

מושג ה'וירטו' ב'הנסיך' למקיאווולי

אריה דובנוב

מאמר זה בוחן את שימושי של מקיאווולי במונח 'וירטו' (virtù) ב'הנסיך' תוך הצגת הטענה כי החיבור טומן בחובו מהפך שקט שבמסגרתו נוצק במושג זה תוכן חדש, השונה באופן רדיקלי מן המובנים המסורתיים שניתנו לו. ממושג בעל משמעות אתית במהותו הופך מקיאווולי את מושג ה'וירטו' למושג המציין כושר או טכניקה ניטרלית מבחינה מוסרית. בסיכום המאמר נבחנות ההשלכות הפסיכולוגיות מרחיקות הלכת של 'מהפכה מקיאווולית' זו, תוך בחינת השפעתה על הוגים בני ימינו.

ההתייחסות הנרחבת אל ניקולו מקיאווולי (1469–1527) בשיח הציבורי בימינו מעידה שמידת הפופולריות שלו לא פחתה למרות הזמן הרב שעבר מאז מותו. אולם בעוד רובנו מכירים את ההאשמה ב**מקיאוווליזם**, ספק אם המושג שנטבע על שמו של האיש עושה צדק עם מכלול הטיעונים הרחב של הוגה רב פנים זה. התפיסה הרווחת, הרואה בו הוגה שהניח את היסודות לפוליטיקה המודרנית, מצמצמת באופן ניכר את היקף התובנות שאפשר להפיק מכתביו. זאת הואיל ותפיסה זו מפרידה בין טיעוניו העוסקים בתורת המדינה 'בטהרתה' ובין השקפותיו הפילוסופיות על אודות טבע האדם, תכלית החיים ודרכי ההתנהגות הרצויות.

* מאמר זה, שהוגש במקורו כעבודת פרוסמינר לידי של פרופ' ב"ז קדר, החל את דרכו בסדרת מפגשי האומנה שקיימתי בשנת 2001 עם ד"ר עמנואל ורדי וזכרוננו לברכה. אני מצר על כך שד"ר ורדי שסייע לי כה רבות בעצותיו המלומדות, כמו גם בהתנגדותו לחלק מהרעיונות שבעבודה, לא זכה לראות את המאמר בנוסחו המוגמר. אני מקדיש מאמר זה לזכרו.



ניקולו מקיאוולי (1469–1527)
מחבר 'הנסיך'.

רבים הוקסמו מעצותיו המדיניות של מקיאוולי אך בחרו להתעלם מכל ממד אחר בחיבוריו. באופן זה לא רק שנונחה השאיפה לגבש פרשנות בהירה למכלול כתביו של מקיאוולי, אלא נוצרה גם הפרדה מלאכותית בין חיבוריו השונים: בעוד 'הנסיך' מעורר המחלוקת הוקע כמבשרם של משטרים פשיסטיים וטוטליטריים, נתפסו 'העיונים' כמעין חזרה בתשובה שבמסגרתה פנה מקיאוולי להלל את הרפובליקה.¹ תפיסה זו אף זכתה בתמיכה בכמה סקירות ביוגרפיות על חיי מקיאוולי שניסו להמעיט במשמעות עצותיו ב'הנסיך' מתוך טענה שלא מדובר אלא בכתב

חנופה שהופנה אל בני מדיצ'י. הסקירות הללו הושפעו לא מעט מפרשנותם של האנציקלופדיסטים הצרפתים, ובראשם רוסו ודידרו, שראו במקיאוולי רפובליקן בסתר.² אחרים ניסו לטעון שמקיאוולי מיזג באופיו תכונות סותרות ולא הביע את דעותיו בשיטתיות, ועל כן אין טעם לחפש בכתביו עקיבות כלשהי.³

הנחת היסוד של עבודה זו דוחה את ההפרדות המלאכותיות האלה. כפי שאנסה להראות להלן, מסקנותיו הפוליטיות של מקיאוולי הן פועל יוצא של השקפה רחבה על אודות טבע האדם והעולם; התאוריה הפוליטית שלו, ככל תאוריה פוליטית, נגזרת מסדרת הנחות אתיות ומטאפיזיות, ואינה הצגה סתומה של צורת שלטון שיש לאמץ ללא עוררין. אדרבה, ספק אם נוכל להבין את עצמת האיום שמטיל מקיאוולי על רבים מבלי שנעמוד על כך שהוא הציע תפיסת עולם כוללת שבמסגרתה ניתן תוקף לחוקי המדינאות כפועל יוצא של טבע האדם.

אין זו משימה קלה, שכן מקיאוולי אינו מסביר מה תפיסת האדם שלו, אף שזו נוכחת בדרך מובלעת בכל כתביו. במאמרי אנסה לשפוך אור על ההגות הזאת. מושג המפתח שישמש לכך הוא מושג ה'וירטו' (virtù), מושג אתי עתיק יומין שזכה בתוכן חדש ב'הנסיך' למקיאוולי.⁴ תחילה אסקור את המקרים שבהם השתמש מקיאוולי במונח זה ואנסה לבאר את משמעותו באמצעות התחקות מדוקדקת אחר ההקשרים שבהם הוא מופיע. בהמשך אנסה להראות כי קיים קשר הדוק בין מושג ה'וירטו' לבין מושג

א עמדה זו הובעה בערך 'מקיולי' באנציקלופדיה העברית, וכן אצל אפרים שמואלי, מתרגמו של מקיאוולי לעברית (ר' שמואלי: 1968, עמ' 257–272). ניסיון להתמודד עם סתירות פנימיות אלה ניתן למצוא אצל גרול (ר' גרול: 1966, עמ' 7–77).

ב ההפניות ל'הנסיך' מתייחסות לתרגומו של גאיו שילוני אלא אם צוין אחרת. במקרים מסוימים עשיתי שימוש בתרגומו של אפרים שמואלי (להלן, תרגום שמואלי) או בתרגום לאנגלית של קודבילה (להלן, תרגום קודבילה).

ה'עצמי' (self), מושג פסיכולוגי מודרני, שאף שלא הופיע בחיבורו של מקיאווולי, אפשר לראותו כמשתמע ממנו.

א. מושג ה'וירטו' כתכלית וכמיומנות חיים

ההעברה הסמנטית

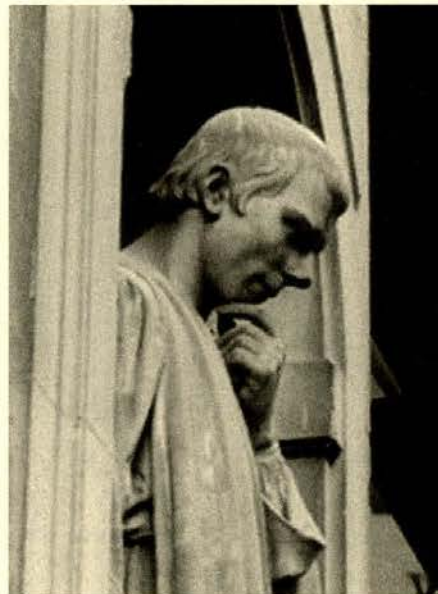
המונח האנגלי virtue – צאצא מאוחר של מושג ה'וירטוס' (virtus) הלטיני – סובל מריבוי משמעויות משווע. מסורת השימוש הארוכה במונח זה בהקשרים שונים הובילה לכך שכיום הוא נעדר משמעות ברורה. במהדורה המקוונת של מילון ובסטר למשל מופיעות שבע הגדרות שונות למושג virtue הקושרות אותו הן למוסר הן לתאולוגיה (כמצייין את המדרג השמיימי של המלאכים) הן לטבע האדם (כמצייין תכונות אישיות שונות, ואפילו מנגודות, כגון אומץ וצניעות). יהא קשה אפוא ללמוד על משמעות המושג בחיבור קדום תוך התבססות על אחד מהמובנים הרבים המקובל בימינו מבלי ליפול לאנאכרוניזם. קל וחומר כי קושי זה אינו מיוחד אך ורק את מושג ה'וירטו' אצל מקיאווולי, אלא הוא אופייני לכל דיון היסטורי במונחים ערכיים, פסיכולוגיים או תאולוגיים. אך ההכרעה של רבים מהפרשנים המודרניים לעקוף את הקושי הזה באמצעות מיון מושגיו של מקיאווולי לקטגוריות נפרדות עלול להחמיץ את המיומנות הרטרורית שבה הצטיין, ועיקרה – לקיחת מונחים קיימים ויציקת תוכן חדש בהם. מקיאווולי לא ניסה להמציא מונחים חדשים בבחינת יצירה יש מאין, אלא ביצע **העברה סמנטית** – היינו, העביר מושג קיים משדה סמנטי אחד למשנהו ובדרך זו המיר את משמעותו.

חשיפת מעברים מסוג זה דורשת מהחוקר לפנות לבחינה בלשנית מדוקדקת. ההנחה העומדת ביסוד בדיקה בלשנית שכזו היא כי התכיפות שמקיאווולי משתמש במושגים מסוימים אינה סתם עניין של סלסולים סגנוניים, אלא חלק מהמשמעות הסמויה שהוא מייחס למושגים אלו. בדיקה בלשנית שכזו היא אפוא דרך בסיסית להתחקות אחר אופני חשיבה,³ ובאופן זה ייבחן גם מושג ה'וירטו': כמושג מפתח הניצב בצומת המקשר בין האתיקה, הפסיכולוגיה והפוליטיקה של מקיאווולי.⁴ מקיאווולי בחר אפוא להשתמש במונח מוכר, ולתת בו תוכן חדש.⁵

המילה 'וירטוס', שהתבססה על המילה הלטינית 'גבר' (vir), ציינה בתרבות הרומית הקדומה את תכונת הגבריות. בשלב מאוחר יותר, משפנו הרומים לתרגם ללטינית את

א בתרגומים העבריים של י"ג ליבס, ח"י רות וא' סימון תורגם המושג כ'סגולה', 'מעלה' או 'מידה טובה'. עם זאת בשני התרגומים העבריים של מקיאווולי לא נמצאה למונח מקבילה עברית שעשו בה שימוש עקיב. לרוב עשו המתרגמים שימוש במילה 'כישרון' המתעלמת לחלוטין מהמטען הערכי של המילה. אך שכיום השתרשו 'מידה' או 'סגולה טובה' כמקבילות העבריות למושג בתרגומים החדשים של כתבי הפילוסופים היוונים (והתאולוגים הנוצרים שעיבדו ופירשו את כתביהם), נמנעתי מלהשתמש במילים אלה, והואל והן מכוונות את הקורא אל משמעות העלולה לעמעם את ריבוי הגוונים המיוחס למושג אצל מקיאווולי.

כתבי הפילוסופים היוונים, צורפו למשמעות הגברית של ה'וירטוס' הרומי גם המשמעויות האתיות של המושג היווני 'אַרְטֶה' (Arete). במשמעותה המילולית מציינת הארטה היוונית תכונת יסוד המייחדת כל בעל חיים.^א ואולם מונח זה זכה עד מהרה לשמש בכתבי הפילוסופים היוונים סגולת אופי או מידה נכונה ומהותית שעל האדם לממש. תרגומם של הרומים את המונח היווני 'אַרְטֶה' למילה 'וירטוס' הוסיפה לו ממד כוחני שלא היה קיים בו קודם לכן, וה'וירטוס' הפך לתואר המיוחס לאיש המלחמה שהתרבות הרומית סגדה לו. לאחר מכן התגלגל המושג אל התאולוגיה הנוצרית שציינה במונח 'וירטוס' דווקא את מעלתו של אדם המרסן את דחפיו החייתיים



פסל של מקיאולי בפירנצה. יצירתו מ-1846 של
L. Bartolini הפסל

וההרסניים, ובייחוד את תשוקותיו המיניות.^ב

כיצד השתמש מקיאולי במונח זה? לכאורה, המונח מציין את תכונתו של אדם הניחן בתבונה מעשית שבעזרתה הוא מתאים את מעשיו לנסיבות החברתיות והפוליטיות של תקופתו וזוכה בעקבות כך בתהילה. ברם האם זנח מקיאולי את המשמעויות המסורתיות או אימץ אותן? האם תפס את ה'וירטו' תפיסה מקורית לחלוטין או אקלקטית? ואם ירש את המושג, ממה הושפע יותר – מהפרשנות התאולוגית של הנצרות? מהמובנים הרומיים הצבאיים שהוצמדו ל'וירטו'? או מהמקור היווני של המושג? כדי לענות על שאלות אלה אנתח כאן בשיטתיות את כל המקרים שבהם עושה מקיאולי שימוש ב'וירטו' בחיבורו 'הנסיך'.

א אַרְטֶה היא תכונת יסוד מהותית אצל כל בעל חיים. קיים אַרְטֶה ייחודי לסוס, כשם שקיים אַרְטֶה המאפיין את האדם. אריסטו קשר במחקרו ביולוגי בין מושג זה למושג ה'potentia' (פוטנציאל): כל אורגניזם מוציא מן הכוח (הפוטנציא) אל הפועל את תכונות היסוד המהותיות לו; ומכאן הקשר שבין שני המובנים – בין המובן הביולוגי-התפתחותי למובן הפילוסופי המציין מהות. על תפיסת הטבע האריסטוטלית והקשר בינה לבין המטאפיזיקה שלו ראה שקולניקוב: 1998, עמ' 9–60.

ב המובן הנוצרי שקיבלה המילה האנגלית virtue גרם לכך שלא אחת הוצגה כשם נרדף למילה merit (מידה טובה) שמקורה האטימולוגי במילה היוונית meiresthai המציינת גמול צודק או תמורה, ומכאן הקשר שלה אל הדוקטרינה התאולוגית של שכר ועונש.

המונח 'וירטו' בפרקים 1-8 ב'הנסיך': הכנת הקרקע למהפכה המקיאווולית

לראשונה משתמש מקיאווולי במושג 'וירטו' בסוף ההקדשה ובסוף הפרק הראשון. בשני המקרים מוצג המושג בצמידות למושג מפתח נוסף – 'מזל' (fortuna). בשלב זה לא ברור מה טיב היחסים בין תכונות הנתפסות כתלויות באדם עצמו ובין המציאות החיצונית הנכפית עליו: האם מדובר בניגודים או בכוחות המשלימים זה את זה? את הסוגיה מותיר מקיאווולי להמשך החיבור אף שכבר עתה נוצר הרושם שה'וירטו' הוא מעין כוח המצוי בידי בני האדם ומאפשר להם להשפיע על המציאות החיצונית. עם זאת אין בשלב זה דבר העלול לרמוז לקורא על שינוי משמעותו של המושג, מה עוד שבפרק 3 משתמש מקיאווולי במונח 'וירטו' במובן המסורתי והמקובל, כאשר הוא נעזר בו כדי לתאר את מדיניותם של הרומים.

המונח 'וירטו' בפרק 3 אינו אלא שם נרדף לאומץ לב והוא מוזכר לצד המונח 'פיקחות' או 'תבונה מעשית' (prudenzia) – הראשון כתכונה שברגש, והשני כתכונה שבשכל. מקיאווולי יאמץ בהמשך את החלוקה הקלסית שבין הרגש לשכל, אך לעת עתה אלה הם מאפיינים שווי כוח ומעמד. לפי האידאל הרומי, שניהם מסייעים לאדם להתמודד עם תמורות הזמן, שביכולתן, כפי שמקיאווולי מדגיש, להביא לטוב ולרע במידה שווה.

גם בפרק 4 עושה מקיאווולי שימוש במונח 'וירטו' במובן דומה כשהוא מייחס לאלכסנדר הגדול "וירטו" של כובש "א" אולם הוא טורח להדגיש שלא תכונות אלה הן שאפשרו לו לשלוט באסיה כולה, אלא הפילוג הפנימי שהיה בה. ללמדך שהעובדה שאדם ניחן ב'וירטו' אינה מתקיימת באופן בלתי תלוי במציאות הפוליטית וההיסטורית שבה הוא פועל. גם כאן נשמרת העקיבות ביחס למשמעויות הקודמות של המונח 'וירטו', והתיאור בפרק נותר נאמן להנגדה הקודמת בין 'פורטונה' ל'וירטו'. במילים אחרות – הצלחתו של אלכסנדר מוקדון לשלוט אינה רק תוצאת ה'וירטו' שלו, אלא היא גם פרי מעשי ה'מזל'.

בפרק 6 מתחיל מקיאווולי לשנות בעדינות את המובן הקלסי של המונח 'וירטו' כשהוא משתמש בו במשל הקשתיים:⁵ האדם הנבון מומשל לקשת בעל 'וירטו' היודע את הדרך הטובה ביותר לפגוע במטרה ממרחק. במשל זה הופכות שתי סגולות האופי – 'תבונה' ו'וירטו' – למיומנויות טכניות. החכמה הופכת להיות התבונה המעשית המתבטאת ביכולת להתאים אמצעים מסוימים למטרות נתונות. באופן זה ייחוס ה'וירטו' למקצוען השולט במיומנות שמקצועו דורש ממנו מצמצם את המשמעות הקלסית של המונח ליכולת טכנית בלבד.

בהמשך אותו הפרק שוב מעמת מקיאווולי בין ה'מזל' ל'וירטו' כאשר הוא מסביר כי

א במקור: "virtù del vinicitore". "יכולתו וכשרונו של הכובש", תרגום שילוני, עמ' 25; "כוחו וגבורתו", תרגום שמואלי, עמ' 182.

גדולתם של משה, תזאוס וכורש אינה רק משום שהיו בעלי 'וירטו', אלא גם משום שהמזל סיפק להם את ההזדמנות לממש סגולה זו. כאן משתמש מקיאווילי בהבחנה אריסטוטלית בין חומר לצורה – ה'מזל' מספק לאדם את החומר, וה'וירטו' נותן לחומר את הצורה. יתר על כן: היחסים בין ה'וירטו' ל'מזל' הופכים לקשרי תלות הדדית: "בלי הזדמנות זו [שהעניקה פורטונה] היו הסגולות שבנפשם דועכות ומתבזבזות, ובלי אותן סגולות [ו'ירטוס'] הייתה ההזדמנות ניתנת לשווא"⁷. אם כן, ה'וירטו' הוא תכונה שבנפש, והוא מספק לאדם יכולת לשנות את המציאות; לעומת זאת ה'מזל' הוא כוח חיצוני ובלתי תלוי. אותה תלות הדדית משמשת את מקיאווילי גם בפרק 7 כדי להסביר מדוע אלה שזכו בשלטון רק בעזרת ה'מזל' כה מתקשים להחזיק בו. מוסר ההשכל של הפרק הוא שכל אחד מהגורמים בפני עצמו – ה'מזל' וה'וירטו' – הוא תנאי הכרחי לשלטון, אך אינו תנאי מספיק. גדולתו של שליט מוצגת כיכולת לנצל את שני הגורמים יחד כדי "להכות שורש".



מטבע של אנתוקלס מלך סירקוז (317–269 לפנה"ס). מקיאווילי מנתח את דמותו כדי לבחון את מושג ה'וירטו'. אנתוקלס שלט באכזריות ובכישרון, אך הצלחתו לא הקנתה לו תהילה.

על טענה זו חוזר מקיאווילי בשלישית בפתיחת פרק 8. עם זאת בפרק זה אין הוא חוזר על רעיונות ה'וירטו' מן הפרקים הקודמים כפשוטם, אלא מכניס בהם תוספת חשובה. בפרק זה, העוסק בהתאם לשמו ב"אלה שבעזרת מעשי פשע (scelera) הגיעו לנסיכות", מספר מקיאווילי את סיפורו של אנתוקלס מסיציליה. מקיאווילי מתאר את חייו של אנתוקלס כ"חיי רשע ונבזות" (vita scellerata), ואף על פי כן אין הוא נמנע מלייחס לגיבור הפרק 'וירטו', אם כי בהסתייגות מסוימת: "לשחיתותו נלוו כישרונות כה רבים, גופניים כשכליים, שכאשר פנה לחיי צבא, טיפס במהירות בדרגות הפיקוד"⁸. המתרגם העברי שבחר במונח 'כישרון' אמנם רמז לכך שתפיסת ה'וירטו' נאמנה להגדרתה במשל הקשתים, כלומר שמדובר במיומנות גרדא ולא בערך מוסרי, ואולם בכך עמעם את העובדה שבתוך התיאור הובלעה תפיסה מהפכנית – השחיתות נלווית ל'וירטו' ואינה מנוגדת לה. בזאת הכין מקיאווילי את הקרקע לקראת הטענה הרדיקלית שבפרק 15, ובה ייאמר במפורש ששני הצדדים, הן השחיתות הן ה'וירטו', לא רק שאינם סותרים אלא הם אף משלימים זה את זה.

אולם הטענה המפורשת נשמרת לשלב מאוחר יותר. בפרק 8 היא נותרת עמומה ואף לא עקיבה, כאשר מקיאווולי מסתייג מדבריו הקודמים וטוען: "ודאי אי אפשר לכנות 'סגולה' או 'כישרון' את היכולת לטבוח באזרחי הארץ, לבגוד בידידים, להיות חסר נאמנות, רחמים, אמונה ויראת שמים".⁹ גם לאחר ההסתייגות ממשיך מקיאווולי לציין לשבח את אגתוקלס על שהצליח להשיג את מטרותיו המיידיות – לעלות בדרגות הפיקוד עד שהגיע לשלטון ללא עוררין. אך הנימוקים שהוא מציג בהמשך הפרק מסבירים מדוע בחר להסתייג: אגתוקלס בסיכמו של דבר לא זכה ב'וירטו', אך זאת לא בשל המעשים שעשה, אלא בגלל האופן שבו תפסו הבריות את מעשיו. לפי מקיאווולי, אגתוקלס לא היה נבון דיו להכניס למערכת שיקוליו גורם מכריע נוסף, והוא האופן שבו ייזכר בגלל מעשיו. "ודרך כזו [דרכו של אגתוקלס] אמנם יכולה להביא אדם שיזכה בשלטון, אך לא בתהילה ובכבוד".¹⁰ אף שכיוון את צעדיו כיאות, משום שהוא לא הקפיד להתחשב בכל הגורמים האפשריים, ניצח אגתוקלס רק בקרב אך לא במלחמה: הוא החמיץ את מימוש מטרותיה על והודח מרשימת בעלי ה'וירטו'.¹¹

סיכום הפרק מציג את העמדה הזו במפורש: "אני מאמין שההבדל הוא בשימוש באכזריות לרע או לטוב. מעשים שנעשו לטוב (אם בכלל מותר לומר טוב על דבר רע...) אפשר לכנות את הנעשים בבת אחת מתוך כורח להתבצר, ואחרי כן אין מתמידים בהם [...] מעשים שנעשו לרע הם אלה שתחילה היו מעטים, ובמרצת הזמן הולכים ורבים תחת שילכו ויפתחו".¹² כלומר, המעשים האכזריים אינם פסולים מעצם היותם אכזריים, אלא נבחנים על פי אמת מידה מוצהרת: הדרך שבה הם משרתים את מטרותיה על האנושית – לזכות בתהילה. הואיל והם מהווים אמצעי, בחינתם של המעשים היא תועלתנית לחלוטין.

אף שמקיאווולי פוסל את אגתוקלס, נימוקיו לפסילה אינם מעידים על צדקנות או מוסרנות. אגתוקלס אינו נפסל בגלל נבזותו, בגלל רצחנותו או בגלל נימוק אחר שאיש כנסייה נוצרי היה מעלה נגדו. אדרבה, נימוקים אלה אינם מטרידים את מקיאווולי משום שעניינו אינו לערוך את רשימת צדיקי העולם, אלא את רשימת הדמויות שזכו בתהילת עולם או בלשוננו "נכבדי העולם, בעלי המוניטין".¹² פרק 8 משרת אפוא תכסיס רטורי ברור: בלא שאמר זאת במפורש, מקיאווולי מתחיל להגניב כבדרך אגב את תפיסת ה'וירטו' שלו ולהרגיל את הקורא למובנה החדש והמהפכני: ה'וירטו' אינו מידה טובה הנסמכת על המוסר הנוצרי או על המוסר הקלסי, אלא מיומנותו של האדם לקדם את עצמו.

א. לפרשנות שונה בתכלית ראה ר' קוסיס, עמ' 66, 70, 236 (הע' 10); ברלין, עמ' 116–118; וירולי, עמ' 53–55.

תמצית הטלאולוגיה^א של מקיאולי נרמזת כבר כאן: המעשים נבחנים לאור תוצאתם, ועל כן יש לראותם מנקודת ראות טכנית ולא מנקודת ראות אתית. לא אחת הובנה כוונתו של מקיאולי הבנה פשטנית, ונאמר שטען ש'המטרה מקדשת את האמצעים'.^ב אך אין זה מדויק. טענת היסוד של מקיאולי שונה במקצת: הואיל ומטרת העל האנושית היא התהילה – מטרה שאינה אתית כשלעצמה – אין טעם לדרוש שהאמצעים המיועדים להשגתה יהיו אתיים. אין בכך כדי לטעון שמן הראוי שיהיו בלתי־מוסריים, אלא שיהיו ניטרליים מבחינה מוסרית.^ג ולפיכך מקיאולי אינו מטיף לאדישות מוסרית, אלא לתפיסה תועלתנית־טלאולוגית ההופכת את הבחירה בדרכי הפעולה השונות לאמצעי טכני בלבד.

המונח 'וירטו' בפרקים 15–19: 'אמת הממשות' כשילוב בין פרגמטיזם

לטלאולוגיה

כאמור, בפרק 8 נותרת עמדתו של מקיאולי בגדר רמיזה בלבד, וקל להחמיץ את הקשר החמקמק שהוא יוצר בין ה'וירטו' לבין הנבזות המאפיינת את חיי אנתוקלס. יתרה מזו: אותה כפילות לשון של מקיאולי היא המפתח לפרש את השקפתו, ומה שנתפס בפרק 8 רק כאירוניה לכאורה הופך למסר מפורש בפרק 15. בפרק זה יוצק מקיאולי תוכן חדש לחלוטין לתוך המושג 'וירטו'. פרק זה, המשמש מבוא לפרקים 16–19 העוסקים בתכונות הנפשיות שראוי לנסיך לאמץ לעצמו, נפתח בהבחנה בסיסית: "נדמה לי כי מוטב להתחקות על הדבר כפי שהוא לאמיתו ולמעשה, ולא על תמונתו בדמיון".¹³ ההבחנה משמשת את מקיאולי כדי לצאת נגד נטיות לתאוריזציה ולהפשטה: "רבים תיארו מדמיונם רפובליקות ונסיכויות שמעולם לא נראו כמותן וגם לא נודע כי היו באמת; כי כה רב המרחק בין הדרך שבה אנו חיים לבין הדרך אשר בה היינו צריכים לחיות, שכל הזונח את מה שעושים במציאות תמורת מה שצריך להיעשות לומד כיצד להביא חורבן על עצמו יותר מאשר כיצד לדאוג להמשך קיומו".¹⁴ דהיינו, מקיאולי עושה את ההבחנה המקובלת בפילוסופיה בכלל ובאתיקה בפרט בין המצוי לרצוי, והוא עושה זאת דווקא כדי להדגיש את המצוי. לפיכך לא פלא שמשפט כזה יכול לשמש ססמה למי שדוגלים ב'ריאלי־פוליטיק'.

א "טלאולוגיה" הוא מונח באתיקה המציין כי פעולות והתנהגויות נמדדות על פי תוצאותן (telos פירושו "תכלית") ולא לאור כוונת עושהן (כפי שיטען המצדד בהשקפה המוסרית ההפוכה הנקראת "דיא־טולוגיה"). יש שהשקפה זו מכונה בשם 'תורת התוצאות'.

ב לעניין זה התייחס שילוני בכותבו (עמ' 77–78) שאת המשפט "fine si guarda" בפרק 18, אשר מתורגם בידי רבים כ"הרשאה לפעול באמצעים פסולים", משמע כאילו המטרה מקדשת את האמצעים, ראוי לפרש כקביעה של עובדה מרה ולא כהמלצה.

ג בלשונו של ישעיהו ברלין: "חופשיים מערכים" (להבדיל מ"חסרי ערכים"). הטלאולוגיה, טוען ברלין, היא ההופכת את קובץ הנחיותיו של מקיאולי לניטרלי מבחינה מוסרית, "שהרי הוא מבחיר בתכלית מה מבוקשו שלו". ר' ברלין: 1986, עמ' 103.

רבים התעכבו על המשמעויות האתיות הנגזרות מתפיסה זו, אולם ראוי לדעת להדגיש דווקא את ההשלכות הפסיכולוגיות שלה. מקיאווילי אינו טוען שעל האדם לעשות דבר והיפוכו או שעליו להיקרע בין תכונות מנוגדות. אדרבה, **התדמית**, אשר הופכת להיות עיקר משענו של הנסיך, אינה רק טקטיקה שבה הוא נעזר כדי להתגבר על אחרים, אלא גם **אמצעי פסיכולוגי** המאפשר לו להימנע מסתירות נפשיות פנימיות. ומכיוון שהגמישות קיימת בחזונו של האדם ולא בנפשו פנימה, נותרת הנפש חפה מסתירות ופנויה להגשים את מטרתה הראשונית – השגת תהילה וכבוד. ומכאן ואילך מקיאווילי פונה להבהיר את הרעיון: התדמית, הבנויה מהתכונות המיוחסות לאדם אף אם הוא חף מהן בפועל, מקשרת בין המציאות המשתנה תדיר לבין הנפש שאינה משתנה. אין זה חידוש של מה בכך. התדמית, להבדיל מהתבונה, אינה מתיימרת לשלוט בנפש או לעצב אותה כרצונה.¹⁷ זאת ועוד: במקום שהאדם יכלכל את מעשיו כך שיעשה נשגב יותר, עליו להכיר במציאות שכופה עליו במקרים מסוימים להיות, כלשון פרק 18, גם שועל וגם אריה. התהילה אינה מושגת אפוא בהתנהגות הנחשבת נשגבת אלא, אם נחון הדבר, דווקא בהתנהגות חייתית.¹⁸ מן הראוי לכן שאת התנהגותו של האדם תנחה הכרה כפולה: עליו להכיר הן את טבעה המשתנה של המציאות הן את טבעה האמיתי והקבוע של נפשו. הכרה זו היא התבונה האמיתית ולא העיון התאורטי העקר, המרחיק את האדם מן המציאות אל עבר האוטופיה.

הפרדה בין תשוקות לבין תבונה אינה חידוש שמקורו בבית מדרשו של מקיאווילי. עם זאת ניצול ההפרדה הקלסית הזו כדי לטעון כנגד האידאליים הקלסיים ולטובת השאיפות האישיות, ואף חמור מכך – בניגוד לאידאל הנוצרי, הוא חידוש מרעיש. טענה שכזו היא תמצית מה שפעמים רבות כונה בשם "איקונוקלזם"¹⁹ או "המהפכה המקיאווילית".²⁰ ואולם למרות הטענות הרדיקליים הללו המהפכה המקיאווילית היא מהפכה שקטה: מקיאווילי אינו הופך את הקערה על פיה מיד בראשית ספרו; הוא מרגיל את הקורא למונחים שלו באופן שמשתנה טיפין טיפין במהלך הקריאה. התכסיס הרטורי הזה הוא העוזר למקיאווילי לשמור את טיעונו הקיצוניים ביותר לשני הפרקים האחרונים של החיבור.

א מקור המונח בהתנגדותה של הכנסייה הנוצרית המזרחית במאות השמינית והתשיעית לשימוש בפסלים או בתמונות או בכל ייצוג סמלי של דמות האל (eikon ביוונית פירושו "דמות"). התנגדות זו הובילה לא פעם לפעולות אלימות שבמהלכן נופצו פסלים והושמדו איקונות. ובהשאלה: מונח המציין את כל מי שלוחם בדעות מקודשות והוא לעתים אף אפיקורוס.

אולם מלבד ההשלכות הפוליטיות של המשפט הרי הוא מביע תפיסה שנהוג לכנותה בפילוסופיה בשם 'פרגמטיזם'. ה'אמת', אליבא דמקיאווולי, היא לעולם אמת הממשות הקיימת בפועל – מציאות המשתנה תדיר ולא אידאל נצחי הדורש מן האדם לעשות דברים הנוגדים את המציאות המשתנה הזו. ניסיון העבר הוא שנותן תוקף לאמת שבדרך התנהלותם של מדינות או פרטים. באופן זה נקשרת תפיסת ההיסטוריה של מקיאווולי עם הטלאולוגיה שלו: ניסיון העבר מאפשר להוכיח אם דרכי פעולה שונות השיגו בעבר את התכלית אשר לה הן יועדו. אופיה המוסרי של פעולה אינו מהותי לה מכיוון שהוא תלוי בטוב או ברוע שהיא מחוללת. לכן ראוי שאמת מידה פרגמטית זו – אמת הממשות – היא שתבחין בין המעשים השונים.

הבחנה זו היא המובילה את מקיאווולי למסקנתו המפורסמת: "על כן על הנסיך, אם רצונו להחזיק מעמד, שילמד כיצד להיות לא טוב, ולהשתמש בידע הזה או לא להשתמש בו, הכל לפי צורך השעה".¹⁵ ומכאן ואילך הקריטריון שעל פיו יעניק מקיאווולי את ה'וירטו' לדמויותיו ב'הנסיך' הוא עד כמה תרמו תכונות אופיים ודרכי התנהגותם למטרת־העל. ובהמשך הפרק הוא אכן פונה לסקירת תכונות האופי של הנסיך ומסדרן ברשימה של מעלות אשר הייתה יכולה להתפרש כמחווה לאריסטו, אשר חיבר רשימה דומה, אלמלא באה להוכיח את ההפך הגמור.² בניגוד לרשימתו של אריסטו, את רשימת התכונות של מקיאווולי בפרק 15 מאפיין **היעדרו של עקרון־על** מכונן. ומכיוון שכך אי־אפשר להבחין בהן בין תכונות 'רעות' לבין תכונות 'טובות' באופן המנותק מתוצרי הלוואי של ההתנהגות שנבעה מהן. כל קביעה אם תכונה היא 'רעה' או 'טובה' מושמת ללעג הואיל והיא מחייבת לדון בה דיון תאורטי ומופשט המנתקה מיישומה במציאות.

הדגמת תכונות האופי בפרקים 16–19 באה כדי לאשש קביעה זו. בפרק 17 מושווה חניבעל לסקיפיו ודווקא הראשון זוכה ב'וירטו' משום היותו אכזר באופן "אל־אנושי".¹⁶ בה בעת נשלל ה'וירטו' מכל הקיסרים הרומים והמצביאים היוונים הנסקרים בפרק 19, אף שחלקם היו אכזריים (קומודוס, סוורוס, קאראקאלה ומקסימוס) וחלקם טובי לב ואוהבי בריות (פרטינאקס ואלכסנדר). הקיסרים התנהגו, כל אחד, התנהגות אתית שונה, אך איש מהם (למעט מרקוס אורליוס) לא השכיל להתאים את מדיניותו למציאות, ועל כן שולל מהם מקיאווולי את ה'וירטו'.

א בתרגום מאמרו של ברלין (1986) השתמש אהרן אמיר במונח 'האמת הממשית', אולם אני מעדיף את התרגום שהצעתי לעיל. פרשני ומתרגמי של מקיאווולי לאנגלית השתמשו במונח *effective truth*, או 'האמת שבפועל' המנוגדת לאמת הפילוסופית או האינטלקטואלית העוסקת בהפשטות מנותקות מן המציאות. עם זאת ספק אם מקיאווולי, אף שלא היה פילוסוף, היה מקבל את התפיסה המובלעת בתרגומים אלה שעל פיה הפילוסופיה היא ניגודה של המציאות. ר' דהאלבארו: 1999, עמ' 75–79 וכן תרגום קרובילה, עמ' 57–58, xxviii–xxxiv. כמו כן ר' ברלין: 1986, עמ' 105, 109–111, 113 ועוד.

ב דהאלבארו: 1999 (עמ' 76–77) מציין כי הדמיון לרשימה האריסטוטלית הופך את היעדרן של מידות 'קלסיות' דוגמת רוחב לב (*magnanimity*) והוד (*magnificence*) לבלוט ביותר.

פעמים כה רבות כמורה הרוע היה לאחד הראשונים שיצאו נגד הדטרמיניזם בגלל ההשלכות האתיות הקשות שלו.

על חלקה השני של השאלה הנשאלת בכותרתו של פרק 25 – "מה כוחו של המזל בעניני יצורי אנוש וכיצד יש להתנגד לו?" – עונה ה'ירטו': הוא הוא הכלי להתמודדות עם המציאות והאמצעי להתנגדות ל'מזל'. כאן מביא מקיאווילי לידי מיצוי את המהלך הארוך שנפרש על פני 'הנסיך' כולו: ה'ירטו' הוא אמצעי ולא מטרה, והשימוש בו הוא מיומנות טכנית ולא מעלה או ערך.² רק מפרק 24 ואילך נוכחים אפוא הקוראים לדעת סוף סוף מהי משמעותו של ה'ירטו' או ליתר דיוק – מה תפקידו ומהו אופן תפקודו.³ רק בפרקים אלה מפסיק ה'ירטו' לשאת כל מובן קודם או משמעות מסורתית שיוחסה לו, והוא מוצג ככוח או ככושר⁴ להתמודד עם עצמתו של ה'מזל', שביטוי במציאות המשתנה תדיר. ה'ירטו' אינו תכונת אופי כלשהי הקיימת באדם באופן בלתי תלוי במעשיו, אלא כל תכונה שמהותה היא ההשתנות, ההסתגלות וההתאמה למציאות ההפכפכה ולמה שמקיאווילי מכנה "טיב הזמנים".²²

השינוי ההדרגתי והכמעט לא מורגש במשמעות המונח מעיד בראש ובראשונה על גדולתו הרטורית של מקיאווילי. משבחר שלא להגדיר במפורש מהו ה'ירטו' בשום שלב בחיבורו, אילץ מקיאווילי את קוראיו להסיק את משמעות המושג מתוך ההקשרים שבהם הוא מובא. כך הצליח מקיאווילי להתיר בעדינות את הרסן שהניחה המסורת על המושג ובלא שיקומם עליו את הבריות; כך נוסחה אתיקה ממין חדש במעין 'מהפך שקט': ה'טוב' היחיד הקיים באתיקה של מקיאווילי הוא הטוב השימושי והפרגמטי – מה שמשרת היטב הוא 'טוב', ואין טעם לדבר על טוב מסוג אחר. הטוב הוא זה שהאדם בעל ה'ירטו' משכיל להכיר ולנהוג בהתאם לו.

א תרגום שילוני, עמ' 105. השווה עם תרגום שמואלי, עמ' 256: "מה כוח השפעתו של המזל על עסקי בני אדם וכיצד עומדים בפניו".

ב זה הרעיון המסכם את פרק 24 ובו מייצג מקיאווילי לנסיכים עתידיים המעוניינים לשלוט באיטליה: "רק אמצעי הגנה מסוימים הם הטובים, הם הבטוחים, הם בני הקיימא – האמצעים התלויים כך עצמך ובכשרונותיך". (תרגום שילוני, עמ' 104. 'ירטו' מתורגם כאן ל'כשרונותיך').

ג רעיון זה נרמז בפרק 21 ובו ממליץ מקיאווילי: "על הנסיך גם להתראות כאוהבן של חמידות הטובות [ירטו]', והוא חייב לכבד את המצטיינים באיוו אומנות" (תרגום שילוני, עמ' 97. ההדגשה שלי). כלומר, אימנים המצטיינים במלאכתם גם זוכים בשם התואר 'ירטו'. הואיל והנסיך הוא מעין אומן של מדינאות בעצמו, הרי גם הוא נבחן על פי מידת שליטתו בטכניקת המדינאות, ולכן ניתן לכנותו 'ירטואווי' לא בגלל מעלותיו המוסריות או מידותיו התרומיות, אלא בגלל שליטתו הטכנית באומנותו. עם זאת, רק בחטיבה האחרונה של הספר (פרק 24 ואילך), שגם מתאפיינת ברטוריקה פורמלית פחות ופיוטית ופטריוטית יותר, מתברר הווייה שבין תכונות אופי ואישיות לבין ירטואוויזיות במובן זה. השווה תרגום שמואלי, עמ' 250, 255 וכן הערות 120, 124 בעמ' 319. ד המתרגמים לעברית השתמשו במילים אלה בבואם לתרגם את המונח 'ירטו'. ר' למשל "אילו הגנו עליה [על איטליה] בכוחות מספיקים..." (תרגום שמואלי עמ' 257; שילוני, עמ' 106, מתרגם "אמצעים נאותים", עמ' 106). וכן "מראה הוא [ה'מזל'] את גדול תוקפו בשעה שאין כוח עומד לו למכשול" (תרגום שמואלי, עמ' 257; שילוני, עמ' 105, מתרגם: "מפגין את עוצמתו במקום שבו לא תוקנו סדרים לעמוד נגדו").

ב. בין טבע אדם קבוע לתדמית משתנה

המונח 'וירטו' בפרק 25: ה'וירטו' והצגת העצמי בחיי היום יום

ובכל זאת, בשביל לא לבטל את הבחירה החופשית שהוענקה לנו, אני חושב שאמנם אפשר שהמזל הוא אדון למחצית מעשינו אולם עדיין הוא מניח את ניהול כל המחצית השניה – או כמעט כולה – בידנו. ואדמה את המזל לנהר גואה, שבשעה שהוא זועם, הוא שוטף את השדות, סוחף והורס עצים ובניינים, מסיר קרקע מכאן ומעביר אותה לשם; וכל איש בורח ממנו, הכל נכנעים לזעמו, בלי שיוכלו לעמוד נגדו בשום אופן; ואף שכזה הוא טיבם של הנהרות, בכל זאת לא נמנע מבני האדם בימי הרוגע, להקדים רפואה למכה בסכרים ובדייקים, כך שאם כעבור זמן יעלה מפלס המים, או שיזרמו המים בתעלה, או שלחצם לא יהיה כה פראי וגם לא כה מזיק.²⁰

לא מעט פרשנים ניסו לעמוד על טיבה של פסקה קצרצרה זו והפכו אותה לאחת הידועות ביותר ב'הנסיך'. בעוד אחדים מהם בחנו את הרטוריקה הייחודית לפסקה זו והוקסמו בעיקר מאופייה הפיוטי, הדגישו אחרים את הטענה הפילוסופית הגלומה בה. זו מציעה פתרון לאחד הפרדוקסים הגדולים הגלומים בכל תפיסת עולם דטרמיניסטית: היחס שבין גורל ידוע מראש לבין רצון חופשי. פרשנות מקורית במיוחד הציג רוג'ר מאסטרס (Masters: 1998) שטען, מתוך התבססות על מפות וסרטוטים פרי עטו של לאונרדו דה-וינצ'י, כי הנהר המוזכר אינו מטפורה, אלא קשור בתכניתם המשותפת של דה-וינצ'י ומקיאווולי משנת 1502 להטות את מי הנהר ארנו ולהזרימם בתעלות, ובדרך זו למנוע מהמים להגיע לפיזה ולהפוך את פירנצה לנמל.²¹ חרף כישלונה החרוץ של התכנית המגלומנית, מאסטרס טוען שהפרשה השפיעה עמוקות על השקפת עולמו של מקיאווולי. אם להמשיך את הפרשנות הביוגרפית של מאסטרס, הרי שדווקא הכישלון, שהיה יכול להתפרש כעונש משמים לאדם הלוקה בהיבריס ('חטא הגאווה') ומנסה לשנות את סדרי עולם, הוא שהוביל את מקיאווולי לטעון נגד הדעה המקובלת הדורשת "להניח לגורל שימשול בנו".²² אדרבה, מקיאווולי מזכיר את הביטוי "שלטון הגורל" דווקא כדי לשלול את התפיסה הקלסית של ה'גורל' (ביוונית *tyche*) השולט בכל מעשי האדם ללא מצרים והופכו ליצור סביל שאינו מסוגל לשלוט בתוצאות מעשיו. הנה כי כן הוגה שהוצג

א על פי מאסטרס אפילו הנוף הדמיוני למחצה הנמצא על רקע 'המונה ליוה' (1503–1507) המפורסמת של דה-וינצ'י מתאר את נתיב הארנו שדה-וינצ'י עסק במיפוי באותה עת בעת ששירת כאדריכל וכמהנדס בצבאו של צ'ורה בורג'יה (Cesare Borgia). שיתוף הפעולה בין מקיאווולי ודה-וינצ'י הסתיים בשנת 1506, שנתיים לאחר כישלון תכניתם.



הסוציולוג ארווינג גופמן (1922–1982). פרשנותו ל'הנסיך' מבליטה את תפיסת האדם של מקיאווולי, אשר דורשת ממנו להשתנות תדיר בהתאם לנסיבות.

כדי להבין את העיקרון שמציג פרק 25 במלואו עלינו להבין לא רק מה עוזר להתמודד עם המזל אלא גם כיצד פועלים שני הצדדים – ה'וירטו' וה'מזל'. עיקרון זה אינו פשוט כלל וכלל. מחד גיסא ה'מזל' מייצג את החוקיות הטבועה באופן מהותי במציאות שלא ניתן לשנותה, ומאידך גיסא הוא אינו מוביל לדטרמיניזם גמור שאין בו מקום לרצון חופשי, היות שניתן להתמודד עמו באמצעות ה'וירטו'. ולפיכך מכיוון שהטבע אינו יכול להתאים עצמו לדרישות אנוש, על האדם לשנות עצמו כדי להתמודד עם המציאות. אמנם מבחינה אתית זהו פתרון נאה – מקיאווולי מוציא את העוקץ המוסרי מה'וירטו', אשר חדל להיות ערך בעל תוכן קבוע או חוק מוסרי (במובן שקאנט ייחס לו מאוחר יותר), והופך אותו לציון של אופן התנהגותו של

אדם שדרך הפעולה שבה נקט הצליחה למלא את ייעודה. ואולם ההשתמעות הפסיכולוגית הנגזרת מעמדה זו היא בעייתית – כיצד יכול לטעון מקיאווולי שעל האדם להשתנות תדיר ובה בעת להציג את טבע האדם כיסוד קבוע שאינו משתנה בכל מהלך ההיסטוריה?²³ כיצד יכול מקיאווולי לדרוש מהאדם להיות סתגלן המחליף את עורו חדשים לבקרים ובד בבד לדבר על כך ש"בני אדם מקיימים את אופן מעשיהם קיום של קבע עקשן"?²⁴

דרך אחת היא לקבל את טענתה של רות גרנט (Grant: 1997) שמקיאווולי אכן מחייב את האדם להתנהג במידה רבה של צביעות, דריפרצופיות והתקרנפות.²⁵ בפרשנות מסוג זה האדם מוצג כיצור המשקף לעצמו ולזולתו דרך קבע תוך מודעות לשקריו, ובאותה עת הוא ממציא לעצמו נימוקים רציונליים להתנהגותו הבלתי עקיבה. דרך אחרת היא להציג את מקיאווולי כטוען טענה מורכבת יותר שלפיה הכרחי ואף טבעי שהתדמית תשתנה תכופות, באופן שהתנהגותו של הפרט אינה כרוכה בקונפליקטים פנימיים או בהונאה עצמית. את כיוון הפרשנות הזה הציע לראשונה ההיסטוריון הבריטי פיטר בֶּרֶק (Burke: 1987) כשבחן כמה מיצירות הרנסנס האיטלקי. בֶּרֶק נעזר במושג התדמית שהציע הסוציולוג האמריקני ארווינג גופמן (Goffman: 1959) בספרו 'הצגת העצמי בחיי היומיום', בו הניח שהחיים החברתיים הם מעין תאטרון: לבני אדם תפקידים כמו

א גרנט: 1997, עמ' 1–56. ספק אם פרשנות זו מצליחה להתמודד עם האתגר האמיתי שמציב פרק 25 מבלי לכפות על המקור הבחנות מורכבות ובהן סוגי צביעות שונים ('צביעות פוליטית', 'צביעות נימוסית', 'צביעות מוסרית' ועוד) ומבלי לסתור את טענתה כי ההפרדה בין הממד האישי לפוליטי היא פרי של הגות מאוחרת יותר. יתר על כן, גרנט אף מפרידה בין 'וירטו' בפועל לבין תדמית של 'וירטו', הפרדה שאינה קיימת בחטיבה האחרונה של 'הנסיך'.

שחקנים בהופעה, וכל אינטראקציה חברתית היא במהותה הקמחזה. עם זאת אין בהמחזה זו משום הונאה עצמית. עצמתה של "הצגת העצמי" היא המערערת את ההבחנה בין תפקיד שהוא מראית עין לבין מהות פנימית שהיא בגדר מציאות. האדם המשחק אינו חסר בהירות כמו האדם הצבוע של רות גרנט – המחזה שבו הוא מציג את תדמיתו אינו מנוגד לחייו האמיתיים משום שכל חייו, אם להשתמש בפרפרזה על משפטו של שיקספיר, הם במה.

היתרון שיש בשימוש במושגיו של גופמן לפירוש 'הנסיך' הוא שפרשנות זו מערערת על עצם קיומו של סובייקט פסיכולוגי אחד, קבוע וברור, בדיוק כשם שתפיסת האדם של מקיאולי דורשת ממנו להשתנות כל העת, בהתאם לנסיבות החברתיות וההיסטוריות. אולם כאן גם מתגלע הפער שבין טענתו האנתרופולוגית-סוציולוגית של גופמן לבין עצותיו של מקיאולי לנסיך. לפי שיטתו של גופמן, כמו אצל מקיאולי, התפקיד שאדם משחק או התדמית שהוא עוטה אינם בגדר אנומליה כי אם שיטה המאפיינת כל אדם ואדם בחיי היום יום. אלא שהצגת התדמית כשיטה עלולה להסיט אותנו מכוונתו של גופמן, המטיל ספק באפשרות שאנו מודעים בכלל לתדמית זו. עבור גופמן אין זו החלטה מודעת להתנהג באופן זה או אחר בנסיבות כלשהן ולשנות את ההתנהגות כאשר הנסיבות משתנות, כי אם פעולה אוטומטית, ואילו עבור מקיאולי, המדגיש את חשיבותן של החזות והתדמית, מוצגת הדרישה לשנותן על סמך החלטה נבונה ומודעת. חלק מהמיומנות והחכמה הוא לבחון ולחשב את הנסיבות הנתונות ולאור זאת להחליט עד כמה להשתנות, באמצעות פעולה ותגובה מודעות ולא בדרך של רפלקס מותנה. אם כך, קיומו של שיקול הדעת או היעדרו הם המבחינים בין שתי הגישות. כלומר, בעוד מקיאולי מאמין עדיין בקיומו של אופי קבוע וממליץ על שינוי החזות בלבד, גופמן מערער על עצם קיומה של האישיות כיסוד לכיד ובלתי משתנה. תהא זו משימה קשה אך מרתקת לאנתרופולוג ההיסטורי לנסות להוכיח את קיומה של מעין אבולוציה בהתנהגויות מימי מקיאולי ועד גופמן, אבולוציה שבה השתנות התדמית והחלפת התפקידים פסקה להיות שאלה של בחירה מודעת ורציונלית והפכה לפעולה אוטומטית ומעין אמצעי יום-יומי להישרדות פסיכולוגית.



האינדיוידואל: מנהיג כריזמטי ייחודי או סובייקט

פסיכולוגי מצוי?

ההיסטוריון בן המאה התשע עשרה יעקב בורקהרדט טען כי הרנסנס הוא ערש לידתו של האינדיוידואליזם המודרני. מתמיה שבורקהרדט כמעט אינו מזכיר את שמו של מקיאולי

ההיסטוריון יעקב בורקהרדט (1818-1897). כמו מקיאולי, הוא העלה על נס את דגם האדם ה'גדול'.

כתורם לעלייתה של השקפה מודרנית זו, בייחוד לנוכח פרשנויות רבות שהציגו את טיעונו של מקיאווולי באופן המשרת היטב את השקפותיו של ההיסטוריון השווייצרי. יתר על כן: רבים טענו כי מכלול הסגולות, תכונות האופי וה'וירטו' שמקיאווולי מציג אינם אידאל או תיאור של האדם באשר הוא, כי אם סדרת מאפיינים של האדם ה'גדול'.²⁵ זאת בדומה לדגם האדם על פי בורקהרדט המעלה על נס את האישיות ההיסטורית הדגולה, המורמת מעם והחד-פעמית, שרק היא הרשאית להיות חפה ממוסר מתוקף היותה שליחתה של הקדמה האנושית.

פרשנות 'בורקהרדטית' כזאת מציגה את מקיאווולי כמנסח של אתוס חילוני חדש המתבסס על דמותו של אדם חדש המשוחרר מכבלי המסורת ונקי מכל התחייבות כלפי חברתו, אדם העוסק בהגשמה עצמית רציונלית אשר חפה מכל אשליה או אחריות. אדם חדש זה אינו ככל האדם כי אם פרט ייחודי ו"גדול נפש" (כלשון פרק 18) הניחן בשאפתנות, במרץ ובחוסן נפשי וגופני בדרגה כה גבוהה עד שמן הדין לספק בידו הכשר לכפות את רצונו על ההמונים.²⁶ שאר בני האדם הם לפי תפיסה זו המון נבער, מושחת ועצל הזקוק לשליט; ערב רב שיש לארגנו, לרסנו, ובמידת הצורך אף לדכאו.²⁷

ספק אם 'הנסיך', המצטיין בעמימות מושגיו ובכפל המשמעויות שניתן לייחס להם, מספק רמזים שיוכלו לתמוך בעמדה זו.²⁸ ברם אין בכך כדי להאפיל על כמה חידושים עקרוניים שאנו מוצאים בהגותו של מקיאווולי. מהותית אצלו היא התפיסה כי הפרט הבודד, האינדיווידואל, שואף להגשים את עצמו בלבד.²⁹ אף שה'וירטו', המבטא את היכולת להוציא מן הכוח אל הפועל טבע פנימי זה, משתנה בעצמתו מאדם לאדם, עצם הצגת היכולת לשנות את האופי כמעלה, ולא כפגם, היא בעלת משמעות ממדרגה ראשונה. וגם אם לא כל פרט מוכשר דיו כדי להצליח לשנות את אופיו ולהיות אריה ושועל במקרה הצורך, עצם האפשרות שיימצא באדם יותר מטבע אחד גם היא בגדר חידוש מהותי. מקיאווולי לא רואה באדם המתנהג באופן זה אדם דרפרצופי, אלא דווקא משבח אותו על כך. הכפילות, ולא הלכידות, היא ההופכת להיות מעלה חיובית, רוצה לומר – 'וירטו'. כך מסרטט מקיאווולי תמונה חדשה ובה סובייקט פסיכולוגי בעל יותר מטבע אחד, סובייקט שהצטיינותו נמדדת לפי יכולת ההסתגלות שלו לתנאים ולנסיבות החיצוניות.³⁰

לפי פרשנות זו, הקושי האתי שבכתבי מקיאווולי נגזר מהחידוש הפסיכולוגי שלו ולא להפך, כפי שטען סר ישעיה ברלין (ברלין: 1986). לחוסר האחדות מן הבחינה

א ראה פיטקין: 1984, עמ' 34-46; קוסיס: 1998, עמ' 60-68; ברלין: 1986, עמ' 115-116 וסקינר: 1988, עמ' 60-63. מעניין להזכיר בהקשר זה את טענתו של יעקב טלמון ועל פיה הושפעה תפיסת המנהיג של הבאבוסיטים במהפכה הצרפתית מהרעיון של מקיאווולי על מנהיג מורם מעם שמתאפיין ב'הסתר פנים' (טלמון: 1955, עמ' 196-197).

ב השקפה זו מכנה קוסיס (1998, עמ' 193-194) בכינוי 'הומוניזם' או *authorism*.

ג זאת בניגוד לטענת קוסיס: 1998, עמ' 60-62.

הפסיכולוגית מעניק מקיאווולי לא רק הכשר מוסרי אלא גם מעמד אונטולוגי (יְשׁוּתִי) – לא זו בלבד שקיים באדם יותר מפותנציאל אחד, אלא שגם התממשותו אינה חייבת להיות לכיוון אחד בלבד.¹

למרות מהפכנותן של הטענות הפסיכולוגיות של מקיאווולי ניסו רק פרשנים מעטים לבחון את האדם המקיאווולאני בראייה רחבה יותר מזו הפוליטית. אחד הניסיונות החשובים לסרטט קווי מתאר לנפש האדם (animo), כפי שהיא עולה מכתבי מקיאווולי, נעשה בידי מרטין פליישר (Fleisher: 1972). פליישר טוען שהנפש שמציג מקיאווולי אינה מרכז של שליטה עצמית, שלווה והרמוניה, מכיוון שהחלקים המרכיבים אותה אינם נמצאים באיזון. נהפוך הוא: קיים ממד תזזיתי ובלתי פוסק בנפש, ולכן הפעולות הנגזרות ממנה נעדרות כל סדירות או חוקיות. יתר על כן: נפש זו אינה מונעת על ידי עצמה ומתוך עצמה, אלא מתאימה עצמה לעולם החיצוני שאינו סדיר אף הוא. אין פלא אפוא שהקריטריון שלפיו נבחן אם אדם מסוים ראוי לקבל את ה'וירטו' אינו תלוי בנפשו, בניגוד גמור לתמונת העולם האפלטונית הגורסת שהנפש נשלטת בידי התבונה.² גם אם מאפיינים מסוימים של הנפש (ובראשם השאפתנות, ambizione) קיימים במינון גבוה יותר אצל 'האנשים הדגולים', הרי מדובר בדרגה ולא במהות; גם האדם הפשוט שואף למטרות מסוימות, אלא שמטרות אלה, כגון חירות או ביטחון אישי, מצומצמות יותר, בעוד האנשים הדגולים שואפים לתהילה לא מוגבלת.³



חוקר התרבות אלן בלום (1930–1992). הצביע על מקוריות מחשבתו של מקיאווולי בדבר מהותו הרגשית של ה'עצמי' במקום המהות השכלית.

טענות דומות לאלה הציג גם אלן בלום (Bloom: 1987) בספרו 'דלדולה של הרוח באמריקה'.²⁹ מקיאווולי, טען בלום, השתמש בהפרדה הקלסית שבין תבונה לבין תחושות ותשוקות דווקא כדי להעדיף את האחרונות על פני הראשונה. אליבא דבלום, מקיאווולי היה ראשון ההוגים שסללו את הדרך לתפיסה המודרנית שבה יש 'לעצמי', היינו לסובייקט הפסיכולוגי, מהות רגשית ולא שכלית.

א מכאן ניסח פליישר את קווי המתאר של מה שכינה "תשוקת הנפש לפוליטיקה": מימוש שאיפותיו של האדם לזכות בתהילה אפשרי רק בהקשר פוליטי-חברתי, שכן הנפש התזזיתית, החושקת והמוטרדת, יכולה לבוא על סיפוקה אך ורק בתחום הפוליטי. לפיכך תשוקת החיים של האדם ותשוקתו הפוליטית חד הן. ב אחת מהטענות שהועלו כנגד מקיאווולי מבוססת על הבחנה חשובה במאמר של ישעיהו ברלין (ברלין: 1987, עמ' 170–221). על פי הטענה (ראה קוסיס: 1988, עמ' 208–218), כתיב מקיאווולי מציגים דגם של 'חירות חיובית' האופיינית למשטרים רודניים, ולא דגם מצומצם יותר של 'חירות שלילית' כמקובל בתפיסת העולם הליברלית. ההבחנה שבין שאיפותיו המצומצמות של האדם הממוצע לבין אלה של האדם הדגול מקבילה להבחנה שהציע ברלין: רק ה'דגולים' מונעים על ידי דגם החירות החיובית, ואלה, לפי מקיאווולי, אינם מצויים בכל חברה ובכל תקופה.

פרשנות זו משרתת היטב את ביקורתו השמרנית של בלום שלפיה העולם המודרני, ארצות הברית בראשו, שינה מן היסוד את האידאל הקלסי "דע את עצמך!" ויצר אדם **היודע את רגשותיו ולא את תבונתו**.

המהפך האתי לפי בלום נוצר כי "בפילוסופיה הפנו עורף לניסיון לרסן או לשכלל את התשוקה באמצעות המידה הטובה והחלו לברר מהי תשוקתו של האדם ולחיות לפיה".^א את הבסיס המטאפיזי למהפך זה סיפק, לפי בלום, מקיאווולי, הואיל והיה הראשון שעיגן בפילוסופיה את הרעיון של חיים על פי התשוקה הפרטית ולא על פי התבונה האוניברסלית, בייחוד כאשר קשר את ה'וירטו' קשר הדוק לטבע הפנימי ולאופי ולא לשכל המרסן אותם. כאן, טען בלום, נזרעו זרעיו של אידאל ההתנהגות בהתאם לטבע (הפנימי והחיצוני) כחלק מזניחת האידאלים החברתיים הנעלים לטובת תפיסה אינדיבידואליסטית צרה המדגישה ביטחון אישי ושאירות פנימיות. הגם שבלום אינו אומר זאת במפורש, הכיוון שהוא חותר אליו ברור: אידאל המימוש העצמי שנגזר מתורת מקיאווולי הוא אידאל אנוכי ורומנטי היכול לבאר את ההתנהגות האנוצנטרית של רבים בימינו בתור ניסיון להפגין ברבים את הצלחתם לממש את טבעם הפנימי הייחודי.

אף שיש להבין את טענתו הפולמוסית של בלום על רקע שנאתו העזה לאפנה הפסיכואנליטית בארצות הברית של ימיו, הרי שהצגת רעיונותיו של מקיאווולי בדרך זו הופכת אותו לאב הקדמון של אחת התפיסות המערביות המבוססות ביותר – תפיסת הסובייקט הפסיכולוגי הקרוי בשם 'אני' או 'עצמי' כייחודי וכחד-פעמי. אין בכוונתי לטעון כאן טענות מקיפות על אודות טיבה של תקופתנו, אופיו הבלתי-רציונלי של האדם המערבי או חולשתו של המוסר בחברה הקפיטליסטית, כפי שטוען בלום. אולם יש מקום להתחשב בטענה המציגה את משנתו של מקיאווולי כעדות חלקית וראשונית לכינונו של 'אני' חדש. כיום, כשההיסטוריוגרפיה החלה לאמץ את דרכי ההתבוננות האנתרופולוגיות, ייתכן שיש טעם לבחון מחדש את כתבי מקיאווולי מתוך הנחה שניתן למצוא בהם עדויות ראשונות וראשוניות לתפיסת העצמי שהשתרשה בעולם המערבי בן ימינו. כפי שהגדיר זאת פיטר ברק בספרו על הרנסנס, מדובר במשימה שעד היום נטו לזנוח אותה דווקא מפני שאנו חושבים על העצמיות שלנו כיסוד מולד:

עצם רעיון ה'עצמי', [...] אינו טבעי. הוא יציר כפיה של החברה ולכן גם בעל היסטוריה חברתית. ואכן, על מנת להבין תרבות מסוימת יש להבין את מושג האדם [...] (הנתפס כמובן מאליו) בתרבות זו.³⁰

א בלום: 1987, עמ' 175 (התרגום שלי); כמרכן ראה פרשנות דומה הקושרת תפנית פילוסופית זו למונח של מקיאווולי 'אמת הממשות', עמ' 285–286.

13	תרגום שילוני, עמ' 66.
14	תרגום שילוני, עמ' 66.
15	תרגום שילוני, עמ' 66.
16	תרגום שילוני, עמ' 73, וראה גם ברלין: 1986, עמ' 99, 103.
17	פליישר: 1972, עמ' 123.
18	דהאלבארו: 1999, עמ' 139-140.
19	ר' קוסיס: 1998, עמ' 12, וסקינר: 1998, עמ' 37.
20	תרגום שילוני, עמ' 105.
21	תרגום שילוני, עמ' 105.
22	תרגום שילוני, עמ' 106.
23	אבינרי: 1992, עמ' 74.
24	תרגום שמואלי, עמ' 259.
25	פליישר: 1972, עמ' 140-147.
26	ברלין: 1986, עמ' 101-103; סקינר: 1988, עמ' 67-66.
27	ר' פיטקין: 1984, עמ' 4.

מראי מקום

1	קוסיס, עמ' 11; אבינרי, עמ' 71-80.
2	אבינרי, עמ' 71-80; גרנט, עמ' 1-57.
3	פליישר, עמ' 115.
4	לסקירה ר' מנספילד: 1966, עמ' 1-53 וסקינר: 1988, עמ' 41-48.
5	תרגום שילוני, עמ' 28.
6	שקולניקוב: 1988, כרך ג.
7	תרגום שילוני, עמ' 29; וראה גם תרגום שמואלי, עמ' 312, הערה 42.
8	תרגום שילוני, עמ' 39; והשווה קודבילה, עמ' 32.
9	תרגום שילוני, עמ' 40.
10	תרגום שילוני, עמ' 40.
11	תרגום שילוני, עמ' 42.
12	תרגום שילוני, עמ' 42.
28	ר' פיטקין: 1984, עמ' 67-69.
29	ראה בלום: 1987, עמ' 173-179.
30	ברק: 1987, עמ' 193, תרגום שלי.

מקורות

- אבינרי, שלמה, *רשות הרבים: שיחות על מחשבה מדינית*, ספריית פועלים, 1992.
- ברלין, ישעיה, "מקוריותו של מקיאבלי", בתוך: *נגד הזרם: מסות בהיסטוריה של האידיאות*, תרגם אהרן אמיר, עם עובד, 1986, עמ' 85-150.
- , "שני מושגים של חרות", בתוך: *ארבע מסות על חרות*, תרגם יעקב שרת, רשפים, 1987, עמ' 170-221.
- גרול, משולם, "פרקים על מקיאבלי וזמנו", *כתבים*, כרך א, הקיבוץ המאוחד ואוניברסיטת תל-אביב, 1966 (תשכ"ו), עמ' 7-77.
- מקיאולי, ניקולו, *הנסיך*, תרגם גאיו שילוני, זמורה ביתן, 1988.
- , *כתבים פוליטיים*, תרגם אפרים שמואלי, שוקן, 1961.
- סקינר, קונטין, *מקיאבלי*, תרגמה עפרה יוגב, דביר, 1988.
- שמואלי, אפרים, *אנשי הרנסנס*, כרך א, מסדה, 1968.
- , מנחם דורמן והגרי ווסרמן, *מקנולי*, ניקולו, *האנציקלופדיה העברית*, כ"ד, טורים 261-263.
- שקולניקוב, שמואל ואלעזר ווינריב, *פילוסופיה יוונית*, כרך ג, האוניברסיטה הפתוחה, 1998.

- Alvarez, Leo Paul S. de, *The Machiavellian Enterprise: A Commentary on The Prince*, Northern Illinois University Press, 1999.
- Bloom, Allan, *The Closing of the American Mind*, Touchstone Book, 1987, 173–179.
- Burns, Tom, *Erving Goffman*, Routledge, 1992.
- Burke, Peter, *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy*, Princeton University Press, 1987.
- , *History and Social Theory*, Cambridge University Press, 1992.
- Fleisher, Martin. "A Passion for Politics: The Vital Core of the World of Machiavelli (including a commentary by Anthony Parel)," In *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, Atheneum, 1972, pp. 114–153.
- Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday Anchor, 1959.
- Grant, Ruth Weissbourd, *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau, and the Ethics of Politics*, University of Chicago Press, 1997.
- Kocis, Robert A., *Machiavelli Redeemed: Retrieving His Humanist Perspectives on Equality, Power, and Glory*, Associated University Presses, 1998.
- Machiavelli, Nicolo, *The Prince*, trans. Angelo M. Codevilla, New Haven 1997.
- Mansfield, Harvey C., *Machiavelli's Virtue*, University of Chicago Press, 1996.
- Masters, Roger D., *Fortune Is A River: Leonardo da Vinci and Niccòlo Machiavelli's Magnificent Dream to Change the Course of Florentine History*, The Free Press, 1998.
- Pitkin, Hanna F., *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccòlo Machiavelli*, University of California Press, 1984.
- Viroli, Maurizio, *Machiavelli*, Oxford University Press, 1998.