

تأملات در باب ماکیاولی

-
- سرشناسه: اشتراوس، لنو، ۱۸۹۹-۱۹۷۳ م.
عنوان و نام پدیدآور: تأملات در باب ماکیاولی / لنو اشتراوس؛ ترجمه شروین مقیمی.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۴۰۴.
مشخصات ظاهری: ۵۲۰ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۵۶۶-۵
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا
یادداشت: عنوان اصلی: Thoughts on Machiavelli, 1978.
یادداشت: کتابنامه.
یادداشت: نمایه.
موضوع: ماکیاولی، نیکولو، ۱۴۶۹-۱۵۲۷ م.
Machiavelli, Niccolo
موضوع: شناسه افزوده: مقیمی زنجان، شروین، ۱۳۵۹ - مترجم
رده‌بندی کنگره: ۱۴۳/م۲ JC
رده‌بندی دیویی: ۳۲۰/۱
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۱۰۱۴۳۱۱۰
-

تأملات در باب ماکیاوولی

لئو اشتراوس

ترجمه شروین مقیمی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Thoughts on Machiavelli

Leo Strauss

The Free Press, 1958



انتشارات قنوس

خیابان انقلاب، خیابان فروردین، خیابان نظری،

نیش جاوید ۲، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

لئو اشتراوس

تأملات در باب ماکیاولی

ترجمه شروین مقیمی

چاپ اول

۷۷۰ نسخه

۱۴۰۴

چاپ سروش

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۵ - ۰۵۶۶ - ۰۴ - ۶۲۲ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 622 - 04 - 0566 - 5

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

فهرست

مقدمه مترجم	۷
دیباچه	۱۱
مقدمه	۱۳
۱. خصیصه دوگانه آموزه ماکیاولی	۲۳
۲. غرض ماکیاولی: شهریار	۸۵
۳. غرض ماکیاولی: گفتارها	۱۳۷
۴. آموزه ماکیاولی	۲۹۹
نمایه	۵۱۶

مقدمه مترجم

تأملات در باب ماکیاولی شرحی خلاف‌آمد بر دو کتاب شهریار و گفتارها است. دانشوران و محققان دانشگاهی حوزه تاریخ اندیشه سیاسی این شرح را مغایر با اصول و ضوابط دانشگاهی می‌دانند و نادیده می‌گیرند. آن‌ها اصلاً نمی‌کوشند این شرح را بفهمند و احیاناً نقد کنند. آن‌ها درباره تأملات در باب ماکیاولی سکوت می‌کنند. شاید کوشش برای فهم معنای این سکوت نخستین قدم برای فهم معنای مندرج در شرح اشتراوس بر شهریار و گفتارها باشد. اشتراوس در آغاز کتاب اذعان می‌کند که برای فهم ماکیاولی باید از منظری پیشامدرن به او پرداخت. ماکیاولی «غیرمنتظره و شگفت‌آور» فقط با رجعت به پیش از ماکیاولی است که خود را آشکار خواهد ساخت. بزرگی و عظمت ماکیاولی زمانی عیان خواهد شد که ما او را پیش روی خویش، نه پشت سر خویش، در نظر آوریم. اما ماکیاولی دانشوران و دانشگاهیان ماکیاولی گذشته است؛ یک ماکیاولی «قدیمی و از آن ما شده»؛ «یک ماکیاولی خوب». سکوت دانشوران و آکادمیسین‌ها در باب شرح اشتراوس از این‌جا نشئت می‌گیرد که او فاش ساخته است که «تحقیق ظاهراً عاری از تعصب و روشن‌بینانه آن‌ها درباره تفکر ماکیاولی بر قبولِ جزئی اصول او استوار است. آن‌ها خصیصهٔ شرورانه

تفکر او را نمی‌بینند، زیرا وارثان سنت ماکیاولیایی هستند؛ زیرا ماکیاولی آن‌ها را، یا آموزگاران فراموش‌شده آموزگاران آن‌ها را، فاسد کرده است». رجعت به پشت سر ماکیاولی، با این هدف که او را پیش روی خود ببینیم، کماکان امکان‌پذیر است، و این را سکوت ذکرشده به بهترین وجه نشان می‌دهد. «دیدگاه‌های استادانه و ساخته و پرداخته شایع» در باب ماکیاولی، علی‌رغم آن‌که نظراً از قبول این‌که او آموزگار شر بود سر باز می‌زنند، عملاً، یا به تعبیری از منظر عقل سلیم، این را که «ماکیاولیستی» خوانده شوند بر نمی‌تابند. از این رو آغاز کردن از دیدگاه «عوامانه» در باب ماکیاولی که او را آموزگار شر می‌داند بهتر از آغاز کردن از دیدگاه‌های استادانه دانشوران امروزی است. اما آیا این کافی است؟ اشتراوس صراحتاً پاسخ می‌دهد که خیر. این تنها تعیین نقطه آغاز درست است. اما کار صعود از این نقطه به قلب آموزه ماکیاولی کوششی علی‌الاصول فلسفی است. تأملات در باب ماکیاولی تبلور چنین کوششی است.

شرح اشتراوس، با دقتی شگفت‌آور، آموزه ماکیاولی را، با بازسازی آن از خلال هزاران گزاره تودرتو در شهریار و گفتارها، به خواننده عرضه می‌کند. به زعم اشتراوس آموزه ماکیاولی نه در ناسیونالیسم اوست، و نه در برداشت علمی‌اش از سیاست. آموزه اصلی او ایجاد دگرگونی بنیادینی در معنای «حقیقت» است. دگرگونی بنیادینی که ماکیاولی، بدون تغییر دادن اصطلاح، در معنای *virtù* («فضیلت») ایجاد کرد از آثار دگرگونی‌ای است که او، بدون تغییر دادن اصطلاح، در معنای *verità* («حقیقت») ایجاد کرد. آموزه اصلی ماکیاولی تعلیم حقیقتی است که از حقیقت وحی حقیقی‌تر است. حقیقت حقیقی همان «حقیقت مؤثر» (*verità effettuale*) است که موجب قدرتمند شدن انسان در این جهان می‌شود. حقیقتی که انسان‌ها را در این جهان تضعیف کند اصلاً حقیقت نیست. ماکیاولی بدین معنا پیامبر تجدّد، یعنی دین «وفاداری به زمین»، است و شهریار و گفتارهای

او قرار است به مثابه جایگزین‌هایی برای کتاب مقدس حامل این وحی جدید باشند. وحی جدید ماکیاولی وحی‌ای است که در غیاب ساحت استعلایی نازل می‌شود. تنها در غیاب ساحت استعلایی است که فلسفه می‌تواند وحیانی شود. تنش الهیاتی-سیاسی میان عقل و وحی تنها از رهگذر نفی تمام‌عیار ساحت استعلایی و ادغام دومی در اولی ممکن می‌گردد. وحی فلسفی جدید به جماعت وعدهٔ سعادت می‌دهد، اما سعادت این جهانی. فلسفه‌ای که پیش‌تر تنها اندک‌شماران می‌توانستند از مسیر آن به سعادت برسند اینک نوید سعادت جماعت سر می‌دهد. ماکیاولی در گفتارها از این می‌گوید که «صدای مردم صدای خداست». اما در این جا بنیان‌گذاری وجود دارد که «ریشهٔ قدرت و بزرگی» او «نه توکل به خداوند و انکار خود، بلکه تکیه بر خویش و عشق به خویشتن» است. او، به مانند رومولوس، تسئوس و کوروش در عرصهٔ ملموس سیاسی، بنیان‌گذار شیوه‌ها و نظم و ترتیب جدید در ساحت نبرد غیرملموس روحانی است. اوست که کاری می‌کند تا صدای مردم، صدای خدا، به گوش برسد. اما او بالاتر از همه از موسی (ع) تقلید می‌کند، کسی که خداوند به خاطر فضیلت خود موسی بود که به او رو آورد. برای خدایی شدن، باید از فضیلت در معنای ماکیاولیایی آن برخوردار بود. آیا می‌توان گفت که ماکیاولی در صدد است با الوهیت بخشیدن به مردم در جهانی که استعلا از آن زدوده شده است، و بدل کردن خویش به صدای آن مردم، بر آن‌ها خدایی/شهریاری کند؟ آیا می‌توان گفت که آموختن شر شرط لازم و ضروری آن است که صدای مردم به مثابهٔ صدای خداوند به گوش برسد؟ آیا می‌توان گفت که شنیده شدن صدای مردم به مثابهٔ صدای خدا مستلزم مرگ خداست؟

سر برآوردن پرسش‌هایی از این دست نشان می‌دهد که تأملات در باب ماکیاولی دقیقاً به چه معنا کتابی خلاف‌آمد در باب ماکیاولی است. فهم این

کتاب به نوعی فهم ماکیاولی از رهگذر فهم اشتراوس از ماکیاولی و کل سنت فلسفه سیاسی است. فلسفه سیاسی در این معنا «هسته فلسفه یا فلسفه اولی» است. بدین ترتیب علی‌الاصول باید افقی مد نظر اشتراوس باشد که بسیار وسیع‌تر از چیزی است که در وهله نخست به نظر می‌رسد. برای اشراف بر آن افق تنها تسلط بر آثار ماکیاولی کافی نیست، بلکه باید بتوان شهریار و گفتارها را به اعلی درجه به مثابه مکتوباتی واژه‌نمادی^۱ به تصور درآورد؛ یعنی به مثابه کتاب‌هایی کامل که هیچ واژه و بندی در آن‌ها سرسری نیست. باید آن‌ها را واقعاً به مثابه وحی، به مثابه سخن کامل، تصور کرد، تا بتوان غرض مندرج در آن‌ها را که از زبان اشتراوس به بیان درمی‌آید «فهم» کرد. به تعبیر دیگر، باید مقوله فهم را بر تبیین ارجحیت داد. اما اگر ماکیاولیسم فاتح، در قالب بی‌طرفی دانشگاهی، فهم بماهو را از اعتبار انداخته و آن را به کنیز تبیین بدل نموده باشد، آنگاه تأملات در باب ماکیاولی غیرقابل فهم باقی خواهد ماند. بدین ترتیب به نظر می‌رسد قدم نخست برای فهم تأملات در باب ماکیاولی رجوع به چیزی است که خود نویسنده تلویحاً بدان اشاره می‌کند: آشنا شدن با ماکیاولی مستلزم آشنایی‌زدایی از اوست.

شروین مقیمی
تهران، ۱۴۰۲

دیباچه

این اثر نسخه مبسوط چهار درس‌گفتاری است که در ترم پاییز سال ۱۹۵۳ در دانشگاه شیکاگو، در سایه توجهات بنیاد چارلز ر. والگرین، ایراد کردم. قدردان بنیاد چارلز ر. والگرین و رئیس آن پرفسور جروم گ. کروین هستم که به من فرصت داد مشاهدات و تأملات خود در باب مشکل ماکیاولی [یا به عبارتی در باب ماکیاولی در مقام مسئله] را ارائه کنم. ضمناً از بنیاد والگرین، بابت کمک‌هایشان از حیث دفتری و اداری، تشکر می‌کنم. فصل دوم این کتاب پیش‌تر در امریکن پولیتیکال ساینس ریویو^۱ (مارس، ۱۹۵۷) منتشر شده است.

لئو اشتراوس

شیکاگو، ایلینوی، دسامبر ۱۹۵۷

مقدمه

اگر اعتراف کنیم که به این عقیده از مُد افتاده و خام تمایل داریم که ماکیاوولی آموزگار شر بود، کسی شگفت زده نخواهد شد، بلکه صرفاً خود را در معرض تمسخری ملایم یا دست کم بی زیان قرار خواهیم داد. به واقع چه توصیف دیگری مناسب انسانی است که درس هایی از این قبیل می دهد: شهریارانی که می خواهند به نحوی مطمئن قلمرو حکمرانی را تصاحب کنند باید خانواده آن حکمران را قتل عام کنند؛ شهریان باید مخالفان خود را به قتل برسانند به جای آن که اموالشان را مصادره کنند، زیرا کسانی که از آن ها دزدی شده است، نه آن هایی که مرده اند، می توانند به انتقام فکر کنند؛ انسان ها قتل پدرشان را زودتر از ازدست دادن ارثیه پدری شان فراموش می کنند؛ سخاوت حقیقی عبارت است از خسیس بودن در مورد اموال خویش و گشاده دستی در مورد چیزی که به دیگران تعلق دارد؛ نه فضیلت، بلکه استفاده فطنت آمیز^۱ از فضیلت و رذیلت است که به سعادت منتهی می گردد؛ زخم ها را باید یکجا وارد آورد، چون هر چقدر زخم های کمتری چشیده شود، درد کمتر خواهد بود، در حالی که منافع را باید ذره ذره اعطا کرد، زیرا بدین طریق قوی تر احساس می شوند؛

1. prudent

فرماندهی فاتح که بیم دارد شهریارش پاداش درخور و مناسبی به وی ندهد می‌تواند با برداشتن عَلم طغیان او را بابت ناسپاسی پیش‌بینی شده‌اش مجازات کند؛ اگر شخص میان وارد آوردن زخم‌ها و آسیب‌های شدید و زخم‌ها و آسیب‌های خفیف مخیر باشد، باید وارد آوردن زخم‌ها و آسیب‌های شدید را برگزیند؛ نباید به کسی که می‌خواهید او را بکشید بگویید «سلاح را به من بده، می‌خواهم تو را با آن بکشم»، بلکه صرفاً باید بگویید «سلاح را به من بده»، زیرا وقتی سلاح در دستان شماست، می‌توانید مطابق میلتان رفتار کنید. اگر حقیقت داشته باشد که تنها انسانی شرور کمر به تعلیم اصول تبهکاری در ساحات عمومی و خصوصی خواهد بست، ما مجبوریم بگوییم ماکیاولی انسانی شرور بود.

واقعیت این است که ماکیاولی نخستین کسی نیست که عقایدی شبیه عقاید مذکور را مطرح کرده است. این عقاید به شیوه‌ای از تفکر سیاسی و عمل سیاسی تعلق دارد که به اندازه خود جامعه سیاسی قدمت دارد. اما ماکیاولی تنها فیلسوفی است که نامش چنان بر این شیوه از تفکر سیاسی و عمل سیاسی که به قدمت خود جامعه سیاسی است سایه انداخته است که نام او عموماً برای اشاره به چنین شیوه‌ای به کار می‌رود. او به عنوان چهره کلاسیک شیوه شرورانه تفکر سیاسی و عمل سیاسی انگشت‌نماست. کالیکلس و تراسیماخوس که این آموزه شرورانه را پشت درهای بسته مطرح می‌کنند شخصیت‌هایی در دیالوگ‌های افلاطون‌اند، و سفیران آتنی که همان آموزه را در جزیره ملوس در غیاب مردم عادی به زبان می‌آورند شخصیت‌هایی در آثار توسیدید هستند. ماکیاولی آموزه فسادانگیزی را که نویسندگان قدمایی آن را مخفیانه یا همراه با انواع و اقسام نشانه‌های بیزاری از آن تعلیم داده بودند آشکارا و فاتحانه جار می‌زند. او به نام خود مطالب تکان‌دهنده‌ای بیان می‌کند که نویسندگان قدمایی آن‌ها را از زبان شخصیت‌های آثارشان گفته بودند.^(۱) تنها ماکیاولی جرئت کرد آموزه شرورانه را در کتابی و به نام خویش بر زبان بیاورد.

با این حال، هر قدر هم این حکم از مُدافتاده و خام صادق باشد، جامع نیست. نابسندگی آن تا حدودی دیدگاه‌های استادانه‌تری را که فضلالی عصر ما پیش می‌کشند توجیه می‌کند. می‌گویند ماکیاولی به‌هیچ‌وجه آموزگار شرور شر نبود، بلکه وطن‌پرستی پرشور یا محقق علمی‌نگر جامعه یا هر دو بود. اما می‌توان پرسید که آیا میزان خطای دانشوران به‌روز در قیاس با قائلان به آن حکم از مُدافتاده و خام بسیار بیشتر نیست، یا آیا آنچه بر دانشوران به‌روز پوشیده می‌ماند در قیاس با آنچه بر قائلان به حکم از مُدافتاده و خام پوشیده می‌ماند بسیار بیشتر نیست، اگرچه این مطالب نیز می‌تواند صادق باشد که آنچه را بدان نیاز است و نگاه استادانه از آن غافل می‌ماند، انسان‌های برخوردار از خام‌اندیشی نجیبانه به نحوی نابسنده مفصل‌بندی و از این رو اشتباه تفسیر می‌کنند. این تنها موردی نیست که «یک ذره فلسفه»^(۲) خطاهای بزرگی را موجب می‌شود که جماعت^۱ ناآشنا با فلسفه از آن‌ها مصون‌اند.

این‌که ماکیاولی متفکر را وطن‌پرست توصیف کنیم گمراه‌کننده است. وطن‌پرستی او خاص است: او بیشتر نگران رستگاری سرزمین پدری خویش است تا رستگاری نفس خویش. بنابراین وطن‌پرستی او مستلزم تأملی جامع و فراگیر در باب جایگاه سرزمین پدری از یک سو و جایگاه نفس از سوی دیگر است. این تأمل جامع و فراگیر، و نه وطن‌پرستی، است که هسته تفکر ماکیاولی را تشکیل می‌دهد. این تأمل جامع و فراگیر، و نه وطن‌پرستی، بود که شهرت او را تثبیت کرد و او را به آموزگار بسیاری از انسان‌ها در همه کشورها بدل نمود. جوهر تفکر او نه فلورانس و نه حتی ایتالیا، بلکه جهانشمول است. جوهر تفکر او به همه انسان‌های فکور، فارغ از زمان و مکان، مربوط است و قرار است چنین باشد. سخن گفتن از ماکیاولی به عنوان یک دانشمند، دست‌کم همان‌قدر خطاست که سخن گفتن از او به

عنوان یک وطن پرست. محقق علمی نگر مسائل جامعه نه می خواهد و نه قادر است به «داوری های ارزشی» حکم کند، اما آثار ماکیاولی مملو از «داوری های ارزشی» است. مطالعات او در باب جامعه هنجاری است.

اما حتی اگر مجبور باشیم بپذیریم ماکیاولی ذاتاً وطن پرست یا دانشمند^۱ است، مجبور نیستیم منکر این شویم که او آموزگار شر است. وطن پرستی آن گونه که ماکیاولی آن را می فهمید خودخواهی جمعی است. آن بی اعتنایی به تمایز میان درست و غلط که از تعلق شخص به کشورش برمی خیزد از آن نوع بی اعتنایی به آن تمایز که از دلمشغولی انحصاری نسبت به آسایش و سربلندی خود شخص برمی خیزد کمتر منزجرکننده است. اما دقیقاً به همین خاطر است که بی اعتنایی اول فریبنده تر و لاجرم خطرناک تر است. وطن پرستی نوعی عشق به مایملک است. عشق به مایملک فروتر از عشق به چیزی است که هم مایملک است و هم خیر است. بدین ترتیب عشق به مایملک میل دارد به خیر بودن مایملک یا به پیروی از الزامات حق بپردازد. توجیه توصیه های ترسناک ماکیاولی با توسل به وطن پرستی او به معنای دیدن فضیلت های وطن پرستی و در عین حال چشم بستن بر چیزی است که از وطن پرستی والا تر است، یا بر چیزی که هم وطن پرستی را تقدیس می کند و هم آن را محدود می سازد. این گونه نیست که کسی که به وطن پرستی ماکیاولی ارجاع می دهد از دست صرف نمود شر خلاص شود؛ تنها کاری که او می کند مبهم ساختن چیزی است که حقیقتاً شر است.

اما در مورد رهیافت «علمی» به جامعه که بسیاری از هواداران ماکیاولی او را خاستگاه آن می دانند، باید گفت که این رهیافت به واسطه متزعز کردن تمایزات اخلاقی سر برمی آورد، تمایزاتی که ما در مقام شهروندان و در مقام انسان ها جهت گیری هایمان را به وسیله آنها تعیین می کنیم. پس

شرط اجتناب‌ناپذیر تحلیل «علمی» خرفتی اخلاقی است. این خرفتی با انحراف یکی نیست، اما مسلم است که نیروهای منتهی به انحراف را تقویت می‌کند. می‌توان در مورد انسان‌های ضعیف‌تر با اطمینان ریشه چنین خرفتی‌ای را در فقدان برخی فضیلت‌های فکری خاص یافت. نمی‌توان این تبیین خیرخواهانه را در مورد ماکیاولی پذیرفت، کسی که آن‌قدر با فکر بود که بداند در حال انجام دادن چه کاری است، و آن‌قدر سخاوتمند بود که نزد دوستان خردمندش به کاری که می‌کرد اعتراف کند.

ما در تأیید این‌که آموزه ماکیاولی غیراخلاقی و غیردینی است تردید نمی‌کنیم، همان‌طور که بسیاری پیش از ما آن را تصدیق کرده‌اند، و در ادامه در جهت اثباتش خواهیم کوشید. ما با شواهدی که دانشوران در دفاع از نظر مخالف نظر ما بدان استناد می‌کنند آشناییم؛ اما ما تفسیر آن‌ها از آن شواهد را به پرسش می‌گیریم. فارغ از برخی ملاحظات دیگر، این‌گونه به نظرمان می‌رسد که دانشوران مورد بحث خیلی راحت مُجاب شده‌اند. آن‌ها مجاب شده‌اند که ماکیاولی دین‌دوست بوده، زیرا بر خصیصه سودمندی و اجتناب‌ناپذیری دین تأکید کرده است. آن‌ها توجهی به این واقعیت ندارند که تحسین ماکیاولی از دین صرفاً روی دیگر چیزی است که می‌توان موقتاً آن را بی‌اعتنایی کامل او به حقیقت دین نامید. این مطلب تعجب‌آور نیست، زیرا خود آن دانشوران – اگر از مردم خالصاً دینداری که از هر منفعت صوری‌ای که مترتب بر دین باشد خرسند می‌گردند سخنی نگوییم – احتمالاً از دین جز بخشی مهم از جامعه، حتی شاید پاره‌ای جذاب یا دست‌کم بی‌ضرر از فرهنگ عامه، چیزی نمی‌فهمند. آن‌ها دآوری ماکیاولی در باب دین، همین‌طور دآوری او در باب اخلاق، را بد تفسیر می‌کنند، زیرا شاگردان ماکیاولی‌اند. تحقیق ظاهراً عاری از تعصب و روشن‌بینانه آن‌ها درباره تفکر ماکیاولی بر قبول جزمی اصول و استوار است. آن‌ها خصیصه شرورانه تفکر او را نمی‌بینند،

زیرا وارثان سنت ماکیاولیایی هستند؛ زیرا ماکیاولی آن‌ها را، یا آموزگاران فراموش شده آموزگاران آن‌ها را، فاسد کرده است.

نمی‌توان خصیصه حقیقی تفکر ماکیاولی را دریافت، مگر این‌که از نفوذ ماکیاولی آزاد شد. در واقع این بدان معناست که نمی‌توان خصیصه حقیقی تفکر ماکیاولی را دریافت، مگر این‌که میراث پیشامدرن جهان غربی، اعم از کتاب مقدس و کلاسیک، را برای خود و در خود احیا کرد. آدا کردن حق مطلب در مورد ماکیاولی مستلزم آن است که از دیدگاهی پیشامدرن، یک ماکیاولی تماماً غیرمنتظره و شگفت‌آور را که جدید و غریب است انتظار بکشید، نه این‌که از منظر امروز به عقب بنگریم و یک ماکیاولی قدیمی و از آن‌ما شده، و بدین ترتیب یک ماکیاولی خوب، را ببینیم. این رویه حتی برای فهمی صرفاً تاریخی الزامی است. ماکیاولی تفکر پیشامدرن را می‌شناخت: تفکر پیشامدرن پیش روی او بود. او نمی‌توانست تفکر زمانه کنونی را بشناسد، زمانه‌ای که به عبارتی پس از او ظهور کرد.

بنابراین ما عقیده خام در باب ماکیاولی را در قیاس با دیدگاه‌های استادانه و ساخته و پرداخته شده شایع به طور قطع برتر، ولو همچنان نابسنده، می‌دانیم. حتی اگر و دقیقاً اگر مجبور شویم بپذیریم که آموزه او شیطانی و خودش یک شیطان است، مجبوریم این حقیقت الهیاتی بنیادین را به یاد بیاوریم که شیطان فرشته‌ای هبوط کرده است. تشخیص خصیصه شیطانی تفکر ماکیاولی به معنای تشخیص نوعی شرافت منحرف بسیار سطح بالا در آن است. مارلو به این شرافت پی برد، آن‌گاه که این واژگان را به ماکیاولی نسبت داد: «بر آنم که هیچ گناهی جز جهل وجود ندارد.» داوری مارلو را آنچه خود ماکیاولی در تقدیمه‌های دو اثر بزرگ خویش، در خصوص گرانبهاترین دارایی خویش، بدان اشاره می‌کند تأیید می‌کند. ما با عقیده خام در باب ماکیاولی هم‌دل هستیم، نه فقط چون این عقیده سالم و مفید است، بلکه بالاتر از همه بدین دلیل که جدی نگرفتن این

عقیده فرد را از آدا کردن حق مطلب در خصوص چیزی که در ماکیاوولی حقیقتاً تحسین برانگیز است باز می‌دارد: جسارت تفکر او، جلال و عظمت دید و بینش او، و ظرافت دلپذیر سخن او. نه تحقیر عقیده خام درباره ماکیاوولی و نه نادیده گرفتن آن، بلکه صعود ملاحظه کارانه از آن عقیده است که به هسته تفکر ماکیاوولی راه می‌برد. هیچ سدی در برابر فهم یک چیز محکم‌تر از سد بدیهی پنداشتن امر آشکار و سطحی، یا برعکس تحقیر و رویگردانی از آن، نیست. قلب چیزها آن مشکلی است که در سطح آن‌ها، و تنها در سطح آن‌ها، نهفته است.

پرداختن به ماکیاوولی در مجموعه‌ای از سخنرانی‌های تحت حمایت بنیاد والگرین دلایلی موجه دارد. شاید ایالات متحده آمریکا تنها کشوری در جهان باشد که صریحاً در مغایرت با اصول ماکیاوولی بنیاد نهاده شده است. بر اساس آموزه‌های ماکیاوولی، بنیان‌گذار پرآوازه‌ترین رژیم^۱ جهان برادرکش است: بنیان عظمت سیاسی ضرورتاً بر جنایت استوار است. اگر سخن تامس پین را باور کنیم، خاستگاه همه حکومت‌های جهان قدیم را می‌توان این‌گونه وصف کرد: خاستگاه آن‌ها غلبه و جباریت^۲ بود. اما «استقلال آمریکا با انقلابی در اصول و کردارهای حکومت‌ها ملازم [شد]^۳»: بنیاد ایالات متحده آمریکا بر آزادی و عدالت استوار شد. «حکومت مبتنی بر نظریه‌ای اخلاقی، مبتنی بر نظامی ناظر به صلح

۱. commonwealth: معادل‌های متعددی در ترجمه این اصطلاح به کار گرفته شده است: مشترک‌المنافع، کشور، دولت، جمهوری و امثالهم. اشتراوس از این اصطلاح عمدتاً معنای رژیم را مراد می‌کند. به نظر می‌رسد اشتراوس در این کار به کیرو تاسی می‌جوید که نزد او res publica یا republic با politeia یونانی هم‌معنا بود. خود اشتراوس در همین کتاب، در جایی، با گفتن تعبیر «commonwealth or regime»، بر این تلقی صحنه می‌نهد. بنابراین وقتی از commonwealth سخن می‌گویند، فقط جمهوری را مد نظر ندارد، بلکه یک پادشاهی هم می‌تواند بدین معنا یک commonwealth باشد. —م.

2. tyranny

۳. قلاب افزوده نویسنده است. —م.

جهانشمول، مبتنی بر حقوق موروثی غیرقابل فسخ انسان، در حال سیر کردن از غرب به شرق است، با شدتی قوی‌تر از حکومت مبتنی بر شمشیر که از شرق به غرب سیر می‌کرد.^(۳) این قضاوت اصلاً از مُد افتاده نیست. در حالی که آزادی دیگر ملکِ طلقِ ایالات متحده نیست، اما ایالات متحده اکنون ملجأ و پناه آزادی است. و جبّاریت معاصر در تفکر ماکیاولی ریشه دارد، در این اصل ماکیاولیایی که هدف خوب هر وسیله‌ای را توجیه می‌کند. دست‌کم تا جایی که واقعیت آمریکایی از آرزو و آرمان آمریکایی جدایی‌ناپذیر است، نمی‌توان آمریکاکرایی را بدون فهم ماکیاولیسم به عنوان نقیض آن فهمید.

اما ما نمی‌توانیم چشم خود را بر این واقعیت ببندیم که مشکل پیچیده‌تر از آنی است که در سخن پین و پیروانش ظاهر می‌شود. ماکیاولی می‌توانست استدلال کند که آمریکا بزرگی‌اش را صرفاً به سرسپاریِ دیرینه‌اش به اصول آزادی و عدالت مدیون نیست، بلکه آن را همچنین به انحراف گاه و بیگاه از آن اصول نیز مدیون است. او در ارائه تفسیری شیطنت‌آمیز از خرید لوئیزیانا^(۴) و سرنوشت سرخپوستان تردید به خود راه نمی‌داد. او نتیجه می‌گرفت که واقعیت‌هایی شبیه به این گواه دیگری به سود این نظر او هستند که بدون معادله قتل رموس به دست رومولوس، هیچ جامعه بزرگ و شکوهمندی نمی‌تواند به وجود بیاید. این پیچیدگی حتی بیش از پیش این ضرورت را ایجاد می‌کند که ما بکشیم فهم بسنده‌ای از مسئله‌ای بنیادین که ماکیاولی مطرح کرده حاصل کنیم.

ممکن است چنین به نظر برسد که ما فرض کرده‌ایم ماکیاولی مروج کلاسیک یکی از دو بدیل بنیادین اندیشه سیاسی است. فرض ما این است که بدیل‌های بنیادینی وجود دارند، بدیل‌هایی که ماندگارند و از وقتی انسان بوده است آن‌ها نیز وجود داشته‌اند. این فرضی است که امروزه مکرراً رد می‌شود. عقیده بسیاری از معاصران ما این است که هیچ

مسئله ماندگاری وجود ندارد و لاجرم هیچ بدیل ماندگاری در کار نیست. آن‌ها می‌توانند استدلال کنند که آموزه ماکیاولی دقیقاً گواهی بسنده به سود انکار وجود مسائل ماندگار ارائه می‌کند: مسئله ماکیاولی مسئله‌ای جدید است؛ این مسئله از بنیاد با مسئله‌ای که فلسفه سیاسی قدیم با آن سروکار داشت متفاوت است. این استدلال، اگر به‌درستی طرح شود، حاوی حقیقتی است. اما اگر بد مطرح شود، صرفاً این را اثبات می‌کند که برخلاف آنچه برخی می‌پندارند، دسترسی به مسائل ماندگار به این آسانی‌ها نیست، یا این‌که همه فیلسوفان سیاسی با مسائل ماندگار مواجه نمی‌شوند. تحقیق نقادانه ما در باب آموزه ماکیاولی در نهایت جز مساهمت در بازایی مسائل ماندگار هدفی ندارد.

یادداشت‌ها^۱

۱. شهریار، فصول ۱۷ (دیدو) و ۱۸ (خیرون).
2. Bacon, *Essays (Of Atheism)*.
3. *Rights of Man*, Part the Second, Introduction.
۴. مقایسه کنید با: Henry Adams, *The First Administration of Thomas Jefferson*, II (New York 1898), 56, 71-73, 254.

۱. در کل این کتاب، هنگام ارجاع به آثار ماکیاولی، اعدادی که داخل پرانتز می‌آید نشان‌دهنده شماره صفحات در این ویراست ایتالیایی مجموعه آثار ماکیاولی است: *Tutte le opere di Niccolò Machiavelli*. a cura di Francesco Flora e di Carlo Cordié (Milan: Arnoldo Mondadori, 1949-50).

[نام آثار ماکیاولی و کتاب لیوی، به دلیل تکرار فراوان، و به منظور یکدست شدن متن و خوانش روان‌تر، به صورت فارسی آمده است. -م.]

خصیصهٔ دوگانهٔ آموزهٔ ماکیاولی

ماکیاولی آموزهٔ سیاسی خود را در دو کتاب شهریار^۱ و گفتارهایی در باب ده کتاب اول لیوی^۲ ارائه کرده است. افلاطون نیز آموزهٔ سیاسی خود را در دو کتاب جمهوری و قوانین ارائه کرده است. اما افلاطون این مطلب را به طور کامل روشن کرده که موضوع قوانین در قیاس با جمهوری مرتبه‌ای نازل‌تر دارد یا این که قوانین فرع بر جمهوری است. هابز تا آن جا پیش رفت که آموزهٔ سیاسی خود را در سه کتاب ارائه کرد. اما دریافتن این نکته آسان است که این سه کتاب نتیجهٔ سه کوشش متوالی برای تقریر یک آموزهٔ سیاسی واحد است. مورد دو کتاب ماکیاولی متفاوت است. رابطهٔ آن‌ها مبهم است.

ماکیاولی در آغاز شهریار همهٔ دولت‌ها را به دو طبقهٔ جمهوری‌ها و شهریاری‌ها^۳ تقسیم می‌کند. از عنوان، تقدیمه، و عناوین فصول شهریار این گونه به نظر می‌رسد که آن کتاب به شهریاری‌ها اختصاص دارد. از همه مهم‌تر این که، ماکیاولی صریحاً می‌گوید که او در شهریار فقط به شهریاری‌ها خواهد پرداخت و در آن جا در خصوص جمهوری‌ها بحث نخواهد کرد، زیرا این کار را در جای دیگری به تفصیل انجام داده است.^(۱) ارجاع او به اثری در باب جمهوری‌ها با گفتارها همخوانی دارد،

1. Prince 2. Discourses on the First Ten Books of Livy 3. principalities

و نه با هیچ اثر دیگری از ماکیاولی، اعم از کامل یا ناقص، که موجود باشد یا بدانیم زمانی موجود بوده است. بنابراین معقول به نظر می‌رسد که رابطه میان این دو اثر را این‌گونه توصیف کنیم: شهریار به شهریاری‌ها می‌پردازد، گفتارها به جمهوری‌ها.

با این حال، اگر قضیه به همین سادگی است، چرا ماکیاولی رساله خود در باب جمهوری‌ها را خیلی ساده *De Republica* [در باب جمهوری] ننماید؟ می‌توان اظهار کرد که وقتی ماکیاولی به نوشتن مشغول بود، در فلورانس، در ایتالیا، یا هر جای دیگری بر روی زمین، زمانه جمهوری‌ها نبود؛ شهریاری‌ها استیلا داشتند؛ در عوض جمهوری‌ها به گذشته تعلق داشتند. ماکیاولی می‌توانست در زمانه خود الگوی حکمرانی شاهانه را در قامت چزاره بورجا یا فردیناند آراگونی بیابد، اما الگوی حکمرانی جمهوری را از روم باستان اخذ می‌کرد.^(۲) ما موافق با این رأی به چیزی پی می‌بریم که می‌توانیم آن را فراوانی نمونه‌های مدرن در شهریار و فراوانی نمونه‌های قدمایی در گفتارها بخوانیم.^(۳) از همین جاست که می‌توانیم بفهمیم چرا شهریار با فراخوانی شورمندان به عمل به پایان، یا به اوج، می‌رسد: ماکیاولی یک شهریار ایتالیایی زمانه خود را تشویق و ترغیب می‌کند که ایتالیا را از چنگ بربرهایی که آن را به انقیاد درآورده‌اند آزاد کند؛ اما پایان گفتارها به نحو غریبی خالی از شور و شوق است. خلاصه معنادار است که در آغاز رابطه میان این دو کتاب را برحسب تفاوتی در موضوعشان توصیف کنیم.

اما تقریباً بلافاصله مجبوریم این توصیف را جرح و تعدیل کنیم. این درست نیست که ماکیاولی جمهوری‌ها را به عنوان چیزی متعلق به گذشته می‌دید. او گفتارها را برای ترغیب تقلید از جمهوری‌های قدمایی نوشت. او به باززایی روح جمهوری‌خواهی قدمایی، به‌زودی یا در آینده‌ای دور، امیدوار بود.^(۴) بنابراین نمی‌توان گفت او به این خاطر به جای *De Republica* گفتارهایی در باب لئوی را نوشت که به آینده‌ای

جمهوری خواهانه امید نداشت. از این گذشته، گفتارها قطعاً هم به جمهوری ها می پردازد و هم به شهریاری ها. هدف بیان شده این کتاب هموار کردن راه نه فقط برای تقلید جمهوری های قدمایی، بلکه همچنین برای تقلید قلمروهای پادشاهی^۱ قدمایی است.^(۵) در مورد شهریار هم باید گفت که مملو از ارجاعات به جمهوری هاست. ماکیاولی از شهریاران می خواهد جمهوری روم را به مثابه الگویی برای سیاست خارجی و امور نظامی در نظر داشته باشند.^(۶) کسی که می گوید شهریار عمدتاً به شهریاری ها و گفتارها عمدتاً به جمهوری ها می پردازد مشکل را پیچیده تر می سازد. بهتر است بگوییم ماکیاولی در شهریار با همه موضوعات از منظر شهریار مواجه می شود، در حالی که در گفتارها با بسیاری از موضوعات، هم از منظر شاهانه و هم از منظر جمهوری خواهانه، مواجه می شود. بنابراین به این رأی تمایل پیدا می کنیم که ماکیاولی در گفتارها کل آموزه سیاسی خود را ارائه می دهد، در حالی که در شهریار تنها بخشی از آن را ارائه می دهد یا تنها نمونه خاصی از آن را به بحث می گذارد؛ شخص به این رأی تمایل پیدا می کند که شهریار فرع بر گفتارها است. این نظری است که ظاهراً امروزه به طور کلی از آن دفاع می شود. در حالی که به دلیلی که ذکر آن آمد، این دیدگاه برتر از دیدگاهی است که رابطه میان این دو کتاب را جزء به جزء با رابطه شهریاری ها و جمهوری ها متناظر می داند، اما چون بر بنیاد گزاره های خود ماکیاولی استوار نیست، از آن دیدگاه فروتر است. رابطه میان این دو کتاب همچنان مبهم است.

بگذارید برای دستیابی به اندکی وضوح، بار دیگر به سطح برگردیم، به آغاز آغاز. هر دو کتاب با تقدیمیه آغاز می شود. ماکیاولی در تقدیمیه شهریار می گوید کتاب دربردارنده همه چیزی است که او خودش یافته یا از دیگران آموخته است، یعنی همه آنچه می داند. او در تقدیمیه گفتارها

می‌گوید کتاب دربردارندهٔ بیشترین چیزی است که او می‌داند و بیشترین شناختی که او از چیزهای دنیا کسب کرده است. بنابراین ممکن نیست بتوان رابطهٔ این دو کتاب را بر اساس تفاوتی در موضوع آن‌ها فهم کرد. شهریار به اندازهٔ گفتارها جامع است: هر یک از این دو کتاب دربردارندهٔ همهٔ چیزی است که ماکیاولی می‌داند. ما باید اضافه کنیم که از تقدیمه‌های دیگر آثار ماکیاولی معلوم می‌شود که او این ادعا را از یک سو فقط در مورد شهریار و از سوی دیگر فقط در مورد گفتارها مطرح می‌سازد.

با توجه به اشارهٔ مبهم در تقدیمهٔ گفتارها، می‌تواند چنین به نظر برسد که ماکیاولی در آن‌جا شناخت خود را به مثابهٔ امری محدود به «امور دنیوی»^۱ ارائه می‌کند. شناخت امور دنیوی از یک سو از شناخت کتابی و از سوی دیگر از شناخت امور طبیعی و فراطبیعی متمایز است. در جایی به نظر می‌رسد که ماکیاولی صریحاً ادعای شناخت امور طبیعی و فراطبیعی را انکار می‌کند. امور دنیوی به طور مشخص از «بخت و خداوند» و از «آسمان» متمایز است. امور دنیوی با *res humanae*، یعنی با چیزهای انسانی یا امور انسانی، این‌همان است. ماکیاولی تعبیر «اعمال دنیا» را نیز به کار می‌برد. اما امور دنیوی منحصرأً متشکل از اعمال نیست؛ دولت‌ها و ادیان، یا «آبدان مرگب»، از حیث تمایز میان آن‌ها و «آبدان بسیط» (یعنی «آبدان طبیعی»)، نیز در زمرهٔ امور دنیوی هستند. کسی در مورد فلورانس‌ها می‌گفت که آن‌ها از امور دنیوی هیچ نمی‌فهمیدند. مواعظ ساوونارولا پُر بود از اتهامات و هتّاک‌ها علیه حکمای دنیوی.^۲ از سوی دیگر، ماکیاولی میل دارد خوانندگان را به «شناسندگانِ بهتر دنیا» تبدیل سازد.^(۷) زیرا امور دنیوی از امور آسمانی متمایزند، و به بیان بهتر آن‌ها به مثابهٔ امور مربوط به «این دنیا» از امور مربوط به «دنایای دیگر» متمایزند.^(۸) ماکیاولی در تقدیمهٔ شهریار از امور دنیوی سخن نمی‌گوید،

1. the things of the world 2. worldly wise

بلکه از امور مدرن و امور قدمایی سخن می‌گوید. چیزهای دنیا متغیرند؛ بنابراین امور مدرن متفاوت با امور قدمایی‌اند. اما «امور دنیوی» تعبیری جامع‌تر از «امور قدمایی و مدرن» است، زیرا همهٔ امور دنیوی از تفاوت میان قدیم و جدید [یا مدرن] متأثر نیست. همان‌طور که ماکیاولی در تقدیمیّه شهریار ما را آگاه می‌کند، نوعی «طبیعت شهریاران» و نوعی «طبیعت مردم» وجود دارد که طبایعی نامتغیرند. یک «طبیعت» وجود دارد که در همهٔ انسان‌ها ثابت است. در این جا خصیصه‌های طبیعی ملل، تمایلات طبیعی، ضرورت‌های طبیعی وجود دارد که محقق امور انسانی باید کاملاً با آن‌ها آشنا باشد. حداقل چیزی که می‌توان با توجه به اهمیت سیاسی معجزات گفت این است که مطلوب است که سیاستمدار، و بنابراین به طریق اولی آموزگار سیاستمداران، حتی «شناسندهٔ امور طبیعی»، یعنی شناسندهٔ اموری طبیعی که ضرورتاً به طبیعت انسان به طور خاص مربوط نمی‌شود، باشد.^(۹) پس ماکیاولی نه تنها «امور» متغیر «دنیا» بلکه خود «دنیا»ی ثابت و نامتغیر را نیز می‌شناسد. او می‌داند که آسمان، خورشید، عناصر و انسان همواره حرکت، نظم و ترتیب^۱ و قدرت ثابتی دارند. او می‌داند که چیزهای دنیا از مسیری پیروی می‌کنند که آسمان برایشان مقدر کرده است، تا جایی که همهٔ امور دنیوی در هر عصری با اعصار قدیم توافقی بنیادین دارد. پس ماکیاولی به نوعی واجد شناخت «همهٔ امور طبیعی» است. اگر او از آسمان شناختی نداشت نمی‌توانست بداند که نظم و ترتیب همهٔ امور دنیوی دنیا بسته به آسمان است. اگر او از ابدان بسیط شناختی نداشت نمی‌توانست ابدان مرکب به معنای دقیق کلمه را بشناسد. حقیقت این است که او آنچه را از ابدان بسیط می‌داند، علاوه بر دیگران، از اطبا آموخته است، در حالی که آنچه را از ابدان مرکب می‌داند خودش فرا گرفته است. اما این نافی این واقعیت نیست که او هم در باب

ابدان بسیط و هم در باب ابدان مرکب صاحب شناخت است. امور دنیوی به نحوی تحت حکومت بخت یا تحت حکومت خداوند است. بنابراین ماکیاولی مجبور است در باب خصیصه آن حکومت فکر کند، و به یک داوری در باب خصیصه آن دست یابد، درست همان طور که مجبور است به این پرسش فکر کند که آیا دنیا، یعنی عالم مرئی، مخلوق است یا قدیم است.^(۱۰) داوری او در باب این موضوعات بر تعالیم دیگر انسان‌ها، یا مثل مورد ابدان بسیط بر علمی که در ترتیب علوم مقدم بر علم او باشد، مبتنی نیست؛ او مجبور است در باب این موضوعات خودش دست به داوری بزند. خلاصه این که نسبت دادن محدودیت‌های دقیق به شناخت ماکیاولی از «امور دنیوی» دشوار است. این فرض که شناخت او از امور دنیوی منحصر به امور سیاسی و نظامی در معنای محدود کلمه است قطعاً فرضی غیرفطنت‌آمیز است. این فرض فطنت‌آمیزتر است که شناخت او، و لاجرم آموزه او چه در شهریار و چه در گفتارها، جامع‌الاطراف است. به بیان دیگر، فرض فطنت‌آمیز این است که او در هر دو کتاب فقط موضوعاتی را از دایره بررسی بیرون نهاده است که احتمالاً تنها در صورتی که او صریحاً آن‌ها را بیرون می‌نهاد می‌توانستند در فهم طبیعت امور سیاسی سهم ایفا کنند. در این جا فقط یک موضوع است که او صریحاً آن را از دایره بررسی بیرون می‌نهد: «این که چقدر خطرناک است که شخص خود را در رأس چیزی قرار بدهد که برای بسیاری از انسان‌ها مهم است، این که چقدر دشوار است آن را تدبیر کند و به پایان برساند و پس از به پایان رساندن آن را حفظ نماید، موضوعی بس مفصل و رفیع برای بحث است؛ بنابراین من بحث در این باب را به جای مناسب‌تری موکول می‌کنم.»^(۱۱) بنابراین همه موضوعات مهم دیگر آن قدر مفصل و رفیع نیستند که از بحث در باب آن‌ها جلوگیری شود. باید فرض را بر این قرار داد که همه موضوعات مهم دیگر در هر یک از این دو کتاب، ولو

صرفاً به نحو سرسری یا به تلویح، مورد بحث قرار می‌گیرد. این نتیجه‌گیری با این واقعیت که حجم عمده دو کتاب آشکارا به موضوعات سیاسی در معنای محدود کلمه اختصاص یافته است کاملاً سازگار است: ما از سقراط آموخته‌ایم که امور سیاسی، یا امور انسانی، کلید فهم همه چیزهاست.

ما برای آن‌که دریابیم ماکیاولی چگونه در هر یک از این دو کتاب به «همه چیز» می‌پردازد، تنها باید موضوع آشکار آن‌ها را به یاد بیاوریم. موضوع هدایتگر شهریار شهریار جدید است. اما مهم‌ترین نوع شهریاران جدید بنیان‌گذاران جوامع هستند. ماکیاولی در بحث از شهریار جدید از بنیاد هر جامعه‌ای بحث می‌کند، فارغ از این‌که آیا این جامعه صرفاً سیاسی است یا سیاسی-دینی. موضوع گفتارها امکان و مطلوبیت احیای فضیلت قدمایی است. ماکیاولی نمی‌تواند بدون طرح کل مسئله مربوط به قدما و مدرن‌ها، که مسئله مربوط به پaganism [یا کفرکشی]^۱ و کتاب مقدس را نیز شامل می‌گردد، امکان و مطلوبیت احیای فضیلت قدمایی را نشان دهد.

اگر این دو کتاب از حیث موضوعشان به وضوح از یکدیگر متمایز نباشند، باید دید آیا آن‌ها از حیث منظرگاه‌هایشان به وضوح از یکدیگر متمایز هستند یا خیر. تقدیمی‌ها ما را از مخاطبان این دو کتاب، از ویژگی‌های انسان‌هایی که «[این کتاب‌ها]^۲ بیشتر از هر کس دیگری آن‌ها را خطاب قرار می‌دهد»، آگاه می‌کنند. نوشتن تقدیمی‌ها کاری عادی و متداول بود، اما قطعاً یک انسان غیرعادی آزاد است که یک کار عادی و متداول را به معنایی غیرعادی انجام دهد. شهریار خطاب به شهریار است؛ گفتارها خطاب به دو مرد جوان که شهروندانی خصوصی^۳ [و فاقد مقام و منصب سیاسی] بودند. می‌توان موقتاً به این اندیشید که شهریار راجع به هر آن چیزی است که ماکیاولی می‌داند، البته از منظرگاه یک شهریار، در حالی

1. paganism

۲. قلاب افزوده نویسنده است. -م.

3. private citizens

که گفتارها راجع به هر چیزی است که ماکیاولی می‌داند، البته از منظرگاهی جمهوری خواهانه. به عبارت دیگر، می‌توان به این اندیشید که ماکیاولی یک تکنیسین سیاسی عالی است که بدون سوگیری، بدون هیچ اعتقادی، به شهریان توصیه می‌کند برای حفظ و ازدیاد قدرت شهیرانه خود باید چه کنند، و به جمهوری خواهان توصیه می‌کند برای استقرار، استمرار، و ترویج یک شیوه زندگی جمهوری خواهانه باید چه کاری انجام دهند. در این صورت، او با تقدیم کردن شهیار به یک شهیار و گفتارها به شهروندان بی‌منصب، از پیش در هیئت عالم سیاسی آینده قریب‌الوقوعی ظاهر می‌شود که رساله خود در باب لیبرال دموکراسی را به یکی از جانشینان پرزیدنت آیزنهاور و رساله خود در باب کمونیسم را به یکی از جانشینان نخست‌وزیر بولگانین تقدیم می‌کرد. اما ماکیاولی یک عالم سیاسی از این نوع نیست. او نمی‌کوشد در مواجهه با موضوعاتی که فهم آن‌ها با بی‌طرفی ناسازگار است بی‌طرف باشد. او در اصل، بنا به ظرفیت خود در مقام تحلیلگر جامعه، جمهوری‌ها را بر پادشاهی‌ها^۱ ترجیح داده است. به علاوه این حقیقت ندارد که او در گفتارها موضوعات خود را صرفاً از منظرگاهی جمهوری خواهانه مورد ملاحظه قرار می‌دهد؛ او در فقرات متعددی از آن کتاب موضوعی واحد را هم از منظرگاه جمهوری خواهانه و هم از منظرگاه شهیرانه مورد ملاحظه قرار می‌دهد.^(۱۲) مهم‌تر از همه این‌که شهروندان بی‌منصبی که مخاطب گفتارها هستند در تقدیمی به عنوان انسان‌هایی توصیف می‌شوند که اگرچه شهیار نیستند، سزاوار شهیاری‌اند، یا به عنوان انسان‌هایی توصیف می‌شوند که می‌فهمند چگونه باید بر یک قلمرو پادشاهی حکومت کرد. آن‌ها همان نسبتی را با شهریان بالفعل دارند که هیرون سیراکوزی،^۲ وقتی هنوز شهروندی بی‌منصب بود، با پرسئوس مقدونی،^۳ آن‌گاه که شاه^۴ بود، داشت: هیرون وقتی که شهروندی بی‌منصب بود، از شهیار بودن یا از شاه بودن جز