

MACHIARELLI'O VALDOVAS: DORYBIŲ GALVOSŪKIS

Mindaugas Stoškus

Vilniaus universiteto
Filosofijos institutas
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius
E. paštas mindaugas.stoskus@fsf.vu.lt

Santrauka. Straipsnyje analizuojamas Nicollò Machiavelli'o veikale „Valdovas“ išsakytas daugiaprasmis požiūris į dorybes ir jų reikšmę politikoje. Žymusis Renesanso mąstytojas dorybių reikšmę aptaria pateikdamas skirtingas samprotavimo pakopas. Kiekvienoje iš jų jis formuluoja vis radikalesnes tarpines išvadas, nuosekliai veddamas prie galutinės išvados apie tai, kad valdovui dorybės yra kenksmingos, o naudingiausia yra jų regimybė. Pasitelkiant klasikinės politinės filosofijos atstovus siekiama įrodyti, jog Machiavelli'o pasiūlytas labiausiai naujam valdovui priderantis dorybių regimybės kūrimo kelias prilygsta tobulam neteisingumui. Todėl galima daryti išvadą, kad Machiavelli savo veikale „Valdovas“ išreiškia radikalų atsiribojimą nuo visos platoniškosios politinės filosofijos tradicijos ir pradeda kurti naują tradiciją ant senųjų sofistinių idėjų apie žmogaus ir politikos prigimtį pagrindų.

Pagrindiniai žodžiai: Machiavelli, Valdovas, dorybės, tobulas neteisingumas

Nicollò Machiavelli – neabejotinai vienas iškiliausių politinės filosofijos atstovų. Kaip ir anksčiau, taip ir dabar jo įžvalgos kaitina intelektines aistras: tai akivaizdžiai įrodo nesilpstantis naujų knygų ir straipsnių apie Florencijos mąstytojo idėjas srautas. Kartu tai vienas prieštaringiausių mąstytojų. Nedaug pavyktų rasti tokių skirtingų – kartais tiesiog radikaliai priešingų – tų pačių mąstytojo idėjų interpretacijų kaip Machiavelli'o. Daug straipsnių parašyta svarstant klausimą, kodėl taip yra. Viena vertus, gausybė itin skirtingų Machiavelli'o idėjų interpretacijų atima viltį pasakyti kažką nauja, kas dar nebuvo išsamiai analizuota. Kita vertus, nesibaigiantis domėjimasis Machiavelli'o idėjomis leidžia teigti, kad ir praėjus beveik pusei tūkstančio metų po svarbiausių šio mąstytojo darbų pasirodymo galutinių daugumą tyrinėtojų

įtikinančių atsakymų nėra. Christopheris Celenza yra neabejotinai teisingas, teigdamas, jog *Valdovas* pilnas staigmenų ir kūrinyje gali atsiverti durų, kurių iš pradžių net nemanyta ten esant (Celenza 2015: 65–66). Todėl šiame straipsnyje kaip tik ir bus siekiama atverti vienas iš tokių *Valdovo* durų ir išspręsti Machiavelli'o paliktą galvosūkį apie dorybių reikšmę politikoje. Dorybių temos analizė leidžia formuluoti keletą probleminių klausimų. Ar valdovui reikalingos dorybės? Kokios? Kodėl jos reikalingos arba kodėl nereikalingos? Mąstytojas tiesioginių ir aiškių atsakymų į šiuos klausimus nepateikia. Priešingai, galima teigti, jog atsakymus į minėtus klausimus Machiavelli paslepia kelių pakopų samprotavimuose, kurie vienas kitą papildydami veda prie įžvalgų apie dorybes apibendrinimo.

Valdovo dorybių klausimai daugiausia svarstomi veikalo XV–XVIII skyriuose. Būtent šioje *Valdovo* dalyje, pasak Leo Strausso, išsakomos originaliausios ir revoliucingiausios kūrinio idėjos, todėl tai kartu ir svarbiausia šio kūrinio dalis. *Valdovo* pradžia ir pabaiga – kur kas tradiciškesnės ir nuosaikesnės (Strauss 1958: 56). Kiti Machiavelli'o tyrinėtojai svarbiausiomis laiko vis kitas kūrinio vietas. Pavyzdžiui, Maurizio Viroli svarbiausiu laiko pasakutinį – XXVI *Valdovo* skyrių ir teigia, kad reikšmingiausią žinią Machiavelli perduoda kūrinio pabaigoje. Pasak jo, tik tinkamai supratus *Valdovo* pabaigą galima tinkamai suprasti mąstytojo mintis apie etiką ir politiką (Viroli 2014: 17). O Mary Dietz buvo įsitikinusi, kad labiausiai paslėptą ir svarbiausią – respublikonišką – kūrinio idėją geriausiai „atrakina“ detali pirmos knygos pusės ir tik šiek tiek antros (labiausiai XX skyriaus) analizė (Dietz 1986: 782–788).

Šiame straipsnyje iš esmės sutinkama su Strausso nuostata, kad Machiavelli'o dorybių analizė yra svarbiausia *Valdovo* dalis, nes būtent joje išdėstytos reikšmingiausios ir radikaliausios Florencijos mąstytojo idėjos. Daugybę prieštaringų ir kartais tiesiog gluminančių Machiavelli'o idėjų interpretacijų neretai galima paaiškinti paviršutinišku tyrinėtojų dėmesiu XV–XVIII *Valdovo* skyriams. Detaliau analizuojant šiuos skyrius neišvengiamai susiduriama su daugiapakopiu Machiavelli'o klausimų svarstymo pobūdžiu, apie kurį taip pat kalbėjo Straussas. Jo nuomone, Machiavelli atskleidžia savo mokymą tam tikromis pakopomis, etapais, pradėdamas nuo švelnesnių, viešai pripažįstamų teiginių ir toliau keliaudamas prie radikalesnių ir revoliucingų (Strauss

1958: 43). Vis dėlto Straussas šiems *Valdovo* skyriams daugiapakopės argumentų analizės „metodo“ netaikė. Straipsnyje siekiama užpildyti šią paliktą Strausso apmąstymų apie Machiavelli'į spragą. Be to, šiame darbe nesutinkama su Strausso požiūriu, jog tarp sofistų ir Machiavelli'o nuostatų nėra gilesnio idėjinio ryšio. Straussas apskritai buvo linkęs tvirtinti, kad sofistai solidesnių politinių idėjų nesuformulavo (Strauss 1958: 292; 1970: 13). Straipsnyje labiau pritariama minčiai, kad sofistai vis dėlto įnešė reikšmingą indėlį į antikos politinių idėjų istoriją (žr. Kerferd 1981: 139–162; Furley 1981: 81–91; Kahn 1981: 92–108). Sofistų etinės ir politinės įžvalgos gali padėti suprasti ir paaiškinti vieną svarbiausių XVIII *Valdovo* skyriaus idėją. Tačiau tikriausiai niekas taip gerai nepadedą suvokti pamatinių Machiavelli'o nuostatų dorybių atžvilgiu kaip Cicerono veikalas *Apie pareigas*.

Machiavelli apie dorybes: skirtingos samprotavimo pakopos

Pačioje XV skyriaus pradžioje Machiavelli (1992: 60) itin atvirai nusako savo nuostatų ir klasikinės politinės filosofijos (tiek antikinės, tiek krikščioniškosios) santykį:

Man atrodo, kad dera laikytis faktiškos tikrovės, o ne leisti į tuščius svaichiojimus. Daugelis išsigalvojo respublikas ir valstybes, nei matytas, nei girdėtas tikrovėje; kadangi yra didžiulis skirtumas tarp to, kas dedasi pasaulyje, ir to, kaip turėtų būti, tad žmogus, priimantis norima už esama, veikia rengia sau pražūtį, nei kuria savo gerovę <...>.

Nesunku suprasti, kas tas „daugelis“, leidęsis į „tuščius svaichiojimus“, ir kas tos valstybės, „nei matytos, nei girdėtos tikrovėje“. Akivaizdu ir tai, ką Machia-

velli mano apie tokius svarstymus – iš jų ne tik kad nėra naudos, jie yra pavojingi, nes skatindami priimti „norima už esama“ veda į pražūtį, o ne į gerovę. Daugybei tyrinėtojų, socialinių mokslų atstovų, šie Machiavelli'o žodžiai yra panašūs į perėjimą prie naujo – mokslinio, vertybiškai neutralaus – socialinės tikrovės tyrinėjimo būdo. Juk šiuose sakiniuose galima įžvelgti tiek faktų ir vertybių išskyrimą („didžiulis skirtumas tarp to, kas dedasi pasaulyje, ir to, kaip turėtų būti“), tiek sąmoningą pasirinkimą remtis faktais, o ne vertybėmis („dera laikytis faktiškos tikrovės <...>“). Vis dėlto tikėtina, kad Machiavelli šioje knygoje faktai rūpi kone mažiausiai – jam kur kas svarbiau ir įdomiau tai, kas „turi būti“, o ne „yra“. Ir tai pripažįsta (tiesa, išskirdami labai skirtingus aspektus) daugybė tiek Machiavelli'o kritikų, tiek ir gerbėjų. Machiavelli'ui labiausiai rūpi nauja politinė tvarka, o naujai tvarkai reikia naujo valdovo, kuris pasižymėtų naujomis savybėmis. Kad ši knyga pirmiausia skirta ne šiaip valdovui, bet naujam valdovui, taip pat pažymi tiek Machiavelli'o kritikai, tiek tyrinėtojai, apie jį atsiliepiantys itin palankiai (Strauss 1958: 20; Gramsci 1971: 126; Althusser 1999: 53; Viroli 2014: 3).

Taigi, kokios tos savybės, kurių reikia naujam valdovui? Pirminis Machiavelli'o atsakymas daugelį galėtų nuvilti savo banalumu: „valdovas, norėdamas išsilaikyti soste, turi kartais būti ir blogas, ir naudotis blogiu ir gėriu – nelygu koks reikalas“ (1992: 60). Ši Machiavelli'o mintis iš pirmo žvilgsnio atrodo labai blaivi, vargu ar pavyktų rasti daug jai iš esmės prieštaraujančių (tiek dabartiniams, tiek Machiavelli'o laikais). Valdovui neįmanoma absoliučiai visada elgtis dorybingai. Kas su tuo galėtų nesutikti? Akivaizdu, jog šioje sampro-

tavimo stadijoje Florencijos mąstytojas nesiekia būti itin originalus. Priešingai, čia jis kaip tik pabrėžia savo mąstymo atitiktį tradicijai: „Žinau, kiekvienas pripažins, kad geriausia būtų, jei valdovas turėtų geriausias iš čia minėtų savybių; bet kadangi žmogus iš prigimties negali būti apdovanotas vien dorybėmis ir vien dorai elgtis, tad išmintingas valdovas turi vengti tų ydų, per kurias gali netekti valdžios“ (*ibid.*: 61). Tobulybė žmogui (šiuo atveju – valdovui) nepasiekiamo. Šioje teksto vietoje pripažįstama, kad dorybės yra reikalingos, kad būtų geriausia jų turėti kuo daugiau, tačiau žmogus iš prigimties negali visada elgtis tik dorai. Niekas negali išvengti ydų – jų esama skirtingų, todėl reikia išsiaiškinti, kurios iš jų yra pavojingiausios, ir jų labiausiai vengti. Valdovui, pasak Machiavelli'o, pavojingiausios yra tos ydos, dėl kurių jis gali netekti valdžios. O kalbėdamas apie ne tokias pavojingas ydas mąstytojas pabrėžia, kad valdovas „jų turi saugotis kiek tik galėdamas, bet jei neįstengia to padaryti, gali per daug nesivaržyti“ (*ibid.*: 61).

Šioje samprotavimo stadijoje gal kiek labiau dėmesį patraukia tik specifinis Machiavelli'o dorybės supratimas, svetimmas graikiškajai ir krikščioniškajai dorybės sampratai. Nei Aristotelis, nei Tomas Akviniėtis niekada neteigė, jog dorybėmis žmogus iš prigimties gali būti (arba negali) apdovanotas. Priešingai, visada pabrėžiama, kad dorybės yra įgyjamos – išugdomos ar išsiugdomos, o ne įgimtos. Lygiai taip pat ir ydos. Machiavelli, kalbėdamas apie žmogui nepasiekiamą dorovinį tobulumą, su tradicine dorybių samprata iš esmės sutinka, nors ir iškraipo patį dorybių įgijimo supratimą. Šią Machiavelli'o samprotavimo stadiją galima apibendrinti labai paprastai: dorybės yra gėris, ydos – blogis, reikia kiek

įmanoma labiau siekti dorybių ir vengti ydų, tačiau būtina suprasti, kad tobulas dorybių pasireiškimas yra neįmanomas. Todėl reikia pripažinti ydų neišvengiamybę ir išmokti skirti pavojingas ydas nuo nepavojingų bei labiausiai vengti pavojingųjų.

Tačiau, dar neprasidėjus naujam skyriui, pačioje XV skyriaus pabaigoje galima pastebėti Machiavelli'o samprotavimo perėjimą į naują pakopą, kurioje kalbėjimas apie dorybes ir ydas staiga pasikeičia: „viską gerai apgalvojus paaiškėja, kad esama dalykų, iš pažiūros atrodančių dorybėmis, o iš tikrųjų artinančių pražūtį, bet yra ir tokių, kurie iš pažiūros yra ydos, o iš tiesų garantuoja saugumą ir gerovę“ (*ibid.*: 61). XVI ir XVII skyriai iš esmės skirti šiam teiginiui pagrįsti. XVI skyriuje Machiavelli pateikia „ekonominių“ argumentų ir siūlo atkreipti dėmesį į tai, kad visuotinai pripažįstama dorybė – dosnumas – dažnai gali sukelti blogų politinių padarinių, o šiai dorybei priešinga yda – šykštumas – gali pasirodyti esanti naudinga. Kol kas tai patys švelniausi argumentai, mažiausiai verčiantys suklusti, nors kategoriškumo jiems netrūksta: „savo dosnumu jis nuskriaus daugelį ir mažai ką pamalonins, užtat pirmoji neganda virs nelaime, pirmasis pavojus – pražūtimi. <...> Mūsų laikais didžius darbus nuveikė tik tie, kurie buvo pagarsėję savo šykštumu; visi kiti pražuvo“ (*ibid.*: 61–62). Pasak Machiavelli'o, taisyklei, kad yda – šykštumas, – o ne dosnumo dorybė yra politiškai naudinga, galioja tik dvi išimtys: dosnumas yra naudingas tik stengiantis pasiekti valdžią (o ją pasiekus visada geriau būti šykščiam) ir tuomet, kai švaistomas svetimas, o ne savas turtas.

XVII skyriuje Machiavelli'o samprotavimas radikalėja: viena yra kalbėti apie šykštumo reikalingumą, o visai kas kita –

apie būtinybę būti žiauriam. Tačiau kartu pateikiami ir vis rimtesni „tvarkos“ argumentai. Pasirodo, tiek, kiek šykštumas padeda valdovui valstybėje palaikyti gerą ekonominę padėtį, tiek žiaurumas padeda valstybėje palaikyti tvarką ir taiką. Tuo metu perdėtas gailestingumas leidžia įsivyrauti netvarkai, plėšikavimams ir skerdynėms. Akivaizdu, jog radikalesniems teiginiams paremti pasitelkiami ir rimtesni argumentai: be žiaurumo valstybė paskęs suirutėje ir skerdynėse. Pasak Machiavelli'o, valdovui (ypač naujam) pavojinga piktnaudžiauti gailestingumu, o „kad valdiniai būtų vieningi ir paklusnūs, valdovas neturi bijoti, jog bus apkaltintas žiaurumu. <...> Žiaurais valdovo šlovės ypač sunku išvengti naujam valdovui, kadangi naujose valstybėse apstu pavojų“ (*ibid.*: 63). Žinoma, čia taip pat galioja viena sąlyga: valdovo žiaurumas neturi sukelti valdinių neapykantos. Machiavelli daug kartų savo kūrinyje pakartoja, jog žmonių neapykantos užsitraukimas – tai viena didžiausių ir pavojingiausių valdovo klaidų.

Šioje samprotavimo pakopoje Machiavelli'o nuostatos akivaizdžiai pasikeičia. Pirmiau teigęs, jog valdovas turi turėti kuo daugiau dorybių ir kuo mažiau ydų, dabar mąstytojas keičia samprotavimo kryptį ir ima tvirtinti, jog yra dorybių, kurių valdovas turėtų vengti, ir yra ydų, kurių turėtų siekti. Iki tol visos dorybės buvo siekiamybė, kurios netobulas žmogus tiesiog negali tobulai realizuoti, o dabar pasirodo, kad esama dorybių, kurios yra pragaištingos, ir esama ydų, kurios yra išganingos. Vadinausi, būtina, kad valdovas turėtų ne tik kiek įmanoma daugiau dorybių, tačiau ir tam tikrų ydų. Tų ydų turėjimas – tai ne valdovo trūkumas, o privalumas. Gali būti, kad kai kurios dorybės (dosnumas, gailestingumas)

net nėra dorybės, o tam tikros ydos (šykštumas, žiaurumas) net nėra ydos, jos veikia dorybės, nes yra naudingos ir valdovui, ir valstybei. Tai tikriausiai pagrindinė antros Machiavelli'o samprotavimo apie dorybes pakopos išvada.

Trečiai pakopai skirtas XVIII skyrius. Kalbėjimas apie dorybes ir apie tai, kokių savybių labiausiai reikia valdovui, čia aiškiai pasiekia kulminaciją. Tačiau prie jos prieinama nedarant šuolio, tam tikra įžanga jai padaroma dar XVII skyriuje. Trečios samprotavimo pakopos įžangą sudaro du tarpusavyje susiję svarstymai. Pirmasis – apie tai, „kas geriau: kad valdovas būtų mylimas ar kad jo būtų bijoma“ (*ibid.*: 64). Atmetęs labiausiai pageidaujamą, tačiau realybėje sunkiausiai pasiekiamą valdovui jaučiamos meilės ir baimės dermę, mąstytojas nedvejodamas pasirenka baimę kaip patį efektyviausią žmonių paklusnumo garantą. Keletą kartų pakartojęs jau anksčiau minėtą itin svarbią sąlygą (jokiu būdu negalima peržengti ribos, kuomet baimė perauga į neapykantą) ir nurodęs, kaip šią sąlygą įgyvendinti („užtenka tik nekliudyti savo valdinių bei piliečių turto ir žmonių“ (*ibid.*: 64)), Florencijos mąstytojas mano pateikęs neabejotinų argumentų baimės naudai. Pirma, baimė stabilesnė už meilę, nes baimę palaiko neblėstanti valdovo baismės grėsmė, o meilė pagrįsta dėkingumu, kurio žmonės gali lengvai nepaisyti. Antra, baimę daug lengviau kontroliuoti ir „dozuoti“, ji kur kas labiau priklauso nuo valdovo valios nei meilė. Todėl „jei žmonės myli savo valia, o bijo valdovo valia, tai išmintingam valdovui dera remtis tuo, kas priklauso nuo jo paties, o ne nuo kitų valios“ (*ibid.*: 65).

Antrasis įžangos į XVIII skyrių svarstymas – apie žmonių prigimtį. Būtent XVII skyriuje Machiavelli pirmą kartą

pradedą kalbėti apie tai, ką, pasak jo paties žodžių, išsakytų kūrinio dedikacijoje, norint pažinti reikia būti valdovu („norint pažinti liaudies prigimtį reikia būti valdovu, o norint pažinti valdovų prigimtį reikia būti paprastu žmogumi“ (*ibid.*: 20)). Mąstytojo įžvalgos apie žmonių prigimtį vertos ilgesnės citatos:

Mat apie žmones apskritai galima pasakyti, kad jie nedėkingi, nepastovūs, veidmainiai ir sukti, bailūs pavojaus akimirka ir savanau-diški, tol, kol jiems darote gera, atsidavę tau, pasirengę atiduoti savo kraują, turtą, paaukoti savo ir vaikų gyvybę, kai, kaip esu sakęs, pavojus toli, bet vos tik tau iškyla grėsmė, jie tuoj pat nusigręžia nuo tavęs. (*ibid.*: 64)

Tikėtis iš tokios prigimties žmonių anksčiau minėtų dėkingumo ir meilės būtų pragaištinga. Todėl visiškai pagrįsta manyti, kad juos galima efektyviai valdyti tinkamai „dozuojant“ baimę. Argumentai už baimės pranašumą prieš meilę visiškai dera su Machiavelli'o žmogaus prigimties supratimu. Jie vienas kitą paremia ir sutvirtina. Kartu jie paruošia skaitytoją trečiai samprotavimo apie dorybes pakopai.

XVIII skyriuje Machiavelli kalba apie sąžiningumo dorybę. Mąstytojo nuostata sąžiningumo atžvilgiu vienareikšmė: patirtis akivaizdžiai rodo, jog savo duoto žodžio nesilaikantys, kitus valdovus mokantys pergudrauti, meluojantys ir susitarimus laužantys, visą laiką skelbiantys taiką ir niekada jos nesilaikantys valdovai įveikia sąžiningus valdovus. Kitaip tariant, sąžiningumas, susidūręs su nesąžiningumu, beveik visada pralaimi. Pasirodo, sąžiningumas taip pat patenka tarp tų dorybių (greta anksčiau aptartų dosnumo ir gailėstingumo), kurių laikymasis yra kenksmingas ir pražūtingas. Todėl žvelgiant politiškai tai net ne dorybė, o yda. Kas gi tuomet užima

šios dorybės vietą? Negi jos priešybė? Ankstesniuose skyriuose pasiūlyti šykštumą vietoje dosnumo ir žiaurumą vietoje gailėstingumo Machiavelli'ui nėra taip sudėtinga, o sąžiningumo priešybės atveju viskas yra kur kas komplikuočiau. Būtų sunku patikėti, kad Machiavelli nežinojo itin glaudaus sąžiningumo ir teisingumo dorybių ryšio. Apie jį kalbama viename populiariausių viduramžių veikalų – Cicerono *Apie pareigas*. Pasak Cicerono, „teisingumo pamatas, be to, yra sąžiningumas, t. y. tiesa ir pažadų bei susitarimų laikymasis“ (*De Officiis*, I.23). Cicerono veikalo tuometis populiarumas (Colish 1978: 82–83), glaudus teminis ryšys ir identiškos alegorijos, pateiktos tiek knygoje *Apie pareigas*, tiek ir *Valdove*, leidžia teigti, jog Machiavelli tikrai buvo susipažinęs su šia romėnų mąstytojo ir politinio veikėjo knyga.

Nesunku numatyti, jog klasikinė teisingumo dorybės samprata netektų prasmės, jei pavyktų įrodyti, kad jos pagrindas – sąžiningumas – yra, griežtai kalbant, ne dorybė, o politinė yda arba politinė nuodėmė. XVIII skyriuje teisingumo dorybė niekur tiesiogiai neįvardijama, tačiau skaitant šį skyrių nereikia išskirtinio įžvalgumo, norint suprasti, jog kartu su sąžiningumo klausimu čia sprendžiamas ir klausimas, ką pasirinkti: teisingumą ar neteisingumą. Teisingumas visada buvo laikomas pamatine politine dorybe, todėl, nusitaikydamas į jį, Machiavelli nusitaiko į pačią svarbiausią, centrinę visą antikos ir viduramžių politinę filosofiją laikantią koloną. Nėra abejonių, jog pavykus diskredituoti teisingumo dorybę neišvengiamai būtų diskredituota visa ja besiremianti politinės filosofijos tradicija. Machiavelli nesiryžta tiesiogiai įvardyti savo sumanymo apimties, turbūt dėl to nėra ir tiesioginio teisingumo dorybės įvardijimo. Vietoje to

Machiavelli šiame skyriuje pasitelkia vieną įspūdingiausių kūrinio alegorijų apie liūtą ir lapę (kitas pateikia tik priešpaskutiniame skyriuje kalbėdamas apie likimą kaip išsiliejusią iš krantų upę ar moterį). Prie šios alegorijos prieinama nuosekliai. Pirmiausia, pasak mąstytojo,

privalu žinoti, jog galima kovoti dviem būdais: pirma, įstatymais, antra, jėga. Pirmasis iš jų būdingas žmogui, antrasis – žvėrimis, bet kadangi pirmojo dažnai nepakanka, tai tenka griebtis antrojo. Užtat valdovas turi gerai mokėti veikti tiek vienu, tiek kitu būdu. <...> Valdovas turi mokėti naudotis tiek žmogaus, tiek žvėries prigimtimi: viena be kitos negali išsiversti. (Machiavellis 1992: 66)

Sąžiningumą ir teisingumą čia reprezentuoja įstatymai. Jie būdingi tik žmogui, nes tik žmogus, gebėdamas abstrakčiai mąstyti, gali sukurti įstatymus, o ne vien kaip gyvūnas paklusti gamtos įstatymams. Neteisingumą reprezentuoja brutali žvėriška jėga. Žmogaus ir žvėries skirtis ne Machiavelli'o sugalvota. Ji ateina iš tradicinės politinės teorijos, apie ją kalba ir Platonas, ir Aristotelis, ir Ciceronas.

Machiavelli šią skirtį papildė tikrai originalia įžvalga: šios opozicijos „viena be kitos negali išsiversti“. Tiesa, savo mintį mąstytojas paremia autoritetais: to „netiesiogiai moko ir senieji autoriai, rašantys, kad Aischilas ir daug kitų senovės vadų buvo atiduoti auginti ir auklėti kentaurui Chironui“ (*ibid.*: 66). Kitaip tariant, mąstytojas nori sudaryti įspūdį, kad iš esmės nepasako nieko nauja – tik primena tiesas, kurios tokios pat senos, kaip ir graikų mitai. Tačiau machiaveliška šio mito interpretacija labai savita ir vargu ar bent kiek pagrįsta: Chironas nebuvo pusiau žmogus, pusiau žvėris. Tai tik išorinis ir atsitiktinis (pradėdamas Chironą jo tėvas Kronas buvo

pasivertęs arkliu) dievo pavidalas. Dievo, kuris pasižymėjo išmintimi ir gerumu, o ne pusiau žmogiškomis, pusiau žvėriškomis savybėmis. Nepaisant to, Machiavelli kol kas pasilieka prie nuostatos, kad teisingumą kartais turi papildyti neteisingumas, o neteisingumą – teisingumas, nes jie vienas be kito negali išsiversti. Valdovas neišvengiamai kartais turi prisiimti žvėries prigimtį.

Kokį veikimo būdą numato žvėriškos prigimties perėmimas? Kaip tik šio klausimo svarstymui Machiavelli pasitelkia garsiąją lapės ir liūto alegoriją: „valdovas, priverstas veikti kaip žvėris, turi imti sau pavyzdžiu liūtą ir lapę, nes liūtas neišsisaugo spąstų, o lapė neapsigina nuo vilkų. Tad reikia būti lapė, kad neįkliūtum į spąstus, ir liūtu, kad atgrasintum vilkus“ (*ibid.*: 66). Pasitelkus žvėries prigimtį veikiama arba brutalia jėga, arba apgaule, gudrumu. Sudėjus žmogaus ir žvėries veikimo būdus išeina trys galimi variantai: remiantis įstatymais, jėga arba klasta. Nesunku suprasti, kodėl žmogiško veikimo būdo, pasak Machiavelli'o, dažnai nepakanka. Prieš įstatymą stojusi jėga arba klasta (arba šių derinys) visada turės pranašumą.

Todėl naujam valdovui būtina įvaldyti abi prigimtis. Ar tai reiškia, kad valdovas turi stengtis kiek įmanoma labiau kliautis teisingumu, tačiau esant reikalui nepabijoti elgtis neteisingai, t. y. griebtis brutalių jėgų arba klastos? Vis dėlto būtų klaidinga manyti, kad Machiavelli į pirmą vietą stato įstatymus, o tik jiems esant neveiksmingiems siūlo imtis jėgų ir apgaulės (nors kūrinyje yra vietų, kuriose tokį įspūdį bandoma sukurti). Akivaizdu, jog mąstytojui labiausiai imponuoja ne įstatymai ir net ne liūto jėga, o lapės gudrumas („visada laimėdavo tas, kuris būdavo didesnis lapė“ (*ibid.*: 66)). Čia ima ryškėti visa Machia-

velli'o samprotavimo apie dorybes esmė. Ką reiškia būti tikraja lapė? Geriausia yra ta lapė, kuri sugeba nuslėpti, kad ji yra lapė: „reikia mokėti gerai slėpti lapės prigimtį ir būti dideliu apgaviku ir veidmainiu“ (*ibid.*: 66). Didžiausias gudrumas – sugebėjimas įtikinti, kad elgiamasi pagal žmogaus prigimtį, kai iš tiesų veikiama pagal žvėries – lapės – prigimtį.

Tik nuėjus trijų pakopų samprotavimo kelią galima iki galo suvokti tikrąją šių Machiavelli'o žodžių prasmę: „valdovui iš tikrųjų nebūtinos visos minėtos dorybės, bet jis privalo atrodyti jas turįs. Netgi išdrįsiu pasakyti, jog turėti jas ir jų laikytis būtų kenksminga, o atrodyti, kad jas turi, naudinga“ (*ibid.*: 67). Pirmoje pakopoje buvo teigiama, kad reikia siekti dorybių ir vengti ydų, bet kadangi žmogui tobulai realizuoti dorybių neįmanoma, reikia vengti pavojingiausių ydų. Tačiau ši išvada yra dalinė, ji parengia skaitytoją antrai pakopai, kurioje prieinama dar kita dalinė išvada: ne visos dorybės yra naudingos ir ne visos ydos pražūtingos. Netgi atvirksčiai – esama pragaištingų dorybių ir išganingų ydų. Tačiau ir šios išvados paskirtis yra parengti skaitytoją paskutinei samprotavimo pakopai, kurioje kalbama apie sąžiningumą. Pasirodo, visos aptartos dorybės ne tik nėra būtinos. Jos yra nereikalingos, o jų laikytis yra kenksminga. Ir jei yra kenksminga laikytis teisingumo dorybės pagrindą sudarančios sąžiningumo dorybės, tuomet kartu diskredituojamas ir atmetamas teisingumas (tradicine šios sąvokos prasme). Toliau net nebelieka prasmės atskirai įrodinėti kitų klasikinių dorybių vertingumo ar kenksmingumo politiniame gyvenime, nes griūva visa tradicinė dorybių sistema.

Straussas analizuodamas Machiavelli'į yra pasakęs, kad *Valdove* Florencijos mąstytojas, pateikdamas savo įžvalgas, skaitytojo

nenuveda iki paskutinio savo samprotavimų taško. Paskutinę argumentų kelio atkarpą skaitytojas turi žengti vienas (Strauss 1958: 34). Ir tie paskutiniai savarankiški skaitytojo žingsniai priklauso nuo to, ką jis mano supratęs apie autoriaus nutylėtas mintis. XVIII skyrius yra vienas iš tų, kuriuose Machiavelli kalba itin atvirai, tačiau ir jame yra viena svarbi mintis, kurios mąstytojas tiesiai neišsako. Ką iš tiesų reiškia Machiavelli'o mintis, kad „sielos gelmėse valdovas turi būti pasirengęs pasisukti taip, kaip to reikalauja permainingas likimo vėjas ir aplinkybių kaita“ (1992: 67). Ir ką šiame kontekste reiškia anksčiau pacituota Florencijos mąstytojo mintis, jog turėti dorybių ir jų laikytis būtų kenksminga?

Machiavelli puikiai suvokia, tačiau garsiai neišsako vienos visoms dorybėms bendros ypatybės. Dorybės riboja ir tikslų, ir priemonių pasirinkimo laisvę. Jau Aristotelis aiškiai pastebėjo, jog dorybės yra esminė ir mažiausiai išorinių aplinkybių veikiamą žmogaus tapatybės dalis: „Juk jokie žmogaus darbai nepasižymi tokiu pastovumu kaip dorovinga veikla – toji veikla yra net patvaresnė už mokslus, o aukščiausios tos veiklos formos yra pačios patvariausios“ (*Nikomacho etika*, 1100b16–19). Dorybingas žmogus todėl ir yra dorybingas, kad dorybės yra tapusios jo tapatybės dalimi – sunkiausiai formuojama, tačiau kartu ir sunkiausiai keičiama. Machiavelli'o naujasis valdovas negali turėti šios jo pasirinkimo laisvę ribojančios tapatybės dalies, kuri trukdytų pasisukti taip, kaip to reikalauja permainingas likimo vėjas. Būtent pastovumas Machiavelli'ui yra pavojingiausias bet kokios dorybės bruožas. Jo įsitikinimu, pats savaime dosnus, gailestingas ar sąžiningas veiksmas nėra blogas: valdovui jis gali būti tiek naudingas, tiek ir

žalingas, čia viską lemia aplinkybės. Tačiau dosnumo, gailestingumo ar sąžiningumo dorybė visada bus kenksminga, nes, neleidama siekti bet kokių tikslų ir rinktis bet kokių priemonių, neišvengiamai apribos valdovo veiksmų laisvę. Žinoma, ydos taip pat riboja žmogaus veiksmų arsenalą. Dorybių neturėjimas nereiškia, kad jų vietą turi pakeisti ydos. Panašu, kad Machiavelli apskritai ruošia intelektualinę dirvą naujam (arba pamirštam senam) politikos pagrindui, kurį apibrėžtų kitokios sąvokos nei *dorybė* ir *yda*, *gėris* ir *blogis*.

Ko tuomet reikia, kad valdovo veiksmų arsenalas būtų kiek įmanoma platesnis? Reikia, kad valdovas neturėtų jokių dorybių (bent jau tradiciniame šio termino prasme). Bet kokia dorybė riboja laisvę, todėl idealiau atveju valdovo laisvei neturėtų trukdyti nė viena dorybė. Tačiau ir čia yra viena svarbi sąlyga – norėdamas sėkmingai veikti valdovas privalo sukurti dorybių regimybę: „jis turi labai saugotis, kad jam iš burnos neišsprūstų nė vienas žodis, kuris nealsuotų šiomis penkiomis dorybėmis, ir visiems, kurie jo klausysis ir jį regės, teatrodą jis tikras gailestingumo, ištikimybės, sąžiningumo, žmoniškumo ir pamaldumo įsikūnijimas“ (Machiavellis 1992: 67). Kitaip tariant, valdovas privalo tobulai išnaudoti lapės prigimtį: neturėdamas dorybių jis turi sudaryti itin dorybingo valdovo įvaizdį. Dorybių regimybė mąstytojui yra nepalyginamai vertingesnis dalykas nei pačios dorybės. Jų regimybė palieka atviras visas veikimo galimybes. Dorybės to suteikti negali. Dorybių regimybė leidžia naudotis tiek dorybėmis, kai tai patogu ar naudinga, tiek ydomis. Ji atveria kelią tiek gėriui, tiek ir blogiui, „nelygu koks reikalas“. O dorybės palieka galimybę tik gėriui – ir, Machiavelli'o manymu, neišvengiamai pralaimi.

Klasikinės politinės filosofijos idėjų inversija

Dabar jau nesunku atsakyti į klausimą, kas turi pakeisti sąžiningumo ir teisingumo dorybes. Jas turi pakeisti tobula sąžiningumo ir teisingumo dorybės regimybė. O kas yra tobula teisingumo regimybė, aiškiai pasakė dar Platonas: „didžiausias neteisingumas – atrodyti teisingam, kai toks iš tikrųjų nesi. Taigi tobulai neteisingam žmogui dera vaizduoti tobuliausią teisingumą, neužmirštant nė menkiausios smulkmenos“ (*Valstybė*, 361a8–11). Platonui tobula teisingumo regimybė yra tobulas neteisingumas. Machiavelli'o pasiūlytas lapės prigimties slėpimas tobulai realizuojamas tik pasiekus tobulą neteisingumą. Išskyręs tris veikimo būdus (remiantis įstatymais, klasta arba jėga) mąstytojas juos naujame valdove suvienija būtent per lapės gudrumą. Sutraukus šiuos tris būdus vėl atgal į du – žmogišką (įstatymai) ir žvėrišką (lapės klasta ir liūto jėga tiesiog apibendrinama žvėries jėga), išryškėja neabejotinas veikimo pasitelkiant žvėrišką prigimtį pranašumas. Tai patvirtina dar XII skyriuje Machiavelli'o išsakytos mintys apie kariuomenės (jėgos) ir įstatymų santykį: „Kiekvienos valstybės, tiek senos, tiek naujų ir mišrių, pagrindas – geri įstatymai ir gera kariuomenė, o kadangi negali būti gerų įstatymų ten, kur nėra geros kariuomenės, ir atvirkščiai, kur gera kariuomenė, ten geri ir įstatymai“ (1992: 51). Todėl veikimas pagal žvėries prigimtį yra pirminis, o veikimas pagal įstatymus – visada išvestinis. Tačiau, kad būtų efektyvus, veikimas pagal žvėrišką prigimtį retai kada gali būti tiesioginis ir atviras. Lapės prigimtis turi padėti pasitelkti patį gudriausią ir efektyviausią veikimo būdą. Atrodo, kad būtent šis sugebėjimas politiniame gyvenime pasitelkti efektyviausią

ir konkrečiomis aplinkybėmis daugiausia naudos leidžiantį pasiekti veikimo būdą sudaro Machiavelli'o *virtù* šerdis.

Žinoma, Machiavelli'o pasiūlytos tobulos tradicinių dorybių regimybės ir tobulo neteisingumo sąsaja išryškėja tik žvelgiant iš klasikinės politinės filosofijos perspektyvos. Florencijos mąstytojui ši dorybių regimybė neigiamų konotacijų nesukelia. Jį labiau glumina mintis, kad valdovas turėtų laikytis dorybių, kurių turėjimas jam galiausiai tampa kenksmingas ir sumažina jo politinę galią. Kitaip tariant, kas yra teisinga, o kas neteisinga, galiausiai sprendžia pats valdovas, atsižvelgdamas į savo interesus. Ir jei dorybių regimybė valdovui yra naudinga, vadinasi, ji kartu yra ir teisinga. Šios Machiavelli'o nuostatos labai panašios į Platono *Valstybės* personažo Trasimacho poziciją teisingumo atžvilgiu. Šiam veikėjui taip pat atrodo tiesiog natūralu, kad valdovas, t. y. stipresnysis, nustato teisingumo standartus: juk „teisingumas yra tai, kas naudinga stipresniajam“ (*Valstybė*, 338c2–3). O kai Sokratas pareikalauja Trasimacho tiksliau vartoti sąvokas ir labiau paaiškinti pasiūlytą teisingumo apibrėžimą, pastarasis pateikia papildymą:

Teisingumas ir tai, kas teisinga, iš tikrųjų yra svetimas gėris: stipresniajam ir valdančiajam tai teikia naudą, o tam, kuris paklūsta ir tarnauja, gryniausią žalą. Neteisingumas – priešingai, jis valdo, tiesą sakant, naivius ir todėl teisingus žmones, o pavaldiniai daro tai, kas naudinga valdovui, nes jis turi galią. Dėl jų uolumo valdovas klesti, o jie patys neturi iš to jokios naudos. Naivuoli Sokratai, reikia atkreipti dėmesį į tai, kad teisingas žmogus, palyginti su neteisingu, visur pralaimi. (*ibid.*: 343c2–11)

Machiavelli'ui taip pat atrodo, jog tradicinė teisingumo samprata yra susijusi su „svetimu gėriu“: tokio teisingumo laikyma-

sis tiesiog prieštarauja žmogaus prigimčiai, kurią Florencijos mąstytojas glaustai nusaoko XVII skyriuje.

Galima teigti, jog Machiavelli *Valdove* grįžta prie sofistų nuostatų apie žmogaus prigimtį ir teisingumo kilmę. Jo argumentai labiausiai panašūs į tuos, kuriuos Platonas *Valstybėje* įdeda į sofisto Trasimacho lūpas. Visiškai nesvarbu, ar realus asmuo Trasimachas tokius argumentus kada nors išsakė, ar Platonas tiesiog atsitiktinai pasirinko vieno iš (galbūt) sofistų vardą. Beveik neabejotina, kad pirmose dviejose *Valstybės* knygose antikos mąstytojas pristato sofistų politines ir etines pažiūras. *Valstybėje* Trasimacho pasiūlyta teisingumo samprata remiasi savanaudiška žmogaus prigimties samprata (Balot 2006: 106). Teisingumas kyla iš stipresniojo teisės nustatyti jam palankiausias ir naudingiausias socialinio gyvenimo taisykles. Trasimacho teisingumas padeda stipriajam išlaikyti ir toliau didinti savo galią, kartu išlaikant silpnesniųjų paklusnumą. Kitaip tariant, teisingumas saugo stipriojo galią ir silpnojo silpnumą. Tik taip suprantamo teisingumo gali laikytis stipresnysis – valdovas ar apskritai valdžia. Teisingumas, kuris būtų pagrįstas savanorišku savanaudiškumo apribojimu, Trasimachui atrodo kaip nesusipratimas – nė vienas pats savo noru savo egoistinių paskatų neribos, nes taip elgdamasis kenktų sau. O kenkti sau yra priešinga žmogaus prigimčiai. Vadinasi, savanorišku savanaudiškumo apribojimu grįstas teisingumas taip pat yra priešingas žmogaus prigimčiai. Galima apibendrinti, jog pasirinkdamas vieną iš sofistų teisingumo sampratų Machiavelli iš esmės nutraukia ryšį su klasikine dorybių etika ir politine filosofija, nes pastarosios išauga iš Platono teisingumo sampratos, radikalčiai atmetančios sofistų argumentus.

Radikalų Machiavelli'o atsiribojimą nuo klasikinės dorybių etikos ir politinės filosofijos itin aiškiai atskleidžia ypatingas *Valdovo* ir jau minėto itin populiarus viduramžiais Cicerono veikalo *Apie pareigas* ryšys. Machiavelli kalbėdamas apie dorybes savo kūrinyje vartoja labai panašias ar tiesiog identišką analogijas, dorybių ir ydų priešpriešas, kaip ir Ciceronas, tačiau formuluoja radikalčiai priešingas išvadas. Dorybių klausimais *Valdovą* galima laikyti tiesiogine Cicerono argumentų inversija (Colish 1978: 90; Skinner 1981: 36; Black 2013: 110). Be to, kaip pastebi Marcia Colish, *Valdovą* ir *Apie pareigas* paradoksaliai sieja ir labai panaši jų autorių asmeninė padėtis, kai buvo rašomi minėti veikalai (Colish 1978: 85–86). Tiek Ciceronas, tiek Machiavelli buvo ne tik teoretikai, bet ir politiniai veikėjai, abu užėmė aukštus politinius postus, tačiau nepalankios politinės aplinkybės veikėjus nustumė į politinio gyvenimo paribius. Abi šios knygos parašytos ne tik siekiant išdėstyti pamatines autorių etikos ir politikos įžvalgas, tačiau kartu bandant reabilituoti ir grįžti į aktyvų politinį gyvenimą, parodant reikiamas kompetencijas ir praktinį politikos išmanymą.

Nors autorių padėtis ir tikslai buvo panašūs, išvados apie dorybes radikalčiai skirtingos. Cicerono veikale galima rasti Machiavelli'o *Valdove* svarstomas dosnumo ir šykštumo, meilės ir baimės, sąžiningumo ir klastingumo priešpriešas. Ir visų trijų priešpriešų atvejais Cicerono ir Machiavelli'o pozicijos išsiskiria. Kalbėdamas apie dosnumą ir šykštumą Ciceronas pabrėžia, jog „nėra bjauresnės ydos už šykštumą, ypač tų žmonių, kurie stovi priekyje ir laiko valstybės vairą“ (*De Officiis*, II.77). Ciceronas neabejoja dosnumo dorybės vertingumu (*ibid.*, I.14), tačiau kartu įspėja saugotis

nesaikingumo ir neteisingumo, kurie sukelia į dosnumą išoriškai panašią švaistūniškumą ydą. Tokios išsamios kaip dosnumo ir šykštumo aptarimas gailastingumo ir žiaurumo analizės veikale *Apie pareigas* nėra. Tačiau Ciceronas kalba apie pasirinkimą tarp meilės ir baimės, kurį Machiavelli aptaria XVII *Valdovo* skyriuje. Analizuodamas skirtingus žmonių paklusimo autoritetui ar valdžiai motyvus, Ciceronas teigia, jog „iš visų motyvų nėra nė vieno labiau padedančio pasiekti ir tvirtai išlaikyti įtaką kaip meilė; nėra nė vieno svetimesnio šiam tikslui kaip baimė“ (*ibid.*, II.23). Pagrindinis baimės trūkumas, pasak Cicerono, yra tas, jog jai sukelti ir palaikyti būtinas žiaurumas, kuris galiausiai sukelia daugumos žmonių neapykantą. O prieš daugumos neapykantą negali atsilaikyti jokia valdžia. Sąsajos su Florencijos mąstytojo samprotavimu čia akivaizdžios. Visus Cicerono argumentus XVII skyriuje apversdamas aukštyn kojomis, su vienu argumentu Machiavelli vis dėlto besąlygiškai sutinka: liaudies neapykanta valdovui iš tiesų yra pragaištinga. Tačiau Renesanso mąstytojas mano radęs būdą, kaip, net ir kliaujantis baime, galima išvengti žmonių neapykantos (tam neva tereikia neliesti valdinių turto ir žmonių).

Ciceronas savo veikale aptaria ir sąžiningumo bei pažadų laikymosi klausimus. Jo nuostatos šių dorybių atžvilgiu vėl pasirodo esančios priešingos Machiavelli'ui: „jei esant nepalankioms aplinkybėms žmonės duoda pažadą priešui, jie netgi tada privalo laikytis savo žodžio“ (*ibid.*, I.39). Čia užtenka tik prisiminti, kad Machiavelli nemato prasmės laikytis pažadų, kai tai daryti nebėra naudinga. Po cituotos minties įvardijęs tris pavyzdžius iš senosios romėnų istorijos, kaip buvo laikomasi nenaudingų pažadų priešui ir gerbiamas sąžiningumas,

Ciceronas pateikia XVIII *Valdovo* skyriaus kontekste stublinančią alegoriją: „o neteisybė gali būti padaryta dviem būdais: arba jėga, arba apgaule. Abu būdai yra žvėriški: apgaulė, atrodo, priklauso gudriai lapei, o jėga – liūtui. Abu jie visiškai nedera žmogui, tačiau apgaulė yra dar labiau verta paniekos“ (*ibid.*: I.41). Machiavelli'o XVIII skyriaus alegorija pasirodo esanti ne itin originali, tačiau jos prasmės inversija tikrai daro įspūdį. Florencijos mąstytojas, pasirinkdamas lapės veikimo būdą kaip patį sėkmingiausią, Cicerono nuomone, pasirenka niekingiausią ir nežmoniškiausią kelią. Tik nepastebint šio ciniško Cicerono minčių apvertimo galima ieškoti XVIII *Valdovo* skyriuje „realistiškų“ autoriaus bandymų darniai suvienyti žvėriškos jėgos ir įstatymų veikimą.

Trumpą šių dviejų Renesanso ir antikos mąstytojų idėjų apie dorybes lyginamąją analizę galima baigti Cicerono išvada apie neteisingumą: „iš visų neteisingumo formų nė viena nėra tokia baisi kaip apsimetėlio, kuris kaip tik tuo metu, kai yra labiausiai neteisingas, sugeba savo reikalą parodyti kaip dorybingą“ (*ibid.*, I.41). Galima drąsiai teigti, jos anksčiau minėtas Platono ir šis Cicerono tobulo neteisingumo supratimas iš esmės sutampa. Žvelgiant iš klasikinės politinės filosofijos perspektyvos Machiavelli'o siūlymas valdovui sukurti tobulą dorybių regimybę yra akivaizdus raginimas rinktis tobulą neteisingumą. Todėl Machiavelli ne daugiau ar mažiau nutolsta nuo klasikinės dorybių etikos ir politinės filosofijos kelio, kaip kad dažnai įprasta manyti. Jis tiesiog renkasi visiškai priešingą kelią. Šis Renesanso mąstytojo pasirinkimo radikalumas išryškėja tik klasikinės dorybių teorijos kontekste. Be jo XV–XVIII *Valdovo* skyriuose skirtingose samprotavimo pakopose

paslėpta svarbiausia naujo valdovo ypatybė – tobulas neteisingumas – neretai lieka nepastebėta. Jos nepastebėjus dažniausiai apskritai nepavyksta bent kiek aiškiau apibrėžti naujos politinės tvarkos kūrėjo savybių. Machiavelli'o tyrinėtojų kalbėjimas apie naujo valdovo tikslus (taip pat apie viso kūrinio tikslą) pirmiau neišgryninus jo esminių savybių tampa labai problemiškas, o išvados menkai įtikinančios.

Menką dėmesį naujo valdovo savybėms dažnai įmanoma paaiškinti bendru tyrinėtojų abejingumu tradicinei, ikimachiavelinei politinei filosofijai. Straussas greičiausiai yra teisingas teigdamas, jog norint suprasti svarbiausias Florencijos mąstytojo mintis, būtina išeiti už tos politinės teorijos tradicijos, kurios vienas kūrėjų ir yra Machiavelli, ribų. Šias ribas peržengti įmanoma tik žengiant į praeitį ir susiejant Machiavelli'o idėjas su klasikiniu ir bibliniu Vakarų paveldu (Strauss 1958: 12). Kitaip tariant, neįmanoma bent kiek giliau suvokti Machiavelli'o idėjų, prieš tai neskyrus laiko Platono, Aristotelio, Cicerono, Tomo Akviniečio ir kitų iškilių antikos ir viduramžių mąstytojų idėjų analizei. Pačius įvairiausių Machiavelli'o gerbėjų – tiek politikos teoretikus, tiek praktikus – dažniausiai vienija būtent abejingas arba neigiamas požiūris į pagoniškąjį graikų ir romėnų bei krikščioniškąjį politinės filosofijos palikimą. Nepaisant daugybės itin skirtingų Machiavelli'o filosofijos interpretacijų, vieną apibendrinimą vis dėlto galima padaryti: nepavyko rasti nė vieno tyrinėtojo, kuris tuo pačiu metu būtų ir antikinės bei viduramžių politinės filosofijos, ir Machiavelli'o idėjų gerbėjas.

Čia galima tik patikslinti Alvydo Jokubaičio idėją apie tai, kad Machiavelli'o *Valdovas* padėjo įvairias politikos patologijas paversti norma (Jokubaitis 2011: 86).

Paversdamas politinę patologiją norma, Machiavelli neišsvingiamai skatina ankstesnei politinei filosofijai būdingą politikos analizės būdą, pagrįstą normos ir patologijos perskyra, laikyti patologišku. Pasidavus šiai pagundai Machiavelli'o idėjos ima atrodyti labai žemiškos ir realistiškos, o joms neva radikaliai oponuojanti tradicinė politinė filosofija ima panašėti į utopinę ir idealistinę, stokojančią ryšio su tikrove. Senieji mąstytojai tuomet pasilieka prie „turi būti“, vertybių, naujieji pereina prie „yra“, faktų analizės. Tokiu būdu Machiavelli pasiekia stulbinamą rezultatą: jis duoda impulsą naujos politinės filosofijos, besiremiančios senosiomis sofistinėmis idėjomis apie žmogaus ir politikos prigimtį, kūrimui. Tai padaroma iš esmės neskiriant dėmesio rimtesnei klasikinės dorybių etikos ir politinės filosofijos idėjų kritikai, kuria būtų galima bent kiek argumentuotai pagrįsti klasikinės tradicijos atmetimo motyvus.

Išvados

Machiavelli'o *Valdovo* XV–XVIII skyriuose pateiktas samprotavimas apie tris dorybes (dosnumą, gailestingumą ir sąžiningumą) gali būti suskaidytas į tris pakopas. Kiekvienoje pakopoje mąstytojas pateikia vis radikalesnes dalines išvadas, kuriomis vėliau remiasi naujoje samprotavimo pakopoje. Pirmiausia, pripažinęs visiems žinomą faktą, jog valdovui, kaip ir kiekvienam žmogui, nepasiekiamas dorovinis tobulumas ir kad reikia stengtis kiek įmanoma vengti ydų, Machiavelli vėliau ima tvirtinti, jog esama naudingų bei siektinų ydų ir žalingų bei vengtinių dorybių. Dosnumas ir gailestingumas šioje mąstytojo samprotavimo apie dorybes pakopoje virsta ydomis, o jų priešybės – šykštumas ir žiaurumas – valstybei

ir valdovui naudingomis ir reikalingomis dorybėmis. Trečioje samprotavimo apie dorybes pakopoje Machiavelli ne tik sąžinimumą priskiria prie žalingų ydų, tačiau kartu diskredituoja ir ja besiremiančią pamatinę politinę dorybę – teisingumą, iš esmės sugriaudamas tradicinę dorybėmis paremtą etikos ir politikos sampratą. Galiausiai pasiūlydamas valdovui tobulai išnaudoti žvėries prigimtį Machiavelli leidžia suprasti, jog labiausiai naujam valdovui reikalinga nepriekaištingai sukurta dorybių regimybė, kurią antikos mąstytojai vadindavo tobulu neteisingumu.

Machiavelli'o samprotavimo apie dorybes analizė leidžia teigti, jog Renesanso mąstytojas grįžta prie tam tikrų senovės Graikijos sofistams būdingų idėjų apie egoistinę žmogaus prigimtį, teisingumą kaip svetimą gėrį, neteisingumo naudingumą, jo

pranašumą teisingumo atžvilgiu. Antikos mąstytojų idėjų apie dorybes kontekstas, Cicerono ir Machiavelli'o požiūrio į dorybes ir dorybių regimybę palyginimas itin aiškiai parodo, jog Machiavelli'o nuostatos yra visiškai priešingos iki tol vyravusiam tradiciniam dorybių reikšmės supratimui. Machiavelli'o radikalumas išryškėja tik nustačius tinkamą teorinę distanciją jo idėjų atžvilgiu, o tai geriausiai leidžia padaryti tik ta politinės filosofijos tradicija, kuri vienintelė tikrai negalėjo patirti jokios Renesanso mąstytojo idėjų įtakos – ikimachiavelinė politinės filosofijos tradicija. Be šios teorinės distancijos keliaujant Machiavelli'o pasiūlytomis samprotavimo apie dorybes pakopomis neišvengiamai sustojama pusiaukelėje, o galutinė jo išvada apie dorybių reikšmę ir tobulos dorybių regimybės būtinybę lieka neatskleista.

LITERATŪRA

Althusser, L., 1999. *Machiavelli and Us*. London, New York: Verso.

Aristotelis, 1990. Nikomacho etika. In: *Rinktiniai raštai*, sud. A. Rybelis. Vilnius: Mintis.

Balot, R. K., 2006. *Greek Political Thought*. Malden: Blackwell publishing.

Black, R., 2013. *Machiavelli*. London, New York: Routledge.

Celenza, Ch. S., 2015. *Machiavelli. A Portrait*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

Cicero, 1928. *De Officiis*. London: William Heinemann Ltd.

Colish, M., 1978. Cicero's De Officiis and Machiavelli's Prince. *The Sixteenth Century Journal* 9(4): 80–93.

Dietz, G. M., 1986. Trapping The Prince: Machiavelli and the Politics of Deception. *The American Political Science Review* 80(3): 777–799.

Furley, D. J., 1981. Antiphon's Case against Justice. In: *The Sophists and Their Legacy*, ed. G. B. Kerferd. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 81–91.

Gramsci, A., 1971. *Prison Notebooks*. New York: International Publishers.

Jokubaitis, A., 2011. Kodėl mes neturime politinės patologijos mokslo? Nepripažintas Machiavellio nuopelnas. In: *Nicollò Machiavelli: galios trajektorijos*, sud. L. Donskis. Vilnius: Versus aureus, 85–96.

Kahn, Ch. H., 1981. The Origins of Social Contract Theory. In: *The Sophists and Their Legacy*, ed. G. B. Kerferd. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 92–108.

Kerferd, G. B., 1981. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.

Machiavelis, N., 1992. Valdovas. In: *Rinktiniai raštai*, vert. P. Račius. Vilnius: Mintis.

Platonas, 1981. *Valstybė*. Vilnius: Mintis.

Skinner, Q., 1981. *Machiavelli*. New York: Hill and Wang.

Strauss, L., 1958. *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: The Free Press.

Strauss, L., 1970. Machiavelli and Classical Literature. *Review of National Literatures* 1: 7–25.

Viroli, M., 2014. *Redeeming The Prince*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

MACHIAVELLI'S *THE PRINCE*: THE PUZZLE OF VIRTUES

Mindaugas Stoškus

Abstract. The article deals with the attitude of Nicollò Machiavelli towards virtues and its political meaning explained in his famous work *The Prince*. Philosopher discusses the meaning of virtues in different stages of his reasoning. He makes partial conclusions at each stage and leads to the final conclusion, which states that virtues are harmful for the prince, while the deceptive appearance of virtues is most useful. The context of classical political philosophy allows to demonstrate that Machiavelli's proposal to use deception of virtues equates to a perfect injustice. It can be concluded that Machiavelli breaks radically with the Platonic tradition of political philosophy and starts creating a new tradition on the grounds of ideas of ancient sophists about human nature and politics.

Keywords: Machiavelli, *The Prince*, virtues, perfect injustice

Įteikta 2018 01 29

Priimta 2018 03 05