

MACHIAVELLI – A MŰVÉSZ

Bretter Zoltán

(Pécsi Tudományegyetem)

*A tanulmány beérkezett: 2019. június 28. – opponálás: 2019. július 3. –
szeptember 11. – véglegesítve: 2019. október 22.*

ÖSSZEFOGLALÓ

Dolgozatom három részből áll. Az első részben igyekszem összefoglalni Arisztotelész normatív politikájának lényegét és néhány ponton összehasonlítom Machiavelli és Arisztotelész politikához való viszonyát is.

A második részben összefoglalom a cselekvés és létrehozás közötti különbség arisztotelészi tanítását, hogy konklúzióképpen világosan láthassuk, miként válik az, Aquinói Szt. Tamás közvetítésével, a reneszánsz humanisták által örökölt hagyománnyá.

A harmadik részben megmutatom, hogy Machiavelli miként kerüli el az említett hagyományt, s hogyan helyezi át a politika értelmezésében a súlypontot a „cselekvésről” a „létrehozásra”, s hogyan teremti meg evvel a politika modern értelmezési keretét, miszerint ez immár nem normatív politika, hanem az „uralom művészete” lesz.

Kulcsszavak: Arisztotelész ■ Aquinói Szt. Tamás ■ Machiavelli ■ a politika tudománya ■ morális cselekvés

A POLITIKA ETIKAI ALAPJA

A továbbiakban Arisztotelész politikáról alkotott fölfogását normatív politikának fogom nevezni. Evvel egyidejűleg megjegyzem, hogy Arisztotelész körültekintően járt el a politika *leírásában*, finom különbségeket vett észre, és mindenekelőtt tiszteletben tartotta a tapasztalatot, még úgy is, hogy a saját normatív fölfogásába ezeket nem mindig építette be (az alábbiakban erre majd látunk példákat, amikor Arisztotelész és Machiavelli politikához való viszonyát összehasonlítjuk).

Arisztotelész maga jelöli meg a „politika tudományának”¹ teoretikus helyét a tudományos vizsgálódás terjedelmére vonatkozó úgynevezett szabotossági rangsorban: „Fejtegetésünk pedig kielégítő lesz, ha tárgyunkat csupán az alapul szolgáló anyag természetéhez képest világítjuk meg, mert hiszen a szigorú szabotosságot nem lehet minden fejtegetésben egyformán megköve-

telnünk, aminthogy a mesterségek terén sem tesszük ezt.” (Arisztotelész, 1987: 1094b, 6.).

Arisztotelész, azt mondja tehát, hogy az államtudományok vonatkozásában nem lehet túlzott szabadságot megkövetelni, tárgyuk, a politika természete okán. Mintha arra utalna, hogy a politika a „mesterség”, azaz a művészet körébe tartozik, ám akkor a létrehozás körébe kellene, hogy tartozzék – de éppen ezzel fogunk a későbbiekben foglalkozni. Pár sorral odébb pedig mintha magát Machiavellit hallanánk, amikor azt mondja, hogy az államtudomány annyi eltérést és ingadozást mutat az igazságos cselekedetek leírásában, hogy fölvetődik a gyanú, hogy ezek leírása voltaképpen pusztán konvención alapulhat. Sőt, egy példával alátámasztani látszik, hogy nem sikerülhet még csak megközelítőleg sem rendszeres tudást szerezni az államtudományi területen: „mert volt már rá példa, hogy egyesek tönkrementek a gazdagság miatt, mások pedig a bátorság miatt!” (Arisztotelész, 1987: 1094b, 7.). Tehát nem feltételezhetjük, hogy a gazdagság vagy a bátorság eleve szavatol valamiféle politikai sikert, hiszen vannak esetek, amikor éppen az ellenkezőjét tapasztaljuk. Machiavelli sokszor hasonlóképpen érvel, azaz a helyzet sajátosságainak felismerése és a helyzetnek megfelelő célravezető cselekvés tesz egy bizonyos tulajdonságot erénnyé, amelynek így a helyzettől független meghatározása lehetetlen.²

A látszólagos bizonytalanság Arisztotelész tudománytani rendszerezéséből fakad, amit több klasszikus és új kommentárból rekonstruálhatunk.³ Ennek lényege, hogy a gyakorlatias gondolkodás – okosság – előretekintés *fronészisz*, *prudentia*⁴ – az államtudomány alapja, ami maga is két részre bomlik, univerzális, tervező és törvényhozói, politikai gondolkodásra (*architektoniké*), valamint napi politikai mérlegelésre, az ügyek vitelének készségére (*cheirotechniké*).

A politika értékelése azonban minden esetben kizárólag morális keretben történik, aminek oka az arisztotelészi filozófia általános iránya, a teleologikus gondolkodás.⁵ Ezért először a *Nikhomakhoszi etika* [továbbiakban: NE] vonatkozó részeit foglalom össze, mindig arra való tekintettel, hogy később milyen következtetéseket tudunk majd levonni Machiavellire vonatkozóan.

Mindaz, ami nem művileg készült szerszám – mondja Arisztotelész, valamilyen tevékenység elvégzésének eszköze, így belső céllal rendelkezik (*telos*), ami felé természete szerint törekszik. Egy makknak a belső célja az, hogy bükkfa legyen belőle. Amennyiben a dolog teljesíti belső (vég)célját, akkor sikeresen elérte önmaga *telos*át. Ha egy toll jól ír, egy kés jól vág, akkor teljesíti, *amire hivatott*.

Az emberi lény végső célja az *eudaimonia* állapotának elérése. Az *eudaimonia* nem pusztán boldogság, ahogy rendszerint fordítják, s nem is pusztán végső cél, hanem tágabb értelemben *jó élet*, *virágzó élet*, azaz folyamatos erkölcsi állapot, amit a mindenkori cselekvés juttat érvényre.

A *jó élet* bizonyos javak megszerzését teszi lehetővé. Ezeknek a javaknak különböző osztályai vannak, s különbözőképpen járulnak hozzá a *jó élethez*. A javak három csoportja: külső, lelki és testi javak, melyek közül a lelkiek a legfőbbek és valóságosak (NE, 1098b: 19.).

„Mindazonáltal a boldogságnak [...] kétségtelenül szüksége van a külső javakra is: lehetetlen ugyanis – vagy legalábbis nem könnyű dolog – szép tetteket hajtani végre, ha az embernek nincsenek meg hozzá az eszközei. Sok dolgot ugyanis csak bizonyos eszközök: barátok, gazdagság vagy politikai befolyás segítségével tudunk végrehajtani.” (Uo.) Máshol ezeket a külsődleges javakat Arisztotelész „szerencsejavaknak” is nevezi, és ekkor hozzáfűzi, hogy vannak olyanok, akik ezek birtoklását fogják boldogságnak tekinteni, szemben azokkal, akik az erényt (NE, 1098b: 22.).

A külsődleges javak közül a gazdagság és a hatalom birtoklása megtévesztően közel áll a boldogsághoz, legalábbis a „tömeg” szemében. Anaxagorasz szerint az, aki kizárólag az erkölcsös életre törekszik, az gyakran tűnik hóbortosnak (NE, 1179a: 298.). Arisztotelész ezzel vitatkozik, ezt értelmezi úgy, hogy Anaxagorasz nyilván a „tömeg” téves ítéletéről beszél.

Közismert, Arisztotelész etikájának központi fogalma az *eudaimonia*, boldogság és erkölcsi állapot, ami önmagáért kívánatos és nem egyéb cél elérése érdekében. A boldog élet az erényes élet. Az erények azonban maguk is osztályozhatóak, s ezek szerint vannak észbeli, s vannak erkölcsi erények. A bölcsesség, éleslátás, okosság az első osztályba, a mértékletesség és a nemes lelkű adakozás a második, magasabb rendű osztályba tartozik (NE, 1103a: 32.).

Egy megjegyzés szerint „nemes lelkű adakozás” erényére például éppen a hatalom, uralom birtokosainak, a gazdagoknak van legnagyobb szükségük, hiszen így tehetnek csak szert barátokra, akik nélkül „külsődleges javaik” nem is tarthatóak meg⁶ (NE, 1155a: 215.).

Arisztotelész a *Nikhomakhoszi etikára* s az ebben található boldogságfogalomra közvetlenül hivatkozik a *Politikában*, amikor a legjobb alkotmány gyökereit keresi. „Minthogy kitűzött célunk a legtökéletesebb alkotmány megismerése, ez pedig az, amely szerint a városállam a legjobban tud berendezkedni, és mivel legjobban az a városállam rendezkedik be, amelyik a boldogságot a legtökéletesebben biztosítja: világos, hogy azt kell megtudnunk, mi a boldogság?” (Arisztotelész, 1969: 1332a: 340.).

A tökéletes alkotmány, állam az emberek számára lehetővé teszi az abszolút erényes életet („jó, boldog életet”), ami azt jelenti, hogy nemcsak azokban az esetekben viselkedünk erényesen, amikor erre rá vagyunk kényszerítve (például az igazságszolgáltatásban, amikor egy adott büntetést ki *kell* szabni), hanem a magában való, belső értékkel bíró erény gyakorlását tekintjük leginkább erénynek.⁷

PRAXISZ ÉS POIÉSZISZ

A normatív politika arisztotelészi meghatározását Machiavelli radikálisan megváltoztatja, s azért, hogy újítását megértsük, újra a *Nikomakhoszi etika* néhány passzusából indulunk ki.

„A változásnak alávetett dolgoknak pedig van olyan része, amely létrehozó tevékenység tárgya, és van olyan, amelyik cselekvés tárgya. A létrehozás más, mint a cselekvés [...] tehát a gondolkodással párosult cselekvő lelki alkat is más, mint a gondolkodással párosult létrehozó lelki alkat.” (NE, 1140a: 161).⁸

A „gondolkodással párosult létrehozó lelki alkat” a par excellence művész. A művész a természetet utánozza – így a közismert arisztotelészi dictum. Ez az utánzás, *mimészis*, azonban nem egyszerű másolatot hoz létre, hiszen a törekvés célja, hogy a természet belső céljának, dinamikájának lényegét megragadja. A művész nemcsak képes felfogni a természet lényegét, de képes azt olyan formába önteni, ami a természetet teljessé teszi. Az elme tevékenysége nélkül a természet érthetetlen torzó marad csupán. Az ideális (az igazi mű), a realitás maga a „kell” – és nem a „van” – világa, mely éppen ezért képes erőteljesebb érzéseket kiváltani, mint a szemünk előtti látvány pusztá reprodukálása. Az alkotó géniusz nem idealizált, túlzó, hiteltelen reprodukcióját adja a realitásnak, a természetnek, hanem fölszabadítja azt, s így teszi ideálissá.⁹

A „gondolkodással párosult létrehozó lelki alkat” a mesterembereké és a művészeké, viszont a cselekvés a jóra irányul és gondolkodással párosulva a családfőt, illetve a jó politikust jellemzi, aki a közösség javának előmozdításán fáradozik, és elsődleges erénye a mérséklet. Arisztotelész teljesen egyértelművé teszi, hogy a politika nem művészet és nem mesterség, azaz nem *teremtő foglalkozás*.

A „teremtő foglalkozást” Steiger Kornél (2010) a következőképpen jellemzi: „Ha az építőmesterben fölébred az a szándék, hogy házat építsen, akkor szándéka nyomban találkozik a mesterember tevékenysége céljának – a háznak – a gondolkodásban képzetként (*phantaszma*) adott *eidoszával* [formájával], mint noétikus [elmebéli] mozgatóval. Mesterember ugyanis az, akinek az elméjében jelen vannak a szakmájába vágó produktumok eidoszai, és a megalkotásukhoz szükséges eljárások képzete”, majd idézi Arisztotelész *Metafiziká*-ját: „Mesterség révén azok keletkeznek, amiknek formája (eidosz) a lélekben van” (*Metafizika*, Z, 7. 1032a: 32.). A létrehozás (*poiészis*) a gondolkodás végpontjából indul ki és mérlegeli a végső, valamint a közbeeső célok elérésének különböző eszközeit. A „helyes morális cselekvésnek” (*eupraxia*) viszont nincs *eidosza*.

Mindenesetre elfogadható a már említett tanulmányban Steiger Kornél azon következtetése, hogy a *poiészis*ben, illetve a *techné* esetében nem működik a *proairesisz*, azaz: „a proairesisz – a paradigmákból történő választás készsége — nem más, mint a morálisan cselekvő embernek cselekvéstechnikai szempontból mérlegelt karakterfüggő döntési attitűdje.” (Uo.) Így éppen

ez az, ami Machiavellinél a politikai cselekvésből, a politika technikájából is hiányzik.

Ugyanakkor – s ez itt a legfontosabb: Machiavelli a „gondolkodásban megképzett formá”-t tarja a művész-politikus képességének.

Arisztotelész ellenben Periklészt nevezi a jó politikus archetípusának, aki a poliszt alkotó családi közösség feje, kiemelkedő (értsd: az arisztotelészi szempontoknak megfelelő) politikus. Periklésznek a cselekvése, tevékenysége a poliszt vezetése, olyan irányba visz, hogy az a polgárok számára lehetővé tegye a jó életet.¹⁰

„Tehát csak egy lehetőség marad: az okosság, gondolkodással párosult cselekvő, igaz lelki alkat, mely arra irányul, ami az embernek jó vagy rossz. A létrehozásnak ugyanis önmagán kívül eső célja van, ellenben a cselekvésnek nem, hiszen a jó cselekvés maga a cél. Periklészt és a hozzá hasonló férfiakat éppen azért tartjuk okosoknak, mert a maguk és embertársaik javát fel tudták ismerni; ilyen értelemben okosnak általában a családfőt és az államférfiút mondjuk. Ebből magyarázható az is, hogy a mértékletességet (*szófroshüné*) azért nevezük így, mert „megmenti” az okosságot.” (NE, 1140b: 162–163.). *Mértékletesség hiányában ugyanis okosságról sem beszélhetünk; az okosság elvész, amikor mértéktelen.*

Kiegészítésképp Arisztotelész még azt is hozzáfűzi, hogy a létrehozást – mesterséget vagy művészetet – a véletlen uralja,¹¹ s nem a szükség(esség). „Mindен mesterség valaminek a létrejöttére irányul, akár valaminek az elkészítésében nyilvánul meg, akár pedig *annak a vizsgálatában, hogy miképp jöhet létre olyasmi, aminek a létezése éppúgy lehetséges, mint a nemlétezése*, s aminek a kiindulópontja a létrehozásban, nem pedig a létrehozott műben van; mert a mesterség nem arra vonatkozik, ami a szükségszerűség folytán van meg vagy jön létre [...]” (Arisztotelész, 1987: 161. – kiemelés tőlem – B. Z.) Következésképp az arisztotelészi politikus a cselekvést szükségképpen a jó elérésének kell hogy alárendelje; a cselekvésnek kizárólagos morális mércéje van, mind az egyén, mind pedig a közösség szempontjából, így aztán végképp nem pusztán *techné*, s nem is *episztemé*.¹² A művésznek másfelől semmi köze a mérséklethez, az ösztönök, a vágy (akár hatalomvágy) megfékezéséhez. Az igazi művészet technikai tudás, ami a szenvedélyeknek engedelmessé válik, új világot hoz létre.¹³ Mindazonáltal a kivitelezés, „a létrehozás” pontos, mesteremberi készséget igényel. A művészetben jó, ha valaki készakarva téved, az okosságban és erényekben ez nem kívánatos. A művészetben a tévedés a természet utánzásától való tudatos eltérés, hogy meg lehessen ragadni az igazi, azaz ideális realitást. Másfelől a mesterségben ismeretes a kiválóság, az okosságban ilyesmi nincs.

A mesterségben a „készakarva hibázás” akár a kiválóság meghatározó része lehet, míg a cselekvés tekintetében a „hibázás” azt jelenti, hogy valaki „készakarva rosszat” tesz – ez az, amit Arisztotelész *akrásziának* nevez, s amit magyarrá akarattyengésnek, „fegyelmetlenségnek” fordítanak.

A fogalom tartalma az, hogy valaki „tudja, hogy rosszat tesz”, s voltaképpen egy régebbi, szókratészi probléma újabb fölvetése, valamint megoldási kísérlete.

Szókratész még úgy mondta, hogy a tudás uralkodik a lélek fölött, s nem történhet meg, hogy a tudást a lélek rabszolgaként vonszolja maga után. Voltaképpen a tudatos rossz így nem is létezik, hiszen, ha valaki rosszat tesz, nyilvánvalóan nem tudja, hogy amit tesz, az rossz (Robinson, 2010: 149). Tudatosan nem lehet rosszat tenni, a rossz elkövetésekor az ember legföljebb tudatlanságában vétkes.¹⁴

Igen ám, de azt látjuk, hogy vannak mégis olyanok, akik tudatosan rosszat tesznek, s akkor ellentmondáshoz jutunk: hogyan lehetséges az, ami egyáltalán nem lehetséges? Csakis úgy, ha tudjuk, mi a rossz, de nem vagyunk képesek a jót megtenni, mert engedünk a rossz csábításának; fegyelmezetlenek vagyunk, akaratumk gyöngé.

Ha a cselekvésre vonatkozó hiba *akrászia*, akkor még mindig nem tudjuk, hogy mi az arisztotelészi állítás pozitív tartama a létrehozásban, mi az, ami a művészetekben elkövetett akaratlagos hiba? Úgy tűnik, erre a magyarázat az lehet, amivel már foglalkoztunk. A természet utánzásában *el kell követni a hibát*, amennyiben nem pusztá reprodukcióról van szó. A naturalizmus nem képes kibontani a természet lényegét, érintetlenül hagyja azt, így az ideális elérhetetlen marad. A naturalizmushoz képest szükségképpen tévednünk kell, ha elképzelhetetlen igazi művészet az elme közreműködése, a forma képzete nélkül.¹⁵

Visszatérve most már az „okosságra” (*fronészisz, prudentia*), mint az arisztotelészi politika és etika kulcsfontosságú fogalmára, azt az elvek és következmények, a szabályok és egyedi esetek összekapcsolásának képességeként értelmezhetjük. Az okos gondolkodásra, például a jövőbeli következmények szempontjából nem lehetséges egyfajta *techné*, mesterségbeli tudás kialakítása, s csak a mindennapi tapasztalat fölhalmozása teheti a cselekvőt bölccsé (*wisdom, sagesse*). „[A]kkor mondunk valakit valamiben okosnak, ha *komoly erkölcsi cél érdekében* alkalmazza a helyes mérlegelést, oly dolgokban, amelyekkel kapcsolatban mesterségről nem beszélhetünk.” (NE, 1140a: 162. – kiemelés tőlem, B. Z.) Az okosság, a helyes mérlegelés, azokra az esetekre vonatkozik, amikor az események, történések kimenete bizonytalan. Evvel mintha uralmunk alá akarnánk vonni a jövőt, megtalálni a helyes utat egy olyan területen, mely alapvetően ismeretlen számunkra.¹⁶

MORÁLIS CSELEKVÉS – POLITIKAI ALKOTÁS

Arisztotelész a cselekvést irányító okosságot – a morális cselekvést és politikát – állítja szembe a létrehozás (alkotás) szférájához tartozó mesterséggel, művészettel.

A szembeállítást Aquinói Szt. Tamás megerősíti, s az arisztotelészi gondolatmenetet hagyománnyá formálja. A *Politikához* fűzött kommentárjában a politikát egyértelműen a *cselekvés* és nem a *létrehozás* körében helyezi el.¹⁷ A perdöntő idézet Szt. Tamásnak Arisztotelész *Politikájához* fűzött *Kommentárjából* való: „Az értelem egyes dolgokat olyan cselekvések révén tesz, ami külső anyagra vonatkozik, s ez szigorúan a készségekhez tartozik, melyeket mechanikusoknak nevezünk (pl. kézművesek, hajóácsok és hasonlók). És az értelem más dolgai a cselekvőben magában maradnak (mérlegelés, választás, akarás és hasonlók), s ezek a dolgok a morális tudományokhoz tartoznak. Ennek megfelelően világos, hogy a politika tudománya, mely az emberek irányítására vonatkozik, az emberi cselekvés tudományába tartozik (azaz morális tudományok) és nem a létrehozás tudományába (azaz mechanikus készségek).” (Aquinas, 2007)

A politikai cselekvés moralitásának arisztotelianus hagyományát így Szt. Tamás közvetíti a reneszánsz humanistáknak (Singleton, 1953: 172.).

Quentin Skinner éppen azt a pillanatot ragadja meg, amikor Machiavelli, a *Fejedelemben*, tudatosan szakítani akar evvel a hagyománnyal.

„... a klasszikus, Machiavelli korában bevett humanista nézet szerint a virtus, vagyis a fejedelmi erény általános fogalmáról azt mondhatjuk, hogy három specifikus tulajdonságból áll: mindenekfelett az igazságosságból, valamint a bőkezűségről 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.” (Skinner, 2014: 33.).

Ebben az összefoglalásban semmi újszerű nincs. Machiavelli helyét az eszmetörténeti kutatás már rég kijelölte: realista, aki a skolasztikus és humanista idealizmus ellenében lép föl. Természetes ezt a képet szokás aztán árnyalni, s maga Skinner is ezt teszi, amikor bemutatja Machiavelli „rugalmas elszakadását” a humanista idealizmustól. Elemezve azt, amit Machiavelli, a Cicerót és Senecát követő humanizmussal szembeállít az igazságosság, bőkezűség és irgalmasság tekintetében, arra a következtetésre jut, hogy Machiavelli megőríz valamit a humanizmusból. S ha az igazságosság vonatkozásában nem is (hiszen a fejedelemnek „meg kell tanulnia” nem igazságosnak, rossznak lenni, ha az a hasznos számára), de a fejedelemnek *mindig* érdemes mérlegelnie, hogy a nagylelkűség és irgalmasság közül éppen melyik válhat a javára.

Nekünk azonban azt a kérdést kell föltennünk, hogy – ugyanabban az intellektuális közegben – ismerhette-e vajon Machiavelli a „cselekvés” és „létrehozás” arisztotelészi kategóriáit?

Korábban Carlo Ginzburg már tárgyalta azt a reneszánsz kori változást, amely a politikát kiemeli a cselekvés (praxisz) szférájából, s azt a létrehozáséba (poiészis), avagy alkotás, teremtés szférájába helyezi át. Carlo Ginzburg kimutatta (2009), hogy Machiavelli olvasta és – főként a *Discorsiban* – néhány ponton követte kortársa, Giovanni Pontano *De prudentia* című traktátusát.¹⁸

Itt érdemes az eszmetörténeti kutatás egy különlegesen fontos részletére összpontosítanunk.

Pontano és Machiavelli egybecsengően értékeli Romulus tetteit. Pontano a szabin nők elrablásának és megerőszakolásának esetéről azt mondja, hogy ez a cselekvés, az arisztotelészi hagyományban otthonosan mozgó némely humanista kommentátor szerint nem lehetett „okos cselekedet”, hiszen az visszaélés volt a vendégjoggal, ami nyilvánvalóan erkölcsi elvet sértett. Pontano szerint azonban épp ellenkezőleg, amennyiben Romulus „művészien művelte a művészetet”, akkor nem kell őt felmentenünk semmiféle vád alól, hiszen tettének következményei és a római birodalom későbbi nagysága fölmentik őt, és igazolják tettét. A cselekvés-létrehozás fogalompárjára lefordítva, ez annyit tesz, hogy az alkotás, maga a római birodalom, ami a nyilvánvaló erkölcstelen cselekedet eredményeként létrejön, a képzeletet igazolja, és nem lehet a cselekvés morális okosságát számonkérni rajta. Machiavelli is úgy véli, hogy Romulust, mint egy birodalom alapítóját, nem lehet elítélni sem fivére meggyilkolásáért, sem pedig azért, mert beleegyezett királytársának meggyilkolásába: „Úgy van rendjén, hogy ha az, amit tesz, vádolja is, tettének eredménye felmentse a vád alól, és ha az eredmény jó, mint Romulus esetében, sohasem marad el a megbocsátás.” Romulus tehát akarattal követett el egy morálisan elítélendő rosszat, de a tett eredménye, ha nem is teszi semmissé az immoralitást, de felfüggeszti a morális ítéletet – ez a megbocsátás.

A fenti példa azonban nem csak azt igazolja, hogy maga Pontano is kísérletezik az arisztotelészi (tamási) hagyománnyal való szakítással, hanem azt is, hogy Pontano ismeri Arisztotelész okosságfogalmának tamási interpretációját. Ez Pontano számára egyetlen mondatban sűrűsödik össze: *recta ratio rerum agibilium* – a cselekvést a moralitásra vonatkozó okosság vezérli.

Közvetlen bizonyítékunk is van azonban arra, hogy Machiavelli otthonosan mozog a „cselekvés-létrehozás” arisztotelészi-tamási fogalmai között. Machiavelli egyik levelében idézi Savonarola egyik beszédét: *Prudentia est recta cognitio agibilium* (Ginzburg, 2009: 124., 35. lábjegyzet) – amit persze éppen Pontanótól is átvehetett –, így világos bizonyítékát adja, hogy mi az, aminek ellenében a politika új, művészetközpontú meghatározását megkísérli leírni.

Agathoklész Machiavelli által elbeszélte esete segítségünkre lesz abban, hogy a politikai alkotást, mint a politika művészetként való felfogását megérthessük.

Aligha van Machiavellinek még egy olyan története, amelynek értelmezése segítségével annyian és oly’ sokféleképpen próbálták magyarázni a machiavellianizmus lényegét, azaz Machiavellinek az erkölcsös cselekvéshez való viszonyát (Strauss, 1958),¹⁹ (Berlin, 1971), (Kocis, 1998), (Danel, 1997), (Whitfield, 1966), (De Grazia, 1996), (Viroli, 1998), (Kahn, 1986), (Kahn, 1994: Chapter One: The Prince. 18–44.), (Machiavelli, 1994: David Wootton: Introduction).

A történet, Machiavelli szavait is használva, a következő: „Szicíliai Agathocles nemcsak személyes szerencsével, hanem gonoszsággal és aljassággal lett Si-

racusa királya.” Ez az alacsony sorból származó fiatalember, egy fazekas fia, „egész életében gyalázatosan élt, gyalázatosságait mégis olyan lelkierővel és testi kiválósággal palástolta”, hogy a városállam praetorává választották. Ekkor „elhatározta, hogy fejedelem lesz, és kegyetlenséggel és másokra való tekintet nélkül megtartja azt, amit közös elhatározásból neki átengedtek”. Megvédte városát a karthágóiaktól, Hamilkárral békét kötött és „oly sok árulás és kegyetlenség elkövetése után hazájában még sokáig biztonságban élhetett, külső ellenségekkel szemben megvédhette magát, s polgártársai sohasem esküdtek össze ellene”. Machiavelli sokat vitatott következtetése: „Mert, ha Agathocles rettenthetetlenségét és rátermettségét a veszélyes helyzetekben fontolóra vesszük, semmivel sem kellene őt bármelyik kiváló hadvezérnél alábbvalónak tekintenünk. Mégis aljas kegyetlensége és embertelensége, a sok gyalázat nem engedi, hogy a híres emberek között emlegessük.” Kétségkívül nem a szerencse segítette uralomba Agathoklész, de gyalázatosságai okán sikereit az uralkodói erénynek sem tulajdoníthatjuk. Miért tér vissza, látszólag Machiavelli az arisztotelianus definícióhoz avval, hogy az egész történetet végül is Agathoklész cselekedeteinek morális tartalma, s ennek kárhoztatása alapján meséli el? Pedig Agathoklész és uralkodását, rettenthetetlensége és rátermettsége révén, akár a politikai erénnyel rendelkezők sorában is emlegethetnénk.

Véleményem szerint a megoldás egyetlen szóban rejlik. Machiavelli, mikor Agathoklész elítélő végső következtetését levonja, „hadvezérnek” nevezi Agathoklész, holott akár fejedelemnek, uralkodónak is nevezhetné, hiszen sokáig az emberek meglegedése mellett vezette államát. A hadvezér erényei azonban nem azonosak az uralkodói erénnyel. Az, ha valaki „jól harcol”, nem jelenti azt, hogy „jól uralkodik”, s még az sem elegendő, ha a nép meglegedésére teszi. A „jó harcos” cselekedeteivel szemben jogosan fölmerülhet a morális kritika, a „jó fejedelemmel” kapcsolatosan azt zárójelbe tehetjük (lásd alább). A jó fejedelem rendelkezik avval, amit Machiavelli virtúnak nevez, a jó hadvezér nem (vagy csak igen korlátozottan).

Igaz, attól tartozhatna még Agathoklész a „ünnepelelt emberek közé” (Machiavelli, 2013: 94.: „eccellentissimi uomini celebrato”) lehetne nagyszerű hadvezér, ahogy ennek annyi, de annyi példáját fősorolja Machiavelli (Price, 1977: 592.). Ám arra, hogy valaki „ünnepelelt” hadvezér legyen, arra méltóvá is kell válnia, hiszen a hadi tettek múlandó emléke ehhez korántsem elegendő. Agathoklész viszont még erre is méltatlan.

Machiavelli a reneszánsz embereszmény kontextusában ismeri el, ha valaki virtúval rendelkezik.

A reneszánsz ember az önmagát megalkotó ember (Skinner, 2002: 98.).²⁰ Ahogy ezt Pico della Mirandola programadó *Oratio*-jában magasztosan (és nem kevésbé misztikusan) megfogalmazta: Isten mondja Ádámnak: „Téged nem fékez semmi kényszer, téged szabad akaratodra bízalak, az fogja természetedet megformálni.” (Pico, 1984: 214.). A szabad akaratából önmagának

formát adó ember voltaképpen a misztériumok főszereplője, Próteusz, a lény, aki állandóan átváltozik (metamorfózis), váltogatja bőrét; azaz „önmagát átformáló természet” (Pico, 1984: 215.). Azonban a humanista írók Próteusz képességében föltételezték azt a lehetőséget, hogy az ember akár az erkölcsös viselkedésre is hajlandó lehet. Az ember arra használhatja „szabadságát, hogy építse [kiemelés tőlem – B. Z.] és fölfedezője legyen önnön jellemének” – mondja Skinner (2002: 98.) – olyan szóhasználattal, amely tökéletesen alátámasztja jelen eszmefuttatást.

A Pico által ábrázolt képből az isteni teremtés kiragadta az embert a szükségszerűség birodalmából, amit a klasszikusok (Platón, Arisztotelész, Cicero, valamint Szt. Ágoston) a racionális természet és az „ok nélküli okozat”, a véletlenszerűség dilemmájaként tárgyaltak.²¹

S éppen ezen a ponton lép tovább Machiavelli, nemcsak, hogy szembe helyezkedik a klasszikus és ágostoni-humanista hagyománnyal, de a világot is próteuszinak (s így felerészben Fortuna uralma alá tartozónak) látja. Az arisztotelészi politikai cselekvés célja, *telosza* a polisz, így egyszerűen semmivé lesz, s ezzel együtt a *prudencia* is, a cselekvés morális okossága.

KONKLÚZIÓ

Machiavelli művészeti fordulatának első – igaz, egyelőre negatív, azaz a hiányban megnyilvánuló – közvetett bizonyítéka az, hogy az okosság arisztotelészi-keresztény fogalmát szinte egyáltalán nem használja; mondhatni elveti.

Ennél azonban jóval többről van szó, s ahhoz, hogy a művészeti fordulatot megértsük, ismét a *Nikhomakhoszi etikának* a már idézett passzusához kell fordulnunk, amelyben Arisztotelész különbséget tesz a „cselekvés” és „létrehozás” között: „a létrehozásnak ugyanis önmagán kívül eső célja van, ellenben a cselekvésnek nem, hiszen a jó cselekvés maga a cél”.

A „létrehozásnak” a célja valami, ami megjelenik a világban, tapintható (pl. egy szobor), látható (pl. egy festmény), hallható (pl. zene), de a mesterek egész sor ilyen tárgyat hoznak létre, készüljenek azok kovács- vagy takácsműhelyben, legyen az hajó- vagy házépítés. Más megközelítésben, a művész érzékletes *formát ad* a dolgoknak. Lássuk egy hosszabb, de igazán megvilágító erejű idézettel, mit gondol Machiavelli a formáról? „De hogy azokról beszéljünk, akik saját tehetségükből és nem szerencse folytán lettek fejedelmek, azt mondanám, hogy a legnevezetesebbek Mózes, Kürosz, Romulus, Thészeusz és a hasonlók. És noha Mózesről nem kell beszélnünk, mert tisztára csak az Istentől rendelt dolgok végrehajtója volt, mégis csodálatra méltó, és csakis a kegyelem miatt, amely arra méltatta, hogy Istennel beszéljen. De fordítsunk figyelmet Küroszra és másokra, akik birodalmat szereztek és alapítottak; mindannyiukat bámulatra méltónak találjuk. És ha figyelmet fordítunk külön-

leges cselekedeteikre és törvényeikre, nem sokban különböznek Mózeséitől, akinek oly nagy mestere volt. És megvizsgálván életüket, valamint cselekedeteiket, előtűnik, hogy a szerencse által csak alkalomhoz jutottak, agyaghoz, amelyet nekik tetsző formába önthettek; kellő alkalom nélkül tehetségük elpusztult volna, míg virtusuk hiányában hiábavaló lett volna az alkalom.” (Machiavelli, 1978b: 22. – kiemelés tőlem – B. Z.)

A szerencse és a „virtus” (*virtù*, politikai erény) osztozik a helyzet uralmán. A szerencse teremti az alkalmat, a helyzetet, a politikai erény kihasználja azt. Így lehet valakiből formateremtő nagy ember, aki Mózes mintájára voltaképpen az Istennel folytatott beszélgetésből nyeri az ihletet.

Machiavelli a *Discorsiban* (Machiavelli, 1978b) megismétli,²² amit a nagy ember formateremtő képességéről mondott, de ezúttal nem a nagy ember Istennel való intim viszonyáról beszél, hanem a vallásosság célszerűségéről, ami az alkotás „befogadói oldalán” segíti a mű létrejöttét: „Tudjuk, Romulusnak nem volt szüksége Isten tekintélyére, hogy létrehozza a senatust, és megteremtse a polgári és katonai élet rendjét, de nagyon is szüksége volt rá Numának, aki aztán elterjesztette a hírt, hogy bizalmas jó viszonyban van egy nimfával, aki mindig megmondja neki, mit tanácsoljon a népnek: mindezt csak azért, mert Numa új és eladdig ismeretlen rendet akart bevezetni a városban, és félt, hogy az ő tekintélye nem lesz elegendő. Valóban, aki rendkívüli törvényeket hozott valamely népnek, az mindig Istenhez folyamodott, különben nem fogadták volna el a törvényeket, hisz sok olyan hasznos dolog van, amelyet csak egyetlen bölcs agy fog fel, és mivel e hasznos dolgok nem nyilvánvalóak önmagukban, nem győznek meg másokat. Ezért tehát a bölcsek, ha le akarják győzni ezt a nehézséget, Istent veszik igénybe; így tett Lükurgosz, így tett Szolón, így tettek sokan mások, akik ugyanezt a célt tűzték maguk elé. A római nép is csodálta Numa jóságát és bölcsességét, ezért elfogadta minden határozatát. Persze az is igaz, hogy a kort eltöltötte a vallásos érzés, Numának primitív emberekkel volt dolga, tehát igen könnyen megvalósíthatta terveit, hisz nehézség nélkül rájuk kényszeríthetett bármilyen új formát.” (Machiavelli, 1978a: 125–126.)

De vajon Machiavelli itt tényleg a politika lényegéről beszél, vagy sokkal inkább a nagy ember, a művész, avagy az államférfi lényegéről? Mi tesz valakit nagy alkotóvá?

Azt lehet alkotónak nevezni, aki törvényt alkot és új rendet (formát) teremt – s ezért fogja dicsőség övezni, ezért fog a történelem megemlékezni róla. Mert: „semmi sem ad akkora megbecsülést az újonnan feltörekedettnek, mint ha új törvényt és rendet vezet be” és „Aki pedig okosan és nagyralátón mindezt megteszi, tiszteletre méltó lesz és csodálni fogják: Itáliában pedig nem nehéz új rendet bevezetni...” (Machiavelli, 1978a: 85.)

Az idézet a *Fejedelem XXVI.* fejezetéből való, s a mű ajánlásának címzettjéhez, Lorenzo de Medicihez szól. Az alábbi pár sor dolgozatom kulcsa, ezért

eredetiben idézem, azért, hogy néhány kommentárt fűzhessek hozzá: „E veruna cosa fa tanto *onore* a uno uomo che di nuovo surga, quanto fa le *nuove legge* e *e' nuovi ordini* trovati da lui: queste cose, quando sono *bene fondate* e abbino in loro *grandezza*, lo fanno reverendo e mirabile. E in Italia non manca materia da introdurvi ogni *forma*: qui è virtù grande nelle membra, quando la non mancassi ne' capi.” (Machiavelli, 2013: 149.).

A magyar fordítás „okosságot” mond, de az eredeti tartalma a „jól megalapozott” (=alapokkal rendelkező), ami az építészetre vonatkozó szóhasználat (s még csak távolról sem utal az arisztotelészi „okosságra”, *prudentiára*). S az, amit a tiszteletre, sőt csodálatra vágyó fejedelemnek be kellene vezetnie, az nem más, mint a politikai rend művészeti szinonimája: a *forma*. A „megbecsülés” pedig az eredetiben „onore”, ami nyelvileg helyes ugyan, de Machiavellinél számos vele egyenértékű kifejezés fordul elő: „onore”, „fama” (hírnév), „laude” (dícséret), „stima” (tisztelet), *riputazione* (tekintély), s ezek mindegyike voltaképpen a *gloria*, a dicsőség szinonimái. A *gloria* pedig – mintegy a *Fejedelem* folytatásaként és kiegészítéseként – a *Discorsi* visszatérő témája (Price, 1977).

Nyilván majd a létrejött mű beszél alkotójáról, de ahhoz, hogy megszólaljon, sok, mondhatni történelmi időnek kell eltelnie. A létrehozás pillanatában még nem tudjuk, hogy időtálló lesz-e az alkotás, s az amorális tettek is csak az idő múlásával nyerik el megbocsátásukat, mintegy zárójelbe téve a helyzetet, melyben megnyilvánultak, de sohasem feledve, hogy végső soron, akkor és ott, ellentmondtak a morális cselekvés bölcsességének. Az, hogy vannak, akik azt képzelik magukról, hogy a politika kritériuma a sikeresség, ez két-ségkívül nem Machiavelli témája, jöllehet számos ilyen esetről készit beszámolót.

Az előzőleg föltett kérdésre tehát az a válaszunk, olybá tűnik, Machiavelli nem általában beszél a politikáról, hanem a *teremtő* emberről, a művészről beszél inkább, arról a politikusról, akit államférfinak lehet nevezni. Abban az értelemben, hogy államot hoz létre, mintegy isteni sugallatra formába önti egy társadalom életét, megalkotja jövőjét.

Ha jól megfontoljuk, akkor ez nem is áll oly távol attól, amit Arisztotelész gondolt volt – igaz, immár megfosztva magától az arisztotelészi rendszertől. Machiavelli ugyanis az államférfiről, mint *törvényalkotóról* beszél (Arisztotelész esetében ez az *architektoniké*), aki képes *formát* adni egy politikai közös-ségnek. Olyan építményről, ami a cselekvésen kívüli létezéssel bír, ami elkülönül a cselekvőtől, s aminek értékelésében, esetleg a cselekvés során elkövetett „hiba” megítélésében, nem az erkölcsi szempontok játsszák a főszerepet.

Ennyiben, de csak ennyiben, a politika, igen szűk értelmezésben, valóban amorális művészet – de nem minden esetben az: csupán akkor, ha a történelem igazolja az alkotás időtállóságát és nagyszerűségét.

Következtetésünk tehát ez: Machiavelli, ha nem is dolgozta föl Arisztotelész fogalmi rendszerét, lényegét illetően – amit a korábbi humanisták közvetítésével ismerhetett – alapvető, a reneszánsz kori idealizmus emberképének a politikára vonatkozó végső következtetéseit magában foglaló fordulatot hajt végre, amikor egyszerűen áthelyezi a politikát a *létrehozás* arisztotelészi-tamási kategóriájába, ahol eredetileg a művészet volt található; a művészet található; s éppen azt a művészetmeghatározást alkalmazza rá, amelyet Arisztotelész, majd Szt. Tamás használt.

A politika művészet. És csak az igazi művészeknek bocsájthatóak meg erkölcsi kihágásaik.

JEGYZETEK

- ¹ A magyar fordítás az „államtudomány” terminust használja, míg az angol „a politika tudománya” („science of politics”) kifejezést (Aristotle, 2004). Az eredetiben az „*episztemé dűnameion*” szerepel, amit leginkább „hatalomismeretnek” lehetne érteni. Mindez arra enged következtetni, hogy az, amit Arisztotelész mond, a „politika természeteként” értelmezhető.
- ² „... vagy már fejedelem vagy, ekkor pedig a bőkezűség káros, vagy útban vagy a hatalom megszerzése felé, ekkor viszont igenis szükséges, hogy bőkezűnek tartsanak” – mondja Machiavelli, aki ezután inkább a fősvénységet jelöli meg politikai erényként. „Okosabb tehát fősvénynek látszani, mert ez csupán megvetést von maga után, gyűlölet nélkül; míg, ha bőkezű akarsz lenni, rablónak tartanak majd, s ebből származik a gyűlölettel teljes megvetés.” (Machiavelli, 1978a).
- ³ Arisztotelész gondolatainak rekonstrukcióját a következő, a Nihomakhoszi Etika klasszikusnak számító, kiadásaira és a bennük található kommentárookra alapozom: (Aristotle, 1874), (Aristotle, 1889), (Aristotle, 1900); valamint a *Politika* értelmezését segítő gyűjteményre (Keyt, és Miller, 1991: Introduction 7).
- ⁴ A frónészis lefordítása egyetlen nyelvben sem egyszerű feladat. „Klugheit”, „ethische Einsicht” németül, „moral insight”, „thought”, „prudence”, „practical wisdom”, „practical intelligence”, végül egyszerűen csak „wisdom” (például Anthony Kenny, akinek magyarul is olvasható Arisztotelészről írt monográfiája) angolul és a „wisdom”-nak megfelelő „sagesse” vagy „prudence” franciául. Írásomban megtartom a bevett „okosság”-ot, jóllehet éppen azon a ponton érzem használhatatlannak, ami számomra a legfontosabb volna, ugyanis az „okosságból” hiányzik a morális telítettség, s akár immoralis cselekedetekre is vonatkozhat. Arisztotelész szóhasználatában a frónészisnek nyilván nem ez a morálisan semleges szerepe van. Így számomra az „ethische Einsicht” – „etikai belátás” tűnik a legmegfelelőbbnek.
- ⁵ Ahogy azt Sheldon S. Wolin mondja, a középkorban még általánosan elterjedt teleologikus gondolkodással szembeállítva, Machiavelli a modern kort is jellemző „morális csöndben” igyekszik megtalálni a politika értelmét (Wolin, 2006: 201.).
- ⁶ Machiavelli egészen mást mond a fejedelem barátairól: „nem tudod barátaidnak megtartani azokat, akik odahelyeztek, mert nem teljesíthetted mindazt, amit vártak tőled; mert nem tudsz ellenük erős orvosságot alkalmazni, mert elkötelezted magad velük szemben” (Machiavelli, 1978b: 10.).

- ⁷ „[A] boldogság az erénynek tökéletes cselekvése és alkalmazása, és pedig nemcsak föltételesen, hanem teljességgel. Amikor azt mondom, »feltételesen«, ezen kényszerűséget értek, »teljességen« pedig azt, hogy helyesen...” A kissé nehezen értelmezhető magyar fordítás korrekciójához lásd (Aristotle and Barker, 1946).
- ⁸ A *praxis* és *poiésisz* közötti különbséget igen alaposan tárgyalja Theodor Ebert (1976).
- ⁹ Arisztotelésznek a művésztől és a művészettről alkotott felfogását Austin S. Garver (1915) alapján foglaltam össze, jóllehet ez egy igen régi tanulmány, de még mindig alapvetőnek számított. Arisztotelész művészetfelfogásának elemzésekor a rekonstrukciók rendszerint a *mimészis*, *katharzisz*, tragédia fogalmára összpontosítanak, míg Garver éppen e tanulmány céljai számára a leghasználhatóbb módon tárgyalja az arisztotelészi gondolkodást, s ezzel egyidőben tágabb perspektívába is helyezi azt.
- ¹⁰ Egész életművében Machiavelli egyetlen egyszer tesz említést Periklészről, a *Fejedelem X.* fejezetében, amikor be akarja bizonyítani, hogy a sikeres hadviselésnek nem annyira a pénz, hanem a jó katona az előfeltétele. Periklész elkábította polgártársait Athén gazdagságával, s úgy ítélte meg, hogy ez elegendő lesz az egész Peloponnészosz legyőzéséhez, de helyzetfelismerése nem volt helyes, s végeredményben Athén totális vereségéhez vezetett azzal a Spártával szemben, amelyik jó katonáiban bízott. Machiavelli Periklészről alkotott véleménye lényegében egybeesik Thuküdidész Periklészről rajzolt portréjával, aki – ma úgy mondanánk – populistának (demagógnak) tartja Periklészt, akinek sikerül a nép támogatásával egyeduralomra szert tennie; aminek viszont a pangó politikai élet lett a következménye, a hideg polgárháború, a *sztászisz*, és végső soron Athén bukása. Míg tehát Arisztotelész azt a példaadó, *jó politikust* dicséri, aki képes a polisznak erkölcsi irányt szabni, s ezzel lehetővé teszi a polgárok számára a jó életet, az erkölcsös életet; Machiavelli éppen ellenkezőleg, a *rossz politikus* példáját látja Periklészben.
- ¹¹ Machiavelli viszont sokkal nagyobb szerepet tulajdonít *Fortunának*, a politika világának egyik részét a szerencse, másikat a fejedelem virtúja határozza meg.
- ¹² „Okosság” (*prudence*) és *techné* különbségéről lásd (Garver, 1987: 20–21.). Ez a tanulmány elemzése sem szempontjából egyébként is különös jelentőséggel bír, hiszen nem kevesebbet állít, mint hogy Machiavelli a politikáról való gondolkodást tekintve descartes-i fordulatot hajt végre. Az én interpretációmban a „descartes-i fordulat” az arisztotelészi, tamási, hagyomány megszakítása.
- ¹³ Arisztotelész a *Poétika IX.* fejezetében foglalkozik a művészet hivatásával. A költő feladata az, hogy olyan „általános történeteket” mondjon el, amelyek „megtörténhetnek” és „lehetségesek”, vagy azért mert valószínűek, vagy azért, mert szükségképpen bekövetkezhetnek (Arisztotelész, 1974: 22.). Jóllehet a művészet a valóságos világ utánzata (*mimészis*), de semmi nem akadályozza meg az utánzatot, hogy maga is valóságossá váljék, még úgy is, hogy létrejött pillanatában még csak „lehetséges” és csak „megtörténhetik”. Ugyanott azt mondja Arisztotelész, hogy a költészetet filozofikusabbnak és mélyebbnek tartja, mint a történetírást, mert ez utóbbi csak megtörtént történeteket képes elmesélni, s nem tud általánosítani. (Érdekes, hogy ezen a ponton Arisztotelész Alkibiádész politikus és hadvezér igaz történetét hozza föl példának, amely képtelen általánosabb jelentést hordozni, amennyiben csupán a történetíró számol be róla.)
- ¹⁴ „A fegyelmetlenség, az *akrászia* pusztán optikai csalódás: a látszólag fegyelmetlen ember valójában »tudása hiányos volta miatt téved«, és lesz fegyelmetlen. Amit a köznyelv a szen-

vedélyekkel, a gyönyörrel szemben mutatott erőtlenségnek, vagyis fegyelmeztlenségnek tart, az a szókratészi elemzés szerint tudatlanság.” (Bárány, 2007: 164.) Kiterjesztve az *akrászia* kérdését, Bacsó Béla azt a görög filozófia alapvető kérdésének tartja: „A jót nem elég tudni, hanem a döntésben ki is kell nyilvánítani, azaz eszerint kell cselekedni. *Tudni a jót és aszerint lenni*, ez a görög filozófia nagy kérdése.” (Bacsó, 2010: 1248.). Igaznak tűnik ez az arisztotelészi kérdésfeltevésre is, viszont – ugyanilyen epigrammatikus formában – a machiarellianus probléma, ha nem is áll a görögökével szemben, de mindenképpen egészen más: „Tudni a jót, de a rossz szerint cselekedni”. A klasszikus idézet szerint, ami éppen az arisztotelészi etika tagadásaképpen hangzik: „Ezért szükséges, hogy a fejedelem hatalmának megóvása érdekében megtanuljon rossznak lenni...” (Machiarelli, 1978b: XV. fejezet). Az arisztotelészi etikának tehát az a logikusnak tetsző megoldás mond ellent, ha feltételezzük, hogy a rossz, csak a jó tudása után tudható, tehát azért a jó tudása nem iktatható ki a képletből. De van olyan értelmezési lehetőségünk is, amely szintén nem zárja ki a jó tudását. A rossz tudása ugyanolyan megszerzendő tudás, akár a jó tudása, és az akaratérő az ennek való megfelelő cselekvés.

- ¹⁵ A machiarellizmus helyes értelmezéséhez is kulcsot ad, ahogy Machiarelli a politikát az arisztotelészi művészetfogalom keretében elhelyezi. Teremtő képzelet nélkül ugyanis csak politikai technika létezne, a pillanat uralása, ami viszont a jövőt már nem képes uralni. Ez volna a machiarellizmus „naturalista” fölfogása. Machiarelli azonban nem ezt mondja – lásd alább, Machiarelli a *formáról*.
- ¹⁶ Machiarelli ezt a kiszámíthatatlanságot viszont úgy látja, hogy az *Fortuna* szeszélyes uralma alá tartozik.
- ¹⁷ Tamás a *Summa theologiae* második részének második felében (*Secunda Secundae*) foglalkozik részletesen a bennünket itt elsődlegesen érdeklő résszel, a művészettel, és evvel szoros összefüggésben az *okossággal* (*de prudential*: 47–56. kérdés). Az „okosságra” (*prudentia*) vonatkozó gondolatok helye Aquinói Szt. Tamásnál: *ST*, Prima secundae, 57. kérdés, art. 4–6. [I. II., 57, 4–6.; II. II., 47–56.; II. II., 181., 2.], valamint a *Kommentárok Arisztotelész Nikhomakhoszi etikájához*, 6. könyv, 3–11. lecke.
- ¹⁸ A dolgozat Pontano 1503-ban bekövetkezett halálát követően, 1508-ban jelent meg, de eszméi ismertek voltak humanista körökben.
- ¹⁹ A történet Leo Strauss-féle olvasata csak abban az esetben érthető, ha észrevesszük, hogy a szerző saját ideologikus mondanivalójának rendeli azt alá, vagyis annak, hogy kimutathassa, Machiarelli a „gonosz tanítómestere”. Agathoklész történetét Strauss a következő oldalakon értelmezi: 26., 47., 180., 200., 242., 243–244. Leo Strauss következetesen „gyilkosnak” nevezi Agathoklészt. Mindenféle ideológiai ködösítés nélkül, azonos véleményen van J. G. A. Pocock: Agathoklész „nettó bűnöző” (Pocock, 1975).
- ²⁰ „Az ember kreatív hatalmának hangsúlyozása a reneszánsz humanizmus legnagyobb hatású és legjellemzőbb doktrínája. Elősegítette az emberi személyiség iránti új érdeklődés kialakulását. Az ember számára lehetségessé vált, hogy szabadságát arra használja, hogy saját jellemének építészé és kutatója lehessen.” [saját fordítás és kiemelés – B. Z.].
- ²¹ Lásd ehhez Nevell (1987) remek tanulmányát. Nevell mellett érvel – Quentin Skinner *Foundations...*-ban kifejtett érvelésével szemben –, hogy Machiarelli sokkal eredetibb, mint azt Skinner leírja.

²² Hans Baron még 1988-ban is úgy látta, hogy a két mű annyira különbözik egymástól, hogy logikailag két alkotót feltételez; és ez megoldatlan rejtély (Eredetileg: Baron, 1961). Pasquale Pasquino úgy próbálja igazolni a *Discorsi* és az *Il Principe* szerzőjének (ön)azonosságát, hogy mindkét műben Arisztotelész kormányformákra vonatkozó taxonómiájának hatását fedezi föl (Pasquino, 2009). Ha elemzésem helyes, akkor sommásan a következő bizonyítás is lehetséges: az *Il Principe* politikai technikákkal foglalkozik, s a *Discorsi* a politikai alkotással, s jóllehet mindkét aspektus a politikai művészet egy-egy oldala, de a morális és történelmi fölmentést csak utóbbi kaphatja meg. Így az utóbbi az előbbinek logikus folytatása és kifejtése.

IRODALOM

- Aquinas, Thomas (2007): *Commentary on Aristoteles' Politics*. Fordította Richard J. Regan. Indianapolis, Hackett Publishing.
- Aristotle (1874): *The Ethics of Aristotle*. Szerkesztette Alexander Grant. London, Longmans, Green.
- Aristotle (1889): *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. Szerkesztette R.W. Browne. London, George Bell and Sons.
- Aristotle (1900): *Nicomachean Ethics*. Szerkesztette John H. Muirhead. London.
- Aristotle (2004): *Nicomachean Ethics*. Szerkesztette és fordította Roger Crisp. Cambridge, Cambridge University Press.
- Arisztotelész (1969): *Politika*. Fordította Szabó Miklós. Budapest, Gondolat.
- Arisztotelész (1987): *Nikomakhoszi etika*. Fordította Szabó Miklós. Budapest, Európa.
- Baron, Hans (1961): Machiavelli the Republican Citizen and the Author of "The Prince". *English Historical Review*, 76: 217–253.
- Berlin, Isaiah (1971): The Question of Machiavelli. *New York Review of Books: A Special Supplement*, November 4.
- Danel, Adam D. (1997): *A Case for Freedom: Machiavelli's Humanism*. Lanham, University Press of America.
- Ginzburg, Carlo (2009): Pontano, Machiavelli and Prudence: Some Further Reflections. In: Diogo Ramada Curto et al. (szerk.): *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Molho*. Firenze.
- Grazia, Sebastian De (1996): *Machiavelli in Hell*. London, Papermac.
- Kahn, Victoria (1986): Virtù and the Example of Agathocles in Machiavelli's Prince. *Representations* 13 (Winter).
- Kahn, Victoria (1994): *Machiavellian Rhetoric From the Counter-Reformation to Milton*. Princeton University Press.
- Keyt, David–Fred Dycus Miller (1991): *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford, Basil Blackwell.
- Kocis, Robert (1998): *Machiavelli Redeemed: Retrieving His Humanist Perspectives on Equality, Power, and Glory*. Cranbury, Associated University Press.
- Machiavelli, Niccolò (1978a): A fejedelem. In: *Machiavelli művei*. Budapest, Európa.
- Machiavelli, Niccolò (1978b): Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről. In: *Machiavelli művei*. Budapest, Európa.

- Machiavelli, Niccolò (1994): *Selected Political Writings*. Szerkesztette David Wootton. Indianapolis, Hackett Pub. Co.
- Machiavelli, Niccolò (2013): *Il Principe. Saggi e commenti*. Szerkesztette Giorgio Inglese. Treccani.
- Newell, W. R. (1987): How Original is Machiavelli?: A Consideration of Skinner's Interpretation of Virtue and Fortune. *Political Theory*, 15 (4) Nov.: 612–634.
- Pasquino, Pasquale (2009): Machiavelli and Aristotle: The anatomies of the city. *History of European Ideas*, 35: 397–407. <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2009.05.002>.
- Pico, Giovanni della Mirandola (1984): Az ember méltóságáról. In: *Reneszánsz etikai antológia*. Szerkesztette Vajda Mihály, fordította Kardos Tiborné, 212–245. Budapest, Gondolat.
- Pocock, J. G. A. (1975): *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1086/ahr/81.4.890>.
- Price, Russell (1977): The Theme of Gloria in Machiavelli. *Renaissance Quarterly*, 30 (4): 588–631. <https://doi.org/10.2307/2859861>.
- Robinson, Richard (2010): Aristoteles on Akrasia. In: *Aristoteles's „Nichomachean Ethics”*. Szerkesztette Otfried Höffe. Leiden and Boston, Brill.
- Singleton, Charles S. (1953): The Perspective of Art. *The Kenyon Review*, 15 (2. Spring): 169–189.
- Skinner, Quentin (2002): *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2014): A machiavellista fejedelem erényei – Mennyire volt machiavellista Machiavelli? Fordította Fölköli Gábor. *Obeliscus* 1 (1): 23–44. <https://doi.org/10.14755/obeliscus.2014.1021>.
- Steiger, Kornél (2010): Arisztotelész a proaireszisz fogalmáról. *ELTE Antik Filozófia Kollokvium; Ókortudományi Konferencia*. Budapest–Pécs. <http://phil.elte.hu/OKozepTanSzem/SteigerProaireszisz10feb9.pdf>.
- Strauss, Leo (1958): *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe, The Free Press.
- Viroli, Maurizio. (1998): *Machiavelli*. Oxford, Oxford Univ. Press.
- Whitfield, John Humphreys (1966): *Machiavelli*. New York, Russell & Russell.
- Wolin, Sheldon S. (2006): *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton, Princeton University Press.