

## REVOLUȚIA MACHIAVELIANĂ

ION GOIAN

### *Un personaj controversat*

Niccolò Machiavelli, fiul lui Bernardo, modest funcționar al Florenței, moare la 22 iunie 1527, în casa sa situată în cartierul Oltr'Arno (s-ar traduce „dincolo de fluviul Arno“) la vârsta de 58 de ani. Cam cu două săptămâni mai devreme, făcea o ultimă tentativă de a reveni în postul care fusese al său, de Secretar al celor Zece, dar nu primea decât două voturi.

Se încheia aventura pământească a unui funcționar florentin, stimat de cei, destul de puțini, care îi cunoșteau inteligența și-i apreciau talentul, ignorat de cei mai mulți, care nu avuseseră prilejul nici să citească pătrunzătoarele sale pagini din scrierea intitulată *De principatibus* (*Il Principe*, în italiană, publicată abia în 1532) sau cele din *Comentariile la prima decadă a lui Titus Livius*<sup>1</sup> (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1531), ambele având a fi tipărite doar postum, nici să-i cunoască subtilele rapoarte diplomatice pe care le trimitea cu prilejul fiecărei misiuni conducătorilor Florenței din acea vreme și care rămâneau, desigur, închise în scrinurile guvernamentale. Începea însă fantastica aventură a *personajului* Machiavelli, autor al unor cărți deopotrivă detestate de unii sau prețuite la superlativ de alții, personaj care îi părea cardinalului englez Reginald Pole a fi un fel de secretar al Anticristului, cu alte cuvinte cel care, prin *Principale* său (adevărată Evanghelie a Satanei, credea prelatul), inspirase acțiunea politică a lui Henric al VIII-lea, dar, pe de altă parte, și cel care îi inspira lui Louis Machon o *Apologie pour Machiavel*, carte scrisă la sugestia cardinalului Richelieu, în care pasaje din opera Secretarului Florentin sunt puse alături de maximele biblice<sup>2</sup>. Evident, un autor care trezește asemenea reacții extreme nu e un personaj banal. Opera sa va fi tradusă în numeroase limbi și va suscita un număr greu de precizat de comentarii de tot felul. Dacă adevărată sa doctrină va rămâne obiect de dezbatere între specialiști, ceea ce i se va atribui drept doctrină va stârni patimile și numele său se va traduce curând ca un substantiv comun: *machiavelism* (în cultura română va exista și un dublet a cărui formă evocă Levantul și subtilitățile politicii sale: *caragialescul machiaverlăcuri*).

Acest personaj interesant, ale cărui scrieri sunt astăzi la fel de vii ca și în ziua în care au fost tipărite pentru prima oară, este inițiatorul unei adevărate revoluții în modul de a înțelege politicul. Dacă vorbim astăzi de o *revoluție copernicană*,

înțelegând prin aceasta schimbarea radicală de perspectivă asupra naturii, pe care o aduce Copernic prin scrierea sa din 1543 *De revolutionibus orbium coelestium libri VI*<sup>3</sup>, este probabil la fel de justificat să vorbim despre o revoluție machiaveliană, având în vedere enorma influență pe care scările Secretarului Florentin au avut-o, direct sau indirect, prin lectură sau prin reacția la ceea ce s-a presupus a fi punctul său de vedere. Am citat deja două poziții extreme — pentru pitorescul lor; dar posteritatea i-a citit lui Machiavelli operele în multe alte moduri, niciodată cu indiferență însă. În secolul al XVI-lea, secolul războaielor religioase, iezuiții văd în scările sale un „breviar al Reformei”, în vreme ce pentru protestanți autorul *Principelui* este iezuitul prin excelentă<sup>4</sup>. Cum scrie Claude Lefort într-o lucrare consacrată posterității critice a autorului florentin, „Machiavelli este el însuși obiectul unei urii universale, denunțat ca eretic, ateu, mahomedan, și se pun în sarcină toate crimele (...). Cel mai celebru dintre adversarii săi, huguenotul Gentillet, îl acuză de dispreț față de Dumnezeu, perfidie, sodomie, tiranie, cruzime, jaf, moravuri străine și alte vicii detestabile”<sup>5</sup>. Însă adesea polemica cu Machiavelli este doar pretextul pentru o polemică cu cei care, se pretind, sunt elevii săi ideologici. Gentillet mizează prin denunțarea lui Machiavelli pe organizatorii noptii Sfântului Bartolomeu; alții îl vor invoca pentru a deschide alte fronturi ideologice. „În cursul secolului al XVI-lea, scrie Lefort, mobilurile polemice se schimbă după circumstanțe, astfel încât machiavelismul va fi confundat pe rând cu fiecare dintre ideologiile care ocupă scenă istoriei și mobilizează împotriva lor o parte a opiniei publice: el este totușa cu anglicanismul, cu calvinismul, cu ateismul, cu tacitismul, cu iezuitismul, cu galicanismul, cu averoismul; el este, după o vorbă a lui Tommasini, «ceea ce au creat evenimentele și ceea ce au voit pasiunile». Personajul Machiavelli, văzut prin caleidoscopul tenebros al machiavelismului, întruchipează pe rând figurile monstruoase ale răului”<sup>6</sup>.

O explicație psihologică se impune: a denunța machiavelismul ține, pentru cei mai mulți, locul unui denunț mai subtil, acela al *politicianului*, în genere. Așa cum Freud, la începutul secolului al XX-lea, era denunțat pentru pornografia, pentru că arăta în scările sale locul important pe care îl ocupă pulsuinile erotice în viața spiritului, la fel Machiavelli, analist al politicianului în afara oricărora subordonări ideologice sau religioase, era condamnat pentru a fi eliberat primejdiașa realitate a politicianului din închisoarea aurită a moralei și a religiei. Era liniștitor, pentru cei mai mulți, să credă că forța imprevizibilă a politicianului, cu figurile ei: puterea, legalitatea, dominația, hegemonia etc., este supusă controlului social prin religie și morală. Orice tiranie, orice abuz, orice crimă politică devinea astfel o excepție improbabilă. Machiavelli observa însă că arta de a guverna nu implică nici referință la voința divină, nici trimiterea la morală tradițională, ci doar o înaltă conștiință a scopului propus și a mijloacelor disponibile. Abstract, ca o problemă dintr-un joc de șah<sup>7</sup>, exercițiul puterii este indiferent la injoncțiunile legilor divine sau la evocarea distanței între viciu și virtute. Această poziție machiaveliană a părtit multora infinit provocatoare, dizolvantă pentru însăși ideea de socialitate, incitând la reintoarcerea la animalitate, la o lume de fiare care se sfășie între ele (de fapt, e drept că Hobbes pornește de la sugestia machiaveliană când proclamă realitatea războiului tuturor împotriva tuturor).

Revoluția machiaveliană<sup>8</sup> poate fi concentrată, cred, ca fiind o sinteză a patru direcții: ea presupune: *a.* o analiză adâncă a sferei conceptuale a politicului, analiză care implică dezvoltarea unor concepte fundamentale: putere, subiect politic, interes, dominație, hegemonie, *virtù* etc.; *b.* o recitire a textelor clasice de filosofie politică într-o nouă perspectivă; *c.* o nouă percepție a praxisului politic în termenii strategiilor posibile și a distincției dintre sfera publică și cea privată și *d.* o reconstrucție a teoriei politice în spiritul antropologiei renascentiste. În cele ce urmează voi prezenta doar câteva sugestii pentru a dezvolta aceste observații.

### *Analiza machiaveliană a politicului*

Numerouse studii asupra operei lui Machiavelli au arătat că autorul florentin are numeroase intuiții care anticipatează analizele ulterioare ale marilor teoreticieni ai politicului, de la Thomas Hobbes la Max Weber și Carl Schmitt. E. Cassirer a subliniat această noutate de ordin epistemic a operei lui Machiavelli, arătând că autorul *Principelui* se situează pe o poziție teoretică mult mai complexă decât aceea a aristotelismului medieval: în loc de a căuta cauzalități în câmpul fenomenelor politice, Machiavelli judecă mai degrabă în termenii structurilor și ai modelelor sau analogiilor istorice (aceasta se întâmplă mai ales în *Discorsi*). E drept că sarcina lui e facilitată — crede Cassirer — de apariția unor forme istorice noi și a unor noi situații istorice. Fascinația lui Machiavelli pentru Cesare Borgia devine inteligibilă astfel: „El nu e numai interesat, ci de-a dreptul captivat și fascinat. Simțim această puternică și stranie fascinație în tot ce se spune despre Cesare Borgia (...). Acest fapt nu este inteligibil decât dacă ne dăm seama că obiectul admirării lui Machiavelli nu e omul ca atare, ci *structura statului nou* pe care el și-l crease”<sup>9</sup>. Conceptul lui de *virtù*, care exprimă atât de bine esența gândirii politice a lui Machiavelli (nu a machiavelismului!) este, sub acest raport, semnificativ.

### *O nouă lectură a clasicilor*

În privința relației operei lui Machiavelli cu cultura clasică s-au făcut observații foarte interesante, unele negative, ca aceleia pe care le găsim în cartea lui Leo Strauss *Thoughts on Machiavelli*<sup>10</sup>, autor pentru care florentinul este un „profesor al răului”<sup>11</sup> (*teacher of evil*). Acest fapt devine evident, susține Leo Strauss, dacă — în loc să privim la Machiavelli din prezent spre epoca acestuia — „vom privi plecând de la un punct de vedere pre-modern către un Machiavelli neașteptat și surprinzător, nou și straniu (...)"<sup>12</sup>. Noutatea de gândire este introdusă subreplice, aşa cum e cazul (după Leo Strauss) cu cap. al XV-lea al *Principelui* (acela în care Machiavelli nu citează diverse autorități ale culturii clasice greco-latine, preferând să se ocupe de faptele însese). Aici apare celebra expresie: *la verità effettuale della cosa*<sup>13</sup>. În substanță, teribilul secret al doctrinei lui Machiavelli este, după Strauss, convingerea profundă că „omul este, prin însăși natura sa, rău”: „Descoperirea sa este implicită în principiul că trebuie să ținem seama de modul în care se comportă oamenii și nu de modul în care ar trebui să

se comporte sau că trebuie să luăm în seamă faptul că omul e rău prin fire, cu alte cuvinte să ținem seama de rădăcinile pre-politice sau sub-politice ale societății sau de ceea ce se numește «un cu totul nou printă într-un stat cu totul nou» (...). Învățătura care derivă din acest principiu este evident opusă aceleia a filosofiei politice clasice sau tradiției socratice. Tăcerea aproape completă a lui Machiavelli cu privire la Platon, Aristotel sau cu privire la filosoful politic Cicero, ca să nu mai vorbim de scolastică, exprimă în mod adevarat această stare de lucruri (...) Pentru el reprezentantul prin excelență al filosofiei politice clasice este Xenophon, ale cărui scrieri le menționează mai des decât pe acelea ale lui Platon, Aristotel și Cicero luate împreună (...)”<sup>14</sup>. O justificare interesantă a acestui fapt este făcută de către Leo Strauss: „În același timp, Xenophon este autorul care, după părerea lui Machiavelli, a ajuns cel mai aproape pentru a pregăti punctul său de vedere cu privire la principie. Hieron al lui Xenophon este apărarea devenită clasică a tiraniei de către un întelept, iar *Cyropaedia* descrie modul în care aristocrația poate fi transformată, prin coborârea standardelor morale, într-o monarhie absolută care guvernează un vast imperiu”<sup>15</sup>.

Leo Strauss atrage atenția asupra unei noi practici de lectură pe care Machiavelli o introduce în lectura operei istorice a lui Titus Livius: „Livius dezvăluie un adevăr important mai ales prin tăcerea asupra subiectului”<sup>16</sup> (exemplul invocat de Strauss este faptul că Titus Livius nu menționează rolul banilor în purtarea războaielor). La fel, crede Leo Strauss, noi însine trebuie să introducem o nouă practică a lecturii lui Machiavelli, urmărind ceea ce acesta nu menționează niciodată<sup>17</sup>.

În fapt, lucrurile sunt mai complicate decât apar în comentariul lui Leo Strauss. Este cert faptul că Machiavelli introduce noi tehnici de lectură a clasiciilor; sau cel puțin a unor autori clasici. Noile sale tehnici — în mod fundamental metoda de a căuta situații istorice asemănătoare pentru a le compara și pentru a degaja din aceste comparații anumite concluzii mai generale cu privire la structurile esențiale ale politicului, cu privire la natura umană etc. — nu se potrivesc însă, prin chiar natura lor, decât unui anume gen de scrieri clasice: în special scrierilor istorice: Polybios, Titus Livius. Este motivul pentru care dialogurile lui Platon sau tratatele aristotelice îl lasă cu totul rece. Nu inaderență la filosofia lui Platon sau la socratism, ci inadecvarea metodologică îl împiedică pe Machiavelli să discute problemele de filosofie politică puse de autorul *Republicii*. Acestea nu sunt traductibile în limbajul structural-situational în care sunt scrise *Discorsi*.

### *Machiavelli și conceptul rațiunii de stat*

Un exemplu de acest gen îl reprezintă problematica dezvoltată pornind de la sugestiile operei machiaveliene în școala de găndire numită a *rațiunii de stat*; în acest cadru mai larg apare, însă, și problema pe care o pune pentru lectura lui Machiavelli tema cunoscută sub denumirea generică de *arcana imperii*<sup>18</sup>.

Școala *rațiunii de stat* cuprinde o serie de teoreticieni ai praxisului politic care pleacă, în genere, de la chestiunile ridicate de Machiavelli în scrierile sale, dar care nu înțeleg să accepte concluziile sale ultime. (În acest fel, se intersectează

direcțiile menționate mai sus la punctele *b.* și *c.*) Literatura cu privire la *rațiunea de stat* e vastă, începând cu scrierea lui Giovanni Botero care dă chiar numele acestei școli de gândire, până la istoricii ideilor politice Giuseppe Ferrari, Friederich Meinecke, Rodolfo de Mattei, dar și, mai recent, Etienne Thauau, William Church, Peter S. Donaldson, Gianfranco Borelli etc.

În literatura de specialitate se precizează faptul că noțiunea de *rațiune de stat*<sup>19</sup> apare, ca atare, pentru prima dată<sup>20</sup> în scrierea iezuitului Giovanni Botero (născut la Bene, în Piemont, în 1544, mort la 23 iunie 1617, la Torino) intitulată *Della Ragion di Stato libri dieci (...) di Giovanni Botero Benese (...)* și a cărei primă ediție a apărut în Imprimeria Gioliti de la Venezia în anul 1589. Ca dovedă a ecoului deosebit pe care l-a avut această carte, ea se publică în două tiraje în chiar anul ediției princeps (al doilea tiraj este îmbogățit cu cele *Trei cărți despre cauzele măririi și gloriei cetăților*, care anticipează în titlu ceva din ceea ce va fi mai târziu opera teoretică a lui Montesquieu).

Succesul nu este al cărții lui Botero, în fond, ci mai degrabă al temei pe care o tratează. Botero are meritul de a propune o noțiune, *rațiunea de stat*, care vine la timp nu numai pentru filosofia politică, dar și pentru oamenii politici. Noțiunea de *rațiune de stat*, analizată din multiple perspective, va deveni un concept al filosofiei politice premoderne, dar aceeași noțiune va fi invocată de oameni de stat de talia unui Richelieu ca un alibi comod pentru necesitatea de a transconde legile moralei creștine care nu puteau fi declarate, totuși, caducă în contextul unei arte a guvernării eliberate în cea mai mare măsură de imperitivele religiei.

Din punctul de vedere al practicii politice, discursul boterian propune o serie de inovații. Cea mai importantă dintre acestea este aceea că el nu se situează la un nivel de generalitate care este acela al filosofiei, ci rămâne în sfera unui demers aplicat de analiză a mecanismelor politice, ale jocului cauzelor și efectelor în domeniul artei de a guverna.

Este ceea ce am putea numi un demers antiplatonician prin excelенță aplicat politicului. Cum ne amintim, Platon cerea, în *Republica* să, fie ca înțeleptii să devină regi, fie ca regii să devină înțelepti. Motivul acesta se va repeta și în Renaștere. Cei mai mulți principi aveau dreptul de a vedea în acest gen de filosofie o indirectă contestare a regalității lor.

Botero, cum am arătat, scrie la cumpăna dintre două lumi: o lume feudală, care apune o dată cu stingerea în Franța a războaielor religioase, și o lume nouă, aceea a absolutismului regal, care își caută justificări teoretice și un stil propriu de exercitare a autoritatii.

Cu Renașterea, însă, puterea simbolică nu mai este în exclusivitate în mâna Bisericii, ceea ce lasă un anumit spațiu de manevră contestării puterii principiare în numele a ceea ce se numește în epocă sistemul *virtuților*, reînviere a ideilor de filosofie politică ale antichității. Principele trebuie să fie nu înțelept, cum cerea Platon, ci virtuos, să exceleze, mai bine spus, în virtute, în italiană *virtù*, în înțelesul destul de special pe care îl are această noțiune în epocă. Virtutea fundamentală, în acest sens, autoritatea principelui, cum scrie și Botero: „Temelia cea de căpătăi a fiecărui stat este ascultarea pe care o datorează supușii celor de sus și această supunere se întemeiază pe deosebita virtute a principelui, căci, așa

cum elementele firii și corporile care sunt alcătuite din acestea se supun fără împotrivire mișcărilor sferelor cerești din pricina naturii lor nobile și cerurile între ele se supun cele mai de jos celor mai de sus, aşa și popoarele se supun de bună voie principelui în care strălucește într-un fel deosebit virtutea, căci nici unul nu se va împotrivi celui care îi este superior, ci doar celui care îi este inferior sau poate egal“<sup>21</sup>.

Chestiunea *virtuții* principelui a fost pusă, în termeni tranșanți, de Machiavelli, care însă definește această noțiune într-un mod foarte diferit de acela oarecum neo-aristotelic pe care l-am întâlnit în citatul anterior din opera lui Botero. Pentru Machiavelli, virtutea principelui este capacitatea excepțională de a mobiliza toate energiile, ale sale sau ale concetătenilor, stimulate prin folosirea forței sau a vicleșugului, deopotrivă, în urmărirea unui unic scop: conservarea statului. Virtutea principelui, după Machiavelli, este de a fi exponentul statului, al „rațiunii de stat“.

Într-adevăr, prin ideea *rațiunii de stat* se poate defini foarte bine relația de adversitate teoretică dintre Botero și Machiavelli. La secretarul florentin virtutea care exprimă cel mai bine esența artei de a guverna este *energia*, la iezuitul savoiard acesta este *prudența civilă*, în înțelesul particular pe care această noțiune îl are în scrierile lui Botero și care este rezumat astfel de un important cercetător al operei boteriene, Gianfranco Borelli: „Pe scurt, propunerea boteriană de caracterizare a rațiunii de stat constă în funcțiunile pe care le exercită prudența politică: acesta este elementul esențial și cu rol propulsiv al politicii, activitatea care trebuie să devină autonomă în raport cu toate celelalte sfere (...). *Rațiunea de stat* consistă, în fapt, în tehniciile dinamice puse în operă de capacitatele prudentiale care vizează raționalizarea la maximum a comenzi subiective; principala finalitate a conservării politice, aceea de a nu provoca *noutatea*, este aceea de a transforma în pace și stabilitate conflictul permanent, antagonismele originare aparținând contextelor în care ea este aplicată; doar în cazuri extreme de dificultate a exercitării autorității va fi aplicată în caz de necesitate forța, care trebuie să rămână mereu la dispoziție, structurată și manifestă“<sup>22</sup>.

Botero, cum spuneam, nu își pune în lucrarea sa problema găsirii fundamentelor teoretice ale celui mai bun stat cu puțință. El nu oferă cititorului principiile, de pildă, ale unui pact social, ca Hobbes. Înțeția sa, destul de asemănătoare cu aceea a tratatului machiavelian despre principate, este aceea de a oferi principelui (principelui *creștin*) un tratat de *artă a guvernării*. Dacă Hobbes deduce filosofia sa politică din ontologia sa, încercând să construiască o știință a politicului, Botero consideră, ca și Machiavelli, în fond, că despre fenomenul politic nu se poate vorbi decât *a posteriori*, făcând apel nu numai la experiența proprie, dar și la experiența istorică a umanității. De aceea, în dedicăția cărții sale *Della Ragion di Stato*, dedicăție adresată arhiepiscopului de Salzburg, Wolfgang Theodoric, Botero citează două surse esențiale ale scrierii sale: Machiavelli și Tacit, „primul pentru că dă precepte care privesc conducerea și facerea legilor care guvernează popoarele; celălalt pentru felul în care a descris într-un fel foarte viu mijloacele (în textul italian *le arti*) folosite de împăratul Tiberiu și pentru a dobândi și pentru a păstra stăpânirea imperiului roman“<sup>23</sup>.

### *Un exemplu de lectură a clasicilor: Arcana Imperii*

Referirea la Tiberiu e frecventă în epocă și evocă tema, deja amintită, a misterelor guvernării (*arcana imperii*, în limba latină). Tema, deși aparent marginală, este importantă pentru a înțelege mai bine circulația ideilor machiaveliene în secolul al XVI-lea și al XVII-lea. Sursa expresiei *arcana imperii* se găsește în *Analele* lui Tacitus (II, 36): pasajul evocă o dezbatere între Asinius Gallus și împăratul Tiberius cu privire la alegerea candidaților la pretură. Propunerea lui Gallus de a alege candidații pe mai mulți ani înainte se izbește de obiecțiile lui Tiberius, întemeiate pe socoturile sale secrete cu privire la manevrarea partizanilor politici. „Fără îndoială, comentează Tacitus, propunerea avea un dedesubt și anume de a încerca să pătrundă în gândul împăratului și să dezvăluie ceva din *misterele puterii*“ (*haud dubium erat sententiam altius penetrare et arcana imperii temptari*)<sup>24</sup>.

Această expresie va face carieră în epoca lui Machiavelli, ajutată de însuși autorul florentin care, într-un pasaj din *Principele* sugerează că există o artă secretă a guvernării, amintind de lecțiile pe care centaurul Chiron le dă lui Ahile<sup>25</sup>: un principie, scrie Machiavelli, trebuie să știe bine să se folosească de felul de a lupta al fiarei și de acela al omului. „Acest lucru l-au transmis într-un mod învăluit și prin simboluri (*copertamente*) scriitorii antici; ei scriu cum Ahile și mulți alți principi din vechime au fost încredințați lui Chiron, centaurul, pentru ca acesta să le dea învățătură. Ceea ce nu vrea să spună altceva, să ai drept învățător un personaj pe jumătate fiară și pe jumătate om, decât că un principie trebuie să știe să se folosească și de una și de alta din cele două părți din care e alcătuit; căci una fără cealaltă nu pot să dăinuiască“<sup>26</sup>. Acest pasaj machiavelian a fost citat ulterior ca fiind o aluzie la existența unei arte secrete a guvernării și invocarea de către Giovanni Botero a fragmentului anterior amintit din Tacitus cu privire la *arcana imperii* venea să întărească această idee. Alți autori aparținând școlii rațiunii de stat au continuat să dezvolte sugestia machiaveliană a unei științe secrete a principiilor (sau, ceea ce e totuna, a unei arte secrete a guvernării). Evident, ideea era foarte convenabilă mai ales în mediul iezuit, deoarece iezuiții încercau să se propună principiilor în rolul de consilieri în chestiunile confesionale și, în măsura posibilului, și în cele care țineau de guvernare. De aceea, sugestia machiaveliană este foarte comentată în tot secolul al XVI-lea, mai ales în școala de gândire a rațiunii de stat. „...autori care aparțin școlii rațiunii de stat, scrie Peter S. Donaldson, aproape întotdeauna resping amoralismul lui Machiavelli și, într-un anume punct al discursului lor, acceptă mai tradiționala idee a subordonării teoriei politice față de principiile morale sau religioase. (...) Ei încearcă să arate că o anume relaxare a restricțiilor morale conventionale e necesară în viața politică, dar insistă să justifice aceste excepții pe baza subordonării intereselor individuale față de cele ale statului“<sup>27</sup>.

Linia aceasta de gândire este urmată nu numai de autori ca Scipione Ammirato sau Arnold Clapmar, aparținând doctrinei *rațiunii de stat*, dar și de alți autori nealiniati acestei orientări, Jean Bodin sau John Case<sup>28</sup>. Bodin, în *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Paris, 1566), deplâng lipsa de cunoștințe cu privire la vechile tradiții, amintind totodată de contribuția lui Machiavelli, care

„a fost cel dintâi, după părerea mea, care a scris despre guvernare după 1200 de ani în care barbaria a potopit totul“<sup>29</sup>. După Machiavelli, au mai scris Patricius (i.e. Francesco Patrizzi), Thomas Morus, Rob. Britannus, Garimbertus, care însă, arată Bodin, „nu s-au ocupat decât în mică măsură de stat, deloc de dezechilibrele statelor (*nihil de conversionibus imperiorum*) și nici de ceea ce Aristotel înțelegea prin *sophismata* sau *kruphia*, iar Tacitus numea *arcana imperii*“<sup>30</sup>.

Într-adevăr, Aristotel se referă în cartea a IV-a a Politicii<sup>31</sup> la ceea ce el numește „artificiile oligarhice“ și „contraartificiile democrațiilor“ (*óligarchiké té sophismata*, respectiv *demokratikais prós taut' antisophizontai*) cu privire la salarizarea (atribuirea unui *mīsthos*) celor săraci care participă la lucrările Adunării poporului (*Ecclesia*) sau ale tribunalelor sau, deopotrivă, refuzul de a amendă pe cei bogăți care nu participă (pentru a câștiga astfel, manevrând asupra numărului celor prezenți sau absenți, mai ușor o majoritate relativă). Sinonim pentru aceste «sofisme politice» apare termenul *kruphia*, „ascunzișuri“, „secrete“ — deci trimițând la tacitianul *arcana imperii*.

În secolul al XVI-lea, unii autori dintre cei deja citați vor să credă că aceste noțiuni se referă la o știință (sau artă) secretă a guvernării care era destinată încă din antichitate să rămână nescrisă (faimoasele *ágraphoi nómoi*<sup>32</sup>). Mai mult, această artă secretă a guvernării, prin însuși faptul că este legea unei elite, permite anumite transgresiuni ale normelor moralei curente. Arnold Clapmar, interesat de tradiția ezoterică foarte populară în Renaștere, a contribuit mult la răspândirea acestor puncte de vedere. Faima de personaj diabolic, ce i-s-a făcut lui Machiavelli, poate să vină și din această agitație în jurul ideii de *arcana imperii*, Secretarul Florentin fiind perceput ca deținător al unei arte secrete a manipulării principilor.

### *O notă despre antropologia machiaveliană*

În legătură cu ultimul punct dintre cele enunțate ca desemnând aspectele cheie ale unei revoluții machiaveliene în filosofia politică, este evident că unele dintre aspectele cele mai înnoitoare ale gândirii politice machiaveliene se referă la modul său de a percepe natura umană și locul acesteia în politică. Însistând asupra acestei idei, orice autor riscă să pară că forțează uși deschise. Am citat deja, de altfel, punctul de vedere al lui Leo Strauss, care face din antropologia negativă machiaveliană primul și cel mai important cap de acuzare împotriva autorului *Principelui* și al *Comentariilor despre prima decadă a lui Titus Livius*. În fapt, ne putem întreba dacă observația lui Strauss că Machiavelli pleacă de la ideea unei naturi umane absolut corupte este corectă. Machiavelli însuși se exprimă mai prudent asupra chestiunii, insistând — cum am văzut, citând pasajul despre Chiron — asupra dublei naturi a omului (sau poate a *omului politic*). Leo Strauss pare înclinat să atribuie lui Machiavelli un punct de vedere teologic asupra omului, dând naturii umane o caracterizare pe căt de univocă pe atât de definitivă. Machiavelli, dimpotrivă, sugerează că de la natură omul nu e nici definitiv rău, nici în întregime bun, că, de fapt, aceste caracterizări sunt mai degrabă inadecvate în raport cu natura; ele pot fi evocate doar în legătură cu omul ca ființă socială, *id est* cu *omul politic*. Ele privesc aspectul *public* și nu aspectul privat al

finței umane. Nu există o înclinație *naturală* către bine sau către rău; lăcomia, frica, lașitatea etc., acestea sunt răspunsuri la situații sociale (politice). Toată *arta politică* a principelui este de a înțelege acest fapt și de a manevra situațiile politice în acord cu acest adevăr. Trebuie principalele să fie mai degrabă iubit sau mai degrabă temut? Faimoasa problemă din cap. 17 al *Principelui* e caracteristică pentru modul de a privi lucrurile al lui Machiavelli. E preferabil, spune autorul florentin, să fie temut decât iubit, căci iubirea creează o obligație față de altul, în vreme ce teama este sentimentul care duce la conservarea propriei persoane. Între obligația față de un altul și simțul auto-conservării, acesta din urmă e mai puternic. Prin urmare, ca să traducem, în termeni instrumentali moderni, principalele poate apăsa pe unul din două butoane; unul care trezește în celălalt teama, altul care produce sentimentul obligației. Pe care este indicat să apese pentru o mai deplină siguranță de a obține rezultatul dorit? Răspunsul, în lumina celor spuse mai sus, se impune de la sine. Ideea filosofică (sau teologică) de natură umană nu intră, pur și simplu, în discuție. Așa cum un pictor nu va picta niciodată „natura umană“, ci un anume om concret, tot astfel un principie politic nu are a se ocupa de chestiunea filosofică a naturii umane, ci de situațiile concrete. Cu un amendament, însă. Înțelepciunea stă în a reduce diversitatea situațiilor politice la un anumit număr de situații să le spunem arhetipale. În *Principlele*, ca și în *Discorsi...*, acesta este demersul lui Machiavelli. Putem crede, însă, că ceea ce la un filosof al politicului ca Machiavelli este rezultatul experienței și al abordării raționale, în cazul unei finți prin excelенță politice ca *principlele* ideal la care visează căteodată autorul florentin orientarea spre cea mai bună opțiune este produsă de instinctul politic. De aici și admirarea lui Machiavelli pentru principii de genul lui Cesare Borgia, excelând în *virtù*, favoriți ai zeiței Fortuna.

Punând lucrurile în acest context, se poate spune că antropologia machiaveliană anticipează, până la un anume punct, ideile hobbesiene, dar poziția lui teoretică permite o mai subtilă înțelegere a politicului nu doar la nivelul conceptului, ci și la acela al manifestărilor sale istorice, al *situatiilor concrete*<sup>33</sup> de care am amintit. Poate că acest simț al concretului, vizibil și în opera sa literară, face din Machiavelli una dintre cele mai interesante figuri ale filosofiei politice universale.

#### NOTE

1. și aici, ca și în traducerile fragmentare din opera lui Machiavelli cuprinse în volumul *Fundamentele gândirii politice moderne*, coord. Adrian-Paul Iliescu, Emanuel-Mihail Socaciu, Iași, Editura Polirom, 1999, traduc *Discorsi...* prin *Commentarii...* întrucât acesta este sensul autentic al titlului machiavelian, care vine, etimologic, de la *discorrere*. În românește, termenul *discurs* a cunoscut o reducție a sensului care trimite prea direct la o specialitate de ordin retoric, inadecvată în cazul textului machiavelian, aşa cum altii, de asemenea, au renunțat să traducă titlul cunoscutăi scrieri carteziene *Discours de la méthode* prin

*Discurs...*, preferând versiunea *Exponere asupra metodei*, aşa cum e cazul cu o recentă traducere publicată de Editura Paideia.

2. Peter S. Donaldson, *Machiavelli and the Mystery of State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 cap. I, *Machiavelli and Antichrist* și cap. 6, *Biblical Machiavellism*.
3. Copernic, *Des Révolutions des orbis célestes*, introduction, traduction et notes par A. Koyré, Paris, 1934.
4. Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre de Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986, p. 79.
5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*, p. 79–80.
7. În *The Myth of the State* (New Haven, Yale University Press, 1946), E. Cassirer scrie: „Machiavelli a studiat și a analizat evoluțiile politice în același spirit în care Galilei a studiat, un secol mai târziu, căderea corporilor” (p. 136), adăugând: „Cartea sa a exercitat (...) o influență indirectă, foarte puternică, asupra dezvoltării gândirii filosofice moderne. Căci el a fost primul care, într-o manieră deliberată și indisutabilă, a rupt cu întreaga tradiție scolastică. El a distrus piatra unghiulară a acestei tradiții: sistemul ierarhic” (p. 135).
8. Trebuie menționat faptul că termenul de revoluție machiaveliană este utilizat și de Quentin Skinner în cartea sa *Machiavelli*, desemnând în special relația lui Machiavelli cu cultura umanistă a timpului său. Quentin Skinner, *Machiavelli*, Editura Arc, 2001, p. 37.
9. Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, p. 133.
10. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1978.
11. *Ibidem*, p. 11.
12. *Ibidem*, p. 12.
13. Machiavelli, *De principatibus*, cap. XV, *De his rebus quibus homines et praeſertim principes laudantur aut vituperantur*, în: Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, Sansoni Editore, 1992, p. 280.
14. Leo Strauss, *op. cit.*, p. 290–291.
15. *Ibidem*, p. 291.
16. *Ibidem*, p. 30.
17. Comentariul lui Claude Lefort: „De aici putem deja să întrevădem principiul. Trebuie să repetăm semnele care ne duc spre ceea-ce-nu-se-spune (vers le non-dit). Ceea-ce-nu-se-spune este gândul care este pe deplin gândit de către gânditor, dar ascuns sau, spre a fi riguroși, pe jumătate ascuns, rezervat sagacității cercetătorului sau complicității celui care s-a lăsat sedus” (Claude Lefort, *op. cit.*, p. 272).
18. Pentru o prezentare generală a chestiunii, cf. și Peter S. Donaldson, *op. cit.*, unde sunt citate lucrările fundamentale și unde cititorul va găsi și indicații bibliografice extinse. În contextul de față, tema aceasta este interesantă ca revelator al unui tip de lectură a clasiciilor introdus de Machiavelli, dar care se prelungeste în sec. XVI–XVII în contextul doctrinei rațiunii de stat.
19. Cu privire la acest subiect, vezi și Ion Goian, „Rațiunea de stat — un concept al filosofiei politice”, în: volumul *Gândirea politică ieri și azi*, București, Editura Institutului de Teorie Socială, 2000, p. 19–28. Reiau aici unele puncte de vedere exprimate în studiu amintit.
20. Desi Prélot și Lescuyer, în: *Histoire des idées politiques*, atrag atenția asupra faptului că la Guicciardini apare expresia „ragione e uso degli Stati” (Prélot și Lescuyer, *Histoire des idées politiques*, Paris, Editions Dalloz, 1992, p. 158).
21. Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*, a cura di Luigi Firpo, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1943, p. 69.
22. Gianfranco Borelli, *Introduzione al progetto di ricerca*, în: *Teoria e storia della ragion di Stato*, Quaderno I, *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento*, Napoli, 1999.
23. Giovanni Botero, *op. cit.*, p. 51.
24. Tacitus, *Annales*, II, 36.
25. *De principatibus*, cap. 18: „Pertanto, a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e l'uomo. Questa parte è stata insegnata a' principi copertamente dagli antichi scrittori; li quali scrivono come Achille e molti altri di quelli principi antichi furono dati a nutrire a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li custodissi. Il che non vuol dire altro, avere per precettore uno mezzo bestiae mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe usare l'una e l'altra natura; e l'una senza l'altra non è durabile.” (Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, ed. cit., p. 283).
26. Machiavelli, *De principatibus*, cap. XVIII, *Quomodo fides a principibus sit servanda*, în: Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, ed. cit., p. 283.
27. Peter S. Donaldson, *op. cit.*, p. 112.
28. Urmez în această privință informațiile cuprinse în lucrarea citată a lui Peter S. Donaldson (cap. 4, în special).
29. Citat apud Peter S. Donaldson, *op. cit.*, p. 114.
30. Textul latin este citat în notă de Donaldson, *op. cit.*, p. 115.
31. Aristotel, *Politikon*, (delta), 1297a; Aristote, *Politique*, livres III et IV, Paris, Editions Belles Lettres, 1989, p. 175.
32. Cu privire la acest subiect, *agraphos nomos* ca expresie a justiției divine, cf. și Xenophon, *Memorabilia*, IV, 4, 5-25, Sophocles, *Oed. Tyr.*, 863-871 etc.
33. Într-o scrisoare către Francesco Vettori, cea din 20 iunie 1513, revine în câteva rânduri un conditional: *se io füssi il pontefice...* („dacă aş fi eu Papa...”), semnificativ pentru modul de a judeca al lui Machiavelli, care nu poate avea o privire lucidă asupra lucrurilor fără a se pune pe sine în situația concretă respectivă. Niccolò Machiavelli, *Lettore a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini*, a cura di Giorgio Inglese, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1996, p. 143–146.