

MARCIN PIETRZAK

Machiavellego rozumienie dobra i zła

Twórczość Niccolò Machiavellego kojarzona jest przez szeroki ogół z zaczerpniętą z Owidiusza sentencją, mówiącą o celu, który uświęca wszelkie środki, co sprawia, że w opinii „szerokich kół” jest on uosobieniem immoralizmu politycznego. Również wśród interpretatorów spuścizny autora *Księcia* można znaleźć poglądy, zgodnie z którymi koncepcje zawarte na kartach tego dzieła dają się zakwalifikować jako jednoznacznie amoralne lub immoralne. Na takim stanowisku stał autor jednego z pierwszych dzieł anty-machiavellicznych Innocent Gentillet¹. Widział on w dziele florentyńczyka źródło natchnienia dla zorganizowania rzezi w noc św. Bartłomieja, której inspirowką była Katarzyna Medycejska, córka Warzyńca II Medyceusza, jemu zaś *Księżę* był dedykowany. W czasach nam bliższych Leo Strauss określił Machiavellego mianem „nauczyciela zła”, dopatrując się w jego twórczości szczególnie niebezpiecznej wersji immoralizmu politycznego².

W pismach Machiavellego maksymy mówiącej o tym, że cel uświęca wszelkie środki nie znajdziemy w formie dosłownej. Myśl zbliżoną wyraża znany fragment XVIII rozdziału *Księcia*:

Niech [...] księżę oblicza się tak, aby zwyciężać i utrzymać państwo – czytamy – wtedy środki będą zawsze uważane za godziwe i przez każdego chwalone, gdyż tłum pójdzie zawsze za pozorami i sądzi według wyniku, a na świecie nie

¹ I. Gentillet, *Les Discours sur les moyens de bien gouverner*, Paris 1576.

² L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe, Illinois 1958, s. 11.

ma jak tylko tłum, mniejszość bowiem nie liczy się, kiedy opinia większości wspiera się na autorytecie państwa³.

Machiavelli nie tylko określa tutaj bliżej ów akt *uświęcania* jako akceptację szerokich kół, ale również określa cele, które wzbudzać mają taką akceptację. Celem władcy ma być „utrzymanie państwa” i wszelkie środki, jakie uzna on za stosowne użyć, znajdują akceptację tłumy (*vulgo*), jeżeli tylko uda mu się ten cel osiągnąć. Sądzę, że sens powyższego fragmentu *Księcia* może zostać rozjaśniony tylko przez odwołanie się do treści innych pism Machiavellego, spośród których *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza* stanowią szczególnie interesujący punkt odniesienia interpretacyjnego. Oba pisma pochodzą z tego samego okresu twórczości autora. W 1513 roku rozpoczyna się trwająca sześć kolejnych lat praca nad *Rozważaniami...*, którą Machiavelli przerywa na kilka miesięcy tegoż 1513 roku, w ciągu których powstaje *Książę. Rozważania...* mają w dorobku pisarskim Machiavellego pozycję szczególną. Ten obszerny komentarz do dzieła Tytusa Liwiusza stanowi deklarację polityczną autora, który świadom tego, że „[...] w każdym mieście istnieją te rozbieżności interesów, które stąd pochodzą, że lud nie chce poddać się władzy i uciskowi możnych, a możni pragną rządzić ludem i uciskać go”⁴, przedstawia się czytelnikowi jako stojący po stronie uciskanej większości republikanin, pełen szacunku dla rozważliwej oraz instynktu politycznego ludu, którego mądrość skontrastowana zostaje z lekkomyślnością i egoizmem władców. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na fragment *Rozważań...* stanowiący interesujący kontrpunkt dla przytoczonego na wstępie passusu z *Księcia*:

Co się zaś tyczy – pisze Machiavelli – rozważliwej i stałości, to powiem, że lud (popolo) bardziej jest rozważliwy i stały od władcy i że lepszym jest od niego sędzią. Nie na darmo głos ludu przyrównuje się do głosu Boga, bowiem lud zdolny jest tak trafnie przewidzieć przyszłe wydarzenia, że wydaje się, iż tajemna jakaś wiedza pozwala mu dostrzec zarówno czekające go zło, jak i dobro⁵.

³ N. Machiavelli, *Książę*, [w:] tenże, *Wybór pism*, przeł. J. Gałuszka, J. Malarczyk, Cz. Nanke, K. Wyszogrodzka-Śląska, K. Żaboklicki, PIW, Warszawa 1972, s. 199.

⁴ Tamże, s. 170.

⁵ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2009, s. 139.

Widzimy w obu powyższych fragmentach przeciwstawiające się sobie pojęcia tłumu (*vulgo*) i ludu (*popolo*). Ten pierwszy dostrzega jedynie pozory i niezdolny jest do wydania trzeźwego sądu o rzeczywistości, podczas gdy ten drugi w osądach swoich jest nieomal bezbłędny. W pierwszym przypadku dobro i zło stanowią jedynie pozór, który postawiony jest przed oczami tłumu, w drugim zaś są one przedmiotem poznania suwerennie panującego w republikach ludu. W tym miejscu rodzi się trudność interpretacyjna, której pokonanie wymaga, moim zdaniem, odpowiedzi na pytanie o naturę owego dobra i zła, które dostrzega lud, a które zakryte jest przed tłumem.

Starając się przedstawić sposób, w jaki autor *Rozważań...* posługuje się kategoriami dobra i zła, trzeba przede wszystkim powiedzieć, że w dobru widzi on swoisty kapitał moralny, jakim obdarzona jest każda wspólnota ludzka, a którego zachowanie i odnawianie ma być przedmiotem starań mądrego prawodawcy. Wszelkie byty polityczne zawierają w sobie pierwotnie pewną ilość dobra, któremu zawdzięczają swoje powstanie i chwałę⁶. Kapitał ten ulega jednak z czasem procesom rozkładowym, których uniknąć nie można, albowiem, jak zauważa słynny florentyńczyk:

Wszelkie poczynania ludzkie to mają do siebie, że oprócz trudności ogólnych, które przeszkadzają w nadaniu im doskonałej formy, występuje w nich zawsze nie tylko dobro, ale i jakieś zło; zło tak silnie z owym dobrem związane, że nie sposób, że nie sposób go uniknąć, jeżeli dobra się pragnie⁷.

Mowa jest tutaj o „jakimś złu” i to o takim, które nie jest zwyczajną przeszkodą na drodze do realizacji dobra (nie należy do „trudności ogólnych”), ale stanowi swego rodzaju cień podążający za takimi, którzy stali się twórcami wspólnot religijnych i politycznych. Odpowiedzi na pytanie o naturę owego zła można się doszukać we fragmencie *Rozważań* opisującym sposób zawiązywania się owych wspólnot: „Na początku świata ludzi było mało i przez pewien czas żyli w rozproszeniu na wzór zwierząt. Wraz ze wzrostem ich liczby poczęli się łączyć, a następnie – dla łatwiejszej obrony – wybierać spośród siebie najsilniejszego i najodważniejszego, aby ogłosić go wodzem i przyrzec mu posłuszeństwo. Wtedy to powstało pojęcie rzeczy dobrych i słusznych w odróżnieniu od złych i szkodliwych. Na widok człowieka krzywdzącego swego dobroczyńcę rodziły się bowiem wśród ludzi uczucia nienawiści dla nie-

⁶ Tamże, s. 247.

⁷ Tamże, s. 348.

wdzięcznika i współczucia dla skrzywdzonego. Ganiono więc postępowanie pierwszego, a ludzi, którzy potrafili okazać dobroczyńcom swą wdzięczność, chwalono tym bardziej, że każdemu to samo mogło się przecież to zdarzyć⁸. Mamy tutaj do czynienia z koncepcją zła moralnego, którą można by określić mianem „Dantejskiej”⁹. Oto „dobro” pojawia się w akcie założycielskim, w którym władza trafia w ręce tych, którzy są „najsilniejsi i najodważniejsi”. Oni to kładą fundamenty cywilizacyjne i kulturowe, na których wspierać się będą powstające w ten sposób wspólnoty¹⁰. Im z kolei sprzeciwiają się ludzie owładnięci zawiścią – zdrajcy dobroczyńców, z których trzej najwięksi spoczywali w paszczach Lucyfera na dnie Dantejskiego piekła¹¹. Sam Lucyfer jest archetypem tak pojętego zła. To on, jako pierwszy sprzeciwił się swojemu stwórcy, stając się w ten sposób źródłem wszelkich utrapień (*lutto*)¹². W jego trzech paszczach męczeni Brutus i Kasjusz to wrogowie Cezara – twórcy *Imperium Romanum*, a poddawany najsroższym męczarniom Judasz jest tym, który wydał wrogom Chrystusa – założyciela Państwa Bożego.

Co jednak skłania ludzi do przeciwstawiania się twórcom porządków społecznych? Dlaczego rozumny władca nie może ufać ludziom, jako z gruntu złym i niewdzięcznym istotom?¹³ Jest tak w pierwszym rządzie dlatego, że człowiek „[...] wszystkiego może pragnąć, ale nie wszystko osiągnąć; pragnienie jest zatem zawsze większe od zdolności nabycia – stąd niezadowolenie z tego, co się posiada”¹⁴. Pod tym jednak względem rodzaj ludzki wykazuje niejednorodność, ponieważ pewna część ludzkości pragnie zdobyć więcej

⁸ Tamże, s. 18–19.

⁹ Stosunek Machiavellego do twórczości autora *Boskiej komedii* oraz użytek jaki z niej czyni szeroko omawia Larry I. Peterman [L. I. Peterman, *Machiavelli's Dante and the Sources of Machiavellianism*, „Polity”, Vol. 20, nr. 2 (Winter, 1987), s. 247–272].

¹⁰ Na temat figur założycieli zob. H. F. Pitkin, *Fortune is a Woman*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1999, s. 52–63.

¹¹ D. Alighieri, *Boska Komedia*, Piekło XXXIV.

¹² W przekładzie Edwarda Porębowicza czytamy:

„Jeśli tak brzydki, jakiej był piękności,

Gdy przeciw Stwórcy stoszył brew do góry –

Słuszna, iż zwie się źródłem wszelkiej złości!” [Piekło XXXIV, 34–37]

Użyte przez tłumacza słowo „złość” nie wydaje się trafnym tłumaczeniem włoskiego „lutto” oznaczającego żal czy żalobę. Termin „utrapienie” wydaje się znacznie lepiej oddawać sens oryginału.

¹³ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, op. cit. s. 22.

¹⁴ Tamże, s. 95.

dóbr ponad to, co już posiada, a część obawia się utraty tego, co już posiadała¹⁵. Ci, którzy boją się utracić to, co już mają stają się najczęściej przyczyną powstawania niepokojów społecznych¹⁶. Grupa ta daje się zidentyfikować jako szlachta. „[...] szlachtą [bowiem] zwie się tych, którzy nie pracując, żyją dostatnio z dochodów płynących z ich majątności i nie zajmują się zupełnie ani uprawą roli, ani żadnym innym zawodem czy rzemiosłem”¹⁷. Stan szlachecki, zdefiniowany powyżej, w najzupełniej nowoczesnym, czy nawet liberalnym stylu, jako stan pasożytniczy, wydaje się wręcz wywodzić swoją naturę z owej, groźnej dla wspólnoty, chęci posiadania czegoś kosztem innych. Autor *Rozważań...* kładzie szczególny nacisk na ten właśnie aspekt procesów rozkładowych, jakim podlegają wspólnoty ludzkie. „[...] człowiek – pisze Machiavelli – nie jest przekonany o bezpiecznym posiadaniu tego, co ma, jeśli nie nabywa czegoś więcej kosztem innych”¹⁸. Pasożytnicza żądza bogactwa, stanowiąca istotę szlachectwa, odgrywa tak wielką rolę w upadku republik, że Machiavelli nie zawaha się zalecić władcy wprowadzenie praw nakazujących obywatelom ubóstwo¹⁹. Jeśli zaś mądrość prawodawców nie zapobiegła wyłonieniu się owej klasy pasożytniczej, to temu, kto chce odnowić w takim państwie ustrój oparty na zasadach wolności, nie pozostaje nic innego, jak wymordować wszystkich członków owej klasy²⁰.

Kolejnym problemem, który stawia się przed nami Machiavelli polega na ustaleniu, w jaki sposób możemy przeciwdziałać opisanym powyżej procesom rozkładowym. Rozważania autora *Księcia* wydają się zmierzać w kierunku konkluzji, zgodnie z którą przeciwstawienie się siłom rozkładowym jest możliwe dzięki współdziałaniu dwóch sił: cnoty i fortuny²¹.

Machiavelli nie formułuje nigdzie pełnej koncepcji cnoty²², a używa tego pojęcia na przynajmniej dwa różne sposoby²³. Jeden z tych sposobów można zilustrować znanym fragmentem *Księcia*:

¹⁵ Tamże, s. 95.

¹⁶ Tamże, s. 27.

¹⁷ Tamże, s. 132.

¹⁸ Tamże, s. 27.

¹⁹ Tamże, s. 321.

²⁰ Tamże, s. 133.

²¹ Por. Q. Skinner, *Visions of Politics*, Cambridge University Press 2002, vol. 2, s. 163–164.

²² J. H. Whitfield, *The Anatomy of Virtue*, „The Modern Language Review”, vol. 38, No. 3 (Jul., 1943), s. 223.

²³ W literaturze polskiej dotyczącej twórczości Machiavellego pojawiały się różne interpretacje pojęcia *virtù*. Ich przeglądu dokonał w 2008 roku Paweł Fiktus [P. Fiktus, *Interpretacje*

Każdy rozumie – czytamy – że byłoby rzeczą dla księcia chwalebna dotrzymać wiary i postępować w życiu szczerze, a nie podstępnie. Jednak doświadczenie naszych czasów uczy, że tacy książęta dokonali wielkich rzeczy, którzy mało przywiązywali wagi do dotrzymywania wiary, i którzy chytrze potrafili usidlać mózgi ludzkie, a w końcu wzięli przewagę nad tymi, którzy zaufali ich lojalności. [...] Trzeba przeto być lisem, by wiedzieć, co sidła, i lwem, by postrach budzić u wilków. Nie rozumieją się na rzeczy ci, którzy wzorują się wyłącznie na lwie. Otóż mądry pan nie może ani nie powinien dotrzymywać wiary, jeżeli takie dotrzymywanie przynosi mu szkodę i gdy zniknęły przyczyny, które spowodowały jego przyrzeczenie. Zapewne gdyby wszyscy ludzie byli dobrzy, ten przepis nie byłby dobry, lecz ponieważ są oni nikczemni i nie dotrzymywaliby tobie wiary, więc ty także nie jesteś obowiązany im jej dotrzymywać. [...] Nie jest przeto koniecznym, by książę posiadał wszystkie owe zalety, które wskazałem, lecz jest bardzo potrzebnym, aby wydawało się, że je posiada. Śmiem nawet powiedzieć, że gdy się je ma i stale zachowuje, przynoszą szkodę, gdy zaś wydaje się, że się je ma, przynoszą pożytek; powinien więc książę uchodzić za litościwego, dotrzymującego wiary, ludzkiego, religijnego, prawego i być nim w rzeczywistości, lecz umysł musi mieć skłonny do tego, by mógł i umiał działać przeciwnie, gdy zajdzie potrzeba²⁴.

W przytoczonym fragmencie Machiavelli posługuje się pojęciem cnoty moralnej zbliżonym w swojej treści do klasyczno-chrześcijańskiego rozumienia tego terminu. Na szczerości w postępowaniu, przejawiającej się w dotrzymywaniu słowa, zdaniem Kefalosa z Platońskiego *Państwa*, polega sprawiedliwość²⁵. Jest to, jeżeli można tak powiedzieć, bazowe pojęcie sprawiedliwości: zespół cech, jakie musi mieć każdy, kto chce zasłużyć na opinię porządnego człowieka. Katalog takich cech sporządza Machiavelli w XV rozdziale *Księcia*. Cieszenie się opinią porządnego człowieka jest jednak w oczach Machiavellego czymś w rodzaju fałszywej monety, której posiadanie może przynosić korzyści, ale która, w gruncie rzeczy, nie stanowi żadnej istotnej wartości. Autor *Księcia* zbliża się w tym punkcie do sposobu rozumienia rzeczywistości kulturowej, jaki wytworzyły starożytny cynizm i stoicyzm, choć zestawienie tego poglądu z poglądami wyznawców filozofii Portyku daje efekt paradoksalny: Oto cnota okazuje się należeć do sfery tego, co obojętne (*adiaphora*)

virtù *Machiavellego* w nauce polskiej, „Studia Erasmiana Wratislaviensia” Wrocław 2008, vol. 2, s. 105–116.

²⁴ N. Machiavelli, *Książę*, wyd. cyt., s. 197–198.

²⁵ Platon, *Państwo*, 331 c–d.

i choć może być przedmiotem zabiegów ludzi rozumnych, to jednak nie stanowi wartości sama w sobie, a jedynie wtedy, gdy jest d o b r z e u ż y t a .

Aby przedstawić drugi sposób rozumienia cnoty, jaki daje się odnaleźć w pismach Machiavellego, muszę przytoczyć kolejny obszerny cytat, tym razem zaczerpnięty z *Rozważań...*:

Wśród wszystkich ludzi sławnych najslawniejszymi są twórcy i założyciele religii. Po nich idą założyciele republik i królestw. Mniejsza nieco sława przypada w udziale dowódcom wojskowym, którzy przy pomocy oręża poszerzyli granice własnego państwa lub ojczystej republiki. Obok nich stawiamy ludzi pióra, którzy wyróżniają się w rozlicznych dziedzinach wiedzy i są sławieni w zależności od ich osiągnięć. Wszyscy inni ludzie – a jest ich nieskończenie wielu – zasługują na jakąś część chwały z racji uprawianych przez siebie sztuk i zawodów²⁶.

Przy takim rozumieniu cnoty stanowi ona naturalne rozwinięcie owego dobra, o którym zostało już powiedziane, że stanowi fundament, na którym budowana jest wspólnota²⁷. Cnota podtrzymuje w istnieniu to, co powstało w wyniku tego samego aktu, dzięki któremu możemy odróżniać dobro od zła. Podobnie wszelkie wady stanowią część tego kontinuum, które rozciąga się od pierwotnej „zdrady dobroczyńców”, aż do próżniactwa i nieuctwa:

Na hańbę i pogardę zasługują [...] ci, którzy niszczą religię, obalają królestwa i republiki, są nieprzyjaciółmi cnót, piśmiennictwa i wszelkich innych sztuk przynoszących pożytek i zaszczyt ludzkości; do ludzi takich zaliczymy bezbożników, zwolenników gwałtu, nieuków, głupców, próżniaków i tchórzy²⁸.

Cnota w tym rozumieniu wydaje się podobna do owej dzielności, której pojęcie wprowadzili do kultury europejskiej sofisci i Sokrates. Owa starożytna cnota wyrasta z podziwu, jaki twórcy Oświecenia Ateńskiego mieli dla ludzi, którzy opanowali jakiś kunszt czy sztukę. Sokrates, wyjaśniając swoje poglądy etyczne, wielokrotnie odwoływał się do analogii z rzemieślnikami. Świadczy o tym uwaga, jaką wypowiedział Kritiasz w Ksenofontowych *Wspo-*

²⁶ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, wyd. cyt., s. 41.

²⁷ Por. A. Kłoskowska, *Machiavelli jako humanista na tle włoskiego Odrodzenia*, Łódź 1954, s. 110.

²⁸ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, wyd. cyt., s. 41–42.

mnieniach o Sokratesie, czyniąc przytyk do nadużywanych, jego zdaniem, przez Sokratesa przykładów z dziedziny rzemiosła, ilustrujących ogólniejsze kwestie moralne²⁹. Waga, jaką dla etyki starożytnych miało pojęcie sztuk czy też kunsztów, uwidacznia się wyraźnie również w znanych fragmentach Platńskiego *Gorgiasza*, gdzie Sokrates dokonuje istotnego rozróżnienia sztuk rzetelnych i pozornych³⁰.

Machiavelli również przedstawia swojego księcia jako *homo faber*, którego sztuka polega na odciskaniu nowej, trwałej formy w materii społecznej³¹. Jest on twórcą porządku społecznego i daje w ten sposób początek wszelkiej twórczości, jaka może się dokonać w obrębie ustanowionego przezeń ładu. Właściwą obywatelom działalnością jest zatem kultywowanie sztuki, niemal jednoznaczne z dzielnością, a jednym z pierwszych czynów założyciela wspólnoty musi być wdrożenie ludu do sztuki właściwych pokojowi³². W XXI rozdziale *Księcia* formułuje Machiavelli następującą radę:

Księżę powinien również okazywać się opiekunem talentów i wyróżniać ludzi wybijających się we wszelkiego rodzaju sztukach. Zatem winien zachęcać swych poddanych do spokojnego wykonywania zawodu, czy to w handlu, czy w uprawie roli, czy w jakimkolwiek innym zawodzie, aby jeden nie powstrzymywał się od ozdabiania swej własności z obawy, że mu zostanie odebrana, a drugi od otwarcia handlu ze strachu przed opłatami; owszem, powinien księżę gotować nagrody dla takiego, który pragnie oddawać się owym zajęciom, i w ogóle dla każdego, kto myśli o podniesieniu w jakimkolwiek sposób jego miasta lub państwa³³.

Uprawianie owych *arti della pace* stanowi jeden z najważniejszych filarów, na jakich wspiera się życie wspólnot republikańskich. Jest tak również dlatego, że ci, którzy stali się mistrzami w owych sztukach muszą wykazywać się przede wszystkim wytrzymałością w obliczu przeszkód, jakie mogą przed nimi

²⁹ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] tenże, *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, II 37, s. 37.

³⁰ Platon, *Gorgiasz*, [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, t. 1, s. 364–366, 464b–467a.

³¹ J. D. Falvo, *Nature and Art in Machiavelli's Prince*, „*Italica*”, Vol. 66, No. 3 (Autumn, 1989), s. 325.

³² N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem Historii Rzymu Liwiusza*, wyd. cyt., s. 45.

³³ N. Machiavelli, *Księżę*, wyd. cyt., s. 217.

postawić fortuna i zawistnicy³⁴. Stałość w obliczu przeciwności i powodzeń jest, zdaniem Machiavellego, najważniejszym znamieniem dostępnej człowiekowi wielkości i tym, co odróżnia ludzi wielkich od tchórz i próżniaków:

[...] ludzie wielcy tacy sami są w szczęściu i w nieszczęściu. Jeżeli fortuna okazuje się zmienna, raz ich wynosząc, a raz ponizając, oni nie zmieniają się nigdy, cechuje ich zawsze jednaki hart ducha, nierozłącznie związany z ich charakterem. Dzięki temu każdy poznaje, że fortuna nie ma nad nimi władzy. Odmienne jest postępowanie ludzi słabych. Przychylność fortuny upaja ich i wbija w pychę; przypisują wtedy wszystkie sukcesy własnym zaletom, których nigdy nie posiadali, wzbudzając tym odrazę i wrogość otoczenia. Powodzenie ich nie trwa zatem długo, w nieszczęściu zaś zmieniają się zupełnie, stając się podli i służalczy³⁵.

Stałość, o której mowa nabiera wartości szczególnie w kontekście tych sił, które renesansowi humaniści od czasów Dantego określali mianem fortuny.

Pełen opis sposobu, w jaki Machiavelli posługuje się pojęciem *fortuny*, musi stwarzać poważne trudności interpretacyjne, jednak z punktu widzenia problematyki niniejszego artykułu wystarczy może określić stosunek, w jakim pojęcie to pozostaje do pojęć cnoty i dobra, których znaczenie udało się już dookreślić.

W pierwszym rzędzie należy stwierdzić, że fortuna jest zjawiskiem czy też siłą pozamoralną, której działanie jest obojętne wobec dobra i zła:

Takie jest działanie fortuny. Kiedy pragnie ona urzeczywistnić wielkie przedsięwzięcia, wybiera człowieka mającego dość rozumu i dość cnót na to, by rozpoznać sposobność, którymi go obdarzy. Kiedy pragnie wywołać wielkie nieszczęścia, wybiera ludzi, którzy je przyspieszą. Jeżeli zaś znajdzie się ktoś, kto byłby w stanie je powstrzymać, zabija go lub pozbawia możność dokonania czegokolwiek³⁶.

³⁴ Ten aspekt renesansowej koncepcji sztuk zyskuje dobrą ilustrację w biografjach artystów pióra Giorgio Vasariego. Szczególnie interesujący jest z tego punktu widzenia żywot Brunelleschiego, w którym Vasari opisuje zmagania architekta z zawistnymi mocodawcami i niekompetentnymi konkurentami, którymi kieruje „[...] brak serca i ponure zapamiętanie [...]” i którzy „[...] ślepi byli ze złości, a z zawiści narażali na zniszczenie dzieła” [G. Vasari, *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, przeł. K. Estreicher, Znak, Kraków 1984, s. 143].

³⁵ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem Historii Rzymu Liwiusza*, wyd. cyt., s. 333–334.

³⁶ Tamże, s. 234–235.

W obliczu tej amoralnej siły możliwości ludzkiego działania są w istotny sposób ograniczone:

[...] ludzie – pisze Machiavelli – mogą pomagać fortunie, ale nie mogą jej się sprzeciwiać; mogą splatać przędzone przez nią nici, ale nie mogą ich zrywać. Nie wolno im jednak nigdy opuszczać rąk. Nie znają zamysłów fortuny ani jej dróg zawilych i tajemnych i dlatego nie powinni nigdy tracić nadziei, nie powinni nigdy zaprzestawać swych wysiłków, choćby spotkało ich największe nieszczęście i trapiła najgorsza udreka³⁷.

Działanie fortuny bywa jednak odczuwane najwięcej „[...] tam, gdzie ludziom brakuje cnót”, które, według słynnej metafory z XXV rozdziału *Księcia*, stawiają fortunie tamy i usypują groble³⁸. W obliczu niekorzystnego splotu okoliczności nie pozwalających na urzeczywistnienia dobra człowiek dzielny nie powinien opuszczać rąk, a jeżeli niesprzyjający zbieg okoliczności uniemożliwił mu dokonanie wielkich czynów, to powinien przekazać swój kunszt innym, z których ktoś może się okazać ulubieńcem losu³⁹.

Relacja pomiędzy pojęciami *d o b r a*, *z ł a*, *c n o t y* oraz *f o r t u n y* przedstawia się więc następująco. *D o b r o* jest ochranianie i restaurowane przez *c n o t ę*, a *f o r t u n a* jest bezosobową siłą nadającą dynamikę wszelkim zmianom, której ukierunkowanie zależy od tego, czy napotka ona w danym miejscu ludzi dzielnych, zdolnych do ochrony wspólnoty, czy też tchórzliwych leni i zdrajców, gotowych dla własnej wygody lub w imię własnych ambicji sabotować usiłowania tych, którzy mają za cel obronę i wzmacnianie wspólnoty powierzonej ich pieczy. Konsekwencją owych procesów jest to, że, po pierwsze, w pewnych miejscach i czasach dochodzi do zawiązania wspólnot charakteryzujących się większym lub mniejszym stopniem doskonałości i, po drugie, wspólnoty te po pewnym czasie ulegają rozkładowi:

Wiadomo – pisze Machiavelli – że starożytne mocarstwa jedno po drugich padały w gruzy, w miarę jak znikwały ich dobre obyczaje. Świat jednakże pozostawał niezmienny, z tą tylko różnicą, że jeśli jego doskonałość objawiała się

³⁷ Tamże, s. 235.

³⁸ N. Machiavelli, *Księżę*, wyd. cyt., s. 223.

³⁹ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem Historii Rzymu Liwiusza*, wyd. cyt., s. 148.

najpierw w Asyrii, to potem znalazła się w Medii, następnie w Persji, a wreszcie obrała sobie za siedzibę Italię i Rzym⁴⁰.

Również w tym punkcie myśl Machiavellego wydaje się znowu pozostawać w ścisłym związku z Dantejskim obrazem świata wyrażonym ustami Wergilego w VII księdze *Piekle*⁴¹:

Mistrzu, w tym jeszcze chcę być pouczony:
Fortuna i jej dziwne kołowroty
Czym są, że piękny świat tak wzięły w szpony?
A on mi na to: „O głupie istoty,
Nieświadomości i nieuctwa dzieci!
Posłuchaj, że cię wywiodę z ciemnoty:
Ten, czyja wiedza blask najwyższy nieci,
Stworzył niebios a tych, co je wodzą
Tak, że część każda każdej częście świeci,
A światła wszędy równo się rozchodzą;
Podobnie ziemskim blaskom, ziemskiej doli
Nadał mistrzynię, która za swą wodzą
Znikome dobra wciąż obsyła w kolej
Z ludów na ludy, z rodzin na rodziny,
A której ludzki rozum nie zniewoli.
Jeden szczep rośnie, gdy drugi w perzyny
Pada, jak losem władczyni przyniesie,
Której sąd skryty, by wąż pośród trzciny⁴².

Opisywane przez autora *Rozważań...* zjawiska mają za swoją przyczynę przemiany obyczajowe, jakim podlegają wspólnoty ludzkie. Wraz z psuciem się obyczajów dochodzi do zaprzepaszczenia dóbr leżących u podstaw procesu wyłaniania się społeczności, a do głosu dochodzą się siły rozkładu. Przemiany historyczne są zatem epifenomenem przemian obyczajowych. Aby przeciwstawić się złu wyłaniającemu się każdorazowo w powstających wspólnotach potrzeba ludzi d z i e l n y c h , którzy nie będą ulegać zniechęce-

⁴⁰ Tamże, s. 146.

⁴¹ Na temat Dantego rozumienia fortuny zob. V. Cioffari, *The Function of Fortune in Dante, Boccaccio and Machiavelli*, „Italica” Vol. 24, nr 1 (Mar. 1947), s. 2.

⁴² Dante Alighieri, *Boska komedia*, przeł. E. Porębowicz, VII 67–84.

niu ilekroć fortuna przechyli szale powodzeń na stronę przeciwnika⁴³. Dzięki takim właśnie d z i e l n y m obrońcom wspólnota może przetrwać:

Fortuna okazuje się bowiem najpotężniejsza tam, gdzie ludziom brakuje cnót, a ponieważ jest ona zmienna, często zmieniają się granice królestw i republik. Będzie tak zawsze, dopóki nie pojawi się człowiek, który tak ukocha starożytność, że potrafi okiełznać fortunę i nie pozwoli jej dowodzić nam swej mocy po każdym wschodzie słońca⁴⁴.

Myślenie Machiavellego wpisuje się w ten sposób w starą tradycję ujmowania zjawisk społecznych w kategoriach moralnych. Tradycja ta znalazła swój szczególny wyraz w obrazie degeneracji ustrojowej zawartym w VIII księdze Platońskiego *Państwa*, a także w opisie upadającego Cesarstwa Rzymskiego skreślonym przez św. Augustyna w *Państwie Bożym*. Różnica pomiędzy klasycznym pojmowaniem tego zagadnienia a ujęciem zaproponowanym przez autora *Rozważań...* polega na tym, że w ostatnim przypadku mamy do czynienia z typowym dla humanizmu renesansowego szerokim pojęciem moralności, w którym mieszczą się wszelkie kategorie ludzkich czynów: zarówno tych, które przywykliśmy łączyć z pojęciami moralnymi, jak i tych, które wydają się nam z punktu widzenia moralności obojętne. Filozofia moralna ma pomagać w podejmowaniu doniosłych życiowo decyzji. Podejmowanie tego rodzaju decyzji jest zaś tym, co wyróżnia ludzkie działanie i czyni podmiot działający godnym nazwy „człowieka”. O ile klasyczna teoria moralna postępowała oddzielając coraz wyraźniej sferę tego, co moralnie słuszne, od sfery tego, co roztropne, o tyle u Machiavellego mamy do czynienia, wbrew wszelkim przemawiającym przeciwko takiej hipotezie interpretacyjnej pozorom, z ponownym wchłonięciem sfery roztropności przez domenę moralną. Dobrymi nazywamy zarówno tych, którzy powołują do życia i podtrzymują wspólnoty ludzkie, jak i tych, którzy swoją rzetelną uprawą *arti della pace* przyczyniają się do utrzymania pokoju społecznego. Złymi nazywamy z kolei zarówno zdrajców pokroju Kasjusza czy Judasza, jak i pasożytujących na współobywatelach leni i obiboków.

Włączając wszelkie dziedziny ludzkiej aktywności do sfery tego, co moralne, Machiavelli próbuje wzbudzić we wspólnocie, do której należy, procesy odwrotne do tych, jakie zachodziły w społeczeństwach Zachodu w począt-

⁴³ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, wyd. cyt., s. 332.

⁴⁴ Tamże, s. 238.

kach naszej ery, kiedy to moralność stała się domeną religii misteryjnych, i w ten sposób została oderwana od świeckiego wymiaru życia i od sfery publicznej. Tamte procesy znalazły swój filozoficzny wyraz w pismach łacińskich Ojców Kościoła. Już Tertulian bez życzliwości spoglądał na kupców uprawiających handel przyświętynny:

Jeżeli przedtem istniały bałwany na świecie, to dzięki jego [tj. – handlującego kadzidłem – M. P.] towarom obecnie praktykuje się bezpostaciowe bałwochwalstwo. Dziś niemal bez bałwana dzieło bałwochwalstwa trwa nadal przez palenie kadzideł. Czy ktoś zatem bardziej pracuje dla złych duchów aniżeli handlarz kadzideł? Bałwochwalstwo łatwiej bowiem trwa bez bałwana, niż bez towaru owego handlarza⁴⁵.

Klasyczne pojęcie moralności zrodziło się, jak to już zostało napisane, z podziwu, jakim twórcy Oświecenia Ateńskiego darzyli owych *demiurgoi* współtworzących potęgę państw greckich. Ideał moralny wzorowany na biegłym w swojej sztuce twórcy z czasem oderwał się jednak od historycznej gleby, na której wzrósł. Cnota w dziełach stoików i platoników, z jednej strony, staje się autonomiczna względem sfery tego, co rozropne, a co stoicy określają mianem tego, co obojętne (*adiaphoron*); a z drugiej, odrywa się od wszelkich spraw tego świata, który wydają się z czasem napełniać „szatan i jego aniołowie”⁴⁶, jak pisał autor *O widowiskach*. Z biegiem czasu owa autonomiczna i wyobcowana moralność została pojęta jako wyłączny przywilej określonej grupy społecznej, której członkowie jedyni mogli być odtąd określani mianem „szlachetnych”. Jako „szlachetni” nie mogli przyjmować pospolitych zatrudnień. Ich domeną nie były *arti della pace*, ale *arti della guerra*.

Powtórna moralizacja praktyki społecznej⁴⁷ musi oznaczać postawienie znaków zapytania przy tradycyjnych przywilejach stanowych i każe przemy-

⁴⁵ Tertulian, *O bałwochwalstwie*, [w:] tenże, *O widowiskach. O bałwochwalstwie*, przeł. S. Naskręt, A. Strzelecka, Poznań 2005, s. 90.

⁴⁶ Tertulian, *O widowiskach*, [w:] tenże, *O widowiskach. O bałwochwalstwie*, wyd. cyt., s. 33.

⁴⁷ To pojęcie praktyki społecznej zbliżone jest do tego, które wyeksplikował Alisdair MacIntyre: 'Przez »praktykę« mam na myśli – pisał – wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrznie wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i które po części ją definiują; dzięki tak pojętej działalności praktycznej ludzka zdolność do osiągania doskonałości oraz ludzkie pojęcie celów i dóbr ulegają systematycznemu poszerzeniu' [A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 338].

śleć na nowo reguły kooperacji społecznej. Byłby więc Machiavelli jednym z pierwszych orędowników nowego porządku społecznego. W tym względzie w gronie jego naśladowców znajdują się zarówno Jan Jakub Rousseau, jak i Maksymilian Robespierre. Studiując przemówienia klubowe i parlamentarne tego ostatniego, dostrzeżemy, że wątek rewolucji społecznej, której konsekwentne kontynuowanie uważał Robespierre za absolutny priorytet swojej polityki, łączy się w jego myśleniu nieodłącznie z wątkiem zdrady, której śladów doszukiwał się on na każdym kroku. W niej to właśnie widział zasadnicze niebezpieczeństwo dla nowego porządku społecznego. Aby cele rewolucji mogły zostać osiągnięte, konieczne jest, zdaniem Robespierre'a, połączenie dwóch sił: cnoty i terroru. „[...] cnoty, bez której terror jest niszczycielski; terroru, bez którego cnota jest bezsilna”⁴⁸. Również i ten punkt w myśleniu Nieprzekupnego zdaje się znakomicie pasować do omawianej tutaj koncepcji dobra i zła. Reguły dzielności, pojętej jako sztuka walki z owym dantejskim złem zdrady, omawianym powyżej, wymagają bowiem jeszcze jednej rzeczy, bez której wymienienia ten krótki przegląd poglądów Machiavellego na naturę dobra i zła byłby niekompletny. Tym czymś jest bezwzględność w działaniu.

Obrońcy wspólnoty muszą być gotowi do użycia najbardziej bezlitosnych środków prowadzących do eliminacji zła. „Rozumna lektura Biblii – pisze Machiavelli – przekona nas, że Mojżesz, pragnąc zapewnić poszanowanie swych praw, musiał zgładzić wielką liczbę ludzi, którzy wyłącznie z zawiści przeciwstawiali się jego zamiarom”⁴⁹. Byłby to przykład dobrego użytku, jaki można zrobić z przemocy. Jak wyjaśnia autor *Rozważań...*: „Na potępienie zasługuje nie ta przemoc, która buduje, lecz ta, która niszczy”⁵⁰. Jeżeli jednak przewodnik wspólnoty nie znajdzie w sobie dość siły do podjęcia niezbędnych środków, to nieuchronnie czeka go zguba taka, jaka spotkała Piredro Soderiniego, który, jako człowiek młody: „Nie wiedział, że nie wolno zbyt długo czekać, że dobroć nie wystarcza, że fortuna jest zmienna i że złości ludzkiej nie zaspokoją żadne dobrodziejstwa”⁵¹. Jednak ludzie w swojej masie nie potrafią podejmować trudnych a koniecznych decyzji, „[...] nie potrafią być ani ze wspaniałością źli, ani z doskonałością dobrzy i cofają się przed zły-

⁴⁸ M. Robespierre, *Sur les principes de morale politique*, [w:] *Oeuvres de Robespierre*, (red.) A. Vermorel, Paris 1867, s. 301.

⁴⁹ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem Historii Rzymu Liwiusza*, wyd. cyt., s. 331.

⁵⁰ Tamże, s. 39.

⁵¹ Tamże, s. 331.

mi uczynkami, jeśli te mają w sobie coś wielkiego, zdolnego wprawić w podziw”⁵².

W tym punkcie Machiavelli przeciwstawia dobro i zło moralne czemuś, co, w pewnym sensie, można by uznać za ostateczną formę upadku. W ten *ostateczny* sposób upada ten, kto nie potrafiąc podjąć żadnej decyzji, zadowala się drogą pośrednią. Oto znamieny fragment *Rozważań...*:

Każdy nowy władca jakiego miasta lub państwa, który nie utrzymał jeszcze swego panowania, a nie chce zaprowadzić w swych posiadłościach ustroju wolnego w postaci monarchii lub republiki, najpewniej utrzyma się przy władzy, zmieniając od podstaw wszystko, co tam zastał. [...] Niech weźmie sobie za wzór Filipa Macedońskiego, ojca Aleksandra, który w taki właśnie sposób z króla mało znaczącego państewka został władcą całej Grecji. Historycy pouczają nas, że przepędzał on ludzi jednej krainy do drugiej, niczym pasterz swe trzody. Są to bez wątpienia środki okrutne i sprzeczne nie tylko z zasadami chrześcijaństwa, ale i wszelkiego współżycia między ludźmi. Dlatego też każdy powinien odwrócić się od nich ze wstrętem, przekładając stan prostego obywatela nad berło królewskie, nabyte za cenę tylu ludzkich cierpień. Niemniej jednak ci, którzy nie chcą kroczyć drogą cnoty, dla utrzymania się przy władzy winni chwycić się tego właśnie sposobu. Jednakże ludzie wybierają najczęściej rozwiązania pośrednie, które są najgorsze ze wszystkich; a to dlatego, że nie potrafią oni być całkiem zli, ani całkiem dobrzy⁵³.

Fragment ten może nam pomóc zrozumieć moralny sens machiawelizmu, którego ilustrację stanowi przytoczony na początku tego artykułu fragment z XVIII rozdziału *Księcia*. Podejmując trud obrony wspólnoty państwowej, nie można cofać się przed żadnym okrucieństwem, jeżeli tylko może ono przyczynić się do utrwalenia pokoju i utrzymania ładu. We fragmencie tym pojawia się jednak napięcie, które stanowi centralny problem nie tylko dla Machiavellego, ale dla każdej filozofii moralnej, opartej na fundamentach humanistycznych. Oto ten, kto podejmując próbę kierowania nawą państwową zrzeka się stanu „prostego obywatela” i stawia się poza zasadami rządzącymi wspólnotą moralną, musi stać się, zgodnie z dewizą księcia Valentino, „Cezarem albo nikim”. Jeśli fortuna pozwoli, to dzięki jego staraniom może powstać nowa, trwała wspólnota moralna. Zostanie on wówczas zaliczony do potomków boskiego Cezara i sam zyska przydomek *augustus*. Jeżeli jednak mu się

⁵² Tamże, s. 77.

⁵³ Tamże, s. 76.

nie powiedzie, stanie się nikiem – burzycielem ładu moralnego – *monstrum*. W rzeczy samej, choć Machiavelli nie wyraża tej myśli jasno, wydaje się czymś niemożliwym, aby ktoś, kto sam siebie postawił ponad prawem moralnym, stając się twórcą wspólnoty moralnej, mógł powrócić do zwykłego ludzkiego stanu. Stajemy tutaj wobec paradoksu:

[...] zreformowanie instytucji politycznych państwa wymaga starań dobrego człowieka i obywatela, zaś objęcie władzy przy pomocy gwałtownych środków wymaga człowieka występnego. Dlatego też nader rzadko znajdzie się człowiek uczciwy, który dążąc do chwalebego celu, sięgnie po władzę w nieuczciwy sposób; albo też człowiek występny, który po zagarnięciu władzy zechce sprawiedliwie rządzić, czyniąc dobry użytek z tego, co niedobrym sposobem nabył⁵⁴.

W tym miejscu nasuwa się pytanie: Czy powyższego paradoksu można by uniknąć, gdyby podmiotem działania politycznego stała się nie pojedyncza jednostka, ale ciało zbiorowe, które możemy określić mianem „ludu” (*popolo*)? Nie należy się spodziewać, że w pismach Machiavellego da się znaleźć na to pytanie definitywną odpowiedź. Można jedynie zwrócić uwagę na pojawiające się w nich napięcie pomiędzy opisem pełnej skaz indywidualnej i zbiorowej natury ludzkiej a przypisywaną ludowi bezbłędnością osądu moralnego i trafnością w wyrokowaniu. Autor *Rozważań...* pisze z jednej strony, że

[...] ludzie jedynie z konieczności zdolni są do czynienia dobra; jeśli zaś pozostawić im swobodę wyboru i dać sposobność do swawoli, od razu wszędzie zapanują nieporządek i rozpasanie⁵⁵, [a z drugiej strony] [...] lud [...] zdolny jest do poznania prawdy i z łatwością się poddaje, gdy mąż godny zaufania prawdę mu odsłoni⁵⁶.

Prawda, o której mowa, to oczywiście owa prawda o dobru i złu, które mogą ludu dotyczyć, a o których mówił fragment zacytowany we wstępie do tego artykułu. Czy w związku z tym, co zostało powiedziane, wolno uznać, że twórczość autora *Rozważań...* stanowi prefigurację późniejszych koncepcji suwerenności ludu? Jeżeli tak, to w każdym razie w dziełach Machiavellego trudno byłoby znaleźć więcej fragmentów potwierdzających tak postawioną

⁵⁴ Tamże, ss. 65–66.

⁵⁵ Tamże, s. 23.

⁵⁶ Tamże, s. 25.

hipotezę. Być może jednak wolno powiedzieć, że był on jednym z pierwszych myślicieli, w których twórczości zaczął dochodzić do głosu pewien zagubiony wymiar rzeczywistości społecznej, a który się pojawił jako w pełni obecny w dziełach takich twórców, jak Rousseau czy Marks. Dalsza analiza pozwoliłaby, jak sądzę, ukazać więcej elementów wspólnych łączących twórczość tych myślicieli. Elementy te tworzą rdzeń humanizmu europejskiego, którego korzeni należałoby się doszukiwać w rewolucji intelektualnej, określanej mianem Oświecenia Ateńskiego. Zadanie ukazania natury tego w ruchu intelektualnego i jego roli w procesie wyłaniania się postaw humanistycznych wykracza jednak znacznie poza ramy rozważań stanowiących treść tego artykułu.

Bibliografia

- Allighieri Dante, *Boska Komedia*, przeł. E. Porębowicz, Kraków 2009.
- Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] tenże, *Pisma sokracyjne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.
- Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2009.
- Machiavelli N., *Książe*, [w:] tenże, *Wybór pism*, tłum. J. Gałuszka, J. Malarczyk, Cz. Nanke, K. Wyszogrodzka-Śląska, K. Żaboklicki, PIW, Warszawa 1972.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Platon, *Gorgiasz*, [w:] tenże, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Robespierre M., *Sur les principes de morale politique*, [w:] *Oeuvres de Robespierre*, red. Auguste-Jean-Marie Vermorel, Paris 1867.
- Tertulian, *O widowiskach. O bałwochwalstwie*, przeł. S Naskręt, A Strzelecka, Poznań 2005.
- Vasari G., *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, przeł. K. Estreicher, Znak 1984.
- Kłoskowska A., *Machiavelli jako humanista na tle włoskiego Odrodzenia*, Łódź 1954.
- Pitkin H. F., *Fortune is a Woman*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1999.
- Peterman L. I., *Machiavelli's Dante and the Sources of Machiavellianism*, „Polity”, Vol. 20, No. 2 (Winter, 1987).
- Whitfield J. H., *The Anatomy of Virtue*, „The Modern Language Review”, Vol. 38, No. 3 (Jul., 1943).
- Skinner Q., *Visions of Politics*, Cambridge University Press 2002.
- Cioffari V., *The Function of Fortune in Dante, Boccaccio and Machiavelli*, „Italica” Vol. 24, nr 1 (Mar. 1947).

Falvo J. D., *Nature and Art in Machiavelli's Prince*, „Italice”, Vol. 66, No. 3 (Autumn, 1989)

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

Gentillet I., *Les Discours sur les moyens de bien gouverner*, Paris 1576.

Fiktus P., Interpretacje *virtù* Machiavellego w nauce polskiej, „Studia Erasmiana Wratislaviensia” vol. 2, Wrocław 2008.

Abstract

Machiavelli's Understanding of Good and Evil

Niccolo Machiavelli's way of understanding the notions of good and evil rely on his theory of the origins of communities, according to which their basic structure is build around the figures of founders. Communities are kept alive by the constant effort make by their members to take care of common good and practice of crafts of peace. Forces opposed to the founders and disarraying the social life can be described as the figures on the continuum stretched between traitors, as Brutus or Judas, and lazy-bones or cowards, parasiting on the fruits of common labor. This way of understanding the good and the evil has its roots in the age of Athenian Enlightenment – in the conception of virtue ethics based on workmanship metaphor as presented in the philosophy of sophists, Socrates, cynics and Aristotle.

Key words: Niccolo Machiavelli, good, evil, workmanship, virtue, Dante, betrayal