

A machiavellista fejedelem erényei – Mennyire volt machiavellista Machiavelli?*

QUENTIN SKINNER

A tanulmány Machiavelli A fejedelem című műve kapcsán a fejedelmi erény fogalmát elemzi. Megállapítja, hogy az erény Machiavelli szóhasználatában azon tulajdonságok összessége, amelyek lehetővé teszik, hogy a fejedelem ellássa alapvető feladatát, az állam megtartását. Ezután azt vizsgálja, milyen viszonyban áll Machiavelli erényfogalma a fejedelmi erények (igazságosság, irgalmasság, nagylelkűség) klasszikus értelmezésével, és ennek kapcsán arra a belátásra jut, hogy Machiavelli részben instrumentálisan fogja fel az alapvető erényeket, vagyis csak addig kell őket a fejedelemnek követnie, amíg segítik őt az állam megtartásában. Ugyanakkor a szerző ezt az állítást azzal pontosítja, hogy Machiavelli szerint az igazi erények gyakorlása mindig segíti a fejedelmet az állam megtartásában. Ha ez látszólag nem így van, az azért lehetséges, mert az emberek nem helyesen értelmezik ezen erények fogalmát, vagyis a retorikai újraértelmezés eszközével olyan tulajdonságokat tüntetnek fel erényként, amelyek valójában jellemhibák.

Machiavelli, A fejedelem, erény, virtù, virtus, paradiasztolé, igazságosság, irgalmasság, nagylelkűség, állam, szerencse, fortuna, Arisztotelész, Thuküdidész

* Quentin Skinner eredeti előadása *A fejedelem* megírásának 500. évfordulója alkalmából hangzott el 'How Machiavellian was Machiavelli?' címmel, a York-i Egyetemen 2013. február 12-én. Köszönjük Quentin Skinnernek, aki jelenleg a Barber Beaumont Professor of the Humanities at Queen Mary, University of London pozíciót tölti be, hogy előadását készségesen rendelkezésünkre bocsátotta, és megengedte, hogy cikké formáljuk.

Előadásomban Niccolò Machiavelliről és leghíresebb politikai elméleti munkájáról, az *Il Principér*ről, vagyis *A fejedeleme*ről szeretnék beszélni. Előtte azonban érdemes magáról Machiavelliről egy pár szót szólni.

1469-ben született Firenzében és kezdetben a köz szolgálatának szentelte magát. Fontos tény életrajzával kapcsolatban, hogy korai éveiben eszébe sem jutott, hogy valamikor politikaelméleti művek szerzője lesz. Mindig is a köztársaságot akarta szolgálni, és valóban ezt is tette mint Firenze második kancellárja, 1498-tól egészen a köztársaság 1512-ben bekövetkezett váratlan összeomlásáig. Kinevezése előtti életéről keveset tudunk, későbbi pályafutása azonban szorosán összekapcsolódott a köztársaság sorsával. Firenze új köztársasági kormányzata 1498-ban állt fel, miután a Mediciket eltávolították a hatalomból. Ezt szolgálta Machiavelli mindaddig, amíg a Medici hercegek vissza nem tértek 1512-ben, miután II. Gyula pápa létrehozta a Szent Ligát, és behívta a spanyol gyalogságot Itáliába.¹ 1512 válságos év volt Machiavelli számára. Azon nyomban meg is fosztották második kancellári tisztségétől, ráadásul a Medicik is gyanakvással figyelték: megvádolták, hogy részt vett a visszatérésük ellen szervezett összeesküvésben, ezért börtönbe vetették és megkínozták. Általános amnesztiával szabadult 1513 márciusában, ám a városból kitiltották. Száműzték Firenzétől délre fekvő birtokára, ahonnan rálátott ugyan a városra, de oda többé nem léphetett be. Az 1512-es, megrázkódtatásokkal teli évvel nyilvános politikai karrierjének is hirtelen vége szakadt, hiszen innentől fogva nem viselt sem közhivatalt, sem nyilvános politikai szerepet, hanem az írásnak szentelte magát, és így vált azzá az íróvá és politikai filozófussá, akit az utókor ismer.

¹ Itt Skinner kissé egyszerűsít. A Szent Liga valójában már 1511-ben létrejött. (A ford.)

1513 elején tehát vidéken telepedett le, és ebben a nehezen viselt helyzetében írta híres levelét barátjának, Francesco Vettori-nak 1513 decemberében. „Kényszerű tétlenségemet arra használtam – írja –, hogy könyvecskét írjak a fejedelemségekről, *De principatibus*.” Machiavelli itt az *Il principének*, vagyis *A fejedeleme* című értekezésének megírására utal. Ha valóban februári vagy márciusi szabadulása után kezdte el írni könyvecskéjét, ahogy állítja, akkor a jövő hónapban lesz ötszáz éve, hogy nekilátott *A fejedeleme* megírásának.

Biztosan tudják, hogy ez a könyv huszonhat fejezetből áll, amelyek közül az utolsó nem más, mint egy formális értekezés vett, szónokias *exhortatio*, amelyben Machiavelli arra buzdítja a Mediciket, hogy állítsák helyre Itália egységét. Ezzel szemben az első huszonöt fejezetben azt elemzi, hogy miként lehet elnyerni és megtartani a hatalmat. A könyv kulcsfejezete a tizenötödik, amelyben Machiavelli kifejti, hogy *gyakorlati* tanácsokat szeretne adni az államügyekkel kapcsolatban, és fő célja az – mint a huszonnegyedik fejezetben, a könyv végén rámutat –, hogy az új uralkodókat tanácsokkal lássa el annak érdekében, hogy hatalmukat szilárdnak tudják láttatni. Nem a már megállapodott fejedelmek érdeklik

őt, akik a fejedelemséghez öröklés útján jutottak (mondván, hogy aki még így sem képes megtartani hatalmát, az annyira inkompetens a hatalomgyakorlást illetően, hogy szóra sem érdemes), hanem csakis az újak, akiknek komoly nehézségekkel kell szembenézniük e téren. Machiavelli ambíciója az, mint hangsúlyozza, hogy megtanítsa az új fejedelmeket arra, miként tűnhetnek megalapozott hatalommal bíró uralkodónak. Ebben áll tanácsainak gyakorlati célja.

Munkájában mind ókori, mind kortárs politikai vezetők tetteire hivatkozva merít *exemplum*okat – elsősorban arra nézve, hogy hogyan kell és hogyan nem szabad egy fejedelemnek cselekednie –, a reneszánsz retorikai műveltségében ugyanis az elméleti érvek és a gyakorlati példák egyaránt fontosak. Mármost, mint arra kétségkívül számítani lehet, szinte az összes Machiavelli által tárgyalt politikai vezető férfi, ezért ami-

² Skinner ezen igyekezete a magyar fordításban kevésbé érzékelhető, nem lévén *grammatikai nem* a magyarban, ezért egyes esetekben magyarázó vagy a nemi kiegyensúlyozottságra törekvő megjegyzéseit nem fordítottuk le.

³ Magyarul: Niccolò Machiavelli „Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről”, trans. Lontay László, in *Niccolò Machiavelli művei*, I. kötet (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1978), 87-441.

kor a fejedelmekkel kapcsolatos nézeteit vizsgálom, néha – hogy elkerüljem az anakronizmus vádját – kénytelen leszek követni maskulin szókincsét.² Azonban vegyük észre mindjárt az elején, hogy valójában nem mindegyik általa tárgyalt uralkodó volt férfi, így *A fejedelemben* és a későbbi *Discorsiban*³ nagy csodálattal említett Caterina Sforza sem. Mint látni fogjuk, minden, amit Machiavelli a fejedelmekben szükséges tulajdonságokról mond, férfi és női vezetőkre egyaránt vonatkozik.

Létezik ugyanis egy olyan lényegi tulajdonság, pontosabban különböző tulajdonságoknak egy olyan együttese vagy együttállása, amelynek minden politikai vezetőnek – legyen az nő vagy férfi – birtokában kell lennie Machiavelli szerint, ha meg akarja állni a helyét. Ezt a tulajdonságot olasz nyelven *virtù*-nak nevezi a szerző. Ez a szó a könyvben újra és újra felbukkan, egyszer még latinul is – mivel a fejezetek címe latinul van, és a hatodik fejezet címében a latin *virtus* forma szerepel. Azok kedvéért, akik kedvelik a pontosságot, elmondom, hogy ez a szó mintegy hatvanszor fordul elő ebben a meglehetősen rövidke könyvben, vagyis átlagosan minden egyes oldalon olvashatjuk. A fejedelmi *virtù* fogalma a legtöbb fejezet érvelésében kulcsfontosságú, ezért ha értelmezni szeretnénk *A fejedelem* című könyvét, először is meg kell vizsgálnunk, mit érthetett Machiavelli ezen a központi jelentőségű kifejezésen.

Nos, a szerző nem áll elő formális definícióval – ez nem az ő stílusa, ez inkább Hobbes-ra vallana –, és mivel a fejedelmi *virtù*-ról nagyon is sokféle szövegösszefüggésben beszél, talán nem meglepő, hogy sok kommentátor, köztük Whitfield, arra a megállapításra jutott, hogy Machiavelli minden következetesség nélkül használja ezt a kifejezést.⁴

⁴ John Humphreys Whitfield, *Machiavelli* (Oxford: Blackwell, 1947), 105. Skinner idézi is: „innocent of any systematic use of the word”. Ld.: *Visions of Politics*, vol. 1: *Regarding Method* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 48.

Le kell mindjárt szögezni, hogy egyáltalán nem értek egyet ezzel a nézettel. Úgy látom, rövid könyvecskéjében Machiavelli mindvégig több fontos tulajdonság együttállását érti alatta, amelyről szerinte számos különböző megállapítást tehetünk – meglátásom szerint legfőképpen négyet.

Először is a *virtù* Machiavelli szerint az a tulajdonság – pontosabban bizonyos tulajdonságok együttállása –, amelynek segítségével egy adott vezető a politikai ügyekben legalább részben képes kordában tartani vagy ellensúlyozni *Fortuna*, azaz a merő véletlen, a jó és rossz szerencse hatalmát, bár Machiavelli szerint politikai vezetőként sosem szabadulhatunk meg egészen a szerencse tényezőjétől. Ahogy gyakran céloz arra, hogy nem egy kiemelkedően sikeres politikai vezetősikere csupán a szerencsén múlt: mutass nekem egy sikeres politikai vezetőt, és én bebizonyítom sikere nagyon is a szerencsén múlt. Ha például John Smith nem kap szív-rohamot, akkor sosem hallunk Tony Blairről. Ezek az emberek sikeresek voltak, de csakis azért lehettek azok, mert szerencsájuk volt. Éppen ezért a politika nem válhat tudománnyá – Machiavelli szerint nagyot tévednénk, ha ezt gondolnánk. Éspedig azért nem, mert akkor megfélemlenénk a szerencse politikai szerepéről, amely *ex hypothesi* kiszámíthatatlan, ám annál lényegibb. Mindazonáltal Machiavelli azt is mondja, hogy azoknak az ókori gondolkodóknak sincs igazuk (és itt Plutarkhoszra utal), akik szerint a politikában minden a szerencsén múlik. *A fejedelem* szerzője szerint a politikában sok minden múlik az ítélőképéségen is, és ezért könyvének egyik fő témája a szerencse és az ítélőképesség viszonya.

A *virtù* tehát az a tulajdonság, amellyel az embernek rendelkeznie kell, ha valamilyen módon kordában akarja tartani a szerencsét. Ezért a könyv egyik meghatározó ellentétpárja a *virtù* és a *fortuna*. A legnyilvánvalóbban a huszonnegyedik fejezet beszél erről, amelynek témája, mint a cím is mutatja, az, hogy „miért veszítették el Itália uralkodói államaikat”.⁵

Machiavelli szerint az említettek kudarcukért szörnyű nagy balszerencsésüket hibáztatják, viszont nincs igazuk. Idézem: „a védekezés csak akkor biztos, megfelelő és tartós, ha rajtad áll, és képességeidről (*virtù*) függ.”⁶ Mert ha valaki saját *virtù*-jára alapozza biztonságát, akkor a balszerencse sem képes olyan könnyen megfosztani őt a hatalmától. Vagyis bár állítólagos balszerencsésükkel magyarázzák ezek a fejedelmek sikertelenségüket, tévedésben vannak, hiszen valójában az a bajuk, hogy híján vannak a *virtù*-nak. Márpedig ha meglenne bennük ez a jó tulajdonság, akkor éppenséggel ellensúlyozhatnák vele balszerencsésüket. Más szóval tehát a *virtù* az a tulajdonság, amellyel a *fortuna* által okozott károkat enyhíthetjük. Ezt megerősíti a huszonötödik fejezet is, amelyben a szerző kimondottan a szerencse helyét vizsgálja a politikai életben. Machiavelli itt megállapítja, hogy Itáliával ellentétben Németország és Franciaország uralkodói bebizonyították, hogy rendelkeznek azzal a *virtù*-val,

⁵ Niccolò Machiavelli, „A fejedelem”, trans. Lutter Éva in *Niccolò Machiavelli Művei* I. 79. Skinner vagy az általa kiadott fordítást, vagy saját fordítását idézi, helyenként azonban fordításunk előadásának élőnyelvi fordulatait követi. Az általa kiadott fordításra lásd: Niccolò Machiavelli, *The Prince*, ed. Quentin Skinner, Russell Price (Cambridge Texts in the History of Political Thought) (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

⁶ Machiavelli, „A fejedelem”, 80.

amely megvédi őket attól, hogy a balszerencse éppúgy letiporja őket, mint ahogyan az Itáliában is megtörtént.

Machiavelli *második*, ide kapcsolódó állítása az, hogy a *virtù* azoknak a tulajdonságoknak az együttállását is jelenti, amelyek lehetővé teszik, hogy valaki előidézze magának a kedvező szerencsét – *to get lucky*, ahogy az amerikaiak mondanák. Ha akarsz, szerencsés lehetsz, csak ne keverd össze *Fortunát* a Gondviseléssel. *Fortuna* ugyanis egyáltalán nem kérlelhetetlen, sőt bizonyos módon akár egyezkedni vagy szövetkezni is lehet vele, és kordában is tarthatjuk. Ha azt kérdik, hogyan lehetséges mindez, a válasz ismét: *la virtù*. Ezt a nézetet először a hatodik fejezet hangsúlyozza, amelyben Machiavelli – mint a fejezet címe is mutatja – „az új keletű egyeduralkodókról” beszél, „amelyeket fegyver és vitézség (*virtute*) árán szereztek”.⁷ Ez ellentétben áll a hetedik fejezettel, mert míg az a hatodik fejezetben Machiavelli azt vizsgálja, hogyan lehet a virtus segítségével megragadni és megtartani a hatalmat, a hetedikben azt, hogy miként lehet ugyanezt elérni a szerencse segítségével. A könyv első fele szerkezetileg pontosan e két minőség ellentétére épül.

7 Ibid, 21.

A hatodik fejezetben Machiavelli egy másik fogalmat is bevezet, amely kapcsolatban áll a szerencsével. Amint rámutat, a jó szerencse segít, hogy a kedvező *occasione*-vel, vagyis a cselekvésnek megfelelő pillanattal, alkalommal találkozzon az ember. És ha nincs rajta a szerencse különleges áldása, akkor nem is reménykedhet abban, hogy politikai vezetőként sikeres lesz. Ebben az értelemben a szerencse kérlelhetetlen, ám éppen attól lesz valaki *virtù*-val rendelkező vezető, hogy képes megragadni a kedvező alkalmakat. Az a tulajdonság, amely ebben segítségére van, ismét csaknem más, mint a *virtù*.

Ennek szellemében a hatodik fejezet azokat az államalapítókat és vezetőket tárgyalja, akik a történelem folyamán a legsikeresebbek voltak: Mózes, Thészeusz, Kürosz és Romulus. Mózes azonban, mint mondja Machiavelli, „puskázott”, hiszen maga Isten maga mondta meg neki, mit kell tennie – ő tehát nem sorolható a többiek közé –, ennek ellenére Machiavelli személyes kedvence inkább Romulus. Mindannyiukról megállapítja,

8 Ibid, 22.

9 Machiavelli, „A fejedelem”, 22. Az angol fordítás alapján Skinner úgy fogalmaz, hogy „az erényeiknek köszönhetően, hogy a számukra felajánlott lehetőségeket nem vesztették el.” Machiavelli, *The Prince*, 20.

10 Ibid. Az angol fordítás szerint az alkalom sikeressé tette őket (és nem szerencsésé, mint a magyar fordításban), de virtusuk révén ismerték fel és ragadták meg a kínálkozó alkalmat. Machiavelli, *The Prince*, 20.

hogy „megvizsgálván életüket, valamint cselekedeteiket, előtűnik, hogy a szerencse által csak alkalomhoz jutottak, anyaghoz, amelyet nekik tetsző formába önthettek [...]”.⁸ Elismeri tehát, hogy e nélkül az *occasione* nélkül *virtù*-juk hatástalannak bizonyult volna, ám azt is hozzáteszi, hogy „virtusuk (*virtù*) hiányában hiábavaló lett volna az alkalom.”⁹ Virtusuk tette hát őket sikeres politikai vezetőkké. Ahogy Machiavelli összefoglalja, „az alkalom tette szerencsésé ezeket az embereket, mert kiváló virtusuk felismertette velük az alkalmat [...]”.¹⁰

Ezek a megfontolások vezetnek a *harmadik*, szintén idevágó állításhoz, amellyel Machiavelli a *virtù*, hatodik fejezetben bevezetett fogalmát jellemzi. Azok a politikai vezetők, akik birtokában vannak a *virtù*-nak, mindig megragadják a nekik kedvező alkalmakat, és arra is képesek, hogy – és itt ismét bevezet egy olyan terminust, amely a könyvben sok helyen visszaköszön – megtartsák államukat, *mantenere lo stato*. Ez a *lo stato* terminus nagyon is ellentmondásos, Machiavelli ugyanis egyszerre legalább két dolgot ért alatta. A mai olasz nyelvben természetesen a *lo stato* egyszerűen az államot jelenti. Hajlamos vagyok azt gondolni, hogy ez a fogalom Machiavellinél sem hiányzik. Ám amikor azt mondja, hogy *mantenere lo stato*, alapvetően arra gondol, hogy a fejedelmeknek uralkodói vagy vezetői státuszát kell megőriznie. Vagyis elejét kell venni annak, amit a franciák már akkor is *coup d'État*-nak hívtak, vagyis az uralkodói státuszra, illetve pozícióra mért megsemmisítő csapásnak.¹¹

11 A kifejezés francia nyelvű használatával kapcsolatban Skinnernek nincs teljesen igaza. A *coup d'État* nem mai értelemben vett államcsíny ekkor még a franciában, hanem politikai fogás, amely éppen hogy a hatalom megtartását teszi lehetővé. Ebben az értelemben használja Gabriel Naudé is a *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639) c. politikai értekezésében. (A ford.) Abban ugyanakkor igaza van Skinnernek, hogy ebben az esetben személyes és nem államhatalomról van szó.

A szó másik jelentése szerint, amelyet a könyv nyitómondata is előrebocsát, a fejedelmek akkor tudják megtartani államukat, ha képesek a rájuk bízott *statókat*, vagyis az általuk uralt területeket és intézményeket megőrizni. Itt persze a *lo stato* kifejezésnek egy olyan értelme kerül előtérbe, amely nagyon közel áll ahhoz, amit mi államnak nevezünk.¹² Csak akkor remélheti valaki, hogy sikerül megtartania fejedelmi státuszát, ha képes megőrizni a *statót*, az államot, vagyis az állam intézményeit és jogszolgáltatását. Ráadásul a könyv legelső mondata az állam fogalmát a korban meglehetősen újszerűen és igen absztrakt értelemben használja: „[a]z uralom és birtoklás minden fajtája (*tutti li stati*), amely valaha is hatalmában tartotta az embereket, köztársaság vagy egyeduralom volt, és ma is az.”¹³ Vegyük észre, hogy itt az állam meglehetősen elvont fogalma bizonyos intézmények olyan együttesét jelenti, amely különböző alkotmányos formákat ölthet. Machiavelli szerint tehát a feladat az, hogy valaki megtartsa az államot, és elkerülje a *coup d'État*-t. Azt is állítja, hogy ha valaki mindkét értelemben meg akarja tartani az államát, akkor feltétlenül rendelkeznie kell a *virtù* tulajdonságával. Ahogy a hatodik fejezetben megjegyzi Machiavelli, azok, akik „virtusukkal válnak fejedelemmé, nehezen jutnak a birodalomhoz, de könnyen megtartják [...]”¹⁴.

12 Robert Black vitatja azt, ahogyan itt Skinner az állam fogalmát értelmezi (szóbeli közlés). A vitát összefoglalja Paczolay Péter, *Államelmélet I.: Machiavelli és az államfogalom születése* (Budapest: Korona Kiadó, 1998).

13 *Ibid.*, 9.

14 *Ibid.*, 22.

A hatodik fejezetet a szerző egy nem túl ünnepeelt fejedelem – jöllehet egy a szó szoros értelmében vett hérosz¹⁵ –, Hierón példájával fejezi be: „Ez a polgár Szürakuszai uralkodója lett; ő sem kapott mást a szerencsétől, mint az alkalmat” – ám ezenkívül sikerét kizárólag kiváló erényének (*virtù*) köszönhette: „mihelyt barátokat és katonákat állított, erre az alapzatra akármi-lyen építményt emelhetett: olyannyira, hogy sok fáradságba került a megszerzés, és kevésbe a megtartás (*in mantenere*).”¹⁶

15 Szójáték az angol *heroic* szó és *Hieron* nevének hasonlóságával (a ford.).

16 *Ibid.*, 24. Az angol fordítás alapján Skinner úgy fogalmaz „az egyszerű polgárból Szürakusza kizárólagos ura lett”, aki „a megfelelő alkalmon kívül semmit sem köszönhetett Fortunának”. Vö.: Machiavelli, *The Prince*, 22.

Mármost ahogy Machiavelli is megjegyzi a tizenkilencedik fejezetben, ellenkező úton is eljuthatunk ugyanehhez az állításhoz. Két zátonyt mindenképpen el kell kerülni az állam hajóját kormányozva: részint azt, hogy meggyűlöljék, részint pedig azt, hogy megvessék az uralkodót. Állítását a régi Róma kései császárainak példájával világítja meg a szerző: Antoninust gyűlölték, ezért hamar el is vesztette államát; Pertinaxot és Alexandert megvetették, így igen gyorsan velük is ez történt; Commodust gyűlölték is és meg is vetették, így államát csak nagyon rövid ideig őrizhette meg. Ezzel ellentétben Marcus Aureliust és Septimius Severust (Machiavelli két kedvenc ókori politikai vezetőjét) sem nem gyűlölték, sem meg nem vetették – és noha Severus neve azt jelenti, hogy őt nagyon is félték, gyűlölni nem gyűlölték –, így aztán nem került sok nehézségbe megtartani államukat (*mantenere lo stato*). És ha megkérdezzük, miért is volt így, a válasz mindkettejük esetében az, hogy rendkívüli erény (*extraordinaria virtù*) birtokában voltak – vagyis megvolt bennük a képesség, hogy megtartsák államukat.¹⁷ Persze Machiavellit legalább annyira érdekli az is, hogy miként kell megragadni a hatalmat, mint az, hogy miként lehet megtartani az államot. Ám ne feledjük, hogy bár az első fejezettől a tizenegyedikig a hatalom megragadásáról és megtartásáról is szó van, valójában nagyon sokféleképpen meg lehet azt szerezni (például úgy, hogy megörökljük egy örökletes monarchiában, vagy úgy, hogy megválasztanak minket egy olyan monarchia élére, mint amilyen a pápaság, vagy végül a jószerencse csodája révén is hatalomra kerülhetünk), megtartani viszont csak egyféleképpen lehet: a *virtù* segítségével.

17 Ibid, 63–67.

Engedjék meg, hogy rátérjek a *virtù*-ról szóló *negyedik* és egyben utolsó állításra. Hogy megértsük, először figyelembe kell venni, hogy Machiavelli szerint kétfajta célt kell szem előtt tartania minden politikai vezetőnek. Ne feledjük, a reneszánsz fénykorában vagyunk, a 16. század hajnalán, amikor is a politikai értékrend egészen más volt, mint amilyenhez egy demokratikus társadalomban hozzászokhattunk. Amint láttuk, az uralkodók alapvető célja, hogy megtartsák hatalmukat (*mantenere lo stato*). Nem ez a fejedelem legfőbb feladata, viszont igen fontos számára, hiszen ha nem képes megtartani a hatalmát, akkor vége uralmának, és semmit sem érdemes tanácsolni neki. Ahogy Machiavelli rendszerint hangsúlyozza is, ezt az alapvető célt kell szem előtt tartania minden politikai vezetőnek, és azt is nyomatékosítja, hogy tanácsainak legfőbb célja az, hogy megtanítsa az új uralkodóknak, hogyan tudják a frissen megszerzett vagy megragadott hatalmukat megtartani.

Ám ennél vannak magasabb rendű célok is. Mint Machiavelli hangsúlyozza, a fejedelem igazi célja nem csupán az, hogy megtartsa hatalmát, hanem az is, hogy olyan nagy dolgokat (*gran cose*) vigyen vele véghez, amelyek – mint a reneszánsz fénykorában mondták – dicsőséget (*la gloria*) hoznak rá, mégpedig annyit, amennyi halála után is hírnevet (*fama*) biztosít számára. Ez utóbbi mindig az utókorra marad, ezért nem árt, ha

az ember jőban van a történezzekkel, hiszen rajtuk múlik ennek biztosítása – ám ebben a földi életben csak magától az uralkodótól függ a saját dicsősege, és amit véghezvisz, abból tud „félretenni” az utókor számára.

Márpedig Machiavelli éppen azt mondja, hogy az a minőség, amely lehetővé teszi, hogy ne csupán megőrizze valaki az államát, hanem nagy dolgokat (*gran cose*) is véghezvigyen, ismét csak nem más, mint a *virtù*, vagyis az, ha erényes (*virtuoso*) az illető. Manapság persze virtuóznak azt nevezzük, aki kiválóan hegedül vagy zongorázik a közönség előtt. Ám nem nehéz észrevenni a két jelentés közt az összefüggést, hiszen amikor a virtuózok akcióba lendülnek, tátva marad a szánk, nemde? Fürdenek a dicsőségben, a közönség pedig megőrül értük.

Az idevágó részt elsősorban a római császárokról szóló tizenkilencedik fejezetben találjuk, ahol Machiavelli Marcus Aureliust és Septimius Severust megkülönböztetett dicséretben részesíti. Marcusnak, mint írja, nem esett nehezére megőriznie az államot (*conservare lo stato*), hiszen örökség útján lett az övé. Ugyanakkor – Septimiushoz hasonlóan – különlegesen nagy *virtù*-val rendelkező férfiú is volt. És ennek köszönhetően (amint ennek a fejezetnek a végén olvashatjuk) nem pusztán annyi tellett mindkettejüktől, hogy hatalmon maradjanak, hanem az is, hogy kivívják maguknak a dicsőséget, sőt Marcus mindenki által tisztelve halt meg.¹⁸ A huszonnegyedik fejezet konklúziójában Machiavelli azt is hozzáteszi a fentiekhez, hogy az új fejedelmek, amennyiben rendelkeznek a *virtù*-nak ezzel a minőségével, nem csupán egyszerű dicsőséget, hanem kettős dicsőséget (*gloria duplicata*) is kivívhatnak maguknak. Ugyanis nemcsak arra lesznek képesek, hogy új államot alapítsanak, hanem arra is, hogy azt jó törvényekkel és saját maguk jó példájával erősítsék meg.

18 Ibid, 64.

Tehát Machiavelli a *virtù* fogalma alatt bizonyos tulajdonságok olyan együttesét, együttállását érti, amely lehetővé teszi, hogy kordában tartuk a szerencsét, megőrizzuk az államunkat, és hogy a fejedelmi dicsőség és hírnév magaslataira emelkedjünk. Ám jogosan vethetik a szememre, hogy amit idáig elmondtam, nem túl revelatív. Megkérdezhetnék, hogy milyen tulajdonságok teszik a fejedelmet *gloriosó*vá. Milyen jól jönne most egy erre vonatkozó lista, nemde? Nos, amikor Machiavelli művét írja, már igen nagy irodalma van a fejedelmek számára írt tanácsadó könyveknek, az úgynevezett fejedelmi tükröknek, amelyek éppen ezt a kérdést hivatottak megválaszolni. A következőkben arra keresem a választ, hogy milyen viszonyban van Machiavelli érvelése ezzel a már létező szellemi tradícióval. Számos latin könyvre gondolhatunk itt, mint például Giovanni Pontano *De principe* című, 1468-as munkájára, vagy Bartolomeo Sacchi 1470-es, azonos című értekezésére, vagy Francisco Patrizi *De regno* című 1470-es könyvére.

Ezeket a műveket kivétel nélkül latinul írták, és Machiavellit úttörőnek tekinthetjük, amiért ő saját tükrét olaszul írta. Fontos pillanata az olasz irodalomnak, amikor egy olyan tudós értekezést, mint ez, már nem latinul írta meg. A korábbi értekezések tehát inkább *virtusról*, mint *virtù-ról* beszélnek. Ám akik *virtusról* írnak, azok jó szívvel egyetértnek Machiavellivel abban, hogy ez az általános neve azoknak a tulaj-

19 Az itt következő részhez ld. a szerző korábbi tanulmányát: Quentin Skinner, „Republican virtues in an age of princes”, in idem, *Visions of Politics*, vol. II: *Renaissance Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 118–159.

donságoknak, amelyek segítségével a fejedelmek képesek hatalmon maradni és a dicsőség és nagyság magaslataira emelkedni. Ahogy Pontano műve is sugallja, csakis a *virtusból* támadhat *gloria*. (Másképpen: az erény a dicsőség egyetlen forrása.)¹⁹

Ám ezek a szerzők listát adva fel is sorolják tételesen azokat a különleges tulajdonságokat, amelyekből a *virtus* általános fogalma felépül, és erről mindnyájan nagyon világos és egységes beszámolót adnak. Az alapvető minőség, amellyel az erényes fejedelemnek mindenekelőtt rendelkeznie kell – mint mindannyian megállapítják – az igazságosság (*sense of justice*).

Sacchinál a következőt olvassuk: „A társadalom csak akkor marad erős, ha igazságosan kormányozzák; ha az igazságosságot semmibe veszik, elgyengül és összeomlik [...] Az igazságosság tehát az örökké tartó elismertség és jó hír alapja, amely nélkül semmi sem lehet dicséretes.”²⁰

20 Skinner az alábbi angol kiadásból idéz: Bartolomeo Sacchi (Il Platina), „On the Prince”, in *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Text*, ed. Jill Kraye, vol. 2: *Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 97. A magyar fordításban idézett eredeti latin szöveg teljes kiadásához ld. Bartolomeo Sacchi (Il Platina), *De principe*, ed. Giacomo Ferrau (Messina: Il Vesporo, 1979).

21 A Skinner által csak részben követt angol fordításra ld.: Giovanni Pontano, „On the Prince”, in *Cambridge Translations*, 71, valamint az általa idézett és a magyar fordítás alapjául szolgáló latin eredetire ld.: Giovanni Pontano, „De principe”, in *Prosatori latini del quattrocento*, ed. Eugenio Garin, (Milano–Napoli: Riccardo Ricciardi, 1952), 1026: „nihil turpius sit quam fidem non servare”.

22 Peter Stacey, *Roman Monarchy and the Renaissance Prince* (Cambridge, Cambridge University Press, 2007).

Pontano Cicero-ból merítve annyit tesz ehhez hozzá, hogy az igazságosság lényegi összetevője a *fides*, vagyis az ígéretek betartása, hiszen „semmi sem megvetendőbb, mint megszegni az adott szót.”²¹

Abban Cicero nyomán mindnyájan egyetértnek, hogy az lehetne a jelszó: *fides sit servanda*, vagyis az adott szót, az ígéretet mindig be kell tartani. Ezt már a római jog is előírja, de Cicero külön is hangsúlyozza. E gondolat, miszerint a szavahihetőség kulcsfontosságú politikai erény, eredetét tekintve tehát ciceroniánus. A reneszánsz gondolkodás azonban ennél szélesebb körben mozgott. Ahogyan Peter Stacey nemrég rámutatott, a fejedelmi kormányzás reneszánsz elmélete még többet köszönhet Seneca gondolatának (Senecának, Nero nevelőjének – ezt hívják balszerencsének, azt hiszem), és mindenekelőtt Seneca azon véleményének, amely szerint a *virtus* általános fogalmának van még két másik olyan összetevője is, amelyet kifejezetten fejedelmi erényeknek kell tekintenünk.²²

Az egyik a bőkezűség vagy nagylelkűség, amelyről Seneca *De beneficiis* című, a jócselekedetekről szóló értekezésében ír. A másik pedig az irgalmasság vagy könyörületesség, amelynek Seneca *De clementia* című befejezetlen értekezését szentelte. A bőkezűségben és az irgalmasságban

közös, hogy tútesznek, túllépnek az igazságosságon. Nagylelkűnek vagy bőkezűnek, illetve irgalmasnak lenni több, mint igazságosnak lenni. A fejedelmeknek pedig természetesen megvan az az előjoguk, hogy kegyelmesek legyenek, vagyis figyelmen kívül hagyják a törvényt, és helyette kegyemet gyakoroljanak. Ismét Pontanótól idézek:

„Az uralkodónak két alapvető célt kell szem előtt tartania: először azt, hogy nagylelkű legyen, másodszer pedig, hogy irgalmas [...] E két erény révén ugyanis a fejedelem hasonlatossá válik Istenhez, akinek az a tulajdonsága, hogy mindenkivel jót tesz, és megkegyelmez a vétkezőnek.”²³

23 Pontano, „On the Prince”, 70; latinul: Pontano, „De principe”, 1026: „Qui imperare cupiunt, duo sibi proponere in primis debent: unum, ut liberales sint; alterum, ut clementes [...] Utraque autem princeps Deo maxime similis efficitur, cuius proprium est benefacere omnibus, parcere delinquentibus.” (a ford.)

Összefoglalva tehát: a klasszikus, Machiavelli korában bevett humanista nézet szerint a *virtus*, vagyis a fejedelmi erény általános fogalmáról azt mondhatjuk, hogy három specifikus tulajdonságból áll: mindenkifelett az igazságosságból, valamint a bőkezűségből és az irgalmasságból. Ezek a *virtus* alkotóelemei, amelyek nemcsak azt teszik lehetővé, hogy az uralkodó megtartsa államát, hanem azt is, hogy dicsőséget, halála után pedig hírnevet szerezzen. Machiavelli ebből a szellemi hagyományból indul ki.

Mármost Machiavelliről azt szokás mondani, hogy heves bírálója a fejedelmi *virtù* effajta értelmezésének. Valóban maga is nyíltan kimondja ezt akkor, amikor *A fejedelm*tizenötödik fejezetében arról értekezik, hogy miként kell az uralkodónak az alattvalóival szemben viselkednie, ha meg akarja tartani államát, és nagy dicsőség csúcsára akar érni. „S mert tudomásom van róla, hogy ezt sokan megírták előttem” – vagyis erre az említett irodalomra hivatkozik – „félek, nem kerülök-e önteltség hírébe, ha én is erről írván, mások észjárásától ebben a tárgyban különösen (*massime*) eltérek.”²⁴ (Vagyis amit Machiavelli írt, az

jelentős mértékben eltér attól, amit ezek a szerzők eddig leírtak.) Majd a könyv leghíresebb egységében sorra veszi a *virtù* általános fogalmának feltételezett összetevőit:

24 Machiavelli, „A fejedelem”, 51. (Lutter Éva fordításának szörendjét kissé át kellett alakítani itt, hogy jobban megfeleljen Skinner olvasatának – a ford.)

a tizenhatodik fejezet a nagylelkűségről (*De liberalitate*), a tizenhetedik a kegyetlenségről és az irgalmasságról (*De crudelitate et pietate*), végül a tizennyolcadik az adott szó megtartásáról (*fides*), az igazságosság alapjáról szól. Mivel Machiavelli előre bejelenti, hogy jelentősen el fog térni mindattól, amit ebben a témában általában mondani szoktak, az olvasó figyelmét e három megkülönböztetett kvalitás kiválasztásával a róluk szóló irodalomra is felhívja.

De miben tér el akkora klasszikus humanizmus értékeitől az, amit Machiavelli ezekben a fejezetekben ajánl? Azt hiszem, ezt a kulcsfontosságú kérdést kell megválaszolnunk ahhoz, hogy megértsük mindazt, amit – hogy előadásom címére hivatkozzak – a fejedelmi erényekről Machiavelli szerint tudni kell. És hogy választ találjunk erre a kérdésre, ezt a három fejezetet kell alaposan szemügyre vennünk.

A válasz lényege szerintem az, hogy Machiavelli a reneszánsz humanista fejedelmi erény alkotóelemeit instrumentálisan kezeli. Mint kifejti, ezeket a kvalitásokat a fejedelemnek követnie kell, de csak addig, amíg hozzájárulnak ahhoz, hogy a fejedelem ellássa alapvető feladatát, vagyis az államának megtartását, ám mihelyt eltérítik őt ettől a feladattól, nem szabad többé követnie őket. Ezért a politikai morál kulcskérdése számára mindig a következményekre nézve értelmezhető: igaz-e vajon, kérdezi, hogy az igazságosság, a nagylelkűség és az irgalom fejedelmi erényeit követve meg lehet tartani az államot, vagy nem? Ezt a kulcskérdést Machiavelli mindig konzekvencialista módon teszi fel. Az erénynek az a fogalma, amely őt érdekli, nem olyan kvalitást jelent, amely bizonyos dolgok megételét abszolút módon tiltja. Számára nincsen ilyen minőség, mert a konzekvencializmus azt jelenti, hogy magára a cselekvésre való tekintet nélkül azt a kérdést teszi fel, hogy az adott cselekedet, legyen bár nagylelkű, irgalmas vagy igazságos, segít-e megőrizni az államot. Ha igen, akkor meg kell tenni, ha nem, nem szabad meg tenni. A fejedelmi ítélőképesség – és vele együtt a *virtù* – tehát abban áll, – és ez az, ami valójában a *virtù* lényege – hogy el tudjuk dönteni, mikor melyik eset áll fenn. Márpedig ez mindhárom erényre vonatkozik.

Machiavelli ezt a kérdést először a nagylelkűség erényével kapcsolatban vizsgálja meg, amelynek a tizenhatodik, *De liberalitate et parsimonia*, a nagylelkűségről és a fősvénységről szóló fejezetet szenteli. Először is mindjárt az elején leszögezi, hogy „jó [lenne], ha a fejedelmet bőkezűnek tartanák.”²⁵ Viszont, hogy az alapvető cél fejedelemként az, hogy az uralkodó megtartsa államát, *mantenere lo stato*. Márpedig a nagylelkűség könnyen odáig fajulhat, hogy a „a fejedelem aztán felemészti minden va-

25 Ibid, 52.

26 Ibid, 53. Skinner szövege kicsit leegyszerűsíti az eredetit: „Az a probléma, hogy a nagylelkűség gyakorlása elvezethet ahhoz, hogy meggyűlölnék azok, akiket keményen meg kell adóztatni annak érdekében, hogy a nagylelkűség hírében álló ember reputációját fenntartsad.”

gyonát, s végül, meg akarván őrizni a bőkezűség látszatát, alattvalóit csak szipolyozza, zsarolja, és mindenre képes, hogy pénzhez jusson. Emiatt népei meggyűlölik, és nem becsülik [...]”.²⁶ És mint már láttuk, mihelyt meggyűlölik az uralkodót, oda az állama is. És ez alól nincs kivétel.

Tehát Machiavelli tanácsa szerint egy óvatos fejedelemnek „nem kell félnie attól, hogy fősvény hírébe kerül”.²⁷ Az effajta fősvénység – mint azt a szerző is nyíltan elismeri – bűn, ám hozzáteszi, hogy „a fősvénység azon

27 Ibid.

28 Ibid. A Skinner által idézett angol fordítás szerint „a fősvénység azon bűnök egyike, amelyek alkalmassá teszik a fejedelmet az uralkodásra.” Machiavelli, *The Prince*, 57.

bűnök egyike, amelyek [a fejedelmet] uralmon tartják.”²⁸

Vizsgáljuk most meg a második fejedelmi erénynek tartott tulajdonságot, vagyis az irgalmasságot, amelyet Machiavelli a 17., *De crudelitate et pietate*, a kegyetlenségről és az irgalmasságról szóló fejezetben tárgyal. Hasonlót mond itt is, mint az előbb. Először is kívánatosnak tartja, még hozzá határozottabban is, mint a nagylelkűség kapcsán, hogy „minden fejedelem törekedjék arra, hogy kegyetlenségnek tartásuk, ne kegyetlennek.”²⁹ Ennek ellenére nem felejtetheti el, hogy alapvető célja és feladata államának megtartása (*mantenere lo stato*). Ezért

29 Ibid, 55.

Machiavelli e célt szem előtt tartva mindjárt hozzá is teszi, hogy „vigyázni kell, nehogy rosszul alkalmazzuk a könyörületeséget (*usar male*)”.³⁰

Cesare Borgia példáját hozza fel, akiről elismeri, hogy „kegyetlennek ismerték”.³¹ Rögtön hozzáteszi azonban, hogy „ezzel a kegyetlenségével rendbe szedte Romagnát, egyesítette és békés, biztonságos életre szoktatta.”³² Egy szóval kegyetlenségének köszönhető, hogy sikerült megőriznie államát.

Végül pedig vizsgáljuk meg a következő, tizennyolcadik fejezetet, amely a szokásos humanista értékrendben alapvető fejedelmi erénynek számító szavahihetőségről (*fides*), az adott szó megtartásáról szól. Machiavelli ezúttal is az erények pusztá instrumentális haszna mellett érvel, még a korábbiaknál is erőteljesebben. Csakúgy, mint az előző fejezetekben, először kijelenti, hogy a tárgyalt erény, vagyis az adott szó megtartása jó és dicséretes dolog, tehát fontos erény. Ám így folytatja: „A bölcs uralkodó tehát ne legyen szótartó, ha ez a magatartás kárára válik (*torni contro*) [...]”,³³ hiszen ez veszélyeztetheti az államot. Ne feledje, hogy alapvető kötelessége az, hogy megtartsa államát, és hogy nagy dolgokra (*gran cose*) törekedjen. Vagyis a kérdés megint csak az, hogy az adott szó megtartása segíti-e vagy inkább veszélyezteti az állam megtartását. Ha veszélyezteti, nem szabad megtartani. Ha segíti, meg kell tartani.

Ebben a dilemmában Machiavellinek két javaslata van. Az első az, hogy ha az adott szó megtartása útjában áll a fejedelem céljainak – mint ahogy ez gyakran megtörténik – akkor nem lehetséges, és nem is szabad megtartania az adott szót. A fejedelemnek ezért „lélekben mindig fel kell készülnie az ellenkezőjére, hogy ha a szükség úgy kívánja, aszerint tudjon cselekedni.”³⁴ Ezt a tanácsot a tapasztalat is megerősíti, mivel, mint mondja, „[n]apjainkban [...] a szószegő uralkodók vittek véghez nagy dolgokat, kik az emberek eszén kifogtak”.³⁵ Erre jó példa VI. Sándor pápa. Életében sosem tartotta meg adott szavát (fogalma sem volt, milyen is az), viszont nagyon is sikeres volt. (Remélem, a konklávét a megjegyzést a javamra írja majd.)

Machiavelli alapvető tanítását a legtömörebben a tizennyolcadik fejezet címe fogalmazza meg, amely szerintem kortársai számára a könyv minden más részleténél sokkolóbb volt. Mint láttuk, a klasszikus humanizmus, sőt már a római jog jelszava az volt, hogy az ígéreteket mindig be kell tartani: *fides sit servanda*. Ám ezt Machiavelli a fejezet címében kérdéssé alakítja át: *quomodo fides sit servanda*, milyen mértékben kell betartani az ígéreteket?³⁶ Ez bizony a korban elképesztő politikai gonoszságnak tűnhetett – és az is volt.

³⁰ Ibid. (Itt Lutter Éva fordításától jelentősen el kellett térnem. Skinner megfogalmazásában: el kell ismerned, hogy „a könyörületeséget rosszul is fel lehet használni.” A ford.)

³¹ Ibid. Skinner saját fordítsa szerint: „... kegyetlen volt azokban a módszerekben, amelyekkel megreformálta a fejedelemséget Romagnában...”
Vö.: Machiavelli, *The Prince*, 58.

³² Ibid.

³³ Ibid, 58. Skinner olvasatában: ha mindig megtartod a szavad, az érdekeid ellen fordulhat. Vö.: Machiavelli, *The Prince*, 61-62.

³⁴ Ibid, 59.

³⁵ Ibid, 58. Skinner fordítása szerint „... tapasztalat mutatja, hogy a mi időnkben azok a fejedelmek tettek nagy dolgokat, akik kevés vagy semmi jelentőséget nem tulajdonítottak a szavahihetőségnek”, vagyis annak, hogy megtartsák ígéreteiket. Vö.: Machiavelli, *The Prince*, 61.

Machiavelli másik figyelmeztetése az, hogy mivel az adott szó megtartása dicséretesnek számít az emberek körében– az emberek tényleg fontosnak tartják a hűséget –, meg kell tanulnunk *úgy tenni*, mintha meg lenne bennünk ez az erény és gyakorolnánk is azt, főleg akkor, ha valójában eszünk ágában sincs azt gyakorolni. Ha VI. Sándor sosem tartotta be ígéreteit, akkor vajon mitől volt olyan sikeres? Machiavelli szerint attól, hogy zseniálisan tudott színlelni. És ebben kell jeleskednie a fejedelemnek; ezt jelképezi a híres rókahasonlat. Az uralkodónak meg kell tanulnia a rókát utánozni: legyen ravasz, színlelő és félrevezető.³⁷ Az emberek fel-

37 Ibid.

38 Leviatán, I. rész, Az egyéb természeti törvényekről.

39 Skinner szóhasználatát időnként inkább a *leplez* kifejezés jelentésének felel meg, de mivel a szimuláció és disszimuláció fogalmak közötti különbség nem merül fel Skinner előadásában, a magyarul közérthetőbb és általánosabb *színlel* kifejezést részesítettük előnyben.

háborodva tiltakoznának, ha észrevennék, hogy nem állod az adott szavad, ezért vigyáznod kell arra, hogy ezt mások ne láthassák meg, különben bolond vagy. A Hobbes *Leviathánjában* szereplő, ígéreteit megszeghetőnek tartó bolond alakja azonos Machiavelliével.³⁸ Ne legyen bolond a fejedelem, hanem *színleljen*³⁹, ahogy csak bír. Ha nem látszik erényesnek, akkor megtörténhet, hogy tönkreteszik; ám ha valóban azok szerint az erények szerint él, amelyeket csak látszólag kellene birtokolnia, akkor egészen biztosan tönkreteszik.

Ezért foglalja össze Machiavelli a politikai erkölcsről vallott nézeteit úgy, hogy az állam megtartásának kötelességét helyezi érvelése központjába: „Meg kell érteni, hogy a fejedelem, kiváltképp az új fejedelem, nem tudja mindig azt tenni, amiért az emberek jónak szokták tartani (*tenuto buono*); részben az állam megtartásának (*mantenere lo stato*) szándékától vezetve, gyakorta kénytelen a hit, könyörületeség, emberiség és vallás ellen

40 Ibid, 59. Skinner saját fordítás itt is eltér a magyartól: „A fejedelemnek nem szabad eltérnie a jótól, amikor ez lehetséges, de tudnia kell, hogyan kell a gonosz útra térnie, amikor az szükséges.” Vö.: Machiavelli, *The Prince*, 62.

cselekedni. Aszerint kell tehát cselekednie, ahogy a szél fúj, ahogy a szerencse változásai parancsolják, s amint már mondtam, nemcsak a jót kell szem előtt tartania, hanem a rosszat is meg kell tennie, ha a szükség úgy kívánja.”⁴⁰

Machiavelli forradalmi újítása az, hogy szerinte ebből áll a fejedelem *virtù*-ja. Ezen a ponton azt gondolhatnák összegzésként, amit én egy ideje már nem gondolok, mivel meglehetősen felszínes értelmezése lenne Machiavellinek, nevezetesen azt, hogy olyasvalaki alkalmas fejedelemnek, aki hajlandó rosszat tenni, amennyiben abból valami jó kerekedik. Ez lenne a könyv mondanivalója. Másképpen megfogalmazva, az a követelmény, hogy minden esetben álljuk a szavunkat, nem lehet része a fejedelmi *virtù*-nak. Mindent meg kell tennie az uralkodónak, annak érdekében, hogy megtartsa államát, és ebből az is következik, hogy ennek a célnak az érdekében bizonyosan igazságtalanságot is el kell követnie.

Ez az a Machiavelli-kép, ahogyan őt mint igazi machiavelliánust elképzeljük. Ez a machiavelliánus azt állítja, hogy az erényes (*virtuoso*) fejedelemnek addig kell magát az erényekhez (*virtù*) tartania, ameddig csak lehet, ám fel kell adnia őket, mihelyt ezt szükségesnek ítéli az állam

megtartása érdekében. Nos, azt hiszem, hogy alapvetően így is van, és Machiavelli bizonyosan ezt akarja mondani az igazságosság alapvető erényével kapcsolatban.

Ám valóban ezt mondja – helyesebben: valóban csak ennyit mond, és valóban csak ennyi a lényegi mondandója – a nagylelkűség és az irgalom (úgynevezett) fejedelmi erényeiről? Arra jöttem rá, hogy nem, és azt hiszem, hogy ezekkel az erényekről sokkal kifinomultabban gondolkodik Machiavelli, aki ezen a ponton egyáltalán nem is bizonyul nyíltan machiavelliánus szerzőnek. Azt gondolom, hogy amikor az erény ezen összetevőiről beszél, akkor egy bonyolultabb és retorikusabb állítást fogalmaz meg: érvelése ekkor sokkal szónokiasabb, és mélyen a klasszikus retorikában gyökerezik. Némileg más Machiavelli képe rajzolódik ki belőle, mint akit eddig ismertünk – éppen ezért előadásom végén erre szeretnék rávilágítani.

Azt gondolom, Machiavelli alapvetően azt akarja mondani, hogy ha a nagylelkűség és az irgalom egyes megnyilvánulásai tönkreteszik a fejedelmet ahelyett, hogy segítenének megtartani államát, akkor ezekben az esetekben valójában nem is beszélhetünk igazi nagylelkűségről és irgalomról. Ha ugyanis birtokában vagyunk a *virtù* összetevőinek, akkor elvileg képesek kell lennünk arra, hogy megtartsuk államunkat, az erények birtoklása végső soron ugyanis arra hivatott, hogy képessé tegyen minket az állam megtartására. Ezért ha a nagylelkűnek vagy irgalmasnak beállított cselekedetek eredményeképpen a fejedelem megbukik, akkor ezek mégsem ennek a két erénynek a megnyilvánulásai. Hogy jobban kidomborítsam az állítás polemikus élet, jelzem, hogy Machiavelli azt mondja, hogy abban a társadalomban, amelyben él, az emberek olyan cselekedeteket állítanak elének és magasztalnak a nagylelkűség és az irgalmasság példáiként, amelyek valójában nem is ezekből az erényekből fakadnak. Vajon jól értjük-e ezeket az erényeket? – ezt kérdezi tőlünk Machiavelli. Valami mélységesen retorikai dolog történik itt.

Az a gondolat, hogy az ember képes lehet cselekedeteit más megvilágításba helyezni, más szóval *újraértelmezni*⁴¹, hogy dicséretesebb színben tüntesse fel azokat, gyakran előkerül a klasszikus retorika hagyományában, és mint látni fogjuk, Machiavelli nagyon is tisztában volt ezzel a szellemi tradícióval. A klasszikus rétorokat különösen érdekelte ez a fajta újrárás (redeszkripció), vagyis az, hogy miként lehet új megvilágításba helyezni és ezzel igazolni azokat az emberi cselekedeteket, amelyeket máskülönben megvetnénk. Az egyik lehetőség, mint mondják, az, hogy bebizonyítjuk, amit véteknak látunk vagy ami annak tűnik, az valójában egy „szomszédos” erény megnyilvánulása, vagyis nemcsak bocsánatunkat, hanem csodálatunkat is megérdemli.

⁴¹ Skinner itt a *redescribe* (újraír) kifejezést használja.

A legrégebbi forrás, amelyből a rétorok ezt az ötletet merítették, Thuküdidész *Peloponnészosi háborúja*. Hajlamosak vagyunk Thuküdidészt elsősorban történésznek tekinteni, ami igaz is, ám a reneszánszban őt tartották az ókor egyik legnagyobb moralistájának, ráadásul az ókor nagy realista moralistájának. A kérdéses fejezet, amely a reneszánsz idején újra meg újra előbukkan, a III. könyvben található, ahol Thuküdidész arról a pusztító háborúról ír, amely vérbe borította Kerkürát.⁴²

42 A mai Korfut (a ford.).

Machiavelli nem tudott görögül, ezért nem is állítom, hogy ismerte az eredeti szöveget. Ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy a reneszánsz virágkorának egyik nagy filológiai eredménye éppen az volt, hogy Lorenzo Valla 1452-ben megalkotta az első latin fordítást, amelyet először 1483-ban, majd a század vége előtt többször egymás után Velencében nyomtattak ki, így Thuküdidész Machiavelli ifjúsága idején Itália-szerte hirtelen ismert lett. Talán magát a könyvet nem is olvasta a szerző, de a róla szóló vitákat széles körben ismerték.

Valla fordításában Thuküdidész arról beszél, hogy amikor kitör egy polgárháború, a morál nyelve esik először áldozatául. Az emberek ugyanis a morál nyelvét megpróbálják kisajátítani és úgy átszabni, hogy az saját táboruknak kedvezzen. Amikor kitört a háború Kerkürában, az emberek úgy akarták igazolni vakmerőségüket, hogy bátor viselkedésnek állították be azt (vagyis a *temaritast* innentől kezdve *fortitudónak* hívták). A halogatást és a lassúságot pedig azzal kezdték igazolni, hogy az csak nagyon is tiszteletre méltó óvatosságból fakad (a *cunctatiót* átnevezték *honestá formidónak*). És ugyanígy új nevet adva igazolták a dühöt és a haragot mint az igazi férfiaság megnyilvánulását (az *indignatiót* átnevezték *virilitasnak*).

Thuküdidészt hasonlóképpen foglalkoztatja a retorikában rejlő ellentétes lehetőség is. Mint Valla fordításában olvashatjuk, a háború kitörésekor nemcsak a gáztetteket igazolták úgy, hogy az erény megnyilvánulásának állították be őket, hanem a jótetteket is befeketítették azzal, hogy a szomszédos vétek nevét adták nekik. A szerénységet merő gyávaságként figurázták ki, és ítélték el (a *modestiát ignaviának* hívták). A gondos és óvatos megfontolást pusztá határozatlanságnak állították be, és így utasították el (*tuto consultare* helyett *tergiversatiót* mondtak). A moralista

43 Thuküdidész, *A peloponnészosi háború*, III, 82.

Thuküdidész szerint tehát a morál nyelvét megrontja a partoskodás, a székértáborok közti harc.⁴³

Erre az elemzésre természetesen nagyon korán lecsaptak a klasszikus rétorok, és Arisztotelész *Rétorikájának* első könyvében is már megtaláljuk továbbfejlesztett változatát. Ismét csak el kell mondanunk, hogy Machiavelli nem fért hozzá az eredeti szöveghez, és talán nem is ismerhette azt. Ám figyelemreméltó, hogy Georgius Trapezuntius, aki egy ideig Firenzében élt, az 1470-es években készített egy latin fordítást, amelyet még a század vége előtt kinyomtattak. A szöveg tehát Machiavelli idejé-

ben latinul szabadon hozzáférhető volt Firenzében, és mivel Machiavelli tökéletesen bírta ezt a nyelvet, akár el is olvashatta.

Arisztotelész megismétli Thuküdidész egyik példáját arról, hogy miként lehet a retorika (a retorikai redeskripció) segítségével kedvezőtlen színben feltüntetni az erényes(nek tűnő) magatartást: a mérsékelteket és óvatosakat úgy tehetjük megvetés tárgyává, ha közönséges gyáváknak állítjuk be őket. (Itt Georgius Trapezuntius fordítását használom, akinél a *moderatust timidus*nak nevezik át.) Ám Arisztotelészt sokkal jobban foglalkoztatja az, hogy miként lehet ugyanezzel a technikával a rossz magatartást igazolni. Nem azt mondja, hogy milyen szörnyű dolog is erkölcsileg az, ami a polgárháborúban történik, hanem azt, hogy ez hasznos retorikai fogás, amelyet bárki nyugodtan alkalmazhat. A vakmerőséget például meg lehet próbálni bátorságként beállítani. A filozófus nem morális, hanem retorikai szempontból írja le ezt a jelenséget: vagyis olyan módszerként, amit otthon is kipróbálható. Az erény befektetéséről szóló példákat felhossa ugyan Arisztotelész, ennél azonban – lévén igazi rétor – sokkal jobban érdekli az, hogy hogyan lehet a morál nyelvének manipulálásával a vétkeket igazolni. Itt is Thuküdidész példáit idézi fel, és arról beszél, hogyan lehet a kegyetlenséget bátorságként beállítani, felmenteni, sőt dicsőíteni (vagyis *ferox* helyett *fortis*t mondani Trapezuntius fordításában).

Arisztotelész ezen felül még saját példákat is felhoz – amelyek persze korábbi szerzőktől is származhatnak, ám először csak nála találkozunk velük. Az együgyűt például sokkal vonzóbbnak állíthatjuk be, ha szelédnek mondjuk, míg a hűvös és érzéketlen embert nyugodtnak és csendesnek érdemes feltüntetni; a dühös felmenthető mint kivételesen őszinte, az arcpirítóan arrogáns mint feltűnően méltóságteljes, a tékozlót pedig – és gondolatmenetem szempontjából ez a legfontosabb – úgy igazolhatjuk és dicsérhetjük, ha bőkezűnek és nagylelkűnek mondjuk.⁴⁴

⁴⁴ Arisztotelész, *Rétorika*, 1. 9, 1367a–1367b.

A rossz tulajdonságoknak ezt a fajta igazolását később a római rétorok is átveszik, és gyakran említik. Ezt az eljárást az alakzatok közé sorolják, és még nevet is adnak neki: így születik meg a paradiasztolé, vagyis az a retorikai fogás, amelynek segítségével úgy tudjuk igazolni a jellemhibákat, hogy egy szomszédos erény nevével illetjük őket.

Egészen pontosan Quintilianustól származik az elnevezés. A római rétor három példát hoz rá. Az első említés Thuküdidészt és Arisztotelészt idézi fel: ha valaki merő vakmerőségéből (*confidens*) cselekszik, akkor bátorságát (*fortis*) kell megdicsérnünk. Ha valaki nagyon fukar (*illiberalis*), akkor az illetőről el kell mondani, hogy mennyire elővigyázatos és gondos (*diligens*); ha pedig valaki csalárd (*astutus*), akkor agyafúrtnak és bölcsnek kell beállítani (*sapiens*).⁴⁵

⁴⁵ Marcus Fabius Quintilianus, *Szónoklattan*, 9. 3, 65.

Quintilianus tekintélye a retorikában a későókorban is megkérdőjelezhetetlen, így hát ezt a passzust még sokan mások is elismélik. A paradiasztolé Quintilianustól szó szerint átvett leírását Iszidórosz *Encyclopediájában* is megtaláljuk. Ugyanezt látjuk a klasszikus retorika újjáéledésekor is az olasz reneszánszban, különösen miután újra felfedezik Quintilianus művét. Antonio Mancinelli például *Carmen de figuris* című 1494-es művében szintén paradiasztolénak nevezi ezt a fogást, és ugyancsak megismétli Quintilianus vonatkozó passzusát.

A római retorikai tradícióban ugyanakkor van egy másik fejlődési vonal, amely másként gondol a redeskripcióra. Ezen hagyomány szerint ugyanis a paradiasztolé nem annak a technikának a neve, amellyel valamit másnak állítunk be, mint ami, hanem annak az eljárásnak, amellyel kimutatjuk, hogy valaki valamit másnak akar beállítani, mint ami, és amelynek segítségével felfedhetjük, hogy olyan romlott világban élünk, ahol még az erényt és a bűnt is összekeverik.

Ez a tradíció valójában Thuküdidész eredeti álláspontjához megy vissza. Számos kapcsolódó szöveget találunk a római irodalomban, mint például Rutilius Lupus művét, de ezek közül a legkorábbi ismert és kulcsfontosságú római szónoklattan az úgynevezett *Rhetorica ad Herennium*, amelyet Kr. e. 80 körül írhattak. Ez volt a retorikatanulás igazi kézikönyve. E műben a tanácsadó beszédről szóló rész szerint nem azt kell megtanulnunk, hogyan állítsuk be erénynek a vétkeket, hanem azt, hogy miként vehetjük észre, ha valaki azzal próbál minket félrevezetni, hogy egy méltó büntetést ér-

46 Cornificius, A. C. *Herenniusnak ajánlott retorika*, 2. 12, 17. demlő vétket a vele szomszédos erény révén igazol.⁴⁶

A Herenniuszhoz írott retorika szerzője ezt az eszközt *definiciónak* hívja, és két példát hoz rá. Az első ugyanaz, mint Thuküdidész példája, amelyet később Quintilianus is felhasznál: hogyan lehet igazolni a vakmerő tetteket úgy, hogy a bátorságot dicsérjük benne. Ám e műben azt tanulhatjuk meg, hogyan ismerhetjük fel, ha valaki ezzel a félrevezető leírással próbálkozik, hiszen a bátornak hívott, vagyis igazolt és javallott tett valójában vakmerőségből fakad, ezért nem is érdemel mást, mint hogy elítéljük. A másik példa szintén Thuküdidésztől jön, és megtaláljuk Quintilianusnál is: ez az az eset, amikor a fukarságot elővigyázatosságnak állítják be. A Herenniuszhoz írott retorika szerzője szerint azt kell megtanulnunk, hogy leplezhetjük le ez a trükköt. Meg kell tanulnunk rámutatni arra, hogy az, amit félrevezető szándékkal óvatosságnak mondanak, valójában fukarság, és mint ilyen, nagyon is elítélendő.

Kr. u. 50 körül aztán egy másik római rétor, Rutilius Lupus is átveszi ezt az eszmefuttatást *De figuris* című értekezésében, amelyben paradiasztolénak nevezi azt a fogást, amellyel leplezhetjük, ha valaki a vétkeket erényként akarja feltüntetni. Vagyis amikor Quintilianus paradiasztoléről beszél, akkor úgy tűnik, félreérti a korábbi rétorokat. Ám az ő értel-

mezésük is fennmaradt, hála Rutiliusnak, de főleg a Herenniuszhoz írott retorikának, amely az itáliai reneszánsz idején az első számú retorikai tankönyv volt. Rutilius szerint paradiasztoléről akkor beszélünk, ha kimutatjuk, hogy valaki azzal próbál minket félrevezetni, hogy a csalárdságot (*astutia*) bölcsességnek (*sapientia*), a vakmerőséget (*confidentia*) bátorságnak (*fortitudo*), vagy a zsugoriságot (*parsimonia*) óvatosságnak (*diligentia*) hívja.

Mindezzel arra szeretnék rámutatni, hogy a Herenniuszhoz írott retorika szellemében értett paradiasztolé technikája húzódik meg annak az elemzésnek a mélyén is, amelyet Machiavelli a nagylelkűség és az irgalom fejedelmi erényeiről ad. Az *Ad Herennium* az olasz és az angol reneszánsz iskolai és egyetemi retorikatankönyve volt, először a hatodik, az úgynevezett retorikai osztályban olvasták. Egy olyan kultúrát kell tehát elképzelnünk, amelyben ezt a könyvet mindenki betéve tudta, így – mint Virginia Cox alapvető tanulmányában is olvashatjuk – Machiavelli is. Erre támaszkodott *A fejedelem* szerzője akkor is, amikor élesen megkülönböztette egymástól a hasznos és a becsületes fogalmát: gyakorlatilag a *De honesto et utile* című fejezet érvelését teljes mértékben az *Ad Herennium*ból vette.⁴⁷

47 Virginia Cox, „Machiavelli and the Rhetorica ad Herennium: De liberative Rhetoricin The Prince”, *Sixteenth Century Journal*, 28 (1997), nr. 4, 1109–1141.

Machiavelli ismerte ezt a szöveget, amelyik szerint a retorikai trükk nem a bűnöknek erényekként való újraértelmezése, hanem az újraértelmezés leleplezése, vagyis az arra való rámutatás, hogy milyen beteg dolog zajlik éppen és az ellenfelünk mennyire korrump személy. És pontosan ez történik Machiavelli 16. és 17. fejezetében.

Machiavelli a nagylelkűségről és az irgalomról írott fejezeteiben két, egymáshoz nagyon közel álló érveléssel hozakodik elő. Először is azzal, hogy olyan romlott társadalomban élünk, hogy abban a legkülönfélébb vétkeket magyarázzák ki, sőt dicsőítik úgy, mint a nagylelkűség és az irgalmasság megnyilvánulását, miközben csak a szomszédos bűnök megnyilvánulásai. Kívánatos, mondja Machiavelli, hogy nagylelkűnek tartsanak minket. Azonban így folytatja: „[a]z a fejedelem, aki fel akar tűnni bőkezűségével [az emberek előtt, *fragliu omni*], szükségképpen nem tartózkodhat a pazarlás [*suntuosità*] valamilyen formájától. Az ilyen fejedelem aztán felemészti minden vagyonát [...]”.⁴⁸ Vagyis míg az emberek a fejedelem nagylelkűségéről beszélnek, addig valójában csak a tékozlást mentegetik. Ezért ez a fejedelem, meg akarván őrizni a bőkezűség látszatát, alattvalóit csak szipolyozza, zsarolja, és mindenre képes, hogy pénzhez jusson”, és ezért meg fogják gyűlölni.⁴⁹

48 Machiavelli, *A fejedelem*, 52–53.

49 *Ibid.*, 53.

Machiavelli szerint tehát az akkori társadalomban, „a mi korunkban” (*i nostri tempi*) a legkülönözőbb cselekedeteket a nagylelkűség példájaként dicsérik, holott csupán félrevezető neveket adnak a tetteknek. Amit manapság nagylelkűségnek (*liberalità*) mondanak, az valójában csak fényűzés (*suntuosità*), és megérdemli, hogy elítéljék és ne csak dicsérjék.

A következő fejezetben Machiavelli az irgalmasságot, ezt a másik állítólagos fejedelmi erényt vizsgálja, és számomra úgy tűnik, ugyanúgy érvel, mint az imént. Először elismeri, hogy az irgalmasság természetesen erény, és hogy a fejedelemnek törekednie kell arra, hogy irgalmasnak, ne pedig könyörtelennek tartsák. Ám manapság az emberek félrevezető szándékkal azokban a tettekben dicsérik az irgalmasságot, amelyekben valójában a szomszédos vétkes nyilvánulnak meg. Két példát hoz fel. Az elsőben „a firenzeiek, akik, hogy kegyetlenek ne tartsák őket, végignézték Pistoia romlását.”⁵⁰ Vagyis nem fojtották el a pistoiai lázongást, aminek az lett az eredménye, hogy az egész város elpusztult. A firenzeiek irgalmasságukkal tetszelegtek, ám ez rossz szó a viselkedésükre, amely valójában a szomszédos vétek, a túlságos engedékenység (*troppopietoso*) megnyilvánulása volt. Meg kellett volna ölniük a főkolomposokat, hogy megmentse a várost, ehelyett viszont életben hagyták őket, és hagyták, hogy az egész várost lemészárolják. Hol van itt az irgalmasság? Csak romlott embereket látni, akik nem irgalmasak, hanem túlságosan engedékenyek.

Machiavelli másik példája nehezen érthető, és sokkoló lehetett a saját korában. Scipióról, Hannibal legyőzőjéről van szó, akit Machiavelli szerint minden idők egyik legkiválóbb férfújának tekintettek. Scipio főleg irgalmasságáról volt híres, ezért dicsőítette őt Plutarkhosz, és ezért állította őt példaképül minden fejedelemtükör Machiavelli idejében. *A fejedelem* szerzője viszont különös módon azt állítja, hogy Scipio egyáltalán nem volt irgalmas, és ezt két példával is alátámasztja.

Először is Scipio, hogy elkerülje a kegyetlenség hírét, sokkal nagyobb szabadságot adott katonáinak, mint azt a katonai fegyelem megkövetelte, és ennek eredményeképpen katonái fellázadtak. A hadvezér ugyanis eltűrt egy lázadást, amely aztán újabb zendülést szült – számos hiábavaló halált okozva. Machiavelli szerint Scipio nem irgalmas volt, hanem a firenzeiek esetéhez hasonlóan túlságosan engedékeny (*troppopietoso*). *A fejedelem* szerzőjének második példájában Scipio egyik legátusa elpusztít egy várost Calabriában, a hadvezér pedig nem bünteti meg, mert nem akar kegyetlennek tűnni. Így aztán nem is tud elégtételt adni a város lakóinak. Machiavelli ismét hangsúlyozza: félreértés lenne azt hinni, hogy ez az irgalmasság megnyilvánulása. Ellenkezőleg, Scipio hanyag jellemét (*quella sua natura facile*) kell látnunk benne.⁵¹

A fejedelem szerzője tehát először is azt állítja ezekben a fejezetekben, hogy olyan romlott társadalomban él, amelyben teljesen félreértik a nagylelkűség és az irgalmasság fejedelmi erényeit, vagyis azok a cselekedetek, amelyeket e két erény példájaként elénk állítanak, valójában a szomszédos vétkes megnyilvánulásai. Ehhez hasonlóan az emberek azt gondolják, hogy az extravagancia valójában bőkezűség. Ám van egy másik, sokkal pozitívabb végkicsengésű mondanivalója is a műnek. Az eddigiekben arról volt szó, hogy a nagylelkűség és az irgalmasság rom-

lásba viszik a fejedelmet, akinek a célja az, hogy megtartsa államát. Ám ez csak azért történhet meg, mert a fejedelmi erényeket félreértik. Ha jól értelmeznék őket, akkor a fejedelmek rájönnének, hogy valójában ezek az erények segíthetik őket államuk megőrzésében.

Machiavelli két példát hoz fel. Az első a nagylelkűségről szól. XII. Lajos, Franciaország királya állítólag cseppet sem volt nagyvonalú, sőt kapzsinak tartották. *A fejedelem* szerzője viszont mást mond: „a mai francia király igen sokat hadakozott, mégsem vetett ki az övéire különleges adót, mert hosszú, okos gazdálkodásával fedezte a különleges kiadásokat.”⁵² 52 Ibid, 53. Íme az igazi nagylelkűség. Lajos tehát, bármennyire is rettenetes embernek tartotta mindenki, egy kivételesen takarékos ember volt csupán, és valójában nagylelkű volt, mert mint Machiavelli mondja, mindig ügyelt rá, hogy jövedelmei fedezzék szükségleteit, ezért sohasem kellett mohó követelésekkel előállnia népe előtt, vagyis a nép döntő többsége számára nagylelkűnek bizonyult. Sőt mi több, ezt az erényt gyakorolva könnyebben megőrizhette államát, hiszen sosem voltak mohó követelései, és ezért sosem gyűlölték, hanem mindig biztonságban élhetett. A paradoxont tehát feloldottuk: a nagylelkűség igazi erény, hiszen segít megőrizni az államot (*mantenere lo stato*), ám ehhez meg kell érteni, mit is jelent valójában a nagylelkűség erénye.

Machiavelli másik példája az irgalmasságról szól. Amikor Cesare Borgia erős kézzel nekilátott, hogy rendet tegyen és helyreállítsa a békét Romagnában, tetteit mindenki kegyetlennek találta. Csakhogy erre Machiavelli azt válaszolja, hogy ha alaposan mérlegeljük cselekedeteit, akkor kiderül, hogy sokkal irgalmasabb volt, mint azok a firenzeiek, akik megengedték, hogy Pistoia elpusztuljon, csak azért, mert nem akartak könyörtelennek látszani. Ráadásul Borgia állítólagos kezdeti kegyetlensége, amely révén végül is irgalmasabbnak bizonyult, mint a firenzeiek, azt is lehetővé tette, hogy nyugodt és biztonságos legyen az élet Romagnában.⁵³ 53 Ibid, 55. Vagyis megint csak azt látjuk, hogy ha megértjük, mint jelent az adott fejedelmi erény, és eszerint gyakoroljuk azt, akkor az segíthet az állam megtartásában.

Előadásom végén tehát arra szerettem volna rávilágítani, hogy Machiavelli sokkal összetettebben gondolkodik a politikai erényekről, mint azt általában feltételezik róla. Nyilvánvalóan mindegyiket *instrumentálisan* kezeli, mindig arra kérdez rá ugyanis, hogy ha az erényes (vagy erényesnek tartott) utat járjuk, akkor az segít-e megőrizni az államot. Válasza pedig az, hogy néha igen, néha nem, ezért ha a jó és erényes politika a romlásba visz, akkor a fejedelemnek meg kell tanulnia, hogyan kell nem jónak lenni. Az igazságosság és az adott szó esetében ez annyit tesz, hogy bizony gyakran (*spesso*) meg kell feledkeznünk ezekről az erényekről. Machiavelli valóban forradalmi tanítása az, hogy a fejedelemnek nem szabad az igazságosságból politikai vezérelvet kreálnia. A kérdés mindig

az, milyen messze lehet az adott szó megtartásában elmenni, és bizony sokszor azt találjuk, hogy az állam fenntartása érdekében nem szabad azt betartani.

Azonban a másik két fejedelmi erény esetében Machiavelli egész mást mond. Persze itt is amellet érvel, hogy követni kell őket, amennyiben azok segítenek megőrizni az államot. Viszont azt is hozzáteszi, hogy az igazi nagylelkűség és irgalmasság mindig segítenek ebben, így az igazi nagylelkűséget és irgalmasságot sosem kell féltretenni ahhoz, hogy megtartsuk a hatalmat. Ezért csupán arra kell vigyázni, nehogy abban az értelemben legyünk nagylelkűek és irgalmasok, ahogy azt egy romlott korban értik, hiszen csak a nagylelkűség bőrébe bújt tékozlás és az irgalmasságnak álcázott engedékenység tehet rosszat. Machiavelli ezért úgy látja, hogy amíg tudjuk, milyenek az igazi fejedelmi erények, addig azok segítségével könnyebb megőrizni az államot, ezért követni kell őket.

Mennyire volt tehát machiavelliánus Machiavelli? Teljes mértékben, ami az igazságosság erényét illeti. Sokkal összetettebben gondolkodott viszont a másik két fejedelmi erényről. Persze itt is instrumentalista, azaz elsősorban a következményeket nézi. Szerinte ugyanis akkor és csak akkor kell követni ezeket az erényeket, ha segítenek az állam megőrzésében, ugyanakkor arról is meg van győződve, hogy mindig segíteni fognak, ha jól megértjük igazi természetüket.

Förköli Gábor fordítása