

Romuald Piekarski

Główne znaczenia wolności w myśli Niccolò Machiavellego*

Uwagi wprowadzające

Zagadnienie wolności nie jest pierwszorzędym problemem dla Machiavellego. Nie oznacza to oczywiście, że Machiavelli nie wnosi niczego nowego do nowoczesnej myśli wolnościowej, gdyż nie bez racji dość powszechnie przyjmuje się, że wprowadził on nowe impulsy np. do tradycji republikańskiej, która jest (dla niego) ucieleśnieniem wolności w wymiarze ustrojów politycznych. Owszem, słynny Florentczyk porusza temat wolności w kilku rozróżnialnych znaczeniach, jednak czyni to z określonej – rzecz można – osobliwej perspektywy. Wbrew utartym opiniom, w tym także pośród filozofów (jak Spinoza, Rousseau), powtarzanym przez utytułowanych akademików, autor *Księcia* nie jest konsekwentnym przeciwnikiem władzy tyrańskiej¹, która (dla autorów klasycznych) była zaprzeczeniem i wolności i ucieleśnieniem niesprawiedliwości. To fakt powszechnie znany, że rad udzielał on wszystkim walczącym ze sobą stronom i stronnikom jednowładztwa i republikanom. Jego wizerunek, nieco zamaskowanego orędownika świętej sprawy wolności, patriotyzmu i republiki, w mojej ocenie – pełen jest retuszy.

207

Machiavelli jest myślicielem rewolucyjnym, przyczyniającym się do przełomu w myśli politycznej, przełomu torującego nowe drogi głównego nurtu nowożytnej (i współczesnej) filozofii polityki. Lecz ów przełom dokonuje się u niego poprzez zerwanie z wieloma znaczeniami czy pojęciami ugruntowanymi w tradycji klasycznej i chrześcijańskiej. Trzeba powtórzyć, gdy chodzi o problematykę wolności, to była ona przez Florentczyka podejmowana w kontekstach raczej specyficznych.

* Artykuł opublikowany pierwotnie w „Pieniądze i Więź” 2014, nr 1(62), s. 16–31.

¹ Choć znaczna część interpretacji współczesnych, łącznie z Quentinem Skinnerem utrzymuje co innego.

Najwyraźniej, dzierżąc w tym względzie palmę pierwszeństwa², odpowiada on za zapoczątkowanie procesów sekularyzacji polityki i stopniowej marginalizacji teologii politycznej³. Na te procesy składa się również porzucenie tradycji prawa naturalnego, odchodzenie od wielkich koncepcji ładu, zaniechanie wywodzenia prawowitych porządków prawno-politycznych z uprzedniego ładu moralnego i kosmicznego⁴. Te procesy można ujmować jako rodzaj emancypacji, wyzwolenia, czyli wybijania się na wolność. Być może właśnie w tym węższym kontekście Spinoza nazwał Machiavellego obrońcą wolności. Z kolei Rousseau, ignorując wiele racji przeciwnych, upierał się, by widzieć w nim oddanego republikanina, który w *Księżciu* ukazuje amoralność rządzących w rodzaju Cesare Borgii, rzekomo po to, aby „przestrzec stronników wolności przed podstępnością jej wrogów”.

Ze swej strony powątpiewam w stałość sympatii wolnościowych oraz w szczerość deklaracji prorепublikańskich Florentczyka⁵. Problematyka wolności nie zaczyna się i nie kończy na kwestii ustrojów politycznych oraz

² W jakimś sensie uprzedził go zapewne Marsyliusz z Padwy.

³ Por. M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. J. Mikos, Warszawa 2009.

⁴ Por. także P. Kaczorowski, *My i oni. Państwo jako jedność polityczna*, Warszawa 1998, s. 23 i nast.

⁵ W naszym przekonaniu istnieje niebłaha trudność we właściwym, rzetelnym interpretowaniu wielu jego wypowiedzi czy wywodów. Sądzimy, iż wiele nietrafnych czy zdecydowanie stronnich wykładni jego myśli, daje się wytłumaczyć (do pewnego stopnia) faktem, że ich autorzy lekceważąco pomijają, całkiem oczywiste nasycenie jego wypowiedzi retorycznością lub wręcz sofistyką. Ci badacze jego myśli, którzy abstrahują od tej komplikacji, dochodzą do wielu wniosków w sposób arbitralny, wybierając sobie te jego analizy, które pasują do ich opowieści.

Cary Nederman (*Niccolò Machiavelli*) podkreśla, że Machiavelli nie uważał siebie nigdy za filozofa, i co więcej, otwarcie dystansował się do badań filozoficznych, w szczególności tych akademickich. Autor ów przyznaje, że wywody myśliciela z Florencji są często niespójne a niekiedy wręcz pełne sprzeczności.

Odwołując się do pewnych odmian doświadczenia praktycznego, jak i do analizy przykładów (czy to historycznych, czy fikcyjnych albo sobie współczesnych), Machiavelli w swych utrwalonych wypowiedziach dalece wykracza poza obiegowe opinie, a jego wywody są tylko pozornie popularne i łatwo zrozumiałe. On sam deklarował pewien rodzaj racjonalizmu, który nie bez racji można traktować jako zapowiedź procesów sekularyzacji w Europie. Do takich wniosków dojdziemy, gdy na serio rozważymy wymowę moralną jego nauczania oraz złośliwie konsekwencje tych wywodów.

To wiemy – jego wywody i analizy są niejasne, niespójne lub wewnętrznie sprzeczne. Lecz dlaczego? Mansfield i Strauss przekonywali, że nie z tego powodu, że Machiavelli był autorem roztargnionym lub nieuważnym pisarzem czy powierzchownym myślicielem. Gdy uznać ich racje, pozostawałoby jedynie przyjęcie, że owe cechy jego pisarstwa były rozmyślnie obrane i zamierzone. Kolejna kłopotliwa konsekwencja, jaka stąd płynie to ta, iż celowo wprowadza on (przynajmniej część) swoich czytelników w błąd i wy-

ich przemian. Ale to o tym to właśnie aspekcie wolności – o wolności politycznej Machiavelli wypowiadał się najobszerniej i w tym zakresie sformułował pewną wpływową linię argumentacji obywatelsko-republikańskiej.

Poszukując także innych znaczeń wolności, jakie u niego występują, nawiążemy do współczesnego podziału kategorii wolności na: wolność negatywną, pozytywną oraz wewnętrzną, uporządkowanych przez Ryszarda Legutko⁶.

Przypomnijmy, **wolność negatywną** przeciwstawia się zazwyczaj przemocy i/lub przymusowi; wolność **pozytywną** zaś **konieczności**; wreszcie wyróżnia się wolność **wewnętrzną** jako przeciwstawną brakowi samookreślenia, autodeterminacji i autonomii.

Już samo tylko wstępne zasygnalizowanie tych trzech odmian wolności pozwala uświadomić sobie, że stanowisko Machiavellego w tych sprawach jest raczej złożone. Przemoc i przymus to skądinąd ulubione tematy tego autora; nie uważa on ani przymusu ani przemocy za coś jed-

stawia ich na próbę, jeśli nie wręcz nimi manipuluje (najbardziej prawdopodobnie) dla osiągnięcia pewnych pozapoznawczych celów.

To są wszystkie rzeczy bardziej uważnym czytelnikom znane od dawna. Jednak można je interpretować bardzo rozmaicie. L. Strauss i H. Mansfield doszukują się tutaj rozmyślnego postępowania Machiavellego, zaprawionego w dyplomacji, widząc u Florentczyka celowe posługiwanie się wyrafinowaną retoryką. Pośród bardziej krytycznych badaczy jego myśli nie występuje wiele wątpliwości, co do tego, że Machiavelli odrzucał i lekceważył tradycję platońską oraz daleko odchodził od całej chrześcijańsko-klasycznej filozofii. Jednak najistotniejsze jest w tej sprawie, jakie się stąd wyprowadza wnioski. Bardziej zasadne jest widzenie w jego pismach nowego początku myśli politycznej, w tym i bardzo doniosłych przesłanek dla głównych nurtów nowoczesnej filozofii politycznej. Jego ranga, przez wzgląd na zakres i czas oddziaływania, jest dla filozofii polityki pierwszorzędna. Przyznaje to także Cary Nederman.

W Polsce recepcja myśli Machiavellego nadal pełna jest słabo sprawdzanych półprawd lub wręcz frazesów. Przykładem tego jest – w mojej ocenie – treść ponad 40-minutowej audycji radiowej (zob. *Biosfera: Niccolò Machiavelli*: prof. Zbigniew Mikołajko w audycji Karoliny Głowackiej, radio Tok FM, 2013.02.14, dostęp 2013.02.16), w której profesor PAN Zbigniew Mikołajko (w rozmowie z redaktorką Karoliną Głowacką) – idący utartym szlakiem interpretacji *Rozważań...*, marginalizującym wymowę *Księcia*, określa Machiavellego mianem „jednej z najważniejszych postaci republikańskich”. Celem Machiavellego, wedle niego, miało być „zjednoczenie Włoch i/lub dobro Florencji”, a ponadto „zwalczanie tyranii” oraz „namysł nad cnotami republikańskimi Rzymu”. Wedle Mikołajki „nauczał on techniki rządzenia”. Sam Machiavelli przedstawiony został jako patriota włoski oraz florencki, dziedzic i kontynuator antyku, który przyczynił się waleśnie do tego, że Florencja stała się „republika ludową”. A ponadto „silna władza była [dla niego – uzup. R.P.] środkiem, nie celem”, celem zaś „bezpieczeństwo zwykłego człowieka w «rozedrganych Włoszech»”. I na koniec, wielkość Machiavellego jako człowieka wyrażać się ma w „życiu bez złudzeń, bez moralistyki i religianctwa”. W zasadzie wszystkie przytoczone tu opinie są albo nieścisłe, albo niewiarygodne, albo nieprawdziwe.

⁶ R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.

noznacznie naganego i – co więcej – silnie powątpiewa, czy życie polityczne może się bez nich odbywać. Z kwestią wolności negatywnej wiąże się pewna komplikacja, albowiem posługując się konwencjonalnymi opiniami na temat tyranii, autor *Księcia de facto* pewne elementy tejże tyranii, jak i jakąś porcję przemocy uznaje raczej za nieuniknione w każdym właściwie ustroju. Mamy ponadto w tekstach Machiavellego znaczną dawkę retoryki⁷, co wprowadza w błąd wielu skądinąd dociekliwych badaczy tego myśliciela.

Jego słowom z *Księcia o verità effectuale* trzeba przeciwstawić inną jego wypowiedź (mniej chętnie cytowaną):

[...] od pewnego czasu nie mówię nigdy tego, co myślę, nie myślę nigdy tego, co mówię, a jeśli niekiedy powiem prawdę, ukrywam ją wśród tylu kłamstw, że trudno ją znaleźć⁸.

* * *

Przyjmijmy za Legutkę, że **wolność pozytywna** „to zespół sprawności i środków pozwalających osiągać zamierzone cele”, a **wolność negatywna** to stan, w którym dany podmiot nie podlega zewnętrznej przemocy⁹. W pierwszym wypadku brak wolności oznacza niedostępność (lub trudności w dostępie do) środków, wiedzy bądź umiejętności, w drugim zniewolenie to podleganie przemocy, przymusowi lub innego rodzaju naciskom, uniemożliwiającym (lub utrudniającym) samostanowienie, decydowanie o sobie.

Ujęcie wolności pozytywnej u Machiavellego przybiera – w wymiarze zbiorowości – formę pochwały i naśladownictwa republiki rzymskiej, zaś w wymiarze indywiduum – formę charakterystyki wzorcowego nowego księcia czy rządzących elit, które mają być oddane (redukcyjnie pojmowanemu) dobru publicznemu. Tym zagadnieniom poświęcamy główną część tego opracowania. Poprzedzimy ją jednak uwagami o szerszej wizji świata Machiavellego, wizji, która tworzy najogólniejsze przesłanki jego antropologii oraz ujmowania przezeń ludzkiej wolności. Przechodzę zatem do kwestii wolność a determinizm, czyli analizy metafizycznych założeń jego myśli.

⁷ Zob. wyżej przypis nr 5.

⁸ Cyt. słowa Machiavellego, [za:] M. Viroli, *Uśmiech Machiavellego. Biografia*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2006, s. 249.

⁹ R. Legutko, *op. cit.*, s. 85.

Wolność a determinizm: kosmologia Machiavellego

Wprawdzie zagadnienie wolności wewnętrznej, decydowania o sobie, samookreślenia, autonomii, niezależności znajdują pewne rozwiązania także i u Machiavellego. Jednak u niego te sprawy rozpatrywane są przez pryzmat takich kategorii jak *Necessità*, *Fortuna*, *Occasione* i *Virtù*. Spróbujemy pokazać, że Florentczyk jest umiarkowanym deterministą. Na to wskazuje już jego znane stwierdzenie, że autorstwo ludzkich dokonów dzielone jest „po połowie między Fortunę a ludzką inicjatywę”...

Ściślej mówiąc, bieg ludzkiej historii jest wspólnym wytworem kosmicznych i ludzkich poruszeń, w których jeden odgrywa rolę nadrzędną, a drugi podporządkowaną. Stanowisko Machiavellego głosi (w D¹⁰ I.2), że zjawisko cykli politycznych ustrojowych przebiega zgodnie z ogólnymi prawami rządzącymi ludzkimi dziejami. Jak wiadomo, Machiavelli nie opracował dokładniej ani własnej ontologii ani kosmologii, niemniej przyjmował i przejmował pewne założenia czy rozstrzygnięcia w tym zakresie, jakie były wówczas rozpowszechnione, poddając je – żeby tak rzec – własnej obróbce.

W *Przedmowie* do ks. 1 *Rozważań*, Machiavelli wskazuje, iż historyczny ruch powracających cykli nie jest autonomicznym wynikiem ludzkich poruszeń; zatem bieg historii ujęty jest jako zależny od „ruchu, porządku i siły”, „niebios, planet, i elementów”¹¹. Takie ujęcie znajduje potwierdzenie w tych jego wypowiedziach, które traktują ludzkie społeczeństwa czy cywilizacje jako obiekty upodobnione do organizmów, które rodzą się, wzrastają, aby potem podupadać w swej kondycji i rozpadać się. A więc ta zależność od kosmicznego ruchu oznacza nie tylko regularność i przewidywalność, ale również wzorzec narodzin i upadku cywilizacji, państw i religii.

Taka perspektywa wyznacza określoną relację pomiędzy obrazem wszystkich rzeczy (natury) jako podlegających nieustającym zmianom a racjonalną polityką wobec jakoś powracających cykli ustrojowo-politycznych. A więc i kwestie wojny czy pokoju również mają pozostawać w pewnego rodzaju zależności od ruchu kosmicznego. Żeby tak rzec, wedle Machiavellego, wojna i pokój mają nie tylko ludzkie przyczyny:

¹⁰ Literą „D” oznaczam jego dzieło *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, zwłaszcza wtedy gdy sugeruję odwołanie się do słów włoskiego oryginału.

¹¹ *Niebios*, w rozumieniu Machiavellego, nie posiadają raczej znaczenia teologicznego i oznaczają jakieś wyższe zrządzenie losu czy w ogóle jakiś niezależny czynnik pozaludzki. Gdyby, niekiedy, wchodziło u niego w grę jakieś szczątkowe znaczenie teologiczne, to najpewniej w sensie teologii naturalnej, do jakiej potem odwoływał się również Hobbes czy Spinoza.

dyspozycje Niebios, a więc uwarunkowania od ludzi niezależne również mają na nie znaczny wpływ.

Wychodząc od tego, Machiavelli sądzi, że racjonalna polityka powinna, przewidując ów dynamizm zewnętrznych uwarunkowań układających się w cykle, zarazem nie tkwiąc w statyczności, być przygotowana do ekspansji.

[Lecz] skoro wszystkie ludzkie rzeczy (*tutte le cose umane*) znajdują się w ruchu i nie mogą pozostać nieruchome, [doświadczają] wznoszenia i opadania; do wielu rzeczy, do jakich rozum Cię nie przywiedzie, zostaniesz doprowadzony przez konieczność.

Nawet jeśli Niebiosa łaskawie pozwalają uniknąć wojny, w efekcie nastąpi czas próżnowania, zniewieszczenie lub skłócenie. W każdym przypadku niebezpieczeństwo dla kraju jest realne. W rezultacie niemożliwa jest zrównoważona polityka zagraniczna i trzymanie się umiaru. Bardziej zasadnicze jest nastawienie się na ekspansję: „jeśli konieczność determinuje wzrost państw, to mogą one utrzymać to, co uzyskały przez podbój”¹².

W *Rozważaniach* czytamy:

[...] wszelkie rzeczy ludzkie znajdują się w ciągłym ruchu i nigdy nie pozostają w miejscu, niestałość ta sprawia, że wznoszą się one i opadają; a częstokroć konieczność kieruje nas tam, dokąd rozum nigdy by nas nie skierował. Jeśli więc prawodawca urządzi państwo tak, aby trwało ono w swoich granicach, a konieczność nakaże mu się rozrosnąć, to runą jego fundamenty, powodując nieuchronną zagładę. Z drugiej zaś strony, jeśli niebiosa oszczędzą mu wojny, póki doprowadzi je do zniewieszczenia lub do wewnętrznych waśni – a obydwie te plagi razem, lub każda z osobna, staną się przyczyną jego ostatecznej zguby¹³.

Wynika stąd, że u Machiavellego analizy uwarunkowań wojen, pokoju i polityki zagranicznej zakładają oddziaływanie na bieg ludzkich spraw „konieczności” (spowodowanej przez przyczyny kosmiczne). Skoro wszystkie ludzkie rzeczy są w przepływie i nie można często czynić tego, co rozum podpowiada, wówczas uginamy się przed presją konieczności; Zatem konsekwentna polityka, ograniczająca się rozmyślnie zaledwie do zachowywania (stanu posiadania) pozostaje właściwie, zdaniem Machiavellego, niemożliwa. Florentczyk przyjmuje ponadto, że przemoc czy przymus, towarzyszące rozmaitym odmianom konieczności, są nieuniknione. Stąd pozostaje już tylko zawężony wybór pomiędzy byciem

¹² Por. A.J. Parel, *Question of Machiavelli Modernity*, „The Review of Politics” 1991, vol. 53, nr 2, s. 320–339, <http://www.jstor.org/discover/10.2307/1407757?uid=3738840&uid=2&uid=4&sid=21103259806221>.

¹³ D I 6, *op. cit.*, s. 32.

ofiara grabieży oraz nastawianiem na cudzą własność. To drugie jest – jak powiada autor *Discorsi* – „bardziej poważane” niż pierwsze. Cnota szczodrości czy wielkoduszności zasadzać się ma na wadzie chciwości (*difetto avidità*) skierowanej na wrogów lub obcych. Albo, jeśli ktoś woli, prawdziwa szczodrość opiera się na łupiestwie czy zachłanności – wnioskuje Machiavelli.

Zerwanie z teleologicznym obrazem kosmosu

W kosmologii Machiavellego nie ma miejsca na rządzący Umysł. Machiavelli ujawnia swoje zasadnicze zerwanie z koncepcją całości Arystotelesa, ujmując treści kryjące się za klasycznym rozumieniem natury w kategoriach przypadku i konieczności. Podczas gdy (jeszcze) Polibiusz uważał, że cykliczna zmiana ustrojów, do jakiej dochodzi, przebiega „zgodnie z naturą”, sam Machiavelli (zachowując jedynie powierzchowne podobieństwo) powiada, że cykliczna zmiana pojawia się „przez przypadek”.

Nie oznacza to, że – wedle niego – przemiany ustrojowe, inaczej niż u Polibiusza, przebiegają bez porządku czy regularności. Przeciwnie dowodzi on, iż dochodzi do nich z konieczności i w nieodmiennej kolejności. Pojmuje „przypadek” w opozycji do „roztropności”. Rzeczona cykliczna przemiana nie zachodzi dlatego, że jest przez kogoś planowana albo dlatego, że zorientowana jest na jakiś upatrzony cel. Zastąpienie „natury”, „przypadkiem” było w starożytności przypisywane Demokrytowi (i Epikururowi). Z punktu widzenia Arystotelesa czy Platona, każda koncepcja, która pojmuje świat jako wynik ruchu bezdusznych ciał niezmierzających ku żadnym celom w istocie utożsamia naturę z przypadkowością. Zastępując naturę przypadkiem, Machiavelli wskazuje, że porzucił teleologiczne rozumienie natury i naturalnej konieczności na rzecz mechanistycznego ich rozumienia. Bardzo często mówi on o „przypadkach”, lecz nigdy o „substancjach”¹⁴.

Powracając do zestawienia z myślą Polibiusza¹⁵, należałoby dodać, iż Machiavelli w swojej własnej koncepcji cyklicznych przeobrażeń ustrojowych, mocniej i wyraźniej od Polibiusza eksponuje czynniki naturalistyczne oraz wyprowadza silniejsze, bardziej materialistyczne wnioski z przekonania o nieustającym i nieuchronnym procesie przemian – od

¹⁴ Zob. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Seattle–London 1969, s. 201–203 oraz przypisy na s. 337. Por. także: D I 2, 6, i III 1; Polibiusz, *Dzieje* VI 5-1,4 8; 6.2; 7.1, 9-10, 13-14.

¹⁵ Polibiusz, *Dzieje*, t. 1, tłum. i oprac. S. Hammer, Wrocław 2005.

linii wznoszącej po opadającą i z powrotem: od wzrostu ku osłabieniu i upadkowi. Stosunkowo jeszcze nieśmiało hipotezy o genezie wyobrażeń moralnych u Polibiusza przeradzają się u Machiavellego w swoistą socjologię moralności i religii. Podobnie jak potem T. Hobbes, Machiavelli najprawdopodobniej usiłował pogodzić ze sobą dwa obrazy: wyobrażenie otaczającej człowieka natury oraz obraz ludzkiego kosmosu. Ani w jednym, ani w drugim nie dostrzegał śladów boskiej pierwszej przyczyny Arystotelesa ni Opatrzności chrześcijan. Tak przechodzimy od problemów metafizyki do teologii politycznej czy raczej socjologii i psychologii religii.

Gdy mowa o moralności i wierze, to w kontekście analizy wolności nasuwa się takie jej rozumienie, które nazywamy wolnością wewnętrzną. Spróbujemy naświetlić, co na ten temat Machiavelli miał do powiedzenia, analizując właśnie jego postawę wobec wiary i cnót moralnych.

Tematem właściwie przez Machiavellego zupełnie pomijanym jest (co może zaskakiwać w kontekście wyobrażeń na temat włoskiego renesansu) rozwój duchowy człowieka, jego dążenie do doskonałości. Florentczyka interesuje, co najwyżej piękno artystyczne i zmysłowe, a z drugiej strony doskonały książę-władca, który nie daje sobie odebrać panowania. Zatem wolność wewnętrzna ujmowana jest z wąskiej perspektywy, i to dość jednostronnie.

214

Stosunek do moralności i wiary

Machiavelli był z pewnością krytyczny wobec większości konwencji moralnych, jakie panowały na wypełnionych hipokryzją dworach renesansowych książąt czy w miejskich urzędach republik. Patrzył na nie z punktu widzenia ich użyteczności w walce i rywalizacji politycznej. Moralna prostoduszność czy pobożność na modłę ludową, w ujęciu autora *Księcia*, to u sprawujących władzę (czy ambitnych aspirantów) świetna poza i przebiegłe przebranie, racjonalnie zabiegających o utrzymanie (czy zdobycie) swej wysokiej pozycji społecznej. Z podobnie utylitarnej perspektywy spoglądał nasz Florentczyk na regulacje prawne oraz uprawnienia obywateli¹⁶. Tego zdania jest również Nederman, gdy przypomina, że

¹⁶ Innego zdania jest wprowadzie A. Riklin, który pisze: „Machiavelli w żadnym miejscu swoich dzieł nie uznawał łamania prawa za pożyteczne; wydaje się, że nigdy nawet nie dopuszczał stosowania niemoralnych środków *contra legem*, a tylko *intra* czy *extra legem*” (*Niccolò Machiavellego nauka o rządzeniu*, Poznań 2000, s. 80). Moim zdaniem Riklin zaciera tutaj zasadniczą różnicę między poglądem Machiavellego oraz Cyncerona.

Machiavelli kwestionował moralną podstawę rozgraniczania pomiędzy uprawnionym a nieuprawnionym posługiwaniem się środkami, jakimi dysponuje polityczna władza. Wedle florenckiego myśliciela, kto ma władzę, kto posiada siłę militarnego czy społecznego poparcia, ten ma również i uprawnienie by wydawać rozporządzenia czy formułować nakazy. Kwalifikacje moralne, osobista dobroć rządzącego nie stanowią właściwej przesłanki dla uzyskania i skutecznego sprawowania władzy. Jedynym rzeczywistym przedmiotem uwagi zabiegających o władzę i czyniących starania o jej utrzymanie jest gromadzenie zasobów oraz zabieganie o poparcie. Moralna słuszność nie jest w tym szczególnie pomocna, a może iść w parze ze słabością wiodącą do utracenia swej pozycji władczej. Inna rzecz, że posiadanie dobrej opinii u innych, a szczególnie pośród ludu, to – w jego ocenie – sprawa dla utrzymania poparcia zasadnicza lub przynajmniej istotna dla hamowania niechęci i wrogości rządzonych.

Nederman¹⁷ przychyła się do rozpowszechnionego przekonania, że jednym z głównych celów Machiavellego ma być wolne życie obywatelskie w republice albo przynajmniej stabilne państwo gwarantujące bezpieczeństwo zwykłym zjadaczom chleba. Drugi z tych celów wzorcowo miał być w czasach Machiavellego realizowany (wedle niego) w monarchii francuskiej. Zważywszy, że dla Florentczyka wojna i podboje są czymś „naturalnym”, opinie takie budzą wątpliwości.

Nierzadko życzliwi Machiavellemu komentatorzy jego analiz¹⁸ widzą w nim tego, który dystansuje się do pustki moralnych uniesień, niewnoszących rzeczowości do sporów politycznych. Naszym zdaniem powściągnięcie retoryki moralnej w kontekście władz i sztuki politycznej może być uzasadnione, o ile taka retoryka stanowi jedynie zasłonę dymną dla rzeczywistej polityki i jej brudów. Także brak wiedzy rzeczowej czy umiejętności bywają maskowane moralnymi frazesami. Jednakże to nie ten rodzaj powściągliwości reprezentuje i zaleca Machiavelli. Wręcz odwrotnie rekwizyty moralności plebejskiej oraz symulowanie pobożności Florentczyk zaleca w roli kamuflażu.

Jak przypomina Nederman, te podstawowe elementy myśli Machiavellego, w których znajdować można amoralne „nauczanie, jak czynić zło”, oraz inspirację dla późniejszej doktryny „racji stanu” wzbudzały i nadal wzbudzają kontrowersje. Tego rodzaju odczytanie dobrze pasuje do negatywnych zaleceń Machiavellego, aby „roztropny książę” unikał sprawiedliwości, litości, powściągliwości, mędrkowania czy kierowania się umiłowaniem swego ludu, oraz pozytywnych – by ten sięgał do prze-

¹⁷ C. Nederman, *op. cit.*

¹⁸ Np. Bronisław Łagowski oraz inni stronnicy Carla Schmitta.

mocy, nie cofał się przed okrucieństwem, posługiwał się podstępem oraz siał postrach.

Ta linia doradztwa została przesłonięta wszakże retorycznymi sztuczkami, które w intencji miały zwieść tradycyjnie usposobionych czytelników¹⁹. Czytelnik sam musi rozstrzygnąć między przekonaniem, że Machiavelli pozostawał niekonsekwentny, chaotyczny, zmienny w swych sądach itp., czy – przeciwnie – napisał wiele słów dla wprowadzenia części czytelników błąd. Jedno lub drugie rozstrzygnięcie jest konieczne, aby móc zinterpretować konsekwentnie zarówno jego wywody w *Księżcu*, *Rozważaniach*, jak i okazjonalnych wypowiedziach, takich jak *O sprawiedliwości* czy *Zachęta do pokuty*²⁰.

Lektura również obu tych dwóch krótkich okolicznościowych wypowiedzi skłania do przekonania, że Machiavelli dobrze znał tradycyjne nauczanie klasyków filozofii polityki oraz etykę chrześcijańską. Znał je na tyle dobrze, że potrafił przekonywająco je naśladować i to nie tylko w tonacji parodii. Inne dające się pomyśleć odczytanie dopuszczałoby, że Machiavelli zachowuje, popadając w niekoherencję, pewne elementy klasycznej nauki i chwilami nawraca ku wierze chrześcijańskiej. Mnie wydaje się to mniej prawdopodobne, lecz całkiem tego wykluczyć nie można²¹. Jednakże wbrew sceptycznemu pogładowi na zbliżenie Machiavellego do kościoła chrześcijańskiego, niekiedy spotyka się komentatorów posuwających się do stwierdzenia, iż był on wręcz jeśli nie moralistą to myślicielem chrześcijańskim czy chrześcijaństwa bliskim.

Machiavelli – myśliciel chrześcijański?

W *Rozważaniach* chrześcijaństwo zostaje przedstawione jako wysysające z ludzi osocze vitalności potrzebne do aktywnego życia obywatelskiego. W *Księżcu* traktuje się instytucjonalny kościół i władzę papieską z równą pogardą, co i podziwem. Z pogardą – z uwagi na niskie kwalifikacje moralne duchownych i papieży; z podziwem – przez wzgląd na skuteczne fortele i podstępność takiego postępowania, jakiego wzorzec stanowili papież Aleksander VI i jego młodszy syn Cesare.

¹⁹ Por. Th. Pangle, P.J. Ahrensdoorf, *Justice among Nations. On the Moral Basis of Power and Peace*, Lavrence 1999, s. 62.

²⁰ *O sprawiedliwości*, tłum. A. Serafin, „Kronos” 2010, nr 2(13), s. 19–20; *Zachęta do pokuty*, tłum. S. Bruni, *op. cit.*, s. 21–23.

²¹ Wszak pamiętamy, że Niccolò miał młodszego brata Mateo – księdza, któremu miał się podobno przed śmiercią wyspowiadać ze swych grzechów.

Znane są stosunkowo nieliczne głosy otwartego sprzeciwu wobec praktyki odsądzania go od czci i wiary chrześcijańskiej, głosy usiłujące (w jakimś sensie) ratować reputację Machiavellego. I tak, wedle Sebastiana de Grazia, w pismach Machiavellego jakoby „kluczowe tematy biblijne, obraz kosmosu uporządkowanego i ześrodkowanego na Bogu, w którym [to obrazie – uzup. R.P.] inne siły (niebiosy i fortuna) zostają podporządkowane boskiemu planowi i Bożej woli”²². Zaś wedle Nedermana koncepcje łaski i wolnej woli tworzą wręcz istotne składniki conceptualnego porządku myśli Machiavellego. W świetle naszych uwag wcześniejszych takie odczytanie graniczy jednak z fantazją²³.

Czy to, co powyżej przedstawiliśmy, wiedzie wprost do wniosku, że Machiavelli wolność wewnętrzną lekceważy i traktuje wewnętrzne ludzkie dyspozycje jako dodatkowe zasoby w walce i rywalizacji politycznej? W istocie pozostaje to bliskie prawdy. Jednak dokładniejsze rozeznanie może przynieść tutaj dopiero trafna analiza jego pojęcia dzielności (*virtù*). Jednakże jego rozumienie dzielności, a szczególnie cnoty politycznej, pozostaje silnie powiązane z sygnalizowanymi już kategoriami, w tym przede wszystkim z Fortuną, odwzorowującą presję konieczności (*necessita*). Przed rozpatrzeniem relacji *virtù* – *fortuna*, trzeba przynajmniej krótko zarysować antropologię Machiavellego.

217

Antropologia Machiavellego

Machiavelli porzucił pierwotne znaczenie dobrego społeczeństwa i dobrego życia. Zupełnie nie obchodziło go, co stanie się z naturalnymi skłonnościami człowieka czy ludzkiej duszy, której wymagania po prostu przekraczają tak obniżony cel²⁴.

²² Por. C. Nederman, *op. cit.*, punkt 4. *Morality, Religion, and Politics*.

²³ Gdy jednak czytamy jego *Zachętę do pokuty* (s. 21–22) i uznajemy autorstwo tego „westchnienia” w osobie N. Machiavellego (a nie np. jego brata księdza), to nieodparcie nasuwa się wątpliwość, czy rozwijana tutaj przeze mnie interpretacja myśli Florentczyka jest rzeczywiście najwłaściwsza i po prostu prawdziwa. Skoro Niccolò był zdolny do szczerzego żalu za własne przewiny, to być może moje krytyczne podejście do jego pism, należałoby nieco osłabić. I nie chodzi wyłącznie o ocenę jego osoby (której starałem się unikać), ale i ostateczny wydźwięk jego przewrotnego rozumowania, wypada wówczas inaczej. Zob. także mój esej pt. *Przewrotny realizm Machiavellego*, w mojej książce *Machiawizm, patologia ducha, sacrum i polityka*, Sopot 2016, s. 58–88.

²⁴ L. Strauss, *Natural Right and History* (7th impression) Chicago–London 1971 (s. 178); por. polski przekład T. Górskiego, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 165.

W jego ocenie ludzie są niedoskonalimi, ułomnymi, w terminologii chrześcijańskiej – grzeszni. Ale ich grzechy, przywary, słabości czy występki pozostają niedobrowolne, a zatem nie podlegają winie, nie można (nie powinno się) za nie nikogo potępiać, choć z drugiej strony muszą być karane za pośrednictwem praw, by uczynić człowieka dobrym w znaczeniu socjalizacji, dostrojenia do zbiorowego bezpieczeństwa i wysiłków zmierzania do materialnej prosperity, identyfikowanej przez Florentczyka z dobrem publicznym. Aby obronić ludzi, a przede wszystkim ludzi władzy przed „Opatrznością” (i Bożą odpłatą), Machiavelli posuwa się do uwolnienia od piętna grzechu (a w ten sposób i do usprawiedliwienia) najgorszych nawet grzeszników, jakimi – wedle klasycznej nauki o polityce (odczytywanej przez Leo Straussa) – są tyrani. Lecz przez wybaczenie tyranom sugeruje się *nolens volens*, że jakieś elementy tyranii są konieczne, czy że wszelkie rządy są tyrańskie albo mają udział w tyranii²⁵.

Wedle Machiavellego, w większości wypadków ludzie są „nie wdzięczni, złośliwi, fałszywi, obłudni, tchórzliwi i chciwi [...] arogancy i podli, kierowani naturalnym odruchem przejawiają wyniosłość i butę, gdy im się dobrze wiedzie, a skrajną służalczość, gdy trapią ich przeciwności losu”²⁶. Ów ponury i mizantropijny opis ludzkiej natury nie jest jednak ostatnim słowem jego antropologii. Chociaż autor *Rozważań* uważa go za wystarczająco bliski prawdy, że ma on stanowić jedną z głównych racji oddalenia klasycznej filozofii polityki jako całkiem nierealistycznej mrzonki, to przecież Machiavelli dystansuje się także do chrześcijańskiej prawdy o grzechu pierworodnym.

Wprawdzie ludzie przejawiają wyraźniejszą skłonność raczej do zła, aniżeli do cnoty moralnej, lecz skłonność ta – w pewnych granicach – jest odwracalna. „Jedynie przez konieczność i szczególnie przymus prawny ludzie stają się dobrzy. Być złym jest tym samym, co być nieskrępowanym czy niezakutym w łańcuchy”²⁷. Ludzie łatwo ulegają zepsuciu i niełatwo mogą być odeń uwolnieni. Skoro mogą jednak zostać uspołecznieni, przymuszeni do pewnego rodzaju dobroci, nie są całkowicie zli z gruntu, cierpią zatem na uleczalną chorobę. I zwykli ludzie, a nawet i przywódcy

²⁵ Florentczyk „realista” w ten oto sposób, niejako przygotował intelektualny grunt pod nowoczesne tyranie, czyli rządy nad masami przywódców w rodzaju Adolfa Hitlera czy oligarchicznej „elity nowego typu”, które znamionuje (żeby posłużyć się opinią E. Voegelina) mentalność pospólstwa wyzbytego hamulców moralnych.

²⁶ Przytaczam tę rekapitulację fragmentu *Księcia* z rozdziału XVII autorstwa Giuseppe Prezzoliniego (*The Christian Roots of Machiavelli's Moral Pessimism*, „Review of National Literatures” 1970, vol. 1, s. 26–37, a szczególnie s. 27, 69) za Berlinem: I. Berlin, *Oryginalność Machiavellego*, tłum. Zofia Dorosz, „Literatura na Świecie” 1986, nr 6, s. 221–222; por. przypis nr 69 na s. 273.

²⁷ L. Strauss, *op. cit.*, s. 279 i nast.

rzadko potrafią być jednocześnie złymi i dobrymi²⁸. Najczęściej też nie stać ich na konsekwentne czynienie zła. Przeważnie są na to zbyt prości, naiwni lub łatwowierni. Chociaż opis ten nie stosuje się do wszystkich.

Wedle Machiavellego ludzie są z natury „kowalni” (*malleabile*)²⁹, a więc przez wykształcanie nawyków podatni na „obróbkę” ze strony prawodawców czy nosicieli cnoty politycznej. Eksponując pierwiastki zwierzęce w ludzkiej naturze, podkreślając to, co w człowieku niższe, bardziej podstawowe lub wręcz nieludzkie, Machiavelli zarysowuje antropologię redukcjonistyczną³⁰. Najwyraźniej polemizując z antropologią chrześcijaństwa, autor *Rozważań* szuka usprawiedliwienia dla „miłości własnej” jako niezbędnej przesłanki dla perspektywy pewnego rodzaju samousprawnienia oraz przede wszystkim podstawy możliwości ulepszenia innych przez rządzących.

Machiavelli odrzuca klasyczną cnotę umiaru jako nierealistyczną. Ludzki sposób odczuwania w zasadzie traktuje jako przyrodzony. Ludzkie odczucia, wedle niego, podlegają przemianom podobnym do rytmów natury. Interpretuje owo odwzorowanie czy naśladowanie natury dość szczególnie. Dostrzega u siebie i innych naprzemienną skłonność do tego, co wzniosłe i cnotliwe oraz do lubieżności i lekkoduchostwa, przedstawiając to, jako niewinne uleganie naturze³¹.

Należy wszakże zaznaczyć, że w kwestii możliwości dystansowania się do własnej natury, Machiavelli czyni pewien znamieny wyjątek. Gdyż nowy władca, wzorcowy nosiciel *virtù*, człowiek o najwyższej roztropności, wedle niego, jest w stanie wznosić się ponad własne nawykowe reakcje, ponad swój normalny temperament. I dzięki swojej roztropności, zyskuje możliwość manewrowania, dokonywania zwrotów oraz instrumentalnego traktowania moralności oraz wiary. Tego rodzaju wewnętrzna giętkość czy „operatywność” oznacza amoralną „sprawność”, znajdowana przez Florentczyka u założycieli religii, reformatorów, mężów stanu czy najznakomitszych dowódców wojskowych.

Warto jeszcze dodać, że „ograniczona wolna wola”, względna swoboda wyboru odnoszona jest przez Machiavellego nie tylko do jednostek, ale i do zbiorowości³². To także stanowi rację, dla której mimo dość wyraźnej preferencji dla ustroju republikańskiego, poszukiwał on najlepszych możliwości zachowania tego, czy innego księstwa. Zasadniczo przyjmo-

²⁸ Na przykład na sposób Cesarego Borgii.

²⁹ L. Strauss, *op. cit.*, s. 279.

³⁰ Por. H.C. Mansfield jr., *Machiavelli's Virtue*, Chicago–London 1996, s. 38.

³¹ Zob. jego list do Vettoriego z 31 stycznia 1515 r. Por. M. Viroli, *op. cit.*, s. 206.

³² Machiavelli, inaczej niż Arystoteles, przez analogię przypisuje pewne cnoty całym zbiorowościom, np. ludom – Rzymianom, Szwajcarom czy Galom.

wał, że właściwie skonstruowany ustrój republiki dysponuje większą zdolnością adaptacyjną, gdyż w zależności od okoliczności³³ czy potrzeby może poddać się kierownictwu kogoś z uzdolnionych ludzi elity władzy, mając w tym względzie większe zasoby od państwa rządzonego przez jednowładcę. Mimo tego Machiavelli był przekonany, że rządy książęce, przynajmniej w pewnym zakresie dadzą się bronić. Inaczej bowiem trudno byłoby mu zajmować pozycję neutralności między republiką a pryncypatem, i nie byłby w stanie zamazywać różnicy pomiędzy nimi (jak czyni to często w *Rozważaniach*, np. używając terminu „książęta republiki” – *principi della repubblica*)³⁴.

Virtù, Fortuna i przemoc

Jej naturalna moc powala wszystko, jej królestwem jest zawsze gwałt, jeżeli nadzwyczajna *virtù* jej nie złagodzi [...] / Podwójne oblicze posiada stara czarownica, jedno dzikie, drugie łagodne, a kiedy się obraca albo nie dostrzega Cię, albo Ci grozi, albo też się uśmiecha [...] / Jasno przemawia ten przykład, jak dalece podoba się jej i pozostaje drogi ten, kto naciska ją, ponagla i kłuje³⁵.

220

Jak wiemy z lektury *Księcia*, za najbardziej niezawodną metodę sprawowania rządów oraz oddalania rywali uznał jego autor zręczne posługiwanie się strachem, presją, zastraszaniem oraz od czasu do czasu przemocą, bez której te metoda musiałyby zawodzić. Posłuch, posłuszeństwo, respekt lub neutralne przyzwolenie uzyskuje się, w ocenie Machiavellego, presją, przemocą i przemyślnym podstępem.

Fortuna – co trafnie opisywał Nederman – postrzegana jest przez Machiavellego jako ślepy, niszczący żywioł, przed którym można się jedynie po części zabezpieczyć. Odpowiada mu, jak się wydaje, pewien rodzaj ludzkich zachowań, unoszonych gniewem, zawiścią czy zaślepiającą ambicją. Takie odczytanie pasuje do stwierdzeń, że granice tego oddziaływania Fortuny tworzą mądrość oraz dzielność (*virtù*). Pojawia się tutaj wszakże ambiwalencja, gdyż – jak już była mowa – Machiavelli pozostaje daleki od klasycznego rozumienia cnoty i mądrości. Toteż *virtù* Machia-

³³ Np. zależnie od typu zagrożenia zewnętrznego dla państwa.

³⁴ Bardziej dokładnie przedstawienie jego antropologii starałem się przekazać w mojej książce *Cnoty polityczne Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2009.

³⁵ Machiavelli, *Capitolo di Fortuna: A Giovan Battista Soderini*, [w:] *Tutte le opere, a cura di Mario Martelli*, Firenze 1993 (oznaczane przez Riklina jako: Machiavelli 1993, SE). Tutaj korzystałem z wydania dostępnego w Internecie – cytuję za Riklinem, nieco korygując polski przekład; por. A. Riklin, *op. cit.*, s. 48.

vellego inaczej się manifestuje: nie w samopanowaniu, harcie ludzkiego ducha i w wymiarze wolności wewnętrznej, lecz w zmaganiu z uwarunkowaniami zewnętrznymi oraz w kontrolowaniu innych ludzi czy polityczno-militarnego biegu wydarzeń. Wobec kaprysów Fortuny należy postępować śmiało lub nawet zuchwale, bez przesadnej ostrożności czy umiaru i aby uzyskać nad nią kontrolę, trzeba ją smagać i naciskać. Mamy tu obrazowe zalecenie dla władcy nowego typu, by ten, w konfrontacji z Fortuną, dawał upust swoim uczuciom, sięgał do przemocy i gwałtu, by ją zdominować zamiast chłodno wszystko kalkulować. Pewnym obliczem Fortuny jest sama Konieczność, wymuszająca nawet nieludzki gwałt oraz postępowanie wbrew rozumowi. Jedynie odpowiednie przygotowania i gotowość do zdecydowanych reakcji na zmienne ataki Fortuny może przynieść nad nią zwycięstwo.

Fortuna to ta część natury, której ludzie nie są w stanie kontrolować. Ona to przesądza, iż nie mamy nigdy dość własnych zasobów zewnętrznych, by zaprzestać troski o zaopatrzenie, ponieważ „cokolwiek dobrego Ci się przydarzy, coś złego zaraz następuje po tym”³⁶. Nawet najbardziej zapobiegliwi, roztropni ludzie nie mogą uwolnić się od ryzyka – każdy, czy w warunkach pierwotnych, czy cywilizowanych, zmuszony jest nadal do gromadzenia zasobów. Lecz w przypadku ludzi z klasy władczej, fortuna dostarcza niemało okazji do największych osiągnięć.

221

Musimy podjąć próbę wykorzystania takich okazji, by przezwyciężyć Fortunę i przestać być odeń zależnymi – tylko wtedy możemy nieograniczenie nabywać. Surowość natury, przypływy i odpływy fortuny wzmagają ludzki strach przed śmiercią i niedostatkiem.

Człowiek jest istotą nieznającą bezpieczeństwa, i musi bez końca walczyć, ponieważ „czas nie czeka, dobroć czy życzliwość nie wystarcza, fortuna się odmienia, a szaleństwo czy ludzka złość nie przyjmuje podarków, które by je mogło przekupić”³⁷.

³⁶ *Mandragora*, akt IV, scena 1, [w:] *Wybór pism*, oprac. K. Żaboklicki, wstępem opatrzył J. Malarczyk, tłum. różni, Warszawa 1972, s. 1034): „To prawda, że Los i natura dbają o równowagę w rachunku; nie obdarza Cię nigdy dobrem, żeby na drugiej szali nie położyć zła. Im bardziej wzrasta we mnie nadzieja, tym bardziej rośnie też obawa. Biada mi! Czyż to możliwe, abym wiecznie musiał żyć pośród takich cierpień, to trapiiony obawami, to znowu krzepiony nadzieją? Jestem jak okręt, nękany dwoma przeciwnymi wiatrami, co tym bardziej się chwieje, im bliżej jest przystani”.

³⁷ Cytuję za Nunem Monteiro (*Machiavelli's Morality*, <http://home.uchicago.edu/~monteiro/works/machiavelli-essay.pdf>) – D III 30 (a nie III 31, jak mylnie podaje autor): Mowa o Soderinim, który był „młodym człowiekiem, który swoim łagodnym postępowaniem pozyskał na początku znaczną popularność, wydawało mu się więc, że bez zgorzienia, gwałtów i zamieszek zdoła przezwyciężyć opór zawistnych mu obywateli. Nie wie-

U Machiavellego to najczęściej konieczność wywołuje dzielność – a znowuż ta zawsze musi troszczyć się o konieczność, orientując się na nabywanie. Jak dalece ludzie to rozpoznają, dostrzegając w konieczności twórczą siłę, to inna już rzecz. A jednak to nacisk konieczności sprawiać ma, że ujawniają oni swoje najlepsze zdolności³⁸. Życie ludzi rozgrywa się w nieustającej niemal kondycji podlegania konieczności i nie ma w ludzkiej naturze miejsca dla czasu wolnego, nieodróżnianego przez Machiavellego od próżnowania czy lenistwa, które wiedzie do popsucia. Tu więc Machiavelli przeciwstawia się Arystotelesowi, a mianowicie w tym, że nie dostrzega znaczenia czasu wolnego (τον ελεύθερο χρόνον) jako warunku wstępnego cnoty rozumieniu klasycznym, a raczej widzi w nim przyczynę jej upadku.

Roztropność u Machiavellego jest racjonalnością odniesioną do ludzkiej kondycji. Umożliwia ona dzielnym ludziom przewidywanie przyszłych konieczności. Jest ona czynnikiem kluczowym, gdyż brak wizji przyszłości pociąga za sobą niemożność zmiany własnej natury stosownie do czasów, i w ten sposób, uniemożliwia opanowanie własnego losu. Roztropność zakłada kalkulację zgodnie z koniecznością. Staje się w ten sposób wewnętrznym przewodnikiem cnoty, wiodąc ją ku jej skuteczności – nabywaniu zasobów. Ale, skoro roztropność kieruje cnotą, Machiavelli uznaje, że musi być ona przed-moralną kwalifikacją. Zatem roztropność (*prudenza*) nie jest podporządkowana tym samym ograniczeniom, co cnota – manipuluje ona cnotą i wadą stosownie do konieczności, lecz sama zawsze pozostaje niezbędna.

Skoro u Machiavellego wszelkie ludzkie sprawy znajdują się w nieustającym przepływie, nic dziwnego, że giętkość staje się wymaganiem cechującym dzielność. Tylko będąc giętkim – zmieniając się stosownie do czasów – człowiek *virtù* (nowy władca) staje wobec szansy zwycięstwa nad fortuną. Człowiek ma bez końca odpowiadać na to, czego żąda od niego konieczność. Musi przynajmniej manewrować, jeśli nie jest w stanie zmieniać swej natury. Przybierać ma rozmaite postawy – sięgać po maski lisa i lwa. Zaleca on, aby być „przygotowanym, by odmieniać swe postępowanie wraz z tym, jak zmieniają się poddmuchy fortuny, a zmieniające się okoliczności go naciskają [...] nie odstępować od słusznego postępowania, jeśli to możliwe”³⁹.

dział, że nie wolno zbyt długo czekać (czas nie stoi w miejscu), że dobroć nie wystarcza, że fortuna jest zmienna i że złości ludzkiej nie zaspokoją żadne dobrodziejstwa”. Obydwu – Savonarolę i Soderiniego – spotkała więc zguba, gdyż nie potrafili lub nie mogli pokonać owej zawiści. Por. N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 332.

³⁸ Jeśli wolno wyrazić swoje odczucie, to powiedzielibyśmy, iż w tym poglądzie jest pewien element prawdy. Jednak należałoby rozgraniczyć odmienne warianty (i fazy) takiej sytuacji działania czy aktywności „pod presją”. Dopiero bardziej subtelne jej ujęcie, pozwoliłoby zachować rozróżnienie ludzi dzielnych, szlachetnych oraz im przeciwnych.

³⁹ *Książę* – rozdz. 18. Zob. N. Machiavelli, *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. W. Rzymowski, Warszawa 1993; por. N. Monteiro, *Machiavelli's Morality*, przypis 20.

Autor nasz tak dalece osłabia wewnętrzną moc ludzkiej duszy, że także cała jego koncepcja cnoty (*virtù*) nie ma i nie może wiele wspólnego ani z tradycją klasyczną ani z chrześcijańską koncepcją cnót.

Koncepcja *virtù*

U Machiavellego *virtù* tworzy wypośrodkowanie między tradycyjnie pojmowaną cnotą i wadą. Pociąga to za sobą instrumentalizację tych rozgraniczeń, ich podporządkowanie zredukowanej roztropności, ukierunkowanej na pokonywanie rywali i zwyciężanie. Jego *virtù*, identyfikowana z cnotą polityczną rządzących, tzw. nowych władców, ma znaczenie pozamoralne. A więc nie jest cnotą w klasycznym sensie oznaczającym jednocześnie wewnętrzną ład ludzkiej duszy. Dawny moralny sens dzielności Machiavelli traktuje jako pewną „pozostałość”, element podporządkowany amoralnej roztropności czy rozwadze (*prudente*). Właśnie amoralna roztropność stanowi u Machiavellego rdzeń *virtù*. Florentczyk przypisuje roztropność polityczną „umysłowi adaptacyjnie uzdolnionemu” względem wszelkich uwarunkowań, wyzbytemu więc zahamowań natury moralnej. Zapoczątkowuje instrumentalne traktowanie rozumu, podporządkowywanego namiętnościom czy interesom⁴⁰. Uwzględnia normy moralne jedynie z uwagi na opinie innych, gdy ich przychylność ma bezpośrednio praktyczne znaczenie. Oszukiwanie należy do stałego repertuaru środków, jakimi posługuje się książę, posiadający Machiavelłowską cnotę polityczną.

Jeszcze u Cicerona dzielność wiązana była z doświadczeniem piękna w najszerszym znaczeniu, moralnym i estetycznym, z ładem ludzkiej duszy. Obok sensu militarnego, *virtus* w tradycji rzymskiej posiadała treści pokojowe, spełniające się w życiu obywatelskim, w czasie pokoju. Honor, sprawiedliwość, autorytet, dyscyplina, samoopanowanie, obok sławy będącej wynikiem zasług również moralnych – stanowią siatkę pojęć silnie powiązanych z *virtus*. Jest to widoczne u Liwiusza, Tacyta i Plutarcha, na których Machiavelli skądinąd chętnie się powołuje.

Tymczasem u niego sławę można uzyskać innymi środkami, zabiegając o poparcie ludu. Co gorsza, jest ona dostępna ludziom występny,

⁴⁰ Jak dowcipnie wyraził to Hobbes: „For the thoughts are to the desires as scouts and spies to range abroad and find the way to the things desired” („Myśli są dla namiętności niczym zwiadowcy i szpiegzy, wysyłani za granicę by znaleźć drogę dla upragnionych rzeczy”) – T. Hobbes, *Leviathan, Chapter VIII (Of the virtues commonly called intellectual; and their contrary defects virtue)*, red. J. Plamenatz, Oxford 1969, s. 103.

o ile są wystarczająco przebiegłi i skryci. Sprawiedliwość jest nieosiągalna, a jej pozory (np. surowe lub okrutne egzekucje) mają służyć mamieniu lub zastraszeniu ludu. Dyscyplina, jaką on ceni, to dyscyplina wojskowa. Opanowanie także traktowane jest instrumentalnie, a umiar odrzucony.

Virtù w rozumieniu Machiavellego, w najlepszym razie reprezentuje podupadłą tradycję rzymską, albo jej pewną część i to raczej tę, którą kontynuowało imperium rzymskie w najgorszych okresach cesarstwa. Posługiwanie się podstępem, zdradą oraz przemocą, orzekanie winy zbiorowej całych ludów, łamanie prawa narodów było także udziałem rzymskiego senatu i władzy imperium rzymskiego. Nie należy przeczyć, że wyrafinowane metody podboju i dążenie do panowania nad ówczesnym światem, wilcza rywalizacja – to praktyki Rzymian, których Machiavelli nie wymyślił, a tylko je sugestywnie uwydatnił. Ten sposób postępowania był w części przenoszony w sferę rządów nad obywatelami i poddanymi. Pojmowanie więc *virtù* przez Florentczyka posiada częściową ewidencję w długich dziejach państwa rzymskiego.

Cnota polityczna, w rozumieniu Machiavellego, podporządkowana jest wartościom zewnętrznym (zdobywaniu korzyści osobistych, dominacji, popularności). Dziedzictwo jego *virtù* stanowią relatywizm i utilitaryzm. Fakt, że wiara i moralność oceniane są przezeń z utilitarnego punktu widzenia, ten wniosek pośrednio potwierdza.

Machiavelli mierzy materialnym sukcesem (zwycięstwem, popularnością lub władczą pozycją) jakościowo różne, wyższe od nich wartości. Prototypowym nosicielem *virtù*, poszukiwanym szczęściarzem wydaje się być raczej działający zuchwale, sprytnie i łaskawie dla ludu, oświecony tyran. Za miarodajną (w świecie polityki) przyjął on bowiem prymitywną skalę wartości dosyć upośledzonego ludu czy tyranów⁴¹.

U książąt (a więc w klasie władczej) *virtù* implikuje gotowość do czynienia zła moralnego. W przypadku nowych książąt (*Il principe nuovo*) „dobroć nie wystarcza”. Dobroć zaś jest cnotą etyczną i zarazem polityczną ludu („cnotą ogółu”), choć nie jest nią u władców czy rządzących. Wspomniana dobroć podtrzymywać ma „dobre porządki czy urządzenia”. A więc kiedy występuje w ludzie, to jako zaszczipiona tam przez *dzielnego* księcia. Tak samo przywary i zepsucie ludu, brak wojowniczości i cnót wojskowych, stanowi pochodną zaniedbań rządzących.

Wewnętrzna „giętkość” rządzących oraz „plastyczność, podatność na kształtowanie” plebsu stanowią parę. W obrazie świata Machiavelle-

⁴¹ Inna rzecz, że taka prymitywna skala wartości nie aż tak rzadko stanowi rzeczywistą przesłankę zachowania wielu ludzi w świecie polityki. A tyrańskie postawy drzemać mogą nieomal w każdym człowieku.

go istnieć mogą tylko zniewalający i zniewalani, zło mniejsze lub większe, przemieszane z dobrem, wielcy i mali grzesznicy, książęta, możni i lud. W tym świetle trzeba spoglądać na jego „nowy republikanizm”.

Wolność pozytywna i oddany wolności republikanin?

Wedle Machiavellego do uzyskania wolności pozytywnej (a tą dla niego w szczególności jest – powiedzmy – wolna, dobrze prosperująca republika) potrzeba wielu rzeczy. Warunkiem większej wolności w życiu zbiorowym są zarówno odpowiednie instytucje, regulacje prawno-ustrojowe, jak i dyspozycje oraz umiejętności nazywane cnotami, lecz jego rozumienie cnót politycznych (i obywatelskich), co powyżej przedstawialiśmy, pozostaje z gruntu odmienne niż w tradycji klasycznej: cnoty klasyczne, podobnie jak i cnoty chrześcijańskie zostały przezeń zrelatywizowane i zinstrumentalizowane.

Wedle Skinnera⁴² wolność tworzy rodzaj zakotwiczenia politycznej teorii Machiavellego i ukierunkowuje jego ocenę wartości rozmaitych typów ustrojów. I jedynie republika, wedle tego odczytania, ma wyrażać preferencję Machiavellego oraz osiąga trwały stan wolności⁴³. Dzięki ogromnemu doświadczeniu w dyplomacji Machiavelli miał rozpoznać w ówczesnej monarchii francuskiej wzorzec polityki wewnętrznej zorientowanej na bezpieczeństwo. W *Rozważaniach poświęconych ustrojowi republikańskiemu* wybrane jego wzorce zostają zestawione z najlepszym wówczas wariantem monarchii po to, by pokazać, że nawet najdoskonalsza monarchia pozbawiona jest pewnych cech charakterystycznych dla właściwie zbudowanej republiki. I już to przesądza o przewadze ustroju republikańskiego. Machiavelli utrzymuje, że największą zaletą monarchii francuskiej i jej króla jest stosowanie się do prawa i korzystanie z parlamentaryzmu. Dzięki prawu monarchia ta miała być zrównoważona i umiarkowana. Podkreślał on rolę parlamentu paryskiego, stanowiącego przeciwwagę dla wadliwych posunięć króla oraz arystokracji. Stąd tyrańskie zapędy króla i możliwych dzięki instytucjom prawa oraz parlamentu były powstrzymywane, chroniąc ludność królestwa.

A jednak, mimo poszanowania prawa – jak streszcza wywód Machiavellego Nederman – także w instytucjonalnych ramach tej monarchii wolność całej wspólnoty (*vivere libero*) nie może być osiągnięta i utrzyma-

⁴² Do którego Nederman tak chętnie się odwołuje.

⁴³ Por. C. Nederman, *op. cit.* – punkt *The Discourses on Livy: Liberty and Conflict*.

na. Król, nie mogąc zadowolić powszechnego pragnienia wolności, musi znajdować rozwiązanie zastępcze. Machiavelli dociekał, jakie namiastki wolności są osiągalne w ustroju jednowładczym. Dochodził do wniosku, że to tylko nieliczne jednostki chcą wolności jako takiej po to, aby rozkazywać innym; ci stronnicy wolności zaś – jak był przekonany – są na tyle nieliczni, iż mogą zostać usunięci lub przekupieni udziałem w zaszczytach. W opinii Machiavellego przeważająca większość ludu myśli wolność z bezpieczeństwem, wyobrażając sobie pierwszą jako tożsamą z drugą. Zatem większość wywodząca się z ludu pragnie wolności by bezpiecznie żyć (*vivere sicuro*). Jakkolwiek król nie może dać wolności prawdziwej, to jednak jest w stanie zadośćuczynić ludowej potrzebie bezpieczeństwa:

Co się tyczy drugiego z najgorętszych pragnień ludu – pragnienia wolności – to władca, nie będąc w stanie go zaspokoić, winien zbadać jego przyczyny. Przekona się wówczas, że niewielka część ludu pragnie wolności, aby móc rozkazywać innym, a cała reszta – to znaczy olbrzymia większość – pożąda jej jedynie dlatego, aby bezpiecznie żyć. W republikach wszelkich odmian do władzy nie dochodzi nigdy więcej jak czterdziestu lub pięćdziesięciu obywateli...

Jeśli zaś chodzi o tych, którym wystarcza bezpiecznie życie, łatwo jest ich zadowolić przez ustanowienie porządków i praw zapewniających zarówno silną władzę książęcą, jak i bezpieczeństwo publiczne. Jeśli tak właśnie władca postąpi, a poddani przekonają się, że pozostaje on zawsze wierny obowiązującym prawom, kraj żyć będzie szczęśliwie i bezpiecznie⁴⁴.

Mimowolną poniekąd konsekwencją życia zorientowanego na bezpieczeństwo jest rozbrojenie ludu. Machiavelli ocenia to zagadnienie niezależnie od kwestii „jak wielkie nie byłoby królestwo”. Król Francji prosperuje dzięki usługom obcych najemników. Wszystko to wynika z rozbrojenia jego ludu i zamysłu rządzącego, by cieszyć się bezpośrednią korzyścią płynącą z grabienia swego ludu oraz jego starań, by uniknąć niebezpieczeństw raczej wymaginowanych niż tych rzeczywistych. A więc jednowładca nie czyni tego, co należy, a co mogłoby zapewnić obywatelom i państwu trwałe szczęście. Taki stan częściowego bezładu, niekiedy może przez pewien czas trwać o ile natrafi na czasy spokojne. Lecz wcześniej czy później nadejdzie czas, który doprowadzi w odmiennych okolicznościach do straty i nieodwracalnej ruiny.

Ustrój monarchiczny zorientowany na bezpieczne życie nigdy nie może stanowić odpowiednich ram instytucjonalnych dla wolnego życia obywatelskiego, a zatem pozostaje tylko w znaczeniu zawężonym, a nie w pełni, politycznym i obywatelskim. Z jednej strony Machiavelli podkreślał niezastąpiony charakter uzbrojenia ludu i wojsk własnego zacią-

⁴⁴ N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 59–60.

gu, z drugiej wskazywał, że wolność zbiorowa, czyli wolność obywateli nie daje się na dłuższą metę utrzymać bez takiego uzbrojonego w oręż ludu. To właśnie lud wyposażony w broń (milicja obywatelska) ma pozo-
stawać ostatecznym gwarantem, że żaden rząd ani żaden uzurpator nie
będzie ludności tyranizował. Machiavelli argumentował:

Wedle mej oceny, kto potępia tarcia pomiędzy Nobilami i Plebsem wydaje się
czepiać samej tej rzeczy, stanowi pierwszą przyczynę Rzymskiego trzymania
się wolności... I ten nie uświadamia sobie, że w każdej republice istnieją dwie
stałe dyspozycje, ta należąca do ludu i ta u możnych, i że wszelkie prawodaw-
stwo faworyzujące wolność bierze się z niezgody między nimi⁴⁵.

Niebędące republikami reżimy – wedle Nedermana⁴⁶ – z uwagi na
eliminowanie lub ograniczanie dyskursywnych praktyk ostatecznie opie-
rają się na przymusie dominacji i mogą być skorygowane jedynie przy
użyciu przemocy.

Znamy wywody Machiavellego, w których usiłował on dowodzić,
że lud, w obecności i pod wpływem odpowiednich mówców, mających
cechy przywódcze, potrafi podejmować korzystne dla siebie, i w tym
ograniczonym znaczeniu, decyzje racjonalne. W naszej ocenie wszakże,
daleko stąd jeszcze do pochwały praktyki komunikacyjnej i parlamenta-
ryzmu, jakie pojawiły się właściwie dopiero w drugiej połowie XX wieku.
Przypisywanie, także w tym względzie demokratycznego prekursorstwa
Machiavellemu, nie jest w naszych oczach, bardziej wiarygodne niż jego
prekursorstwo względem populizmu typu nazistowskiego czy retoryki
przywódców radzieckich.

227

Lud jako konserwator wolności republikańskiej

[...] ową niestałość, którą historycy zarzucają pospólstwu, można zarzucić rów-
nież poszczególnym ludziom, a zwłaszcza władcom. Bowiem każdy, kogo nie
powstrzymują prawa, zdolny jest popełnić te same błędy, które popełnia roz-
szalały tłum⁴⁷.

Wedle Machiavellego nie ma ludzi lepszych ni gorszych w sensie
moralnym, bardziej czy mniej sprawiedliwych ze swej natury, powołan-
ych do sprawowania rządów. W szczególności roszczenia tego rodza-

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Niccolò Machiavelli, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, punkt 7.

⁴⁷ D I 58.

ju, przedstawiane przez myślicieli klasycznych czy historyków rzymskich, a oznaczające negatywną ocenę kwalifikacji moralnych ludu, uznaje on za bezpodstawne. Tak streszczone stanowisko Florentczyka oznacza ponadto:

Primo – że właściwe cnoty polityczne, co najwyżej pośrednio mają tu związek z kwalifikacjami moralnymi. Secundo – sztuka rządzenia jest dlań zagadnieniem techniczno-pragmatycznym oraz zakłada pewne sprawności intelektualne, giętkość oraz przebiegłość (która posiada tylko niewiele elementów wspólnych z roztropnością w rozumieniu Arystotelesa). Tertio – wolność w jego rozumieniu to raczej wolność od moralnych więzów, od krępujących wierzeń czy przekonań moralnych; stąd nasuwa się ponownie wniosek, że Machiavelli kwestionuje wolność wewnętrzną (w rozumieniu klasycznym i chrześcijańskim), która stanowiła wcześniej warunek poczuwania się do winy, odpowiedzialności, skruchy itd.

To stwierdzenie czyni dopiero bardziej zrozumiałym naturalistyczne (i wąsko racjonalistyczne) ujmowanie przezeń całych ludzkich zbiorowości oraz redukcyjną psychologię ludzkich jednostek.

Quentin Skinner w swych pracach⁴⁸ sugerował, że Machiavelli jest w pewnym zakresie prekursorem liberalnego pojęcia wolności negatywnej... Sądzę, że może to być prawdą tylko w wąskim sensie odseparowania się od sporów o dobro najwyższe. Zapytajmy wprost: co ma do powiedzenia Machiavelli na temat wolności negatywnej?

Chyba głównie należałoby tutaj zwrócić uwagę na jego charakterystykę odpolitycznionego ludu jako zajętego swoimi prywatnymi, osobistymi sprawami. Ludu, który znajduje swoją porcję wolności w bezpieczeństwie, stabilności. Ten bierny udział w „wolności” sprowadza się do niepodlegania represjom i nadmiernej eksploatacji. W tym ograniczonym znaczeniu Machiavelli może być traktowany jako protodemokrata i osobliwy prekursor myśli liberalizmu.

W encyklopedycznej syntezie myśli politycznej Machiavellego John Najemny streszcza zawartość *Rozważań*, skupiając się na walorach obrony republikanizmu ich autora⁴⁹. Czyniąc częściowe ustępstwo na rzecz tej i jej podobnych interpretacji, przedstawimy pewne argumenty Machia-

⁴⁸ Także w monografii *Wolność przed liberalizmem*, tłum. A. Czarnecka, Toruń 2013, s. 60.

⁴⁹ J.M. Najemny, *Society, Class, and State in Machiavelli's Discourses on Livy*, [w:] *The Cambridge Companion to Machiavelli*, red. J. Najemny, Cambridge–New York 2010.

vellego, mogące przekonywać także i bardziej tradycyjnie usposobionych stronników rozwiązań republikańskich.

W *Przedmowie do I Księgi Rozważań* mowa jest o tym, że autor znalazł się na „ścieżce, po której jeszcze nikt nie stąpał”. Chodzi tu o ścieżkę myślową oznaczającą nowatorstwo w badawczym myśleniu o społecznych podstawach polityki, rządzenia oraz terytorialnych podbojów w powiązaniu ze społecznymi uwarunkowaniami, interesami klasowymi oraz przebiegiem konfliktów przesądzającym o powodzeniu czy upadku państw. Trzy księgi *Rozważań* poświęcone są określonym tematom⁵⁰. Pierwsza skupia się na instytucjonalnych urządzeniach i porządkach w kontekście polityki wewnętrznej republikańskiego Rzymu, na jego prawodawstwie, ustroju, regulacjach dotyczących polityki oraz religii, „które podtrzymywały *virtù* przez tak wiele wieków” (I.1).

Księga druga koncentruje się wokół rozwoju Imperium Rzymskiego i poddaje analizie problemy militarne, metody prowadzenia wojen, role piechoty, kawalerii, fortec, stosunków z podbitymi ludami, kolonizację, dyscyplinę w armii. Ponadto (w D II 19) dyskutuje się kwestię podbojów – czy są one opłacalne dla podbijających? W D II.2 Machiavelli przypisuje starożytnym religiom szczególne umiłowanie wolności, które miało manifestować się w zaciekłości podczas walki zbrojnej. Taka postawa w ocenie Florentczyka, stanowić miała wynik okrutnych ofiar kultowych i surowych ceremonii wzbudzających u widzów hart ducha, tężyznę cielesną oraz uznanie zarówno dla światowej sławy, jak i przywiązanie do własnej ojczyzny. Idąca z tym w parze gotowość do poświęceń została skonstrastowana z cnotami chrześcijańskimi, z łagodnością, pokorą, odwodzącymi obywateli od dążenia do ziemskiej chwały. I wreszcie Księga trzecia traktuje o udziale jednostek w wielkości Rzymu, szczególnie w zakresie wojennej taktyki oraz rozkazów, lecz często odbiega od tej problematyki, np. w długim rozdziale III.6 poświęconym konspiracjom i podstępным zamachom.

Autor analizuje zagrożenia ustroju republikańskiego, z perspektywy możliwych oraz ich ambicji. Czynnikiem poruszającym dzieje republik, napędem przemiany ich form wewnątrz-ustrojowych są wewnętrzne konflikty, wynikłe z rywalizacji. Wiedzie to do przemian form sprawowania rządów, poddawania próbom ich zdolności przetrwania, obrony i ekspansji. Rozgrywa się to w nieustającym antagonizmie pomiędzy nobilami (*ottimati*) oraz politycznie zorganizowaną klasą średnią (*popolo*). Już w 9 rozdziale *Księgi* Machiavelli wskazał cele tych klas: podczas gdy *popolo* pragnie zazwyczaj jedynie tego, aby nie podlegać uciskowi ze strony

⁵⁰ Zob. szczeg. D I.1; II przedm. i III.1.

ottimati, to ci usiłują zapanować nad ludem i go zdominować, podobnie jak to czyni najczęściej jedynowładczy książę. Moźni, podobnie jak książę pragną przywilejów i honorów, nie dbając o interesy innych.

W D I.2 Machiavelli twierdzi, że konflikt (czy rozdział interesów) pomiędzy rzymskim plebem a senatem doprowadził republikę do „doskonałości”. Za monarchii rządzących Tarkwiniusz nobiles zostali stłamszeni, poddani uciskowi, lecz za rządów republikańskich zaczęli „wypluwać swoją truciznę na plebs”, prowokując jego wzburzenie i wrogość. „Bezpieczeństwo plebsu” potrzebuje instytucji trybunów ludowych, stanowiącej gwarancję dlań dzięki prawu weta w sytuacji zagrożenia. Oceniając wysoko trybunów, dzięki którym republika miała zostać udoskonalona, Machiavelli polemicznie odciął się od opinii przeważającej wśród florenckich możnych (*ottimati*). Wyrażali oni podziw dla wewnętrznego pokoju republiki Wenecji oraz potępiali Rzym za wewnętrzny chaos [*tumultuaria*]. W D I.4 Machiavelli nie tylko bierze w obronę Rzymską Republikę, ale – formułując jedną z głównych idei *Rozważań* – silnie argumentuje, że „kto potępia te konflikty [*tumulti*] między nobilami a plebem, wydaje się krytykować główną przyczynę utrzymywania się wolności w Rzymie”⁵¹.

230

Nie miejsce tu na polemikę z poglądem, że (klasowe) konflikty wewnętrzne w ludzkich społeczeństwach są czymś nieuniknionym i w tym sensie naturalnym oraz wspólną liberalom oraz Machiavellemu tezę, iż najlepszą rzeczą, jaka w tym zakresie można osiągnąć jest utrzymywanie tych konfliktów w pewnych instytucjonalnie ograniczonych ramach⁵². Można się zgodzić z powyższym rozumowaniem florenckiego myśliciela przynajmniej w tym zakresie, że nowsze polityczne usiłowania eliminacji tych konfliktów zazwyczaj prowadziły do straszliwych zbrodni np. w Kambodży czy w Związku Radzieckim.

Jeśli pominęlibyśmy zachęty formułowane przez Machiavellego do: imperialnych podbojów, wyboru pomiędzy byciem obrabowanym i rabusiem, również pochwały przemocy oraz podstępności⁵³, to niektóre jego prawne, proceduralne czy instytucjonalne propozycje można by uznać za pomysłowe i w pewnym zakresie akceptowalne.

⁵¹ J. Najemny, *op. cit.*

⁵² Ciekawą dyskusję na ten temat znajdujemy np. w rozdziale trzecim książki H. Mansfielda, *Machiavelli's Virtue*, Chicago–London 1996, pt. *Burke and Machiavelli on Principles in Politics*.

⁵³ Tego rodzaju abstrakcję znajdujemy m.in. w przywoływanej książce A. Riklina.

Dostrzegamy bowiem pewien sens w obronie obywateli przed uciśkiem, obronie zakładającej rywalizację (aktualnych czy potencjalnych) elit. Wszak na tym opiera się pokojowe przekazywanie władzy we współczesnych społeczeństwach demokratycznych, w intencji zorientowanych na rządy prawa. Jednakże sama rywalizacja partyjna, jak pokazują liczne doświadczenia, nie stanowi gwarancji wolności politycznej. Ponadto potrzeba np. prawnych gwarancji istnienia opozycji i jej prawa do zabierania głosu. Równie potrzebna jest edukacja humanistyczna i polityczna, bez których debaty parlamentarzystów albo będą na niskim poziomie albo pozostaną niezrozumiałe dla głosującej większości. Dopiero takie postawienie sprawy czyni bardziej prawdopodobnym rozwiązywanie trudnych problemów społecznych na drodze debaty.

Co do argumentów Machiavellego przekonujących o nieodzowności uzbrojenia ludu, to można także tu doszukać się jakiegoś racjonalnego jądra. Można bowiem, jeśli tak na to spojrzeć, przypisać mu chęć wyposażenia obywateli w zdolność obrony i oporu przed nieuczciwymi rządzącymi czy przed zakusami zepsutej, zwyrodniałej klasy politycznej.

Zapewne warto podejmować taką próbę selektywnego, życzliwego odczytywania owych elementów jego myśli politycznej. Jednakże pozostaje problem pogodzenia tychże elementów z tym, co niewątpliwie stoi z nimi w kolizji. Mamy tu na względzie przede wszystkim to, o czym powyżej pisaliśmy – przekonanie o twórczym znaczeniu przemocy⁵⁴, agresji, gwałtu i oszustwa. Aby ten aspekt lepiej naświetlić, odwołamy się do Arystotelesa.

W swej *Polityce* (VII 2-3) Arystoteles rozważa kwestię możliwości, jakie daje posługiwanie się przemocą. Zastanawia się także nad popularnym wówczas (i dzisiaj) poglądem, że tylko „despotyzm i tyrania zapewniają szczęście”. Ujarczanie sąsiadów, podboje w wojennych wyprawach, przymus czy przemoc, narzucające obywatelom władzę despotyczną – oto środki rzekomo wiodące do prawdziwego szczęścia⁵⁵. Posługiwanie się gwałtem, oszustwem i przemocą to wyróżniki władzy tyrańskiej. Stagiryta zapytuje: Czy tyran posiada moc osiągnięcia wszystkich, ważnych dla szczęścia celów czy dóbr? Czy władza nad wszystkimi wiedzie do tego celu? Czy ten, kto potrafi zachowywać władzę dla siebie, nie powinien się z nią z nikim dzielić? Czy nie powinien liczyć się z sąsiadem, krewnymi, rodziną, przyjaciółmi?

⁵⁴ Por. rozdział drugi książki P. Manenta, *Intelektualna historia liberalizmu*, pt. *Machiavelli i twórcza siła zła*, tłum. M. Miszański, Kraków 1994.

⁵⁵ Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 186.

Kto tak mówi, może ma i słuszość, jeśli dla tych, co grabież i przemoc uprawiają, jest istotnie osiągalne najwięcej pożądane dobro życia. Ale to jest chyba niemożliwe, a założenie takie jest błędne. [...] Kto od wykroczenia zaczyna, ten nie potrafi tego później tyle naprawić, ile już złego uczynił odstępując od cnoty.

W tych słowach Arystoteles wydaje wyrok na tyrana: w jego opinii, bowiem, to prawo natury przesądza o tym, że jego życie nie może być owocne, jego sposób postępowania – konieczności – chybia celu, którym jest szczęście.

Natomiast mniemanie, że każde panowanie jest despotyzmem, nie jest słuszne, bo różnica między panowaniem nad wolnymi a panowaniem nad niewolnikami nie jest mniejsza aniżeli różnica między ludźmi wolnymi z natury a niewolnikami z natury⁵⁶.

Machiavelli najwyraźniej jest przeciwnego zdania od Arystotelesa. Przemoc uznaje – przynajmniej dla silnego rządzącego – za nieuniknioną. Dla niego każde panowanie jest despotyzmem, zaś różnica między ludźmi wolnymi z natury a niewolnikami z natury – praktycznie dlań nie istnieje. Stąd jest on dość osobliwym obrońcą ludu, także i ludu o niewolniczej mentalności.

Wolność negatywna

Wolność negatywna posiada wiele aspektów i form przejawiania się. Wzięta z osobna i uczyniona wolnością nadrzędną lub jedyną ważną może mieć konsekwencje destruktywne (tak odczytuję przesłanie *Traktatu o wolności* Legutki). Wolność od przemocy to m.in. wyrzeczenie się przemocy w walce politycznej o własne prawa w sposób pokojowy, czy przez nieposłuszeństwo obywatelskie. Machiavelli okazywał lekceważenie dla chrześcijan, którzy przemocy się wyrzekali. Obwinał ich o słabość. Niezdolność czy niechęć do krzywdzenia innych uznawał za słabość i poważną wadę dla kogoś, kto chce pozostać wolny czy sprawować władzę.

Wyobraźnia Machiavellego pozostawała zamknięta na możliwość istnienia takiego przywódcy ludu, jak Mahatma Gandhi. Idea sprzeciwu wobec władzy niesprawiedliwej, a tym bardziej władzy tyrańskiej nigdy nawet mu nie zaświtała w głowie. Co więcej samo pojęcie sprawiedliwości traktował on jako element sprytnej retoryki. W sumieniu dostrzegał słabość ludzkiego umysłu, niezdolnego do walki o własne interesy.

⁵⁶ *Ibidem*.

Walka, wojna, przemoc, podstęp, rozmyślne kłamstwo, oszukiwanie innych – te wszystkie zjawiska uznawał za nieusuwalne cechy i manifestacje ludzkiej natury, ujawniające się zarówno w relacjach między państwami czy narodami, jak i w stosunkach międzyludzkich. Machiavelli jest myślicielem, który poszukując skuteczności w realizacji pewnych celów pozytywnych, bodajże jako pierwszy zaczął usprawiedliwiać wszelką przemoc i oszustwo, ograniczone jedynie względami na rzeczoną skuteczność.

Jego ponura wizja świata ludzkiego, nie przeszkodziła mu wprowadzić w poszukiwaniu modelowej republiki, która miała stanowić ucieleśnienie realistycznie pojmowanej wolności. Lecz wynik tego poszukiwania, z powyżej wskazanych racji, pozostaje problematyczny.

Bibliografia

Pisma Machiavellego⁵⁷

- (1506–1516) *I Capitoli [in Raccolta di opere]*, [w:] *Tutte le opere, a cura di Mario Martelli*, Sansoni Editore, Firenze 1993.
- (1513) *Il Principe*; Księżę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza, tłum. W. Rzymowski, Warszawa 1993.
- (1512–1517) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*; Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2009.
- (ok. 1518) *Mandragora*; *Mandragora, czyli napój zapładniający*, tłum. E. Boyé, Warszawa 1986.
- (ok. 1518) *Novella di Belfagor arcidiavolo*; *O Belfagorze arcydiabie*, tłum. J. Gałuszka, [w:] *Wybór pism*, oprac. K. Żaboklicki, Warszawa 1972, s. 1065–1074.
- (1520) *Vita di Castruccio Castracani da Lucca*; *Żywot Castruccia Castracaniego z Lukki*, tłum. J. Malarczyk, [w:] *Wybór pism*, oprac. K. Żaboklicki, Warszawa 1972, s. 668–700.
- (1521) *Dell'arte della guerra*; *O sztuce wojny*, tłum. A. Szopińska, Warszawa 2008.
- (1521–1525) *Istorie fiorentine*; *Historie Florenckie*, tłum. K. Estreicher, oprac. S. Wiślak, B. Bielańska, Warszawa–Kraków 1990.
- (1525) *Clizia*, edizione di riferimento: *Clizia*, a cura di Guido Davico Bonino, collezione di teatro 216, collana diretta da Paolo Grassi e Gerardo Guerrieri, Giulio Einaudi editore, 1977.

⁵⁷ Podaję w następującej kolejności: powstanie dzieła i jego tytuł oryginalny, najlepszy dostępny polski przekład, jeśli istnieje.

Inne ważniejsze przekłady polskie

Wybór pism, opracował K. Żaboklicki, wstępem opatrzył Jan Malarczyk, tłum. różni, Warszawa 1972.

„Zachęta do pokuty” oraz inne listy Machiavellego, „Kronos” 2011, nr 3(8), s. 5–23.

Ważniejsze przekłady na inne języki

Machiavelli N. (1970), *The Discourses*, red. i wprowadzenie B. Crick.

Machiavelli N. (1985), *The Prince*, tłum. H. Mansfield.

Machiavelli N. (1988), *Florentine Histories*, tłum. L.F. Banfield, H. Mansfield.

Machiavelli N. (1998), H.C. Mansfield, N. Tarcov, Chicago.

Machiavelli N. (2003), *The Art of War*, red. i tłum. Ch. Lynch.

Machiavelli N. (2006), *El Principe/The Prince: Comentado Por Napoleon Bonaparte/Commentaries by Napoleon Buonaparte*, tłum. na hiszpański Marina Massa-Carrara.

Ważniejsze opracowania polskie oraz opracowania przełożone na język polski

234

Książki

Grzybowski K., Malarczyk J., Baszkiewicz J., Kłoskowska A., Ryszka F. (praca zbiorowa), *Niccolò Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*, Warszawa 1973.

Kłoskowska A., *Machiavelli jako humanista na tle włoskiego Odrodzenia*, Łódź 1954.

Malarczyk J., *U źródeł włoskiego realizmu politycznego. Machiavelli i Guicciardini* [rozprawa habilitacyjna], Lublin 1963.

Maneli M., *Machiavelli*, Warszawa 1968.

Piekarski R., *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2007.

Riklin A., *Niccolò Machiavellego nauka o rządzeniu*, tłum. H. Olszewski, Poznań 2000.

Viroli M., *Uśmiech Machiavellego. Biografia*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2006.

Artykuły lub rozdziały w książkach

Bartyzel J., *Makiawelizm*, <http://www.konserwatyzm.pl/encyklopedia.php?id=106>.

Berlin I., *Oryginalność Machiavellego*, tłum. Z. Dorosz, „Literatura na Świecie” 1986, nr 6, s. 221–222.

Fiktus P., *Interpretacje wirtu Niccolò Machiavellego w nauce polskiej*, Wrocławskie Studia Erazmiańskie (Studia Erasmania Wratislaviensia), red. M. Sadowski, P. Szymaniec, Wrocław 2008.

Grzybowski K., *Wstęp* [1970], [w:] N. Machiavelli, *Książę*, tłum. W. Rzymowski, wyd. 2, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1979.

- Łagowski B., *Makiawelizm uciśnionych*, [w:] R. Piekarski (red.), *Cnoty polityczne dawniej i obecnie*, Gdańsk 1997.
- Łagowski B., *W stronę Monteskiusza czy Machiavellego?*, [w:] B. Łagowski, *Liberalna kontrrewolucja*, Warszawa 1994.
- Malarczyk J., *Wstęp* [1972], [w:] N. Machiavelli, *Wybór pism*, oprac. K. Żaboklicki, Warszawa 1972.
- Manent P., *Machiavelli i twórcza siła zła*, [w:] P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszański, Kraków 1994.
- Mocek S., *Makiawelizm*, [w:] S. Mocek, *Moralne podstawy życia politycznego*, Warszawa 1997.
- Piekarski R., *Przewrotny realizm polityczny Machiavellego*, „Pieniądze i Więź” 2012, nr 2(55), wersja poprawiona w: R. Piekarski, *Makiawelizm, patologia ducha, sacrum i polityka*, Sopot 2016.
- Piekarski R., *Virtù Machiavellego odczytana z dzisiejszej perspektywy*, „Pieniądze i Więź” 1999, nr 3(4).
- Strauss L., *Czym jest filozofia polityki?*, tłum. R. Piekarski i H. Leszczyński, [w:] R. Piekarski (red.), *Czym jest filozofia polityki?*, Gdańsk 1999.
- Strauss L., *Czym jest filozofia polityki?*, tłum. R. Piekarski i H. Leszczyński, [w:] D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta (red.), *Współczesna filozofia polityki*, Kraków 2003, s. 63–76.
- Strauss L., *Trzy fale nowożytności*, tłum. W. Madej, „Res Publica” 1988, nr 11(17).
- Waśkiewicz A., *Solidarność wedle Machiavellego*, „Rzeczpospolita” 25.06.2005.

Inne

- Kaplan R., *Polityka wojowników. Dlaczego przywództwo potrzebuje pogańskich wartości?*, tłum. J. Ruszkowski, Warszawa 2009.
- Rzegocki A., *Racja stanu a polska tradycja myślenia o polityce*, Kraków 2008.
- Skinner Q., *Wolność przed liberalizmem*, tłum. A. Czarnecka, Toruń 2013.
- Waśkiewicz A., *Interpretacja teorii politycznej. Spór o metodę we współczesnej literaturze anglosaskiej*, Warszawa 1998.

Ważniejsze opracowania obcojęzyczne

Książki

- Fischer M., *Well-Ordered License: On the Unity of Machiavelli's Thought*, 2000.
- Herzog D., *Cunning*, New Jersey 2008.
- Mansfield H.C. jr., *Machiavelli's New Modes and Orders. A Study of the Discourses on Livy*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2001.
- Mansfield H.C. jr., *Machiavelli's Virtue*, Chicago–London 1996.
- Meinecke F., *Die Idee der Staatsrason in der heuren Geschichte*, Munchen–Berlin 1924.
- Strauss L., *Thoughts on Machiavelli*, Seattle–London 1969.
- Viroli M., *Machiavelli and the Republican Idea of Politics*, [w:] G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (red.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge 1990, s. 163–164.

Artykuły w pismach lub rozdziały w książkach

- Femia J.V., *Machiavelli*, [w:] D. Boucher, P. Kelly (red.), *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, Kraków 2008.
- Fischer M., *Machiavelli's Political Psychology*, „The Review of Politics” 1997, vol. 59, nr 4, s. 789–829.
- Kaplan R. D., *Pagan Ethics of War The World of Achilles: Ancient Soldiers, Modern Warriors*, „The National Interest” 2001/2002.
- Kristol I., *Machiavelli and Profanation of Politics* (1961), przedruk w: I. Kristol, *Reflections of a Neoconservative: Looking Back, Looking Ahead*, New York 1983.
- Leopardi G., *Tutte le opere: Le poesie e le prose*, red. F. Flora, Verona 1968.
- Pangle T.L., Ahrens Dorf P.J., *Niccolò Machiavelli*, [w:] T.L. Pangle, P.J. Ahrens Dorf, *Justice among Nations. On the Moral Basis of Power and Peace*, University Press of Kansas, Kansas 1999.
- Parel A.J., *Question of Machiavelli Modernity*, „The Review of Politics” 1991, vol. 53, nr 2, s. 320–339, <http://www.jstor.org/discover/10.2307/1407757?uid=3738840&uid=2&uid=4&sid=21103259806221>.
- Patapan H., *I Capitoli: Machiavelli's New Theogony*, „The Review of Politics” 2003, vol. 65.
- Peres Monteiro N., *Machiavelli's Morality*, <http://home.uchicago.edu/~monteiro/works/machiavelli-essay.pdf>.
- Pocock J.G.A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, London 1975.
- Prezzolini G., *The Christian Roots of Machiavelli's Moral pessimism*, „Review of National Literatures” 1970, vol. 1.
- Scharfstein B.A., *Amoral Politics. The Persistent Truth of Machiavellism*, New York 1995.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, t. 1, Cambridge 1978.
- Strauss L., *Niccolò Machiavelli*, [w:] L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago–London 1986.

Opracowania encyklopedyczne

- Dietz M.G., *Machiavelli, Niccolò (1469–1527)*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 4.
- Najemy R (red.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge–New York 2010.
- Nederman C., *Niccolò Machiavelli*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/machiavelli/>

Ważniejsze komentarze i dyskusje dawniejsze

- (1740) *L'Antimachiavel*, Autor: Voltaire & Friedrich II der Große, edizione di riferimento: Frédéric II (roi de Prusse; 1712–1786), *Oeuvres*, vol. 1, A Postdam: aux dépens des associés, 1805.

(1873) *Machiavelli e la sua dottrina politica*, Autor: Pasquale Stanislao Mancini, edizione di riferimento: „Diritto internazionale – Prelezioni, con un saggio sul Machiavelli, di P. S. Mancini, Professore Ordinario di Diritto Internazionale, Pubblico e Marittimo nella Università di Roma, Deputato al Parlamento, Napoli, presso Giuseppe Marghieri editore, strada Monteoliveto nr 37, 1873.

Pozostałe cytowane publikacje

Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.

Kaczorowski P., *My i oni. Państwo jako jedność polityczna*, Warszawa 1998.

Legutko R., *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007.

Lilla M., *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. J. Mikos, Warszawa 2009.

Polibiusz, *Dzieje*, t. 1, tłum. i oprac. S. Hammer, Wrocław 2005.

Strauss L., *Natural Right and History*, Chicago–London 1971.