

המוסר של מקיאולי

הלי זמורה

בכל כתביו של ניקולו מקיאולי אין קטע "מקיאוליסטי" יותר, בוטה יותר, מזה הנמצא בחלק השלישי של היסטוריות פלורנטיניות. זהו נאום שהמחבר שם בפיו של מנהיג אנונימי של מרד עממי שאירע בפירנצה בשנת 1378. המנהיג מנסה לשכנע את המתקוממים, שאחרי כל מעשי האלימות שכבר ביצעו – הצתות, גניבות, ביזה וחילול כנסיות – תהיה זו שגיאה קשה לחדול מהם עתה. "אם אנחנו רוצים שימחלו לנו על טעויותינו הישנות" הוא אומר להם, "כדאי לנו לעשות טעויות חדשות, להכפיל את הרעות, להרבות את ההצתות ואת הגניבות, ולהתאמץ שיהיו לנו שותפים רבים למעשים האלה", שכן "במקום שבו רבים טועים, איש אינו נענש; ובעוד שעל שגיאות קטנות מקבלים עונש, על הגדולות והחמורות זוכים בגמול". ולאחר שנימק כך את קריאתו להסלמת האלימות, מוסיף המנהיג ומסביר לקהל את טבעו האמיתי של העולם שבו הם חיים:

מצער אותי מאוד כשאני שומע שהמצפון של רבים מכם נוקף אותם על הדברים שנעשו והם רוצים להימנע מלעשות את הדברים החדשים. אם זה נכון, בוודאי אינכם האנשים שהאמנתי שאתם, כי אסור שיבהילו אתכם לא מצפון ולא שם רע; כי מי שמנצחים, ותהיה אשר תהיה הדרך בה הם מנצחים, זו לעולם לא תמיט עליהם בושה... אם תתנו דעתכם לאופן התנהלותם של בני-האדם, תראו שכל המגיעים לעושר גדול ולעוצמה רבה,

הגיעו לכך או על ידי הונאה או על ידי כוח: ואחר כך, כדי להסוות את כיעורה של דרך הרכישה, הם משווים לה חזות מהוגנת על ידי כך שהם מכנים בשם המזויף של שכר את הדברים שגזלו במרמה ובאלימות. והנמנעים מן הדרכים האלה בגלל תבונה מועטה או בגלל טיפשות רבה מדי, טובעים תמיד בשעבוד ובעוני. כי המשרתים הנאמנים הם תמיד משרתים, והאנשים הטובים הם תמיד עניים; ומן השעבוד נחלצים לעולם רק הבוגדנים והנועזים, ומן העוני רק החמסנים והרמאים. כי אלוהים והטבע הציבו את כל מזלות בני־האדם באמצע שלהם, ושם הם חשופים למעשי הגזל יותר מאשר לחריצות, ולמלאכות הרעות יותר מאשר לטובות: מכאן נובע הדבר שבני־האדם טורפים זה את זה, ואלו שיכולים פחות, מצבם תמיד רע יותר. יש להשתמש אפוא בכוח כשניתנת לנו שעת הכושר לעשות כך... אני מודה שהמהלך הזה נועז ומסוכן; אך במקום שבו הצורך דוחק, ההעזה נשפטת כתבונה, ואנשים אמיצי לב לעולם אינם מתחשבים בסכנה שבדברים הגדולים, כי אותם המבצעים המתחילים בסכנה מסתיימים תמיד בגמול, ולעולם לא נחלצים מסכנה ללא סכנה.¹

הנאום איננו תמצית הגותו של מקיאווולי, אבל הוא מקיאווולי צרוף. אי־אפשר לטעות במקור הקול והרעיונות. הטון והתוכן, שניהם מוכרים היטב מכתבים אחרים. בולטת במיוחד הקרבה הרעיונית לנסִיך.² כמו בנסִיך, גם כאן מרחפת מעל הדברים תחושה של סכנה, של דחיפות, שמדרבנת לפעולה נחרצת, קיצונית, אלימה אם צריך, פראית אפילו – כדי להתגונן, לשרוד, ולשפר את הגורל. במצב כזה אין כל מקום למצפון מיוסר ולמוסר. אבל המצב הזה אינו ספציפי, אינו מוגבל לאנשים, לרגע ולמקום מסוימים. את הנימוקים שמעלה המנהיג אי־אפשר להרחיק ולתחום בתוך הקשר היסטורי ספציפי; את המרעום הרעיוני אי־אפשר לנטרל. הדוגמה הברורה ביותר לכך היא הטענה, המופיעה גם בכתבים אחרים של מקיאווולי, שעוצמה ועושר משיגים באמצעות הונאה או כוח או שניהם גם יחד. הטענה מנוסחת כאן כאקסיומה: כך סידרו את הדברים אלוהים והטבע. אפשר כמובן לבחור שלא להשתתף במאבק על העוצמה והעושר, אבל אי־אפשר להתחמק מתוצאותיה של בחירה זו: לטובים ולענווים לא מובטח כאן דבר מלבד שהחזקים יטרפו אותם ויירשו אותם. והעולם יישאר בדיוק כשהיה: כוחני, חסר מנוחה ונטול נחמה. דברים אלו, כך נראה, נותנים משנה תוקף להשקפה הנפוצה שלפיה מקיאווולי מייצג תפיסה דואליסטית של היחס בין אתיקה לפוליטיקה. כפי שטען בנדטו קרוצ'ה, מקוריותו של מקיאווולי טמונה בכך שגילה כי הפוליטיקה

היא תחום פעולה אוטונומי, משוחרר מאתיקה.³ הוגים אחרים פירשו בצורה שונה את עמדתו של מקיאווולי באשר ליחס בין מוסר לפוליטיקה. ישעיה ברלין טען, נגד קרוצ'ה, שמקיאווולי לא הבחין בין פוליטיקה לאתיקה, אלא בין שתי אתיקות.⁴ ג'נארו סאסו טען, נגד ברלין, שאצל מקיאווולי מתקיים מתח בלתי פתיר בין אתיקה לפוליטיקה.⁵ ובכך לא מתמצות הפרשנויות השונות: בין עמדות אלו ולצדן אפשר למצוא עוד מגוון גדול של קריאות אחרות.⁶

קביעותיו ואמרותיו של מקיאווולי בעניין היחס שבין פוליטיקה למוסר הן שהולידו את תדמיתו העממית כיורד-גיהנום, מורה לרשע, הוגה דעות ציני וחסר מצפון.⁷ כבר בשנת 1532, השנה שבה נדפס, אפשר למצוא התייחסות סרקסטית לנטיח כאל "ספר זהב של מוסר".⁸ ואמנם, עם הזמן התבסס מעמדו של מקיאווולי כאויב הציבור. בדרמה האליזבתנית הוא נקרא בתכיפות לגלם את תפקיד הרוע. "מקיאווולי הרצחני", מכנה אותו שייקספיר.⁹ ובמאה התשע-עשרה הוא מופיע כפרוטגוניסט ב"דו-שיח בשאול בין מונטסקייה ומקיאווולי" למוריס ז'ולי. תפקידו בספר, ששימש בסיס לפרוטוקולים של זקני ציון, הוא לייצג את העמדה הטוענת שלפוליטיקה אין ולא כלום עם מוסר.¹⁰

מטרתו של המאמר הנוכחי היא לטעון שמקיאווולי רואה דווקא זיקה הדוקה בין מוסר לפוליטיקה, אלא שזהו קשר לא-שגורתי, קשר שפורם את ההנחות המקובלות בדבר היחס שבין שני התחומים. הוא נגזר מתפיסתו הכוללת והמגובשת של מקיאווולי לגבי האדם ועולמו: עולמו של האדם בנוי כך שהפוליטיקה, אם תנסה להיות אתית, תשיג תוצאות הפוכות, ותהרוס את התנאים לקיום מוסרי. בכל הנוגע להסדרת החיים הציבוריים, ליצירת ביטחון ורווחה בחברה אנושית, אין זה מוסרי להיות מוסרי. זהו הממד האירוני של הפוליטיקה. הממד הטרגי הוא, שההפך מסוכן לא פחות. אם תזנח מלאכת השלטון את הדרכתו של המוסר, גם אז סביר שהתוצאות תהיינה עגומות. ובכל זאת, אף אם אין טוב מוחלט, עדיין יש הבדל של ממש בין הרע לרע יותר: הדרך היחידה ליצור תנאים לקיום אנושי מוסרי היא להשתית אותו על יסודות שברגיל נחשבים לא-מוסריים בעליל – כוח, אפילו אכזריות, והונאה. הפוליטיקה היא-היא העוגן של האתיקה, ולא רצוי שהמוסר ישמש לה מצפן. בכל מקרה לא יהיה זה עולם יפה וטוב. רחוק מכך. אבל אפשר ליצור אזורים ותקופות של יציבות, של ביטחון ורווחה סבירים. בהתחשב בטבעם של האדם ועולמו, גם הישג חלקי כזה הוא הצלחה גדולה. ואפילו העובדה שעצם ההצלחה הזאת נושאת בחובה את זרעי הכישלון אינה סיבה לייאוש ולבריחה מן האתגר האנושי הזה.

ב

אחד ההיבטים המרכזיים בהגותו של מקיאוולי על היחס בין פוליטיקה ומוסר מתגלה בגישתו אל הנצרות. יש לזכור שבמשך מאות שנים הייתה זו הנצרות שהגדירה במידה רבה את התחום והתכנים של המוסר במערב. אין זה מפתיע אפוא שביקורתו של מקיאוולי על התפיסות הרווחות בנוגע למוסר ופוליטיקה מכילה גם התקפה על הנצרות. מקיאוולי לא היה אנטי־קלריקלי מן השורה; הוא לא השמיע את הטרוניות שהיו פופולריות כל כך בימי הביניים, אותן תלוניות על החומרנות של הממסד הכנסייתי ואנשיו, על הפער בין הלכה למעשה, בין אידיאלים זכים למציאות עכורה. טענותיו היו רדיקליות; הביקורת שניסח הופנתה נגד עצם האידיאלים של הנצרות.¹¹ כשערך השוואה בינה ובין האמונה הפגנית, מצא שהנצרות

מביאה אותנו להמעיט בחשיבותה של התהילה הארצית. לעומת זאת, עובדי האלילים החשיבו אותה מאוד וראו בה את הטובה העליונה... הדת העתיקה לא קידשה אלא אנשים מלאים בתהילה ארצית, כמו שהיו מפקדי צבאות ומנהיגים של רפובליקות. הדת שלנו היללה אנשים ענווים ורוחניים יותר מאנשי מעשה. ואת הטובה העליונה היא ראתה בענווה, בשפלות רוח, ובבוז לדברים האנושיים; [הדת האחרת] ראתה את הטובה העליונה בגדלות הרוח, בכוח הגוף, ובכל שאר הדברים שיכולים להפוך את האנשים לחזקים מאוד. ואם הדת שלנו מבקשת שיהיה בך כוח, היא מתכוונת שתהיה מסוגל לסבול יותר משתהיה מסוגל לעשות מעשה של עוצמה. נראה אפוא שאורח חיים זה החליש את העולם והפקיר אותו בידי אנשים נפשעים שיכולים למשול בו בבטחה, שהרי הם רואים איך כלל האנשים, כדי להגיע לגן העדן, נותנים דעתם לנשיאה בסבל המכות יותר מאשר לנקמה בעבורן.¹²

הביקורת בקטע המובא כאן – המכיל את ההתקפה הישירה ביותר של מקיאוולי נגד הדת שאליה הוטבל – איננה אפוא על ניסיונה של הנצרות להכפיף את הפוליטיקה למוסר, אלא על ההפרדה שעשתה בין שני התחומים, ושאכן הייתה מהפכנית מאין כמוה. בנסיגת הנצרות מן העולם הזה, בזלזול

שנהגה בו בשמה של רוחניות טהורה לכאורה, ראה מקיאווולי מרשם תבוסני שבגללו העולם בזמנו רע יותר מכפי שהיה בעת העתיקה, וטוב פחות מכפי שיכול היה להיות. תורת מוסר המסבה את עיניה מעיר-האדם ומגלגלת אותן השמימה כלפי עיר-האלוהים, שאינה רואה בהתמודדות כאן ועכשיו אתגר וייעוד – בשמה של תורת מוסר כזאת אי-אפשר לבוא ולהתלונן על הקרע בין חזון למציאות. מוסריות ממין זה היא הבעיה, לא הפתרון. הפרדה בין פוליטיקה ומוסר יכולה להיות לא רק בלתי מוסרית אלא אפילו הרסנית מבחינה פוליטית, ומקיאווולי עמד אפוא היטב על חולשותיה ועל סכנותיה.

הטענה שמקיאווולי סבר כי המוסר הנוצרי אינו הולם את העולם הזה מחד גיסא, אך לא ניתק את המוסר מהפוליטיקה מאידך גיסא, היא הציור שסביבו סובב מאמרו רב-ההשפעה של ישעיה ברלין, "מקוריותו של מקיאווולי".¹³ לדברי ברלין, הדעה שלפיה מקיאווולי הבחין בין מוסר לפוליטיקה מבוססת על ההנחה השגויה שהמוסר הוא התחום של הערכים המוחלטים, הסופיים, בעוד שהפוליטיקה היא התחום של הכישורים הטכניים והאמצעים המותאמים למטרה.¹⁴ אבל, טוען ברלין, קיימת גם גישה אחרת, עתיקה יותר, המגולמת בעיר-המדינה היוונית, בפוליס ושביטויה המלא והמבוסס ביותר מצוי אצל אריסטו. במסורת זו האדם הוא יצור חברתי, והפוליטיקה איננה אמצעי אלא ערך עליון בפני עצמו; היא סוג של פעילות שמגדירה את האדם כאדם, כיצור תבוני, והיא מוליכה לחיים מלאים ומאושרים יותר. על פי הגישה הזאת, האדם והפוליטיקה, טובת הפרט וטובת הכלל כאילו נועדו זה לזה.¹⁵ "יחידים אנו בעולם", הצהיר פריקלס בנאום מפורסם, "שאינו אנו חושבים את מי שאינו נוטל חלק [בענייני המדינה] לאיש מנוחות, אלא לאזרח שאין חפץ בו".¹⁶ הפוליס היא מקור זהותו של האדם, ומהקהילה הפוליטית הזאת נגזרים הערכים הסופיים שלו. במסורת מדינית זו אין מקום לא לישועת הנשמה של הפרט, לא לניתוק הרוחני מן הארצי – ולא להפרדה בין פוליטיקה לאתיקה.

אם לאמץ את טיעונו של ברלין, מקיאווולי מקבל אתיקה פוליטית טרום-נוצרית זו כמובנת מאליה – וההבחנה שהוא עושה אינה בין מוסר לפוליטיקה, אלא בין שתי גישות מוסריות שונות: "האחת היא המוסר של העולם הפגני: ערכיה הם אומץ, עוז, גבורה בעת צרה, הישג ציבורי, סדר, משמעת, אושר, כוח, צדק, ועל הכל עמידתו של האדם על תביעותיו..." ומן הצד השני, המוסר הנוצרי: "האידיאלים של הנצרות הם צדקה, רחמים, הקרבה, אהבת האלוהים, מחילה לאויבים, בוז למנעמי העולם הזה, אמונה בעולם הבא, אמונה בישועתה של נפש הפרט..." ואמונה כי תכלית זו חשובה

לאין ערוך מכל "...מטרה חברתית או מדינית או מטרה ארצית אחרת, מכל שיקול כלכלי או צבאי או אסתטי".¹⁷

על פי פרשנותו של ברלין, מקיאווולי סבור כי אנשים שסיגלו לעצמם את המידה הטובה הנוצרית אינם יכולים להיות חומר גלם ראוי לבניית חברה מן הסוג שהוא מאמין שהיא הטובה ביותר לבני־אדם. הוא אינו שופט אורח חיים אחד כטוב יותר ממשנהו, אבל הוא טוען ששתי האתיקות אינן יכולות לדור בכפיפה אחת ושחובה לבחור ביניהן.¹⁸ אפס, רוב בני־האדם מעדיפים לשלב אותן זו בזו, מנסים לרקוח פשרה מעשית כלשהי, ללכת במין "דרך ביניים" – שבמקרה הטוב מובילה למבוי סתום, ובמקרה הרע אל פי תהום. ואולם ברלין אינו עוקב אחר מקיאווולי לאורך כל הדרך הארוכה שהלה עושה, ולכן גם אינו יורד לסוף מקוריותו.¹⁹ לאמיתו של דבר, מקיאווולי כלל לא מסתפק בהצגה "ליברלית" של שתי תפיסות מוסריות שונות וסותרות, שכל אחת מהן לגיטימית כשלעצמה וטובה כרעותה. הוא גם אינו מסתפק בהצבעה על חוסר ההתאמה של המוסר הנוצרי לעולם הגשמי. תיאור הביקורת שמוותח מקיאווולי על הנצרות במונחים של הסתייגות או אפילו דחייה, רחוק מלמצות את עמדתו כלפיה. מקיאווולי ניהל פולמוס נוקב נגד הדת הנוצרית ותלה בה את האשמה לתחלואיו של העולם שבו חי.²⁰ מנגד, כפי שיתברר בהמשך הדברים, גם אין זה נכון שמקיאווולי אימץ את האתיקה של עיר־המדינה היוונית. לו קיבל כמובן מאליו את עולם הערכים הפגני, ולולא הטרידה אותו הבחירה הזאת, אין זה סביר שהיה מתאר כ"רעים" – כפי שעשה שוב ושוב – את האמצעים הפוליטיים שעולם כזה מחייב.²¹ יתר על כן, אף שמקיאווולי ראה ברומא העתיקה מופת של ארגון מדיני, הוא לא רחש אותה מידה של הערכה להגות האתית והפוליטית הקלסית. יחסו של מקיאווולי להגות זו לא היה כאל מקשה אחת: אהדתו להיסטוריון טיטוס ליביוס הייתה גדולה הרבה יותר מאהדתו לפילוסופים אפלטון ואריסטו.²² ועוינותו כלפי קיקרו השתוותה אולי רק לזלזול שחש כלפיו. אכן, כפי שיתברר עוד בהמשך, במובן חשוב אחד לא הבדיל מקיאווולי בין שתי אתיקות, אחת נוצרית, השנייה פגנית: הוא התנגד הן לתפיסה האידיאליסטית הנוצרית הן לחלק נכבד מן הפילוסופיה הפוליטית הקלסית, ויחד מחשבה ומאמצים רבים לחתירה תחת שתיהן גם יחד.²³

חוד החנית של ההתקפה של מקיאווילי על שתי מערכות הערכים – זו של הנצרות וזו של המחשבה הפוליטית הקלסית – היה מושג "המידה הטובה". בחינת השימוש שעשה מקיאווילי במושג זה מובילה אפוא אל לב הגותו בענייני פוליטיקה ומוסר.

כרעיון מרכזי בתרבות המערבית, "המידה הטובה" היא מושג מורכב, עשוי רבדים רבים של משמעויות שנצברו ונטמעו זו בזו בתהליך בן מאות רבות של שנים. בהגות הרומית הייתה "המידה הטובה" תצרופת של כמה תכונות: חכמה, צדק, אומץ ויישוב הדעת. למצבור זה של תכונות נוספו גם אחרות, שכעבור זמן ייחשבו כמידות ראויות במיוחד לשליט: גדלות נפש ונדיבות, ובראש ובראשונה "הגינות". זאת התכונה שחקיקרו הרים על נס בספרו על החובות.²⁴ בעיניו היה היושר הדרך היחידה להשגת המטרות הנעלות ביותר שאליהן אפשר לשאוף: כבוד ותהילה. הטענה המרכזית בעל החובות – טקסט קנוני של ההומניסטים של הרנסנס – הייתה שאין כל התנגשות בין מוסר לתועלת; להפך, התנהגות מוסרית אינה רק טובה אלא גם מועילה.²⁵

הנצרות ירשה את הדוקטרינה של ארבע המידות הטובות העיקריות, אבל הטמעתן הייתה כרוכה בקשיים, וממילא גם בשינויים. ואמנם, המידה הטובה הנוצרית כוונה לאושר בעולם הבא, לא להשגת תהילה כאן ועכשיו. גם השליט, למרות אחריותו לענייני העולם הזה, לא זכה להקלות. הדבר בולט בספרי ההדרכה לשליטים שהיו נפוצים בימים ההם – "מראות הנסיכים". באופן רגיל הם קובעים שעל הנסיך להימנע מרדיפה אחר כוח, עושר וכבוד, וקוראים לו לסגל לעצמו תכונות שיאפשרו לו להיטיב למלא את תפקידו כמתווך בין האלוהים לאדם.²⁶ הטוב זכה לעצמאות גמורה מן המועיל; לא היה צורך לבסס את ערכו במטבעות ארציים.

ברנסנס זכתה "המידה הטובה" של העתיקים לעדנה מחודשת. ההומניסטים בני־התקופה שחזרו ואימצו חלק מן המשמעויות הרומיות של המושג. הדבר בולט, שוב, בחיבורים מן הסוג של "מראות הנסיכים": הדגש על המידות הטובות התחזק והשתנה; במידה מסוימת הן חזרו להיות "נטועות בקרקע". בניגוד לימי הביניים, טיפוחן בשליטי הרנסנס נועד להבטיח להם

לא רק מקום טוב בעולם הבא אלא גם תהילה בעולם הזה. בהתאם לכך נדרש הנסיך לגלות גם מידות טובות "חילוניות". להמלצות האלה נוסף ממד של ריאליזם: ל"מראות הנסיכים" של הרנסנס מסתננת ההכרה בכך ששליטים אינם יכולים להימנע תמיד מלנקוט אמצעים שבדרך כלל נחשבים לגילויים של מידה רעה.²⁷ אבל האחיזה באמצעים הללו נחשבה לסטייה מן המקובל והראוי, ולפיכך יש להגבילה למצבים חריגים בלבד. וכך, למרות כל השינויים האינטלקטואליים שהתחוללו ברנסנס, נשארה דמותו של השליט, שעוצבה על ידי המידות הטובות הללו, אידיאליסטית במהותה; הוא הוסיף להיות כבול אל המוסר המקובל, שצוויו חלו עליו כשם שחלו על נתיניו.²⁸ הערצתם של ההומניסטים לטקסטים שירשו מרומא העתיקה לא הפכה אותם לפגנים; הם נשארו נוצרים טובים.²⁹

מקיאולי דחה את ההומניזם הנוצרי, והנסיך – שבאופן אירוני מתיימר להשתייך לסוגה המכובדת של "מראות הנסיכים" – מוקדש במידה רבה להתקפה נחרצת נגד המסורת ההגותית הזאת. מן הראוי לדון בקצרה בכמה ממרכיביה הבולטים של האסטרטגיה הרטורית שאותה נוקט מקיאולי בנקודה זו.³⁰ אחד מן המהלכים החשובים, שבאמצעותם נעשית ההמרה של מושג "המידה הטובה", מתבצע בפרק השמיני של הנסיך. הפרק עוסק ב"אלה שהגיעו לנסיכות באמצעות מעשים נפשעים", והדמות העיקרית שנדונה בו היא אגתוקלס, שליט סירקוזה, שחי במאה השלישית לפני הספירה. את אגתוקלס, בניגוד להרבה דמויות אחרות בספר, מגנה מקיאולי על פשעיו נגד המוסר. האיש עלה לגדולה מאשפתות אחרי שטבח את כל הסנאטורים ועשירי העם. מקיאולי מסכם את הצלחתו של אגתוקלס באומרו שהיא לא חבה דבר לפורטונה – משל לכוחות או לנסיבות בלתי צפויות ובלתי נשלטות, ויריבתה המושבעת של המידה הטובה. מן הדברים האלה משתמע לכאורה שאת הישגיו חב אגתוקלס אך ורק למידה הטובה. אך מקיאולי ממחר לסייג ולומר ש"אי אפשר לכנות זאת מידה טובה להרוג את האזרחים שלך, לבגוד בידידים, להיות חסר נאמנות, ללא רחמים, ללא אמונה ויראת שמים: בשיטות האלה אפשר לרכוש שלטון אבל לא תהילה".³¹ מכאן ניתן להבין שאת הצלחתו של אגתוקלס אי אפשר לתלות במידה הטובה. אלא שכבר במשפט הבא עושה מקיאולי את שהכחיש שניתן לעשות, ומייחס לאגתוקלס בדיוק את המעלה הזאת: "כי אם בוחנים את המידה הטובה של אגתוקלס בהיכנסו לסכנות ובהיחלצו מהן, ואת גדלות רוחו בעמידה בפגעים ובהתגברות עליהם, כי אז אין רואים מדוע עליו להיחשב נחות מכל מצביא מצטיין אחר".³²

קשה להסביר את ההתייחסות האמביוולנטית הזאת. ייתכן שמקיאווולי אכן פסח על שתי הסעיפים ולא ידע אם לשבח את אגתוקלס על כישורו הפוליטי ועל הצלחתו או לגנות אותו על מעשי האכזריות הנפשעים שבאמצעותם זכה להישגים. אם זו אכן הסיבה, אזי מקיאווולי נתן כאן ביטוי למתח בין הפוליטיקה למוסר, לא לַנְתֵק ביניהם.³³ הסבר אחר, שאין בו משום סתירה עקרונית לזה הקודם, הוא שגם כאן, כמו במקומות אחרים, מצל מקיאווולי את גודלו ואת כובדו של המטען התרבותי שנושא מושג "המידה הטובה" כדי לחתור תחתיו ולשוות לו משמעויות שונות מן המקובל. בלי שיאמר זאת במפורש הוא מבחין בין השימוש הקלסי והנוצרי-הומניסטי במושג "המידה הטובה", המקשה על ייחוסה לאגתוקלס, ובין המידה הטובה הפוליטית, "המקיאוווליאנית", שאותה מפגין השליט היווני בכישרון רב.³⁴ מקיאווולי משתמש באותו מונח כדי לתאר הפכים שמשמעותם אינה מוחלטת וסופית אלא נגזרת מן המצב. בכך הוא קורא תיגר על התפיסה המקובלת של היחס בין מוסר לתועלת. מקיאווולי אמנם עדיין אינו טוען שמוסריות מבטיחה כישלון, אבל הדוגמה של אגתוקלס מראה כי העמדה הקלסית וההומניסטית היא, במקרה הטוב, הכללה בעייתית. בשמם של הקוראים הוא תמה כיצד ניתן להסביר שאגתוקלס ואחרים כמותו הצליחו לשמור על שלטונם, בשעה שאחרים, שגילו אכזריות דומה, נכשלו במשימה. תשובתו היא שההבדל בין כישלון להצלחה דומה להבדל בין מעשי אכזריות שנעשים היטב ובין מעשי אכזריות המבוצעים באורח כושל: "מעשי-אכזריות שמשתמשים בהם טוב – אם מותר לומר טוב על הרע – אפשר לכנות את אלו שנעשים כולם בבת אחת בשל הכורח להבטיח את עצמך, ואחר כך לא מתמידים בהם אלא ממירים אותם ככל שמתאפשר למרב התועלת של הנתינים".³⁵ מעשי אכזריות הם כורח – השאלה היא רק האופן, התזמון והמינון. שלטון שנרתע מביצוע מעשים של אכזריות איכותית ודרסטית בעת הצורך – ובהינף אחד – יגלה במהרה שהוא נאלץ לנקוט אכזריות הולכת וגוברת לאורך זמן. שלטון כזה לא יאריך ימים.³⁶

הרהורי הכפירה שמגלה מקיאווולי בפרק השמיני של הנסיך מופיעים בהמשך הספר בצורת משנה סדורה. בפרקים טו-יח, הידועים ביותר – גם לשמצה – בספר, דן מקיאווולי במידות הטובות הראויות לנסיך. הוא מפרין בשיטתיות את קביעותיהם העיקריות של מחברי ספרי ההדרכה לשליטים.³⁷ הם ראו בנדיבות מידה טובה הכרחית לשליט; מקיאווולי רואה בה מידה רעה, משום שהנסיך, לאחר שיבזבז את כספו, ייאלץ להכביד את נטל המסים על

העם, יעורר שנאה, ויאבד את השלטון. הם טענו שמידת הרחמים עדיפה על עונשים וגילויי נוקשות ואכזריות, אך מקיאווולי אומר ש"כל נסיך חייב לשאוף שיוחזק רחמן ולא אכזר; ועם זאת, עליו להיזהר שלא ישתמש ברחמים האלה באופן גרוע".³⁸ כדוגמה לכך מביא מקיאווולי את הדוכס צ'זארה בורג'ה. אלא שבורג'ה, יותר משנזהר מלהשתמש ברחמים באופן גרוע, ידע להשתמש באכזריות באופן יעיל, ופעולותיו הברוטליות השיגו תוצאות שקשה לגנותן כבלתי מוסריות. כדי להראות זאת עורך מקיאווולי השוואה מאלפת בין מדיניותו של בורג'ה ובין המדיניות של בני פירנצה: בורג'ה נחשב לאכזר, אך באמצעות אכזריותו זו הצליח להבריא את חבל רומאניה שבו שלט, ולהביא אותו "לידי שלום ונאמנות".³⁹ בני פירנצה חששו להיחשב אכזריים ולכן נמנעו מלדכא בכוח הזרוע את המאבק האלים בין הסיעות היריבות בעיר פיסטויה, שהייתה נתונה למרותם. אם משווים את התוצאות ועושים סטטיסטיקה של גופות, מתגלה בורג'ה כ"רחום" יותר: אכזריותו הובילה לשיקום הסדר הציבורי, בשעה שרחמנותם של הפלורנטינים הביאה להתמוטטותו, ומכאן להתפשטותן של עוולות שפגעו בקהילה כולה ולא רק ביחידים.

ואמנם, בעיני מקיאווולי, אי אפשר לקבוע באופן אפריורי כי אכזריות היא תופעה חיובית או שלילית. אכזריות נואלת שמזיקה לכולם או לרבים מדי היא רעה ללא ספק. לחלופין, אכזריות לתפארת יכולה להתגלות כטובה.⁴⁰ מקיאווולי אינו הופך בהבליפה את מה שנחשב לא-מוסרי למוסרי ולהפך. הוא לא ממציא שמות נייטרליים לאכזריות ולרשע אלא קורא להם בשמם ומשתמש בשיפוטם הערכיים השגורים. עם זאת, דווקא ה"שמרנות" הזאת מאפשרת לו לצאת נגד המושגים המקובלים הללו, להציג את הגבול הדקיק והנקבובי בין טוב לרע, את זיקתם ההדדית, את יחסיותם, את היותם תלויים בנסיבות. "רע" ו"טוב" קיימים, אך הם אינם קטגוריות מוחלטות, ולרוב הם מעורבים זה בזה.⁴¹

את המהפך הערכי משלים הפרק השמונה-עשר, שכותרתו "כיצד חייבים הנסיכים לשמור אמונים". כותבי "מראות הנסיכים" טענו שערמומיות ותחבולות הן מידות רעות ובלתי ראויות לנסיך;⁴² מקיאווולי מסכים מיד שאלה תכונות שליליות, ומזדרז להוסיף ש"הניסיון של ימינו מראה שהנסיכים שעשו דברים גדולים היו אלו שלא החשיבו הרבה את האמון וידעו לסובב בתחבולות את מוחותיהם של בני האדם, ולבסוף גברו על אלה שהתבססו על הנאמנות".⁴³ אבל מקיאווולי לא מסתפק באבחנה אמפירית; הוא גם מייעץ לשליט לפעול בדיוק כך – נגד המוסר המקובל. כאן, בפרק הזה, מצוי הביטוי

המובהק ביותר למהלך המקיאוויליאני של הערכה מחדש של היחסים בין פוליטיקה למוסר. וההתקפה מתנהלת בשתי חזיתות בעת ובעונה אחת: לא רק נגד המחברים הנוצרים וההומניסטים של ספרייהעץ לנסיכים, אלא גם נגד קיקרו הפגני – גיבורם של ההומניסטים ואחד מן ההוגים בעלי ההשפעה הגדולה ביותר בתרבות המערבית בכלל. מקיאווילי כלל אינו נוקב בשמו, אבל הוא – ואלה שמושפעים ממנו – הם היעד להסתערות הפולמוסית.

יש שתי שיטות למאבק, מצהיר מקיאווילי בפתח הפרק: באמצעות חוק ובאמצעות כוח. הראשונה יאה וייחודית לבני־אדם, השנייה לחיות פרא. זהו ציטוט הלקוח כמעט מילה במילה מעל החובות לקיקרו. קיקרו חידד עוד את הטענה באומרו שישנן שתי דרכים לעשות עוול, באמצעות כוח, כמו זה של האריה, או באמצעות הונאה, כמו זו של השועל; שתיהן אינן יאות לאדם, אבל ההונאה מאוסה יותר. בעקבות קיקרו, שבמרוצת ימי הביניים הוכנס בסוד הנצרות, תיאר גם דנטה את הכוח ואת ההונאה כמקור הרוע; וגם הוא כקיקרו הוקיע את ההונאה כשיטה נקלית אף יותר מן השימוש בכוח. מקיאווילי מנכס לעצמו את הביטויים ואת המונחים הללו, את כל המילים "הנכונות", כדי לומר משהו שונה: שלא כמו קיקרו, שהצדיק את השימוש בכוח רק במקרים חריגים שבהם אין תועלת בדיון ובמשא ומתן, טוען מקיאווילי שלעיתים קרובות השיטות היאות לבני־אדם אינן יעילות, ולכן יש להכיר גם את השיטות של חיות הפרא ולהיות נכונים להשתמש בהן. "וכך, הואיל ונחוץ לנסיך לדעת להשתמש היטב בחיות, עליו לקחת מהן לדוגמה את השועל ואת האריה: כי האריה אינו יודע להתגונן מפני מלכודות, והשועל אינו יודע להתגונן מפני זאבים; צריך אפוא להיות שועל כדי לזהות מלכודות ואריה כדי להפחיד את הזאבים".⁴⁴ השילוב של הונאה וכוח הוא שילוב מנצח. ובכל זאת, ההונאה והערמומיות של השועל עדיפות על הכוח העירום של האריה. כך העמיד מקיאווילי את קיקרו ואת המוסר הסטואי שלו על ראשם, ובאותה הזדמנות עשה כן גם לכמה מן העקרונות המקודשים לנצרות.⁴⁵

מקיאווילי לא העריך את קיקרו כהוגה דעות, ואת קיקרו המדינאי הוא לא החשיב יותר משהחשיב אותו ההיסטוריון תיאודור מומזן, שתיארו כאדם "ללא תובנה, הבנה וכוונה".⁴⁶ בדיונים בעשרת הספרים הראשונים של פִּיטוּס לִיבִּיוס מתאר מקיאווילי מהלך פוליטי קריטי של קיקרו, בעת מלחמת האזרחים ברומא. תוצאותיו הרות הגורל של המהלך היו הפוכות מכוונותיו: במקום להחליש את מרקוס אנטוניוס, חיזק אותו, ובמקום להביא לניצחון הסנאט, גרם למפלתו.⁴⁷ במילים אחרות, קיקרו מסמל עבור מקיאווילי את הפער בין

כוונות לתוצאות, בין הלכה למעשה, ואת היכולת המסוכנת לפתות אנשים להתעלם מן הפער הזה. מקיאווולי, כך נראה, סבר שיקרו עצמו עסק בהונאה – בעיקר עצמית, אבל מזיקה לא פחות משום כך. הוא, קיקרו, הטיף להגינות, לשמירת אמונים, לאחוות אדם אוניברסלית, ליישוב מחלוקות וניגודי אינטרסים בדרכי שלום ובאמצעות החוק – אבל בפועל השתמשה רומא באלימות ובהונאה כדי לכבוש ולהקים אימפריה, ואף לא נרתעה מלהוליך שולל את בעלי בריתה ולשעבד אותם לשלטונה.⁴⁸ קיקרו יצר הלכה רהוטה ונשגבת על ההתנהגות הראויה לבריות ולאומות – אך הרפובליקה הרומית, שהוא היה מבכירי בניה, התנהגה ההפך מכך.

מקיאווולי אינו מגנה את הרומאים על שנקטו מדיניות כוחנית ודרכי הונאה. למעשה, בשיטות אלו בדיוק הוא רואה את הסיבה לגדולתם המופתית. לו פעלה רומא בהתאם לתפיסת עולמו של קיקרו לא היה עולה בידה לכבוש את העולם הנודע. את הצלחתה ותפארתה היא חבה לעובדה שבפעולותיה היא התכחשה לעקרונותיה.⁴⁹ כדי לממש את שאיפותיה היא נהגה בערמוניות וברמייה כשהתאפשר לה, וכשלא התאפשר – בכוח. בניגוד לאינטלקטואלים של המעצמה העתיקה, מקיאווולי אינו מוצא את הסיבות לעוצמה הכבירה ולתהילה האדירה של רומא באידיאלים הנעלים שאותם חרתה על דגלה; הוא מוצא אותן במדיניות ובפוליטיקה שהיו הניגוד הגמור של הערכים הללו. ומקיאווולי כלל אינו מוקיע את צביעותה זו של רומא; הוא ממליץ לנקוט בדיוק אותו שילוב של כוח והונאה כפולה, של אריה ושוועל ואינטלקטואל: קודם לעשות את שצריך לעשות, ואחר כך לדאוג לשוויון למעשים צביון מהוגן ולגיטימציה נאורה. זהו בדיוק המסר העולה מן הדברים שציטט מפיו של אותו מנהיג אנונימי של המרד העממי בפירנצה: בעולם הזה הבה נתנהג כרומאים; את העקבות שלנו כבר ידאג איזה "קיקרו" כזה או אחר לטשטש. מי שיבחר שלא לפעול כך, מי שיבחל בכוח ובהונאה, ימצא במוקדם או במאוחר שגורלו כגורלם של אויביה ושל בעלי בריתה של רומא.

על הפער הזה בין הלכה "טובה" למעשה "רע" מבוססת תפיסתו של מקיאווולי בנוגע לפוליטיקה וליחס בינה ובין המוסר. היא מנוסחת בצורה דרמטית בפרק החמישה-עשר בנסיך. מקיאווולי מצהיר שהוא חולק על אחרים שכתבו על הדרכים שבהן צריך הנסיך למשול. הוא אינו נוקב בשמות, אבל ייתכן שכיוון לא רק לכותבי "מראות הנסיכים", אלא גם לשמות גדולים כמו אפלטון או אוגוסטינוס.⁵⁰ כך או כך:

הואיל וכוונתי הייתה לכתוב דבר מועיל למי שמבין אותו, נראה לי שנכון יותר ללכת היישר אל האמת התכליתית של הדבר ולא אל דמיונו. ורבים ציירו להם בדמיונם רפובליקות ונסיכויות שמעולם לא נראו או הוכרו כקיימות באמת. כי כל כך רב המרחק בין איך שחיים ובין איך שראוי היה לחיות, עד שמי שזונח את מה שעושים לטובת מה שהיה צריך לעשות לומד לגרום לעצמו יותר הרס מאשר שימור.⁵¹

אמירה זו יכולה לשמש כמוטו של הריאליזם המדיני. היא מסמנת התכחות לכל אלה שלנגד עיניהם עומד איזשהו טוב אידיאלי, יהיו אלה חסידי הפילוסופיה הפוליטית הקלסית או האמונה הנוצרית. זו גם זו מציבות לאדם יעד נישא שאליו עליו לשאוף ושלעברו עליו להתקדם. מנקודת המבט של ההגות הקלסית, זהו אדם המגשים את הפוטנציאל האנושי הגלום בו, דבר שביכולתו לעשות רק באמצעות השתתפות פעילה במסגרת המדינית; מנקודת המבט הנוצרית, זהו ישו, שבדרכו שומה על האדם ללכת כדי לזכות בישועה, ומכאן האידיאליזציה של הענווה ושפלות הרוח והבזז לדברים הארציים. מקיאווולי דחה את שתי התפיסות גם יחד. נקודת המוצא שלו איננה הרצוי אלא המצוי. והמרחק ביניהם כה עצום, לדעתו, עד שהעיסוק ברצוי אינו רק ספקולציה עקרה אלא הימור מסוכן על עצם הקיום. אי לכך, "נסיד, ובמיוחד נסיד מחדש, אינו יכול להקפיד על קיום כל אותם דברים שבגללם בני־האדם מכונים טובים, כי כדי לשמר את המדינה לעתים תכופות הוא מוכרח לפעול נגד הנאמנות, נגד החמלה, נגד האנושיות, נגד יראת־השמים. ולכן, [עליו]... לא לסטות מן הטוב כל עוד הוא יכול, אבל לדעת להיכנס לדרך הרע כל אימת שהוא מוכרח".⁵²

מבחינתו של מקיאווולי, בעיית היחס בין פוליטיקה למוסר היא בראש ובראשונה בעיה פוליטית. היא קיימת משום שבני־האדם נוטים לשפוט את הפוליטיקה גם – ולעתים בעיקר – מנקודת המבט של המוסר. מקיאווולי היה ער לרגישויות המוסריות של בני־האדם ולחשיבות שיש להן עבור הפוליטיקה והשלטון. את הגותו הפוליטית – בדיוק באותן נקודות שעוררו תרעומת גדולה כל כך – מאפיינת החשיבות שהוא מייחס לציבור הרחב ולדעת הקהל. על הקשר בין פוליטיקה למוסר הוא חשב מנקודת המבט הארצית, של העם – לא של הפילוסופים ולא של התיאולוגים.⁵³ בפרק השמונה־עשר של הנוסח, שורות ספורות בלבד אחרי שהנפיק לשליט פטור מן הצורך לכבד הסכמים והבטחות, מדגיש מקיאווולי שעל השליט "להיראות

רחמן, נאמן, אנושי, ישר־דרך, ירא־שמים".⁵⁴ אם לא יצליח בכך, ואם ידבק בו קלונן של התכונות ההפוכות מאלה, ימיו בשלטון ספורים. השאלה אם אפשר להצליח להצטייר כך בלי להיות כזה באמת איננה רלוונטית כאן.⁵⁵ הנקודה החשובה היא שמקיאווילי עמד אל־נכון על העובדה שבני־האדם מצפים מן השליטים שיפעלו בהתאם לכללי המוסר המקובל. מבחינתו אין זה משנה כלל שהציפיות הללו מופנות בעיקר או רק כלפי אחרים, או שהן לא־מציאותיות.⁵⁶ עצם קיומן הוא הדבר החשוב, ואין כל טעם לנסות לבסס או להפריך אותן. מקיאווילי מתייחס אליהן כאל גורם אובייקטיבי שעל השליט להביא בחשבון אם ברצונו לשרוד. הוא אינו מניח שאת בני־האדם מניעים רק חישובים קרים ומושכלים של תועלת מיידית. רגשות, השקפות, אמונות, ואשליות הם כוחות חזקים לא פחות משיקולים תבוניים. לכן יש בעיניו משקל רב לעובדה שבני־האדם מייחסים חשיבות גדולה למוסר בפוליטיקה.⁵⁷ הפוליטיקה אינה יכולה לפתור את הבעיה שהנטייה הזאת יוצרת, אבל היא חייבת לטפל בה ולהתמודד עימה. בדיונו על המידות הטובות קובע מקיאווילי ששליטים אינם מתנהגים ואינם יכולים להתנהג בהתאם לכללי המוסר המקובל. אחריותו של שליט שינסה לכלכל את צעדיו על פי כללים אלו תהיה רעה באותה מידה שכוונותיו טובות. "נסיך אחד בן־זמננו",⁵⁸ מסכם מקיאווילי בסוף הפרק השמונה־עשר, "אינו מטיף אלא לשלום ונאמנות והוא אויבם המושבע הן של האחד הן של האחרת; ולו הקפיד לשמור על זה ועל זה, היו שניים אלה נוטלים ממנו פעמים רבות הן את המוניטין הן את המדינה".⁵⁹ השליט חייב לנהוג מפעם לפעם באופן בלתי מוסרי כדי לשמר את כוחו כמו גם את השלטון עצמו. אלא שכדי להצליח במעשיו הוא חייב להיתפס כמי שאינו פועל כך באורח רגיל. אם יפר – או ייתפס כמפר – את הציפיות הנורמטיביות של נתיניו, לא יחזיק מעמד. במילים אחרות, השליט ייכשל אם לא יצטייר כמי שעונה על הציפיות המוסריות של הציבור, והוא ייכשל גם אם ינסה לענות עליהן.

הטענות בסדרת הפרקים המסחררת הזאת חושפות שני יסודות מרכזיים בהגותו הפוליטית של מקיאווילי. הראשון מתגלה בבירור בשורות שצוטטו זה עתה: אם ממקמים את העצה "לא לסטות מן הטוב" בהקשר הכולל של הפרק השמונה־עשר, שבו היא מופיעה, אי־אפשר שלא לראות שהיא ניתנת בראש ובראשונה משום שהיא מועילה מבחינה פוליטית, ולא משום שהיא נכונה מבחינה מוסרית. יישומה הנבון יגרום לשליט להראות מוסרי, ויסייע

לו לשרוד – בדיוק כשם שהעצה להיכנס לדרך הרע, אם תיושם בתבונה, תשרת גם היא אותה תכלית. את היחס בין המוסר לפוליטיקה בוחן מקיאווולי מנקודת המבט של מי שמטרתיו פוליטיות. יתרה מזו, הוא הופך כאן למעשה את המוסר לכלי פוליטי. אבל מהלך זה משקף בעצם את העובדה שמקיאווולי לא מפריד באמת את הפוליטיקה מן המוסר: לולא ראה מקיאווולי קשר הדוק בין התחומים, קשה היה לייחס לו את הטענה שהאינטרס הפוליטי הוא השיקול העליון ואמת המידה של המוסר. העצות הניתנות בפרקים טו-יח של הנסיך מבוססות כולן על ההנחה שהפרדה כזאת אינה מקובלת ואינה יכולה להתקבל מבחינה ציבורית – שזהו נתון קשיח שחייב להנחות את פעולותיהם של שליטים. לו היה שימור השלטון – היעד העליון שאליו מכוונות עצותיו בפרקים האלה – בבחינת מטרה המקדשת את האמצעים, ממילא ניתן היה להצדיק את הדרך המובילה אליו ולא היה כל צורך לנסות להפריך תפיסות מוסריות מקובלות, ובוודאי שלא לקרוא לאמצעים "רעים". במובן הזה מקיאווולי לא התכחש כלל למורשת המוסרית של הנצרות. לו התעלם ממנה היה מחליש במו ידיו את הריאליזם שביסוד תורתו המדינית. לעומת זאת, הערצתו לרומא העתיקה לא מנעה ממנו להפנות עורף להגות הקלסית, ולא הובילה אותו לניסיון לפתור את בעיית היחס שבין פוליטיקה ומוסר באמצעות אתיקה פוליטית פגנית, אתיקה המחייבת הקרבה של היחיד למען הכלל ללא כל נקיפות מצפון.

אי-אפשר אפוא להתעלם מן המוסר, לדחוק אותו לקרן זווית; אבל באותה מידה אי-אפשר להתעלם מכך שהוא מאיים על הפוליטיקה באשר היא פוליטיקה, ועל השלטון באשר הוא שלטון. זהו משחק מורכב מאוד המתנהל מעל התהום המפרידה בין שליטים לנשלטים. והדרך היחידה לגשר עליה, על הפער בין הציפיות ובין הכורח שלא למלא אותן, היא על ידי שימוש מושכל בצביעות, בהונאה ובהטלת אימה מן הסוג שאינו מעורר שנאה. על הנסיך להיות אריה לפעמים ושועל תמיד, להיות "מתחפש ומתחזה גדול".⁶⁰ עצותיו של מקיאווולי אינן מיועדות רק, ואולי גם לא בעיקר, לחיזוק אחיזתו של אדם זה או אחר בשלטון: כל אדם, כל שליט, טוב או רע, לא יחזיק מעמד אם לא ינהג כפי שמקיאווולי מציע לנהוג. ואם כך, אזי שום שלטון, טוב או רע, לא יוכל להתקיים. הנחיותיו של מקיאווולי יכולות לשרת שליט זה או אחר, טוב או רע, אבל מעל לכל הן נועדו לשרת את טובת המדינה, את קיום הסדר הציבורי בתור שכזה.⁶¹

גישתו של מקיאווולי לבעיית היחס בין הפוליטיקה למוסר מעלה את השאלה מדוע השלטון נזקק לרוע, ומדוע בעצם אינו יכול להקפיד לנהוג באופן מוסרי, בייחוד לנוכח העובדה שבדיוק לכך מצפים ממנו הנתינים או האזרחים; מדוע בעצם אם "יימצא דבר־מה שייראה כמידה טובה ואם [השליט] יאמץ אותו יהיה זה חורבנו; ודבר אחר שייראה כמידה רעה ואם יאמץ אותו יצמחו ממנו ביטחונו ורווחתו"?⁶² את התשובה מספק מקיאווולי בדיוק בפרקים שבהם הוא ממליץ לשליט לנהוג בניגוד לכללי המוסר המקובלים ובה בעת להעמיד פנים שהוא מגלם אותם ממש. את עמדתו מצדיק מקיאווולי במונחים שהם לא רק פוליטיים־תועלתיים אלא גם אתיים.⁶³ מיד אחרי שהוא קובע שהנסיך צריך לחקות את השועל ואת האריה, ולהפך הבטחות שקיומן יזיק לו, מודה הוגה הדעות שהנחיה זו לא הייתה טובה "לו היו כל בני־האדם טובים".⁶⁴ אבל הם אינם טובים. נהפוך הוא; מקיאווולי מייחס לבני־האדם את אותן התכונות שהוא ממליץ לנסיך לסגל לעצמו: גם הם "מתחפשים ומתחזים". ומכיוון שהם מצדם "לא ישמרו לך אמונים, גם אתה אינך צריך לשמור להם אמונים".⁶⁵ מכאן עולה שההנחיה היא אכן טובה, מוסרית, אבל לא במובן הנדוש, המתיר לנו להקדים לבגוד במי שצפויים לבגוד בנו. הבעיה חריפה הרבה יותר: מעצם טבעם צפויים בני־האדם לבגוד בכל אדם אחר. נאמנותם האמיתית נתונה לעצמם. לפיכך הבעיה היא כללית, ואינה מוגבלת ליחסים שבין השליט לנשלטים. עמדתו של מקיאווולי בנקודה זו מקיפה, ופסימית עד אין־קץ: "אדם שרוצה להיות טוב במוצהר מכל הבחינות, הכרח שייהרס בין רבים כל־כך שאינם טובים. ולכן, נסיך שמבקש להשתמר, נחוץ שילמד להיות מסוגל להיות לא טוב, ולהשתמש ולא להשתמש בכך על־פי הצורך".⁶⁶

טבעה של הפוליטיקה נגזר מטבע האדם כפי שהוא, ולא כפי שרצוי שיהיה. טבע האדם לא רק מכתוב סוג מסוים של פוליטיקה; לטענת מקיאווולי הוא־הוא הסיבה לפוליטיקה בכלל. במילים אחרות, הבעיה איננה בפוליטיקה, אלא במושאייה. לא היא המשחיתה את בני־האדם; והיא לא רק משקפת את

"המצב האנושי" – היא המכשיר שבעזרתו מנסים בני־האדם לשלוט במצב שטבעם יוצר, ולהפוך אותו לנסבל.⁶⁷

האבחנה לגבי טבעם הרע של בני־האדם מנוסחת בנחרצות. ישנן כמובן דוגמאות לאנשים טובים, אך אין מהן די כדי להפריך את הפסיכולוגיה הפוליטית של מקיאווולי. "כי זאת אפשר לומר בהכללה על בני־האדם: שהם כפויי טובה, הפכפכים, מתחפשים ומתחזים, מתחמקים מסכנות, תאבי רווח. כשאתה מיטיב עימם הם כולם שלך, מציעים לך את הדם, את הרכוש, את החיים, את הבנים... וזאת כשהצורך רחוק; אבל כשהוא מתקרב אליך, הם מפנים לך את גבם, ואותו נסיך שהסתמך לגמרי על מילותיהם מוצא את עצמו חשוף, ללא תמיכות אחרות, ונהרס".⁶⁸ חיבוריו הפוליטיים של מקיאווולי, יצירותיו הספרותיות ואיגרותיו גדושים באמירות ובניתוחים של הטבע האנושי שלא מותירים כל ספק לגבי ההיקף, העומק והמרכזיות של הפסימיזם האנתרופולוגי שלו.⁶⁹ וכך ניסח זאת ת"ס אליוט: "הדבר שמקיאווולי לא ראה בטבע האדם הוא המיתוס של טובו של האדם, שבמחשבה הליברלית משמש תחליף לחסד האלוהי".⁷⁰

מקיאווולי משתמש במילה "רוע" ובנגזרותיה באופן כוללני. אבל ברור שאין הוא מתכוון לאיזה צורך פתולוגי להזיק לאחרים על מנת לספק דחף שטני. הרוע שאליו הוא מתכוון הוא אנושי למהדרין: הגרעין הקשה שלו, המנגנון המפעיל אותו, מורכב מאנוכיות, משאפתנות, מקנאה, מפחד ומחמדנות. "כל אדם מקווה לטפס גבוה יותר על ידי כך שהוא דורס פעם את זה, פעם את האחר, ולא באמצעות חכמתו וטובו שלו עצמו... לכך דוחף אותנו האינסטינקט הטבעי שלנו". בפואמה החמוד מסרב החזיר, שבגלגול קודם היה אדם, לחזור וללבוש את צורתו המקורית. הוא מעדיף להמשיך להתפלש בבובץ ובלבד שלא ייאלץ לחוות שוב את חרדות הקיום האנושי: "אמא טבע נתנה לכם ידיים ולשון לדבר", הוא מבהיר, "ועימם נתנה לכם גם שאפתנות ותאוות בצע, המקזזות את מענקה".⁷¹ אבל בני־האדם לא רק מואסים במצב הרע ולכן מתאמצים לשנותו; גם הטוב מלאה אותם במהרה. הם דואגים כשרע להם ומשתעממים כשטוב להם, ושתי התחושות האלה מביאות לתוצאות דומות. כאשר בני־האדם אינם נאלצים להילחם מתוך כורח, הם נלחמים מתוך שאפתנות, והיא כה חזקה בלבם עד שאין היא נוטשת אותם לעולם ואין זה משנה עד כמה גבוהה העמדה שאליה הגיעו: הסיבה היא ש"הטבע יצר את בני־האדם כך שהם מסוגלים לרצות הכל אך אינם מסוגלים להשיג הכל".⁷²

לכן הם תמיד מתוסכלים, לעולם אינם שבעי רצון, תמיד רוצים עוד ועוד. למתח הזה בין טובין בכמות מוגבלת מצד אחד ושאפתנות בלתי מוגבלת מצד שני יש תוצאות מרחיקות לכת: "מכאן באים לעולם השינויים בגורלם; בגלל שחלקם רוצים יותר, וחלקם חוששים לאבד את מה שהשיגו, נובעות טינה ומלחמה, שמהן נגרמים החורבן של ארץ אחת ועלייתה של האחרת".⁷³

לתפיסה זו יש השלכות מעצבות על תורת המדינה המקיאוויליאנית. באופן פרדוקסלי, קיומו של טבע אנושי קבוע המשותף לכל בני־האדם הוא הגורם שגם מפריד ביניהם. מאחר שבני־האדם הם מעצם טבעם שאפתנים ואנוכיים ללא תקנה, אין באפשרותם לקיים חיים שיתופיים המבוססים על רצון טוב והכרה הדדית אמיתית. בנקודה זו ברור עד כמה התרחקה תפיסתו החברתית־פוליטית של מקיאווילי מזו של ההוגים העתיקים. בעיני אריסטו ובעיני אלה שהתחנכו על מורשתו, האדם הוא חיה חברתית, והוא מגשים את עצמו, את הפוטנציאל הטמון בו לתבונות ולמידה הטובה, על ידי נטילת חלק בדיונים ובתהליכים הפוליטיים המתקיימים בקהילה המדינית שאלה הוא משתייך. בעיני מקיאווילי, האדם הוא בעיקר חיה. התבונה שיש בו, באדם, מחוותת לחישובים של תועלת עצמית. לפיכך, המידה הטובה היא אמצעי ולא מטרה. צרכיו, מאוויו, דחפיו ופחדיו של הפרט הם המניעים העיקריים לפעולותיו, ולא המבנה והתנאים של החברה שבה הוא חי.⁷⁴ מסיבה זו, האמת הבסיסית של הקיום האנושי היא קונפליקט נצחי הנובע מן ההתנגשות בין אינדיבידואלים המנסים לספק את צורכיהם ואת תשוקותיהם, משרידה ועד שררה. לכן גם אי־אפשר לראות את החברה כישות אורגנית; חברה היא אוסף של אינדיבידואלים מניפולטיביים. לטענת מקיאווילי, בראשית קיומם היו בני האדם "מעטים... וחיו מפוזרים כחיות הפרא".⁷⁵ והיות שהדבר העיקרי שאליו שואפים הבריות הוא ביטחון אישי,⁷⁶ הם פנו אל ההתאגדות החברתית כאמצעי טוב יותר להגן על עצמם. וגם אם משטר טוב וחוקים טובים ומוסדות פוליטיים טובים יכולים לנטוע באנשים הרגלים תרבותיים, הרי הם בבחינת ציפוי פריך, שמתחתיו נשאר הטבע הבסיסי של האדם כשהיה. ההתאגדות החברתית לא שמה קץ למאבק הכרוני בין בני־האדם – היא רק העתיקה אותו למישור גבוה יותר של מאבק בין קבוצות.

אלת הצדק, הסביר מקיאווילי, אינה שוכנת בקרב כל בני־האדם בעת ובעונה אחת. היא נודדת בין היחידות הפוליטיות השונות ונמצאת בכל רגע נתון רק באחת מהן – ואותה היא עושה לגדולה וחזקה. אי לכך, סולידריות כלל־אנושית ושלוש אוניברסלי הם לא יותר מאשר אוטופיה המסכנת את

המתפתים להאמין בה. הטבע האנושי מסכל מראש אפשרויות כאלה, אף שהוא מצטיין בעידוד חלומות עליהן. המירב שפוליטיקה מוצלחת יכולה לייצר הוא שלום-בית ביחידה פוליטית זו או אחרת.⁷⁷ והצלחה כזאת מתאפשרת כמעט תמיד על חשבונן של יחידות פוליטיות אחרות, שכן את ה"רוע" הקיים בכל אחת ואחת מהן אולי אי-אפשר להכחיד, אבל אפשר גם אפשר להפנות אותן כלפי אחרות. את הדינמיקה הזאת תיאר מקיאווולי ללא כחל ושרק: "שאפתנות מתעלת נגד עמים זרים את האלימות שהמלך והחוק מונעים בבית". וניסיון להימנע מכך פירושו להזמין צרות: "אם [מדינה] לא תטריד אחרות, הן תטרדנה אותה, ומהטרדה זאת ינבעו השאיפה והכורח לרכוש [כלומר לכבוש]; ואם אין לה אויב מבחוץ, היא תמצא אותו בבית".⁷⁸ כך היה במקרה של רומא הרפובליקנית: מקור גדולתה היה היכולת שלה לתעל כלפי חוץ את האנרגיות שיצרו המחלוקות והחיכוכים הפנימיים.⁷⁹ בעולם כזה, מסוכן ומסוכסך כל כך, בני-האדם אינם יכולים להבטיח את עצמם אלא באמצעות כוח.⁸⁰ בעולם כזה, "כל מדינה צריכה להחשיב כאויבים את כל אלה שיכולים לקוות להשתלט על מה ששייך לה ושמפניהם אין היא יכולה להתגונן".⁸¹

לכל חברה אנושית אורבות אפוא תמיד סכנות הן מבפנים הן מבחוץ. הסכנות הללו אינן רק פרי הנסיבות; מקורן נעוץ בטבע האנושי עצמו. בני-האדם עצמם הם הסיבה העיקרית לאי-היציבות המופלגת של עולמם, לסכנה המרחפת דרך קבע על הסדר החברתי שלהם. על כל חברה וחברה, על כל מדינה ומדינה, נגזר להתנוון ולמות. ולא רק הכישלון והחולשה גורמים לכך; גם ההצלחה והשגשוג של חברות שהתעצמו והשליטו סדר על סביבתן מאיימים עליהן: הם יוצרים רושם של שלווה וביטחון. התוצאה היא שאננות, זיחיות ורפיון, המובילים בתורם להיחלשות המשמעת העצמית, לירידה בנכונות לציית לחוקים, להזנחת טובת הכלל – ולסוף רע ומר.⁸² את הסיבה העיקרית לתהליכים האלה אי-אפשר לבטל כי את טבע האדם אי-אפשר לשנות. אבל אפשר לנסות להאט אותם, ולהאריך את תוחלת החיים של הישות הפוליטית. והדרך לעשות זאת, או להחיות חברה ששקעה לתהומות של אי-אונות פוליטית, היא להחזירה ליסודותיה הראשוניים, לפחד ולצרכים ששררו בראשיתה. כל עשר שנים בקירוב, מעריך מקיאווולי, יש לחזור ולנקוט צעדים קשים נגד אלה שמסכנים את המדינה ובדרך זו לזרוע פחד בלבבות ולהרתיע את בני-האדם מלתת דרור לנטיותיהם. המאבק על הקיום הוא אכזרי, וגם ההצלחה המרשימה ביותר אינה נמשכת לנצח.⁸³ אבל החלופה גרועה יותר.

מי שמבקש לנהוג באחריות ולהימנע ממנה, צריך להתמודד עם הדחפים האנושיים הבסיסיים והקבועים המאיימים לרסק את הסדר החברתי מבחוץ ולפורר אותו מבפנים. אם אצל אריסטו מטרתה של המדינה לאפשר לאדם להגשים את הפוטנציאל האנושי הטמון בו, אצל מקיאווולי מטרתה למנוע את האדם מלממש אותו. "כל מי שמתכוון לייסד רפובליקה ולתת בה חוקים חייב להניח שכל בני־האדם רעים".⁸⁴ המצב האנושי – והסכנה והאיום הטבועים בו – הם אלה שעושים את הפוליטיקה לכורח, מצדיקים את סמכות הכפייה של המדינה ומחייבים את השימוש בכוח ובהונאה. סיבתן ומטרתן לרסן – שהרי למנוע לגמרי אינן יכולות – את ההרסנות הפוטנציאלית של הפעילות האנושית.⁸⁵

ה

המדינה היא אמצעי להשגת מטרה, לא ערך עליון. לו הייתה ערך עליון לא היה מקיאווולי, כאמור, מתאר כ"רעים" את האמצעים הדרושים לשימורה.⁸⁶ ובכל זאת, אם "יעשה... נסיך כך שינצח וישמר את המדינה: האמצעים לעולם יישפטו כמכובדים ויזכו לשבח מפי כל, כי המון העם נתפס למראית־העין ולתוצאה של הדבר, ואין בעולם דבר מלבד המון העם".⁸⁷ כלומר, בדיוק אותו ציבור רחב המצפה מן השליט להתנהגות מוסרית ומסכן בכך את הפוליטיקה – הציבור הזה יחייב בדיעבד התנהגות בלתי מוסרית אם אחריתה תהיה הצלחה פוליטית. ואם כך, אזי ערכי המוסר אינם עליונים; העדיפות מוענקת לתביעות המוכתבות על ידי האינטרס של שימור המדינה. המדרג הזה שבראשו ניצבת הפוליטיקה הוא בבחינת הכרח משום שאין – ולא יכול להיות – מוסר ללא פוליטיקה. לטענת מקיאווולי, ההתקבצות־יחדיו של בני־האדם והיווצרות השלטון הם שהצמיחו את המושגים של טוב ורע.⁸⁸ הפוליטיקה היא התשתית ההכרחית וחומת המגן של המוסר.⁸⁹ ואם יש ממד טרגי ביחסים שבין שני התחומים, הוא מצוי בדיוק כאן: מחד גיסא, פוליטיקה ללא סנקציה מוסרית של ממש עלולה להידרדר למאבק על כוח לשם כוח, להפוך לכלי הרסני להגשמת תשוקות פרטיות, אנוכיות, שאין להן כל נגיעה לטובת הכלל. פוליטיקה כזאת תייצר מצב שאותו בדיוק נועדה לסכל. מאידך גיסא, אם מעניקים את הבכורה לתביעותיו של המוסר, הוא מאיים על

הפוליטיקה; הוא מסכן את הסדר החברתי-המדיני שרק במסגרתו הוא יכול להתקיים.⁹⁰

ההבדל אפוא הוא בין פוליטיקה אתית, פוליטיקה הכפופה ומצייתת לצווי המוסר, ובדיוק מסיבה זו עלולה להביא להכחדתם של התנאים המאפשרים אותה – ובין אתיקה פוליטית, אתיקה המאפשרת סדר ויציבות שהם התנאים ההכרחיים לסיפוק שאיפותיו הבסיסיות ביותר של האדם: קיום וביטחון. מקיאוולי אינו אויב של המוסר כשלעצמו. לא פעם הוא מביע תקווה שבני-האדם ינהגו באופן מוסרי במובן השגור, שיהיו הוגנים וענוגים.⁹¹ ואם מתגנבת אל האמירות הללו נימה של אירוניה ספקנית, אין מקורה בבזז מתנשא, ניהיליסטי, אלא, כך ניתן להתרשם, דווקא בתסכול כבוס על שלא כך הם – וגם אינם יכולים להיות – פני הדברים במציאות.⁹² אבל מקיאוולי הוא בהחלט אויבם של אותם עקרונות מוסריים שהדבקות בהם עלולה להכשיל את הגשמת מטרות-העל של הפוליטיקה, ומכאן גם להרוס את הבסיס ההכרחי להתנהגות מוסרית. ולכן, את האמצעים שנקטו אותם שליטים בעלי מידה טובה (מקיאווליאנית), את מעשי האכזריות וההונאה שלהם, אי-אפשר לשפוט על פי אמות מידה שלא היה ניתן כלל להחיל לולא הצליחו במשימתם.⁹³ הבעייתיות מצויה אפוא בכך שבפוליטיקה צריך לעתים להתנהג כאילו המוסר, שעליו היא ורק היא יכולה להגן, אינו מהווה שיקול מהותי או מטרה.

מסיבה זו, אתיקה פוליטית כמו זו שמקיאוולי מנסח איננה מערכת יציבה. משתמע ממנה שבעצם אין כללי התנהגות שתקפים בכל מצב. ואם אין כללים כאלה, אם בכל מקרה ומקרה יש לחשוב ולחשב מחדש האם הכרחי או לא הכרחי להפר את כללי המוסר, אזי התנהגות אתית היא בעצם תוצאה של שיקולים תועלתיים. ואם כך, היא מגלמת לא עקרונות מוסריים אלא זילות שלהם.⁹⁴ יתר על כן, טבעה של הפוליטיקה עושה את המצבים הנזילים הללו, ואת הדילמות שהם מעוררים, למורכבים עוד יותר: חוסר היציבות, אי-הוודאות והקושי בצפיית הנולד האופייניים לפוליטיקה, פירושים כי התנהגות שאינה עולה בקנה אחד עם כללי המוסר המקובל איננה עניין חריג; קשה מאוד למתוח קו גבול ברור בין מצבים פוליטיים "שגורתיים", שבהם נוהגים האנשים כמקובל וכצפוי, ובין מצבים פוליטיים "לא-רגילים", שבהם נדרשים אמצעים "חריגים". כפי שכתב מקיאוולי בביקורתו על קיקרו: אין זאת ש"לפעמים" לא די בדרכי שלום, אלא שכך הוא המצב "פעמים רבות".⁹⁵ חיה של קהילה פוליטית הם בבחינת משבר מתמשך. הם חשופים תמיד לסכנה. ההבדל אינו בין ביטחון לסכנה אלא בין סכנה קרובה לרחוקה, בין איום גלוי

לנסתר;⁹⁶ השאננות של היום היא הסכנה הקיומית של מחר. ולכן תמיד יהא צורך לפנות לאמצעים "לא־מוסריים" כדי להבטיח את הקיום. ומכאן שהסכנה שמציבה הפוליטיקה למוסר גם היא כמעט תמידית. זהו המצב השכיח. המצב הנדיר הוא זה שבו קהילה פוליטית משיגה ביטחון ויציבות ממושכים: אז ורק אז עשוי המוסר לזכות בבכורה על הפוליטיקה. אבל ההיסטוריה, כפי שהיא משתקפת בעיניו של מקיאווולי, מלמדת שמצבים כאלה הם לא רק נדירים אלא גם מסוכנים.⁹⁷

הדילמות והסתירות האלה היו נהירות למקיאווולי, וכתביו שואבים את עוצמתם במידה לא מבוטלת מן השימוש האירוני והדרמטי שהוא עושה בהן. אבל הבחירה שלו ברורה, ומוצגת במונחים אתיים: בעולם מסוכן, לא־יציב, מלא תהפוכות והומה באנשים הששים לנצל את חולשתם של אחרים או את רצונם בשקט ובשלווה, אי־אפשר להשתית מוסר על מוסר. בעולם כזה נקיפות מצפון מזמינות ניצול כשם שחולשה מזמינה תוקפנות.⁹⁸ בלי הנכונות והיכולת לעשות שימוש באמצעים מגונים מבחינתו של המוסר המקובל, אי־אפשר להבטיח את קיומו. וכך כתב מקיאווולי לידיד כאשר נשלח למצוא דרשן עבור בני פירנצה: "אני רוצה למצוא אחד שיורה להם את הדרך לשטן... כי אני מאמין שהדרך האמיתית לגן העדן היא זאת: ללמוד את הדרך לגיהנום כדי להתרחק ממנה".⁹⁹

את הרוע אי־אפשר לחסל, ולכן צריך ללמוד אותו כדי להתמודד איתו. מקיאווולי אינו יכול לשרטט בבירור את קו הגבול בין המוסרי ללא־מוסרי – הם שכנים קרובים מדי.¹⁰⁰ הוא ער היטב לסכנה הטבועה בכך שבחיים הציבוריים, בחיי מדינה, אי־אפשר להגיע לתוצאות טובות ללא אמצעים "רעים". כפי שכתב בדיונים, מדינה שרוחה הפוליטית התדלדלה, שמוסדותיה הסתיידו, אפשר להציל רק על ידי שימוש באמצעים חריגים ואכזריים; אבל קשה למצוא אדם טוב שיהיה מוכן להשתמש באמצעים כאלה, הכרחיים ככל שיהיו, כדי להגיע לשלטון ולשקם את המדינה. הצלחה במשימה כזאת דורשת אדם רע; אבל קשה להאמין שאדם כזה, אחרי שיכונן סדר, יהפוך את עורו ויחל לפעול למען הכלל.¹⁰¹

פרדוקסים מן הסוג הזה טבועים במצב האנושי, שאותו – לדעת מקיאווולי – אי־אפשר לשנות מן היסוד. בהתאם לכך, החזון שמציע מקיאווולי הוא לא של העולם כמקום טוב יותר, אלא של מקום טוב יותר בעולם. מקיאווולי מאמין שאפשר לכוון יחידות פוליטיות חזקות, יציבות, שיקנו ביטחון

ושגשוג לתושביהן. אבל לשם השגת הטוב הזה נדרש רוע. וכך כתב, ללא ספק מתוך הזדהות, על שמונת החברים במועצה הפלורנטינית שהיו מופקדים על ניהול המערכה נגד האפיפיור ושלוחיו בשלהי המאה הארבע-עשרה: הם "ייחסו למולדתם חשיבות גדולה יותר מאשר לנשמתם".¹⁰² בדיוק את האמירה הזאת ציטט מקס ובר בהרצאה ידועה על פוליטיקה כ"עוד, שבה ערך הבחנה בין אתיקה של אחריות לאתיקה של כוונות או עקרונות, המורה ללכת בעקבות צו המצפון, אך עלולה – בגלל אדישותה לתוצאות רעות אפשריות – לגרום להכתמתן של הכוונות הנאצלות ביותר.¹⁰³ ובדומה לכך, ביקורתו של מקיאוולי על הנצרות איננה, כאמור, שהנצרות מבליטה תורת מוסר, אלא שהיא מקדמת תורת מוסר שגורמת לרפיון ומביסה את עצמה. המידה הטובה הנוצרית שהיללו בני־דורו לא הייתה בעיניו אלא מתכון לחולשה ונוסחה המאפשרת לרוע לשגשג בעולם הזה.¹⁰⁴ מקיאוולי דוחה כל אתיקה שמרכז הכובד שלה הוא כוונות או עקרונות מופשטים, כל אתיקה המציבה סייגים על האמצעים בלי להתחשב בתוצאות – בין טובות ובין רעות – שהשימוש או האי־שימוש בהם יכול להוליד. האתיקה שלו היא אתיקה מצבית ותוצאתית.¹⁰⁵

זוהי אתיקה פוליטית המותאמת לעולמם של בני־האדם ולדרך שבה הם חיים ומתפקדים בפועל. מטרתה לאפשר להם להתגונן ולשרוד ולהצליח. זהו מוסר ללא בסיס יציב, כי הבסיס שלו הוא הפוליטיקה עצמה, והיא, כמו כל דבר אנושי, נמצאת בתנועה מתמדת.¹⁰⁶ זהו מוסר ללא כללים מוחלטים, ללא יסוד מוסד עליון או על־טבעי; אין לו, בעולם הזה, נקודה ארכימדית, וגם לא מסגרת נוקשה. המדריך היחיד הוא הפוליטיקה – היא ושני משרתיה, האריה והשועל.

הלי זמורה הוא מרצה בכיר באוניברסיטת בן־גוריון בנגב בחוג להיסטוריה. הוא ערך את המהדורה המדעית של הנוסח של מקיאוולי (דביר והוצאת שלם, 2003).

הערות

1. ניקולו מקיאוולי, היסטוריות פלורנטיניות (*Istorie fiorentine*), ג 13. את הקטע המצוטט תרגמה מרים שוסטרמן-פדובאנו. את המובאות מתוך כתביו האחרים של מקיאוולי, מלבד הנסיך, תרגם מחבר המאמר.
2. פרשנות מקיפה על קטע זה אצל Gennaro Sasso, *Niccolo Machiavelli*, 2 vols. (Bologna: Il Mulino, 1993), vol. ii, pp. 312-330 (להלן ניקולו מקיאוולי).
3. Benedetto Croce, *Politics and Morals*, trans. Salvatore J. Castiglione (New York: Philosophical Library, 1945), pp. 59-60 (להלן פוליטיקה ומוסר). ראה גם Norberto Bobbio, "Ethics and Politics," in *In Praise of Meekness: Essays on Ethics and Politics*, trans. Teresa Chataway (Cambridge: Polity, 2000), pp. 39-71 (להלן "בשבח הענווה").
4. ישעיה ברלין, "מקוריותו של מקיאוולי", בתוך נד הזרם, ערך הנרי הארדי, תרגם אהרן אמיר (תל אביב: עם עובד, 1986), עמ' 108.
5. סאסו, ניקולו מקיאוולי, כך א, עמ' 464-465, 473-477.
6. עוד פרשנות בולטת היא של Sebastian de Grazia, *Machiavelli in Hell* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1989) (להלן מקיאוולי ביהנום). ראה גם John N. Stephens, "Ciceronian Rhetoric and the Immorality of Machiavelli's 'Prince,'" *Renaissance Studies* 2 (1988), pp. 258-267.
7. בהקשר זה ראוי לציין שליאו שטראוס הגן על התפיסה העממית: Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Seattle: University of Chicago, 1958), p. 10 (להלן מחשבות על מקיאוולי).
8. Brian Richardson, "The Prince' and Its Early Italian Readers," in *Niccolo Machiavelli's 'The Prince': New Interdisciplinary Essays*, ed. Martin Coyle (Manchester: Manchester University, 1995), pp. 34-35.
9. ויליאם שייקספיר, הנרי השישי, חלק ג, מערכה ג, תמונה ב.
10. Norman Cohn, *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion* (London: Eyre and Spottiswoode, 1967), pp. 60-76, especially p. 74.
11. Emanuele Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli* (Pisa: Editoriale Internazionale, 1998), especially pp. 183-184, 201-252. השווה Irving Kristol, "Machiavelli and the Profanation of Politics," in *Neoconservatism: The Autobiography of an Idea* (New York: Free Press, 1995), pp. 151-164.
12. מקיאוולי, דיונים בעשרת הספרים הראשונים של מיטוס ליביוס, ב 2.
13. ברלין, "מקוריותו של מקיאוולי", עמ' 85-149.
14. ברלין, "מקוריותו של מקיאוולי", עמ' 117-118.

15. ראה Vittorio Hosle, *Moral und Politik: Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert* (Munich: C. H. Beck, 1997), p. 41 (להלן מוסר ופוליטיקה). ראה גם Paul A. Rahe, *Republics Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1992), pp. 17-54 (להלן רפובליקות).
16. תוקידידס, חולדות מלחמת פילופונים (ירושלים: מוסד ביאליק, 1959), עמ' 91.
17. ברלין, "מקוריותו של מקיאווולי", עמ' 108.
18. עמדה דומה גם אצל Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence* (Princeton: Princeton, 1965), p. 197.
19. ראה הביקורת על ברלין אצל Mark Hulliung, *Citizen Machiavelli* (Princeton: Princeton, 1983), pp. 8, 250-254 (להלן האזרח מקיאווולי). ראה גם הביקורת, מכיוון אחר, אצל סאסו, ויקולו מקיאווולי, כך א, עמ' 464-465, 473-477.
20. על פי הוליונג, האזרח מקיאווולי, עמ' 245, מקיאווולי שאף לריסוקה של השקפת העולם הנוצרית ולהחלפתה באחרת.
21. השוה סאסו, ויקולו מקיאווולי, כך א, עמ' 475-476. ראה גם George H. R. Parkinson, "Ethics and Politics in Machiavelli," *Philosophical Quarterly* 5:18 (1955), pp. 37-44.
22. על גישתו האנטי-אריסטוטלית של מקיאווולי, בהמשך. השוה ריי, רפובליקות, עמ' 262-263; Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's Virtue* (Chicago: University of Chicago, 1996), passim (להלן המידה הטובה של מקיאווולי); M. Fischer, "Machiavelli's Political Psychology," *Review of Politics* 59 (1997), pp. 789-829 (להלן "הפסיכולוגיה הפוליטית של מקיאווולי").
23. מסיבה זו בדיוק קשה גם להסכים עם ברלין, "מקוריותו של מקיאווולי", עמ' 108, שמקיאווולי היה אחד מן ההומניסטים של הרנסנס, שחיפשו את "דרך הביניים" וניסו לשלב בין הנצרות ובין התרבות הקלסית. בעניין זה ראה הוליונג, האזרח מקיאווולי.
24. קוונטין סקינר, מקיאבלי, תרגמה עפרה יוגב (תל אביב: דביר, 1988), עמ' 42.
25. לדוגמאות ראה Cicero, *De Officiis*, III.iii. 19-22; III.xviii 75-xxii 87.
26. Felix Gilbert, "The Humanist Concept of the Prince and the 'Prince' of Machiavelli," *Journal of Modern History* 11 (1939), pp. 449-483. Reprinted in Felix Gilbert, *History: Choice and Commitment* (Cambridge: Harvard, 1977), p. 97 (להלן "מושג הנסיך בהומניזם").
27. Allan H. Gilbert, *Machiavelli's 'Prince' and Its Forerunners: 'The Prince' as a Typical Book de Regimine Principum* (Durham, N.C.: Duke University, 1938), pp. 126-127 (להלן "הנסיך" של מקיאווולי).
28. גילברט, "מושג הנסיך בהומניזם", עמ' 99-103; סקינר, מקיאבלי, עמ' 42-43.
29. לורנצו ואלה (Valla, 1407-1457), לדוגמה, מן המזהירים שבהומניסטים האיטלקים, הדגיש שמטרתה של המידה הטובה הנוצרית לא הייתה היא עצמה וגם לא גמול גשמי; היא הייתה צעד לקראת העולם הבא: J. Kraye, "Moral Philosophy," in *The Cambridge*

History of Renaissance Philosophy, eds. Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, Echard Kessler
(Cambridge: Cambridge, 1988), pp. 303-386.

30. דיון מפורט יותר בעניין זה מצוי במבוא למהדורה החדשה: ניקולו מקיאוולי, הנוסך, תרגמה: מרים שוסטרמן-פדובאנו (דביר בשיתוף הוצאת שלם: ירושלים, התשס"ד), עמ' ט-מח (להלן הנוסך).

31. מקיאוולי, הנוסך, עמ' 42-43.

32. מקיאוולי, הנוסך, עמ' 43.

33. השוה סאסו, ניקולו מקיאוולי, עמ' 464. על בעיית אגתוקלס אצל מקיאוולי, ראה גם A. D'Andrea, "La perplessita di Machiavelli: Agatocle o della 'via scellerata e nefaria' (Principe VIII)," in A. D'Andrea, *Strutture inquiete: Premesse teoriche e verifiche storico-letterarie* (Florence, 1993), pp. 109-128.

34. השוה מקיאוולי, דיונים, א 10: מקיאוולי מכנה שם את הקיסר הרומי סוורוס פושע, אבל מייחס לו גם מידה טובה.

35. מקיאוולי, הנוסך, עמ' 45.

36. השוה מקיאוולי, דיונים, א 16. על "משק האלימות" (economy of violence) אצל מקיאוולי ראה Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown and Company, 1960), pp. 220-224 (להלן פוליטיקה וחזון).

37. G. Inglese, "Il Principe" (*De principatibus*), in *Letteratura italiana: Le opere*, ed. Alberto Asor Rosa (Turin: Einaudi, 1992), vol. i, pp. 889-941 (להלן "הנוסך").

38. מקיאוולי, הנוסך, עמ' 80.

39. מקיאוולי, הנוסך, עמ' 80.

40. השוה מקיאוולי, דיונים, א 27.

41. ראה מקיאוולי, דיונים, ג 37.

42. גילברט, "הנוסך" של מקיאוולי, עמ' 119.

43. מקיאוולי, הנוסך, עמ' 85.

44. מקיאוולי, הנוסך, עמ' 86.

45. Cicero, *De Officiis*, I.xi 34; I.xiii 41. הוליונג, האזרח מקיאוולי, עמ' 212-214; Gennaro Sasso, "Centauri, leoni e volpi: Su alcuni 'fonti' 928; עמ' 928, "הנוסך", in Gennaro Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi del diciottesimo del 'Principe*," in Gennaro Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi* (Milan-Naples, 1997), vol. IV, pp. 153-188; E. Raimondi, "The Politician and the Centaur," in *Machiavelli and the Discourse of Literature*, eds. Albert R. Ascoli and Victoria Kahn (Ithaca: Cornell University, 1993), pp. 145-160. ראה גם מקיאוולי, דיונים, ב 13.

46. צבי יעבץ, קלאודיוס ונירון: משיטתיות לחובבנות (תל אביב: דביר, 1999), עמ' 170.

47. מקיאווולי, דיונים, א 52.

48. מקיאווולי, דיונים, ב 4, 13. ראה גם הוליונג, האזרח מקיאווולי, עמ' 51-55.

49. השווה בעניין זה את דבריו של ליאו שטראוס על ארצות-הברית: "מקיאווולי היה טוען שארצות-הברית חבה את גדולתה לא רק לנאמנותה הבסיסית לעקרונות החירות והצדק, אלא גם לסטייתתה המזדמנת מהם. הוא לא היה מהסס לפרש באופן זדוני את רכישתה של לואיזיאנה ואת גורלם של האינדיאנים. הוא היה מסיק שעובדות מעין אלו הן הוכחה נוספת לטענתו שחברה גדולה ומפוארת אינה יכולה להתקיים ללא משהו דומה לרצח של רמוס על ידי אחיו רומולוס" (שטראוס, מחשבות על מקיאווולי, עמ' 14).

50. ככל הנראה אין זה צירוף מקרים שבפרק טו בחר מקיאווולי להציג אחד עשר זוגות של מידות טובות ומידות רעות, מספר זהה לזה שאצל אריסטו: ראה ריי, רפובליקה, עמ' 262.

51. מקיאווולי, הנסיך, עמ' 75.

52. מקיאווולי, הנסיך, עמ' 87.

53. השווה דה־גראציה, מקיאווולי בניהיוס, עמ' 293.

54. מקיאווולי, הנסיך, עמ' 87.

55. בפרק יח מניח מקיאווולי שאפשר לאזן בין הצורך להפר את כללי המוסר ובין הצורך להיראות מוסרי. מישל דה־מונטיין מתח ביקורת על מקיאווולי בעניין זה, כשטען שהרווח בהונאה הוא קצר מועד, ושבטווח הארוך אין היא משתלמת: *The Complete Works of Montaigne: Essays, Travel Journal, Letters*, trans. D.M. Frame (London: Hamish Hamilton, 1958), p. 492. מקיאווולי עצמו היה ער לבעיה: מקיאווולי לפרנצ'סקו וטורי, 16 באפריל, Niccolo Machiavelli, *Opere*, ed. C. Vivanti, 2 vols. (Turin: Einaudi-Gallimard, 1514: 1997-1999), vol. ii, p. 318. (להלן כחבים).

56. בקומדיות שלו, שעוסקות בתחום הפרטי, אנשים אינם מתנהגים באופן שונה מהותית מאשר בתחום הציבורי. כוח פיזי אמנם אינו מופעל בחיק המשפחה, אך הונאה היא מרכיב מרכזי בהנאה מן העלילה. ראה M. Fleisher, "Trust and Deceit in Machiavelli's *Comedies*," *Journal of the History of Ideas* 27:3 (1966), pp. 365-380.

57. על כך מעידה גם הכותרת של פרק טו (שנפתח בהצהרה מהדהדת של ריאליזם פוליטי): "על אותם דברים שבגללם זוכים בני אדם, ובמיוחד נסיכים, לשבח או לגנאי".

58. הכוונה לפרננדו ה־2 מאראגון, מלך ספרד.

59. מקיאווולי, הנסיך, עמ' 88.

60. מקיאווולי, הנסיך, עמ' 86.

61. השוה ברוך שפינוזה, מאמר חילולוגי־מדיני, תרגם ח' וירשובסקי (ירושלים: מאגנס, תשמ"ג), עמ' 169: "ואם עוד ניתן דעתנו על יראת־השמים והדת, אף זאת נראה, כי מי שמחזיק בשלטון אי־אפשר לו שלא יפשע, כשהוא מקיים הבטחה המזקת את שלטונו שלו... אי־אפשר שיקיים את הבטחתו, אלא אם כן ימעל באמון נתיניו, והרי הוא חייב יותר מכל לשמור אמונים לנתינים...". בכל הקשור לשלום המדינה, יכול אותו טיעון לשמש גם להצדקת

הפרת אמונים כלפי הנתינים עצמם, ואי־אפשר לקבוע א־פרוירי אם השימוש בו הוא לטובה או לרעה.

62. מקיאווולי, הנסיך, עמ' 76.

63. השווה הסלה, מוסר ופוליטיקה, עמ' 57–58.

64. מקיאווולי, הנסיך, עמ' 86.

65. מקיאווולי, הנסיך, עמ' 86.

66. מקיאווולי, הנסיך, עמ' 75–76.

67. ראה סאסו, ניקולו מקיאווולי, כך א, עמ' 460–461.

68. מקיאווולי, הנסיך, עמ' 81–82.

69. לדיון בפסימיזם האנתרופולוגי של מקיאווולי ראה Stelio Zeppi, "Il pessimismo antropologico nel Machiavelli del periodo anteriore ai 'Discorsi,'" *Filosofia politica* 6 (1992), pp. 193–242. לפרשנות אחרת, לפיה עבור מקיאווולי מקור הרוע אינו בטבע האנושי, ראה סאסו, ניקולו מקיאווולי, כך א, עמ' 458–465. ראה גם Emanuele Cutinelli-Rendina, *Introduzione a Machiavelli* (Rome: Laterza, 1999), p. 68 (להלן מבוא למקיאווולי).

70. T.S. Eliot, "Niccolo Machiavelli," in *For Lancelot Andrewes: Essays on Style and Order* (London: Faber and Faber, 1928), p. 50.

71. מקיאווולי, על השאפתנות (*Dell'ambizione*), שורות 73–75, 79; דיונים, א 29, 46; החמור (*L'Asino*), ח, שורות 130–132, 150–151.

72. מקיאווולי, דיונים, א 37. השוה דיונים, ג 21. ראה גם מקיאווולי במכתב לג'ובאן באטיסטה סודריני, 13–21 בספטמבר 1506, מקיאווולי, הנסיך, עמ' 137–142.

73. מקיאווולי, דיונים, א 37. ראה גם דיונים, ב מבוא; החמור, ה, שורות 37–48; על השאפתנות, שורות 55–66.

74. Paul A. Rahe, "Situating Machiavelli," in *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, ed. James Hankins (New York: Cambridge, 2000), pp. 270–309 (להלן "מיקומו של מקיאווולי"); פישר, "הפסיכולוגיה הפוליטית של מקיאווולי," עמ' 808–810; ריי, רפובליקות, עמ' 28–54, 261–267; דה־גראציה, מקיאווולי בניהיו, עמ' 269–270, 296. ראה גם וולין, פוליטיקה וחזון, עמ' 226–227.

75. מקיאווולי, דיונים, א 2.

76. מקיאווולי, דיונים, א 16.

77. J.A. Parel, *Allocuzione ad un magistrato* (כתבים, כך א, עמ' 713–715). השוה J.A. Parel, "Machiavelli's Notions of Justice: Text and Analysis," *Political Theory* 18:4 (1990), pp. 528–544. ראה גם דיונים, ב מבוא.

78. מקיאווולי, על השאפתנות, שורות 97–99; דיונים, ב 19. ראה גם דיונים, ב מבוא, ג 16. השוה פישר, "הפסיכולוגיה הפוליטית של מקיאווולי," עמ' 827.

79. מקיאווולי, דיונים, א 2, 4, 6.

80. מקיאווולי, דיונים, א' 1; *Parole da dirle sopra la provisione del danaio, facto un poco di proemio et di scusa* (כחבים, כרך א, עמ' 12-16 [בעמ' 13]): "sanza forze, le citta non si mantengono, ma vengono al fine loro".

81. *Parole da dirle sopra la provisione del danaio, facto un poco di proemio et di scusa* (כחבים, כרך א, עמ' 13).

82. מקיאווולי, היסטוריות פלורנטיניות, ה' 1. ראה גם ז' 28; החמור, ה' 63; דיונים, א' 6, ג' 18. השווה פישר, "הפסיכולוגיה הפוליטית של מקיאווולי", עמ' 821-822. השווה דברי צ'רצ'יל: "שכן, כמו במדינה הרומית, כאשר אין עוד עולמות חדשים לכבוש ויריבים להרוס, האומות ממירות את התשוקה לכוח באהבת האמנות, וכך, בתהליך של שקיעה הדרגתית אך מתמשכת, פונות מן היופי העז של העירום לפיתוי המעודן יותר של הלבוש, ואז שוקעות לאירוטיציזם ממשי ולניווט מוחלט". מצוטט אצל Paul A. Rahe, "The River War: Nature's Provision, Man's Desire to Prevail, and the Prospects for Peace," in *Churchill as Peacemaker*, ed. James W. Muller (New York: Cambridge, 1997), p. 91.

83. מקיאווולי, דיונים, ג' 1.

84. מקיאווולי, דיונים, א' 3.

85. מקיאווולי, דיונים, א' 37. ראה גם דיונים, ב' מבוא; החמור, ה' שורות 37-48; ענ' השאפתנות, שורות 55-66. השווה קוטינלי-רנדינה, מבוא למקיאווולי, עמ' 33-34; H. Munkler, *Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz* (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt-Fischer, 1982), pp. 264-265, 395 (להלן "יסוד המחשבה הפוליטית של העת החדשה").

86. יש להבחין בין שימור המדינה והשלטון, מצד אחד, ובין שימור המולדת (שהוא עבור מקיאווולי ערך עליון) מצד אחר, ראה מקיאווולי, דיונים, ג' 41.

87. מקיאווולי, הנסיך, עמ' 88.

88. מקיאווולי, דיונים, א' 2.

89. השווה מינקלר, "יסוד המחשבה הפוליטית של העת החדשה", עמ' 266.

90. השווה וולין, פוליטיקה וחזון, עמ' 226.

91. מקיאווולי, הנסיך, עמ' 76 ("ואני יודע שכל אחד יודה, שמן הסתם יהיה הדבר ראוי ביותר לשבח אם יימצא נסיך ובו כל התכונות שנחשבות לטובות מבין אלו המתוארות לעיל") ועמ' 85 ("עד כמה ראוי לשבח נסיך ששומר אמונים וחי חיים של יושר ולא של תחבולות, זאת מבין כל אחד").

92. קרוצ'ה, פוליטיקה ומוסר, עמ' 60.

93. הסלה, מוסר ופוליטיקה, עמ' 60; Vittorio Hosle, "Morality and Politics: Reflections on Machiavelli's *Principe*," *International Journal of Politics, Culture and Society* 3:2 (1989), pp. 51-69.

94. ראה את הערותיו של Harvey C. Mansfield, "The Cuckold in Machiavelli's *Mandragola*," in *The Comedy and Tragedy of Machiavelli: Essays on the Literary Works*, ed. Vickie B. Sullivan (New Haven: Yale, 2000), pp. 1-29.

95. מקיאווולי, הנסיך, עמ' 85.

96. מקיאווולי, הנסיך, עמ' 111: "ולעולם אל לה לשום מדינה להאמין שהיא יכולה תמיד לנקוט מהלכים בטוחים; אדרבה, עליה לחשוב שכל המהלכים שתבחר לבצע מסוכנים. כי סדר הדברים הוא כזה, שלעולם לא ניתן לנסות להימנע מקושי אחד בלי להיתקל באחר."

97. ריי, "מיקומו של מקיאווולי", עמ' 305; פישר, "הפסיכולוגיה הפוליטית של מקיאווולי", עמ' 808-810; ריי, רפובליקנות, עמ' 261-267, 542-548; דה-גראציה, מקיאווולי בניהיו, עמ' 269-271, 296. ראה גם וולין, פוליטיקה וחזון, עמ' 226-227.

98. מקיאווולי, דיונים, ב 14. ראה גם את אזהרתו של מקיאווולי לממשל בפירנצה ב-*Parole da dirle sopra la provisione del danaio, facto un poco di proemio et di scusa* (מקיאווולי, כתבים, כרך א, עמ' 12-16): "fra gli uomini privati, le leggi, le scripte, e' pacti fanno osservare la fede, et fra e' signori la fanno solo osservare l'armi" ("בין אנשים פרטיים, החוקים, הניירות, ההסכמים מביאים לקיום הבטחות, ובין השליטים רק הנשק מביא לקיום הבטחות").

99. מקיאווולי לפרנצ'סקו גוויצ'ארדיני, 17 במאי, 1521 (מקיאווולי, כתבים, כרך ב, עמ' 372).

100. מקיאווולי, דיונים, ג 37; החמור ה, שורות 103-105.

101. מקיאווולי, דיונים, א 18.

102. מקיאווולי, היסטוריות פלורנטיניות, ג 7.

103. Max Weber, *Politik als Beruf* (Munich: Duncker und Humblot, 1926), pp. 57-58, 64.

104. מקיאווולי, דיונים, ב 2. ראה גם ג 1.

105. ראה M. Ramsay, "Machiavelli's Political Philosophy in 'The Prince,'" in *Niccolo Machiavelli's 'The Prince': New Interdisciplinary Essays*, ed. Martin Coyle (New York: Manchester University, 1995), pp. 182-183, 189. מקיאווולי שם דגש מיוחד על תוצאות לא רק בכל הנוגע לכוונות אתיות, אלא לכוונות בכלל. ראה מקיאווולי לג'ובאן באטיסטה סודריני, 13-21 בספטמבר, 1506: "לכן אני חושב... שיש לראות בדברים את המטרה ולא את האמצעי". (המכתב מובא בנספח ב למהדורת דביר והוצאת שלם של הנסיך). ראה גם דבריו על האחים גרקוס בדיונים, א 37, ועל סודריני בדיונים, ג 3.

106. מקיאווולי, דיונים, א 6; ב מבוא.