevata drug na drugega brez posredovanja zunanosti, ki v vseh svojih figurah (narava, drugi, lastno telo) postane odvečna. Razdalja, ki jo spoznavna kritika ustvari do kosa voska, ko trdi, da so vse čutne in domnevno telesne zaznave dojetja duha, ki o njih sodi, velja tudi, ko objekt ni več kos voska, ampak drug človek: če rečem, da "z okna vidim ljudi, ki hodijo po trgu", sodim prenačljeno, kajti v resnici vidim le klobuke in obleke, pod katerimi se lahko skrivajo avtomati, tj. naprave brez svobodne volje, simu-

lakri subjektov, ki s svojo zunanjo podobnostjo zapeljejo čute in varajo duha.³³ V Descartesovem procesu formiranja subjektivnosti, ki je introspekcija vase zgrnjenega individualnega duha skozi proces ločevanja od vsega, kar ni on sam, postane drugi kot subjekt nespoznaven, nedosegljiv in zato možen vir prevar in zmot. "Jaze" med seboj ločuje to, kar imajo skupnega: oprtost nase in neskončna svobodna volja. Radikalna, od zunanjega sveta povsem ločena in za drugega neprepustna notranjost razsodne moči subjekta je nepremostljiva bariera mišljenju kolektivnega subjekta in kolektivnega dejanja, ki bi za seboj neogibno potegnila tudi zatiranje obstoja kolektivne človeške biti, nezvedljive na seštevek biti posameznikov, ki vanjo vstopajo. Pri Descartesu nasprotno ni možen nikakršen kolektivni *cogitamus*, ampak le posamezni *cogito* in intrakognitivna razmerja, ki ne vsebujejo principa izstopa iz stanja ločenosti od sveta in od drugega. To je osnovni razlog, zakaj se dejanja v javnem in vsakodnevem življenju, kolikor so posredovana z drugim, izmikajo iskanju resnice s pomočjo "univerzalne" metode spoznavanja. Ker se dogajajo na področju presečišč različnih zunanje nedeterminiranih hotenj, ki nimajo skupne mere, so kontingentna in uhajajo znanstveni vednosti. S tem je tudi odgovorjeno na vprašanje, ali gre Descartesov umik pred razpravljanjem o političnih vprašanjih razumeti kot teoretsko kontingentno odločitev, ki izhaja iz osebne previdnosti avtorja v nemirnih časih in iz njegove ljubezni do umaknjene življenja. Ti osebni razlogi so, povedano z Althusserjevimi besedami, plavzibilni razlogi filozofa, vendar nas ne odvezujejo od iskanja razlogov v njegovi filozofiji. Descartesova prva filozofija, ki moč zunanje determinacije individualnega subjekta močno zmanjša, in nasprotno, slavi moč njegove notranje svobode in zmožnosti samodoločitve, ne ponuja možnosti za razvite politične filozofije. V primerjavi z izvorno absolutno svobodo izbora misleče stvari, vzpostavljene v procesu pretrganja vseh povezav s fizičnim svetom, ki je ne krni pasionalna narava človeka in prek nje zunanji vzroki, so vezi, ki "jaz" vežejo na druge subjekte v socialnozgodovinskem svetu, lahko le drugorazrednega pomena, nebistvene in kontingentne. Raven metafizične svobode subjekta in raven političnih prisil, s katerimi suveren skuša vplivati na ravnanja in vrednotenja svojih podložnikov, ostane na obrobju Descartesove pozornosti. Kratek stik obeh ravni, ko "moralni subjekt svobode postane subjekt vladarja"³⁴, ostane pri njem bolj ali manj prezrt.

V luči te ugotovitve se za prekratko izkaže tudi teza Carla Schmitta, ki meni, da je Descartesova predstava o človeku kot mehanizmu z dušo prinesla bistveni preobrat v teoriji, ki je postavil izhodišče Hobbesovemu raztegu mehanizacije tudi na "velikega človeka", tj. na državo, ki jo v vlogi duše povezuje

³³ *Meditacije* (SM, 1973; prevedel P. Simoniti); str. 62-63.

³⁴ Jean Pierre Cavaillé: *"La politique révoque, Notes sur le statut du politique dans la philosophie de Descartes"*, v: *Diogène*, 138, 1987, st. 124-142.

³⁵ Carl Schmitt: *“Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”*, v: *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, št. 30, 1936/37, str. 622-32.

³⁶ Claude Lefort: *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Pariz 1972, str. 90-91.

³⁷ *Meditacije*, str. 54.

³⁸ *Prav tam*.

in vodi monarh.³⁵ Na ravni velikih historično pojmovnih sintez tezi ne gre odreči določene eksplikativne moči, vendar je kontinuiteto med Descartesom in Hobbesom, ki jo zagovarja Schmitt, vendarle treba soočiti z razlikami med Descartesovo in Hobbesovo antropologijo. Različnost obeh pojmovanj človeka postane vidna že, če se spomnimo tega, da je motiv, ki pri Hobbesu privede do opustitve naravnega stanja boja vseh proti vsem in do nastanka države pod vodstvom monarha, strah pred nasilno smrtjo, ki jo lahko povzroči drugi. Odločitve in dejanja Hobbesovega naravnega človeka potemtakem sprožijo okoliščine, ki so bistveno intersubjektivne in pogojene s pasionalno naravo človeka; povedano drugače, medtem ko Descartes ločuje med “dejanji v vsakodnevnem življenju” in “iskanjem resnice”, pri čemer je slednje možno le, če se odmaknemo od praktičnega delovanja v zgodovinski družbeni skupnosti, v kateri nujno trpimo učinke zunanjih pritiskov in jih moramo upoštevati v svojih presojah, se Hobbesova socialna filozofija posveča prav spoznavanju tega, čemur Descartes odreka možnost teoretskega spoznanja: logiki intersubjektivnih odnosov, ki jih določa struktura človeških strasti. Descartesovo metafizično odkritje človeka je istovetno osamitvi človeka od njegovega psihosocialnega okolja in je zato le odkritje tega, kar je v njem ostalo po opravljeni trojni ločitvi, od narave, od družbe in od lastnega telesa: odkritje neodvisne, razvezane subjektivnosti substancialnega duha.

Ta trditev drži za rezultat *Meditacij*, v procesu njegovega nastajanja pa ne gre brez vdora drugega in intersubjektivnega odnosa. Drugi v podobi demonskega bitja, vélikega varljivca je konstitutiven za metafizično rojstvo kartezijanskega človeka. Claude Lefort je v svojem delu o Machiavelliju³⁶ opozoril na možnost “političnega” branja mest o varljivcu v Prvi in v Drugi meditaciji, ki so običajno predmet metafizično epistemoloških branj. Hipotezo o obstoju “nekega hudobnega, kar se da mogočnega in prekanjenega duha”, ki se je “z vso vnetostjo zavzel za to, da bi me zapeljal v zmoto”,³⁷ Descartesov poslednji ugovor resničnosti svojih misli, je mogoče brati kot transcendenčno metamorfozo makiavelijskega gospodarja. Oba imata iste poteze in početa isto. Tako prvi kot drugi v sebi združuje moč in prevaro in z njima nastavlja “zanke moji lahkovernosti”³⁸. Oba vsiljujeta predstave, hkrati z njihovim doživljanjem kot resničnih. Oba se naseljujeta v jedro subjektivnosti in ukinjata razdaljo med “vsebinsko” predstavo in instanco, od koder je mogoče o njej razsojati kot o resnični ali lažni. Oba sta upodobitvi gospodarja forme resnice, ki obudi subjektivno razsežnost absolutne svobode in jo z isto gesto notranje sprevrže v obliko sužnosti tako, da sužnost, odvisnost od heteronomnega, subjekt dojame kot svobodo.

Descartesov vladar, ki ima pravico poseči v navade zasebnikov in jih uravnavati, je primerljiv z varljivcem *Meditacij*. Ljudstvo je do neke mere vodljivo, "prenese vse tisto, o čemer ga lahko prepričaš, da je prav"³⁹, kot se Descartes strinja z Machiavellijem, iz česar neposredno sledi potreba oblasti, da poskrbi za ustrezne ideološko propagandne službe ("javne objave", "pridigarji"), ki naj ljudstvu vcepijo potrebne resnice, tudi če so te v pravičnost preoblečena korist močnejšega. Tudi najplemenitejši vladarski nameni, ki imajo za cilj javno blaginjo in pravičnost, morajo prestati preskus svoje predstavljenosti in sprejemljivosti za ljudstvo, kar ni avtomatična posledica njihove naravnosti. Razkorak med vladarskimi nameni in pričakovanji vladanih mora premostiti proces mediacije, ki vključuje tudi razsežnost varanja. Videz pravičnosti vladarskih ukrepov mora podati roko njihovim pravičnim namenom in je, ne glede na to, ali se krije ali ne s plemenitimi nameni – ti so za navadne smrtnike tako ali tako neprepoznalni – dejansko tisto, kar zastopa pravičnost vladarjevih namenov za ljudstvo in edino, na kar se lahko opre in kar vzdržuje vdanost vladanih. Varanje pri Descartesu tako ni omejeno samo na zarote in druge igre, ki sodijo v arzenal boja za oblast med velikimi, temveč je tudi del "normalne", moralne vladarske dejavnosti v odnosu do človeka iz ljudstva, ki se načeloma ne poteguje za oblast, ampak le za pravično življenje v relativni socialni varnosti.

Varanje "hudobnega in prekanjenega duha" je analogno dejavnosti zaslonov, ki se jih poslužuje vladar v svojih javnih nastopih, da bi vzdrževal vero v svojo pravičnost pri tistih, ki jim jo deli. "Če lahko rečemo, da se reprezentacija makiavelizma izkaže za povezano s pojavitvijo Subjekta, s statusom zavesti modernih časov, ne smemo pozabiti, da se ta status vzajemno definira samo s svojim razmerjem do politike."⁴⁰ Kot poudari Lefort, zahteva ovrženje ugovora, ki ga postavlja hipoteza o obstoju nadvse mogočnega varljivca napredovanju analize v *Meditacijah*, od subjekta opustitev mesta objekta njegovega delovanja in identifikacijo s subjektom varanja. Ukrep proti moči kritično zavrženih dvomljivih mnenj, da se "domala celo proti moji volji polaščajo moje lahkovernosti, ko da bi jo bila z dolgotrajno rabo in zaupnimi vezmi priklenila nase," je, da "obrnem svojo voljo v nasprotno smer, se sam nalašč motim in si za nekaj časa izmislim, da so moja mnenja popolnoma lažna in izmišljena".⁴¹

Razsežnost varanja torej ne prežema le Descartesovega poskusa moralizacije politike, temveč tudi njegovo metafiziko. Na način, ki ostaja pri Descartesu netematiziran, povezuje temelje vednosti s tem, kar je izključeno iz polja njene objektivacije, in odpira vprašanje utemeljenosti zatrjevanja neodvisnosti metafizike subjekta od intersubjektivnih razmerij moči, ki

³⁹ Pismo Elizabeti, september 1646; OP, III, str. 670.

⁴⁰ Claude Lefort, *prav tam*, str. 91.

⁴¹ *Meditacije*, str. 53.

oblikujejo politični in socialni prostor – nič manj kot vprašanje razmerja med teoretično in praktično filozofijo, celo vprašanje možnosti njunega ločevanja.

Igor Pribac, magister filozofije, asistent na
Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani.