

Francis Bacon politikai filozófiája

Francis Bacon politikai filozófiája sokkal kevésbé vizsgált terület a szakirodalomban, mint a tudománnyal kapcsolatos megfontolásai. Ez már önmagában is meglepőnek tűnhet az angol filozófus életútját látván, melyben mindvégig fontos szerepet töltött be a politika, olyannyira, hogy pályája csúcán, 1618-ban, lordkancellárrá nevezték ki. A közügyekkel való foglalatossodás vágya még utolsó életéveiben sem hagyott alább, annak ellenére sem, hogy kegyvesztetté vált I. Jakab királynál, miután vesztegetési ügybe keveredett. Természetesen Bacon életművében is szép számmal megtalálhatóak a politikai témájú írások, melyeket nemcsak a hagyomány, és a történeti példák tanulságai, hanem a saját tapasztalatai is alakítottak. Az utókor számára azonban mégsem az államférfi gondolatai bizonyultak kiemelkedően fontosnak, hanem a tudományszervező gondolkodóé, akire az experimentális filozófia atyjaként is emlékezünk.

Kétségtelen, hogy Bacon politikai filozófiájáról írni nem magától értetődő feladat, és számos nehézséggel kell szembenéznie az erre vállalkozónak. Ennek legfőbb oka abban rejlik, hogy az angol filozófus nem alkotott szisztematikus politikai filozófiát, és műveiből csupán elszórtan olvashatóak ki a közügyekre irányuló gondolatai. A következőkben megpróbáljuk rekonstruálni, hogy milyen főbb irányvonalak mentén alakult Bacon politikai filozófiája, amihez elsőként az *Advancement of Learning* morálfilozófiát és politikát érintő gondolatait vesszük alapul, majd áttérünk *A szerencséről*, valamint *A királyságok és államok igazi nagyságáról* című esszéek elemzésére, végül pedig a közösségalkotás lehetőségeit vizsgáljuk a tudomány tágabb perspektívájából kiindulva. Mint látni fogjuk, Bacon egyes gondolatai sem feltétlenül tükröznek egységes képet: a politika világában való érvényesülésnek az eszközei sokszor még a morálfilozófia alapját jelentő *charitas* erényének univerzális érvényét is kérdésessé teszik. Az eltérő érdekszférákból fakadó feszültségeket a tudomány társadalomformáló ereje oldhatja fel, amely az egész emberiség érdekét szolgáló közös cél reményével kecsegtet.

I. ÚTBAN A POLITIKA FELÉ

Ahhoz, hogy behatóbban foglalkozzunk Bacon politikai filozófiájával, érdemes először a morálfilozófiájáról szólni néhány szót, mivel e két terület szorosan összekapcsolódik egymással. Vizsgálódásunk alapját az először 1605-ben angol nyelven megjelenő *Advancement of Learning* című mű jelenti, melynek egy kibővített, latin nyelvű változata is készült *De dignitate et augmentis scientiarum* címmel, amely 1623-ban látott napvilágot. Bacon e művében az emberi tudás aktuális helyzetére reflektál, különös tekintettel az egyes diszciplínák eredményeire vagy éppen hiányosságaira, és egyben iránymutatást is ad ott, ahol kompetensnek érzi magát. Ebben a fejezetben elsősorban a mű második könyvére fókuszálunk, mely a morál- és politikai filozófiához kapcsolódó fejtegetéseket tartalmazza. Célunk az, hogy a témánk szempontjából releváns gondolatok áttekintésével egy általános képet kapjunk Bacon politikai gondolkodásáról, amely keretbe foglalhatja a későbbi elemzéseket.

Bacon a műben először a morálfilozófiát tárgyalja, amelyet két fő részre oszt fel: az egyiket a jó példázatának (*Exemplar or Platform of Good*), a másikat a lélek kiművelésének (*Regiment or Culture of the Mind*) nevezi. Az előbbi a jó természetét igyekszik meghatározni, az utóbbi pedig annak a lehetséges módjait, hogy akaratumkat a jó cselekedetek megtétele felé irányítsuk. A morálfilozófia tárgyai elsősorban a vágyaink (*appetite*) és az akaratumk, valamint az ezek kontrollálására vonatkozó tudásunk és praktikáink. Bacon mindenekelőtt kritikusan viszonyul az elődök munkásságához, mivel úgy gondolja, hogy túl sokat foglalkoztak az egyes erények meghatározásával és leírásával, és így nem adtak útmutatást arra vonatkozólag, hogy miként válhatunk mi magunk erényessé. Az elméleti megfontolásoknak és a gyakorlati aspektusoknak tehát egyaránt kiemelt fontosságot tulajdonít.

Morálfilozófiája első részének kifejtésében, a jó természetéről a következőket írja:

Minden dologban a jónak kettős természete van megformálva: az egyik természete [annyiban jelentkezik,] amennyiben minden dolog önmagában egész, szubsztantív; a másik természete [annyiban jelentkezik,] amennyiben minden dolog része vagy tagja valamely nagyobb testnek. Ez utóbbi a nagyobb és az érdemesebb közülük, mivel ez egy általánosabb forma fenntartása felé tart.¹

¹ „There is formed in every thing a double nature of good: the one, as every thing is a total or substantive in itself; the other, as it is a part or member of a greater body; whereof the latter is in degree the greater and the worthier, because it tendeth to the conservation of a more general form.” Bacon 2008. 246. (Ha másként nem jelzem, az idézett szövegrészeket a saját fordításomban közlöm).

A latin kiadásban ezt még kiegészíti azzal, hogy ez előbbi nevezzük individuális jónak, az utóbbit pedig a köz javának. Mindennek szellemében azonnal leszögezi, hogy a köznek szentelt élet magasabb rendű annál, mint ha csupán az önfenntartásra és önös érdekeink elérésére törekszünk. Ezzel összhangban elveti Arisztotelésznek a *vita contemplativa* melletti elköteleződését, és a *vita activa* abszolút felsőbbrendűségét hirdeti. Továbbá az epikueristák tanaiban és Epiktétosz sztoikus filozófiájában is az önérdek megnyilatkozását vélte tetten érhetőnek: az élvezetek hajszolása, csakúgy, mint a lélek zavartalanságának fenntartására való törekvés, mind a személyes boldogság elérésére irányulnak, nem pedig a közjó szolgálatára.

Bacon emellett még további felosztásokat is alkalmaz: az individuális jó kategóriáján belül elkülöníti annak passzív és aktív változatát, majd mindezeknek három eltérő módozatát különbözteti meg. Elsőként megjegyzi, hogy a passzív és az aktív jó minden dologban jelen van, egészen pontosan kétféle törekvés formájában: előbbi az önfenntartásra, utóbbi pedig önmaguk sokszorosítására vagy kiterjesztésére irányult. A passzív jóhoz tartozik még az önfenntartás mellett a tökéletesedésre való törekvés, melyek közül ez utóbbi a nemesebb; az aktív jó viszont általánosságban magasabb rendűnek tekinthető mindezeknél. A közjót, amit egyfelől a társadalom tagjaként, másfelől pedig személyes hivatásunkkal szolgálhatunk, az individuális jótól elválasztva egy külön kategóriába sorolja. Megjegyzi továbbá, hogy az aktív jó, noha nem azonosítható a közjóval, bizonyos körülmények között elősegítheti azt, amikor ugyanis saját érdekeink egybeesnek a társadalom javával. Mindemellett még fogalmilag is elkülöníti a jónak önmagunkra, vagy a társadalomra való irányultságát: az előbbit erénynek (*virtue*) nevezi, utóbbit pedig kötelességnek (*duty*). Ugyanakkor a szétválasztás kapcsán megjegyzi: „sem az erény nem érthető meg anélkül, hogy valamennyire a társadalomra is vonatkoztatnánk, sem a kötelesség egy bizonyos belső diszpozíció nélkül”.²

Az eddigieket összegezve azonban korántsem magától értetődő az, hogy a köz javának szolgálatát a legmagasabbra helyező morálfilozófiát miért is választja el Bacon szigorúan a politikai filozófiától. Az erény és a kötelesség fogalmi megkülönböztetésekor például külön nyomatékosítja, hogy mindezen elméletei azt a látszatot kelthetik, mintha a politikához kapcsolódnának, de kellő alaposággal eljárva beláthatjuk, hogy ez nem így van. Mi jelenti hát a határt e két terület között? Az *Advancement of Learning*-ben Bacon a különbséget a hatalom kiterjesztésének eltérő módjában ragadja meg: míg a morálfilozófia az önmagunk felett gyakorolt uralom és kontroll lehetőségeit vizsgálja, addig a politikai

² „[...] neither can a man understand Virtue without some relation to society, nor Duty without an inward disposition.” Bacon 2008. 252. Ian Box hívja fel rá a figyelmünket, hogy ez a kitétel az *Advancement of Learning* későbbi, bővített latin nyelvű kiadásából kimaradt (Box 1996. 264).

filozófia a mások feletti hatalom gyakorlásával foglalkozik (Bacon 2008. 252). Továbbá írása latin nyelvű verziójának ötödik könyvében az akaratot az értelemmel rokonítja, mivel úgy vélekedik, hogy a jóság az igazsággal kapcsolódik össze a legszorosabban (Bacon 1882. 60). A logikát és az etikát pedig – melyek az értelemhez és az akarathoz köthetők – általánosságban az elme fakultásainak tárgyaira és használatára vonatkozó tudományoknak tekinti, amelyek az embert önmagában, elkülönítve vizsgálják, és ezért nincs helye a politikának ebben a rendszerezésben. Azonban elhamarkodott volna azt a következtetést levonnunk mindezek alapján, hogy teljesen különállóként kellene kezelnünk a morálfilozófiát a politikától. Bacon az építészettel és a gépek megalkotásának folyamatával példázza e kettő viszonyát (Bacon 2008. 252): más dolog megtervezni egy épületet vagy egy gépet és megalkotni az egyes részeit, és más a gyakorlatban megépíteni vagy működésbe hozni őket. Míg az egyes részek megtervezésének és megalkotásának folyamata – melynek során már gondolni kell arra is, hogy amit létrehozunk, majd egészként is funkcionáljon – a morálfilozófiai elmélkedésekhez hasonlítható, addig a gyakorlati megvalósítás a politika feladata volna. Az előbbi célja tehát az egyes embereket alkalmassá tenni arra, hogy együtt éljenek – mint a társadalom részei –, a politika pedig a társadalomalkotás gyakorlati megvalósításáért felelős. A morálfilozófia így tulajdonképpen a politikai filozófia előszobájának tekinthető.

E rövid áttekintés után áttérhetünk Bacon morálfilozófiája második részének tárgyalására, amelyet a lélek kiművelésének nevez. A földműveléssel rokonítható szóhasználat természetesen nem véletlen: ahogyan a földműves nem befolyásolhatja sem az időjárást, sem az évszakok menetét – csak alkalmazkodhat hozzájuk –, úgy általában a velünk történő dolgok túlnyomó részére sincs befolyásunk. Bacon szerint a természet adta kereteket ugyan nem áll módunkban megváltoztatni, de a kereteken belül lehetőségünk adódhat befolyásolni az események menetét, és ezt a mozgásteret kell maradéktalanul kihasználnunk. Ezt követően egyfajta terápiás módszer felvázolására törekszik, s olyan alapelvek bemutatására, melyek segíthetnek az érzelmeink kontrollálásában. Ehhez nem az általános emberi természet jelenti számára a kiindulópontot, hanem az egyes emberek közötti eltérések, az egyénre jellemző sajátosságok. Ebből fakadóan tájékozódásul a tapasztalat és a megfigyelések fontosságát nyomatékosítja és a költők, történetírók műveinek, elbeszéléseinek a tanulmányozására ösztökél, melyek színes példatárként funkcionálhatnak. Ha nem sajnáljuk minderre az energiát, megtanulhatjuk, hogy miként lehetséges uralkodni az egyes affektusokon, s mely affektusok képesek kioltani másokat. A gyakorlat, az önismeret és a bennünk végbemenő változások megfigyelése vezethetnek el tehát együttesen ahhoz, hogy változtassunk a szokásainkon és felülemelkedjünk a káros berögződéseken. Az erényes viselkedés így tehát bizonyos szintig tanulható, s Bacon inkább erre koncentrálna, mintsem hogy elméleteket gyártson. Úgy gondolja, hogy a jó célok kitűzése már magában rejti annak a lehetőségét, hogy magunk is eré-

nyessé váljunk: ennek szellemében emeli ki a *charitas* erényét, amely szerinte bármilyen moráleméletnél többet ér, és igazabb útmutatásul szolgál a szofista bölcselkedésnél. A morálfilozófia ezzel végső soron a teológia szolgálólánya marad, mivel az összes többi erényt összefogó *charitas* erénye nem valamifajta filozófiai elmélkedés folytán meghatározott alap, hanem Bacon szerint a keresztény vallásból eredeztethető.³ A lélek kiművelésének azonban terápiás, gyakorlati jellegéből fakadóan így is megmarad a maga legitimitása és jelentősége, mivel a megfigyelés és a megfelelő praktikák elsajátítása segíthetik az életben való érvényesülésünket, és hozzájárulhatnak ahhoz, hogy a helyes úton maradjunk.

A szerző a morálfilozófia területeinek bemutatása után áttér a „külső jó”, avagy a politikai filozófiát és a társadalomfilozófiát is magába foglaló *civil knowledge* címszóval ellátott tudományág áttekintésére. Míg tehát a morálfilozófia önmagában vizsgálja az embert, addig a most tárgyalandó fejezet az emberek egymáshoz való viszonyára fókuszál. Bacon egészen tágan értelmezi a *civil knowledge* fogalmát, mivel egyrészt az egyén társadalmi érvényesülésének a feltételeit is e címszó alatt vizsgálja, másrészt az állam fennmaradásának feltételei is ide tartoznak, csakúgy, mint a jó kormányzáshoz szükséges uralkodói kvalitások meghatározása. Bacon végül három részre osztja fel a társadalomra vonatkoztatott tudományt: a társalgás (*conversation*), a tárgyalás (*negotiation*) és a kormányzás (*government*) területére, vagy másképpen kifejezve: a helyes viselkedésre, az ügyekben való jártasságra és az államra vonatkozó bölcsességre.⁴ Az első témáról meglehetősen röviden ír Bacon, mindössze egy oldalban fejt ki gondolatait, melyben a másokkal való viselkedést a lélek ruhájához hasonlítja, melynek megfelelő alakja, illeszkedése kell legyen, hogy ezzel leplezze a jellembeli hibákat. A szerző megmarad az általánosság szintjén mondanójában, s megjegyzi, hogy a témát már addig is kimerítően tárgyalták.⁵ A másodikként kiemelt, ügyekben való jártasság témájában már kevésbé hagyatkozhatunk szerinte az elődök írásaira, noha ezzel kapcsolatban is vannak, akiket tájékozódási pontként kiemel Bacon: nevezetesen Quintus Tullius Cicerót – Marcus Tullius öccsét –, aki a *De petitione consulatus* szerzője, valamint Salamon királyt, akit újra és újra megemlíti. Megjegyzi továbbá, hogy ez a fajta tudás nem is igazán tanulható meg könyvekből, mivel az egyéni tapasztalat elengedhetetlen az elsajátításához. Ide tartozik még a szerencséről szóló fejezet is, amely azt tárgyalja, hogyan válhatunk a saját szerencsénk kovácsává, és miként érvényesülhetünk a legha-

³ „And if it be said that the cure of men’s minds belongeth to sacred Divinity, it is most true: but yet Moral Philosophy may be preferred unto her as a wise servant and humble handmaid.” Bacon 2008. 255.

⁴ „Wisdom of the behaviour”, „wisdom of business”, „wisdom of the state”. Bacon 2008. 265.

⁵ Bacon pl. Cicerót és Salamon királyt idézi, de Brian Vickers a jegyzeteiben kiemeli, hogy olyan a korban ismert könyvekre is utalhat, mint amilyen Castiglione *Az udvari ember* című műve (1528). Bacon 2008. 661.

tékonyabban az életben. Bacon fejtegetései során kiemeli, hogy legalább akkora teherrel jár a szerencsét megnyerni, mint erényesnek lenni: igazi politikusnak lenni nehéz és komoly feladat, mint ahogy igazán erényesnek lenni is az. Már ebből is látszik, hogy ez az első olyan téma, amely valóban egészen szorosan kapcsolódik a politikához, s mivel Bacon egy egész esszét is szentel a tárgyalására, ezért a tanulmány következő részében foglalkozunk vele részletesebben. Végül a kormányzatra vonatkozó tudásra koncentrálna a szerző, de csak igen szűkszavúan ír a témával kapcsolatban. A szófukarság azonban itt nem annak tudható be, hogy Bacon maga ne volna járatos a témában, hanem tudatos koncepció van mögötte: minden bizonnyal az *arcana imperii*, tehát az uralmi praktikák titokban tartásának tacitusi elvéhez tartja magát ezzel. Kifejti ugyanis, hogy az uralom formáinak általános jellemzője az, hogy pontos mivoltukban, praktikáikban láthatatlanok és megismerhetetlenek: Isten uralma a világ felett rejtve marad az emberek előtt, csakúgy, mint ahogy például azt sem tudhatjuk pontosan, hogy a lélek miként irányítja s mozgatja a testet (Bacon 2008. 286). Ezzel összhangban tehát a világi uralom praktikáit sem érdemes felfedni nagy nyilvánosság előtt, hogy azok továbbra is hatékonyak maradjanak – ugyanakkor a királynak nyilvánvalóan járatosnak kell lennie ezekben.

Könyvének 1623-ban kiadott latin nyelvű változatában Bacon azonban jelentősen kibővítette a kormányzással kapcsolatos fejtegetéseit, amiben az is szerepet játszhatott, hogy ő maga ekkorra már távolabb került a politikai élettől. Ebben a műben a kormányzás művészetének három nagy témáját különbözteti meg: az állam fennmaradását (*preservation*), az állam boldogságát és virágzását (*happiness and prosperity*), valamint az állam terjeszkedését (*extension*) (Bacon 1882. 298–299). A legutolsót találja mindezek közül a leginkább mellőzöttnek, ezért ehhez kapcsolódóan ad közre egy hosszabb írást a fejezet folytatásában. Ez azonban szinte teljesen megegyezik *A királyságok és államok igazi nagyságáról* című, később megjelent angol nyelvű esszéjével, amelynek mélyebb elemzésére a tanulmány következő szakaszában vállalkozunk.⁶ A fejezet még egy rövid jogfilozófiai fejtegetéssel zárul, ám ennek áttekintésére terjedelmi okokból most nincs lehetőségünk.

⁶ Ennek az esszének külön érdekessége az, hogy egy statisztikai elemzésen alapuló kutatás azt mutatta ki, hogy valójában nem Bacon, hanem Thomas Hobbes a szerzője. Richard Tuck szerint erre az lehet a magyarázat, hogy a szöveg eredetileg nem angolul íródott, mint azt sokan gondolják, hanem az 1623-ban megjelent latin nyelvű írás lett angolra lefordítva az *Esszé* 1625-ös kiadásához. A fordításra pedig Bacon a titkáráként is dolgozó Hobbes-t kérhette fel: ennek tudható be, hogy az ő stílusjegyeit hordozza magán az angol nyelvű esszé. Vö. Tuck 2000. 107.

II. POLITIKA ÉS HAGYOMÁNY

A rövid áttekintés után ebben a fejezetben azzal a két esszével foglalkozunk bővebben, melyekben a leginkább körvonalazódik Bacon politikai filozófiája: ezek tehát *A szerencséről* (Bacon 1987. 179–181), valamint *A királyságok és államok igazi nagyságáról* (Bacon 1987. 129–142) címet viselő írások. Jelen fejezet címének a választását az indokolja, hogy az elemzendő esszékben tárgyalt témák a humanista hagyományban igen népszerűek voltak, így néhány Bacon korához közeli szerző gondolatainak felelevenítése, valamint az elődök munkásságára való utalás különösen indokolt lehet.

Ehhez kiváló kiindulópontként szolgál Quentin Skinner Machiavelliről szóló könyvének egyik fejezete (Skinner 1996. 37–45), mely a szerencse hatalmáról való elmélgedések történeti bemutatását nyújtja. Skinner elemzésében a téma szorosan kapcsolódik a szabad akarat problémájához, nevezetesen ahhoz, hogy mennyiben vagyunk kiszolgáltatva a szerencsének, és mennyiben van lehetőségünk a saját sorsunkat befolyásolni. Míg a római moralisták potenciális szövetségként tekintettek Fortunára mint jó istennőre, aki segítheti boldogulásunkat, ha jól viszonyulunk hozzá, addig a keresztény hagyományban az volt a legelterjedtebb megfontolás, hogy a szerencse nem befolyásolható. Boëthius vak hatalomként, könyörtelen erőként ábrázolja Fortunát, akit az isteni gondviselés ügynökének tekint. A neki való kiszolgáltatottságunk hangsúlyozásával arra kívánta ösztönözni az embereket, hogy az evilági dolgoktól elfordulva, s az itteni örömek kutatása helyett, inkább a mennyországba helyezték reményüket. Boëthius tehát végső soron összehangolta a szerencsét az isteni gondviseléssel, aminek tartós hatása lett az itáliai irodalomra, egészen a reneszánszig, ahol ismét szerencse és sors elkülönítésére helyezték a hangsúlyt. Az ókori szerzőknél a kulcskérdés az volt, mi módon vehetjük rá Fortunát arra, hogy támogasson minket. Erre a leginkább elterjedt válaszként az merült fel, hogy mivel Fortuna istennő, ezért a legnagyobb vonzerőt a *virtus* jelenti számára, amely leginkább a férfiúi bátorság erényének – vagy erényeinek – feleltethető meg. A reneszánszban is tovább él ez az elgondolás, amely szerint lehetséges pozitívan befolyásolni a saját szerencsénket, melyhez bizonyos tulajdonságok megléte, a megfelelő hozzáállás, valamint a cselekvésre való elszántság segíthetnek hozzá.

Machiavelli *A fejedelem* című írásában a gátépítéshez hasonlítja a Fortunával való szembeszállás lehetőségét, mivel a szerencse, akár az áradás, akkor söpör el mindent, ha nincsen vele szemben álló erő (Machiavelli 1996. 111). Ugyanakkor ez a példa némileg megtévesztő lehet, mivel a szerző úgy írja le a gátépítést, hogy ahhoz bölcs előrelátás szükséges, amiből arra következtethetnénk, hogy a körülmények körültekintő mérlegelésével állhatunk ellen leghatékonyabban a szerencse sodrásának. Ez azonban ebben a formában nem feltétlenül igaz, mivel a fejezet lezárásaként írottak ennek ellentmondani látszanak:

Amondó vagyok, hogy inkább legyen az ember szenvedélyes, mintsem óvatos, mert a szerencse olyan, mint az asszony, csak akkor tartod kordában, ha ütöd-vered. Látni való, hogy inkább emezektől hagyja magát legyőzteni, mintsem azoktól, akik hidegen viselkednek; s mint asszony, a fiatalokat kedveli, akik nincsenek rá tekintettel, vérmesek, és merészen parancsolgatnak neki. (Machiavelli 1996. 114.)

A szövegben kitüntetett szenvedélyesség azonban, amely a hidegfejű mérlegeléssel szemben a gyors, határozott döntéshozatalnak és cselekvésnek feleltethető meg, korántsem tűnik minden esetben kielégítő módszernek. Hiszen ahogyan Machiavelli még korábban írja: „Aki természetét az idő és a dolgok változásának megfelelően cseréli, szerencséjét megtartja” (Machiavelli 1996. 113) – a szenvedélyesség azonban nem lehet minden helyzetben a siker kulcsa.

A politikai cselekvésben láthatóan II. Gyula pápa jelentette a pozitív példát Machiavelli számára, aki szenvedélyességével és elszántságával megállásra kényszerítette Spanyolországot és a velenceieket. Ámde azt is kiemeli, hogy ha az óvatosságnak inkább kedvező idők jártak volna akkoriban, akkor II. Gyula bizonyára a vesztébe rohan. Ebből úgy tűnik, hogy a minél nagyobb fokú alkalmazkodási képesség volna a politikai siker kulcsa. Ugyanakkor Machiavelli alapvetően szkeptikusnak mutatkozik jellemünk formálhatóságával kapcsolatban: szerinte ugyanis valaki a túlságosan óvatos, vagy éppen szenvedélyes alaptermészetét akkor sem képes megváltoztatni – és így a megfelelő döntést meghozni –, ha az adott helyzet ezt megkívánná. Általánosságban megfigyelhető, hogy aki valamilyen módon sikerrel járt ügyeiben, az nehezen tud változtatni jellemén és módszerein, noha korántsem biztos, hogy ami egy adott helyzetben működött, az mindig is működni fog. A legtökéletesebb politikusi erény ugyan az volna, ha valaki mindig az adott helyzetnek megfelelően tudna cselekedni, de realista politikusként Machiavelli belátta ennek lehetetlenségét, és inkább a szenvedélyes, elszánt és gyors döntéshozatalra képes, akaratát mindenáron érvényesíteni kívánó emberi természet „hatékonyágát” emeli ki a siker – leggyakoribb – kulcsaként.⁷

Bacon elgondolásai szervesen illeszkednek az antik római hagyományból kinövő, s Machiavellinél is megjelenő elképzelésekhez Fortuna irányításával kapcsolatban, melyekben a közös pont az, hogy az ember aktív, környezetét formálni képes erejét nemcsak az isteni gondviselés adományának tekintették, hanem magában az emberi természetben rejlő lehetőségnek, amelynek hatékony felhasználásával érthetjük el a céljainkat, és boldogulhatunk az életben. A szerencséről szóló esszéjében Bacon maga is a cselekvés fontosságára helyezi a hangsúlyt, noha nyomatékosítja, hogy nem tudhatunk pozitívan hatni minden

⁷ Szűcs Zoltán Gábor tanulmánya mutat rá arra, hogy Machiavelli sokkal korlátozottabban gondolta el a politikai cselekvés lehetőségeit annál, mint ahogy azt a cselekvésközpontú értelmisések általában sugallni szokták. Lásd Szűcs 2016.

sorsunkat befolyásoló tényezőre. A hatalmunkban álló lehetőségek, melyek révén befolyást gyakorolhatunk szerencsénkre, számosak ugyan, de nehezen körülírhatók:

A szerencse útja olyan, mint a tejút a mennybolton: külön-külön nem látható kicsinyke csillagok tömege vagy halmaza, amelyek együttesen fénylenek. Éppígy az apró és alig észrevehető erények, vagyis inkább képességek és szokások sora az, amely szerencsésé teszi az embert. (Bacon 1987. 180.)

A szövegben később ezek közül kettőt nevez meg Bacon:

És annyi szent, nincs még két olyan szerencsés tulajdonság, mint ha valakiben van egy kevéske a boldomból, s nincs túlon túl sok a becsületesből. Azok tehát, akik végtelesen szerették hazájukat vagy urukat-parancsolójukat, sohasem voltak szerencsések, és nem is lehetnek azok. Ha ugyanis gondolataink központját magunkon kívülre helyezzük, nem a saját utunkat járjuk. (Uo.)

Bacon emellett még azt is hangsúlyozza, hogy jobban járunk, ha erényeinket Fortunának vagy a gondviselésnek tudjuk be, mert így elküldhetjük az irigységet, ezzel is nyomatékosítva – bár kissé ironikusan –, hogy valóban sok múlik saját erőfeszítéseinken.

Első megközelítésben az mindenképpen érdekesnek hat az idézett részekből, hogy mintha az önérdek a közérdek elé helyeződne bennük, ami pedig elentmondani látszik a tanulmányban korábban bemutatott morálfilozófiai elképzeléseknek. Másfelől mintha a „politikusi erények” a hagyományos értelemben erkölcstelennek tartott dolgok megtételét is feltételeznék, ezzel tápot adva a baconi politikai filozófia realista olvasatának. Mielőtt azonban a felmerült problémákkal részletesebben foglalkoznánk, ezen a ponton viszonyítási alapként érdeemes felidézni Cicero *A legfőbb jóról és rosszról* című műve harmadik könyvének sorait, ahol Catónak tulajdonított szavak közvetítésével nyerhetünk betekintést a sztoikus politikai gondolkodásba:

A világegyetemről pedig azt tartják, hogy ezt az istenek akarata igazgatja, és mintegy közös városa és országa az embereknek és isteneknek, és minden egyes ember alkotórésze ennek a világnak. Ebből természetesen következik, hogy a közhasznót a saját hasznunk elé kell helyeznünk. Ahogy a törvények a közjót az egyének javának elébe helyezik, a derék és bölcs ember, aki a törvényeknek engedelmessé válik és nem feledkezik meg polgári kötelességeiről, fontosabbnak tartja a közhasznót az egyeseknek vagy saját magának a hasznánál. Ebből következik, hogy dicséretre méltónak tartjuk azt, aki halálra szánja magát a köztársaságért, mert úgy illik, hogy jobban szeressük hazánkat, mint önmagunkat. (Cicero 2007. 228.)

Megfigyelhető, hogy a szöveg első felében írottak nagyrészt rokoníthatók Baconnek a köz javát előtérbe helyező elgondolásaival, ugyanakkor a második felében olvasható gondolatok szöges ellentétben állnak a szerencséről szóló esszéből imént idézett sorokkal, amelyek amellett szólnak, hogy hiba volna teljesen alárendelni saját érdekeinket és életünket a hazának, vagy az uralkodó személyének.

Joggal merül hát fel a kérdés, hogy mi lehet az oka az önérdek felértékelődésének Bacon politikai gondolkodásában? Erre válaszul szolgálhat az a körülmény, hogy az ő korában már nagyon is teret hódított magának az az újfajta, tacitista hatásokon alapuló humanizmus, amely a politikát az egymásnak feszülő érdekszférák erőterében vélte körülírhatónak. Richard Tuck emeli ki, hogy Bacon egyes esszéiben jól tetten érhető ez a változás, amelyben az is közrejátszott, hogy az 1590-es években Essex grófjának tacitista szellemiséget képviselő politikai köréhez tartozott.⁸ Markku Peltonen sem vitatja a 16. század végétől kezdődően egyre nagyobb teret nyerő tacitizmus hatását a kor gondolkodóira, de emellett azt is nyomatékosítja, hogy a cicerói humanizmust nem felváltotta az új irányzat, hanem inkább további elemekkel bővítette, amit Bacon írásai is jól példáznak (vö. Peltonen 1996. 295–296). Jellegzetesen tacitista elem például az önérdek és az önfenntartás fontosságának egyre nagyobb térnyerése a politikai gondolkodásban.⁹ Mindennek figyelembevételével nem arról van szó, hogy az önérdek felülírná Baconnál a közérdek elsődlegességét, hanem csupán arról, hogy korának szellemét követve az önfenntartás vágyát is már az egyes ember sajátjának tekintette, aminél ugyan fontosabb globális szinten a közérdek, de önmagunk elpusztítását még ez sem indokolhatja – főleg ha saját szerencsénk kovácsává szeretnénk válni. Ezzel pedig bizonyos mértékben a politikában is megjelenik az önérdek érvényesítésének legitim és másnak alárendelhetetlen szférája.

Kétségtelen, hogy Bacon nagyra tartotta Tacitus munkásságát, aminek írásos lenyomata is van egy értekezés formájában, melyet Bacon barátjának és politikai szövetségeseinek, Sir Fulke Greville-nek írt, abból a célból, hogy megossza vele tanácsait tanulmányai elmélyítéséhez.¹⁰ Ebben Tacitus történetírói munkásságát a legtökéletesebbnek értékeli, valamint külön kiemeli – a sokak által tacitistának tartott – Lipsius *Politica, sive civiles doctrinae*-jét és Machiavellitől *A háború művészetét* mint olvasásra érdemes műveket (Bacon 2002. 102–106). Emellett a

⁸ Vö. Tuck 1993. 105. Továbbá a *Hobbes and History* című tanulmányában Hobbes tacitizmusához hasonló elemeket vél kiolvasni Bacon műveiből a színlelés szükségességének kérdése kapcsán. Vö. Tuck 2000. 106.

⁹ Emellett, ha nem kizárólagosan a politika felől közelítjük meg a kérdést, a 17. század jelentős filozófusainál megjelenő *conatus*-elv térnyerésének is tulajdoníthatjuk az önérdek és az önfenntartás fontosságának felértékelődését. Arról, hogy milyen értelemben beszélhetünk erről Bacon esetében, lásd Giglioni 2016. 1–41.

¹⁰ Ugyan vitatott, hogy valóban Bacon-e az említett értekezés szerzője, de Brian Vickers meggyőzően érvel amellett, hogy ezt nincs okunk kétségbe vonni. Lásd Bacon 2008. 557–558.

hagyományosan tacitista témájú *A színlelésről és az alakoskodásról* című esszéjében (Bacon 1987. 23–27) – akárcsak Lipsius – bizonyos esetekben jóváhagyja a manipulatív politikálás eszközeit. Azonban korántsem megy el ebben addig, hogy a folytonos színlelést a sikeres politikálás feltételévé tenné: az esszé elején egyértelműsíti, hogy a nagy színlelők a politikusok silányabb fajtájából kerültek ki. A titoktartást viszont még önmagában pozitív és szükséges tulajdonságnak tartja a politika világában való érvényesüléshez, aminek szükséges járuléka olykor a színlelés is, azonban ha ez valakinél állandósul, és szokássá válik, az már elvetendő. Ámde tartalmaz a szöveg egy sokatmondó kitétel, amely azt sugallja, hogy a *dissimulatio* jóváhagyható olyan esetekben is, amikor az nem csupán a titoktartás biztosítéka: „Hanem ami a harmadik fokozatot, az alakoskodást és hazudozást illeti, *nagy dolgokat és ritka eseteket kivéve*, azt már kárhozatosabbnak és kevésbé célirányosnak tartom.” (Bacon 1987. 26. Kiemelés tőlem.)

Vajon mik volnának ezek a kivételesen nagy dolgok és ritka esetek? Machiavellinél még erre a kitételre sincs szükség – amikor *A fejedelemben* a *dissimulatio* szükségességéről elmélkedik, úgy tűnik, hogy semmi kivetnivalót nem talál abban, ha az uralkodó az államérdek szolgálatában gyakran él a színlelés eszközeivel, hiszen a történeti példák is ennek hatékonyságát igazolják: „Napjainkban mégis azt tapasztaljuk, hogy a szószegő uralkodók vittek véghez nagy dolgokat, kik az emberek eszén kifogtak; ezek végül is többre vitték, mint akik igazul cselekedtek” (Machiavelli 1996. 77). A firenzei teoretikus tehát az erények valódi gyakorlásával szemben már sokkal inkább az erényesség látszatának fenntartását tartja fontosnak: az uralkodónak ugyanis ahhoz, hogy sikeres legyen, elsősorban azt kell megtanulnia, hogyan tüntesse fel magát jó színben az alattvalók előtt, és mi módon csalja lépre politikai ellenfeleit. Machiavelli ennek érdekében külön kiemelendőnek találja a vallásosság látszatának fenntartását. Mindezeket összevetve, Bacon állásfoglalása inkább Machiavelli kortársához, az olasz történetíró és filozófus Guicciardiniéhoz áll közel, aki szintén óvatosabban fogalmaz a színlelés létjogosultságát illetően: „Mivel azonban nem tagadhatjuk, hogy a színlelés nem szép tulajdonság, én magam azt tartom dicséretesnek, ha valaki általában véve egyenes és becsületes életmódot folytat, és csak néhány ritkán adódó, különösen fontos dologban él a színlelés eszközével.” (Guicciardini 2010. 77 [104].) Mint láthatjuk, ő is a kivételes esetekre helyezi a hangsúlyt, amivel kizárja annak a lehetőségét, hogy a színlelésnek habitussá kellene válnia. Az ál-szentség s a megtévesztés képességének kimunkálása náluk tehát nem a politika magasiskoláját jelenti, mint Machiavelli esetében. A jó politikus ismérve Baconnál sokkal inkább az éleslátás, mintsem a hatékony színlelés képessége:

Hiszen ha egy férfiban van annyi éleslátás, hogy eldöntheti: mit kell nyíltan kimondania s mit eltitkolnia, mit kell félig felfednie s ki előtt és mikor (mert ez az államművészet és életművészet, ahogyan Tacitus oly találóan nevezi), annak a színlelés szokása csak akadály és gyöngeség. (Bacon 1987. 23.)

Az alakoskodás tehát csupán utolsó mentsvárként szolgál, ám jó esetben ez kikerülhető olyan viselkedési praktikák, életbölcsekségek alkalmazásával, melyek nem tekinthetők szigorú értelemben vett erkölcsi vétségeknek, de így is előmozdíthatják érdekeink érvényre jutását.

Ezzel el is érkeztünk ahhoz a kérdéshez, hogy mennyiben formálódik normatív elvek mentén Bacon politikai filozófiája. Elsősorban Machiavellihez szokás kötni azt a fordulatot a politikai gondolkodásban, melynek eredményeként politika és erkölcs szétválik egymástól. Ahogyan *A fejedelem* szerzője fogalmaz: „Meg kell érteni, hogy a fejedelem, kiváltképp az új fejedelem, nem tudja mindig azt tenni, amiért az embereket jónak szokták tartani; részben az állam megtartásának szándékától vezetve gyakorta kénytelen a hit, könyörületesség, emberiség és vallás ellen cselekedni” (Machiavelli 1996. 79). Ez az elv nyíltan szembehelezkedik a cicerói humanizmus azon alapvetésével, miszerint az uralkodónak minden esetben az erkölcsileg helyes döntések meghozatalára kell törekednie. Ehhez támpontként általában az erényeknek egy olyan sajátos csoportját határozták meg, amely magában foglalja mindazon tulajdonságokat, melyekkel az uralkodónak rendelkeznie kell ahhoz, hogy ellenálljon Fortuna sodrásának, és hatékonyan gyakorolja hatalmát – ezek összességét nevezték *virtus*nak (vö. Skinner 1996. 51–55). Machiavelli azonban teljesen másképpen vélekedik arról, hogy mik volnának ezek az erények: a hagyományosan ide sorolt bőkezűség, igazságosság és könyörületesség erényeinek méltatása helyett inkább amellelt kardoskodik, hogy az uralkodónak esetenként meg kell tanulnia rossznak lennie a hatalma megóvása érdekében (Machiavelli 1996. 68); a becsületességnél pedig többre tartja az érdekérvényesítést inkább szolgáló alakoskodás praktikáit. Jól körvonalazódik továbbá, hogy mennyire hangsúlyos változásról van szó, ha összevetjük ezeket az elgondolásokat Cicerónak a *De officiis* harmadik részében olvasható soraival, melyekben az emberi társadalom fenntartásának lehetőségeiről elmélkedik:

Az igazságosság alapja pedig a hűség, vagyis szavaink és megállapadásaink állandósága és valódisága. Ezért, bár egyeseknek talán erőltetettnek hat, bátorkodom a sztoikusokat követni, akik buzgón kutatják a szavak eredetét, és azt hiszem: a hűséget azért mondják *fides*nek, hogy *fiat*, azaz teljesüljön, amit megígértek. (Cicero 1987. 296–297.)

Bacon álláspontja összességében ambivalens Machiavelli munkásságával kapcsolatban: egyrészt az *Advancement of Learning* morálfilozófiát vizsgáló részében méltatja törekvését, hogy arról írjon, milyenek valójában az emberek, nem pedig arról, hogy mit kellene tenniük (Bacon 2008. 254). Másfelől viszont a szerencséről szóló fejezetekben bírálja, amiért az erényesség helyett beérte annak látszatával (Bacon 2008. 284). Bacon szembe elótt – saját bevallása szerint – mindig a *bonae artes* lebegett alapelvei megfogalmazása során, így Machiavelli szeméreteti a gonosz tettek jóváhagyását. Kiemeli, hogy ugyan sok esetben könnyebb-

nek tűnhet a rövidebb – és nem feltétlenül becsületes – utat választani, de ez nem szoríthatja háttérbe a *charitas* elvei szerinti cselekvést, mivel az isteni végítélet minden esetben elhozza majd az erkölcstelen tettek méltó büntetését. Bacon tehát alapvetően nem tartja helyesnek, ha az uralkodó az erkölcsi aspektusok teljes mellőzésével alapozza meg hatalmát. Belátta ugyan, hogy a színlelés és az alakoskodás praktikáinak alkalmazása bizonyos mértékben szükségszerű járuléka csakúgy a politikának, mint általában a mindennapi érintkezésnek, ez azonban tartósan nem lehet célravezető, és az etikai határokat akkor is szem előtt kell tartani, ha alkalomadtán ezekkel az eszközökkel élünk. Ahogy a témába vágó esszéjében fogalmaz: „Az állandó szokássá vált alakoskodás (ami a harmadik fokozat) tehát bűn” (Bacon 1987. 26). Az azonban világosan látszik Bacon esszéjéből, hogy tudatában volt annak, hogy a közösségalkotás gyakorlati szempontjai olykor etikai dilemmákhoz vezethetnek, mivel a közérdek szolgálatát biztosító politikai pozíciók megszerzéséhez teljességgel nem vonhatjuk ki magunkat a manipulatív praktikák alkalmazása alól. Így tehát a politika világa és a *charitas* erénye nem mindig békíthető ki egymással – erre utalnak azok a bizonyos „kivételes esetek”, amikor szükséges lehet az alakoskodás vagy a hazugság, ha a köz érdeke úgy kívánja.¹¹

Az uralkodónak viszont a szerző szerint mindenekelőtt a következő elvet szükséges szem előtt tartania: „semmi sem inkább politikai annál, mint elménk kerekeit közös középpontúvá tenni, s képessé tenni arra, hogy együtt forogjon a szerencse kerekeivel.”¹² Ez az elv olyasfajta prudenciális képességet feltételez, melynek kiaknázásával az éppen aktuális helyzetnek megfelelően tudunk cselekedni. Az uralkodó esetében elvárható, hogy ezzel a legmagasabb szinten rendelkezzen, hiszen neki kell döntéseiben a lehető legtöbb körülményt átlátnia,

¹¹ Bacon VII. Henrikről írott művének a szerkesztői előszavában Brian Vickers az emberi természet komplexitásának felismeréséből eredezteti Bacon politikai filozófiájának kettősségét: „The simultaneous acknowledgement of the dualities involved in politics, the competing claims of Machiavellian amorality and Christian ethics, makes Bacon a writer whose political thought continues to challenge by its openness to the complexities of human behaviour.” Bacon 1998. 35.

¹² „[...] nothing is more politic than to make the wheels of our mind concentric and voluble with the wheels of fortune.” Bacon 2008. 280. Brian Vickers a jegyzeteiben (Bacon 2008. 668) Guicciardini *Politikai és erkölcsi intelmeinek* 31. pontjával hozza összefüggésbe – minden bizonnyal helyesen – Bacon gondolatait: „Még azoknak is, akik mindent a bölcs óvatosságra és a virtus erejére bíznak, és amennyire csak lehet, kizárják a szerencse hatalmát az ember életében, legalább azt el kell ismerniük, hogy ahhoz, hogy elméletük igaz legyen, olyan időben kell születniük és élniük, amely az általuk nagy becsben tartott erényeket és tulajdonságokat értékeli. Példaként említhetjük Fabius Maximust, akinek természetéből adódó halogató jelleme nagy hírnevet szerzett, mivel éppen egy olyan háborúban harcolt, amelyben a heveskedés káros lett volna, a lassúság ellenben hasznosnak bizonyult. Más időben ez épp ellenkezőképpen történhetett volna. Szerencséje tehát abban állt, hogy korának pont arra a tulajdonságra volt szüksége, ami őbenne megvolt; aki azonban képes arra, hogy természetét a változó idők változó körülményeihez alakítsa, ami nagyon nehéz dolog, sőt talán lehetetlen is, az a fentieknél sokkal kevésbé teszi ki magát a szerencse hatalmának.” Guicciardini 2010. 35.

és kibogoznia az olykor rendkívül bonyolult szálakat. Szerzőnk gondolatai tehát végső soron hasonlóak ahhoz, amit Machiavellinél megállapíthattunk, nevezetesen, hogy a körülményekhez való alkalmazkodás képessége volna a jó uralkodó ismérve. Machiavelli azonban belátván, hogy lehetetlen mindig jól alkalmazkodni a változásokhoz, a szenvedélyességet emelte ki végül, mint a legtöbb esetben sikerhez vezető politikusi erényt. Baconnál nem találhatunk egyetlen ilyen konkrét erényt sem az alkalmazkodóképességen kívül, ami mindig az éppen adódó egyedi esetek precíz feltérképezését feltételezi: így pedig gondolatai ismételten Guicciardinihez állnak közelebb, aki a *Politikai és erkölcsi intelmek* 186. aforizmájában a következőket írja:

Ebben azonban, ahogyan sok más ügyünkben is, mindig tekintetbe kell vennünk az emberek, a különféle esetek és alkalmak sajátosságait, ehhez pedig leginkább józan ítélőképességre [*discrezione*] van szükség. Eme tulajdonság, ha a természet által nem adatott meg nekünk, tapasztalatszerzéssel ritkán pótolható elegendő mértékben, könyvekből pedig soha.” (Guicciardini 2010. 129 [186].)

Bacon azonban némileg optimistábbnak tűnik a tapasztalat státuszát illetően, hiszen, mint terápiás jellegű morálfilozófiájából láthattuk, jellembéli hibáink, természetünk a megfelelő praktikák elsajátításával nagyrészt formálhatóak – ez alól pedig az uralkodó sem lehet kivétel. Ahogyan a tudományos kutatásban az egyedi esetekből kiinduló induktív alapú módszer mellett köteleződik el, úgy a politika területén is végső soron hasonló elveket követ: univerzális érvényű igazságok megfogalmazása helyett inkább az alapos megfigyelés, adatgyűjtés fontosságát emeli ki. Az erkölcsi határok államérdeket szolgáló áthágásával kapcsolatban azonban jóval óvatosabban fogalmaz, mint Machiavelli.

Bacon másik fontos politikai témájú írása *A királyságok és államok igazi nagyságáról* címet viselő esszé. A nagyság ebben a kontextusban egyrészt az állam határainak kiterjesztését jelenti,¹³ másrészt pedig az állampolgárok kiválóságára is utal. A szerző már a fejezet elején egyértelműsíti, hogy itt bizony nem valami számtanilag kifejezhető mércéről van szó: sem az anyagi javak mértéke, sem a lakosok száma nem fejezheti ki önmagában egy állam nagyságát. De még egy jól felszerelt hadsereg is kevés ehhez:

Falakkal erődített városok, tömött arzenálok és fegyvertárak, telivér lovak, harci szekerek, elefántok, nehéz- és könnyűtüzérség s a többi: mindez csak oroszlánbőrbe bújít

¹³ Chantal Jaquet jegyzi meg, hogy az állam terjeszkedésének témája gyorsan eltűnik a 17. század politikai filozófiájából. Míg pl. Botero, csakúgy, mint Bacon, kiemelten foglalkozik a témával, Hobbesnál már nem találkozunk ezzel. Jaquet 2010. 242–243.

bárány, ha a nép nem kemény és harcias fajtájú-hajlamú. Sőt még a hadsereg létszáma sem tesz sokat (önmagában), ahol a népnek kevés a bátorsága, mert (mint Vergilius mondja) *A farkas nem törődik azzal, mennyi a juh.* (Bacon 1987. 131.)

Az állam nagyra törésének tehát a legfontosabb tényezője az, hogy polgárai harcias természetűek legyenek – minden más csak ezután következik. Már ebből is láthatjuk, hogy a témához szorosan hozzákapcsolódik a háborúk győztes kimeneteléhez szükséges feltételeknek a tárgyalása, mivel hadviselés nélkül nincs lehetőség az állam terjeszkedésére. Ezen feltételek meghatározása Bacon korában igen fontos és sokat tárgyalt téma volt, így jól elkülöníthető az álláspontja az egyes szerzőkéhez képest. Az *Advancement of Learning*ben egyértelműen Machiavelli oldalára áll, aki szerint bátor, harcedzett katonákra van elsősorban szükség egy csata megnyeréséhez, nem pedig pénzre (Bacon 2008. 282). A másik oldal képviselői ebben a kérdésben valószínűleg Lipsius és Botero lehetnek, akik szerint az anyagi javak, a gazdagság és a jó felszerelés döntően meghatározzák egy állam nagyságát és harci erejét is (vö. Peltonen 1996. 303–304).

További hasonlóság Machiavellivel a zsoldoshadsereg leghatározottabb elutasítása. A firenzei gondolkodó *A háború művészete* című művében Fabrizio Colonna hadvezér kapcsán bírálja a zsoldoshadsereg alkalmazását, mivel annak tagjai más mesterség gyakorlása híján békeidőben komoly veszélyforrást jelenthetnek, ráadásul állandó fizetési kényszerrel terhelik az uralkodót, aki ennek esetleges megtagadásával a saját hatalmát kockáztatja. Az állandó háborúzás pedig, ami a mesterséggént gyakorolt katonáskodásnak kedvezne, hosszú távon nem ideális állapot az állam fenntartásához (Machiavelli 2001. 17–21). Jó esetben a hadsereget a harcászaton kívüli egyéb mesterségekben is jártas katonák alkotják, akik az adott állam polgárai közül kerülnek ki. Bacon a következőket gondolta az optimális hadseregről:

Ne higgyen hát egy fejedelem vagy állam se sokat erejéről, ha belföldiekből való serege nem áll kiváló és vitéz katonákból. Azok a fejedelmek viszont, akiknek harciasak az alattvalóik, ismerjék fel erejüket, mert különben kihatározatlanul hagyják a lehetőségeiket. Ami a zsoldos hadakat illeti (amelyek ilyen esetekben segítségére lehetnek), minden példa azt bizonyítja, hogy az az uralkodó vagy állam, amely rájuk támaszkodik, egy darabig növesztheti ugyan tollait, de hamarosan le is vedli. (Bacon 1987. 132.)

Az angol köznépről Bacon úgy vélekedett, hogy az kiválóan alkalmas katonának. Kiemeli továbbá, hogy a könnyebb, fizikai erőlkifejtést kevésbé igénylő munkákat érdemes az idegenekkel végeztetni, míg a férfiasabb, nehezebb munkákat a honi polgárookra hagyni, hogy azok megőrizzék a háborúhoz szükséges edzettségüket (Bacon 1987. 136). Már tehát csak a munkaerő biztosítása miatt is indokolt nagyobb számban befogadni az idegeneket, de a lakosság gyarapodása általános-

ságban is az állam érdekeit szolgálja: Bacon, amikor Róma hosszú távú sikerét vizsgálja – összehasonlítva például Spártával –, megállapítja, hogy ehhez mindenképpen szükség volt a környező népek lakosainak folyamatos befogadására, valamint a kolonizációra. A honosításnak tehát végső soron fontos szerepe van az állam tartós terjeszkedésében, mivel a meghódított területeket csak nagyszámú lakossággal lehet fenntartani. Ugyan mindenekelőtt a lakosok harci erényei számítanak, de hosszú távú célokat is szem előtt tartva ez lesz a második legfontosabb tényezője az állam naggyá válásának. Kiszámú seregekkel is nagyra lehet törni, de a meghódított területek így csak ideig-óráig tarthatók meg. Mindemellett tartózkodni kell a lakosok túlzott adóval való terhelésétől, ugyanis a nyomor kedvét szegheti még a legharcosabb vitézeknek is – bár Bacon kiemeli, hogy ha az adók kivétele a köz hozzájárulásával történik, az kevésbé demoralizáló hatású –, valamint a túlságosan gyorsan gyarapodó nemességnek is káros következményei lehetnek a hadseregre (Bacon 1987. 133).

Ami a hadba lépést illeti, Bacon amellettt érvel, hogy minden alkalmat meg kell ragadni a háborúra, s ezt az elvet a törvényeknek is táplálniuk kell:

Hozzá tartozik még ehhez az is, hogy az országnak olyan törvényei legyenek, amelyek szükség esetén jogos (vagy esetleg színleges) okot szolgáltatassanak a háborúra. Az az elv ugyanis, hogy háborúba (mely oly sok csapással jár) csakis valamilyen – legalábbis látszólag – súlyos ok vagy viszály miatt szabad menni, mélyen gyökerezik az emberi természetben. (Bacon 1987. 138.)

Ha pedig csupán jogosnak tűnő indokot keresünk a háborúba lépésre, ez esetben is körültekintően kell eljárunk: az például nem elfogadható jogalap Bacon szerint, ha egy másik ország belügyeibe avatkoznak bele annak címén, hogy megmentsék az alattvalókat a zsarnokságtól vagy egyéb igazságtalanságtól. Emellett pedig a vallási okokból indított háborút is elfogadhatatlannak tartja (Bacon 1987. 16). Más szempontból viszont igen tágan értelmezi a hadba lépés törvényes kereteit – *Az uralkodásról* címet viselő esszéiben az igazolt félelmet (*just fear*) már önmagában jogos indoknak tartja a hadba lépésre: „Elfogadhatatlan a skolasztikusoknak az a tétele, hogy *a háború csak előzetes sérelem vagy kihívás alapján lehet jogos*. Vitathatatlan ugyanis, hogy a fenyegető veszélytől való indokolt félelem akkor is törvényes háborús ok, ha fegyveres támadás nem történt” (Bacon 1987. 86).

Mint láthattuk, az állam naggyá válásához elsősorban a győztes háborúk vezethetnek el. Ugyanakkor Bacon olyan érveket is megfogalmaz, amelyek azt sugallják, hogy a háborúnak önmagában is vannak pozitív hatásai. Egy ponton például a testedzéshez hasonlítja a hadviselést:

Semmiféle szervezet – sem fizikai, sem politikai – nem lehet meg egészséges erőpróbák nélkül, és a királyságok és államok számára bizonyos a jogos és becsületes háború az igazi erőpróba. A polgárháború a láz forrásához hasonló, a külháború ellenben olyan, mint az erőkifejtés heve, hozzájárul az egészség fenntartásához, hiszen a renyhe békében a férfias bátorság is ellanyhul, s az erkölcsök is megromlanak. (Bacon 1987. 139.)

A politikai testnek tehát a fizikai testtel analóg módon megvannak a maga elmaradhatatlan szükségletei, amelyeket ki kell elégíteni ahhoz, hogy optimálisan működjön. Ezt a szempontot figyelembe véve, a rendszeres külháború inkább szolgálja hosszú távon az állam fennmaradását és stabilitását, mint az állampolgárok elpuhulásához vezető zavartalan békeidő. A test-analógiát követve: ahogy a lustaság hosszú távon a test leépüléséhez és erővesztéshez vezethet, úgy a politikai test mozdulatlansága is a harci erényei elvesztésével járhat.

Összegezvén az eddigieket megállapíthatjuk, hogy Bacon politikai gondolkodása nem feltétlenül tükröz egységes képet. A politikával szorosan összefüggő morálfilozófiának a közjót a legmagasabbra helyező alapelve és a *charitas* erényében megalapozott etikája első megfontolásra nem minden esetben hozható összhangba az önérdek szféráját is előtérbe állító és kivételes alkalmakkor az etikai kihágásoknak is teret engedő politikai filozófiával. Ha pedig mindehhez hozzávesszük az állam nagyságáról szóló esszé háborút propagáló gondolatait is, még eklektikusabb kép rajzolódik ki a szerző munkásságáról. A következőkben a baconi tudományfelfogás tágabb perspektívájából kiindulva teszünk kísérletet arra, hogy feloldjuk a felmerülő ellentmondásokat.

III. TUDOMÁNY ÉS POLITIKA

Bacon a mítoszértelmezéseket felvonultató *A régiek bölcsességéről* című művében a zenéjével még a vadállatok is lecsendesítő, ám végül tragikus halált halt Orpheusz mítoszából kiindulva elmélkedik a természetfilozófia és a társadalomfilozófia viszonyáról. Szerzőnk egyértelműen ez előbbi helyezi magasabbra, ugyanakkor kiemeli, hogy a dolgok helyreállítását és a természet arányosítását egy pontosan behangolt lant játékához mérten célzó természetfilozófia a legtöbb esetben eredménytelen marad. Ha a természetfilozófia csődöt mond, akkor a következő út marad:

A filozófia tehát így, alkalmatlannak bizonyulva a feladatra és emiatt méltán elkeseredve, az emberi dolgok felé fordul, és a meggyőzés és az ékesszólás segítségével az emberek lelkébe oltva az erény, a méltányosság és a béke szeretetét; eléri, hogy a népek egyesüljenek, elfogadják a törvények jármát, alávéssék magukat a határozatoknak, és amíg a szabályokra és előírásokra hallgatnak és azokat végrehajtják, elfelejtsék a leigázottság érzését. (Bacon 2009.)

Az emberi együttélést szolgáló törvények, mint láthatjuk, a természet megismerésén alapuló harmonikus rendtől eltérően egy másfajta – alsóbbrendű – rendet hoznak létre, melynek hiányában valószínűleg a hobbesi kiindulóponthoz hasonlóan, a *bellum omnium contra omnes* állapotában volnánk. E rend létrejöttét szolgálja a filozófia is, lemondván eredeti és nemesebb céljairól, melyek között még a halál leküzdése – vagy legalábbis késletetése – is szerepelt.¹⁴ A leigázottság és a halandóság elfogadása tehát az első lépés a politika irányában: a megismerés és az emberi hatalom korlátozottságának belátásával és elfogadásával megalkotni a békés együttélés és a társadalomalkotás feltételeit. Mindez azonban nem nőhet fel az igaz tudomány nagyságához, ami valószínűleg egy, a felvázoltnál tökéletesebb egységbe volna képes összefogni az embereket. A politika ennek hiányában a keletkező s múló dolgok körforgásába zárja az emberiséget:

Az történik ugyanis, hogy az államok és királyságok egy ideig virágoznak, majd nem sokkal ezután zavargások, lázongások és háborúk ütnek fel a fejüket, és az általuk keltett hangzavarban először elhallgatnak a törvények; majd ezt követően az emberek visszatérnek természetes romlott hajlamaikhoz; végül a pusztítás átterjed a vidékre és a városokra is. (Uo.)

Bacon itt hasonló képet fest le az államok hanyatlásáról, mint Lucinge, aki a korban igen népszerű *De la naissance, durée et chute des États* című művében (Lucinge 1588. 141–148) az államokat az élő organizmusokhoz hasonlítja, melyek folyamatos változásnak vannak alávetve, és ahogy létrejöttek valamikor a történelem során, úgy a pusztulásuk időpontja is szükségszerűen elérkezik egyszer – még a legnagyobb birodalmaké is. Ez a fajta ciklikus szemlélet jellemzi tehát Bacon leírását is, amelyből úgy tűnik, hogy kizárólag a tudomány fejlődése jelenthet kiutat, mivel a politika alkalmatlan arra, hogy állandóságot teremtsen az emberek között.

Bacon az előrelépést minden bizonnyal a saját tudományos programjának megvalósításától várhatta, mivel induktív alapú módszerének segítségével kiküszöbölhetőnek vélte azokat az elődök által elkövetett hibákat, amelyek gátat szabtak a tudományok fejlődésének. A mítoszértelmezésből kirajzolódó pesszímista kép tehát nem végleges, csupán az addigi tévutak fájó következményeit ábrázolja. A *Novum Organum* első könyvének végén Bacon az emberi ambíciók szempontjából reflektál a politika és a tudomány viszonyára:

¹⁴ Ezt a következő sorok egyértelműsítik: „A társadalom iránti felelősség pedig méltán és jogosan sorolódik a halandó test visszaállításának vakmerő és végül kudarcot vallott kísérlete mögé, mivel a halál kikerülhetetlen szükségszerűségének immár napnál világosabb kilátása az emberek lelkét arra indítja, hogy az örökkévalóságot érdemekkel és hírnévvel szerezzék meg.” Uo.

Továbbá az sem volna célszerűtlen, ha három csoportját, mondhatni, három fokozatát különítenénk el az emberi ambícióknak. Az elsőbe azok tartoznak, akik hazájuk határain belül saját hatalmukat óhajtják gyarapítani: ezek közönséges hitvány fajzatok. A másodikba azok tartoznak, akik hazájuk erejét és hatalmát terjesztenék ki az egész emberiségre: ebben már több a méltóság, de nem kevesebb a kapzsiság. Ha viszont egy ember, az egész emberi nem hatalmát és erejét szeretné a mindenségre kiterjeszteni, ez az ambíció – ha egyáltalán nevezhetjük ezt is így – kétségkívül egészségesebb és nemesebb a többinél. Mert az ember hatalma a dolgok felett teljes egészében a mesterségeken és a tudományokon nyugszik. A természetet ugyanis csak az uralhatja, aki engedelmeskedik neki.¹⁵

Ebből a felosztásból, a közösségalkotásnak legalább két fokozatát különböztethetjük meg: az egyik tisztán politikai, míg a másik a tudományért való munkálkodás közös érdekén alapul. Először is mindenképpen érdemes megállapítanunk, hogy az állam terjeszkedésének a politikai írásokban nagy jelentőségre szert tevő gondolata a tudománnyal való összefüggésében már a kapzsiság megnyilatkozásává fokozódik le. Így nyilvánvalóvá válik, hogy Bacon más perspektívából tekint a politikára akkor, ha a tudomány fejlődésének lehetőségével is számol. Ha nem is ellenpontként merül fel a politikai érdek a tudomány nemesebb érdekeihez képest – hisz van benne valamennyi méltóság –, az egyértelmű, hogy ebben a kontextusban alsóbbrendű célokhoz köthető csupán. A legalsó szint pedig, amely még a közösségalkotás lehetőségéig sem jut el, kimerül a szimpla önérdék-érvényesítésben.

Mivel szorosan e fejezet témájához kapcsolódik, ezen a ponton érdemes újra felidézni azt a már korábban tárgyalt morálfilozófiai alapelvet, melyet Bacon a jó természetéről fogalmazott meg:

Minden dologban a jónak kettős természete van megformálva: az egyik természete [annyiban jelentkezik,] amennyiben minden dolog önmagában egész, szubsztantív; a másik természete [annyiban jelentkezik,] amennyiben minden dolog része vagy tagja valamely nagyobb testnek. Ez utóbbi a nagyobb és az érdemesebb közülük, mivel ez egy általánosabb forma fenntartása felé tart. (Bacon 2008. 246.)

¹⁵ „Praeterea non abs re fuerit, tria hominum ambitionis genera et quasi gradus distinguere. Primum eorum, qui propriam potentiam in patria sua amplificare cupiunt; quod genus vulgare est et degener. Secundum eorum, qui patriae potentiam et imperium inter humanum genus amplificare nituntur; illud plus certe habet dignitatis, cupiditatis haud minus. Quod si quis humani generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare conetur, ea proculdubio ambitio (si modo ita vocanda sit) reliquis et sanior est et augustior. Hominis autem imperium in res, in solis artibus et scientiis ponitur. Naturae enim non imperatur, nisi parendo.” Bacon 1889. 337.

A szöveg folytatásából az derül ki, hogy Bacon ezt az elvet nemcsak az élő, hanem az élettelen dolgokra is érvényesnek tartja, amit a vas példáján keresztül szemléltet. Magyarázatát azzal kezdi, hogy a vas, mágnes közelébe kerülve, annak irányában kezd el mozogni, mihelyt viszont a mágneses hatás megszűnik, a vas a tömör testek régiója felé tart, tehát a föld irányában végez mozgást. Majd azzal folytatja a gondolatmenetet, hogy ugyan általánosságban azt láthatjuk, hogy a tömör testek és a víz a föld középpontja felé tartanak, de hogy ne szakítsák meg a természet kontinuitását, ha ez szükséges, a föld középpontjához képest végül felfelé mozognak. Ezt a jelenséget azzal magyarázza, hogy a föld felé való kötelességüket feladják azért, hogy az egész világra irányuló kötelességüknek tegyenek eleget.

Ha végiggondoljuk ezt a példát, akkor ismét egy hármass felosztáshoz jutunk: a vasat fém jellegéből adódóan vonzza a mágnes, ami egy partikulárisabb tulajdonságnak minősül ahhoz az általánosabb tulajdonsághoz képest, hogy tömege van, és hat rá a gravitáció, viszont azzal tölti be végül a neki szánt helyét a világban – ami a legfelső szint volna –, hogy nem a föld középpontja felé tart, hanem megmarad annál feljebb, ahol a természet folytonosságát biztosító törvények szerint kijelölt helye van. Bacon ezt a folyamatot úgy összegzi, hogy ahogy Isten az embereknek a keresztény törvényeket adta, úgy az élettelen dolgokra vonatkozó természeti törvényeknek is ő az alkotója – neki köszönhető tehát a világ rendezettsége.

Bármely dolog azzal érheti el tehát a jó természetének a legmagasabb fokát, ha képes az Isten által teremtett rendben a lehető legtágabb közösség részévé válni. Mivel pedig a létezők minden szintjén megvan az erre való törekvés, ezt nem csupán morálfilozófiai, hanem metafizikai elvnek is tekinthetjük. Az imént felvázolt példán keresztül a jóra való törekvést úgy értelmezhetjük, hogy amikor a vasat bevonzza a mágnes, akkor vele alkot ideiglenesen közösséget, amikor ez megszűnik, és a föld felé zuhan, akkor a gravitációs erő hatására ideiglenesen a földdel alkot – tágabb – közösséget, amikor pedig megmarad a föld középpontjához képest felül, akkor az egész világgal alkot közösséget, mivel ekkor semmilyen konkrét hatás nem téríti el az Isten által neki szánt helyétől, és így szolgálja a leginkább a világegyetem egészének fennmaradását és rendezettségét.¹⁶

¹⁶ Silvia Manzo mellett érvel, hogy ebben a példában morálfilozófia és természetfilozófia összefonódásának lehetünk tanúi. Értelmezése szerint a természet rendje és a morális rend között nem hierarchikus viszony van, hanem valójában korrelátumai egymásnak. Ennek alapja egyrészt az, hogy mindkettőt Isten teremtette, másrészt pedig ugyanazon univerzális törekvések határozzák meg a testek mozgásait, mint az emberi cselekvéseket. Ezek tehát vagy az önfenntartásra irányulnak, vagy pedig annak a közösségnek a fenntartására, amelyhez tartoznak. A lehető legtágabb közösség az élettelen dolgok esetében a természet egésze. Az idézett példában, amikor megszűnik a föld középpontja felé tartó mozgás, akkor ezt a tömör testekre jellemző törekvést felváltja az univerzum egészét szolgáló törekvés, ami a vákuum elkerülésére irányul. Bacon a *Novum Organum*ban tizenkilenc egyszerű mozgást különböztet meg, amelyek négy alapvető törekvésre vezethetők vissza. Ezek közül a legfontosabb az

Így tehát nem maradt más hátra, mint annak meghatározása, hogy az emberre vonatkoztatva mi a létrejöhethető legtokéletesebb közösség. Első, legelemibb egységként a család juthat eszünkbe, ám erről Bacon a következőképpen fogalmaz:

Akinek hitvese és gyermekei vannak, az túsokat adott a sorsnak: súlyos akadályai ők minden nagy vállalkozásnak, akár erényes az, akár gonosz. A legjobb és a közre legüdvösebb alkotások nőtlen vagy gyermektelen férfiaktól származnak, akik a közösséggel léptek a szeretet frigyére, s mindenüket neki adják hozományul. (Bacon 1987. 31.)

Ezekből a sorokból egyértelműen kiderül, hogy Bacon – a jó természetéről írottakkal összhangban – a családnál nagyobb közösségben gondolkodik, így tovább is léphetünk a társadalom szférájára.

A politikai témájú írásokból láthattuk, hogy a hatalmi pozícióknak a betöltése és az állam érdekeinek szolgálata sokszor komoly etikai dilemmákhoz vezethetnek. Egyrészt már ahhoz, hogy valaki a hatalom közelébe kerülhessen, szükséges lehet a színlelés eszközeit alkalmaznia, másrészt, ha már hatalmi pozíciót tölt be, olykor etikailag kifogásolható döntéseket kell meghoznia a közérdek szolgáltatáért. És még ha Bacon az erényes út követése mellett áll is ki a politika területén, az nyilvánvaló volt számára, hogy általában a politikában nem ezt az elvet követik a hatalom birtokosai. A rosszindulatról például *A jóságról és a széljóságról* című esszéiben a következőket írja:

Az efféle jellem valóságos torzképe az emberi természetnek, s mégis ez a legjobb gerendázata a nagypolitika épületének, olyan, mint a feszítőműves ácsolat: alkalmas a hajókhöz, amelyek hánykolódnak vannak kitéve, de nem ám épülethez, amelynek szilárdan kell megállnia. (Bacon 1987. 56–57.)

Ebből is látszik, hogy Bacon számol az emberi természet sokszínűségével, úgy a rossz, mint a jó tulajdonságok tekintetében. Így aki a közügyekkel való foglalatosság vágyát a politikában élné ki, az nem vonhatja ki magát teljesen a politika sajátos játékszabályai alól, ugyanis ekkor könnyen és gyorsan áldozatul eshetne a mások által alkalmazott praktikáknak. A politika szférájában tehát mindenképpen számolni kell az egyéni érdekérvényesítésekkel fakadó feszültségekkel, melyek sokszor kibékíthetetlen ellentétekhez vezethetnek.

Úgy gondolom, hogy ezen elvek mentén érdemes értelmezni Baconnak a háborút propagáló gondolatait is. Az angol filozófus a háborúra elsősorban mint

antitypia, amely minden testben jelen van, és a megsemmisülés elkerülésére irányul. Bacon elgondolása szerint a világban az anyag mennyisége állandó, mivel csak Isten tud létrehozni vagy elpusztítani bármit is, így az *antitypia* szolgálja végső soron a leginkább az egész univerzumnak a javát azzal, hogy fenntartja az egységét. Vö. Manzo 2016.

az állam hosszú távú érdekérvényesítésének feltételére tekintett, ami tehát nem valami önmagában vett cél, hanem abból a tényből fakad, hogy a világon nem csak egy állam létezik, és az államoknak általában nem ugyanazok az érdekeik. Bacon ezt a témát tárgyaló esszéjében Spanyolország példáján keresztül szemlélteti:

De ha csak a boldog életre nézünk, és a nagysággal mit sem törődünk, akkor is legtöbbször fegyverben kell állnunk: a folyton résen álló harcedzett hadsereg (bármily költséges is) az, amely törvényt szab valamennyi szomszéd államnak, vagy legalábbis tekintélyt biztosít szemükben, amint ezt Spanyolország oly jól példázza, amely immár százhusz esztendeje csaknem állandóan begyakorlott hadsereget tart területének valamennyi részén. (Bacon 1987. 139–140.)

Az nyilvánvaló, hogy Bacon szemé előtt ideálként egy a Római Birodalom nagyságához mérhető állam képe lebegett, amely határainak folyamatos kiterjesztésével és az elfoglalt területek lakosságának honosításával felszámolná a szembenálló érdekekből fakadó feszültségeket. Azonban amikor az emberi ambíciókról ír, mégsem egy univerzális monarchia megvalósítását tekinti a létező legnemesebb célnak, hanem a tudomány által az emberiség hatalmának a kiterjesztését a világ egészére, amivel egy a politika időleges megoldásait felülíró tökéletesebb közösség létrejöttének a lehetőségét vetíti előre. Erre – első közelítésben – a történelem tanulmányozása adhat magyarázatot: nagy birodalmak már léteztek – és el is buktak – Bacon koráig, azonban meglátása szerint a tudomány még nem jutott el olyan magas szintre, hogy társadalomformáló ereje valaha is megmutatkozhatott volna. Az is nyilvánvaló, hogy egy adott állam polgáraként nehezen tűzhető ki olyan célok, melyek nem csak egy szűkebb közösség érdekeit szolgálják. Az emberi élet jobbá tételén munkálkodó tudomány viszont egy olyan közös célt jelenthet, amely összehangolhatja az egyes emberek és államok érdekeit, anélkül, hogy háborút szítana közöttük.

Joggal vetődhet fel viszont az a kérdés, hogy ha Bacon a jó természetéről megfogalmazott alapelv bemutatásakor az élettelen dolgoknak a világban elfoglalt helyét meghatározó természeti törvényeket az emberre vonatkoztatva a keresztény törvényekkel hozta összefüggésbe, akkor miért nem elsősorban a valláshoz kötötte az emberi közösségalkotás legfelsőbb fokát? Erre válaszként szintén a történelmi tapasztalat szolgálhat. Bacon *A vallási egységről* című esszéjében mélységesen elítéli a vallásháborúkat és az egyházszakadást, és ezek jövőbeli elkerülése érdekében a béke feltételül szolgáló vallási egység megeremtését szorgalmazza, amely a legalapvetőbb hittételek meghatározásával valósulhat meg (Bacon 1987. 12–18). Ez már csak azért is kiemelten fontos, mivel Bacon a társadalmi kohézió fenntartásának elsődleges eszközeként ugyan a vallásra tekint, azonban a hitviták szülte bizonytalanság lényegesen gyengítheti a vallásnak ezt a funkcióját. A rosszul értelmezett vallás ráadásul vizslyt és erőszakot szíthat,

így kétséges lehetett számára, hogy egyházi kereteken belül lehetséges-e valóságos közösséggé formálni az embereket.

Mindebből ugyanakkor elhamarkodottan vonnánk le a konklúziót, hogy a tudomány felülírja a vallási igazságokat, és így Bacon gondolkodásában az üdvtörténetet a szekuláris történelem váltja fel. A *Novum Organum* következő soraiban Bacon látszólag minden nehézség nélkül kapcsolja hozzá a tudomány fejlődésének gondolatát az isteni gondviseléshez:

Dániel jövendölését se feledjük: *Sokan mennek majd messzi útra és megsokszorozódik a tudomány* – ami nyilvánvalóan arra céloz, hogy a végzet, vagyis a Gondviselés akarata szerint a világ messzi utainak megismerése – ami, úgy látszik, a hatalmas hajóutakkal vagy be is következett már, vagy épp most van folyamatban – és a tudomány gyarapodása egy időre fog esni. (Bacon 2001. 116 [93].)

Így Bacon politikai gondolkodásának összegzéséül érdemes lehet a közösségalkotás reális és ideális szintjeit elkülönítenünk.¹⁷ Az előbbire az aktuálisan – tehát Bacon korában – fennálló viszonyok vonatkoznak, míg az utóbbira már a tudományos program megvalósulása következményeképpen létrejövő viszonyok. A közösségalkotás reális szintjén a jóra való törekvést az államok tagoltsága és az ebből fakadó eltérő érdekviszonyok határolják be, és ezekhez mérten kell annak a politikai közösségnek az érdekeit szolgálni, amelynek a részei vagyunk. Ideális szinten ugyanakkor a tudomány egy olyan stabilabb kohézióval rendelkező érdekközösséget teremthet, melynek tagjai nincsenek rákényszerítve arra, hogy időről időre konfliktusba kerüljenek egymással. Ez a közös cél összetartó ereje mellett nyilvánvalóan a találmányok bőségéből is fakad, melyek kellő mennyiségben látják el az embereket a különböző javakkal, és így minimalizálják a lehetséges feszültségeket – Bacon szavaival élve:

A találmányok áldásaiban ugyanis az egész emberiség részesülhet, míg a politikai érdemek hatása egy-egy emberi településre korlátozódik; emezek néhány emberöltő múlva elavulnak, amazok szinte örök időkre szólnak. A politikai viszonyok módosulása többnyire erőszakos eseményekkel, forrongással jár, a találmányok pedig úgy boldogítanak és használnak, hogy senkit sem ér miattuk bánat vagy méltánytalanság. (Bacon 2001. 146 [129].)

¹⁷ Hasonlóan jár el Howard B. White, aki *Peace Among the Willows* (White 1968) című munkájában elkülöníti Baconnak a tudományos program megvalósulása előtti időszakra vonatkozó provizórikus politikai tanait a tudomány fejlődésével érvénybe lépő végleges politikai filozófiájától. Ám konklúzióink merőben eltér az általa leírtaktól, mivel szerinte Bacon utópiájában a tudomány végleg felülírja a vallás tanításait, és a materializmus szolgáltatójává válik azzal, hogy kielégíti a lakosok hedonista igényeit s a luxus iránti vágyukat.

A tudomány fejlődése által hozott viszonyok változása pedig vélhetően inkább elősegíti, mintsem hátráltatná a morálfilozófiában a jóra való törekvés melletti másik alapelvnek, a *charitas* keresztényi erényének a beteljesülését, amelyet Bacon a tudomány teremtette – feltételezhetően – békésebb keretek között még inkább érvényesíthetőnek vélt.¹⁸ A politikai filozófia végcélja tehát a morálfilozófia betetőződése is kell hogy legyen egyben, mivel a legtökéletesebb közösség tartós fennmaradása csak az emberek morális tökéletesedésével érhető el. Tudomány és politika tehát az emberiség távlati céljait is figyelembe véve szorosan összekapcsolódik Bacon filozófiájában.

IRODALOM

- Bacon, Francis 1882. *Of the Dignity and Advancement of Learning*. Books IV–IX. In J. Spedding – R. L. Ellis – D. D. Heath. (szerk., ford.) *The Works of Francis Bacon*. Vol. IX. Boston, Houghton, Mifflin and Company. 13–345.
- Bacon, Francis 1889. *Novum Organum*. Szerk. Thomas Flower. Oxford, Clarendon Press.
- Bacon, Francis 1987. *Esszék*. Ford. Julow Viktor. Budapest, Európa.
- Bacon, Francis 1998. *The History of the Reign of King Henry VII*. Szerk. Brian Vickers. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bacon, Francis 2001. *Új Atlantisz, Novum Organum*. Ford. Sarkady János – Csatlós János. Szeged, Lazi Bt.
- Bacon, Francis 2008. *The Major Works*. Szerk. Brian Vickers. Oxford, Oxford University Press.
- Bacon, Francis 2009. *Orpheusz, avagy a filozófia*. Ford. Petneházi Gábor. <http://www.irodalmijelen.hu/05242013-0959/francis-bacon-regick-bolcsessegerol-elso-resz-orpheusz-avagy-filozofia> (hozzáférés: 2017. 01. 26.).
- Box, Ian 1996. Bacon's Moral Philosophy. In Markku Peltonen (szerk.) *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge, Cambridge University Press. 260–281.
- Cicero, Marcus Tullius 1987. *A kötelességekről*. Első könyv. Ford. Havas László. In Havas László (szerk.) *Cicero válogatott művei*. Budapest, Európa.
- Cicero, Marcus Tullius 2007. *A legfőbb jóról és rosszról*. Ford. Vekérdi József. Budapest, Kairosz.
- Gigliani, Guido 2016. *Introduction: Francis Bacon and the Theologico-political Reconfiguration of Desire in the Early Modern Period*. In Guido Gigliani – James A. T. Lancaster – Sorana Corneanu – Dana Jalobeanu (szerk.) *Francis Bacon on Motion and Power*. Dordrecht, Springer. 1–39.
- Guicciardini, Francesco 2010. *Politikai és erkölcsi intelmek*. Ford. Tekulics Judit. Budapest, Eötvös József Könyvkiadó.
- Jaquet, Chantal 2010. *Bacon et la promotion des savoirs*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Lucinge, René de 1588. *De la naissance, durée et chute des états*. Paris, M. Orry.
- Machiavelli, Niccolò 1996. *A fejedelem*. Ford. Lutter Éva. Budapest, Kossuth.
- Machiavelli, Niccolò 2001. *A háború művészete*. Ford. Majtényi Zoltán. Szeged, Szukits Kiadó.
- Manzo, Silvia 2016. The Ethics of Motion: Self-Preservation, Preservation of the Whole, and the Double Nature of the Good. In In Guido Gigliani – James A. T. Lancaster – Sorana

¹⁸ Az *Új Atlantisz* is megerősíti ezt a képet, amelyben Bensalem szigetét hosszú ideje elkerülik a háborúk, és a szigetet uraló Salamon házának tagjai a tudományos kutatás mellett a vallás és a lelki élet fontosságát is szem előtt tartják. Bacon 2001. 52.

- Corneanu – Dana Jalobeanu (szerk.) *Francis Bacon on Motion and Power*. Dordrecht, Springer. 175–200.
- Peltonen, Markku 1996. Bacon's Political Philosophy. In Markku Peltonen (szerk.) *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge, Cambridge University Press. 283–306.
- Skinner, Quentin 1996. *Machiavelli*. Ford. Pálosfalvi Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Szűcs Zoltán Gábor 2016. Niccolò Machiavelli: a lázongó strukturalista. In Szűcs Zoltán Gábor – Gyulai Attila (szerk.) *A hatalom ködében: Bevezetés a realista politikaelméletbe*. Budapest, L'Harmattan. 186–200.
- Tuck, Richard 1993. *Philosophy and Government 1572–1651*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tuck, Richard 2000. Hobbes and Tacitus. In G. A. J. Rogers – Tom Sorell (szerk.) *Hobbes and History*. London, Routledge. 98–111.
- White, Howard B. 1968. *Peace Among the Willows*. The Hague, Martinus Nijhoff.