

Eugene Garver:
*Machiavelli és a gyakorlati okosság története*¹
Bevezetés

A gyakorlati okosság mint időtlen probléma

Machiavelli nemcsak azért szolgálhat hasznos kiindulópontul a gyakorlati okosság feltérképezéséhez, mert helyzete fordulópont a történelemben, illetve gondolkodása kurrens etikai és politikai előítéleteink kialakulásának kulcsfontosságú lépcsőfokát jelenti, hanem azért is, mert ő teszi lehetővé először számunkra azt, hogy a gyakorlati okosságot és a gyakorlati autonómiát inkább ambivalens, semmint entuziaszta módon közelítsük meg. Akárhogy is alakuljon a gyakorlati okosság története, az nem imitálhatja az észnek a babona felett aratott győzelmét, mely oly magától értetődő a tudományos gondolkodás története számára. A gyakorlati okosság vizsgálatának, hogy mi is az voltaképpen, és hogy milyen fejlődést mutat, nyitva kell hagynia azt a kérdést, hogy vajon azt, amit gyakorlati okosságnak teszünk láthatóvá, jó dolognak kell-e felfognunk.

Annak egyik oka, hogy könyvem a gyakorlati okosság történetének olyan tárgyalásához járul hozzá, melynek kivitelezésére mindeddig nem vállalkoztak, nem más, mint hogy nem biztos, hogy a gyakorlati okosságnak egyáltalán van-e története. Sőt, az a tény, hogy Arisztotelész *fronesis*-fogalmát a mai angol nyelvben mint „gyakorlati ész”-t (*practical reason*) vagy mint „gyakorlati okosság”-ot (*prudence*) adjuk vissza, elégséges alapot nyújt arra, hogy meghökkentőnek tartjuk a gyakorlati okosság történetének eszméjét. E hezitálás oka nem abban rejlik, hogy a gyakorlati okosság – épp ellenkezőleg – valamiféle örök eszme volna a teljes történeti fejlődésen túl, hanem abban, hogy nem egy olyan fenoménről van szó, amely elégséges identitással rendelkezne akár ahhoz, hogy legyen, akár ahhoz, hogy ne legyen története. Miközben a gyakorlati okosság felismerésének bizonyos problémái kifejezetten modern jellegűek, addig Szókratész védőbeszéde az *Apológiában* paradigmaticusnak tekinthető azon mélyebb problémák szempontjából, melyek a gyakorlati okosság identitására vonatkozó kételyeket eredményezik. Amikor Szókratész az őt ért vádak – az új istenek tiszteletének, a

1 A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: Eugene Garver: *Machiavelli and the History of Prudence*. University of Wisconsin Press, 1987, 6-22. Terjedelmi okok miatt a részlethez tartozó bőséges jegyzetapparátusból csak a fordítók által legfontosabbnak tartott jegyzeteket közöljük.

gyengébb ügy erősebbként való beállításának és mindezeknek az ifúság körében történő tanítása vádjával – szemben védelmezi önmagát, akkor alternatív módon vet számot saját karrierjével és hírnevével, amennyiben egész életét betöltő integritását hangsúlyozza, mondván, hogy ő mindig ugyanaz (*Apológia* 33a). Jellemének integritása engedte meg számára, sőt követelte meg tőle azt, hogy ellenálljon a változó politikai vagy intellektuális divatok előtt való főhajtásnak. Másfelől azonban éppen az marad rejtve, hogy miben is áll ez az identitás, hogy voltaképpen ki is *volt* Szókratész. Szókratészt nem lehet beazonosítani a közkézen forgó eszközök egyikével sem: nem rendelkezik különös hivatással vagy magántulajdonnal, feleségét és gyermekeit kiküldi a tárgyalóteremből, nehogy befolyásolják az ítéletet; politikai flexibilitásáról tesz tanúbizonyságot azáltal, hogy mind a demokratákat, mind az oligarchákat haragra lobbantja. Szókratész állandósága és integritása, és különösképpen az időközön átívelő folytonos egzisztenciája nem lokalizálható közkézen forgó eszközökkel. Vajon identitásának kezdetét születésére kellene datálnunk, a jóslat kihirdetésére vagy valamely köztes eseményre, mely a jóslat attribúciójához vezetett? Vajon karrierje véget ér halálával?

Arisztotelész beszámolója szerint Szókratész újdonsága abban állt, hogy lehozta a filozófiát az égből az emberek közösségeibe. Az *Apológia* általam adott rövid összefoglalása azonban azt sugallja, hogy Szókratész valamivel többet tett az érvelés ezen új tárgyának pusztá bevezetésénél, mégpedig annak megmutatásával, hogy ezen új tárgy új gondolkodásmódot is igényelt, hogy a gyakorlati okosság egy sajátosan csakis rá jellemző sztenderdekkel rendelkező gondolkodásmód, melyek nem szükségszerűen azonosak az égi dolgokkal kapcsolatos gondolkodásmód sztenderdjeivel. A jó gyakorlati életvezetés problémája, ahogy az különösen a jó technikai performanciával és a jó elméleti megértéssel szemben áll, nem más, mint annak belátása, hogy a jellem állandósága miként lehet konzisztens a körülményekhez való időnként megkövetelt alkalmazkodóképességgel. A gyakorlati okosság problémája – és remélem sikerül megmutatnom, hogy ez legalább annyira Machiavelli problémája is, mint amennyire Szókratészé – az autonómia, az integritás és a jellem jelentése egy olyan képesség keretein belül, melynek elsődleges erőssége a körülményekre való válaszadás: az ilyen gyakorlati okosságot nem lehet egykönnyen megkülönböztetni a szofista leleményességtől.

Szókratész retorikai ellenfeleinek ugyanezzel a problémával kellett szembenézniük a maguk módján, mégpedig az eme kérdéssel való konfrontáció formájában: Hogyan képes egy szónok előadását arra alapozni, amit hallgatósága már hisz, és mégis meggyőzni őket arról, hogy azt tegyék, amit *ő* akar, és nem azt, amit már akarnak? Machiavelli problémafelvetésének kulcsfogalmaival: hogyan uralkodik az uralkodó, ha hatalmának forrása az emberekben van? Hogyan kont-

rollálhatja az embereket anélkül, hogy meggyengítené őket, hogyan helyezheti biztonságát a kezükbe anélkül, hogy függővé váljon tőlük? (Amint a következő fejezetben megmutatom, Machiavelli zsarnokai pontosan azon uralkodók, akik csakis alattvalóik gyengítése árán képesek fenntartani uralmukat.) Az érvelés előrehaladtával meg fogom mutatni, hogy nem csupán retorikai probléma az, amivel Machiavelli szembenéz az uralkodó és az uralkodásnak alávetett viszonyának a szónok és a hallgatóság viszonyára vonatkozó analógiája által, hanem annak alapvető etikai problémája, hogy hogyan lehet fenntartani az egyén integritását a szerencse szerint állandóan ingadozó körülményeknek való kitettség közben, melynek során különféle jellemekre és tehetségekre van szükségünk Platón filozófiai kutyáihoz hasonlóan, akik üdvözlik a barátokat és ellenszenvesek az ellenségekkel szemben. Úgy tűnik, hogy mind a retorikai, mind a gyakorlati hatékonyság esetében a siker ára önmagunk elvesztése. (Egy alább részletesen kifejtésre kerülő *toposzt* megelőgezve úgy fogalmazhatunk, hogy az a fejedelem, akinek jelleme állandóan összhangban van az idő változásaival, és akinek cselekedetei következőképp mindig sikeresek, egyáltalán nem is rendelkezik semmiféle jellemmel.) Pontosan ebben az értelemben válik a sikeres szónok és színész hasonlóná tárgyához, amikor oligarchákat győz meg azáltal, hogy úgy hangzik mint egy oligarcha, és amikor demokratákat győz meg az ellenkező értelemben beszélve. (Úgy tűnik, hogy Szókratésznek ezzel szemben olyan jelleme van, mely soha nincs összhangban az idővel.) A *Prótagorasz*ban Hippokratész úgy akar tanulni a szofistáktól, hogy eközben ne váljon maga is szofistává; ezzel analóg módon hogyan tanulhat az új fejedelem Machiavellitől anélkül, hogy ne válna maga is olyanná, mint ő, és hogyan taníthatja Machiavelli a fejedelmet anélkül, hogy ő maga ne válna hízogóvá? Ennélfogva a gyakorlati okosság időtlen problémáinak egyike annak körvonalazása, hogy hogyan különböztessük meg azt a szofisztikáról azáltal, hogy a körülményekre vonatkozó virtuóz alkalmazkodó-készséget [adaptability] elválasztjuk a szofisztikus alkalmazkodástól [accomodation].

(Ehhez egy politikai probléma kapcsolódik, melyet csak az utolsó két fejezetben tárgyalok. Az *Apológia* problémája egyfelől Szókratész identitásának kérdése az alkalmazkodó-készség tekintetében; másfelől, ami vádlóit sokkal közvetlenebbül érinti, az univerzalitás problémája: azaz létezhet-e olyan emberek közössége, akik úgy élnek, mint Szókratész? A gyakorlati intelligenciának egy közösségen belül elfoglalt helye mint politikai probléma párhuzamos azzal az etikai problémával, hogy az individuum hogyan érhet el sikereket anélkül, hogy behódolna a körülményeknek: hogyan tudja egy szakértő – legyen az ügyvéd, katona, vagy pap – anélkül szolgálni az embereket, hogy uralma alá hajtaná őket? Fent megjegyeztem, hogy Descartes tudományos magyarázata probléma nélkül univerzalizálható volt: ha mindenki követi módszerét, akkor mindenki azonos

véleményen lesz. Az, hogy Machiavelli követői alkothatnak-e közösséget, éppúgy kérdéses, mint hogy Szókratész kérdezősködésen és szegénységen alapuló életvitele alapul szolgálhat-e egy közösség számára. Az a tény, hogy a módszer által meghatározott jellemem kívül egyébbel nem rendelkezik, Descartes követője számára erényként tűnik fel, de ez egy olyan erény, amelyet egyetlen Machiavelli-követő, vagy gyakorlati okosságra törekvő ember sem engedhet meg magának.)

Ha figyelembe vesszük azt a többértelműséget és a közvetlen konnotációk azon hiányát, melyet a gyakorlati okosság vagy a gyakorlati ész fogalmának csengése vált ki a modern fülben, akkor Machiavelli nemcsak azért nyújt jóval hasznosabb kiindulópontot számunkra a gyakorlati okosság tanulmányozásához Arisztotelésznél, Szókratésznél és a szofistáknál, mert olyan történeti helyzetben van, mely fordulópontot jelent a gyakorlati ész fejlődésében, hanem azért is, mert a gyakorlati okosság gazdag koncepcióját egy olyan szituációban mutatta be, melyet nagymértékű gyakorlati meghatározatlanság jellemez. E szituáció párhuzamos azzal a szélsőségesen meghatározatlan intellektuális szituációval, mellyel ma szembesülünk a gyakorlati okosság megértésére tett kísérleteink során (továbbá az elmélet és gyakorlat viszonya a gyakorlati okosság vizsgálatának egyik leg-problematisabb aspektusa). Machiavelli reflektív megfontolásai arra vonatkozóan, hogy hogyan kellene cselekedni egy ily mértékig meghatározatlan világban, annak modelljét kínálják fel, hogy hogyan tehetünk szert egyáltalán bármiféle biztos tudásra a gyakorlati észről és a gyakorlati okosságról egy olyan világban, melyben az ilyen dolgokhoz való hozzáférésünk oly kérdéses, mint amilyen.²

A Machiavelli diszkurzív problémái és hallgatóságának gyakorlati problémái közötti párhuzam arra mutat rá, hogy Machiavelli csak akkor képes pontosan definiálni a gyakorlati okosságot, és hogy különösen csak akkor képes kiemelni azt a machiavellizmussal gyakorlta azonosított pusztán szofisztikus leleménység kontextusából, ha képes azon mód megfogalmazására, ahogy az új fejedelem megvalósíthatja a stabilitást, mely stabilitás jól kivehetően különbözik a pusztán pillanatnyi sikerességtől. A gyakorlati szempontból okos cselekedet csakis és kizárólag akkor definiálható, ha célja – az önmaga kedvéért végzett cselekedet Arisztotelésznél, a stabilitás Machiavellinél – definiálható, ha van valamifé-

2 Bernstein, Richard: *Beyond Objectivism and Relativism*. University of Pennsylvania Press, 1983, 230.: „Amikor Arisztotelész annak tisztázására törekedett, hogy mit ért a *fronesis* és a *fronimos* kifejezések alatt, akkor ő még Periklész élő emlékezetére mint egy olyan individuumra hivatkozhatott, aki rendelkezett az arra vonatkozó megkülönböztetés képességével, hogy mi a jó önmaga és mi a jó a *polis* számára. Azonban napjainkban, amikor olyan párbeszédre alapuló közösség-típusok konkrét példáit keressük, melyekben felvirágozhat a gyakorlati racionalitás, sokkal nagyobb nehézségekkel kell szembenéznünk.”

le mértéke, mely más, mint a sikeresség időtartama. Ha Machiavelli nótorius virtű-konceptiója csak úgy definiálható, mint ami sikerességhez vezetett, akkor senki sem volna képes megérteni azt mielőtt már túl késő lenne annak gyakorlati használatához (ezen praktikus hatástalanság teoretikus ekvivalense az, hogy a virtű semmi más, mint bárminek a neve, ami sikerhez vezet). Ha a stabilitás az instabilitás vagy a visszaélés egyszerű antitézise, akkor a stabilitás gyakorlatban megvalósíthatatlan cél Machiavelli világában: A stabilitást Machiavellinek sokkal inkább az instabilitás permanens lehetőségével konfrontálódó képességgé kell kovácsolnia, semmint az attól való meneküléssé.³ A probléma a gyakorlati okossággal kapcsolatban Machiavelli számára pontosan az, hogy valamivel többé tegye azt a szofisztikus leleményességnél és az opportunizmusnál. Úgy tűnik, hogy ő és korának cselekvői arra kényszerültek, hogy vagy a kinyilatkoztatott etika ideológiáját (a vallás persze nem mindig és mindenhol olyan intézmény, melynek előírásai kizárják a gyakorlati okosságot, azonban Machiavelli szemében épp ilyen), vagy a kizárólagosan privát előny keresésének korrupt alternatíváját válasszák. A cselekedet mindkét esetben pusztán instrumentális az előre meghatározott célok vonatkozásában, és pusztán csak abban különböznek egymástól, hogy vajon a szóban forgó célok nyilvánosan szentesítettek-e; a gyakorlati okosság egyik jellegzetessége, hogy legalább néhány cselekedet öncél.

3 J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, 1975, 166-167.: „Machiavelli pusztán azzal a lépéssel, hogy a virtű-t innovatív erőként definiálja, a morális többértelműség terepére érkezik. E képesség nem pusztán csak az, amivel az emberek szerencséjüket egy legitimitásától megfosztott világban kontrollálják; hanem az is, amivel világukat megújítják és ezzel meg is fosztják azt legitimitásától, [...] valamint ezen túl az, ami legitimitással ruház fel egy olyan világot, mely soha nem ismert ilyet. Így egyetlen konstans szemantikai asszociációként az marad meg, mely a virtű és az innováció között áll fenn. Az utóbbit inkább valamiféle aktivitásként, semmint valamely kivitelezett tényként gondoljuk el, míg a virtű mindenekelőtt az, ami által az individuuum kiválónak minősül az innováció kontextusában és az innovátor szerepkörét illetően. Minthogy az innováció folyton etikai problémákat vet fel, a virtű kifejezés ezen használata nem tagadja meg az etikával történő asszociációját, ám e szót a célból alkalmazza, hogy definiálja azon szituációkat, melyekben az etikai problémák felmerülnek.” – E ’konstans szemantikai asszociáció’ azt is jelenti, hogy nem leszünk képesek a gyakorlati okosság történetét felvázolni a ’gyakorlati okosság’ kifejezés és fordításai történetének felvázolásával, hanem szemügyre kell vennünk a gyakorlati intelligencia használatának változatosságát és ezeknek a jellemhez kapcsolódását Machiavellinél. A *virtù*, a *prudenza* és az ehhez kapcsolódó terminusok kifinomult elemzését Machiavellinél lásd Paul Renucci: *Machiavel et la volonté de puissance*. Revue des Etudes Italiennes 24 (1978), 146-163.

Velem ellentétben Machiavelli nem tekintette feladatának a gyakorlati okosság definiálását. Ehelyett, anélkül, hogy a tanítása tárgyául szolgáló aktivitás természetét kifejezetten meghatározná, arra tesz kísérletet, hogy megtanítsa azt, direkt módon a *Fejedelemben*, és indirekt módon – a megértéséhez szükséges források bemutatásával és más diszkurzív cselekedetek által, melyeket később megvizsgálunk – a *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*-ben. Nem csak tanítja a gyakorlati okosságot, vagy – hogy e ponton kissé óvatosabban fogalmazzunk – nemcsak olyan szövegeket hoz létre, melyek a tanítás aktusának formáját öltik magukra, hanem be is mutatja azon gyakorlati szempontból okos cselekedeteket, melyeket el akar plántálni azáltal, hogy az írást és az olvasást gyakorlati szempontból okos cselekedetként állítja be. Machiavelli oly módon korlátozza a tanítás aktusát, hogy a gyakorlati okosság válik annak eredményévé. Minthogy a múlt egyetlen nagy tettére sem vagyunk képesek rámutatni úgy, mint a gyakorlati okosság minden kétértelműségtől mentes esetére, így Machiavelli saját argumentumának a gyakorlati okosság modelljévé kell válnia. Ezáltal a gyakorlati okosság úgy kerül meghatározásra, mint amihez Machiavelli argumentatív aktivitása vezet.

Természetesen nem akarom azt állítani, hogy a *Fejedelem* és a *Beszélgetések* olvasása szükségszerűen maga után vonja a gyakorlati okosság megértését. Machiavelli saját tanításának aktusát olyan keretek közé szoríthatja, hogy az a gyakorlati okossághoz vezessen, azonban nem képes azt meghatározni, hogy szövegeit hogyan olvassák oly módon, hogy közben ne legyen lerombolva a gyakorlati okosság lehetősége. Az olvasás egyedüli módon garantálnak vehető hatásai olyanok, melyeket Machiavelli nem kívánna célul kitűzni, ugyanis ezek épp azon autonómia megsértései, melyet a védelmébe akart venni. Ennélfogva az írással kapcsolatos stratégiai problémája gyakorlati és deliberatív jellegű, és annak körvonalazására vonatkozik, hogy a gyakorlati okosság előmozdítására irányuló vállalkozásnak milyen része áll saját hatalmában; e probléma megoldása a gyakorlati okosság olyan aktusa, mely utánzásra méltó. (Abban az esetben, ha az olvasásnak és az írásnak a gyakorlati okosság szerinti cselekedetként való általam tárgyalt beállítása túl metaforikusnak hangzik, a hatalomnak a szerző és az olvasó közötti felosztása a legfontosabb irodalmi példaként szolgálhat. A későbbiek során még részletesen vissza fogok térni a gyakorlati szempontból okos olvasás és írás valamint más gyakorlati szempontból okos nonverbális cselekedetek közötti kapcsolatra.) Következésképp a gyakorlati okosság Machiavellin keresztül történő megértését illető problémánk arra kényszerít bennünket, hogy szövegeire ne úgy tekintsünk, mint új gyakorlati igazságokról szóló jó hírek proklamációjára, hanem mint a nyilvános kommunikáció aktusaira.

Ha mindezen nehézségek, melyek a gyakorlati okosság Machiavelli szövegeinek olvasásán keresztül történő megértésében jelentkeznek, még nem volnának elegendőek, rá kell mutatnom egy további nehézségre. A gyakorlati okosság definiálásának van egy speciális problémája, mellyel nem számolunk más dolgok definíciója esetében, még más erények vagy politikai képességek meghatározásakor sem. Bármely korban, amikor az emberek nagyobb biztonsággal beszélhettek a gyakorlati okosságról, annak legfeltűnőbb ismertetőjegye a változó körülményekre vonatkozó érzékenysége. A körülmények hatókörében jelentkező azon eltolódásoknak, melyekre a gyakorlati okosságnak relevánsként kell mutatkoznia, változásokat kell előidézniük a gyakorlati okosság alapvető jelentésében is. Azon képesség-típusoknak, melyek ahhoz szükségesek, hogy képesek legyünk a körülményekre érzékeny módon gondolkodni és cselekedni, maguknak is meg kell változniuk a körülmények megváltozásával. Ezen érzékenységet két problémát generál. Először is tudatában kell lennünk azon tényállásnak, hogy fennáll annak lehetősége, hogy a gyakorlati okosság ma meghatározhatatlan és lehetetlen, minthogy lehetetlen egy ilyen flexibilitás. Sőt, a helyzet még rosszabb: ha a szóban forgó érzékenység lehetséges is napjainkban, ám akkor sem mint erény, sem mint a jellem sajátossága nem lehetséges, hanem ehelyett talán úgy, mint a tudományos tudás valamiféle 'skill'-je vagy alkalmazása. Ám a gyakorlati okosság eltolódó koncepcióinak az eltolódó körülményekkel való megfelelése nem jelenti azt, hogy a gyakorlati okosságnak meg kellene változnia a körülményekben beálló minden változással együtt, máskülönben a körülményekre való válaszadás teljesen passzív módjává kellene válnia. (Még egyszer, megelőlegezve azon határokat egyikét, melyekbe Machiavelli érvelése ütközik: a válaszadó-képesség szóban forgó szélsőséges értelmezése úgy hangzik, mint amire Machiavelli gondol a *Fejedelem* 25. fejezetében, amikor azt állítja, hogy az a valaki, aki *per impossibile* képes volna cselekvési módját a szerencse minden változásával egyidejűleg megváltoztatni, sohasem veszítene. Ha a szerencse kedvezéseiben jelentkező minden eltolódás megváltoztatja a személy jellemét, akkor semmiféle jellemmel nem rendelkezne többé; cselekedetei eredményesek lennének, miközben megszűnnének cselekedeteknek lenni és válaszokká válni. A passzivitás e fajtája bizonyára nem azonosítható legközelebbi szomszédjával, a célok amorális opportunizmusával és az instrumentalitás szofista leleménységével, melyeket oly gyakran tulajdonítanak Machiavellinek.) Mindazonáltal a gyakorlati okosságnak meg kell változnia a körülmények azon *hatókörének* megváltozásával, melyre képesnek kell lennie választ adni. Ezért annak, amit Arisztotelész ért a gyakorlati okosság alatt, különböznie kell attól, amit Machiavelli ért alatta, és mindkettőnek különböznie kell bármitől, amit a gyakorlati okosság a 18. században jelenthetett vagy ma jelenthet. Ugyanúgy körben forgó, mint

ahogy túlzó volna azt állítani, hogy a gyakorlati okosság definiálása maga is a gyakorlati okosság problémája, azonban az itt felmerülő nehézségek, különösen az aktív flexibilitásé a változó körülmények fényében, legalábbis párhuzamosak azon nehézségekkel, melyek a gyakorlati szempontból okos cselekedet sajátjai. Minimális célkitűzésként fel kell tennünk azt a kérdést, hogy ha Machiavelli bármilyen mértékben is képes bármit megmutatni a gyakorlati okossággal kapcsolatban, akkor az egyáltalában releváns-e azon nehézségekre nézvést, melyekbe mi a gyakorlati okosság megértésekor ütközünk.

A Machiavelli-féle gyakorlati okosság

A gyakorlati okosság problémája mindig a kontinuitás és a flexibilitás problémája. Ha a gyakorlati okosságnak van története, akkor meg kell tudnunk mutatni, hogy Machiavellinek a gyakorlati okosságra vonatkozó problémafelvetése mennyiben különbözik más lehetőségektől. E problémafelvetés két jelentős szempontból is specifikus variációja a kontinuitás és az adaptáció témájának. Egyfelől a praktikus kontextus a nyilvánvaló instabilitás kontextusa, melyben igen nehéz helyet találni a stabilitásnak, ahol a reflektálatlan tradicionális stabilitás partizánjai csak méginkább megnehezítik önmaguk dolgát, és ahol valószínűleg csak az opportunizmus lehet sikeres. (Bármit is gondol valaki Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájának* gyakorlati intenciójáról, azt biztosan nem az az ítélet motiválta, hogy a kortárs reflektálatlan moralitás eredménytelen.) Másfelől, az intellektuális oldalon, jóllehet nem beszélhetünk az értékek átértékeléséről, és ebben az értelemben választásunk nem irányul inkább a célokra az eszközök helyett – nem azt állítjuk, hogy néhány ember szerint x egy jó dolog, ám x aktuálisan rossz – mégis kérdések merülnek fel mind az alapvető értékek kompatibilitását, mind az alapvető értékek gyakorlati sikerrel kapcsolatos relevanciáját illetően. Míg a cselekvés során a tudás minden gyakorlati okosság szerinti használatának – mint azt meg fogom mutatni – magába kell foglalnia a retorikát bizonyos mértékben, azok a gyakorlati és intellektuális problémák, melyekkel Machiavelli szembe néz, olyan jelentőséget kényszerítenek ki a retorika számára, mellyel az nem mindig rendelkezik. Machiavelli problémája a hatástalan rigiditás nélküli gyakorlati stabilitás megtalálása, és ezzel egyidejűleg egy olyan intellektuális flexibilitás megalapozása, amely nem válik amoralitássá. A *virtù* nem az arisztotelianus *fronesis* vagy bármely más arisztotelianus erény, és a stabilitás, amelyet Machiavelli keres, nem az a kontinuitás, mely az önmagukért kivitelezett cselekvések jellemzője, tehát nem az a kontinuitás, melyet Arisztotelész olyan tetteknek tulajdonít, me-

lyek nem limitáltak térben és időben (ami azonban nem azt jelenti, hogy örök, időn kívüli cselekvések, hanem azt, hogy meghatározatlanok, ahogy Arisztotelész fogalmaz, egy „honnán” és egy „hová” által). A virtù koncepciója a gyakorlati okosság kifejtésének ezen aspektusaira van kihegyezve és különösen hasznossá teszi Machiavelli szövegeit az általánosabb értelemben vett gyakorlati okosság elsajátításához.

Arisztotelész a gyakorlati okosságot az *Etika* 6. könyvében a tudománnyal és a művészeti megértéssel szemben helyezte el, azaz két olyan racionalitás-típussal szemben, melyek taníthatóak. Az ott található kontraszt-pár annak a polemikus párnak a konstruktív változata, mely polémiát az *Etika* és a többi gyakorlati írása során kell folytatnia, miközben Platónnal és a szofistákkal szemben érvel. Vissza kell utasítania a gyakorlati okosság bölcsességgel való helyettesítésének platóni megoldását annak azon konzekvenciájával együtt, hogy a gyakorlatot a teóriára redukáljuk, amely lehetővé teszi számunkra azt, hogy oly módokon cselekedjünk helyesen, melyek a pillanat kísértései és a szerencse forgandósága fölé emelnek minket. Az elemzésünkben majd fontos szerepet játszó kifejezésekkel úgy fogalmazhatunk, hogy Platón így arra törekszik, hogy a jellem állapotát valamiféle intellektuális erénnyel helyettesítse. Ugyanakkor Arisztotelész a gyakorlati okosság szofisták általi leleményességre való redukciója ellen érvel, mely a jellem etikai állapotát technikává fokozná le. E redukció állandó veszélyt jelent magára Machiavellire nézvést is, és sokkal kényszerítőbb fenyegetést jelent meg számára annál a platonikus veszéllynél, hogy a stabilitást a tevékenységen kívüli feltétellel tegye. Arisztotelész eljárása, hogy a gyakorlati okosságot a művészettel és a tudománnyal szembeállítva szigetelje el, valamint a gyakorlati okosság mai egyáltalában vett megragadásában jelentkező még akutabb nehézségek, azt sugallják, hogy a gyakorlati okosság formálisabb tárgyalására lenne szükség, amely segítene pontosabban felállítani Machiavellinek a gyakorlati okosságra vonatkozó problémáját, szemben a kérdés általánosabb formájával. Röviden azt javaslom, hogy tekintsük a gyakorlati okosságot szabályok és esetek, előírások és példák közti következtetési kapcsolatként. A retorika Arisztotelész számára a dialektika ellenpontja és a politika része is, hasonlóképp a gyakorlati okosságról adott magyarázatom – melynek retorikával való kapcsolata lesz az egyik témám – kezdetben azt logikai vagy dialektikus fenoménként tárgyalja, mely az eset és a szabály közti specifikus relációként identifikálódik, majd azt követően megmutatom, hogy az elv és a szabály e viszonyulásmódja milyen etikai és politikai következményekkel bír.

A szabály három formája

A gyakorlati okosság félúton van az elvek etikája, melyben az elvek egyértelműen diktálják a cselekvést – *Fiat justitia, ruat coelum* –, és a következmények etikája közt, melyben minden a sikeres eredményen múlik. Az a kijelentés, hogy a gyakorlati okosság az elvek etikája s a következmények egy etikája között félúton található, a gyakorlati okosságot valami nehézkes és módszer nélküli kompromisszumnak tünteti fel az elvek és a következmények közt, melyben a felek néha kölcsönösen korlátozzák egymást. E kompromisszum nélkülöz minden elvet, szabályt vagy rendszert, következésképp a gyakorlati okosság gyakran elvész a kevésbé finom elemzésekben: mivel sok jó dolog van, és nem lehet mindet birtokolni, a legjobb taktika bizonyára az, ha néhány örömet elhagyunk a kötelesség kedvéért, és ha nem válunk sem aszketikussá sem farizeussá, de felismerjük azt, hogy a kötelességeket általában, habár nem univerzálisan kellene figyelembe venni. Csábító arra gondolni, hogy nem lehetséges átfogó metateória, amely egyaránt szubszumálja az elveket és a következményeket, és ily módon a gyakorlati okosság bármely elmélete, de még annak bármiféle leírása is inherensen inkoherens projekt.

Nem nehéz artikulálni az elvek vagy a következmények etikáját, jóllehet korántsem lehet ilyen könnyű konzisztensen ezeket követve élni. Azonban, még ha lehet is valaki okos a gyakorlatban, egyáltalán nem világos, hogy képes-e elveket megfogalmazni a gyakorlati szempontból okos tett számára, vagy hogy képes-e bármilyen szisztematikus leírást adni arról, hogy mi a gyakorlati okosság. Jelen vizsgálat problémája nem az, hogy vajon az emberek képesek-e olyan döntéseket hozni és olyan életet élni, amelyek kompromisszumot kötnek az elvek és a következmények között, hanem az, hogy találhatóak-e *elvek* félúton elvek és következmények között. Miközben úgy tűnik, hogy a machiavelliánus projektek könnyebben tetten érhetőek racionális diskurzus során, mint a cselekvés más területén, ezalatt úgy tűnik, hogy a gyakorlati okosságot könnyebb kivitelezni, mint megmagyarázni. Az a tény, hogy a gyakorlati ész nehéz rendszeres módon kifejezni, talán annak köszönhető, hogy a gyakorlati ész oly szorosan tapad a konkrét tapasztalathoz vagy cselekvéshez, és így könnyebb kivitelezni, mint számot adni róla. A szokás és a tapasztalat akkumulációjaként felfogott ezen gyakorlati okosság instabil, mert formátlan állapota sebezhetővé teszi az érveléssel szemben, és így elkerülhetetlen a praktikus ész módszere felé ható irányultság. Ha vannak a gyakorlati okosságra tartozó szabályok és módszerek, ha a gyakorlati okosság lehet módszeres és nem csak alkalmoszerű választás valamint a tapasztalat dolga, akkor legalábbis nehéz lesz az ilyen szabályok felismerése, mivel ezek

szükségképpen másképpen működnek, mint azok a jóval ismerősebb szabályok, melyek a tudományos gondolkodásban, a racionalitás és a módszer szokásos kezdeti reprezentációjában kerülnek alkalmazásra.

A módszerről szóló kurrens vitákban gyakran megkülönböztetik az algoritmikát és a heurisztikát, mely megkülönböztetés megfelel az elvek etikája és a következmények etikája közti különbségnek: az algoritmusok megbízhatóan, mindig és biztosan korrekt eredményre vezetnek, ha szorgalmasan követik, a heurisztikus módszerek váltakozó minőségű produktumokat eredményeznek, olykor egyáltalán semmit sem, olykor pedig olyan válaszokat, melyek helyességét más módszerrel kell majd megítélni. Egy heurisztikus módszer értéke teljesen a sikeren múlik – ha működik, nincs értelme annak, hogy túl szigorúan rákérdezzünk arra, hogy hogyan működik, máskülönben abban a helyzetben találjuk magunkat, hogy azt tesszük, amit Susan Sontag a „trükkök növekvő értékére vonatkozó reménykedő találgatásának” nevez – miközben az algoritmikus módszer maga bizonyítja eredményeinek sikerét (érvényes következtetés esetén az igazság folyik a premisszákból a konklúzióra: ha r érvényesen következik p -ből és q -ból, és p és q garantált, akkor r -nek igaznak kell lennie; semmi esetre sem kell ellenőrizni más eszközökkel, hogy r tényszerűen igaz). Egy algoritmikus szabály gyakorlati analogonja egy olyan morális elv, mely nem ismer kivételt: egy tett azért helyes, mert jó és igaz elvből következik, és így az elv biztosítja a tett helyességét. Mind a tudományos, mind a morális algoritmikus szabály esetében az eredmény helyessége a helyes elvek öröksége. A tudományos kontextusokban, mikor az emberek felismerik, hogy nem minden hajtható végre ilyen módszerekkel, gyakran fordulnak a módszer egy alternatív koncepciójához, mely nem kínál ugyan ilyen garanciákat, de esetleg elvezet olyan dolgok felfedezéséhez vagy invenciójához, melyek később verifikálhatóak algoritmikus módszerekkel, amennyiben az szükséges. A heurisztikus eljárásoknál, akár a tudományokban, akár az etikában, az eredmény érvényesíti a módszert, semmint más eljárás módok. A helyesség megőrzése helyett, a heurisztikus eredmények megállnak vagy elbuknak önmagukban: az 'self-made' emberek esete azokkal szemben, akik örökölték állapotukat.

Azzal kezdtem, hogy Machiavelli helye a gyakorlati okosság történetében párhuzamba állítható Descartes-éval a teoretikus ész történetében. Mindkettő különböző fordulatot jelenít meg az autonómia felé. Az ész új típusa, melyet Descartes hirdet – és teszi ezt olyan sikeresen, hogy az ész és a módszer címét gyakran együtt bitorolja – algoritmikus: minthogy adottak a biztos kiindulópontok és a megbízható módszer, olyan eredményre jutunk, amely bizonyos

és vitán felül áll. Descartes algoritmikus módszerét Bruns úgy jellemezte, hogy rámutatott arra, hogy Descartes-nál

„a vita átadja a helyét a kalkulációnak ... A rendszer minden típusú autonómiát kompromittál, még Istenét is. Aligha lehet elhibázni a következő pontot, ami az, hogy Descartes konstrukciójában Isten, a világ teremtésekor nem kötelezhető arra, hogy beszéljen. Nem mondja: 'Legyen világosság'. De még akkor is, ha mondta, semmilyen fény nincs, ami világítana. A rendszerek inkább algoritmikusak semmint logocentrikusak ... Descartes Istene végül is *csak egy terminus, amire a rendszernek volt szüksége*, létezése épp ezért bizonyítható, és felejtető is el oly könnyen.”⁴ (A teljesség kedvéért, ha Machiavelli a gyakorlati okosság módszereinek képviselője, és Descartes az algoritmikusé, a heurisztika hasonló reprezentánsa Ramus lenne, akinek univerzális logikája bármely különös tárgyról alkotott tudást helyettesít.)

Vannak alkalmazható szabályok a gyakorlati okosság területén, de ezek se nem algoritmikusak, se nem heurisztikusak. A gyakorlati okosság által kínált szabályok és stratégiák nem nyújtanak olyan garanciát, mely összevethető volna az algoritmika által nyújtotttal: néhány problémára alkalmazhatom őket megfelelően vagy helyesen és úgy találhatom, hogy elfogadhatatlan eredményre vezetnek vagy éppen vakvágányra. Lehet, hogy a gyakorlati okosság szabálya Machiavelli tanácsát követve zsoldosok helyett inkább saját katonaságra hagyatkozni, de senki, Machiavellit is ideértve, nem állítaná, hogy a saját katonaságra támaszkodás garantálja a győzelmet. Mégis, ebben az esetben, a gyakorlati okosság szabályának van egy kategorikus, algoritmikus korroláriuma: a más seregére hagyatkozás garantálja a hibát, bár nem lehet meghatározni előre, hogy milyen típusú ez a hiba. Az ilyen kapcsolatok a szabályok típusai között általánosak, és gyakran előfordul, hogy az algoritmikus 'tévedések' hasznos szabályok a gyakorlati okosságra tartozó vagy heurisztikus gondolkodásban: a következmény afirmálása bizonyára a legáltalánosabb módszerek közé tartozik valamely ok felfedezését illetően (*Beszélgetések* 1, 19): „Aki Numa példáját követi, annak a hatalma az idők változásától, a szerencse forgandóságától függ, de aki Romulus útján jár, és hozzá hasonlóan él a bölcsességgel és a harc fegyverével, az mindenképpen uralmon marad, hacsak szívós túlerő meg nem dönti hatalmát.”⁵ A gyakorlati okosság módszereinek használata együtt jár azzal, hogy nincs garancia arra, hogy az eredmény helyes lesz, mert, ahogy a retorika tradicionálisan bármely kérdés mindkét oldala mellett érvelt, a praktikus ész bármikor ellentétes eredményekre vezethet.

⁴ Bruns, Gerald: *Intentions*. New Haven, Yales University Press, 1982, 94.

⁵ Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről, ford. Lontay László, in: *Machiavelli összes művei*. Budapest, 1978, 1. kötet, 147.

Ha ellentétes eredményekre vezethet, egyiket sem garantálhatja.⁶ Az algoritmika eliminálja a vitát azért, hogy szigorúan rögzíti az anyagot, melyen a módszer működhet: ennek szélsőséges megvalósulásakor Descartes a bejövő adatokat a kételkedés magában álló eseményére fogja korlátozni, de még ha el is tekintünk ettől, az algoritmika akkor is sokkal szűkebb feltételeket szab a bejövő adatok számára, mint a dialektikus vagy a retorikai módszerek.⁷ Ahol Descartes az algoritmikus módszereket általában jellemzi, hogy ha két ember nem ért egyet, akkor az egyikük biztosan nem követte az értelmét vezető szabályokat (és a másik nem érti az igazságot kellőképpen ahhoz, hogy kijavítsa a másik hibáját), ott két ember érvelhet a gyakorlati okosság alapján, anélkül, hogy eredményeik egyeznének.

A gyakorlati okosság módszerei és szabályai nem is heurisztikusak. A fő érv amellett, hogy talán mégis azok, az nem más, mint hogy a heurisztika gyakran az egyetlen lehetséges alternatívaként kerül elgondolásra az algoritmikához képest. Hasonlóképpen, a gyakorlati okosságot a konzekvenciák etikájára redukáljuk akkor, ha úgy tűnik, hogy ez az elvek etikájának egyedüli alternatívája.⁸ Amikor

6 David Perkins *Reasoning as Imagination* (In: *Interchange* 16, 1985, 14-26, ott 21.) című tanulmányában a formális és informális érvelés típusait az algoritmikus és prudenciális módszer általam bevezetett megkülönböztetésével párhuzamosan állítja szembe egymással. A különbségek között megjegyzi, hogy „a jó informális érveknek majdnem mindig az ügy mindkét oldalát meg kell szólítaniuk; egy jó, konzisztens axiómákat feltételező formális érv ezt soha sem teszi, mert a mindkét oldal mellett szóló formális érvek nyílt inkonzisztenciához vezetnének.”

7 Emiatt állapít meg Perkins további ellentéteket: „Az informális érvek magukba foglalhatnak bármely olyan váratlan forrásból származó adatot, melyek tiltottak a formális érvek számára, melyek csak az adott [típusú adatokkal] dolgozhatnak [...] A jó informális érveknek általában szükségük van arra, hogy biztosítsák azokat, a formális érvek szigorú dedukciója szükségtelenné teszi ezt. [...] Egy informális argumentum tipikus módon az érvelés sok fonálát igényli, mivel egy érvmenet sem megbízható önmagában; a formális argumentumnak csak egy érvvezetésre van szüksége, mely megoldja a kérdést.” (Perkins, uo.) [...] Vö. Burns: *Intentions*, 74.: „A világra matematikai módon tekinteni nem más, mint úgy tekinteni rá problematikusán, melyben megoldhatatlannak (azaz szisztematikus asszimilációval szemben rezisztensnek) lenni egyenlő az elgondolhatatlanként létezéssel, sőt talán a misztikus vagy misztifikációval és megtévesztéssel teli létezéssel. Azonban a módszer egy olyan összeesküvés, melynek célja a megoldhatatlan redukciója vagy megfjétése, valamint a vele kapcsolatos kételyeink univerzumának feloldása. [...] Egy rendszer majdhogynem definíciójából következően már eleve nem tartalmaz semmiféle titkot, mivel semmi olyat nem enged meg, amelytől eltekintünk.

8 Kahn, Victoria: *Rhetoric, Prudence and Scepticism*. Ithaca, Cornell University Press, 1985, 51.: „Miközben az akarat volt az a fakultás, mely képessé tette az embert arra, hogy szabadon válaszoljon a mindennapi élet kontingens eseményeire, maga is a kontingencia forrásának bizonyult [...] Az akadémiai és pürrhóni szkepticizmus argumentumaihoz

ezeket az egyedüli kizárólagos alternatívákként fogják fel, akkor a „gyakorlati okosság” nem egy erény; az elvek szemszögéből u u ugyanis a gyakorlati okosság engedmény egy olyan világnak, melyben a moralitás igényei nem kötelezőek, míg a következmények etikája felől a gyakorlati okosság a konzervativizmus egy formája, azaz fogadás valakinek az esélyeire, akárcsak abban a stratégiában amely John Rawls szerint fundamentális a racionalitásra nézvést: „a vezérelv, hogy a racionális egyénnek mindig úgy kell cselekednie, hogy soha ne kelljen önmagát okolnia, bárhog is alakulnak a dolgok.”⁹ A heurisztikában egy eljárás egyedüli igazolása az, hogy működik: az eredmény érvényesíti a módszert, semmint hogy a módszer érvényesítené az eredményt, mint az algoritmikában. Bernard Williams Gauquin alakját használja ilyen cselekvés konstruálásához: „Ilyen helyzetben az egyetlen, ami a választását igazolja, a siker maga. Ha elbukik [...], akkor a rossz dolgot cselekedte meg, nem csak közhelyes értelemben, hanem abban az értelemben is, hogy azon körülmények között a rossz dolgot cselekedve semmi alapja nincs arra, hogy azt gondolja, igazolt volt cselekedete, ahogy azt megtette. Ha sikerrel jár, van alapja ezt gondolni.”¹⁰ A prudencia szabályának egy nem politikai kontextusban megjelenő rövid példajaként vegyük figyelembe azt a következőt: „amely azon alapszik, amit Hume az „analógia szabályának” nevez, miszerint „hasonló hatásoknak hasonló okai vannak”. Mivel a világ alapvetően egy gépezet, csak még jobb, és mivel az emberek és csakis az emberek készítenek gépeket, ugyanezen szabály értelmében következik az, hogy a világ teremtőjének olyannak kell lennie, mint egy embernek, csak még jobbnak. A szabály nem minősülhet algoritmusnak, mivel nem garantálja az eredményt: A német forradalmat egy katonai vereség okozta, ha hasonló hatásoknak hasonló okai vannak, következethetünk-e érvényesen arra, hogy az amerikai forradalmat szintén egy katonai vereség okozta? De ez a szabály nem is heurisztikus: a 'dizájn'-ból merített argumentumok esetében azt feltételezzük, hogy az érv feladata a konklúzió

hasonlóan az akarat fogalma kettéosztottnak bizonyult a humanista tradíció keretein belül is, mely *in utramque partem* funkcionált.” A szkepticizmus meg van osztva, ugyanis az algoritmikus bizonyosság hiánya vagy teret nyit a cselekedet számára és a gyakorlati okosság opportunizmusát biztosítja, vagy megszünteti a jobb és a rosszabb minden olyan kritériumát, mely kívül esik a sikerességen, és végül még a siker meghatározásának bármely eszközét is. Az a feltételezés, hogy az elvek és a konzekvenciák egymást kizáró és a lehetőségeket teljesen kimerítő alternatívák, elősegíti az arra vonatkozó retorikai vitát, hogy vajon az-e a jó szónok, aki az igazságot mondja, vagy az, aki megnyeri az ügyet. Vö. pl. Quintilianus: *Institutiones*, 2.14.5-2, 2.15.38, 2.17.23.

9 John Rawls: *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press 1971, 422-423.

10 Williams, Bernard: *Moral Luck*. Cambridge University Press, 1981, 23.

támogatása és nem csak egy olyan eredmény felfedése, amit majd más alapokon igazolhatunk. Ez kulcsa az ilyesfajta szabály alkalmazásának a teológiában.

A Hume-i maxima – miszerint a hasonló okoknak hasonló hatásai vannak – korlátozott verziói eredményesen alkalmazhatóak algoritmikus szabályokként a természettudományok gondosan meghatározott területein. Szókratész *Védőbeszéd*beli maximájának – miszerint vizsgálódás nélküli életet nem érdemes élni – melyet jóllehet gyakran olvasnak az elvek etikájaként, hasonlóképpen szüksége van arra, hogy a körülményekre tekintettel minősítsék és alkalmazzák azt, mivel a reflexió nem szabadít fel automatikusan és a diszkurzív eszközök tárházának gazdagsága nem automatikusan erősít meg. (Szókratész ezért tagadta meg úgynevezett követőit a *Védőbeszéd*ben azon okból kifolyólag, mert azok azt gondolták, hogy a szabály jelentése egyértelmű és így az ő vizsgálódó életét könnyű utánozni.) Ha a gyakorlati okosságot szabályként értelmezzük, Szókratész állhatatossága és flexibilitása sokkal ingatagabb vívmánnyá válik. Az a gyakorlati ítélet, mely a gyakorlati okosság és a jó cselekvés közti kapcsolatra vonatkozik, lesz tárgya az utolsó fejezetemnek.

Az elvek szerinti cselekvés garantálja a tettek helyességét az elvek etikájában; az eredmények sikeres megvalósítása igazolja a tettek helyességét a következmények etikájában. Ám mi biztosítja a gyakorlati okosság alapján kivitelezett tett helyességét? Ha sem az elvek, sem a következmények nem, akkor mi biztosítja azt? A válasz az, hogy semmi nem igazolja, hogy egy gyakorlati okosság alapján kivitelezett tett korrekt, az ilyen tett helyessége és sikere mindig nyitott a vita és a gyakorlati hiba általi cáfolat számára. A gyakorlati okosság talaján álló érvelés olyan konklúziókat kínál, amelyek állandóan nyitottak további tettek előtt, ezért az ilyen érvelés mindig egy gyenge típusú érvelésként fog megjelenni a teoretikus ész standardjaival összehasonlítva, frusztráló időpocsékolásként a nehézfejű politikusok és a tudomány-centrikus felfogású technokraták számára. Az érvelés módszereként a gyakorlati okosság megismétli a biztonság Machiavelli által adott új jelentését, a gyakorlati okosság módszereinek helyes használata nem sebezhetetlen, legyőzhetetlen eredményt produkál, hanem a gondolkodót pozícionálja további érvelésre. Mind az algoritmikus, mind a heurisztikus gondolkodás sokkal egyszerűbbnek látja a morális és politikai döntéseket mint a gyakorlati okosság érveléseit. Mindig megítélés kérdése, hogy vajon ez egy egészséges egyszerűsítés vagy túlegyszerűsítés, hogy vajon az ideológia vagy az opportunizmus egyszerűsítései nem rejtett premisszák alkalmazásából és nem szabályaik alkalma-

zásának rejtett eszközeiből származnak-e, beleértve ebbe a gyakorlati észhasználat alanyának rejtett specifikációját.¹¹

11 Miután Pierce megpróbálja a tudományos érvelést az algoritmikusból átfordítani a heurisztikus sztenderdekre, kritika alá veszi azon morális rendszereket, melyek inkább az algoritmikus, semmint a gyakorlati okosságra jellemző módszereken alapulnak. Lásd pl. Pierce: *Collected Papers*, ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, 1931-1960, 1.61, 26.: „A morális és vallásos érvelés egyik legkárosabb hatása a tudományra abban áll, hogy azon megkülönböztetések, melyekhez mindkettő mint alapvetőkhöz ragaszkodik, kettős megkülönböztetések; valamint azon közös tendenciájukban, hogy ignoráljanak minden olyan megkülönböztetést, mely nem kettős és különösen a kontinuitás koncepcióját. A vallás csak szenteket és az elkárhozottakat ismer, és nem mutat készséget annak elismerésére, hogy van harmadik sors is. A moralitás kitart amellett, hogy egy mozgatórugó vagy jó, vagy rossz. Az a tény, hogy a közöttük tátongó szakadék át van hidalva, és hogy a legtöbb mozgatórugó valahol e híd közepének közelében helyezkedik el, éppenséggel ellentétes bármely olyan morális rendszer tanításával, mely valaha is az emberek szívében és lelkiismeretében élt. [...] Nem szükséges, hogy túlságosan milyen beleássuk magunkat majdhogynem bármely olyan filozófiai munkába, melyet teológiai képzettségű ember írt, annak belátásához, hogy milyen reménytelenül próbálkoznak az ilyen elmék azzal, hogy a kontinuitást tárgyalják. Ám nem túlzás azt állítani, hogy a kontinuitás a tudomány vezető fogalma.” Ezek Machiavellire való alkalmazásához vö. O’Neill, John: ‘Sociology as a Skin Trade’. *Essays towards a Reflexive Sociology*, New York, 1972, 109.: „Machiavelli azért bonyolult gondolkodó, mert az erény [virtue] azon kétértelműségét kényszeríti ránk, melytől az önjelölt humanisták oly gyakran visszariadnak, miközben az elveken alapuló történelmet preferálják az emberek történelmével szemben. Montaigne-nél, Machiavellinél és Marxnál másfelől egy közös erőfeszítés figyelhető meg arra vonatkozóan, hogy a történelem és a politika természetét azon határok között vegyék fontolóra, melyeket az emberek állítanak fel önmaguk számára. Ez azt jelenti, hogy az emberi cselekedet mindig valamivel többet és valamivel kevesebbet ér el, mint amit előzetesen kitűzött, ám a politikai embernek mégis vállalnia kell a következményeket. Távol attól, hogy fatális hasadásként jelentkezne a cselekvés természetében, épp ezen esszenciális többértelműség biztosítja azt, hogy az emberi cselekedetek sem nem vakon ösztökéltek, sem nem isteni módon hatékonyak. Ugyanakkor a politikai cselekvés többértelműsége nem igazolja a politikai meggyőződés vagy hitelesség hiányát. Ugyanis pontosan az igazság és az igazságosság azon metamorfózisa vezeti be a többértelműséget a politikai cselekvésbe, melyet ezeknek a gyakorlatba való átültetésekor tapasztalunk, amikor is semmi sem garantálja abszolút módon azt, hogy e projektet nem éri támadás, nem lesz szabotálva és aláásva. Röviden fogalmazva ez nem más, mint a politikai ártatlanság tagadása már a szabadság születésekor.” Ahogy Richard Burke arra rámutatott, a retorikai politikában „a pluralizmust mint normálist fogadjuk el, miközben a másik két modellben bizonyos tendencia jelentkezik a monolitikus struktúra irányába, akár az értékeibe, akár a hataloméba.” (‘Politics as Rhetoric’, in: *Ethics* 93, 1982, 25-55, ott 48. o.); az általa idézett példák Platón és Hobbes.

A gyakorlati okossággal szemben a másik két módszer nagyon sok közös vonással rendelkezik, ezért is váltakozhat alkalmazásuk oly zökkenőmentesen a természettudományok területén. (A gyakorlati ész területén zökkenőmentes felcserélhetőségüknek mélyebb dimenziója van, mely alább kerül feltáráásra.) Mind az algoritmikus és a heurisztikus módszer esetében, mind az elvek etikája és a következmények etikája esetében rés nyílik a szabály megértése és alkalmazása között, adott a végtelen regresszus, vagyis a szabályok alkalmazására vonatkozó szabályok ebből következő lehetősége, mely végtelen regresszust némi módszeren kívüli ügyesség vagy tehetség tölt ki. A szabályok adottak, talán megfelelőek, talán nem, talán jól lettek felhasználva, talán visszaéltek velük, de azoknak a tényezőknél egyike sincs hatással magukra a szabályokra. A szabály jelentése és az, amire vonatkozik, különböznek, és így az alkalmazásukról folyó viták nem érintik magukat a szabályokat. Ennélfogva a kategorikus szabályoknak algoritmikusnak kell maradniuk, a gyilkossággal szembeni rendelkezés nem enged meg kivételt, sem vitát, és annak érdekében, hogy egy ilyen szabály mindig érvényes legyen, meg kell találni mindazon kihívások semlegesítésének módját, melyek az alkalmazás függvényeivé teszik ezeket, és megkérdőjelezzik önmagában fennálló szabály-mivoltukat. Mivel a heurisztikus szabályok akkor a leghasznosabbak, mikor leginkább tudatlanok vagyunk a tárgyat illetően, az ilyen szükségszerűségből erényt kovácsolnak, és így ezen szabályoknak szintén szükségük van egy hézagra a szabály megértése és aközött, amire az vonatkozik. Sem az algoritmikában, sem a heurisztikában nem találunk megítélést: az algoritmikában azért, mivel a módszer egész értelme a gyakorlati okosság szükségletének eliminálása (Bacon szavaival, annyit tenni, mint eltüntetni a tehetségek közötti különbségeket)¹² az eredmények mechanikus biztosítása révén. A heurisztikus esetben azért, mert jóllehet szükség van a megítélésre, az mégis külsődleges magához a módszerhez képest és valami irracionálissá válik, és így az intuíció, a tehetség vagy a találgatás kevésbé informatív neveivel jelölik. Ha minden gyakorlati szabály olyan mint a gyilkosság tilalma, akkor nincs tere a gyakorlati okosságnak; ha minden moralitás összefoglalható lenne Kant tökéletes kötelességeiben, nem lenne szükség a gyakorlati okosságra.

Mind az algoritmikus, mind a heurisztikus gondolkodásban a szabály és annak alkalmazása közti rés miatt különbség van a szabályok megértése és egy bizonyos területre vonatkozó tudás között. Leginkább bekebelező szélsőségeiben mindkét módszer állíthatja, hogy elhárítja a részletes tudásra vonatkozó igényt. Mind a teoretikus, mind a gyakorlati észhasználat esetében néha előfordul, hogy az emberek a szabályok és alkalmazásuk közti távolságot az erő forrásává teszik: a

12 Vö. Bacon: *Új Atlantisz*, Budapest, 2001, 122.

logika az érvényességet ellenőrzi, nem a megbízhatóságot és az igazság vak minden iránt, kivéve a bűnt és az ártatlanságot. Különösen vak az iránt, hogy ki mit, kivel szemben, milyen körülmények között és milyen indítékokkal követett el. A logika és az igazságosság törvényei megromlanának a forma és az anyag, a szabály és az alkalmazás közti határok bármilyen meglazulásával. Másrészt a heurisztika sikeres gyakorlója kevésbé hagyatkozik az általános szabályok rendszerére, mint a különös technikák jól felszerelt arzenáljára; jóllehet partikulárisak, mégis olyan technikák ezek, melyek el vannak választva bármely általános elméleti kerettől és a tudás minden különös tárgyától, mégpedig pontosan azért, mert a heurisztika akkor értékes, amikor az ilyen keretek és a tények ilyen tárházai inadekvátak. Ezért teszi Platón és Arisztotelész egyaránt nevetség tárgyává a szofistákat, akik azt gondolják, hogy politikai tehetségüket bármely városban hasznosíthatják, anélkül, hogy bármilyen ismeretekkel rendelkeznének az adott város különös körülményeiről. Tehát ahol az algoritmikát frusztrálja a gyakorlati okosság gondolkodóját jellemző permanens befejezetlenség, aki a retorikus érvelésre és soha véget nem érő vitára támaszkodik, ott az algoritmikus gondolkodás a gyakorlati okosság nézőpontjából egyoldalúnak és absztraktnak tűnik, mert egy algoritmus pontosan egy egysoros érvelés, amely egymaga oldaná meg a kérdést.

Végül még egy utolsó módon is szembeállítjuk a három módszert. Mind-egyik rendelkezik egy tárgyi sokféleséggel, amelyre speciális-sajátlagosan alkalmazható. Bizonyos szituációknak olyan módszerekre van szüksége, amelyek elkülönítik saját működésüket azon megítéléstől, amely elengedhetetlen a módszer alkalmazásához, míg más szituációk azt igénylik, hogy a módszer és az ítélet ne legyenek elválasztva egymástól. (Előljáróban annyit, hogy azáltal, hogy kezdetben mindegyik szabály értékét valamely sokféleség tekintetében relatívvá teszi, ami az összes többit még kritikusabbá és kérdésessé teszi, Machiavelli argumentatív taktikája különösen *A fejedelem* és a *Beszélgetések* közötti váltásban, a gyakorlati okosság egy leszűkített területéről elindulva egy olyan világ felé mozdul el, ahol nincs legitim alternatívája a gyakorlati okosságnak.)

A heurisztika egy olyan cselekvési mód, amely különösen olyan szituációkban helyénvaló, amelyekben a kockázatok kicsik, ám a célok elérésének lehetősége oly nagy, hogy nem kell aggódni az esélyek miatt: a heurisztika szinte könnyörög azért, hogy olyan szituációkban használják, melyek a „Mit veszíthetek?” érzelmi attitűd objektív korrelatívumai. Különösen a tudományos problémák lehetnek ilyen alacsony kockázatú vagy költségmentes helyzetek, amelyekben az ember kipróbálhatja valamely feltalálás irányvonalát és egyszerűen újrakezdeheti egy attól különböző irányvonallal, ha az előző nem működik. A tudomány gyakran megengedhetővé teszi a heurisztikát a felfedezés és a bizonyítás, valamint

az ötletek generálása és azok tesztelésének radikális elválasztásával, mert csakis akkor járhat el a felfedezés a „gondolatkísérletek” eszközével a „valós világ”-ra gyakorolt bármilyen kockázat nélkül, ha a levezetés és a tevékenység közötti elválasztás olyan erős, amennyire csak lehet.

Hasonlóképp a következmények etikája ott alkalmazható megfelelően, ahol a győzelem a legfontosabb, akár csak a szélsőséges szűkösség hume-i extramoralis világában, amely minden versengő módszert igazol, beleértve az opportunizmust is, azaz a gyakran machiavellianusnak tekintett „nyerni bármi áron” felfogását. Egy radikálisan determinálatlan világgal szembesülve, nem lehet senkit sem meggátolni abban, hogy bármit megpróbáljon a siker érdekében. A természetes állapotot gyakran tartják olyan szituációnak, amely a következmények etikáját igényli, mivel kizárólag a tett következménye érhető el egy adott tett szankcionálása céljából. A természetes állapotot gyakran pontosan azon helyzetként határozzák meg, amelyben más megfontolás, mint a siker nem jöhet számításba. Így azok, akik a nemzetközi kapcsolatokat természetes állapotnak tekintik, Machiavellit megnyugtatónak találják.

Az algoritmika módszere és az alapelvek etikája másfelől könnyen a másik szélső szituációban találhatják magukat, amelyben arra törekszünk, hogy a hibákat minden áron elkerüljük, ahol hajlandóak vagyunk arra, hogy a haladás tempóját feláldozzuk, és talán fel is adjuk új igazságok feltalálását annak érdekében, hogy megmentsük gondolkodásunkat attól, hogy azt hiba szennyezze be. Ahol nem engedhetem meg, hogy hibázzam, ott olyan módszerre van szükségem, mely önmagában mentes bármely hiba elkövetésétől, amely tehát tisztán átviszi az igazságot a premisszákból a konklúzióba. A heurisztika olyan szituációkra tartozik, melyekben nincs mit veszítenem; az algoritmika olyan körülmények sajátja, melyekben túl sok veszítenivalóm van, ahol az egész világ elnyerése elhalványul a saját lelkem elvesztésével való összevetésben. Még egyszer: Hume alternatívái találóak; miért ne kövessem az alapelvek morálját a bőség világában, ahol is nincs semmiféle motivációm arra, hogy megtévesszek valakit vagy hogy a rosszabbat válasszam, miközben ismerem a jobbat. Ha Istenem végtelenül könyörületes és igazságos és tudomásomra hozta, hogy mit kell tennem üdvözülésem érdekében, és ha a mennynek nincsenek térbeli határai, akkor esztelenül viselkednék abban az esetben, ha nem követném abszolút módon törvényeit. Kant angyalai feltehetően egy olyan mennyben élnek, ahol a helyes dolog megtétele egyben a sikert is garantálja, és amelyben mindig világosan belátható, hogy mi az a helyes dolog, amit meg kell cselekedni.

A módszerek e típusai alkalmazhatóságának van egy másik dimenziója is. A heurisztika a radikális individualisták sajátja; ha versenyben állok másokkal azon

versengve velük szemben, hogy én legyek az első a sikerességet illetően, akkor olyan módszerre van szükségem, amely maximalizálja a gyors sikerre vonatkozó esélyeimet, még azon az áron is, hogy talán hibázni fogok, mivel az események bekövetkezésének valószínűsége azt sugallja, hogy mindenképp hibát fogok elkövetni. A *Fejedelemben* a hatalmat megragadó egyénnek azon kell aggódnia, hogy más új fejedelmek felülkerekednek rajta – gyakran úgy tűnik, hogy sikeres forradalmárok képtelenek arra, hogy ezen kívül bármi mást szem előtt tartsanak. Az algoritmika leginkább kooperatív vállalkozásokhoz illik, melyekben az individuális résztvevő hozzájárulása szándékosan semlegesítve van. Nem az *én saját* sikeremet tartom szem előtt, hanem a tudomány vagy az emberi nem hosszú-távú haladását: megeshet, hogy minden igazság felfedetlen marad, ám az egyénnek gondosan óvakodnia kell attól, hogy hibát kövessen el, még a haladás lassításának árán is. A tradicionális egyeduralkodónak nem csupán meg kell védenie saját, az összeesküvőkkel és a hízelgőkkel szembeni individuális uralmát, hanem fenn is kell tartania az örökösödésen alapuló uralom *természetét*, amiből kifolyólag van a védelemnek néhány olyan módszere, amelyet nem használhat anélkül, hogy megszűnne örökösödésen alapuló uralkodónak lenni. Platón állama, mely elnyomja az individuálist mint olyat (innen Glaukón habozása azt illetően, hogy vajon az örök boldogok-e), algoritmikus módszereket és az alapelvek etikáját alkalmazza, aminek következtében egy ezoterikus bölcsesség léphet a gyakorlati okosság helyére: egy tudományosan igazolt eugenika és oktatási teszt-program igazolja a nemes hazugság behelyettesítését a *consensus omnium*-ra történő hivatkozással. (A gyakorlati okosság e kiküszöbölése bosszulja meg magát azon hanyatló államok történetében, melyek minden egyes esetében az alapelvek és a konzekvenciák etikáját nem szilárd módon vegyítették egymással. E történet, melyre még visszatérek, fontos figyelmeztetés abból a szempontból is, hogy a gyakorlati okosság nem pusztán két szélsőpozíció köztes alapja, azaz nem pusztán azon közép, melyet minden értelemhasználatra képes embernek pusztán azért kell magáévá tennie, mert a szélsőségek rossz opciók.) Ugyanis sem a konzekvenciák etikájának opportunistá partizánja számára, sem az elveihez ragaszkodó politikus számára nem létezik olyasmi, mint *közösség*; a heurisztikus gondolkodás olyan individuumokra vonatkozik, melyek a mindenki harca mindenki ellen háborújában találják magukat, miközben az algoritmikus gondolkodás egy olyan államra vonatkozik, melynek megalkotását Arisztotelész veti Platón szemére, amely tehát a túlságosan nagy mértékű egységtől függ, mialatt a közösséget családdá alakítja. Majd amikor Descartes rámutat arra, hogy e módszer eredményei „összhangban vannak” a dolgok természetével, akkor nem is lesz szükség ezen túl annak belátására, hogy a különböző cselekvők egyetértenek egymással. (Emlékezzünk a gyilkosság tilalmára, melyet előzőleg az alapelvek etikájának paradigmájaként

említettem. A moralitás eme cikkelyének szempontjából feltehetően minden közösség érdek- vagy véleménykülönbségek nélküli család, és így nincs szükség se retorikára, se gyakorlati okosságra.) Ha az egoizmus és az altruizmus, az önérdek-követés és az önfeláldozás a megkülönböztetések kimerítő sorozatát adja, akkor az a természetes állapot, melyben Machiavelli hatalmat megszerző uralkodója él, és az a természetes állapot, melybe a hatalmat örökösödés révén birtokló uralkodója helyezi magát, az egyedüli alternatívák, és nincs hely a gyakorlati okosság számára. Ha azonban a közösség különböző típusú individuumok társulása potenciálisan egymással konfliktusban álló vágyakkal és meggyőződésekkel, akkor a fenti gondolkodásmódok egyik típusa sem szolgálhatja a közösséget.

Azért folyamodtam a gyakorlati okosságnak egy ilyen formális bevezető expozíciójához – egyfajta az algoritmikus és a heurisztikus jellegűvel szembeni szabályként és módszerként bemutatva azt –, hogy elkerüljem azon lehetséges zavaró asszociációkat, melyek az erről való tradicionálisabb beszédmód velejáróiként léphetnének fel. Meggyőződésem szerint e formális jelleg teszi lehetővé azon instanciák beazonosítását és azon karrier körvonalazását, melyek e gyakorlati okosságnak nevezett próteuszi dolog sajátjai. „A szabályok három típusa”: e fordulat nem része annak a nyelvhasználatnak, melyet Machiavelli beszél a gyakorlati okosságról szólva: sőt, egyáltalában véve egészen keveset fejt ki a gyakorlati okosságról, ahelyett hogy törvényerőre emelné annak valamely elméletét, és hogy hallgatósága rendelkezésére bocsátaná az annak eléréséhez szükséges eszközöket. Arisztotelész jóval szisztematikusabb, mint Machiavelli és ő a gyakorlati okosságot kifejezetten azonosítja valamiféle szabállyal, nevezetesen az *orthos logos*-szal, ám a gyakorlati okosságot nem más típusú szabályokkal, módszerekkel, vagy *logos*-okkal való szembeállítás által magyarázza. (Így eljárásom Arisztotelész terminológiájának megfelelően eddig sokkal inkább dialektikus, semmint retorikai. E dialektikus jellegből adódóan mindeddig semmi *történeti* nem hangzott el a gyakorlati okosság expozíciójában.) Miközben úgy vélem, hogy a szabály és az eset, az általános érték és a partikuláris cselekvés viszonyára vonatkozó megfontolások hasznos keretet nyújtanak annak megvilágításához, hogy mivel járul hozzá Machiavelli a gyakorlati okosság történetéhez, érdemes megjegyeznünk Machiavelli szövegeinek konkrét tárgyalását megelőzően, hogy miben is áll az arisztotelészi párhuzam. Arisztotelész ahelyett, hogy a gyakorlati okosságot szembeállítaná az algoritmikával és a heurisztikával, először a tudománytól, az *epistémé*-től határolja el azt, majd a mesterségtől, a *techné*-től. Arisztotelész számára a gyakorlati okosság nem tudomány, mert a tudomány szükségszerű következményeket bizonyít, melynek során a bizonyítás a biztosított igazság átvitelét tartalmazza a premisszákból a konzekvenciákba, a mi algoritmikus tudományunkhoz hasonlóan. Ezzel szemben a gyakorlati okosság a kontingens dologgal

kapcsolatos, olyan dolgokkal, melyek lehetnek másként is, és így nem lehetnek ilyen demonstráció tárgyai. „[...] senki sem fontolgtat olyasmit, ami másként, mint ahogy van, nem is lehet; sem pedig olyasmit, amit lehetetlen neki megtennie. Ha tehát a tudományos megismerés bizonyítással van összekötve, viszont arra, aminek a legfőbb okai másként is lehetnek, mint ahogy vannak, nem alkalmazható a bizonyítás (mert hiszen minden ilyen jelenség másképp is lehet, mint ahogy van) – s ha olyasmi nem lehet a megfontolás tárgya, ami szükségszerűség folytán van meg: akkor az okosság nem lehet azonos a tudománnyal [...]” (NE 6.5.1140a32-b2).¹³

A gyakorlati okosság azonban nem is mesterség, mert a mesterség olyan dolgok létrehozására irányuló gondolkodással párosult lelki képesség, mely dolgoknak megvan a maguk önálló létezése és önmagukban vett értéke, miközben a gyakorlati okosságnak nincs önmagán kívüli célja. Itt jól látható a konzekvenciák etikája és a gyakorlati okosság közötti kontraszt; miközben a mesterség területén megbízhatóan következtethetünk a létrehozott dolgról az ezen dolog létrehozására vonatkozó képességre, és miközben a mesterségbeli jártasságot a létrehozott dologból származtatjuk, addig a gyakorlati okosságot illetően a következtetés a jellemről halad a cselekedet felé – a jó ember oly módon megbízható, ahogy a mester nem az –, és a cselekedet értéke részben a cselekvőből származik (ez alapján érthető Arisztotelész megkülönböztetése az erényes tett és az erényes ember tette között). A szabályok három típusának általam adott vázlata ily módon párhuzamos a gyakorlati okosságnak a tudománytól és a mesterségtől való elkülönítésével Arisztotelésznél.

Arisztotelész azért különbözteti meg a gyakorlati okosságot és a *mesterséget*, mert az előbbi – minthogy nincs a cselekedeten túl fekvő célja – a jellem funkciója, miközben a technikai képességek függetlenek a jellemtől. Következésképp a *technai* a gyakorlati okossággal ellentétben felejtethetőek, valamint a szándékosan elkövetett technikai hiba gondolata értelemmel bír (NE 6.5.1140b22). A szabályok három típusának tekintetében úgy fogalmazhatunk, hogy a gyakorlati érvelés az individuális intelligenciát oly módon foglalja magába, ahogy azt a másik két módszer esetén nem követeljük meg – és ahogy ezek esetében az nem is kívánatos. (Ennek egyik jele az exemplumok kiválasztása és használata a módszertani előadások során, mivel a gyakorlati módszerek esetén az exemplumok kiválasztása és használata maga ízlés és értékítélet dolga.) Az intelligencia felvétele olyan kockázatok felvállalását jelenti, melyeket a másik két módszer különböző módokon elkerül; az algoritmika a bizonyosság, míg a heurisztika a közömbösség és a költségmentes kísérletek által. Az intelligencia ilyen bennfoglaltságával a szabály-

13 Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, ford. Szabó Miklós, Budapest, 1997, 193.

nak az esetre, a formának az anyagra, illetve a módszernek az alá vetett anyagra vonatkozó másféle viszonya van összhangban. Az ideológia és a heurisztika a gyakorlati okosságtól eltérő módon univerzális módszerek, a partikulárisokkal szembeni indifferenciából származó univerzalitás az absztrakció bizonyos processzusa által igazolódik. Mialatt a gyakorlati okosság ezen értelemek egyike szerint sem univerzális, a gyakorlati okosságnak a jellemhez való kötöttsége azt jelenti, hogy csak egyféle gyakorlati okosság van, mert ennek célja az ember számára való jó, miközben a mesterségek száma éppoly sok, mint tárgyaiké. Ennélfogva a gyakorlati érvelő egyik célja annak megmutatása, hogy bárki jelleme intellektuális operációkhoz kötött, akár úgy mint ami azokban szükségszerűen benne foglaltatik – akár akarja, akár nem –, vagy mert jobb, ha a jellemet magukba foglalják azon operációk. Megfordítva: az eredménytelen diskurzus egyik kritériuma, hogy az nem érinti a beszélő jellemét.

A következőekben a gyakorlati okosság és a retorikai érv közötti ingatag kapcsolatokat fogom részleteiben bemutatni – mindezt hivatkozással arra, hogy nem árt némi óvatosság a kettő azonosítását illetően. Ám a köztük fennálló affinitás elsősorban abban áll, hogy mindkettőre jellemző a partikularitás hangsúlyozása. A retorika alapvető jelentőségű a gyakorlati ész számára, mert mindkettő a választásra vonatkozik; a gyakorlati okosság általam bevezetett formális tárgyalásának terminológiája szerint a gyakorlati okosság és a retorika azért szövetségesek, mert a retorika a partikulárisok megértésének és manipulációjának eszköze. Amint a retorika az ízlésre és az illemre történő hivatkozás által utasítja vissza logikai módszerré történő redukcióját, úgy a gyakorlati okosság ellenfele is mindig az általánosságra irányuló beállítottság valamely formája. Jóllehet Arisztotelész a társadalomtudományt, vagy akár csak a platonikus bölcsességet nem tekinti gyakorlati fenyegetésnek, számára a bölcsesség mégis olyan elméleti hiba, melyhez újból és újból vissza kell térnie, ahogyan azt a *Politika 2.* könyvében Platónnal szemben megfogalmazott kifogásai esetén teszi, aki túlságosan is nagymértékű egységet akar megvalósítani az államban. Ahol a gyakorlati okosság legfőbb vonzereje a körülményekhez való alkalmazkodó képességében rejlik, ott a cselekedet versengő módozatainak fő értéke a körülményekkel szembeni indifferencia lesz – mely indifferencia nem a körülményekkel szembeni érzéketlenség értelmében veendő, hanem mint azon képesség, mely a pillanatnyi megfontolások fölé emel és kitart a jó cselekedet tisztasága mellett. Ezzel szemben Arisztotelész számára a szofisták jelentik az igazi gyakorlati fenyegetést, az ő általánosságot célzó beállítottságuk, mely előtt egy olyan argumentatív képesség lebeg célként, mely szükségtelenné teszi a partikuláris körülményekre vonatkozó tudást és ehelyett különböző típusú partikuláris tárgyakkal helyettesítené azt, mint például egy halom cipővel a cipő készítésének mesterségét:

Az a tanítás, amit ők tanítványaiknak adtak, gyors és rendszertelen; ugyanis úgy vélték, hogy képesek tanítványaikat oktatni úgy, hogy nem valamely mesterséget, hanem valamely mesterség eredményeit osztják meg velük. Olyan ez, mintha valaki azt állítaná, hogy a lábban lévő fájdalom megelőzésére vonatkozó tudást akarna közölni, és közben nem a cipézmesterséget és a kényelmes lábbeli elkészítésének eszközeit kívánná megtanítani, hanem egy válogatást ajánlana fel különböző típusú cipőkből. Ez esetben segíti kielégíteni a tanítvány igényét, ám nem osztott meg vele semmiféle mesterséget.¹⁴

(Kovács Norbert és Simon József fordítása)

14 Arisztotelész: *De Sophisticis elenchis*, 184a1-6.