

Simon József: *Machiavelli és az értékkritika relativizmusa*

Bevezetés

Machiavelli egyike azon filozófusoknak, akiknek értelmezései és értelmezési kísérletei alapvetően jelölik ki a nyugati modernitás apóriáit. Az utókor a hajdani védelmi ügyekért felelős diplomata személyében ugyanúgy félté az államérdek megalkuvás nélküli gonosz kivitelezőjét, mint ahogy tisztelte az igazi republikánus szabadság-eszme hirdetőjét, aki egyedülként képes hatékony és humánus választ adni a történeti determinizmus kihívásaira. Jóllehet az értelmezés-történetben kialakult negatív és pozitív kép azt sugallja, hogy Machiavelli filozófiája a politikai filozófia genuin területére tartozik, a firenzei gondolkodó filozófiája mégsem tárgyalható az értékek és a történelem metafizikájára irányuló általánosabb kritika figyelembevételével. Ennek elemzésekor ezúttal kizárólag Machiavelli *A Fejedelem* című művét tartom szem előtt.¹

A konkrét történeti körülményektől elvonatkoztatott értékek objektivitásának átfogó kritikáját Machiavelli azon mély meggyőződése hatja át, hogy az értékek ontológiája lényegileg történeti jellegű, és *vice versa*: hogy a történelem ontológiai súllyal bír. A firenzei gondolkodó kiindulópontja az ideológia-kritika eszménye, mely kritika pozitív hozadéka a történeti esemény, a történés jól ismert alapvető struktúrája (lásd az első fejezetet!). A történésnek a Machiavelli által a *virtù*² megnyilvánulása retorikai tereként felvázolt struktúrája nem csupán a fennálló-áthagyományozott értékeket, értékrendeket diszkreditálja, hanem pozitív módon körvonalazza a történelemben való cselekvés elméletét,

1 Elemzésem kizárólag Machiavelli *A Fejedelem* című művét tartja szem előtt, hivatkozások az alábbi kiadás szerint: Machiavelli: *A Fejedelem*, ford. Lutter Éva, Budapest, 2001. A továbbiakban *Fejedelem*.

2 A Machiavelli gondolkodásában centrális szerepet játszó *virtù* kifejezést végig az eredeti olasz forma szerint használom. *A Fejedelem* bevett magyar fordításának szövegváltozataiban Lutter Éva több megoldást is használ: *virtus*, *erény*, *tehetség*, *vitészség* (sic!). Bár jól kivethető a fordító azon törekvése, hogy e megoldásaival kerülje a szóisméltéseket, a magyar verzió olvasója számára a 'tehetség' vagy a 'vitészség' terminusai mögött nem feltétlenül sejlenek fel a *virtù*-val asszociált tartalmak. Ez számunkra, a modern olvasó számára problematikus – hogy mit jelentett a 16. században az igen sokrétű jelentéssel bíró 'vitészség' kifejezés, és hogy politikai-etikai-esztétikai konnotációi összefüggésbe hozhatóak-e Machiavelli filozófiájával, nem tárgya a jelen dolgozatnak.

mely cselekvés a történeti determinizmussal szembeni innováció egyedüli esélye. Az olyan történeti tartalmak, mint *szabadság, uralom, hatalom, a hatalom anyagi feltételeiforrásai* stb. a *virtù, szerencse, alkalom, invenció, imitáció, innováció* fogalmi keretei között jelennek meg, mégpedig oly módon, hogy a hatalom megszerzésére és megtartására vonatkozó *retorikai érvelés*³ részeként vagy tartalmaiként instrumentalizálódnak. E retorikai stratégia kivitelezése közben Machiavelli gondolkodása folyton azon veszélynek van kitéve, hogy vajon eredeti intenciójával szöges ellentétben nem esik-e vissza a történelem valamely ahistorikus eszméjéhez vagy valamely ahistorikus axiológiához.

A firenzei gondolkodó aktualitását a történelem metafizikájával kapcsolatban megfogalmazott dilemmái fejezik ki: e dilemmák tisztázása elemi feltétele Machiavelli politikai értelmezéseinek – legalábbis annak kellene lennie. Az érték-metafizikák kritikájaként felfogott ideológia-kritika perspektívájából számos általánosan elfogadott nézet megkérdőjelezhető. A „machiavellista amoralizmus” tézise nem tekinthető a Machiavellit ért vulgáris vád értelme szerint igazoltnak, hanem azon morálkritika motívuma, mely a történelem egyáltalában vett lehetségi feltételeinek biztosításának irányába hat ki. A *Fejedelem* nem a monarchikus hatalom ajánlólevele, hanem a történelem mint olyan szisztematizációja. A mű nem a történeti példák egymáshoz alig kapcsolódó felszínes sorozata a reneszánsz irodalom kissé maníros stílusában, hanem a történelem formális szerkezetének metsző pontosságú retorikai analízise.

Mindezek alapján a tanulmány végén arra teszek kísérletet, hogy Machiavelli gondolatait Nietzsche néhány filozófémájával összevegyem. E rövid komparatív vizsgálat során rákérdezhetünk arra, vajon milyen hasonlóságokat vélhetünk felfedezni abban, ahogy a két botrány-filozófus azzal az önfelzárkózó tendenciával szembenéz, mely az értékek metafizikájára vonatkozó átfogó kritikában kódolva van.

Virtù-occasio-fortuna

Köztudomású, hogy a *Fejedelem* legfontosabb terminusa a *virtù*, melynek legismertebb megfogalmazását Machiavelli fő műve 6. fejezetében adja:

3 A retorika szerepéhez Machiavellinél lásd Eugene Garver: *Machiavelli and the History of Prudence*. University of Wisconsin Press, 1987; valamint Victoria Kahn: *Machiavellian Rhetoric*. Princeton University Press, 1994.

És megvizsgálván életüket [ti. Mózesét, Kúroszét, Romulusét, Thészeuszét – SJ], valamint cselekedeteiket, előtűnik, hogy a szerencse által csak alkalomhoz jutottak, anyaghoz (*materia*), amelyet a nekik tetsző formába önthettek; kellő alkalom nélkül tehetségük (*virtù*) elpusztult volna, míg virtusuk (*virtù*) hiányában hiábavaló lett volna az alkalom.

A firenzei gondolkodó híres sorai a *virtù*nak és a szerencsének az alkalom megragadásában és felkínálásában megmutatkozó egymásra-utaltságát fejezik ki. A *virtù* szigorú értelemben nem más, mint a szerencse által felkínált alkalom megragadása és a szerencse nem más, mint az, ami felkínálja *virtù* által felismert alkalmat. Machiavelli egész gondolkodására nézve alapvető jelentőségű e kölcsönösség: a *virtù* nem csak mintegy mellékesen felismeri a szerencse által felkínált alkalmat, hanem semmi más, mint ezen válaszadó képesség. Nincs olyan értékobjektivitás, mely a mindenkori történeti szituáció körülményeitől függetlenül működne a *virtù* megnyilvánulásakor. Machiavelli kiindulópontja ideológia-kritikai jellegű: a *virtù* bármely ahistorikus – filozófiai-rationális vagy teológiai-transzcendens – megalapozását mint ideológikus fel kell adnunk: a *virtù* jelentéséből száműznünk kell mindazon mozzanatokot, melyeket az alapjelentésében a latin *virtus* vagy a görög *areté* fogalmából eredeztethetően asszociálunk vele. A *virtù* eszméjének negatív, ideológia-kritikai felvezetése mellett pozitív módon csak a fenti *virtù*-alkalom(forma-anyag)-szerencse struktúrában betöltött funkcióként értelmezhető. Ezen értelmezés *formális*, így minden *tartalmi* különösseget kizár magából: a Krisztus-követés keresztény gondolata vagy az antikizáló reneszánsz filozófiai eszményei (humanizmus, sztoikus állhatatosság, platonista filozófiai erény vagy az arisztotelianus közösségi-politikai erények) olyan atemporális axiólogiát feltételeznek, melyek mintegy gyengítik a *virtù* történeti-retorikai funkcióját.

Az érme másik oldalán a szerencse sem úgy adódik, mint egy racionális-objektív történelem járulékos aspektusa, mely a *virtù* számára feltárulkozik. A történelem nem adott a *virtù* és a szerencse egymásra vonatkozó megnyilvánulásaitól eltekintve. A *virtù*-alkalom(forma-anyag)-szerencse struktúra nem pusztán a mindenkori döntés-szituáció egyfajta modellje, hanem maga a történetiség, a történés formális állandója. A *virtù reakciója* egyúttal a történelem *aktív* konstitúciója is.

A történés alapszerkezete további motívumokkal bír: a *virtù* válasza a felkínált alkalomra mindig *imitatív* aktus. Jóllehet a történelem imitatív aktusok sorozataként történő felfogása a reneszánsz gondolkodás alapvető jellegzetessége, a reneszánsz gondolkodók az imitációs láncolat értelmezésekor mindig valami-

féle ahisztórikus *imitandum* felvételére kényszerültek – pontosan követve ebben az ezen eszmét először megfogalmazó Petrarcat.⁴ Első látásra ennek némiképp el-
lentmond a *virtù* megnyilvánulásának másik jellegzetessége: a *virtù* kifejeződése
mindig *innovatív*. A *virtù* innovativitása annak pusztán formális jellegéből ered:
a *virtù* megnyilvánulása a történeti determinizmus ellenében dolgozik, teszi ezt
másfelől úgy, hogy nem valamely merev-statikus, már eleve fennálló értékobj-
ektivitást érvényesít a fennálló determinált-determináló körülmények közepet-
te. A történet harmadik eleme mintegy közvetíti az *imitáció* determinatív és az
innovativitás nem-determinatív jellegét, amennyiben a *virtù* megnyilvánulása a
retorikai *invenció* jegyét viseli magán.

A *Fejedelem* hatodik fejezetében Machiavelli a történelem alapvető szerkeze-
tét, azaz annak retorikai struktúráját vázolja tehát fel. A fejezet végén a látszólag
hangsúlytalan Polybios-hivatkozás, miszerint a szürakuszai Hierón hatalomra
jutása előtt a következőképpen jellemezhető: „semmi sem hiányzott számára
az uralomhoz az uralmon kívül”, „*quod nihil illi deerat ad regnandum praeter
regnum*”⁵, a még meg nem nyilvánult *virtù* formális szélsőpozíciójára mutat rá,
úgy, hogy azt a történelem részeként állítja elénk. Hierón e bármely történeti
tartalmat magába felvenni képes példája a *virtù* társadalom-előtti pozíciójának
exempluma, melyet olvashatunk úgy, mint az újkori szerződés-elméleti modellek
metafizikai irányú természetes állapotának kvázi ellenpéldáját. A tiszta-formális
hatalmi viszonyok e társadalmiasodás előtti vízióját nem vezethetjük le semmiféle
statikus természetes állapotból – különösen nem a reneszánsz *humanitas* vala-
mely dialektikusan már eleve meghatározott fogalmából. „Kezdetben” az ember
és a realitás egymásra utalt pozíciói adottak, amely kezdetben a realitás kizáró-
lag retorikai módon férhető hozzá. Másfelől azonban kizárólag a *virtù* hatalmi
megnyilvánulásaiban konstituálódó realitás az, mely a retorikai *invenció* számá-
ra mint megformálandó anyag felkínálja magát. Az anyag retorikai elrendezése
(*dispositio*) a hatalomra jutás (a hatalom megszerzése) és a megszerzett hatalom
megtartásának témáit állapítja meg. Így „kezdetben” már eleve adottak a ha-
talom innovációjának és stabilizációjának mozzanatai. Ahhoz azonban, hogy a
hatalomra jutást formális szempontból megelőző innovációt és az azt formálisan
követő stabilizációt közelebből szemügyre vehessük, meg kell adnunk az inno-
váció pontosabb struktúráját. Pontosán ezen meta-retorikai struktúra-analízist
szolgálják Machiavelli fent idézett sorai, melyekben a történelem alapszerkezetét

4 Vö. Francesco Petrarca: A kapitóliumi koronázás jelentőségéről és az igazi nemességről,
levél Róberthez, Szicília királyához (1341. ápr. 21.). In: Petrarca: *Levelei – Szemelvények
Petrarca leveleiből*, ford. Kardos Tibor, Budapest, 1962, 102-106.

5 Polybios VII, 8.

a *virtù*-alkalom(forma-anyag)-szerencse formális modellje által vélte felmutathatónak.

Tekintsük át újra immár az innováció-imitáció-invenció fogalmi hármásának segítségével a *virtù*-alkalom(forma-anyag)-szerencse kölcsönösen egymást feltételező pozícióit! Az uralomra jutás, mint a *virtù* megnyilvánulása, bizonyos forma belevezetése egy alapul szolgáló anyagba. E formaadás csak úgy lehetséges, ha feltételeként adott az alkalom, mely azonban csak akkor adott, ha megjelenhet: az alkalom a maga részéről a *virtù* jelenlétét feltételezi. Nem lehetséges *virtù* alkalom nélkül és ugyanígy alkalom sem lehet adva *virtù* nélkül. Ezen kölcsönös feltételezettség egyik oldalán a szerencse felkínálja az alkalmat, melynek belső szerkezetét jellemzi Machiavelli az alapul szolgáló anyag megformálásaként. E formaadás *imitáció*. A másik oldalon a *virtù* úgy lép fel, mint az imitációt lehetővé tevő alkalom *invenciója*. A *virtù* és az alkalom kölcsönös feltételezettségének tételét tehát másként így is megfogalmazhatjuk: az *imitáció* lehetősége nélkül nem adott semmiféle *invenció* és az *invenció* nélkül nem adott az *imitáció* semmiféle lehetősége. Mózes, Romulus és Kürosz példáján keresztül tételünk további kiegészítést nyer: az imitáció lehetősége mindig determinált, olyan lehetőség, mely alá van vetve a szükségszerűségnek (*neccessità*). Invenció nélkül tehát nem beszélhetünk az imitáció semmiféle *determinált lehetőségéről*.

Gondolatmenetünket két konklúzióban összegezhetjük. Először: ha a történet káosza kizárólag retorikai eszközökkel rendezhető, azaz ha a valóság rendje a retorikai invenció folyamánya, akkor az invenció által elrendezett valóság teljes mértékben determinált. A valóság retorikai értelmezése mélyen behatol a kozmológiai determináltságba és így megvan a maga relevanciája a ciklikus világperiódusok Machiavelli által vallott metafizikai feltételének témájára nézvést is. Másodsor: az *innovációnak* ezen determinizmusból kell kiindulnia. A *nóvum*, az *új* így oly módon adódik, mint a káosz feletti rend, mint az áthagyományozott rendezetlenséggel szembeni determináció. Ennélfogva az innováció és az új rend bevezetésével járó, Machiavelli által folyton hangsúlyozott veszélyek és nehézségek csak akkor válnak láthatóvá, ha a szerencsét feltételező alkalom és a determinált imitáció egymásra vonatkoztatva lépnek fel. A társadalmiasodás keretei között jelentkező – Machiavelli felfogása szerint kiküszöbölendő – veszélyek az alattvalók oldalán a hatalomra jutó *virtùjára* irányuló irigység genezisében érhetőek tetten. A társadalom már eleve hatalmi viszonyok által konstituálódik: a *virtù* és megnyilvánulásának formális struktúráját alkotó elemek adják meg azon történeti princípiumokat, melyekhez a társadalom előtti „állapotból” a társadalmi „állapotba” történő átmenet igazodik – ezek, és nem a társadalmi szerződés valamely elmélete.

Agathoklész: a tiszta erőszak és az értékek metafizikája

A *Fejedelem* 8. fejezete „Azokról, akik gyalázat árán jutottak hatalomra” címet viseli. A fejezet a történeti sikeresség azon típusának jellemzését tartja szem előtt, mely sikeresség nélkülözi a szerencse mozzanatát. A szerencse nélküli sikeresség gondolata nyilvánvalóan döntő jelentőségű a Machiavelli által a 6. fejezetben előadottakra nézvést, ugyanis felveti a történelem alakításának a *virtù*-alkalom-szerencse struktúráján kívül eső lehetőségét.

A szerencse nélküli sikeresség formális leírásának funkciója tehát az, hogy az *erőszakot* úgy tárgyalja, mint az uralomra jutásnak és a hatalom stabilizációjának eszközt. A tárgyalandó anyag retorikai diszpozíciója arra irányul, hogy alternatívát nyújtson a *virtù* és a *fortuna* struktúrális elemei által biztosított hatalomra jutással szemben. A szerencse nélküli eredményesség formális pozíciójának exemplumai a szicíliai Agathoklész (Kr. e. 361-289) és Oliverotto da Fermo (1475-1502).

Machiavelli mindenekelőtt Cesare Borgia és Agathoklész közötti különbségre helyezi a hangsúlyt. Miután a 6. fejezetben bevezette a *virtù*-alkalom-szerencse alapkategóriát a történelem formális szerkezetére vonatkozóan, a 7. fejezetben színpadra lép Cesare Borgia, Machiavelli főhőse a *Fejedelemben*. A 8. fejezet Agathoklésze azonban rögtön a legnagyobb kihívással szembesíti a mű főhősét: Agathoklész hatalomra jutása Borgia eszményének nyílt antitézise. A két exemplum a hatalom *szerencse általi és szerencsét nélkülöző* gyakorlásának formális pozícióit instanciálja. A retorikai diszpozíció itt finom distanciákkal él: miközben Borgia esetében a hatalom megszerzésének *előtt-jének és után-jának* további megkülönböztetése kerül bevezetésre⁶, addig Agathoklész témájának tárgyalása ezen megkülönböztetés nélkül is végigvihető. A két példa egymás ellenében kijátszott mozzanatait, vagyis hogy Agathoklész *szerencse* nélkül gyakorolt hatalma sikeres volt, mialatt Borgiának a hatalom megtartásában működtetett *virtù*-jának végül is el kellett buknia, teszik különösen alkalmassá az antik zsarnok példáját az erőszak formális analízisére.

Fontos előre leszögeznünk, hogy a hatalom szerencse nélküli megszerzése és gyakorlása nem pusztán járulékos eleme az Agathoklész-példának. Minden, ami az Agathoklész-jelenség kapcsán megállapítható, az kétség kívül a szerencse-alkalom-*virtù* struktúra figyelembevétele nélkül megtehető. A fejezet végén megfo-

⁶ Borgia passzív módon örökölte hatalmát, ám messzemenő innovativitással tartotta azt meg: tragikus bukásának okát Machiavelli érezhetően abban jelöli meg, hogy a hatalom megszerzése nélkülözötte az innovatív *virtù*-t.

galmazott apória a tiszta erőszaknak a békés illetőleg háborús állapotokat is szem előtt tartó erőszak-alkalmazásokkal szembeni sikerességét illetően⁷ egy további apóriára utal, mely a kegyetlenség „jó vagy rossz alkalmazása” között áll fenn.

Azt hiszem, ez a jól vagy rosszul alkalmazott kegyetlenségtől függ. Jól alkalmazott kegyetlenségnek nevezzük azt – ha rosszról egyáltalában jót mondani lehet –, amire hirtelen, a körülmények kényszerítésére kerül sor, s amit nem kitartóan alkalmaznak, idővel pedig a lehető legnagyobb mértékben az alattvalók érdekeire fordítják. Rosszul alkalmazott pedig az, amit eleinte alig veszünk észre, s idővel ahelyett, hogy megszűnnék, erősödik.⁸

A Machiavelli által itt bevezetett differencia jól ismert: a szükségszerűen, és az alattvalók érdekében álló, azok politikai hatékonyságának növelése érdekében rövid ideig alkalmazott erőszak „jól alkalmazott kegyetlenség”. A „rosszul alkalmazott kegyetlenség” ezzel szemben tipikusan kis mértékű erőszakkal veszi kezdetét, mértéke az idő során egyre növekszik, majd soha nem ér véget és így nem szolgálja az alattvalók érdekét. Agathoklész példája kétségkívül a „jól alkalmazott kegyetlenség” exempluma.

A Cesare Borgia és Agathoklész közötti különbség tehát nem abban áll, hogy Borgia azért rendelkezett volna *virtù*val, mert jól alkalmazta az erőszakot, és hogy Agathoklész épp azért nem rendelkezett *virtù*val, mert rosszul alkalmazta azt. Nem: Agathoklész *jól* alkalmazta az erőszakot. Machiavelli e sorai könyörtelen következetességgel mutatnak rá arra, hogy a történeti példák ellenére – sőt Machiavelli szemében kizárólagosan a történeti exemplumok helyes kezelése biztosíthatja ezt – a „jó” és a „rossz” erőszakra irányuló kérdés feltehető pusztán formális kérdésként, mely nem igényli és nem előfeltételezi a *virtù* előzetes tematizálását. Az erőszak ezen, bármely tartalmi meghatározottsággal szemben indifferens formális önállósága a „jó” és „rossz” értékfogalmainak relativitásának problémáját implikálja. Machiavelli válasza a látszólag hangsúlytalan közbevetett kérdésre (ha rosszról egyáltalában jót mondani lehet – „*se del male è licito dire bene*”) affirmatív. Megengedhető, hogy a rosszról azt állítsuk, hogy jó, amennyiben témánk retorikai diszpozíciója amellet szól, hogy a „jó” és a „rossz” értékeit még csak nem is a *virtù* analíziséből kell levezetnünk. Az már az olasz gondolkodó ideológia-kritikai kiindulópontjai alapján eddig is világos volt, hogy a jó-rossz

7 *Fejedelem* 47.: „Furcsának tűnhetik egyesek előtt, hogy Agathocles és a hozzá hasonló, oly sok árulás és kegyetlenség elkövetése után hazájukban még sokáig biztonságban élhettek, külső ellenségekkel szemben megvédehették magukat, s polgártársaik sohasem esküdtek össze ellenük; míg mások kegyetlenséggel még békeidőben sem tudták megtartani országokat, nemhogy háborúban.”

8 *Fejedelem* 47.

értékek megállapítása nem követheti a Machiavelli által utópikusnak tekintett axiológiák valamelyikét. Ám mindeddig érintetlenül maradt az a kérdés, vajon a *virtù* ideológia-kritikai aspektusainak tisztázása után leszünk-e először abban a helyzetben, hogy a jó és a rossz általános értékproblémáját tisztázzuk.

Talán már a *virtù* fenti koncepciója is relativizálja a morális értékeket – hol is lehetne lokalizálnunk az eredeti „jó”-t és „rossz”-at a hozzáférhető realitás mindenkori retorikai struktúrájától függetlenül és mintegy azon kívül? Azonban azon túl, hogy a *virtù* a morális alapértékek semmiféle történet-feletti megalapozásához nem járul hozzá, és az ilyeneket utópikus ideológiákként leplezi le, a 8. fejezetben ezen alapértékek úgy válnak a tárgyalás témájává, hogy relatív mivoltuk felmutatása *még csak nem is a virtù perspektívájából történik meg*. Az erőszak alkalmazható „jó” módon tisztán formális szempontból. A *virtù* nem állít fel semmiféle kritériumot a „jó” és a „rossz” számára: a *virtù* formális struktúrájából pusztán csak értékekkel szembeni indifferenciája következik. A „jó” és a „rossz” a *virtù* által még nem rendezett kaotikus történés pillanatai.

Jog és félelem – A polgári egyeduralomról

Az alkalom – a *virtù*-ra vonatkozó kölcsönös feltételezettségében – valamely anyag megformálásának determinált lehetőségeként adódik: a 9. fejezet témája a megformálandó *anyag*, mégpedig a *virtù-occasione (forma-materia)-fortuna* struktúra formális elemeként. A fejezet témája tehát ismétcsak nem a *virtù* „an sich”, hanem a történés struktúrájának elemét képező alkalomban megjelenő anyag. A retorikai diszpozíció az egyeduralom-*libertà*-anarchia hármasságára osztja fel a témát. Némiképp meglepő módon sem a *libertà*, sem az anarchia nem kerül tüzetesebb vizsgálata alá a nép mint a retorikai hatalom-gyakorlás anyagának analízise során. A *Fejedelem* egészét tekintve az anarchia gondolata implicit módon a 9. fejezetben is jelen van, ám itt is csak outsider szerepkörben.

Az anarchia gondolatának implicit jelenléte a szövegben némiképp parallel a „rosz-szul alkalmazott kegyetlenség” tárgyalásával a 8. fejezetben. Az anarchiával ellentétben a *libertà* eszméjéről egyáltalán nem esik szó a 9. fejezetben – Machiavelli e szakaszban nem beszél semmiféle „*città consueta a vivere libera*”⁹-ról és teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a máshol oly hangsúlyos republikánus szabadság-eszmét. Ennek oka elsősorban nem az, hogy a *Fejedelem* valamiféle kezdőknek szóló „Bevezetés az egyeduralomtanba” című kézikönyv

⁹ *Fejedelem* 27.

volna, melyben az alattvalók szabadsága csak mellékes témaként merülhetne fel. Machiavellinek a republikánus szabadságeszméről való hallgatása e helyütt retorikai célkitűzéséből fakad. A fejezet célja az *occasioné*-ban megmutatkozó anyag mint olyan bemutatása – a formális nézőpont elveszne, amennyiben a hatalom megnyilvánulásának *anyaga* a republikánus polgárság vagy bármilyen formájú egyeduralom (zsarnokság, stb.) alattvalóinak opcióira specifikálódna.

Formális szempontból tehát ezen anyagnak még semmi köze a szabadság irányában meg-nyilvánuló, a felejtés és az emlékezés jelenségeivel asszociált republikánus szabadsághoz.¹⁰ Az 5. fejezet *la memoria della antiqua libertà*-ja, a régi szabadság emléke¹¹ helyett a 9. fejezetben az *astuzia fortunata*, a szerencsével párosult ravaszság¹² hangsúlyos. A *virtù* zárójelezése azáltal, hogy helyébe a szintén a szerencsével összekapcsolt ravaszság lép, pontosan kifejezi Machiavelli formális nézőpontját. A vizsgálandó témát, azaz a hatalom-megnyilvánulás anyagát kiragadjuk a *virtù-occasione (forma-materia)-fortuna* szerkezetből, és az ezen kívülre pozícionált *astuzia* viszonylatában vizsgáljuk – ennek eredményeképp felvázolhatjuk a *virtù* hatalomgyakorlása alá vetett anyag formális szerkezetét. Jóllehet a három részre oszló diszpozícióban csak az egyeduralom (a polgári egyeduralom) kerül tárgyalásra, az analízis általában a hatalom forrásaira vonatkozik. Ennek megfelelően „a [polgári] egyeduralom szülője a nép [populo] vagy az előkelők [grandi]”¹³. Machiavelli további témafelosztásának ismertetése helyett nézzük meg, vajon mit képes a hatalom e két forása teljesíteni!

Az alapvonatkozás: az előkelők „uralkodni szeretnének, és felülkerekedni a népen”; „a nép nem akarja, hogy az előkelők elnyomják”. E két alaptípus sajátos aszimmetriát hordoz:

Egyébiránt nem lehet a többiek sérelme (*iniuria*) nélkül becsülettel (*con onestà*) eleget tenni az előkelőknek, de a népnek igen; mert a nép céljait szolgálni becsületesebb, mint az előkelőkét, az utóbbiak ugyanis az elnyomást akarják, a nép pedig az elnyomás ellen küzd.¹⁴

Mínta Nietzsche hallanánk morális fogalmaink genealógiájáról: a *grandi* és a *populo* a *Vornehmlichkeiten* és a *Sklaven* alaptípusaival parallel módon adják

10 Lásd a *Fejedelem* 5. fejezetét!

11 *Fejedelem* 27.

12 *Fejedelem* 49.

13 *Fejedelem* 49.

14 *Fejedelem* 50.

meg a történelem azon vonatkoztatási pontjait, melyekhez a *honestas* és az *iniuria* fogalmainak természettörténete mint önnön lehetőségi feltételeihez igazodik. *Iniuria*: az előkelők hatalmi megnyilvánulásai nem mások, mint a népet ért jogsérelmek, míg a nép saját tevékenységét az önnön természetéből fakadó *honestas* klasszikus erkölcsi-jogi kategóriájához rendeli. A jog és a nép jogérzékének ezen mintegy nietzschei értelemben vett genealogikus származtatása bizonyos implikációkkal bír a polgári egyeduralom mindkét fent említett válfajára nézvést. Ha a polgári egyeduralmódó a nép kedvezésének köszönhetően került uralomra, akkor nem kell attól tartania, hogy a nép elpártol tőle.

A nép támogatja ezen uralkodót, mégpedig jogérzékéből kifolyólag. Ám a nép ezen jogkövetésének valódi oka az, hogy a polgári uralkodó a nép kedvezése révén jutott hatalomra, és nem fordítva: nincs semmiféle jogilag rögzített kötelezettség, melyet szem előtt tartott a nép akkor, amikor őt hatalomhoz segítette. A nép támogatta a polgári egyeduralmódót – és a nép csak azután hivatkozott jogra, miután az megszerezte a hatalmat, hogy képes legyen az előkelők és azok hatalmi ambícióját továbbra is – a polgári egyeduralom hatalomra segítése után is – ellensúlyozni. Az előkelők ezen eredendő hatalmi fölénye ellenében ható kompenzáció eredménye a félelem-érzet kiiktatása, azon érzés, mely az egyeduralomra emelkedett polgár eredeti pszichológiai jellemzője. A nép e célból saját jogi állandóságára hivatkozik: az előkelőknek a hatalomból való eltávolítása jogszerű – ki akarná ezzel szemben a népet eltávolítani, méghozzá a jog ellenében?

Machiavelli a téma további precíz diszpozícióit vezeti be a *nép* kedvezéséből hatalomra jutott *polgári* egyeduralmódónak az *előkelőkre* vonatkozó viszonyát illetően. Az uralkodónak behódoló előkelőkkel szemben tiszteletet (*onore*) és szeretetet kell tanúsítania. A *Fejedelem* mellett magukat el nem kötelező előkelőkkel szembeni reakció ismét kétféle. Azok, akik kicsinyhitűek avagy „lelkük természetes gyöngésége” miatt ilyenek, veszélytelenek. Ám azoktól, akik ambícióiktól vezettetve nem állnak mellé, azoktól jobban kell *félnie*, mintha nyílt ellenségei lennének.

A diszpozíció másik oldalán, nevezetesen az előkelők által hatalomra segített polgári egyeduralmódó esetében csak egy meglehetősen szerény előny jelentkezik. Ha az előkelők jóvoltából hatalomra jutó uralkodó kedvez a népnek, akkor gyorsabban megszerzi a nép bizalmát, mert tőle hatalomra jutása körülményeinek tudatában csak rosszat vár a nép. Itt a nép ismétcsak nem amiatt nyilvánítja ki a polgári egyeduralmódó elismerését, mert ezen uralkodó jogkövető módon gyakorolja hatalmát, hanem azért, mert a jog által a nép eredeti hatalmi igényét (pontosabban: az előkelők hatalmi igényével szembeni reaktív kompenzációt)

támogatja. A nép támogatása nélkül az előkelők jóvoltából hatalomra jutó uralkodónak semmi esélye nincs arra, hogy megtartsa hatalmát.

A 9. fejezet analízise tehát az *occasioné*-ban fellépő megformálandó anyag jogi-kontraktualista jellegét tárja fel. A virtuóz hatalomra jutás innovatív formaadása kontraktualista hivatkozásokkal találja magát szembe a hatalmi megnyilvánulása alapjául szolgáló anyagban. A jogra történő e szenvedélyes hivatkozások mélyen a nép hatalmi ambícióiban gyökereznek. A nép jogérzéke mélyén a nép reaktív hatalmi érdekei húzódnak meg.

Vornehmlichkeiten és virtù – Machiavelli modernitása

Machiavelli gondolkodása állandóan két véglet között mozog. Ha elfogadjuk – és az olasz filozófus szövegeinek olvasásakor ez elsődleges intenciónak számít –, hogy az általa körvonalazott politikai cselekvés-elmélet történelemfilozófiai kiindulópontja az egy holisztikus értékkritika, akkor felmerül a kérdés, vajon nem merül-e fel az ideológiakritikai distancia lehetősége azon pozitív javaslatra vonatkozóan is, melyet Machiavelli a történelem standard vonatkoztatási pontjaival kapcsolatban fejt ki. Másként megfogalmazva: mi biztosítja azt, hogy a történelem alapvető retorikai struktúrájának állandói nem instrumentalizálhatóak egy retorikai érvelés intenciói mentén? Vajon nem épp az a dilemma a legfontosabb filozófiai tanulság Machiavelli esetében, hogy 1) vagy kitartunk amellett, hogy a *virtù*-alkalom-szerencse struktúra a történelem egyáltalában vett lehetőségi feltételeként a történelem új metafizikájához vezet; vagy 2) tagadjuk, hogy Machiavelli mintegy „visszaesne” az általa elkerülendőnek vélt kompromittált történetmetafizikák álláspontjára, ám ezzel együtt fel kell adnunk pozitív javaslatainak általános érvényét, minthogy azok sem állják ki az épp Machiavelli által felállított ideológia-kritikai kritériumokat? Dilemmánk ez utóbbi ága egybecseng Leo Strauss olvasatával: a *Fejedelem* szövegének legfőbb tanulsága nem más, mint az a performatív aktus, ahogy Machiavelli kierőszakolja olvasójától annak belátását, hogy műve tartalma áldozatul esik egy retorikai stratégia oltárán, mely kizárólag a *'reading between the lines'*¹⁵ nem propozicionális tartalmakra koncentráló módszerével férhető hozzá. Így nem a történelem retorikai struktúrájának állandósága, hanem a szöveg hatásmechanizmusának relativitása válik hangsúlyossá – mindez messzemenően összhangban Machiavelli szerzői intenciójával.

15 E módszer klasszikus megfogalmazása Machiavelli filozófiájára vonatkozóan: Leo Strauss: *Thoughts on Machiavelli*. Chicago, 1958.

E dilemma eldöntésénél sokkal fontosabb számunkra, hogy maga a dilemma ilyen módon felvethető Machiavellinél. E dilemma megfogalmazhatósága az olasz gondolkodó filozófiájának modern jellegére mutat rá, az értékek metafizikájára vonatkozó kritika metafizikai előfeltételezettségének e kérdése ugyanis messzemenően párhuzamos azzal problémakörrel, mellyel a kései Nietzsche találja magát szembe akkor, amikor felvázolja a morálgenealógia eszméjét.¹⁶

Közismert, hogy Nietzsche az európai moralitás objektívált formájú és szubjektíve bevészt intézmenyeinek leleplezése céljából az ezen moralitás által hivatkozott transzcendens-metafizikai értékalapozások kritikáját nyújtja. E kritika ugyanúgy vonatkozik a Platónnal induló filozófiai tradícióra, a kereszténység aszkétikus moráljára, mint ahogy az értékek racionális megalapozására törekvő felvilágosodásra vagy a kortárs naiv genealógia képviselőire, akik egy utilitarista etikát alapoznak az értékek egyfajta evolúciós természettörténetére. Úgy tűnik azonban, hogy az európai moralitás tradíciójával szemben gyakorolt e radikális kritika közben Nietzsche bizonyos standard vonatkoztatási pontokat vesz fel a történelem egyáltalában vett hozzáférhetőségének biztosítása érdekében: ezek az aktív előkelőség (*Vornehmlichkeit*) és a reaktív rabszolgá (*Sklaven*) mozzanatai.

Ha elfogadjuk Paul de Man tézisé¹⁷, miszerint Nietzsche metafizika-kritikájának kulcsa a trópusok retorikai elméletében rejlik¹⁸, akkor felmerül a kérdés, vajon az aktív-reaktív történeti tényezői nem pusztán retorikai trópusok-e. Vajon mi akadályozza annak, hogy az eredendő előkelő esztétikai hatalom-megnyilvánulás

16 Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. In: *Kritische Studienausgabe* hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Neuausgabe Berlin/New York, 1999, Bd. 5, 245-412. A továbbiakban GM, illetve KSA.

17 Paul de Man: A trópusok retorikája (Nietzsche). In: *Az olvasás allegóriái*, ford. Fogarasi György, Budapest, 2006, 124-141, ott 131. A nietzsche-i filozófia retorikai aspektusainak tárgyalásához alapvető fontosságú az alábbi filológiai jellegű tanulmány: *Anthonie Meijers - Martin Stingelin*: Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: Die Sprache als Kunst (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in 'Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne'. In: *Nietzsche Studien*, 17, 1988, 350-368.; Vö. Stephan Kreiser: Über Wahrheit und Klarheit: Aspekte des Rhetorischen in 'Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne'. In: *Nietzsche Studien*, 23, 1994, 65-78. Vö. Peter Gasser: *Rhetorische Philosophie - Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches «Also sprach Zarathustra»*, Bern, 1993.

18 De Mannál ez természetesen a történelem nietzschei sztenderdjeinek transzcendentálfilozófiai megközelítésével való szembenállást jelenti, vagyis azon felfogás ellenében hangoztatott opozíciót, miszerint Nietzsche az aktív-reaktív ellentétet – Kantra vonatkozó minden polémiája ellenére – a történelem *lehetőségi feltételeinek* állítja be.

és a rabszolga-attitűd történeti konstansait egy retorikai érvelés perspektívájából relativizáljuk?

Nietzsche plasztikusan érzékelteti az innovatív előkelőség és a reaktív rabszolga-attitűd egymásba fonódó pozícióit, az innovativitás ugyanúgy sajátja az előkelő formaadásának és -teremtésének, mint ahogy a gyengék reaktív teoretikumainak az esztétikai innováció belső struktúrájában.¹⁹ A két történeti konstans egymásbefonódásának legerősebb stílusban megírt jellemzése az előkelő önmagán elkövetett innovatív erőszaktételének témájában valósul meg. Az eredendő művészi ön-erőszaktétel e végső instanciájában, a történelem és egyáltalában a létezés mint hatalommegnyilvánulások egymásrahatásának legeredendőbb értelmezési terében megőrződnek a genealogikus alappozíciók. Nietzsche ezen alappozíciókat a megformálandó, a megvetendő „nehézkés, ellenálló elszenvedő anyag” és a kritizáló, hatalom-megnyilvánító, a beégető formaadás irányaiként orientálja. E két tendencia egymásra vonatkoztatása azonban „az önmagában akaratlagosan meghasonlott lélek szörnyű-gyönyörteli munkájában”²⁰ nem semmisíti meg őket. A lélek önmagán tett erőszaka egyfelől önmaga elvesztése, önmaga megtagadása és önmaga feláldozása, ám másfelől éppígy az ezek felett érzett-észlelt gyönyör is. A hatalom megnyilvánulásának ezen alapvető struktúrája megy végbe a moralitás és a civilizált intézmények történetében. Ahogy Nietzsche már műve elején (GM I,2) rögzíti az előkelő-gyenge értékellentétpárt és a pátosz közöttük fennálló distanciáját (Pathos der Distanz), úgy később ezen alapvető diszpozíció eredendő értelmezését a „*mit selbst willig-gespalteten Seele*” (GM II,18) koncepciójában hajtja végre. Ha az „előkelő” és a „gyenge” kifejezései pusztá metaforák volnának, akkor az axiológia e végső instanciájában semmiféle rend nem állhatna fenn. A végsősoron aktívként beállított rossz lelkiismeret minden önmegsemmisítő konzekvenciája ellenére bizonyos tendenciák stabilak és érintetlenek maradnak a kései Nietzschénél. Az innovatív módon értelmező előkelő lélek²¹ hatalom-megnyilvánulásának mégiscsak van valamiféle alapulszolgálója, minden ontológiai tárgykonstitúciója ellenére mégiscsak adódik számára valami már eleve szemben-álló. Még ha ezen szembenálló mint önmaga lép is fel – ahogy arról a GM II, 18 tanúskodik –, a genealogikus alaptendenciák mégsem számolják fel önmagukat.

Ezzel azonban nem azt állítjuk, hogy értékmentes, egy objektív ismeretelemélet keretein belül tisztázható hozzáférésünk volna a realitáshoz. A

19 A következő gondolatmenet a GM II, 18 szakaszának értelmezésére tesz kísérletet.

20 GM II, 18, KSA 5, 326.: „entsetzlich-lustvolle Arbeit einer mit selbst willig-gespalteten Seele”.

21 Vö. GM II, 12, KSA 5, 313-316.

realitáshoz való hozzáférésünk mindvégig retorikai-esztétikai jellegű marad. Ám retorikaiként mégiscsak valamihez való hozzáférés, ám mint hozzáférés, csak is retorikai. Az a tény, hogy az ismeretelmélet eredendő retorizált mivoltának elfelejtése az igazság érzésének a testbe való mnemotechnikai beleégetéséhez²² vezet – azaz, hogy e folyamat az eredendő nem-morális hazugság tudattalanná válását mutatja –, nem jelenti azt, hogy az interpretatív hatalom-megnyilvánulás retorikai nyelvének ne volna valamiféle rendje. Jóllehet azon kötelezettség érzése, hogy a dolgokat szilárd jelentésekkel ruházzuk fel, nyitotta meg az utat a morális köteletség tudattalan-hazug érzéséhez, a nyelvi kötelezettség ezen érzésének zárójelezése nem érvényteleníti a retorikai beszédmód lehetőségét.

Az esztétikai-művészi ön-erőszak tétel bizonyos értelemben hazugság: a hatalom megnyilvánulásaként az erőszakot elszenvető Én egy voluntarista tapasztalat-konstitúcióban adódó tárgy, Nietzsche kifejezésével élve maga is egy „irgendwie Zu-Stande-Kommenes”²³. Másfelől az értelmezés mindig rendelkezik egyfajta művészi-retorikai stratégiával: az „irgendwie Zu-Stande-Kommenes”-t az innovatív értelemadás által fedezi fel (a retorika nyelvén: *inventálja*). A dekadens moráltörténet felvilágosító-emancipatív invenciójának oly hatásos relativizáló potenciálja Nietzschénél nem zárja ki a retorikai nyelvhasználat standard mozzanatainak érvényességét. Épp ellenkezőleg: ezen invenciónak pontosan az abban rejülő immanens innovativitásra van szüksége destruktív célkitűzéseinek megvalósításához. *Az értékítéletek dekadenciájára gyakorolt genealogikus kritika lehetőségi feltétele a történelem retorikai topológiája.*

Az „előkelő” és a „gyenge” elsősorban nem a jelentésátvitel önmegsemmisítő folyamatának önmagukat is felszámoló *trópusai*,²⁴ hanem olyan retorikai *toposzok*,²⁵ melyek alapján először válik láthatóvá az ön-erőszak tétel és az önmagára

22 Vö. GM II, 3, KSA 5, 295.

23 Vö. GM II, 12, KSA 5, 313.

24 Ezért nem érthetünk egyet Paul de Man véleményével, aki szerint a „Vornehmlichkeit” szociológiai kategória, nagyjából a „happy few” jelentésének megfelelően, így jelentése legalábbis relatív, de leginkább komolyan nem vehető demagóg kifejezés: „Gyakran olyan pragmatikus és demagóg érték-szembeállításokkal dolgozik, mint a gyengeség és az erő, a betegség és az egészség, a csorda és a ’boldog kevesek’ [’happy few’]; e fogalmak értékelése azonban annyira önkényes, hogy nehéz komolyan venni őket.” Paul de Man: A meggyőzés retorikája (Nietzsche). In: *Az olvasás allegóriái*, ford. Fogarasi György, Budapest, 2006, 142-156, ott 142. A nietzschei genealógia-koncepció fikcionalitásához (*the phenomenological fiction of resentment*): Bernard Williams: *Naturalism and Genealogy*. In: *Morality, Reflection, and Ideology*, ed. by Edward Harcourt, Oxford, 2000, 148-161.

25 A nietzschei szociál-típusok retorikai jellegű karakterekként való felfogásához vö. Martin Saar: *Genealogie als Kritik – Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und*

irányuló tagadás retorikai episztemológiája.²⁶ Az a kvázi transzcendentálfilozófiai belátás, hogy a történes (*Geschehen*) struktúrája teljes mértékben indiszkurzív-voluntarista, feltételezi az „előkelő-gyenge” retorikai toposzai tartalmának bizonyos rögzítettségét. Ezzel együtt ennek megfordítása érvénytelen: az „*irgendwie Zu-Stande-Gekommenen*” indiszkurzivitása nem képes az „előkelő-gyenge” genealógiai toposzainak hatályon kívül helyezésére.

Machiavelli azon dilemmája, hogy vajon a *virtù* ideológia-kritikai potenciálja nem vezet-e teljes relativizmushoz, erős párhuzamokat mutat az „előkelő-gyenge” genealógiai toposzainak perspektivizálhatóságára vonatkozó nietzschei problémával. A történeti tapasztalat tárgykonstitúciója mindkettejünkél zárójellel mindenféle történet-feletti értékshivakozást, ám mindkettejünkél felfigyelhetünk arra is, hogy e tárgykonstitúció mégis rendelkezik valamiféle tovább már nem relativizálható perspektívával. E perspektíva a történeti tárgykonstitúció, mint hatalom-megnyilvánulás eredendően retorikai jellegéből fakad. Eltekintve a két filozófus gondolkodásában jelentkező további párhuzamok (determinizmus, örök visszatérés-ciklikus történeteszemlélet, antikvitás-kép, stb.) tárgyalásától, immár kísérletet tehetünk egy meglehetősen provokatív kérdés feltevésére: vajon mit teljesít az európai modernitás Machiavelli és Nietzsche között? Másként fogalmazva: miben áll a felvilágosodás azon hozadéka – főként a társadalom-, történelem- és értékkritika területén, amivel Nietzsche *már* szembetalálja magát a moralitásra gyakorolt holisztikus kritikája esetén, ám Machiavelli *még nem*? Ha a fentiekben tárgyalt párhuzamok csak részben is helytállóak – azaz a relativizmus dilemmáját hasonlóképpen veti fel a korai és a kései modernitás e két kimagasló botrány-filozófusa –, akkor válaszunk e kérdésre abból fog kiindulni, hogy a felvilágosodás e hozadéka nem túl széles terjedelmű. Ám még egyszer hangsúlyoznunk kell: e válasznál sokkal fontosabb az, hogy Machiavelli történet-filozófiai dilemmái mintegy modellezhetőek Nietzsche filozófiájának problémafelvetéseiben. A dilemmák e párhuzamossága avatja Machiavellit kortársunkká.²⁷

Foucault. Frankfurt am Main, 2007, 130-142.

26 Ezzel összhangban érvel David Owen is a genealogikus érték-ellentétek fikcionalitása ellen: „[...] how explanation in terms of a fictional story can be explanation at all?” David Owen: *Nietzsche's Genealogy of Morality*. Stocksfield, 2007, 139.

27 Különösen szembeötlő e Machiavelli modernitásának hangsúlyozása az amerikai szakirodalomban, vö. Diego Vacano: *The Art of Power. Machiavelli, Nietzsche and the Making of Aesthetic Political Theory*. Lanham/New York/Toronto/Plymouth, 2007. Dombowsky, Don: *Nietzsche's Machiavellian Politics*. Houndmills, 2004. Régebbi tanulmányok a párhuzamra, különös tekintettel a politikum szűkebb problémájára: Geoff Waite: *Zarathustra or the Modern Prince: The Problem of Nietzschean Political Philosophy*. In: *Nietzsche heute*, Stuttgart, 1988, 227-250. Stell, Hans-Dieter: *Machiavelli und Nietzsche – eine strukturelle Gegenüberstellung ihrer Philosophie und ihrer Politik*. München, 1987.

Varia

Marosán Bence:

A végtelenség vágya

A vágy dialektikus szerkezete *A szellem fenomenológiájában*

Előzetes megjegyzés

A jelen tanulmány központi témáját a vágy hegeli fogalma képezi. Elemzéseim során néha elszakadok maguktól, a konkrét szöveghelyektől, hogy megpróbáljak a vágy problémájával kapcsolatban önmagukban megálló filozófiai belátásokhoz jutni. Saját filozófiai pozíciómat illetően a (husserli-heideggeri) fenomenológiához állok közel, de úgy gondolom, hogy maguknál, a klasszikus német idealizmus szerzőinél is alapvető fenomenológiai belátások fogalmazódtak meg. Aki egy ilyen külső pozícióból közelít ezekhez a szerzőkhöz óhatatlanul magára vonja azt a kritikát, mely szerint ezektől a gondolkodóktól lényegileg idegen olvasatot próbál meg rájuk kényszeríteni. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy nem létezik pozíció-független olvasat; mindenki, aki filozófiai szöveget olvas, valamilyen meghatározott pozícióból közelít feléjük.

Amellett tehát, hogy egy fenomenológiai pozíciót próbálok meg érvényesíteni, nem szeretném megfosztani a vizsgált szövegeket sem önállóságuktól, hanem megpróbálom engedni, hogy a saját hangjukon szóljanak hozzánk. Ezzel együtt meggyőződésem, hogy a fenomenológia és a klasszikus német idealizmus között nincs akkora szemléletbeli távolság, mint azt általában feltételezik, hanem a fenomenológiában éppenséggel erőteljesebb, kifejezettebb formában jutottak érvényre a német idealizmus egyes filozófiai eredményei. Alább, mindenképp a hegeli szövegekre támaszkodva, a korszak, és konkrétan Hegel néhány, általam lényegesnek tartott filozófiai belátását próbálom meg kifejezésre juttatni.

Bevezetés

A transzcendencia

A transzcendencia őسادottság. Bár az ember eleve „ott” van a dolgoknál, azonban ez az „ott” az ember mindenkori „itt”-jével áll szemben. A transzcendencia az embert a dolgoktól elválasztó *térre* utal: arra a távolságra, amely egyfelől ösz-