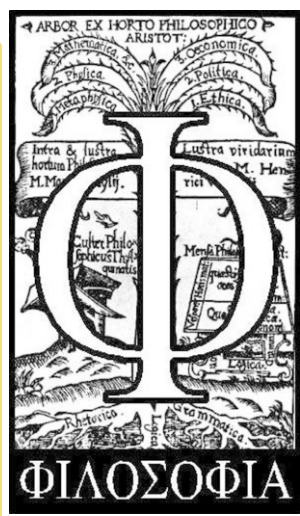


# ACTA ACADEMIAE PAEDAGOGICAE AGRIENSIS

NOVA SERIES TOM. XXXII.

SECTIO PHILOSOPHICA



REDIGIT  
JÁNOS LOBOCZKY



EGER, 2005

**AZ ESZTERHÁZY KÁROLY FŐISKOLA  
TUDOMÁNYOS KÖZLEMÉNYEI  
ÚJ SOROZAT XXXII. KÖTET**

**TANULMÁNYOK  
A FILOZÓFIAI TUDOMÁNYOK  
KÖRÉBŐL**

**SZERKESZTI  
LOBOCZKY JÁNOS**

**EGER, 2005**

**ACTA  
ACADEMIAE PAEDAGOGICAE  
AGRIENSIS  
NOVA SERIES TOM. XXXII.**

**SECTIO PHILOSOPHICA**

„EURÓPA NIETZSCHE UTÁN”

Az Egerben, 2004. június 4–5-én megrendezett  
tudományos konferencia előadásai

REDIGIT  
JÁNOS LOBOCZKY

EGER, 2005

ISSN: 1216-5980

A kiadásért felelős  
az Eszterházy Károly Főiskola rektora  
Megjelent az EKF Líceum Kiadó gondozásában  
Igazgató: Hekeli Sándor  
Műszaki szerkesztő: Nagy Sándorné

Megjelent: 2005. április      Példányszám: 100  
Készítette: Diamond Digitális Nyomda, Eger  
Ügyvezető: Hangácsi József



## Előszó

Nietzsche filozófiája kezdettől az értelmezések legkülönbözőbb perspektíváit hívta és hívja elő. Sokféle Nietzsche létezik, fogalmazhatnánk kissé sommásan. Az Eszterházy Károly Főiskola Filozófia Tanszéke immár hatodik országos konferenciája egyfelől éppen ezért választotta témájául Nietzsche bölcseletét, illetve annak hatását. Az „Európa Nietzsche után” konferenciacím persze azt is jelzi, hogy nem pusztán szorosán vett szövegértelmezésekre indít, hanem mai létszituációink eszmei forrásvidékének feltárására is ösztönöz, egyúttal arra is, hogy számba vegyük, mennyiben változtatta meg (amennyiben persze „megváltoztatta”) Európa szellemi horizontját. A kötet írásai jól tükrözik a tudományos tanácskozás sokfelé elágazó jellegét. Nietzsche történelemfelfogását elemző tanulmányok éppúgy jelen vannak, mint a művészetfilozófiai, politikai filozófiai, morálfilozófiai megközelítések, vagy a magyarországi közvetlen, illetve közvetett hatástörténet (például Kerényi Károly, Hamvas Béla és Brandenstein Béla esetében). A recepciótörténeti jellegű gondolkodás azért is fontos aspektus, mivel ahogy a kötet egyik szerzője (Hévízi Ottó) utal rá, Nietzschének nem volt visszhangos jelenkora, így nagy reményeket fűzött az utókorhoz.

Az egi konferencia előadásainak sokszínűsége egyébként éppen azt a hermeneutikai szituációt jelzi, amelyet Heller Agnes úgy jellemez a Nietzsche-recepció történeti alakváltozatait bemutató írásában, hogy ma tulajdonképpen a negyedik Nietzschéről van szó, de nincsenek vezéreszméink. Mindenesetre látható, hogy míg egy-két évtizeddel ezelőtt is Nietzsche inkább mint az ún. élet- és egzisztenciafilozófia radikális képviselője volt az elemzések tárgya nálunk, addig most nagyobb hangsúly kerül a nietzschei hatástörténet felmérésére, legyen szó Heideggerről, a hermeneutikáról, Spenglerről, Paul de Manról, Martin Buberről vagy a már jelzett magyar gondolkodókról, valamint a különböző ideológiai-politikai irányokból történő kisajátításokról vagy elutasításokról.

Persze Nietzsche értelmezéseinknek nem egyszerűen a tárgya, hanem bizonyos értelemben a szubjektuma. Talán ezért is szembetűnő a Nietzsche-renchansz. Amikor mintha az ő szemével mérnénk fel a huszadik és huszonegyedik századot, hogy megértsük a „létfeladás” és a „sorstalanság”, a „sivatag növekszik” létállapotát. *Megérteni* és nem mindenáron megváltani

akarni. Ahogyan Hévízi Ottó fogalmazta meg előadásában: „az ember ne csak elgondolja a relatívat, hanem elkezdjen gondolkodni benne”.

Rüdiger Safranski Nietzsche-könyvében rendkívül plasztikusan idézi meg főhőse alakját: „E könyv írása közben Caspar David Friedrich egy képe lebegett a szemem előtt: a Szerzetes a tengerparton. Egy alak áll itt égbolt és tenger irdatlan horizontja előtt. Elgondolható-e az irdatlan? Az irdatlan élménye nem emészt-e el minden gondolatot? Nietzsche ilyen szerzetes volt, aki tekintetét egyre az irdatlanra vetette, és mindig kész volt rá, hogy gondolkodásával alámerüljön a meghatározhatatlanba, majd újrakezdje azt, új alakzatokkal kísérletezve. Elhagyjuk-e az ész szilárdan megalapozott birodalmát, és kifussunk-e az ismeretlen nyílt tengerére, kérdezte Kant, és amellett szállt síkra, hogy maradjunk itt. Nietzsche azonban kihajózott.” (R. Safranski: Nietzsche. Ford. Györffy Miklós. Európa, Bp. 2002. 327–328. o.)

Vajda Mihály a konferencia nyitó előadásában hasonlóképp a létezés szakadékába beletekintő nietzschei gesztust hangsúlyozza: „Nietzsche vállalta a létezés szakadékába való beletekintés minden egzisztenciális kockázatát. Nietzsche ez méretett ki, ez volt testére szabott. Csakhogy a szakadékba tényleg beletekinteni nem lehet *emberi* testre szabott. Csak megtestesült istenek képesek rá, Dionüszosz és a Megfeszített. Nietzsche mégis elfogadta sorsát. Elméje szükségképpen elborult hát. Útja éppúgy követhetetlen – s miért is kellene őt feltétlenül követnünk? –, akárcsak Jézusé: Nietzsche önromboló képessége csak keveseknek adatott meg. De az ő nyomán mégiscsak elgondolhatjuk, hogy a véges ember, ha nem hunyja be a szemét, kénytelen legalább megpillantani e szakadékot, melyet betemetni, véges létezők, nem lehetünk képesek.”

Köszönet az előadóknak, egyúttal e kötet szerzőinek, hogy írásaikkal segítettek dialogikus viszonyt kialakítani a különböző Nietzsche-értelmezések között. Egyúttal remélhetőleg a hazai Nietzsche-recepciót gazdagítják az itt megjelent tanulmányok.

Loboczky János

## Miért a Nietzsche-reneszánsz?

„Auschwitz és ami hozzá tartozik (de most már mi nem tartozik hozzá?) az európai ember legnagyobb traumája a kereszt óta, bár talán évtizedek vagy évszázadok kellene, míg majd ráeszmélnék. Ha meg nem, úgyis mindegy.”<sup>1</sup> – írja Kertész Imre a *Gályanapló*-ban. Trauma –, ha ráeszmélnék, ha az európai ember tényleg megéli. Nem a borzalmakat. Hány „kereszt” és hány tömegmészárlás képezi részét európai történelmünknek? Nem: ha azt a lehetőséget éli meg, hogy beletekintsen, ha csak egy futó pillanatra is, a létezés szakadékába, hogy tudomásul vegye: halandó, és véges voltával nem tud megbékülni. Mert nem tud nyugodtan berendezkedni a végesben. Mint-ha a tragikus görög és a zsidó gondolkodás ezt tudomásul vette volna. Csakhogy azután mind a görög, mind pedig a zsidó kultúrában bekövetkezett egy fordulat, amikor is „a lét kérdése feledésbe merült”<sup>2</sup>, ahol ez az őszinte viszonyulás mintegy megbicsaklott. Hogy ilyesmi történt, azt a fundamentálonológia Heideggere akkor is jól látta, ha az idő tájt nem tudta is még, hogy nem „az emberről”, hanem az európai emberről beszél. „Ezért mindenekelőtt arra van szükség, hogy újra képessé váljunk e kérdés értelmének megértésére”<sup>3</sup>. Talán tényleg ezt a lehetőséget teremtette meg az európai ember számára az újabb trauma. E lehetőség kibontásának eredményeként nyerheti vissza eredeti értelmét az első nagy trauma is – én legalábbis így tudom csak érteni Kertész mondatát. Az esemény – *Er-eignis* – akkor esik meg, ha magunkévá tesszük, s megnyitjuk magunkat az újra, meg-eshet valami régi-újra, ha nem érezzük kényszerítve magunkat, hogy vadászni menjünk csak azért, hogy ne kelljen a halálhoz viszonyulón élnünk<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Kertész Imre: *Gályanapló*. Holnap Kiadó, Budapest, 1992. 25. o.

<sup>2</sup> Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2001<sup>2</sup>, 17. o.

<sup>3</sup> Heidegger: i. m. 15. o.

<sup>4</sup> „... naphosszat hajszojják a nyulat, melyet eszükbe sem jutott volna pénzért megvenni. ... Mert az a nyúl nem jelentene számukra védelmet a halál és nyomorúságaink gondolata ellen, a vadászat azonban – amely eltereli róla figyelmünket – védelmet nyújt ellene.” (Pascal, Blaise: *Gondolatok*. ford. Pődör László, Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 139. aforizma, 60. o.) Csakhogy „[n]em tudják, hogy csak a vadászat, nem pedig a zsákmány érdekli őket.” (Uo. 61. o.)

Az európai – mert kultúrája tiltja, hogy az individuum, mindegyik a maga módján szembenézzen az egzisztencia kérdéseivel, s most megint Kertész szavaival élek – az európai az az ember, aki nemcsak a legintenzívebben, hanem a *legagresszívebben* fél a haláltól. Talán ez az *agresszív, mert elfojtott* félelem a radikális gonosz forrása. Hadd idézzek egy mondatot Hans Keilson zsidó pszichoanalitikus és író *Der Tod des Widersachers* című regényéből, melynek zsidó hőse egy társaságban (e társaság tagjai nem tudják persze, hogy ő zsidó) végighallgat egy „élménybeszámolót” arról, hogy mit sem törődve földi félelmeikkel miként dúltak fel, szentségtelenítettek meg ifjú „hősök” egy zsidótemetőt, így morfondírozik: „Talán tényleg azt gondolták e Don Quijoték, hogy rávetvén magukat jelképeire, magát a halált tudják széttaposni.”<sup>5</sup>

Auschwitz az emberi létezésben *benne rejlő* abszurd lehetőségekbe enged betekintést. „A túlélő a kor emberi állapotának szélsőségesen tragikus hordozója csupán, aki megélte és elszenvedte *ennek az állapotnak* a kulminációját”.<sup>6</sup> Hiszen igaznak tűnik, hogy „a leglealacsonyított tapasztalat, amelyre eddigi történelme során az ember szert tett”, nem más, minthogy „jól működő alkatrészévé vált a saját megsemmisítésére létrehozott gépezetnek”;<sup>7</sup> de ez csupán betetőzi a sorstalanságnak az európai szekuláris kultúrára jellemző állapotát, melyben, mialatt a humanisták által megénekelt EMBER a létezők urává válik, az emberek csak a nagy célokat megvalósító gépezet alkatrészei, s elveszítették azt a képességüket, hogy beletekintsenek a szakadékba. Ennek az állapotnak, a létfeledés, a sorstalanság állapotának a kiteljesedését nevezte Nietzsche sivatagnak, a kiteljesedésnek erről a folyamatárólmondotta, hogy „die Wüste wächst”, a „sivatag növekszik”. *Nietzsche, ez a hihetetlenül érzékeny ember előre jelzett egy olyan emberi állapotot, melyben Auschwitz is természetessé, szinte magától értetődővé válik.* Merem remélni, hogy a Nietzsche-reneszánsz arra utal, hogy a „gondolkodás” (ami persze csupán az európaiak egy kisebbségének sajátja) egyre inkább szembeszegül a magától értetődővé válás e folyamatával. A megismerés – a „specialisták” dolga (a többség csakis erre hajlamos odafigyelni) – pusztán csak az emberi hatalom növelésére törekedvén a gondolkodás dolgát mint hasznavehetetlen fecsegést persze megveti.

S itt – úgy érzem – muszáj egy kitérőt tennem, elmondanom, mit is értek – Heidegger és Arendt nyomán – a megismeréssel szemben gondolkodáson. „... ha stimmel az – mondja Arendt –, hogy a gondolkodásnak és az észnek joga van túllépni a megismerés és az értelem határain – Kant szemében

<sup>5</sup> Keilson, Hans: *Der Tod des Widersachers*. Fischer, Frankfurt, 1989. 172. o. A regény első kiadása 1959-ben jelent meg.

<sup>6</sup> Kertész Imre: *A száműzött nyelv*. Magvető, Budapest, 2001. 87. o. (Kiemelés tőlem. V. M.)

<sup>7</sup> I. m. 224. o.



juguk van ehhez, mert tárgyaik, jóllehet megismerhetetlenek, az ember lehető legnagyobb érdeklődésére tartanak számot –, akkor abból kell kiindulnunk, hogy a gondolkodás és az ész mással foglalkozik mint az értelem (*Verstand*). [...] *Az ész nem az igazságot, hanem az értelmet (Sinn) keresi. Igazság és értelem pedig nem ugyanaz.* Az az alapvető tévedés, amelyre minden sajátosan metafizikailag hibás következtetés épít, abban áll, hogy az értelmet igazságként kezeljük.” S ebben még a *Lét és idő* Heideggerét is elmarasztalja Arendt.

„Igen nagy a kísértés erre az azonosításra”, nevezetesen igazság és értelem azonosítására, folytatja Arendt, „– amely az ész és az értelem, a gondolkodás ‘nyomatékos szükséglete’ és a ‘tudásvágy’ megkülönböztetésének elutasítására lyukad ki –, s ez a kísértés nem vezethető vissza csupán csak a hagyomány súlyára. Kant felismerései rendkívül felszabadítóan hatottak a német filozófiára és a német idealizmus felemelkedéséhez vezettek. Kétségtelenül teret adtak a spekulatív gondolkodásnak; csak hogy ez utóbbi megint újfajta specialisták birtokává lett, akik számára ‘maga a dolog’ a filozófiában nem más, mint ‘annak valóságos megismerése, ami az igazságban van’. Kant segítségével megszabadulván a régi iskola dogmatizmusától, s annak steril gyakorlataitól, nemcsak hogy új rendszereket állítottak fel, hanem egy új ‘tudományt’ is – az effajta művek egyik legnagyobbikának, Hegel ‘A szellem fenomenológiájá’-nak eredeti címe úgy hangzott, hogy ‘A tudat tapasztalatának tudománya’ –, miközben folyamatosan összemosták a kanti megkülönböztetést az ész tárgya – a megismerhetetlen – és az értelem dolga – a megismerés – között. A karteziánus megismerésszéménynek eredtek nyomába, mintha Kant soha nem is élt volna, s a legkomolyabban azt gondolták, hogy spekulációik eredménye pontosan abban az értelemben érvényes, mint a megismerési folyamatoké.”<sup>8</sup>

A gondolkodás – számomra is sokkal elfogadhatóbb így nevezni, nem pedig az ész tevékenységének – szemben a megismeréssel – *a megismerhetetlen birodalmában* mozog tehát. Ami pedig megismerhetetlen, arról – többnyire így gondoljuk – nem mondhatunk semmit. A korai Wittgenstein is így gondolta, s meg volt győződve róla, hogy „égető életproblémáink” túl vannak a megismerhető határain. Persze minden attól függ, hogy mit értünk megismerésen. Ha éppen nem akarjuk feladni a megismerés hagyományos fogalmát, miszerint a megismerés igaz, azaz általános érvényű, „objektív” ismereteket nyújt a számunkra, akkor az elme műveleteinek csak egy nagyon is sajátos típusát tekinthetjük megismerésnek, nevezetesen azt, melynek eredménye igazolható, meghatározott módszerekkel bárki által ellenő-

---

<sup>8</sup> Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Hrsg. von Mary McCarthy, aus dem Amerikanischen von Hermann Vetter. Piper, München/Zürich, 1979. Ungekürzte Taschenausgabe in einem Band, 1998. 24 sk. o.

rizhető tudás. Hogy ezt a fajta megismerő tevékenységet gondolkodásnak nevezzük-e egyáltalában, vagy éppen – hangúlyozandó, hogy az emberi elme működése távolról sem merül ki ebben a nyilvánvalóan más céloknak alárendelt, instrumentum jellegű tevékenységben – szembeállítjuk a gondolkodással, az bizonyos összefüggésekben – éppen gondolkodásunk karakterét illetően – perdöntő lehet, de végső soron mégiscsak terminológiai kérdés. A lényeges az, hogy elménk tevékenysége nem merül ki a megismerésben (illetve a másik megfogalmazás szerint a gondolkodás alapjában más mint a megismerő tevékenység), így semmi köze sincsen a világról való tudáshoz, annak tudásához, „aminek esete fennáll”<sup>9</sup>. A gondolkodás tevékenységi köre sokkal szélesebb a megismerésénél. Ugyanakkor a gondolkodás szétfolyóbb, meghatározatlan és meghatározhatatlan, valamifajta utilitarisztikus értelemben nem vezet sehová; még csak azt sem állíthatjuk róla, hogy biztonságot nyújt, sok esetben éppen elbizonytalanít – s mindig *csakis az enyém*. Auschwitz „okait” megismerni nem lehet, Auschwitzot nem lehet „megmagyarázni”, Auschwitzra vonatkozóan nem létezik, nem is létezhet semmifajta „igazság”. De a gondolkodás talán mégiscsak megértheti.

Auschwitz már mint potencialitás is az európai emberekhez tartozik, a létezők egy sajátos halmazának elemeihez, melyek valamennyien viszonyulnak, de a maguk egyéni módján viszonyulnak saját létükhöz. Auschwitz mint realitás azután az európai ember egy sajátos állapotának a kulminációja. Egy olyan állapotnak, olyan kultúrának, melynek legalapvetőbb törekvése a halál tagadása, titkos reménye pedig a halál megsemmisítése. A keleti magaskultúrákban, amennyire képes vagyok belelátni a dologba, a halál többnyire valami teljesen magától értetődő: az egészről soha teljesen le nem vált, az egészből soha teljesen ki nem szakadt, belőle éppen csak kiemelkedett egyed újra belesimulása ebbe az egészbe. A keleti magaskultúrák embere nem európai értelemben vett individuum. Az európai forrásvidékén azonban olyan kultúrákra lelünk, s itt Európán természetesen a fehér ember zsidó-keresztény kultúráját értem,<sup>10</sup> melyeknek elképzelése szerint az egészről

---

<sup>9</sup> Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés*, 1. (Márkus György fordítása.)

<sup>10</sup> Ahogy Husserl mondotta: „Európát természetesen nem földrajzi értelemben, térképszerűen értve, nem csupán a területén együtt élő embereket tekintve európai emberiségnek. Szellemi értelemben nyilvánvalóan Európához tartoznak az angol domíniumok, az Egyesült Államok stb. is, nem tartoznak viszont oda a vásári menaszériák eszkimói, indiánjai, vagy a cigányok, akik állandóan keresztül-kasul csavarognak Európán. Európa nyilvánvalóan egy bizonyos szellemi élet, tevékenység, alkotás egységét jelenti az összes hozzátartozó célokkal, érdeklődéssel, gonddal és fáradozással, meghatározott céloknak megfelelően létrehozott képződményekkel, intézményekkel, organizációkkal.” (Husserl, Edmund: „Az európai emberiség válsága és a filozófia”, in: Husserl, Edmund *Vá-*

leszakadt individuum halála teljes megsemmisülés: „Porból lettél, s porrá leszel”. Kant szerint ennél megalázóbbat embernek soha nem mondtak. Megeshet, nem kevésbé volt megrázó a tragikus korszak görög kultúrájának halálélménye sem. Talán nem véletlen, hogy kultúránk, európai kultúránk egységének a megszületését e kultúra mindkét forrásvidékén bekövetkezett radikális fordulat előzte meg; mind *a két fordulat alapvető, meghatározó eleme a halál tagadása volt*, az örök élet reményének felcsillantása, s ezen örök élet súlypontjának a túlvilágba helyezése. Nemcsak a keresztény kultúráját jellemzi ez a zsidóval szemben. Ugyanez a fordulat következett be a görögység kultúráján belül is, ha talán nem is Szókratésszal, ahogyan Nietzsche gondolta, de Platónnal biztosan. Ami a görög kultúra fordulatát illeti, elég talán csak a *Phaidónt* meg a *Gorgiaszt* felemlítenem, s csupán utalnom Nietzschére<sup>11</sup>, ami viszont a zsidót illeti, talán magyarázattal kell szolgálnom; e magyarázathoz ugyancsak Nietzschét hívom segítségül. Jézus, ez a rendkívüli zsidó azt mutatta meg, „hogymiképp kell élni ahhoz, hogy magunkat ‘a mennyekben’, s az ‘örökkévalóságban’ érezzük, miközben az ember *korántsem* ‘érzi magát a mennyekben’ minden más magatartásformában: nos, egyedül ez a ‘megváltás’ pszichológiai valósága. – Egy új életmód ez, s *nem* egy új hit...”<sup>12</sup> „Ez az ‘örömhírhöző’ úgy halt meg, ahogyan élt, ahogyan *tanított* – s *nem* azért, hogy ‘megváltsa az embereket’, hanem azért, hogy megmutassa, hogyan kell élni.”<sup>13</sup> Jézus, az eretnek zsidó próféta a lét-elfogadásnak, a véges élet örömteli elfogadásának, nem pedig a létfeledésnek az apostola volt. Ez a kereszt traumája – azok számára, akik érteni akarják, ha megélni talán nem is képesek. Amivé a kereszténység azután Jézust, mindenekelőtt Jézus keresztalálát tette: „Isten a bűnök megbocsátásának fejében *áldozatként* adta oda fiát. [...] *Az engesztelő áldozat*, ráadásul annak legvisszataszítóbb, legbarbárabb formájában, az *ártatlan* feláldozása a bűnösök bűneiért!”<sup>14</sup> – ez már a létfeledéshez tartozik, a *lét tökéletes, jóságos, bár ha kell, haragvó és büntető létezővé szelidítésének* történetéhez. Csakhogy „... [h]a az élet súlypontját *nem* az életbe, hanem a ‘túlnani’-ba – *a semmibe* – helyezük, akkor az életet mint olyat súlypontjától megfosztottuk.”<sup>15</sup> *A halál tagadásával az életre mondottunk nemet*. A létezés szakadékába betekintő kultúrák helyét a létfeledés, az elfojtás kultú-

---

*logatott tanulmányai* [ford. Baránszky Jób László]. Gondolat, Budapest, 1972. 329. o.)

<sup>11</sup> Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése avagy görögység és pesszimizmus*. Fordította: Kertész Imre, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986.

<sup>12</sup> Nietzsche, Friedrich: *Az Antikrisztus. Átok a kereszténységre*. Ford. Csejtei Dezső. Ictus, h. n., 1993., 49. o.

<sup>13</sup> I. m. 51. o.

<sup>14</sup> I. m. 59. o.

<sup>15</sup> Uo., 43. o.

rája foglalta el. Természetesen a büntető és jutalmazó Istentől való félelem sem lehetett abszolút akadály annak, hogy e kultúra emberéből a legváratlanabb és a legagresszívebb módon, minden kontrolltól mentesen előtörjön a kötelező hit által elfojtott rettegés. S ha a rettegés, ha a hit nagyon erős volt, éppen nem tört is elő, ha éppen nem talált is utat magának másokhoz, az autoagresszió, az önsanyargatás formájában jelen volt, mert nem lehetett nem jelen. A szekuláris modern európai kultúra viszont, párhuzamosan az- zal, ahogyan benne a hit egyre gyengül, „az úgynevezett humanista irodalom ócska zsvivájá”-ban<sup>16</sup> kifejezésre jutó hazug önáltató optimizmus minden erősködése ellenére sem rendelkezik, egyre kevésbé rendelkezik olyan eszközökkel, melyek gátat vethetnének az elfojtott halálfélelem agresszív megnyilvánulásainak.

Kérem, ne értsenek félre. Auschwitz megismétlődhet ugyan, ne áltassuk magunkat, de nem kell szükségképpen ebben a formában megismétlődnie ahhoz, hogy az elfojtott halálfélelem szülte agresszivitás megnyilvánulhas- son. A más fajtájúval szembeni gyanakvás gyilkos következményeire már eddig is elegendő példát szolgáltatott az Auschwitz utáni történelem, s úgy gondolom, végezetül is ez rejlik a globalizáló furor, a magunk európai élet- formáját mindenkire rákényszeríteni kívánó törekvés mögött is. A halál legyőzésének, az ember istenülésének a feltétele, hogy minden létezők urá- vá váljunk, hogy megfejtjük a pusztá biológiai létezés értelmében vett élet titkát. A másfajta, akinek a számára Európa kulturális öröksége, nevezetesen az a törekvés, hogy kövessük az Úr parancsát: „sokasodjatok és hajtsátok birodalmatok alá a földet”, amit a modernitás hajnalán, az Úr haldoklásának korszakában Descartes úgy fogalmazott át: „legyetek urai és birtokosai a természetnek”, minden, csak nem magától értetődő, ez a másfajta veszedel- mes, mert mintha valami másfajta, számunkra ismeretlen tudás birtokában van, s titkon talán az életünkre tör. Ennek kiegészítéseképpen hadd idézzem még Hannah Arendtnek egy mindenképpen érdekes gondolatát, mely szerint kultúránkban nem egyszerűen a *más*, hanem már a *másik* is mint olyan – ellenség: A monoteista felfogás szerint – írja – Isten a maga képére terem- tette az embert. „... innen nézve csak *az ember* lehetséges, *az emberek* nem lehetnek mások, mint ugyanannak a többé-kevésbé sikeres ismétlődései. Az Isten egyedülvalóságának képmására teremtett ember az alapja a hobbesi ‘state of nature as a war of all against all’-nak. Ez a lázadás háborúja, me- lyet minden ember vív mindenki ellen, akiket gyűlöl, mert értelmetlenül léteznek – értelmetlenül az Isten egyedülvalóságának képmására teremtett ember számára.”<sup>17</sup> Az ember csak úgy lehet Istenné, a monoteista vallások

---

<sup>16</sup> Kertész Imre: *Gályanapló*. Id. kiad. 27. o.

<sup>17</sup> Arendt, Hannah: *A sivatag és az oázisok* (ford. Mesés Péter). Gondolat/Palatinus, Budapest, 2002. 23 sk. o.

Istenévé, ha tökéletesen egyedül van: az egyedülvalóság a monoteista Istennek már a fogalmából is következik. A Descartes-i egón kívül minden más ego tőrhetetlenül felesleges. Nietzsche egy jegyzetében játszik azzal a gondolattal, hogy fel kellene adnunk ezt a fantasztikus egoizmust. „*Felhagyni azzal, hogy ilyen fantasztikus egónak érezzük magunkat!* Lépésről lépésre megtanulni, hogy *félre vessük az állítólagos individuumot!* Felfedezni az ego tévedéseit! Belátni, hogy *az egoizmus tévedés!* Csak nehogy ellentétének tekintsük az altruizmust! Hisz ez a *többi állítólagos* individuum szeretete volna! Nem! **Túljutni** azon, hogy ‘engem’ és ‘téged’! **Érezz kozmikusan!**”<sup>18</sup> „Szert tenni egy halott kiváltságaira – senki sem törődik velünk, se pro, se contra. Kigondolni magunkat az emberiségből, megtanulni a teljes vágytalanságot: és összes felszabaduló erőnket a *szemlélődésre* fordítani. *Láthatatlan szemlélődévé* válni!”<sup>19</sup> Nem hinném, hogy Nietzsche valóban képesnek tartotta volna az európai embert a teljes vágytalanságra, a tiszta szemlélődésre. De az itt megfogalmazott parancs vagy ajánlás szemléletessé teszi, hogy mi lenne az európai tömegtársadalom beállítódásának radikális ellenpólusa. Nietzsche ugyanis világosan látta a megismerő akaratnak azt a tendenciáját, amely a „kényszerített állatok” e társadalmának sajátja: „A *tömeg* ösztöne működik a megismerésben is: a *maga* létfeltételeit akarja egyre jobban megismerni, hogy minél tovább élhessen. Az *érzékelés egyformaságát*, amelyre a társadalom, a vallás törekedett egykoron, ma a tudomány célozza”<sup>20</sup>

Az emberek feleslegessé válásának, a másik feleslegessé válásának a létfeltételek egyformaságra törő megismerésében is világosan megmutatkozó tendenciája, a „sorstalanság”, aminek Auschwitz a kulminációja, jelen van minden olyan törekvésben, amely kimondottan és kíméletlen erőszakkal fordul szembe mindennel és mindenkivel, ami, és aki nem alkalmazkodik minden kételytől mentesen a „történelmet” előrevivő, a „haladást” szolgáló, többnyire tudományosnak tekintett elképzelésekhez. A totalitárius hatalmak összeomlottak ugyan, a monoteista-monokulturális konformizmus azonban a szabad világban is folytatja diadalmenetét. A szabadságból nem maradt más, mint az úgynevezett emberi jogok<sup>21</sup>. A világ helyén meg, úgy tűnik,

---

<sup>18</sup> Nietzsche Friedrich: „*Az új felvilágosodás*”. *Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*. (Szerk. Hévízi Ottó, ford. Kurdi Imre), Osiris, Budapest, 2001. 11. o.

<sup>19</sup> I. m. 20. o.

<sup>20</sup> I. m. 60. o.

<sup>21</sup> Az emberi jogok eredetileg azoknak a lehetőségeit védelmezték, akik kiszorultak a politikából vagy nem is akartak benne részt venni, mert az volt a véleményük, hogy „a szabad egymással-valamiről-beszélgetés nem valóságot, hanem ámitást, nem igazságot, hanem hazugságot eredményez.” (Arendt, i. m. 72. o.) E jogok arra szolgáltak, hogy a politika, melynek nem szabadott társadalmi, gazdasági,

sivatag tenyészik majd. Hiszen bizonyára igaza van Arendtnek, amikor azt állítja, hogy „emberek tulajdonképpeni értelemben csak ott lehetségesek, ahol van világ, s a világ tulajdonképpeni értelemben csak ott lehetséges, ahol az emberi nem pluralitása több mint egy faj példányainak egyszerű megsokszorozódása.”<sup>22</sup> Ha nem ez a helyzet, akkor a világ valóban sivataggá lesz, nem lesz többé sokszínű és sokféle, melyben a legkülönbözőbb kultúrák léteznek egymás mellett.

Az elmondottaknak, Kertész és Arendt blikkfangos állításainak, s ezen állítások általam adott – sokban Nietzsche-re támaszkodó – interpretációjának persze sok mindent ellene lehet vetni. Ezt az európai kultúrában benne rejlő perspektívát magam is csak felmutatni kívánom anélkül, hogy Nietzsche nyomán – de hát ez az ő szemében is csak egy volt a lehetséges perspektívák között! – azt állítanám: muszáj keresztülgázolnunk a sivatagon ahhoz, hogy egyfajta új kezdet, a „másik kezdet” egyáltalában lehetséges legyen. De egyáltalán nem látni az egyneműsödés akarását, s ezen akarat hatalmának fokozatos megvalósulását – vakság, ami az olyanokra sem feltétlenül jellemző, akik nem hajlamosak a világ dolgaira valamifajta absztrakt, filozófiáinak tűnő nézőpontból rátekinteni. Van Deák Istvánnak egy könyve, az a címe, hogy *Essays on Hitler's Europe*<sup>23</sup>. A kötet egyik esszéjében Deák azt állítja, hogy számára nem kétséges: a 20. század európai társadalmi véget kívántak vetni a zsidók jelenlétének, akikkel korábban, kölcsönösen előnyös feltételek közepette a legtöbb helyen többé-kevésbé békésen együtt éltek. „Minden arra utal, hogy az európaiak milliói, s nemcsak a németek, azon igyekeztek, hogy ez [mármint a zsidóktól való megszabadulás – V. M.] bekövetkezzék.”<sup>24</sup> Ennek kapcsán felveti azt a kérdést, hogy vajon a zsidóktól való megszabadulás vágya pusztán a velük szembeni évszázados előítéletek folyamánya volt-e, vagy pedig arról van szó, hogy az évszázados előítélet beleilleszkedett az etnikai egyneműsítésnek a francia forradalom óta megszakítatlan folyamatába, s a „zsidótlanítás” ennek csupán egy különösen elborzasztó szakaszát képezte. Vajon a zsidótlanítás programja nem egy rendkívül drasztikus mozzanata-e csupán a modern társadalmak azon törekvésének, hogy megszabaduljanak minden idegentől, mindenfajta kisebbségtől.

---

nemzeti vagy vallási célok eszközévé válnia, ne is avatkozhasson be illetéktelenül a társadalom, a gazdaság, a vallás, a kultúra stb. dolgába. Ma már ennél sokkal szerényebb „feladatot” töltenek csak be: *azt akadályozzák (meg?), hogy az egyén, akinek magánboldogságát a politika biztosítani hivatott, ne lehessen, mint a totalitárius társadalmakban, e boldogság-biztosító igyekezet áldozatává.*

<sup>22</sup> Id. m. 128. o.

<sup>23</sup> Deák, István, *Essays on Hitler's Europe*. University of Nebraska Press, Lincoln/London, 2001.

<sup>24</sup> I. m. 25. o.

Hogy ez a törekvés szembetűnően jelen van a régi rendet felváltó, nemzetállami keretek között megszerveződő modern európai államokban, elég ha arra utalok, miként egyneműsödtek az elmúlt évszázadban Kelet-Közép-Európa valaha izgalmasan sokszínű, „multikulturális” városai, gondoljunk pl. a Baltikum, Bukovina városaira, mondjuk Vilnára vagy Csernovitzra, vagy akár Pozsonyra, Pestre is. Az egyneműsödés tendenciáját, úgy tűnik, nem állítja meg már semmi sem. S e tendencia következő lépése szükségképpen a talán ma még egymástól különböző egyneműek egyneműsödése kell legyen.

Valóban megérthetjük Auschwitzot, ha Európára mint az ember végességével szembenézni nem tudó és nem akaró, a halált tagadó kultúrára tekintünk? Jó ideig magam is úgy hittem: Auschwitzot egyáltalán nem lehet megérteni. Ma már úgy gondolom azonban, hogy teljes egészében bizonyára csak akkor igaz ez az állítás, ha a gondolkodást a megismeréssel azonosítjuk, azaz ha makacsul ragaszkodunk a létfeledés kultúrájához, ha nem akarjuk észrevenni, hogy a filozófia 19. századi válságából születő új gondolkodásnak alapvető mozzanata éppen az a törekvése, hogy határozottan nézzünk szembe a magunk végességével és megpróbáljuk elfogadni azt. A késői Schelling, Kierkegaard, Nietzsche, a pszichoanalízis – megannyi 19. századi kísérlet: szembenézni a végességgel. Leszámolni a filozófia bölcsességének végső tanulságával, hogy ugyanis a halál – semmi, ahogy már a *Gorgiasz* Szókratésze is mondja: „A halál, véleményem szerint, két dolognak, a léleknek és a testnek a szétválása.”<sup>25</sup> Franz Rosenzweig így foglalja össze az óioniaiaktól Hegelig ívelő idealista filozófia álláspontját: „Hagyja, hogy a test beléhulljon a szakadékba, a szabad lélek meg elszáll fölötte.”<sup>26</sup> „Csakhogy az ember nem valamiféle béklyóitól akar szabadulni; maradni akar, élni akar.”<sup>27</sup> „A filozófia ... tagadja a Föld e félelmeit.”<sup>28</sup> S az idealista filozófia alapbeállítódásával Rosenzweig a következőt állítja szembe: „Az embernek nem szabad az evilágítól való szorongását eldobnia magától; meg kell, hogy maradjon halálfélelmében.”<sup>29</sup> Az evilágítól való szorongását radikálisan elfojtó ember tetteként talán mégiscsak megérthetjük Auschwitzot.

Az új gondolkodás nem is az „igazságot” akarja tudni Auschwitzról, hanem mindenki a *maga módján* megérteni próbálja azt – „a filozófus nem quantité negligéable már filozófiája szempontjából” – mondotta Rosenzweig<sup>30</sup> nem véletlenül Nietzsche kapcsán. De mit változtat ez azon, hogy az emberek többsége nem tudja, mert nem is akarja megélni a trau-

---

<sup>25</sup> Platón: *Gorgiasz*. 524 b.

<sup>26</sup> Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Suhrkamp, Frankfurt, 1988. 3. o.

<sup>27</sup> Uo.

<sup>28</sup> Uo.

<sup>29</sup> I. m. 4. o.

<sup>30</sup> I. m. 10. o.

mát? A „... veszély abban rejlik, hogy – valamennyien – valódi sivataglakókká válunk, és még otthon is érezzük benne magunkat.”<sup>31</sup> De hát éppen erről van szó! Annak belátásáról, hogy az embernek nem áll, soha nem is állott hatalmában irányt szabni a lét történetének. Ami a léttörténetnek a technika lényege által uralt, Heidegger szerint kultúránk végső, mindkét forrásvidékén bekövetkezett radikális fordulatot betetőző szakaszát illeti, Heidegger maga a következőket mondja: „Ha a technika lényege, a kényszerítő keret (*Ge-stell*), mint a létben benne rejlő veszély, nem más mint maga a lét, akkor a technikát sem pozitív, sem negatív értelemben nem uralhatja sohasem valami pusztán önmagára állított emberi cselekvés. A technikát, melynek lényege maga a lét, az ember soha nem győzheti le. Az ugyanis azt jelentené, hogy az ember a lét ura.”<sup>32</sup> Nincsen olyan pusztán önmagára állított emberi cselekvés, amely a sivatagosodás folyamatát, az ember sorstalanná válását feltartóztathatná. Mégsem hiszem azt, amit Kertész Imre gondol, elmélkedésem elején idéztem, hogy a traumára való ráeszmélés híján úgyis minden mindegy. Ha létezik az új gondolkodás, márpedig létezik, az a gondolkodás ugyanis, mely nem valamifajta legyent állít szembe a létezővel, mely nem akar már valamifajta politikai akaratképzés ideológiájává lenni, amely nem megváltoztatni, hanem megérteni törekszik, megnyitni az embert, akárcsak keveseket is, valamilyen új, jóllehet az emberi cselekvésen keresztül megvalósuló, de nem az ember által kitűzött célokat megvalósító lehetőségre, akkor igenis van remény, s nem muszáj azt hinnünk, hogy úgyis minden mindegy.

Miért hát a Nietzsche-renaisszánsz? A 19–20. század fordulóján, a Nietzsche halálát követő években sokan voltak már, többnyire művészek, de mások is, akiket – így vagy úgy – lenyűgözött Nietzsche gondolkodásának hallatlan ereje, de az, amit Sloterdijk „moralista-teoretikus modernségnek”<sup>33</sup> nevez, ami valamilyen módon a rettenet, a fájdalom kiküszöbölését ígéri, alapjában elnyomta még a költő-filozófus hangját. Nemcsak a szocialista utópiákba, hanem általában is az értékekbe és autonómiájukba vetett hitről, az emberi szubsztancia elpusztíthatatlanságáról szóló, ma számunkra már fellengzősnek hangzó frázisokról van szó, s az olyan elképzelésekről, hogy

---

<sup>31</sup> Arendt, Hannah, i. m. 201. o.

<sup>32</sup> Heidegger, Martin, „Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949”, in: uő, *GA Bd. 79.*, Klostermann, Frankfurt, 1994. 69. o. („Wenn das Wesen der Technik, das Ge-Stell als die Gefahr im Seyn, das Seyn selbst ist, dann läßt sich die Technik niemals durch ein bloß auf sich gestelltes menschliches Tun meistern, weder positiv noch negativ. Die Technik, deren Wesen das Sein selbst ist, läßt sich durch den Menschen niemals überwinden. Das hieße doch, der Mensch sei der Herr des Seins.”)

<sup>33</sup> Sloterdijk, Peter: *A gondolkodó a színpadon. A Jó Hír megjavításáról.* Ford. Bendl Júlia és Kurdi Imre, Helikon, Budapest, 2001. 148. o.



az emberi történelem – a politika, a kultúra és a technika progresszív erőinek segítségével – végül is a szabadság kiteljesedésének irányában mozog; a legkülönfélébb *haladáshitekről* tehát. A haladáshitűeknek ugyancsak jól jött, hogy a nemzeti szocializmus kisajátította magának Nietzschét. Így nem volt muszáj szembenézni vele. Mint a nácizmus szálláscsinálóját, minden különös indoklás nélkül el lehetett őt utasítani. Ez annál is inkább lehetségesnek tűnt, minthogy a morális-teoretikus modernitásnak, ha az nem torkollik „megváltás-metafizikába”, ha az a „köztes területre”<sup>34</sup> korlátozódik, kétségtelenül megvan a maga relatív létjogosultsága. Ahogy Sloterdijk mondja: „... a terápiás cselekedetek jelentős részének az alapja plauzibilitásában rejlik. Becsülni tudja az igazság értékét az, aki szenvedett, majd megkönnyebbülésre talált.”<sup>35</sup> Mivel magyarázható akkor a 20. század második felét, utolsó harmadát uraló Nietzsche-renaisszánsz?

Auschwitz-cal és a Gulággal. Azzal, hogy az európai emberiség gondolkodó része Auschwitz és a Gulág nyomán ráébredt arra, s most már a zsigereiben érzi, hogy a „köztes területeken” bekövetkezett minden haladás ellenére a haladás hite nem akadályozhatja meg a félelem szülte agresszió kitörését és tombolását, hogy csak egy radikálisan más perspektíva teszi egyáltalában lehetővé, hogy – ha valóban akarjuk – tényleg megértsük a létfeledés korát s benne az emberek sorstalanná válását. Hogy az *Umwertung aller Werte* talán nem úgy értendő, hogy eddigi, állértékeknek bizonyult értékeink helyére másokat kell állítanunk, hanem úgy, hogy ne igazságokba és értékekbe kapaszkodjunk, hanem próbáljunk szembenézni önmagunkkal, a delphoi parancs értelmében megismerni önmagunkat, mindegyikünk a maga személyes Önmagát, ami felkészíthet bennünket arra, hogy befogadjuk az eseményt, hogy megéljük a traumát. Aminek persze nem szabad akadályoznia bennünket abban, hogy a köztes területeken a haladást szolgáljuk.

Nietzsche vállalta a létezés szakadékaiba való beletekintés minden egzisztenciális kockázatát. Nietzschére ez méretett ki, ez volt testére szabott. Csakhogy a szakadékba tényleg beletekinteni nem lehet *emberi* testre szabott. Csak megtestesült istenek képesek rá, Dionüszosz és a Megfeszített. Nietzsche mégis elfogadta sorsát. Elméje szükségképpen elborult hát. Útja éppúgy követhetetlen – s miért is kellene őt feltétlenül követnünk? –, akár csak Jézusé: Nietzsche önromboló képessége csak keveseknek adatott meg. De az ő nyomán mégiscsak elgondolhatjuk, hogy a véges ember, ha nem hunyja be szemét, kénytelen legalább megpillantani e szakadékot, melyet betemetni, véges létezők, nem lehetünk képesek.

---

<sup>34</sup> Uo.

<sup>35</sup> I. m. 148 sk. o.

## A harmadik Nietzsche

Egy helyen Derrida megjegyzi, hogy minden jelentős filozófus újra kitalálja a filozófiát. Hasonlóképpen minden önállóan gondolkozó filozófus újra kitalálja az előtte járó filozófusokat. A Nietzsche-ről írott könyvek és diszsertációk évente több ezerre rúgnak, s nem mondhatjuk el róluk, hogy többségükben egy új Nietzscht találtak volna ki. Úgy vagyunk ezzel is, mint az emberi lelkek fogatai Szókratész jól ismert példázatában. Szókratész leírja, ahogy az istenek hintóit az emberi lelkek sokaságának hintói követik. Az istenek látják az ideákat, de az emberi lelkek csak néha- néha és kutya-futtában pillanthatnak rájuk, szárnyuk hamarosan lehullik és nehézkedésük következtében a földre esnek. Nos, az interpretálók ezrei is egy-egy efféle hintót követnek, egy olyan gondolkodót, aki egy régi filozófust újra kitalált s ezzel kortársá avatta. Így lesznek e filozófus értelmezésének divatjai, koronként különböző divatok. De akik a filozófust kitalálták, azok alkották, nem pedig követték a divatot. Hozzá kell még ehhez tennem, hogy nem okvetlenül egy korszak legjelentősebb filozófusai az interpretáció vezérlő hintóinak hajtói. Hiszen, hogy mást ne mondjak, nem minden filozófus szenteli magát akár többek között is, korábbi filozófusi egyéniségek újraértelmezésének.

Ebben az értelemben beszélek első, második és harmadik Nietzsche-ről. Az egymásutánosság nem takar pontos kronológiát. Már csak azért sem, mert az egyik filozófus tovább él a másiknál, és többnyire idősebb korában is ifjúkori intuícióját követi, nem pedig az éppen aktuális korszellemet. Ez történt például Kaufmann Nietzsche-értelmezése esetében. Előfordul az is, hogy korábbi művek későbbben válnak ismertté, s így recepciójuk is késik. Ez volt Heidegger harmincas évekbeli Nietzsche-előadásainak sorsa.

Az első Nietzsche-recepció körülbelül a húszas évekig terjed, a második a hatvanas évekig, a harmadik a nyolcvanas évekig. Ma voltaképpen a negyedik Nietzsche-ről kellene szólnunk, ha egyáltalán volna ilyen. Ma azonban abban az „áldott állapotban” vagyunk, hogy nincsenek vezérértelmezéseink, s így mindenki saját Nietzsche-jének kovácsa. Hogy születik majd ebből a kavalkádból új reprezentatív Nietzsche-érzelmezés, vagy sem, azt majd még meglátjuk.

Az „első Nietzsche” még a filozófus életében, bár nem annak filozófusi életében születik. Ez a kultúrakritikus, a próféta, a költő Nietzsche. A Zarathustra áll az értelmezés központjában, de nem mint filozófiai mű, hanem mint a modern világ szellemével ellenséges radikalizmus briliáns megfogalmazása. A „felsőbbrendű” ember, a „superman”, ahogy annakidején az Übermensch kifejezést fordították, prófétai meghirdetőjét szerették Nietzscheben, a „utolsó ember” azaz a polgári világ szürke hivatalnokának ostromozóját, s mindenekelőtt az esztétát, az esztétikus életszemlélet megtestesítőjét. A huszadik század elején Nietzsche otthagya névjegyét majdnem minden író alkotásán. Elég G. B. Shaw-ra vagy Thomas Mannra hivatkoznunk. De ismétlem, hogy a filozófusok nem engedték meg maguknak, hogy filozófusként komolyan vegyenek valakit, aki bármilyen briliáns módon is, de esősorban aforizmák írásában jeleskedett. Mindez a szociológusokra nézve is áll. Bár állítólag a Weber-kör híres uzsonnáin Nietzsche állandó téma volt, Weber, ha jól tudom, kiadott vagy kiadásra szánt műveiben pusztán kétszer – mint kultúrakritikust – említette meg, míg Jaspers, megint tudomásom szerint, csak a harmincas években, esetleg Heidegger befolyására, kezdte Nietzsche-t mint filozófust komolyan venni. De ez már a „második Nietzsche-hez” tartozik.

Kissé többet kell szólnom erről a második Nietzsche-ről, mivel a „harmadik Nietzsche”, akiről vagy amiről a következőkben szó lesz, a „második Nietzsche” elleni éles polémiában azonosította önmagát. A próféta és az esztéta nem tűnik el ebben a második Nietzsche-ben sem, de előtérbe kerül Nietzsche, a filozófus. A „második Nietzsche” korszakában az alapkérdést a következőképpen teszik fel: „Mit mond Nietzsche?” Mit tanít Nietzsche?” – „Mit ért Nietzsche ezen vagy azon?” Például „mit jelent a hatalomra törő akarat,” mit jelent az „örök visszatérés,” mit jelent az „emberfeletti ember”, a „nihilizmus”, mit jelent az, hogy „isten halott”, röviden, hogy mi a Nietzsche-i filozófia tartalma. Pontosabban szólva, hogyan lehet, kell, szabad vagy nem szabad Nietzsche gondolatait, üzenetét értelmezni: mind a szövegértelmezés, mind pedig Nietzsche történelmi elhelyezése központi szerepet tölt be. Az utóbbi, azaz Nietzsche történelmi elhelyezése persze szintúgy szövegértelmezésen alapul. Nem lehet arról beszélni, hogy Nietzsche a fasizmus előkészítője vagy éppen annak ellenkezője anélkül, hogy szöveget elemeznék, továbbá azt sem, hogy vajon az utolsó metafizikus-e, vagy sem. Persze a szöveginterpretáció nem tűnhet egészen el a „harmadik Nietzsche” korszakában sem, s nem pusztán a disszertációkból, hiszen a szegény disszertánsok mást sem tehetnek, mint hogy megpróbálják a mondandót értelmezni, de nem tűnt, tűnhetett el a reprezentatív Nietzsche-értelmezők munkáiból sem. Vagy újraértelmezem, vagy pedig újra hangsúlyozom, hogy értelmetlen értelmezni. Szintézisről beszélve elég Klossowskira utalnom, aki a hatvanas évek végén is két korszakot szintetizál.

Nietzsche mondanivalójára, annak tartalmára és üzenetére különbözőképpen lehet történeti szempontból is rákérdezni. A „második Nietzsche” képe mindenekelőtt Nietzsche és a fasizmus viszonyának értelmezése köré épül, akár hivatkoztak erre az értelmezők, akár nem. A korabeli Nietzsche-értelmezésnek mind a négy főbb típusa e körül a tengely körül forog. Az első típus a kisajátítók értelmezése. Nem Elisabeth Forsterről beszélek, aki náci volt ugyan, de filozófusnak éppen nem volt mondható, hanem Alfred Baeumlerről, aki „Nietzsche mint filozófus és politikus” című könyvében még a náci hatalomátvétel előtt lelkes igenlés közepette megalkotta a náci előfutár Nietzsche portróját. Lukács híres könyve „Nietzsche és a fasizmus” képviselte a második opciót. Lukács elfogadta, s érvekkel, továbbá szövegekkel alá is támasztotta, hogy Nietzsche objektíve a fasizmus számára készítette elő a talajt, nem mintha antedatált náci lett volna, hanem mert lefegyverezte az értelmiséget, meggyöngítette a fasizmussal szembeni ellenállás erőtartalékait azzal, hogy harcot indított a racionalizmus, a felvilágosodás ellen. Éppen azért, mert szellemes volt, és mert nyíla sokszor telibe talált, vált különösen veszélyessé. A korabeli Nietzsche-értelmezések harmadik típusához azok tartoznak, akik egyrészt tiltakoznak Nietzsche náci kisajátítása ellen, másrészt a lukácsi hiperkritikus értelmezés ellen. Így pl. George Bataille „Nietzsche és a fasiszták” című tanulmányában, már 1937-ben, tehát rövidebb Lukács írásának megjelenése után felveszi a Lukács által bedobott kesztyűt. Többek között a következőket írja: „Akár antiszemitizmusról, akár fasizmusról, akár szocializmusról van szó, pusztán felhasználásról beszélhetünk. Nietzsche a szabad szellemekhez fordult, akik képtelenek arra, hogy felhasználni engedjék magukat... Az elemzés, amelyre Lukács következtetéseit építi, lehet időnként kifinomult és ügyes, de pusztán egy elemzés, mely nincs tekintettel a totalitásra. Fasizmus és Nietzsche teljesen kizárják egymást, mihelyt mindkettőt totalitásként vesszük szemügyre.” Megjegyzem, hogy a totalitás kifejezést Bataille nem a hegeli értelemben használja, hanem az abszolút követés értelmében: Ha Nietzsche-t abszolúte követjük, ha azonosulunk, egyek leszünk vele, akkor nem is lehetünk fasiszták. A háborút közvetlenül követő Nietzsche-értelmezés is lényegében ezen a vonalon halad. Gondoljunk Löwithre vagy Kaufmannra. Nietzsche-t fasizmushoz kötni szerintük durva félreértelmezés volt. Az ötvenes évek aggó interpretálói ki akarták menteni Nietzsche-t a rossz társaságból, úgy szólván tisztára akarták mosni. Nietzsche nem azt mondta, amit azok tulajdonítottak neki, s ha azt is mondta, akkor is egészen másként értette. Nos, a 60-as évek új Nietzsche-értelmezése, amit én harmadik Nietzsche névre kereszteltem, az egész kérdést úgy ahogy van félreléki. Ahogy Deleuze fogalmaz a „Nomád gondolkodás” című tanulmányában: „Valamikor fontos volt megmutatni, hogy Nietzsche-t... a fasiszták teljesen eltorzították, ahogy ezt az Acéphale hasábjain Jean Wahl, George Bataille és Pierre Klossowski

megtették. De ez ma már nem a mi problémánk. Mi harcunkat nem a szöveg felett vívjuk, nem azért, mert lehetetlen ezen a szinten harcolni, hanem azért, mert ezt a küzdelmet már nem tartjuk többé hasznosnak.”

Hogy milyen küzdelmet fognak Deleuze és követői hasznosnak tartani, arra rövidesen rátérek. De előbb még vissza szeretnék kanyarodni a 30-as évekre, Heidegger és Jaspers Nietzsche-értelmezésére. Egyáltalán nem beszélni Nietzsche és a náciizmus viszonyáról, a kérdést teljesen kikapcsolni ebben az időben, mégis, legalábbis többek között, erre a kérdésre is vonatkozott. Volker Gerhardt (Pathos und Distanz) megjegyzi, hogy Jaspers 1934-es heidelbergi előadásaiban elemezte Nietzsche fenntartásait a fajgyűlölettel és nacionalizmussal szemben, s hogy ezek a passzusok az egy évvel később megjelenő könyvében már nem szerepelnek. De nem is ez a fontos, hanem inkább az, hogy Jaspers, de különösen Heidegger, Nietzsche-t egy másik gondolkör huzatjába helyezi. Nem a politikai és nemzeti történelem, nem is a modernség történetének huzatjába, hanem a metafizika történetének huzatjába. A tisztán és egyértelműen filozófus Nietzsche képe itt fogalmazódik meg elsőként a legélesebben. Ugyanakkor Heidegger Nietzsche-jét mégis a második Nietzsche-vonulathoz tartozik. Hogy Deleuze megjegyzésére hivatkozzam, ő is a szövegen folytatja harcát. Neki sem mindegy, hogy Nietzsche mit mond, és hogyan érti azt, amit mond. Mert ha nem így volna, nem nevezhetné Nietzsche-t az utolsó metafizikusnak.

Heidegger például hosszan tűnődik azon, hogy mit jelent Nietzsche-nél a káosz. Ezzel szemben Deleuze számára ez érdektelen kérdés, mert az, ami igazán lényeges, hogy Nietzsche „a káoszt az affirmáció tárgyává teszi, ahelyett, hogy tételezné azt, mint valami tagadandót.” Heidegger meggyőzően fejti ki, hogy egyetlen komolyan veendő filozófus sem írta le az akaratot reprezentációként. Deleuze szerint azonban reprezentáció Nietzsche-nél egyáltalán nem létezik, míg a régiek közül többeknél, így Hegelnél is, az akarat is reprezentáció. Példának az elismerés – Anerkennen – hegeli gondolatára hivatkozik. Az elismerés az akarat forrása, feltétele és következménye, az pedig feltételezi a reprezentációt – a másik létének tudatát. Ez is érdekes elemzés. Csakhogy ez a kétféle elemzés kétféle, nem mondom, hogy szögesen ellentétes, de radikálisan különböző Nietzsche-értelmezést, s ezzel filozófiát takar. Nem szögesen ellentétes, mert ha feltételeznénk, ahogy ezt Deleuze teszi, hogy Nietzsche-nél a lét helyét az akarat foglalja el, akkor a heideggeri gondolat, hogy soha jelentős filozófus nem tekintette az akaratot reprezentációnak, igazolná Deleuze tételét. Csakhogy Heidegger nem írja alá ezt a feltételezést. Míg Heidegger Nietzsche-értelmezése nem radikálisan Hegel-ellenes, addig Deleuze számára Hegel az első számú ellenség, Deleuze, azaz Nietzsche első számú ellensége. Mert ahogy Heidegger Nietzsche-jét Heidegger képére van teremtve, úgy van Deleuze Nietzsche-jét Deleuze képére teremtve.

Mondhatnám, hogy Deleuze Nietzsche s mindazok Nietzsche, akik az ő platóni fogatát követték, Deleuze képére van teremtve. Egy strukturalista Nietzsche. Egy fontos, bár ma már háttérbe szorult filozófiai gondolatrendszer, vagy, ha akarjuk, perspektíva Nietzschejére. Ez a perspektíva messze túlmutat a filozófiai értelmezéseken. A művészet értelmezésében a magas modernizmus végteljesítményének, ha nem is okvetlenül csúcsteljesítményének apoteózisa, a referens nélküli, azaz autoreferenciális művészet vagy inkább művészetértelmezés apoteózisa. A radikális modernizmus mindaddig utolsó leheletének Nietzscheje ez. Nietzsche reprezentáció és referencia nélkül.

Ez a „harmadik Nietzsche,” ha muszáj megjelenését dátumhoz kötni, 1962-ben lép teljes fegyverzettel a filozófiai porondra Deleuze „Nietzsche és a filozófia” – és nem Nietzsche mint filozófus! – könyvével. Deleuze könyve húsz esztendőre megszabja a poszthisztoricista, posztexisztenciálista Nietzsche-értelmezés főirányát. Nem tettem hozzá, hogy „posztmarxista”, méghozzá jó okkal. Egy ideig ugyanis a harmadik Nietzsche-értelmezés egy hasonló Marx- és Freud-értelmezéssel együtt jelent meg. A hatvanas években gyakran emlegették a Nietzsche, Freud, Marx szellemi triumvirátust. A hetvenes években már csak Nietzsche és Freud marad. A harmadik Nietzsche korszaka lezáró aktusának és utóhangjának Foucault „Nietzsche, genealógia, történelem” című írását tekinteném.

Bár Foucault a 20. század legnagyobb filozófusának Deleuze-t tartotta, én nem osztanám ezt a véleményt. Azonban nem kétséges, hogy a „harmadik Nietzsche” minden változata Foucault Nietzschejét, s még Derrida Nietzschejét is beleértve, Deleuze köpenye alól bújt ki. Röviden szeretném áttekinteni, hogy mennyiben és hogyan.

Előre szeretném azonban bocsátani, hogy a filozófiai strukturalizmus francia változata lényegében egyenlőségjelet tett reprezentáció és referencia közé. Az a gondolat, hogy az elmében nem valami „külső” reprezentálódik, s az a gondolat, hogy a filozófiának nincs küldő referense, nemcsak együtt jelenik meg, hanem egyúttal azonosként tételeződik. Azt a filozófiai kérdést, hogy én ezt az azonosítást nem tudom elfogadni, ahogy azt már a későbbi Foucault sem tette, itt nem tudom elemezni. De röviden megint az azonosítás funkciójára utalok. Az absztrakt festészet, a minimalizmus, a Cage-féle komponálás vagy a francia film új hullámának elméleti aládúcolásáról van szó. Gondoljunk csak a Tavalay Marienbadban című film elemzésére Deleuze filmelméleti könyvében. Deleuze ebben a filmben mindenekelőtt azt szereti, hogy benne minden referencia álreferencia, és így a referenciák kioltják vagy megerősítik egymást, pontosan úgy, ahogy Nietzsche aforizmaínak erőterében az erők teszik. Tehát nem is referenciák, hanem erők. S szerinte ettől forradalmi és jelentős ez a film.

Persze Deleuze cseppet sem gondolja, hogy hőse, azaz Nietzsche számára referencia ne létezne. De azt igen, hogy műveinek ebből a szempontból történő interpretálásával nem érthetjük meg Nietzsche forradalmi újítását. „Nomád gondolkodás” című, már említett ragyogó tanulmányában például Nietzsche aforizmáit Goddard filmjeivel veti össze, melyekben, ahogy ő mondja, kép és a fal együtt vannak festve. Ez annyit jelent, hogy Nietzsche az egyetlen olyan filozófus, aki nem reprezentálja a külsőt, hanem akinek direkt, közvetlen viszonya van a külsővel. Idézem a „Nietzsche és a filozófiából”: „Egy aforizma az erők játéka. A leginkább jelenlévő és végső erő mindig a külső erő. Nietzsche világosan beszél: ha tudni akarod, hogy én min mit értek, akkor találd meg az értelemadó erőt.” Nietzsche szövegeit szerinte nem interpretálni, hanem machinálni kell, azaz rá kell tapintani az energia áramlására. S ezt követi a leginkább megvilágító mondat: „Nietzsche forradalmi jellege a módszer szintjén manifesztálódik. Maga a nietzschei módszer tesz valamit a szöveggel, ami után nem is vethető fel többé a kérdés, hogy vajon burzsoá-e, mert úgy ahogy van forradalmi. Ez a módszer csak módszeresen követhető: meg kell találni a forradalmi erőt.” Amennyiben ezt a forradalmi módszert követjük, akkor – Deleuze szerint – helye van a félreértelmezésnek, azaz a félreértelmezés legitim lesz. A Deleuze-i imperatívusz így hangzik: „kezelj az aforizmat, mint egy fenomént, mely új erőkre vár, hogy azok maguk alá gyűrjék, vagy hatni engedjék, vagy felrobantsák. Nietzsche tehát így szól hozzánk: ne cseréld fel a reprezentációt intenzitásra.” Az intenzitásnak nincs referense. Nietzsche a filozófiát nem egy metafizikaellenes akaratmetafizikára redukálja. Ne tévesszen meg bennünket a kifejezés, valamit akarni – így Deleuze. Amit az akarat akar, amire vágyik, vagy amit szándékozik, sosem más, mint saját kvalitása, saját ereje. Amit az akarat akar, az tehát visszaható, ugyanis annak az embernek a karaktere, aki akar. – Hadd utalj vissza Heidegger megfigyelésére: az akarat a klasszikus filozófiában többnyire nem reprezentáció, s legkevésbé az a tiszta akarat Kantnál. Csak a megismerésben van reprezentáció. De ha van valami valóban specifikus Deleuze Nietzsche-elemzésében, az éppen a tartalmilag üres tiszta „módszertani” autoreferencia gondolata. Nietzsche módszere szerinte abban áll, hogy nem tesz különbséget ismeret és akarat között, mivel az ismeret maga akarat. Ez a módszer az, ami Nietzscht Nietzschévé teszi. Ezen a ponton menthetetlenül eszünkbe jut Lukács híres és sokszor idézett mondása, hogy amennyiben Marx minden tétele hamisnak is bizonyulna, a módszere mégis igaz maradna. Röviden rátérek arra is, hogy Deleuze egyes követői, így például Lyotard, Marx Tőke-interpretációját is pontosan ennek a módszernek szellemében értelmezték.

Ismétlem, a „harmadik Nietzsche” egy egész korszak Nietzschéje, s hogy Deleuze vezérlő fogatát számtalan jelentősebb és kevésbé jelentős fogat követte. Lyotard esetében például Nietzsche-értelmezése teljesen alárende-

lődött a reprezentáció elleni polémiának. „Megjegyzések a Visszatérésről és a Tökéről” című, a harmadik Nietzsche-recepció szempontjából fontos 1972-es tanulmánya alapján egy frontális támadás a reprezentáció gondolata ellen. A szavakat Nietzschénél, ahogy más jeles alkotónál is, nem jelentésük, hanem intenzitásuk szerint kell értékelni, írja. Ha aszerint értelmezzük mondjuk az örök visszatérés vagy az újraértékelés gondolatát, hogy azok mit jelentenek, akkor a közepes intenzitásnál állunk meg, amennyiben egy reprezentációs bizonytalanságot egy újabb reprezentáció nyelvére, azaz a jelentés nyelvére fordítjuk le. Lyotard egy kis oldalvágást mér Derridára is, mikor így beszél a maximális intenzitás diskurzusáról. Idézem: „Jóval több, mint dekonstrukció, ami talán csak egy degeneratív szórakozás, sokkal több, mint egy kiáltás, mert még a kiáltás is... a reprezentációhoz és a teológiához tartozik.”

S ahogy Deleuze esetében, úgy Lyotard esetében is világos, hogy a reprezentáció és referencia ellen irányuló, a módszerre, különösképpen az intenzitásra összpontosító elemzés, egy művészi irány vagy inkább egy művész igazolásának szolgálatában áll, ebben az esetben Cage szolgálatában. „Az a zene, melyet Nietzsche megkíván alkotásának utolsó periódusában, többé nem Schönberg–Adorno, hanem Cage zenéje. A forma, mint kritika, utat nyit a hang intenzitásának” – írja. Az igazi mai Nietzsche-követők nem a hermeneuták, hanem a marginálisok, a kísérleti festők, a popzenészek, a hippik, a paraziták, az örültek, vonja le Lyotard, nem megalapozás nélkül, a harmadik Nietzsche-értelmezés ajánlatának végkövetkeztetéseit.

Az a Derrida-féle Nietzsche-elemzés, melyre Lyotard egy kellemetlen mellékvágással utal, látszólag nem áll olyan messze a „harmadik Nietzsche” vonaltól, mint ezt Lyotard megjegyzése alapján hihetnénk. A „Nietzsche stílusai” című könyvről, vagyis a könyv egyik fejezetéből 1972-ben Cérisyben tartott előadásról van szó. Derrida mindenekelőtt zárójelbe teszi a referenciaproblémát, mi több, a reprezentáció kérdését is, de mégsem egészen. A dekonstrukció ugyanis nem az intenzitásra összpontosít, hanem a szövegben rejlő, de fel nem tárt összefüggésekre, melyek, mint olyanok, jelentéssel bírnak. Pontosabban szólva, többféle lehetséges jelentéssel, melyeknek egyike sem végső. Azzal a gyakorlattal, mely nem megkerüli a jelentés kérdését, hanem elutasítja azt, Derrida úgy őriz meg sok mindent a „harmadik Nietzsche” strukturalista hitvallásából, hogy nem érdekli az, hogy Nietzsche mit tanít, mit mond, s különösen nem az, hogy mit képvisel. De a jelentés, a referencia, a reprezentáció lehetősége mindig jelenvaló, mivel a szöveg dekonstruálása lehetővé teszi az olvasó számára, hogy válasszon egyet az eddig fel nem tárt, igen meglepő szövegösszefüggések közül. Az összefüggés a szövegben van, s nem azon kívül, de azzal, hogy a dekonstrukció mégis jelentésekre utal, ha nem is foglal állást egyik mellett sem, játékosan megkérdőjelezi a „harmadik” Nietzsche-értelmezés vezető gondolatát. Már



az is, hogy Nietzsche stílusairól beszél és nem Nietzsche módszeréről, sokatmondó. Egyrészt mert a stílus nem módszer, egyéni, nem általánosítható, másrészt mert több, és nem egy van belőle. Mikor Derridának ezt a könyvét olvassuk, érezzük, hogy ő is polemizál, bár direkt kritikái megjegyzéseket nem tesz, legalábbis nem olyanokat, melyeket én is megérthetnék.

A „harmadik Nietzsche” vonulatának szerintem utolsó jelentős s ennyiben ugyanakkor lezáró produkciója Foucault tanulmánya: „Nietzsche; genealógia, történelem.”

Említettem, hogy Foucault szerint Deleuze a huszadik század legjelentősebb filozófusa, s ez az ő szájából több, mint bók. Nem kétséges, hogy Foucault sok mindent át is vett, bár erős módosításokkal Deleuze Nietzsche-értelmezéséből, így például az erőtér gondolatát, az erőtérben összeapó különböző erők intenzitáskülönbségének fontosságát. S mégis a Nietzsche-tanulmány első mondata máris fejbe veri a strukturalista Nietzsche-értelmezőket. Figyeljünk oda: „A genealógia szürke, részletező, és türelmesen dokumentáló”. Továbbá, bár a cím módszerre utal, és a tanulmány valóban azzal indít, hogy genealógiát, mind módszert óhajtja megkülönböztetni a kezdet, az eredet fogalmaival operáló módszerekkel, de mégis, s ahogy halad a tanulmány, egyre inkább felteszi a tiltott kérdést, ugyanis azt, hogy „mit mond a szerző”. Nemcsak, hogy mit értékel, de azt is, hogy mit közöl, hogy mit hogyan lát. Például azt, hogy a történelemben működő erők nem kontrollálja sem a sors, sem pedig egy regulatív mechanizmus, mert azok véletlen konfliktusokra adott válaszok. Van, mikor Foucault látszólag egyetértését fejezi ki az uralkodó strukturalista dogmával, így például mikor azt írja: „Az igazi történelmi érzék létünket számtalan elveszett történés fényében igazolja, útjelző és referenciapont nélkül.” De ne siessük el a következtetést. A referenciapont ebben a kontextusban nem azonos a referenciával általában, hanem inkább a független változóval. S így Foucault egy hagyományt látszólag követve valóban megtör. Ami azonban a legfontosabb: Az a Nietzsche, aki ebben a tanulmányban megjelenik, valójában Michel Foucault, pontosabban szólva Michel Foucault elkötelezettsége számtalan teljesen autentikus, pontosan elemzett Nietzsche-idézzel alátámasztva. Foucault tehát nem követi a Deleuze által kormányzott fogatot, hanem saját fogattal lép a pályára. S ezzel le is zárul a harmadik Nietzsche korszaka, mint reprezentatív korszak, akárhányan is fogják még majmolni Deleuze-t a későbbiekben.

Foucault már nem a modernista művészeti irányokat akarja igazolni, s főleg nem azok fölényét és nagyságát. Ő ugyanis nem hiszi, hogy a jelen művészete felette állna a tegnapi művészetének. Ahogy ezt Derrida sem hiszi. Foucault-t erős barátságok fűzték kortárs zeneszerzőkhöz, de számára Nietzsche mint filozófus, mint modern filozófus volt érdekes. S ennyiben az

ő Nietzsche-portréja bevezetés lehetne a negyedik Nietzsche-hez, aki azonban elmarad.

A „harmadik Nietzsche” vonulatáról most, utólagosan, el kell mondanunk, hogy ereje abban állt, amit, különben teljes joggal, Nietzsche-nek tulajdonított. Mégpedig szubverzív jellegében. Deleuze és hívei úgy értelmezték Nietzsche-t, mint az egész hagyományos gondolkodás felforgatóját, mint radikális forradalmárt. S ennyiben követték az első és második Nietzsche-értelmezést, csak más eszközzel. Utazzunk egy kicsit visszafelé az időben. Az első Nietzsche, a kultúrákritikus, a dekadencia dekadens ostorozója, a felsőbbrendű ember hirdetője, minden érték átértékelője, az antinihilista „nihilista” egyfajta modern próféta volt. Minden vonalon szubverzív. A második Nietzsche a náci forradalom zászlaját lobogtatta, vagy, ellenkezőleg, igazi európai volt, filozemita, radikális felvilágosító, ateista. De mindenképpen szubverzív, forradalmi. A hatvanas évektől fogva ezzel a Nietzsche-vel már nem lehetett semmi újat kezdeni. Jött tehát egy másik Nietzsche, sorban a harmadik, akit megfosztottak attól, amit mondott, és éppen ez volt az, ami szubverzívként jelent meg. A reprezentációtól megfosztott teljesen önreferenciális Nietzsche a maga intenzitásaival az ugyancsak szubverzív és – legalábbis értelmezői fényében – ugyancsak autoreferenciális modernizmus utolsó, szerintük beteljesítő szakaszát igazolta saját radikalizmusával. Ez volt a dogmáitól letisztított új baloldal Nietzsche-je. Emlékeztetek Deleuzre, aki Nietzsche-vel igazolja a francia új hullám radikalizmusait, így Goddardot, anélkül, hogy annak maoizmusát követnie kellett volna, vagy Lyotardra, aki hol Cage-del hol a hippimozgalommal hozza Nietzsche-jét igen intim kapcsolatba. Ez megint csak egy szubverzív, egy radikális Nietzsche.

S ezért nincs negyedik Nietzsche. Egyelőre, előreláthatóan.

Ami Nietzsche gondolatainak értelmezését illeti: hősünk klasszikussá vált. Éppen olyan filozófiai klasszikus, mint Platón vagy Kant. Ennek következtében disszertációk ezreit írják róla, s gondolatait tárgyaló könyvek százait adják ki minden évben. Rendes, ápoltság, comme il faut Nietzsche ez, teljesen függetlenül attól, hogy radikálisként vagy forradalmárként interpretálják-e, vagy sem. Már a hatvanas évektől kezdve úgy tudták a vájtfülűek, hogy Nietzsche szubverzív szelleme nem az interpretáció tartalmában van, hanem abban, amit ezzel kezdenek, ahogy ezt használják. Ezért használták a supermodernista művészek és a hippik igazolásaképpen.

Ez ma már nem megy továbbé. A mai posztmodernnek nevezett művészek ugyanis nem szubverzívek. Vannak köztük nagyszerű alkotások és gyengék, mint mindig és mindenkor. Most is van jó és rossz, újító és ismétlő művészet, ahogy van jó és rossz ízlés, vagy semmilyen ízlés. A mai művész is megköszöni, ha művét nagyra tartják, s azt is, ha interpretálják, akárhol is interpretálják. Sokféleképpen lehet ezeket a munkákat is interpretál-

ni, ahogy minden művészi munkát mindenkor. Ami azonban a harmadik Nietzsche-kép lassú elsoványodását illeti, abban egy tényezőnek kitüntetett helye van. A jelenkori művészet nem reprezentációellenes. Igaz, a magas modernizmus korszakában sem volt minden művész reprezentációellenes. Picasso éppen hogy erősen problematikusnak látta a reprezentáció teljes vagy legalábbis látszatra teljes eltűnését a festészetben. Ő, mármint Picasso, mindig is hagy valamit a képben, amiről a néző tudja, hogy mit reprezentál, amit a szem megfoghat, s kiindulópontként használhat az egész kép felgöngyölítéséhez, azaz ahhoz, hogy megpróbálja kideríteni, hogy a látvány mit mond, azaz hogy számára éppen itt és most mit jelent vagy mond. Ezt a gyakorlatot manapság a legtöbb művész követni tudja. És akarja. Gondoljunk például az idézet szerepére a jelenkori képzőművészetben és nemcsak ott.

Nem a miméziselmélet come back-jéről van szó, tehát nem a totális reprezentáció cum referencia mint regulatív eszme gondolata tért vissza egy kerülőút után. De ettől még meg lehet a másik, ezzel ellentétes dogmától is szabadulni. Érdekes módon, a „harmadik Nietzsche” vonal követői sem tudták egyes művészeti opciójukat saját elméletükkel igazolni. Itt van mindjárt a fenséges problémája. Lyotard éppen úgy, ahogy Adorno és őket követve számos mások, úgy vélték, hogy a modern művészetben a fenséges foglalja el a szép helyét. Most tekintsünk el attól, hogy vajon ez pontos leírása-e a mai művészeteknek vagy sem. Annyit elfogadhatunk, hogy egyes korunkbeli műalkotások valóban a fenségesség hatását keltik a befogadóban, méghozzá a jó régi kanti értelemben. A befogadó műélvezete ilyenkor úgy írható le, mint egy fájdalmas érzés örömteli igenlése. A fájdalmas érzést a műalkotás azzal kelti fel, hogy agyonnyomaszt, hogy egésze befogadhatatlan, hogy félelmet keltő, érthetetlen, nagysága a végtelenséggel rokon. De ha van ilyen mű, s szerintem van, és nem is kevés, akkor a műélvezet feltételezi a referenciát. Mert vajon mi kelti bennem a félelem, a fájdalom, a kicsiség, az érthetlenség érzését mint ítéletet? Bizonyára valami. És azt a valamit látnom kell, mi több azonosítanom is, mert ha erre képtelenné tesznek, akkor nincs a fenséges érzése, ítélete lehetetlen lenne.

Nincs negyedik Nietzsche, mert nincsenek dogmák, s ahol dogmák nincsenek, ott lázadni sem lehet ellenük. Ismétlem, Nietzsche klasszikus, be van immár zárva a kékszakállú herceg várának egyik szobájába. Ezt nem kritikaképpen mondom. Cseppet sem hiszem, hogy a mai Nietzsche-értelmezések legjobbjai elmaradnának a régi Nietzsche-értelmezések színvonalától mögött. Talán jobbak is amazoknál. Csak azt akarom mondani, hogy manapság még a legjobb Nietzsche-értelmezésnek sincs olyan jelentősége, mint korábban a közepeseknek volt. Ma békés együttélés jellemzi az értelmezés világát, nincs agon. Vagy ha mégis van, akkor az a filozófia magánügye. Nietzsche neve nem tölt el senkit irracionális gyűlölettel, de szerelmi

lázat sem gerjeszt. Ha a nyelvfilozófusok nem ölnének meg, hogy effélet mondok egy állítólagos tulajdonnévről, akkor úgy fogalmaznék, hogy Nietzsche manapság egy referens. A név ugyanarra mutat, bár történetesen mindenkinek más jelent.

## A káosz etikája

„A görögök fokozatosan megtanulták szervezni a káoszt, mégpedig úgy, hogy a delphoi tanítást követve önmagukra, vagyis valódi szükségleteikre eszméltek vissza... Így vették ismét birtokba önmagukat...”

(Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, 1873)<sup>1</sup>

Karinthy Frigyes *Mennyei riportjában* a beszédes nevű Merlin Oldtime, a New History riportere, átköltözvén a negyedik dimenzióba, Diderot szíves kalauzolása mellett egy szép napon találkozik Nietzschével. „Nagyon kedves volt”, számol be aztán Diderot-nak Mr. Oldtime, a Vén Idő veteránja, „de semmi érdekeset nem kaptam tőle. Jelképekben beszél, nem tudtam rávenni, hogy nevén nevezze az érzéseit.” Csak annyit tudunk meg Nietzschéről ezen kívül, hogy mostanság az égi Torony ezredik emeletén lakozik, az Örök Fényesség Birodalmában. Továbbá, hogy saját elmondása szerint pillanatnyilag „ő a Boldog Kacagás Illanó Tánca”. Mire Mr. Oldtime, a riporter – mesterségének, az időnek ez a sokat látott szakembere – némi szarkazmussal megjegyzi Diderot-nak: köztünk maradjon, „kecsesebb táncot is láttam már”.<sup>2</sup>

Mіндеzt azért idézem fel, mert Nietzsche is jelképekben beszél, amikor egy talányos *etikai* üzenettel folytatja a mottóban idézett szavait. „Ez a példázat mindannyiunknak szól: mindenkinek meg kell magában szerveznie a káoszt...” (Nietzsche az organisieren-t használja a káosz megszervezésre), mert így, úgymond, mindenki „önnön tapasztalatából” tanulja meg a görögség példáját: hogy mit jelent „a kultúrának mint új és jobbított *phüszisznek* a

<sup>1</sup> Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatár György, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989. 98. o.

<sup>2</sup> Karinthy Frigyes: *Mennyei riport. Utazás a koponyám körül*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1977. 208–209. o.

fogalma”. Az etikai ajánlat tehát így hangzik röviden: *Organizáld magadban kozmoszból phüszisszé a káoszt!* Köztünk szólva, mondhatnám én is Karinthyval, ellátták már az embert egyszerűbb tanáccsal is. Ráadásul ez a káosz-szervező etikai ajánlat, első ránézésre, nem sok értelmet látszik hordozni. Hiszen: egy etika nem etika, ha nem jelenít meg valamilyen mértéket és rendet, amely viszont máris kozmoszt teremt; a káosz viszont nem káosz, ha van benne valamilyen mérték és rend. Ennélfogva bármely gyakorlati-etikai javaslat, ami nem kozmoszszervezésre, hanem káoszorganizálásra igyekezne rávenni az embert, sületlenségnek látszik. Mert amit javasol, az vagy már kozmosz, vagy még nem is etika.

Mindenesetre Nietzschénél a káoszmegszervezés, mint az idézetből látnivaló, kettős feladatot ír elő. Egyrészt kozmoszelbontást, másrészt a káosz phüszisszé organizálását. Lehet, hogy Nietzsche tanácsa nem egyszerű és értelme is vitatható. Az viszont vitathatatlan, hogy elég hosszú távra szól Nietzsche számára. Ugyanis tíz évvel később, a *Zarathustra*-könyv idején született egyik jegyzetében ugyanezt a kettősséget deklarálja: „Feladatom – a természet emberietlenítése (Entmenschung der Natur) és az ember természetiesítése (Vernatürlischung der Menschen).”<sup>3</sup>

Mit jelent ez a kettős feladat, aminek kettős jellegét ezek szerint illik komolyan venni? Jelenti egyrészt a természet, a phüszisz megfosztását az emberi mérték béklyójától. Ez az antropomorf kozmosz elbontása, mondom némi pleonazmussal, hiszen: melyik kozmosz elv nem antropomorf? A feladat másik része az önfelülmúlás mint a keletkezés-létesülés mértékének érvényesítése, az ember természetiesítése. Csakhogy miféle mértékhez tartsa magát az önkéntes káoszszervező, aki föltagyna a kozmoszkerekítéssel, és hajlandó rá, hogy phüsziszt teremtsen a maga képzetkáoszából? Hol van az a mérték, amely a káosz etikájának alapja lehetne?

Gondoltam, ilyesfajta kérdésekkel érdemes leginkább előhozakodnom egy olyan konferencián, amely egyaránt foglalkozik Nietzschével és az ő utókorával. Már csak azért is, mert mint köztudott, Nietzsche – nem lévén visszhangos jelenkora – fölöttébb nagy reményeket fűzött az utókorhoz, köztük hozzánk. Mondván, tanítása egykor ajándék lesz nekik (nekünk). Halála után több mint száz évvel talán veheti magának az ember a bátorságot, és a káoszetika értelmének latolgatása előtt fölteheti az illetlennek hangzó kérdést: jól járt-e Nietzschével az utókora?

A válasz aligha lehet kétséges. De még mennyire, hogy jól járt! A múlt század egész eszmeipari ágazata – úgy is, mint a zsurnaliszták, irodalmárok, ideológusok, filozófusok nagybani foglalkoztatója – dúsabb matériát, sokoldalúbban felhasználható alapanyagot, mint amilyen Nietzsche gondolkodá-

---

<sup>3</sup> „Az új felvilágosodás”. Ford. Kurdi Imre (a továbbiakban: ÚF), Osiris Kiadó–Gond, Budapest, 2001. 81. o.

sa, keresve sem találhatott volna önmaga szellemi termékeihez. A Nagy Kalapácsos Filozófus (akinek, mint tudjuk, még ahhoz sem volt szerencséje, hogy saját főművének, a Zarathustrának mind a négy részét nyomtatásban lássa) utóbb annyi divatos irányzattól kebeleztetett be, akár vallva, akár tagadva – kezdve a fenomenológusoktól és a pszichológusoktól a fajelméledőkig, az aktivista ontológusoktól az ironikus pragmatistákig, a vérbő teátristáktól a hamvas szinkretistákig, a játékos kozmológusoktól a retorikus dekonstruktőrökig –, hogy az ember szinte megilletődik a sors kései „adakozó erényétől”. A széleskörű és multifunkcionális Nietzsche-hasznosítás bősége láttán pedig az ember hajlamos arra a belátásra jutni, hogy ami Epikurosz tanítványainak a Kert volt egykoron, Zénon híveinek pedig a Csarnok, az korunk Nietzsche-fogyasztójának alighanem a Pláza. Persze, semmi baj a Nietzsche-nagyvásárcsarnokban végzett szellemi bevásárlásokkal, hiszen mindeközben (és korántsem melleleg) egyre inkább evidensnek lehetett venni, hogy Nietzsche mégis filozófus volt, és nem csupa vérgőz és futóbolondság. Szemben olyanokkal, akiknek nem volt ilyen szerencsájük a sors kerekével, mert az pont ellenkező irányban forgott át rajtuk. Hogy mást ne mondjak, tudunk olyasvalakiről, aki a múlt századelőn még a morál abszolút zsenijeként kezdte, mígnem a század alkonyán már egyre jobb eséllyel számíthatott rá, hogy a későn születetteknek csak egy zöldharisnyás pártkomisszár legyen, aki rútul tizedeli a magyart.

Nietzschével tehát kétségtelenül jól járt az utókora. De vajon fordítva hogyan áll a helyzet? Vajon Nietzsche is ugyanilyen jól járt-e az utókorával? Ezt nyilván tőle kellett volna megkérdezni, ha másnak nem, hát Karinthy-Oldtime-nak ott fenn, az Örök Fényességben. Így csupán találgathatjuk Nietzsche véleményét erről. A nyüzsgő Nietzsche-plázát elnézve – vagyis, ha a nietzschei ötletek és aforizmák rendkívül magas hasznosítottsági fokát nézzük – megint csak azt kell mondanunk: de még mennyire, hogy jól járt az utókorával! Ellenben ha azt kérdezzük, mennyire van tisztázott képünk a sokban változó nietzschei filozofálás diakrón koherenciájáról, választ ígérő platformjai és kérdéseket támasztó pretenciói viszonyáról, más szóval, mennyire látjuk át a nietzschei gondolkodásfolyamat menetét mint problémátörténetet, akkor szerintem már sokkal kevésbé lehetünk bizonyosak abban, hogy Nietzsche olyan jól járt az utókorával, azaz velünk. Nietzsche azt írja a *Túl jön és rosszon-ban*: „Fokozatosan kiderült számomra, hogy mi volt eddig minden nagy filozófia: nem más, mint szerzőjének önvallomása, s egyfajta akaratlan és észrevétlen mémoires, valamint az is, hogy a morális (vagy moráltalan) szándékok alkották minden filozófiában azt a voltaképpeni életcsírát, amelyből az egész növény sarjadt.”<sup>4</sup> Nos, elég feltűnő az aránytalanság, hogy a Nietzschét akár lelkesen, akár fanyalogva,

---

<sup>4</sup> *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár György. Ikon Kiadó, Budapest, é. n., 6. §, 13. o.

de immár kétség kívül filozófusként megdicsőítő utókor milyen nagy vehemenciával aknázza ki önmaga javára és kedvére egyes aforizmáit, ugyanakkor milyen csekély figyelmet szentel a mémoires egészének, az „önvallo-más” menetének és fordulatainak. Más szóval, feltűnő, hogy milyen kevés érdeklődést tanúsít a nietzschei filozofálás narratív identitásának, ama kérdésnek, hogy ez a fordultatos gondolkodástörténet mely tekintetben flexibilis és mely összetevőiben szilárd, netán invariáns.

Nem könnyű a redukciókat és az esszencialista kísértést elkerülve úgy tekinteni Nietzschére, ahogyan ő tekintett valaha a preszókratikusokra, mondván, az „ilyen emberek saját naprendszerükben élnek, ott kell őket felkeresni”.<sup>5</sup> A nietzschei naprendszerrel nem annyira a fő összetevőkre vonatkozó interpretációs ajánlatoknak van szűkében a hálás utókor, amelyek, ismétlem, javára írandó, hogy immár filozófiai képződményt lát ebben a galaxisban. Inkább e naprendszer saját görbületű térídeje, saját gravitációs viszonyai iránti érzékenységnek látszik híján lenni. A platformok megváltozása iránti figyelemnek, mondjuk. Például, hogy mennyiben reprezentál három igen eltérő filozófiát A tragédia születése, A vidám tudomány és Az Antikrisztus, továbbá, hogy ez a gondolkodásmenet – a nietzschei filozofálás – miféle algoritmust mondhat magáénak. Miért van az, kérdem, hogy amit az értelmezői diskurzus evidensnek vesz Wittgensteinnél, Heidegger-nél vagy Lukács Györgynél, nevezetesen, hogy a nevezettek filozófiája idővel sokban megváltozott, és ebben a változásban legalább annyi megértendő és meggondolandó van, mint amennyi magukban a nézeteikben, az Nietzschéről szólva jószerivel fel sem vetődik, nemhogy filozófiailag – és nem csak, teszem azt, biográfiaiban – releváns kérdést támasztana?

Összegezve, a Nietzschének joggal hálás utókor annyiban kétségkívül sokat tett a Nietzsche-filozófia megértéséért, hogy egyre pontosabban, filozófiailag mind artikuláltabban tette föl e mondandó kapcsán először a „Mit?” kérdését, idővel pedig, dekonstruktív érzékenységgel a „Hogyan?”-ét is. Annyiban viszont szerintem még nem tett érte eleget – és itt elsősorban a filozófus interpretátorokra gondolok –, hogy figyelmes legyen a „Mikor?”-vonatkozásra is. Azért adósai e tekintetben Nietzschének az értelmezői, mert a „Mikor?” iránti érdektelenség voltaképpen közönyt tanúsít egy további kérdéssel, a „Kicsoda?” kérdésével szemben. Mert a „Kicsoda?” – Nietzsche: egy filozofálás próteuszi alanya és (ön)művelője – mindenekelőtt *történik*. A jelenvalósága kérdőjeles, nem a történetisége (történetessége). Nézeteiben és platformjaiban ad hírt önnön felfogása aktuális karakteréről, intenciójáról, ezért tartósan jelenvaló, domináns kérdései, saját filozofálásának genuin problematikája csak a változás, átalakulás menetéről olvasható

---

<sup>5</sup> Filozófia a görögök tragikus korszakában. Ford. Molnár Anna. In *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1988. 95. o.



le. Ezért aztán – ha már a naprendszer-metaforával élünk – távolról sem mindegy, hogy egy Nietzsche jelzetű, távolodó tűzgömbnek történetileg melyik változatából, a vörös óriás, a fehér törpe avagy a fekete lyuk alakjából extrapolálva alakítjuk ki csillagászati ismereteinket.

Mondok egy példát.

Két olyan nagy formátumú, ám egyebekben egymástól távol álló filozófus, mint Derrida és Rorty Nietzsche-olvasata arról tanúskodik, hogy számukra az életmű középső időszaka – nagyjából: az Emberi, túlságosan is emberi és a Zarathustra-könyv közötti időszak – adja a leginspiratívabb szövegeket és belátásokat. Ellenben két olyan nagy formátumú, ám egyebekben egymástól szintén igen távol álló filozófusnál, mint Heidegger és Deleuze, Nietzsche utolsó éveinek írásai és fragmentumai – kiváltképp a Wille zur Macht töredékei – kerekítenek ki egyikük számára egy nihilista ontológiát és negatív teológiát, másikuk számára viszont egy immoralis alapállással harmonizáló kozmológiát. Nem azt kérdelem persze, hogy melyiküknek van úgymond „igaza” a Nietzsche-filozófia megítélésében. Csak azt kérdezem, vajon valóban egyazon gondolkodási platformot tekintenek-e Nietzsche-filozófiának.

Mert, hogy a példánál maradjak, a Zarathustra-idők alküönikus hangú Nietzsche-je és az utolsó évek – A morál genealógiája, a Bálványok alkonya, az Ecce homo, Az Antikrisztus és főként a Wille zur Macht programjának – öblös hangú Nietzsche-je között sokkal élesebb a *filozófiai* különbség, mint amilyen váltást ő maga elismer, midőn a Zarathustra-időket az igenlést betetőző korszakának nevezi, míg az ezt követőket, az 1880-as évek második felét a nemet mondás idejének.<sup>6</sup> Miért mondom, hogy e különbség filozófiai? Mert ami korábban az elgondolható legkeményebb személyes küzdelem volt, az Übermensch-*perspektíva* benső elfogadtatásának próbatétele, az utóbb immár megtestesült „telitalálatok”, Übermensch-*létezők* – nemzetségek törzsek és fajok<sup>7</sup> – gigantikus létharcává ontologizálódik. Ezzel pedig a létezésnek ismét metafizikus végcélja támad, előkészület a „nagy háború”-ra, a „döntés napja”-ra.<sup>8</sup> És ami egykor csak egy „lehetőség gondolata”-ként<sup>9</sup> született – az örök visszatérés gondolata –, az utóbb új evangéliumként hivalkodik magával, egyáltalán: tanítássá merevül. Tanítója pedig, aki korábban az igazságbirtoklás legvitriolosabb ellenfele volt, utóbb úgy tartja magáról, hogy „én vagyok az első, aki *fölfedte* az igazságot”,<sup>10</sup> és aki immár

---

<sup>6</sup> *Ecce homo*. Ford. Horváth Géza (a továbbiakban: EH). Göncöl Kiadó, Budapest, é. n., 115. o.

<sup>7</sup> Az *Antikrisztus*. Ford. Csejtei Dezső. Ictus, Szeged, 1993. 9. o.

<sup>8</sup> EH 115. o.

<sup>9</sup> ÚF 80. o.

<sup>10</sup> EH 131. o.

egyedül tartja kezében „az igazság mércéjét”<sup>11</sup> a zsidó, hellén, keresztény világtörténelmi elfajzás megítélésében.

A kései Nietzschénél tehát jóval több történik, mint pusztán hangnemműködés: maga a filozófiai platform változik meg. A Légy önmagad! etikája a Légy erős vagy pusztulj! moráljává silányul, és a „‘legyetek kemények’ imperativusá”-vá<sup>12</sup> egyszerűsödik. Az affektív és intellektuális ösztönök intern küzdelme pedig, amelynek reflexiója időről időre kérdésessé tudja tenni az individuum egységképző öntételezését, immár minden erő örök csatájaként válik külsővé. Emiatt pedig Nietzsche kései, új Törvénye, a nagy háborúé – amely persze nem kevésbé logosztörvény, mint ama régi, ásatagon metafizikus pánharmóniáé –, nos, ez a pánpolémosz érvénytelenné teszi korábbi filozófiai platformjának két kulcsfogalmát. Megsemmisíti a paidiát és az agonut – azaz a játékot és a viadalt. Miért? Mert az átokmondás filozófusa már csak harcolni tud, de nem képes önmagán nevetni. Azaz: nem képes saját viadalát kivívni önnön nehézkesedésének szellemével szemben és ekképp önmaga fölött elnevetve – felülmúlni önmagát.

Értelmezői naivitás tehát, mi több, mulasztás, ha valaki nem reflektál arra, milyen mintázat szerint gyúrja egybe avagy költi egybe a Nietzsche-korpuszt. Meg lehet nevezni erre narratív mintákat. Lehetséges, például, jó lelkiismeretet szerezni a Nietzsche-aforizmák szemelgetésének, mondván, a nietzschei aszisztematikussághoz, labirintushoz pontosan ez az ad hoc vizsgálódás, ez az értelmezési *pikareszk* illik a legjobban. De lehet *keretes* elbeszélői szerkezetbe is foglalni az életművet oly módon, hogy Nietzsche útja a görög mítosztól az orientális mítoszig vezessen egy lapályos kritikai kerülővel, mondhatni: az attikai appolónikus Dionüszosz egy későperzsa alexandroszi Dionüszoszként térjen vissza benne. Heidegger és Deleuze említett ajánlata viszont az Explicatum est volumen, a „könyvtekerics kigöngyölődött” mintáját érvényesíti a Nietzsche-filozófia eggyéköltésében, mintha az életmű utolsó korszaka egyben annak kiteljesedési ideje lenne. Ezért legyen bár épp ellenkező előjelű az értékelésük Nietzsche filozófiájáról, a narratív mintázat mindkettőjükénél explicátum, kifejlődés. Vagy ha tetszik, legyen bár számukra a Nietzsche-korpusz üdv- vagy kárhozattörténet, ez a filozófia mindkettőjükénél tart a titkának végső kimondása, az immanens célját beteljesítő finálé felé: vagyis – *nevelődési regény*.

Megjegyzem közbevetőleg, hogy kultúránkban ez utóbbi minta ellen alig hozható fel bármi is. Kezdve a meggyőződésen, hogy az előrehaladás egyben kiteljesedés, folytatva a „végső szó”, a végül elfoglalt álláspont becsben tartásán, amit megtámogat a nietzschei posztkonstrukció, az Ecce homo mint emlékirat egységet tanúsító, retrospektív igazolólevele. Mindehhez

---

<sup>11</sup> EH 119–120. o.

<sup>12</sup> EH 114. o.

hozzájárul a tény, hogy ebben az időszakban születtek Nietzsche legfelforgatóbbnak és legharcosabbnak számító művei, márpedig minél borúlátóbb valaki a lét sorsa fölött érzett aggodalomban (s egy „jó európai”, mondom Nietzsche fanyar iróniájával, ennél kevesebért már régen nem aggódik), annál hitelesebb lesz neki a szubverzió éthosza. Végül, ki ne akarná a magukra valamit is adó Nietzsche-értelmezők közül még a látszatát is elkerülni annak, hogy álláspontját hírbe hozzák a nyárspolgári, szenteskedő Nietzsche-ördögűzőkével, akik azzal intézik el Nietzsche utolsó alkotóéveit, hogy az Antikrisztust elérte megérdemelt sorsa, és becsavarodott. Pedig van eset – és ezt az irodalom- vagy eszmetörténet nem is tartja rendkívülinek –, hogy egy szellemi teljesítmény, mint amilyen a filozófiai elmeél adta teljesítmény is, idővel a saját színvonala alá zuhan.

Nietzsche megírta memoárját, az *Ecce homo* című provokatív *emlékirat*. Ez lett tehát végül saját életmű-egybeköltési ajánlata. Mármost, hogy mi lenne az a minta, amelyet magam választanék Nietzsche gondolati narratívájához? Minden bizonnyal a *családrege*. Ez nem több, mint genealógia: nézetplatformok családregeje, három vagy négy – hol jobb, hol rosszabb – gondolati generációval; egy krónika, amely nem kényszerül elfajulási vagy beteljesedési mintát, célt, belső téloszt követni. Persze ettől még kérdés marad, ami alól nem is akarok kibújni, hogy melyiket tartanám Nietzsche gondolati generációi, platformjai közül a legeredetibb, leggondolatgazdagabb nemzedéknek.

A válaszhoz eljátszottam egy gondolattal. Azt kérdeztem magamtól, hogy vajon ha két és fél ezer év múlva valaki előadást tartana, mondjuk, Bazelben – ebben a hangulatos kelet-amerikai avagy nyugat-kínai, de lehet, hogy akkor már észak-arab kisvárosban – azzal a címmel, hogy *A filozófia a néhai európaiak tragikus korszakában*, akkor mi volna az az egyetlen elgondolás, amelyet magam részéről leginkább sajnálnék, ha az előadó kolléga mellőzne a nietzschei filozófiából, és ezzel örök feledésre ítélne. A kérdés talán élesebben is feltehető: Az érzelmek iskolája Frédéricjét parafrázálva: mi ért még a legtöbbit itt – adott esetben, nekem és itt: – Nietzsche filozófiájából? Előadásom a továbbiakban ezt az elgondolást próbálja meg körülírni, jobban mondva: egyszerűen megmutatni; nem titkoltan annak igazolására, hogy Nietzschénél nemcsak az életmű diakrón vagy narratív koherenciája kérdéses. Ugyanilyen rejtélyes a *tematikai* koherenciája is.

Tematikai koherenciáról beszélek, hiszen minden átfogó és meggondolt Nietzsche-értelmezés egyik – ha nem a legfőbb – alapkérdése, hogy ebben a filozófiában miképp kapcsolódik egymáshoz kozmológia és etika, ha úgy tetszik: leírás és előírás, világkép és mértékadás. Ez Nietzsche pályájának éles kanyarulatai miatt akkor sem lenne könnyű kérdés, ha gondolkodásának szisztematikája őt magát érdekelte volna. De mint tudjuk, nem érdekelte,

legfeljebb csak pályája legvégén. Csak hát: azt, hogy van-e egy „örült beszédben” rendszer, munkál-e egy filozófiában valamilyen meghatározott gondolkodási-szemléleti alapkarakter, azt, Wittgensteinnel szólva, nem az illető dönti el. Ez nem attól függ, hogy egy filozófus mit hisz saját gondolkodásáról. Az, mondhatni, megmutatkozik. Szándékaitól és önképétől függetlenül mutatkozik meg, hogy van-e valamilyen szemléleti koherencia saját filozofálása tematikusan igen csak távoli útjaiban vagy nincs. Ezért érdekel, vajon van-e valamilyen közös pont ama kettős feladatban, amelynek megoldását Nietzsche oly állhatatosan kereste, röviden, hogy a kozmoszelbontás és a káosz phüszisszé organizálása kérdését egyesíti-e valamilyen közös szemléleti platform. A válaszhoz hadd kezdjek hozzá kissé távolabbról.

Az irodalomról kimondatott egyszer egy rövid meghatározás, amely így hangzik: „segít élni”. A filozófiáé talán úgy szólhatna, hogy „segít csodálkozni”. Egyes filozófiák inkább ámulni segítenek, mások inkább megütközni. A legjobb talán azon segítenek csodálkozni: mi minden megteszi az embernek, hogy segítsen magának élni. A filozófia, ha jól értem ámulatának vagy megütközésének tárgyát, nem az értelemadáson csodálkozik, hanem az értelemadásban rejtetten munkáló *mértéken*. Schopenhauer bölcs szavai szerint azonban „a filozófus mindig ama megdöbbenése révén lesz filozófus, amelytől szabadulni akarna”.<sup>13</sup>

Ismeretes, hogy az a két filozófus, aki Nietzschének a legtöbbet segített megdöbbsenni, Hérakleitosz és Schopenhauer volt. Az már kevésbé köztudott, hogy teoretikus értelemben melyik az a pont, ahol Nietzsche expressis verbis is összekapcsolja filozófiájukat. Ez a kulcspont az *idő*, illetve az időben zajló hatás: „Ahogyan ő (Hérakleitosz – H. O.) ráeszmélt az időre, úgy eszmélt rá például Schopenhauer is, amikor ismételten azt mondta ki róla, hogy benne minden pillanat csak annyiban létezik, amennyiben atyját, az előzőt megsemmisítette, hogy aztán önmaga éppoly gyorsan semmisíttessék meg, hogy múlt és jövő oly semmitmondó, mint egy álom, a jelen viszont csak a kettőjük közötti kiterjedés nélküli, tartam nélküli határ”.<sup>14</sup> Ennyit Nietzsche ámulatáról, amit mesterei – Hérakleitosz és Schopenhauer – keltek benne.

Ám Schopenhauer imént idézett szavai az éppen születőben levő, tehát saját megdöbbenésétől-csodálkozásától egyszersmind szabadulni vágyó filozófusról nemcsak bölcsek, hanem véletlenül roppant találóak is az ifjú tanítvány és két mestere viszonyára. Nietzsche ugyanis Hérakleitosznál és Schopenhauernél pontosan attól ütközik meg, ha tetszik, mindkettőjüknél

---

<sup>13</sup> Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Ford. Tandori Dezső. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991. 68. o.

<sup>14</sup> Filozófia a görögök tragikus korszakában. Ford. Molnár Anna. In *Ifjúkori görög tárgyu írások*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1988. 81. o.

ugyanattól a megdöbbentő belátástól akar szabadulni saját ámulata és csodálkozása ellenére. Ez a belátás pedig nem más, mint az időről és létesülésről szóló tanításuk *morális* következtetése. Az ember maga is csodálkozni kezd, hogyan próbálja Nietzsche úgyszólván erőnek erejével szuggerálni korai írásai róluk szóló fejtegetéseiben, hogy az örök létesülés és pusztulás theóriájából nem következik a keserűség, lemondás bármilyen emberi cél és törekvés értelmével szemben, és Isten ments, hogy az egyetemes részvét Schopenhauerében ugyanazt a „síró filozófust” lássuk modern kiadásban, aminek az ókor nevezte Hérakleitoszt, Nietzsche szerint persze roppant helytelenül. Nincs jobb szó rá, Nietzsche egyszerűen mentegeti őket maga előtt: Hérakleitosznál jobban, Schopenhauernél kevésbé, de mindkettőjüknél *elfedi* mesterei felfogásának számára idegen oldalát. Elhallgatja a kozmológiájukból avagy ontológiájukból következő rezignált morált.

Az, hogy ifjú tanítvány saját mestereit illető vonzódása és taszítása (követni őket és szabadulni tőlük) tökéletesen egybevágó mintázatot mutat – nem is beszélve az epheszoszi bölcs és a frankfurti remete magányos tartásának, komor büszkeségének csodálatáról –, nos, ez az egyöntetű minta sokat elárul Nietzsche indulásának filozófiai mérlegadatairól. Brutálisan leegyszerűsítve a hozadékok és a hiányok mérlegét: (1) Nietzschét ámulatba ejti egy olyan filozófiai szemlélet, amelynek kulcseleme egy sajátos időfelfogás, (2) ugyanakkor megütözik a belőle szükségképpen következni látszó morálon, viszont (3) halvány fogalma sincs, hogyan építsen erre a vonzó időszemléletre egy önmaga számára is elfogadható morálfilozófiát.

Nietzsche legbensőbb filozófiai törekvését ennek a deficitnek a felszámolásában látom. Ebből pedig szorosan következik, hogy számomra a nietzschei filozofálás tematikai koherenciája egyben kulcskérdése az életmű diakrón koherenciájának is. Röviden: az időszemlélet és morálfelfogás közötti konzisztencia megteremtését tartom a nietzschei filozófiai kísérlet *alapkérdésének*. Ugyanis csak ez a megteremtett konzisztencia mutatná meg, hogy ténylegesen van-e filozófiai fedezet a káosz etikájára, arra, hogy a kozmoszelbontás és a püszisszé organizálás, azaz a természet emberietlenítése és az ember természetiesítése *értelemmel* bíró feladatpárként álljon előttünk.

Kezdük a konzisztenciadeficit egyik oldalánál. Miféle időszemlélettel segített csodálkozni Hérakleitosz Nietzschének?

Nietzsche az 1873 táján született Hérakleitosz-portróját (a *Die vorplatonische Philosophen*-ben) egy igen elgondolkodtató expozícióval vezet be. Még mielőtt rekapitulálná és értelmezné a mindenség örök létesüléséről-pusztulásáról szóló hérakleitoszi tanítást, elmesél egy gondolatkísérletet, amely egy bizonyos Karl Ernst von Bär úr nevéhez fűződik, aki 1860 májusában tárta azt a közönség elé a szentpétervári akadémia „entomológiai társasá-

gának” ülésén tartott nyitóelőadásában.<sup>15</sup> Az előadó abban a kérdésben igyekezett állást foglalni, hogy „az eleven természet mely felfogása a helyes”.

Von Bär úr gondolatmenetének lényege a következő. A természetben rendre folyamatokkal, történésekkel találkozunk, tehát a természet megértésének helyességét alapvetően meghatározza, hogy észlelésének, felfogásának mi az időmértéke számunkra, azaz hogy miféle „időmértékegységeink” vannak erre. Az ember másodpercenként kb. 6–10 momentumot, értsd: észlelet-változást, mozzanatot képes regisztrálni magában, ezen alapfeltétel mellett mondunk természeti folyamatokat és jelenségeket lassúaknak, gyorsaknak, változékonyaknak, állandóknak stb. Ez esetben magát az észlelési sebességet, amin végső soron egész természetfelfogásunk nyugszik, egy tőlünk független, *abszolút* (objektív) időegységre, a másodpercre vetítve adjuk meg. Mi volna azonban, szól von Bär ötlete, ha az észlelési sebesség alapértékének megadásában nem fogadnánk el az abszolút időegységek rendszerét, hanem csak *relatív* időegységben vagy „ritmusban” gondolkodnánk, olyan relatív időszakvencióban például, mint a pulzusütem. Minthogy az embernél ez átlagosan csak kevéssé tér el a másodperctől, az átváltás nem olyan nehéz. Ezzel a relatív időmértékkel észlelési sebességünk, időérzékünk értéke nagyjából 7-8 észlelt mozzanat/pulzusütemben adható meg, vagyis egy szívdobbanásnyi ütem alatt többnyire 7-8 „valamit” regisztrálunk.

Mármost hogyan látja a világot, miféle „természetszemléletet” mondhat magáénak az a lény, teszi föl a kérdést von Bär, aki ugyanennyi észlelés-mozzanatra képes, de pulzusszáma csak feleakkora, mint az emberé, mint amilyen például a tehéné, vagy éppen duplája neki, mint a nyúlé? Belátható, hogy mind a tehén, mind a nyúl más sebességűnek észlelné *ugyanazt* a jelenséget, például a leszálló alkonyt, mint az ember. A tehén gyorsabb, a nyúl lassabb lefolyásúnak látná. Az előbbi az emberhez képest feleakkora pulzusszáma miatt csak feleannyi mozzanatot tudna regisztrálni az alkonyodás közben, mint az ember, azaz kevesebb képből állna össze neki ugyanaz a jelenségsor. Mondhatni, a tehénre rászakad az este. A nyuszi ezzel szemben dupla annyi képpel, képmozzanattal rendelkezne erről, ő tehát lassabbnak látná az alkonyodást. Más szóval (a plaszticitás kedvéért egy modernebb hasonlattal élve), a természet „filmje” a tehénnek gyorsabban, a nyuszinak lassabban peregne, mint az ember számára. Mi volna, ha a pulzusszám ezerszeres volna, tehát nagyon *kis* időmértékünk lenne, ahogy von Bär fogalmaz? Minden hihetetlenül lelassulna körülöttünk, és ezen a lassított felvételen a füvek és virágok olyan állandóságban állnának előttünk, mint

---

<sup>15</sup> Az előadás szövegét lásd Karl Ernst von Bär: *Welche Auffassung der lebenden Natur ist richtig? Und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden?* Berlin, 1862.

most a hegyek, az állatok mozgását pedig úgy érzékelnénk, mint most az égitestekét. Érzékeink viszont rendkívül kiélesednének, további lassításban akár olyannyira is, szól a példa, hogy a hangok elnémulnának számunkra, a fény ellenben egyszerűen hallhatóvá válna. A világ szinte befagyna körülöttünk. De elgondolva a másik lehetőséget, elképzelhetünk egy olyan lényt is, akinek a pulzusszáma csak ezred- vagy tízezred része a miénknek, tehát nagyon *nagy* időmértékkel rendelkezne. Az ő természetképe nekünk gyorsított felvétel lenne: számára a virágok szinte kipattannának a földből, a nappal és éjszaka pusztá villódzás volna, a Nap pedig izzó gyűrűben száguldozna a Föld körül. A nekünk most állandónak látszó alakzatok a történések iszonyú sebességétől már-már összefolynának, jónéhány fejlemény érzékelhetetlenné is válna. Nietzsche azzal a konklúzióval zárja a von Bär-i fejtegetéseket, hogy ily módon minden maradandó – már ami most ilyennek tűnik számunkra – a létesülés vad áramlásává válna és a legteljesebb káprázatként lepleződne le.

Mármost ezek közül melyik időmértéknek volna köszönhető a természet „helyes” felfogása, tér vissza az eredeti kérdéshez von Bär. Habár abszolút mérték nincs, hangzik a válasz, az igazsághoz mégis az jár a legközelebb, aki a „nagy” időmérték választásából indul ki. Hiszen a természet végtelen térben és időben munkálkodik, ezért – idézem von Bärt – „a határára vonatkoztatott mérték soha nem lehet túl nagy, hanem mindig csak túl kicsi”. Hogy mégis mi akadályoz minket egy ilyen nagy időmérték fölvetelésében, amivel mindent „örök létesülésnek” látnánk? Az, folytatja, hogy így, e hatalmas anyagi változás-látvány közepette nem tudunk mit kezdeni azzal az, úgymond, „szellemivel”, amit énünknek érzünk. Képtelenek vagyunk ugyanis megismerésünk alapjaként elfogadni, hogy „eme nagy mérték szerint minden állandó csak látszat, s ami viszont az igaz és a maradandó, az a létesülés, mégpedig a keletkezés formájában – és hogy minden és mindenki múlandóságra született”.

Nietzsche sokat köszönhet a von Bär-féle gondolatkísérletnek a relatív időmértékről, ezekre az aggodalmaira azonban már nem tér ki. Nem is citálja őket. Ő ugyanis pontosan ezzel a szemlélettel és mértékvétellel próbált élni. Mindenekelőtt ez a szándék vagy pretenció érteti meg, hogy a hérakleitoszi létesüléstan (azaz, e kontextus szerint, az elképzelhető legnagyobb időmértéket érvényesítő filozófia) miért nem pusztán egy elképzelés vagy hipotézis volt számára a sok közül, hanem valami eredendőbb látásmód, amely egész szemléletének struktúrájához, legbensőbb alkatához illeszkedett. Ahhoz a szemléletéhez, hogy minden világkép az időre vonatkozó mértékvétel szükségszerű relativitásán és önkényességén nyugszik. Hiszen azzal, hogy Nietzsche az ismertett gondolatkísérlettel vezette be a hérakleitoszi filozófiát, voltaképp ellentétes *időfelfogásokká* számolta át a preszókratikus kozmológiák két ellenpontját. Parmenidészé az abszolút kis

időmérték filozófiája az örökkön mozdulatlan létről, szemben Hérakleitosz abszolút nagy időmértékével, amely az örökkön mozgó létesülés filozófiája.

Hogy mennyire magával magával ragadta Nietzschét az időmértékkála legnagyobb léptékét felvevő filozófiai szemlélet, Hérakleitoszé, ennek igazolásához elég, ha felidézem a szintén 1873-ban született Nietzsche-írás, *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* emlékezetes nyitóképét: „A számtalan villódzó naprendszerbe szétporciózott Világmindenség egyik félreeső szegletében volt egyszer egy égítést, amelyen bizonyos okos állatok kitalálták a megismerést. Ez volt a legelbizakodottabb és leghazugabb pillanata a ‘világtörténelemnek’: de éppenséggel nem volt több egy pillanatnál. A természet néhány lélegzetvétele után megdermedt a bolygó, s az okos állatok egytől egyig elpusztultak.”<sup>16</sup> Ezekkel a sorokkal indul az a szöveg, amely Nietzsche legelső próbálkozásának tekinthető arra, hogy nyelvfilozófiai és igazságelméleti fejtegetései egy saját, önálló filozófiai pozíciót körvonalazzanak. Mondhatni, a relatív időmértékkála-szemlélet jelenti az önálló Nietzsche-filozófia nyitányát.

Szeretném megmutatni, hogy az időmértékkála szemlélete nemcsak ezekben a korai nyelv- és igazságelméleti próbálkozásokban van jelen Nietzschénél, hanem feltűnik egy másik vállalkozásában is, az *ismeretelmélet* radikálisan időérzékelés-szemponitú megközelítésében. Ezért felidézek egy kissé bonyolultabb gondolatmenetet ugyanebből az évből, 1873-ból. Nietzschét erősen foglalkoztatja ekkoriban a kölcsönhatás problémája, mégpedig éppen az időmérték relativitásával kapcsolatban. A problémát a következő módon mutatja be.<sup>17</sup> Egy erő A térpontban hat egy másik, B térpontú erőre. Ehhez időre van szükség, mondja, hiszen minden hatásnak utat kell megtennie. Kérdés, hogy vajon azonos marad-e önmagával az A és B térpontban lévő erő a hatás *közben*. Ha azonos marad, akkor az adott erő nem hat, hiszen egy hatást kifejtő erő nem lehet identikus egy már vagy még nem ható erővel. Ha ellenben nem azonos önmagával ez a két, A és B térpontú erő a hatás során, akkor az állandóságukról, identitásukról, egyáltalán fennállásukról alkotott képzetünk merő önkényesség, sőt, akkor nincs és nem is lehet hite az „állóképeknek”, amikből felépítjük világunk összképét.

A két elméleti lehetőségből adódó végső következtetések Nietzschét a következő dilemma elé állítják: „vagy az idő egyenlő nullával, vagy a tér”.<sup>18</sup> Nietzsche válasza, hogy a tér az, amelyik csak perspektívánk műve és nem

<sup>16</sup> A nem morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor. In *Athenaeum*, A francia Nietzsche-recepció. 1992. 3. o.

<sup>17</sup> A külön nem jelzett idézetek e következő fragmentumból valók. *Kritische Studienausgabe*, 7. Bd. 7, 755. o.

<sup>18</sup> Megjegyzem, e kiélezett vagy-vaggyal Nietzsche élesen szembefordul Schopenhauerrel, aki szerint az anyag az idő és a tér egyesülésével teremtődik meg, mi több, lényege az idő és tér egységében rejlik. Lásd Schopenhauer i. m. 42. o.



létezik. Miért? Azért, szól Nietzsche válasza, leszűrve a fentiekből adódó következtetést, mert „az idő egy erőnél az abszolút nem-állandóságot bizonyítja”. Tehát minden térben, értsd világként, azaz létezőként-fennállóként hitt dolog csak önkényes képzetalkotásunk műve, az emberi perspektíváé, amely a tudat felületén voltaképpen időalakzatokból állít elő képeket. Holott, mondja Nietzsche, „nem létezik semmi, ami egymás-melletti volna, csak a képzetben”.

A ‘vagy tér, vagy idő’ dilemma azt a kérdést fejezi ki, hogy mi eredendőbb egy hatóerő-kontinuumban – nevezzük mindenségnek –: az örök mozdatatlanság avagy az örök mozgás. Ezzel Nietzsche újólag a parmenidészi felfogást szembeállítja Hérakleitosz tanításával. „Az atomisztikus fizika általában változatlan erőatomokat feltételez az időben, tehát létezőket /onta/ tétélez a parmenidészi értelemben. Ezek azonban nem képesek hatni. Csak abszolút változó erők képesek hatást kifejteni, olyanok, amelyeknél nincs pillanat, hogy ugyanazok lennének.”

Nietzsche ebből fakadó következtetései igen radikálisak. Pusztán kettőt említek. Az egyik így szól: „Az összes erő nem más, mint időfunkció.” Ezért kívánatos, hogy felfogásunkban a természeti törvényeket, amelyek végső soron mozgástörvények,<sup>19</sup> átfordítsuk időviszonyokká. Ez nem más, mint „átfordítás egy másik nyelvbe, a létesülés nyelvbe”. Nietzsche másik tétele az, hogy érzékelésünk valójában nem is történik másként, mint időalakzatokban. Ez a megállapítás nem az erő, hanem az észlelés oldaláról radikalizálja a kanti sémát és az idő schopenhaueri interpretációját. Az összes erő időfunkció, mondja Nietzsche, továbbá mindent, ami időbeli, csak az ok-hatás érzése folytán érzékelünk. Ebből levonja a von Bäreloadásból már ismerős következtetést: „az erők mint időfunkciók a közelebbi vagy távolabbi időpontok relációiban nyilvánulnak meg lassúaknak vagy gyorsaknak”, avagy egy másik megfogalmazást idézve: „Az időérzékelés ad választ a kérdésre, hogy különböző kauzalitásoknál mekkora a gyorsaság foka.”<sup>20</sup>

Nietzsche ebben a korai, félig ismeretelméleti, félig ontológiai kísérletében saját időmértékskála-szemléletét egy relativitáselvű „időatomisztika” elméletévé próbálja kiépíteni, amely az emberi perspektíva távlatát, távolságrélelményét is belevonná a természet felfogásába és megértésébe. (Az ‘időatomisztika’ kifejezést Nietzsche használja a citált fragmentumban.) Minden térbelinek tulajdonított érzékelés során voltaképpen az időbeli érzékelést fordítjuk át térbelivé, mondja Nietzsche: a keletkezőt létezőnek tüntetjük fel magunk előtt, ezzel magát a létesülést végső soron létként, a világot pedig kozmoszként metaforizáljuk. Egy szigorúan kritikai pozíciójú ismeretelmé-

---

<sup>19</sup> Uo. 7, 597. o.

<sup>20</sup> Uo. 7, 484. o.

let kísérletéről van szó tehát, amely nem ismer el sem abszolút vagy antropomorf mértéket, sem mérőtől független mérést, s amely utat próbál találni ahhoz, hogy a természetet és benne a megismerőt – a maga világgépével együtt – az idő relativitása alapján vonatkoztassa egymásra. Hiszen: ha az erők időfunkciók, ez vonatkozik az embert alkotó összes erőre is, az ösztönökre, kezdve a legelemibb ingertől egészen az észig avagy az „értelem-ösztönig”, ahogy Nietzsche nevezi, amely „a cél kijelölésében leli gyönyörűségét”.<sup>21</sup>

Nietzsche Hérakleitoszban az elképzelhető legnagyobb időmérték teorétikozsát, intellektuális szemlélőjét látta. Ez pedig elárulja saját filozofálásának legbensőbb törekvését: a kísérletet, hogy önnön világgépe mértékskálájának viszonyítási rendszeréből kiiktassa mind a „közép” origóját, mind az antropomorf mértékegységeket. E nélkül az időszemlélet nélkül nem lett volna a nietzschei filozofálás meghatározó művelete sem a *perspektivizálás*, sem a *genealógia*. A perspektivizálás ugyanis pontosan ugyanazt teszi a jelenre nézve, mint a genealógia a múltra tekintve: elkülöníti az eltérő időléptékkel, változó állandóság-képzetekkel való számítás-módokat, közel- és távolnézeti értékbecsléseket.

Nietzsche legbensőbb törekvéséről beszéltem az imént. Csakhogy, vetetné ez ellen valaki, mire föl legbensőbb ez a törekvés? Hol van helye az időmértékskála relativitását kifejező szemléletben a „kalapácsos” Nietzsche morálfilozófiájának? Hol marad belőle Nietzsche, az immoralista?

Minthogy az ellenvetés jogosnak tűnik, javaslom, hogy Nietzsche különös természetrajzórája után, ahol Hérakleitoszt bemutatta nekünk, látogassunk el még egy nietzschei tornaórára is, mégpedig kb. tíz évvel később, a Zarathustra-könyv idején. Azért mondok tornaórát, mert a Zarathustra-könyv egyes főalakjai között az ember nyugodtan elrendelhetne sorakozót – nagyság szerint. Előre kerülhetne az Übermensch, az *embert fölülmúló ember*, aki képes elviselni a visszatérés-gondolatot, a „minden eljövendő”<sup>22</sup> időért, az idővégtelenért viselt felelősség súlyát. Már csak azért is illik elől állnia, mert róla azt mondja Zarathustra, hogy: „Szívem az embert fölülmúló emberé, ő nékem az egyetlen és a legelső”.<sup>23</sup> Utána sorolhatnának be a *fölmagasló emberek*: die höhere Menschen, a „hatalmas utálat elszenvetői”,<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> ÚF, 235. o.

<sup>22</sup> „Bebizonyítani minden kombináció roppant véletlenszerűségét: ebből következően minden egyes ember minden egyes cselekedete határtalan mértékű befolyással van mindarra, ami még eljövendő /für alles Kommende/. Az embernek ugyanazzal a tisztelettel kell illetnie saját magát is, mint amit visszatekintve a sors egésze iránt érez. **Ego fatum.**” ÚF 280, o.

<sup>23</sup> *Így szólott Zarathustra.* Ford. Kurdi Imre (a továbbiakban: Z). Osiris Kiadó-Gond, 2000. 341. o.

<sup>24</sup> Z 353. o.

akik megszabadultak már a morális-antropomorf kötöttségektől, ámde az emberiségért érzett részvétük súlyától újra és újra visszazuhannak a mesterkövetésbe és megváltásvágyba, tehát az önállótlan-ságba és mélabúba. Utánuk következhetnek a sorban a „jó szándékú, szürke, gyapjas, kis emberek”: die kleine Menschen. A *kis emberek* ma az uralkodók,<sup>25</sup> mondja Zarathustra, akiknek már csak a „kis erényekre van szükségük”<sup>26</sup>, csak ezekért viselnek felelősséget, önmagukért és egymásért, egyszóval a morális világrendért. Végül pedig, a sor végén ott áll az *utolsó ember*, der letzte Mensch, akiről maga Nietzsche mondja, hogy „az embert fölülmúló ember ellentéte”,<sup>27</sup> a „legmegvetendőbb ember”, a pásztor nélküli nyáj egyenlőségének és az isten-nélküliségben „föltalált boldogságának” élvezője, a kellemes álomé – aki magához zsugorítja a földet és ugrándozik rajta.<sup>28</sup>

Nézzünk körbe: teljes-e a mértékskála és a sorakozó? Nem, mert hiányzik a *Törpe*, a nehézkedés szelleme, a genius gravitationis, aki Zarathustra „ösellensége és ördöge”.<sup>29</sup> Egy törpének, aki ráadásul csak „félíg törpe”, mert „félíg vakondok” is,<sup>30</sup> a nagyság szerinti sorozakozónál a sor legvégén lenne a helye. Csakhogy a törpe-vakondok joggal ellenkezhetne, mondván, ő többnyire Zarathustra hátán szokott ücsörögni „bénán, bénítón”. (A képet Nietzsche bizonyára a buddhisták szent könyvéből vette át, a Sankhya Karikából, ahol a természet hátán-nyakában egy béna, ám látó lélek-törpe ül, akit végül levét magáról az erős, ám vak természet.) Tehát, ha úgy vesszük, mondhatná a Törpe, éppenséggel ő, a szellem törpéje szokott lenni legmagasabban. Ő lát a legmesszebbre. A Törpe ugyanis, nem érdemes elfeledni, a rezignált bölcsélet sokat látott szelleme, tudja például, hogy „minden egyenes hazudik, minden igazság görbe, kör maga az idő is.”<sup>31</sup> De ugyanakkor a Törpe az, aki bénító súlyával a mélybe húzná Zarathustrát. Ők ketten tehát nem konstans értékei a nietzschei főmű morális mértanának, hanem alapváltozói. A Törpe a kicsinyítés és az antropomorf súlyosság vektormennyisége, míg Zarathustra a perspektívatágítás és a könnyűvé tételé, akinek így szól tanítása éppen A nehézkedés szelleméről szóló beszédében: „Ki röpülni tanítja majdan az embereket, határkövek megmozgatója léssen; levegőbe röpülnek annak mind a határkövek, és új nevet ad az a földnek – emígy: ‘a könnyű’.”<sup>32</sup>

---

<sup>25</sup> Z 341. o.

<sup>26</sup> Z 204. o.

<sup>27</sup> Z 402. o.

<sup>28</sup> Z 22–23. o.

<sup>29</sup> Z 190. o.

<sup>30</sup> Z 190. o.

<sup>31</sup> Z 191. o.

<sup>32</sup> Z 234. o.

Nem nehéz felismerni, hogy a Zarathustra-könyv morális mértékskálája miért és mennyiben leszarmazottja a relatív időmértékről szóló, tíz évvel ezelőtti szemléleti ötletnek. (Megjegyzendő, hogy a Zarathustra-időkben született jegyzetek egyikében váratlanul szövegszerűen is feltűnik az egykori von Bär-féle gondolat kísérlet a pulzusszámárányos érzékelésről.)<sup>33</sup> Nietzsche két minőséggel operál a morális értékbecslés alapkaraktereinek rögzítésekor. Az egyik minőség a tágabb szemhatárral és a nagyobb hatótávú felelősséggel együtt emelkedő *távolság*. A másik minőség pedig a felelősség megfontolásából az emberre nehezedő morális *súly*, beleértve, mint Nietzsche fogalmaz, a „belső élet”-nek adandó „súlyt”,<sup>34</sup> egészen a visszatérés-gondolatig, a legnagyobb nehezéig-nehézkedésig (*Das größte Schwergewicht*).<sup>35</sup> Annak igazolásául, hogy mennyire ennek a két minőségnek, a súlyuknak és a hatástávlatnak kombinációjával számol Nietzsche a morális értékbecslés alapjaként, hadd idézzem egy ekkori fragmentumát: „Van optikája a morálnak is. Milyen csekély felelősséggel viseltetik az ember a maga közvetett és távoli hatásaiért! És milyen kegyetlenül és milyen túlzóan támad reánk, hogyha közeli hatást gyakorlunk – a hatás, amely szemünkbe ötlük, melyhez még épp elég éles rövidlátással rendelkezünk! Micsoda teher a bűn, csak mert oly igen szembetűnő! Mennyire a *távolság alapján* mérjük a *súlyt!*”<sup>36</sup>

Az is könnyen belátható immár, hogy miért és miként van jelen mindebben az időkomponens: a különböző ígérettávlatok, morális perspektívák időskálájával. A nietzschei morálfilozófia igenlő változata – a Zarathustra-könyv – úgy tekint az emberre, erre az ígéretet tenni képes lényre, hogy paradigmaticus ígérettípusaihoz különböző léptékű *időtávokat* rendel. Az Übermensch az, aki minden eljövendő időért vállal kötelezettséget, beleértve az emberen túli időt is: ő az idővégtelen elkötelezettje. A fölmagasló emberek ígéretének időtávja már valamivel szűkebb, az övéké csak a létesülés ember lakta korszakáig ér, mert megvetésük már kiszakítja őket ugyan

---

<sup>33</sup> „A valóságos idő valószínűleg kimondhatatlanul *lassabb*, mint ahogy mi, emberek érzékeljük az időt: *igen keveset* érzékelünk, jóllehet számunkra is nagyon hosszúnak tűnik egy-egy nap, összevetve azzal, ahogy egy rovar érzékeli ugyanazt a napot. Csakhogy vérkeringésünk ideje valójában egy-egy föld- és napkeringése is lehetne. – Ráadásul alighanem *túlságosan nagy*nak érzékeljük magunkat, és túlzásunk következtében túlon túl nagy mértéket érzékelünk bele a térbe. Lehet, hogy sokkal kisebb minden. Tehát a valódi világ *kisebb*, de *sokkal lassabb mozgású*, de *mozgásokban végtelenül gazdagabb*, mint ahogy *sejtjük*.” ÚF 70. o.

<sup>34</sup> Lásd: „Miképp adjunk súlyt a belső életnek anélkül, hogy gonosszá és fanatikussá tennénk a másként gondolkodókkal szemben? A vallásos hit elapad, és az ember megtanulja mulandónak és lényegtelennek tekinteni magát...” ÚF 65. o.

<sup>35</sup> *A vidám tudomány* 341. aforizmájának címe.

<sup>36</sup> ÚF 139–140. o.

az emberiségből, de részvétük hallja és hallatja az emberi ínség segélykiáltását. Velük ellentétben a ma uralkodó kis ember már csak önnön moralitása világidőszakáért tesz ígéretet, ennyire vállal kötelezettséget. A földet magához zsugorító s rajta ugráló utolsó ember ígéret-időtávja pedig pusztán a kellemesség individuállapotainak rövid időtartamáig szól. Az utolsó ember reprezentálta csöcselék csak erre az időtávra akar ígéretet kicsikarni Zarathustrától az Előljáró beszéd piacterén.

És mi van a szellemmel, a törpe-vakondokkal? Ő a legmagasabbnak a nyakán-hátán ücsörögve jár-kei a műben, Zarathustráén, holott ő maga a legkisebb. A szellem állandóságot, fennállást követel, ő maga a logoszállandóság. Az intellektus még vélt önfeláldozásában, a sacrificio dell' intellecto-ban is csak önmagát akarja, a véglegest és állandót, és korántsem a létesülést-keletkezést, ami eltöröl minden fennállást. Ha úgy tetszik, Nietzsche számára a szellem színtiszta magáértvalóság, csak önnön fennállásáért vállal kötelezettséget. Ígéretének időtávja ennél fogva nem terjed tovább önmagánál: ígérete csak magának szól. Ezért kisebb még az utolsó embernél is, aki pedig az Übermensch ellentéte. A Törpe ezért ősellensége Zarathustrának.

A logoszszellem a céltételezésben rögzíti az állandóságot. Ezért a hatástalanság súlya, azaz önnön távlatlansága az, ami elbírhatalatlan lenne neki: a végső céltalanság. Zarathustra éppen emiatt kísérli meg legyőzni őt épp a visszatérés-gondolattal, a „legveszélyesebb szemponttal”, az „iszonytató perspektívával”, amelyet A vidám tudomány így határoz meg: „Amit teszek vagy nem teszek, *minden eljövendő számára* pontosan olyan fontos, mint a múlt legnagyobb eseménye: a hatásnak ebben az iszonytató perspektívájában minden cselekedet egyformán nagy és kicsi.”<sup>37</sup> Zarathustra a logosz önmagát fenntartó és így mindig csak önmagáig elérő, *törpe* léttartamát ezért szembesíti a mindig változó Pillanattal és a többé már nem változtatható Örökkévalósággal. A visszatérés-gondolat mint „nagy próba” helyzete ez: igenelheti-e az ember, hogy életének pillanatára rányomja az Örökkévalóság pecsétjét. Mert az önmagát eltörölő Pillanat a nehézkedés szelleme számára semmissé kell hogy tegye annak állandóság mivoltát, az Örökkévalóság „iszonytató perspektívája” viszont a szellem céltételező karakterét hivatott semmissé tenni.

Zarathustrának, tudjuk, végül sikerül eljegyeznie magát az Örökkévalósággal. Hogy miért épp az ő alakjára esett Nietzsche választása? Talán mert Nietzsche egykori olvasmányában (és egyébként Schopenhauernél is) a perzsa vallás eredetileg nem a Jó és Rossz ősdualitásának vallása volt, hanem monoteizmus. Ama legősibb istenség pedig, aki önmagából megszüli a Jót és Gonoszt, Ahuramazdát és Ahrimant, nem más, mint Zervan Akarana,

---

<sup>37</sup> *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap Kiadó, Budapest, 1997, 186. o. (A fordításon változtattam.)

a Parttalan avagy Végtelen Idő. Nietzsche az örök visszatérés gondolatával és Zarathustra alakjával megtalálta az egykori időatomisztikai kísérletének és relatív időmértékskála-szemléletének *etikai és vallási* megfelelőjét. Csaknem tíz évébe telt, hogy ráleljen.

Mindezek után végezetül hadd foglaljam össze röviden, hogy magam részéről miben látom Nietzsche filozófiájának újdonságát.

A 19. század második felének elején, Nietzschevel nagyjából egyidőben, néhány tudományos gondolkodó új számításokra adta a fejét. 1859-ben megjelenteti Darwin A fajok eredetét, amelyben a természetes szelekció gondolata egy olyan természettel próbált számolni, amely nem teleologikusan evolutív, vagyis nem tart semmilyen immanens cél felé. Pár évre rá, 1865-ben James Clerk Maxwell kidolgozza az elektromágneses tér matematikáját, amely utóbb a relativitáselmélettel és a kvantumelmélettel együtt a modern fizika alapja lett, aztán 1873-ban előadást tart arról a hatásanomáliáról, amelyet ma pillangó-effektusként ismerünk. 1868-ban megjelenik a fiatalon elhunyt Georg Riemann tíz évvel korábban megtartott, differenciálgeometriai előadása, ez lesz később az einsteini általános relativitáselmélet matematikájának sarokköve. 1870-ben egy fiatal tudós, a huszonöt éves William Clifford kidolgoz egy olyan relativista térelméletet, amely szerint a tér nemcsak hogy nem statikus, hanem örvények, hullámzások, áramlások jellemzik. És végül, e teljesítmények sorában említhető meg Karl Ernst von Bär 1862-ben publikált előadása a relatív időlépték szerepéről a természet-felfogásban.

Szórványos és persze akkoriban jórészt visszhangtalan kísérletek voltak ezek. Szűk másfél évtized alatt zajlottak le. Az utolsó nagyjából akkor történt, amikor Nietzsche önálló filozófiai útja kezdetét vette. Az elmondottak alapján nyilván nem meglepő, ha azt mondom: Nietzsche filozófiai kísérletét elsősorban velük látom rokon próbálkozásnak. Mert bennük és általuk vette kezdetét a gondolkodástörténet talán legmerészebb paradigmaváltása. Az, hogy ne csak *elgondolja* a relatívat, a viszonylagost – hiszen erről mint az abszolútum ellentétéről ősidők óta van fogalma a tudománynak és a filozófiának –, hanem elkezdjen *gondolkodni* is benne. Gondolkodni a relativitásban. Ehhez, Nietzsche példája is ezt mutatja, fel kellett adni a filozófiában éppúgy, mint a kemény tudományokban az ember arányaiból származtatott mértékegységeket és ezzel magát az emberi origót is. Azt, hogy mindennek mértéke az ember, avagy hogy a természetben éppen az ő létére menne ki játék. Ugyanis a létesülésben, az istenek kockavetésében „végtére is”, hogy Nietzsche szavait idézzem, „korántsem az emberről van szó”,<sup>38</sup> hanem az örökkévalóságról.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> ÚF 249. o.

<sup>39</sup> Lásd ÚF 63. o.

A káosz etikája szerint az embernek amiatt és annak alapján kell megbecsülnie magát, hogy a nagy kockavetés játékának *időleges* játékosa, de nem örök tétje vagy végcélja. Ebből kell méltóságot szereznie magának, és nem ennek ellenében.

Amikor Merlin Oldtime elmeséli égi kalauzának, Diderot-nak, hogy az égi Torony ezredik emeletén lakozó Nietzsche a Boldog Kacagás Illanó Táncának nevezte magát, majd hozzáfűzi szarkasztikus megjegyzését, hogy éppenséggel látott ő már kecsesebb táncot is, akkor sajnos nem tudjuk meg, hogy mit gondolt erről az észrevételről maga Diderot. Talán azt gondolta, hogy Mr. Oldtime, a New History kiküldött tudósítója egészen kiváló riportter. Viszont csapnivaló filozófus.

Weiss János

## Nietzsche és a történelmi emlékezet\* (Három megközelítés)

1874. február 14-én a híres bázeli történészprofesszor, Jacob Burckhardt, a következő szavakkal köszönte meg kollégája, Friedrich Nietzsche *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* című könyvecskéjét: „Az én szegény fejem sohasem lett volna képes arra, hogy a történelemtudomány végső alapjairól, céljairól és kívánalmairól olyan mély reflexiókat dolgozzon ki, mint amilyenek az Ön könyvében olvashatók. Tanárként és professzorként azonban a következőt szeretném elmondani: én a történelmet sohasem tanítottam annak kedvéért, amit patetikusan világtörténelemnek neveznek, hanem mindenekelőtt propedeutikai tárgyként: a diákjaimnak olyan állványt szerettem volna nyújtani, amire szükségük van, bármilyen irányba is folytassák tanulmányaikat.”<sup>1</sup> Ebből az idézetből jól érezhető, hogy Nietzsche (mintegy valóra váltva a *korszerűtlen elmélkedés* alcímben rejlő ígéretet) alaposan meglepte a kor történészeit, és velük együtt valószínűleg egy széles olvasói közönséget.<sup>2</sup> Burckhardt persze ugyanakkor azt is sugallta, hogy a gyakorló történész számára Nietzsche reflexiói egyáltalán nem fontosak. Az alábbiakban (mintegy százharminc évvel később) ezeket a reflexiókat szeretném mérlegre tenni, egy kimondottan filozófiai vizsgálódás keretei között. És mindez három lépésben fog történni: a könyv metodológiai premisszáinak vizsgálatán, a középponti tézis rekonstrukcióján és végül az egyéni és a társadalmi emlékezet elválasztásán keresztül.

(*I. Metodológiai premisszák.*) Nietzsche dolgozata számára rendkívül fontos forrás volt Johann Gustav Droysen 1868-ban megjelent *Grundriss der Historik* című könyvecskéje. Ez a könyv ugyan roppant vázlatos, önma-

---

\* Előadásként elhangzott Egerben, 2004. június 4-én, az *Európa – Nietzsche után* című konferencián.

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche: *Kritische Gesamtausgabe* II/4. köt., Walter de Gruyter Verlag 1978. 394. o.

<sup>2</sup> Csak Wagner reakciója lehetett némileg kiábrándító: „A lehető legrövidebben csak azt az egyet szeretném elmondani Önnek, hogy büszke vagyok rá, hogy nincs több mondanivalóm, és mindent átengedhetek Önnek.” I. m. 396. o.



gában csak nagyon nehezen értelmezhető, az alábbiakban mégis kísérletet kell tennem programjának rövid felvázolására. A Droysen által használt címszó, a *Historik* már maga is a történettudományok metodológiájára utal. „A történettudományok metodológiája [*Historik*] átfogja a történeti kutatás *metodikáját* és a történetileg kutatható [jelenségek] *szisztematikáját*.”<sup>3</sup> Egy másik helyen pedig Droysen a „történeti kutatás módszerét” [*Methode*] a „*kutató megértés*”<sup>4</sup> fogalmával próbálja megragadni. A kutatás szó még egyértelműen a humboldti tradícióra utal, azzal az eltéréssel, hogy tapasztalattudományos jelentésekkel telítődik.<sup>5</sup> Igazából azonban a megértés fogalmára hárul a történeti jelenségek sajátosságának megragadása; Droysen ennek érdekében fordult a hermeneutikai tradíció felé.<sup>6</sup> Nietzschét persze kevésbé érdekelték e program részletei, számára csak az volt a fontos, hogy a *kutató megértés* egy olyan metodológiai program, amely egy tiszta kontemplatív beállítottságra épül.

(1) A Nietzsche könyvének címében szereplő *Historie* szó (a droyseni *Historik* nyomán) igazából a történettudományok, vagy a történetírás metodológiáját jelöli. A *Historie* szó latin és görög elődje, a *historia* tulajdonképpen tudást jelent. Így Nietzsche máris azt válaszolhatná Droysennek, hogy a „historizmus” megalapozásában nem ment elég mélyre. A historizmus ugyanis nem egyszerűen a történettudományok metodológiáját jelenti, hanem a tudás általános elméletét. Nietzsche fejtegetéseinek háttérben Platón *Menón* című dialógusa áll; ez a mű elsősorban az általában vett ismeretek genezisével foglalkozik, ami szorosan összefügg egy általános pedagógiai kérdésfeltevéssel. Menóonnal beszélgetve Szókratész azt állítja, hogy „amit tanulásnak nevezünk, az [voltaképpen] visszaemlékezés”.<sup>7</sup> A tudás forrása így végső soron nem más, mint a születést megelőző létezés, amelyben a lélek az örök ideákat szemléli. „A tanulás lényege tehát a visszaemlékezés (*anamnészisz*). E folyamat előmozdításához már az is elegendő, ha a tanonc kérdések formájában, némi pedagógiai ösztönzést kap.”<sup>8</sup> E koncep-

---

<sup>3</sup> Johann Gustav Droysen: *Grundriss der Historik*, Leipzig. Verlag von Veit & Comp. 1868. 12. o.

<sup>4</sup> I. m. 9. o.

<sup>5</sup> „Az, amit felsőbb tudományos intézményeknek nevezünk [...] nem más, mint azoknak az embereknek a szellemi élete, akiket külső kötetlenség vagy belső törekvés vezérel a szellemi életre.” Wilhelm von Humboldt: A berlini felsőbb tudományos intézmények külső és belső szervezetéről. In uő.: *Válogatott írásai*. Európa Könyvkiadó, 1985. 251. o.

<sup>6</sup> Herbert Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Suhrkamp Verlag, 1983. 72. o.

<sup>7</sup> Platón: *Menón* 81e 6–7.

<sup>8</sup> Harald Weinrich: *Léthé. A felejtés művészete és kritikája*. Atlantisz Kiadó 1997. 41. o.

ciónak fontos implikációi vannak a születésre és az emberi lét általános jellemzésére vonatkozóan. „Születésünkör [...] felejtünk.”<sup>9</sup> „Az ember földi életében, születés és halál között, a felejtése az első szó – ez szabja meg a ritmust.”<sup>10</sup> Emberré válni tehát annyit jelent, mint felejteni, embernek lenni pedig annyit, mint a felejtés állapotában lenni. Emberlétünkkel tehát alapvetően szemben áll egy olyan tudományos metodológia, amely az emlékezést próbálja univerzálissá tenni; ez Nietzsche legmélyebb ellenvetése a droyseni metodológiával szemben. Platón/Szókratész szerint az emlékezés csak a felejtés parciális legyőzésén keresztül lehetséges. A felejtés teljesen sohasem győzhető le, mert elválaszthatatlanul hozzátartozik az emberi létezéshez. A *Menón* egyik, némileg rejtélyesnek tűnő helyén Szókratész a lélek halhatatlanságáról beszél, amit a papok és papnők hirdetnek. „Azt mondják [...], hogy az ember lelke halhatatlan, s hol bevégzi életét, amit meghalásnak neveznek, hol pedig újjászületik, de soha nem pusztul el; épp ezért a lehető legtisztesebben kell leélni az életet.”<sup>11</sup> Ezután következik e koncepció tanulásméleti következményeinek felvázolása: „Ha tehát a lélek halhatatlan és többször született, és minden dolgot látott, ami itt és ami a Hadészban van, semmi sincs, amit meg ne tanult volna; így hát nem csoda, hogy az erényre és más dolgokra is vissza tud emlékezni, melyekről azelőtt tudomása volt.”<sup>12</sup> Szókratész szeretne átlépni ezen a gondolatmeneten, „cseles okoskodásnak” nevezi. Ez azonban nem olyan könnyű, hiszen a tanulásméleti következmények ecsetelésével ez a gondolatmenet közvetlenül a saját elképzeléseinek közelébe sodródott. Szókratész mindenesetre úgy tesz, mint ha a szembeállítás már meg lenne, és most az egyik változat mellett kellene döntenie. „Így hát nem kell arra a cseles okoskodásra hallgatnunk: *mert tétlenné tenne bennünket*, s az elpuhult emberek szívesen is hallgatják, emez viszont [a saját koncepciója] szorgoskodásra és kutatásra buzdít bennünket.”<sup>13</sup> Ezt az aktív változatot Szókratész persze csak később fogja kidolgozni, amikor a rabszolgát geometriára tanítja. Mindenesetre Nietzsche számára azonban hallatlanul fontos volt az a gondolat, hogy két koncepció között *aszerint* kell választanunk, hogy melyik serkent inkább cselekvésre; a tehetetlenségre kárhóztató koncepciók nem fogadhatók el.

(2) Nietzsche könyve egy Goethe-idézetrel kezdődik; Goethe 1798. december 19-én a következő sorokat írta Schillernek: „Egyébként minden gyűlöletes számomra, ami pusztán tanít, anélkül, hogy a tevékenységemet

---

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> Uo.

<sup>11</sup> Platón: *Menón*, 81 b 4–8.

<sup>12</sup> I. m. 81 c 5–9.

<sup>13</sup> I. m. 81 d 8 – e 2. [Kiemelés tőlem.]

gyarapítaná, vagy közvetlenül megélnékéné.”<sup>14</sup> A mondat egy jól látható dualításra épül: az egyik oldalon áll a pusztá oktatás-tanítás, a másikon pedig az aktivitás, a tevékenység. (A mondat egyébként egy Kant *Antropológiájáról* szóló bekezdés végén áll. Kant – Goethe szerint – az embert úgy mutatja be, mint aki patológikus állapotban van, és mivel azt állítja, hogy az ember csak a 60. életévétől válhat igazán ésszerűvé, ezért rossz vicc, ha az élete visszalévő részére örülnék nyilvánítja.<sup>15</sup> Nietzsche – Goethevel ellentétben – tulajdonképpen egyetérthetett volna Kanttal; de igazából nagy valószínűséggel nem is figyelt oda a *konkrét* Kant elleni érvre, hanem Goethe kritikai megjegyzését a kanti filozófia egészére vonatkoztatta. A *hatalom akarása* című művében Nietzsche rendkívül indulatosan bírálta Kantot: „Kant: gyöngé pszichológus és nem jó emberismerő; durván melléfogott a nagy történelmi értékek tekintetében [...]; tetőtől talpig dogmatikus, de szinte belebetegedett e hajlandóságába, végül már zsarnokoskodni akart rajta, ám a szkepszisbe is hamar belefáradt; szemernyi érzékenység sem élt benne a kozmopolita ízlés és az antik szépség iránt ... habozó és közvetítő volt, minden eredetiség nélkül.”<sup>16</sup> A kanti és a kanti típusú filozófiát Nietzsche durva nagyvonalúsággal *dogmatizmusnak* nevezi,<sup>17</sup> és alapvető jellegzetességét a tudományosságra való törekvésben látja, amelyet a „spontaneitás elemi legyöngülése” és a pusztá „reaktivitás” jellemez.<sup>18</sup> Goethe Schillernek írott sorait Nietzsche a történelemre szeretné vonatkoztatni, amit egy, a *Költészet és valóság*ból vett rövid idézettel próbált alátámasztani: „mert hajh, későn látjuk be, hogy erényeink kifejlesztésével együtt építjük hibáinkat”.<sup>19</sup> Nietzsche ezt az idézetet úgy fordítja el, hogy a hibákat egyszerűen az erények eltúlzásaként értelmezi. Ezt a gondolatot próbálja alkalmazni „korunk történelmi érzéké”-re. Korunk legnagyobb problémája – Ni-

---

<sup>14</sup> Emil Staiger (szerk.): *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*. Insel Verlag, 1977. 719. o.

<sup>15</sup> I. m. 718. o.

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. Cartaphilus Kiadó, 2002. 55–56. o.

<sup>17</sup> Azért beszélek durva nagyvonalúságról, mert Nietzsche terminológiahasználata nem vesz tudomást a német idealizmusnak arról a vitaösszefüggéséről, amelyben a dogmatizmus és a kritizmus elhatárolása tematizálódott.

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I. k. 44. o. – Igaz, egy későbbi fragmentumban ezt a nézetet némileg árnyalja: nem a tudományokkal van a baj, hanem a tudományos metodológiának a tudományok felett aratott győzelmével. De még ez a jellemzés is vonatkoztatható lenne Kantra, bár Nietzsche a „módszertan nagy alkotói” közül kifelejtí Kantot. I. m. 213. o.

<sup>19</sup> Johann Wolfgang Goethe: *Költészet és valóság*. Európa Könyvkiadó, 1982. 519. o.

etzsche szerint – a „történeti érzék” (*der historische Sinn*) monumentalizálódásában és túlzott kifinomodásában áll.<sup>20</sup>

(3) A Goethe-idézetben szereplő *erény* kifejezés megnyit egy olyan perspektívát, amelyet Nietzsche morálfilozófiaiának nevezett. Egyelőre persze Nietzsche nem beszél morális kérdésekről, vagy a morál kritikájáról. Mégis megállapítható, hogy már most is a morál sajátos transzformációján fáradozik. Igaz ugyan, hogy az *Előszó* végén úgy tűnik, hogy a „történeti érzék” maga is a morál egyik speciális megjelenése, a gondolatmenet egésze mégis a morál sajátos transzformációja felé mutat. Nietzsche egészen biztosan jól ismerte a *Költészet és valóság* következő sorait: „Minél fogékonyabban vagyunk a [földi élet örömei] iránt, annál boldogabbak lehetünk; ha azonban e változatos jelenségek úgy peregnek le előttünk, hogy nem veszünk részt bennük, ha nem vagyunk képesek magunkba fogadni azt, amit az élet oly vonzó formában kínál, akkor föllép a legnagyobb baj, a legsúlyosabb betegség: az életet undok tehernek érezzük.”<sup>21</sup> Ezt az idézetet Nietzsche szempontjából úgy értelmezhetjük, hogy a legfőbb cél a boldogság, ami az életnek való önátadást követeli. A másik oldalról tekintve ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a boldogtalanság igazi formája az élet mellett való elmenés: az erények pedig pontosan ezt a lehetőséget hordozzák magukban. „Az új feladat és fő dolog szerintem a következő: meglátni és megmutatni a morál problémáját. – Tagadom, hogy ez megtörtént volna az eddigi morálfilozófiában.”<sup>22</sup> Nietzsche persze egyelőre csak egyetlen morális erényt tart szem előtt (a történeti érzéket), és úgy látja, hogy ez az erény *fenyegeti* az életet, pontosabban az annak megélésére vonatkozó képességet. Vagyis azt szeretném állítani, hogy már ebben a nietzschei írásban is felfedezhetők a morál általános kritikájának alapvonásai. Ez a kritika lényegében a boldogság tradicionális fogalmának átalakítására épül. „A boldogság – írja Ariszto-

---

<sup>20</sup> Nietzsche sajátos Goethe-képének az lesz a következménye, hogy elemzéseinek legfontosabb (rejtett) forrása, a *Faust* teljesen leárnyékolódik. A tagadás szelleme, Mephistopheles, egyúttal a felejtés művészetének képviselője is. Mephistopheles igazi célja így a felejtés és a felejtetés: „[...] denn alles, was entsteht, / Ist wert, dass es zugrunde geht; / Drum besser wär's, dass nichts entstünde.” Magyar forítása: „[...] mert ami létrejön, tenyészik, / Mást nem érdekel, mint, hogy elenyészik; / Legbölcsebbek, amik létre se jönnek.” 1339–1341. sor. (Márton László fordítása.) Ez a létben benne rejlő pusztulás az emlékezés igazi bázisa. Az ebből az alap gondolatból kibomló koncepció jól rekonstruálható a *Faust* alapján. Nietzsche azonban ennek már csak azért sem áll neki, mert ez lényeges pontokon szembenállna a saját elképzeléseivel. Harald Weinrich ugyan kiemelten elemzi a *Faustot*, össze is hasonlítja a nietzschei koncepcióval, de a különbségek pontos kidolgozásával adósunk marad. Lásd *Léthé*. I. k. 182–191. o.

<sup>21</sup> Johann Wolfgang Goethe: *Költészet és valóság*. I. k. 518. o.

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I. k. 124. o.

telész – a [...] a léleknek erény szerint végbemenő [...] tevékenysége.”<sup>23</sup> Egy egész tradíció osztotta azt az elképzelést, hogy a boldogság középpontjában az *erény* fogalma áll. Az erényből kiindulva azonban nem lehet eljutni a boldogság kimerítő magyarázatához. „A boldogságnak [...] kétségkívül szüksége van [...] szerencsejavarokra is. Ezért van az, hogy némelyek a szerencsés életet, mások az erényt veszik egynek a boldogsággal.”<sup>24</sup> Nietzsche arra hajlik, hogy az erény és a boldogság viszonyát meg kell fordítanunk, nem az erény felől kell értelmeznünk a boldogságot, hanem a boldogság felől kell rátekintünk az erényre. Ennek következtében a boldogság fogalma maga is némileg átalakul: nem az erények következménye, hanem az élet megélésének képessége. Így jutunk el ahhoz, amit Nietzsche *A hatalom akarása* című művében a következőképpen fogalmaz meg: „Élet és morál szembeállítása: az élet alapján megítélt és elítélt morál.”<sup>25</sup>

(II. *A könyv középponti tézise.*) Az előbbieken a *Historie* a történettudományok metodológiáját, vagy a metodológiai tudatossággal eljáró történetírást jelentette. De már Droysennél is felbukkan egy egészen másfajta történelem képe. „A történelem [Geschichte] az emberiség önmagára vonatkozó tudatossága és tudatossá válása.”<sup>26</sup> Majd nem sokkal később, szinte szó szerint megismételve: „A történelem [Geschichte] az emberiség önmagára vonatkozó tudása és önmagára vonatkozó bizonyossága.”<sup>27</sup> Az ebben az értelemben vett történelemnek (mint az emberiség öntudatának) nem kell feltétlenül tudományos formát öltenie; inkább egy általában vett történeti tudatról van szó.<sup>28</sup> A könyv nagy részében tulajdonképpen Nietzsche is ebben az értelemben használja a történelem (*Historie*) fogalmát. Nietzsche elemzéseinek kiindulópontján egy olyan kép áll, amely csíra formájában magában foglalja a könyv egész mondanivalóját: „Tekintsd a nyáját [die Herde], amely melletted legelész tova: nem tudja, mi a tegnap, mi a ma,

<sup>23</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. 1997. 1099 b 10. 31–33. o.

<sup>24</sup> I. m. 1099 b 10. 12–16. o.

<sup>25</sup> Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I.k. 125. o.

<sup>26</sup> Johann Gustav Droysen: *Grundriss der Historik*. Leipzig, Verlag von Veit & Comp. 1868. 37. o.

<sup>27</sup> I. m. 38. o.

<sup>28</sup> Droysennél mintha felbukkannának a tudományos fogalomalkotás általános dilemmái: a tudomány nem lehet képes arra, hogy minden egyes individuumról, minden egyes házasságról, minden néger törzsről beszámoljon. „Az ember azonban nem létezik a maga elvontságában, ezeknek és ezeknek a szülőknek a gyermeke, ennek és ennek a törzsnek vagy népnek a tagja, ilyen és ilyen testalkattal rendelkezik stb.; röviden éppen ez az ember, természetes módon így és így van meghatározva, és csak ezen a modalitáson keresztül hordozhatja magában az ember fogalmát.” Johann Gustav Droysen: *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*. Szerk.: Rudolf Hübner, R. Oldenbourg 1960. 264. o. és 241. o.

szerteszőkdécsel, faldos, lenyugszik, emészt, felszökken újra, s így hajnaltól éjszakáig és napra nap, kurta pórázon minden kedvével s kedvetlenségével, mármint a pillanat cövekéhez kötve, s ezért sem búskomor, sem életunt. E látvány az embernek fájdalom, mert az állattal szemben ember voltával kérkedik, s annak boldogságára mégis féltékenyen tekint – hiszen egyedül ezt akarja: élni az állathoz hasonlóan, nem életuntan és fájdalmak között. S mégis hiába akarja, mert nem úgy akarja, ahogy az állat.<sup>29</sup> Meg kell állapítanunk, hogy ez a kép roppant zavarba ejtő. (Néhány oldallal később már Nietzsche is úgy érzi, hogy jó lenne megszabadulni a képektől.)<sup>30</sup> A kép leírásának kezdetén a szerző nyíltan megszólítja az olvasót, méghozzá egészen másként, mint ahogy az egy filozófiai műben szokásos. Nem azt mondja, hogy „gondold meg kedves olvasó”, vagy „mint ahogy azt te is tudod”, hanem ehelyett kimondottan a szemléletre apellál: „tekintsd!”. De ki lehet a szóban forgó olvasó? Minden bizonnyal azt kell mondanunk, hogy egy olyan általános olvasóról van szó, aki a teljes emberiséget képviseli. A nyáj ugyanis az emberiség *mellett* él, legelész és élvezzi a boldogságot.<sup>31</sup> De nem vonja-e el a kép az olvasó figyelmét? Képes lesz-e az olvasó követni a *gondolatmenetet*, ha túlzottan elmélyed e kép szemléletében? De tegyük félre ezeket a propedeutikai kérdéseket, és próbáljunk a kép jelentése felé fordulni. Még ha meg is tesszük ezt a lépést, a jelentés még mindig a bezáródásra hajlik. Ha az embernek az állattól kellene tanulnia valamit, de erre emberléte miatt nem képes, akkor mi értelme lehetne az egésznek? Mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, amit a kép sugall, fel kell végre adnunk azt az általános tévképzetet, hogy az embert magasabbra helyezzük, mint az állatot. (Állatok alatt Nietzsche nyilvánvalóan csak a „magasan fejlett” emlősöket érti.) „Az ember nem haladás az állathoz képest” – írja majd *A hatalom akarása* című művében.<sup>32</sup> Ezt a gondolatot viszonylag könnyű alátámasztani: Nietzsche úgy gondolja, hogy a haladás kritériuma nem a tudatosság és a reflexió gyarapodása, hanem a boldogság, ami (mint láttuk) az élet megélésének képességére épül. Megpróbálkozhatunk azzal, hogy ezt a koncepciót hézagot a *Zarathustra* idejéből származó *Jegyzetfüzetek* néhány fragmentu-

---

<sup>29</sup> Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Ford.: Tatár György, Akadémiai Kiadó, 1989. 29. o.

<sup>30</sup> A zavart jól alátámasztja Goethe következő fragmentuma is: „Képszerű bemutatás: a költészet birodalma; feltételező magyarázás: a filozófia birodalma.” Johann Wolfgang Goethe: *Maximák és reflexiók*. Válogatás. In uő.: *Irodalmi és művészeti írások*. Európa Könyvkiadó, 1985. 760. o.

<sup>31</sup> A XX. század végétől, miután a nyugat-európai ember önképében megjelent a természeti környezet rombolása, ez a leírás már aligha tartható fenn. Az állatok léte is fenyegetett, az ember felszámolta a természetes boldogságuk körülményeit és feltételeit.

<sup>32</sup> Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I. k. 49. o.

mával töltjük ki. „A cél nyilvánvalóan: éppoly kiegyensúlyozottá és szilárdná tenni az embert, mint ahogy az a legtöbb állatfaj esetében már megtörtént: alkalmazkodtak a Föld viszonyaihoz, és lényegében nem változnak többé. Az ember még változik – most van keletkezőben.”<sup>33</sup> Jól látható, hogy most eltűntek a boldogságra vonatkozó kifejezések, és ehelyett az *alkalmazkodás* került a középpontba. Az állat fölénye ekkor úgy fogalmazható meg, hogy az ő alkalmazkodása a természeti körülményekhez befejeződött, az emberé viszont még alakulóban van. Az alkalmazkodás pedig nem a tudás és a reflexió, hanem az ösztönök közegében zajlik. Az ember így mindennekelőtt mint ösztönlény jelenik meg. „Valamennyi állati-emberi ösztön kiállta a próbát, végtelen idők óta, hogyha ártalmasok volnának a faj fennmaradására, kipusztultak volna: ettől persze még nagyon is ártalmasak és kínosak lehetnek az individuumra nézvést – de a faj-célszerűség a megtartó erő princípiuma.”<sup>34</sup> (E gondolat zárásának elemzésére egyelőre nem vagyunk felkészülve, erre majd az utolsó fejezetben fogunk visszatérni.) Azt láthatjuk tehát, hogy a *Jegyzetfüzetek* idézett szöveghelyei nem sokat segítenek, mert egy olyan új fogalomrendszert vezetnek be, amely a problémákat is felülírja. Térjünk tehát vissza a *korszerűtlen elmélkedéshez*; a kérdésünk továbbra is az, hogy milyen értelemben lehet az állati létet az emberiség számára mintadónak tekinteni. Van-e valami, ami az ember és az állat közötti diszkontinuitáson átívelne? Talán azt mondhatnánk, hogy Nietzsche egész tanulmánya e megoldhatatlan kérdés megoldásával vívódik. Először is azt kell észrevennünk (a képet elemezve és néhány későbbi fragmentumot figyelembe véve), hogy az emberi és az állati lét elemzése egy kettős síkon mozgó történelemfogalmat használ. Mind az állat, mind az ember esetében beszélhetünk egy empirikus értelemben vett történeusről – ezt igazából még nem is tekinthetjük történelemnek, mert hiányzik belőle a belső kontinuitás; Nietzsche ezt nevezte életnek. És mivel a boldogság fogalma ezen a síkon helyezkedik el, ezért mind az állat, mind az ember vonatkozásában értelmesen beszélhetünk boldogságról. Az állatnál ezt a minőséget semmi sem veszélyeztetheti, az embernél viszont a kontinuitásteremtésre vonatkozó képesség veszélyeztetheti a boldogságot. A megteremtett kontinuitást – Droysen nyomán – *Geschichtének* nevezhetjük. Ha igaz, hogy ez lényegében az emberiség önmagára vonatkozó tudása, akkor nem lehet felállítani azt a követelményt, hogy az emberiség mondjon le róla. Az ember lényegéhez hozzátartozik, hogy történelmi lény, és ez nem azt jelenti, hogy a történelemben *benne álló*, hanem inkább azt, hogy történelemmel *rendelkező* lény. Az ily módon értelmezett történetiségben (*Geschichtlichkeit*) pedig

---

<sup>33</sup> Friedrich Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. *Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*. Osiris–Gondolat, 2001. 23. o.

<sup>34</sup> I. m. 46. o.

benne rejlik a belső expanzió veszélye. Ebből következően az ember boldogsága mindig csak viszonylagos lehet: sohasem érheti el az állati boldogság szintjét. Az expanzív kontinuitásteremtés azonban még az ember potenciális boldogságát is veszélyeztetheti. „*Van egy olyan foka az álmatlanságnak, a kérődzésnek, a történeti érzéknek, amely minden eleven lényt [das Lebendige] károsít, s végül elpusztít, legyen az akár ember, akár nép vagy kultúra.*”<sup>35</sup> Most azt láthatjuk, hogy a *történeti érzék (der historische Sinn)* a droyseni értelemben vett *történelem (Geschichte)* fordításának is tekinthető. Nagyon érdekes, hogy Nietzsche milyen szinonimákat fűz ehhez a szóhoz. Mind az álmatlanság (Schlaflosigkeit), mind a kérődzés (Wiederkäuen) erős negatív konnotációkkal rendelkezik, míg a történelem eredetileg csak a kontinuitásteremtés funkcióját képviseli. Nietzsche-nek így azt kell mondania, hogy az egyes embereknek, népeknek, kultúráknak van egy sajátos optimális történeti érzéke, amelyet egy szerencsétlen kifejezéssel *plastikus erő*nek nevez. Az optimális történeti érzék nem más, mint a *feltétlenül szükséges* történeti érzék minimuma. Emiatt a beállítottság miatt Nietzsche vizsgálódásai elsősorban arra irányulnak, hogy elejét vegyék a történeti érzék (az álmatlanság és a kérődzés) monumentalizálódásának. Ezért a tanulmányban meglehetősen kevés szó esik a történelem [*Historie*] hasznáról – inkább a káráról, vagy még inkább a károssá válás veszélyeiről olvashatunk. Sőt, ha igaz az posztulátum, amelyet *A hatalom akarásából* már idéztünk („az ember nem haladás az állathoz képest [...]”<sup>36</sup>), akkor a történelem (*Historie*) hasznáról tulajdonképpen nem is beszélhetnénk. A haszon mindössze úgy jelenhetne meg, mint egy sajátos optimum zárójelbe tett fogalma. „*A történeti és a történetietlen – írja Nietzsche – egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez.*”<sup>37</sup> Az egészség persze nem más, mint az optimális boldogság, de még ezt leszámítva is, a mondat által sugallt szimmetriában van valami félrevezető. Most azt nézzük meg, hogy hogyan és miért veszélyezteti a túlzott történeti érzék (a kérődzés és az álmatlanság) valamely egyén (vagy nép vagy kultúra) életének boldogságát. A boldogsághoz Nietzsche mindig olyan fogalmakat köt, mint a tevékenység, az aktivitás, az élet megélése. A túlzott „történeti érzék” – Nietzsche alapvető tézise szerint – megbénítja a cselekvésre vonatkozó képességeket. „Semmilyen művész a művét megalkotni, semmilyen hadvezér a győzelmét, nép a szabadságát kivívni nem tudja, ha előbb nem vágyta és tört felé egy ilyen történelmietlen állapotban.”<sup>38</sup> Ezek a példák azonban meglehetősen furcsák: olyan esetekről van szó, amelyek egy közösség vonatkozásában kaptak je-

<sup>35</sup> Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. 31. o.

<sup>36</sup> Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I. k. 49. o.

<sup>37</sup> Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. 32. o.

<sup>38</sup> I. m. 33. o.



lentőséget, és nem a „történeti érzék” közvetlen megjelenéseiről. Mindegyik esetben hősies cselekedetéről van szó, amelyek megérdemlik, hogy feljegyezzük, hogy példaként idézzük őket. Ugyanakkor könnyű észrevenni azt is, hogy mindegyik cselekvés háttérében ott áll a közösségnek nyújtott szolgálat eszméje. Az élet „átlagos” aktivitásaival szemben azonban nem kell ilyen magas követelményeket állítanunk. Mindenesetre Nietzsche Goethe következő fragmentumára hivatkozik: „A cselekvő mindig lelkiismeretlen; senkinek sincs lelkiismerete csak a szemlélőnek.”<sup>39</sup> Droysen a lelkiismeret helyett tudatosságról és tudásról beszélt; Nietzsche pedig össze is köti ezt a két kifejezést: „Ahogyan a cselekvő [...] »mindig lelkiismeretlen«, éppúgy tudattalan is mindig; a legtöbb dolgot elfelejti, hogy az egyetlen megtegye [...]»<sup>40</sup>

(III. Az egyéni és a társadalmi emlékezet.) Nietzsche központi tézisének van még egy olyan aspektusa, amellyel eddig egyáltalán nem foglalkoztam. „A történeti és a történetietlen – írja Nietzsche – egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez.”<sup>41</sup> Azt a kérdést kell most felvetnünk, hogy valóban ugyanolyan szerkezete van-e az egyéni, a közösségi és a kulturális emlékezetnek. Már előljáróban azt javasolnám, hogy tekintsünk el a kulturális emlékezettől, és csak az individuális és a közösségi emlékezet viszonyára összpontosítsunk.<sup>42</sup> De még e kettő között is nagyon nehéznek tűnik különbséget tenni, hiszen – ahogy azt Jan Assmann kifejtette – mind az egyéni, mind a közösségi emlékezet a kommunikációhoz kötődik. „Egy meghatározott személy egyéni emlékezete kommunikációs folyamatokban való részvétele révén épül ki. A különféle társadalmi csoportokba való beleszövődés az [...], ami az egyéni emlékezet kiépülését működteti. Az emlékezet kommunikációban él és marad fenn; ha ez utóbbi megszakad, illetve ha a kommunikációban közvetített valóság vonatkoztatási keretei változást szenvednek vagy akár elenyésznek, a következmény: felejtés.”<sup>43</sup> Vagyis – igaz egészen más érvek alapján – igaza lenne Nietzschének, aki közvetlen analógiát állított fel az egyéni és a közösségi emlékezet között? Úgy gondolom Assmann megfogalmazásában van egy bizonyos túl-

---

<sup>39</sup> Johann Wolfgang Goethe: *Maximen und Reflexionen (Werke in zwölf Bänden. 12. köt.)*, Aufbau Verlag, 1988. 513. o.

<sup>40</sup> Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. 33. o.

<sup>41</sup> I. m. 32. o.

<sup>42</sup> Ha ezt a három emlékezeti formát közelebről szemügyre vesszük, akkor azt láthatjuk, hogy a kulturális emlékezet átfogó fogalomként is használható: az emlékezet mindig egy sajátos kulturális jelenség, és csak a kultúra közegében játszódhat le. A kulturális emlékezet csak akkor tekinthető egy hárompólusú emlékezeti mező önálló elemének, ha nem az emlékezés aktusára, képességére és folyamatára vonatkoztatjuk, hanem a magas kultúra kánonképzésére.

<sup>43</sup> Jan Assmann: *A kulturális emlékezet*, Atlantisz Könyvkiadó 1999. 37. o.

zás: az egyéni emlékezet feltételezi ugyan a kommunikációt, de csak mint rendelkezésre álló általános lehetőséget és begyakorolt képességet. Az ember ugyanis képes arra, hogy a kommunikációt interiorizálja; az egyéni emlékezés így *nem* a kommunikáció, hanem sokkal inkább az interiorizált kommunikáció közegében zajlik. Most először teremtettünk egy olyan bázist, amelyre támaszkodva kidolgozhatjuk az egyéni és a kollektív emlékezet különbségeit. Ha még egyszer visszaülhetünk Droysenre, akkor azt kell mondanunk, hogy ő igazából nem is engedi felvetni a problémát: szerinte ugyanis az egyéni és a közösségi mozzanatok nem a perspektívák, hanem sokkal inkább a tárgykör különbségeit jelölik. „A történeti kutatásaink számára a milliónyi egyes kivonja magát a megfigyelésből és az érdeklődésből. Számunkra ezek csak mint a közös erkölcsi szféra és a történeti mozgás résztvevői vannak jelen; csak ennek az államnak a népei, ennek a hadseregnek a katonái, ennek az egyháznak a hívei stb.”<sup>44</sup> Ez természetesen még nem jelenti azt, hogy az individuumok egyáltalán ne kaphatnának szerepet a történelemtudományban; de csak akkor lehetnek jelentősek, ha a közösséget képviselő intézményrendszer (az állam, a hadsereg, az egyház stb.) alakításában fontos szerepet játszanak. „Természetes, hogy minden egyes ember, akit a történelmi anyagunkban még fel tudunk ismerni, számunkra roppant érdekes, mégpedig annál érdekesebb [...] minél nagyobb a tevékenységének jelentősége, bármilyen irányba is mutasson az.”<sup>45</sup> Vagyis az emlékezetnek a tudományos perspektívával való azonosítása Droysennél nem teszi lehetővé az egyéni és a kollektív emlékezet feszültségének megjelenítését. Nietzschénél ezzel szemben a feszültség megjelenik ugyan, de rögtön el is tűnik, amikor a kollektív emlékezetet az egyéni emlékezet mintájára gondolja el. Ezt tekinthetnénk egyszerű metodológiai hibának, de úgy vélem a háttérben egy nagyon is markáns probléma áll: mégpedig a tömeg (vagy a csorda) megítélése. Nietzsche szerint nem egy bizonyos társadalmi szerveződés, hanem a társadalmi szerveződés *maga* inautentikus. „Az *alacsonyabb faj* [niedere Spezies], a »csorda« [Herde], »tömeg« [Masse], »társadalom« [Gesellschaft] eltanulja [verlernt]<sup>46</sup> a szerénységet és kozmikus, *metafizikus* értékekkel fújja fel igényeit.”<sup>47</sup> Ebben a megfogalmazásban egyrészt a csorda szinonim a társadalommal, másrészt azt is észrevehetjük, hogy a „csorda” és a „nyáj” megjelölésére ugyanaz a német szó (Herde) szolgál. Mindezzel pedig a nagy emberek, a cselekvés hőroszai állnak

<sup>44</sup> Johann Gustav Droysen: *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, 266. o.

<sup>45</sup> I. m. 267. o.

<sup>46</sup> És nem „megfeledkezik”, mint a magyar fordításban, amely arra csábítana, hogy a mondatot a felejtéselmélet kontextusába állítsuk.

<sup>47</sup> Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I. k. 23. o. A fordítást módosítottam: lásd uő.: *Werke in zwei Bänden*, 2. köt. Alfred Kröner Verlag. É. n. 324. o.

szemben. Innen tekintve az állati nyáj példaként való emlegetése is problematikussá válik: a nyáj (vagy a csorda) nem lehet az emberiség számára példakép; a radikális individualizálódás éppen a csordalét ellentéte. Ebből persze megpróbálhatnánk úgy kibújni, hogy miután az ember a tudatosság-gal már végképp elvált az állattól, azzal válhat mégis hasonlatossá hozzá, hogy a csordalét helyébe a radikális individualizmust állítja. Egy ilyen értelmezéshez azonban Nietzschénél semmiféle támpontot sem találhatunk. Ebben a perspektívában mindenesetre szükségképpen tagadnunk kellene az ember társadalmiságát. Nietzsche azonban ettől – úgy tűnik – visszariad: így jutunk el olyan megállapításokhoz, amelyek a társadalmiságot kimondottan annak modern formájában veszik szemügyre. „A modern társadalom nem »társadalom«, nem »test«, hanem különféle csócselék, csandalák beteg konglomerátuma.”<sup>48</sup> Nietzsche a szociológiát is, mint a társadalom elemzésével foglalkozó modern diszciplínát, az alapjául szolgáló tapasztalatok miatt bírálja. „Egész szociológiánk nem ismer egyéb ösztönt, mint a csorda ösztönét, vagyis a nullák összegének ösztönét – amelyben minden nullának »egyenlő joga« van, amelyben erényes dolog nullának lenni...”<sup>49</sup> Persze Nietzsche a szociológiát – mint tudományt – is bírálhatná, mégpedig annak pusztá szemlélődő jellege miatt. Emellett azonban felbukkan egy másik bírálati szempont is, amelyet egy furcsa militarista kontextusból kell kihámozni: „Az az értékelés, amellyel ma a társadalmak különféle formáit megítélik, teljességgel azonos azzal, amely a békének nagyobb értéket tulajdonít a háborúnál: ám ez az ítélet [...] az élet dekadenciájának gyümölcse.”<sup>50</sup> Ha eltekintünk most attól, hogy a csordalét és a dekadencia sajátos utalás-összefüggésben áll egymással, akkor a két megjegyzés között mégiscsak felfedezhetünk egy bizonyos feszültséget: a csordalét hangsúlyozása a (modern) társadalmakat homogenizálja, a háború és a harc jelentőségének kidomborítása viszont a társadalmat többpólusú interakciós mezőnek tekinti. Nietzsche sokat vívódott e két értelmezés egymáshoz való viszonyának értelmezésével. Általában azt mondhatjuk, hogy inkább az előbbire hajlott, aminek következtében a társadalmat egyetlen hatalmas makroszjektumnak tekintette. Ezzel teljesen összhangban áll az a Schillertől és a romantikától kelteződő elképzelés, amely a társadalom történetét az emberi szocializáció mintájára képzelel el. „Egy társadalomnak – írja Nietzsche – nem áll módjában fiatalnak maradnia. [...] Az életkort nem lehet intézményesen kiküszöbölni. A betegséget sem. A bűnt sem.”<sup>51</sup> Ebben a tekintetben azt kellene mondanunk, hogy az egyéni emlékezet és a közössé-

---

<sup>48</sup>Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I. k. 33. o

<sup>49</sup>I. m. 34. o.

<sup>50</sup>Uo.

<sup>51</sup>I. m. 28. o.

gi emlékezet között semmiféle lényeges különbség sem tehető. Nietzsche-nek azonban vannak olyan töredékei is, amelyek éppen az ellenkező irányba mutatnak. „Az emberiség nem egységes egész: fokozódó és gyengülő életfolyamatok föloldhatatlan sokfélesége – nincs ifjú-, majd érett- és végül öregkora. A különféle rétegek összevissza vannak egymáson, és néhány évezred múlva még fiatalabb embertípusok is elképzelhetők, mint amilyeneket ma ki tudunk mutatni.”<sup>52</sup> (Vagyis a jól ismert és sokat használt analógia nem érvényesíthető. Nietzsche persze ezt az érvet újra csak nem az interakciós szerveződésekre hivatkozva, hanem inkább egy módszertani-nominalisztikus érvre támaszkodva fogalmazza meg.) Mindenesetre a létrejött diszkrpanciát a *Jegyzetfüzetek* egyik töredéke a lehető legegységertelműbben fogalmazza meg: „Vajon az individuum céljai *szükségképpen* a faj céljai? Nem. Az individuális morál: véletlen kockavetés következtében egyszerre itt van egy olyan lény, amely a *saját* létfeltételeit keresi – ezt vegyük komolyan, és ne legyünk bolondok, *föl ne áldozzuk az ismeretlennek!*”<sup>53</sup> Az ismeretlen a faj célja, erről ugyanis semmi biztosat nem tudhatunk. Nietzsche újra Droysenre támaszkodik, aki ebben a kérdésben ingadozó álláspontot foglalt el: egyrészt az erkölcsi lét önmagában való bizonyosságának előrehaladásában látja a legfőbb célt,<sup>54</sup> másrészt azt is belátja, hogy ez nem annyira cél, mint inkább a haladás iránya. „A véges szem számára a kezdet és a vég homályba burkolózik. De *kutatva* megpróbálhatja feltárni az áramló mozgás irányát. Az itt és a most szűk korlátai közé száműzve, a pillantása a *honnan*-t és a *hová*-t fürkészi.”<sup>55</sup> (Nietzsche persze nemcsak az ingadozás, hanem a morál általános kritikája miatt is zárójelbe teheti a nem céljára vonatkozó meggondolásokat.) Ha tehát nem is tudjuk, hogy mi lehetne a faj (a nem) célja, a hipotetikusan posztulált különbség mégis azt implikálja, hogy a fajnak (a nemnek) és az egyénnek más és más boldogságképzeteket kell tulajdonítanunk. Ha viszont a boldogságra vonatkozó elképzelések mások (vagy mások is lehetnek), akkor az emlékezet,

---

<sup>52</sup> I. m. 152. o.

<sup>53</sup> Friedrich Nietzsche: „*Az új felvilágosodás*”. I. k. 24. o. – Az analógia felbomlasztása szempontjából nagyon fontosak azok a meggondolások is, amelyek a társadalmi intézményrendszeréről szólnak: „A hazugság látszat, amellyel minden polgári intézményt tisztára mosnak, mintha amoralitás terméke volna... például a házasság; a munka; a hivatás; a haza; a család; a rend; a jog. De mivel mindezeket a lehető legközépszerűbb emberre való tekintettel alapozzák meg [...] egyáltalán nem meglepő, hogy közben sokat hazudoznak össze-vissza.” (Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I. k. 144. o.) Ez az intézményekre való utalás még akkor is nagyon fontos, ha egy kimondottan morálfilozófiai perspektívában fogalmazódik meg, amelyből ki kellene hámozni.

<sup>54</sup> Johann Gustav Droysen: *Grundriss der Historik*. I. k. 36–37. o.

<sup>55</sup> I. m. 37. o. (Kiemelés tőlem.)

mint a saját történelmük konstitúciójának szerkezete is más. Mivel Nietzsche nem engedi érvényesülni a moralitás szempontját, ezért a boldogság (az egészség) nála a puszta önfenntartásra redukálódik. Az egészség így az egyes ember vonatkozásában annyit jelenthet, hogy képes alkalmazkodni a maga környezetéhez, képes produktív válaszokat adni a környezet kihívásaira stb. Az individuum az emlékezésen keresztül alakíthatja ki saját személyes identitását. Ennek folyamata általában a virtuális kommunikációk interiorizálásán keresztül zajlik. A közösség esetében Nietzsche szerint egy ugyanilyen típusú alkalmazkodásról kell beszélnünk, csak hogy – fűzhetjük hozzá – az alkalmazkodás útja ebben az esetben nem az interiorizált kommunikáció, hanem a valóságos, működésben lévő kommunikáció. Mindkét szférában az egészség ellentéte a patológia: beszélhetünk pszichés és közösségi patológiákról. A patológiák mindkét szférában az emlékezés (vagy az emlékezésre vonatkozó képességek) sérüléséből származnak.<sup>56</sup> Az emlékezés azonban a két szférában egészen másként játszódik le: az individuum szférájában egy virtuális kommunikáció monologikus végrehajtásáról van szó, míg a közösség szférájában valóságos és aktuális interaktív érintkezések zajlanak. „*Van egy olyan foka [...] a történelmi érzéknek, amely minden eleven lényt károsít, s végül elpusztít, legyen az akár ember, akár nép [...]*.”<sup>57</sup> Most már láthatjuk, hogy ez a tézis csak az individuumra érvényes, az individuumnak ugyanis van egy olyan sajátos pszichés teherbíró képessége, amely az emlékezésnek korlátokat szabhat. A közösség esetében azonban nincs semmilyen korlátot teremtő instancia: a közösség emlékezésében nincsen közép.

---

<sup>56</sup> A patológia társadalomelméleti fogalomként való értelmezéséhez lásd Axel Honneth: *Pathologien des Sozialen*. In uő. (szerk.): *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, S. Fischer Verlag, 1994. 50. o.

<sup>57</sup> Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. 31. o.

Biczó Gábor

## A „történeti lét” időstruktúrája Nietzsche korai bölcseletében

Túlzás nélkül állítható, hogy Nietzsche egész bölcseletének egyik meghatározó témája az idő kérdése. És az idő fogalma nem csak az *ugyannak az örök visszatérése* gondolat az életmű érett korszakában kidolgozott koncepciója okán, hanem a korai írások központi problémájaként is megkerülhetetlen összefüggése a mindenkori Nietzsche-recepciónak. Az alábbiakban arra teszünk rövid kísérletet, hogy felhívjuk a figyelmet a szakirodalomban kifejezetten alulreprezentált – nevezzük így – „ifjúkori időfelfogás” jelentőségére. Pontosabban szólva: a fiatal bázeli filológus gondolkodásában az idő kiemelt filozófiai tematikaként megvalósított elemzése egyszerre jele az életpályán bekövetkező radikális szellemi fordulathoz, a klasszika-filológusi szemlélettől elhatárolódó kritikai álláspont térnyerésének, valamint az idő-problematika a modern filozófia szempontjából megvalósított kiemelkedő jelentőségű újrafogalmazásának. Mindezt kissé közhelyesen összefoglalva: Nietzsche ifjúkori időfelfogása a személyes életpálya és az időfogalom történetének szempontjából egyaránt „határkő”.

Nietzsche bölcseletében az idő önálló témaként először a történelem kérdésének szentelt módszeres értekezésben, a *Második korszerűtlen elmélkedésben* tűnt fel. Az írás – ahogy ez közismert – azzal a kritikai felvetéssel fordul kora közvéleményéhez, hogy a túlburjánzó történeti érzék epigonná – cselekvőképtelen lényé – teszi a modern embert, aki ezért nem több mint az élet másodrendű imitátora. Állítása szerint a jelent és a jövőt egyaránt a múltnak alárendelő történeti ember életét az emlékezés generatív imperatívuszának kényszerpályája irányítja, vagyis teszi „zárójelbe”. Végző soron a túlértékelt múlt az önmagát a jövőre nyitottnak tekintő egzisztencia minden cselekedetének egyetlen forrásává lesz, és így a történelem gyakorlatilag az élet szinonimájává válik. Nietzsche támadásának célkeresztjében azonban a látszat ellenére nem maga a történelem, hanem sokkal inkább a bűvöletétől elvakult szemlélet áll, amely lényegében lefokozza az egzisztenciát. Az értekezés bevezetőjében ezt a további kifejtés szempontjából

fontos megkülönböztetést hangsúlyozza: „*Bizonyos, hogy szükségünk van a történelemre, de másként van szükségünk rá ...*”<sup>1</sup>

Nietzsche a történelem túlburjánzásának okát, a történelmet, azaz a múlt fogalmát megalapozó időszemlélet ellentmondásaiban véli felfedezni. Hangsúlyozni kell, hogy Nietzsche a történelem köznapi jelentésében használt kifejezést a totális múlt szinonimájának tekinti, és a *Második korszerűtlen elmélkedés*ben kimunkált történeti világlátásokat – monumentális, antikvárius és kritikai – a totális múlt eltérő aspektusaiként fogja fel. Álláspontja szerint a történelemnek tulajdonított ontológiai valamint genealógiai funkció egyaránt az emberre jellemző paradox időfelfogásból levezethető félreértés.

Nietzsche szerint az ember időhöz való viszonyát a megőrzés, vagyis az emlékezéskényszer, azaz a felejtés kizárására törekvő általános tudatosság uralja. Mivel nélküli a felejtés erejét, mindenütt keletkezést és átalakulást lát, és „*ez az ember nem hisz többé tulajdon létében.*”<sup>2</sup> De miért is nem?

Nietzsche két összefüggésben is szigorú logikai kapcsolatot tételez keletkezés és létezés között. Egyrészt – ahogy ezt a *Tragédia születésében* már láthattuk – a keletkezés mindig individuáció, vagyis a primordiális homogenitással szemben elkövetett *hübrisz*, amennyiben minden keletkezés, lényegében a szó szoros értelmében vett genesis: létrejövétel. Minden keletkezés-esemény következménye individuális létezés, ugyanakkor minden létező elsődleges nembeli tulajdonsága időisége. Minden, ami „van” az időben létezik, és maga az idő a keletkezéssel keletkezik.<sup>3</sup>

Másrészt, a keletkezés struktúrájának ezen korai elemzése a létrejövételt, a primordiális homogenitásból való kiszakadás folyamatként mutatja be, ahol maga a folyamat időben lejátszódó esemény. Az idő minden keletkező individuális létezőre azonos mértékben kirótt büntetés. A „van”, a „volt” és a „lesz” közé beékelt örök ellentmondása az időnek, vagyis csak az „van”, ami keletkezik, a létezés valami, ami önmagában oszthatatlan és csak önmagával azonosítható totalitás.

Nietzsche a keletkezés és létezés ontológiai kapcsolatának ellentmondásait elemezve lényegében megismétli a már Arisztotelész által megfogalmazott időapóriát: ugyanakkor fejtegetései eredményeként merőben eltérő következtetésre jut.<sup>4</sup> Ezek szerint az individuum tudástapasztalata révén önmagát lényegében képtelen jelenként megragadni, mert amit saját létezése lényegeként felismer, az vagy „volt”, azaz emlékezés, vagy „lesz”, azaz

<sup>1</sup> Nietzsche, Friedrich: *A történelem hasznáról és káráról*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1989. 27. o.

<sup>2</sup> Nietzsche i. m. 31. o.

<sup>3</sup> „*Az idő önmagában értelmetlen: Az idő csak az érző teremtmények számára van*” – írta egy jellemző töredékben.

<sup>4</sup> Arisztotelész: *Fizika*. 4. könyv és Nietzsche i. m. 30. o.

várakozás. Nietzsche azonban a már Arisztotelésznél fellelhető formállogikai kifogásokon túllép. Véleménye szerint ugyanis teljesen mindegy, hogy a jelent a nagy görög filozófus nyomán a tapasztalás elől örökön elillanó pillanatként, vagy valami kvázi időintervallumként fogjuk fel, melynek kiterjedése számossággal jellemezhető. A lényeg, hogy minden önmagában felfogható individuális létező olyan totalitás, amely keletkezésével a létezés primordiális egyneműségét felületén megszakítja. Az individuáció felismerése, vagyis a keletkezés eredménye azonban nem csak az időtlen primordialitás ellen elkövetett lázadás tényének belátása, de egyúttal az individuumok megsokszorozódása is. Márpedig bármely individuális létezés nem csupán a primordiális egység tagadása, de önmagának, mint totalitásnak az akarása; tehát egyúttal minden más individuum tagadása is. Nietzsche ezért tekinti veszélyesnek a keletkezés eseményében kódolt szüntelenül áradó idő szemléletét, mivel ennek tételezése olyan perspektívát eredményez, amelyből az ember önmagát, a keletkezéstől az elmúlásig tartó szüntelen átmenettel jellemezhető egzisztencia történeteként képes csak leírni. Vagyis, ami „van”, az szigorú értelemben „nem létezik”, hisz vagy „volt”, vagy a múltra vonatkozó származtatott következményként a létezés intencionális jövőjeként majd „lesz”. Nietzsche szerint ez az oka, hogy a jelen fogalma tiszta absztrakció; üres kategória és, hogy a keletkezés az idő formájának örök ellentmondása.

Az idő nietzschei koncepciójának fejlődését jól tükrözi, a *Második Korszerűtlen Elmélkedés* időszakából fennmaradt néhány hátrahagyott jegyzet és hangsúlyos gondolattöredék. Egyébként is, az újabb Nietzsche-kutatás az *ouvre* értelmezéséhez tartozó megkerülhetetlen forrásanyagként tekinti a Montinari és Colli által összeállított kritikai kiadásban következetesen rendszerezett fragmentumokat, valamint levelezést. Sőt, ahogy ez a *Második Korszerűtlen* időfelfogásával összefüggésben is látható, a nietzschei filozófia meritumát sokszor éppen ezek, a kevésbé közismert és elemzett szövegek tartalmazzák.<sup>5</sup>

Nietzsche a keletkezésben konstituált idő képzetét elsősorban a múlt szempontjából értelmezi. Az idő – minden keletkező dolog első attribútuma

---

<sup>5</sup> *Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken* (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1971.

*Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Briefwechsel* (KGB). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1971. A fragmentumok magyar nyelvű kiadása sajnálatos módon még meglehetősen csekély terjedelmű. A legjelentősebb hazai kiadás az *Így szólott Zarathustra* keletkezésének idejéből származó összefüggő koncepciót képviselő, Hévízi Ottó szerkesztésében és Kurdi Imre fordításában napvilágot látott kötet. („*Az új felvilágosodás*”. Budapest, Osiris, 2001.)



– rögzítettséget jelöl, vagyis a „fix” múlt fokozatosan nyer teret a jelennek és a jövővel szemben, oly módon, hogy a jelent elgondolhatatlanként kizárja, a jövőt pedig a múlt származtatott variánsaként felszámolja. Másként fogalmazva: a jövő szakadatlanul a múltba hömpölygő folyam, míg a jelen átmenet nélküli és önkényesen fikcionált határ a kettő között.

A tárgyalt időszak egyik fontos hátrahagyott fragmentuma a *Történelem hasznáról és káráról* „korszerűtlenségét” (*Unzeitgemäss*) éppen ebből vezeti le. Nietzsche állítása szerint a történelem túlbujánzásának megértése nem csupán annak a felismerésére korlátozott következtetés, hogy a „történeli láz” időérzéke közvetlen károkat okoz az embernek – amennyiben epigonná teszi –, hanem annak belátása, hogy a felfokozott történetiség, valójában az idő megsemmisítésének tettével annak hiányát eredményezi.<sup>6</sup> Mindezt saját hivatására, a klasszika-filológia mesterségére is következetesen alkalmazza. A klasszika-filológus tevékenységének értelmét saját korában a korszerűtlenség manifesztumaként fogja fel: „Lévén klasszika-filológus, a hivatásomnál fogva megvallhatom a következő csekélységet: hisz mi más lehetne korunkban a klasszikus filológia értelme, ha nem az, hogy általa korszerűtlenül – vagyis korunk ellenében, és ez által korunkra, illetve remélhetőleg egy eljövendő kor hasznára – hassunk.”<sup>7</sup>

Nietzsche véleménye szerint az európai kultúra időhöz kapcsolódó paradox viszonya fokozatosan alapozta meg a történelmi szemlélet és a történelmi érzék diadalát a nyugati gondolkodásban. Nietzsche időfelfogása azonban nem merül ki a szituáció jellemzésében, kritikai tárgyalásában és leírásában. Kísérlete a hagyományos időszemlélet meghaladására két módszeresen kimunkált fogalom – a *történetietlen* és a *történelemfeletti* – értelmezésén keresztül válik világossá.

A *történetietlen* világlátás strukturális jellemzőit Nietzsche a *Történelem hasznáról és káráról* elhíresült bevezető metaforáján, az emlékezésre képtelen, a folytonos felejtésben élő állat példázatában bontotta ki először. Az állat, akárcsak az ember a szakadatlan keletkezés világában él, bár mindebből semmit nem tapasztal, mivel folytonosan és differenciálatlanul feloldódik benne. Az idő folyamatát pontszerű horizontjából képtelen megragadni. Ellenben a gyermek, akinek nincs érzéke a jelen iránt, vagyis képtelen az elidőzésre, „a múlt és a jövő sövényei közt túlcsondulóan boldog vakságban játszik.”<sup>8</sup> A történelmi időérzéke nem más, mint az idő szukcesszív struktúrája iránti érzékenység kifejlődése. A jövő ezek szerint egy ismeretlen „hely”, ahova az egymásra következő és az egymás felemésztésében konstituált pillanatok szakadatlan áradása irányul, míg a múlt sötétlő kút, melyben az

---

<sup>6</sup> KGW III-1. 243. o.

<sup>7</sup> KGW III-1. 243. o.

<sup>8</sup> Nietzsche i. m. 30. o.

idő ered, és ahol egyszer s mindenkorra eltűnik. Nietzsche szerint az időtapasztalás technikájának elsajátítása szocializációs esemény. A direkt mintakövetés a gyermeket egy előre nem meghatározott pillanatban hozzásegíti annak megértéséhez, hogy mit jelent az: „volt”.<sup>9</sup>

Látnunk kell, hogy a múlt tárgyalásának középpontjába állított „volt” kifejezés logikai és ontológiai értelme kizárja egymást, és ezáltal a kifejtésnek újabb nehézséggel kell szembesülnie. A történeti tudás természete szerint olyan ismeret, amely a felidézés kognitív gyakorlata révén válik újra jelenvalóvá. Nietzsche arra figyelmeztet, hogy csak a „volt” szó, ami az embert megmenti a végzetes feledékenységtől. A „volt” tehát olyan tudás, amely valami olyan létezőre irányul, amit a felidezésben „újra” elgondolunk. Az „újra” performatív gondolati aktusban rejlő repetitív mozzanat nélkül a múlt valami ismeretlen volna, valami újdonság, amit nem tudnánk megkülönböztetni a jelentől. A „volt” valami, ami nem létezik és nem is létezhet többé; pontosabban létezése soha be nem teljesíthető imperfectum, hisz épp az a konstitutív feltétel veszett el örökre, amelyre létében támaszkodott. A keletkezés hömpölygő folyamában a „volt” valami állandóság képzetével kecségtet. Nietzsche szerint az ember kapaszkodót keresve, egyetlen pillantásba sűrítve igyekszik kiemelni és összefogni a keletkezés áradatában megragadható fix pontokat, és ily módon alkotja meg a múltat és saját múltját.

Állítása, hogy az ember az állattal ellentétben soha nem lehet az a tényleges létező ami, de mindig szembesül azzal és beleütközik abba, ami egykor „volt”. És szemben az idő strukturális szerkezetével, az egymásra következő és egymás felemésztéséből keletkező pillanatok természetes menetével, a különös az, hogy az ember elfogultsága a múlt iránt nem semmisül meg minden pillanatban, hanem éppen ellenkezőleg, minden pillanattal egyre erősebbé válik. Az ember, mikor megérti a „volt” szó értelmét, ily módon elveszíti természetes kapcsolatát a múlttal, és ezzel kiszolgáltatja magát a múlt korlátlan hatalmának.

Az ember tehát először a múlt eszközének segítségével kiemeli magát a *történetiellen világlátás* pontszerű horizontjából.<sup>10</sup> Kétségtelen, hogy a tör-

---

<sup>9</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy Nietzsche elképzelését, mely szerint az időtapasztalás kultúrafüggő és tanult egzisztenciális beállítódás, napjainkra már számtalan antropológiai kutatás alátámasztotta. A nyugati időszemlélettől radikálisan eltérő időparadigma természetét például Norbert Elias általános elméleti összefüggéseiben elemezte; de Clifford Geertz és Paul Rabinow marokkói kutatásai, vagy Lévy-Strauss dél-amerikai vizsgálódásai, valamint a részben ennek eredményeit is a korai dekonstrukció elméletébe beépítő Derrida megállapításai messzemenően alátámasztják Nietzsche elgondolását.

<sup>10</sup> KGW-III.1 244. o. *„Ezek a történeti emberek azt hiszik: a lét értelme az, hogy egy folyamat menetében mind több dologra fény derül, és ezért csupán hátrafelé tekintenek, azért, hogy a jelent az ez ideig végbement folyamatok vizsgálatán ke-*

*ténetietlen* ember megmenekül a folytonos keletkezés káoszától, és bizonyos nyugalom vezérli életét. Ugyanakkor az is elmondható, hogy ez a statikus és vak létmód nem engedi kibontakozni az embert, legalábbis abban a formában, amit Nietzsche a fogalom jelentésének tulajdonít. A *történetietlen* ember zárt horizontja nem szolgáltat lehetőséget arra, amit a történelem haszna a modern ember számára jelenthet.

A *történetietlen* szemlélettel szembeállított *történeti* látásmód temporális jellemzőinek részletes kibontására e helyütt nincs szükség. Közismert ugyanis, hogy az antikvárius, monumentális és kritikai szemléletnek nevezett három reláció a történeti totalitás körülírására szolgáló három egymást kiegészítő perspektíva. Ellenben lényeges megvizsgálni azt, hogy a nietzschei időkonceptió miként módosult a *történeti* jövő fogalmának bevezetésével.

„... a múltba vetett tekintet szorítja őket a jövő felé, tüzeli bátorságukat, hogy próbálkozzanak tovább az élettel, fellobbantja reményüket, hogy az igazi még csak ezután jön, hogy a boldogság a mögött a hegy mögött lapul, amely felé tartanak.”<sup>11</sup>

A történeti létezés szempontjából a jövő paradigmája meghatározó körülmény annak ellenére, hogy – mint ezt korábban már láttuk – a jövő Nietzsche olvasatában egyszerűen merő belefeledkezés a múltba. A történeti ember ugyanis éppen a múltból igyekszik kibontakoztatni a jövőjének elnevezett lét-dimenziót. Természetesen ezt a jövőt nem tekinthetjük egyszerűen a „jövő időnek”. Nietzsche a múlt-jelen-jövő szukcesszív temporális struktúrát a történeti lét összefüggéseként értelmezi, vagyis olyan alapadottságként, melyet a múlt minden részletében átítatott. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy a múlt a történeti létezés gyakorlatának összefüggésében merőben új jelentésre tesz szert. Nietzsche szerint ugyanis a múlt, a „volt” szó értelemtartalmának megragadása az embert kitépi differenciálatlan érintetlenségéből, identitást kínál számára, és önmaga meghaladására irányuló kihívásként tudatosodik. Tehát a történeti lét már eleve tartalmazza a jövőre – mint történeti jövőre – irányuló attitűdöt, amely a keletkezések sorozatának jövőben beteljesülő ígéreteként, a majdan bekövetkező perfekтивitás reményeként tételeződik.

Az idő illetően felfogásával Nietzsche gyakorlatilag a későbbi, az érett korszak műveiben tetten érhető általános kritikai szemlélet egyik meghatározó argumentumát dolgozza ki. Az egzisztencia életképtelenségének mindenkor bizonyítékeként tekinti a tényt, mely szerint a nyugati kultúra képtelen meghaladni a történeti lét szűkös dimenzióit. A kereszténységgel, a mo-

---

*resztül értsék meg, és jövőt hevesebben vágyakozva sajátítsák el; egyáltalán nem tudják, hogy mennyire történetietlenek minden történeti gondolatuk és tettük ellenére ...”*

<sup>11</sup> Nietzsche i. m 47. o.

dernnel vagy a kortárs bölcelel szemben felhozott érvek között az idő parabolája iránti érdektelenség vádját az olvasó mindig előkelő helyen találhatja. Bár, két konkrét allúzió már a *Korszerűtlenek*, vagyis az 1870-es évtized második harmadának időszakából kiemelhető.

Egyrészt Nietzsche időfelfogása nyilvánvaló elutasítása a német bölceletben még mindig komoly hatást gyakorló hegeli szellemfilozófiának. Az önmagát a történeti világfolyamatban megvalósító világszellem eszméje, mint a beteljesülő és beteljesíthető állapot utáni vágyakozás nem lehet az ember célja.<sup>12</sup> „Nem, az emberiség célja nem a végben rejlik...”<sup>13</sup> – írja nem kis vehemenciával a *Második korszerűtlen* 9. fejezetében.

Másfelől a történeti lét időstruktúrájában megfogalmazott elképzelés egyértelmű kritikája a történeti világfolyamat az időszakban egyre népszerűbb evolúciós szemléletének. Az 1870-es évekre az először a természettudományokban diadalt arató evolucionizmus fokozatosan elterjedt a szellemtudományokban és a szociokulturális kérdéseket tárgyaló tudományterületeken. A mindent átható fejlődés primátusának filozófiai koncepciója gyakorlatilag 1862-ben született meg Herbert Spencer *Alapvető elvek* című tudománykritikai művével.<sup>14</sup> A kortárs Európa mértékadó közvéleményét sokkoló írás a tudomány nyugati felfogásának irracionális struktúráját szedte ízekre azzal a szándékkal, hogy az általános fejlődés elméletének keretei között újratárgyalja a tudomány fogalmát és feladatait. A hátrahagyott gondolatredékek alapján biztosnak tűnik, hogy az egyébként meglehetősen kevés filozófiai szöveget olvasó Nietzsche találkozott Spencer művével, és ugyanakkor az is bizonyosan állítható, hogy az evolucionista elmélet körül folyó heves vita lényeges hatást gyakorolt gondolkodására. Igaz, a Spencer nevéhez köthető aforizmák elsősorban az 1870-es évek végéről ismertek, bár ezek kivétel nélkül kritikai hangvételűek.<sup>15</sup> Akárcsak a darwini bioevolúció szemléletével szemben megfogalmazott, már a David Strauss ellen írt *Első korszerűtlen* elmélkedés idején (1873) keletkezett gondolatok.<sup>16</sup> Az unilineáris evolucionista szemlélet a modern ember kialakulását az egyszerűbb fejlődési formákból szükségszerűen racionális következményként kifejlesztő bonyolultabb struktúrák egymásra következő sorozataként gondolja el. A Nietzsche által ismert Tylor az úgynevezett szukcesszív szekvenciákat – a következetesen egymásra épülő fejlődési szakaszokat – konzekvens logikai sorozatnak tekinti és azonosítja a történelemmel. Pontosabban, az emberiség társadalom- és kultúrtörténetét a természetes kiválasztódás univerzális törvényének logikáját követve az önkiteljesítő természeti folyama-

---

<sup>12</sup> Nietzsche i. m. 81. o.

<sup>13</sup> I. m. 85. o. Utalás Hegelre.

<sup>14</sup> Spencer, Herbert: *Alapvető elvek*. Budapest, Grill Károly Könyvkiadó, 1909.

<sup>15</sup> KGW V.1 357; 716; 752

<sup>16</sup> KGW III.1. 189. o.

tok hozadékaént, és csak másodsorban a kreatív emberi szellem alkotása-ként kell felfognunk. A felvilágosodás perfektibilitás-gondolatában tetten érhető haladás-eszme, majd az evolúcióelméletben megjelenő fejlődés-konceptió Nietzsche olvasatában a történeti hagyomány tekintélyének szükség-szerűen bekövetkező korlátlan uralmához vezetett. Az ember csodálójává, majd rabjává válik saját teljesítményének, jelesül annak, hogy alkalmasnak tekinti magát létének végső indokaként meghatározott racionális célössze-függés leírására, majd a törvény ismeretelméleti princípiummá emelésével – a természet és a történelem közös célja az ember diadala – a természet ural-kodójának szerepére.

És mégis, a *Történelem hasznáról és káráról*, bár az eddigiek tükrében talán kissé meglepő ugyan, de alapvetően mégis affirmatív hangvételű írás. Ezt leginkább talán a történelemfeletti ember létszemléletének időstruktúrá-ja igazolhatja. A történelemfeletti ember mentes a történelemtől, mert a létezés értelmét egyáltalán nem a fejlődésben látja. Tekintetét a létezés örökkévalóságának és stabilitásának ígéretével kecsgetető jelenségek, a művészet és a vallás felé fordítja. A történelemfeletti ember, akárcsak a történeti ember, az élet újraélése utáni vágyakozást firtató kérdésre határo-zott nemmel felel. De más okból, mint a történeti ember, akiket – ahogy Nietzsche fogalmaz – a múltba vetett tekintet szorít a jövő felé. A történe-lemfeletti „nem” másként hangzik:

*„A történelemfeletti ember Nem-jével, aki nem a folyamatban látja az üdvösséget, hanem ellenkezőleg, akinek a világ minden egyes pillanatban elkészült és végéhez ért.”<sup>17</sup>*

A történelemfeletti szemléletben múlt és jelen egy és ugyanaz, hisz a vi-lág minden pillanatban beteljesül. A vég minden pillanat kiteljesedésében főnixként üli saját torát. A pillanat ily módon totális jelenvalóság, ahogy a totális jelen is benne foglaltatik minden pillanatban. Úgy tűnik, hogy a múlt és a jövő ezért nem hoz semmi újat a jelen számára. *„Mire taníthatna tíz következő esztendő, amire az elmúlt tíz nem taníthatott meg!”* – kérdi Ni-etzsche talányosan.<sup>18</sup> Ezek szerint az időpillanatokat elemi hasonlóság hatja át, amennyiben egyetlen időpillanat sem hozhat semmi olyat, amit egy má-sik pillanatban nem áll módunkban felfedezni.

Nietzsche időfelfogásának ezen a pontján ellentmond a klasszikus mec-hanikai világkép fizikai időkonceptiójának. Pontosabban az idő egzisztenci-ális szemléletének hangsúlyozásával leértékeli a szukcesszív időelmélet jelentőségét. Az egzisztenciális tapasztalatként leírt időélmény az idő struk-turális természetének átértékelését vonta maga után. Amennyiben Nietzsche állítása szerint bármely tetszőleges időpillanat egzisztenciális értéke azonos.

---

<sup>17</sup> Nietzsche i. m 35.o.

<sup>18</sup> Uo.

A történelemfeletti ember a világot a totális jelenlét örökkévalóságának egységeként szemléli, a pillanatok együtt-játékának látja. Ez a perspektíva megkíméli a folytonos keletkezés minden pillanatot átható drámájától, a keletkezés és megsemmisülés az időpillanatokban egymásra következő „szomorújátékától”. Nietzsche szerint tehát a történelemfeletti szemlélet meghatározó körülménye a jelenbeliség. Elmondható, hogy az ember előtt álló megkerülhetetlen feladatként aposztrofált történelemfeletti szemlélet az idő filozófiai témájának új fejezetét nyitotta meg, és sokakra gyakorolt megtermékenyítő hatást.

A nietzschei időszemlélet közvetlen hatástörténetének átfogó elemzése ugyan jelen írásnak nem lehet célja, azonban néhány jellemző tendenciára, legalábbis vázlatosan érdemes utalni.

A 19. századi történetfilozófia jeles szerzőjére, a „szellemtudomány” programjának megalapozásában kiemelkedő szerepet játszó Wilhelm Dilthey történelemszemléletére Nietzsche minden bizonnyal lényeges befolyást tett.<sup>19</sup> Bár feltűnő, hogy erre a kortársak – Nietzsche (1844–1900), Dilthey (1833–1911) – életművét tárgyaló kutatások és a recepciótörténet sem tér ki. Szellemi kapcsolatuk közös érdeklődésükből következő természetes lehetőségének elvetése Nietzsche részéről könnyebben magyarázható. A feltűnő ignoráció a dilthey-i bölcelet Nietzschére gyakorolt hatását illetően, ismerve érdeklődésének „mélységét” kortársai többsége iránt, akár még el is fogadható. Ugyanakkor Nietzsche bölceletére egész életében mindösszesen egy recenziót fecsérlő Dilthey-re feltehetően messze komolyabb befolyást tett az egykori bázeli filológusprofesszor időfelfogása, mint azt a közvetlen források sejtetik.<sup>20</sup> Az *Emberi, túlságosan is emberi* kötetét méltató cikk igen eredeti szerzőként említi meg Nietzschét, kinek méltányolni kell szellemi függetlenségét, az általa vizsgált dolgok lényegére fókuszáló „pillantást”. Dilthey olvasatában az *Emberi, túlságosan is emberi* egy kiváló Schopenhauer-tanítvány alkotása, akinek kétségtelen erénye, hogy a pszichológiai érdeklődés bölceleti témaként történő megalapozásának egyik kezdeményezője. A távolságtartó és meglehetősen kimért szavak

---

<sup>19</sup> A 19. század utolsó harmadában a német filozófia egyik kiemelkedő törekvése volt a szellemtudományok tudományparadigmájának pontosítása. Felismerésük, mely szerint a tárgy kijelölés, valamint a módszertan a szellemtudományok esetében radikálisan eltér a természettudományok gyakorlatától, szisztematikus ki-munkálásra szorult. A szellem (*Geist*) fogalma a hegeli szubjektív idealizmus hagyományainak követésére és részben meghaladására utal, amennyiben a szellemtudományok tárgyát mindig reflektált kognitív tartalomként határozza meg és el-különíti a természettudományok objektív törvényszerűségekre épülő tárgy kijelölési stratégiájától.

<sup>20</sup> Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*. XVIII. Band. Göttingen. Vandenhoeck, 1974. 390. o.

mindenesetre a Dilthey által előkészített történeti hermeneutikai fordulat egyik kulcskérdésének, az idő reprezentációjának problematikája és a nietzschei történelemfeletti időérzék között kimutatható feltűnő párhuzamot nem magyarázza. Az élmény-fogalom keretei között kidolgozott hermeneutikai időstruktúra „gyanúsán” sok Nietzsche hatását sejtető gondolatot tartalmaz. Az időélmény jelenszerűségének dominanciája mint az életút megértésének kulcsa, vagy a megélés intellektualitásának dilthey-i kategóriája a nietzschei hatástörténet kiterjedtebb vizsgálódásának egyik lehetséges kiindulópontja.<sup>21</sup>

A 19. század utolsó harmadában kibontakozó neokantiánus irányzat és különösen a bádai iskola történetfilozófiai törekvései ugyancsak komoly szellemi táplálékra lelhetek Nietzsche ifjúkori, a történetiség, és a történelemfeletti időérzék kérdését érintő gondolataiban. Különösen igaz lehet a feltételezés Wilhelm Windelbandra, aki az idiografikus történelemszemlélet kimunkálásakor hasznosíthatta a nietzschei elemzés eredményeit, különös tekintettel a történeti esemény partikuláris különműségének kérdésére vonatkozóan.

Az *idiografikus* kifejezést a bádai iskola meghatározó egyénisége, Wilhelm Windelband vezette be a szellemtudományok (*Geisteswissenschaften*) megismerési gyakorlatát jellemző beállítódás leírására és szembeállította a természettudományok (*Naturwissenschaften*) *nomotetikus* (törvényszerűségeket kereső) szemléletével. Az *idiographisch* (*idiografikus*) forma bevezetésének klasszikus szöveghely Wilhelm Windelband *Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg* 1894. május 1-én *Geschichte und Naturwissenschaft* címmel tartott előadása. Ebben kifejtette, hogy egy jelenség megértését célzó vizsgálatkor a kutató két egymással szembeállítható stratégiai pozíciót foglalhat el. A *nomotetikus* szemlélet, azaz a jellemző törvényszerűségek megállapítását célzó kutatói magatartás mellett létezik az *idiografikus* beállítódás, amely a tárgy partikuláris különműségét megalapozó tulajdonságok leírására irányuló kísérlet.

Az *idiografikus* látásmód időérzékenysége radikálisan ellentmond a diakronikus, szukcesszív időszemléletnek, amely a modern, a fejlődés- és haladáseszményre épülő filozófiai és társadalomelméleti nézetrendszereket korlátlanul uraló meggyőződés volt a 19. század utolsó harmadában. Az *idiografikus* pillantás a létező dolgok szinkronikus és holisztikus, azaz komplex egészként történő megragadásának kísérlete, amely Nietzsche tör-

---

<sup>21</sup> Dilthey, Wilhelm: *Vázlatok a történelmi ész kritikájához*. In Filozófiai hermeneutika. Budapest, Filozófiai Figyelő Kiskönyvtára 4., 1990. 61–78. o.

ténelemfeletti időérzékről alkotott elképzelésével kísértetiesen rokon beállítódás.<sup>22</sup>

A két említett hatástörténeti momentum jelentősége – melyek önálló témaként megvalósított kidolgozása jelen írás céljaitól független feladat – Nietzsche ifjúkori időkoncepciójának elemzése szempontjából leginkább abban áll, hogy a bázeli korszak elsősorban a történelem témáján kidolgozott elgondolásait szintetizálja, és gyakorlati értelemben alkalmazza. Ezek szerint Nietzsche tényként kezeli, hogy az egzisztenciális idő kérdése az időfogalom fizikai karakterétől és az ezt tárgyaló megközelítésektől függetlenül téma. Másfelől, az időfogalom korszak, vagy időszakasz értelemben vett használata, valamint paradigmaticus értelmére hagyatkozva, az időpíllanat egzisztenciális lételménye ugyancsak eltérő aspektusai az idő problematikájának. Harmadszor – de nem utolsósorban –, annak ellenére, hogy Nietzsche bölcséletében soha nem került sor az időfilozófia módszeres kidolgozására sem a fogalom, sem a filozófiai koncepció szintjén, elmondható, hogy a bölcséletének meritumához tartozó, és életművét végigkísérő témát már az 1870-es évek közepén, vagyis az érett korszak örök visszatérés gondolatának születését évekkkel megelőzően vizsgálta.

---

<sup>22</sup> Az *idiografikus* szemléletet jellemző történelemfeletti időérzék a modern antropológiát megalapozó egyik kiemelkedő iskola, a történeti partikularizmus szerzőinek a szociokulturális jelenségek értelmezésében következetesen alkalmazott beállítódása. Franz Boas, Alfred Kroeber és Robert Lowie munkásságában a neokantinus közvetítés révén tetten érhető nietzschei időszemlélet ugyancsak alapos vizsgálatot érdemlő téma.



Nyíró Miklós

## Történetiség, tulajdonképpeniség, hatástörténet\*

Az itt következő oldalakon azt igyekszem vázolni, miként jelenik meg Nietzsche erőteljes hatása a hermeneutikai filozófia egyik alapfogalmában, mégpedig kettős, egyszerre megtermékenyítő-radikalizáló, illetve korlátozó értelemben. Általában a Nietzsche által érvényre juttatott egyetemes perspektivizmusban, az interpretáció elsődlegességében szokás megjelölni az örökséget, melyen a filozófiai hermeneutikának Nietzsche gondolkodásával való rokonsága alapul. Itt azonban egy másik, az értelmezés kérdésétől ugyan nem eloldozható problémának a vizsgálatára vállalkozom, nevezetesen a *történetiség* tematizálásának alakváltozására összpontosítok, három szerző, Nietzsche, Heidegger és Gadamer kapcsán.

Mindenekelőtt azt igyekszem megmutatni, hogy – egyfelől (I) – a történetiségnek a *Lét és idő* Heidegger által kifejtett fogalma nem annyira a műben jelzett szerzőknek, így Dilthey-nek, illetve Yorck grófnak, mint inkább Nietzsche-nek adósa, éppen amennyiben az emberi ittlét *tulajdonképpeni önmaga-volta felől* ragadja meg a történetiség mibenlétét. E megközelítés abban az értelemben megtermékenyítő-radikalizáló jellegű, hogy a történelem problémáját azon a síkon lokalizálja, mely mindenféle történettudomány lehetőségfeltételét képezi, ti. magában az emberi létezés tudományelöttes-egzisztenciális dimenziójában jelöli ki annak helyét. Ám hogy – másfelől (II) – e megközelítés korlátozó jellegű is, mindenekelőtt Gadamer hermeneutikája felől válik beláthatóvá. Gadamer ugyanis a hermeneutikai feladat számára az ittlét tulajdonképpeni önmagaságára kiélezett tematizálással (bizonyos értelemben) *ellentétes irányú* utat talál – mégpedig a kései Heidegger nyomdokain –, s ezzel a történetiség problémáját kivonja a tulajdonképpeniség és önmagaság kérdésének igája alól.

---

\* E tanulmány elkészítését az OTKA 35285 számú pályázata támogatta.

## I.

Először tehát a *Lét és idő*-ben található történetiségfogalom néhány vonását vázolom, rámutatva a vélhetően Nietzsche által inspirált mozzanatokra. Ezt azonban egy kisebb kitérőnek kell bevezetnie.

A filozófia Heidegger nevéhez fűződő *hermeneutikai fordulata* a szubjektivitás kritikájának – Nietzsche számára távolról sem idegen – igényével lépett útjára. E filozófiai irányvétel azonban hangsúlyosan ontológiai jellegűt öltött, s ennek a fiatal Heidegger paradoxikus és kihívó programja adott hangot, melyet a *fakticitás* hermeneutikája címszóval hirdetett meg. Ami faktikus, az a tudat által lényege szerint *nem* jeleníthető meg tárgyias képzet formájában. A ténylegesség a tudat, s vele a reflexió vagy szubjektív értelemadó aktus *határfogalmát* képezi. Mindenekelőtt arra utal, ami ténylegesen, azaz valóban *van*. E faktikus lét egyszerre képezi a gondolkodás alapját, mely hordozza azt, valamint egyedüli témáját, mint ami örök kihívás a gondolkodás számára, s kimeríthetlenségében folyvást értelmezésre szorul s értelmezést implikál. A fakticitás hermeneutikája ennyiben a lét mint alapértelmező feltárásának szükségképpen körkörös és lezárulhatatlan feladatát jelenti.

A *Lét és idő*-ben, ahol e fakticitás értelmezése az emberi ittlét analitikájaként kerül kifejtésre, a történelem problémája egzisztenciális-ontológiai expozícióban részesül, más szóval az emberi ittlét ontológiájának keretébe illesztődik. Ennek magyarázatául az szolgál, hogy *eredendően nem annyira az emberi ittlét áll a történelemben, mint inkább fordítva, az ittlét tulajdonképpeni történetiség jellege, s annak ontológiai lehetőségfeltétele, nevezetesen az ittlét eksztatikus időisége alapján létezhet egyáltalán olyaivalami, mint történelem*. Csakis mivel az emberi ittlét – mint világban-való-lét, ahol a világ: egzisztenciálé, vagyis ittlétszerűen van – a maga faktikus létében történeti, azért beszélhetünk a világ történetiségéről, továbbá a világon belüli létezőket jellemző történetiségről – mely épp e világhoz tartozásuknak köszönhető. A világtörténelem, mint ami a világ és a világon belüli létezők története, elsődlegesen egyáltalán nem objektumok mozgásösszefüggése, vagy éppen szubjektumok élményfolyama, hanem eredendően a világban-benne-lét történetiségének sajátos mozgalmassága által meghatározott. Az ittlét történetiségének e mozgalmassága nem érthető meg a helyváltoztatásként vagy alakváltozásként értett mozgás fogalmából.

E tematizálási mód mindenekelőtt polémiaként értendő a történelem fogalmának azon közkeletű értelmezéseivel szemben, melyekben azt az időben lezajló, tényszerűen rögzíthető, olyan események egymásutánjaként és összefüggéseként értik, melyeknek az ember a szubjektuma. Az ilyesfajta megközelítésekben a múltat a már-nem-jelen értelmében ragadják meg, ahogyan a jövőt is még-nem-jelenként fogják fel. Ami valóságos, az a jelen,

s ami elmúlt vagy eljövendő, az már nem, illetve még nem valóságos – vélik. A történettudomány, ha az idő, s vele a valóság vagy lét e vulgáris értelmezésén alapul, tárgyát mint valamiféle elmúlt tényszerűséget képes csak látni, s pusztán „esztétikai” módon – szemléli azt. A történelem ekkor valami nem-saját, nem-tulajdonképpen, nem-eleven. Heidegger kommentálatlan egyetértéssel idézi Yorck gróf azon megjegyzéseit, mely szerint a hagyományos történelemkutatás „tisztán okuláris meghatározásokhoz [ragaszkodott ... Így] Ranke – írja Yorck – nagy okuláré, amelynek számára *az, ami eltűnt, nem válhat valósággá.* [...] A történeti iskola [...] egyáltalán nem történeti volt – hangsúlyozza –, hanem a régiségekre irányuló esztétikailag konstruáló történettudomány [...]”<sup>1</sup>

A történettudomány és egyáltalán a történelem fogalmának heideggeri körülírása azon – a fundamentálonológia eszméjének alapjául szolgáló – különbségtételen nyugszik, melyet Heidegger az emberi ittlét léte, valamint a nem-itllétszerű létezők léte közt von. Eszerint hagyományos idő-, tér- s ezzel mozgásfogalmunk, s egyáltalán a görög filozófia óta az ontológia egész történetét uraló kategoriális apparátusunk a nem-itllétszerű létezők megragadásából, s azoknak is a nem-elsődleges, teoretikus megközelítésben leolvasott sajátágaiból származik, mely mint olyan nem képes igazságot szolgáltatni sem e létezők eredeti-egzisztenciális tapasztalatának, s végképp nem az ittlét tulajdonképpen létmódjának. Az ittlét egzisztál, s nem-lineáris, eksztatikus időiség, s ennek speciális „kiterjedtsége” és mozgalmassága jellemzi. Ezzel szemben a nem-itllétszerű létezők létértelme mindenekelőtt eszközszerű kéznélletükben rejlik, amit azután a pusztán szemlélő, teoretikus beállítódás mint pusztán meglétet ragad meg. Eszerint a pusztán meglét a lét hiánymódusza, s először az azzal szembeszegezett egzisztencia létfogalma nyit utat a történés mint egzisztenciafogalom sajátos időiség és mozgalmasság jellegének adekvát felfedése számára.

Vulgáris történelemfogalmunk így egyfelől faktikus létezésünk eredendő történés jellegének a mindennapiságba beleveszett, hanyatló fel nem ismerésén alapul, másfelől a historista történettudomány folyománya, mely a teoretizáló hagyomány örököseként „az ittléttől – mint Heidegger írja – elidegeníteni igyekszik annak tulajdonképpen történetiségét.”<sup>2</sup>

Ismeretes módon, „Második korszerűtlen elmélkedésében” Nietzsche hasonló polémiát folytat a historista történelemszemlélet ellenében. Ahogyan

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. 15. kiad. Niemeyer. Tübingen, 1979. 400. o. = *Lét és idő*, ford. Vajda M., Angyalosi G., Bacsó B., Kardos A., Orosz I. Gondolat, Budapest, 1989. 638. o.; 2. jav. kiad. Osiris, Budapest 2001. 459. o. [A magyar fordításokat helyenként, itt és a továbbiakban is, minden külön jelzés nélkül módosítottam – Ny. M.]

<sup>2</sup> SZ, 396. o. = LI, 1. kiad. 632. o.; 2. kiad. 454. o.

Heidegger az ittlét történeti létéből eredezteti a történettudomány eszméjét, úgy Nietzsche a „élet szempontjából” ítéli el a történelemhez való historista viszonyulást. Őt is tudomány és élet, tudás és tett konstellációjának felborulása vezeti arra, hogy a „merőben a tudás kedvéért való tudás” eszméjét gyökeres kritikának vessen alá. „Amennyire az életnek szolgál a történelem [tudománya], csak annyira akarunk neki szolgálni mi” – írja Előszavában.<sup>3</sup> E gondolkodói alaptartásban nem lehet nem felismerni, hogy valójában itt azon polémiának a történettudományra vonatkoztatott kiterjesztésével van dolgunk, melyet már *A tragédia születése* útjára indított. Nietzsche, mint írja, „régbbi korok – kivált a görög – neveltjeként”<sup>4</sup> szól, s az ellen lép fel, amit korábbi írásában a teoretikus ember modern privilegizáltságaként diagnosztizált. A *theoria* görög fogalma, mely egy, a kiválóságra irányuló életformát jelöl, éles ellentétben áll elmélet és gyakorlat modern elkülönültségével. Ennek az ellentétnek az alapján leplezi le azután Nietzsche a pusztán történeti tudás személyiség-, s végső soron kultúraromboló hatását, amint azt *A történelem haszná[t] és kárá[t]* számbavevő írásában olvashatjuk.

A valóban történeti embert Nietzsche ábrázolásában egy bizonyos plasztikus erő jellemzi, mely „legbensőbb természetének gyökereiből” táplálkozik, s a múltat és idegent átformálja, bekebelezi, sajátjává teszi. Ellentétben az állattal, melyet azonnali és teljes felejtés jellemez, s ugyancsak „a múlt nagy s mind nagyobb terhével veselkedő” emberrel, akinek járását e teher nehezíti meg, vagy éppen az e teher alól a történelemfelettségbe menekülő, distanciálódó történeti tudattal, mely megismerve azt nem érez többé csábítást a történelemben való részvételre, a plasztikus erő képes arra, hogy „a már megtörténtet ismét történelemmé változtassa”<sup>5</sup>, s „amit nem igaz le, azt elfelejtse”<sup>6</sup>. E plasztikus erőnek köszönhető, hogy a történelemben álló ember egy bizonyos horizontra tehet szert, mely mint valamiféle „védelmező légkör”, egyáltalán lehetővé teszi „az egészséges, erős és termékeny” életet. Emlékezet és felejtés, „történeti és történetietlen egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez”<sup>7</sup> – szegezi szembe a történeti tudattal, ám a saját múltjába belevesztett emberrel is Nietzsche.

Persze Nietzsche sem tagadja az élet számára adekvát, szükségletei által vezérelt történetírás lehetőségét és kívánatosságát. „[...] az életnek szüksége van a történelem szolgálatára”<sup>8</sup>, s miként az *eleven ember* három tekintetben

---

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról az élet számára*. Ford. Tatár György. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989. 27. o.

<sup>4</sup> I. m.: 28. o.

<sup>5</sup> I. m.: 33. o.

<sup>6</sup> I. m.: 31. o.

<sup>7</sup> I. m.: 32. o.

<sup>8</sup> I. m.: 37. o.

is igényli e szolgálatot, úgy a történetírásnak is három, ezen igényeket érvényesítő fajtája különböztethető meg. Tevékenyként és törekvőként az ember „nagy harcot harcol, akinek mintaképek, tanítók, vigasztalók kellene”.<sup>9</sup> Az emberi nagyságba, a „humanitásba vetett hit” ezen emberrel azt mondhatja: „ami egyszer képes volt az »ember« fogalmát tágabbra feszíteni és több szépséggel telíteni, annak örökké léteznie kell, és örökké képesnek kell errelennie.”<sup>10</sup> E történelemszemléletnek, mely a nagyság folytonosságát tartja szem előtt, a monumentális történetírás felel meg, amely a múltban az *egykor lehetséges*et látja, ami „ennélfogva talán egyszer *ismét lehetséges* lesz”<sup>11</sup>. A megőrző és tisztelő lény viszont, aki „a már mindig is tiszteltben akar kitartani”, antikvárius történetírást igényel. Ápolva saját múltját, melyhez hűséggel fordul, „a jókedv és elégedettség érzését terjeszti ki [...] nyomorúságos körülmények közepette is”<sup>12</sup>. Az antikvárius történelemszemlélet az élet őrzéséhez ért, s ily módon letelepít. Végül az emberben rejlő szenvedő és szabadulásra szoruló lény ítélőszék elé állítja múltját, mely benne eleven, s elítéli azt. A kritikai történetírás így tesz kísérletet arra, hogy az öröklött, ránk származott természet ellenében „egy második természet magját vesse el, [...] s mintegy *a posteriori* adjon magának olyan múltat, amelyből származni szeretne.”<sup>13</sup>

Mármost a tulajdonképpeni történettudomány heideggeri jellemzése nemcsak hogy tökéletesen egybevág e hármas felosztással, de Heidegger egy ponton egyenesen Nietzsche terminusaival világítja meg saját elgondolását. Mint írja: „A monumentális-antikvárius történettudomány mint tulajdonképpeni szükségképpen a »jelen« kritikája.”<sup>14</sup> Heidegger ki is jelenti, hogy Nietzsche „felismerte és egyértelmű nyomatékossgal kimondta a lényegeset”<sup>15</sup> történettudomány és élet viszonylatában. Amit hiányol Heidegger, az „mindössze” e hármas felosztás „szükségszerűségének és egységük alapjának” felmutatása, melyet természetesen az ittlét időiségének általa nyújtott analízise hivatott teljesíteni.

A nietzschei hármasság eszerint az ittlét időiségének hármas eksztázisában gyökerezik. Itt csak jelezhetem, hogy ezen eredendő időiség megragadását az ittlét lehetséges tulajdonképpeniségének és egész voltának felmutatása előzi meg és teszi lehetővé. A tulajdonképpeni egzisztálás lehetősége a *Lét és idő* tanúsága szerint a halálhoz való előrefutásban adódik, mely előlegzésben az ittlét önmaga mellett dönt. Az előrefutó eltökéltségben az

---

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> I. m.: 37–8. o.

<sup>11</sup> I. m.: 39. o.

<sup>12</sup> I. m.: 43. o.

<sup>13</sup> I. m.: 47. o.

<sup>14</sup> SZ, 397. o. = LI, 1. kiad. 634. o.; 2. kiad. 455. o.

<sup>15</sup> SZ, 396. o. = LI, 1. kiad. 633. o.; 2. kiad. 454. o.

ittlét tehát tulajdon lenni tudását illetően érti és nyitja meg magát, azaz vállalára veszi önmagát, mindenkori belevettségében. Belevettségünk vállalása nem más, mint tulajdon szituációnkat illető döntés. A tényleges lehetőségeket azonban, amelyekre az immár tulajdonképpeni ittlét kivétel, szükségképpen az általa felvállalt örökségből kiindulva nyitja meg. Tulajdonképpeniségében az ittlét öröklött lehetőségekre hagyatkozik rá. E ráhagyatkozásban egy örökség áthagyományozása megy végbe. Így a tulajdonképpeniségben megragadott végesség az ittlétet kiragadja éppen adódó lehetőségeinek kaotikusságából, és *sorsa egyszerűségébe helyezi őt. A sors* ennyiben az emberi ittlét tulajdonképpeni, sajátlagos történése Heidegger elemzése szerint.

Amikor tulajdonképpeni, sorsszerű történésiségünk *kifejezetten* ragadja meg a számára áthagyományozott lehetőséget, az e lehetőség *ismétléseként* megy végbe. „Az ismétlés a kifejezett áthagyományozás, vagyis visszatérés az itt-volt ittlét *lehetőségeibe*” – írja Heidegger.<sup>16</sup> A monumentális történetírás lehetősége éppen ezen alapul, ti. azon, hogy az autentikus-tulajdonképpeni ittlét „ismétlően nyitott az emberi egzisztencia [...] lehetőségeire”.<sup>17</sup> E *lehetőségek* tisztelettel megőrzése révén adódik az antikvárius történeti viszonyulás, s ugyancsak az e lehetőségek ismétlő megértése felől feltárt jelen, mely mint olyan szükségképpen kritikai a jelenre nézve, teszi lehetővé a kritikai történetírást. Túl azon, hogy a történeti viszonyulás nietzschei felosztását ily módon Heidegger a tulajdonképpeni történésiségről alkotott saját elgondolásával teljes összhangba hozza, számunkra itt különösen lényeges az a belátás, mely szerint *a tulajdonképpeni egzisztencia számára a történelem lényegi súlypontja nem a múlt, hanem az itt-voltban átörökített lehetőség, melynek ismétlése, s maga a hagyományozás is a jövőben gyökerező fenomének*. Hasonlóképpen, a tulajdonképpeni történettudomány tárgya eredendően nem az, ami elmúlt, s úgyszólván lezárult tényként hozzáférhető. Ha autentikus kíván lenni, a történetírás „az itt-volt ittlétet legsajátabb egzisztencialehetőségében érti meg”<sup>18</sup> – hangsúlyozza Heidegger.

Összegezve tehát: ahogyan a nietzschei plasztikus erő a magáévá, sajátjává tevés horizontképző ereje, mely révén a történelemben álló, abból táplálkozó személyiség és kultúra bekebelezi illetve kizárja a múltat és az idegent, így biztosítva önnön egész voltát, elevensége egészségét és *saját* világát, úgy a heideggeri analízis is – noha ontológiai megfontolásból – az emberi ittlét tulajdonképpenisége, tulajdonképpeni egész volta felől interpretálja a történésiség fogalmát. Végző soron *mindkét megközelítés az önkeresés-*

---

<sup>16</sup> SZ, 385. o. = LI, 1. kiad. 618. o.; 2. kiad. 443. o.

<sup>17</sup> SZ, 396. o. = LI, 1. kiad. 633. o.; 2. kiad. 455. o.

<sup>18</sup> SZ, 394. o. = LI, 1. kiad. 630. o.; 2. kiad. 452. o.

nek, az *Önmagaság kívánalmának vagy mániájának (Selbstsucht) gyűjtőpontja felől értelmezi a történetiséget.*

## II.

Ami Gadamert illeti, 1) a történetiség mibenlétének vonatkozásában – ahogyan minden más, ontológiai kérdésfeltevés vonatkozásában is – *elveti a transzcendentális tematizálást*, melyet a *Lét és idő* is érvényesít, s 2) a lehetőségfeltételekre irányuló kifejtéssel ellentétben Gadamer olyan konkrét *tapasztalatot* kutat fel, melyben maga – az ittlét időiségét mint horizontot transzcendál – „reális” (real) idő, vagyis az idő „realitása” (Realität der Zeit), s vele a történetiség, a történés mint olyan számunkra közvetlenül válik beláthatóvá.

1) A történelem problémájának egzisztenciális-fundamentálonológiai expozíciója az emberi ittlét ontológiai kitüntettségének eszméjén alapul. „Történeti ész csak azért van, mert az emberi ittlét idői és történeti. Világtörténelem csak azért van, mert az ember ezen idői ittlétének »világa van«. Kronológia csak azért van, mert maga az ember történeti ittléte idő – foglalja össze ezen egzisztenciális tematizálás alapjait Gadamer.”<sup>19</sup> Ezért megfordítva is igaz kell legyen, hogy amennyiben az ittlét ezen ontológiai kitüntettsége érvényét veszíti, a történelem problémája sem lesz többé pusztán egzisztenciálisan exponálható.

Az ittlét kitüntettsége lehetőségfeltételét képezi annak, hogy egzisztenciájának transzcendentális analitikája egy fundamentálonológia igényével léphessen fel, amennyiben az ittlétben végbemenő itt megnyíltsága valamennyi létező létértelmének horizontját, s így apriori feltételét képezi. Ennek megfelelően a *Lét és idő* publikált része arra vállalkozik, hogy *magában az ittlét létszerkezetében* tárja fel az „itt” ezen megnyíltságának lehetőségfeltételeit. Ehhez Heidegger először az ittlét mindennapiságban tanúsított alapvető létmódjait veszi számba, s az ittlét tényleges végbemenetelének ezen struktúráit a „gond” alakzatában fogja egybe. Következő lépésként – egy eredendő megismérlés keretében – a gond mozgalmasságát a mű az eksztatikus temporalitásnak mint az ittlét eredendő időiségének a szerkezetére vezeti vissza. E temporalitás azonban csak az ittlét egész voltának biztosítását követően, annak tulajdonképpeni Önmagaságán olvasható le. Az egzisztencia transzcendentális analitikája ezért igényt támaszt arra, hogy benne az ittlét Önmagát a maga tulajdonképpeni létében ontológiailag átláthatóvá tegye.

---

<sup>19</sup> Hans-Georg Gadamer: *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* (1943). Gesammelte Werke 2: 34. o.

Gadamer mármost az ittlét létstrukturáinak e két lépésben kivitelezett egységesítésében egyaránt a *transzcendentális megalapozás törekvését* látja, s mindkettővel szemben fenntartásainak ad hangot.<sup>20</sup> Az egyes fázisok problematikusságának felmutatásánál azonban méginkább alapvető Gadamer ama kritikája – s ebben a „fordulat” Heideggerét követi –, mely szerint az emberi ittlétben rejlő *itt lehetőségének* ily módon feltárt *transzcendentális feltételei*, egyáltalán az *itt megnyíltságának transzcendentálfilozófiai tematizálása mint olyan szükségképpen elégtelen ahhoz, hogy az itt eseményéről számot adhasson*. Mint írja: „*a lét, melyet maga az ittlét tesz ki, ezen »itt« léte, nem [...] az ittlét lehetőségének ilyen transzcendentális feltétele. Az maga [olyasvalami], ami megesik (sich ereignet), amikor csak ittlét van [...]*”<sup>21</sup> Éppen ez magyarázza, hogy „ami »itt«-ként történik, azt Heidegger később majd [– a »fordulatot« követően –] a »lét tisztásának« (Lichtung des Seins) nevezi”<sup>22</sup>, illetve „mint »eseményt« határozza meg”<sup>23</sup> – emlékeztet Gadamer.

A transzcendentalizmus elégtelenségének belátása egyúttal új fényt vet az ittlét kitüntettségének kérdésére is. A „Mi az emberi ittlét léte?” kérdést a *Lét és idő* egy helyen így válaszolja meg: az ittlét „azon a módon *van*, hogy önnön ittje legyen (sein Da zu sein).”<sup>24</sup> E válasz alapvetően két irányban értelmezhető. Egyfelől olvasható *egzisztens-apelláló* felhívásként: „hogy az ő »itt-jévé« legyen”, a „váljon *önmagává*” értelmében, ami a tulajdonképpeniség irányába mutat. Másfelől azonban tisztán *egzisztenciális-ontológiai* leírásként is érthető, sőt, értendő is, „az itt nyíltságába való kilépés: Ek-zisztencia” értelmében. Mindkét aspektus jelen van a *Lét és idő*ben, ám azok – Gadamer szavaival élve – „nem teljesen illeszkednek egymáshoz”<sup>25</sup>. Olyannyira nem, hogy bizonyos értelemben épp ellentétes irányulást jelentenek. Míg a *Lét és idő* az ittlét megnyíltságát annak tulajdonképpeni önmagára kivetülve igyekezett átláthatóvá tenni, a *gadameri filozófiai hermeneutika számára oly döntő alternatíva abban rejlik, hogy az egzisztencia kitüntettségét abban látja – mint Gadamer írja –, „hogy az önmagán kívül legyen, és hogy úgy legyen kitéve, ahogyan egyetlen más élőlény sincs.”*<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Gadamer vonatkozó kritikáját külön tanulmányban foglaltam össze: „Gadamer a *Lét és idő*ről” címmel. Megjelenés alatt, az MFT Hermeneutika Szakosztályának előadásait tartalmazó kötetben. Szerkesztő: Susszer Zoltán László.

<sup>21</sup> H-G. Gadamer: *Sein Geist Gott* (1977). GW 3: 326. o. [Kiemelés – Ny. M.]

<sup>22</sup> Uő.: *Martin Heidegger 75 Jahre* (1964). GW 3: 192. o.

<sup>23</sup> Uő.: *Über leere und erfüllte Zeit*. (1969). GW 4: 143. o. = „Az üres és a betöltött időről”. Ford. Hegyessy Mária. In: *A szép aktualitása*. T-Twins, Budapest 1994. 94. o.

<sup>24</sup> SZ, 133. o. = LI, 1. kiad. 267. o.; 2. kiad. 160. o. Vö. GW 3: 192. o.,

<sup>25</sup> H-G. Gadamer: *Der Weg in die Kehre* (1979). GW 3: 278. o.

<sup>26</sup> Uő.: *Sein Geist Gott* (1977). GW 3: 325. o. [Kiemelés – Ny. M.] Gadamer itt a *Levél a humanizmusról* című heideggeri írásra utal.



„[...] az ittlét azon ontológiai kitüntetettsége, miszerint az önmagát létére vonatkoztatottan érti meg, és minden megértés a priori előfeltételét megalakítja, még nem minden”<sup>27</sup> – hangsúlyozza másutt Gadamer. Ha ugyanis az eksztatikus temporalitás mint az itt megnyíltságának lehetőségfeltétele nem képes számot adni ezen *itt eseményéről*, mely esemény maga is idői, akkor az „eredendő időt” sem kereshetjük az ittlét eksztatikus temporalításban. Más szóval „az idő horizontját” nem az ittlét önmagasága felől, hanem az „itt” mint a lét eseménye felől kell megfelelőképpen elgondolni. „Az eredendő időiség [...] nem az emberi ittlét jövői- és a volt-léte, mely önmagát önnön létére vonatkoztatottan érti meg – olvashatjuk Gadamernél –, hanem »a lét eseménye« (Ereignis des Seins), melyben a jövő és a múlt horizontjai egymást úgy áthatják, hogy »itt-lét« történik. *Nem csak a magát saját létére kivetítő ittlét rendelkezik temporális struktúrával, és képi minden időhorizont vázlatának alapját [...]. Az idő úgy van, hogy a lét sajátjába térítően megesik (sich ereignet).*”<sup>28</sup> Hasonlóképpen: „A lét ritkulása (Sich-Lichten) az »itt«-ben, mely az emberben rejlik, [...] *nem csak őbenne van (ist)*”<sup>29</sup> – írja.

Gadamer tehát megőrzi az emberi ittlét létének ek-zisztenciaként való heideggeri jellemzését, ám azt mint az itt nyíltságába való kitettséget, radikális önmagán kívül levését érti. „Kitüntetettsége” ekkor az önnön megnyíltságában tapasztalt léteseményekről való *tanúskodásában* rejlik, mely immár távolról sem önmaga volta (Selbstsein) meghatározottságának tapasztalata. *Először ezzel* nyílik meg az út az olyan instanciák időiségének vagy történetiségének hozzáférhetővé tétele számára, melyek az ittlét tulajdonképpeniségének koncepciója felől megközelíthetetlenek maradtak. Mindez magát a történetiség fogalmát is új fénybe helyezi – Nietzschevel és a *Lét és idő* nietzscheiánus Heideggerével szemben: elsődlegesen az immár nem az önmagára kivetülő ittlét történetisége, hanem inkább az ittlét megnyíltságában feltáruuló *lét történetisége*. Gadamer ily módon tehát annak szerez érvényt, hogy *a tulajdonképpeni értelemben vett történetiség nem azonos a tulajdonképpeni ittlét elsajátított történetiségével, vagyis hogy a történetiség nem kizárólag, s talán nem is elsődlegesen az emberi ittlét határozománya.*

2) Amennyiben az emberi ittlét kitüntetettsége önnön megnyíltságába való *kitettsége*, úgy ez – a lehetőségfeltételekre irányuló transzcendentális kifejtéssel ellentétben – a közvetlen, elfogulatlan *tapasztalatot* helyezi

<sup>27</sup> Uő.: *Über leere und erfüllte Zeit* (1969). GW 4: 143. o. = „Az üres és a betöltött időről.” 94. o. [Kiemelések tőlem – Ny. M.]

<sup>28</sup> I. m. GW 4: 143. o. = 94. o. [Kiemelések tőlem – Ny. M.]

<sup>29</sup> H-G. Gadamer: *Martin Heidegger 75 Jahre* (1964). GW 3: 193. o. [Kiemelések tőlem – Ny. M.]

irányadóként az előtérbe. A történetiség problémájának vonatkozásában ez azt jelenti, hogy – a heideggeri irányvétellel ellentétben, mely az ittlét eredendő időiségében és történetiségében (mint minden történeti értelem *horizontjában*) magának a történelemnek a lehetőségfeltételét látja – Gadamer a történetiség, s egyáltalán az időiség *realitásának* kérdését veti fel, melyet nem a transzcendentális reflexiónak, hanem konkrét tapasztalatnak kell tanúsítania.

Mármost minden olyan jelenség tapasztalata, melyben az idő *diszkontinuitása* mutatkozik meg, az idő realitásáról tanúskodik. Ilyenek például a személyes életkorral kapcsolatos jelenségek, ahogyan éretté válik egy gyermek, vagy megöregszik a felnőtt stb. Ezek nem olyan folyamatok, amelyeket az idő folyását mértékül véve mérhetnénk. Egyáltalán nem is folyamatok, hiszen „hirtelen a gyermek nem gyermek többé, hirtelen mindaz megismételhetetlenül elmúlt, s többé nincs itt”<sup>30</sup>, ami azelőtt ő volt. A hirtelenség e diszkontinuitásában a „*mássá válás*” tapasztalata rejlik, mely nem egyszerűen „váltás egy változatlan alapon”, hanem „az új közvetlen előlépése és a régi elmerülése”<sup>31</sup> a maga közvetlenségében.

Hasonló alapokon elemzi Gadamer a generációk közti átmenet jelenségét,<sup>32</sup> valamint a Jézus születésével beálló „abszolút korszaktapasztalatot”,<sup>33</sup> továbbá az „organikus idő” Schellingnél is fellelhető tanát,<sup>34</sup> illetve az „örökkévalóságnak” (aion) mint „az időivé válás előtti időnek”<sup>35</sup> a platonikus fogalmát, mely – mint megmutatja – életidőt jelent, „a nagy világlény életidejét”, amely felül először válik elgondolhatóvá maga az idő.

A történelem vonatkozásában a mássá válás e jelensége a korszakváltás tapasztalatában válik leginkább kézzelfoghatóvá. E tapasztalat ahhoz kötődik, amit a köznyelv – találóan – korszakalkotó eseményeknek nevez. Mint Gadamer utal rá, maga a korszak (Epoche) szó eredetileg a csillagászatban használatos, s „meghatározott konstellációt jelöl, ami visszatérése által egyfajta fordulópont, melytől kezdve a bolygómozgások új ciklusa kezdődik.”<sup>36</sup> A korszakalkotó események tapasztalatában is olyan fordulópontokról van szó, melyet nem mi idézünk elő, hanem akarva-akaratlanul követnünk kell, hi-

---

<sup>30</sup> Uő.: *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz* (1965). GW 2: 138. o.

<sup>31</sup> Uő.: *Über leere und erfüllte Zeit* (1969). GW 4: 147. o. = „Az üres és a betöltött időről.” 99. o.

<sup>32</sup> Uő.: *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz* (1965). GW 2: 138. o.

<sup>33</sup> Uo.

<sup>34</sup> Vö.: *Über leere und erfüllte Zeit* (1969). GW 4: 143. skk. = „Az üres és a betöltött időről.” 95. skk.

<sup>35</sup> I. m. GW 4: 147. o. = 100. o.

<sup>36</sup> I. m. GW 4: 148. o. = 101. o.

szen „a réginek és az újnak felettünk álló szétválasztása”<sup>37</sup> rejlik bennük. Ez utóbbinak köszönhető, hogy ami előtte volt, azt régiként ismerjük fel, s ami jön, azt immár az új kezdet tapasztalatának horizontjában látjuk. „A korszak-tapasztalat az idő folytonos árjának feltartóztatása (Anhalten), és az egyidejűnek vagy kortársnak az »időterét« (Zeitraum) konstituálja.”<sup>38</sup>

Az elmúlthoz ennyiben nem is a felejtés vagy az emlékezetben való megjelenítés módján viszonyulunk elsődlegesen, hanem sokkal inkább úgy, hogy maga a korszakváltás által kikényszerítve búcsút kell vennünk a régitől. Először a „felettünk álló szétválasztás” következtében válik az elmúlt – mint ami immár levált – „magában nyugóvá”, mely így „új tartósságra tesz szert”: „A régi, mint elbúcsúztatott, mint levált, önmagában átláthatóvá válik, miközben egy határozatlan jövő kezdődik [...].”<sup>39</sup> Éppen ezért hangsúlyozza Gadamer, hogy „a búcsúban mindig megismerés történik”<sup>40</sup>, ám olyan megismerés, melyet maga a történelmi időnek a diszkontinuitásban megmutatózó realitása tesz lehetővé és kényszerít ki. Hiszen csak a korszakváltás fényében, a jelentés- és erővonatkozások átrendeződése eredményeként tűnik fel az elmúlt immár régiként, s az eljövendő egy új kezdet kifejléseként. Ennyiben minden történelmi megismerés gyökerénél egy magából a *történelmi létből fakadó* mozzanat rejlik, mely minden, a felejtés és a megjelenítő emlékezés kategóriáiba tartozó történelmi „megismerésnek” elébe vág.

Mármost ahogyan a korszakalkotó esemény tapasztalatában, úgy minden, az idő diszkontinuitásáról tanúskodó jelenség tapasztalatában valamiféle *átmenet* (Übergang) tapasztalata rejlik. Amiről itt szó van, az nem azonos az idő üres kontinuitásának most pontjait összekötő s ugyancsak elillanó jelennel, hanem sokkal inkább az elválás és összekapcsolódás új rendjének *alapító eseménye*, mely így maga is maradandó. Az ilyen értelemben vett átmenet a múltat és a jövőt egyidejűségben egyesíti magában. „[...]mint »minden kapcsolat lehetősége«, mint »minden a mindenben«, az átmenet: *idő*”<sup>41</sup> – hangsúlyozza Gadamer. Ám nem üres idő, hiszen „meghatározott-meghatározatlan *lélet* [jelent], amely a búcsú és a kezdet tapasztalatában

---

<sup>37</sup> I. m. GW 4: 149. o. = 102. o.

<sup>38</sup> H-G. Gadamer: *Die Zeitanschauung des Abendlandes* (1977). GW 4: 131. o. A „Zeitraum” „időtérként” való tükörfordítását e helyütt beszédesnek találtam, éppen az idő realitására való utalás végett, az „időszak” és „időtartam” alternatíváiban rejülő kontinuum időképzet elkerülése érdekében.

<sup>39</sup> Uő.: *Über leere und erfüllte Zeit* (1969). GW 4: 149. o. = „Az üres és a betöltött időről.” 103. o.

<sup>40</sup> I. m. GW 4: 149. o. = 102. o. [Kiemelés tőlem – Ny. M.]

<sup>41</sup> I. m. GW 4: 152. o. = 107. o.

megállítja az idő folyamatát”.<sup>42</sup> Éppen léttel telített, betöltött idő voltának köszönhető, hogy „az átmenet az idő valódi léteként jelenik meg”<sup>43</sup>.

A történelem időiségét ennyiben csak egy szélsőséges nominalizmus azonosíthatja a mért idő homogenitásával és folytonosságával. Még ahol az eseményeket a kronológiai időhöz mérik, „ott [...] is az a döntő kérdés, hogy hol kezdődik az ilyen időmérés, tehát milyen időszámítás érvényes”<sup>44</sup> – írja a fentiekkel összhangban Gadamer. Hiszen a történelmi korszakok nominalista meghatározásával szemben – ám valós történelmi tapasztalattal éppenséggel összhangban – annak kell érvényre jutnia, hogy magukban a történelesekben inherens határtételezés rejlik, úgyszólván a történelesek maguk tagolják s így alkotják a reális időt, s nem pedig az idő homogén kontinuitásában helyezkednek el a történelesek.

Ebbe az összefüggésbe illeszkedik a hatástörténet gadameri fogalma, mely nem csak a historista-történeti tudattal szemben kritikai tartalmú, de az egzisztencia tulajdonképpeniségének heideggeri gondolatával szemben is polemikus. Mivel egzisztenciánk mindenkor a történelem közepette, az idő realitásába belevetettként találja magát, az a történeti lét által, hatástörténetileg, azaz valós történelesek által mindenkor szükségképpen meghatározott, s e történeti meghatározottságának egyúttal tudatában is kell lennie. Ahogyan „az eredendő időiség – [...] mint fentebb idéztük – nem az emberi ittlét jövői- és volt-léte, mely önmagát önnön létére vonatkoztatottan érti meg, hanem »a lét eseménye« (Ereignis des Seins)”, úgy az ittlét megnyíltságát konstituáló valamennyi temporális mozzanat, így a tulajdonképpeniség kitüntetett temporális eksztázisa, „[...] a saját jövő is a korszakalkotó esemény korszakalkotó jelentése alatt áll”<sup>45</sup> – húzza alá Gadamer –, azaz a történeti lét eseménye által már mindig is eleve meghatározott. A történeti lét eseménye az, „melyben a [reális-történeti] jövő és a [reális-történeti] múlt horizontjai egymást úgy áthatják, hogy »itt-lét« történik”<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> I. m. GW 4: 150. o. = 104. o. [Kiemelés tőlem – Ny. M.]

<sup>43</sup> I. m. GW 4: 149. o. = 103. o.

<sup>44</sup> I. m. GW 4: 148. o. = 101. o.

<sup>45</sup> H-G. Gadamer: *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz* (1965). GW 2: 137. o.

<sup>46</sup> Uő.: *Über leere und erfüllte Zeit* (1969). GW 4: 143. o. = „Az üres és a betöltött időről.” 94. o.

JUHÁSZ ANIKÓ – CSEJTEI DEZSŐ

## SPENGLER EURÓPA-KÉPÉNEK NIETZSCHEI GYÖKEREI

Amikor Oswald Spengler 1922 decemberében útjára bocsátotta *A Nyugat alkonya* első kötete után a lezáró, második kötetet is, mely művében – a jövődőről gondolkodva – a történeti Európa és Amerika, az általa *faustinak* nevezett kultúrkör lehetséges sorsát vázolta, akkor a kötethez fűzött előszóban nem feledkezett el arról sem, hogy a számára legmeghatározóbb szellemi hatásokról kiemelten is említést tegyen. S a két szellemi előfutár, akiknek Spengler saját megítélése szerint a legtöbbet köszönhette, egyrészt az a Goethe, aki a tradicionális egyetemes kultúra kiteljesítéséhez sokrétűen, ámde a lehető legkiegyensúlyozottabban, még kétségeit is gyakorta harmóniává formálva járult hozzá, másrészt az a Nietzsche, akiben a kor megannyi feszültsége és ellentmondása úgy találkozott össze, hogy az ő filozófiájában – szimbolikusan szólva – méltó és valóban hatásos helyére került a történelmi dinamit. Spengler ezt írja. „A módszert Goethétől vettem, Nietzsche-től pedig a kérdésfelvetéseket”<sup>1</sup>, más helyütt pedig ezt olvasni: „A világot megérteni számomra annyit tesz, mint felnőni a világhoz. A való élet keménysége a lényeges, nem pedig az élet fogalma, ahogyan azt az idealizmus struccfilozófiája tanítja. Aki nem hagyja, hogy becsapják a fogalmak, az nem fogja ezt pesszimizmusnak érezni; a többiekkel pedig nem törődöm.”<sup>2</sup>

Spengler itt kérdésfelvetésekről beszél, tehát ha a Nietzsche-Spengler szálát akarjuk felfejteni, s aztán megnézni azt is, hogy miképp kerekedett ki ebből egy sajátos Európa-kép, akkor mindenekelőtt a *kérdésfelvetéseknek* kell nyomába eredni. Ám már itt kikíváncozik az a zárójeles megjegyzés, hogy a nietzschei hatás a kérdésfelvetéseken jóval túlnő, s hol rejtetten, hol kevésbé bújtatottan gyakorta belejátszik *A Nyugat alkonyában* alkalmazott *módszerbe* is. Mielőtt azonban erről részleteiben is szó lenne, mindenekelőtt azt kell előljáróban megvizsgálni, hogy magában Spenglerben hogyan kerülhetett egymás mellé két ilyen – távlati hatásait tekintve mégiscsak ellen-

---

<sup>1</sup> Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya* I–II. kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994. Ford.: Juhász Anikó, Csejtei Dezső, Simon Ferenc. Előszó: 9–10. o.

<sup>2</sup> I. m. 9. o.

kező irányba futó – gondolati teljesítmény. A magyarázatot egyszerre találjuk meg egyrészt az adott történeti korban, annak ellentmondásosságában, másrészt Spengler összetett személyiségében. S ez adja meg részben a választ arra a kérdésre is, hogy Spengler Európa-képében mi volt az az egyedi elem, amely az ő korrajzát számos más kortárs Európa-képnek fölébe emelte, illetve hogy miképp is találkozhatott össze ebben a korképben a lényegi tendenciákra igen korán és mélyen ráérző költői intuíció meg a tudós emberek szisztematikus, analizáló, illetve szintetizáló képességét is egyesítő mesterségbeli tudás.

Spengler családi háttere inkább a Nietzsche-család atmoszférájára emlékeztet, mintsem a Goethék nyugalma. Az apa figurája az édesanya erős egyénisége mögött fokozatosan háttérbe szorul. Az apa egyhangú életet élő, szabálykövető hivatalnok, az édesanya családjában viszont több excentrikus, művész hajlamú egyéniséget találunk, akiknek családi legendája, életformája Spenglert már gyermekkorától erősen foglalkoztatja. Az apa halála után a család vándoréletmódja, állandó költözése egyrészt alkalom arra, hogy Spengler *ne* egy zárt, *egynemű* kultúrközegben nőjön fel, ugyanakkor viszont az a vágy, hogy a változások mögött mégis felfedezze az összetartó *rendet*, a formaalkotó elvet is, gondolkodásának egyre szervezettebb eleme. Érdekes módon mutatkozik meg ez a kettősség már diákéveiben is, amikor egyrészt kartográfiával foglalkozik, térképeket rajzol, melyeken minden a maga pontos és reális helyére kerül, emellett precíz ismeretekre épülő, ámde atmoszférájában már a szabadabb gondolatiságnak is helyet adó történeti tárgyú drámákat ír.<sup>3</sup> S ugyanez a *kétfelé igyekvés* figyelhető meg egyetemi éveiben is. Spengler egyrészt matematikát, természettudományokat tanul, ennyiben korának *reál*embere, s egyébként is igen erős képzése és tehetsége van ahhoz, hogy az összefüggéseket, a formai hasonlóságokat azonnal észrevegye az egymástól viszonylag távol eső jelenségekben is, másrészt viszont szenvedélyesen érdeklődik a művészetek, illetve a *szabályszerűtlenebbnek* tűnő jelenségek is. Az, hogy München kiállítótermeinek rendszeres látogatója még érett felnőtt korában is, korántsem véletlen vagy mellőzhető epizód az életében.

Nietzsche könyvei közül pedig az a mű, amely Spenglerre a legmaradandóbb hatást gyakorolja, Nietzschének az az írása, amelyben a kor kérdései maguk is „kötéltáncot járnak”, s ahol, bár minden egyes mozzanatban ott a mozgás, ott az elmozdulás, azért a szimbolikus kötéltáncos, ha már elindult, akkor mindig *meghatározott utat bejárva* jut el valahonnan valahová. Ez a

---

<sup>3</sup> Tervezett drámája Montezumáról. In: Anton Mirko Koktanek: *Oswald Spengler in seiner Zeit*. München: 1968.

mű Nietzsche *Zarathustrája*<sup>4</sup>, amelyet már a kamasz Spengler, a Francke Gimnázium kisdíákja is jól ismer, s amelyet többnyire akkor visz magával, amikor – diáktársaihoz hasonlóan – a tradicionális templomi istentisztelet egyre kevésbé respektált, lélekölő unalmát akarja elűzni. A *Zarathustra* Spengler számára azonban mégsem csak azt a karikírozó nevetést jelenti, amit diáktársainál tapasztal a vallással és a hitvesztéssel kapcsolatban, hanem ennél jóval többet. Azt a vágyat, hogy az „Isten halott” mondat után, mely mondat a maga tragikus tömörségében Spengler számára legfőképpen azt jelzi, hogy a korábbiakhoz képest valami alapvetően megváltozott vagy változóban van, fellelje immáron azt is, hogy milyen történeti értékeket hordoz, illetve mennyiben másabb az a kor, amelybe meg ő született bele.

Spengler, akárcsak Nietzsche, maga is vonzódik az antikvitáshoz. A görög filozófusok közül mindenekelőtt a preszókratikusok gondolatait, kiváltképp Hérakleitosz filozófiáját értékeli nagyra. Mindamellet Spengler görögségképe már nem az a tradicionális, töretlen, a harmóniát hangsúlyozó kristálytiszta kép, amellyel még Nietzsche találta magát szembe akkor, amikor az antik kultúrát önmaga számára rekonstruálni próbálta, hanem egy olyan kép, amelybe már beszüremkedett a burckhardti, illetve még később a diszharmóniát és a dekadenciát előtérbe állító Nietzsche-féle olvasat is. Konkrétan az az olvasat, amely a racionalitás kiteljesedése nyomán előálló civilizációt, illetve az azt jelképező Szókratész-figurát már korántsem csak a görögség kultúrájának felemelkedésével, hanem legalább ennyire kezdődő hanyatlásával is kapcsolatba hozta.

A matematika mélyebb ismerete és a természettudományokban való jártasság igen korán buzgó, sőt akár megszállott pozitivistává is tehetné volna Spenglert, illetve könnyen rábírhatta volna arra, hogy a tudományok lineáris haladásának elvét analógiaként és módszerként alkalmazva maga is az akkoriban szokványos történeti sémát és szemléletmódot érvényesítse, s ennek szellemében minden előzetes kultúrtörténeti mozzanatot egyfajta sikerprodukciónak avagy gátló tényezőnek tekintszen azon az úton, amely a fejlődés csúcsát szimbolizáló európai történelem jelenkori szakaszához vezet. (Ettől a sémától egyébként Spengler megítélése szerint még a nihilizmus legmélyebb talajáig leásó, a nagy ‘történelmi felforgató’ Nietzsche sem tudott szabadulni.) Spenglert azonban a matematika és a természettudományok inkább arra tanították meg, hogy mi az, amitől distanciálódni kell, mi az, aminek nem szabad túlságosan behódolni, vagy amitől óvakodni kell akkor, ha olyan történeti jelenségekről, organizmusokról akarunk szólni, amelyeket pusztán örökké egyformán funkcionáló gépszerkezetnek tekinteni annyit

---

<sup>4</sup> F. Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. Ford.: Kurdi Imre. Szerk. Hévízi Ottó.

tesz, mint saját jelenkori látásunkat becsomagolni az illúziók tudományosan kisimított sztaniolpapírjába.

Sokféleség és egyformaság, változás és maradandóság, halandó mivoltunk és a halhatatlanság – hogyan férhet meg mindez a világtörténelem hullám- vagy körvasútján? Ez az, ami Spengler gondolkodását ez idő tájt kiváltképp izgatja. Az, hogy a világtörténelem nemcsak egyenesen és lineárisan lódul kifelé és kapaszkodik felfelé, hanem van benne valamiféle *eidetikusság* is, hogy létezik a lényegi jelenségeknek valamiféle ismétlődése, megfogalmazódik már Nietzsche mesterének, Jacob Burckhardtnak a filozófiájában is. Burckhardt azt vallja, hogy a történelemtől, ha valóban érteni akarjuk, nem hossz- hanem horizontális metszeteket kell készíteni, hiszen a történelem alapvetően nem változik. A lényegi dolgok változatlan formában és különböző variációkkal újra és újra előjönnek. A történelem szemlélésének módja maga pedig egyre inkább az *esztétikai élvezethez* válik hasonlatossá, amelyben új élményt csupán az a formagazdaság jelent, amellyel a megszokott jelenségeket a történelem színpadán feltűnő figurák különböző variációkban színre viszik. A történelemben olyan értelemben, ahogy ezt korábban hittük, valójában nincs haladás, ez a vélemény formálódik meg annak a Schopenhauernek a filozófiájában is, akit Spengler szintén közel érez magához, s akitől az őt befolyásoló Nietzsche gondolkodása sem maradt érintetlen. Spengler végül is arra a következtetésre jut, hogy az ember a maga történelmi sorsa elől nem futhat el. Ami ezen belül megadatott neki, az nem több annál, mint amikor valaki az elé kiszórt dominókockákból felépíti a maga elképzelése szerint ezt vagy azt az alakzatot, de azért a vár, a domb, a híd, a város, a létrejövő alakzat mégiscsak és továbbra is alapvetően megmarad dominónak. Az ismétlődés, sőt a *körszerű ismétlődés* mint lehetséges forma helyet kap Nietzsche filozófiájában is, de azzal kapcsolatban, hogy valójában mit is jelent vagy hogyan is értelmezhető ebben a filozófiában az ‘örök visszatérés’ mint ismétlés gondolata, már eléggé megoszlanak a vélemények. Ennek részletesebb elemzésére e helyütt – tartalmi okok miatt – most nem térünk ki.

Spengler jó érzékkel veszi észre és regisztrálja azt, hogy egyetlen kor sem csupán a véletlenek halmaza, még akkor sem, ha az egyes jelenségek tényleges megvalósulásában sok minden másképp is megeshetett vagy másképp is megmutatkozhatott volna. Ő azt hangsúlyozza és annak a megfigyelésének ad hangot, hogy a különböző kultúrkörök szélesebb alapjaiban és mozgásában mindig van egy olyan *dominanciára jutó* formaalkotóelv, hajtóerő, amely az adott kultúrkör valamennyi jelenségében megmutatkozik, s amely egy adott történelmi időszakaszban ösztönzi az emberek kreativitását, más fázisban viszont épp a legfőbb gátló ereje annak. Spengler nem használ olyan fogalmakat, mint hogy: talapzat meg felépítmény, s nem is szűkíti le a talapzat jelentését a gazdasági funkcióra, hiszen ő a történelmi mozgásokat



sokkal bonyolultabban, azoknak sokkal több, árnyaltabb rezdülésében észleli. Ám valahol mégis egészen közel jut ezekhez a fogalmakhoz és háttértényezőkhöz például akkor, amikor az antikvitás *ahistorikusságáról*, jelenközpontúságáról beszél, valamint az antikvitás emberének arról az alaptörekvéséről, hogy az elbizonytalanító, a végtelenbe vezető horizontokat saját világszemlélete számára lezárja, legömbölyítse. Mint ahogy Spengler nagyon jól ráérez az egyiptomi kultúrkörnek az antikvitástól *eltérő* jellegére *is* akkor, amikor arról beszél, hogy az egyiptomi kultúrkör viszont mentes ettől a jelenközpontúságtól, s történelemszemléletének alapvető karakterisztikuma az, hogy a múltra, illetve a múltból szervesen kinövő jövőre fókuszál. Az említett kultúrkörök ránk maradt hagyatékát Spengler a lehető legszélesebb körűen, igen gazdag műveltséganyagot áttekintve és a legkülönbözőbb területeket egymással kapcsolatba hozva vizsgálja meg akkor, amikor végül is eljut ahhoz a konklúzióhoz, hogy az egyes kultúrkörökben élő emberek gondolkodásmódjában és érzésvilágában mindig van valami olyan jellemzően *közös* is, amely valamennyi általuk teremtett dologban megmutatkozik, ilyen vagy olyan szimbolikus formában kifejezésre jut. Több kultúrkört összehasonlítva Spengler ugyanakkor ráébred arra is, hogy a horizontális történeti metszetek nem csupán különböznek egymástól, hanem sok vonatkozásban számos ponton kísértetiesen hasonlítanak is egymásra. Még a legkülönbözőbb formaelvek szerint kibomló kultúrák is úgy működnek tehát végső soron, ahogyan a kertben az egymástól látszólag eltérő, sok vonatkozásban azonban mégis hasonló organizmusok bontják ki a maguk *egyszeri* életét.

A nietzschei filozófia nyomán elénk táruló *Európa-kert*, mely Nietzsche által avítottak ítéltetik, egyértelműen a dekadencia kertje: tele elszáradt levelekkel, levágott fejű istenszobrokkal, távolról visszhangzó szörnyekkel, nyakkendős és jólfésült, civilizáltan kiművelt észpásztorokkal, viaskodó démonokkal, elhalványult gyermek- és angyalfigurákkal és körben-körben a kiüresedett rítusok semmitmondó és hazug kökerítéseivel. Nietzsche, a filozófus pedig először habzsolja, majd megfáradva félreteszi a könyveket, belehallgat és 'beleszagol' a nagyvilágba, s valami olyasmit mond, amit a nietzschei filozófiára *is* sokat és sokszor reflektáló Thomas Mann később majd így fogalmaz meg *József és testvérei* című regényében: Szaladt, szaladt az ember, s egyszer csak azt vette észre, hogy bizony az Isten elmaradt mögötte.

Nietzsche fájdalma túlságosan mély, sőt személyes fájdalom ahhoz, semhogy a jelen diagnózisát látva lehiggadjon, s azután lehorgadjon a *hűvösen* szóló szavak szintjére. Az ő diagnózisában a sejtelem, az intuíció a maga *költői hevülékenységében* szólal meg. Nietzsche inkább ingerelni akar, a borzalmakra még a szavak kétértelműségének súlyát is ráterhelve kívánja láttatni azt, ami van, ami az ember számára iszonytatónak tűnik. Ugyanak-

kor Nietzsche úgy látja, hogy a dekadencia kertjének végén áll egy kapu. S ez a kapu több lehetséges útra nyílik rá, melyek közül az egyik elvezethet a pusztaságba és az *utolsó* ember sírhelyéhez is, ámde – filozófiájának tanúsága szerint – nyílnak innen út akár abba az irányba is, hogy az ember kiemelkedjen a maga gyámoltalanságából, s önmagának értéket adva, a való világ összes abszurditásával szembenézve nőjön fel azután mind saját életéhez, mind saját halálához<sup>5</sup>. Az pedig, hogy az ember végül is melyik utat járja be, Nietzsche szerint csakis a személyes bátorság, a vakmerőség, az elszántság, az ember nagyot akarásának, illetve önmaga akarásának függvénye. Az ember válhat ördöggé, ha úgy akarja, mint ahogy áhíthatja az angyalfigurákat is, akik azonban egyre némábbak, mintha csak ráéreznének arra, hogy idegenek ebben a világban, hiszen háttérük időközben megváltozott, már egy modern festő keríti mögéjük a vásznat: S ugorhat az ember óriásit is, túljuthat a megszokott ördög- és angyalfigurákon, *túl a jó és a rossz* kerítésén, de hogy mi is az, amin ekkor valójában túljut, s hogy emelkednek-e itt majd a sivatagot megjárva ismét piramisok is, az Nietzsche szerint már az élet nagy és teljesen talán soha ki nem fürkészhető talánya. Mindez előre biztosan meg nem jósolható, a *beteg* Európa újbóli egészsége nem prognosztizálható.

Spengler, amikor felfigyel Nietzschére, meg felfigyel a szélesebb világra és benne Európára, akkor valahol úgyszintén a dekadencia őszi kertjében érzi már magát. Az az érzés körvonalazódik benne, hogy ő valójában saját kultúrkörének *megkésett* embere, hogy őt történelmi értelemben kifosztották, elloptak tőle egy nagystílű kort, egy olyan kreatív, eleven kort, amelynek ő is szívesen lett volna gyermeke, egy kort, amely romjaiban azonban mégis itt van – itt maradt. Am ezek a romok már olyan gigásziak, olyan mértéktelenül nagyok és olyannyira uralni látszanak mindent, hogy tűnődve mindezen már a töprengő kérdést is csak félve teheti fel az ember önmagának. Ez itt még az a kor, amelynek hittük, gondoltuk, vagy talán már valamelyik másik? S nem lehet, hogy csupán a rossz *látószög* okozza azt, hogy ő, Spengler saját korát már csak romnak, düledékes kultúrának, elaggott civilizációnak látja, míg más viszont ugyanezt a látványt mint a kor határtalan gazdagságát ünnepli? A dekadencia kertjében állva Spengler nem kíván olyan egyértelmű nemet mondani a haladásra és az értelemre, mint amilyen határozott nemet mondott a nagy pesszimista, Schopenhauer. Ám visszariad attól is, hogy az embert – annak állati gyökereire ráelve – gondoljunk Darwin 1859-ben megjelent művére, *A fajok eredetére* és annak a nietzschei filozófiára gyakorolt hatására – túl messzire perdítse a maga behatárolt em-

---

<sup>5</sup> Vö. ezzel kapcsolatban Csejtei Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról. A halál metamorfózisa a 19. és 20. századi élet- és egzisztenciálfilozófiákban*. Pallas Stúdió–Attraktor, Budapest, 2002. 59–96. o.

beri mivoltától, s olyan autonóm Istenné tegye meg, amilyen autonóm Istenné az ember legfeljebb akkor lehet, ha mindenestül az individualizmus, az egyes ember *mindenen* túlemelkedő *önértékének* eszmerendszerébe csomagolja önmagát. Realizmus, mondja Spengler, igen realistának kell lenni. S ha ez a realizmus adott esetben épp egy olyan történeti kort mutat fel számunkra, amelyhez már csak sok-sok korábbi illúziót levetkőzve lehet viszonyulni, akkor nincs más hátra, a tényekkel kőkeményen szembe kell nézni, hogy valóban gondolkodva lássuk és ítéljük meg azt, amit magunk körül így vagy úgy észlelünk.

Miért van az – teszi fel a kérdést Spengler –, hogy a plasztikusság, a testiség mint látvány, illetve a jelennek állított *domborműszerű gondolkodás* a görögöknek szinte minden alkotásában fellelhető? Miért van az, hogy a görög ember irtózik a lezáratlantól, a végtelentől, hogy számrendszerében nem szerepelteti a szomatikus, a testi kiterjedtségében meg nem jeleníthető nullát? S miért van az, hogy a technikailag annyival csiszoltabb rómaiaknak a technikai tudással együtt mintha csupán *utánzókézsége* növekedett volna meg, s kreatív fantáziája meg hétköznapi létmódja egy a maga primitívebb szintjén ezermesterkedő gyermek, egy technicizált barbár szintjére süllyedt volna vissza? Láthatunk-e hasonló rejtett infantilizálódást másutt is? S ha igen, akkor a mi korunkat és jövőnket mi is jellemzi voltaképp? Hol vagyunk és hová tartunk egyáltalán? Van-e valami olyan mozzanat, olyan formaelv a mi kultúrkörünkben is, amely a legkülönbözőbb teremtményekben, jelenségekben, dolgokban *hasonló* módon mutatkozik meg, s amely bennünket éppen úgy jellemez egységesen, mint ahogy az antikvitás jelenségeiben is fel lehetett fedezni az egységes karakterisztikumot?

Ezt a talapzatot, ezt a jelenkori történelmet, a fausti kultúrkört mozgató futóművet Spengler a *végtelen tér* utáni vágyban, a szüntelen, az *önpörgető* kibomlás után igyekvő készítésben, a szubsztanciák végtelen *funkciókká* való feldarabolódásában látja. S ennek az újfajta szemléletnek és beállítódásnak az egyik legplasztikusabb reprezentánsa szerinte épp Goethe Faustja. Épp ezért ő lesz Spengler terminológiájában ennek a kultúrkörnek a névadója. Az a Faust, aki bizonyos mértékig – s ez kevéssé köztudott – előképe Nietzsche Übermenschének is. Az említett készítés, a végtelen, a határtalan utáni vágy azonban a fausti kultúrkörben Spengler szerint mégiscsak annak a technikának a jelképi kivetülése, amely az emberben a kreatív erőket – tegyük hozzá a *magántulajdon* egy sajátos történelmi megjelenési formájára támaszkodva – a legpompázatosabb mértékben képes életre hívni. S amely a jobb funkcionáláshoz – átmenetileg, rövid *történeti időközökre* – képes lebontani maga körül minden hierarchikus akadályt, ily módon helyet teremteve politikai szinten például a demokráciának, amely azonban ugyanolyan mértékben képes lassabb vagy gyorsabb mértékben fel is szívni vagy el is torzítani minden demokráciát vagy politikai berendezkedést akkor, ha az a

maga lomhaságában már lemaradna a technika mind száguldóbb és egyre öntörvényűbb pörgésétől.

Hiszen a végtelenség vágyában látenszen ott van a tökéletesedés és a tökéletesítés, még akár a *kényszertökéletesítés* mániája is. Annak akarása, hogy mindent elvigyenek, elvezessenek a legvégső, a legszélsőségesebb pontig. Mint ahogy minden tökéletesedésben fellelhető másfelől az elfajulás, sőt épp a *tökéletesedésben való elfajulás* lehetősége is. Erre mutatott számunkra is tanulságos példát a kreativitással teli, eleven görög kultúra és a rákövetkező, megmerevedő, technicizálódó római civilizáció időszaka. Az *elfajulás* mind Nietzsche, mind Spengler meglátása szerint szorosán kötődik ahhoz a folyamathoz, amikor a *ráció* már nem csupán kísérőjelensége a természetnek, hanem annak bekebelezője is. Épp ezért Spengler és Nietzsche filozófiája kapcsán érdekes összehasonlításra adhat alkalmat az, hogy mindkét filozófus bölcséletében megjelennek olyan paradigmaticus figurák, akik a maguk nevében épp e folyamat lehetséges szélsőségeit testesítik meg. A figuráknak bő tárházát lehetne itt megemlíteni, most azonban – leszűkítve a lehetséges névsort – csak kettő, mindkét filozófiában felbukkanó figurára koncentrálunk. Az egyik ezek közül *Szókratész*, a másik pedig Jézus. Az ő alakjuk mind Nietzsche, mind Spengler gondolatrendszerében speciális értelmet nyer.

*A tragédia születése*<sup>6</sup> című mű nyomán Szókratész figurája sokak értelmezése szerint úgy jelenik meg a nietzschei filozófiában, mint a korábbi kultúrát módszeresen *kiszáritó* filozófus, aki maga gondolatiságával, iróniájával mindent a feje tetejére állít, s aki a maga gondolati mechanizmusával semmit sem hagy meg a maga korábbi állapotában. Aki a táncot, a muzsikát, a fényt is legszívesebben csak gondolná és átgondolná, még a halált is úgy használná, mint valami tanpéldát; aki így annyi ismeretforrással rendelkezne, mint senki más, aki azonban – épp ezáltal – némely dolgot, jelenséget épp attól fosztana meg, ami annak legvalódibb és legsajátabb lelkét jelenti. Egyes interpretátorok, köztük Walter Kaufmann azt vallja<sup>7</sup>, hogy Nietzscht Szókratészhez nagyon is *kétértékű* viszony fűzi. Egyrészt benne látja azt a Szókratészt, és benne kelt viszolygást az a filozófus, aki a *gondolkodás ad absurdum* útján indul el, ámde benne látja azt az ingerösztökét is, hogy a maga 'logikai menetével', életútjával ráébresszen a tiltakozásnak, a változtatásnak a szükségességére, melynek nyomán új életre kelhet mindaz, ami már megmerevedett, ami már majdnem elhalt, így egyebek között a művészet is.

---

<sup>6</sup> Nietzsche: *A tragédia születése*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. Ford.: Kertész Imre.

<sup>7</sup> Walter Kaufmann: *Nietzsches Einstellung gegenüber Sokrates*. In: Nietzsche: Wissenschaftliche Gesellschaft. Darmstadt, 1980. 21–44. o. Hrsg. Jörg Salauquarda.

S mintha Nietzsche Szókratészben ott érezné *saját* meghasadt énjének és átmeneti korának kettős lényegét is. Mintha Nietzsche – a korra jellemző gondolatiságon végigfutva, azt kipróbálva – olykor maga is a ‘megtestesült Szókratész’ lenne. Másrészt viszont mintha maga hajolna ki újra és újra a racionalizmust diadalra vivő és azt a szélsőségekbe áthajlító Szókratészből. Ily módon ő lenne az a „muzsikáló Szókratész” is, akinek nemcsak a gondolatiságra van füle, s aki tudja, hogy mind a maga, mind a világ taglejtéseiben, taktusaiban *legalább akkora* mozgatóerő a *természeti ösztön*, mint az attól olykor túlságosan messzire futó *ész*. Nietzsche Szókratészében tehát egyszerre kavargó ott minden. S bár ez a Szókratész a maga isteneit hol kinn, hol benn keresi, azért *egyként* jelen van benne mind a kint, mind a bent, mind a múlt, mind a jövő.

S hogyan értelmeződik, milyen megvilágításba kerül a spengleri koranalízisben Szókratész? Spengler szerint nemcsak az antikvitásnak van Szókratésze, hanem minden kultúrkörnek és civilizációs időfázisnak vannak Szókratész-szerű figurái, akik ugyanazokat a civilizatorikus alaptörekvéseket szólaltatják meg, amelyek már Szókratésznél is megfigyelhetők voltak. Jelentős eltérés viszont a nietzschei Szókratész-felfogáshoz képest az, hogy a Spengler által jellemzett Szókratészek nemcsak hogy magukban hordják az ellentmondásosságot, a kétértékűséget, s nem csupán azért fedezik fel az ellentmondásokat saját történeti korukban, hogy azokat abból esetleg kitakaríthassák, hanem Spengler szerint a Szókratészeknek számolniuk kell azzal is, hogy ha az a változás, amit ők reprezentálnak, már végbement és ezzel együtt a történelmi idő egy más korszakába fordult, illetve ha a kultúra gazdag tevékenye már nem több, mint a civilizáció magasba halmozott történelmi *hulladéka*, akkor ebbe a hulladékba már nem lehet új, eleven életet lehelni, a csontvázból nem lehet természetes úton embert építeni. Legfeljebb csak takarni lehet azt – akár nagyon hosszú időn keresztül is –, hogy valami elmúlt, hogy elkerülhetetlenül beköszöntött az ősz, s hogy a száraz levelek után egyszer majd elodázhatatlanul bekövetkezik a végső pusztulás is. Nietzsche úgy gondolja, hogy a dekadencia, a hanyatlás felnövesztői között ott találjuk a dogmatizálódó, ritualizálódó, álságos, már csupán a szavakban élő, intézményesített, elhivatalosított keresztény vallást is, amely épp az ész erejével és fortélyával toltta át az élet történeti valóságát a túlvilágba, s hitte el azt, hogy Jézus alakjában fontosabb volt a *transzcendencia ígérete*, mint a való, a történeti világ. Az ember eredendő természeti erejét – véli Nietzsche – a túl messzire kapaszkodó, a realitásokat az irrealitásokba átfordító vallásos hit alapvetően meggyengítette, s végső soron eltérítette az embert attól az úttól, amelyet ő enélkül talán másképp járt volna be.

Spengler, bár az elvallástalanodást, a hitvesztést maga is észleli mind a történeti korról, mind önmagával kapcsolatban, a hangsúlyt – Nietzschétől eltérően – inkább a vallás egykori kreativitást fokozó, stílussteremtő erejére

helyezi. Ugyanakkor úgy gondolja, hogy a vallás csak addig volt termékenységforrás, amíg önképében nem hasonult maga is a civilizációhoz. Jézus alakja többször is előjön Spengler műveiben. Nietzschevel ellentétben azonban, aki arra törekszik, hogy Jézusban valóban jelentős szimbolikus értékkel bírjon, de *konkrét történeti* figurát lásson, Spengler a Krisztusvallásról a Jézus-figura történetiségét, ámde a történeti tett szimbolikus fel-emelő erejét is sokkal inkább leválasztani igyekszik. Egyik hátramaradt drámatörredékében Spengler Jézust következetesen olyan embernek látta, aki nemhogy erősebb lett volna a többi embernél, példát mutatva ebben a körülötte lévőknek, hanem inkább olyasvalaki volt, akinek azért kellett a maga sorsát elszenvednie, mert saját korában, az adott történelmi pillanatban, a Római Birodalom fénykörében és tomboló élvezetvágyában a többség számára éppenhogy *korszerűtlenné* bizonyult. Sőt, a katonailag terjeszkedő, a hideg praktikumra építő, kalkuláló római szemléletmód számára a Jézus által hirdetett szelíd és cselekvő szeretet majdhogynem nevetségesnek tűnt. Így aztán a spengleri interpretációban Jézus sokkal inkább a bukni kényszerülő *gyenge* ember, mintsem az erőket koncentráló és kisugárzó ember megtestesülése. Tovább görgetve ezt a momentumot Spengler még azt is mondja, hogy az ilyesfajta Jézusok, a 'szelíden változtatni akarók' más történeti korokban felbukkanva is hasonló fogadtatással kell hogy szembenézzenek, s különösen akkor, ha az adott kor már oly módon civilizálódott, hogy benne a gyökerekre emlékeztető vallásoknak hely már *logikailag* sem maradt.

Nietzscheben az az érzés munkál, hogy mindaz, ami az emberi mulasztások és hanyagság nyomán rosszul vagy kifogásolhatóan emelkedett magába, egyszerűen lerombolható, eltakarítható, s az így üressé váló életgrundon azután már szabad a terep egy másfajta építkezés számára. A szélsőségek felé való elfutás tehát Nietzsche értelmezésében korántsem azonos az irreverzibilitással, a visszafordíthatatlansággal. Úgy véli ugyanis, hogy némi irónia, szarkazmus olykor kibillentheti az embert hamis önelégültségéből, s új utakat nyithat a lefojtott energiáknak. Spengler azonban sokkal *szisztematikusabb* gondolkodó, mint Nietzsche. Nem véletlenül állapítja meg a korábban már idézett előszóban Nietzsche filozófiájával kapcsolatban maga is azt, hogy – szó szerint idézve – az ő „kitekintéséből én áttekintést csináltam”. Spengler tudja, s ez az ő Európa-képének eliminálhatatlan része, hogy a történelem azért nem *minden elemében* működik úgy, mint valamely szabadon száguldó gondolat vagy vízió, hogy a történelemben az embernek mindenkor azokhoz a történelmi körülményekhez, ahhoz a történelmi szituációhoz is kell mérni önmagát, amelyben éppen van, s amelyből az adott időfázisban valami kihozható vagy éppen nem hozható ki. Ezért aztán történelmi mértékkel és léptékkel mérve nem biztos, hogy egy széthullófélben levő korban az a legjobb megoldás, még ha a legkézenfekvőbb is, hogy a

kalapácsot kézbe kapva még gyorsabban, hatásosabban és kíméletlenebbül romboljuk szét azt, ami idővel amúgy is szétesne. Mert korántsem garantált az, hogy a felgyorsított és meglóditott nihilizmus mellé megkapjuk azt is, amit Nietzsche mégiscsak „odaremélt”. Egy olyan megváltozott világot tudniillik, amelyből, ha nyersebben is, ha kíméletlenebbül is, de mégiscsak egyfajta működő értékvilág világlik ki, s amely a hitvesztés mellett helyet teremt egyúttal a hitnyerésnek is. Ez a hit már Nietzschénél sem a biblikus valláson alapszik, de mégiscsak valamiféle, az ember kreativitásába, teremtő erejébe vetett hitet jelent.

Spengler óvatosabb Nietzschénél, több szempontból azonban nála mégis távolabbra tekint. Ő úgy gondolja, hogy a cselekvés előtt nemcsak diagnosztizálni kell önmagunk számára saját korunk természetét, hanem legalább ilyen mértékben számot kell vetni azzal is, hogy az adott történeti korban mi lehetséges, s mi *nem*. Illetve végig kell gondolni azt, hogy miképp nyerhetjük el azt az önmagunkat, mely saját korának történéseibe nem csupán belebonyolódni, hanem attól kritikailag distanciálódni is képes. Nietzsche, a költő-filozófus – a maga képlékeny és csillogó nyelvének minden erejét latba vetve – mindenkoron a szó erejével is akar hatni, ütni, változtatni, változtatásra bírni. A szó erejét, mind a mondott, mind az írott szóét, különösképp a média, a sajtó hatalomgyártó erejét Spengler is azonnal felismeri. Ám amíg Nietzsche a maga szavaival az őszintébb létnek akar helyet teremteni, Spengler inkább arra mutat rá, hogy a szó olyan eszköz, amellyel korábban soha nem látott mértékben lehet visszaélni, s amellyel létre lehet hozni egy akár a *manipuláció pórázán is futtatott Európát* mind hatásosabban és mind ellenőrizhetlenebb módon. Nietzsche Übermensch – s e helyütt most eltekintünk a náci propaganda által átmázolt és félreértelmezett, rasszista tartalmakkal feltöltött, Nietzschének tulajdonított Übermensch-fogalomtól – eredetileg az őszintébb, a természetesebb, az autentikusabb létmódnak követelt jogokat. A Spengler által felvonultatott, a kultúra alkonyán megjelenő Übermenschek viszont inkább olyan pénzemberek, Spengler terminusát használva olyan *cézárok*, akik már inkább a háttérigazgatást és a sajtóhatalom agresszióját tartják természetes és magától értetődő természeti ösztönnek, s akik saját kiválóságukat már nem is annyira bizonyítani, hanem sokkal inkább — minden lehetséges területen — *érvényesíteni* szeretnék.

Az eddig mondottakból is egyértelműen kitűnik az, hogy Spengler a Nietzschei filozófiának korántsem felületes, hanem alapos ismerője volt, s Nietzsche nélkül némely ponton *A Nyugat alkonya* is másképp formálódott volna meg. Mint ahogy tény az is, hogy a nagyvárosi életformának és életérzéseknek, illetve a világvárosok növekvő fényének és ugyanakkor egyre lélektelenebb sivárságának analizálásához Spengler számára az egyik legje-

lentősebb gondolati előzményt a nietzschei filozófia jelentette.<sup>8</sup> Nietzsche gondolatvilága azonban mégis olyan gyúanyag volt Spengler számára, amelyik a maga futótűzét nem csupán mechanikusan adta tovább, hanem, mondhatni, inkább izzó parázs volt ahhoz, hogy Spengler személyesen is végiggondolhassa önmagában mind Európával, mind a világgal kapcsolatban azt, amit meg személyesen *neki* kellett végig gondolnia. Spengler – ellentétben Heideggerrel, aki nemegyszer hallgatott azokról forrásokról, amelyek saját művéhez gondolati előzményként szolgáltak – soha nem gondolta azt, hogy az előfutárok szellemi hatásának hangsúlyozásával majd csorbul, esetleg más színezetet nyer saját filozófiájának úgynevezett eredetisége. Ezért aztán már főművének bevezető soraiban szól saját világgképének meghatározó gyökereiről, így egyebek közt a nietzschei hatásokról. A befogadó kor azonban másképp működött. Spengler gondolkodói becsületessége végül is, úgy tűnik – persze csak rövid távon – ártott a spengleri filozófia megítélésének abból a szempontból, hogy ezen a vonalon is nyílt támadási felületet adott. Tudjuk, hogy Thomas Mann-nak egy hirtelen indulati kifakadása nyomán – noha Thomas Mann egyébként éveken keresztül maga is lelkes rajongója és méltatója volt *A Nyugat alkonyának* – Spengler filozófiájára azon nyomban és nemegyszer műveinek olvasása nélkül vagy azoknak csak igen felületes ismeretével többen is ráhúzták a vizes lepedőt, s azt a véleményüket hangoztatták, hogy Spengler csupán a nietzschei filozófia ügyes utánzója, barkácmestere. Spengler azonban – ahogy az eddig idézett töredékekből is egyértelműen kitűnik – alapvetően más irányokba *is* ment, mint Nietzsche. S ha Nietzschében valamire rátalált, ami az ő gondolkodását ösztönözte, akkor ez azért volt, illetve azért is volt, mert abban az adott vonatkozásban már saját gondolkodása is kezdett új irányokba elmozdulni.

S a két Európa-kép, Nietzsche és Spengler Európája csak még érdekesebb lesz azáltal, hogy tudjuk, az ő történeti idejük után egy olyan *történel-*

---

<sup>8</sup> Spengler a világvárosok életformájáról a következőket mondja: „A világváros kőkolosszusa áll minden nagy kultúra életfolyamatának a végén. (...) Az intellektuális feszültség a pihenésnek már csak egyetlen, sajátosan világvárosi formáját ismeri: a *feloldódást*, a „szórakozást”. Az igazi játék, az életörömök, az élvezet, a mámor a kozmikus taktusból születtek, de igazi lényegükben itt már nem ragadhatók meg. Ami helyette van: a legintenzívebb gyakorlati tevékenység felváltása ellentétével, a tudatos hülyüléssel, a szellemi feszültség feloldása a sport testi feszültségével, a testi feszültség feloldása a „gyönyör” érzéki feszültsége révén, szellemi „izgalmak helyett” a játék és a fogadás izgalma, a napi munka tiszta logikájának pótlása a tudatosan élvezett misztikával – ez tér vissza minden civilizáció minden világvárosában. Mozi, expresszionizmus, teozófia, bokszmérkőzések, néger tánc, póker és lóverseny – mindezt viszontlátjuk Rómában, és egy szakembernek egyszer ki kellene terjesztenie a vizsgálatot az indiai, a kínai és az arab világvárosokra is.” Oswald Spengler: I. m. II. kötet. 145. o.



*mi Európa* rajzolódott ki, amelyben nagyon is sok minden visszhangzott vagy realizálódott abból, ami Nietzsche-nél még csak éles szavú, filozofikus költői látomás, Spengler-nél pedig a művészberek érzékenységevel is megáldott, természeti és történelmi tudással felvértezett prófécia volt. Mint ahogy ez a történelmi Európa vagy annak legalábbis némely szeglete és gondolkodója maga is igaztalanul viszonyult épp azokhoz, akiknek gondolatai, művei nyomán mélyebben és előrelátóbban pillanthatott volna be saját történelmi sorsába, saját jövőendő útvesztőibe is. „Tudom, hogy nevemhez egykoron valami szörnyűség emléke fog tapadni „ – írja Nietzsche az *Ecce homin*ban. S a náci értelmezésben, Nietzsche náci filozófussá való átszínezésében ez be is teljesült.

S az a Spengler, aki igen hamar ráérezett arra, hogy Nietzsche a maga szavaival szörnyű korvalóságot és korjövőt is diagnosztizál, még akkor is, ha Spenglernek mind az optimizmusa, mind a pesszimizmusa alatta is maradt Nietzsche-né, maga is Nietzsche-höz hasonló sorsra jutott. Spengler konzervatív volt. A kultúra meglévő értékeinek féltése, ugyanakkor másfelől az elkerülhetetlenül kiteljesedő *civilizációban való élni tudás* képességének tudomásul vétele Spengler személyes életében soha nem ment el addig, hogy a náciizmus elkötelezett és időben nyíltan elhatárolódni nem tudó hívévé váljon. Annak a Spenglernek, akinek Németország sorsa, kultúrája mégis tagadhatatlanul sokat jelentett, 1933 júliusában elég volt Hitlerrel egyetlen rövid beszélgetés ahhoz, hogy ráébredjen, itt valami nagyon más van készülődésben, mint amit számára a mozgalom a maga *kezdeti* szakaszában és propagandájában mutatott, bár Spenglernek nyíltan hangoztatott fenntartásai a nemzetiszocializmussal kapcsolatban már kezdettől fogva voltak. Spengler elfogadta a versailles-i békerendszer, valamint a kommunizmus és a szélsőséges liberalizmus kritikáját. Nem radikális változtatást akart, mint Nietzsche, hanem értékörzést a lehetséges és változó határokon belül, illetve olyan korszakleletet, amely realista módon számol az adott történelmi valósággal, akár még a hanyatlással is, ámde soha nem feledkezik el arról, hogy az ember legvalódibb kreativitását mégis a kultúrateremtés és az értelemkeresés jelenti. Akkor is, ha jó időpillanatot csípett el, s épp vastagon benne van az erre módot adó történelmi korban, és akkor is, ha minden élni akarása mellett sorsa már csupán a múlt kultúrájához való rezignáltabb viszonyulás. S talán ez a kultúrához és értelemhez való ragaszkodása munkált benne akkor is, amikor kezdettől fogva és végig következetesen elutasította a fajelméletet, az antiszemitizmust.

S bármily kevéssé is szűrődött be a köztudatba, mégiscsak elhallgathatatlan tény az is, hogy Spenglernek *A döntés évei* címmel 1934-ben<sup>9</sup> publikált

---

<sup>9</sup> Detlef Felken: *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*. München, 1988.

könyve volt az *egyetlen* olyan rendszerbíráló mű, amely magában a Harmadik Birodalomban jelent meg, s amely azután elindította a Spengler elleni nyílt náci támadásokat. E támadások keretében élesen bírálták a náci Spengler *dekadens* és *pesszimista* felfogását. S noha Goebbels, aki úgy gondolta, hogy egy olyan ismert filozófust, mint amilyen *A Nyugat alkonya* szerzője, nem lenne tanácsos csak úgy egyszerűen félreállítani, illetve célszerűbb lenne őt a mozgalomnak teoretikusan megnyerni, Spenglert egy elemző, reflektáló tanulmány írására kérte fel, mégpedig annak okán, hogy Németország kilépett Népszövetségből<sup>10</sup>, Spengler mégis hajthatatlannak bizonyult. Gondolkodói becsületessége ezúttal is megmutatkozott. A felkérést visszautasította, pedig a Népszövetséget ő maga sem tisztelte különösekképp, hiszen a szervezetről a következőket mondta: „nyári üdülők raja, akik a Genfi-tóban lubickolva élösködnek”. A náci szervezet ezután a leghathatósabb megoldásnak Spengler marginalizálását tekintette. 1933. december 5-én éppen ezért az alábbi sajtóközlemény jelent meg: „A Spenglerről szóló vita továbbfolytatása nemkívánatos. A kormányzatnak az a kérése, hogy erről az emberről ne vegyenek tudomást.”<sup>11</sup>

Spengler 1935-ben szakított a nácibaráttá lett Nietzsche-archívummal – de ez nem Nietzsche szellemiségével, csupán annak Nietzsche gondolatait *deformáló* intézményesülési formájával való szakítást jelentette –, s tovább dolgozott *A döntés évei* második kötetén. Ennek kb. 300 feljegyzése közül az egyik, a nácipártra vonatkozó így hangzott: „Meg akartunk szabadulni a pártoktól. S egy maradt – a legrosszabbik.”<sup>12</sup> Spengler 1936. május 8-án halt meg szívelégtelenség következtében müncheni otthonában. Hónapokig – épp a korábbi támadások és mellőzések miatt – az a hír járta, hogy a náci tették el láb alól. Mint ahogy van valami sorsszerűség abban is, hogy Spengler koporsójába még a *Faust* és a *Zarathustra* egy-egy példánya került<sup>13</sup>, Spengler műve, *A Nyugat alkonya* viszont – legalábbis Borges egyik novellájában – már egy lágerparancsnok kezébe.<sup>14</sup>

S ha Nietzsche emlékeit attól a gyanútól, hogy ő a második világháború egyik szörnyűségének *tudatos előidézője* és gondolati bázisteremtője lett volna, időközben nagyrészt már megtisztították, s őt a filozófia és a politika viszonylatában számos vonatkozásban rehabilitálták, vagy ha Heideggertől

---

<sup>10</sup> Goebbels levele Spenglerhez 1933. október 26-án. In: Oswald Spengler: *„Briefe 1913–1936”*. München. 1963. 709–710. o.

<sup>11</sup> Ns-Presseanweisungen der Vorkriegszeit. I. kötet, 1933, H. Bohrmann (Hrsg), München–New York–London–Paris, 1984. 242. o.

<sup>12</sup> Idézi D. Felken. i. m. 229. o.

<sup>13</sup> Anton Mirko Koktanek: *Oswald Spengler in seiner Zeit*. I. m. 462. o.

<sup>14</sup> Jorge Luis Borges: *„Deutsches Requiem”*. In: *„A titkos csoda”*. Budapest, 1986. 268–275. o.

a filozófiai gondolkodás nagyságát – a nácizmushoz fűződő kapcsolatait ellenére – sem vitatták el, meglátásait még a korszak másképp gondolkodói is méltányolták, elismerték, akkor ugyanez végre megtörténhetne Közép- és Kelet-Európában azzal a Spenglerrel is, aki *soha* nem folytatott *elkötelezett* dialógust a nácizmussal, s akinek volt mersze ahhoz, hogy még a „hosszú kések éjszakája után” se tegyen a náciknak hűségnyilatkozatot. Sőt éppenhogy olyan jellegű feljegyzéseket készített, amelyek akár az életébe is kerülhettek volna.

A spengleri életmű *hatástörténetéről* és a humanista, valamint a reálértelmiségre gyakorolt széles körű hatásáról tanulmányok sorozatát lehetne írni. Álljon itt most néhány kiragadott név, többek között Toynbee, Raymond Aron, Thomas Mann, Ezra Pound, F. Scott Fitzgerald, Szerb Antal vagy Márai Sándor – illetve Spengler *korszerűtlen korszerűsége* okán – akár Henry Kissinger neve is, aki doktori disszertációjának<sup>15</sup> egy részét a Harvard Egyetemen Spengler bölcséletéről írta, s aki Spengler gondolatait „meghökkenítően pontos jóslásoknak” nevezte. S talán épp ezért, néhány hónappal a Watergate-botrány kirobbanása előtt, Nixonnak külön figyelmébe is ajánlotta. Mint ahogy később a gyakorló politikus, Zbigniew Brzezinski is igen „jelentősnek” tartja *A Nyugat alkonya* mondanivalóját, diagnózisait és prognózisát mind Amerika, mind pedig az amerikanizálódó, ám saját identitását is szívósan kereső Európa szempontjából.

---

<sup>15</sup> H. A. Kissinger: „The Meaning of History: Reflections on Toynbee, Spengler and Kant”. Harvard University, 1950. Vö. ezzel kapcsolatban P. W. Dickinson könyvét: „Kissinger and the Meaning of History”. Cambridge, 1978. 29. o.

Gyenge Zoltán

## Kereszténység és nihilizmus – Nietzsche és Kierkegaard valláskritikája

Sokan sokféleképpen elemezték a nietzschei és kierkegaard-i filozófia egymáshoz való viszonyát, *Karl Jasperstől Fülep Lajosig* bezárólag. Sokan (pl. éppen Fülep) világosan látva az egyes gondolatok egymásnak való megfelelését, egyenesen arra a (téves!) következtetésre jutottak<sup>1</sup>, hogy a dán filozófus igen termékeny hatást gyakorolt német kortársára. („Kortárs” – csak azzal a megszorítással, hogy a kis Friedrich éppen tizenöt éves volt, amikor a nagy Søren meghalt.) Bár *Georg Brandes* egy 1888. január 11-én kelt levelében valóban felhívta Nietzsche figyelmét Kierkegaard-ra, Nietzsche ezt a felhívás nem érte/nem érthette el.<sup>2</sup> Fülep tehát vaskosan téved. De nem téved az, aki Jaspers megállapítását követi, miszerint *a nem létező filológiai kapcsolatnál lényegesebb a szellemi rokonság, mely őket tagadhatatlanul összeköti.*<sup>3</sup>

S valóban. Ha Nietzsche és Kierkegaard kereszténységről, az egyházzal vallott nézeteit egybevetjük, rájövünk arra, hogy számtalan hasonlóság figyelhető meg bennük. Sőt az indíttatás is sokban hasonlít egymásra. Nietzsche lelkész családból származik, Kierkegaard számára – bár lelkész nincs a családban – a vallás mégis meghatározó az apán keresztül, talán még jobban is, mintha maga az apa lelkész lenne. (Szépen képezi le ezt a helyzetet a Kierkegaard-t követő filmrendezőnek, *Ingmar Bergmann*nak a manapság egyáltalán nem játszott „Fanny és Alexander” című nagyszerű alkotása.) Mindezzel nem akarom azt mondani, hogy a személyes élmények alapján értelmezhető ez a viszony (hisz például Nietzsche apja még a filozófus gyermekkorában meghalt), de a szubjektív benyomás nem hanyagolható el. Kierkegaard esetében ez attól a pillanattól követhető, amikor az apa fázó és éhező pásztorgyerekként a kies jütt pusztában megátkozta Istent. Az apa ettől az élménytől nem szabadul, és komolyan veszi a tanítást, miszerint az

---

<sup>1</sup> Vö. Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése*. Európa Kiadó, Budapest, 1986. 37. sk. o., ill. 86. o. jegyzet.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche: *Gesammelte Briefe*. III. Bd. I. Hft. Berlin/Leipzig 1904. 282. o.

<sup>3</sup> Karl Jaspers: *Vernunft und Existenz*. Groningen–Batavia, 1935. I. 2.

apák vétke a gyermekekben nyer büntetést. Sőt a rosszul felfogott keresztényi hittől áthatva viszont épp maga lesz ez a büntető, nem hagyva azt Istenre. Képzeljük el azt a helyzetet, amikor azt mondja gyermekének: „bünt követtem el, és ezért ti fogtok megbűnhődni. Egyikőtök sem fog túlélni engem”. Hogy elhangzottak-e ezek a mondatok vagy sem, nem tudhatjuk. Egy viszont biztos: a kis Kierkegaard azt látja, hogy meghal az egyik testvére, aztán a másik, harmadik és így tovább, s az apja még mindig él. Csak ő és egyik fivére éli túl az apát. Nem kell Freud feltétlen hívének lenni, hogy belássuk, milyen hatással lehetett mindez egy gyermekre.

Nietzsche sorsa sem sokkal könnyebb. Meghal az apa, és a kis Fritzet nők nevelik. Elisabeth testvére szerető fúriaként kíséri végig életét. A kisfiú maga is rendkívül komoly. Ennek a komolyságnak köszönheti, hogy tizenévesen a diáktársai „kis lelkipásztornak” nevezik. A gyermekkori bezárkózás – akárcsak a gyermek Søren esetében – itt is megfigyelhető. Nietzsche önmagát nemcsak mint individuumot, hanem mint *dividuumot* is megéli azzal, hogy tudatosan reflektál az önmagában oszthatatlan meghasadására. Ez a meghasadás élete utolsó tízegynéhány évében az örületben fog igazán manifesztálódni. Dionüszosz és „der Gekreuzigter”, azaz a „megfeszített”. *Rüdiger Safranski* szellemesen és jogosan jegyzi meg, hogy „először az életéről ír, aztán az életével és vérével, végül pedig az életéért.”<sup>4</sup> A meghasadt életért. Weimarban egy igen szép villában szellemileg eltemetve, Elisabeth testvérétől csupán egy ajtóval elválasztva. Testvére haláláig vele marad. Tiszta önzetlenségből. Rendezgeti is a kéziratokat. Ezt is tiszta önzetlenségből. Ennek levét issza ma is a Nietzsche-filológia. Az önzetlen testvérke képét viszontlátjuk majd, amikor jóval Friedrich halála után, ugyanennek a háznak a kapujában kart lendítve fogadja a *Führert*... De ez egy másik történet.

Az indíttatás tehát egyszerre hasonló és más. A kereszténység mindkét gondolkodó számára alapvető eszmei tartalommal bír. Kierkegaard számára annyira, hogy apai hatásra teológiát hallgat, majd – némi intermezzo után – a teológiai államvizsgát is abszolválja. A kereszténységről vallott gondolatai először csak áttételesen nyernek megfogalmazást, az ún. épületes vagy építő beszédekben. Azonban ezekben is megfigyelhető egy újfajta tónus megjelenése, mely már nem mindenben egyeztethető össze a hivatalos dogmatika tanításával. A többi, ún. pseudonim mű viszont egyértelműbb mer lenni, hiszen azokban az inkognitó szerepe lehetőséget ad a merészebb megszólalásra. Nos, természetesen nem arra gondolok, hogy Kierkegaard elbújt volna egy álnév mögé, és onnan névtelenségbe burkolódzva vigyorgott volna ki a külvilágra, mely mit sem sejt az igazi szerzőről. Szó sincs erről. Inkognitó ide vagy oda, Koppenhágában mindenki tudta, kit takarnak az álnevek. Akkor mire volt ez jó? Nyilvánvaló, hogy a megszólalás és ezzel a gondolko-

---

<sup>4</sup> Rüdiger Safranski: *Nietzsche*. Európa Kiadó, Budapest, 2002. 13. o.

dás plurálissá tételéhez volt szükség arra, hogy egyazon kérdést a szerző több aspektusból láttasson.

A fennálló államvallással való szembefordulást elsőként igazán egy 1850-ben megjelent és ugyancsak pszeudonim műve, *A keresztény hit iskolája* reprezentálja. „Szerzője” – ahogy az egy évvel korábban megjelent *A halálos betegség* című könyvnek is – Anti-Climacus. Kierkegaard ezzel azt is kifejezésre kívánja juttatni, hogy az inkognitó tartalma gyökeresen megváltozott, immár egy új kiállásról van szó: Anti-Climacus azt is kimondhatja végre, amit a korábbi művek „szerzője”, Climacus még csak sejtetett. Tulajdonképpen ezzel le is zárul a pszeudonimitás korszaka, Kierkegaard kilép az inkognitó általa teremtett és közel tizenhat éven keresztül használt közegeből. Vége az inkognitónak egyszer s mindenkorra, olyannyira, hogy öt évvel később bekövetkező haláláig már csak a saját nevéen jelentet meg műveket. A hangvétel egyre inkább egy halálra készülő mártírhoz lesz hasonlatos, aki leszámolt a világgal. *Egy mártírnak pedig már nincs szüksége inkognitóra.*

Magánéletében persze mindez összefügg azzal, hogy 1854. január 30-án meghal a dán államegyház feje, Mynster püspök. Mynster temetése adja a jelet Kierkegaard számára a támadásra. 1854 végén megjelenik egy kis cikk, melynek címe: *Az igazság tanúja volt-e Mynster püspök?*<sup>5</sup> A cikk csaknem egy évvel Mynster halála után jelent meg, pedig közvetlen kiváltója a Mynster temetésén elhangzott martenseni sírbeszéd volt. Kierkegaard-t legjobban valószínűleg az bősztette fel, hogy *Martensen* az „igazság keresztény tanújának” nevezte a néhai püspököt. Ez csak olaj volt a tűzre. Nem elég, hogy számára Mynster a hiteltelenné, sőt hitetlenné vált keresztény, helyesebben kierkegaard-i értelemben: keresztényietlen egyházat reprezentálta, s erre még az igazság tanújának is nevezték azt a személyt, aki a képmutató vallásosságot jelentő egyházat képviselte, azt az egyházat, amely a hétköznapi szintjén a társasági érintkezés egyik formájává degradálta a vallást. Azt a vallást, amely kiirtotta a krisztushitét a kereszténységből, mert a „kereszténység betű szerinti értelemben végleg megfosztotta trónjától a krisztushitét; márpedig trónjafosztottan *a krisztushit ki is halt.*”<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Megjelent: 1854. december 18-án újságcikként egy koppenhágai lapban. Az erre okot adó sírbeszéd 1854. április 15-én hangzott el, azaz Kierkegaard több hónapot várt a cikk megjelenésével. S. V. XIV. 5.9.o. (Søren Kierkegaard: *Samlede Værker* (S. V.) I–XIV. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange 14 Bde. København, Gyldendalske Boghandel, 1901–6.)

<sup>6</sup> Søren Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája (KHI)*. Budapest, Atlantisz, 1998. (Ford.: Hidas Zoltán.) 262. o. A cím dánban ironikus hangzású. Az „*Indøvelse i Christendom*” szó szerinti fordítása: A kereszténység begyakorlása. Mutatva azt, hogy a „kereszténynek” lenni ebben az értelemben nem jelent mást, mint egy gyakorlat elsajátítását. Ahogy fittnek lenni is egy fitnessgyakorlat elsajátítása

És Nietzsche? Hisz nála a „*Gott ist tot*”, azaz „Isten halott” gondolat<sup>7</sup> ugyancsak azt fejezi ki, hogy a hit az emberek lelkéből halt ki, azaz igazából egyetlen keresztény volt: az, aki meghalt a kereszten. A kereszténység vasárnapi kereszténységgé változott, ahol egyetlen fontos dolog létezik: a csordaemberek zöldlegető-boldogsága. *A vidám tudomány* 125. §-ban egy örült rohan a piacra és fényes nappal lámpás fénye mellett „keresi Istent”, és az alábbi megfontolásra méltó szavakat kiáltja: „Hová lett Isten? Majd én megmondom néktek! Megöltük őt – ti és én! Gyilkosok vagyunk mindannyian.”<sup>8</sup> Azaz az örült, Zarathustra – vagyis Nietzsche – nem azt állítja, hogy nincs Isten, hanem azt, hogy volt idő, amikor létezett, de meghalt, mert az emberek megölték. Sekélyes dolog lenne mindebben csak egyfajta kultúr-pessimizmust látni, noha kétségtelen, hogy Nietzsche ezzel egy korrajzot is ad számunkra.

Isten halálában illetve a krisztushit kiölésében – és itt egyáltalán nem tér el Nietzsche és Kierkegaard véleménye – a *papok* jártak az élen. „*Isten pulykakakasai*” – ahogy Nietzsche őket nevezi.<sup>9</sup> Kierkegaard írja *A pillanatban*: „Milyen szerencse, hogy nem vagyunk mindnyájan papok”. Mert mi is lenne abból, ha „mi mindnyájan keresztények” egyben „mindnyájan papok” is lennénk, akkor ugyanúgy járnánk, mint az a társaság, amely a borivás ellen harcol. Ez a képzeletbeli társaság – mondja Kierkegaard – tegyük fel, hogy úgy tudna csak tagokat toborozni magának, ha prédikátorokat küldene szét tagtoborzás céljából. Ezeknek viszont, hogy jól végezzék a dolgukat, minden napra egy palack bort adna, hogy jókedvvel győzzék meg az embereket, hogy a borelles társaság tagjai legyenek. Tétélezzük fel azt a helyzetet, hogy bár senki sem lenne a tagja e társaságnak, de prédikátorként mindenki szolgálatába állna, úgy ugyanaz a helyzet alakulna ki, mintha „mi mindnyájan keresztények” egyben „mi mindnyájan papok” is lennénk<sup>10</sup>. Kierkegaard ezzel arra utal, miként Nietzsche is, hogy a kereszténység elvesztette igaz lényegét, a hitét, akkor, amikor világvallássá, államegyházzá lett, a papok pedig hivatalnokokká. A hivatalnok pap pedig az, aki az oltáron feláldozza a kereszténységet. „Mindenfajta természetellenesség bűnös. A legbűnösebb emberfajta a pap: ő tanítja a természetellenessé-

---

után könnyedén lehetségessé válik. Ebben a vonatkozásban a pap sem más mint az emberi lélek „fitneszedzője”.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche: *Werke I-II. Bd.* Leipzig, Kröner 1930. I. 293. o.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Budapest, Holnap, 1997. (Ford.: Török Gábor.) 151. o.

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche: *Az Antikrisztus*. Szeged, Ictus, 1993. (Ford. Csejtei Dezső.) 1. o.

<sup>10</sup> S. V. XIV. 137. o.

get” – írja Nietzsche. Majd nem a legfinomabban hozzáteszi: „A pappal szemben nincsenek észokok – csak a fegyház.”<sup>11</sup>

De mi a baja a két gondolkodónak a papokkal? Ha végigolvassuk az erről írottakat, rájövünk arra, hogy a papokkal az igazi probléma az, hogy ateisták, nem képesek másban hinni, mint az önmaguk által teremtett bálványokban, és Isten helyett az egyházban. A hivatalnok egyházzól írja Kierkegaard: „Tegyük fel, hogy az állam 1000 hivatalnokot alkalmazna, akik családjukkal együtt abból élnének, tehát anyagilag abban volnának érdekelték, hogy akadályozzák a kereszténységet: s ennek valóban az lenne a célja, hogy a kereszténységet ellehetetlenítse.” De mégis, ez a próbálkozás megközelítőleg sem lenne „olyan veszélyes, mint ami ténylegesen történik”, hogy ti. „az állam 1000 hivatalnokot azért fizet, hogy a kereszténység neve alatt abban legyen érdeelt, hogy a) az emberek kereszténynek nevezik magukat – minél nagyobb a nyáj, annál jobb, és b) ne is tudják meg, mi is igazából a kereszténység.” Kierkegaard szerint, ha kezünkbe vesszük az Újtestamentumot, látni fogjuk, hogy „keresztényi értelemben ennek az 1000 embernek a léte tarthatatlan”.<sup>12</sup> A pap abból él, hogy az emberek kereszténynek mondják magukat, eljárnak az istentiszteletra, egyáltalán: „gyakorolják” a kereszténységet, hisz ha senki, vagy csekély számú ember tenné ezt, miből élne meg a pap és családja, s miből élne meg az egyházi hivatalnok és családja. A papok dolga, hogy az embereket az orruknál fogva vezessék, hogy ti. ne ismerjék fel ezt a helyzetet, azaz a jóléti status quo fennmaradjon. Ugyanakkor míg Nietzsche az embert félti a papoktól, addig Kierkegaard magát a kereszténységet. Szerinte a baj éppen az, hogy az egyház megfélekezett Krisztusról, ezáltal pogánnyá vált. „A kereszténység mindent összekuszált – írja – és elérte, hogy a kereszténységből pogányság lett. Örökösen arról papolnak, ami Krisztus halálát követően történt, hogyan győzedelmeskedett Krisztus és miként hódította meg tanítása az egész világot, egyszóval csupa olyan prédikációt hallani, amelynek méltóbb befejezése volna a Hurrá, mint az Ámen.”<sup>13</sup>

A kritika különbségétől és hasonlóságától egyelőre eltekintve nagyon fontos azt a közkeletű félreértést eloszlatni, hogy Kierkegaard ezekben a műveiben csak a dán evangélikus egyház ellen fejt ki nézeteit. Szó sincs erről: minden egyház ellen, azaz nyugodtan állíthatjuk, hogy általában az egyház ellen beszél, mindenféle felekezeti megkötés nélkül. Mindenképpen komolyan gondolta azonban az itt leírtakat, és különösen fontosnak érezte azokat publikussá tenni, ezért – tudjuk – komolyan készült arra, hogy meg is jelenteti. A jelenkor nemzedékének ugyanis – mondja Kierkegaard – meg

---

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche: *Az Antikrisztus*. 103. o.

<sup>12</sup> S. V. XIV. 109. sk. o.

<sup>13</sup> *KHI*. 129. o.



kell tudnia, hogy milyen az a kereszténység, amelyet tisztelnünk kellene. A *pillanat* kilencedik lapjának megjelenése után azonban erre már nem volt lehetősége, a tizedik csak posztumusz jöhetett ki. A *pillanat* a jelenre vonatkozik, a jelenben kell hatnia, amint ő írja: ebben bizonyos értelemben a gondolkodó felelőssége is megmutatkozik, hiszen akkor is meg kell szólalnia, ha az kedve ellen való, de nem teheti meg, hogy hallgasson.<sup>14</sup> Főként akkor nem, ha a kereszténység és az establishment végtelenen összefonódott, és senki sem képes arra, hogy különbséget tegyen. Hiszen a pap sem más, mint egyszerű hivatalnok, nem különbözik semmiben sem egy adó- vagy közigazgatási aktakukactól, csak épp ő nem az állami adót, hanem a „péterfilléreket” számolgatja, valamint azt veszi sorra, hogy miként nőtt vagy csökkent az egyház világi befolyása: van-e elég pap, van-e elég hívó, van-e elég bölcsőde, iskola és temető. Kierkegaard nagyon világosan fogalmaz, amikor Mynster püspök halálának alkalmával tartott beszéd apropóján válaszolni kíván arra a kérdésre, hogy az igazság tanúja volt-e Mynster püspök, ahogy azt hivatalbeli utóda, Martensen professzor állította. Nagyon érdekes az a polémia is, amelyet a cikk kapcsán ő és Martensen egymással folytatott.

Martensen professzor írása 1854. december 28-án jelent meg, és tartalmaz néhány megfontolásra érdemes gondolatot. Például egészen jól látja azt a tényt, ami miatt Kierkegaard filozófiája egyetlen – és ezt nem lehet eléggé hangsúlyozni – *egyetlen egyház oldaláról sem akceptálható*, ami miatt az egyházak számára mindennél veszélyesebb, még a nyílt istentagadásnál is. Martensen ugyanis azt mondja, hogy Kierkegaard keresztény felfogása „nem egy közösség hitét”, hanem egy „sivár és üres privátvallást” (*en blot og bar Privatreligion*)<sup>15</sup> jelent. (Ezért az olyan teológus, aki Kierkegaard filozófiájával foglalkozik, voltaképp nagyobb bűnt követ el, mintha az oltár előtt Krisztust nyíltan megtagadná, hiszen az egy dolog, hogy őt megtagadja, de Kierkegaard nyomán – *horribile dictu* – esetleg eszébe juthat, hogy a világi hatalmát bőszen építő egyháznak már nincs sok köze a krisztusi tanításhoz.) Martensennek tehát tökéletesen igaza van abban, hogy Kierkegaard nem azt a vallást követi, amit az egyház elvár. Abban is igaza van, hogy ez voltaképp egyfajta „privátvallás”, de hogy melyik a „sivár és üres”, az már talán vitatható.

Kierkegaard heves válasza a cikkekre meglehetősen gyorsan meg is jelenik (december 30.). Már a cím is mutatja ezt a felindultságot: „*Ez nincs így!*”. Ebben Kierkegaard először is leszögezi, hogy épp Martensen az, aki összekeveri a „vértanút” az „igazság tanújával”. Majd igen egyértelműen, hogy senkinek se lehessen tovább kétsége, a következőképp fogalmaz: „Egy

---

<sup>14</sup> S. V. XIV. 105. sk. o.

<sup>15</sup> S. V. XIV. 13. o.

olyan emberről, aki minden mértékben élvezte a bőséget és egyéb előnyöket, azt állítani, hogy az igazság tanúja, éppoly nevetséges, mint egy sokgyermekes anyáról azt mondani, hogy szűz.”<sup>16</sup> Kierkegaard hangja ettől kezdve még ironikusabb, még kritikusabb. Az írásaiban használt kifejezések egyre metszőbbek lesznek. A kinyilatkoztatott tónus látenszen sejteti, hogy a vég nincs már messze. Régi tudás, hogy a legmélyebb és ezért legveszélyesebb igazságot a gyerekek, az örültek és a haldoklók mondják ki, nem a filozófusok. Nietzsche-nél is, a fentebb idézett *A vidám tudományban*, például az örült.

Mi tulajdonképpen Kierkegaard legnagyobb baja a papokkal és az egyházzal? Ezt *A pillanat* másodikként megjelent lapjának egyik helyén világítja meg igen pontosan: „Az Újtestamentumban a világ megváltója, a Mi Urunk Jézus Krisztus a következőket mondja: szoros az a kapu és keskeny az az út, amely az életre visz – és kevesen vannak, akik megtalálják azt.” Míg: „ma ezzel szemben, csak hogy Dániánál maradjunk, mi mindnyájan, keresztények, az utat olyan szélesnek találjuk, amilyen széles az csak lehet, és Dániában a legszélesebb, legkényelmesebb és legkellemesebb ez az út; a kapu, melyen mindnyájan átférünk, olyan széles, amilyen csak lehet. Sőt tulajdonképpen nincs is kapu.”<sup>17</sup> A „mi mindnyájan keresztények” természetesen ironikus kitétel. Mindenképpen azt sugallja, hogy a kereszténység – Kierkegaard problémája igazán ez – *minőségi* elvárásból, pusztá számszaki összefüggéssé változott: *mennyiségi* elvárás lett. „Mi mindnyájan keresztények” névleg beteljesítjük az elvárást, azonban igazán egy ökonómiai szempontnak felelünk meg: minél többen vagyunk, annál jobban megél a pap és családja, az ezer hivatalnok és családja belőlünk. Ha mindenki keresztény („mi mindnyájan keresztények”) a kereszténység lényege szűnik meg. Sőt, ha mindenki keresztény – folytatja Kierkegaard – talán még a nemesebb háziállatokban is felfedezhetnénk valami kereszténytől ettől a nagy kereszténységtől eltelve. Ebben a vonatkozásban Kierkegaard – mivel magát a kérdésben inkompetensnek nyilvánítja – azt tanácsolja, hogy a kérdést papokból és állatorvosokból összeállított munkaközösség vizsgálja felül.<sup>18</sup> Nincs tehát segítség, ha „mi mindnyájan keresztények” vagyunk!

A komfortos kereszténységgel szemben a *kockázat vállalása* Kierkegaard-nál különös fontosságot kap, de nem idegen ez a gondolat Nietzsche-től sem. Zarathustra mondja egy helyen: „Elhagyták azokat a vidékeket, ahol kemény volt az élet: mert melege szorulnak ... Hébe-hóba egy kis adag méreg: ez kellemes álmot ad. És végül sok méreg, a kellemes halálhoz.”<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> S. V. XIV. 16. o.

<sup>17</sup> S. V. XIV. 127. o.

<sup>18</sup> S. V. XIV. 128. o.

<sup>19</sup> Friedrich Nietzsche: *Werke* I. 298. o.

De nem kell pusztát keresnünk, nem kell szöges ostort vennünk ahhoz, hogy kockázatot vállaljunk és megismerjük a szenvedést. *A belső szenvedése sokkal mélyebb, mint a külsődleges szenvedély.* Sokkal inkább képes elvinni bennünket az egzisztencia legmélyebb hitéhez, ahogy azt Bergman *Úrvacsorája* igen szemléletesen mutatja. A pap, akinek az a „hivatása”, hogy higgyen, nem találja Istent, a lány, aki egész életében szkeptikus volt, de szenvedélyét a legszemélyesebb egzisztenciális élménnyé teszi, megtalálja őt.

Rendkívül érdekes, sőt tanulságos Kierkegaard-nak az *állam és kereszténység* egymással való kapcsolatának elemzése. Egészen másképp viszonyul ugyanis az állam lényege szerint a számokhoz, a mennyiséghez, mint a kereszténység. Az állam *közvetlenül*, míg a kereszténység *fordítottan* aránylik a számokhoz.<sup>20</sup> Az állam ugyanis kötött a numerikus mennyiséghez, még fogalmilag is, hiszen, ha egyre fogy, egyre kisebb lesz, eljőhet az a pont, ahol az állam megszűnik. Egy vagy két „állampolgár” már fogalmilag sem alkothat államot. Egészen más a helyzet a kereszténységgel. A kereszténység egyrészt egy „polemikus”, másrészt egy ellentéteken át kibomló viszonyulást jelent; azaz éppen az ellentét alapján lehet valaki keresztény. Vagyis a keresztényi szeretet sem jelenthet mást, mint azt, hogy a keresztény ember folyamatosan egy feszültségben lévő helyzetben teljesedik ki, azaz nem megnyugvást keres, hanem dinamikát, állandó belső ellentmondást. Mihelyt ez a feszültség, ez a belső dinamika megszűnik, a kereszténység egy „vicc” lesz csupán. Nem lehet tehát mindezt úgy beteljesíteni – s ez könnyen belátható –, hogy mindenki kereszténnyé válik. Azaz, míg az állam a számokat követeli, a mennyiségi növekedést, azt is mondhatnánk, hogy folytonos numerikus bővületben él, addig ezzel szemben a kereszténység viszonya éppen fordított a számokhoz, nem igényli azt. Ahogy Kierkegaard fogalmaz: *míg egyetlen ember nem alkothat államot, addig az igaz kereszténységhez egy ember is elég.* Ezért – mondja ki talán a legfontosabb gondolatát –: „ha már mindenki kereszténnyé lett, a »keresztény« szó értelmét veszti»<sup>21</sup>. Az egyház így – ha tudja, ha nem – a kereszténység megszüntetésén fáradozik, amikor az állammal köti össze életét (milyen jó lenne, ha ezt manapság egyesek eszükbe vésnék!), s a kereszténység elleni harcnak legfontosabb katonái éppen a fent említett papok. Minél inkább kiszélesedik a kereszténység fogalma, annál inkább beszélhetünk arról, hogy a kereszténység elvesztette értelmét. Gondoljunk bele – mondja Kierkegaard –, olyan ez, mintha az állam ezer fizetett állami költő alkalmazotti foglalkozást hozna létre, amivel elérné, hogy még az is, aki talán írni-olvasni sem tud, rögtön költő akarna lenni, s minden középszerű költőnek hirdetné magát. Az igazi

---

<sup>20</sup> S. V. XIV. 145. sk. o.

<sup>21</sup> S. V. XIV. 145. o.

költő pedig inkább elbújna, mintsem hogy ilyen szituáció részese legyen, s a költészet megszűnne létezni. Így jár a kereszténység is.

A kereszténység – már amivé vált – így nem más, mint olesó színjáték, amelynek egyes szcénéiről le kell rántani a leplet. Komédia már maga a keresztelés, komédia a konfirmálás, komédia az egyházi eljegyzés. Micsoda értelmetlenség – mondja Kierkegaard – akként kereszténnyé lenni, hogy egy „királyi alkalmazott” néhány csepp vizet csepegtet valaki fejére, és a család ebből az alkalomból lakomát rendez, hogy mindezt meg is ünnepelje”.<sup>22</sup> Az eljegyzés is azért történik a pap előtt, hogy azon pénzt keressen, mert ha a pap őszinte lenne, akkor meg kellene mondania az ifjú párnak, hogy ő az utolsó, akihez érdemes a párkapcsolat kérdésében fordulni. A kereszténység tehát csupa *alkalom*, tiszta formáság lett, és manapság *éppen ez a formáság élteti*. A krisztusi tanítás leginkább a papot zavarná, már ha egyáltalán tudomást venne róla. Hisz mekkora képmutatás, amikor – írja – valaki azon elmélkedik, hogy megöl egy embert, hogy jobban éljen, de mégis visszatartja valami a tettől. Visszatartja az, hogy nem akar keresztényietlen lenni, hiszen ismeri a parancsot: „ne ölj!” Elkap tehát egy papot, aki megáldja a tört, amellyel a gyilkolásra készül – s minden a „helyére” kerül!<sup>23</sup>

Mondanivalójának lényegét azonban legjobban talán a következő, igen fájdalmas mondatokban lehetne összefoglalni: „Ha két ember úgy eszi együtt a diót, hogy egyik csak a héját, a másik csak a magját kívánja, azt mondják róluk, hogy tökéletesen kiegészítik egymást. Ugyanígy viszonyul Isten és a világ is egymáshoz. Amit a világ megvet, eldob és lenéz: az áldozatok, a magok, Isten számára végtelen értékkel bírnak, s össze is gyűjti őket nagy buzgalommal, nagyobb, mint amit a világ az iránt mutat, amit igaz szenvedéllyel szeret.”<sup>24</sup> A világ tehát, ha el is veti az értékeket, valahol ezek az értékek számítanak, azaz: hinnünk kell abban, hogy semmi sem történt hiába – ahogy abban ő maga is hinni akart, hiszen ez egyfajta vigaszt és megnyugvást jelentett számára.

Ezek a szavak pontosan kifejezik azt a különbséget is, ami Kierkegaard és Nietzsche kereszténységkritikájában létezik. Nietzsche ugyanis magát a *keresztény paradigmát* veti el, míg Kierkegaard pedig *éppen ezt a paradigmát akarja megtisztítani*. Vagy ez a különbség is látszólagos? Lehetetlen, hogy elkerülje a figyelmünket, hogy Nietzsche az autoteizmus gondolatát – ez Kierkegaard-nál a privátvallás – nem utasítja el egészen. Még a krisztusi vagy az ótestamentumi tanításokkal szemben is érezhető nála némi tisztelet. S ha akarja Kierkegaard, ha nem – Martensennek igaza van –: gondolatai

---

<sup>22</sup> S. V. XIV. 257. o.

<sup>23</sup> S. V. XIV. 260. o.

<sup>24</sup> S. V. XIV. 236. o.

végsősoron tényleg valamiféle privátvalláshoz vezetnek. Pontosabban: egy vallás nélküli istenhithez. Ahogy *A vidám tudomány* örültje is keresi Istent. De nem találja, s talán ebbe örül bele, miként Nietzsche. *Az ismétlés* ifjú embere is Istent keresi, de nem találja, ezért dob el magától mindent, és akar véget veti az életének, miként Kierkegaard. Az egyházban Kierkegaard is sok mindent megtalál, kivéve Istent. Nincs ebben semmi hasonlóság? Hisz voltaképp mindkettő a személyességet, a szenvedélyt és a cselekvést kéri számon egy impotens és hipokrita korban.

Ezért is olyan bosszantóak. Bosszantóbbak, mint az istentagadók. Kierkegaard és Nietzsche magyar receptorai tanulságos képet adnak minderről. Mindjárt az elején *Prohászka Ottokár*. Nemrég Szegeden Prohászka félhülyének tituláltam. Megbíráltak, hogy miként mondhatok ilyet egy püspökről. Nos, értve a bírálatból a „fél” szócskát készségesen visszavonom. Prohászka írja: Nietzsche beteges, migrénes, aki „behúzta magát a régi klasszikumba, mint *csibor az üres kádba*”. Majd Nietzsche gondolatait elegánsan parasztlázadásnak és az Akadémia berkeiben zajló orgiának nevezi.<sup>25</sup> S míg korábban a lelkesülés a „keresztért a szent sírhoz vezette a középkor gyermekeit, úgy az Rousseau-ért a métely sírjába húzza a modern kor ifjúságát”.<sup>26</sup> Túl azon, hogy e nagyszabású parabolát nem is értem, Prohászka püspök úr szenvedélyes írása a keresztény egyházat óvja e fekély ellen, akit Nietzsche-nek hívnak. Vagy *Platz Bonifác* dr., aki a Zarathustra könyvét egy „örült elme zűrzavaros szentenciáinak nevezi”, „állatszimbólumokkal és örült versekkel” tele.<sup>27</sup> Nietzsche rövid, Platz Bonifác dr. által összeállított biográfiája a következőképpen szól: „Nietzsche örültek házába került, s tizenkét év hülyeség után 1900-ban agyalágyulásban halt meg.” Majd rendkívül „szellemesen” hozzáteszi: „Tehát van Isten!” Szent exhorációinak a lényege pedig ekként cseng: „mindent, ami vallási téren volt és van, Istent, embert, társadalmat” stb. felforgatni törekszik, s végén a jótanács: „ne vegye meg senki ezt a könyvet (ti. Zarathustrát). S aki megvette, dobja tűzbe. Egyébre nem méltó.”<sup>28</sup> Nem meglepő, mennyire hasonló katolikus elődeihez *Szeberényi Lajos Zsigmond* lutheránus pap, aki békés-csabai magányába belegárgyulva ugyancsak az egyházat akarja lángoló pallosú kerubként védeni Kierkegaard tanaitól. Igaz, ő azért fordít is magyarra tőle, de csak az épületes beszédekből.

Nos ennyi talán elég is lesz ezekből. Böven. Mindenesetre jól mutatják, hogy – paradigmakülönbség ide vagy oda, legyen az katolikus vagy refor-

---

<sup>25</sup> Uo. 756. o.

<sup>26</sup> Dr. Pethő: *Két világnézet*. Magyar Sion 1902. 750. o. A „Dr. Pethő” Prohászka álneve.

<sup>27</sup> Platz Bonifác: *Im-ígyen szóla Zarathustra*. In: *Katholikus Szemle* 1909. 216. o.

<sup>28</sup> Uo. 218. o.

mátus – az egyházi arrogancia hasonló módon reagált és reagál e két gondolkodóra. Bár ha igaz Erasmusnak az a tétele, miszerint „azok az élőlények boldogok, melyeket az értelem nem rontott meg”<sup>29</sup>, akkor csak annyit mondhatunk Prohászka akkori és mostani követőiről: *ők igazán boldogok*.

---

<sup>29</sup> Rotterdami Erasmus: *A balgaság dicsérete*. Budapest, Európa, 1987. (Ford. Kardos Tibor.) 102. o.

Kormos József

## **Gott ist tot – Gottesfinsternis. Friedrich Nietzsche és Martin Buber**

Martin Buber önéletrajzi töredékeiben azt írja: „Életem korai korszakában két alkalommal, két könyv formájában avatkozott be közvetlenül az életembe a filozófia, 15 és 17 éves koromban. (1) Az egyik könyv Kant Prolegomena minden leendő metafizikához című műve volt. Kant akkori ajándéka számomra a filozófiai szabadság volt” (2)

A másik fontos műről így ír: „Két évvel később elragadott engem egy másik könyv, amely habár egy filozófus műve, de nem filozófiai mű: Nietzsche Imígyen szóla Zarathustra című könyve. Azt mondom elragadott engem” (3) Nem is annyira a benne lévő tan vagy tanítás foglalkoztatta Bubert „... hanem a hozzáértő és mesterkéltnél – a nagyszerűen hozzáértő és nagyszerűen mesterkéltnél – előadás. ... Ez a könyv, amelyet a szerzője a legnagyobb ajándéknak tart az emberiség számára, nem is az ajándék értelmében, hanem a harcok módjával és a szabadság elrablásának a módjával hatott rám. És sokáig tartott, amíg el tudtam szabadulni tőle.” (4)

Bubert nemcsak a profétai hangnem, a pátosz, a stílus nyugozta le, hanem az őszinteség, a moralitás iránti igény. Nem is annyira az emberfeletti ember, hanem az örök visszatérés tézise az idő titkáról volt nagy hatással rá. Buber a Lemberg-i Franz-Joseph gimnázium tanulójaként azon gondolkodott, hogy lengyelre kéne lefordítani Nietzsche művét. Iskolatársaival sokat beszélgettek erről a könyvről. Azt írja, hogy a Nietzsche könyvet fiatal korában mindig magával hordta. (5) Bubert foglalkoztatta a Zarathustra stílusa és témája, ezt jelzi az is, hogy Gustav Landauer a *Daniel* című művével kapcsolatban azt írta Bubernek, hogy „*Őn ezzel a művével elérte azt amit Nietzsche a Zarathustrával és a Dionüszosz-ditirambusokkal nem tudott elérni. ... a téma pátosza a nyelv formájában olyan alakot ölt, amely egyszerre teljesen meggyőző a téma és a nyelv szempontjából is.*” (6)

Nietzsche és Buber összevetéséhez, hasonlóságuk és különbözőségük kimutatásához érdemes megvizsgálni Bubernek a német filozófiához, az istenkérdéshez, vagyis a valláshoz való kapcsolódását, hiszen ezek Nietzsche gondolkodásának is meghatározó mozzanatai.

Martin Buber (7) a vallástól, a megélt, átélt vallástól indítatva és arra reflektálva jut el filozófiai kérdésfeltevésekhez, válaszadásokhoz. Ezért gondolatai az emberről és Istenről és kettőjük kapcsolatáról szólnak. Buber nem szakad el alapjától, a vallástól, nézeteiben, gondolataiban mindig megtalálhatóak a zsidó vallás elemei.

Martin Buber és Franz Rosenzweig az utolsó német zsidó gondolkodók, akik a német filozófiához kapcsolódnak. A német filozófiában jelenlévő idealista jelleg, az alany, az én felé fordulás, az Isten–ember kapcsolat keresése az, ami Buber gondolkodásában is jelen van. Ő mintegy a német filozófiában jelenlévő Isten–én viszony megoldásait keresi. Ez a viszony a német filozófiában végeredményében vagy az én, vagy az Isten, vagy mindkettő semmissé tételéhez vezet. Ez a filozófiai megoldás nem tudja feltárni az Isten–én viszonyt, itt e viszony nem párbeszéd, nem kapcsolat. Vagy a misztikában vész el, vagy valami absztrakt, abszolút szellemben oldódik fel, vagy pedig az én vagy az Isten szűnik meg. A megoldásoknak nincs esemény jellege, nem történések, vagy ha azok, akkor csak elvont fogalmak történései. Ez a párbeszéd vagy az ember önfeladása, hallgatása lesz, vagy pedig az Isten válik szólni képtelen elvvé, fogalommá, abszolútummá, esetleg semmivé. Ugyanakkor, bár a párbeszéd szempontjából a német filozófia megoldásai töredékesek, de irányultsága mégis mindig e megoldások felé tart.

Már Eckhart mesternél (1260–1327) megtalálható ez az Isten–én viszonykeresés. Ő egy bensőséges viszonyt tart fontosnak Isten és ember, végtelen és véges közt. De az Istennel való egyesülés a vele való teljes azonosulást jelentheti, mindkettő önfeladását. Az ember Istenben lesz, az emberben Isten. A semmivé válás lehetősége már Eckhart mesternél megtalálható. *„Mert nem birtokolja az egyet, azért nem lesz a léleknek sohasem nyugalma, míg minden egy nem lesz Istenben.”* (8) Immanuel Kantnak (1724–1804) az Istene is igazából az én Istene. Immanens Isten, a bennünk lévő erkölcsiség feltételezi őt. Isten nem az emberrel kapcsolatban, nem vele való párbeszédben jelent meg, hanem őt az erkölcsiség posztulálja. Ez az Isten sem személy, társ, hanem erkölcsi szükségszerűség. Az Isten abszolút, absztrakt fogalommá válása Hegelnél teljesedik ki. G. W. F. Hegelnél (1770–1831) is az eszme abszolút eszmévé fejlődése, gazdagodása figyelhető meg. Nála minden az abszolút szellem, világszellem fejlődésének valamelyik stádiuma, mely stádiumok dialektikusan kapcsolódnak egymáshoz. Végső soron beszélhetünk itt is a német idealizmus nagy kérdéséről, az Isten–én viszonyáról, de ez – a német idealizmus betetőzéseként – itt is egy absztrakt, panteista jellegű megoldás lesz. Az ember mint tudat, az abszolút szellem – az Isten – tudata, öntudata. Igazából önmagánál létről nincs szó, az én belevész az abszolút szellem fejlődéseinek szükségszerűségébe. Nincs sem önálló személy (tudat), sem önálló abszolút szellem (Isten), így nincs



kapcsolat, párbeszéd sem. Buber szempontjából fontos a hegeli egységet túllépő megoldások eredménye is, melyek az Isten-én kapcsolatban radikális megoldást kínálnak.

Az Isten kiiktatását, az ember felé tett radikális lépést jelenti Ludwig Feuerbach (1804–1872) és Karl Marx (1818–1883) filozófiája. Feuerbachnál fontos az emberek kapcsolata, az embernek a másik emberrel mint érzéki tapasztalhatósággal való párbeszéde. Feuerbach antropológiai fordulata szakít a Hegeli elvont tudattal mint emberi lényel és az Istennel is. „*A spekulatív filozófia abszolútuma, vagy végtelenje lélektanilag tekintve nem egyéb, mint a nem determinált, meghatározatlan – a minden meghatározottól való absztrakció, ettől az absztrakciótól különböző, de egyúttal vele újra azonosított lényként tételezve: történetileg tekintve azonban nem egyéb, mint a régi teológiai-metafizikai, nem véges, nem emberi, nem anyagi, nem meghatározott, nem valamilyen milyenségű Lény, vagy Nem-Lény – a világ előtti Semmi, aktusként tételezve.*” (9) Marx szintén az ember–ember kapcsolatra helyezi a hangsúlyt, de nem az „érezéki tapasztalható” ember kapcsolatára, hanem az ember mint társadalmi lény kapcsolatára. Itt is a hegeli elvont tudat gyakorlativá tételére találunk példát, de itt az embernek nem egyéni kapcsolatairól, hanem az ember közösségi kapcsolatairól van szó. Ám Marx megoldása ugyanúgy egy személytelen, elidegenült társadalmi vázat (kommunizmust) kínál. Az Isten-én kapcsolatban a másik radikális megoldási lehetőséget Sören Kierkegaard (1813–1855) adja. A lélek nyugtalansága, a kétségbeesés, a szorongás egzisztenciális érzésére a hit, a radikális hit nyújt megoldást. A radikális hit az Istent helyezi előtérbe. „*A kétség csak az Istennel való végtelen viszonyban tudna megnyugodni. ...Végtelen viszonyban az ember akkor van Istennel, ha felismeri, hogy Istennek mindig igaza van, a végtelen szabad viszonyban, melyben felismeri, hogy neki soha nincs igaza.*” (10) Ám Kierkegaard-nál a hitben az ember teljes feladását, így a párbeszéd feladását lehet látni. Az ő megoldása olyan szempontból radikális, hogy az embert teszi szinte semmivé az Isten–ember kapcsolatban. Az ember nem beszélgetőpartnere az Istennek, hanem abszolút hittel elfogadja. Ahogy Feuerbachnál és Marxnál az Isten semmi az emberrel való viszonyában, úgy Kierkegaard-nál az ember semmi az Istennel való viszonyában.

Nietzsche a következő radikális gondolkodó a német filozófia Isten–ember témakörében, ő pedig az Istent teszi semmivé az ember szempontjából. Nála a legnagyobb eszme már nem Isten. „*Az élet szeretete legyen legmagasabb reményetek szeretete: és legmagasabb reményetek legyen az élet legmagasabb gondolata!*” (11) „*Meghalt minden isten: íme azt akarjuk, hogy az emberfölötti ember éljen.*” (12) Amennyiben „Isten halott”, az embernek kell lennie az Istennek, az „emberfölötti embernek”. Nietzsche figyelmeztet arra, hogy valami – az én és Isten kapcsolatainak feltárási lehetősége – megszűnt a német filozófiában. Nietzsche szakít a vallással, a ke-

resztény vallással. Buber gondolkodásában pedig éppen a vallás az, melynek segítségével vissza akarja építeni az Isten–ember kapcsolatról szóló filozófiai beszédet. Buber az emberről, az Istenről és így párbeszédükről is többet mond, kiküszöbölve a teista és az ateista radikalizmust. A vallás, a zsidó vallás nála nem a megszüntetésről, hanem a kapcsolatról ad bizonyágot. „*Ez a vallási tanítás Izrael Istene és Izrael kapcsolatáról szól.*” (13)

Nietzschénél is fontos a kereszténység alaptanításának a szövege, az *Imígyen szóla Zarathustra* sokban hasonlít az evangéliumokhoz, nyelvezetében és felosztásában is (négy rész a négy evangéliumnak megfelelően; vagy a fejezetcímek evangéliumi jellege pl.: A megváltásról, Az olajfák hegyén; a jézusi szóhasználat pl.: Bizony, bizony, mondom néktek ...).

Buber is meghatározónak tartja gondolkodásában a zsidó vallás könyvét, a Bibliát. Munkásságában a Biblia fordítása – melyet Rosenzweiggel kezdett el, és az ő halála után egyedül folytatott – és a bibliafordítást kísérő kommentárok egy külön csoportot képeztek. A Biblia valós történeti esemény köre építi a tanítást. Ez az esemény megtörtént, „materiaális” történet. De mivel Istennel kapcsolatos, Istennel együtt történés, így természetfeletti is. Ez a szemlélet megóvhat a történelem idealista, spekulatív vagy materialista felfogásától. A Biblia története egyben profán és szent történet. A Biblia az isteni üzenet, nyelvi formában valósul meg. A Biblia ugyanakkor létrejöttében egy nyelvi esemény eredménye. Az Isten szavakban, nyelvi formában üzent az embereknek. „*A héber Biblia tulajdonképpen az üzenet nyelv általi megtörténe, megalkotása.*” (14) Az, hogy az üzenet nyelvi formában valósult meg, azt jelenti, hogy elfogadásához a nyelvi közlést minden tartalmával együtt kell megérteni. A bibliafordítónak a Biblia egységét, szövegének mély értelmét, teljességét kell visszaadnia. Így a fordítás a szöveg összefüggéseinek feltárását jelenti. A Biblia egy párbeszédet „tákar”, mely egyre jobban feltárul az olvasónak. Ezt a feltárulkozást a nyelvi eszközök is elősegítik, így ezeket a fordítónak is figyelembe kell venni. A szöveg ritmusa, hangneme, a szavak használata mind ugyanazt az üzenetet akarják felerősíteni. „*Ez az emelkedett ritmikus pátoz hirdeti az embereknek az Isten előtti egyenlőségét és azt, hogy Isten törvénye nem egy egyedülálló szituáció és előírás, hanem az egész együttes, teljes közös életért van.*” (15) A Biblia az Isten és az ember együttlevését, együttélését segíti elő. Eredeti formájában olyan szavakat, szóismétléseket, vezérszavakat (Leitwort) tartalmaz, melyeket a fordítás során is vissza kell adni. „*A vezérszó alatt egy olyan szó vagy szótő értendő, amely egy szövegen, szövegsorozaton vagy szövegösszefüggésen belül ismétlődik: aki ezeket az ismétlődéseket követi, annak feltárul, megvilágosodik – vagyis nyomatékosan nyilvánvalóvá válik – a szöveg értelme.*” (16) Ez a vezérszó egy sajátos ritmust ad a szövegnek. Nemcsak formálisan szükséges a ritmus, az olvashatóság miatt, hanem ez az ismétlődés kiemeli az adott rész fontos tartalmát. Az ismétlő-

désben a szöveg lendületessége, dinamikussága mellett egyfajta szövegtörténet is kifejeződik. Buber a fordítás során épp azt tárja fel, hogy a Biblia nemcsak tartalmában, hanem a szöveg szerkezetében, technikai szempontból is valódi, egymáshoz szóló, egymáshoz kapcsolódó dialógust tartalmaz. A zsidó vallást az Isten–ember közti dialógus vallásának tartja. A kiválasztás, a kiválasztásra adott válasz, a szövetségkötés már önmagában párbeszédet feltételez. Az Isten teremtésének, tevékenységének is a beszéd az alapja. Ő egy párbeszédre képes társat (gesprächsfähige Partner) teremtett. (17)

Az Isten beszél az emberhez a kinyilatkoztatásban, és azt mondja el, hogy ő az aki ad, nyújt valamit az embernek. „*Ebben a beszédben az Isten minden embert az életével szólít meg, hogy ő ad és mindig újra ad.*” (18) A beszéd elkezdője, elindítója az Isten, aki személy és nem valamiféle őselv, abszolút lét, nem egy elvont logikai vagy etikai szükségszerűség. A zsidó vallás Istenére így nem alkalmazható a német filozófiában jelenlévő szóképzlet (abszolút szellem, posztulátum, ...), és éppen ezért a német filozófia „Isten-elvesztése” nem értelmezhető vele kapcsolatban.

Érdekesek Bubernek a zsidó vallás misztikus irányzatából, a hasszidizmus vizsgálatából levont következtetései is. (19) Nietzschétől való fiatalkori elragadtatottságában szerepet játszhatott a közösségért elkötelezett és a közösségnek tanácsot adó, prófétai hangnemben figyelmeztető, karizmatikus csodarabbi, a caddik (igaz ember) képe. A hasszidizmusban a miszticizmus nem egy titokzatos feloldódást, hanem egy bensőséges, az ember életének minden pillanatában jelen lévő Istennel való együttlevést jelent. Az embernek minden pillanatban készen kell lennie a minden pillanatban jelen lévő Isten beszédének fogadására. „*Isten minden konkrétságában beszélő...*” (20) És az embernek mindig készen kell állnia e beszéd fogadására, a válaszadásra, vagyis a dialógusra. A hasszidizmus valójában az Isten–ember párbeszéd elmélyítését, állandóvá tételét jelzi. A misztikus jelleg nem a résztvevők valamelyikének vagy mindegyikének a megszűnését, hanem a párbeszéd bensőségessé válását, tökéletesebbé tételét jelenti.

Buber a dialóguselvvel először az „Ich und Du” című művében fejti ki, bár elemei már a Dánielben is jelen vannak. A vallás filozófiai értelmezésének új módszerével szakít a két hagyományos megközelítéssel. Ezek szerint a vallás Istene valamilyen, a filozófia nyelvén is megfogalmazható logikai, etikai szükségszerűséggel, absztrakt elvvel azonos (monoteista jelleg), vagy a vallás Istene valamiféle misztikus egyesülésben, feloldódásban jelen lévő mindent átfogó, átható egy (panteista jelleg). Buber szerint a vallás az én–te viszonyról, a dialógusról beszél. A párbeszéd a mindennapi életre reflektáló filozófia által felismert elv is lehet. A körülöttünk lévő világot, létet nem lehet megragadni, a lét nem valami „önmagában lévő lét”. A lét, a világ számunkra a velünk való viszonyban tárul fel. Valójában ez a viszony lehet ismert a számunkra, és csak e viszonyon keresztül a világ.

A világgal való kapcsolatunknak három szférája van:

- Élet a természettel. Ez a kapcsolat nem tud teljes lenni, mintegy a nyelv alatti viszony.
- Élet az emberekkel. Ez a kapcsolat a nyelvben válik nyilvánvalóvá, a nyelvben valósul meg.
- Élet a szellemi létezőkkel. Ez már a nyelv feletti viszony, itt a Te-t nem észleljük, de érezzük, itt már az egész lényünkkel és nem ajkunkkal mondjuk ki az alapszót.

Végül is mindhárom esetben az örök Te-hez szólunk a szférának megfelelő módon. A másik embernek mondott Te a vele való beszélgetést jelenti. Az ember csak a dialógusban, a Te kimondásával válik Én-né. Az Én és Te egymás által lesznek. *„Egész lényemnek az összeszedettsége, összetartozottsága sohasem jöhet létre általam és sohasem nélkülem. Te-nálad leszek Én-né. Én mint létrejövő mondom, hogy Te. Minden igazi élet találkozás.”* (21)

A valódi kapcsolat lényege az, hogy nem fejeződik be, hiszen a megismerés nem zárulhat le, mert az Én minden kimondott ismeretére a Te válaszanak kell megérkeznie, és ettől újra mélyül az Én ismerete. A Te válasza mindig gazdagítja az Én ismereteit, az igazi megismerés feltételezi a Te válaszait. Egy végtelenbe mutató folyamatról van szó. Ám ezek a végtelenbe mutató folyamatok a Te-n keresztül az örök Te felé mutatnak. *„A kapcsolatok irányulásának a meghosszabbításai az örök Te-ben metszik egymást.”* (22) Az örök Te és az Én nem olvad egybe, a párbeszéd nem szünteti meg egyiket sem, hiszen mindig tartalmaz várakozást, csendet, válaszvárás. Így tehát Buber miszticizmusa nem a világról megfelelő, a misztikus egyesülést jelentő panteizmus. Buber vallásos embere – bár kettős viszony jellemzi – nem egymás mellett lévő két kapcsolatban élő ember. Nem arról van szó, hogy egyszer kapcsolatban van Istennel, és kapcsolatban van emellett a világgal (amelyet esetleg nem tart fontosnak), hanem a világhoz való viszonya az Istenhez való viszonyát is kifejezi, tartalmazza. Aki a világot megveti, az Istent is megveti, aki a világot akarja kihasználni, az az Istent is ki akarja használni. Az Én viszonya a Te-hez és az Az-hoz az örök Te-hez való viszonyt fejezi ki.

A vallás nem praktikus, gyakorlati kérdés. Érdeemes vallásosnak lenni, hasznos-e a vallás valamiért, jó-e a világ használatához, az ember boldogságához, a társadalom békéjéhez, ... ? A vallás nem elméleti kérdés. Vannak-e olyan szükségszerűségek, amelyek posztulálják a vallás Istenének a létét: logikai, etikai okok, mozdulatlan mozgató, legfőbb jó, ... ?

A vallás az ember élettörténetének tényszerű eseménye. A lét dialógus jellege az Istenre utal. Az Isten nem a lét határán vagy azon túl van, hanem az Én-Te viszonyában. Az embernek az Istennel való találkozása nem azért történik meg, hogy az ember Istennel foglalkozzon, hanem hogy az Istennek a világgal kapcsolatos szándékát igazolja. A kinyilatkoztatás párbeszéd, és

mivel a beszéd időbeli, így történés, esemény is. Istennek és az embernek az együttes eseménye. „Az eseménynek a neve a világ oldaláról megtérés, az Isten oldaláról megváltás.” (23)

Bubert a német filozófiában jelen lévő – és Nietzsche-nél radikalizálódó – Isten-ember probléma megoldhatatlanságán a vallás, a zsidó vallás, azon belül is a hasszidizmus gondolatainak a segítségével lép túl.

Lev Sesztov azt írja Buberről: „Martin Buber ritka gondolkodóink egyike: kutatásait az a hatalmas feszültség és komolyság hatja át, melyet Kierkegaard-nál és Nietzsche-nél ismertünk meg.” (24) Eppen ezt tartotta Buber is fontosnak Nietzsche-nél. Érdekes Sesztov véleményét Buberről összevetni Thomas Mann véleményével Nietzsche-ről. Thomas Mann azt írja: „A filozófia nem rideg absztrakció, hanem átélés, szenvedés, és az emberiségért hozott áldozat – Nietzsche tudta, és életével példázta ezt” (25) Valóban, Nietzsche átélte, átszenvedte filozófiáját, magatartásában, sorsában valóban jelen van a szenvedés, az áldozat. Szinte feláldozta magát, tönkrement a filozófiájáért vagy a filozófiájában. Nietzsche-nél az átélés, a szenvedés, az áldozat az egyedül lévő, a magányos ember szenvedése és áldozata.

Sesztov szerint „Buber számára a gondolkodás nem csupán érdekes időtöltés ... Ez mondható el írásairól is. Buber a gondolataiban élt, élete őt formát írásaiban. S ha Buber kapcsán eszünkbe jut a „szolgálat” szó, nos nem mindennapi szolgálat az övé.” (26) Buber dialóguselve valóban a dialógusban élő ember gondolata. Franz Rosenzweiggal közösen fordítja le a Bibliát német nyelvre, hogy a Biblia és a modern kor embere közt létrejöjjön a párbeszéd. 1926 és 1930 közt a katolikus Joseph Wittiggal és a protestáns Viktor von Weizsäckerrel közösen kiadják a Die Kreatur folyóiratot, a radikális cionistákkal szemben hangsúlyozzák a zsidó–arab párbeszéd fontosságát és szükségességét.

Melyek a különböző filozófusi életnek, filozófiának, a nietzschei áldozatnak és a buberi szolgálatnak a jegyei?

Nietzsche-nél az ember az, akinek felül kell múlnia önmagát és a hatalom akarásával a másikat is. Isten az, akire nincs szükség az emberebb ember megvalósulásához. Bubernél az ember az, aki csak a másik ember, a TE által válik emberré, ÉN-né. Isten az, aki minden dialógus mögött, ill. minden dialógusban jelen van mint az igazi TE.

Mindkét szerző stílusára jellemző az emelkedett hangnem, a pátosz, az elkötelezettség az emberrel kapcsolatban. Nietzsche a minden érték tagadásával elszakít mindent, nincs hová kapcsolódnia, nincs mihez visszanyúlnia. Amire az ő elkötelezettségének, az emberért való elkötelezettségének szüksége lenne, az nem létezik, nincs abszolút érték, abszolút eszme, nincs Isten vagy inkább Isten halott.

Buber az emberért való elköteleződésében a saját hitéhez a proféták hitéhez, annak könyvéhez, végső soron Istenhez kapcsolódik.

Nietzsche hangja az apokaliptika. Az apokaliptika az, amelyben minden végzet előre le van írva, nincs lehetőség a változtatásra. Nietzsche a látomászerű végítélet kihirdetője. *„Ismerem sorsom. Nevemhez egykoron valamiféle szörnyűség emléke fog tapadni – egy krízisé, melyhez hasonlót nem ismert a Föld, a legsúlyosabb lelkiismeret-kollízióé és szakításé mindazzal, amit eddig hittek, követeltek és szentesítettek. Én nem ember vagyok, én dinamit vagyok.”* (27)

Buber hangja a prófétai beszéd, a prófétai beszéd is figyelmeztet valami eljövendőre, de egyben fel is hív a jövőendő párbeszéd általi megváltoztatási lehetőségére is. A próféta, *„a nábi a néphez szól, amely nem képes közvetlenül fölfogni Isten szavát, avagy nem viselné el azt (vö. Exodus 20:19). Ő, a szószóló, mindig ezekhez a meghatározott, előtte álló emberekhez szól, ... mindig egy meghatározott, történelmileg adott és ilyenként értelmezhető helyzetben. Amit a jövőről mondani akar, az alternatívaként ehhez a helyzethez kötődik. Nem tekinti feladatának azt, amit az apokalipszis hirdetője a látomás és az irodalom között megtehet, ti. hogy a kor fölé emelkedve „leleplezze” az eljövendő aiónt: látens sorsot jövendő meg, mégpedig a jelenlegi óra alternatív dinamikájából kiindulva és egyúttal felfelé törekedve. ... beszédével mindig az időnek azon a pontján áll, ahol a sors eldől, s ebben a döntésben részt vesznek a maguk döntésével az előtte álló emberek.”* (28) Bubernél nem a nietzschei monológáról, a hallgatóságnak szóló elkerülhetetlen kinyilvánításról van szó, hanem a dialógusról, a párbeszédéről.

Jól szimbolizálja a két szerző hasonlóságát és különbözőségét – azt hogy végső soron mindketten igazából az emberről és az Istenről beszélnek, de másfajta viszonyról – a „Gott ist tot” és a „Gottesfinsternis” kifejezés.

Nietzschénél az Isten halála az ember felemelkedését jelenti. *„Íme azonban ez az Isten halott! Fennsőbbrendű emberek, ez az Isten vala legnagyobb veszedelmeitek. Mióta sírban nyugszik, csak azóta támadtatok föl újra. Csak most jó a Nagy Dél, csak most lesz a fennsőbbrendű ember – úr! ... Nosza! Rajta! Fennsőbbrendű emberek! Csak most vajúdott az emberiség jövőjének hegye. Isten halott: íme azt akarjuk mi, – hogy az emberfölötti ember éljen.”* (29)

Bubernél az „Isten-elsötétülés” is dialógust fejez ki. „*Az égi fény elsötétülése, az Isten-elsötétülés valójában annak a világekorszaknak a karaktere, amelyben mi élünk. De nem olyan esemény, amely az emberi szellemben történő változásként megy végbe, amelyet fel tudunk fogni. Az, hogy a Nap elsötétül, az egy esemény, egy történés a Nap és a mi szemünk között. ...*” (30)

Az „Isten halott” kifejezés az Isten–ember kapcsolat végét akarja jelezni, míg az „Isten-elsötétülés” kifejezés az Isten–ember kapcsolat – megváltoztatható – tökéletlenségét akarja jelezni.

### **Jegyzetek:**

1. „*In jener Frühzeit meines Lebens hat die Philosophie zu zwei Malen, in der Gestalt zweier Bücher, und mittelbar in meine Existenz eingegriffen, in meinem fünfzehnten und in meinem siebzehnten Jahr.*” Buber, M.: Autobiographische Fragmente. In Schilpp, P. A. – Friedman, M. (Hg.): *Martin Buber*. Stuttgart, 1963, W. Kohlhammer Verlag, 8. S.
2. „*Kants damaliges Geschenk an mich war die philosophische Freiheit.*” Uo. 10. s.
3. „*Etwa zwei Jahre danach bemächtigte sich meiner das andere Buch, das zwar ebenfalls das Werk eines philosophen, aber kein philosophisches war: Nietzsches „Also sprach Zarathustra”. Ich sage: „bemächtigte sich meiner”* Uo. 10. S.
4. „*... sondern ein gewollter und gekonnter – großartig gewollter und großartig gekonnter – Vortrag. ... Dieses Buch, vom Verfasser als das größte Geschenk bezeichnet, das der Menschheit bisher gemacht worden sei, hat auf mich nicht in der Weise einer Gabe, sondern in der Weise des Überfalls und der Freiheitsberaubung gewirkt, und es hat lang gedauert, bis ich mich loszumachen vermocht habe.*” Uo. 10. S.
5. Lásd Wehr, Gerhard: *Martin Buber*. Zürich, 1991, Diogenes, 27. S.
6. „*Sie erreichen mit diesem Werk ... was Nietzsche mit dem »Zarathustra« und den Dithyramben nicht erreicht hat. ... das Pathos der Sache in der Gestalt der Sprache, die so gestaltet ist, daß sie zugleich ganz Sprache des Sprechenden und ganz sprechende Sache ist.*” Schaefer, Grete (Hg.): *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Heidelberg, 1972, Band I. 306. S.
7. Martin Buber 1878-ban Bécsben született. 3-tól 14 éves koráig nagyjánál – aki midrasszövegek kiadásával is foglalkozott – nevelkedett Lembergben, itt ismerkedett meg a hasszidizmussal. Tanulmányait Bécsben, Lipszében, Berlinben és Zürichben végezte. Kapcsolatba kerül a cionista mozgalommal, de ő inkább a zsidóság belső megújulásá-

- tól várta a megoldást. 1925–29 közt együtt dolgozik Franz Rosenzweiggal a Biblia német fordításán. 1938-ban elhagyja Németországot és 1951-ig a Jeruzsálemi Egyetem professzora. 1965-ben hunyt el. Műveit maga rendezte három kötetbe, melyek a filozófiához, a Bibliához és a hasszidizmushoz kapcsolódó írásait tartalmazzák. Néhány fontosabb műve: *Ich und Du* (1923), *Zwiesprache* (1930), *Gottesfinsternis* (1952), *Der Glaube der Propheten* (1940), *Die Erzählung der Chassidim* (1949) ...
8. Eckhart mester: 8. prédikáció. In Eckhart mester: *Beszédek*. Budapest, 1986, Helikon, 39. p.
  9. Feuerbach, Ludwig: Előzetes tézisek a filozófia reformjához. In Feuerbach, Ludwig: *Válogatott filozófiai művei*. Budapest, 1979, Akadémiai Kiadó, 192–193. p.
  10. Kierkegaard, Sören: *Vagy – vagy*. Budapest, 1994, Osiris–Századvég, 617. p.
  11. Nietzsche, Friedrich: *Im-igyen szóla Zarathustra*. Budapest, 1988, Göncöl Kiadó, 62. p.
  12. Uo. 105. p.
  13. Buber, M.: *A próféták hite*. Budapest, 1998, Atlantisz, 13. p.
  14. „*Die hebräische Bibel ist wesentlich durch die Sprache der Botschaft geprägt und gefügt.*” Buber, Martin: Die Schrift und ihre Verdeutschung. In uő.: *Schriften zur Bibel*. Werke Zweiter Band. München–Heidelberg, 1964, Kösel Verlag – Verlag Lambert Schneider, 1095. p.
  15. „*Das ansteigende rhythmische Pathos verkündigt, daß die hier proklamierte »Gleichheit« der Menschen vor Gott und »Einerleiheit« ihres Rechts nicht für eine einzelne Situation und eine einzelne Verordnung, sondern für das ganze gemeinschaftliche Leben gilt.*” Buber, Martin: Die Schrift und ihre Verdeutschung. In *Schriften zur Bibel*. 1109. p.
  16. „*Unter Leitwort ist ein Wort oder ein Wortstamm zu verstehen, der sich innerhalb eines Textes, einer Textfolge, eines Textzusammenhangs sinnreich wiederholt: wer diesen Wiederholungen folgt, dem erschließt oder verdeutlicht sich ein Sinn des Textes oder wird auch nur eindringlicher offenbar.*” Buber, Martin: Die Schrift und ihre Verdeutschung. In *Schriften zur Bibel*. 1131. p.
  17. Lásd Buber, Martin: *Der Jude und sein Judentum*. Köln, 1963, Joseph Melzer Verlag, 205. p.
  18. „*In diesem Gespräch redet Gott jeden Menschen mit dem Leben an, das er ihm gibt und immer wieder gibt.*” Buber, Martin: *Der Jude und sein Judentum*. Köln, 1963, Joseph Melzer Verlag, 205. p.



19. A hasszidizmus Jiszraél Baal Sém Tóv (1700–1760) tanításain alapuló, a XVIII. században, Lengyelországban alakult vallási reformot, megújulást hirdető mozgalom. Leginkább a Kabbalát (kapott hagyomány) követő misztikus panteista jellegű irányzat. Tanítása szerint az Isten mindenhol, életünk minden pillanatában jelen van, ezért életünk minden tevékenységét, idejét az Istennel való együttlét öröme kell, hogy átjárja. Innen ered az eksztatikus öröm, a tánc, az éneklés. A hasszid csoportokat általában egy karizmatikus, szent életű ember – caddik (igaz ember) – vezette, akihez a hasszidok a napi élet minden dolgában válszért, áldásért járultak. A zsidó valláson belül sokszor ellenségesen tekintettek rájuk, mert nem tartották annyira fontosnak a Tóra tanulmányozását és az előírások betartását. De ez náluk nem vallási hanyagságot, hanem inkább egy bensőséges, az előírásoktól nem függő, Istennel való együttlétet, imát jelent. Ma már inkább hagyományörző, konzervatív irányzatot jelent.
20. „*Gott in aller Konkretheit als Sprecher...*” Buber, Martin: *Die Chassidische Botschaft*. In uő.: *Schriften zum Chassidismus*. Werke Dritter Band, München–Heidelberg, 1963, Kösel Verlag – Verlag Lambert Schneider, 742. p.
21. „*Die Einsammlung und Verschmelzung zum ganzen Wesen kann nie durch mich, kann nie ohne mich geschehen. Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung.*” Buber, Martin: *Ich und Du*. In uő.: *Schriften zur Philosophie*. Werke Erster Band. München–Heidelberg, 1964, Kösel Verlag – Verlag Lambert Schneider, 85. p.
22. „*Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du.*” Buber, Martin: *Ich und Du*. In *Schriften zur Philosophie*. 128. p.
23. „*Das Ereignis aber, dessen Weltseite Umkehr heißt, dessen Gottesseite heißt Erlösung.*” Buber, Martin: *Ich und Du*. In *Schriften zur Philosophie*. 160. p.
24. Sesztov, Lev: Martin Buber. In uő.: *Teremtés a semmiből*. Budapest, 1999, Osiris, 265. p.
25. Frenzel, Ivo: *Nietzsche*. Budapest, 1993, Pesti Szalon Könyvkiadó, 127–128. p.
26. Sesztov, Lev: i. m. 265. p.
27. Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo*. Budapest, é. n., Göncöl, 130. p.
28. Buber, Martin: *A próféták hite*. Budapest, 1999, Atlantisz, 10. p.
29. Nietzsche, Friedrich: *Im-igyen szóla Zarathustra*. Budapest, 1988, Göncöl Kiadó, 385. p.
30. „*Verfinsterung des Himmelslichts, Gottes finsternis ist in der Tat der Charakter der Weltstunde, in der wir leben. Aber das ist kein Vorgang, den man von Veränderungen aus, die sich im Menchengeist vollzogen*

*haben, zulänglich erfassen kann. Daß die Sonne sich verfinstert, ist ein Geschehen zwischen ihr und unserem Auge ...”* Buber, Martin: Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. In uö.: *Schriften zur Philosophie*. 520. S.

Pető Zsolt

## Nietzsche barlangjai

Nietzsche barlangjai, ezt a címet adtam ennek a rövid előadásnak, amely Friedrich Nietzsche *Így szólott Zarathustra* című művéből, *Zarathustra beszédeiből* csak egyet kíván elemezni. Az elemzés a perzsa mitológiára épül. Olyan ellentmondásokra szeretném felhívni a figyelmet a filozófus szövegében, amelyek épp szembefordítottságuk által, s önnön feszülésüknél fogva lesznek alkotóelemek, s nem széttartásukból kifolyólag bomlasztó erők. Gyönyörű boltívet épít fel Nietzsche a véghetetlenéig variálva az indo-iráni mítoszokat, amely boltív egymásnak feszülő köveivel épp annak a barlangnak is bejáratául szolgálhat, amelyben Zarathustra tíz éven keresztül élvezte „saját szellemét és magányát”<sup>1</sup>. Ez a beszéd pedig ‘A három átváltozásról’<sup>2</sup> szóló rész.

### A három átváltozásról

A teve, az oroszlán és a gyermek hármasságáról szóló beszéd utolsó mondatába szövi bele Nietzsche a szólamlás helyszínét, a tarka tehén városnevet. Egyszerre mulatságos – ekkor semmitmondó – is és kissé titokzatos – így megfejtendő – is a névválasztás. Az Osiris Kiadó jegyzetírói úgy fogalmaznak, hogy eredete nem ismeretes. A félig viccelődő válasz erre a vállvonásra az indo-iráni (általam képzett) pourugausz szó, amely szinkronfordítása a városnévnek, egyben majd három és félezer éves eredet eddigi idézőjeles „ismeretlenségére” válaszol. A tarka tehén azonban könnyedén hátat fordít a viccelődőnek, és meleg szemmel visszanéz a Krisztus előtti idők 1000–600-as perzsa mitikus éveire. Zarathustrának, az iráni Mazdá-hit papjának, „prófétájának” fogantatása az egyik leírás szerint a következőképpen

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. Ford.: Kurdi Imre. 15. o.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. Ford.: Kurdi Imre. 31. o.

történt<sup>3</sup>: lényének három darabja a mennyeken keresztül ereszkedett le a földre, s egy Dughdov nevű, 15 éves leány testében egyesült. Khvarrja, azaz isteni karizmája a fény világából jött. Második darabja védőszelleme, amely a gonosszal szembeszállni kész égi énje. A harmadik darab a teste volt. Ehhez a harmadik darabhoz tartozik egy érdekes történet. Leendő apja, Pourusaspa (melynek fordítása: ‘tarka lovú’, esetleg: ‘sok mező’) a Bőkezű Halhatatlanoktól vezérelve kihajtotta üszőit a legelőre, amelyek még borjút nem hoztak a világra. Ennek ellenére az esőáztatta fűtől a tehenek tőgye megtelt tejjel. Ezt a tejet elegyítették a Halhatatlanok a haoma növény levélével, s ettől fogantatott Zarathustra Dughdov méhében. A tehenektől való testi származást csak megfejeleli úgymond a mazdaiták egyik tanítása, miszerint a daéváknak nem szabad szarvasmarhát áldozni, minthogy ezek a lények a csalást és bünt választották szabad akaratukból. Ennek az állatnak a tisztelete jelentős szerepet játszik vallásukban. Már csak azért is, mert a mazdaizmus számára sem ismeretlen a nyáj és pásztor fogalom, amely náluk is egyfajta hierarchiát is jelölt. A jószágnak, vagy nyájnak pedig maga Zarathustra a marhapásztor, s ebben a hierarchiában a jószág az „Igaz Vallást” követő embert jelenti. A Zarathustra beszédei fejezet kezdő szakasza így hát egy olyan városban való időzésről számol be, amelynek neve talán mégsem kevésbé ismert szó, igaz ugyancsak nem kevésbé kell merésznek lenni a fejtegetésben, ami a név jelentését taglalja. Mindenesetre feltűnő, hogy ez a kis rövid rész, amely a „három átváltozásról” beszél, milyen mélységekig idéz föl mitikus gyökereket. Legalábbis a három szereplőből, a teve, oroszlán és a gyermek hármásából kettőt szinte egyértelműen be lehet azonosítani mint a perzsa ókori világ jelentős mitikus szereplőit. A Mithrasz-kultuszban az oroszlán, amelyet arany, szárnyas állatként ábrázolnak leginkább – tudhatjuk ezt Porphyriostól és Órigenésztől is – a királyság jelképén túl egy beavatási rendszer egyik állomását is jelenti. A negyedik fokozatnak megfelelő „oroszlánba” való beavatás közben a jelölt kezére mézet csorgattak, és megkenték vele a nyelvét is. Tudvalevő pedig, hogy a méz a boldogok és az újszülöttek tápláléka a perzsa mitológiában. Így a tevéből, aki a teherbíró szellem Nietzsche művében, az aranylón ragyogó pikkelyes állatot, a sárkányt legyőzve, a szabad szellem rablásával oroszlán lesz, s ez az oroszlán változik át gyermekké, aki a teremtés játékanak szent igéne a filozófusnál. A teherbíró szellemből – amely magához vonja a kötelesség fogalmát – lesz tehát a szabad szellem, s az lerázza magáról köteleit, és fennszóval hirdeti a saját akaratot. Az önnön akarat szabadságából pedig végül ártatlanság, újrakezdés, első mozdulat, magától pördülő kerék lesz. Azon túl, hogy a magától pördülő kerék a lét kerekének megfor-

---

<sup>3</sup> Mircea Eliade I-II: Vallási hiedelmek és eszmék története. Osiris Kiadó, 1994, 1995. Ford.: Saly Noémi.

gatasát is felidézi, mint az indológia egyik alapfogalmát, a perzsa hitvilágban egy – Nietzsche szövegéhez sokkal közelebbi összefüggést feltételező – áldozati rítust ismerünk. A haoma áldozattal, amely a halhatatlanság itálának elfogyasztását jelenti, fogyasztója egy speciális állapotot ér el, amelynek neve: „maga” állapot. Ez a „maga” állapot egyfajta megvilágosodást eredményez. A megvilágosodott visszaszerzi az ártatlanság állapotát, és végső soron ember mivoltán túllép, s Ahura Mazdához való közeledésével előrevetíti az Egyetemes Megújhodást. Ha így olvasom vissza Nietzsche mondatát, miszerint: „ártatlanság a gyermek és feledés, újrakezdés, játék, magától pördülő kerék, első mozdulat, szent igenlés”<sup>4</sup>, azt gondolom, a feltűnő hasonlatosság nem vitatható. A két mitologikus szereplőn túl a teve valószínűleg a sivatag megjelenítését szolgálja, amint arra céloz is Nietzsche: „A teherbíró szellem magára veszi mind ezt a súlyt: akár a teve, mikor megrakodva nekivág a sivatagnak, sivatagának éppúgy vág neki ő is.”<sup>5</sup> Másrésztől ismert olyan himnusz, amelyben a perzsa Zarathustra Ahura Mazdától azt kérdezi, vajon megkapja-e majd fizetségképpen az Igazság révén a tíz kancát a csödörrel, meg egy tevét, amit az neki ígért. Ahhoz, hogy ezt a hármasságot, sivatagot, oroszlánt és gyermeket együtt értsük meg, s egy képre tudjuk felfesteni azokat, talán elegendő, ha egy pillantást vetünk a Mithrasz–kultusz helyszíneire s szertartásaira azon túlmenően, hogy feltűnő módon a mitológiában Zarathustra is sivatagban lévő barlangjában írja meg a gáthákat. Porphyriostól ennek egyfajta ellentétét tudjuk meg. „A perzsák barlangnak nevezik a beavatási szertartás helyét. A szertartás során a beavatandónak megmutatják a lélek leereszkedésének és visszatérésének útját. Eubulus szerint Zoroaszter volt az első, aki barlangot ajánlott fel Mithra, mindenek teremtője és atyja tiszteletére. Ez a barlang a Perzsiához közeli hegyek között, egy virágokban és forrásokban bővelkedő helyen volt. A barlang magát a Mithra teremtette világmindenséget jelképezte, és benne képviselve volt, szimbólumai által, a világmindenség valamennyi tája és eleme, arányos elrendezésben.”<sup>6</sup> (De Antro Nympharum 6.) Persze a hagyományok eltérnek, az egyik a sivatagba helyezi Zarathustra barlangját, a másik hegyek közé. Nietzsche egyértelműen a hegyvidék barlangját választja művében, de a sivatag szellemét „belopja” ebbe a barlangba az oroszlán és a teve által. A gyermek alakja pedig Al-Bírúni közvetítette hagyományon át érkezik hozzánk. Az egyik mítosz úgy meséli, hogy maga Mithra egy sziklából született. Ezért játszhatott szerepet Mithra misztériumaiban a bar-

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche: Így szólt Zarathustra. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. Ford.: Kurdi Imre. 33. o.

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche: Így szólt Zarathustra. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. Ford.: Kurdi Imre. 32. o.

<sup>6</sup> Mircea Eliade II: Vallási hiedelmek és eszmék története. Osiris Kiadó, 1995. Ford.: Saly Noémi. 255. o.

lang. Ennek kapcsán fejt ki Al-Bírúni, hogy a párthus király trónra lépése előestéjén visszavonult egy barlangba, alattvalói pedig fölkeresték és újszülöttként, egész pontosan természetfölötti eredetű gyermekként tisztelték. Képtelen vagyok megállni, hogy legalább lábjegyzet erejével felérően ne célozzak arra, hogy a keresztény legendák betlehemi barlangjának mélyén történő születés hasonlóképp, a perzsa mitikus hagyományból veszi át elemeit. Így tehát, miként egy barlang falára festett ikont, magunk előtt láthatjuk a Nietzsche által festett vásznat, amint egymást követik rajta a teve, az oroszán és a gyermek, a szellem, a maga akaratára ébredő szabadság és a lét kerekét forgató gyermek. Az igazi probléma akkor mutatkozik, amikor összehasonlítjuk, jobban mondva kihangsúlyozzuk a történelmi Zarathustra vallási gyakorlatát és a Mithra-kultuszhoz kapcsolódó szertartásokat. A szertartások háttérben az a mitologikus epizód húzódik meg, amikor Mithra ellop egy bikát, és képi ábrázolásokból láthatóan a Nap parancsára fölládozza. A bika megölésének jelenete egyrészt a megváltás útját és idejét ábrázolja, másrészt azokat az erőket is, amelyek révén a kultuszba való beavatási fokok megszerezhetők. „A haldokló áldozat testéből születtek mind a jótékony füvek és növények ... gerincvelejéből csírázott ki a búza, amely kenyeret ad, véreből a szőlőtő, amely a misztériumok szent nedűjét adja.”<sup>7</sup> Egy reliefen pedig különböző fokozatokat elért beavatottak veszik körül Mithrasz és a Nap alakját. A zoroasztriánus szövegek azonban az ösbika legyilkolását Ahriman művének tekintik (aki egyfajtaképp a Rosszat jeleníti meg a perzsa hagyományban), csak kései szövegekben térnek vissza Mithra áldozatához Zoroaszter vallásának követői. Zarathustra épp a szarvasmarha feláldozását kifogásolja leginkább a szertartásban, így az ő barlangjából épp ez az erőszaktevés hiányzik, míg a másik vérrel és szervekkel kíván beavatódni. Így amikor Nietzsche Zarathustra barlangját valószínűleg Porphyrius nyomán a hegyvidékre teszi, pontosan ugyanabba a csapdába esik, amely miatt az ókori szerző is, valószínűleg a kései szövegekre hagyatkozva Mithra kultuszát helyezi Zoroaszter barlangjába.

Erre a félreértésre utal Nietzschénél az is, hogy az Előljáró beszéd legelején a Napot szólíttatja meg Zarathustrájával. „Hatalmas csillagzat, mivé lenne boldogságod, ha nem volna, akinek világolj.”<sup>8</sup> Maga a mondat természetesen utal Mithra és Sol isten szövetségére, amelynek nyomán Mithra leöli a bikát. De távolabbra is tekinthetünk a mitológia tájain, és felcserélve a szereplőket, Mithra helyére a zoroasztriánus hagyománynak megfelelően Ahrimant, Sol helyére pedig Óhrmazdot téve. Óhrmazd és Ahriman a

---

<sup>7</sup> Mircea Eliade II: Vallási hiedelmek és eszmék története. Osiris Kiadó, 1995. Ford.: Saly Noémi. 254. o.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche: Így szólt Zarathustra. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. Ford.: Kurdi Imre. 15. o.

pehlevi könyvek szerint öröktől fogva élnek, de más hagyomány (zurvánita teológia) szerint ők ikertestvérek, akik Zurvántól születtek. A mazdahitűek szerint Óhrmazd valójában azért teremtette a világot, hogy legyőzze és megsemmisítse a gonoszt. Óhrmazd az időben végtelen, a térben azonban Ahriman korlátozza. Amikor Ahriman megtámadta „ikertestvérét”, az a világ teremtésével védekezett, s a világ teszi lehetővé Óhrmazd számára, hogy a térben is végtelenné váljon. Így Ahriman támadásával hozzájárult Óhrmazd tökéletesedéséhez. Másképp szólva, a Rossz, anélkül, hogy akarta volna, a Jó győzelmét szolgálta. Ezt a gondolatot Goethe igen nagy becsben tartotta, és Eliade szavaival „szenvédélyesen foglalkoztatta”. Nietzschét pedig nehéz tetten érni, amint más személyiséget, mint Goethét alapvetően elfogad, és hasonló szabad szellemnek gondolja el, amiként önnönmagát. (l.: Bálványok alkonya). Mi is az, ami megragadhatta őket ebben a teremtésmítoszban? Leginkább a világ szükségyszerűsége. Az „Így szólott Zarathustrában” pedig magának az embernek a szükségyszerűsége. Amint a zoroasztrianizmus egy és ugyanazon szent történelem alkotóelemeként tekint a világ és az ember teremtésére és Zarathustra tanítására, ugyanúgy a Napnak (jelen esetben Sol helyett Óhrmazd, a Jó) is szüksége van az emberre, a mitológiában jelesül az egész világra, Nietzsche művében pedig Zarathustrára, mondván: „Mivé lenne boldogságod, ha nem volna, akinek világolj.”<sup>9</sup> Alapvetően a mítoszok keveredését még bonyolultabbá teszi Nietzsche, hiszen Zarathustrát együtt szerepelteti a sassal, és a sas nyaka köré tekeredett kígyójával. Amely motívum valóban Ahura Mazda jelképe a perzsa mitológiában. A mítoszok keveredése mindenestre látványos filozófiai gondolatmenetet produkál.

Engedjék meg, hogy egy pillanatra elkanyarodjak a perzsa vallástól, és a már egy mondat erejéig felemlégetett kereszténység felé, jobban mondva ellen forduljak, amint azt Nietzsche is meglehetősen sokszor megteszi. Martin Buber szavai ugyanúgy kettéhasítják a keresztény ember szívét, amint azt ő állítja magukról a keresztényekről, akik véleménye szerint a hit és cselekedet kettősségében élnek. „Hogy akkor (már Pál idejében) valószínűleg már semmi megbízhatót nem tudtak Jésu első 30 évéről és hogy a koráról és győzelmeiről szóló legendában is csak a háromszori megkísértés szimbóluma tanúskodik róla; ez a látszólag minden előzetes diszharmónia nélküli összhang megkönnyítette Paulus gondolatmenetét. Az ő ideológiáján keresztül elváltoztatva közvetíti ő Jézus tanításait a népeknek, és olyan hit édes mérget nyújtja nekik, amely hit a cselekvést lebecsüli, a hívőt felmenti a megvalósítás terhe alól, és állandósítja a kettősséget a világban. A paulinus korszak az, aminek halálvonaglásait rémült szemmel nézzük mi,

---

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche: Így szólott Zarathustra. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. Ford.: Kurdi Imre. 15. o.

ma élők.”<sup>10</sup> (M. Buber: A szent út.) Hogy érthetővé váljon, miért is idéztem ide Martin Bubert, Zarathustra beszédeit kell segítségül hívnom, ahol is Nietzsche ‘A más-világolóról’ szóló részben a következőképpen fogalmaz: „Nagybeteg haldoklók voltak bizony, test és a föld megvetői, akik feltalálták a mennybéliséget és a megváltó vércseppeket, de a testtől és a földtől orozták még ezt a sötét és édes mérget is” (Z. 39. o.). A kétféle édes mérreg kétféle állapotot idéz elő. Bubernél a cselekvést lebecsülő hitet nyújtja a kereszténynek, Nietzsche-nél pedig magát a megváltást. A kétféle méregtől átítatott testek egybefoglalólag igazi ellenpólusai a részegítő tejtől létrejövő testnek, amely a perzsa mitológiában Zarathustra születésének velejárója. Ő testében együtt hordozza karizmáját és lelkét, így „én”-je nem törik ezer darabra, amiként a Nietzsche-nél szerepeltetett Zarathustrát is újfajta büszkeségre tanította Én-je. „Magam ezt tanítom immár az embereknek”<sup>11</sup> – mondja. Megfogalmazása szerint ezeket a beteg embereket, akiket kétségbe ejtett a föld, és át akarják törni egész a túlvilágig a falakat, szintén erre a büszkeségre kívánja tanítani. A városka, a tarka tehén lakóit a filozófus írásában megjelenő Zarathustra szeretné azzá a nyájjá tenni, amelynek minden egyes egyede, a város minden lakója elnyeri „saját világát”. A saját világ pedig ebben az esetben kevésbé vagy kevésbé sem különbözik az előzőekben már említett „maga” állapottól, amely újfajta megvilágosodást eredményez. Túllépve ezzel az ember mivolton. Nem véletlen, hogy Nietzsche, aki finoman fogalmazva nem rajongott a kereszténységért, Zarathustrája barlangjába és barlangja köré helyezi el Mithra, illetve a Mithrasz-kultusz nyomait. (Zárójelben jegyzem meg, hogy a kései iráni szövegekben is megfigyelhető, visszatérnek Mithra áldozatához Zoroaszter vallásának követői, s azt az elvet vallják, hogy csak a túlzottan az áldozatokra való hagyatkozás nem helyénvaló.) Ez a visszahelyezés Nietzsche részéről nagyon is tudatos kellett, hogy legyen. A saját világ elnyerése és a maga állapot megvilágosító ereje szinte tálcán kínálja a gnószisz fogalmát. Természetesen még csak véletlenül sem kívánok arra célozni, hogy Nietzsche-nak bárminemű köze lett volna ehhez a tanításhoz. Az azonban bizonyos, hogy abból a zoroasztrianizmusból, amely Mithrasz kultuszával mint saját kultusszal elegendett, kifejlődött egy a kereszténységet alapjaiban megrázó vallás, a manicheizmus, s nyomokban egészen a középkorig megtalálhatóak e dualista tan alapelemei. A Constantinus által lefejezett manicheizmus olyan ellenfele volt a kereszténységnek sokáig, amely ellenfél mivoltot Nietzsche is méltán kiérdemelt.

---

<sup>10</sup> Martin Buber: A szent út. Budapest, 1940. Ford.: A Makkabea Főiskolás Munkaközösség. 131. o.

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche: Így szólott Zarathustra. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. Ford.: Kurdi Imre. 39. o.



A legélesebb kérdés, amely elhangozhat az eddig elmondottak kapcsán, hogyan fér meg egymás mellett, jobban mondva egy barlangon belül Zoroaszter eredetileg kidolgozott tanítása, a Mithrasz-kultusz, s Nietzsche-nek ez a különös kevert mítoszokból összeállított Zarathustrája, amely nem egyértelműen fedi le a mégoly kevert iráni tanításokat sem. Az egyik kézenfekvő válasz az, hogy Nietzsche egy pillanatig sem kíván vallást létrehozni Zarathustrájával, s mindegyik kultusból csak a tanításokat emeli ki, és bontja ki azokat saját filozófiája alapján, s amelyek alkalomadtán remekül megférnek egymás mellett. A másik egy teljesen személyes válasz. Nietzsche 1888-ban Nizzából Kairóba ír egy levelet Seydlitz bárónak. Idézem: „Olyan ritkán jut el már hozzám barátságos hang. Egyedül maradtam, lehetetlenül egyedül; és míg könyörtelen és földalatti harcomat vívtam minden- nel, amit az emberek eddig becsültek és szerettek (amit én így nevezek: minden értékek újraértékelése) – belőlem is valami barlangféle lett, valami eldugott, amit nem talál meg az ember, akkor se, ha elindul, hogy megkeresse. De nem indul el ... Magunk között szólva, hat szem között – nem lehetetlen, hogy én vagyok a kor első filozófusa, sőt valamivel még több is annál, valami végzetes és sorsdöntő, ami két évezred között áll.”<sup>12</sup>

Bátorságomat, hogy összevessem a perzsa vallási hagyománnyal Nietzsche teljesen egyedi filozófiai művének kicsiny részét, ez a hosszú gondolat indította el. Egészen egyértelműen, lehetett volna pontosabb, és filozófiai szövegekben gazdagabb az előadás, de védekezésül csak azt tudom mondani, hogy abban a Nietzsche-barlangban, amelyé Nizzában változott az *Így szólott Zarathustra* szerzője, minden ellentmondással és párhuzamokkal együtt is megfér egymás mellett a kultuszok sokrétűsége és az egyedi filozófia, sőt talán valóban az egymásnak feszülő elemekből áll össze az a boltív, amely megtartja a bejáratot, hogy némi fény jusson a vizsgá- lódó szempárokat segítve abba a sötétségbe, amely egy barlang mélyét elboríthatja.

---

<sup>12</sup> In: Ex Symposion, Nietzsche-különszám, 1994. Főszerk.: Tolnai Ottó. 14. o.

## A művészet alkonypírja avagy a művészet vége?

Az előadásom címében szereplő két kifejezés félreérthetetlenül Nietzsche és Hegel szóhasználatára utal. Bevezetőül hadd idézzem most e két bölcselő egy-egy jellegzetes gondolatmenetét.

Az első Nietzsche *Emberi – túlságosan is emberi* című aforizmagyűjteményének egyik részlete, *A művészet alkonypírja*: „Ahogy idősebb korunkban az ifjúságra emlékezünk, és valóságos emlékezés-ünnepélyeket tartunk, úgy emlékezik majd hamarosan az emberiség a művészetre, vagyis az emberiség számára a művészet az ifjúkori örömök megható emléke lesz. A művészetet talán még sohasem érezték át olyan mélyen, mint most, amikor mintha a halál mágiája játszadozna körülötte.”<sup>1</sup>

A másik Hegel *Eszttikájának* egyik jól ismert helye: „A művészeti termelésnek és műveinek tulajdonképpen módja már nem elégíti ki legfontosabb szükségletünket; túl vagyunk azon, hogy a művészet alkotásait istenítve tiszteljük s imádhassuk; józanabb hatást tesznek ránk, s amit felkeltenek bennünk, annak még magasabb rendű próbatételre, s másféle igazolásra van szüksége. A gondolat s a reflexió túlszárnyalta a szépművészetet. (...) Mindezen vonatkozásokban a művészet legmagasabb rendű meghatározása szemszögéből nézve, számunkra a múlté, s az is marad.”<sup>2</sup>

E két, egymástól nyilvánvalóan eltérő stílusú és másféle kiindulásból fakadó szövegben valami tagadhatatlanul hasonló: a művészet mint az emlékezés tárgya, mint megható emlék, illetve az eszme fejlődésének szemszögéből mint a múlthoz tartozó. Tehát akár azt is mondhatnánk, hogy mindketten a művészet eleven hatóerejének az elmúlását jelentik be? A különbség csak az, hogy Nietzsche a művészet dionüszoszi szenvedélyességéből is felvillant valamit (a halál mágiája), míg Hegelnél a metafizikai fogalmiság keretében lép elének a gondolat? Tetszetős lenne ez a megközelítés, de bizonyára túlságosan is felületes.

---

<sup>1</sup> Nietzsche: *Emberi – túlságosan is emberi* I. Ford. Török Gábor. In: *A vándor és árnyéka*. Göncöl, Budapest, 1990. 166–167. o.

<sup>2</sup> Hegel: *Eszttikai előadások*. I. k. Ford. Zoltai Dénes. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1952. 11–12. o.

Hegel és Nietzsche: első megközelítésben a lehető legélesebb ellentét. Metafizikai rendszer az egyik oldalon, a metafizika radikális kritikája a másikon. Szigorú fogalmi filozofálás egyfelől, hol költői, hol profetikus stílus, aforizmák másfelől. Hegel műve szilárdnak tűnő, nagyszabású építmény, Nietzsche az örök vándor, s ne felejtsük el, hogy a németben a wandeln szó a 'vándorol' mellett 'változik' jelentésben is használatos. A hegeli értelemben vett filozófus szigorú módszerrel elemez, Zarathustra viszont azt mondja, hogy zsenialitása a „szaglásában” rejlik. Lehetne még sorolni a látványosan megfogalmazható ellentéteket. Ugyanakkor nincs-e mégis valamilyen lényegi hasonlóság kettejük művészetéről való gondolkodásában, legalábbis a művészet múlt jellegét illetően? Vagy mit kezdjünk azzal a heideggeri értelmezéssel, amely szerint Nietzsche művészetére vonatkozó gondolkodása belső intencióját tekintve metafizikai?

Arról sem feledkezhetünk meg, hogy a szisztematikus összehasonlítást eleve problematikussá teszi, hogy véleményem szerint a Nietzschéről való gondolkodás tétje: lehet-e, pontosabban szabad-e a főleg aforizmákban megfogalmazott gondolatokból egységes felfogást kreálni? Nietzsche nem véletlenül áll szemben a metafizikai rendszerekkel, művének nincs „lényegisége”, hatalmas csend- és ritmusváltozatosság összhangzattana az egész. Másfelől Nietzsche látszólagos perspektívaváltásai nem egyetlen életfilozófiai magnak a sokszínű virágai-e? A színeváltozások nem „ugyanannak az örök visszatérései”?

Bizonyos perspektívából mindkét értelmezés mellett lehetséges meggyőzően érvelni. Előadásomban nem kívánok úgy állást foglalni a felvetett kérdésekben, hogy határozottan az egyik álláspont mellett voksolok, a másikat pedig egyúttal kizárnám. Inkább azt járom körbe, hogy Nietzsche aforizmaiban milyen jelentést és jelentőséget tulajdonít a művészetnek.

Mindenekelőtt nem árt egy pillantást vetnünk az aforizma kifejezésre. A szó görög eredetije ('aphorizein') a következő jelentésárnyalatokat hordozza: körülhatárol, körülír, elkülönít. Úgy is értelmezhetjük, hogy valamilyen jelentésnek az elválasztása attól, amit addig igaznak tartottak, tehát új fénybe vonni a dolgokat. Nietzsche aforizmái a legmélyebben érzékeltetik ezt az összefüggést, hiszen meglepetésszerűen indítanak újukra egy-egy ötletet. Sokkal inkább provokál, mint magyaráz, az értelem összefüggések több dimenzióját villantja fel.

Milyen dimenziókat hív elő az alkonypír? Egyrészt az elmúlás határpontját, amely a visszaemlékezés melankóliáját erősíti fel. Másrészt „fény és sötétség nászából” született, amely a ragyogásnak, valamiféle felfokozott intenzitású átélésnek a visszfényét érzékelteti, gondoljunk a halál mágiájára (haláltánc!?) kifejezésre. Emellett Nietzsche kapcsán szinte azonnal asszociálhatunk a hajnalpír kifejezésre is, hiszen a két szó a létezés örök körforgását idézi.

Az új meg új hajnalpír felragyogásával nagyon is összefüggésbe hozható a filozófusnak az a képe, amelyet Nietzsche a *Schopenhauer mint nevelő* című „korszerűtlen elmélkedésében” rajzol meg: „... a filozófus nem csupán nagy gondolkodó, hanem igaz ember. És mikor lehetett volna tudósból igaz ember? Aki eltúri, hogy önmaga és a dolgok közé fogalmak, nézetek, könyvek ékelődjenek, tehát egyfajta múlt, aki tehát tágabb értelemben véve történelemre született, az sohasem fogja a *dolgokat első ízben látni* (kiemelés L. J.), és ő maga sem lehet soha első ízben látott lény.”<sup>3</sup> A dolgokat első ízben meglátni képessége a filozófus mellett éppen a művész legfőbb erénye. Ezért szerepel Schopenhauer mellett Goethe példaként arra, hogy milyennek kell lennie – minden tudós céltól és kultúrától függetlenül – „a szabad és erős embernek, akire minden művészi kultúra vágyik.”<sup>4</sup> A dolgok ilyen meglátására leginkább a költő képes, aki mindig úgy beszél, mintha először szólítaná meg a létezőt. Egyáltalán nem véletlenül, és nem is függetlenül Nietzschétől később Heidegger is hasonló módon beszél költészet és gondolkodás egyrendbéli mivoltáról. Heidegger szellemében fogalmazhatunk úgy, hogy a filozófia a rátekintésnek azokat a pályáit nyitja meg, amelyeken haladva az ember felnyitja világát. A filozófiának nincs tárgya, a filozófia esemény. A költészetben és a valódi gondolkodásban mindig oly sok világtér marad szabadon, hogy abban minden dolog, minden egyes fa, hegy, ház, madárhang elveszti közömbös és megszokott voltát.

Filozófia és művészet, gondolkodás és költészet közelségét ugyanakkor Nietzsche szerint a „metafizikus-misztikus filozófia” csak tönkreteszi, ahogyan egyik aforizmájában fogalmaz: „Ha valamely metafizikus-misztikus filozófia kódének sikerül minden esztétikai jelenséget *áttekinthetlenné* tenni, akkor ebből az következik, hogy *egymással sem lehet összemérni* őket, mert minden egyes jelenség megmagyarázhatatlan lesz. De ha össze sem hasonlíthatók egymással, akkor teljességgel *lehetetlen lesz a kritika*, vagyis minden vakon megy a maga útján, ebből azonban megint csak a *művészet élvezetének* állandó apasztása lesz (amit csak roppant kifinomult ízlés képes megkülönböztetni egy szükséglet nyers kielégítésétől). Azonban minél inkább apad az élvezet, annál határozottabban változik a művészet-igény közönséges éhséggé, amit a művész viszont egyre durvább kosztal próbál csillapítani.”<sup>5</sup> Ha figyelmesen követjük a minden érték átértékelőjének tartott Nietzsche szavait, akkor bizony itt az esztétikai jelenségek bizonyos értelemben hagyományos értékeinek a védelmezését hallhatjuk. Vagy más-képpen szólva a művészet méltóságának a megőrzését. *A történelem hasz-*

---

<sup>3</sup> Nietzsche: Schopenhauer mint nevelő. Ford. Török Gábor. In: A vándor és árnyéka. I. m. 73. o.

<sup>4</sup> I. m. 74. o.

<sup>5</sup> Nietzsche: Emberi – túlságosan is emberi II. I. m. 254–255. o.

*náról és káráról* című írásában pedig metsző gúnnyal pellengérezte ki a közepszer uralmát, vagyis az értékek helycseréjét: „A fuvarosok munkaszerződést kötöttek egymással, és a zsenit fölöslegesnek nyilvánították – azzal, hogy minden fuvarost zsenivé minősítettek át; egy későbbi kor valószínűleg látni fogja épületeiken, hogy összefuvarozva és nem összeillesztve lettek.”<sup>6</sup>

A következőkben Nietzsche-nek az *Emberi – túlságosan is emberi* című aforizmagyűjteményének művészettel kapcsolatos aforizmáira reflektálok, különös tekintettel a zenére. Hogy mennyire kulcs Nietzsche egész bölcselése szempontjából a zene, azt nyilván nem kell különösebben bizonygatni, de talán érdemes idéznem egy mondatot az *Ecce homó*ból: „Talán az egész Zarathustra a zene körébe sorolható: az újjászülető meghallás a művészetben egész biztosan előfeltétele volt művemnek.”<sup>7</sup> Az újjászülető meghallás ugyanakkor egyáltalán nem misztifikáló értelmezése a zenének, inkább a wagneri romantikából való kiábrándulás jelzése. Tulajdonképpen Schopenhaurrel sem ért egyet abban, hogy a zene a „világakarát” közvetlen kifejeződése lenne: „A zene belső világunk szempontjából nem olyan jelentős és mélyről jövő, hogy az érzélem *közvetlen* nyelve lehetne; hanem a költészettel való ősrégi kapcsolata annyi szimbolikát vitt a hang ritmikus mozgásába, erejébe és gyöngességébe, hogy mi most úgy *érezzük*, hogy a zene közvetlenül belső világunkhoz beszél és belső világunkból származik. (...) Önmagában véve egyetlen zene sem mély és jelentéssel teli, nem szól az »akaratról«, a »magánvalóról«; az értelem ezt csak olyan korszakban képzelhette, amely a belső élet teljes terjedelmét meghódította a zenei szimbolika számára.”<sup>8</sup>

Igazán találóak és realiztikusak a miniatűr zeneszerzői portréi Bachról, Haydnról, Beethovenről, Mozarról, Schubertől, vagy éppen Chopinről. Ezekben a zenei aforizmákban is szembeötlő a tudálékoskodó esztétizálás kerülése és a természetesség dicsérete. Bachról például azt fogalmazza meg, hogy ha nem az ellenpont és a fuga műértőjeként hallgatjuk, akkor olyasmiben lesz részünk, mintha „a világ teremtésének, Isten alkotásának lennénk tanúi. Vagyis: érezzük, hogy itt valami nagy dolog van születőben, ami még nem létezik: a mi nagy modern zenénk.”<sup>9</sup> Vagy figyeljük meg, milyen plasztikusan állítja szembe egymással Beethoven eszményi magasságokba szárnyaló zenéjét Mozart vérbő délszakiságával: „Beethoven zenéje gyakran régen elveszettnek hitt „hangbéli ártatlanság” megtalált darabjának tűnik, amelyet hirtelen felhangzása nyomán mély megindultsággal hallgatunk: zenéről szóló zene ez. (...) Egy „jobb világból” való átszellemített *emlékek*

<sup>6</sup> Nietzsche: A történelem hasznáról és káráról. Ford. Tatár György. Akadémiai, Budapest, 1989. 72. o.

<sup>7</sup> Nietzsche: *Ecce Homo*. Ford. Horváth Géza. Göncöl, Budapest, é. n. 98. o.

<sup>8</sup> Nietzsche: *Emberi – túlságosan is emberi* I. I. m. 162–163. o.

<sup>9</sup> I. m. II. 310. o.

ezek; olyasmit jelentenek Beethovennek, mint Platónnak az eszmék. – Mozartot egészen másféle viszony fűzi melódiáihoz: inspirációit nem a zenehallgatásban, hanem az élet, a legmozgalmasabb *délvidéki* élet szemléletében találja meg: mindig Itáliáról álmodott, ha éppen nem volt ott.”<sup>10</sup>

Figyelemre méltó, ahogyan a maga mértékére szállítja le a művészi inspirációba vetett hitet, és ahogyan a művészi konvenció paradox mivoltát hangsúlyozza. Az inspiráció egyáltalán nem egyedüli előfeltétele a zseni alkotásának: „A jó művész vagy gondolkodó fantáziája állandóan produkál jó, közepszerű és rossz dolgokat, ám *ítélőereje*, roppant éles és gyakorlott ítélőereje, válogat ezek között, elveti vagy összekapcsolja őket.” „Ha az alkotóerő felhalmozódik egy ideig, és kitörését gát akadályozza, akkor hirtelen kisülés következik be, mintha közvetlen, előzetes munka nélküli inspiráció, tehát valóságos csoda tanúi lennénk. Ez az a téves nézet, amelyhez minden művész ragaszkodik. Pedig hát a tőke apránként *halmozódott föl*, nem egyszerre hullott alá az égből.”<sup>11</sup> A művészi konvenció nála nem egyszerűen akadémikus szabályokat, normákat jelent, hanem a „láncba verve táncolni” paradox szituációját inspiráló művészi eszközöket: „Minden görög művésztől, költőtől és írótól a következőt kell kérdeznünk: milyen *új kényszer* talált föl önmagának, kortársai számára izgatóvá téve azt? (Talán azért, hogy utánczó is legyenek?) Mert amit „találmánynak” nevezünk (például metrikai újítás), az nem egyéb, mint önerőből kovácsolt béklyó. Azt akarják megmutatni nekünk, hogy az igazi művészet „láncba verve táncolni”, önmagunknak nehézségeket támasztani, majd olyan látszatot kelteni, mintha mindez roppant könnyű volna – erre a művészetre tanítottak minket.”<sup>12</sup> Chopint is azért tartja utánozzhatatlannak, mert benne még megvolt a szépség csodálata és imádata: „Chopinben megvolt a konvenció ugyanazon királyi előkelősége, amellyel Raffaello kezelte a leghagyományosabb, legegyszerűbb színeket, ám nem színekként, hanem melodikai és ritmikai hagyományként. *Az etikettben született emberként* ezeket juttatta érvényre, de mint igazán szabad és bátor szellem, játszott és táncolt e láncok között – és még csak nevetségessé sem tette őket.”<sup>13</sup>

Az *Emberi – túlságosan is emberi* I. részének *A művész és az író lelkéből* szóló aforizmái bizonyos értelemben olyan belső dallamot játszanak el, amely mintha azt érzékeltetné, hogy a művészet filozófiája a művész pszichológiájává válik a modernitás korában, a művészet pedig már csak hazug csillapítása a mértékét veszített ember örületének, vagy éppen fátylat terít a valóságra: „A metrum fátylat terít a valóságra; némi mesterkéeltséget visz a

---

<sup>10</sup> I. m. II. 311. o.

<sup>11</sup> I. m. I. 150-151. o.

<sup>12</sup> I. m. II. 309. o.

<sup>13</sup> I. m. II. 312. o.

beszédbe és tisztátalanságot a gondolkodásba. (...) A művészet elviselhetővé teszi az élet látványát, mégpedig oly módon, hogy a tisztátalan gondolkodás fátylát teríti rá.”<sup>14</sup> A szépség sem valamiféle tiszta eszmény itt, hanem lassan ható méregként itatja át az embert, ellenállhatatlan vágyat ébreszt benne, teljesen birtokába veszi: „Mire vágyunk a szépség megpillantása nyomán? Hogy szépek legyünk mi magunk is: úgy érezzük, nagy boldogság jár ezzel. – Ám ez tévedés”<sup>15</sup>

Előadásomat egy rövid Nietzsche–Hegel egybevetéssel kezdtem. Térjünk most vissza újból ehhez a kérdéshez! Először arról, hogy milyen alapvető tendenciákat lát Hegel a romantikus művészeti forma felbomlásában, amely egyúttal a „művészet végét” hozza magával. Általános jellemzője, hogy megszüntetve felemeli az eszmének és az eszme realitásának tökéletes egyesülését, vagyis visszatér a két oldal különbségéhez és ellentétéhez. A művészet túljut önmagán, de saját területén belül és magának a művészetnek a formájában. Tárgya a szabad, konkrét szellemiség, a romantikus művekben a bensőség „győzelmi ünnepet ül” a külső felett. Az eszme és az alak nem hatja át egymást, hanem egymás iránt közömbösek. A szubjektív bensőség válik meghatározóvá, a művész szubjektivitása anyaga és alkotása felett áll. A művészi ábrázolásra egyre inkább az esetleges és a tovatűnő megragadása lesz a jellemző, amely így „állandóvá teszi a tovafuló látszatot”.<sup>16</sup> A romantikus művészeti forma végét azután többek között így összegzi: „Ami a művészet vagy a gondolkodás révén oly tökéletesen tárgyként áll érzéki vagy szellemi szemünk előtt, hogy a tartalom ki van merítve, minden künn van és már nincs semmi homályos és benső, az iránt egyáltalán nem érdeklődünk többé.”<sup>17</sup> Hegel saját korának művészetében élesen elítéli az iróniát, amelynek elvét F. Schlegeltől eredezteti, mélyebb alapját pedig a fichtei filozófiában látja. Ugyanis szerinte a fichtei Én teljesen absztrakt és formális, minden magán- és magáértvaló pedig pusztá látszat. Az Én kénye-kedve szerint mindent „tétélez” és megsemmisít, amely így a mindennel való játékhoz vezet. Az ironikus szubjektivitás már semmit nem vesz komolyan. Az Én magába való koncentrációja úgy értelmeződik, hogy a művészi életnek a virtuozitása isteni zsenialitásként fogható fel, amely előtt minden ember és minden dolog csak lényeg nélküli kreatúra. Az irónia megnyilvánulása Hegel szerint a szubjektív humor, amely nem más, mint a pusztá játék a tárgyakkal. Az irónia következménye a beteges széplelkűség, amelynek alaphangoltsága az üres, hiábavaló szubjektum semmisségének érzéséből fakadó sóvárgás. Az ironikus jellemből a szubsztancialitás hiány-

---

<sup>14</sup> I. m. I. 149. o.

<sup>15</sup> I. m. I. 148. o.

<sup>16</sup> Hegel: Esztétikai előadások. II. k. Ford. Zoltai Dénes és Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1955. 172. o.

<sup>17</sup> I. m. 178. o.

zik, ezért művészietlen: „Ha az iróniát vesszük a jellem alaphangjának, akkor ezzel a legművészietlenebbet tesszük meg a műalkotás igazi elvének, – ezáltal részben közönséges, részben tartalom és tartás nélküli figurák tódulnak be, mivel a szubsztanciális bennük semminek bizonyul, végül pedig ezekhez csatlakoznak még a kedély sóvárgása és feloldhatatlan ellentmondásai is.”<sup>18</sup> Hogy Hegel mennyire szemben áll nem csupán az iróniával, hanem egyáltalán a romantikus művészetfelfogással, azt a zenével kapcsolatos felfogása is jelzi. Míg a romantikában gyakran úgy jelenik meg a zene, mint a legmagasabb rendű művészet, amely képes megragadni a világ szavakkal meg sem közelíthető lényegét, addig Hegel azt hangsúlyozza, hogy – szemben a költészettel – a zenének kevés szellemi anyagra van szüksége, itt a szellemi benső teljesen meghatározatlan. Az abszolút zenét azért utasítja el, tartja értelmetlen dolognak, mert az szerinte híján van minden szellemi tartalomnak.

Ami már most Nietzsche-t illeti, saját korának romantikus művészetével, főleg az érzelmeket túlhajtó zenével szemben maga is kritikus. Ebben a perspektívában a „látszólag győzedelmes Richard Wagner valójában szétzúllott, kétségbeesett romantikus lett”, Nietzsche pedig „eltiltja” magát „mindennemű romantikus zenétől, ettől a kétértelmű, nagyképű, dagályos művészettől, amely megöli a szellem szigorát és vidámságát, mindenféle zűrzavaros vágyat ültetve el a lélekben. (...) Akkor kezdtem először gyanakodni a romantikus zenére, és ha egyáltalán reméltem még valamit a zenétől, akkor csak abban bíztam, hogy egy okos, finom, délies, gonosz, egészségtől duzzadó muzsika jön el, amely halhatatlan *bosszút áll* a romantikus zenén.”<sup>19</sup> A korban divatos túlfeszítetten dramatizáló zenei előadásmódot is éppen romantikus túlzásai miatt ítéli el: „Például Mozarta alkalmazva nem egyenesen bűn-e a szellem ellen ez az elgondolás, Mozart vidám, napfényes, finom, könnyelmű szelleme ellen elkövetett bűn? A mozarti szellem komolysága jótékony, nem pedig fenyegető komolyság, és a mozarti képek nem akarnak mintegy leugrani a falról és rárontani a szemlélőre.”<sup>20</sup>

A romantikus művészi forma megítélésének bizonyos hasonlóságai a két filozófusnál persze nem fedhetik el a lényegi különbségeket. Az iróniát például Nietzsche egyáltalán nem tartja üres játszadozásnak, hiszen az ő stílusától sem idegen. A másik, ettől fontosabb eltérés, hogy Nietzsche – bármennyire is szigorú kritikusa a modernitás művészi tendenciáinak – nem beszél a művészeti korszak végéről. Az élet szemszögéből számára inkább a megújulás lehetőségét kínálja. *Az értékek átértékelésében* több aforizma is a művészet vitális jelentőségét hangsúlyozza: „A művészet és csakis a művé-

---

<sup>18</sup> I. m. I. k. 68. o.

<sup>19</sup> Nietzsche: Emberi – túlságosan is emberi. II. I. m. 246. o.

<sup>20</sup> I. m. 313. o.



szet! Ez az élet nagy lehetősége, az életre csábító hatalom, az életre ösztönző erő... A művészet az egyetlen par excellence ellenerő az életet tagadó akarattal szemben, mint keresztényellenesség, buddhizmusellenesség, nihilizmusellenesség.”<sup>21</sup> „A művészet értékesebb az igazságnál” ... „A művészet, mint az élet egyetlen feladata, a művészet, mint az élet metafizikai tevékenysége.”<sup>22</sup> „Vallásunk, morálunk és filozófiánk az emberi dekadencia formái. Az *ellentétes* irányú mozgalom: a művészet.”<sup>23</sup>

Hegelnél a művészet a metafizika igazságát, az eszmét fejezi ki (A kérdéshez egyébként fontos adalék, hogy az 1998-ban megjelent új szövegkiadás tanúsága szerint Hegel kései kézírataiban „a szép az eszme érzéki látászása” meghatározás fel sem merül.<sup>24</sup> Ezzel szemben a szép úgy jelenik meg, mint az eszmének mint individualitásnak az *elevensége* (die Lebendigkeit der Idee als Individualität). Úgy is fogalmazhatunk tehát, hogy a hegeli művészetfogalom nem egyszerűen szisztematikus, hanem fenomenológiai is. Hogy mennyire nem mereven zárt ez a műalkotás fogalom, arra még egy plasztikus megfogalmazást idézek fel: „A műalkotás lényegében kérdés, beszéd a visszadobbanó kebelhez, szózat a kedélyhez és a szellemhez.”<sup>25</sup>), míg Nietzschénél nem az igazság megjelenéséről van szó, hanem a művészetről, amely az emberi létezés metafizikai centrumát legalább óvni képes.

A művészet a „munka korszakában” sajátos paradox helyzetbe kerül: „A művészet a szabadidő eltöltésének módja, a pihenés kérdése lett. Időnk, erőnk *maradékát* szenteljük neki. – Ez a legáltalánosabb tény, amely leírja az élet és a művészet megváltozott viszonyát: a művészet, amikor *nagy* idő- és erőráfordítás igényével lép föl a befogadókkal szemben, akkor a dolgos és derék emberek lelkiismeretét *önmaga* ellen fordítja, a lelkiismeretlenekre és a lustákra van utalva, éppen azokra az emberekre, akik természetük szerint méltatlanok a *nagy* művészetre. Ezzel akár vége is lehetne a művészetnek, mivel nincs levegője és nem jut lélegzethez.”<sup>26</sup> Az alkonyipírban ragyogó művészet, Nietzsche szavával élve „a *mi* nagy művészetünk teljességgel használhatatlan lesz olyan korszakban, amely ismét meghonosítja az életben

---

<sup>21</sup> Nietzsche: Az értékek átértékelése. Vál. és ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, 1994. 155. o.

<sup>22</sup> I. m. 156. o.

<sup>23</sup> I. m. 139. o.

<sup>24</sup> Az említett Hegel-kiadás: Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 2.: Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Berlin 1823. Nachgeschrieben von Gustav Hotho. Hrsg. Von Annemarie Gethmann – Siefert. Hamburg: Meiner 1998. CCXXIV, 439. Magyar nyelvű kiadás: Előadások a művészet filozófiájáról. Ford. Zoltai Dénes. Atlantisz, Budapest, 2004.

<sup>25</sup> Hegel: Esztétikai előadások. I. k. Budapest, 1952. I. m. 72. o.

<sup>26</sup> Nietzsche: Emberi – túlságosan is emberi. II. I. m. 314. o.

a szabad, teljes és örömteli ünnepnapot.”<sup>27</sup> Az örömteli ünnepnapok hajnalpírja egyúttal *új* művészeti korszak kezdetét is jelentheti.

---

<sup>27</sup> I. m. 315. o.

Antal Éva

## A retor(et)ikus Nietzsche – de Man allegorikus Nietzsche-olvasata

Az iróniáról, pontosabban az iróniafogalom körül kialakult filozófiai és értelmezésbeli (szókratészi, kierkegaard-i, koraromantikus, modern és posztmodern) vitákról szóló doktori értekezésem eredményének az ‘ironikus olvasatokat’ lehetővé tevő tropologikus vagy retorikai olvasásmód kidolgozását tartom. Bár olvasásmódom sokat köszönhet Paul de Man allegorikus olvasatainak, és azokhoz hasonlóan a szövegek retorikai elemeire figyel, mindvégig a szöveg nyelvének (a nyelv) ironikusságát tartja szem előtt. Így mostani szövegem felütésében kijelenthetem, hogy több év kemény munkájával sikerült az irónia tanulmányozásától az allegória és a retorizáltság problematikája felé elmozdulnom, amely elmozdulás akár újabb ironikus gesztus is lehet részemről – vagy éppen (az irónia) részéről.

Az angolszász dekonstruktív értelmezésekben a retorika a trópusok és alakzatok, vagyis a nyelv, a szöveg figuralitásának vizsgálatát jelenti, ugyanakkor nem iktatható ki az eredeti ékesszóló, meggyőző értelem sem – pontosan, mint ebben a mondatban. De Man „szemiológiai enigmának” nevezi például a retorikai kérdést, ahol a kérdés nem attól válik retorikaivá, hogy a szó szerinti jelentés mellett valamiféle figurális jelentést mutatna fel, hanem, hogy grammatikai és nyelvi eszközökkel képtelenség eldönteni, hogy a két – akár egymásnak ellentmondó – jelentés közül melyik az uralkodó. Idézve a *Szemiológia és retorika* tanulmány elhíresült mondatát: „A retorika radikálisan felfüggeszti a logikát és referenciális eltévelyedés (*referential aberration*) szédítő (*vertiginous*) lehetőségeit nyitja meg” – majd hozzáteszi, hogy „habozás nélkül az irodalommal azonosítaná[m] a nyelv retorikai, figurális potenciálját.”<sup>1</sup>

*Az olvasás allegóriái* című tanulmánykötetben a szövegértelmezés retorizáltságának árnyaltabb képét kapjuk, pontosabban ahogy azt annak alcíme is mutatja de Man a ‘figurális nyelv’ problémáival foglalkozik

---

<sup>1</sup> Paul de Man: *Szemiológia és retorika*. In: Uő.: *Az olvasás allegóriái*. (Ford. Fogarasi György.) Ictus, Szeged, 1999. 23. Illetve angolul: Paul de Man: *Allegories of Reading*. Yale UP, New Haven, 1979. 10. o. Továbbiakban AR.

Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben. De Man szerint „a minden szövegre érvényes paradigma egy alakzattól (vagy alakzatok rendszeréből) és annak dekonstrukciójából áll. Mivel azonban ez a modell nem zárható le (*closed off*) egy végső olvasattal, maga is létrehoz egy szupplementáris figurális rátétet vagy ráakódást [szuperpozíciót] (*supplementary figural superposition*), amely az előző narráció olvashatatlanságát beszéli el. Megkülönböztetve az alakzatok, s végső soron mindig egy metafora köré összpontosuló elsődleges dekonstruktív narratíváktól, az ilyen másodfokú (vagy harmadfokú) narratívákat allegóriáknak nevezhetjük.”<sup>2</sup> Szövegem címének ‘retor(et)ikus’ szójátéka az elhíresült allegóriefogalom folytatásához kapcsolódik, ahol de Man kijelenti, hogy „[a]z allegóriák mindig etikai jellegűek”<sup>3</sup>. Ám ez az etikai jelleg nem a hagyományos értelemben vett kategória – például nincs köze a szubjektum akaratahoz vagy a szubjektumok közötti viszonyhoz; az olvasás etikai kategóriája nem szubjektív, hanem nyelvi, és továbbra is imperatívznak tekintett. Az etikai jelzővel de Man a megértés vagyis az ‘igazi’ olvasás szükségességét fejezi ki, tehát az allegorikus retorikai olvasatok *már mindig* etikai jellegűek.

Természetesen nem esetleges az ‘allegorizált’ szövegek kiválasztása, hiszen mintegy allegóriaként olvasva az egész kötetet, a szerző maga a retorikus olvasatok, a retorika eredetét véli megtalálni az általa elemzett – olvasott – szövegekben. De Man nem csak elszórt megjegyzésekben utal Nietzsche retorikatörténeti jelentőségére, hanem a kötet *Retorika* elnevezésű részében egy-egy irodalmi – a rilkei *Trópusok* és a prousti *Olvasás* fejezet – mellett három tanulmány is Nietzsche retorikáját tematizálja. Az első a

---

<sup>2</sup> Paul de Man: *Az olvasás allegóriái*, 277. o. Illetve AR, 205. o. Az allegóriákról az is kiderül, hogy mivel „metaforák allegóriái ... mindig az olvasás [az olvasás *par excellence*] lehetetlenségének allegóriái”. Uo. Bár az idézett szövegrészlet az olvasás allegoricitását hangsúlyozza, az egymásra rétegződő olvasáskísérleteket a nyelv alapvető ironikussága adja. Míg az olvasás trópusa az allegória, az irónia a trópusok trópusa lesz, mely – idézem *Az olvasás allegóriái* zárlatát – „nem trópus többé, hanem minden tropologikus megismerés dekonstruktív allegóriájának szétbomlása, azaz más szóval, a megértés szisztematikus szétbomlása. Mint ilyen, az irónia korántsem zárja le a tropologikus rendszert, hanem éppenséggel kikényszeríti e rendszer eltévelyedésének (*aberration*) ismétlődését” (403–404 o., AR 301 o.). Szövegértésünkben az irónia a retorikus spirális trópusaként elbizonytalanító (vagy éppen túlságosan is megerősítő) mozzanataival a retorika szédületét, a „jelentésétől mindinkább elszakadó nyelvi jel szűkülő örvényét (*narrowing spiral*)” mutatja. L. még Paul de Man: *A temporalitás retorikája*. (Ford. Beck András.) In *Az irodalom elméletei I.* Jelenkor Kiadó, Pécs, 1996. 51. o. Angolul *The Rhetoric of Temporality*. In *Blindness and Insight*. Routledge, London, 1993. 222. o.

<sup>3</sup> Paul de Man: *Az olvasás allegóriái*, 278. o., AR, 206. o.

*Genezis és genealógia* tanulmány *A tragédia születése* dekonstruktív allegóriáját nyújtja, míg a harmadik, *A meggyőzés retorikája* című *A hatalom akarása* egy-egy passzusának elemzésével a nietzschei retorika dekonstruktív-performatív erejét prezentálja. Most a második szöveg, *A trópusok retorikája* Nietzsche-olvasát értelmezem, ahol de Man Nietzsche retorikaelméletéről szól.

Egy korábbi megjegyzés szerint Nietzsche azon túl, hogy Pierce-szel és Saussure-rel „lefektette a modern szemiotológia filozófiai alapjait” filozófusként a „retorikai csábítások episztemológiai következményeivel” kellett hogy foglalkozzon.<sup>4</sup> Bár nem beszélhetünk Nietzschénél kidolgozott retorikaelméletéről, a Bázeli Egyetemen 1872–73 telén – mindösszesen két diáknak, egy germanistának és egy jogásznak – tartott előadásorozat jegyzetei egyértelműen retorikai kérdésekkel foglalkoznak. A jegyzetekből az is nyilvánvaló, hogy Nietzsche főként korabeli kézikönyvekre – Volkmann és Gerber munkáira<sup>5</sup> – támaszkodott. Ám a korábban már idézett de Man-i észrevétellel mintegy összhangban Nietzsche saját elméleti retorikájában a hangsúlyt az ékesszólás és a meggyőzés formáinak és technikáinak osztályozásáról a retorikai alakzatok (főként a metafora, metonímia és a szinekdoché) vizsgálatára helyezi. Ezen túlmenően Nietzsche a trópusokat nem retorikai, „nem származékos, marginális vagy aberráns” formaként, hanem nyelvi jellemzőként fogja fel. Hosszabban idézném a de Man szerint is kulcsfontosságú szöveghelyet:

[...] *a retorika a nyelvben rejlő művészi eszközök továbbfejlesztése az értelem napvilágánál. Egyáltalán nem létezik a nyelv nem-retorikus „természetessége”, amelyre apellálhatnánk: a nyelv maga szintisztán retorikai fogások eredménye. ... A nyelvképző ember nem dolgokat vagy folyamatokat fog fel, hanem ingereket: nem érzéseket ad vissza, hanem csak az érzések leképezéseit. ... a nyelv retorika, mert csak egy δοξα-t, és nem επισημη-t akar közvetíteni.*<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Paul de Man: Szemiotológia és retorika. 29. o.

<sup>5</sup> Paul de Man–Richard Volkmann: *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht* (1872) és Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (1872) munkáit említi, valamint kiemeli Gerber koraromantikus elődeit, Friedrich Schlegelt és Jean Paul Richtert. Vö. de Man: *A trópusok retorikája (Nietzsche)*. In *Az olvasás allegóriái*, 144–146. o.

<sup>6</sup> Paul de Man: *A trópusok retorikája (Nietzsche)*. 146. o. Illetve Friedrich Nietzsche: *Retorika*. (Ford. Farkas Zsolt.) In *Az irodalom elméletei IV*. Jelenkor, Pécs, 1997. 21–22. o. Kiemelések az eredetiben, azaz Nietzsche szövegében.

Az idézet folytatásával de Man adós marad, pedig igen fontos az a kijelentés, melyben de Man kedvelt figurái, a *trópusok* nem valódi megjelölésként mint „a retorika legfontosabb művészi eszközei” neveződnek meg. Nietzsche már itt kijelenti, hogy „önmagában és kezdetlől fogva, a jelentésére vonatkozóan azonban minden szó trópus”.<sup>7</sup>

A tanulmány másik felében de Man a *Philosophenbuch* egyik írását, az 1873-as *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*) esszét mutatja be, azt állítva, hogy a szöveg egyaránt olvasható a figurális nyelv, vagyis az irodalom elleni támadásként, illetve annak védelmezéseként. De Man felvetését elfogadva a ‘retorikai’ kérdés adja magát: vajon a nyelv retoricitásának tudatosításával megmenekülhetünk a retorika csapdáitól? A továbbiakban a Nietzsche-szöveg gondolatmenetének metaforikájára figyelve, megpróbálok válaszolni a feltett kérdésre, vagy inkább csak megkísérlem körüljárni a kérdésfeltevés jogosságát – igazságát vagy éppen (figurális) hazugságát.

A szöveg felütésében az emberi intellektusról és tulajdonképpen annak megismerésmeséjéről olvashatunk. A szemtelenül eredeti kezdőmondatot idézve: „A számtalan villódzó naprendszerbe szétporciózott Világmindenség egyik félreeső szegletében volt egyszer egy égitest, amelyen bizonyos okos állatok kitalálták a megismerést”.<sup>8</sup> A kezdőmondatnál Nietzsche hamis önhittségünket provokálja és ostromozza, például egyáltalán *nem vagyok meggyőződve* arról, hogy a szúnyog ugyanígy saját kitüntettségének tudatában „pátosszal úszik a levegőben, s [az emberhez hasonlóan] önmagát véli e világ repülő középpontjának”. (Uo.) Ám ezzel az elképzeléssel illetve annak megkérdőjelezésével beléptem a Nietzsche-mese világába, mintegy cinkosa lettem ennek a csábító kitalációnak. A mese szerint ugyanis a többi élőlényhez viszonyítva az intellektus önfenntartó eszköze az önálcazás és az önáltatás; az ember az önelváltoztatás művészetének mestere. Ebbe a kontextusba illeszkedik – vagy inkább belehasít – a filozófus kérdése: „Honnan tehát, ilyen körülmények közepette, honnan a csudából az igazságra törekvő ösztön?!”<sup>9</sup> Magyarozatképpen a nyájösztön és az igazságösztön összekapcsolásáról olvashatunk, ahol a csoport összetartásának igénye mintegy szükségszerűen életre hívja a konvencionális jelöléseket, illetve maga az „igazság” – az idézőjelbe tett igazság – igényét. Ám a kötelezően érvényes jelölések meghamisításával újfajta csalás, a kártékony hazugság válik lehetővé, amikor a hazug ember „a nevek önhatalmú fölcserélése, sőt

---

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche: *Retorika*, 22. o.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. (Ford. Tatár Sándor.) In *Athenaeum* 1992/3. 3. o.

<sup>9</sup> I. m. 4. o.

jelentésük visszájára fordítása által kijátssza a szilárd konvenciókat”.<sup>10</sup> Tehát az emberi intellektus alaphelyzetének önámító, ‘kellemes’ hazugságával szemben itt már megjelenik az ártalmas hazugság.

Az esszé újabb (retorikai) kérdéssel hozakodik elő: hogyan állunk a szavakkal? Vegyük például a fentebb már említett idézőjeles „igazság” szót, illetve a mese kezdetét: „Ha nem akarják [ti. mi emberek] beérni a tautológiák formájában adott igazsággal, tehát üres burkokkal, akkor örökké illúziókat fognak beváltani igazságokra”. (Uo.) Vagyis a szavak alkotásánál nem lehet az adekváció, az igazság a mérvadó, mivel szavaink ingerek képpé alakított, majd hangokká átfordított metaforái (vö. átvitel, *metaferein*, μεταφerein). Sőt, a fogalmak keletkezése sem jelent mást, mint a szavakká alakult metaforák megkövülését, „a nem-azonos azonossá-tételét”, hiszen – ahogy Nietzsche *fogalmaz* – „az individuálisnak és valóságosnak az elhanyagolása révén jutunk fogalmainkhoz”. Ezek után a rendkívül hatásos ‘retorikus’ kérdésre jön a verdiktszerű meghatározás:

Mi is tehát az igazság? Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át meg átrendeződő serege, azaz röviden: emberi viszonylatok összessége, melyeket valaha poetikusan és retorikusan felfokoztak, felékesítettek és átvitt értelemmel ruháztak föl, s amelyek utóbb a hosszú használat folytán szilárdnak, kanonikusnak és kötelezőnek tűntek föl egy-egy nép előtt: az igazságok illúziók, amelyekről *elfelejtettük*, hogy illúziók, metaforák, amelyek megkopván elveszítették érzéki erejüket, képüket vesztett pénzermék, amelyek immár egyszerű fémek csupán, s nem csengő pénzdarabok.<sup>11</sup>

A figurálisan túlterhelt mondat két mozzanatára hívnám fel a figyelmet: saját figuráltságára, valamint a metaforaalkotás folyamatának leírására, ahol a retorikus névadást vagy névvel díszítést a kanonizáció követi, melynek során elfelejtődik maga a retorikus mozzanat. A fentebbi mondatban éppen a nietzschei retorikus kérdés mintegy visszájára fordítja a folyamatot, arra emlékeztetve, hogy a retorikus mozzanat felejtésével az igazság *képtelen*, hallgatólag és fényüket vesztett metaforái megkopott aprópénzként – ‘koppannak’.

A fogalmak megkövült metaforák, vagy, ahogy Nietzsche egy másik metaforával megnevezi őket „*metafora-maradványok*” (uo.), és a fogalmak tudományos vagy éppen filozófiai rendszere piramisformát, római kolumbáriumot, vagy éppen katedrális (esetleg pókháló) formáz, hogy

---

<sup>10</sup> I. m. 5. o.

<sup>11</sup> I. m. 7. o. Kiemelés tőlem.

csak párat idézzek Nietzsche trópusaiból. Ennek megfelelően a gondosan megtervezett alakzatok vagy szerkezetek építőzsenit feltételeznek, aki pókmódra önmagából alkotva meg fogalmait, ingatag alapokra épít. Az igazság és az igaz megismerés illúziójának elismeréséhez szükséges a retorizáltság feledése:

Csak ama primitív metaforavilágról való *megfeledkezés* révén, csak az emberi fantázia őszerejéből forrongó folyamként feltörő eredendő képáradat megmerevedése és megkövülése, csak ama kikezdzhetetlen hit által, mely szerint *ez* a Nap, *ez* az ablak, *ez* az asztal magábanvaló igazság [Wahrheit an sich], vagyis röviden csak az önmagáról, mint szubjektumról, mégpedig mint *művészi módon alkotó* szubjektumról való *elfeledkezésnek* köszönhetően élhet az ember valamelyes nyugalomban, biztonságérzetben és következetességgel; amint egy pillanatra kiszabadulhatna e hiedelem börtönfalai közül, rögvest odalenne az »öntudata«.<sup>12</sup>

A művészi metaforaalkotás színrelépésével a tanulmány második részében Nietzsche új szereplőt léptet fel: az értelem embere mellett megjelenik az intuíció embere, a művész. A művész, aki, mivel ki akar törni a fogalmak börtönéből, összezavarja az osztályozás szigorú rendjét, és csábító álmokképek metaforáit alkotja. De Man a szöveg azon részét emeli ki, ahol a művész a maga alkotta látszatvilágban szabadon ünnepli metaforaalkotó képességét. Az irodalom és a mítosz az a terület, ahol az intellektus, az emberi képzelet a maga ura, és „mindarra, amit most tesz, az elváltoz(tat)ás jellemző, amiképpen korábbi cselekvésére az eltorzulás nyomta rá bélyegét”.<sup>13</sup> Érdekes módon én a passzus második részét tartom hangsúlyosabbnak; idézem: „A fogalmaknak amaz irtatlan gerendázata és pallózata, amelybe kapaszkodva az oltalomra szoruló ember átmenti magát az életen, a felszabadult intellektus számára csupán állványzat és tornaszer legvakmerőbb mutatványaihoz; s halomra dönti, feldúlja, *ironikusan* ismét összerakja, összepárosítva legidegenebb, és szétválasztva legrokonabb elemeit, úgy ezzel azt juttatja kifejezésre, hogy nincs szüksége a gyámoltalanság ezen mankóira, azaz nem a fogalmak, hanem az intuíciók vezetésére bizza magát”.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> I. m. 10. o. A két *feledésre* emlékeztető kiemelés a sajátom, a többit lásd az eredetiben. Valamint örömmel hívnám fel a figyelmet, hogy hasonlóan a korábban már idézett „igazság” szóhoz, itt Nietzsche az öntudat szót teszi idézőjelbe.

<sup>13</sup> I. m. 13. o. Ugyanezen bekezdésből de Man csak az általam idézett mondatokat hagyja ki. Vö. de Man: *A trópusok retorikája (Nietzsche)*, 157. o. Illetve AR, 114. o.

<sup>14</sup> I. m. 13–14. o. A mondat remélhetőleg nem egy szerencsétlenül járt légtornász-filozófus történetét meséli el, aki ugyan képes volt megválni a fogalom-



Az intuíció embere szétszed, összerak, miközben élvezi erejét és korlátoit. Lételeme az elváltoztatás és a csalás – a hazugság. Vagyis Nietzsche fejére olvasva a szöveg rendszerező és szabadon szárnyaló légtornász-metáforáit, a retorikus kérdés ismét csak adja magát: itt most egy filozófus művész(kén)t játszik vagy egy művész filozófál? Nietzsche egymás ellen lépteti fel a két karaktert, és bár mindkettő uralkodni vágyik az életen, összevetésük igen tanulságos. Míg az intuíció embere életét látszattá változtatva, látványosabban képes örülni és szenvedni, valamint jókedvében alakoskodik, addig a sztoikus intellektus megfontoltan él, csendben és érzelmentesen tűr, illetve az igazság védelmében ‘csal’. Úgy tűnik, hogy a művész megismétli hibáit, míg a filozófus mintha tanulna hibáiból. Am, ahogy a nietzschei záró megjegyzésből kiderül, furcsa módon az értelem embere is alakoskodik, maszkot visel és köpönyeget forgat:

Ő, [ti. az értelem embere] aki máskor az őszinteséget és az igazságot szomjúhozza, a megcsalás és a reátörő váratlan eseményekkel szembeni védelmet keresi, éppen ilyenkor, a szerencsétlenség közepette, hajtja végre az önelváltoztatás bravúrját (amiként az intuíció embere boldogságában teszi ezt); arca nem élő, érzelmeiről valló emberarc, hanem mintegy a vonások méltóságteljes kiegyensúlyozottságát mutató *maszk*, nem kiabál fájdalomában, s még csak a hangja sem változik el – ha egy igazi viharfelhő zápora zúdul rá, köpönyébe burkolózik, s megfontolt léptekkel áll odébb.<sup>15</sup>

De Man felhívja a figyelmet a szöveg egészének figurális nyelvére, ironikus hangvételre, valamint komolytalanságára. A szöveg egy alakzat történetét meséli el, hiszen az igazság metafora allegóriáját olvashatjuk; pontosabban a narráció az igazság és a hazugság látszólagos ellentéte között oszcillál. „Ezt a retorikai működésmódot – jelenti ki de Man – *ironikus allegóriának* (*ironic allegory*) nevezhetnénk, de csak ha az »iróniát« [idézőjelben! AÉ] inkább a Friedrich Schlegel-i, mint a Thomas Mann-i értelemben gondoljuk el.”<sup>16</sup> A retorikajegyzetek kapcsán már utaltam a gerberi lehetséges koraromantikus kapcsolódásokra, ezen a ponton pedig eszünkbe juthat a de Man által előszeretettel idézett koraromantikus Friedrich Schlegel azon észrevétele az *Athenaeum* 116-os töredékében, miszerint a romantikus poé-

---

gerendáktól, de végül – vagy legjobb esetben – mégiscsak újabb fogalom-mankókra szorult rosszul sikerült röptét követően. (Ironikus kiemelés tőlem.)

<sup>15</sup> I. m. 15. o. Kiemelések tőlem.

<sup>16</sup> Paul de Man: *A trópusok retorikája (Nietzsche)*, 159. o. Angolul AR, 116. o. Kiemelés tőlem.

zis „leginkább képes arra, hogy az ábrázolt és az ábrázoló között ... a poétai reflexió szárnyain középütt lebegjen, ezt a reflexiót újra és újra hatványozza, s akárha tükrök végtelen során, megsokszorozza”.<sup>17</sup> Itt egyértelműen megidéződik a schlegeli költői alkotófolyamat reflexív önpusztítás és önteremtés repetíciójának végtelensége.

Ezúttal a schlegeli párhuzam (végtelen) tükrének felvillantását követően de Man egyik kedvelt metaforáján keresztül térnek vissza a Nietzsche-szöveg zárlatához. „A szöveg bölcsessége önromboló – írja de Man –, ez az önrombolás azonban vég nélkül áthelyeződik az egymást követő retorikai megfordítások során, melyek – ugyanazon alakzat (*figure*) vég nélküli ismétlésével – az önrombolást az igazság és az igazság halála között tartják felfüggesztve.”<sup>18</sup> A *kiaszmus* az a retorikai alakzat, mely kifejezi a művészi (schlegeli, nietzschei és de Man-i) önpusztítás és önteremtés egymásba átfordulásait. A Nietzsche-szövegben a metaforaalkotás elfelejtődik, majd emlékeztetnek minket a felejtésre, mely újra feledésbe merül, aztán erre emlékeztetnek minket ‘a végtelenségig’. Az ironikus allegóriában az allegorikus (diakrón) narratíva felejtését ‘átfordítja’ a (szinkrón) ironia – akár a korábbi emlékezések ironikus átfordítására emlékez(tet)ve. Következésképpen itt nem tautológiáról és egyszeri oda-vissza működő átfordításról van szó, hanem a két alakzat kiasztikus viszonyulásainak végtelenítéséről. Mivel mindkét trópus átfordító tükörként funkcionál, egymás ellen kijátszva<sup>19</sup>, egymással szembefordítva a két tükör egymást tükrözi *ad infinitum*.

De Man szerint Nietzsche látszólag ugyan a retorika ellen lép fel, ám szövege figurális, vagyis retorikus, irodalmi szöveg; mintegy „felismeri és megerősíti az irodalom igazságértékét, még ha az negatív is.”<sup>20</sup> A nietzschei maszk a filozófus-művészé, aki nem csupán metaforaalkotó, hanem kiasz-

<sup>17</sup> August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. (Ford. Bendl Júlia és Tandori Dezső.) Gondolat, Budapest, 1980. 281. o. L. még erről tanulmányom *A romantikus ironológiáról* in *Gond*, 2001/27–28. 116–133. o.

<sup>18</sup> Paul de Man: *A trópusok retorikája (Nietzsche)*, 159. o. Angolul AR, 115. o.

<sup>19</sup> *A temporalitás retorikájában* de Man utal ‘az egymás elleni kijátszás’ lehetőségére, ám nem veszi észre a kifejezésben rejlő lehetőségeket, mivel ekkor még inkább a két alakzat hierarchiája foglalkoztatja: „Készítést érzünk arra, hogy egymás ellen játsszuk ki őket (*to play them off against each other*), és értékítéletet alkossunk róluk, mintha egyikük lényegét tekintve magasabbrendű volna, mint a másik. Említettük annak kísértését, hogy az allegorikus írókat az ironikus írókét meghaladó bölcsességgel ruházzuk fel; ugyanilyen csábító lehetőség az is, hogy az ironikus felvilágosodottabbnak lássuk, mint naivnak bélyegzett ellenlábását, az allegorikust. Mindkét megközelítés elhibázott.” (57. o.) Angolul Uő.: *The Rhetoric of Temporality*. In *Blindness and Insight*, 226. o. Kiemelés tőlem.

<sup>20</sup> Paul de Man: *A trópusok retorikája (Nietzsche)*. 156. o. Angolul AR, 113. o.

tikus ‘felforgató’ tevékenységének köszönhetően illúzió-fosztóképzőként működik. A szöveg megválaszolt retorikus kérdései, metaforikus átfordításai valamint az igaz hamisba fordítása, illetve a hamis igazságának állítása mind-mind a légtornász-filozófus szaltó mortáléi. A szövegben de Man konklúziója szerint „[a] filozófiáról kiderül tehát, hogy nem más, mint vég nélküli reflexió saját irodalom általi leromboltatására” – az eredetiben: „[p]hilosophy turns out to be an endless reflection on its own destruction *at the hands of literature*”<sup>21</sup>. Az angol mondatban ezt a destrukciót az irodalom *figurája* ‘saját kezüleg végzi’, így végkövetkeztetésünk a szöveg igazságáról ugyan mi más lehetne, mint egy újabb alakzat. Ám *ne felejtjük el* észrevenni az idézett mondat végtelen reflexivitását (vö. *endless reflection*), hiszen a filozófiai diskurzus – jelen esetben az igazság fogalmáról szóló provokatív ironikus ‘irodalmi’ beszéd – vég nélkül saját metaforikusságára reflektál.

Szövegem zárlatában *fel kell idéznem* a bevezető allegóriafogalmát, pontosabban annak ‘etikusságát’. Míg de Man elszórt megjegyzései és saját olvasatai prezentálják az allegóriák etikai jellegét, a másik yale-i dekonstruktor, Joseph Hillis Miller ‘olvasásetika’ (*ethics of reading*) kidolgozására tesz kísérletet. Miller elfogadja az allegorikus olvasás eticitását (*ethicity*), és főként a szükségszerűség kifejezésbe kapaszkodva megpróbálja azt valamiképpen az etikai imperatívuszhoz kapcsolni: „élni annyit tesz, mint olvasni, vagy inkább újra meg újra elkövetni az olvasás kudarcát, mely az ember sorsa ... tulajdonképpen minden olvasás etikai, abban az értelemben, hogy kéréllhetetlen szükségszerűség folytán, kategorikus követelés válaszaként *meg kell történnie*”<sup>22</sup>. Ennek megfelelően a Nietzsche-szöveg az „igazság” metafora köré szerveződve a nyelv ‘hazugságának’, retoricitásának vagy *alakoskodásának* allegóriája (és önallegória)<sup>23</sup> lesz, míg az alle-

<sup>21</sup> I. m. 158. o. AR, 115. o. Az angol kifejezés – *at the hands of literature* – arra is utal, hogy a filozófia mintegy elszenvedti az irodalom általi erőszakot.

<sup>22</sup> Joseph Hillis Miller: *The Ethics of Reading*. Columbia UP, New York, 1987. 59. o. Kiemelés az eredetiben. A idézet egy de Man-i gondolat értelmezése: „egy szöveg olvasásakor, ami szükségszerűen megtörténik, az a megértés ..., mely elsődlegesen episztemológiai esemény, nem pedig etikai vagy esztétikai érvényű”. Idézve Uo. 51–52. o.

<sup>23</sup> Tanulmányának zárlatában de Man kulcsfontosságúnak tekinti a szöveget, amely rámutat, hogy Nietzsche egész életműve „a hamistól az igazhoz, a vakságtól a meglátáshoz vezető narratíva marad”. (Paul de Man: *A trópusok retorikája (Nietzsche)*, 160. o.) A szövegbeli végtelen kiasztikus átfordulások felismerésével összhangban de Man javasolja, hogy allegorikusan olvassuk az ironikus aforizmagyűjteményeket (*A vidám tudomány, A hatalom akarása*) és ironikusan az allegorikus műveket (*Így szólott Zarathustra, A morál genealógiája, A tragédia születése*). A nagyívű terv azonban inkább csak ötlet marad, illetve *A tragédia*

gória eticitása – a moralitáson túljutva ám az eticitáson innen maradva – ennek felismerését jelenti. Retor(et)ikus ‘jó’ olvasatban ez az újabb ‘hazug’ trópus lesz a szöveg, az irodalom és a filozófia igazsága.

---

*születésének retor(et)ikus olvasatát vázolja fel a *Genezis és geneológia* című tanulmány. Ám ez már egy újabb szöveg témája lehet.*

## Művészi érték és ízlésítélet

A vizuális művészetek fejlődését az újkor kezdetén két fontos jelenség együttes hatása jellemzi, amelyek – kulturális vetületeiket tekintve – az ízlésítéletek történetében meghatározóak. Az egyik a képi téralkotás elterjedése a lineáris és geometriai perspektíva 15. századi feltalálása révén, a másik a képzőművészek, írók és zeneszerzők művészi, társadalmi és individuális késztetéseinek új szellemisége. Innen számíthatjuk a modern perspektíva megjelenését is, ami – Panofsky ismert kifejezésével – „a szubjektív objektiválásának szimbolikus formája”. Az új perspektíva szerkezete a szubjektum adott helyzetének mindenkor függvénye, azaz a szem és a képsík kölcsönhatásának összefüggése. Ennek lényege, hogy ezzel az új ábrázolási technikával reálisabban szemlélhette a néző egy festmény vagy grafika képterének mélységalkotó pontjait. Így az új módszerrel ábrázolt tér gazdagabb lehetőségeket kínált az elbeszélte esemény, történet vagy hangulat megjelenítésére. Mindezt bőségesen igazolja a festészet 15. századtól számított három évszázada. Természetesen ez a technika csak kezdetnek tekinthető, hiszen a reprezentáció és a reprezentált képtárgy viszonyának tökéletesedését az analógiás viszony megjelenése tette teljessé. Ez a viszony vagy látásmód abban fejeződik ki, hogy a festményt szemlélő nézőnek analógiás viszonyt kellett kialakítania a festményen elbeszélte történet narrátorának a történettel szemben elfoglalt pozíciójával. Tehát az alkotás nemcsak önmagát reprezentálja, hanem egyben az alkotó és alkotása viszonyát is. Ezzel a különbségtétellel nyílt meg a lehetőség arra, hogy elkülöníthessük a művészi megnyilatkozás történeti narratív és diskurzus jellegű ábrázolását. Louis Marin: A reprezentáció című tanulmányában így jellemzi a művészi megnyilatkozás történeti–narratív és diskurzus jellegű típusait: „A történeti narratív – képi vagy nyelvi – reprezentációjában az események úgy jelennek meg, mintha a történet horizontján való feltűnés mértékében jönnének létre. Senki nem beszél, úgy tűnik, az események önmagukat mesélik el. (...) A történet a beszélő minden közbelépését kizárja az elbeszélésből. A történetíró, hogy hű maradjon történeti szándékához, az elbeszélésben a kijelentés alanya mögé rejti a narrátort, szemben a diskurzussal, ahol a megnyilatkozás

már eleve feltételez egy beszélőt, mi több, e beszélőt bele is írja magába a kijelentésbe”. (1)

Az így jellemzett kétfajta ábrázolásmód összes változatát megtaláljuk a reneszánsz és felvilágosodás közötti 3 évszázadban aszerint, hogy a bekövetkezett történelmi-társadalmi változások éppen melyik variációt részesítették előnyben. Az eseményábrázolás objektivitásra alapozott szerkezete azonban legtöbbször a reprezentáció autonómiájának megközelítésére vonatkozó elméleti utópia maradt. Vajon a művészi szubjektum miként ragadható meg, mint alkotói „én” a festményen ábrázolt elbeszélésben? Mindehhez milyen figuratív, képszerkezeti vagy technikai modalitások szükségesek, hogy az „én” a képi-plasztikus reprezentáció terébe kerülhessen? A válasz első és kézenfekvő eleme a képzelet modern kori története, amelyben a modern szubjektum keresi identitását a művészetben, s közben individuális és közösségi elvárásoknak kell megfelelnie úgy, hogy az adott kor gazdasági, politikai és vallási hatalmai által kívánatosnak tartott reprezentációs követelményeknek is eleget kell, hogy tegyen. A történeti festészetben az „én” mint a művészi megnyilatkozás alanya gyakorta megjelenik a képeken, mint az elbeszélés egyik szereplője. Általában nem főszereplő, de az ábrázolt eseményekben rendszerint különbözik a többi szereplőtől, s a tekintete sajátos metszetet nyújt a képtárgy értelmezéséhez. Ez a forma széles skálán jelenik meg; kezdve a festő képaláírásától az elrejtett formában való megjelenítésen át egészen az önarcképig. Az énkép e sajátos ábrázolásának architektúrája az alkotót az elbeszélés részesévé teszi, s így – kettős funkcióban – egy ironikus játékra ad lehetőséget. Ez a játék megkérdőjelezi az ábrázolás objektivitását, és egy sajátos tranzitivitást eredményez, ami nemcsak a festményt szemlélő megszólítását jelenti, hanem egyidejűleg önmegszólításként is értelmezhető.

Példa erre a 16. századi Pinturicchio, aki *Angyali üdvözlés* című képén a Szent Szűz mellett helyezi el saját önarcképét, melyet nemcsak aláírt, hanem még a születési dátumát is megjelölte. Emblematikus példaként említhető Caravaggio, aki az 1600-as évek elején Góliát levágott fejeként alkotta meg önarcképét, amelyet éppen a győztes Dávid tart a kezében.

E mimetikus játék formái mellett a művészek gyakorta alkalmaznak nem-mimetikus eszközöket is. A két forma ötvözete adja a modern képzelet történetének egyik legjelentősebb kifejezőeszközét. Mindez azt a célt szolgálja, hogy az áttetszőség és átlátszatlanság dinamikus ritmusával a mindennapi élet és a transzcendencia között közvetítsenek, azaz a képzőművészet alkotói formáival olyan közvetítő nyelvet jelenítsenek meg, amely a lét tükréként szolgál. Louis Maren említett tanulmányában e reprezentáció irodalmi formáit így jellemzi: „Az újkor reprezentációval foglalkozó teoretikusai a leírás (deskripció) tényét közvetlenül – és pozitív értelemben – a mimézis előfeltételei közé sorolják, melyek a képzőművészetben általában

és az irodalomban különösképp érvényesek. A leírás a nyelv, a szó, a kijelentés legáltalánosabb jellemzője, mely ideális esetben a nyelvi jelek és elrendeződéseik ábrázolóképeségével azonosul, szélsőséges esetben alakzattá is válhat. Dekoratív elemként elburjánozva az egészhez képest egy bizonyos autonómiára tehet szert, s az elbeszélés folyamatában képpé merevülhet, céltalan pihenővé, mely a cselekmény felépítésében és az olvasás folyamatában fényűzéssé válik. A leíró rész hozzáadásával a nyelvi reprezentáció irodalmi reprezentációvá válik, azon az áron, hogy az egység, a koherencia, az olvashatóság és az érthetőség megzavarásával azok helyett saját minőségétől idegen láthatóságot és olyan reflexivitást nyerjen, mely a művészet saját referenciájává teszi (...) A reprezentáció egyetlen célja ekkor önmaga hivalkodó színpadra állítása, saját epideixisének bemutatása lesz: energia, evidentia, illustratio, copia, hypotyposis, harmónia, subjectio ad aspectum, alliteráció, amelyek olyan elevenen és mozgalmasan festik meg a dolgokat, hogy a szavakat hallva szinte magunk előtt látjuk őket.” (2)

Mindebből érzékelhetjük – a modern képzelet történetét vizsgálva –, hogy honnan származik az irodalmi reprezentáció szuggesztívója, feszültsége, hiszen a szavaink kiejtve és leírva láttatnak, mintegy lefestik, képszerűvé teszik az elmondandót. Egy irodalmi szöveget olvasva megjelenik a hang teste, amelyet belső hallásunkkal zeneivé modulálunk. De ugyanígy egy festményt szemlélve a figuratív vagy absztrakt jelek néma hangot keltenek, ami egyik alapeleme a hangulatiság megjelenítésének. Ez talán a szubjektum számára az a többlet, amit a képzőművész, az író, a zeneszerző az alkotásából áttemelni, átvinni kísérel meg a műélvező számára. A képvilág vizuális formái jelekként és szimbólumokként szerveznek esztétikai minőségeket. Az pedig, hogy eme minőségek milyen módon tudatosulnak, mindig az egyéni szubjektum előzetes ízlésítéleteitől függ. A művészi formák relevanciája a „jelentés” és az „utalás” megértésében kódolható. A jel és a jelölő önmaguknál többre utalnak. Pl.: Egy geometrikusan szabályos kompozíció a rend és a kiszámíthatóság, egy kék tónusú égi kép az álomvilág, s egy töredezett montázs a késő-modern kor disszeminatív megjelenítése lehet. Mindez az adott individuum előzetes kulturális referenciáin múlik. El Greco: *Krisztus az olajfák hegyén* című festményét csak az a szemlélő képes azonosítani, aki ismeri az *Új Testamentum* elbeszéléseit. A kép középpontjában Jézus térdel egy redőzött kék színű leplen. Ez a kék tónus kontrasztként szerepel a környező sötétbarna, sárga és vörös színű dominancia ellenpontjaként. Jézus magányosságának áhítata, elhagyatottságának reménytelensége éppen e kék szín középpontba állításával nyer feloldozást, reménysugallatot, hiszen az *Új Testamentum* ikonográfiája szerint e szín Szűz Mária indikációja, azaz Jézus még sincs teljesen elhagyatva. A többi hasonló tárgyú El Greco-festményen e sokárnyalatú kék, szintén hasonló referenciaként megjelenítve, már ikonográfiai kódnak is tekinthető. No, de mi történik

a jel és a kép közötti folyamatban? Husserl szerint a kép a jelentés feltöltése. Gyakori eszköz, hogy a művészek a jeleket, a jelek rendszerét imitációként használják. Az imitáció a köznapi, széles körben a közgondolkodásba szövött ismétléstípus. J. P. Sartre szerint az imitáció a korlátozott jelentéshorizontokat képes csak reprezentálni. *A kép intencionális szerkezete* című tanulmányában erről így ír: „Az imitáció tanulmányozása inkább azt sugallta, hogy a kép az imitáció szintjére leszállt, ez lefokozott jelentés. Nincs feltöltés: a természet változása van helyette. A sematikus rajzok tudatának vizsgálata meg fogja erősíteni ezt a véleményünket. Ebben az intuitív elem jelentősen csökken, és a tudatos aktivitás szerepe válik fontossá: az intenció alkotja meg a képet, s egészíti ki az észlelés hiányosságait”. (3)

Mindezek alapján a jelentés feltöltése, az imitáció, az intuíció és az intenció együttesen összegzik a reprezentáció szintjét. Richard Wollheim ezen felül megkülönbözteti még a reprezentációs látás további két elemét, a *valamiként látást* és az ezzel szorosan összefüggő *bennelátást*. A két fenomén különbségtétele azért fontos, mert a *valamiként látás* egy műalkotás szemlélése során egy kísérletező, közelítő, esetleg nem értő magatartást jelöl, míg a *bennelátás* egyértelmű kapcsolatot, esetleg kapcsolathálót jelenít meg a szemlélő kulturális individuma és a képtárgy között. A *valamiként látás* a lokalizáció horizontját jeleníti meg, míg a *bennelátás* a műtárgy által közvetített elbeszélésszándék értelmező dekódolását. E két látástípus reprezentációja nem különíthető el egymástól, annak ellenére, hogy a bennelátást gondoljuk értékesebbnek az értékelméletek szempontjából, hiszen az adott műtárgy szemlélőjének kulturális felkészültségétől függ, hogy a megalkotott kép melyik látásmódot idézi fel benne.

A 19. század közepétől számított modern francia festészetet vizsgálva már sokan elmondták, hogy az alapvetően nem reprezentatív, kimondhatatlan és megnevezhetetlen diskurzusoknak alávetett művészi ábrázolás olyan eszközeiben, mint a reprezentációban felkutatható átlátszatlanság, az áttetszőség diszkurzív értelmezése, a nyelv és a képek anyagiság-effektus ereje, amellyel az írók, festők ironikus játékot folytattak, az elmélet emberei számára kiemelkedő jelentőséget teremtett.

A kérdés gerincét Louis Marin így foglalja össze: „A reprezentáció névvel tehát – a nyelv és a képek világában egyaránt – nemcsak az európai kultúra egy bizonyos (a 16. és 19. század közötti) időszakát takaró fogalmat illettek. A reprezentáció kutatási program, melynek gazdagsága és jelentősége a tárgyakat átjáró, a reprezentáció névvel látszólag határozott egyértelműséggel és megnyugtató bizonyossággal megnevezett feszültségből táplálkozik: a nyelvi jelek és a képek, az áttetszőség és az átlátszatlanság, a szemiotika, az esztétika és a pátosz, a nyelv és kép poétikai kifejezőereje, valamint a referenciális valóság objektivitás- és érthetőségigénye között fennálló feszültségből”. (4)



A reprezentációt tulajdonképpen a látás egy fajtájaként is lehet érzékelteni. Ennek fényében a műalkotás univerzumának feltárásához szükséges a referencia képessége is. A reprezentációt jellemző látás tágabb értelemben perceptuális irányba szélesíthető. Ez a perceptualitás, mint érvényesség, normaként is felfogható, s ez a mű alkotójának intenciójából jön létre. Tulajdonképpen itt a helyesség normájáról van szó, ami azonban még nem követeli meg a különös módon való látást. Richard Wollheim ezt így foglalja össze: „A norma a reprezentáció lehetséges percepciói közül kiválasztani a helyes percepciót, ahol is a lehetséges percepciók azok, amelyek nyitva állnak a minden releváns képességnek és meggyőződésnek birtokában lévő nézők számára. Abban az esetben, ha hozzá nem értés, tájékozatlanság vagy a művész balszerencséje folytán egy reprezentáció lehetséges percepciói nem foglalják magukban a művész intenciójának megfelelőt, az adott reprezentációnak nincs helyes percepciója, (...) Megjegyzendő, hogy a norma egyaránt érvényes különös dolgok reprezentációira és a valamely különös fajtába tartozó dolgok reprezentációira”. (5)

A legnehezebb jellemezni a perceptuális olyan természetét, amely a reprezentációs látás egyik alfajaként jeleníthető meg. Itt utalhatunk arra a huszadik század elejétől kibontakozott vitára, amely a „valamiként látás” és a „bennelátás” között bontakozott ki. E két fenomén közötti megkülönböztetés fontos feladat a képi reprezentáció leírásában. Richard Wollheim szerint a két fenomén közötti különbség nem igazán ragadható meg abban a formában, ha pusztán magukra a kifejezésekre összpontosítjuk figyelmünket. Ezzel összefüggésben, hogy elmélyíthessük e két látásmód közötti megkülönböztetést, elsősorban a nyelvben megőrzött képzetekre kell támaszkodnunk, hiszen nem lehetünk biztosak abban, hogy az adott jelenségről tett állítások megegyeznek a kifejezések értéktartalmával. Wollheim e kifejezéseket kvázi technikai módon értelmezi, ami elősegíti e két fogalomkör megértését. Első megfontolása szerint a „valamiként látásról” a „bennelátásra”-való áttérés mint folyamat közelebb visz bennünket a nyelvi dimenzióhoz, hiszen ha a látás útján értelmezett kép vagy képszegmens egy partikuláris dolgot mutat be, akkor azt kizárólag partikularitásában jeleníthetjük meg. Ha viszont a „bennelátást” vesszük alapul, akkor megvan az esélyünk arra, hogy ne csak a partikularitást érzékeljük, hanem különféle tényállásokkal is szembesüljünk. Mindez Wollheim olvasatában: „... a bennelátás” tárgyát megadhatjuk egy névvel, vagy leírással, de megadhatjuk egy mellékmondatral is; a „valamiként látás” tárgyának megadásakor viszont az egyetlen megengedett mód az, ha egy nevet, vagy leírást használunk. Egy példa: ha x-re nézek, és x valami partikuláris, akkor x-ben láthatok egy nőt, és láthatom x-ben azt is, hogy egy nő szerelmes levelet olvas; de míg x-et láthatom nőként, addig nem láthatom x-et akként, hogy egy nő szerelmes levelet olvas”. (6)

Mindez alapján világossá válik, hogy a „valamiként látást” és a „bennelátást” a hozzájuk rendelt tárgyakkal együtt megkülönböztethetjük, s szélesebb horizontot jelent a mű értelmezéséhez a „bennelátás” fogalmi megragadása a „valamiként látás” lehetőségénél. További különbségtétel a két fenomenon összefüggéseinek vizsgálatában, hogy a „valamiként látás” elsősorban valamilyen lokalizációhoz köthető, míg a „bennelátás” fogalma nem feltételezi a lokalizáció követelményét. Ez a fogalmi elkülönítés a reprezentáció szintjén történő látást nem köti a lokalizációhoz. Természetesen – ritka kivételként – a reprezentációs látás is alapulhat lokalizáción.

A következő fontos eleme a „bennelátás” értelmezésének, hogy széleskörűen és ugyanakkor egyidejűleg érzékelhetjük a műalkotás értékeit és minőségeit. A „valamiként látás” nem tartalmazza ezt a lehetőséget. Összefoglalva, a reprezentációs látásmód feltételezi a tárgyra és jelentésére összpontosuló egyidejű figyelmet, s ezáltal inkább jelent a „bennelátás” szélesebb körű értékhorizontot, mint a „valamiként látás”. Wollheim értelmezésében: „... ha egy reprezentációt mint reprezentációt nézek, akkor nem csupán megengedett, de egyenesen követelmény, hogy egyidejűleg figyeljek a tárgyra és a médiumra. Holbein portréját nézve a helyesség normája azt követeli meg, hogy VIII. Henriket lássam a képen; de emellett vizuálisan tudatában kell – nemcsak lehet, hanem kell – lennem a tábla minőségei korlátlan körének, ha azt akarom, hogy megfelelő percepcióm legyen a reprezentációról. Ezt a követelményt, mely a reprezentációknak megfelelő látás vonatkozásában fennáll, „a kettős tézis”-nek fogom nevezni”. (7) Mindezek alapján mondhatjuk, hogy a vizualitásnak mint figyelemösszpontosításnak, tulajdonképpen kettős irányultsága van, de ez általában nem egyenlő arányban történik. Ezt a „kettős tézis”-t sokféle érveléssel támaszthatjuk alá. Például, megkülönböztethetjük a fenomenológiai alapú és a kauzális alapú megértésmódot. Ezentúl még azzal is érvelhetünk, ha pszichológiai attitűdök alapján reprezentáljuk egy művészi alkotás jelentéshorizontjait. Mindebben egyfajta állandóság is tapasztalható, mert a műalkotást szemlélő a látvány megértésében érzékeli a felszíni és a mélyebb minőségeket is. További érv Wollheim elméletében, „... ha a képek nézésekor váltogatnunk kellene vizuális figyelmünket az anyagi minőségek és a reprezentáció tárgya között. (...) A festészet és a költészet esetében normatív kényszert kell jelenteni mindenki számára, aki meg akarja ítélni e művészetek alkotásait”. (8)

A fentiek alapján értelmezhető a középponti eltérés a „valamiként látás” és a „bennelátás” között. Ennek alapja az az alapvető képesség, ahogy az érzékek kódolják a figyelmük fókuszába kerülő dolgokat. Mindehhez szükséges egyfajta előzetes tapasztalat megléte, amelynek kapcsolódnia kell a különféle jelenségek, folyamatok, tárgyak kauzális viszonyaihoz. Ez az érzékelésmód még jobban megérthető mint perceptuális képesség, ha figye-

lembe vesszük a műalkotást szemlélő ember fantáziavilágát, álmoképeit, amelyek akár nem tudatos elemekkel is gazdagíthatják a „bennelátás” pozícióit, sőt, akár idetartozhat a művészi alkotófolyamatban tetten érhető hallucinációk esetleges megléte is. Erre a jelenségre idézi fel Wollheim Leonardo da Vinci festőjelölteknek szánt ajánlását, amely szerint nézzen meg például nedvességtől foltos falakat, különböző formájú és színű köveket, elmosódott színeket, rejtéllyel teli tájakat. Ennek a tanácsnak a hozama, hogy olyan minőségek megfigyelésére készíteti a leendő alkotókat, amelyek alkalmasak arra, hogy tudatos vizuális tapasztalatokat szerezzenek, s ezzel gazdagítsák a meglévő szín- és formavilág-kifejezési eszköztárukat. Ez a folyamat ki egészíthető azzal, hogy az adott látás horizontjait állandó törekvéssel megpróbálja újfajta, a megszokottól eltérő attitűdökkel láttatni, s ezzel hozzájárul ahhoz, hogy egy alkotó képes legyen megtalálni a csak rá jellemző kifejezésformát, eszköztárat, látványt. Így érhetjük el azt, hogy ha megpillantunk egy Bosch-képet, vagy Kondor Béla-grafikát, vagy akár egy Monet festményt, a legelső pillanatban is felismerjük a sajátos, csak a szerzőre jellemző eszközkészletet a forma- és színvilág alapján.

Ha a „bennelátás”-hoz viszonyítva megvizsgáljuk a „valamiként látás” összetevőit, akkor tapasztalható, hogy ehhez nem szükséges speciális perceptuális formavilág, és itt jutunk el Wittgenstein képfenomenológiájához, amely szerint a tapasztalat és a fogalom közötti azonosságok és eltérések rendszere a perdöntő. A „valamiként látás” mindezekén kívül az érzékek számára mint vizualitás pusztán kíváncsiságként is megjelenik. Ez a kíváncsiság, mint a látás egyik ösztönzője, azt fejezi ki, hogy milyen a fókuszba vett tárgy, de rögtön hozzá is tehetjük még azt is, hogy milyen lehetne. Ez összefügg a partikulárisan szemlélnélhető dolgok körével is, akként, hogy ezeket a dolgokat partikuláris tulajdonságaik alapján értjük meg. A „bennelátás”-ban viszont nem elsősorban a kíváncsiság alapján jelenik meg a vizuális tapasztalat, hanem mindez önmagában keres környezetet, speciális tárgyakat, képvilágokat. Ez is fontos megkülönböztetés és elhatárolás a „valamiként látás”-tól. Itt ismét megállapíthatjuk, hogy a „bennelátás” tapasztalati alapja kétféle módon jelenhet meg: mint partikuláris tapasztalat és mint tényállás-tapasztalat; de ugyanúgy szerepet játszik a lokalizáció esetleges mivolta, és a már szintén idézett kettős figyelem követelménye. Tehát mindenképpen szükséges az, hogy az alkotóművész a különféle tapasztalatokat közelítse egymáshoz, és az alkotás jelentésvilága összefüggést, vagy egy összefüggés rendszerét implikálja.

A képi reprezentáció további izgalmas kérdésköre, hogy létezik-e olyan művészi percepció, amelyben egyforma módon, vagy azonosságként jelenhet meg a „valamiként látás” és a „bennelátás”. Elvileg adott a lehetőség, de csak úgy, mint bármely szemlélő vagy elemző egyéni reflexiója. Itt eljutunk a szemlélő kulturális tapasztalataihoz, előzetes reprezentációihoz, hiszen

gyakorta fennáll a többértelműség lehetősége. Ez azért is fontos, mert lehetséges, hogy egy festő filozófiai háttérű gondolatot illusztrál, de valójában nem azt akarja megmutatni, hanem például egy történeti tényt kíván megörökíteni. S ehhez még az is hozzátartozhat, hogy az ábrázolt tárgy nem azt a célt követi, hogy megoldást keressünk a kép értelmezésekor, hanem pusztán arra tart igényt, hogy az ábrázolt tárgyat tapasztalatunkká tegyük.

A képi reprezentáció és az esztétikai tapasztalat összefüggése bármely művészetelmélet sarkalatos kérdése. A kiindulópont a művészet értelmezése a mindennapi valóság világában. Mindennapi valóság világában a művészet alapvetően fogalmi keretben jelenik meg, és szigorú elhatárolást jelent. Elválasztani a tárgyak, folyamatok, hangulatok egy sajátos körét a többi dologtól. Természetesen egyszerű a képlet, ha rögtön egy festményt, vagy egy szobrot állítunk a középpontba, nem jelent különösebb feladatot az elhatárolás, könnyen érthető, de ha egy 19. századi, paraszti munkakultúrához kapcsolódó tárgyat, például egy szőttes tarisznyát állítunk a középpontba, már más a helyzet. Ezt a tárgyat a maga korában funkcionális, napi célokat szolgáló eszköznek tekintették, s a használók nem kötöttek hozzá művészi konnotációkat. Száz évvel később azonban ugyanezt a szőttes tarisznyát egy múzeumban kiállítva már népművészeti reprezentációként szemléljük, s esztétikai tapasztalat alapján fogjuk fel. Így a művészi érték kritériuma jóval később, mintegy a visszaemlékezés egyik formájaként merül fel. A későbbi kor múzeumlátogatója ugyanazzal a művészi reprezentációs igénnyel tekinti meg az eredetileg is művészi alkotásnak készített festményt és az eredetileg nem művészeti, hanem pusztán hétköznapi, funkcionális tárgynak előállított szőttes tarisznyát. A festmény eredeti funkciója alapján válik a képi értelem megértésének tárgyává, míg a szőttes eredeti funkcióját elveszítve kerül ugyanebbe a helyzetbe. Mindkettő az esztétikai szemlélet tárgya, kiindulópontja. Gottfried Boehm szerint: „A szemlélet hagyományos értelmezésének jellemzője, hogy megpróbálja kiiktatni a látás végrehajtás jellegét. Ahogy e dinamika kioltása sikerült, oly mértékben kerül az érzékek szubjektuma és az objektum, mint ingereinek forrása, távoli viszonyba – a szemlélet egy fogalmak irányította megismerést készít elő”. (9) Itt Kant híres mondatára kell utalnunk, amely azt feltételezi, hogy, ha a fogalom és a szemlélet között nem jön létre kölcsönösség, akkor a fogalom üressége áll szemben a szemlélet vakságával. A képi értelem feltérképezéséhez fontos kiindulópont az érzékszervek világának reprezentációja, hiszen bármely képzet az érzéki-affektív előzmények alapján tételződik a tudatban. Kant elméletében a magánvaló dolog tartalmazza az érzékiség felületét, s ez így az érzékiségen kívülit jelenti, tehát nem válhat megismerésünk tárgyává. Ehhez még hozzátartozik, hogy az értelem és a realitás tapasztalata is az érzékiségen kívüli. Tehát Kant az érzékiségtől elválasztja a végrehajtás jellegét, azaz az érzékiség egy közvetítő híd az affekció útján befogadott érzetek továbbítására a

gondolkodáshoz. Mindezt *Az ítélőerő kritikája* című művében fejti ki, ahol megfogalmazza a képzelőerő törvényeit. A kanti elméletet az elmúlt kétszáz esztendőben már sokféle oldalról meghaladták, de ennek ellenére az elmélet alapja megkerülhetetlen a modernitás reprezentációs világképei szemszögéből. A vizuális látás, mint kiindulópont alapvetően absztrakciós tevékenység, amely az érzéki folyamatok alapján válik a fogalmi megismerés kiindulópontjává. Tulajdonképpen a képi reprezentációs folyamat értelme jelentős meghatározottságot kap már az érzékelés szintjén, hiszen a látás elsődleges mozzanatai szervezik a későbbiekben képzetté váló tartalmat. A vizuális látás szintjén – mint első benyomás – tételeződik az első megragadható képzet. Az észrevevéstől a képzetig egy időintervallum áll fenn. Ezt olyanképpen tudatosíthatjuk, mint például egy szabásmintát, melyet a legelső pillanatban térképként, vagy akár absztrakt grafikaként érzékelünk, s amikor képzetté válik, akkor vagyunk csak képesek a valódi jelentést fogalmilag elkülöníteni.

A képlátás első benyomása pusztán önmagában még nem tételez jelentést, hiszen a pillanatnyiség hatalma még nem kapcsolódik össze a látott képhez rendelhető emlékezeti tapasztalattal. Feltétlenül szükséges, hogy a szem, mint az érzőideg-végződés műszere által felfogott kép, a képzet szintjére jusson, hiszen a képzet képes felvenni a kapcsolatot az emlékezet horizontjával. A képzetként megfogalmazott kép az emlékezetből keresi a fogalmi megjelenítéshez, értelmezéshez szükséges tapasztalatot, azonosítást. Ha a képzetben tárolt kép megtalálja az emlékezetben a már korábban meglévő emléknymot, akkor az értelmezés folyamatán keresztül az emlékháló gazdagodik, megújul, vagy ha olyan képet tartalmaz a képzet, amelyhez nincs az emlékezetben már készen meglévő emléknym, akkor az új kép válik pusztá tapasztalattá, s ezáltal további képekhez lehet viszonyítási alap. Gottfried Boehm négy ismertetőjegyet fogalmaz meg a kép eszméjének értelmezéséhez: „I. Minden összefüggés megszüntetése a dinamikus látási folyamatban. II. A szimultán jelleg mint körülkerített mező, melyen belül minden relátum az egyidejű jelenlét feltétele alá kerül. A szimultán e felfogásánál a látás folyamatát álló jelenbe formáltuk át, tartósságot biztosít annak, ami a mindenkori keret feltételei közé kerül. III. A távolság, amely először is lehetővé teszi az áttekintést, és a hatások azon átláthatatlan összefüggéséből, mely magába foglalta a szemet, tisztán körülhatárolt és áttekinthető mezőt teremt, koordináta-rendszert, mely saját magán belül szilárd vonatkozási pontokat biztosít a relátumok számára. A távolságból történő áttekintés a képnek mintegy objektív státuszt kölcsönöz, elvágja a világhoz fűződő szálait, minden előfeltételtől mentessé, kéznél levővé stilizálja. IV. Összefoglalva: a kép leválasztása az észlelés végrehajtásáról lehetővé teszi annak fogalmi megkülönböztetését, ami marad, attól, ami megváltozik, és a

képet is alárendeli az elmélet egész története számára lényeges szubsztancia-akcidencia viszonynak”. (10)

Az ízlésítélet mint esztétikai élmény, az említett szubsztancia-akcidencia viszony alapján a képzőművészeti alkotást szemlélő számára a beleérzést teszi szükségessé. Lipps szerint: „Ha érdekel a beleérzett tartalom valódisága, a beleérzés praktikus, ha ezután nem kutatunk, a beleérzés esztétikai”. (11) A mindennapi szemlélet bármely tárgyat valamely rajta kívül található jelentés alapján vizsgál: például gazdasági, történeti, pszichológiai stb... Ha viszont esztétikai alapon tekintünk a tárgyra és a mögöttesére, akkor a tárgy idealitását vizsgálom, érzéki jelenségekhez kötötten. Lipps iménti definíciója a mindennapi és az esztétikai látásmód közötti lényeges különbségre mutat rá. Mindehhez fontos megjegyeznünk az illúzió kérdését. Az illúzió, mint a képalkotás egyik formája, a beleérzés folyamatához kötött. Beleérzéssel elindít az esztétikai szemlélő egy ösvényt az emlékezetben megőrzött tapasztalati tartalmakhoz. A beleérzés fogalma itt a felhívó jelleget jelenti, azaz ha az emlékezetből találkozik a beleérzés egy kompetens képpel, akkor megtörténik a kép keltette jelentés dekódolása. Ha a beleérzés nem találkozik az emlékezetben már meglévő adekvát képpel, abban az esetben az illúzió mint köztes szereplő teremt magyarázatot a szemlélt tárgy vagy kép jelentésének magyarázatára. Ha létrejön az illúzió, ezt az emlékezet ismét tapasztalattá teszi, s egy következő tárgy szemlélésekor a beleérzés számára már egy újabb emlékezeti tapasztalat áll rendelkezésre. Tehát az illúzió egyfajta gyűjtőszerepet tölt be az esztétikai tapasztalat forrásainak gazdagítására. Lipps szerint az illúzió: „...reine betrachtende Hingabe an das Dargestellte”. (12) Így az illúziót elválasztjuk a kontemplációtól és a szemlélet tényezőitől. Baránszky-Jób László szerint: „Az illúziót a tudatnak két érzés jellegű állásfoglalása jellemzi, nem két képzet küzdelme, hanem két ellentétes irányú bizonyosságérzet; az ellentétesség nem ölti az ingadozás formáját, hanem a naiv bizonyosságnak bizonyos mértékű korlátozása, s emellett a naiv bizonyosság fenntartása”. (13) Az illúziót fokozza a bizonyosságérzet kritikai érvényesülése is, hiszen a valóságérzet tartalmi köreit próbáljuk így szélesíteni abban az értelemben, hogy az ábrázolt tárgy anyaga középpontivá válik, vagy a természet tárgyai átlelkesülnek, hangulati szimbolika érvényesül, létrejön az illúzió dinamizmusa alapján egyfajta mozgás, s mindezt a kép perspektívájának megértése a mélység illúziójába helyezi. A beleérzés és illúzió között létezik egy határvonal, amely eldönti, hogy egy adott képet vagy tárgyat szemlélve a mindennapi értelmezést választjuk, avagy az esztétikait.

Az esztétikai szemlélet illúziójának sokféle egyéb mozzanata is lehetséges. Ide tartozik például a látszat fogalmának szemlélete is. Gyakorta előfordul, hogy az esztétikai látásmód látszatkarakterekkel telítődik, azaz a szemlélt tárgy reális érzelmeket vált ki, azaz a látszat mintegy önmagát

szemléli. Paradoxonnak tűnik ez a megállapítás, de ne feledjük, hogy az esztétikai látszat egy ideális jelenségnek tekinthető, ami a szubjektumban oldódik fel, azaz az alany azonosul az adott tárggyal. Mindezt jobban megérthetjük, ha az esztétikai illúziót nem pszichológiai alapon próbáljuk megközelíteni. Ezt az a tény is erősíti, ha az alapvető emberi bizonyosságérzetet korlátozni próbáljuk, akkor a szemlélt műalkotásokból valóságos emberi alakok, életfolyamatok, hangulatok bontakoznak ki. Egyes elemzők, mint például Konrad Lange, az illúziót két reális tudatállapot közötti ingadozásnak tételezik. Ez nem más, mint az „illúzió elmélete”, amelynek lényege, hogy a valóságkeresés illúziótlan egyszerűségével szemben a két tudatállapot közötti ingadozás maga a gyönyör forrása. El kell vetnünk ezt az álláspontot, mert a látszat és a valóság jelentései között való ingadozás alapvetően megkérdőjelezi a bizonyosságtudatot mint forrást, s így e bizonytalanság semmiképpen nem tekinthető a gyönyör forrásának. Mindebből fakad az a kérdés, hogy az alkotó számára szükséges-e olyan mozzanatok bevezetése egy műalkotás ábrázolásában, amelyek a mű keltette illúziót megzavarhatják. Ez szükségtelen, hiszen magát a műalkotást a létrehozó forma eleve kiemeli az adott környezetből a szemlélő számára, s ha mégis figyelembe vennénk az illúziót megzavaró tényezőket, ez csak akadályozná egy mű hangulati, vagy értelmi dekódolását. Természetesen a kérdést úgy is értelmezhetjük, hogy bármely műalkotás bármilyen értelmezési alapon tetszést konstituálhat, mert ezt mindig a szemlélő szellemiségének kulturális beágyazottsága dönti el. Az ízlésítélet létrejötte függetlennek tekinthető attól, hogy a műalkotás jelentése valóságos horizontokat közvetít, avagy a valóságtól elrugaszkodó attitűdöket jelenít meg. Például, ha egy színpadon egy fát, vagy bármely eszközt stilizáltan jelenítenek meg, ez teljes mértékben betöltheti a valóság reprezentációját, s ugyanígy, ha látjuk, hogy egy színpadi mű szereplője üres pohárból iszik. Ugyanakkor olyan tárgyak megjelenítése egy alkotásban, amelyek nem valódi funkcionalitást implikálnak, zavart kelthetnek – például, ha egy szobor vállára egy sporttáskát akasztunk – ez figyelmet felkeltő lehet. De az is igaz, hogy a művész, ha ilyen eszközt használ, lehetséges, hogy ezzel szeretne egy sajátos hatást, affektust közvetíteni. Más a helyzet a természet tárgyaival, hiszen itt a szépség eleve következik a valóságból, a kézzelfoghatóságból. Itt közvetlenül játszik szerepet az érdek nélküli tetszés klasszikus elmélete. Ezzel összefüggésben szétválaszthatjuk a művészi szép és a természeti szép fogalmait. Úgy, ahogy másként értékeljük az erdőben sétálva egy hársfa illatát, amelyet a szaglőérzékünkön keresztül igazi esztétikai benyomásként értékelünk, de nem tesszük ezt abban az esetben, ha mondjuk ugyanezt az illatot vesszük észre egy mesterségesen előállított illatszer használata során. Mindezt összegezve állíthatjuk, hogy alapvetően a művészi szemlélet számára lényegtelen az a tény, hogy valóságos, avagy realitást nélkülöző tárgy váltja ki az esztétikai ízlés-

ítéletet, az már viszont nem közömbös számunkra, hogy e létrejövő művészi valóság alapvetően milyen jellegű és milyen forrásokból táplálkozik.

Az esztétikai ízlésítéletek tartalmi összetevőit vizsgálva nem megkerülhető annak vizsgálata, hogy bármely művészi alkotás megtapasztalása, értelmezése az érzelmi-érzéki attitűd birtokba vételével kezdődik. Bármely érzés az érzékelő ember számára a legkonkrétabb kiindulópont a valóság feltérképezéséhez. *Csak az érzékeken keresztül vagyunk képesek ablakot nyitni a képvilágra.* Fontos összefüggés ezzel kapcsolatban az érzékelés és a tudatos megfigyelés kapcsolata. Érzőideg-végződéseinkkel a nap minden pillanatában ezernyi információt kódolunk tudatosan vagy tudattalanul. A tudattalanul magunkhoz vett információk szintén emlékezetünk tárházában rögzülnek jól vagy rosszul, s felidézésük két dologtól függ, egyrészt az adott információhoz való viszony emocionális mélységétől, másrészt a tudatos értelemmel művelt emlékkeresés beágyazottságától. A művészi élményforrás realizálásában megkerülhetetlen tényező a szubjektumban megformált *éntudat*, amelynek *tudatos-konstruktív mélységétől* függ az adott érzetek intenzitásfoka. Ha például alacsony intenzitásfokozatú egy felidézni kívánt érzet, akkor elképzelhető, hogy nem valósul meg a beleérzés által elindított kíváncsiság, azaz a megértés, ha viszont magas fokú és összetett az érzés intenzitásfoka, akkor elégséges módon jön létre a mű keltette hatás reprezentációja. Az esztétikai élmény feltételezi, hogy magas fokú legyen az intenzitás, hiszen, ezáltal válik valóra az a koncentráció, amely az esztétikai élményt létrehozza.

Fontos szólnunk mindezzel összefüggésben az esztétikai élményt befolyásoló hangulati tényezőkről is. Gyakorta a művészi élmény teljes mértékben létrejön hangulatként is. Ez nem jelent mást, mint valamely kitüntetett érzésre reflektáló különleges fogékonyságot, sőt, a megragadott hangulat a művészi élmény keltette megváltásélményt is kifejezheti. Mindennek érdekes következménye az a gyakorta értelmezett művészettörténeti tény, hogy bizonyos alkotók műveikben a nagyfokú valóságrealitás és tárgyiaság-megjelenítés eszközeivel az érzelemmentes látásmód elérésére kívánják sarkallni a szemlélőt. Ezt úgy érhetik el, hogy a pillanatban megjelenő nyers és puszta érzeteket tárgyiasult rendszerben fejezik ki, s így ösztönöznek arra, hogy „hideg fejjel” közelítsünk egy mű reprezentációjához. Mindezt még azzal is erősítheti a művész, hogy az érzelmeket, amelyek az adott mű cselekményéből, történetéből sugároznak, nem teszi kizárólagossá.

Az ízlésítélet és reprezentáció viszonyrendszerét vizsgálva kiemelkedő fontosságú, hogy megkülönböztessük az érzékelés és tudatosítás folyamatában a külső és belső forma viszonyát. A külső forma alapvető tulajdonsága, hogy önmagában és az esztétikai jellegű érzékelés pillanatában lezárt és befejezett. Ez nem fogható fel pusztán úgy, hogy a külső formák nem változhatnak, mert az *esztétikai reprezentáció egyik alapvető jellemzője, hogy a*



*megragadott külső formát az idő mindenkori, egy pillanatában tételezzük.* Az idő és tér egymásra utaltsága és furcsa játéka okozza a folyamatosságnak és a megszakítottságnak ezt a paradoxonát. Az időben mint áramlásban a végtelen felé való mozgás fejeződik ki, s a művészi érzékelés számára viszont a képek megragadásához szükséges tagolnunk az idő eruptív folyamatszerűségét. Az alapvető emberi érzékelésmód kívánalma az a kozmikus vágy, hogy az időt rendszeresen szeretnénk lassítani, vagy megállítani. Mindez szorosan összefügg az idő történetének sokrétűségével, hiszen ne feledjük, hogy az esztétikai ízlésítélet legtöbbször többféle idő horizontjainak metszéspontjaiban realizálódik. A szubjektum reprezentációs képességének legtagabb időtere a *kozmosz idő*. Ezzel nagyon ritkán szembesülünk, hiszen a mindennapjaink előtt ez zömmel rejtve marad. A kozmikus idő egyben misztikus is, hiszen az idő töredékében élő ember számára nem kezelhető. Csak akkor találkozunk a kozmosz idejével, ha a világegész speciális tereire tévedünk. Például, ha az egyes mitológiák elbeszéléseinek időhorizontjait vizsgáljuk: Uranosz-Kronosz-Zeusz istenideje. Ugyanígy, ha a csillagászat rejtelseiben sétálunk, csodálkozunk el az egyes nap- és tejútrendszerek fényévekben mérhető időviszonyain. A kozmikus idő nem jelent a mindennapi ember számára problémát, hiszen természetes időnek tekinthető, de annál inkább a *történelmi idő*, ami már az emberiség által létrehozott mesterséges idő; olyan szükségesség, amely segít a múlt és jelen viszonyaiban eligazodni. Ez elengedhetetlenül szükséges, hiszen az emberi tudatban kódolt időérzet rendkívül labilis. Az időskála nélkül összeomlana az emberi gondolkodás, hiszen az idő lineáris módon történő számítása a legfontosabb támpont és tagolási lehetőség a gondolkodás számára. Az időélmény metszeteinek harmadik területe a *biológiai idő*, amely a szerves és szervetlen világ genetikai ideje. Ennek a misztikumát akkor érzékelhetjük igazán, ha egy átlagosan 70–90 évnyi életre lehetőséget kapó ember a kezébe vesz egy több millió éves kődarabot. Ebben a szimbólumban érzékelhetjük a biológiai idő paradoxonát. Az idő maga az emberi létezés legkegyetlenebb attitűdje. Bármely esemény csak az időben jelenhet meg számunkra, s nehezíti a megértést az is, hogy az emberi tudat nem tartalmazza önmagában az időt. Az időt mérő jelenségek és eszközök nélkül teljes mértékben elveszíthetjük azonosságunkat. Például, ha egy rabot egy börtönben többheti sötétzárkára ítélnék, teljes mértékben elveszíti időérzetét, hiszen megszűnik számára minden lehetséges viszonyítási mód arra, hogy az adott időben elhelyezze önmagát. Hiába próbál az emlékezetében meglévő időtapasztalatokra támaszkodni, mindezt csak önmagában idézheti fel, létének realitása nélkül.

Az ízlésítélet számára a belső forma legfontosabb alapja az időhöz való viszony. Mindez azért fontos, mert a külső és belső formák elsősorban az időviszonyok természete szerint függenek össze. A külső forma mindenkori

ideje egyszerű leképezés vagy utánzás révén válik belső formává, s így belső formákká alakítva hordozzuk a külső formákat. A mindenkori külső formák jelentik a mintát az állandósított belső formák reprezentációjához. A külső forma mindig valóságos, realitást testesít meg, míg a belső forma jóval képlékenyebb, változtatható és tűnékeny. A művészi alkotótevékenység során a személyiség számára alapvető paradoxon a külső és belső forma együttes kezelése, hiszen az ábrázolni kívánt tárgy megjelenítésekor vagy a külső formát vesszük alapul változatlanul, vagy a külsőből leképezett belső formát jelenítjük meg, sőt, külső nélküli belső formát is alkothatunk. A művész formaalkotó tevékenysége során egyéni szubjektuma alapján szabadon rendelkezik e két formátípus közötti átjárhatósággal. A figurális művészetekben e két képtípus felismerhetősége nem jelent nehézséget, hiszen a külső és belső kép valamilyen variációja együttesen van jelen. Az absztrakt művészetekben viszont – főleg ott, ahol figuratív elem abszolút nincs jelen – a művész legfőképpen a belső képre hagyatkozik, s ezért itt a megértéshez magasabb absztrakciós formák szükségesek, hiszen tudatosan hiányzik a forma figuratív háttere. A figuratív és az absztrakt művészetek között átmeneti megoldás az olyan alkotás, ahol a zömmel absztrakt elemek között beazonosítható figuratív elemek is feltűnnek, amelyek támpontot jelenthetnek az alkotás hangulati vagy értelmi dekódolásához. (Gyakorta tapasztalhatjuk ezt Picasso és Dalí műveiben.) Mindehhez tudnunk kell, hogy az optikai módon a másodperc törtrésze alatt felismert tárgy és az emlékezet konnotációi között a határ rendkívüli módon képlékeny. Ezt így példázza Arnold Gehlen: „... az emberek öltözködéséről közvetlenül leolvashatjuk, hogy a jelenet a középkorban, vagy Keleten játszódik-e, s ugyanígy láthatjuk első pillantásra a nemek különbségeit is a ruházaton; a még élő jelképeket is együtt látjuk a dolgokkal, például a Szentlélek galambját. A kiüresedett szimbolikának, vagy az allegóriának ellenben együttlátás helyett együtttudásra kell támaszkodnia. A citrom az öregasszony kezében: íme az özvegyiség. A 19. században a képzőművészet irodalmivá vált, olyan jeleneteket ábrázolt, amelyeket senki sem hozott magával...” (14)

Itt fontos megjegyezni, hogy a műalkotásban ábrázolt esemény vagy tárgy jelentése milyen mértékben kötődik egy adott társadalom vagy korszak kulturális, gazdasági, politikai emlékezetéhez. Sok esetben maguk a műalkotások közvetítenek a különféle kultúrák és gondolkodási módok morfológiái között. Példa erre a középkorban összekapcsolódott bizánci és itáliai mozaikművészet. Ugyanakkor az is igaz, ha mondjuk egy társadalmi korszakváltás következik be, és ennek során a különböző hagyománnyal rendelkező, különböző nyelvű földrajzi régiók közös ismeretek nélkül kerülnek egymással kapcsolatba, akkor egy szemléletes műalkotás közvetítő szerepet is betölthet, és elő is segítheti a kölcsönös megértést. Erre példa a hellenizmus művészete, amely összekapcsolja a görög és a keleti kultúrákat.

Harmadik esetként az is lehetséges, hogy maga a művész olyan belső kép alapján megalapozott konnotációkat ábrázol, amelyeket a szemlélő nehezen, vagy egyáltalán nem érthet meg. Ezek az érthetetlen jelentést hordozó műalkotások. Az is tudatos lehet egyfajta művészi aspektusból, hogy a műalkotásnak egyáltalán ne legyen semmiféle értelmezési tartománya, hiszen ezzel a művész a saját korában történő megérthetetlen történéseket érzékelteti kritikailag. Ettől már nem esik távol az, amikor a művész szándékosan rejt el mondanivalóját az ábrázolt formai eszközökben. Mondhatnánk erre azt is, hogy a művészi szubjektum saját világát fejezi ki ily módon és nem értelmi tartalmat, hanem csak hangulatot kíván közölni. Ez gyakorta föllelhető Picasso műveiben, ahol megfejthetetlen tartalmakat ábrázol, ám érdekes módon ez a forma alkalmas arra, hogy konkrét, kézzelfogható igazságok helyett általános igazságokra világítson rá. Például, ha egy művész felbomlásban lévőnek látja saját korát, ahol megszűnnek és megkérdőjeleződnek a korábbi stabil értékek, ezt ábrázolhatja olyan teljesen absztrakt, bármely figuralitást nélkülöző eszköztárral, amely a kor szétzilálódásának jellemzésére alkalmas. Sok példát mutatnak erre a tendenciára az első világháború ideje körüli avantgarde művészetek.

Mindezekon kívül a belső és külső kép viszonyában az egyes korok ízlésitéleteit alakító kánonok is fontos szerepet játszanak. Gehlen ezt így jellemzi: „A konnotációk mellett voltak még társadalmilag magától értetődő dolgok, az ízlés és az ábrázolásra érdemes dolgok területén, ezt a kánont a művésznek ugyancsak figyelembe kellett vennie, egészen a formátumok külsőségeiig. Rembrandt vagy Feuerbach ezért került összeütközésbe megbízóival, Caravaggio új realizmusának pedig állandóan rendi elvárásokkal kellett harcolnia; *Mária halála* című, ma a Louvre-ban látható képét eredetileg egy trasteveri templom számára festette, ott azonban nem fogadták el, mert a Madonnát nem méltóságteljesen ábrázolta, hanem felpuffedt aszszonyként. A toleranciahatár egyébként rugalmas volt, az egyéniség szerepéhez juthatott, a meglepő újításokat már Giotto kora óta becsülték. Ma sem hiányozhatnak a konvenciók hasonló szabályai, a megformált – királyi jogán – létrehozta saját hűséges követőit, és megsemmisíti az érvényesnek tekintett dolgok ostromzárhoz való jogát; az avantgarde visszasüllyed a menetoszlopba, a jövő már megkezdődött: vannak olyan művészeteken kívüli társadalmi igények, amelyek itt közbelépnek, a művészet továbbvitelében azonban részt vesznek”. (15)

Ez azt is jelenti egyben, hogy a művészet mintegy intézményesedett, s ez azzal jár, hogy az újító szándéknak egy jól körülhatárolt területen belül szabad csak megjelennie. A külső és belső kép kapcsolatának viszonyrendszerét az adott kor közgondolkodásának jelentésudvara nagyban meghatározhatja. Ez a jelentésudvar azonban gyakorta túlmutat azon a megértési horizonton, amit a pusztá felismerés és az emlékezetbe vetített konnotáció segít-

ségével érzékelhetünk. Például szerepet játszhatnak itt olyan sajátos – az adott korra jellemző – aktusok, amelyek az adott jelenséget a kor realitásaihoz rendelik hozzá. A kérdés az, hogy az alkotás teljes mértékben igazodik-e az adott társadalmi közgondolkodás minden elvárásához, például amikor egy arisztokrata által megrendelt portré vagy tájkép teljes mértékben eleget tesz az akkori jelen mindenfajta igényének. Ezzel szemben áll az a mód, amikor a művész egyéni, a korhoz nem kötelezően simuló attitűdje felülírja az aktuális narratíva határait, és akár a korszak bevett módon használt paradigmáin kívüli eszközöket használ fel. Erre példák Serrano időskorú emberek aktjait ábrázoló képei. Ez a típus minden korban nagy felháborodást kelt a társadalomban, hiszen olyan eszköztárral mutatnak be mondanivalókat, amelyek nem részei az adott kor elbeszéléseinek, vagy egyszerűen ki vannak tiltva az aktuális társadalmi beszédmódból.

A külső és belső kép kapcsolatának történetében fontos megvizsgálni a képi alakítás képzeleti keretei közül a térfogalomhoz fűződő viszonyt. Bármely képzőművészeti alkotás elengedhetetlen művészi kerete a térviszonyokhoz való hozzáállás. Ugyanilyen módon maga a gondolkodás is természetesen jelenik meg, a maga virtualitásában. Természetesen a tér és idő mint lételméleti státusz egymástól nem, vagy csak nagyon nehezen elkülöníthető. A művészi formaalkotás során elengedhetetlen a reális térérzékelés reprezentációja. Különböző korok műalkotásait vizsgálva rögtön szembevetődik a különféle térviszonyok megjelenítése. Pierre Francastel a művészi tér történetének kialakulását pszichológiai háttérrel értelmezi, és végigvezeti az egyén gyermekkorban kialakult térképzeteitől egészen a felnőttkor térvilágáig azt a belső intencionális világot, amelynek vizsgálata jelentős mértékben elősegítheti a különféle művészeti alkotások megértésének lehetőségeit. Bemutatja a genetikusan és a képzőművészeti tér összefüggéseinek rendszerét. Elsősorban Wallon és Piaget elméleteit veszi alapul, és arra a következtetésre jut, hogy a modern korban a velünk született, vagy belső szemléleti tér hagyományos értelmezése helyébe a genetikusan tér fogalma lép. A kiindulópont maga a tér mint a megismerés érzékelhető adottsága. Fontos szerepet játszik itt a térviszonyok értelmezésében a 19. és 20. század pszichológiai és matematikai gondolkodásának hatása, amelyhez szorosan kapcsolódik a képzőművészeti tér fogalma, sokfélesége. A háttérből kirajzolódik az euklidészi geometria topológiai világa, amely a 20. századig betöltötte a különféle téralkotási koncepciók forrásigényét. A tiszta tudattal születő ember a tér és idő világára vonatkozóan nem hoz magával genetikai eredetű információt, mindössze készségeket és képességeket arra, hogy fokozatosan – a külső képekből – építse föl magának az Euklidésztől megismert tér-idő világ horizontjait.

A képzőművészeti terek két szervezőerő nyomán jönnek létre: egyrészt a meglévő természet mintáit hordozzák, másrészt a genetikai adottságok által

kifejlesztett képességeket töltik be. Minden társadalmi és képzőművészeti korszak megteremti a sajátosan csak rá jellemző térkonstrukcióit, amelyek reális keretet nyújtanak az adott világképek, elbeszélések ábrázolásához. Vannak olyan terek, amelyek szigorú konvenciók alapján kötődnek adott korokhoz, például templombelsők, égi ábrázolások, tájábrázolások stb... S vannak olyanok, amelyek többféle korszakban is előfordulnak, univerzalisztikus jellegűek.

A modern művészet térfelfogásai legfőképpen filozófiai és geometriai alapon szerveződtek. Francastel szerint: „A modern művészet elvetette a félszeggel látott perspektíva és a tér egyszerű geometriai négyeszetesítése fogalmát; descartes-i értelmezésben elfogadta a plurális teret, és a nézőpontok sokféleségét, sőt, egyidejűségét. Így magyarázható meg az a nézet, mintha egyszerre rombolná szét és folytatná a reneszánszt. A reneszánsz nagy felfedezése, hogy kialakította a metrikus összefüggéseken és az olyan tárgyak viszonylagos értékén alapuló, jelekkel való ábrázolást, amely tárgyakat immáron nem úgy tekintik, mint az eszme másolatait, hanem mint módosítható értékű, dialektikus jeleket. A modernnek nem vetették el ezt a felfedezést. Ők azt vitatják, hogy elképzelhető volna a matematikai tér koordinátákkal való ábrázolásának egyetlen módszere. Bebizonyították a tan konkrét alkalmazási módszerének önkényes és korlátozott jellegét, de a tant magát nem semmisítették meg. Éppen ellenkezőleg: igyekeznek meghatározni a kortársaik képzelete által felfogható, konvencionális formulákat, nem feledkezve meg koruk általános törekvéseiről. Ezek a formulák érthető módon arra szolgálnak majd, hogy képzőművészeti eszközökkel, világosan és nyilvánvalóan kifejezzék az eszmék és a jelképek új ciklusát, amelyben megtalálható lesz a mai világ szellemi fogalma. Ők egyébként egy új stílus, a koordináták és a jelképek szükségképpen korlátozott, új rendszere felé haladnak, amely aztán egyszer átadja majd a helyét egy másiknak. De nincs annyira abszolút természetbeli különbség a megmért térről alkotott pluralista felfogásuk és a 16. század emberének felfogása között, mint ez utóbbi és a középkor művészeinek objektív elképzelései között”. (16)

Az ízlésítélet és reprezentáció szempontjából a tér különböző fajtáit vizsgálva, illetve a külső és belső képviszonyok kapcsolatrendszerét értelmezve, az emlékezet és a képtudat ösvényén keresztül eljutunk a műalkotás egyik üzeneteként felfogható esztétikai minőségének vizsgálatához, amelyet bármely tárgy szemlélésékor tapasztalhatunk, de elsősorban a művészi indítatású alkotások hordozzák sűrített formában ezt a jelenséget mint viszonyt. Jelenkorunkat különlegesen jellemzi az a tény, hogy nagymértékben megnövekedett a vizualitás szerepe, sőt, a globalizált-fogyasztói világ kifejezetten épít a vizuális befogadás mindenhatóságára. A vizualitás az ember állandóan jelenlévő és természetes adottsága. Szinte azonosnak tekinthető az éberléttel. A felébredésünktől az elalvásig hatalmas mennyiségű, tudatosan

és tudattalanul befogadott vizuális jel, kép, szimbólum kerül a birtokunkba. E tengernyi kép nagy része tudattalanul átfolyik rajtunk, mert a látható képek tömegéhez képest rendkívül kisszámú a felfogott és megőrzött képek mennyisége. A vizualitásra való állandó készenlétünk az összes érzékeinkkel beszerezhető információ közül a legtöbbet nyújtja. Mindig az egésze tekintünk, látásunk holisztikus. Alapvetően a mindennapi életben élt napi feladataink között nem vagyunk képesek a képeket részekre bontva, elemző módon megismerni. A képeket formák, alakzatok, színek összességként fogjuk fel.

Kitüntetett szerepet kap a vizuális létezésben, ha esztétikai minőséget hordozó alkotást szemlélünk. Az esztétikai minőség a formák kölcsönös kapcsolatrendszeréből fakad, ami kompozíció, azaz különböző formák integrációinak együttese. A vizuális formák belső összefüggésrendszere jelenti a szervezőerőt ahhoz, hogy egy alkotást kompozíciós egészként legyünk képesek szemlélni. Minden kompozíció az alkotó egyéni, belső világát tükrözi, jellemzi a mesterségbeli tudást és az esztétikai minőséget megalapozó intuíciót. Ha egy kompozíció egyértelműen és a szemlélők széles köre számára beazonosítható jelentést, élményt sugall, akkor köznyelvi szinten ezt tökéletesnek mondjuk, esztétikai szempontból pedig a kifejezni kívánt érték igazolódását érzékeljük.

A kompozíció felépítése sokféle szellemi forrást feltételez. Bármely alkotás formáinak elrendezésében általában először a teret konstruáló geometriai formákat látjuk meg. Ez többféleképpen történik: már az első pillanatban felfogjuk a geometriai alakzatokat, vagy pedig a befogadás hosszabb folyamata során a tárgyképekből visszakövetkeztetünk a geometriai alakzatokra. Példa erre Henry Moore: *Három kör* című, vörös márványból készült kompozíciója, ahol a körforma uralja a kompozíció egészét. Az esztétikai minőségek megteremtésében fontos szerepe van a természeti-biológiai formáknak. Mindez legfőképpen a látható világból mintaként utánzott külső képekből fakad. A harmadik elv a műalkotás belső mozgásait kifejező dinamizmus, ahol a mozgás vagy mozgáscsoportok ereje és irányultsága szervezi a kompozíció egységét, egyensúlyát. Mindeme alakzatok jelentik a kompozíció legalapvetőbb és legkönnyebben észrevehető eszközeit. Természetesen más, sajátos jelenségek is szerepet játszanak a kompozíció felépítésében. Jacques Maquet ilyennek tartja a korstílusokat: „A korstílusok bizonyos alapvető formái jegyek köré szerveződnek. A román stílus az építészetben előszeretettel alkalmazta a lekerekített boltíveket, a félköríves boltzatot, a nehéz falakat és a masszív tornyokat. Mind strukturálisan, mind vizuálisan a félkörív geometriai formája jellemezte a román kori kolostorok szerkezetének egészét, ahol is a kerengő, az imaterem, a könyvtár, a hálóterem és a legfontosabb épület, a templom együtt alkották a létesítmény épületkomplexumát. A gótikus stílus kitüntetett formája, a csúcsív vizuáli-

san egy magas fákkal, mondjuk bükkfákkal szegélyezett út képének sematizálása: az egymást hegyesszögben metsző faágak boltívet rajzolnak meg. Így az ívelő bordázat optikailag élő formákhoz kapcsolódik. Természetesen a csúcsív elsődlegesen technikai továbbfejlesztése a román félkörívnek, amit külső támvékkal megerősítettek, így lehetővé tették a katedrálisoknál a magas főhajók építését. A gótikus stílus összetett szerkezetét megvizsgálva a kompozíció fő szervező elveként ismételtlen egy formát találunk: a csúcsívet. A kompozíció lehetővé teszi, hogy egy vizuálisan komplex tárgyat egységes egészként érzékeljünk. Az esztétikai tárgynál ez megfelel a szemlélő holisztikus percepciójának, és elő is segíti annak létrejöttét. A jól megtervezett formák kényszerítő erővel fejezik ki azokat a jelentéseket és értékeket, amelyeket a befogadók felfognak és elfogadnak. A kompozíció a szemlélők figyelmét a legszükségesebbekre irányítja azzal, hogy tisztán és erőteljesen állítja, amit a tárgy jelent”. (17)

Mindezek alapján az *izlésítélet* és *reprezentáció* összefüggésrendszere az adott korokhoz kötöten középponti szerepet tölt be a művészi ábrázolás és az alkotó típusú befogadás motívumrendszere között. Abban az esetben, hogy ha egyes formai vagy tartalmi elemek kiemelkedő jelentőségre tettek szert, vagy valamely eminens korszakban nagy számban jelentek meg, az elméletírók megkezdték a kánonépítés metafizikájának érvényesítését. Mindenesetre e két fogalom a legfontosabb szerepet az egyéni, autonóm közéletben töltheti be annak érdekében, hogy bármely kor műélvezője számára a művészet a lélek ünnepe lehessen.

### **Jegyzetek:**

1. L. Marin: *A reprezentáció. A kép és racionalitása*. In: *Kép, fenomen, valóság*. Kijárat Kiadó, Budapest, 1997. 224–225. o. (Fordította: Házas Nikoletta.)
2. L. Marin: i. m. 226. o.
3. J. P. Sartre: *A kép intencionális szerkezete*. In: *Kép, fenomen, valóság*. Kijárat Kiadó, Budapest, 1997. 119. o. (Fordította: Horváth Csaba.)
4. L. Marin: i. m. 228. o.
5. R. Wollheim: *Valamiként látás, bennelátás és a képi reprezentáció*. In: *Kép, fenomen, valóság*. Kijárat Kiadó, Budapest, 1997. 229. o. (Fordította: Papp Zoltán.)
6. R. Wollheim: i. m. 232. o.
7. R. Wollheim: i. m. 233. o.
8. R. Wollheim: i. m. 235. o.
9. G. Boehm: *A képi értelem és az érzékszervek*. In: *Kép, fenomen, valóság*. Kijárat Kiadó, Budapest, 1997. 244. o. (Fordította: Poprády Judit.)
10. G. Boehm: i. m. 246. o.
11. Baránszky-Jób László: *A művészi érték világa*. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1987. 20. o.
12. Baránszky-Jób: i. m. 22. o.

13. Baránszky-Jób: i. m. 22–23. o.
14. A. Gehlen: *Kor-képek. A modern festészet szociológiája és esztétikája*. Gondolat, Budapest, 1987. 15. o. (Fordította: Bendl Júlia.)
15. A. Gehlen: i. m. 16. o.
16. P. Francastel: *Művészet és társadalom. Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 1972. 282–283. o. (Fordította: Lontay László és Nagy Géza.)
17. J. Maquet: *Az esztétikai tapasztalat. A vizuális művészetek antropológus szemmel*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 2003. 134–139. o. (Fordította: Antal Éva.)



Bohár András

## Kultúrkritika és etika Nietzsche után<sup>1</sup>

– töredékek, változatok, választások –

*(az első sorok és a számítógép)* Az, hogy a saját nevemet aláhúzza a számítógép, hogy nem vagyok benne, nem tettem magam bele az elektronikus szótárába: azt már megszoktam. Legalább jelzi a gép, hogy valami nincs rendben körülöttem (igaza van!). Az azonban már kevésbé érthető, hogy a kultúrkritika szót is aláhúzza. Talán így együtt nem tetszik neki valami. Vagy a kultúra vagy a kritika? Az etika rendben van, persze feltehetőleg csak grammatikailag.

Míndezt most öt eltérő nézőpontból érintjük. Nietzsche radikális problémafelfüggesztéseként, a kritikai etika kultúrát és államot együttesen értelmező jellegzetességeként (Griesebach), a modernitást és kultúrát egymásból adódó oppozícióiként (Márkus György), majd a filozófiai kritika peremvidékéről felhangzó kérdésként (Sloterdijk) és a jelent és jövőt meghatározó fenomenalitás-összefüggés értelmezéseként (Baudrillard).

*(a probléma felfüggesztése)* Kezdjünk hozzá a dolgok felfejtéséhez. Először lássuk magát Nietzschét, hogy mi után kellene foglalkoznunk, törődnünk dolgunkkal. *A morál genealógiájához* című munkájában például a *kultúra* szó önmagában vagy nyolcszor szerepel, s beszél még a korszakairól, értelméről, eszközeiről és történetéről. Az *etika* fogalma egyáltalán nem szerepel a szótárban, ám megtalálható az erény, illetve ennek aszketikus változata, ahol az utóbbi többféle és egymással ellentétben álló értelme különös antropologikumot takar ki:

Az egyik pólus az *aszketikus*, amely „valamely degeneráló élet védekező és gyógyító ösztönéből származik – az élet küzd benne a halállal s a halál ellen; az aszketikus eszmény az élet mesterfogása”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Jelen tanulmány az MTA Bolyai János posztdoktori ösztöndíj keretében készülő Etikai horizontok című monográfiám egyik részlete.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche: *A morál genealógiájához*. Comitatus, Veszprém, 1998. (Ford. Vásárhelyi Szabó László.) 62. o.

A másik verzió pedig ugyanezzel az antropológiai dimenzióval szembeni radikális *elutasítási kényszer*: „Mit jelent ma a *mi* ellenérzésünk az ember iránt – hiszen szenvedünk az embertől, semmi kétség. ... Semmit sem látunk ma, ami nagyobb akarna lenni, és sejtjük, hogy mindegyre lefelé, egyre inkább lefelé süllyed, a silányabb a jóságosabb, okosabb, kényelmesebb, középszerűbb, közömbösebb, kínaibb, keresztényibb felé – az ember semmi kétség, egyre ‘jobb’ lesz ... Az ember látványa immár fárasztó – mi ma a nihilizmus, ha nem ez? ... Belefáradtunk az emberbe...”<sup>3</sup>

S ez a belefáradás az éppen fennálló kultúra és az etika megnyilatkozási módjainak felfüggesztődésében *is* összegezhető. De Nézzünk Nietzsche után egy másik diagnózist a kultúra ethoszáról, talán reményteljesebb hangütésben.

**(a kritikai etika esélyei és kultúrállam-perspektívái)** Grisebach gondolatvilágának egyik központi fogalmának, *kritikai etikájának*, jelenkorelemzésének alappilléret képezi egy olyan, az emberi lény által nem uralt etikai dimenzió, amely szembenáll az európai gondolkodás spekulatív eredményeivel, a múlt humanisztikus-technikai eszmevilágával. Mit is jelenthet közelebbről ez a kérdés<sup>4</sup> Grisebach esetében? A jelenkor (Gegenwart) kritikai etikájának a kultúra ethoszáról szóló részéhez magától értetődően kapcsolódik a kultúra alapjaként lefektetett eredetiség (Ursprünglichkeit), amely egyáltalán nem vonatkozik az etikai valóságra, s jelzi, hogy a kultúra értékét a létre vonatkozóan átértékelésnek kell alávetni.

A történelmi emlékezet az államot és a kultúrát elsősorban egy teljességgel *külsődleges viszonyban* látja, melynek bemutatása kitüntetett feladat, mivel így tudunk egy *belső kapcsolatot* mindettől megkülönböztetni. Mikor a kultúrállam fogalmának védelmezője azzal az igénnyel lép fel, miszerint az állam valós léte a kultúrához fűződő külső vagy belső viszonya révén meghatározható, akkor a tévedésre mindenképp rá kell mutatnunk; hiszen a kultúra, amelyben az állam díszleg, nem szükségszerűen kapcsolódik a jelenben zajló életünkhöz. *Az emlékezet semmiképp sem foglalhatja magában a kultúrának a léthez való viszonyát*, azaz az elemzéseket más irányban érdemes továbbgondolnunk.

Erre figyelmeztet Grisebach azon tétele is, amely a kultúra valóságát nem valamely hatalmas tehetség egyéni teljesítményétől, hanem a kultúrának a tárgyahoz való viszonyától teszi függővé, attól hogy ez a tárgyiség a

---

<sup>3</sup> Uo. 17.

<sup>4</sup> Eberhard Grisebach: *Gegenwart Eine kritische Ethik*. Max Niemeyer Verlag, Halle-Saale 1928. VIII. fejezet: A kultúra étosza. (Ford. Vásárhelyi Szabó László.) In: *Pro Philosophia*, 1997. jún.

valóságban mint együttlétben miként mutatkozik meg, ha célunk a „valóságos” művészet tettenérése.

Magától értetődő számunkra, hogy az állam és kultúra külső viszonya kultúrpolitikai dimenziókat rejt magában, s hogy ez milyen, erről volt és sajnos van is tapasztalatunk. A politikai állam a valóságban kultúrállammá terebélyesedik, amelyre már minden bizonnyal nem illik a kultúrához való csupán külsődleges viszony vádja, ám a kritikai beállítódás szükségessége így is elengedhetetlen. Grisebach hangsúlyozza, hogy az állam a külső viszonytal egy belső viszonyt igyekszik kiépíteni a kultúra irányában. Ám ez a belső viszony is közelebbi vizsgálatot követel. Az állam kulturális és képzési rendszere elsősorban a kultúra egyfajta belső megértését körvonalazza a kultúrákra, azok objektivációira való emlékezés útján, s annak újragondolását előtérbe helyezve, hogy a kultúra létre vonatkoztatottsága miképpen érinti közös ittlétünket.

A kultúrállam *veszélyei* nemkülönben fontosak Grisebach számára, mivel a modernitás különböző szélső pólusainak tapasztalatai figyelemre méltó impulzusokkal szolgálnak jelenanalíziseink és jövőprojektjeink számára: „Nem kételkedünk abban, hogy a modern kultúrállamnak szándékában és jogában áll az értékek és javak megteremtését elősegíteni, *de semminemű állami támogatás nem érintheti a jelenkori kultúrát, mivel a jelenkor nem az akarat célja*. A politikai összakarát csak az egyéni akaratoknak a technikában való kibontakozását ösztönözheti. Egy államférfi technikailag megkönnyítheti a költők és gondolkodók életét, megfelelő helyen felhasználhatja őket, de sohasem írhat elő célokat és sohasem készíthet olyan képzési terveket, amelyeknek tárgya a jelenkorban van. Minden cél és terv egy technikai világba torkollik, ahol az államnak megvan a maga funkciója, amelyben azonban a művészet nem találja meg tárgyát. A kultúra tárgyiságát mint problematikus jelenvalóságot és valóságos együttlétet a művészi teljesítmény sarkallása önmagában még nem építi ki. Az értékek és javak rendszere azt a veszélyt hordozza, hogy minden jelenvalóságot felfogottként és értelmezettként szüntet meg magában. Az emberek különállása a közösségben az emlékezet absztrakt és konkrét egységes rendszere révén kiegyenlítődik, és a konfliktusnak minden alapja megszűnik”.<sup>5</sup>

S végül a *kritika* és *etika* összefüggései kerülnek előtérbe, ahol a jelenkori kultúra egy másik etikai alapra épül, mint amit a kultúrállam a maga kultúrpolitikájával szisztematikusan képvisel. A jelenkori kultúra etikai alapjait az emberi lény egészében kellene megtalálnunk, mivel az emberi Én autonómiájától és megnyilatkozó erejétől semmiféle valóságos együttlétet nem remélhetünk. A kultúrállam rendszere, minthogy az emberi tulajdonságok rendszerén alapul, csak az individualizmust művelheti, s önmaga köréből

---

<sup>5</sup> Uo.

sohasem léphet ki. Ám azt is nyilvánvalóvá teszi Grisebach, hogy technikai szempontból az individualizmus és hatalmának kifejtése természetesen létjogosult. Egy humanisztikus világban az egyén szellemi ítélőképességét és az egyéni kezdeményező szellemet a lehetőségek szerint fejleszteni kell. A tudomány és a rendszerező filozófia technikai célokat szolgálhat. Az önelemzés alapján egy íróasztalon konstruált rendszer is jó szolgálatot tehet a civilizációnak és hatalomkifejtésének. Az ilyen rendszerek döntő befolyásának igénylésén túl azonban a végső következtetéseket is le kellene vonni, mondja szerzőnk: „... e rendszerek megalkotóit, a titkos császárokat pedig nyilvánosan is trónra kellene ültetni, ahogy Platón követelte, hogy tulajdon tetteikkel világítsák meg az individualisztikus államfogalmak egész kongó ürességét, és megtanulják elviselni annak a felelősségnek a terhét, amely a rendszerüknek a valóságban elszenvedett kudarcából hárul rájuk. Felelőssé tett uralkodókként talán felébrednek képzeletük álmovilágából, és rájönnek arra, hogy valójában még nem ismerik a másokkal szembeni felelősség mibenlétét. Ha viszont a szervezetek álmovilága az egyedüli realitásunk volna, akkor az álmodozók jogosan tartanának igényt a hegemoniára. Az emlékezet akkor magasabban állna, mint a tapasztalat. Az igazság hatalmasabb volna, mint a valóság.” A fentiek is egy lehetséges alternatíva elemeiként vehetőek számba, s figyelmeztetnek az etikai valóság körvonalazásának mindenkorai szükségességére, ahol valóban a jelenlegitől eltérő kultúra kontextusában ölthetnének testet.

**(modernitás és kultúra szembesítése)** A kultúra két fogalmáról és következményeiről most a modernitás szemszögéből pillanthatunk Márkus György alapvetései kapcsán. Ismét egy kritikai pozíciót látunk, de itt a modernitás kereteinek megőrzésére, kitérítésére, az újragondolás lehetőségére tevődik a hangsúly.

„A *mi* kultúrafogalmunkon – mondja Márkus – nem az (individuális vagy kollektív) kultiváltság valamely szintjét értem – szemben mind a vad vagy primitív, mind a túlfinomult és dekadens állapottal –, hanem mindent, amit az emberi örökség részének lehet nevezni, és ami alapvetően megkülönbözteti életmódunkat az állatokétól: ‘kultúra’, ahogy megtestesül a társadalmi gyakorlatban, ember alkotta anyagokban és szellemi objektívációkban, amelyeket – szemben a ‘természet’ jelenségeinek értelmetlen ténszerűségével – értelem hat át, és amelyek jelentést közvetítenek.”<sup>6</sup> Az első pillantban magától értetődő gyakorlatorientált kultúrafogalom – mint láthatjuk majd a későbbiekben – sok olyan diszotómiát rejt magában, aminek nem a feloldása, eliminálása vezet célra, hanem az eredők föltárása. Az emberi létezés világa itt a mintakövető cselekedetek és interakciók üres

---

<sup>6</sup> Márkus György: *Metfaizika – mivégre?* Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 290. o.

*kauzális-funkcionális komplexumaként*, a többé-kevésbé stabil intézményekkel és objektivációkkal rendelkező társadalomban ölt testet. De a *jelentésösszefüggésben* mint materiálisan vagy ideálisan megtestesülő jelentések totalitása lép színre, és ezt nevezzük kultúrának. Ez az egybetartozó kettőség ismét differenciálja a képet a cselekvések és jelentések/ételmezések fontosságára irányítva a figyelmet.

De magának a kultúrafogalomnak is árnyalt különbözőségi mozzanataira bukkanunk, ahol a „*tág vagy antropológiai*” értelem az emberi viselkedés nem biológiailag rögzített formáinak egyetlen, mindent átható aspektusát jelöli (jelentéshordozó és jelentésközvetítő vagy „szimbolikus” dimenzió – Geertz), ami az emberi praxisban és objektivációban lehetővé teszi egy közösség egyénei számára, hogy egy olyan életvilágban éljenek, amelynek értelmezésében jelentős mértékben osztoznak, s a cselekvés olyan módjait kínálja, amely mindannyiuk számukra kölcsönösen érthető. Ez a megközelítés azzal az előnnyel járhat, hogy a kultúra történeti értelmezése/újraértelmezése kapcsán ne csak a kanonizációk fő sodrába került értékösszefüggések és objektivációk váljanak átadhatóvá, de a mindennapi élet legapróbb, látszólag lényegtelen összefüggései is jelentőséget kapjanak. Amit még megtoldhatunk a bizonyos „warburgianus rátekintéssel”, amely mindezt a teljességre törekedve és a szimbolikus formák jellegzetességeit előtérbe helyezve mutat rá a legkülönbözőbb dolgok meghatározó érvényességére.<sup>7</sup>

A *szűkebb vagy értékelő* értelmű kultúrafogalom olyan társadalmi tevékenységek jelölésére alkalmas, mint mindenekelőtt a művészetek és a tudományok – amelyeket a modernitás általában autonómnak vagy önmagában is értékesnek tekint. Ez az értelmezés viszont azzal a hozadékkal járhat, hogy a „finomelemzések”, a fogalmak öntörvényű valósága föltárhatóvá válik. De az is kitetszik, és Márkus világossá teszi számunkra, hogy a két fogalmi aspektus egymás ellen nem kijátszható, s jelentőségüket egyaránt kitapinthatóvá kell tenni: „Ahogy a kultúra széles értelme a merev és kötöttségeket jelentő hagyományok eszményének felváltására szolgált, a ‘kultúra’ szűkebb értelemben a vallás spirituális, de irracionális hatalmát volt hivatva felváltani – mint végső orientálás az életcélok terén. Csak a tudományos és/vagy esztétikai nevelés tudja képessé tenni az emberi lényeket a racionális önirányításra Condorcet és Schiller szerint. A kultúra két értelme szükségszerűen összetartozott: a kultúrát mint kollektív életvitelt a ‘magas’ kultúrának kell vezérelnie, amely közvetlenül fakad az ember alkotói szabadságából és racionalitásából”.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Erről lásd Radnóti Sándor: „Tisztelt közönség, kulcsot te talájl...” Gondolat Kiadó, Budapest, 1990. 112–132. o.

<sup>8</sup> Márkus, 298. o.

Az ebből adódó legfontosabb következmény, hogy a modernitás többnyire kulturálisan tökéletlennek tartja magát: olyan világnak, amelynek nincs értelme. Ezt a hiányt két ellentétes nézőpontból is artikulálni lehet – mondja Márkus aszerint, hogy a világi tevékenységek technicizálását vagy pszeudoesztétizálását tekintik-e a kór döntő tünetének. Az első esetben a modernitás, mint befejezetlen és tökéletlen demitologizálás, varázs alóli feloldásként tűnik föl, mint az egyoldalú, megcsönkített racionalitás világa, amely mindent puszta „eszközzé” fokoz le, s az univerzális helyettesíthetőség rendszerévé alakít. Ez végül is olyan erőknél – egyfajta „második természetnek” – szolgáltatja ki az egyént, amelyet bár ő hozott létre, mégsem tud kontrollálni. A másik nézőpontból szemlélve a modernitás a „manipulált remítizálás” világa, itt a dolgokat tudattalan impulzusokat mozgósító „pszeudoesztétikai jelentések” mesterséges aurája veszi körül, ám nem az egyének egyesítése céljából, hanem, hogy megerősítsék elszigeteltségüket, kompetitív viszonyukat és képtelenségüket valódi párbeszédre.

Márkus György kultúrafogalomra tett javaslatai azzal az előnnyel járhatnak, hogy mind a *társadalmi gyakorlatnak* és *eredményeinek* átfogó aspektusát, mind az *önérték*ként tételezett jellegzetességet magába foglalja. Az első jelentésben, a társadalmi jelentéshordozó és továbbító dimenzió tág antropológiai értelme kerül előtérbe, a második meghatározásban a gyakorlat egy jól elkülönített, autonóm területeként fogalmazódik meg, ahol az immanens normák és értékkritériumok vezetnek az értékekhez.<sup>9</sup> Mindez azt is aláhúzza, hogy a modernitáson belül is megfogalmazhatóak kritikai dimenziók. Ennek függvényében már nemcsak az etikai valóság Grisebach esetében jelzett ittlétre vonatkoztatottsága kerülhet látóterünkbe, hanem a kultúra gyakorlatának, közvetlenségének újraértése is.

**(a radikális kritika peremvidékén)** A modernitás radikális kritikáját fogalmazza meg Sloterdijk, bár meglátásom szerint még magán a modernitáson belül vagy legalábbis a peremén egyensúlyozva, mikor a cinikus ész kritikájának nyomába ered<sup>10</sup>. Néhány kezdőimpulzust szemléltetve most magának a kritikának a természetére szeretnénk rákérdezni.

A filozófia egy évszázada haldoklik és képtelen meghalni – írja Sloterdijk, mivel nem teljesítette feladatát. Búcsúja szükségképpen kínosan hosszúra nyúlik, mert ahol nem ment tönkre a puszta gondolatigazgatástól, ott fényes agóniában vonszolja magát, amelyben eszébe jut az, amit élete

---

<sup>9</sup> Márkus, 141. o.

<sup>10</sup> Vö Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft. Erster Band*. Frankfurt am Main, 1983. 7–28. (Ford. Vásárhelyi Szabó László és Szabó László. *Disjecti membra avagy fragmentális kísérlet az áttekinthetetlen áttekintésére*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2003. 187–199. o.

során elfeledett kimondani. A vég láttán őszinte szeretne lenni, és fel szeretné fedni végső titkát. Bevallja: a nagy témák kibúvók voltak és féligazságok. E hiábavalóan szépséges, magasröptű gondolatok – Isten, univerzum, elmélet, gyakorlat, szubjektum, objektum, test, szellem, értelem, semmi – mindez nem a végső titok. Ezek csupán főnevek fiatalok, kívülállók, egyházatyák, szociológusok számára.

Hasonló hangütésben fogalmazódik meg az is, hogy a vallomásra hajlandó végső filozófia saját előzményeit a történelmi rubrikában tárgyalja, a fiatalkori bűnökkel együtt. Azonban azt is kinyilvánítja Sloterdijk, hogy ezek ideje lejárt. Aligha tartható az, hogy gondolkodásunkban a fogalmak fellendülésének és a megértés ekstázisainak egy szikrája sincs jelen. A felvilágosodott és közönyös modern ember számára a bölcsesség *szeretetéről* immár nincs szó. A „tudás hatalom” toposza a 19. században vált a filozófia sírásójává: összegezve a filozófiát és annak egyszersmind első vallomását, amivel elkezdődik az évszázados agónia. Olyan tudás hagyománya ér véget, amely, mint neve is utal rá, erotikus elmélet volt – az igazság szeretete és a szeretet igazsága. Ettől kezdve a filozófia hullájából életre kelnek a 19. században a modern tudományok és a hatalom elméletei – mint politológia, mint az osztályharcok elmélete, mint technokrácia, mint vitalizmus – minden formájukban állig felfegyverkezve. A tudást és hatalmat egybekapcsoló toposz tett pontot a gondolkodás elkerülhetetlen politizálásának végére. Mert aki e mondatot kimondja, az igazságot árulja el. Ám a kimondással többet akar elérni, mint igazságot: a hatalom játékába akar beavatkozni.

A fentiek miatt érezheti szerzőnk Nietzsche második aktualitását most, miután az első, a fasiszta Nietzsche-hullám elsimult. Világossá lehet, hogy miként vetette le a nyugati civilizáció keresztény jelmezét. S most az újjáépítés és az utópiák valamint „alternatívák” évtizedei után úgy tűnhet, egy naiv törekvés abbamaradt. Növekszik a katasztrófától való félelem, új értékek válnak kelendővé, mint minden fájdalomcsillapító. Csakhogy a kor cinikus, és tudja – véli Sloterdijk: az új értékeknek rövid a lejárati idejük. Sorsközösség, polgárközelség, békebiztosítás, életminőség, felelősségtudat, környezetbarátság – mindez sántít. Ki kell várni a végét. A cinizmus készen áll/állna a háttérben – amíg a fecsegés elmúlik és a dolgok visszatérnek a megszokott kerékvágásba. Ami ahhoz az „erőtlen modernitás” kontextusához kötődik, ami ugyan kiválóan tud „történelemben gondolkodni”, ám már rég kételkedik abban, hogy olyan történelemben élne, amelynek értelme volna, s jelszóként hangoztatja: „Nincs szükség világtörténelemre”.

S folytatva a kvázi Nietzsche-recepciót, az örök visszatérést, Nietzsche legszubverzívőbb gondolataként vehetjük számba – mely kozmológiailag ugyan tarthatatlan, ám kultúrmorfológiai szempontból gyümölcsöző – s a

künikus<sup>11</sup> motívumok újabb előrenyomulását érhetjük tetten, mely motívumok legutóbb a római császárkorban, némileg a reneszánsz idején is, az élet tudatos részeivé váltak. A visszatérés így nem egyéb, mint egy józan, élvhajzás élet beköszöntő jele, amely megtanulja megragadni az alkalmakat, a mindenre elkészülni tévedhetetlenül okossá válása előtt egyengetni az utat, s új polarizációkat kitapintani: élet a történelem dacára, egzisztenciális redukció számlájára, felemás szocializálódás jegyében, iróniával a politika ellenében s bizalmatlansággal a „tervek” iránt.

S nem véletlen, hogy Nietzsche egyik jellemző önmegjelölését emeli ki Sloterdijk, amely gyakran elkerüli a figyelmet, a „cinikust” (Cyniker), amivel Marx mellett a század legbefolyásosabb gondolkodójává vált. Nietzsche „cinizmusában” egy megváltozott viszony lép fel az „igazságmondáshoz”: a stratégia és taktika, a gyanú és gátlástalanság, a pragmatika és instrumentalizmus viszonya az önmagára gondoló politikai én cselekvéseiben a belső lavírozáshoz és a páncélok felvételéhez vezet. Mindehhez adódik még az a heves „*rációellenes impulzus*” a nyugati országokban, ami egy olyan szellemi állapotra reagál, amelyben minden gondolkodás stratégia lett, s az önfenntartás bizonyos formájával szembeni undort fejezi ki. Ez érzékeny összerezdülésként jelentkezik egy olyan realitás hideg fuvallatától, amelyben a tudás hatalom, a hatalom pedig tudás.

A fentiekből egy sajátos pozíció bontakozik ki. A kultúra szorongató érzése *kritikára* sarkall, s ebből adódik hogy minden kor ilyen, s a miénk még inkább az. Ám ez a kritikai impulzus – jegyzi meg joggal Sloterdijk – hagyja felülkerekedni magán a tompa lehangoltságot. Megnö a feszültség a között, aki „kritizálni” akar és amit „kritizálni kellene”, s gondolkodásunk százszor kedveszegettebb, mint precíz. Gondolkodóképességünk nem tart lépést a problémás dolgokkal, ennek okán a kritika leköszönését kell, hogy regisztráljuk. A minden problémával szembeni közömbösségben rejlik a végső sejtelve annak, hogy milyen is volna felnőni e problémákhoz. Mivel minden problematikus lett, valahol minden közömbös is. E nyomot kell követnünk, s ez a cinizmus tartományába, a „cinikus ész” felségterületéhez vezet.

Cinizmusról beszélni annyit tesz – mondja Sloterdijk – mint egy szellemi, morális botrányt a kritikának kitenni, majd ezt követheti a botrány lehetőségeinek a kibontása. S így a „kritika” is egy olyan folyamatot jelent, mely először kiéli a dologgal kapcsolatos pozitív és negatív érdekeit, hogy végül a morális tudat elemi struktúráira bukkanjon, amelyek „túl jón és rosszon” kerülnek megfogalmazásra. Ezt jelzi Sloterdijk, mikor a dolgok égető közelségbe kerüléséről beszél, s annak a kritikának a létrejöttéről,

---

<sup>11</sup> Sloterdijk itt a „kynisch” megjelölést használja, ennek megfelelően használhatjuk a továbbiakban a „künikus” jelzőt, a „Kynismus”-ra pedig a „küнизмus” főnevet.



mely kifejezésre juttatja az égest: s ez nem a megfelelő távolság dolga, hanem a megfelelő közelségé, az „érintettségé”.

Ezért írhatja Sloterdijk, hogy ahol az elleplezések egy kultúrában konstitutívak, ahol az élet egy társadalomban a hazugság kényszerének van kitéve, ott az igazság valódi kimondásában egy agresszív momentum jelenik meg, egy nem várt kitarulkozás. De azt is hozzáteszi, hogy a leleplezés ösztöne hosszabb távon erősebb. Csak a dolgok radikális csupaszsága és el nem rejtettsége szabadíthat meg bennünket a bizalmatlan vádaskodás kényszerétől. „Leplezetlen igazságot” akarni: ez a kétségbeesett érzékiség motívuma, mely szét akarja szagatni a konvenciók, hazugságok, absztrakciók és diszkrétciók leplét, hogy a *dologhoz* jusson el. S így mégiscsak egy esélyként nyílik meg előttünk a cinizmus, szexizmus, „tárgyilagosság” és pszichologizmus, amelyek egyvelege megszabja a hangulatot a „Nyugat felépítményében”, ami ugyan a félhomály hangulata, de mégis kedvez a csodabogaroknak és a filozófiának. Sloterdijk felforgató kritikájának szellemét érdemes újragondolnunk, ahol nem a nyugvópontok, a távolságtartások és közvetítések uralkodnak, hanem a dinamika, a dolgok, jelenségek fenomenalitásának előtérbe helyezése és a közvetlen hozzáférési módok igénylése jelentheti a fordulatot.

*(szimuláció és etika: új formavalóságok felé)* A szimuláció fogalma Baudrillard tolmácsolásában azt sugallja, hogy nemcsak a kultúrkritikának, de magának a kultúrának és az előzőekben jelzett kritikai-etikai hangoknak is más formákban szükséges megjelenniük, igazodva és követve azokat a nyomokat, amelyek meghatározzák jelenünk kultúráját és civilizációját.

*Szimulációként* határozza meg Baudrillard egyik esszéjében<sup>12</sup> jelen dolgaink folyamatait. A dolgok olyan különös állapotával szembesülhetünk, ahol az eredet és a cél összeütközik és *neutralizálódik*, ahol az igazság kérdését már nem tehetjük föl, hisz mindez sem nem hamis, sem nem igaz, és a szimuláció sem jelent hamisat, disszimulációt, hanem igaz és hamis kölcsönös semlegességét. Azt is feltehetjük, hogy ez az egész szimuláció az emberi faj funkcionális *védekezési mechanizmusa*, de ezt nem tudhatjuk. Lehet, hogy az ember legmélyebb vágya, hogy a régi gondoktól, az igazság, a szabadság, az intelligencia, a felelősség stb. alapproblémájától szabaduljon. A valódi óhaj talán nem is az, hogy uraljuk a világot, vagy hogy a világot szubjektummá alakítsuk át, vagy hogy saját akaratunkat a világra kivetítsük. Valószínű, hogy a produkciót, az egész világ produkcióját *túlzásba* vittük, a produkció szinte minden útját meghaladtuk, és talán ezek mögött egy új lehetőség bontakozik ki. Egyfelől a dolgok radikális közömbösségének állapotát kell *megfigyelnünk* és *elemoznünk*: a *radikális sorstalanságot*; másfe-

<sup>12</sup> Jean Baudrillard: Víruselmélet. In: Új Symposion, 1991. 4–5. szám

lől viszont lehet, hogy ez csak egy álom, metafora vagy rögeszme, és kívánhatjuk, hogy *legyen* radikális kihívás, radikális fatalitás, radikális sors.

Az „elméleti úr” tisztartójaként aposztrofált gondolkodó eszmefuttatása egy újabb *kiindulópont*, amely felvillantja huszonegyedik század végi létünk egy lehetséges értelmezését. Ha jól megfigyeljük a gondolatmenetet, akkor az első pillanatok után az lesz a benyomásunk, hogy itt döntő probléma került megfogalmazásra. Nem pusztán az emberi tradíciók történetéhez kapcsolódó értékek elvetéséről és újakkal való helyettesítésükről van szó, hanem sokkal inkább egy végső, radikális kihívással való szembenézés szükségességével és kívánságával. Új fejezet kezdődik, már nem az ember által eljátszott értékek visszahódításának ígézetében, hanem a sorsok erőterében, a különböző értelmezési módozatok *dialógusaiban*.

A *többes szám* hangsúlyos. Mert nem egy radikális kihívással kell szembenéznünk, hanem egyszerre többféle irányból érkezővel. S így nemcsak a különböző dolgokból adódó értelmezések sokféleségével érdemes számolnunk, hanem a válaszkísérletek is megsokszorozódnak, és egészen finom érezetű kapcsolattrendszereken keresztül érintkeznek, erősítik avagy gyengítik egymást.

A szcientista, a pragmatikus, a tradicionális vagy az ökológiai álláspontokról megfogalmazódó kérdések sokszor szükségszerűen ütköznek jelenünk sokféleségében, az eszmék és cselekedetek tarkaságában már nemigen számíthatunk *biztosnak vehető* megoldásokra.

Mindezt, azt hiszem, nem szükséges különösebben bizonygatni, hisz láthattuk a huszadik század történetében, hogy hova vezettek a *monolitikus* politikai-társadalmi berendezkedések (sztálinizmus, fasizmus), és azt is tapasztalhattuk, hogy a kapitalizmus gazdasági racionalitása is folytonos bővítésre szorul, és különböző külső elemek – pl. mint az állam – beavatkozását teszi szükségessé működésének érdekében.

Tehát különböző megközelítési módokat vehetünk szemügyre, nem tudjuk bizonyosan, hogy melyik közelíti meg leginkább a radikális kihívásra válaszoló feleletet. Valószínűleg *együttes eredőjük* vihet bennünket sorsproblémáink megoldása felé, s világunk otthonosabbá tételének megteremtéséhez.

**(utóhangok és megint a számítógép)** Jelen dolgozat célja így csak a *jellegzetes attitűdök* érzékeltetésében öltött testet. Ami mégis legalább megközelítőleg egy irányba terelte a különböző beállítódásokat, az az értelmező-feltáró problémaorientációja, hogy kísérletet teszünk arra, rekonstruáljuk azt: *mi történik velünk, és milyen lehetőségeink vannak az elkövetkezendőkben*. Az ember biológiai-antropológiai kihangosítása Nietzschénél a tradicionális kultúrát és etikát, valamint a mérsékelt kritikai megjelenítést totálisan áthangszerelte.

Ám, mint Grisebachnál láthattuk, ennek lehetnek a kultúra ethoszában helyet kereső megoldásai, lehetnek az értékek és az antropológikum mentén megmutatkozó és a kritikai értelmiségnek még némi helyet hagyó változatai, mint azt Márkus kapcsán megfigyelhettük, de megmutatkozhatnak speciális effektekben, mint Sloterdijknál a cinikus filozófiai magatartás felforgató hullámaiban, vagy Baudrillard-nál a szimuláció fenomenéjeinek számbavételekor, egy biztos, hogy több kérdésfeltevés irányában kutakodhatunk továbbra is.

S ismét eszembe jut, hogy saját nevemet aláhúzza számítógép, hogy nem vagyok benne, nem tettem magam bele az elektronikus szótárába: azt már megszoktam, s talán így van jól. Legalább jelezheti a gép, hogy valami nincs rendben körülöttem (még mindig igaza van!). Az azonban továbbra sem érthető, hogy a kultúrkritika szót makacsul aláhúzza. Talán így együtt nem tetszik neki valami. Vagy a kultúra vagy a kritika? Azonban most már az is látható, hogy a grammatikailag pontos etika fogalmát is újra kell értelmeznünk.

Kiss Lajos András

## A születés drámája

(*Töprengések Peter Sloterdijk ginekológiájának főbb téziseiről*)

A Hans-Jürgen Heinrich-hel készített interjúkötetében Sloterdijk azzal vigasztalja a *Szférák* szövegmonstrumától visszariadó olvasót, hogy akkor jár a legjobban, ha a lineáris olvasás helyett inkább a téma- és probléma-szegmentumokban való elidőzésre rendezkedik be, tehát hagyja, hogy a szöveg által inspirált gondolatok afféle védőburokként vegyék körbe. Továbbá lassú reflexív/meditatív olvasásra ösztönöz a Sloterdijk-féle hibrid nyelvezet is. Sloterdijk számára mindig is evidencia volt, hogy eljött az ideje megteremteni egy olyan írástechnikát, amely korábban nem létezett a német nyelvű filozófiai irodalomban. Abban reménykedik, hogy ezt a nyelvet, noha eleinte különösnek és idegennek, idővel mégis nagyon szépnek találja az olvasó. Sloterdijk, kiszélesítve a filozófiai nyelv hagyományos kereteit, hol a satirikus, hol a lírikus nyelv barokkos keverékével, olykor persze a racionális argumentáció hagyományos eszközeivel él. „Amire igazán törekszem, az nem más, mint hogy ne legyen számomra kötelező választani a költészet és a filozófia között.”<sup>1</sup> Ha teheti, szinte minden alkalmat felhasznál arra, hogy kifejezésre juttassa lesújtó véleményét az akadémiai filozófiai életről – az elmaui affér óta pedig különösen. Leginkább azzal a neoskolasztikus vonulattal nincs kibékülve, amely a nyugati kultúrában normalizálja az akadémiai élet kvázitotalitarizmusát – veszélyes szimbiózisban élve a mindenható médiavilággal. „A mediatizálás a reflexió helyébe lép (hajdanán még volt bátorsága az embernek egzisztenciális reflexióról beszélni), és a teoretikus munkálkodást felváltotta az újkomolykodó attitűd és/vagy az antikonformista konformizmus. Ami veszélyes, az a totalitarizmus könnyített fajtája, amely rányomja bélyegét korunk szellemi életére, mégpedig az egész nyugati világban. Következésképpen az, ami engem érdekel, több mint a filozófia definíciója. Sokkal inkább vonz a filozófia de-

---

Az írás részlet a *Reznált proféták kora* – Jean Baudrillard és Peter Sloterdijk az emberiség jövőjéről című készülő könyvből. A *Liget*2004/3-as számában jelent meg egy másik, *Az álmodozás fizikusa* című fejezet.

<sup>1</sup> Sloterdijk, P. *Ni le soleil ni la mort – Jeu de piste sous forme de dialogues avec Hans-Jürgen Heinrich*. Párizs, 2003. 184. o.

definiálása, de-skolasztizálása, de-konformizálása... A filozófia túl fontos dolog ahhoz, hogy a hivatásos filozófusokra hagyjuk.”<sup>2</sup>

A sloterdijki módszernek van egy másik olyan sajátossága is, amely egyúttal mindig írástechnikaként is megjelenik. Ez pedig a *köztes terek* és az *akcidenciák* rehabilitációja. A hagyományos metafizikákat, mondja Sloterdijk, mindig a szubsztancia érdekelte, a szubsztanciák közötti terekre, a sehová sem tartozó résekre, szakadásokra csak kevesen voltak kíváncsiak (a kevés kivétel között leggyakrabban Bataille, Buber, Rosenzweig és Bachelard nevét említi). A nem szubsztanciákhoz kötődő gondolkodás- és írásmód a tudományos szövegekben szokatlan dinamikát kölcsönöz a sloterdijki filozofálás nyelvének. Másrészt ugyanez az írástechnika meglepő nyugalmat is áraszt magából, amit Sloterdijk – Gaston Bachelard kifejezését felelevenítve – a *topofilia* eszméje iráni elkötelezettséggel ér el. Ez elsődlegesen azt jelenti, hogy Sloterdijkot nem a „Mi az ember?” kérdése foglalkoztatja, hanem, hogy „Hol van az ember, amikor a világban van?”<sup>3</sup> Sloterdijk azzal válaszol, hogy az ember mindig valamilyen be- és elrendezett térben él, mindig valamilyen relációban található a primordiális környezetével. Ez az oka annak, hogy számára „nem létezik olyan mint *individuum*, hanem csak *di-viduumok* vannak. Az ember csak részecskeként vagy szférák pólusaiaként létezhet. Már csak ezért is monstruózusak a könyveim.”<sup>4</sup>

Amint már jeleztem, a *Szférák-trilógia* első kötete *Burkok* (Blasen) címet viseli. A burkok a szférikus lét ősfarmáit jelképezik (egyébként *sphaira* eredeti jelentése: golyó, gömb, teke stb.). „A hólyag képével arra teszek kísérletet, hogy leírjam és megidézsem azon helyeket, ahol és amelyek közelében az emberek eredetileg, specifikus és valódi értelemben megtalálhatók. Valójában sohasem vagyunk abszolút értelemben a ‘világban’, hanem egy kiszínezett tér hólyagjában, olyan helyen, amelynek megvan a maga kiterjedése és egyedi szférikus feszültsége.”<sup>5</sup> A hólyagok vagy burkok azoknak a mikroszkopikus egységeknek a fenomenológiája, amelyek a legszorosabb, a legintimebb kapcsolatok bázismolekuláiként, lekerekített létformáiként szervezik meg az életüket. Sloterdijk arra vállalkozik, hogy olyan történetet meséljen el a kórosan felnőtt (értsd: a fogalmai racionalitás világtól behálózott) intelligenciáknak, azaz: nekünk, mely történet nyomait azért még nem sikerült kitörölni a kollektív emlékezetből.<sup>6</sup> Egy olyan eltűnőfélben lévő történetben merítkeznek meg újra és újra, amely egy fel-

<sup>2</sup>Alliez, E. *Vivre chaud et penser froid par Peter Sloterdijk*. <http://multitudes.samisdats.net/article.php?id-article=209>.

<sup>3</sup>*Ni le soleil...* 169. o.

<sup>4</sup>*Ni le soleil...* 169. o.

<sup>5</sup>*Ni le soleil...* 167. o.

<sup>6</sup>V. ö. *Sphären I – Blasen*. Frankfurt/Main, 2000. 63. o.

bukkanó-eltűnő Atlanti sz világról tudósít. Ennek a preobjektív létnek a leírására a megszokott fogalmi világ szinte teljesen alkalmatlannak tűnik. Amint már utaltam rá, Sloterdijk egy erőteljesen metaforikus nyelvi univerzum megteremtésén keresztül szeretne behatolni ezen intim szférák belső világába. Az *anyaméh* és a *magzatvíz* töltik be az alapmetaforák szerepét. Az anyaméh biztonságot nyújtó szonorikus univerzum, amelyben az embrió léte egybefonódik az anyai étellel. Az embrió–anya kapcsolat analóg formái jelennek meg egyéb interfaziális elemi közösségekben is. Például az arcok, a tekintetek találkozása a szerelmesek egymásra nézésében, a Júdás-csókban; a vérátömlesztés, a szívátültetés különféle mitikus vallási imaginációiban; a páciens–terapeuta–hipnotizőr kapcsolatok az öspszichológiában stb. Az intim szférák belső életéből kitekintve a modern pszichológia (és filozófia) mint individualista látszat lepleződik le: nevezetesen az a felfogás, amely úgy tekint az Én-egységekre mint egy liberális klubhoz önként csatlakozó tagokra, akik közös kapcsolataikat utólagos, önkéntes és bármikor visszavonható szerződések alapján szervezik meg. Sloterdijk szerint ebben a szemléletben tetten érhető a nyugati gondolkodás alapneurózisa, azaz egy olyan szubjektumról való álom, amely képes mindent megfigyelni, megnevezni, birtokolni anélkül, hogy hagyná magát valamitől is megtartóztatni, korlátozni. Ez a szemlélet már átvezet bennünket egy újabb szférikus szinthez, amelynek történeti metaforája egy mindent magába olvasztó Én-Golyó formájú álom, amelynek a rádiusza egy önmagát elgondoló gondolatként jelenik meg – olyan gondolatként, amely fáradtság nélkül végigfut a legszélső perifériáig, álomszerűen fáradhatatlan diszkurzivitással felszerelve, s amelynek nem képes ellenállni semmilyen külső dolog.<sup>7</sup>

A Sloterdijk gyakran utal arra, hogy az általa oly kedvvel megidézett történelem előtti világok (az ún. orális kultúrák) természetesen még nem ismerték a szubjektum/objektum éles szembeállítását. A megfigyelői lélek csak az írásbeliséggel születik meg. „A legrégebbi felfogások szerint az ember olyan teremtmény, aki mindent önmaga részévé tesz, amivel találkozik. Nem képes úgy látni egy fát, hogy ne venné fel önmaga is a látott fa formáját. Nem találkozhat úgy jaguárral, hogy ne érezné magát jaguár formájúnak. Senki sem nézhet vagy érinthet meg egy asszonyt anélkül, hogy ne

---

<sup>7</sup> „A mindent magába olvasztó Én-Golyó” metaforája jórészt azt a folyamatot szándékszik érzékletessé tenni, amelyben létrejött és megizmosodott a modern kartézianus individuum. Valamint utal az európai modernitás elsőszámú imperatívuszára is, amelynek az értelmét Husserl fogalmazta meg példaszerű érvényességgel (s természetesen kritikai hangsúllyal): „Ember, terjeszd ki uralmat az egész világra! (Herrschaft über die Umwelt)”. Az új kartézianus szubjektum számára természetesen már elfogadhatatlan az a fajta világtapasztalat, amely például a ‘bonbonélményben’ jut kifejeződésre. (Lásd *Az álmodozás fizikusa*ban kifejtett gondolatokat. Liget, 2004/3.).

mozdulna el, legalább egy kicsit, a nőiség irányába.”<sup>8</sup> Lehet persze azt mondani, hogy ez már a múlt. Azonban Sloterdijk ahhoz is ragaszkodik, hogy az említett intim szférák mégsem tűntek el nyomtalanul, még ha a modern európai filozófia a margóra is szorította az elemi tudásformákat. Hiszen mindannyian megérthetjük a „hólyagok archeológiájának” intim melegségét, akkor is, ha sohasem voltunk bensőséges vallási vagy nem vallási közösség tagjai, ha nem vettünk rész politikai, művészi és művelődni szándékozó csoportok munkájában, ha sohasem volt részünk jó munkahelyi közösségekben, sportegyesületben stb. „Senkinek sincs szüksége hosszas magyarázatra ahhoz, hogy ráhangolódjék a szférológia gondolkodásmódjára, még ha nem is szerzett soha világos tapasztalatot az életközösség és a szolidaritás világáról.”<sup>9</sup>

Sloterdijk az akadémikus filozófia világának éles kritikájával és egyfajta nonkonformista beszédmód megteremtésével vitathatatlanul Nietzsche és Heidegger nyomdokain halad. Ez persze kockázatos vállalkozás. Heideggerhez hasonlóan többször fenyegette őt is az a veszély, hogy nevét kitörlik a „filozófiai mezőből”. (A Carlos Olivierával folytatott beszélgetésében megemlíti, hogy a nyolcvanas évek közepén a zürichi egyetem filozófia szakos diákjai meghívták egy szemeszterre, vendégprofesszornak. Hermann Lübbe a meghívást egy akár klasszikusnak is nevezhető érveléssel ellenezte: „Ez a Sloterdijk csak afféle szépítő, olyan, mint Nietzsche; és az ilyenekre itt semmi szükség”. Végül Lübbe, aki maga is szuverén filozófusegyéniség, beleegyezett a meghívásba, s Sloterdijk eltölthetett ott egy félévet.)

Persze azért Sloterdijk, ahogyan mondani szokás, meglehetősen ügyes ember. Noha a médiatársadalom kritikája állandó célpontja, nemigen zavarhatja magát attól a tényről, hogy egyúttal maga is a német médiavilág állandó szereplője. (Rüdiger Safranski társaságában a *Glashaus* című filozófiai beszélgetőshow moderátora. Ez a műsor több-kevesebb rendszerességgel látható a *3sat*-on.)

Ezt az ellentmondást jórészt feloldja filozofálásának olyan – úgyszintén eredeti invenciónak tekinthető – sajátossága, amelyről eddig még nem beszéltem. Ennek megértéséhez sokat segíthet a következő információ: Sloterdijk tagja a német homeopátiás orvoslással foglalkozó társaságnak is. Feltehetően ezzel van összefüggésben az az árulkodó furcsaság, hogy a Heidegerről szóló nagy esszéjének a francia fordítása nem az eredeti címet (*Menthetelenül. Esszé Heideggerről*), hanem az *Esszé a szándékos (ön)mérgezésről* címet viseli. Noha a szándékos önmérgezés problematikája már Nietzsche kulturkritikájában is előfordul, a Sloterdijk-féle értelemben mégis hangsúlyosabb szerepet kap, mivel a modernitás betegségeivel való

---

<sup>8</sup> *Ni le soleil*... 186. o.

<sup>9</sup> *Ni le soleil*... 188. o.

szembeszállás általános metaforájává növi ki magát. Ugyanis a homeopátiás gyógy módnak éppen az a lényege, hogy a beteget az eredeti betegség legyengített változatával mérgezik – szándékosan. Sloterdijk tehát azért használja a médiát olyan előszeretettel (persze ironikusan és nagyvonalúan felülírva annak banális kifejezésformáit), hogy azt egy *nem a kritikai elméletre jellemző* kritikával illesse. Csakúgy, mint Heideggerre, rá is jellemző a Bourdieu-tól származó megállapítás: „Az előkelő filozófiai szellem nem engedheti, hogy az előkelő és a közönséges szembeállítás közönségesen jelenjen meg”.<sup>10</sup> Ugyanakkor a sloterdijki filozófiát, legalábbis én így látom, kevésbé fenyegeti az úgynevezett „belső olvasat” veszélye, ami Heidegger esetén oly sok bonyodalom okozója. Heidegger esetén a belső olvasat azt jelenti, hogy a heideggeri szövegek autentikus értője azonos a hívek és a beavatottak egy kis és meglehetősen elszánt csapatával. A tanítványok és a rajongók azután valamiféle szent térbe helyezik mesterük életművét, így immunizálva azt mindenféle külső kritikával szemben. Sloterdijk munkái – diffúz és szándékosan széteső voltuktól fakadóan – ellenállnak az efféle szakralizációnak, és meglehetősen jól tűrik a bírálatot is.

\*\*\*

Ha az embernek nevezett kimérikus lény vándorlásfenomenológiájának nyomait visszafelé követjük, akkor eljutunk a születés drámájához. Az a mód, ahogyan az ember világra jön, már egyúttal kulcs is a semmi problémájához.<sup>11</sup> Ugyanis a születéssel egy önéletrajzi titok bontakozik ki, nevezetesen: „számunkra a saját születésünkre való emlékezés mindig mint valamilyen ‘lehetetlen dolog’”<sup>12</sup> jelenik meg. Az emlékezés fogalmának itt ket-tős értelme van: mindig az emlékezem/nem emlékezem ambiguitásában érhető tetten. Mert egyrésztől lehetetlen, hogy a saját születésem ne tartozzon hozzám. Viszont éppen azon a helyen, ahol a születésre való emlékezés megjelenhetne, semmi más nem jelenik meg, mint egy átfogó Én-nem-tudom. Mindazonáltal ennek a nem-tudásnak mindig intím jellege van: ez az engem lehetővé tévő sötétség. „Csak én jöhetek itt szóba, mint ennek a nem-tudásnak a birtokosa (...) csak én élhetek ennek a nyomtalanul elfeledettségnek az árnyékmagjában.”<sup>13</sup>

A születésemre való nem emlékezésem mindig sokkal több, mint a heideggeri „halálhoz való előrefutásom”. Sloterdijk gyakran idézi Ciorant, aki szerint „Nem a halállal szemben rohanunk, hanem a születés katasztrófája

<sup>10</sup> Bourdieu. P.: *Martin Heidegger politikai ontológiája*. Budapest, 1999. 107. o.

<sup>11</sup> V. ö. *Eurotaoismus – Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt/Main, 1989. 174. o.

<sup>12</sup> *Weltfremdheit*. Frankfurt/Main, 1993. 238. o.

<sup>13</sup> *Weltfremdheit...* 238.



elől menekülünk, kapálódzunk; mint a megmentettek, akik felejteni szeretnének. A félelem a haláltól nem más, mint annak a félelemnek a kivetítése a jövőbe, amely első pillanatunkkal kezdődik”.<sup>14</sup> Az ősi filozófiai kérdésfeltevés, hogy ti. „Miért van egyáltalán a létező, s nem pedig a Semmi?” talán egy még eredetibb kérdésre utal, nevezetesen: „Hogyan kerültem ebbe a világba, és hol vagyok tulajdonképpen akkor, amikor a világban vagyok?”<sup>15</sup> A módszert, amelynek a segítségével Sloterdijk a kezdetekhez való visszatérésben reménykedik, jobb híján, a *radikális autobiográfia* eszméjének nevezi. E szerint valós létezésem még a kezdeti, a „legsötétebb pontokon” is hozzám tartozik, még akkor is, ha „azt a mesélő képességgel nem tudom elérni”. Hiába nem tudunk visszalapozni ezekhez a kezdeti oldalakhoz, mégis biztosak vagyunk benne, hogy „ezek az oldalak sűrűn tele vannak írva”.<sup>16</sup> Ha a birodalmi metafizikák nyelvi kompetenciája, mely nappali világosságra és fogalmi racionalitásra rendezkedett be, közvetlenül nem is képes a kezdet pillanatairól számot adni, de „A nyelv-nap az érzelmek ama szellőjében való sejtelemes lebegést követi, mely körülölel mindent, amivel határos, úgy, ahogyan a víz is mindig követi a váza formáját. Mielőtt megjelenének a szavak és a mondatok, a lélek valamiféle színes, folyékony érzésben úszik, mely örömben oldhatóan, érintésben oldhatóan, barátságosságában oldhatóan, a dolgok szomszédságának nyomára bukkan”.<sup>17</sup> A referenciális nyelv létrejöttével és megizmosodásával párhuzamosan az eredeti „világlazma szép lassan megmerevedik”, s minden, ami viszkózus lesz, és kivonja magát a definiálhatóság alól, az vagy elfelejtődik, vagy egyszerűen undort vált ki.<sup>18</sup> A véges könyv (mint az individuális élet egyik lehetséges metaforája) első lapjainak értelmes olvasásához különleges technika szükséges. A szem nem képes megfejteti az elsüllyedt Főtál-Atlantisz rejtjelezett üzeneteit, hanem ehhez a *filozófiai fül* kifinomult gnóziására van szükség. Gustav Hans Graber, a modern prenatalis pszichológia megteremtője hívta fel elsőként a figyelmünket arra, hogy az ember lelki élete az anyaöl mediterrán tágasságában kezdődik – egyfajta eufóriakontinuumban, amelyből a megszületendő lény többé-kevésbe radikálisan jön a külvilágra. „A

---

<sup>14</sup> Sloterdijk, P. *Világra jönni – szót kapni*. Pécs, 1999. 83. o. Eredetileg: Cioran, E. *De l'inconvenient d'être né*. In: *Oeuvres*. Párizs, 1995. 1271. o.

<sup>15</sup> V. ö. Exner atya (alias *Heidegger*) elmékedését *A varázsfában*. Sloterdijk, P.: *A varázsfá*. Budapest, 1995. 69–70. o.

<sup>16</sup> *Világra jönni...* 39. o.

<sup>17</sup> *Világra jönni...* 39–40. o. ...*a lélek folyékony érzésben úszik...* kifejezéssel Sloterdijk nyilvánvalóan az anyaméh sajátos univerzumára utal, amelyben a proto-szubjektum (a magzat) és annak primordiális környezete (a magzatvíz) még nem ragadhatóak meg a közismert szubjektum/objektum oppozíciós formában.

<sup>18</sup> *Világra jönni...* 40. o. Lásd még *Az álmodozás fizikusában* található fejtegetéseimet a vízről és a viszkózusról.

főtárgnosztikus ön-fejlődés ismertető jegyéhez tartozik – ahogyan ezt manapság tudni véljük, az a mélymuzikológiai aspektus, amely a tonikus (hang)ulat-lény-emberrel képződik, és az a placentológiai dimenzió, amely az Én eredeti burokhoz-rendeltségét jelenti, s amely a magzatot géniuszként, őrangyalként vagy proto-objektumként öleli körbe.”<sup>19</sup> A nyugati kultúra utóbbi két és félezer évében persze a filozófiai fül alkalmatlannak tűnt az ismeretelméleti „hasznosításra”. Platóntól Hegelig a nyugati ismeretelmélet a látásmetafora uralma alatt élt. A mindent látó szem legfőbb törekvése arra irányul, hogy mindenr lásson, sőt még önmagát is látni szeretné, ahogy a mindent látja.<sup>20</sup> A látó szubjektum a világ egyik sarkából látja a „világot, s ez a világ látott részétől való szükségszerű térbeli elkülönülés, ill. a vele való szembenállás teremti meg a szubjektum-objektum oppozíciót is. Az olümposzi kontempláció és az optikai teológiai csak ugyanannak az éremnek a két oldala”.<sup>21</sup> Ezzel szemben a hallásmetafora nem adja fel a világhoz való intim viszonyát. Egyetlen halló (ember) sem hiheti, hogy a hallás szélén áll, mondja Sloterdijk. A hallás nem ismeri az ellenobjektumot. Amikor hallunk, akkor úgyszólván egy auditív térben lebegünk, vagy merülünk el. A hallás filozófiája *ab ovo* mint a bennelét (In-Sein) elmélete képzelhető el, egyáltalán. Ugyanakkor, mondja Sloterdijk, legalább olyan joggal lehet hallásfelejtésről beszélni, mint létfelejtésről. A modern ember mondhatni ontológiai hallássérült, mert a hallhatóhoz ugyanúgy viszonyul, mint a látható környezetében lévő dolgokhoz: nevezetesen objektíváló és szétszóródó módon, nem a bennelét módjában.

Az ontoritmikai ontológia eszméjéből kettős program adódik: a pozitív oldalon egy triviális metafizika, a negatív oldalon pedig a diszkrét vagy a szürke semmi ontológiája. Sloterdijk azért beszél triviális metafizikáról, mert a benne kibontakozó ritmikus aspektus az ember ősi és titokzatos létkapcsolataira utal: az alvásra, az együgyűségekre, a drokkultúrára, a meditációra, s kiváltképp a zenére. Sloterdijk itt újra Cioran idézi, aki szerint: „Magunkban hordozzuk a teljes zeneit: ez az emlékezés mélyrétegeiben található. Minden zenei a reminisztenciához tartozik. Abban az időben, amikor még semmilyen *nevet* nem birtokoltunk, már mindennek előre meghallva kellett lenni”.<sup>22</sup>

A zenének protonyelvként való értelmezése meglehetősen régi tradíció az európai zenefilozófiában, a német romantikától Adornóig rendre találkozhattunk ezzel a felfogással. Wackenroder és Tieck a zenei nyelv lényegé-

---

<sup>19</sup> *Weltfremdheit*... 288. o.

<sup>20</sup> Az itt felmerülő paradoxonok rendszerelméleti értelmezéséhez kitűnő adalékkal szolgál Niklas Luhmann *Látom azt, amit te nem látsz* című tanulmánya. In: Luhmann, N.: *Látom azt, amit te nem látsz*. Budapest, 1999. 108–119. o.

<sup>21</sup> *Weltfremdheit*... 296. o.

<sup>22</sup> *Weltfremdheit*... 300. o. Erdetileg: Cioran: *Des larmes et des saints*. i. k. 297. o.

nek feltárására a hömpölygő folyam képét hívják segítségül. „Semmilyen emberi művészet nem képes a szemnek szavakkal megrajzolni egy hatalmas folyó áradását ezernyi tornyosuló és elsimuló, zuhogó és tajtékzó hullámai-val együtt – a nyelv csak szűkösen képes a változásokat számba venni és megnevezni, a cseppek egymásba folyó átváltozását nem tudja számunkra láthatóan megrajzolni. S éppen ez a helyzet a lélek mélyén hömpölygő titokzatos áramlattal is.”<sup>23</sup>

A magzat számára a főtális hallás a világot mint zaj- és hangzástotalitást anticipálja. A külvilág az embrió „nézőpontjából” mindig jövésben van, mert azt az anyaméh mélyéből mintegy extatikus „kifülei”. Másodsor: az Én-kiformálódást követően is mindig visszahallunk – a fül a világot mint lármatotalitást meg nem történtté akarja tenni, mert az ember visszakíváncozik abba a világelőtti bensőség archaikus eufóniájába, amely az emlékezést eufórikus enstazissá aktiválja.<sup>24</sup> Sloterdijk szerint a születésben egy furcsa „dialektikus ellentmondás” figyelhető meg. Mert a zene mindig két-fajta törekvést kapcsol össze: az egyik irány a pozitív semmiből, a világnélküliségből vezet ki, a világarénába – a másik irány a túltelítettségéből, a diszszonanciából visszavezet a világnélküliségbe, a bensőségességbe. A világra jövetel zenéje a hangzás formájában megvalósuló *hatalom akarása*; a visszakíváncozás zenéje ellenben arra törekszik, hogy az ember visszakerüljön egy akozmikus lebegő állapotba, a megsebzett életből fakadó *hatalom-nem-akarásba*.<sup>25</sup>

Magam úgy látom, hogy ez a két ellentétes irány inkább antinómiára, s nem pedig dialektikára utal. Abban mindenestre igaza lehet Sloterdijknak, hogy a zenehallgatás során sohasem vagyunk teljesen a világban. Mert vagy a világrajövetel vagy a belőle való menekülés valósul meg általa.

De miért van az, hogy a születés utáni lét, amelyet normális körülmények között az emberi önmegvalósítás kizárólagos terepének tekintünk, valahogy a végén mindig deficites formának bizonyul? Sloterdijk az

---

<sup>23</sup> Wackenroder, Wilhelm Heinrich – Tieck, Ludwig, *Ábrándozás a művészetéről* (1799). Partium 2002/tél. 28. o. Adorno a *Töredék a zenéről és a nyelvről* című írásában a következőképpen jellemzi a zenei nyelvet: „A diszkurzív nyelv közvetve szeretné kimondani az abszolútumot, de az kicsúszik a kezei közül minden egyes próbálkozás során, és minden egyes megragadására irányuló intenciót mint végeset maga mögött hagy. A zene közvetlenül ragadja meg az abszolútumot, de ugyanazon pillanatban a megragadott elhomályosul, ahogyan a szem is elvakul a túlzottan erős fényben, s már nem képes látni a teljességgel láthatót”. In: *Zene és szó – zeneesztétika szöveggyűjtemény*. Nyíregyháza, 2004. 260. o. Csobó Péter György fordítása. Csobó Péter Györgynek köszönettel tartozom a zenefilozófiai kérdések megvilágításában nyújtott segítségért.

<sup>24</sup> *Weltfremdheit...* 301. o.

<sup>25</sup> *Weltfremdheit...* 301. o.

*Eurotaoizmus* című könyvében ennek a kérdésnek a megválaszolására tesz kísérletet. Először is különbséget tesz a születés és a világra jövetel között. Az ember fizikai születése a világra jövetellel pontosan ellentétes. A világra jövetel nem más, mint kizuhanás az ismertből az ismeretlenbe, a monstruózusba, mégpedig háromszorosan. Először is a világra jövetellel az embergyermek búcsút vesz az első és egyetlen igazán otthonos világtól, és megkezdí exoduszát egy ismeretlen és ezer veszéllyel teli világban.<sup>26</sup> Másodszor: a világ, amibe belekerül, nem eleve rögzített, hanem közvetítésre vár. A megérkezés helye már azon nyomban az elindulás helye is, amely persze maga is – lévén konstruált hely – állandóan mozgásban van. Akinek az jutott osztályrészül, hogy az anyaméhből egyenesen New York, Mexico City vagy Kairó lüktető világába zuhant, annak számára végérvényesen eldöntött: az anyaméh szonorikus miliójét a nagyváros monstruózus zenéje váltja fel. Harmadszor: a világ mindig túl korán jön el az embergyermeknek. Az ember koraszülött lény, s ami valamelyest vigasztaló lehet az az, hogy a világ egy kicsit mindig azonos az anyával. „S pontosan ez a kicsiség teszi ki az ontológiai differenciát.”<sup>27</sup> Mert mihelyst elég idős vagyunk ahhoz, hogy kívülről is megismerjük az anyánkat, ezzel párhuzamosan kezdjük megismerni a „világot” is, amely nem azonos vele. Lényegében az egész életünk arról szól, mondja Sloterdijk, hogy igyekszünk megismerni az Anya és a Nem-Anya közötti különbséget. A történet voltaképpen egyszerű: egy névtelen Valami a világra jövetelével olyan helyzetnek van kitéve, amely semmi biztosat és jót nem ígér neki. Kivéve azt, hogy e még névtelen Valami számára az anyja és más emberek egy meghatározott jó világot ígérnek. Éppen ezért az újszülött számára a világ azonos azzal, amit a már ott tartózkodó többi ember ígér neki. Ezzel az ígérettel viszont a *Semmi* kérdése új értelemre tesz szert.<sup>28</sup> A *Semmi* tehát vagy azt jelenti, hogy az új jövevény számára nincs semmi ígérve, s ez nem sok jót ígér a saját létezésre nézve sem, miáltal erős hajlandóság van benne az anyaölbé való visszatérésre, vagyis a halálba, a monisztikus Minden–*Semmi*-be, mely hajlandóság minden megváltó vallás és Egyetemes Egységtan alapját képezi. Vagy arra utal, hogy az anyák nagy ígéreteiből semmi sem valósul meg, s az elvárások hiábavalónak bizonyulnak. Tehát a világ mint Nem-Anya nem teljesít semmit. S pontosan ezt fejezik ki a szkeptikus, a cinikus és a nihilista motívumokkal átszőtt eszmék. A *Semmi*, precíz megfogalmazásban, az az inkongruencia, amely az újszülöttek elvárásai és a világ teljesítőképesége között fennáll.<sup>29</sup> Éppen ezért, mondja Sloterdijk mintegy végkövetkeztetés-

---

<sup>26</sup> *Eurotaoizmus*... 174–175. o.

<sup>27</sup> *Eurotaoizmus*... 176. o.

<sup>28</sup> *Eurotaoizmus*... 177. o.

<sup>29</sup> *Eurotaoizmus*... 177. o.

ként: az ember mint élőlény azért lehet maga a nagybetűs Probléma, mert léte és sorsa a krónikus koraszülöttlét.

\*\*\*

Kár lenne tagadni, hogy Sloterdijk munkáinak faszcináló ereje leginkább vízióinak eredetiségében és abban a különös nyelvi kreativitásában rejlik, amely semmibe veszi a „Beamterphilosophie”-ákra jellemző, iskolásan kényelmes (és meglehetősen unalmas) érveléstechnikákat. Ezzel együtt érdemes feltenni a kérdést, mennyiben tekinthető még filozófiának az, amit Sloterdijk művel? Termékeny vállalkozásnak tűnik számomra, ha a filozófia értelmére és lehetséges művelésmódjára vonatkozó kérdést összekapcsolom Deleuze–Guattari *Mi a filozófia?* című munkájának néhány vezérgondolatával. Az is igaz persze, hogy egy ilyen referencia már önmagában is jóindulatú következtetéseket sugallhat Sloterdijk-ra nézve, mivel magát Deleuze-t a kortárs nonkonformista gondolkodók egyik legjelentősebbikeként szokás számon tartani.

Deleuze és Guattari szerint nagy különbség van fragmentáris fogalmakból építkező filozófiai kijelentések és parciális ítéleteket megfogalmazó tudományos kijelentések között.<sup>30</sup> Egy bizonyos nézőpontból megfogalmazott minden kijelentés egyfajta állásfoglalás. De van olyan eset, amikor az állásfoglalás külsődlegesen viszonyul az állításhoz, mert a kijelentés tárgyi tartalma mint referens, valamint a feltételei mint referensek, együtt képeznek igazságértéket. Ezzel ellentétben, az állásfoglaló típusú kijelentés fogalom-immanens állításként értelmezhető, mivel nincs semmilyen más tárgya, mint a komponenseinek azon szétválaszthatatlansága, amelyen keresztül a fogalom végigfut, így hozva létre konzisztenciát. A tudományos kijelentések sem nélkülözik a második kijelentéstípusba tartozó teremtő mozzanatok, így ugyanolyan joggal beszélhetünk, mondjuk Püthagorasz tételéről, Hamilton-számról stb., mint platóni ideákról vagy Descartes cogitójáról. Azonban a filozófiai kijelentések fogalomvilága sohasem áll össze a tudományra jellemző olyan állításokká, amelyek általános érvényűsége tesznek szert. A tudományok általános érvényűségének azonban ára van, mert az esetükben mindig valamilyen külső, *parciális megfigyelőről* van szó. A parciális nézőpontba behelyezkedve elvileg mindenki ugyanazt látja. A filozófiai megismerés esetén viszont nem parciális megfigyelésről, hanem fogalmakkal állást foglалó belső *fogalomszemélyekről* van szó. A filozófus esetén mindig személyes, egzisztenciális tétetről van szó, még akkor is, ha a fogalomszemély nem azonos a filozófus természetes (magánemberi) szemé-

---

<sup>30</sup> Deleuze, G.–Guattari, F.: *Qu’ est-ce que la philosophie?* Párizs, 1991. 28–29. o.

lyével.<sup>31</sup> Deleuze a filozófiatörténet jelentős fogalomszemélyei között említi pl. Szókratészt (de nem a valóságot, hanem a platóni dialógusok Szókratészt), a nietzschei Dionüszoszt és Antikrisztust, Kierkegaard csábítóját, Cusanus „együgyűjét” stb.

Emellett Deleuze és Guattari szerint a filozófiának nincs is valódi kezdete. Mert minden első feltételezett első fogalom mögött ott van egy másik, egy harmadik... „Abban a pillanatban, amelyben a filozófia azt hiszi, hogy elkezdte önmagát, a feltételezett kezdet átbillen (bascule) a prefilozófiaiba, így aztán a filozófia sohasem képes önmagát uralni, autonomizálni és megalapozni.”<sup>32</sup> A filozófiai mindig feltételezi a prefilozófiát vagy a nem filozófiát mint az Egyetemesen-Egy (Un-Tout) hatalmát. Tekinthejtük ezt az eredeti káoszt egyfajta mozgó sivatagnak is, amelyet majdan fogalmak népesítenek be. Deleuze a fogalmak konzisztenciáját az *immanenciasík* kategóriájának bevezetésével véli biztosíthatónak. Az immanenciasík az Egyetemesen-Egy végtelen nézőpontjának (Isten tekintetének!?) úgyszintén végtelen lehetőséget magában rejtő specifikációja, az őskáoszból átmenetileg kiemelt szelet, amely viszont már az emberi értelem számára felfogható.<sup>33</sup> A filozófus tehát fogalmakat teremtő, konstruáló lény, s az általa teremtett fogalmakat az immanenciasíkok és a fogalomszemélyek kötik kévébe. Az immanenciasíkok és a fogalomszemélyek olyan zárt értelemegészet képeznek, amelyet kívülről nem lehet feltörni. Ezért tartják Deleuze és Guattari szinte reménytelennek a filozófiai vitákat. „Minden filozófust rettegéssel tölt el, ha ezt hallja: vitatkozzunk egy kicsit. A diszkussziók nagyon jól illenek a kerekasztalokhoz, de egészen más az az asztal, amelyre a filozófus kiveti a kockáját. A diszkussziók – ezt nemigen tagadhatja senki – nem viszik a munkát előre addig, amíg a beszélgetőpartnerek nem ugyanarról a dolgról beszélnek. Hogy az egyiknek ez a véleménye, a másik meg éppen azt gondolja, ennek mi köze van addig a filozófiához, amíg a tétlen lévő problémák nem lettek kimondva? És ha már kimondták azokat, akkor már nem vitáról van szó, hanem éppen hogy nem vitatható fogalmakat hoztak létre a szóban forgó probléma megnevezésére. A kommunikáció mindig túl korán vagy túl későn jön, s teljesen felesleges vitatkozni arról, amit megteremtettek. Némelykor bizonyos reményeket fűznek az olyan filozófiához, amely az ún. ‘kommunikatív racionalitáshoz’ vagy az ‘univerzális demokratikus beszélgetéshez’ kapcsolódik. Nincs falsabb dolog annál, mint amikor az egyik filozófus úgy kritizálja a másikat, hogy mindeközben olyan problémákból vagy felszínből indul ki, amely nem illik össze a másik korábbi

---

<sup>31</sup> I. m. 29. o.

<sup>32</sup> Zourabichvili, F.: *Deleuze – Une philosophie l' événement*. Párizs, 1994. 15. o.

<sup>33</sup> „Az immanenciasínt nem más, mint a káosz egy szelete, amely rostaként működik.” Deleuze–Guattari: i. m. 44. o.

fogalmaival... Mintha ágyút akarna valaki önteni a másik fegyvereiből, hogy immár a saját fegyverével lőjön. Sohasem találjuk magunkat ugyanazon a síkon (plan).<sup>34</sup>

De bármennyire is önmagukba visszahajló, diszkrét világokat képeznek a filozófiai rendszerek, ezzel együtt is a görög filozófiával kezdődő európai bölcsélet nem nélkülözi a kontinuos vonásokat. Ez azért lehetséges, mert a görögök valami egészen eredeti, mással összetéveszthetetlen ‘szellemet’ vittek be a filozófiába. Nevezetesen képesek voltak arra, hogy összekapcsolják egymással a relatív és az abszolút síkot. Nagyon durva leegyszerűsítéssel ez azt akarja mondani, hogy az első görög filozófusok a hellén világ térben és időben korlátozott miliójából egy korokon átívelő, vertikális teljesítményt hoztak létre, a mai napig meghatározva azt, hogy mit érdemes, és mit nem érdemes a filozófiában elgondolni. Ezt pedig azzal érték el, hogy a történelmileg determinált anyagi és szellemi világ fölé egy abszolút transzcendentális szférát húztak eszmékből, problémákból és paradoxonokból, ahol már nem is igazán az empirikus személyek, hanem a már említett fogalomszemélyek tevékenykednek.

Deleuze és Guattari mindazonáltal némely fontos kérdésben meglehetősen konzervatív álláspontot vallanak. Nevezetesen szilárdan ragaszkodnak a különböző diskurzusfajták (a tudományos, a filozófiai, a művészi) egymástól való elhatárolásához. Ez nehezen illeszthető Sloterdijk azon törekvéséhez, hogy – mint láttuk – nem óhajt választani a költészet és a filozófia között. Persze Deleuze és Guattari szerint a művészet is legalább annyira „gondolkodik”, mint a filozófia, csak hogy a művészet mindezt ‘affektusokban’ és ‘perceptusokban’ teszi.<sup>35</sup>

Szerintem a Deleuze–Guattari-féle felfogás nehezen védhető előfeltevéseken nyugszik. Mert azt állítani, hogy magukat a filozófia nézeteket vitatni reménytelen vállalkozás, viszont nagyon is lehetséges azt eldönteni, hogy mi számít filozófiának, és mi nem számít filozófiának – abszurd álláspont. Előfeltevéseiknek megfelelően, Deleuze és Guattari meglehetősen kevéssé becsülik például a 15–17. századi spanyol és itáliai keresztény filozófiát, mivel szerintük az ún. *concelto*-bölcselet a fogalmat és a figurális elemeket összevegyítve, a retorikus, azaz művészi világ felé tolták el a filozófiát, lehetetlenné téve a tiszta fogalmi sík megjelenését.<sup>36</sup>

A *Burkokban* Sloterdijk egyik törekvése éppen arra irányul, hogy rehabilitálja az itáliai reneszánsz bölcseletet (Marsilio Ficino, Giordano Bruno) az újkori racionalizmus és empirizmus metodikai terrorja alól, felmutatva azo-

---

<sup>34</sup> I. m. 32–33. o.

<sup>35</sup> I. m. 64. o.

<sup>36</sup> I. m. 99. o.

kat emancipatorikus lehetőségeket, amelyek egy radikálisan másfajta filozófiában rejlenek.

Mert ha visszatérünk az európai filozófia kezdeteihez, és komolyan feltesszük a kérdést: voltaképpen mit akart mondani, és főképpen miféle diskurzusfajtaban fejezte ki magát Tálész, amikor azt mondta: mindennek a víz lényege; akkor erre a kérdésre nem biztos, hogy megnyugtató választ tudunk adni.<sup>37</sup> Az archívum, amely végérvényesen a spekulatív szellem első és utolérhetetlen teljesítményeként rögzítette, értékelte ezt az – amúgy hihetetlenül banálisnak tetsző – kijelentést, már döntött: ezzel a mondattal kezdődik a nyugati filozófia. Csakhogy a nyugati archívum technológiája, amely ‘immanens teloszának’ megfelelően mindent rendezni, szortírozni, beskatulyázni óhajt, így többek között neki köszönhetjük a diskurzusfajták mindenáron való elkülönítésének a kényszerét is – önmagában kielégítő válasz-e a feltett kérdésre? A költészet és a bölcsélet elkülönítésére természetesen számtalan jó okot fel tudunk hozni, anélkül hogy a felhozott indokok bármelyike is biztosítaná számunkra a végső bizonyosság megnyugtató kényelmét.

\*\*\*

A filozófiai és a költészet összekapcsolásának a kísérlete nem példa nélküli a német kultúrában sem. Sloterdijk ugyan csak elvétve hivatkozik Novalisra, mégis szembe ötlő gondolkodásmódjuk hasonlósága. S ez a szemléletbeli rokonság leginkább a születés traumájának interpretálásában érhető tetten. A születés és a halál komplementer eseményei több novalisi műben is elsőszámú témaként jelennek meg. *A szaiszi tanítványok*ban Novalis egy olyan gondolkodás lehetőségét veti fel, amelyben a szenzibilitás és belső észlelésként felfogott intellektus nem egyszerűen csak egymásra épülnek, hanem egy élő organikus ‘össztudásként’ jelennek meg. „Ezzel mindkét észlelés gazdagodik: a külvilág áttetszővé válik, a belső világ pedig sokrétűvé, jelentés-teljessé, így az ember az eleven izzás állapotában találja magát: két világ közt: a legtökéletesebb szabadságban és erejének örömteli megtapasztalásában.”<sup>38</sup> A természet közvetlen kapcsolatban áll testünkből ‘kinövő’ érzékszerveinkkel, hiszen valamiképpen ezek maguk is részei a természetnek. Azonban a tapasztalati természettudományok rossz irányba indulnak el az érzéki tapasztalatoktól, mondja Novalis, mert a mechanikus ismétlődésben, a szabályszerűségek kikutatásában vélik fölfedni a természet

---

<sup>37</sup> Az első görög természetfilozófusok kozmológiája sokat megőrzött a korábbi teológiai aspektusból. Tálész szerint például a mindenség isteni, és démonokkal van tele. Vö. *Histoire de la philosophie*. Párizs, 1969. I. 415. o.

<sup>38</sup> Novalis, *A szaiszi tanítványok*. Vulgo, 3/2. 225. o.



értelmét, s így megállnak félúton. Egyedül csak a költők értették, illetve érezték meg a természet lényegét, mert „... ők azok, akik számára a természet lelke nem maradt idegen... Számukra a természet egy végtelen lélek minden változatosságát nyújtja, s a legszellemesebb, legelevenebb embernél is jobban megajándékozta őket szellemes fordulataival, ötleteivel...”<sup>39</sup> A költő, ha eredetileg ugyanaz a nyelv áll a rendelkezésére, mint a természetbúvárnak, mégis másként pillant a természetre. A szél mozgását a természettudós külső okokra vezeti vissza, de „...a magányos vággyal teli szívnek nem jelent ennél jóval többet, amikor a szeretett tájak felől érkeve a fülébe zúg, és ezer sötét, fájdalmas hangja a csendes szívet a természet mély, melodikus zokogásába oldja?”<sup>40</sup> Az ember nem is elsősorban a rideg ésszel és értelemmel, hanem a lelkület (Gemüt) és az érzület (Empfindung) segítségével ismeri meg a világot. A gondolkodó ember tehát akkor tesz helyesen, ha minden erejével igyekszik magát visszahelyezni létezése eredetébe. Ezt az eredetet pedig nem lehet másutt föllelni, mint az anyaméh szonorikus miliójében. A kezdet kezdetén a születés és a bölcsesség még egyek, s ezt az őstudást a női receptivitás közvetíti.<sup>41</sup> „A gondolkodó ember visszatér létének eredeti feladatához, az alkotó szemlélődéshez, ahhoz a ponthoz, hol a létrehozás és tudás a legsodálatosabb kölcsönhatásban állnak egymással: a tulajdonképpen gyönyör, a benső önfogantatás teremtő pillanatához.”<sup>42</sup> A főtusz egész életére adaptálja a női test funkcióját, s a születéséről való ‘tudás’ mint sajátos öntudás bontakozik ki – valahonnan a tudattalan mélyéről; s éppen a tudattalan e primer mozgásformáját tekinti Novalis elsődleges tudásnak. „Ha az ember kizárólag ezen ősjelenség szemlélésébe feledkezik, akkor mérhetetlen színjáték bontakozik ki előtte újonnan keletkező korszakokban és világokban, a természet nemzéstörténete; az a szilárd pont, amely a végtelen folyadékban megképződik, a szeretet géniuszának új kinyilatkoztatása, az Én és a Te új kötése lesz. E belső világtörténet gondos leírása a természet valódi elmélete.”<sup>43</sup> De hol van már az a nyelv, amely képes arra, hogy ezt a fosszilis tudást szóra bírja? Hiszen a modern kor emberei már nem hallják „... az anyavíz bölcsődalát, s nem élvezik végtelen hullámainak bámulatba ejtő játékát”<sup>44</sup> Novalis víziójában egy egykor volt ősnép ősnyelve sejlik fel, amelynek csodálatos dallama még képes volt behatolni a természet titkaiba.

---

<sup>39</sup> I. m. 227. o.

<sup>40</sup> I. m. 127. o.

<sup>41</sup> V. ö. Meyer-Schubert, A. *Mutterschoßsehnsucht und Geburtsverweigerung – Zu Schellings früher Philosophie und dem frühromantischen Salondenken*. Bécs, 1992. 188–189. o.

<sup>42</sup> Novalis: i. m. 228. o.

<sup>43</sup> I. m. 228. o.

<sup>44</sup> I. m. 230. o.

Voltaképpen Sloterdijk is – a szaiszi tanítványokhoz hasonlóan – e romokban heverő nyelv feltámasztására tesz kísérletet. Ezért is summáza így a *Világra jönni – Szót kapni* mondanivalóját: „A nyelv lényege, hölgyeim és uraim, nem merül ki a világot jelentő nemzeti kötődések és előítéletek továbbadásában. A nyelvhez, amely a világra-jöttek egymással váltott kiáltásait artikulálja, hozzátartozik a felszabadítás lélegzete is”.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> I. m. 128. o.

Kicsák Lóránt

## A tudattalan filozófiájától a filozófia tudattalanjáig

És vissza. Arról a mozgásról lesz ugyanis szó, mely a tudattalan fogalmának, jelenségének, témájának filozófiai tárgyalásától, a (filozófiai) gondolkodást tudattalan módon meghatározó motívumokig vezet, majd innen visszakanyarodik a tudattalanból fakadó filozófiához. Eközben „a tudattalan filozófiája” kifejezés kettős értelemredője kibomlik, mert már nem a tudattalan – fogalmáról, jelenségéről stb. – szóló filozófiát, hanem a filozófiaként megnyilatkozó tudattalant nevezi meg. Persze ez a mozgás ebben az írásban zajlik le, mert éppen *így* fűzöm össze a legkülönbélebb korokból származó Nietzsche-töredékeket.

Induljunk el a tudattalan filozófiájának első értelmétől!

Nietzsche nem különleges értelemben használja a tudattalan fogalmát, amit valaki vagy valamilyen hagyomány rögzített volna, bár a probléma kapcsán névtelenül utal pszichológusokra (HA, 528. aforizma), vagy az „ösztönös moralitás bajnokaira” (VT, 8. aforizma). Szóhasználatában tudat(os) és tudattalan mindenekelőtt képzetek attribútuma lehet, azaz valamilyen *minőség*. Tudattalan az, ami nem válik tudatossá. De amennyiben tudatossá valamilyen tudattalan válhat, a tudattalan egy *lelki tartomány*nak is a neve, ahol a tudatossá váló képzetek tudattalanul megképződnek. A tudat-tudattalan problematikát fejtegető aforizmákban többször hivatkozik Leibnizre, aki szerinte arra a belátásra jutott, hogy „a tudat csupán a képzet esetleges, de nem szükségszerű és lényeges attribútuma, tehát amit mi tudatnak nevezünk, az csupán szellemi és lelki világunk egy állapota (talán beteg állapota) és távolról sem maga a tudat” (VT, 357. aforizma). Ezt a belátást minden bizonnyal azért tartja nagyszerűnek Nietzsche, mert a tudatot szellemi világunk csupán egyik, és korántsem a legmagasabb rendű állapotának vagy egyedüli céljának tünteti fel Leibniz, továbbá a tudattalanból eredezteti, tehát a tudatot és a tudattalant genealogikus viszonyban ábrázolja.<sup>1</sup>

Tudjuk mennyire fontos Leibniz monász-elmélete a perspektívan miatt Nietzsche számára. Talán ez az oka annak, hogy soha nem tisztázza, miben

---

<sup>1</sup> Itt érdemes megjegyezni, hogy Nietzsche a genealógiai elemzéseket valamilyen formában tudattalan és tudatos szembeállítására építi fel.

tér el a tudat funkciójának és jellemzőinek megítélésben az ő felfogása Leibnizétől. Ez utóbbi ugyanis tudattalan és tudat genealogikus kapcsolatát egyben fejlődésként, tökéletesedésként érti: a tudatos képzet tisztává és világossá lett percepció, márpedig az egyre több, egyre világosabb percepció révén lehet a szunnyadó monász emlékező lélekké, majd gondolkodásra képes szellemmé, mely által arra rendeltetett, hogy a tökéletes monással, Istennel való közösségét belássa, és az ebből fakadó köteletségének eleget téve, tudó és morális lényként Isten országának építőjévé váljék. Leibniznél tudatos és tudattalan úgy viszonyul egymáshoz, mint világos rend és homályos káosz. A tudattalan kábultságából a tudat emeli fel az embert az igazság isteni birodalmába.

Nietzsche ellenben semmilyen önmagán túlmutató célt nem tulajdonít sem a szellemnek, sem az értelemnek, sem a tudatnak. Tanulságos, hogy bár fogalmilag megkülönbözteti őket, a fogalmak használatában egyáltalán nem következetes és nem is szigorú.<sup>2</sup> A tudatnak tehát nincs önmagán túlmutató célja az organikus életben. Tükör, méghozzá az élet szempontjából felesleges tükör: „Az egész élet lehetséges volna anélkül, hogy egyben a tükörben is lássuk önmagunkat: ahogy nálunk még most is az élet legnagyobb része e tükrözés nélkül zajlik le...” (VT, 354. aforizma). Ebből az is következik, hogy a tudat a tudattalanhoz képest egyáltalán nem magasabb rendű, a tudatossá válás és a tudat kialakulása nem jelent fejlődést a tökéletesedés értelmében. A tudat nem juttatja, vagy nem a tudat juttatja a tudattalant a maga igazságába. Épp ellenkezőleg, ez a tükrözés – *torzítás*; pontosabban fogalmazva, mivel a tudatossá válás feltétele és folyamata nem más, mint hogy valamilyen jelenség a tudat sémáiba rendeződik, minden, ami számunkra

---

<sup>2</sup> Egyik helyen az mondja, hogy az emberi *intellectus*nak nincs önmagán túlmutató célja (NMIH), egy másik helyen, a *tudatról* mondja ugyanezt (VT, 354. aforizma), egyszer a *tudatot* nevezi tükörnek (VT, HA), máskor az *értelmünket* (V). A fenti, Leibnizre utaló idézetben egymás mellett említi *szellemi és lelki világunkat*, holott épp Leibniznél szellem és lélek alapvetően különböznek egymástól. Talán egyedül az *ész* fogalmának használatában és értelmezésében mutatható ki valamilyen következetesség. Ennek oka, hogy az észet célt kereső ösztönnek tartja, valami olyannak, amely az ösztönökben működő teleologikus törekvés egyik beteljesítője lehet. Az értelem, a tudat és a szellem ellenben az ösztönök tevékenységének megkettőződése, tükröződése, amely semmilyen modifikációt nem okoz az ösztönéletben, és nincs semmilyen funkciója az ösztön kibontakozásában. A hagyományos filozófiai értékelés ezeket az ember valódi lényegeként szembeállította az ösztönökkel, az érzékekkel, az érzékivel, a tudattalannal. A szigorú megkülönböztetés hiánya valószínűleg azért állandósul Nietzsche életművében, mert az igazi különbséget – ahogy lentebb látni fogjuk – a reprezentációtól érintetlenül működő, ható és kifejlődő ösztönélet, illetve ezeknek az ún. belső folyamatoknak a sematikus megjelenítése között látja, ami egyaránt jellemző a tudat, az értelem és a szellem működésére.

adott, csak felületesen és azon nyomban értelmezetten megragadott. Nem csak a külvilág, de a belső világ is fenomének összessége, vagyis az önmagunkról való, tudatosná lett belső tapasztalatok sem primér módon adóttak a számunkra. „Tudat – az elképzelt képzet, az elképzelt akarat, az elképzelt értelem (*számunkra egyedül ezek ismertek*) mennyire felületesek” (HA, 476. aforizma). (A zárójeles megjegyzéssel most egyelőre ne foglalkozunk, a későbbiekben viszont nagy jelentőségre tesz szert.) „Önmagunk” megismerése sem működik másként, mint a külvilágé: jelenségeket sematizálunk, egyszerűsítünk, értelmezünk. „Fenntartom a belső világ fenomenalítását is: mindent, ami tudatosul bennünk, előzőleg kiigazítunk, egyszerűsítünk, sematizálunk, értelmezünk – a belső ‘észlelés’ valóságos folyamata, a gondolatok, vágyak, érzelmek közötti oksági kapcsolat, csakúgy, mint a szubjektum és az objektum közötti oksági kapcsolat teljességgel rejtve marad előttünk, sőt talán puszta elképzelés az egész. Ezt a ‘látszólag belső világot’ ugyanazon formákkal és folyamatokkal alakítjuk, mint a ‘külső’ világot.” (HA, 477. aforizma).

Mint látjuk tehát, a tudatot Nietzsche is a tudattalanból eredezteti, de csak részben követi Leibnizet. A tudatot ő is a tudattalan lelki folyamatok *artikulációjaként* érti meg, de a tudatosná válásnak nem azt a szerepet tulajdonítja, hogy fénybe emelje, átvilágítsa a tudattalant. Nietzsche szerint a tudat nem felemeli, vagy a maga igazságába juttatja a tudattalant, hanem azzal, hogy formákba kényszeríti, elfedi és elrejt; maga a forma rejti el, hiszen minden, ami egyedi, egyszeri, mulékony, összetett, kezdet és vég nélkül való folytonosság – másokkal közölhető, felidézhető, egységes, jól lehatárolt állapottá válik benne. A tudati sematizálás kozmoszá rendezi a tudattalan káoszt, egy könnyen hozzáférhető, érthető és kommunikálható belső világot tár fel, a mi belső világunkat – de ez a világ fiktív világ. A sematizálás nyelvbe öltöztetést jelent. Ezért tudat és nyelv együtt fejlődik. A tudat a tudattalan folyamatok nyelve, elsődlegesen a nyelv, a közlés eszköze. A kommunikáció – célját tekintve – a másik ember felé irányul, tehát ember és ember közötti kapcsolathálózatban működik. A tudatra a veszélyek elhárítása miatt közösségbe szerveződött embernek van szüksége, ahogyan erről a *Vidám tudomány* 354. aforizmájában olvashatunk.

A másokkal is közölhető belső világ az individuum saját magával való kommunikációja során áll elő. Hogy mi zajlik bennünk, azt mi magunk is csak akkor tudjuk, ha megfogalmazzuk a magunk számára. „A ‘belső tapasztalat’ csak azután jut el a tudatba, hogy talált egy belső nyelvet, amelyet az individuum ért..., vagyis egy állapot lefordítását egy számára ismertebb állapotra.” (HA, 479. aforizma). Ez a feljegyzés nem csak arra utal, hogy a tudatosná válással az individuális élmény *mások* számára is közölhetővé válik, vagyis nivellálódik, de arra is, hogy ezek az élmények az *individuum* számára is csak ebben a formában hozzáférhetőek. A tudatosná válás pers-

pektivikus interpretáció, ami kizárja, hogy a belső világ folyamatait primér módon ragadjuk meg.

Mi az, amit a tudati élet csak felületesen, sematikusán, árnyalatok nélkül és metaforákban tükröz vissza a nyelvben? Van-e és mi a primér formája a belső folyamatoknak? A fentiek értelmében a belső világ leírására szolgáló kifejezéseket – mint én, szubjektum, lélek, lelki tevékenységek, szellem, tudati tény – nem önálló szubsztanciális létezők neveinek, hanem az ún. belső folyamatok interpretációjában előálló metaforáknak kell tekinteni. A filozófiai hagyományban szellemi és lelki tevékenységként meghatározott belső folyamatok – mint a gondolkodás, érzékelés, akarat, vágy és emlékezet – idegi ingerekre, *fiziológiai*, tehát az anyagra és a testre visszavezethető primér folyamatok metaforái, olyan *impulzusok*, *indulatok* metaforái, melyek egy kozmikus mozgásba illeszkednek. Ezzel a fizikai kontextussal a világ értéksemleges, értékelésmentes szféráját szeretné Nietzsche megteremteni, ahol a kozmosz általános törvénye, a *Wille zur Macht* érvényesül, ami nem antropomorf értékelésből született törvényszerűség, hiszen semmilyen rögzített célt nem vesz tekintetbe. Mi sem mutatja jobban az emberi értékelés hiányát, mint az, hogy *nincs nyelvünk* annak megragadására, ami itt zajlik. „Ezt nevezem a *filológia hiányának*: Tudnunk kell egy szöveget szöveggént olvasni anélkül, hogy interpretációt kevernénk az olvasatba: ez a ‘belső tapasztalat’ legkésőbbi és talán szinte lehetetlen formája...” (HA, 479. aforizma). Tudásunk korlátait csak részben magyarázza az ismeretek hiányaként értett tudatlanság, amit a fiziológia és az állati organizmusok tanulmányozásával lehet csökkenteni. *Elvileg* lehetetlen tudnunk, mi zajlik ezen a szinten, mert ha *tudni* akarunk róla, akkor már nem olvassuk a szöveget, hanem interpretáljuk. Az igazi tudás nélkülözné a perspektivikus interpretációt.

Ha a tudat csupán tükröz, interpretál, akkor a belső folyamatok primér módon tudattalanul zajlanak. Ha minden, ami számunkra adott, csupán tükröződik a tudatban, a lét primér fiziológiai folyamatok tudattalan organizációja. Olyan területet nyit meg ezzel Nietzsche, melyen az egész XX. századi gondolkodás megtelepszik. Talán ezért felesleges az értelmet, a szellemet, a lelket és a tudatot megkülönböztetni egymástól. Az organizmusnak ezek a tevékenységei tudniillik semmivel nem járulnak hozzá a fiziológiai ingerek organizációjához, amely mindkét szintjén tudattalan folyamat. Egyfelől tudattalanok, nem tudottak, s mint láttuk, nem tudhatók azok az erők, amelyek a kozmosz általános mozgásaként ránk mint testre hatnak, mint testet befolyásolnak minket. Nem csak nem tudottak, de nem is észleltek, tehát nemcsak beazonosíthatatlanok, de úgy hatnak ránk, hogy az észlelés feltételét jelentő változást sem vagyunk képesek észlelni. „Minden pillanat nagyszámú benyomásából (például a levegőből, elektromosságból) jófor-

mán semmit sem észlelünk: éppen elég erő lehet, amelyek, bár sohasem észleljük őket, állandóan befolyásolnak bennünket.” (HA, 676. aforizma). Tudattalanok továbbá azok a bennünk munkáló erők, melyek belekapaszkodnak, rátelepednek ezekre a benyomások, a maguk uralma alá hajtva, megszervezik őket – vagyis az ösztönök. Egy hosszabb idézet a Hajnalpírból: „Vegyünk szemügyre egy apró élményt. Tegyük fel, egy nap azt vesszük észre, hogy valaki nevet rajtunk a piacon, amint éppen arra járunk: ez az esemény aszerint jelent nekünk ezt vagy azt, hogy éppen ez vagy az az ösztön uralkodik-e rajtunk – és egészen különböző esemény attól függően, hogy milyen emberek vagyunk. Az egyik ember úgy veszi, mint egy esőcseppet, a másik elhessegeti magától, mintha csak rovar lenne, a harmadik úgy fogja fel, mintha belé akarnának kötni, a negyedik megvizsgálja a ruháját, hogy netán az ad okot a derűtségre, az ötödik eltűnődik, a nevelésesen mint olyanon, a hatodiknak egyszerűen jót tesz a tudat, hogy önkéntelenül is hozzájárult valamivel a világ derűtségéhez, vidámságához – de minden esetben egy ösztön találja meg kielégülését, akár a harag, a harci kedv, a tünődés vagy a jóindulat ösztöne. Ez az ösztön úgy ragadta meg az eseményt, akár a zsákmányt: Miért éppen ez? Mert étlen-szomjan ez leleselkedett zsákmányra.” (V, 119. aforizma). Az étlen-szomjan zsákmányra leső ösztönök, maguknak készítették el azt a táplálékot, mellyel megelégtültek. Ugyanazokból a hozzávalókból mindegyik más-más ételt főzött, attól függően, hogy mire volt kiéhezve. Az ösztön nem éri be azzal, hogy felfalja a nyersanyagot, előtte mindig feldolgozza. Ez annyit jelent, hogy a pusztá benyomások *értelemmel bíró eseménnyé* állnak össze, jelen esetben egy látási inger nyert az ösztöntől függően értelmet. Hogy nem az inger határozza meg az organizáció jellegét, azt jól példázza, hogy „ugyanaz” az inger különböző értelmet hordozó eseménnyé válik. Az álom azt is megmutatja, hogy ösztöneink egy része mit sem törődik a valósággal, a megálmodott gazdagság éppoly boldogsággal, szorongással, nagyvonalúsággal, kevélységgel, önzetlenséggel tölthet el, mint a „valódi”. Mert az ösztönt megelégtítő élmény lehet kép. A kép pedig egyaránt kép, ha az ún. belső világot, vagy a külvilágot vagy a virtuális, fiktív világot ábrázolja. Mert minden imaginárius. „Megélni talán nem egyéb, mint megköltetni?” (V, 119. aforizma).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Csábító lenne – ha a kiindulópontok és a fogalomhasználat összemérhetetlensége folytán nem látszana értelmezhetetlennek – azt állítani, hogy az ösztönök működése az *intencionalitás* struktúráját mutatja; hogy a valamire való irányultság nem szükségképpen tételezi fel a tudat(osság)ot; hogy az értelemképződés tudattalanul zajlik le, és a tudati értelemkonstitúció csak *másodlagos megmunkálás* eredménye. Ahhoz, hogy értelmezhetőek legyenek ezek az állítások, aprólékosan össze kellene vetni, ha egyáltalán ez lehetséges, Husserl és Freud, majd a fenomenológia és a pszichoanalízis elemzéseit, amire ezen a helyen nem vállalkozunk. Csak annyit jelezni, hogy az értelemképződés, amit értelem és igazság megkülön-

Az ösztönimpulzusok, melyek táplálék hiányában várokozhatnak, elsorvadnak, vagy még élénkebben követelőznek, Nietzsche szerint közömbösek azzal szemben, hogy tudatosok-e vagy sem. A tudattalan folyamatok semmilyen tekintetben nem szorulnak rá a tudatra. Léteznek, hatnak, anélkül is, hogy tudnánk róluk. A működésük során megképződött értelemegészre telepszik rá utólagosan a tudat a maga sémáival. „A tudat másodlagos szerepben, majdnem közömbös, főleg, talán pontosan az is a feladata, hogy eltűnjön, utat engedve a tökéletes automatizmusnak.” (HA, 523. aforizma). Így nem az ösztön támaszkodik a tudatra, hanem épp ellenkezőleg: a tudat szorul rá az ösztönökre. „Ha az ösztönök fenntartó ereje nem lenne sokkal hatalmasabb, ha nem szolgálna egészében szabályozóként, akkor az emberiség minden bizonnyal tönkremenne a nyakatekert ítéleteitől, a nyitott szemmel való fantáziálástól, a megalapozatlanságától és hiszékenységtől, röviden szólva épp tudatosságától: vagyis amazok nélkül emez már régen nem is létezne.” (VT, 52. aforizma).

A tudattalan ösztönélet, a tudattól érintetlenül, saját törvényei szerint működik, miközben az egész organizmus fennmaradását biztosítja, és védelmet nyújt az embernek a tudatosságból eredő kockázatokkal szemben. Például a filozófiai tévedésekkel szemben.

Mint a belső folyamatokra általában, a gondolkodásra is jellemző, hogy öntörvényű, és nem szorul rá a tudatra; ami tudatosul belőle, az felületes és tükörképszerű torzítás. „Az ember, mint minden eleven teremtmény állandóan gondolkodik, de nem ‘tud’; a tudatossá váló gondolkodás csak a gondolkodás elenyésző része, mondjuk ki, hogy a *legfelületesebb, leghitványabb része* – mert csak ez a tudatos gondolkodás történik szavakban, vagyis közlési jelekben, amelyek által a tudat eredete fölfedi önmagát” (VT, 354. aforizma). A tudattalanul zajló gondolkodás éppoly megragadhatatlan, uralhatatlan és követhetetlen folyamat, mint az érzékelés vagy a vágy. A megragadása, megfogalmazása elsekélyesíti. Ráadásul, amit gondolkodásnak, vágyának, érzékelésnek, akaratnak stb. nevezünk, az már sematikus-metaforikus interpretációja a bennünk munkáló indulatoknak. A hatalomra törő ösztönimpulzusok nem rendeződnek el egymástól elszigetelt gondolati, érzékelő, akaró, vágyó stb. impulzusokra. A gondolkodást éppúgy áthatják érzékelő, vágyó, akaró indulatok, mint a vágyat gondolati, érzékelő, az akaratot vágyó stb. impulzusok. „Két gondolat között az összes elképzelhető indulat üzheti játékát: ám mozgásuk túlságosan gyors, ezért ismerjük félre, tagadjuk le őket...” (HA, 477. aforizma). *Az ember a tudatos gondolkodás*

---

böztetésével Nietzsche tett önálló témává a filozófiában, a XX. századi gondolkodás alapkérdésévé vált.



*során nem elgondol valamit, hanem megtud valamennyit abból, amit gondol.*

Azokkal a nézetekkel, melyek szerint az emberi értelem és gondolkodás törvényszerűségei örökkévalók, megingathatatlanok, és tévedhetetlen igazsághoz vezetnek bennünket, Nietzsche már *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról* című írásában leszámol. A korai írásban kivitelezett feladatot *A hatalom akarásában* így foglalja össze: „Végső soron vajon minden filozófiának nem azokat az előfeltételeket kell-e napvilágra hoznia, amelyeken az ész működése nyugszik?” (HA, 287. aforizma). Ezeket az előfeltételeket napvilágra hozni nem jelent mást, mint rámutatni a gondolkodást vezérlő tudattalan motívumokra. A tudatos gondolkodást megszervező logikai konvencióik a logikátlanságból erednek. „A logikus gondolkodás és következtetési folyamat mai agyvelőnkben ösztönök harcának felel meg, amelyek egyébként fölöttébb logikátlanok és igazságtalanok.” (VT, 111. aforizma).

Nietzsche szerint a gondolkodás eredendően alogikus. Nem illogikus, vagyis az általunk ismertekkel ellenkező logikai törvények szerint működik, hanem olyan, amelyik semmilyen logikai törvényt nem ismer, éppolyan közömbös és semleges a logikával szemben, mint az ösztönök a tudattal szemben. De ha a tudott gondolkodás már mindig is logikus, mit lehet tudni erről az alogikus gondolkodásról?

Észlelhetetlen, de befolyásoló erőként hat ránk, vezérli a tudatos gondolkodást. Ahogy a cselekvéseinket számtalan uralhatatlan tényező befolyásolja, éppúgy a gondolkodásunk is ilyen erők játéktere. És nemcsak az individuum gondolkodása, de egész fajok, kultúrák és korszakok meghatározottsága, hogy milyen értékeket teremtenek és követnek. Nietzsche szerint a filozófiai gondolkodást egy-egy uralkodó ösztön vezérli, a filozófiai tanok nem örök érvényű igazságok, hanem valamely uralkodó ösztön hatalma alatt kifejtett világértelmezések, az ösztön szimptomatikus megnyilvánulásai. (Lásd. *A tudósok eredetéről*, és a *Még egyszer a tudósok eredetéről* VT, 348–349. aforizma). Saját filozófiai nézőpontjából ezért „egy legyengült, csenevész, kiégett önmagát tagadó és újra meg újra megtagadó személyiség nem alkalmas már semmi jóra – legkevésbé a filozófiai gondolkodásra” (VT, 345. aforizma).

Nietzsche *A nem morálisan felfogott...* című írásban, azon túl, hogy az egyedüli igazság helyébe a mindig többes számú értelmezéseket állítja, felvázolja két „embertípusnak” a képét is, akik a világhoz való viszonyulás kétféle lehetőségét testesítik meg. Az intuíció embere, a *művész*, aki feloldódik az emberi értelem metaforateremtő tevékenységében, mindent képpé alakítva építi-rendezi a világot, szemben a teoretikus *tudóssal*, aki az igazság után kutatva a metaforákat fogalmakká szürkíti, és fogalmi kolombáriumba kényszeríti a világot. *A hatalom akarásában* a *vallásos* és a

*morális* világszemlélettel egészül ki a sor. Ahogy az értelmezést vezérlő ösztönök egy- egy emberben vívják a harcukat, mely során vagy egymás ellenségei maradnak, vagy alávetik magukat egymásnak, úgy állnak egymással szemben egy adott korban vagy korszakokon áthidalva a világ különböző interpretációi, megnyilvánítva a kozmosz örök törvényét, a hatalom akarását.

### **Hivatkozott irodalom:**

Nietzsche művei magyarul:

HA = A hatalom akarása. Ford. Romhányi Török Gábor. Cartaphilus Kiadó, 2002.

VT = A vidám tudomány. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap Kiadó, 1997.

V = Virradat. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap Kiadó, 1998.

NMIH = A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor.

In: Athenaeum I. köt. 1992. 3. füzet.

Pólik József

## GONDOLATOK EGY FÁRÓL

„...a tökéletesen autonóm, kiegyensúlyozott,  
sokoldalú, szép személyiség modellje  
egy releváns utópia marad...  
Egy utópia azonban regulatív idea.”  
Heller Ágnes<sup>1</sup>

### 1.

Gondolatok egy fáról? Ez így nem pontos. Talán helyesebb lett volna a következő címet adni ennek a kísérletnek: *Séta egy fa körül*. Ez a cím talán pontosabban fejezné ki, amiről itt végül is szó van. Azt, hogy az itt következő feljegyzések nem akarnak gondolatmenetté rendeződni – *feltétlenül*. Egy gondolatfutamnak (-futásnak vagy inkább *-omlásnak*) két ismertetőjegye van. Egyrészt, hogy mindig egy meghatározott irányba tart. Másrészt, hogy maga alá temet mindent, ami az útjába kerül – legelőbb magát a *kérdő*t, a probléma körül *sétáló*t, vagy még inkább: *sétafikáló*t. Nem. Aki sétál – *téblábol*. Ha kell: megáll, nézelődik. De semmiképpen sem menetel egy megelőlegezett – *feltétlenül* elérni akart (déliabábként maga elé tartott) – cél felé. Úgy gondolom, hogy Nietzsche is valami ilyesmit tanácsol olvasójának. „Ha az olvasást a *művészet* szintjén akarjuk gyakorolni – írja *A morál genealógiájában* –, akkor persze olyasmire van szükség, amit éppen mostanában tökéletesen elfelejtettek... ehhez semmi esetre sem »modern embernek« kell lenni, hanem téhen módjára *kérődzni* kell...”<sup>2</sup> Ezt teszi egy sétáló is – *kérődzik*. Úgy is mondanám persze, hogy *tűnődik*, pontosabban: *el-eltűnődik*. Ez az „el-el” itt azt fejezi ki, ami a lényeg: azt, hogy a filozófus – ha sétáló – *szerepel* *eltűnni* a dolgokban, a fenoménekben; abban, ami „felszínes”, „de” – mint Nietzsche írja – „*mélyről jövően*”.

<sup>1</sup> Heller Ágnes: *Nietzsche és a Parsifal*. Századvég Kiadó, Budapest, 1994. 16. o. Módos Magdolna fordítása.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Holnap Kiadó, Budapest, 1996. 17. o. Romhányi Török Gábor fordítása.

2.

De hát milyen fáról van itt szó egyáltalán?

3.

Ez a fa egy kertben áll. Egy Nietzsche nevű filozófus kertjében. Ez a kert egy *szimbolikus hely*. Jelenti a szöveget, amit az olvasó – az interpretáció művésze, pontosabban: *kertésze* – megművel: nem hagy gondolatlanul-gondozatlanul. De jelenti a problémát is, amin a szöveg szerzője keresztül vágja magát – mint egy *dzsungelen*, amely egyre mélyebbre hívogatja felfedezőjét. Ez a dzsungel, ez az elvadult kert: a morál keletkezéstörténetének – *szövevényes* – problémája. Itt akar *rendet vágni* Nietzsche. Ezt a területet akarja *behálózni* a filozófiai gondolat – sétálni hívogató – „ösvényeivel”.

4.

Kezdjük az elején. Vagy inkább a végén? Nem. Egy olyan ponton kezdjük, ahol ennek a kezdetnek vagy végnek nincs értelme. Egy olyan ponton kezdjük, ahol nemcsak elkezdeni, de be is lehet fejezni – a sétát. Kezdjük ott, ahonnan az egyik ösvény elindul: át ezen az indázó kerten. Egy olyan ponton, ahol már-már áttekinthetetlenül sűrűvé válik a kép – a szövegkert képe –, Nietzsche azt mondja, hogy a kultúra mint nembeli aktivitás poszthisztórikus végcélja egy kiszámítható, szabályszerű, és főleg *szuverén* individuum kiképzése volt. Egy olyan emberé, aki képes ígérni, s aki ily módon az erkölcs fölött áll: nem szorul rá a morál – nevezzük így – *kényszerzubonyára*. Érdemes megfigyelni, hogy amikor Nietzsche a kiképzés prehisztórikus folyamatáról – az ember „önnönmagán végzett... egész *történelem előtti* munkájáról” – beszél, akkor a *gyümölcsöt termő fa* képét használja *A morál genealógiájában*. Helyben vagyunk. Itt áll – a második értekezés harmadik szakaszában – *Nietzsche fája*: „Kezességet vállalni önmagunkért, vagyis önmagunkra büszkén *igent mondani* – amint már említettük, hosszú, fáradtságos munka gyümölcse, ám későn, sokára érett gyümölcs! Milyen sokáig fityegett ez a gyümölcs éretlenül és savanyúan a fán! És ennél még sokkalta hosszabb ideig egyáltalán a színét sem látták e gyümölcsnek – senki sem ígérhette volna meg, hogy egyszer majd beérik, jóllehet a fában már minden készen állt pontosan e gyümölcs megérleléséhez!” A második szakaszban pedig ez olvasható: „Képzeljük viszont magunkat e szörnyűségesen hosszú folyamat végére, oda, ahol a fa végül is megtermi gyümölcseit...e fa legérettebb gyümölcse a *független egyén*...”<sup>3</sup> Látható,

---

<sup>3</sup> Uo. 62–63. o.

hogy Nietzsche egy olyan metaforát használ a szövegben, amely az *organikus* fejlődés képzetét kelti. Mit jelent itt az, hogy organikus? Egy fa – ha fa –, olyan gyümölcsöt terem, amelyet *tud*. A körtefa körtét, az almafa almát. Nem pedig olyan gyümölcsöt, amelyet *akar*. Látszólag ez a helyzet Nietzsche fájával is. De csak látszólag. Hiszen ez a fa nem közönséges növény. Úgy is mondhatnánk ezt, hogy Nietzsche fája olyan almafa, amelyik körtét terem. Körtét? Persze tudjuk jól: ennek a fának a „szuverén individuum” lenne a gyümölcse – *természete* szerint. De Nietzsche könyve inkább arról szól, hogy mi az oka annak, hogy ennek a gyümölcsnek eddig híre-hamva sem volt a fán. Pedig a fában – és ezt Nietzsche nyomatékosan hangsúlyozza – „már minden készen állt pontosan e gyümölcs megérleléséhez”.

## 5.

Érdemes megfigyelni, hogy Nietzsche úgy beszél ezen a szöveghelyen, *mintha már beérett volna* annak a hosszú és fáradtságos munkának a gyümölcse, amelyet másutt a szuverén individuum kiválasztásának és kiképzésének nevez. Múlt időben beszél egy olyan gyümölcstről, amely az arisztokratikus és papi értékelési mód ellentétében kikristályosodó formaváltozás ellenére még csak pusztán *lehetőség*. Miért beszélhet így? Mert a folyamat végére *képzeli* magát. De az, aki ezen a *végponton* szót kér, nem a szimptomatólogus vagy tipológus Nietzsche, hanem egy „jövendőmondó-madár-szellem”. Az a Nietzsche, aki a *nihilizmus prófétájaként* aposztrofálja magát egyik töredékében. Az a Nietzsche, aki „visszapillant, amikor arról mesél, ami jön.” Honnan? A jövő „útvesztőjéből”. Ide csak az tud belépni, aki „a nihilizmust önmagában már teljességgel végigélte – aki ezt maga mögött, maga alatt, magán kívül tudja...”<sup>4</sup> Úgy gondolom, hogy ebből az útvesztőből *visszatekintve* állítja elének Nietzsche a gyümölcsöt termő fa képét a szövegben – *a szöveg kertjében*. Visszatekintve a fa jövőjéből ugyane fa múltjának – és *jelenének* – irányába. Ez az egyetlen módja annak, hogy *realitásként* beszélhessen egy *még nem létező* dologról. Ez az egyetlen módja annak, hogy azt állíthassa: a független egyén *aktív* lelkiismerete *volt* az emberiség sivatagos kertjében álló fa *par excellence* gyümölcse. Különböztetelen lenne azt mondani: sajnálom, de csak egy savanyú és éretlen gyümölcsöt látok a fán. Csak a *domesztikált embert* látom, akiben nem vert még gyökeret „az önrendelkezés és a sors fölötti hatalom élménye”.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. Cartaphilus Kiadó, Budapest, 2002. 9. o. Romhányi Török Gábor fordítása.

<sup>5</sup> *Adalék a morál genealógiájához*. I. m. 63. o.

A par excellence „független egyén”: az *Übermensch*. De az *Übermensch* – mint gyümölcs – nem realitás, hanem csak a fa távoli jövőjéhez tartozó *lehetőség*. Ami van: egy savanyú, értetlen gyümölcs: a domesztikált ember. De mi ennek az oka? Úgy tűnik, hogy ezzel kapcsolatban legalább két eset lehetséges. Az első az, hogy még nem ért véget annak a hosszú, a történelem előtti idők óta tartó formaváltozásnak a története, ami ahhoz kell, hogy az *erkölcstelen* individuum – az *aktív* lelkiismeret embere – megjelenjen. Noha nincs akadálya egy ilyen változásnak – gyakorlati és elméleti szempontból sem. Ebben az esetben abból a hipotézisből indulunk ki, hogy *befejezhető* az európai nihilizmus mint a rossz lelkiismeret kultúrájának története – hiszen ez csak *egy lehetséges, de nem szükségszerű* történet volt. Lehet, hogy mindezidáig csak a rossz lelkiismeret savanyú és éretlen gyümölcse volt látható a fán, de semmi akadálya annak, hogy ez megváltozzon, hiszen a fában már minden készen áll „pontosan e gyümölcs megérleléséhez”. Ebben az esetben egy *organikus* folyamat hipotézisével van dolgunk. Feltételezzük, hogy a rossz lelkiismeret kultúrájában ott rejtőznek egy *másik* kultúra *csírái*. Egy olyan kultúráé, amelyben lezajlik *majd* a morál mint a reaktív erők aktivizálódási képességét mérséklő eszköz *öndestrukciójának* folyamata. Az a folyamat, amely a független egyén jövőbeli megjelenésének feltétele és szimptomája. De van egy másik lehetőség is. Ebben az esetben abból a hipotézisből indulunk ki, hogy a kultúra mint nembeli aktivitás poszthisztorikus végcélja *nem érhető el* az aszketikus papok által kijelölt úton, mivel a jelek azt mutatják, hogy nincs „szerves átmenet” a reaktív erők kultúrájából az aktív erők kultúrájába. A változás csak egyfajta „szakadás, ugrás, kényszer nyomán” következhet be: „elkerülhetetlen végzetésként, amely ellen nem lehet harcolni, még a ressentiment útján sem”.<sup>6</sup> Ebben az esetben feltételezzük, hogy a reaktív erők kultúrájából hiányoznak – és nem is hozhatók létre benne – azok a kulturális, a változás lehetőségét egy kritikai nézőpont kidolgozásán keresztül megalapozó tényezők, amelyek biztosíthatnák a morál alól felszabadult ember kiképzésének lehetőségét. Itt egy *aorganikus* folyamat hipotézisével van dolgunk. Feltételezzük, hogy nem lehetséges az adósság kultúrájának *belső átalakítása*, hogy ezen a módon nem tudjuk „megvédeni magunkat a sorvadás két legrosszabb fajtájától: az *embertől érzett undortól* és az *emberrel való együttérzéstől*”.<sup>7</sup> Ebben az esetben kimondatlanul is azzal számolunk, hogy a fa nem állt és már nem is fog készen állni legérettebb gyümölcseinek „megérleléséhez”. Ha pedig nem, akkor csakis „gyökeres” megoldás képzelhető el. Ezt a megoldás

---

<sup>6</sup> Uo. 98. o.

<sup>7</sup> Uo. 150. o.

dást a *fa kivágása* jelenti. Vagy mint Nietzsche mondja: a zsidó-keresztény kultúra szentélyének „lerombolása”.

7.

Művelést jelent a művelés leállítása, egyoldalú – de mindig gesztus értékű – *felfüggesztése* is. Nemcsak akkor lehetek jó kertész, ha ápolok egy fát, hanem akkor is az lehetek, ha beszüntetem a gondozását. Feltéve, hogy megbizonyosodtam róla: ez a fa menthetetlenül elkorcsosult, nem fog olyan gyümölcsöt hozni, amelyet szeretnék. Ebben az esetben akkor vagyok jó kertész, ha kivágom a fát, és másikat ültetek helyette. Egy olyan fát, amelyik bő és egészséges termés ígéretével kecsegtet. Nietzsche – jó kertész módjára – erre tesz javaslatot. Felhívja a kertészek figyelmét arra, hogy egy olyan fát gondoztak és tartottak nagy becsben eddig, amelyik nem fogja valóra váltani *reményeiket*.

8.

Vannak jó és vannak rossz kertészek. Az aszketikus pap – úgy tűnik – *rossz kertész*. De hát kiről is van itt szó tulajdonképpen? A nihilizmus fájának *gondozójáról*. A nihilizmus fája? Ez a kép a napnyugati metafizikai *ágbogas történetére* utal itt. Kivágni ezt a fát, befejezni ezt a történet ott kell, ott lehet, ahonnan elágazik: Platónnál. Platón *metafizikája* a nihilizmus fájának *törzse*.

9.

Az aszketikus pap, ez a rossz kertész volt az, aki domesztikált ember kiképzését mindezidáig a kezében tartotta, aki elhitette ezzel az emberrel, hogy elég független ahhoz, hogy a történelem *végcéljának* lássa önmagát. Hogyan mutatja be Nietzsche az aszketikus papot? Mint a napnyugati metafizika *par excellence* elbeszélőjét. Úgy mutatja be, mint egy „igazi világ” *mesemondóját*, aki pásztorként jár hallgatói előtt: el-, illetve megbűvölve őket *sípjának* (a lét és a mulandóság egész területét behálózó „elbeszélésének”) hangjával: „Az aszketikus pap a máslet, a máshollét iránti megtetsült vágy, mégpedig legelembb erejű vágy, e vágy testet öltött szenvedélye: ám éppen vágyának *hatalma* az őt a világhoz kötő béklyó; éppen emiatt lesz szerszámmá, amelynek azon kell dolgoznia, hogy kedvezőbb körülményeket alkosson az emberi és e világi lét számára – éppen ezzel a *hatalommal* köti a szerencsétlenek, elégedetlenek, eltévelyedettek, önmaguktól szenvedők egész nyáját ahhoz a léthez, amelyben ő ösztönösen pásztorként jár

előttük...<sup>8</sup> Pásztorként, vagy még inkább *patkányfogóként*, aki nemcsak egy magánvaló, apriori, tiszta és időtlen világról mesél elbűvölt, feltétlen engedelmesre kényszerített nyájának, hanem egy hídról is – *az élet hídjáról*. Ez pedig Nietzsche szerint végül is *paradoxon*. Miért az? Mert ha tévútnak tekintjük az életet, ha úgy gondolunk rá, mint egy rossz, ingatag, de mégiscsak rendelkezésünkre álló hídra, amely csak arra jó, hogy átkeljünk rajta valahova, akkor ez az átkelés csak egy módon lehetséges számunkra: lépésről lépésre. Vagyis: végig kell menni ahhoz a hídon, hogy túljussunk rajta. Ezért írja Nietzsche: „az aszketikus pap, az életnek ez a látszólagos ellensége, ez a tagadó – voltaképpen az életet megőrző és az életre igent mondó nagy erökhöz tartozik...<sup>9</sup>”

## 10.

Kierkegaard a *Filozófia morzsák Közjáték* című fejezetében azt írja, hogy „a természet túlságosan absztrakt ahhoz, hogysem szigorúbb értelemben dialektikus legyen az idő vonatkozásában”.<sup>10</sup> Egy mezőn nyíló virágnak vagy egy tengerben úszó hálnak nincsen története – noha „mégis megvan benne a történetiség nyoma (az ugyanis, hogy keletkezett...)”.<sup>11</sup> Ugyanez a helyzet Nietzsche *fájával* is. Ez a fa – ha fa – keletkezett. De a görög *alloiósizis* értelmében. Keletkezése változás volt. Átmenet a lehetőségből a valóságba: a nemlétből a létbe. Kierkegaard arra utal, hogy egy létezőnek csak akkor van története – *történelme* –, ha képes *szabadon átalakítani* önmagát. Ha képes megalapozni egy fundamentális eltérést önmaga alapformájától. Egy fa esetében ez nem lehetséges. Egy almamagból csak almafa fejlődhet, és sohasem körte. Vagyis azt mondhatjuk, hogy itt a keletkezés változásának egy olyan típusáról van szó, amelyben a keletkező létező – például ez és ez az almafa – nem szenved el változást *önmagában*. Önmaga falétén belül. De van egy másik típusa is a keletkezésnek Kierkegaard szerint. A görög *kinésizis* fogalma nem a természet, hanem az *ember* keletkezésének leírására szolgál – noha az ember nemcsak ember, hanem természet is. Ebben az esetben a keletkező „nem marad önmagában változatlan a keletkezés változásában”. Ez a magyarázata annak, hogy miért hangsúlyozza Kierkegaard, hogy az emberi egzisztencia keletkezése nem absztrakt, hanem konkrét. Konkrét, mivel divergens, *választható* lehetőségei vannak – természet szerint való keletkezésének lehetőségén belül. Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy az ember fa – de olyan fa, amely nemcsak alma létrehozására képes –

<sup>8</sup> Uo. 145. o.

<sup>9</sup> Uo. 145. o.

<sup>10</sup> Sören Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1997. 102. o. Hidas Zoltán fordítása.

<sup>11</sup> Uo. 102. o.



feltéve, hogy itt most egy almafára gondolunk –, hanem arra is, hogy adott esetben létrehozson valami egészen mást – például körtét. Ez az oka annak, hogy Kierkegaard úgy határozza meg az emberi egzisztenciát, mint az *újjászületés* paradox mutatványára képes lényt. Mint olyan lényt, akit főként a „*mássá-levés*” *lehetősége* jellemez. Mit jelent ez? Azt, hogy az ember – ha fa – olyan gyümölcsöt hoz, amelyet *akar*. Újjászületése a keletkezésben „szabadság révén történik, nem szükségszerűségből”.<sup>12</sup> Keletkezése „magában foglalhat egyfajta megkettőződést, vagyis a keletkezés lehetőségét önön keletkezésén belül. Itt rejlik a szigorúbb értelemben történeti, ami az idő vonatkozásában dialektikus”.<sup>13</sup>

## 11.

Ez a probléma Nietzschénél is: *szükségszerű* volt-e a domesztikált ember megjelenése és a morális létinterpretációt előtérbe helyező papi értékelési mód győzelme az arisztokratikus értékrend rovására? Vagy mindez inkább a *véletlenül* múlt? Nietzsche evolúciós hipotézise szerint „valamely dolog, használat, szerv »fejlődése«... nem más, mint *haladás* bizonyos cél felé, ám *nem logikus és folytonos haladás ez* (kiemelés tőlem – P. J.), amelyhez minimális erőfeszítéssel és energiaráfordítással jutunk, hanem magában e folyamatban többé-kevésbé mélyreható, többé-kevésbé egymástól független erőmegnyilvánulások, valamint az ezekkel szemben fellépő ellenállások, védekező és reaktív formaalakulatok egymásutánisága, kölcsönhatása, reakciók megvalósuló eredményei. A forma cseppfolyós, az »értelem« pedig még nála is inkább az...”<sup>14</sup> Mit jelent itt az, hogy *cseppfolyós*? „A szerves világban – írja Nietzsche – minden történés *leigázás és uralom* folyamánként megy végbe, és minden leigázás és uralom egy újbóli értelmezés, kiigazítás...”<sup>15</sup> De nemcsak a szerves világban tapasztaljuk ezt. *Egy forma* egymást váltó interpretációk és „kiigazítások jelláncolatának” végeredménye a *történelemben* is. *Végeredmény*, amelyben „az addigi »értelem« és »cél« szükségképpen elhomályosul vagy egészen láthatatlanná válik”. Egy forma mindig egy másik forma: *halála*. Ilyen forma a domesztikált ember is. Ennek halála – Nietzsche interpretációja szerint – „az igazi *haladás* előfeltételei közé tartozik”. Mégis: bár a haladás itt egy *új forma* irányába mutat – ez az új forma az Übermensch, akiben a domesztikált ember „értelme” és „célja” már nem ismerhető fel – a megelőző forma halálának feltétele van: az új forma *létezése*. Ez a megelőző forma halálának *bizonyítéka*. Ilyen

---

<sup>12</sup> Uo. 101. o.

<sup>13</sup> Uo. 102. o.

<sup>14</sup> *Adalék a morál genealógiájához*. I. m. 87. o.

<sup>15</sup> Uo. 86. o.

bizonyítékot azonban Nietzsche nem tud felmutatni. Az Übermensch – mint új („cseppfolyós”) forma – csak *hipotézis*. Alma egy olyan fa ágán, amely eddig csak körtét termett.

## 12.

Nietzsche fájának nem az a dolga, hogy almát vagy körtét, hanem az, hogy egy ennél sokkal kényesebb természetű gyümölcsöt hozzon létre – embert. Mégis: ez a metafora egy olyan radikális *történelemszemlélet* residuumma Nietzsche retorikájában, amely ragaszkodni látszik a hegeli szemlélet alapját képező *dialektikához*. Lehet, hogy Nietzsche-nél nem az ész, hanem a bebörtönzött, és idővel a börtönőre ellen forduló szabadságösztön uralkodik a világon, de akár csak Hegelnél, itt is megtalálható a világtörténelem általános végcéljának hipotézise vagy e *hipotézis paródiája* – egy édes vagy éppen savanyú gyümölcsöt termő fa képében. De a hegeli történelem-szemlélet alapját képező dialektika nemcsak retorikai, hanem *konceptuális* szinten is nyomott hagyott Nietzsche gondolatmenetén. Nietzsche kultúra-felfogására gondolok. Ez csak úgy tudja biztosítani a független egyén poszthisztórikus ideáljának státuszát, ha egy denaturációs hipotézis felvételével *három lépcsőssé* teszi az európai kultúra „hosszú, formaváltozásokból álló történetét”. Ha a modern ember végcél lenne, nem pedig csak egy lehetséges, és ezért más irányba terelhető formaváltozás *kontingens* terméke, akkor továbbra is biztosított lenne ugyan a kultúrkritikai elemzés mozgásteret, de lehetetlenné válna minden olyan törekvés reprezentációja, amely a nihilizmus meghaladását ígéri – *prófétizálja* – Nietzsche-nél. Lehetetlenné válna Zarathustra fellépése. Egy olyan történet végén, amelyet Nietzsche – *visszatekintve egy ellentétes ideál lehetséges nézőpontjából* – be akar fejezni. Miért? Hogy megalapozhassa egy új, posztaszketikus történet elindításának konstitutív lehetőségét. Ennek viszont feltétele van: a denaturációs hipotézis felvétele a konstrukcióba. Ez a garanciája annak, hogy Nietzsche az európai nihilizmus *történetéről* beszélhessen. Történetről – *egy lehetséges, de nem szükségszerű történetről* – *állapot* helyet. Úgy gondolom, hogy nemcsak a fogalmi konstrukció, hanem a Nietzsche gondolkodását átható sajátos filozófiai *attitűd* szempontjából is messze ható következményei vannak ennek. Ellenkező esetben ugyanis nem lenne fenn tartható a nietzschei gondolkodás rendkívül agresszív *örömelve*. De talán éppen ennek magával ragadó agresszivitása jelzi a leginkább, hogy hol mutat fel ez a gondolkodás – deficitet. Tény: vannak szöveghelyek, ahol a nietzschei retorikát egyfajta *hitelmény* keríti hatalmába. Mégis: az, ami itt hiánynak látszik, lehet, hogy valójában gazdagság: a domesztikált ember jövőjének *alapító* megnevezése. *Költészet* – mégpedig annak heideggeri értelmében.

## 13.

Rendkívül jellemző, hogy ott, ahol ez a *megváltáselv* szóhoz jut, Nietzsche mindig *Zarathustra* alakját tolja előtérbe a szövegben: „De valamikor majd, a mienknél egészségesebb korszakban, mint ez az önmagában kételkedő, romlott jelen, minden bizsonnyal eljön majd a nagy szeretet és megvetés *megváltó* embere..., akinek magányát a nép félreérti majd, mintha csak menekülés volna a valóság *elől* ez a magány, holott ő inkább belesülylyed, gyökeret ver, elmerül a *valóságba*, hogy ismét a fényre lépve elhathassa nekünk e valóság *megváltását*...”<sup>16</sup> Egy nem létező, a gyümölcsöt termő fa *jövőjéhez* tartozó személy – a par excellence szuverén individuumként ábrázolt *Zarathustra* alakja – kezeskedik Nietzschénél azért, hogy a nihilizmus történetének nemcsak kezdete, hanem vége is van, hogy a modern ember típusa meg-, illetve *leválható*. Ez a hipotézis kezeskedik azért is, hogy Nietzsche a második értekezés végén így fogalmazhat: „Ha szentélyt akarunk építeni, előzőleg *le kell rombolnunk egy másik szentélyt*”.<sup>17</sup> *Kell?* Úgy tűnik, igen. Hiszen „fordított kísérlet” – *Zarathustra kísérlete* – csak így lehetséges. Ha csak „*elvieken*” is. Csak így van lehetőség arra, hogy elképzeljük: milyen lehetne ez a kert – ez az „aszketikus csillag” –, ha nem a *nihilizmus fája* állna a közepén.

## 14.

Lerombolni az aszketikus ideál *szentélyét* annyit jelent, mint lerombolni egy olyan *világkonstrukciót*, amelyet – Nietzsche interpretációja szerint – a filozófiai szellem épített. Pontosabban: annak egyik lehetséges, történeti, önmagát *szükségszerűen* félreértő formája. Miért van jogunk ehhez a romboláshoz? Először is azért, mert az aszketikus ideál impozáns szentélyének építői is ezt cselekedték. Romboltak, hogy építhessenek. Leromboltak egy szentélyt, amelyben *nem az aszketikus ideál szelleme* lakott. De akkor milyen szellem? Erről Nietzsche alig mond valamit. Csak annyit hangsúlyoz, hogy ha az aszketikus ideál egy akaratot fejez ki, akkor elképzelhető egy ezzel *ellentétes* ideál, egy ezzel *ellentétes* akarat is. Bár lehet, hogy még ennyit sem mond. Hiszen végül is csak a kérdésig jut el: „hol van az az ellentétes akarat, amelyben ellentétes ideál jut kifejezésre?” Tényleg: *hol?* Itt keressük, ezen ez a „aszketikus csillagon”? Vagy ott, ahonnan ez a csillag – a maga elvadult kertjével és fájával – éppen ilyennek (a nihilizmus kertjének és fájának) *látszik?* Egy másik, „távoli” csillagon?

---

<sup>16</sup> Uo. 111. o.

<sup>17</sup> Uo. 110. o.

## 15.

Nem a szellem érkezik először, hanem előbb felépül a ház, amelyben a szellem később otthonra talál. Csak a szellem jelenléte avatja szentéllé a házat – formálja *kultúrává* (mint Wittgenstein írja) a civilizációt. – Mi következik mindebből? Az, hogy Zarathustrának (Nietzsche Zarathustra könyvének) lett volna a dolga, hogy ezt a munkát – az építkezését – elvégezze. *De vajon elvégezte?* Vagy csak a ház alapjai kerültek lerakásra és idővel azokat is benőtte a nihilizmus fája körül burjánzó gaz?

## 16.

„A föld a par excellence *aszketikus csillag*” – de csak *kívülről* nézve, egy „távoli csillagról” *visszatekintve rá*. Ezt a másik, rivális csillagot „talán” a *szabad szellem csillagának* nevezhetnénk. „Talán” – hiszen Nietzsche nem teszi ezt. Lényegében szinte semmit nem mond *arról a helyről*, ahonnan – „földi létezésünk nagybetűit olvasva” – visszatekint. Vajon mi az oka ennek? Talán az, hogy ez a csillag még *nem létezik*? De akkor hogyan lehetséges egyáltalán visszatekinteni róla? Nietzsche hangsúlyozza: „*itt*” – ezen az aszketikus csillagon, a világegyetemnek ebben a „rosszkedvű lények” által lakott szögletében – „azért a gondolatért folyik a harc, hogy az aszketikus pap miképp értékeli az életünket (meg mindenért, ami ezzel kapcsolatos, »természet«, »világ« meg a levés és a múlandóság egész területe).”<sup>18</sup> Ez a harc divergens létinterpretációk *vitáját* jelenti. Ebben a vitában az aszketikus pap – a világegyetem e távoli szögletének ura – úgy harcol, hogy „mindenkire rákényszeríti az ő *létértékelésének* módját.” Mindenki? Nietzsche itt lázad. Azt mondja, hogy mindig volt ezen az aszketikus csillagon néhány „szerencsés dobásnak” számító kivétel, akire nem volt hatással az aszketikus pap „földöntúli” éneke – *patkányfogósípjának hangja*.

## 17.

A hermeneutikai bátorság itt ahhoz kell, hogy *új jelentést* adjunk olyan tényeknek és szimptomáknak, amelyeket eddig másképpen értelmeztek az elbeszélők – nem a nihilizmus mint lelkiállapot és interpretációs eljárás szimptomáiként. Miért nem? Ennek Nietzsche szerint az volt az elsődleges oka, hogy a *filozófiai szellem* sokáig, „egy szükségállapot kényszerítő erejű következményeként” *félreértette önmagát* – kontinuitást látott ott, ahol diszkontinuitás van, kapcsolatot ott, ahol valójában egy törés kezdődik: mégpedig egy *eredendő* és a genealógia módszerével éppen *így* megmutat-

---

<sup>18</sup> Uo. 139. o.

ható törés. Törés egyfelől a *filozófia*, másfelől az *aszketikus ideál* között. Egyértelmű a helyzet: ahhoz, hogy Nietzsche a vég elbeszélőjeként tudjon színre lépni, ahhoz, hogy a napnyugati metafizika történetének végpontjára helyezhesse önmagát: kénytelen szakadást létrehozni ott, ahol ilyen szakadás *nincs*, ahol ilyen szakadás csak egy olyan filozófia *fikciójának* perspektívájából *látható*, amely ezen az „aszketikus csillagon” idáig *nem létezett*, sőt elképzelhető sem volt. Ez az *előzetes feltétele* az elkezdett és Nietzsche interpretációja szerint folytathatatlaná vált történet lezárásnak. De mi igazolja azt, hogy az említett törés tényleg létezik? Úgy tűnik, hogy csak egyfajta *erőbizonyíték*. Egyedül az a tény, hogy ez *gondolatként* egyáltalán felmerülhetett.

## 18.

Nietzsche fája a domesztikált ember szükségszerű megjelenésének és legalább annyira szükségszerű *halálának* a metaforája. De metaforája egy ágbogas történetnek is. Ez a történet a nihilizmus – egy metafizikai „tévedés” fokozatos napvilágra kerülésének – története. Napvilágra kerülése egy „hazugságnak”, amely a történet egymást váltó elbeszélői számára hosszú időn át – az elbeszélés változataiban – *igazság* volt. De annak *retrospektív* belátása, hogy mostantól „nincs igazság, nem létezik a dolgok abszolút állapota”, hogy mostantól „nincs »mágánvaló« (Ding an sich)”, Nietzsche szerint nem jelenti „a nihilizmus beteges átmeneti állapotának” végét. Éppen ellenkezőleg. Ez a belátás – írja Nietzsche – „már önmagában is nihilizmus, és pedig a legszélsőségesebb”. A hosszú tévedés történetének vége nem azonos a nihilizmus történetének végével. Nem a nihilizmus története ért véget, hanem annak csak *az egyik szakasza*. Egy olyan elbeszélés, amely nem *így* aposztrofálta önmagát, noha lényege szerint az volt (mármint nihilizmus). Bizonyos értelemben csak most – Zarathustra színrelépésével – kezdődik a nihilizmus *par excellence* története. Most derül ki, hogy milyen magasra nőtt, és milyen mélyre ereszti gyökereit a nihilizmus fája – ez a viharvert, *Csontváry cédrusához* hasonlítható képződmény.

Kiss Endre

„...*most Európában...*”<sup>1</sup>  
(Európa Friedrich Nietzsche filozófiájában)

Feltétlenül megválaszolandó, a feltétlennek mondott válaszadás elől önmagát mégis kivonó kérdés: miért csak most, a mi jelenünkben jelenik meg a nietzschei filozófia a politikai filozófia releváns paradigmájaként? A kérdés némi felszínes egyértelműséggel nyomban megválaszolható lenne e filozófia egészének sokszoros és éppen politikai indíttatású kisajátításával, nem ritkán egyértelmű meghamisításával.

E problematika felszínét ezzel érintettük (durva, totalitáriánus kisajátítás), lényege azonban mégis sajátosan és többszörösen hermeneutikai. A kisajátítások konkrét következményei ugyanis sajátos hermeneutikai térbe helyezték a nietzschei politikai filozófiát, sajátos szövegösszefüggésekbe illesztették a teljes explicitással már korábban megfogalmazott nietzschei szövegeket. Különösen is érzékeny, ha éppen nem egyenesen fájdalmas összefüggés, hogy a nietzschei Európa-problematika mindig is kézenfekvő lehetőség lett volna, hogy közvetlenül és elemi egyértelműséggel törjék át a hermeneutikai feltételrendszer ezen eltorzulását, ha éppen nem pervertálását. Ez, mint tudjuk, egyszer sem történt meg.

A nietzschei filozófiát (is) körülvevő érzékelési feltételek e sajátos összetételében bizonyosan nagy szerep jutott a politika-filozófia egy évszázados marxista meghatározottságának. Ebben az összefüggésben ugyanis a valódi nietzschei paradigma szükségszerűen mint „Marx előtti”, s mint ilyen, történeti, ha éppen nem archaikus kísérlet jelent meg. Mivel a marxista paradigma a hetvenes évektől megingott (bármelyik tetszőlegesen kiválasztható konkrét megjelenési formájával is azonosítsuk és bármennyire is nem kívánunk adni ennek a történeti ténynek érték-jelleget), ezért a nietzschei politikafilozófiai paradigma megszabadulhatott (a hamisítások katasztrofális következményekkel járó terhein kívül) a marxista paradigma hegemoniája okozta hermeneutikai alapzatú másodlagosságától is. A marxi para-

---

<sup>1</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, V/186. Friedrich Nietzsche, Werke, III. Herausgegeben von Karl Schlechta. Frankfurt – Berlin – Wien, 1976. 89. o.

digma alapvetően az osztályharcra felépített antagonisztikus alapzatú holisztikus politikai (és szociológiai) opció volt. Mindezzel szemben Nietzsche politikai filozófiája, ha tetszik, demokráciaelmélete tudásszociológiai és szociokulturális alapokon álló társadalomképen nyugszik, és meghatározó szerkezeteiben *nem antagonisztikus*. Itt már megjegyezhetjük, hogy az Európa-gondolat sem tartalmaz antagonisztikus politikai és szociológiai ajánlásokat, ezért kimondható, hogy annak felemelkedése sem volt lehetséges a marxi paradigma említett egyértelmű hegemoniájának korszakában.

Lukács György és Alfred Baeumler (hogy az illegitim politikai kisajátítás más bajnokairól ne is beszéljünk) védhetetlen és történelmi nagyságrendekben már bizonyosan nem is felmérhető károkat okozó „értelemadása”-nak azonban nemcsak az volt meghatározó káros filozófiai következménye, hogy Nietzsche „metapolitikus” politikai alapálláspontját egy (mondhatnánk igazságosan: „egy-egy”) konkrét és szélsőséges politikai állásponttá kozmetikázták át. A filozófia (és ezen keresztül a gondolkodás és a gyakorlat) legnagyobb kára e meghamisításból talán azonban mégsem ez. E legnagyobb kár az, hogy a politikai filozófia hagyománya és paradigmái gyakorlatilag a Nietzsche-utóélet egész időtartama alatt sem voltak képesek érzékelni a nietzschei politikai filozófia valóságos és úttörő kezdeményeit. Az igazi kár tehát nem annyira a koholt vád és a jóvátétel abból következő kötelezettsége, de az *elmaradt filozófia nyereség*, a történelem és a valóság megismeréséért vívott örök és változó esélyekkel járó küzdelemben.

A teljes objektivitás talaján állva hozzá kell azonban mindehhez tenünk, hogy ezeket az úttörő kezdeményeket nem kizárólag a totalitáriánus célzatú kisajátítások árnyékolták be hosszú, történelminek számító korszakokra. A hermeneutikai összefüggés egészét vizsgálva az is nyilvánvaló, hogy a marxista politikafilozófiai paradigma is (ideszámítva legfontosabb ellenfeleit is) bizonyos hermeneutikai összefüggéseknek és szabályoknak megfelelően vetült rá Nietzsche valódi politikai filozófiájára. Léteznek ugyanis olyan paradigmaticus, azaz a fő kategóriák értelmezését és egymáshoz való viszonyát meghatározó uralkodó objektívációk, amelyek a szó szoros értelmében újtában állnak annak, hogy egy-egy szövegben (adott esetben Nietzsche egy-egy politikafilozófiai tartalmú szövegében) egy adott korszakban bizonyos egyébként transzparensként definiálható tartalmakat azonosítani lehessen. Ez a specifikusan hermeneutikai probléma viszonylag függetlennek mondható Lukács vagy Baeumler „átértelmezői” tevékenységétől.

A meghamisítás és a hermeneutikai „beárnyékoltság” után körvonalaznunk kell a nietzschei filozófiai perspektivizmusban és ennek az aforisztikus stílusban realizálódó megfogalmazásában rejlő különleges módszertani nehézségeket is. A politikai filozófia rekonstrukciója esetén azonban különösen is nagy kockázattal és felelősséggel járó műveletnek tűnik az egyes

perspektívák összerendezésének kötelező feladata. Egy szélesebb összefüggésrendszer rekonstrukciójában az értelmező mozgástere természetesen eredendően nagy, és ennek megfelelő tudományos kockázatokkal is jár.

Maga a vállalt perspektivizmus Nietzsche szemében tősgyökeres európai filozófiai vívmány, a platonizmustól való megszabadulás eredménye. *Így érnek egymásba a Nietzsche-kutatás eltérő ívei.* Nietzsche perspektivikus filozófiai stílusban kifejtett Európa-értelmezése (amely a politikai filozófia legitim része) Nietzsche saját megítélésében a *par excellence* európai filozófiai fejlődés eredménye.<sup>2</sup>

A politikai filozófiákat tipológiai érvénnyel rendező pozitív tartalmak közül alighanem az érdemlí a legnagyobb figyelmet, amelyik az egyes politika-filozófiai koncepciókat *demokráciaelméleti* (szerződéselméleti), illetve *hatalomelméleti* megközelítésekre választja ketté. E szembeállítás nem zárja ki a közvetítések sokrétű lehetőségeit (így maga a klasszikus szerződéselmélet is eredetileg a hatalom gyakorlásának szabályozása volt), kiemelkedő fontossága azonban elsősorban abban rejlik, hogy a két kiindulópont két egymástól alaposan eltérő paradigmát épít ki, amely paradigmák a maguk fejlett formájában akkor is eltávolodnak egymástól, kérdésfeltevéseik még akkor is csak távolról vonatkoznak egymásra, ha a demokrácia- és a hatalomelmélet között nincsenek elvi vagy szisztematikus határvonalak. Nietzsche kiemelkedő sajtószerevése ebben a vonatkozásban a következő elemek együtteséből adódik össze: **1)** Nietzsche klasszikusan és egyértelműen a politikai hatalom problematikáját tekinti a politikum megalapozó tényének, illetve jelenségének, s ezzel a politikai filozófia fejlődésvonalainak egész sorát képes érvényesen vitalizálni, **2)** Nietzsche olyan hatalomközpontú politikai teoretikus, aki nem a marxista paradigmában (vagy annak ellenlábasaiban) dolgozza ki a politikai hatalom problematikáját, **3)** Nietzsche olyan hatalomközpontú politikai teoretikus, aki, mint ezt részletesen bemutatjuk majd, maradéktalanul elfogadja a demokratikus politikai rendszer történelmi felemelkedését, ellentétben tehát számos demokrácia előtti vagy egyenesen demokráciaellenes hatalomközpontú politikai teoretikussal, az ő politikai teóriája túlnyomó többségében a demokratikus politikai hatalom elemzéséből áll.

A kezdetektől fogva nyitott kérdés volt, hogy egy európai integráció, amennyiben a megvalósulás bizonyos szintjén létrejön, politikaelméletileg demokrácia- vagy hatalomelméleti alapokon jön-e majd létre. A mai Európa sajátos kereszteződése ennek a két modellnek. A nemzetállamok szintjén demokráciaalapú, Európa-szinten módosítottan hatalomközpontú. Nietzsche szellemének, mint az alább kifejtésre kerül, Európa összefüggésében a demokratikus változat esszencialista változata felelne meg. Európa, az ő sze-

---

<sup>2</sup> Egészen kifejtett módon erről pl. a *Jenseits von Gut und Böse* Előszavát.



mében, megszabadulás a politikai filozófia hatalmi paradigmájának kényszerétől, illetve megoldás arra (a lentebb ugyancsak részletesebben ismertetendő) helyzetre, miszerint „Európa” modern politikai rendszerének nincs optimális integráló ideológiája. A „jó európaiság” egy magasabb szinten meg tudja szabadítani a politikai rendszert az alsóbb szintek hatalmi kényszerpályáitól, politikai terében egy optimális és emancipatív integráló ideológia körvonalai rajzolódhatnak ki.

„Európa demokratizálása feltartóztathatatlan”, szögezi le politikai filozófiájának sarokpontjaként Friedrich Nietzsche,<sup>3</sup> miközben az elfogulatlan és a Nietzsche-recepció kérdéseiben valamennyire is tájékozott olvasó ismét elgondolkodhat a két nagyhatású politikai félreértelmezés, némiképp egyszerűbben kifejezve, hamisítás filológiai és tárgyi érvényességének félelmetes színvonaltalanságán. Csábító kihívás lenne ezek után akár egy szélesebb, azaz a politikai filozófia rekonstrukciójánál átfogóbb keretben az „Az Isten halott” kijelentést összekapcsolni az „Európa demokratizálása feltartóztathatatlan” kijelentéssel, s e kettőből önálló és autonóm történetfilozófiai és kultúrkritikai összefüggést teremteni. A két kijelentés egyedül értelmes egymásra vonatkoztatása csak úgy jöhet létre, ha *univerzális érvényüket* vesszük szemügyre. Ahogy ugyanis az „Az Isten halott” kijelentés a jelen *condition humaine*-je, Nietzsche alapvető vonatkoztatási rendszere, hazája és társadalmi referenciája középső korszakától kezdve Európa.

Nietzsche mély bepillantása Európa feltartóztathatatlan demokratizálódásába annál is figyelemreméltóbb kiinduló bázis, mert – megmaradva a hetvenes évek történelmi eseményeinél és azok horizontjánál – Nietzsche korszaka egyáltalán nem tartozott a valóságos politikai történések szintjén a politikai demokrácia nagy, ünnepi korszakaihoz. Az 1848-as forradalmak szerte Európában nem vezetnek a maguk közvetlenül meghirdetett, transzparenson megjelenő eredményeihez, sőt a nagy politikai rendszerek konkrét fejlődése mintha éppen ezzel ellentétes irányokat mutatna. Franciaországban *Louis Bonaparte* bonapartizmusa, az 1871-ben alakuló egységes Németországban a hohenzollerni uralom *Bismarck* fémjelezte változata olyan új, elméletben és a politikai rendszerek egyes elemeinek gyakorlatában szinte máig fel nem tárt és korántsem demokratikus mozzanatokot tartalmaz, amik korántsem könnyítették meg azt, hogy Nietzsche a „demokrácia feltartóztathatatlan előrehaladásá”-ban pillantsa meg a kor meghatározó alaptendenciáját.

Nietzsche politikai filozófiájának legfontosabb további, az Európa-gondolat szempontjából alapvetően meghatározó eleme a három nagy ideo-

---

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *Menschliches-Allzumenschliches II*. Der Wanderer und sein Schatten, § 275. in: *Kritische Studienausgabe*. Berlin-New York, Band 2, 671. o.

lógiai áramlat megítélése.<sup>4</sup> A *szociokulturális* alapú politikai strukturálás Nietzsche-nél összetalálkozik az egyes csoportképző alapmozzanatok *tudásszociológiai* meghatározásával. Ezzel nemcsak a filozófus-tudásszociológus-átértékelő-értékfilozófus Nietzsche ekkorra már bizvást rendkívülinek mondható képességei érvényesülhetnek teljes mértékben, de maguk az egyes nagy politikai áramlatok is rákerülhetnek e tudásszociológiai megítélés mérlegére. Kivételesen érdekes és a politikaelmélet számára diszciplinárisan egyelőre még hozzáférhetővé nem tett probléma ez az osztályozás. Nietzsche számára a *konzervatív* politikai állásfoglalás tudásszociológiailag helytelen, leegyszerűsített érveléssel azért, mert a konzervatív alapprögzültség ellentétes az *állandóan változó* valóság kötelezően *állandóan változó* feldolgozásával. A politikai romantika álláspontjának a továbbiakban Nietzsche egyenesen ideáltipikus tudásszociológiai megalapozást ad, amennyiben – az egyéni szóhasználat miatt akár még zavart keltő módon is – a „romantikus” attitűdöt a már meghaladott értékekhez való ragaszkodás eredetileg akár még rokonszenvensnek is tekinthető, tudásszociológiai szempontból azonban egyáltalán nem tolerálható attitűdjének tekinti. Amíg azonban a konzervatív és romantikus politikai álláspont egyszerűen csak tudásszociológiailag helytelen, azaz a hamis tudatot szükségszerűen kifejlesztő attitűd volt, bizonyos más politikai attitűdök (a *Gründerzeit* sajátosan új német nacionalizmusa vagy éppen a politikai *antiszemitizmus*) nem egyszerűen tudásszociológiai hibák, de tudásszociológiai aberrációk is, a hamis tudat szélsőséges megnyilvánulásai, amelyek így, eredetileg inkább ismét már filozófiai, mint politikai problémák.

A „feltartóztathatatlan” demokrácia nem az „Az Isten halott” új *condition humaine*-jének, világállapotának apokaliptikus meghosszabbítása. Épp ellenkezőleg! Ahogy az „Isten halott”, úgy a „feltartóztathatatlan demokrácia” is Nietzsche számára mindenekelőtt nagy történelmi lehetőség. A hatalmas összemberi lehetőséget tehát a „feltartóztathatatlan” demokráciának kell valóra váltania, már csak azért is, mert más legitim politikai berendezkedés Nietzsche számára nem létezik.

A „feltartóztathatatlan” demokrácia összemberi-nembeli vizsgálata nyomban kiemelkedő politikaelméleti felismerésekhez jut. A demokratikus berendezkedés ugyanis, függetlenül természetesen az egyes konkrét választási ciklusok adott hosszától, sajátosan „rövidtávú”, „rövidlélegzetű” politikai rendszer. Éppen az emberi nembeliség távlataiból tűnik szembe oly éles-séggel a politikai „hosszútávúság” hiánya, jóllehet magától értetődik, hogy a „hosszútávúság” ezen nemléte érdemileg minden politikaelméleti és gyakorlati probléma konkrét meghatározottságába erőteljesen belejátszik. Nietzsche

---

<sup>4</sup> Egyik változatban ld. erről Endre Kiss, Friedrich Nietzsche's Politics. in: *East European Quarterly*. Volume XXXV. Fall 2001. Number 3. 373–393. o.

he ökumenikus gondolkodása számára azonban mindennek a legnagyobb gyakorlati fontossága van: „...az emberek és pártok túlságosan gyorsan váltakoznak, túlságosan vadul taszítják ismét a mélybe egymást, épphogy megérkeztek csak a magasba. Egy kormány egyik intézkedésének sincs meg a hosszútávúság biztosítéka. Visszariadunk olyan vállalkozásoktól, amelyeknek évtizedeken, évszázadokon keresztül tartó csendes növekedésre lenne szükségük ahhoz, hogy érett gyümölcsöket hozzanak. Senki nem érez már másféle kötelezettséget egy törvény iránt, minthogy pillanatnyilag meghajtsa fejét az előtt a hatalom előtt, amelyet egy törvény hívott életre: nyomban ezután azonban arra törekszünk, hogy ezt a törvényt egy új hatalom, új többség eszközeivel aknázzuk alá”.<sup>5</sup> A „pártok és emberek” gyors váltakozása nemcsak egy közelebről meg nem határozott rövidtávúság, az egyes kötöttségek és fixációk általános fellazulásának kritikus mivolta miatt kell foglalkoztassa a nembeli-ökumenikus perspektíva alá helyezett demokrácia teoretikusát, de talán még ennél is sokkal fontosabb az, hogy a modern demokrácia viszonyai között szerkezeti és tartalmi okokból, azaz nem egyéni hiányosságok vagy bűnök miatt, nagy bizonyossággal megjósolhatóan háttérbe szorúlnak az emberi-nembeli alkotás hosszútávú, csak egymásra épülő lépésekkel létrehozható nagy „épitményei”.

E pontról különösen is kedvező perspektíva nyílik Nietzsche politikai filozófiájának egy sajátos, e filozófia uralkodó összemberi, ökumenikus jellegéből maradéktalanul következő sajátosságára. Nietzsche számára az állam, illetve a politikai rendszer fejlődésének egyes állomásai nem mechanikus determinációk vagy egyéb, fatalisztikusan lereagálendő adottságok, de „alkalmak”, „lehetőségek”, modernebb szóhasználattal, de egzaktan azonos értelemben „kihívások”, amelyekre az ökumenikusan értelmezett emberiség válaszol, elsősorban abban a formában, hogy az egyes állami formációkban, illetve politikai rendszerekben rejlő ökumenikus és emancipatív nembeli kibontakozási lehetőséget kihasználja. A kihívás-válasz modell e megjelenése a nietzschei politikai filozófia specifikumai között egy sajátos mélyebb értelemben minden, csak nem meglepő, hiszen épp ez a modell vált a tizenkilencedik század második felében fellépő teoretikus igényű, de egyben szcientikus pozitívizmus legelterjedtebb történelemmagyarázó modelljévé is.

Nietzsche fundamentális víziója a modern demokráciáról magában foglal még egy olyan rendkívül lényeges mozzanatot, amit elsősorban a huszadik század totalitarizmusai révén meghatározott szemléletmódunk előszeretettel hagy figyelmen kívül. A „feltartóztathatatlan” demokrácia, éppen diadalmas előretörése okán és e folyamat hullámain, mintegy előre programozza, újabb aktuális kifejezéssel élve, instrumentalizálja saját ellenségeinek tevékenység-

---

<sup>5</sup> *Menschliches, Allzumenschliches* II. Der Wanderer und sein Schatten. § 305. o.

gét is. Mindezt egy olyan filozófusnál olvasni, akit Alfred *Baeumler* és *Lukács* György a szélsőséges és archaikus politikai archaizmus kategóriájába kívántak hosszantartó eredményességgel belegyömöszölni, legalábbis erősen meglepő. Még az irodalmias megfogalmazáson is átüt azonban az analitikus felismerés kreatív lendülete: „...aki ennek (a demokratikus berendezkedésnek – K.E.) ellenszegül, ehhez pontosan azokat az eszközöket használja, amiket először a demokratikus gondolat adott mindenki kezébe, és tesz maga jobban forgathatóvá és hatékonyabbá: és a demokrácia elvi ellenségei..., úgy tűnik, csak azért léteznek, hogy az általuk keltett félelem egyre sebesebben terelje demokratikus pályára a különböző pártokat”.<sup>6</sup>

Ez azt jelenti, hogy Nietzsche ökümenikus, összemperi szemlélete egyben sajátos indirekt *történetfilozófiának* bizonyult, amely – nyilván nem függetlenül Nietzsche filozófiai analíziseinek nagyszerűségétől – kivételesen produktívvá vált a politikai filozófia számára. Ez a *látens történetfilozófiai* háttér mutatkozik meg egy pillanatra a következő, összefoglaló gondolatban: „Úgy tűnik, Európa demokratizálása egy láncszem azoknak a hatalmas profilaktikus intézkedéseknek a sorában, amely az új kor gondolkodásának terméke és amelyek segítségével elhatároljuk magunkat a középkortól... A fundamentumok végleges biztonsága, hogy minden jövő veszélyek nélkül építhessen rájuk!...Kőgátak és védőfalak a barbárok ellen, a járványok ellen, a testi és szellemi szolgaság ellen! És mindez kezdetben szó szerint véve és durván, lassanként azonban egyre magasabb és szellemibb értelemben véve...”<sup>7</sup> (Kiemelés az eredetiben – K. E.)

Friedrich Nietzsche politika-filozófiájának mély összeszövődöttsége a demokratikus politikai berendezkedéssel megmutatkozik szocializmus-kritikájában is (természetesen a nietzschei szocializmus-kritikára is érvényes mindaz, amit más összefüggésekben vagy éppen általánosságban e tanulmányban a nietzschei politikafilozófiának a marxi paradigma meghatározó perspektívizmusából való kikerüléséről elmondhattunk). A világos demokráciaelméleti tudatosság áll a szocializmus olyan értelmezése mögött, hogy az „nem a jog..., de a hatalom problémája”<sup>8</sup> (Kiemelés az eredetiben – K. E.). Ez az érdeklődési irány vezet a maga analitikus koherenciájának nyomvonalán oda, hogy nem egy esetben az állam (a „hatalom”) nem a szocializmus, de éppen fordítva és a várakozásokkal szemben, a szocializmus az állam (a „hatalom”) problémájának összefüggésében válik relevánssá.

---

<sup>6</sup> *Menschliches, Allzumenschliches II.* Der Wanderer und sein Schatten. § 275, 671. o.

<sup>7</sup> Uo. 672. o.

<sup>8</sup> *Menschliches, Allzumenschliches II.* Der Wanderer und sein Schatten. § 285, 679. o.

A tulajdon egyenlő elosztása, illetve a köztulajdon, íme, a szocializmus (több ezer éves) két legfontosabb opciója. A múlt század hetvenes éveinek horizontja előtt Nietzsche már e két gondolat („nem jog, de hatalom”, valamint a két, „tulajdon”-ra vonatkozó opció) klasszikus artikulációjáért is kiemelkedő elismerésnek kellene megilletnie. Még meglepőbb azonban az, hogy (és ahogy) Nietzsche a szocializmus két, tulajdonra vonatkozó opcióját nem a magántulajdon polgári értékeire való hivatkozással válaszolja meg (ami, mint megoldás, a „feltartóztathatatlan demokrácia” álláspontjáról szinte önmagától kínálkozna), hanem kimutatja mindkét opciónak azokat a prózaian pragmatikus következményeit, amelyeket a létező szocializmus sajátos tapasztalataival felvértezve csodálkozással vegyes helyesléssel kell fogadnunk.

Nietzsche itt rekonstruált politikai filozófiájának az Európa-koncepció szempontjából talán leglényegesebb következménye, hogy a *természetes módon plurális európai demokráciának nincs teljesen optimális politikai irányzata*. Nietzsche filozófiájának különleges éleslátásával mutat rá arra a tényre, hogy a versengő politikai ideológiák és ajánlások egy része, így a *konzervatív* és *nacionalista* irány, tudásszociológiailag alkalmatlan, olyan mértékben támaszkodik a hamis tudat alapelemeire. A politikai ideológiák és ajánlások másik része pedig az egyetemes progresszióknak és a nembeli fejlődésnek csupán részleteit képesek megragadni. A *szocialisztikus* irányzatok konkrét ajánlásai nem triviális módon állnak szemben a társadalmi gyakorlat alapjaival, a politikai hatalom illegitim megragadásának eredendő bűnéről (amit Nietzsche még nem vizionál) nem is beszélve. A *liberális* típusú ideológiák és ajánlások felszabadítják ugyan a társadalmi cselekvést, de össztársadalmi opciókat még csak körvonalazni sem képesek. A *modern demokrácia olyan pluralizmus tehát, amely eredendően hiányos ideológiák és ajánlások versengenek egymással*. A Nietzsche-t követő évszázad minden lényeges összetevőt tekintve igazolta ezt a fundamentális elemzést. Jelen témánk szempontjából egyértelműen meghatározó, hogy éppen ez az alap helyzet az Európa-gondolat, a „jó európaiság” nietzschei koncepcióinak kiindulópontja, Európa ugyanis az előre-menekülés az egyes nagy ideológiák deficitjeiből származó problémák elől, sőt, az európai civilizáció Nietzsche számára oly fontos túlélésének, netán továbbélésének egyedüli tudatos biztosítója is. Nietzsche politikai önmeghatározásainak legfontosabbika így hangzik: „Mi nem ‘konzerválunk’ semmit, egy múltba sem szeretnénk visszamenni, egyáltalán nem vagyunk ‘liberálisok’, nem dolgozunk a ‘haladás’-ért, még arra sincs szükségünk, hogy betömjük fülünket a piac jövőt daloló sziréneinek dala elől –, énekük, az ‘egyenlő jogok’, ‘szabad társadalom’, ‘nincsenek többé urak, de szolgák sem’, nem vonz bennünket... ‘A részvét vallása’, amire rá szeretnének beszélni minket – oh, mily elégségesen ismerjük azokat az apró hisztérikus urakat és hölgyeket, akik napjaink-

ban éppen ezt a vallást szorgalmazzák fátyolként és ékességként! Nem vagyunk humanitárius beállítottságúak; sohasem engednénk meg önmagunknak, hogy az ‘emberiség’ iránt érzett ‘szeretetünk’-ről beszéljünk – ehhez a magunkfajta nem eléggé színész! Vagy nem eléggé saint-simoniánus, nem eléggé francia...másképp azonban ‘németek’ sem vagyunk eléggé, abban az értelemben, ahogy manapság a ‘német’ szót mindenki a szájára veszi, hogy a nacionalizmus és a fajgyűlölet nyelvét beszéljük, hogy örömünket lelheszük a fába karcolt nemzeti szívekben és vérmérgezésben, amelynek kedvéért most Európában az egyik nép vesztegzárakkal határolja és zárja el magát a másiktól...Mi, hontalanok, fajtánk és leszármazásunk szerint nagyon is sokfélék és túlságosan is keverékek vagyunk mint ‘modern emberek’, s következőképpen kevés kísértést érzünk arra, hogy részt vegyünk abban hazug faji öntömjenezésben és kicsapongásban, ami ama Németországban a német érzület megnyilvánulásaként tekintetünk elé tárul...Mi, egy szóval,...jó európaiak vagyunk...”<sup>9</sup>

Friedrich Nietzsche Európa-képének állandó két rétegét pontosan mutatja a *francia forradalom*ról alkotott értelmezés kettőssége. Az egyik, a nagypolitikai szintén (ami egyébként soha sincs paradigmatisz teljességgel kibontakoztatva) az az aspektus, hogy a forradalom volt az, ami Napóleont, illetve Napóleon történelmi misszióját lehetővé tette.<sup>10</sup> Mint a teljesség igénye nélkül még utalni fogunk rá, a „nagy” politika nem hatalmi aspirációkat vagy birodalmi érdeklődést takar, hanem a civilizációt előremozdító, illetve azt veszélyeztető erőfeszítéseket vesz számba. A nagy politika vonatkoztatási rendszere tehát mindig az emancipáció, a civilizáció sorsának lehetséges aktuális alakulása. A francia forradalom értelmezésének második számú vezető szempontja ideológiai-kritikai és tudásszociológiai. Mint jelenség ez az esemény Nietzsche szemében egy olyan „ideológia” eredménye és újratermelője, amelyik a szocializmus és a kereszténység ideológiai-kritikai vonásainak izomorfiája. A szempontoknak ez a kettőssége az Európa-értelmezésekben is megjelenik. Az Európa-gondolat az európai történelem nagy politikai megoldása, amely mindenekelőtt azért lehet az, mert ideológiai-kritikai szempontból optimális eszmerendszer, hogy mennyire csak nem absztraktnan az, mutatja a három nagy eszmerendszer együttes elemzése. Nietzsche már a Francia Forradalom összefüggésében is a „civilizáció értéké”-re vonatkoztatva kívánja bírálni mindkét álláspontot (kereszténység, szocializmus).<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 377. in: Kritische Studienausgabe. Berlin–New York, 1980. Band 3. 629–631. o.

<sup>10</sup> KSA, 12, 471. o.

<sup>11</sup> Ugyanebben az összefüggésben Nietzsche minden további nélkül az azt követő történelmet a civilizációról Rousseau és Voltaire között folytatott vitával teszi azonossá (Ugyanott).

A Nietzsche Európa-gondolatai mögött álló civilizációs és emancipációs tartalmakat a tudományos paradigmák teljessé válása, a kritikai tudományosság rendszerének kialakulása, a kritikai tudományosság és az evilági identitás alapkérdéseinek tisztázása, új emancipatív, önmegvalósító individuális irányzatok elterjedése és magától értetődő jelentkezése alapozta meg.

Mindezt a társadalmi lét összemberi, univerzalisztikus felfogása, az utópia világának a jelenben való megjelenése, az utópia problémájának közvetlen megjelenése az emancipatív individualizmus miliójében egészítette ki, azaz a jövő és a jelen, az utópia és a készülő életreform találkozása. A felmerülő problémák civilizációs szintű érzékelése és megoldási kísérletei az ember mint az önteremtés terméke és mint műalkotás jól ismert képzeletében öltöttek testet. Az európai kultúra ígérte az emberi felszabadítás teljessé tételét az emancipáció eredményeinek érintetlenül hagyásával, miközben a történelem és a jelen összes eseménye e civilizációs vívmányok elvesztésével is fenyegetett. Így lesz Európa Nietzschénél nemcsak a civilizáció és emancipáció, de a politikai elemzés teljes értékű horizontja és viszonyítási alapja is. Az európai történelem emancipatív Európa-program nélkül nem rendelkezik optimális jövőképpel és adekvát integrációs ideológiával.

Ehhez képest természetesen *másodlagos* és *periférikus*, hogy a politikailag félreértett Nietzsche egyes félreértett gondolati futamait is előszeretettel látták bele az Európa-problematika összefüggéseibe.

Ha *ma* Európáról beszélünk, mindig egy állapotról beszélünk, az új világ új állapotainak aktuális fázisairól. Európa olyan földrész, amelynek nincsenek látható tájai, Európa folyamat, amely minden percben valamelyik stádiumának körét futja. Európa önálló és öntörvényű folyamat, mert ami abból látható, annak nem kell igazolni e folyamat kivételes kvalitásait.

Az „irányítás” funkciójára redukált Európa e tautológikus, körkörösön önmagát dicsérő apológiájával azonban nemcsak az a probléma, hogy egyre több oldalról egyre több tény szól e tökéletesség feltevése ellen. Még nagyobb probléma talán, hogy a funkcionálisként elképzelt irányítási folyamat mindenféle más dimenziót nélkülöz, az Einsteinból kiinduló feltételezésekkel szemben nem háromnál több, de egyetlen dimenzióban, mindenekelőtt önmaga dimenziójában mozog. Mindez diametrálisan van ellentétben Nietzsche Európa-fogalmával, amelynek pusztá létrejövetele már a politikai alrendszer lehetséges korszerű optimumának meghatározásainak volt köszönhető.

Az alkotmánnyal indul az a sorozat, ami élesen elválasztja egymástól az irányítás összeurópai szintjeit az egyes nemzetállamok szintjétől. Az uniót alkotó államok büszkén alkotmányosak, az unió nem az. Az uniót alkotó államokban a pártok világnézeti és értékalapon különböznek egymástól, az unióban nincs így. Az az érzés alakulhat ki bennünk, hogy amit az egyes

államokban művelnek, azt az unióban nem lehet, amit pedig az unióban praktizálnak, az az egyes államokban nem gyakorolható.

Folytathatnánk tovább a mai európai folyamatok elemzését, azt akartuk azonban kimutatni, hogy a saját kiteljesedésének folyamatára redukált Európa távoli kapcsolatban sem áll Nietzsche Európájával. Ez természetesen sok összefüggésben teljesen érthető is, más vetületekben azonban még a mai körülményeket szem előtt tartva sem az.

Talán nem lesz felesleges, ha az európai identitás nietzschei víziójával szembeállítjuk azt a jelenkori európai identitásvitát, ami nemrégiben *az egyházi szimbólumok használatáról tört ki*.

A nominalisták és a realisták harca szakadatlanul folyik, érdemileg tér el azonban jelen problémánktól, a közös szimbólumalapítás (ha tetszik, szimbólumbeiktatás) jelenségétől. A különbség nem abban áll, hogy a nagy ellentét megszűnne, vagy akár csak gyengülne is. A különbség lényege pragmatikus: a szimbólumok megnevezése és beiktatása a társadalmi lét transzparens pillanata. Mindez természetesen azt is jelenti, hogy a vita több eltérő szintje mintegy egymásra is kopírozódik. A kérdés valójában nem az, mi a kereszténység viszonya Európához, hanem az, hogy egy ilyen fontos történelmi pillanatban, ami, ha tetszik, az igazság pillanata, mi a viszonya keresztény szimbólumrendszernek más szimbólumrendszerekhez.

A valósággá váló identitás szintézis kiemelkedő példáját a közép-európai identitás történetének példáján kisebb dimenziókban egyszer már kimerítően tanulmányozhattuk. Szemünk láttára emelkedett fel egy modern, emancipatorikus közép-európai magaskultúra, amelyik mély kapcsolatban állt a közép-európai életvilággal és e régió egykori és jelenlegi egzisztenciális problematikájával. A közép-európai identításelemek a maguk kiterjedt és átfogó mivoltában egyenesen összefüggő szocializációvá kezdtek terebélyesedni, amikor 1989 után, részben az akkori új hivatalos erők hiányos közép-európai szocializáltsága, részben a rendszerváltó más erők érdeklődési irányának megváltozása miatt hihetetlennek tűnő sebességgel váltunk meg egy már-már véglegesnek tűnő identitásrétegtől.

A közép-európai identitás felemelkedése és bukása mindenképpen arra utal, hogy a valóságos identitásnak akár a legfontosabb kérdései is milyen sebességgel válhatnak tartalmatlanná a politikai érdekek erőterének sebes átalakulásában. Így értelmezhető álláspontunk eddigi karakterisztikus kettőssége. Egyrészt az identitás rekonstrukciója rendkívül nehéz és komplex feladat, igazán kivételes teoretikus és tudományos kihívás. Az identitás rekonstrukciójának eredménye azonban a valóságos politikai térben egyáltalán nem rendelkezik a tudományos vagy a teoretikus eredményeknek kijáró méltósággal és bizonyossággal, minden igazságtartalmával együtt is könnyen áldozatul esik a politikai tér átalakulásának.



A látszat ellenére azonban nem lehet teljesen önkényesen konstruálni, mint ahogy nem lehet tetszés szerint bármikor megismételni a történelem sikeres konstrukcióit. A tizenkilencedik század eleji *nation building*-konstrukciók (minden konstrukciók legsikeresebbjei) többek között azért voltak maradandóak, mert megfeleltek egy sor kényszerítő vezető képzetnek és követelménynek, ezen kívül még azért is, mert elkötelezett képviselőik szemében a konstrukció még a maga konstrukció mivoltában is igazabb volt, mint maga a tényszerű történelmi igazság: a konstruált nemzet konstruált történelme valójában ugyanis „kijavította” a történelmet, amelynek, ha a história tragédiái és negatív fejleményei nem következtek volna be, hajszálra olyannak kellett volna lennie, mint a konstrukciónak.

*A konstrukció és konstrukció közötti különbség* tehát korántsem csak felszíni okoktól függ. A sikeressé, azaz maradandóvá válás mélyén valóságos és rendre egyenként is valamelyes legitimitációt jelentő elemek húzódnak meg.

Nietzsche számára ez a probléma lényegében nem létezik. Az ő konstrukciója egy filozófusi életmű essenciája, az életmű megalkotásának összes lépésén keresztülvezetve és azokon ellenőrizve. Ez teszi lehetővé, hogy a helyes tudat politikai eszménnyé válhasson. A Platón elleni harc vezetett *Európában* a „szellem olyan pompás megfeszüléséhez, amelyre még a Földön nem volt példa”.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Jenseits von Gut und Böse, Vorrede, i. k.

## NIETZSCHE ÉS A POLITIKA

### 1. Bevezetés

Az a hiedelem, hogy a politika kívül helyezkedik Friedrich Nietzsche érdeklődésének centrumán az utóbbi fél évszázad Nietzsche-kutatásaiban jelentős dominanciára tett szert. Talán Walter Kaufmann fogalmazta meg legnyilvánvalóbban azt, „hogy Nietzsche életének és gondolkodásának vezérmotívuma az *antipolitikus* individuum témája, aki önkiteljesedését a modern világtól távol keresi”.<sup>1</sup> Kaufmann érvei között olyan kitételek szerepelnek, hogy Nietzsche írásainak összetettsége meggátolja azok konkrét politikai fogalmakkal való leírását, hogy csupán általánosságban fektette le az emberiség jövőjére vonatkozó elképzeléseit, és hogy ráadásul ezen elképzelések nélkülözik a koherenciát. Az „eloldódási” szándékot Nietzsche gondolkodásában menekülésként értelmezi a politika és az etika világától, továbbá elutasítja azt a felfogást, amely szerint a német filozófia *enfant terrible*-je társadalomújító nagy forradalmár lett volna. Egyébként is, állítja, a filozófia és a politika két különböző világ Nietzsche számára, s az antipolitikusság pedig az egyéniség jegye. Magyarországon hasonló álláspontot képvisel Tatár György, aki a következőképpen fogalmaz: „Nietzsche nem volt politikai gondolkodó. Ha vet is olykor egy-egy futó pillantást gondolkodásának politikai dimenzióira, leveleiben is csupán átsuhanó félelmet fogalmaz meg. Nietzsche komolyan hitte, hogy nem saját korának, hanem a jövőnek ír, s tartott attól, hogy művei illetéktelen kezekbe is eljutnak. »Ismerem sorsom. Nevemhez egykoron valamiféle szörnyűség emléke fog tapadni« – írja az *Ecce homo* vége felé. A politika éppen az a *mindenkit*

---

<sup>1</sup> Kaufmann, Walter, Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton University Press. Princeton, 1974. 418. o.

érintő terület, amelytől ugyanazzal a megvetéssel fordult el, akárcsak a *mindenki moráljától*.”<sup>2</sup>

Ezen olvasat érvényességét azonban több irányból is megkérdőjelezték. Legjelentősebb alakként Richard Rorty szállt ringbe Kaufmann-nal szemben. Véleménye szerint Nietzsche abban az illúzióban ringatta magát, hogy valami hasznosat tud mondani a politikáról. Egyfajta értelemben persze Nietzsche írásai erősen preskriptív jellegűek, és ezek az előírások kiterjednek a politika világára is. A „jövő nagypolitikájá”-nak hangoztatása következetesen egybeesik nála a modernitás ellen folytatott perlekedésével.<sup>3</sup> Laurence Lampert – Rortyn túlcitálva – egyenesen azt állítja: „A közismert nézetet még mindig hallani, ami szerint Nietzsche nem alacsonyította le magát a közönséges politikához, ám írásainak tanulmányozása azt erősíti meg, hogy ő politikai filozófus, mégpedig a legmagasabb, a platóni mércével mérve is”.<sup>4</sup>

Azok között, akik Nietzsche írásainak politikai relevanciáját vallják, szintén különbséget tehetünk. Az egyik csoport tudósai szerint Nietzsche az arisztokratikus radikalizmus filozófusa, aki egy olyan új társadalmi elitet képzel el, amely a régi morális rend átértékelésével, új erővonalak mentén szervezi újjá a zóon politikon világát. Ezen felfogás gyökerei Georg Brandes 1889-es esszéjére vezethetők vissza. A másik csoport képviselői úgy tartják, hogy Nietzsche munkásságában jelen van egy a liberális vagy társadalmi demokrácia radikálisan egalitárius és pluralista vízióját ihlető képesség és lehetőség. Ezen írók Nietzsche-nak a *különbség* vagy a görög *agón* iránti érdeklődéséből, esetleg Zarathustra „*ajándékozó erény*” fogalmából indulnak ki, és ebből származtatják a szabad szellem, a rombolás, a különbség vagy a hatalommal való felruházás etikáját és politikáját. Itt elsősorban Michel Foucault és Jacques Derrida Nietzsche olvasataira kell gondolnunk. Ám talán túlságosan sokan tették magukévá Foucault-nak a Nietzsche-szövegeket interpretáló – némileg fennhéjázó – attitűdjét, aki olyan módon viszonyul a textusokhoz, hogy vagy tudomást sem vesz az írások liberalizmus- és egalitarizmusellenességéről, vagy hogy elismeri ugyan ezeket a jellemzőket, mégis azonnal kinyilvánítja azok irrelevanciáját.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Tatár György, A morál természetrajzához: magyarázó megjegyzések az 5. részhez. In Nietzsche, Fr., Túl jön és rosszon. Fordította: Tatár György. Matúra bölcsélet. Műszaki Könyvkiadó. Budapest, 2000. 80. o.

<sup>3</sup> Rorty, Richard, Thugs and Theorists: a reply to Bernstein's 'One Step Forward, Two Step Backward'. Political Theory 15:4 (Nov. 1987). 579. o.

<sup>4</sup> Lampert, Laurence, Nietzsche and Modern Times. Yale University Press. New Haven, 1993. 279. o.

<sup>5</sup> „Az egyedüli indokolt elismerése [Nietzsche] gondolkodásának... pontosan az, ha felhasználjuk, eltorzítjuk, szenvedésre és tiltakozásra készítjük azt..., hogy pontosak és hüek vagyunk-e Nietzsche-höz... az abszolúte érdektelen”. Foucault, Mic-

Szabadság- és hatalomfelfogása tükrében szeretnék előadásomban rámutatni Nietzschének a politikaelmélet számára értékes voltára – antidemokratikus és a társadalmi egyenlőséget elvető nézeteinek elismerése mellett. Először feltárom a szabad szellem és a hatalomra törő akarat nietzschei fogalmait, aztán megvizsgálom azt, hogyan fogta föl a politikai cselekvés lehetőségét, majd bemutatom művészi politikakoncepcióját. Kifejtem a jövő uralkodóinak tulajdonságaira, valamint hatalmuk gyakorlásának és legitimálásának mechanizmusaira tett javaslatait. Érvelésemet arra a következtetésre futtatom ki, hogy ahogy Nietzsche esztétikai értelemben gondol a politikai cselekvésre, úgy saját művészi tevékenységének, írásainak is van politikai célja. Nietzsche elképzeli egy társadalmi, kulturális és politikai elit kialakulását, és azt reméli, hogy írásain keresztül segítheti egy ilyen csoport létrejöttét. Ekként művei olvashatók egyfajta manifesztumként, amely egyesülésre buzdítja Európa szabad szellemeit, arra, hogy dobják el láncikat és szerezzenek társadalmi hatalmat. Nietzsche filozófusainak egyszerre kell magyarázniuk a világot és törekedniük annak megváltoztatására.

## 2. A „politikus” Nietzsche

### 2.1 A szabad szellem

Sokan sokféleképpen próbálták már megragadni és leírni Nietzsche személyiségének, életművének a lényegét és határait. Alexander Nehamas és Fülep Lajos a *művész-filozófust* látták meg benne, mivel aforizmaiban és költeményeiben, valamint *Zarathustrájában* kimagasló irodalmi tehetségéről tett tanúságot.<sup>6</sup> Talán okkal tekinthetjük *felvilágosítónak*, akinek még a felvilágosodásról is sikerült felvilágosítania bennünket. Lukács György azonban a felvilágosodás dialektikusa helyett éppenséggel az „ész trónfosztóját” látta Nietzschében. Nevezték őt az utolsó metafizikusnak – természetesen csak annyi jogosultsággal, mint mondjuk Kantot, Hegelt, Wittgensteint vagy Heideggeret. Akik a *haladás* etalonjával mérik fel a múltat, a történelmet, azok feltehetőleg Baudelaire-rel és Goethével együtt a posztmodern előfutárai közzé fogják sorolni. Ha Karl Marxszal vetjük össze, akkor tekinthetjük mindkettejüket „konzervatív forradalmárnak”. Első nagy értelmezője, a dán Georg Brandes Nietzschét az „arisztokratikus radikalizmus”

---

hel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Pantheon Books. New York, 1980. 53–54. o.

<sup>6</sup> Lásd Nehamas, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature*. Harvard University Press. Cambridge, M. A., 1985. 225. o. Fülep Lajos, *Nietzsche*. In *Egybegyűjtött írások II. Cikkek, tanulmányok 1909–1916*. MTA MKI. Budapest, 1995. 19–20. o.

ideológusának tartotta, és ez az elnevezés maradéktalanul tetszett is az *előkelőség* felmagasztalójának. Egykori barátnője, imádatának titkos tárgya, Lou Andreas-Salomé „önmagával szado-mazochista”-ként jellemezte.<sup>7</sup>

Ezek a formulák csak egy-egy problémafelvetést és hipotézist ragadnak meg, ám Nietzsche gondolatainak sokrétűségét és ellentétességét nem képesek összhangba hozni filozófiai jelentőségével. Ezért is tűnik érdemesnek megvizsgálunk Nietzsche önmagára alkotott kifejezését: a *szabad szellemet*.

1878-ban áll össze egy könyv – az azt megelőző két év jegyzeteiből –, amelynek olvasását *szabad szellemek* számára ajánlja. Az *Emberi – túlságosan is emberi* című írás mottójául egy Descartes-idézetet választ az *Értekezés a módszerről* egyik fejezetéből. Ebben a szigorúan racionalista szerző arról a hosszú keresésről beszél, amelynek a végén élete célját megtalálta: „Elég az hozzá, hogy úgy tűnt, számomra az a legjobb, ha szigorúan megmaradok eredeti tervemnél, vagyis: ha az egész életet arra használom, hogy csiszoljam értelmemet, és úgy folytatom utam az igazság nyomait követve, ahogy önmagamban eldöntöttem”<sup>8,9</sup>

Ez tulajdonképpen a *szabad szellem* egyszerűen fogalmazott, ám nehezen megvalósítható programja. Az, hogy Nietzsche lemond az abszolútum metafizikai igényéről, nem áll ellentmondásban azzal, hogy becsületességre és lelkiismeretességre törekszik. Ellenkezőleg, ez éppenséggel következménye a *szabad szellem* egyéni intellektualizmusának, amelyet Nietzsche tudatos élete végéig gyakorolt. 1886-ban írt kései előszavában visszatér az egyaránt elméleti és gyakorlati életideáljához, és újra felvázolja az immár szenvedéseiben megérett *szabad szellem* programját. Először megtudhatjuk, hogy Nietzsche valamikor kitalálta magának a szabad szellemet – társként betegsége, elhagyatottsága és magányossága elviseléséhez, mintegy kárpótlásul a hiányzó barátokért. Ehhez kapcsolódó reményét is megosztja velünk: „Ám én egyáltalán nem szeretnék kételkedni abban, hogy egyszer majd lehetnek ilyen szabad szellemek, hogy a mi Európánk fiai között akadnak majd ilyen merész, vidám fickók, hús és vér emberek...”<sup>10</sup> Eredetileg mindenki kötött

---

<sup>7</sup> Vö. Kiss Endre, Friedrich Nietzsche filozófiája. Kritikai pozitívizmus és az értékek átértékelése. Gondolat. Budapest, 1993. 9–21. o. ; Gerhardt, Volker: Friedrich Nietzsche. Fordította: Csatár Péter. Latin Betűk. Debrecen, 1998. 151–152. o.

<sup>8</sup> Descartes, René: Értekezés a módszerről. Fordította: Alexander Bernát. Kossuth Könyvkiadó - Tekintet Alapítvány. Budapest, 1991. 27–28. o. Az általam közölt részlet egyébként Nietzsche saját fordítása németre az eredeti latin szövegből, amit – mint azt alább jelzem – Romhányi Török Gábor fordított magyarra.

<sup>9</sup> Nietzsche, Fr., Emberi – túlságosan is emberi. Fordította: Romhányi Török Gábor. Szukits Könyvkiadó. S. I., 2000. 282. o.

<sup>10</sup> Vö. i. m. 9. o.

szellem volt, a kötelesség, a tisztelet és a hála oszlopaihoz láncolva. Ám eljön bizonyos kiválasztott szerencsések számára a „*nagy szabadon bocsátás*”, a hirtelen felismerés, hogy azon morális értékek, amelyekben eladdig hittek, vajon nem átértékelendők-e. A érett szellem szabadsága a plasztikus, gyógyító, fejlesztő és regeneráló erők bőségétől telített individuumnak megadja a „kísérletező élet veszedelmes előjogát”. Ráébred a „nagy szabadulás rejtélyére”: eddig az erények uralkodtak rajta, most neki kell uralkodnia az erényeken és eszközként felhasználnia azokat. Látnia kell továbbá az értékbecslésekben és magában az életben a perspektivikus elemeket, valamint a rangsor problémáját. Fel kell ismernie feladatát, rendeltetését: az „én”, a belső világ utazójaként az emberi „magasság” és „különbség” felmérőjévé, geodétájává lenni.<sup>11</sup>

Nietzsche megpróbálja definiálni, mit is ért pontosan „*szabad szellem*” alatt: „Szabad szellemű embernek *azt a személyt* nevezük, aki másként gondolkodik, amint azt elvárnánk tőle származására, környezete, társadalmi helyzete, hivatala és az uralkodó kortársi nézetek alapján. Ő a kivétel, míg a kötött szellemek jelentik a szabályt...”. Lényeges tulajdonságának tartja egyébként azt, hogy akár sikeresen, akár pedig sikertelenül, de megpróbál elszakadni a hagyományoktól.<sup>12</sup>

A *szabad szellem* kifejlődéséről, létrejöttéről Zarathustra *A három változásról* szóló első beszédéből szerezhetünk tudomást. E gyönyörű parabolában a három változás a *szabad szellem* átváltozásai, ahogyan fokozatosan megszabadul a konvenció bilincseitől „a nagy szabadon bocsátásban” és egy láncaitól megszabadult akarattá válik. Az első etap e folyamat során a teherbíró szellem: a teve. A teve a szabad akarat akarásán keresztül oroszlánná változik. Az oroszlán feladata a legnehezebb, hiszen ő száll szembe a tradíciók és a kategorikus morális elvek sárkányával. A „kötelmed” (neked *kell*) parancsával opponáló „*akarom*” teremt meg az oroszlán szabadságát. Az oroszlán legfőbb erénye a „*nem*”-et mondás képessége, amit a régi értékekkel szemben gyakorol. Ám van, amit még az oroszlán sem tud: „*igen*”-t mondani. Ezért kell a harmadik stádiumba lépnie a szellemnek, ahol is gyermekké lesz. A gyermek mindenhez naiv, a világba vetett bizalommal közeledik és életét, szenvedését mindig maga előtt tudja. A felejtés és az újrakezdés után – mint „magából pördülő kerék” – ő képes „*igen*”-t mondani önmagára, önmaga teremtő játékára, és benne „*saját*” akaratát akarja hát a szellem, *saját* világát nyeri el...<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Vö. i. m. 9–14. o.

<sup>12</sup> Vö. i. m. 85–86. o.

<sup>13</sup> Nietzsche, Fr., Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek. Fordította: Kurdi Imre. Osiris Kiadó. Budapest, 2001. 29–31. o.

Ami ebben a fejlődésben lényeges, az a természetbe történő sikeres belehelyezkedésbe vetett bizalom, amit a „*nagy egészség*” fogalmával jelöl Nietzsche. Ez önmagunk elfogadását jelenti, úgy, hogy lerázzuk magunkról a nihilizmus és pesszimizmus betegségét. Az egészség által élhetjük ki saját erőinket, tehetjük azt, amit akarunk. Az egészség lát el bennünket új és új életenergiával.

A szabad szellem „*eloldódása*” nem oldja ki őt a természet hordozó dinamikájából. Ő saját magát tudatosan *hatalomra törő akarat*ként fogja fel, és ha majd mind magával, mind másokkal szembeni akaratának és alkotásának teljes szabadságában igenli ezt a bensőjéből előtörő impulzust, csak ekkor juthat el önmagához. Ekkor valóban a *szabad akarat* ura lesz, és eléri a felelősség átfogó tudatát, amelyet „a független ember... kétségtelenül a *lelkiismeretének* fog nevezni...”<sup>14</sup> Nietzsche azt az embert, aki ezen tudattal és lelkiismerettel rendelkezik, „*egész személy*”-nek nevezi, és olyan tulajdonságokkal ruházza fel, mint akarat, szabadság, felelősség, önrendelkezés és a sors feletti hatalom élménye. Az önmagát megalkotó, valódi személyiséggé vált ember az önzetlen cselekvés helyett „saját *legfőbb hasznát* tartja szem előtt...”<sup>15</sup> Az ő erénye nem mindenre érvényes elvont maximákból áll, hanem saját törvénnyel bír, ami saját akarásiának kötelező jellegű kifejezése kell legyen.

Nietzsche szerint lehetnek olyan tulajdonságok, amelyek az egyik ember számára elérendő erények, míg a másik számára ugyanezek meg nem bocsátható vétkek. Abból a gondolatból, hogy ha nincsen abszolútum, akkor nincsen abszolút rangsor sem, nem következik, hogy mindenki és minden egyenlő mindenkivel és mindennel. Mert egyenlőnek is csak akkor lehetne mindenkit minősíteni, ha volna egy egységes valami, amihez mindent hozzá mérhetnénk, és megállapíthatnánk ahhoz képest meglévő egyenlőségüket. Egyetlen valóságos etalon azonban az eleven szellemi élet harca, és az egyetlen valóságos rangsor az ebben a küzdelemben kialakuló rangsor. Nála döntő értékke a függetlenség válik tehát, aminek szerinte két oldala van. Az egyik, a saját alkotás szükségszerűségének tudata. Az alkotó azért alkot, mert muszáj neki. A függetlenség másik oldala az erő az önmagával való küzdelemhez és *minden érték átértékeléséhez*. Nietzsche szerint Európában és Amerikában is léteznek olyan „szabadgondolkodók”, akik visszaélnek ezzel a névvel, és nivellálóknak nevezi őket. Ezek a demokratikus ízlés és holmi modern eszmék rabszolgái – de nem szabadok. „Amit minden erejükkel elérni törekcszenek, az a csorda általános, zöldellő legelő-boldogsága, biztonságban, megelégedésben az élet mindenkinek való megkönnyítésé-

---

<sup>14</sup> Nietzsche, Fr., Adalékok a morál genealógiájához. Vitairat. Fordította: Romhányi Török Gábor. Holnap Kiadó. S. l., 1996. 63. o.

<sup>15</sup> Nietzsche, Emberi – túlságosan is emberi. 48. o.

ben; két legbőszéesebben agyonénekelt nótájuk és tanításuk a »jogok egyenlősége« és a »részvét minden szenvedő iránt«...»<sup>16</sup> A liberális antropológia szerint tehát az ember szenvedéseit csökkenteni kell a világban, Nietzsche ezzel szemben azt vallja, hogy a szenvedés, a küzdelem és a magány hozzátartozik az emberi léthez, s ezt fel kell vállalnunk. Ha valaki ki szeretné deríteni, hogy vajon függetlenségre termett-e, vagy sem, akkor magának kell próbatételek elé állítani magát. A függetlenség feltételei: személytől való elszakadás (mert minden személy egy börtön), hazától való elszakadás, résztvétől való elszakadás, saját erényeinktől való elszakadás, és legvégül: „Értenünk kell önmagunk megőrzéséhez: ez a függetlenség legkeményebb próbája”.<sup>17</sup>

A szabad szellemnek ez a nietzschei víziója csupán egyike azon nagy projektumainak, amelyek az ő kísérleti filozófiájában megjelennek, ám kérés kívül az életviteléhez a legközelebb álló.<sup>18</sup>

### 2.1.1 Nietzsche szabadságfogalmáról

Nietzsche egyik utolsó írásának, a *Bálványok alkonyának Egy korszerűtlen portyázásai* fejezete 38. jegyzetében fejti ki szabadságfelfogását a legösszefogottabban. Két ellentétes tendencia szembeállításával villantja fel Nietzsche gondolatait. (Az ellentétekbe való beleállás, a kontrasztképzés kedvelt eszköze egyébiránt.) „A liberális intézmények, mihelyt létrejönnek... aláaknázzák a hatalomakarást... velük mindig a csordaállat diadalmaskodik, a liberalizmus, ne kerteljünk: a *csordaállattá-tevés* tendenciája...” Az egyik pólus tehát nyilvánvalóan a liberális ideológia és annak társadalmi hatásai. Ennek antipódusaként a nietzschei szabadságfogalom abban a háborúban, harcban jön létre, mely a fenti liberális intézményekért folyik. „Mert mi a szabadság?! Hogy tudjuk ön-felelősségünket akarni. Hogy a distanciát, mely távol tart minket egymástól tartani tudjuk.” Nietzsche szerint az „egyenlőség” valamiféle hasonulás, ami csupán az „egyenlő jogok” elméletében fejeződik ki – tehát pusztán jogi konstrukció és fikció. Ember és ember között a *distancia pátosza*, az önlét akarása, a különbözőség belső szüksége vág szakadékot. Nietzsche számára „a szabadság azt jelenti, hogy a férfias háborútól s győzelemtől boldog ösztönök uralkodnak más ösztönök, például a »boldogság« ösztöne felett. A *szabaddá vált ember*... lábbal tapod a jól-érzet, az ily közérzet megvetendő fajain, melyekről a szatócok, keresztények, tehének, nők, angolok és más demokraták álmodnak. A szabad ember *harcos*.” Az *értékek átértékelése* láthatólag

<sup>16</sup> Nietzsche, Fr., Túl jón és rosszon. Fordította: Tatár György. Matúra bölcsélet. Műszaki Könyvkiadó. Budapest, 2000. 38–39. o.

<sup>17</sup> Vö. i. m. 38. o.

<sup>18</sup> Vö. Deleuze, Gilles, Nietzsche és a filozófia. Gond Alapítvány – Holnap Kiadó. S. l. 1999. 99–102. o.



a politikai filozófia terén is kifejtette hatását Nietzschénél. Ezen fogalmának kialakulására egyébként erősen hatott az európai kultúrát és kereszténységet illető kritikája. Gondolatmenetét azzal a megjegyzéssel zárja, hogy az arisztokratikus közösségekben (mint például Róma és Velence) a szabadságot úgy értették, „mint olyasvalamit, ami az embernek van is, nincs is, amit akarni, *meghódítani* kell...”<sup>19</sup>

Összegzőként azt mondhatjuk tehát, hogy Nietzsche felfogása a szabadságról egyszerre negatív és pozitív. Negatív annyiban, amennyiben a korábbi értékektől és tradíciótól kíván elszakadni, elszabadulni, és pozitív annyiban, amennyiben önmagát kívánja benne megvalósítani léte igenlésével, új értékrend megteremtésével.

## 2.2 A hatalom akarása

Nietzsche kései munkásságának talán legtöbbet használt fogalma ez, mely először 1883-ban bukkant fel Zarathustra tanításaként az *Így szólt Zarathustra* második kötetében.

*A hatalom akarásának* megértéséhez tudnunk kell, hogy Nietzsche a hetvenes évek végén, a nyolcvanas évek elején kiterjedt természettudományi tanulmányokat végzett. Az emberi viselkedés alapmotívumán túlmenően ekkor az élet alapvető hajtóereje után kutat, sőt minden mozgás eredetéhez akar visszatalálni. Ám nem a külső, fizikai, hanem a belső mozgatórugó érdekli, mely minden erőnek – szerves és szervetlen eredetűnek egyaránt – sajátja.

Már a *Virradatban* (1882) beszél a nagy ember, a zseni *erőn aratott győzelméről*, amit Nietzsche az egész természetre kiterjesztett elvárásként jelenít meg: „Még mindig térden csúszunk az *erő* előtt – a régi jó rabszolgaszkasztól – és mégis, ha meg kellene állapítani a *tiszteletreméltóság* fokát, csak az *ész foka az erőben* volna döntő: le kell mérni, mennyiben győztük le az erőt, bármely magasabbrendű dologgal, és mennyiben áll az erő most ennek szolgálatában szerszámként és eszközként!”<sup>20</sup>

E „magasabbrendű dolog”-ként 1883-ban Nietzsche a hatalom akarását találta meg. Az erő, amely előtt a természettudósok annak idején prostrációval adták meg a tiszteletet, és amivel „istent és a világot megteremtették”, immár önmagában nem elegendő. Belső világot kell tulajdonítani neki. Az erőt csak belülről, a hatalom alkalmazásával, kifejtésével vagy a teremtő ösztön iránti vággyal lehet legyőzni. Ez a pszichofizikai eredetű erő az összes

<sup>19</sup> Nietzsche, Fr., *Bálványok alkonya*. Fordította: Tandori Dezső. In *Ex-Symposion*, 1994. (különszám) 27. o.

<sup>20</sup> Nietzsche, Fr., *Virradat*. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről. Fordította: Romhányi Török Gábor. Holnap Kiadó. S.l., 2000. 337. o.

szellemi és fizikai erő eredendő egységét jelöli – a külsődleges erők organikus összefüggésbe ágyazását, test és lélek dualitásának megszüntetését.

Ahogy a fizikai erő is csak erők sokaságaként fordul elő, úgy a *hatalom akarása* is mindig együtt vagy éppen egymás ellen ható hatalmak sokaságaként képzelhető el. Ezért talán ajánlatosabb lenne a *hatalom akarásainak sokszínűségéről* beszélni.

Visszatérve a *Zarathustrában* kifejtett gondolatokhoz, azt állítja, hogy a *hatalom akarásával* az élet legbelsejébe sikerült behatolnia. Mivel pedig az Egészet, az életet életető erők egészét akarja általa megragadni, több ez pusztán metaforánál. A sejtett és elgondolt Egészet – az erő külső és belső momentumainak egységét nevezi Nietzsche tulajdonképpen a *hatalom akarásának*. Zarathustra így jelenti be felfedezését: „Ti legbölcsebb bölcsek, halljátok hát szavam! Komolyan vegyétek fontolóra hát, nem maga az élet-e az, minnek szívébe hatoltam, és nem a szíve gyökeréig jutottam-e! A hatalom akarására leltem mindenütt, hol csak élőre akadtam; és hogy úr akar lenni, ezt találtam még a szolga akaratában is”.<sup>21</sup>

A hatalom tehát olyan valami, ami hatást/hatásokat fejt vagy fejthet ki; a hatalom maga azonban mégsem azonos ezzel a hatással. Ezért talán jobban megfelel a szó értelmének, ha hatásokra képes diszpozícióként, vagy egyszerűen „képességként” fordítjuk. A hatalomban jelen van egyfajta akarat, ami állandóan kész arra, hogy hasson. Ameddig a hatalom szerephez jut, addig az akarat is érintve van. Hatalom és akarat kölcsönösen aktiválják egymást. Ahogy nem képzelhető el hatalom a rajta keresztül ható akarat nélkül úgy az akarat is elillan, ha nincs többé hatalma.<sup>22</sup>

Nietzsche akaratfogalma több bölcséleti forrásból táplálkozik. Schopenhauer „irracionális akarat”-a hat talán a legerőteljesebben, mégpedig úgy, hogy az akaratról szóló érett nietzschei koncepció éppen a Schopenhauerrel való konfliktus gyümölcse.<sup>23</sup> Ám Nietzsche e kérdésben önmagával is állandó vitában állt. Az *örök visszatérés* teóriájának befogadásával immár nem az akarral bíró individuum valósítja meg céljait a természeti valóságban, hanem éppenséggel e természeti valóság gyűri maga alá az emberi célkitűzéseket, és jeleníti meg az akarral rendelkező egyéneket, ha a körülmények is úgy akarják. Az ember és az emberi akarat csak a lehetőségek

---

<sup>21</sup> Nietzsche, Fr., Így szólott Zarathustra. 141–142. o.

<sup>22</sup> Vö. Hohn, Hans-Peter, Die metaphysischen und antropologischen Voraussetzungen der Politik bei Friedrich Nietzsche. Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität. Bonn, 1959. 21–50. o.; Heidegger, Martin, Nietzsche metafizikája. In Ex-Symposium, 1994. (különszám) 44–46. o.; Deleuze, Gilles, Nietzsche és a filozófia. 84–93., 102–108. o.

<sup>23</sup> Vö. Schopenhauer, Arthur, Az akarat szabadságáról. Hatágú Síp Alapítvány. Budapest, 1991. (reprint); Schopenhauer, Arthur, A világ mint akarat és képzet. Osiris Kiadó. Budapest, 2002.

s csak a hatalom eszközei. Az akarat Nietzsche szerint ugyanis véges számú, állandóan változó erőcentrum lezárt rendszerének fontos, de nem központi jelentőségű eleme. Ebben a mechanizmusban nincs hely a szabadság számára – tehát az események a fizikai világrend erőviszonyainak, az örök visszatérésnek a produktumai. Így az akarat nietzschei felfogása Leibniz monadrendszeréhez hasonlítható leginkább.<sup>24</sup>

### 2.2.1 A hatalom akarása A hatalom akarásában

Nietzsche kései jegyzeteit, amelyek az 1885 és 1888 közötti évekből származnak, eredetileg húga, Elisabeth Förster-Nietzsche rendezte sajtó alá, és adta ki először 1901-ben. Többszöri módosítás után végül is 1911-ben jelent meg végleges formában az ún. *Grossoktav*-kiadás 16. köteteként, amely egységesítve 1067 jegyzetet tartalmazott, félig-meddig önkényesen tematizálva. Ez a tematizálás annyiban könnyíti meg az olvasó dolgát, hogy a *hatalom akarása* fogalmát különböző területekhez kapcsolva engedi látatni, ezért ezt követve választok ki és dolgozok fel néhány darabot.

„Kinek a hatalomakarása a morál?” – teszi fel a kérdést Nietzsche. Aztán kifejti: Szókratészről fogva Európa történetében jelen van az a szándék, hogy „a morális értéket minden egyéb érték fölé helyezzék”. A morális értékeknek kell vezérelnie az élet, a megismerés, a művészetek, az állami és társadalmi törekvések szféráját egyaránt. E mögött pedig *három erő* húzódik meg: „1. a csorda ösztöne az erős függetlenek ellen, 2. a szenvedők és a félresiklott életű emberek ösztöne a boldog emberek ellen, 3. a középszerűek ösztöne a kivételek ellen”. Nietzsche konklúzióját – ha egy kicsit játékosan fogom fel – úgy is megfogalmazhatnám, hogy minden eddigi társadalom története a *morál és az élet elemi ösztönei* harcának a története.<sup>25</sup>

Természetesen a megismerést és az igazságot – e két klasszikus filozófiai fogalmat – is összekapcsolja Nietzsche a hatalom akarásával. Szerinte az emberi megismerés nem holmi absztrakt, elméleti igény miatt fejlődött ki, hanem a *fennmaradás hasznossága* motiválta azt. „Másként szólva, a tudásvágy mértéke a faj *hatalomakarása* növekedésének mértékétől függ: valamely faj annyi valóságot ragad meg, amennyin csak úrrá lehet, amennyit csak uralma alá tud hajtani.”<sup>26</sup> Így tehát azt kell mondjuk, hogy a megismerés a hatalom *eszköze*, amely a hatalom növekedésével egyenes arányban növekszik.

Nietzsche a testet is hatalmi képződményként fogja fel. Testen ő nem csupán az emberi testet ért, hanem minden organizmust. A test, az organiz-

<sup>24</sup> Vö. Leibniz, Gottfried Wilhelm, Monadológia. In Válogatott filozófiai írások. Helikon Kiadó. Budapest, 1986. 307–326. o.

<sup>25</sup> Nietzsche, Fr., A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete. Fordította: Romhányi Török Gábor. Cartaphilus Kiadó. Budapest, 2002. 128. o.

<sup>26</sup> Uo. 217. o.

mus tökéletesedését igazából nem a nagyobb bonyolultság, hanem a nagyobb hatalom jellemzi. Az emberi cselekvés előtt, közben és után mindig az *erő érzete* jön létre. Ettől aztán ösztönszerűleg azt hisszük, hogy az erőérzet a cselekvés oka. Minden *tevékenység* szoros kapcsolatban van a gyönyörrel, azért, tehát „mert minden cselekvés győzelem, valaminek a legyőzése és így a *hatalomérzés megnövekedése*”.<sup>27</sup>

A világtértelemezések, világszemléletek egy-egy uralkodó ösztönnek alárendeltek. Ami közös a *művészi*, a *tudományos*, a *vallásos*, a *morális* világszemléletekben, az az, „hogy legfőbb *érték-meghatározóként*, vagyis *alkotó és vezérlő elvként szemléljük őket*”.<sup>28</sup>

A hatalom akarásának és az embert felülmúló embernek a fogalmait gyakran értelmezik a felületes olvasók egyfajta szociáldarwinista elméletként. Hogy ez mennyire nincs így, arra bizonyosság éppen a *Hatalom akarása* néhány passzusa. A darwinisták a „létért vívott harcban a gyöngye lény halálával számolnak, valamint a legerősebb és a legjobb képességű túlélésével; következésképpen a *lények állandó tökéletesedését* képzelik el... Pontosan ennek ellentéte a kézzelfogható: a szerencsés esetek eltűnése, az értékesebb típusok haszontalansága, a közepszerűség elkerülhetetlen hatalomra jutása...” Nietzsche kísérletet tesz ezen állítása alátámasztására: „Az a bizonyos hatalom akarása, amelyben minden változás végső okát és karakterét ismerem fel, adja a kezünkbe az eszközt annak megfajtására, miért nem helyénvaló a kivételek és a szerencsés esetek kiválasztódása: a legerősebbek és a legszerencsésebbek gyöngék, ha szembekerülnek a szervezett csordaösztönrel, a túlerőben lévő gyöngék féltékenységével”. Míg a közepszerű egyedek nagyon termékenyek és tartósak, addig a „magasabb rendű típusok, a fejlődés szerencsés esetei mennek tönkre a legkönnyebben”. Így mindenütt az „élet értékét kompromittáló” dolgok kerekednek fölül.<sup>29</sup>

Az „élet” középponti jelentőségű fogalom Nietzschénél, és a *hatalom akarása* megértése szempontjából szintén elengedhetetlen. Nietzsche számára „Az *élet*... specifikusan az erő felfogásának akarása – az élet minden

---

<sup>27</sup> Uo. 283–284. o.

<sup>28</sup> Uo. 291–292. o.

<sup>29</sup> I. m. 293–296. o. Tulajdonképpen már ugyanezt az elképzelését fogalmazza meg a *Bálványok alkonya* híres anti-Darwin passzusában (id. kiad. 20. o.). A *darwinizmus* tulajdonképpen az az elmélet, mely szerint az új fajok a *természetes kiválasztódás* (natural selection) útján jönnek létre. Ez egy olyan folyamat, amelyben a környezethez különösen jól alkalmazkodó egyedek átadják jellegzetességeiket egyre növekvő számú utódaiknak és végeredményben egy teljesen új faj alakul ki, melyben minden tag rendelkezik az eredeti speciális tulajdonságokkal. Mint olvasható, Nietzsche úgy látja, ez a folyamat kontraszelektíve – azaz, éppen ellenkező módon érvényesül. Vö. Sproule, Anna, Charles Darwin: Tálatum Kft. S. I. 1993. 40–43, 59–62 és 64. o.

folyamata mozgásban van itt: semmi sem akar csupán megmaradni, minden összegződésre, hatványozódásra törekszik. Az élet... maximális *hatalomérésre* törekszik; lényegét tekintve nem más, mint nagyobb hatalomra törekvés...” Tehát tulajdonképpen „minden hajtóerő a hatalom akarása” és ezen kívül nincs is semmilyen más fizikai, dinamikai vagy pszichikai erő. Ha pedig „az egyéni »boldogság« helyére, amelyre minden élő törekszik, a *hatalmat* tesszük: »ez meg ez a lény a hatalomra tör, minél nagyobb hatalomra« – a gyönyör csak az elért hatalom érzésének szimptomája, egyfajta különbségtudat...”<sup>30</sup>

Végül pedig szóljunk arról is néhány szót, milyen társadalmi vonatkozásai, határai vannak, hogyan jelenik meg a hatalom akarása a különböző társadalmi rétegek esetében. „*A hatalom akarása megjelenik*: a) az elnyomottaknál... a »szabadság« akarásaként: a pusztá *megszabadulás* látszik célnak...; b) az erősebb és hatalommal rendelkező típusnál a még több hatalom akarásaként... az *egyenlő mértékű jogokra*, ahogy az uralkodó réteg rendelkezik velük; c) a legerősebbeknél, leggazdagabbaknál, legfüggetlenebbeknél, legbátrabbaknál az emberiség, a »nép«, az evangélium, az igazság *szereteté*ként; részvétként, »önfeláldozásként« stb.”<sup>31, 32</sup>

Az utolsó jegyzetben Nietzsche két valóban manifesztumba illő, imperatív mondattal zárja be művét és életművét:

„*Ez a világ a hatalom akarása – és semmi egyéb!* És ti magatok ugyan csak legyetek e hatalom akarása – és semmi egyéb!”<sup>33</sup>

### 2.3 A nagypolitika

Nietzsche azon interpretációját, miszerint nem különösképpen foglalkoztatta őt politika, alátámasztani látszik *Az Antikrisztus* Előszavában adott önleírása: „Az embernek hozzá kell szoknia ahhoz, hogy fenn a hegyeken éljen – hogy a politika és a népek önzésének szálnalmas és tűnékeny locsogását maga *alatt* lássa”.<sup>34</sup> A mondatban szereplő „népek önzése” kifejezés kapcsolatba hozása a politikával azt sugallja, hogy Nietzsche fölötte kívánja tudni magát az efféle politikán. Kigúnyolja Európa „kisállamosdíjának hosszan szótt komédiáját” éppúgy „mint dinasztikus és demokratikus sok-

---

<sup>30</sup> Uo. 297–298. o.

<sup>31</sup> Uo. 328. o.

<sup>32</sup> Vö. Hohn, Hans-Peter, *Die metaphysischen und antropologischen Voraussetzungen der Politik bei Friedrich Nietzsche*. 144–149. o.

<sup>33</sup> Nietzsche, Fr., *A hatalom akarása*. 440. o.

<sup>34</sup> Nietzsche, Fr., *Az Antikrisztus*. Átok a kereszténységre. Fordította: Csejtei Dezső. Ictus Kiadó. S.l. 1993.

akaratuságát”, és elítéli a német imperialista szándékokat.<sup>35</sup> Megvetéssel utasítja el a német nacionalizmust és a nacionalista mozgalmakat általában.<sup>36</sup> Ezekre a mozgalmakra jellemző a „*nèvrose nationale*, melyben Európa szenved ez a kisállamiság, ez a kispolitika”.<sup>37</sup> A kritikai megjegyzésekből könnyen arra lehet következtetni, hogy Nietzsche minden politikai megnyilvánulást jelentéktelen, nyájszerű viselkedésnek tekintett, amely a saját maga és felsőbb emberi lényeknek méltóságán aluli. Ám azt hiszem, hogy a modern államot illető kritikáját azonosítani általában a politikával való szembeszállással korai lenne. A kispolitikát tényleg elítéli, és egy másféle, magasabb típusú politika irányába mutat kérdésével: „Vajon találna-e bárki is rajtam kívül kiutat ebből a zsákutcából? Vajon elég nagy föladat-e újra *összekötni* a népeket?”<sup>38</sup> Egy alternatívát nyújt Nietzsche jóslata, hogy a nagypolitika *kényszere* meghaladja a kispolitikát.<sup>39</sup> A *Virradat* deklarációját, miszerint „az összes politikai és gazdasági viszonyok nem érnek annyit, hogy éppen a legtehetségesebb elméknek szabadjon és kelljen velük foglalkozni”, a korabeli gazdasági és politikai berendezkedés és attitűdök kritikája követi, különösen azon elv kapcsán, amely szerint az állam általános biztonságot tud nyújtani.<sup>40</sup> Az *Emberi – túlságosan is emberi* kívánságát, hogy „először is most még jobban, mint bármikor, meg kell engedni az embereknek, hogy távol tartsák magukat a politikától, és kissé félrevonuljanak... Ezen keveseknek el kell néznünk most már, ha a többség boldogságát – többségen akár népet, akár társadalmi réteget értünk is – nem tartják olyan fontosnak”, annak az időnek a megelőlegezése követi, amikor ezen kevesek „előlépnek hallgatag magányukból és újra kipróbálják tüdejük erejét”.<sup>41</sup> Így amíg azoknak, akik Nietzsche-t politikaellenesnek tekintik, igazuk van abban, hogy elítéli a „kispolitikát”, azonban tévednek akkor, amikor figyelmen kívül hagyják, hogy mindez a *politika* egy magasabb, nagyszabásúbb koncepciója nevében történik, amely koncepció kulturális és etikai vonatkozásokat foglal magába.

Nietzsche kijelenti a *Túl jön és rosszon*ban, hogy „értéket teremteni, ez a voltaképpeni *úri jog*”.<sup>42</sup> E munkájában korábban kinyilvánítja, hogy „a vol-

---

<sup>35</sup> Nietzsche, *Túl jön és rosszon*. 87. o.

<sup>36</sup> Nietzsche, Fr., *A vidám tudomány*. 308. o.

<sup>37</sup> Nietzsche, Fr., *Ecce homo*. Hogyan lesz azzá az ember, ami. Fordította: Horváth Géza. Göncöl Kiadó. Budapest, 1994. 122-123. o. *Nèvrose nationale* – nemzeti idegbaj.

<sup>38</sup> Uo. 123. o.

<sup>39</sup> Nietzsche, Fr., *Túl jön és rosszon*. 87. o.

<sup>40</sup> Nietzsche, Fr., *Virradat*. 163. o.

<sup>41</sup> Nietzsche, Fr., *Emberi – túlságosan is emberi*. Fordította: Romhányi Török Gábor. Szukits Kiadó. S. I. 2000. 130–131. o.

<sup>42</sup> Nietzsche, Fr., *Túl jön és rosszon*. 129. o.

*taképpen filozófusok azonban parancsolók és törvényadók: ők azt mondják, » így legyen!« Egyedül ők határozzák meg az ember számára, hogy Hová? és Miért?... ők nyúlnak teremtő kézzel a jövőhöz... Az ő »megismerésük« teremtés, teremtésük törvényadás, igazságot akarásuk – a hatalom akarása. – Vannak-e ma ilyen filozófusok? Nem kell-e ilyen filozófusnak lenniük?...»<sup>43</sup> Ezt a határozott alternatívát – hogy ti. az Übermenscheket vagy nem érdekli a csorda, vagy pedig olyan értékrendszert alkotnak, amely által ők és a csorda együtt tud élni – ehelyütt elvetjük és egy harmadik lehetőséget előlegezünk meg. Ez a harmadik megközelítés azon alapul, hogy Nietzsche új elitje nem képes létrehozni olyan közös értékrendszert, amely által a társadalom minden tagja együtt tudna élni és meg tudná határozni magát; azt vitatja, hogy ezen elituralom alapvető aspektusa a különböző értékek előírására való erő lenne a különböző társadalmi rétegek számára. Azok az értékek, amelyek alapján az elit él, cselekszik és meghatározza magát, alapvetően eltérhetnek a tömegétől. Ezért amellet érvelünk, hogy Nietzsche nagypolitika-konceptiója a filozófus-törvényhozók egy olyan elit osztályát posztulálja, amely új értékeket alkot, ám úgy, hogy nem hagy jóvá semmilyen régi értéket, még azokat sem, amelyek esetleg elősegítenék ezen új elit uralmát.<sup>44</sup>*

## 2.4 A politika művészete

Nietzsche mint politikailag érdektelen gondolkodó felfogását próbálták már alátámasztani esztétikai aktivizmusának leszűkített értelmezésével is, vagyis, hogy ha az én művészi megformálásának művelésére helyezi a hangsúlyt, akkor ez összeegyeztethetetlen a társadalmi és politikai ügyekkel való törődéssel. Ám Nietzsche számára az esztétikai, etikai és politikai szférák rivalizálása nem mindig merül fel problémaként. Még a hagyományos, szűkebb értelemben vett művészet sem különül el a hatalmi és etikai ítéletek kérdéseitől. A művészek is leginkább az emberi létezés típusai rangsorolásának etikai törekvésével vannak elfoglalva.<sup>45</sup> A legjobb étellel kapcsolatos elképzelések közlésével a művészet különleges és gyakorlati ítéletek kimondására inspirál az ember virágkoráról. Bár az esztétika, etika és a hatalmakarás kapcsolata Nietzschénél mélyebb, mert az esztétika gyakran magába foglal mindennemű merész és eredeti kreativitást. Újra és újra felidézi a cselekvésorientált, kreatív életet élő művész képét. A művészek olyan produktív típust képviselnek számára, akik szüntelenül változnak és átala-

<sup>43</sup> Uo. 89. o.

<sup>44</sup> Vö. Hohn, Hans-Peter, Die metaphysischen und antropologischen Voraussetzungen der Politik bei Friedrich Nietzsche. 129–149. o.

<sup>45</sup> Nietzsche, Fr., Bálványok alkonya. 7. o. és 23. o.

kulnak. Ez a hatalmas esztétikai impulzus a magasabb lények jellemzője, minthogy az erős és hatalmas akar formát adni a dolgoknak. Zarathustra „számára az ember alaktalan, megformálatlan anyag, roppant kötömb, mely képfaragóra vár”.<sup>46</sup> „Buzgó teremtő akarata” csapja őt „váltig az emberhez..., miként a kőre csap le a kalapács”.<sup>47</sup> Mivel az alkotás és átalakítás képessége magába foglalja az emberi lényeken való munkálkodáshoz, illetve azok formálásához, rendezéséhez és megszervezéséhez szükséges képességet is, nem meglepő, hogy Nietzsche a politikát esztétikai tevékenységként tételezi. „Vannak más típusú barbárok is, akik a magasból érkeznek: hódító és uralkodó természetek, akik alakítandó, formálandó anyagot keresnek maguknak. Prométheusz ilyen barbár volt.”<sup>48</sup> A legrégebbi „államot” ennek megfelelően olyanok hozták létre, „akik tudnak parancsolni, akik a természettől »urak«, akik minden szempontból erőszakosan lépnek föl... Művük az ösztönös formateremtés, kifejezésforma, ők a lehető legöntudatlanabb, legösztönösebb művészek ezen a világon... acélos tekintetű művész szörnyű egoizmusa munkál és »alkot« bennük, aki mindörökre igazolja önmagát »művében«”.<sup>49</sup> Nietzsche tehát az államot létrehozó erőszakos „művészekre” utal, akik „megalkották az államot”.<sup>50</sup> Az az általános kifejezése, hogy a nagy ember mindig arra törekszik, hogy valamit „kihozzon” az emberekből, összekapcsolható azzal, amit Caesarral és Napóleonnal illusztrál, akik márvány emlékművükön dolgoznak, mindegy, hány emberéletbe kerül is. A keresztényeket viszont megrója, mivel „nem elég magasrendűek és kemények ahhoz, hogy az *embert* mint művészek alakíthassák”.<sup>51</sup> Elképzel egy olyan embert, aki „isteni kalapáccsal a kezében” reagál a kereszténység által eltorzított ember látványára ekként kiáltva: „A ti kezetekre vall ez a munka! Legszebb követet faragtátok és kontárkodtátok tönkre!”<sup>52</sup>

Ezek a megjegyzések illusztrálják Nietzsche tág esztétikafogalmát, és mutatják fel őt olyan gondolkodóként, aki a nagypolitikát egyfajta esztétikai tevékenységként írja le, amely az embereket nyersanyagként tekinti, és megmintázza, formázza, átalakítja és csinosítja őket. Valójában az emberi nem jelen hanyatlásától való megváltásának célkitűzését egy végső művészi projektumként képzelel el. Magasabb rendű művészetfogalma magába foglal-

---

<sup>46</sup> Nietzsche, Fr., *Ecce homo*. 110. o.

<sup>47</sup> Nietzsche, Fr., *Így szólott Zarathustra*. 108. o.

<sup>48</sup> Nietzsche, Fr., *A hatalom akarása*. 384. o.

<sup>49</sup> Nietzsche, Fr., *Adalékok a morál genealógiájához*. 98–99. o.

<sup>50</sup> Vö. Brahn, Max, *Friedrich Nietzsches Meinungen über Staaten und Kriege*. Alfred Kröner Verlag. Leipzig, 1915. 5–30. o.; Hohn, Hans-Peter, *Die metaphysischen und antropologischen Voraussetzungen der Politik bei Friedrich Nietzsche*. 83–96. o.

<sup>51</sup> Nietzsche, Fr., *Túl jön és rosszon*. 51. o.

<sup>52</sup> Uo.



ja a „művész-filozófust”, és kíváncsi rá, hogyan képes magát az ilyen ember olyan távolra helyezni más emberektől, hogy formálni, alakítani tudja őket. Szerinte eljön még az az idő, amikor a politika más jelentést és tartalmat nyer, és úgy képzei el a jövő urait, mint akik egyszerre filozofikus alkatú emberek és művészi hajlamú zsarnokok, akik művészként alakítják az embert magát.

## 2.5 A maga-legyőzés

Nietzsche hisz abban, hogy a „túl sok eszkimó”-szindróma, amely Európában eluralkott, megváltozik, és a saját ellentétébe való fordulásának csíráit magában a meglévő helyzetben látja. A nihilizmus terjedése által indukált válságot azonban hasznosnak tartja, mert így megmutatkozik a különbség a parancsolók és engedelmeskedők között, helyre áll az erő szerinti rangsor. A demokrácia terjedésének – azáltal, hogy gyengíti az emberek akarátát – van egy előnye is: növeli a parancsolásra termetek lehetőségeit. Ahhoz, hogy az ebben a helyzetben rejlő potencialitás valóra váljon, az szükséges, hogy az új elit figyeljen oda Nietzsche sürgetéseire.

A demokratizálódással együtt Nietzsche konstatálja az ipari és kereskedelmi kultúra szárba szökkenését, és úgy ítéli meg ezt a folyamatot, mint amely megfelelő feltételeket teremt az új politikai rend megteremtéséhez.<sup>53</sup> Nem helyes ezért azt állítani, hogy Nietzsche nem vett volna tudomást a modern ipari termelés által megváltoztatott munkafeltételekről, és hogy romantikus antikapitalista lett volna. Nietzsche nem feledkezett meg a gazdasági változásokról és üdvös hatásairól a politikára nézve. Üdvözlő példának okáért azt a módot, ahogyan az iparosodás átalakította az embert géppé.<sup>54</sup> Ez az állítás nem is meglepő, figyelembe véve, hogy az *Emberi – túlságosan is emberi* egy másik helyén azt írja: „Magasabb kultúra csak ott keletkezhet, ahol a társadalomnak két különböző kasztja van: a dolgozók kasztja és a henyélők kasztja... Esetlen kifejezéssel élve: a kényszerű munka és a szabad munka kasztja”.<sup>55</sup> Nietzsche elég arcátlan ahhoz, hogy azt állítsa hogy a többség számára ez az átalakulás nem jelent sem kizsákmányolást, sem pedig elembertelenedést, hanem inkább önmegvalósítást, mivel a közepszerű típusok csak „intelligens gépek”.<sup>56</sup> Mert az emberek többsége

---

<sup>53</sup> Nietzsche, Fr., *Emberi – túlságosan is emberi*. 149. o., 244. o., 251–252. o.

<sup>54</sup> Uo. 244. o.

<sup>55</sup> Uo. 131. o.

<sup>56</sup> Nietzsche, Fr., *Az Antikrisztus*. 92. o. Vö. Arisztotelész: *Politika*. Fordította: Szabó Miklós. Gondolat Könyvkiadó. Budapest, 1984. 1253b és 1254a. Arisztotelész is úgy véli, hogy a rabszolgaság nem természetellenes intézmény. A termé-

számára a folyamatos munka áldás, hiszen a munka rutinja tompítja a fájdalmat, ami alacsonyabbrendűségük szükségszerű velejárója.<sup>57</sup> Ez a fejlődés azonban csak addig a mértékig pozitív, amíg a *felsőbbrendű létformák* felemelkedését segíti, akik élvezik a hozadékát és jelentést adnak a többség gépekké való átalakításának.

Amint azt a fentebb leírtak mutatják, amíg az iparosításhoz, a demokráciához, a tömegpolitika növekedéséhez és a nihilizmushoz hasonló erők hathatósan hozzájárulnak az európai társadalom egyenlősítéséhez, Nietzsche kettős mozgást fedez fel bennük. Gyengítik a többséget, akiknek a hatalma csökken ezáltal, mialatt kedvező feltételeket teremtenek az erős individuumok kisebbsége számára a mobilizációra, a felemelkedésre. Ezt a dialektikát a *Túl jön és rosszonban* körvonalazza Nietzsche: „Ugyanazok az új feltételek, melyek közt nagy átlagban az ember kiegyenlítődése és elközszerűsödése fog kialakulni – a hasznos, dolgos, sokféleképp használható és rátermett nyájállat-ember –, a legnagyobb mértékben alkalmasak arra, hogy a legveszélyesebb és legvonzóbb minőségű kivétel-embernek adjanak életet. ...miközben tehát Európa demokratizálódása a legfontosabb értelemben vett *rabszolgaságra* előkészített típus létrehozására irányul: egyes és kivételes esetekben, az erős embernek erősebbre és dúsabbra kell sikerülnie, mint ahogy eddig valaha is sikerült... Európa demokratizálódása egyben akaratlan intézkedés a *zsarnokok* kinevelésére – minden jelentésben értve a szót, a legszemélyesebben is.”<sup>58</sup>

Tehát ezek a felsőbbrendű típusok a demokratikus Európát használják fel – legenedelmesebb és legkönnyebben kezelhető eszközként – a világ sorsának kézbe vételéhez. Azon olvasók, akik emancipatorikus szándékot és demokratikus lehetőséget próbálnak előcsalogatni Nietzschéből, tipikus módon kerülnek a szembenézést olyan bekezdések tömegével, amelyekből világosan kiderül, hogy az ember mint nembeli lény állapotával nem különösképpen törődik. Ami őt érdekli, az a kevesek jóléte, bármennyibe is kerüljön a többségnek. A Nietzschét demokratikus irányba „radikalizálók”-ra hárul annak magyarázata, hogy ez az arcpirulás nélküli elitizmus miként is tekinthető a demokratikus gondolat esetleges vagy kifordítható komponensének.

---

szet minden részében megtalálható ugyanis az uralom és az alávetettség. A rabszolgákat egyébként élő/beszélő szerszámoknak tartotta.

<sup>57</sup> Nietzsche, Fr., Adalék a morál genealógiájához. 162–163. o.

<sup>58</sup> Nietzsche, Fr., *Túl jön és rosszon*. 112. o.

## 2.6 A politikai nevelés művészete, avagy kiknek is írt Nietzsche

Bár Nietzsche észleli azon strukturális feltételek meglétét, amelyek elősegítik az új elit hatalomra jutását, mégis küszködik a struktúraműködés egységességének problémájával, mert nincs arra garancia, hogy egy ilyen elit létezik, és, még ha létezik is, nem bizonyos, hogy előnyt tud kovácsolni ezekből a kedvező feltételekből. A *Túl jön és rosszon*ban foglalkozik azzal az „elrettető veszéllyel, hogy [az ilyen vezérek] elmaradhatnak, vagy félresikerülhetnek s elfajzanak”.<sup>59</sup> Felemelkedésük nélkül Európa az „utolsó ember” jótékony nihilizmusába hullik, egy olyan veszedelembé, amely ösztönzőleg hat Nietzsche hittérítői buzgalmára. Olyan szörnyű ez a fenyegetés, hogy azoknak, akik osztják ebbéli hitét, „nincs más választásuk”, csak „új filozófusok” felé irányítani reményeiket, „olyan szellemek után, akik elég erősek, eredetiek ahhoz, hogy ellentétes értéktételezéseket kezdeményezzenek, s »örök értékeket« átértékeljenek”.<sup>60</sup> Azokon a napokon, amikor reményei cserbenhagyják, Nietzsche „egy olyan érzés tör” rá, „ami sötétebb, mint a legsötétebb melankólia – az ember megvetése”.<sup>61</sup>

Annak a nietzschei feltevésnek, ami szerint a filozófust nagy nevelőként kell elgondolnunk, önreferenciális olvasata is lehet. Írásai nem csupán elátkozzák a modern politika lefokozó hatását és felvillantják a politikai szervezet egy új formáját, de a politikai cselekvés és nevelés egy új koncepcióját is képviselik, azért, hogy hozzájáruljanak ezen új elit öntudatra ébredéséhez és cselekvővé válásához. Művein keresztül reméli előcsalogatni a szabad szellemeket „rejtekeikből”, és bátorítani őket erős individualitásukban. Amint kinyilatkoztatja: „Már látom is, amint lassan, lassan *jönnek* –, és talán teszek valamit, ami sietteti eljövetelüket, ha jó előre leírom, milyen körülmények között születtek meg”.<sup>62</sup> Nietzsche írásai azt célozzák meg, hogy a szellem ezen született arisztokratáinak kölcsönöznek magabiztosságot, hogy megértessék velük, kik ők, és hogyan lépjenek föl az egyetemes egyenlőség és egyformaság modern tanaival szemben – szellemi felsőbbrendűségükkel összhangban.<sup>63</sup>

Nietzsche természetesen nem írhatta elő részletesen, hogyan kerüljenek hatalomra ezek az új filozófus-uralkodók, vagy hogyan gyakorolják megszerzett hatalmukat, de úgy tűnik, ha igénylik azt, hogy megmondják nekik, miként cselekedjenek, *per definitionem* nem lehetnek szabad szellemek. Mindenesetre Nietzsche a következőképpen fogalmaz az *Emberi – túlságosan is emberi* lapjain: „Végül pedig eljön... néha a pillanat, amikor előlép-

<sup>59</sup> I. m. 79. o.

<sup>60</sup> Uo.

<sup>61</sup> Nietzsche, Fr., *Az Antikrisztus*. 53. o.

<sup>62</sup> Nietzsche, Fr., *Emberi – túlságosan is emberi*. 9. o.

<sup>63</sup> Nietzsche, Fr., *Túl jön és rosszon*. 39. o.

nek hallgatag magányukból [azok, akik a politika főáramától visszavonultak], és újra kipróbálják tüdejük erejét: ekkor aztán kiabálnak egymással, mint eltévedt emberek az erdőben, hogy felismerjék és bátorítsák egymást; e kiáltások persze kellemetlenül csengenek majd olyan fülekben, amelyek nem szoktak hozzá e hangerőhöz”.<sup>64</sup>

Nietzsche tudományának nevelési céljai közvetlenül azon reményéhez kapcsolódnak, hogy a magasabb rendű emberi egyedek nem véletlenül és hirtelen tűnnek majd fel, hanem hogy azok a körülmények, amelyek kedvezőek felemelkedésükhöz, előre tervezetten teremtetnek meg. Az ilyen céltudatos teremtés azért lényeges, mert a magasabb típusok ritkábbak és sebezhetőbbek, mint a középszerűek.<sup>65</sup> Azon körülmények, amelyek e típusok felemelkedését és virágzását elősegítik, magukba foglalják a distancia pátozsát, az egyetemes egyenlőség hiedelméről való lemondást, az erény meghatározása keresztény monopóliumának végét és a kényelem fokozásáról, valamint a szenvedés elkerüléséről mint az emberiség végső céljáról való lemondást. Nietzsche írásaival hozzáfogott előkészíteni „az értékek megfordítását a legmagasabb szellemiséggel és akaraterővel bíró embertípus számára”. Tudása olyan alapnak tekinthető, mely alapon az erősebb fajok végső soron lehetségessé lesznek, és ezzel a tudásával segít felépíteni egy olyan társadalmi és politikai rendet, amely kedvező az ember felülmúló emberi lények reprodukciójára nézve.<sup>66</sup>

### 3. Nietzsche „haszna” a közéletre nézve

Vajon igaza van-e Stuart Hampshire-nek, amikor legnagyobb hibájaként, vagy még inkább hiányosságaként azt veti Nietzsche szemére, hogy életét távol élte le a politika banális ügyleteitől és a közösségiség minden formájától? Vajon tényleg nem mondott semmi használhatót a politikai intézményekről és a politikai folyamatokról, illetve ezek szerepéről a zsarnokság és az elnyomás megfékezésében, az emberi méltóság lerombolásának elhárításában?<sup>67</sup>

Habár Nietzsche megvetette kora középszerű politikáját, hitt abban, hogy ez teremti meg azokat a körülményeket, amelyek elősegítik egy embert felülmúló emberi lényekből álló elit felemelkedését. Felvirágzásuk igazolni fogja majdan a 19. század második felének – Nietzsche korának – a feledés kódébe vesző interregnumát és az új, liberalizmusmentes politikai rendet,

---

<sup>64</sup> Nietzsche, Fr., *Emberi – túlságosan is emberi.* 130–131. o.

<sup>65</sup> Nietzsche, Fr., *Túl jön és rosszon.* 137. o.

<sup>66</sup> Uo. 97. o.

<sup>67</sup> Vö. Hampshire, Stuart, *Innocence and Experience.* Harvard University Press. Cambridge, MA, 1989. 156–157. o.

amelyet létrehoznak, valamint egyúttal igazolni fogja a társadalom többségének nemtelen és alávetett állapotát is. Nietzsche új politikai rendje megerősíti a most még veszélyes állapotokat, amelyek között az előkelők világra jönnek és felnőnek. Ez a „politikus” Nietzsche távolról sem az a jóindulatú, játékos esztéta, aki a filozófia szakos egyetemi hallgatók körében közismert. Kaufmann rehabilitáló gesztusa óta sokan úgy látják, hogy csupán egy politikamentes, esztétikai olvasat az egyetlen módja annak, hogy megmentjük őt a náciizmussal való társításoktól. Ám ezekkel a politikamentes olvasatokkal szemben az utóbbi két-három évtizedben érzékelhetően másfajta interpretáció nyer teret. Ez a megközelítés magába foglalja politikai relevanciáját is, ám vitatja, hogy ez a hierarchia és az uralom minden formájának illúziótlanításában rejlene. A fentiekre alapozva Mark Warren „két Nietzsché”-t különböztet meg: az egyik a „véres Nietzsche”, akinek lázálmai egy új arisztokráciáról antidemokratikus és szabadságellenes víziót tükröznek vissza. A másik, a kedvesebb és gyengédebb Nietzsche az, aki az igazságról és morálitásról tett univerzális kijelentések elleni harcával aláássa az efféle elitizmus létjogosultságát.<sup>68</sup> Bár amikor a politika felé fordul, a jóindulatú Nietzsche merő koholmánynak tűnik, aki inkább kreálói vele kapcsolatos demokratikus megjegyzéseiből áll össze, mintsem bármely Nietzsche-írásból.

Nietzsche nem volt demokrata, és mi sem állt tőle távolabb a liberális eszméknél. A *jóról* és *gonoszról* szóló etikai diskurzust meghaladva éltette az erősebb hatalmát, sőt a világi javak egyenlőtlen elosztásának védelmében még a racionalitást is támadta.<sup>69</sup> Ám talán éppen ezért, az apológia annak az ugyan kissé torzult, ám inspiráló Nietzschének jár ki, akinek valódi értéke – a mai gondolkodók számára – a liberális és demokratikus elveket radikálisan megkérdőjelező, kihívó írásaiban rejlik. Egy egalitárius irányba hajlított vagy csavart Nietzschétől semmi olyat nem lehetne már tanulni, amit kortárs írók tucatjai nem fogalmaztak meg. Ezzel szemben az arisztokratikusan radikális Nietzsche ellenszenves lehet a demokratikus érzelmű olvasóknak, sőt még fel is élénkítheti ezeket az „érzelmeket”, arra készítetve az egyenlőségpártiakat, hogy vegyék számba és védelmezzék meg azon alapelveket, amiket ő megvet: a gyengével és elesettel való törődést, a minden emberi lény egyenlő morális értékében való hitet és a demokratikus intézmények megőrzésének és támogatásának ügyét. Ekként az egyenlőség elleni nietzschei rohammal való szellemi összecsapásunk egy megújult, artikuláltabb, csiszoltabb *képességet* eredményezhet bennünk a társadalmi egyenlőség megvédéséhez.

---

<sup>68</sup> Warren, Mark, *Nietzsche and Political Thought*. MIT Press. Cambridge, MA, 1998. 208–211. o.

<sup>69</sup> Vö. Ackermann, Bruce A., *Social Justice in the Liberal State*. Yale University Press. New Haven and London, 1980. 16–17. o.

Mester Béla

## Politikai közösség a történelem után

*A történelem hasznáról és káráról – a 19. századi magyar politikai élet számára*

Előadásomban azt vizsgálom, hogy Nietzsche második, a *történelem hasznáról és káráról* szóló *korszerűtlen elmékedésének*<sup>1</sup> kérdésfölvetése hogyan folytatódik a következő korok szemléletében, és mennyire használható kortársai történelemmel kapcsolatos megnyilatkozásainak értelmezésében. Természetesen nem lehet itt feladatomban sem az, hogy a teljes hatás- és problémátörténetet végigtekintsem, akár csak Nietzsche történelemfelfogása kapcsán, sem pedig az, hogy e történelemfelfogást szembesítsem annak a német historizmusnak az egészével, amelynek kritikájaként született; hiszen Nietzsche *Korszerűtlen elmékedéseit* ehhez már túl sokan, túl sokszor és túl sok szempontból értelmezték. Csupán itt, Egerben, csak konferenciánk mai napján rajtam kívül még ketten, Biczó Gábor és Weiss János szentelték egész előadásukat *a második korszerűtlen elmékedés* lapjain megfogalmazott problematika részletesebb vizsgálatának, és mindkettejük jobb ismerője Nietzschének és a német historizmusnak, mint én.

Fölmerül a kérdés, hogy ilyen kiterjedt hatástörténet és interpretációs irodalom után lehet-e még valami újat, egyben értelmeset és fontosat mondani azokról a kérdésekről, amelyeket Nietzsche említett írásában fölvet. Annak a válasza, aki éppen ezt választotta előadása témájául, természetesen csak igen lehet. Nietzsche gondolatainak időszerűsége mellett a továbbiakban a következőképpen kívánok érvelni: (1a) először röviden utalok arra az értelmezésre, amely szerint a *második korszerűtlen elmékedésből* elsősorban a *történelmi tények* mibenlétéről tudhatunk meg valamit; (1b) majd példát hozok Nietzschének sajátos német problémákra választ adó szerzőként való értelmezésére; (1c) ezután párhuzamba állítom szemléletét a közelmúltban kibontakozott, módszerükben német kulturális kötődésű *emlékezettörténelmi* vizsgálódások eredményeivel. (2) Végezetül, előadásom utolsó

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1989. [Fordította, a bevezetést írta és az életrajzi mutatót összeállította Tatár György.]

részében Nietzsche egyik magyar kortársa, Asbóth János szövegeinek értelmezéséhez kívánok hozzájárulni néhány megjegyzéssel Nietzsche említett *korszerűtlen elmélkedése* és az emlékeztörténet új tudományának a tanulságai alapján. Úgy gondolom ugyanis, hogy az Asbóth szövegeiben megfigyelhető múltértelmezési, emlékezet- és érzelemgazdálkodási stratégiáknak az emlékeztörténet szempontjából való vizsgálata rendkívül fontos kutatási területe lehet a magyar politikai eszmetörténetnek. Nietzsche *korszerűtlen elmélkedése* tanulságainak közvetlen összevetése éppen annak az Asbóth Jánosnak a szövegeivel, akinek a műveiben semminemű Nietzsche-hatás nem mutatható ki, *ad hoc* ötletnek látszik. Nem vagyok Nietzsche-kutató, Asbóthról viszont már többször és hosszan írtam az elmúlt néhány évben, így bárki joggal gondolhatja: ezúttal a gombhoz varrom a kabátot; saját magyar eszmetörténeti kutatásaimhoz kötöm az egri Nietzsche-konferenciát. Eljárásom jogossága mellett a következő érveket tudom felhozni: (a) az Asbóth történelemszemléletét meghatározó szövegek első változatai éppen a Nietzsche írása körüli években jelentek meg.<sup>2</sup> Ez a pusztai időrendi egybeesés még természetesen nem érv semmi mellett vagy ellen. Úgy látom azonban, hogy Asbóth retorikájában a történelemhez való viszonynak a Nietzsche-elmélkedésben főlemlített példáit figyelhetjük meg. (A konkrét szövegek elemzésében ugyanakkor nagyobb segítségünkre lehet Jan Assmann és Harald Weinrich később bővebben tárgyalandó, szaktudományosan kidolgozott *emlékeztörténeti* metodológiája, mint Nietzsche zseniális megjegyzései, azonban – mint már említettem, és mint a későbbiekben majd részletesen kifejtem – az ő szemléletmódjuk gyökereit is Nietzsche historizmuskritikájában látom.) (b) A javasolt egybevetés segít hangsúlyozni, hogy a történelmi emlékezethez való érzelmetelített viszony és az emlékezetgazdálkodás furcsaságai nem pusztán a 19. század magyar politikai gondolkodásának a sajátossága, mint azt nemzeti kultúránk önreflexiójának legjobbjai hangsúlyozzák immár egy évszázada, hanem a kontinentális európai modernitás általános jelensége. (c) Kísérletem ahhoz az érveléshez is nyújthat egy lábjegyzetnyi eszmetörténeti adalékot, amely ki akarja szabadítani Nietzschét a német, és csak a német eszmetörténetbe beágyazott szerző értelmezési béklyójából.

\*\*\*

---

<sup>2</sup> Ebből a szempontból fontosak: *A szabadság* Pest, Ráth Mór, 1872; *Három nemzedék. Széchenyi és Vörösmarty. Kossuth és Petőfi. Deák és Arany* Budapest, Légrády testvérek, 1873; *Magyar Conservativ politika* Budapest, Légrády testvérek, 1875.

(1a) *A történelem hasznáról és káráról* szóló, 1873-ban írott és a következő évben megjelentetett *korszerűtlen elmélkedésében* Nietzsche az európai kultúrában éppen csak uralkodóvá vált történelmi szemlélet<sup>3</sup> ellenében először teszi föl a kellemetlen kérdést: mire való tulajdonképpen az európai ember új büszkesége, játékszere avagy bálványa, a történelmi tudat. A szöveget sokáig úgy olvasták, mint a *történelmi tények* korabeli fogalmának kritikáját, mintha Nietzsche szándéka abban állt volna, hogy segítsen olvasójának megérteni e viszonylag új tudományos fogalom mibenlétét. A szöveg értelmezése során valóban kiindulhatunk e fogalomból is, és ekkor a mű szemlélete elvezet bennünket a jó néhány évtizeddel későbbi történettudomány és történelemfilozófia néhány fontos gondolkodójának *problémájáig* – bár nem feltétlenül e szerzők *megoldásáig*. Elég itt Collingwood ismert, a történetírás tényeire vonatkozó vélekedésére utalnom: a történelmi tények csupán újragondolásuk révén tarthatnak föl előttünk.<sup>4</sup> Collingwood nézetei első pillantásra Nietzsche koncepciójára emlékeztetnek bennünket. Bár közvetlenül Croce-ra támaszkodik, fontosabb német forrásai között pedig Nietzsche-t nem is említi, annál többet idézi viszont a Nietzsche által bírált historistákat, a szemléletbeli párhuzam mégis szembetűnő. Nietzsche persze radikálisabban és egyben „németesebben” fogalmaz: nála inkább egyszer már megkonstruált *horizontok újraéléséről* van szó. Nem gondolja tehát az esszé írásakor már lassan készülődő angol idealistákhoz hasonlóan, hogy a történelem mögött valamilyen objektív, lényegénél fogva ahistorikus *igazság* rejlik. Szavaiból inkább arra lehet következtetni, hogy szerinte a történelmi tudás emberi konstrukció, mivel maga a történelem is az, és egyik sem utal vissza valamiféle mögötte álló, objektív igazságra. Emellett Collingwoodnak, mint britnek inkább újragondolható *tapasztalatai* (experiences) vannak, míg Nietzsche-nak, mint németnek újraélhető *élménye* (Erlebnis). Érdekes megfigyelni szóhasználatuk önkéntelen szétválását egymástól. Nietzsche végig az *élet*ről, érzésekről, akaratról beszél a szaktudományos normák szerint gyöngén definiálva kifejezéseit; míg Collingwood először „a múltbeli tapasztalat újraéléséről”<sup>5</sup> beszél, többször utalva a *szemtanú, a hisztor tapasztalatára* – innen származik a *hisztória* kifejezés – ezt

<sup>3</sup> Történetiségről természetesen már a 18. századtól sok szó esik az európai eszmétörténet némely fontos szerzőjénél, a történelemről, mint szaktudományról viszont csak nagyjából a 19. század ötvenes éveinek elejétől beszélhetünk. Az – elsősorban német – átlagértelmiségi mindennapi élményévé, a közbeszédet meghatározó tényezővé nem sokkal Nietzsche írásának megjelenése előtt válhatott a történettudomány.

<sup>4</sup> Robin G. Collingwood; Kelemen János (előszó); HUoranszki Ferenc és Molnár János (jegyzetek): *A történelem eszméje*. Budapest, Gondolat, 1987. [Fordította Orthmayr Imre.]

<sup>5</sup> Collingwood idézett műve, V. rész 4. §.



az újraélést azonban túlracionalizálja, majd reflektálatlanul azonosítja az újragondolással. Collingwood – és előtte Croce – pozíciója a történelmet racionálisan vagy kevésbé racionálisan, művészién vagy szaktudományosan, de minél mélyebben megérteni és interpretálni kívánó *történész* nézőpontja, míg Nietzsche azoknak a kortársaknak és lehetséges mai cselekedeteiknek a szemszögéből nézi a történetírás lehetséges módozatait, akik a jelenben kívánnak élni, azonban a múlt képezi az identitásukat, és így befolyásolja jelenbeli cselekedeteiket is. A második *korszerűtlen elmélkedés*nek a leglényegesebb meglátásai így nem értelmezhetőek a történelmi tények fogalmáról folytatott vitához való hozzászólásként, éppen azért, mert a kortárs cselekvő ember nézőpontját választja kiindulópontként. Nietzsche nézőpontja metatörténelmi, értvén ez alatt a történelmet, mint szaktudományt: nem elégszik meg annak a kérdésnek a megválaszolásával, hogy a történész hogyan ismerheti meg tárgyát, és mi is ez a tárgy – ez lesz Collingwood diszciplínán *belüli* kérdése –, hanem arra is rákérdez, hogy mire való a történet-tudományi tevékenység egésze. Nietzsche kérdése nem a filozofikus műveltségű történészé tehát, aki saját tudományának lényegét igyekszik filozófiai kategóriákban megragadni, hanem a történelmi műveltséggel (is) rendelkező filozófusé, akinek a számára akár az a válasz is értelmezhető lenne, hogy a történelem nem való semmire.

(1b) Éppen mert számot vet a történelem identitásképző és a kortársak cselekvőképességét befolyásoló szerepével, lehet úgy is érteni Nietzsche szavait, mint amelyek a németek saját, különös lelki és kulturális gondjainak megoldását célozzák. Az esszében első pillantásra valóban a német vonatkozású részek válnak feltűnővé. Nietzsche ugyan általában a modern emberiséghez intézi szavait és a modernitás kultúrájának egészét bírálja, mégsem hagy kétséget afelől, hogy a történelmi tudat problémáját kiváltképpen német problémának, szinte sajátos német betegségnek (is) gondolja.<sup>6</sup>

Azonban, ha helyes volt is, hogy Nietzsche 1873-ban hajlott a történelmi-séget sajátosan német dolognak tekinteni; ez még nem ok arra, hogy másfél évszázaddal később a történetiségről szóló szövegei *pusztán* a német kultúra kontextusában kerüljenek elő. A mai német szerzők természetesen megtehetik, hogy saját kulturális identitásuk problémáiról szólván idézik és értelmezik azokat a német klasszikusokat, akik messze túlnőttek a német kultúra horizontján, tévednek azonban, ha az illető *teljes* életművét megmagyarázhatónak vélik a német nemzeti kultúra kontextusában. (Hiszen a *csupán*

---

<sup>6</sup> Így a történelmet egy helyütt „a Németországban mostanában divatosá tett műveltségnek” nevezi (Nietzsche idézett műve 39. o.); illetve több ízben közvetlenül a német olvasóközönséghez fordul, például: „magunkról, a jelen németjeiről akarok beszélni, akik más népeknél is jobban szenvedünk a személyiség eme gyengeségében” (Uo. 50. o.).

német kérdésekre választ kereső szerzők *per definitionem* nem lehetnének részei a nemzetek fölötti kultúrának, és csak a germanisták érdeklődésére tarthatnának számot.) Sok tekintetben példázza e német nemzeti érdekű tárgyalásmódot Georg G. Iggers – egyébként kiváló – összefoglalása a német historizmusról.<sup>7</sup> Iggers érdekes párhuzamot von Max Weber és Nietzsche életműve mint a (sajátosan német) történelem folyamatából való (sajátosan német) kitörési kísérletek között. Mint írja, „Weber az értelem útján mégis elért egy olyan ponthoz, amely nem áll távol attól, ahová egy másik humanista, Nie-tzsche, az értelemellenesség útján eljutott”.<sup>8</sup> Iggers a párhuzamot később ott folytatja, ahol a történelem és az értékek objektivitásának erősödő megkérdőjeleződéséről beszél a német századfordulón: „Olyan különböző személyiségek, mint Max Weber és Nietzsche mutattak rá arra, hogy az értékeknek nincs objektív alapjuk a valóságban; életműködésekről, szubjektív döntések tárgyáról van szó”.<sup>9</sup> Iggers értelmezése nagy vonalakban a történelem, a történelmi tények objektivitása körül mozog, e nagy ívű történetfilozófiai kérdést viszont alárendeli a német művelődéstörténet és mentalitástörténet tárgyalásának. Furcsa módon Nietzsche-től éppen a második *korszerűtlen elmélkedést* nem idézi soha, viszont felfogása valamilyen furcsa, áttételes módon mintha mégis örököse lenne Nietzsche tanácsának: Iggers számára sem a tárgyalt német historistaszerzők önmagában vett teljesítménye a fontos, hanem az, hogy mit tudtak ezzel kezdeni mindenkori német kortársaik.

(1c) A történelem mint változékony emberi konstrukció Iggersnél is megtalálható gondolatát napjaink narratológiájának és történelmi relativizmusának irányába is meghosszabbíthatnánk. Bizonyára ki lehetne mutatni ezen irányzatok szellemi gyökerei között is Nietzsche-t, ennél a lehetőségnél azonban izgalmasabbnak tűnik napjaink másik, szerényebb és a tizenkilencedik század tudományosságának több normáját megőrző irányzatával összevetni a második *korszerűtlen elmélkedést: az emlékezettörténet* új diszciplínájával. Ez a Jan Assmann, más megközelítésből Harald Weinrich nevéhez köthető törekvés bizonyos szempontból az ellentettje Iggersének: szemléletmódjában, szellemi gyökereiben érezhetően a német szellemtudományok örököse, kérdésfeltevése azonban nem függ össze közvetlenül a

---

<sup>7</sup> A német historizmus. A német történetfelfogás Herdertől napjainkig. Budapest, Gondolat, 1988. [Fordította Telegdy Bernát.]

<sup>8</sup> Iggers idézett műve 267. o. Iggers az 522–523. oldalon található 202. jegyzetben felfogása előzményeként hivatkozik Wolfgang J. Mommsenre, aki Nietzsche emberfölötti emberét és Weber karizmatikus vezetőjét mint bürokrácia- és racionalizálódásellenes próbálkozásokat állítja párhuzamba.

<sup>9</sup> Uo. 368. o.

német kultúra önértelmezésével; inkább a minden kultúrában és minden kultúráközi viszonyban érvényes törvényszerűségeket igyekeznek föltárni.

A párhuzamok bemutatásához lássuk előbb a Nietzsche-szöveg néhány olyan részletét, amelyek arra engednek következtetni, hogy ezeket inkább érdemes az *emlékezettörténet*, mint a *ténytörténet*<sup>10</sup> összefüggésében értelmezni. Az esszé a történelem kérdését eleve az emberi közösség és egyén *emlékezetgazdálkodásának* kontextusában veti föl: az embert ugyan történeti tudata különbözteti meg az állattól, mégis, „a múltat el kell felejteni, hogy ne váljék a jelen sírásójává”<sup>11</sup> Konklúziója: „*a történeti és a történetietlen egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez*”.<sup>12</sup> Sem itt, sem a következő oldalakon nem tér ki arra Nietzsche, hogy lát-e valamilyen különbséget az egyének, népek és kultúrák történelemhez való viszonya között; nehézzé téve a dolgát a hozzá valamilyen módon viszonyulni kívánó huszadik század végi gondolkodóknak, akik számára a kollektív és individuális emlékezet összefüggései és különbözőségei már nem írhatók le érvényes módon utalásokkal, analógiákkal. (A kettő érdekes viszonyát Nietzsche szövegében nincs terem behatóbban megvizsgálni mai előadásom keretein belül.) További gondolatmenetem szempontjából elegendő itt azt feltételezni, hogy Nietzsche voltaképpen a kollektív emlékezet szerkezetéről beszél, amelynek produktumait, a történelem különböző módokon feldolgozott formáit azonban csak az „emberiség kiváló példányai” képesek hasznosítani. Az esszé egész szövegében nincs másról szó, mint hogy milyen szerepet töltenek be nem is annyira a *történetírás* vagy a *történettudomány*, hanem a *kortárs történeti tudat* egyes fajtái a közösség életében ugyanezen közösség emlékezetgazdálkodásán keresztül. A *monumentális történetírás* a múlt történelmi fordulópontjainak ábrázolásával megfelelő időben, megfelelő ember olvasatában erőt adhat az újabb történelmi fordulat véghezviteléhez, viszont a hétköznapokban elcsüggeszthet, és fölösleges fordulatok kikényszerítését is sugallhatja akkor, amikor nincs itt az ideje. Az *antikvárius történetírás* értékelése is erre a sémára történik: az teszi értékessé vagy károsná az élet szempontjából, hogy az identitás megerősítését, vagy éppen ellenkezőleg, túlzott merevségével az identitás gúzsbakötését szolgálja. Az, hogy nem magáról a történelemről, hanem egy közösség identitását meghatározó *történeti tudatról* van szó valójában, a *kritikai történetírás* értékelésében látszik a legtisztábban: *nem* a történeti tények feltárásának, a rosszul tudottak kiigazításának van értéke, hanem csak annak a körülménynek, hogy ez a folyamat hogyan befolyásolja az adott közösség identitását meghatározó történelmi elbeszélést. Nietzsche talán akkor beszél erről a legvilá-

---

<sup>10</sup> A megkülönböztetést Jan Assmann alkalmazza, lásd még később.

<sup>11</sup> Nietzsche idézett műve 31. o.

<sup>12</sup> Uo. 32. o. [Nietzsche kiemelése.]

gosabban, amikor a régi népek régmúltról szóló mítoszait és a modernek történettudományát gyakorlatilag azonosítja a közösség identitás meghatározásában betöltött szerepük szempontjából.

Az emlékeztörténet modern művelőiként említett két szerző közül Harald Weinrich hivatkozik bővebben Nietzschére, külön fejezetet szánva Nietzsche ide vonatkozó szövegeinek.<sup>13</sup> Weinrich először rekonstruálja az *ars memoriaeval* szembeállított *ars oblivionis*, más változatban *ars oblivionalis* antik fogalmát. Cicerónál maradt fenn az a hagyomány, amely szerint a mnemotechnikában is járatos Szimónidész följajánlotta egyszer Themisztoklésznak, hogy megtanítsa az emlékezés művészetére, mire a hadvezér azzal felelt, hogy inkább lenne szüksége a felejtés művészetére, ugyanis képtelen elfelejteni azokat a dolgokat is, amiket szeretne. Weinrich közvetett filológiai bizonyítékokkal támasztja alá azt a véleményét, hogy Nietzsche nemcsak ismerte, hanem egyetemi előadásában fel is használta ezt a történetet. A mindenekelőtt irodalomtudós Weinrich elsősorban a retorika története felől közelíti meg tárgyát, számára a történetfilozófiai kérdések másodrendűek. E diszciplináris kötöttség következtében úgy tűnik, hogy kötete kizárólag az egyéni felejtéssel foglalkozik, és interpretációja így Nietzsche szövegének ezt a vonását erősíti fel.<sup>14</sup> Valójában csupán könyvének kifejezőmódja állítja előtérbe az egyént, a szövegben pedig éppen úgy egymásba tűnik egyéni és kollektív felejtés és emlékezet, mint Nietzsche esszéjében. (Aligha lehetne komolyan azt állítani, hogy Weinrich kötetének Auschwitz-fejezete vagy a „tudomány oblivionizmusáról” szóló fejtegetése pusztán az egyéni emlékezetgazdálkodás ügye; habár a szerző ezeket a jelenségeket is az egyéni emlékezési stratégiáin keresztül írja le.)

Az emlékeztörténet másik képviselőjének, az eredetileg egyiptológus Jan Assmann-nak a megközelítése már közvetlenül a kulturális emlékezetre vonatkozik, amely *per definitionem* az emlékezetgazdálkodás kollektív, közösségi identitást meghatározó fajtájával áll összefüggésben. Assmann nagy hatású, a kulturális emlékezet általános tipológiáját fölvázolni törekvő és azt történelmi példákkal illusztráló munkájának<sup>15</sup> bevezető fejezeteiben nagy teret szentel annak, hogy törekvéseit és módszerét beágyazza az európai eszmetörténet rokon vonulatainak a sorába. Ennek során meglehetősen

---

<sup>13</sup> Harald Weinrich: *Léthé. A felejtés művészete és kritikája* Budapest, Atlantisz, 2002. [Fordította Mártonffy Marcell.] A Nietzsche-fejezetet lásd: o. 182–191.

<sup>14</sup> Később Jan Assmann is így érti Weinrichet. Lásd: Jan Assmann: *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*. Budapest, Osiris Kiadó, 2003. [Fordította Gulyás András.] (A továbbiakban: *Mózes, az egyiptomi*.) Lásd a III. fejezethez tartozó 21. jegyzetet (290. o.).

<sup>15</sup> Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1999. [Fordította Hidas Zoltán.]

furcsán viszonyul Nietzsche gondolataihoz, mint saját előzményéhez. Saját törekvéseit Maurice Halbwachséival tartja rokonnak, akinek viszont a szemére veti, hogy nem veszi észre saját gondolatainak nietzschei párhuzamait, és ezért alig hivatkozik Nietzschére.<sup>16</sup> E megjegyzése után azt váránk, hogy ő maga majd gyakrabban tesz hasonló utalásokat, illet azonban alig találunk írásaiban, és többnyire azok sem a *történelem hasznáról és káráról* szóló *korszerűtlen elmélkedés*re vonatkoznak. Talán a legjellemzőbb példa erre az a mód, ahogyan a kulturális emlékezet leírásának elméleti alapkategóriáit tisztázza könyve bevezető fejezeteiben. Az ókori zsidó kultúra alapjaként idézett parancs – Zákór! (Emlékezz!) – még nem igényel ebben a bevezető részben semmilyen különösebb magyarázatot. Az ezután előkerülő fontos kifejezések közül viszont Assmann kimerítő magyarázatát adja annak, hogy a „forró” és „hideg” emlékezetet mennyire érti hasonlóan és mennyire másként, mint a hasonló kifejezéseket Claude Lévy-Strauss, amikor azonban az egyiptomi, hettita, görög és zsidó esettanulmányokban az emlékezetgazdálkodásnak olyan példáit tárja föl, amelyek némelyike kísértetiesen emlékeztet az 1874-es *korszerűtlen elmélkedés*ben említettekre, már nem tartja szükségesnek, hogy ugyanilyen módon utaljon Nietzschére is. A legszembeötlőbb párhuzamot Assmann és Nietzsche között *A kulturális emlékezetnek* azokban a fejtegetéseiben fedeztem föl, ahol Assmann azokat a történelmi példákat elemzi, ahol a „hideg” emlékezet „befagyasztja a történelmet”. A leírt jelenség élénken emlékeztet Nietzsche szavaira a *monumentális történetírás* káráról, sőt, az egyiptomi típusú kulturális emlékezet-típust Assmann egyenesen „monumentális emlékezetnek” nevezi, Nietzsche szóhasználatával legalábbis párhuzamba állítható értelemben. (Egyébként is nehéz Assmann kötetében a kulturális emlékezetnek olyan főbb típusát megtalálni, amellyel a *monumentális, antikvárius és kritikai* történetírás nietzschei hasznai és kárai ne lennének releváns módon párhuzamba állíthatóak.)

Assmannról szólván azonban meg kell jegyezni azt a művelődéstörténetben nem ritka sajátosságot, hogy az önmaga feltalálta diszciplína, az *emlékezettörténet* jelentőségére és mibenlétére nem az ezt megalapozó munkájában reflektál igazán, hanem az alapkönyv fogadtatásának tanulságain (is) elgondolkodva, a tudományt konkrét esetre alkalmazó esettanulmányban. E mű a más vonatkozásban már említett *Mózes, az egyiptomi*. Assmann ebben külön fejezetet szentel a ténytörténet és az emlékezettörténet megkülönböztetésének, igyekezvén gondosan körülhatárolni az új diszciplína tárgyát, meghatározni módszereit. Számomra éppen a kétféle történelemnek az e fejtegetésekben leírt világos megkülönböztetése révén vált világossá Nietzsche szövegének előadásom elején javasolt olvasata. Ebben a részben

---

<sup>16</sup> Uo. 46–49. o.

megéri az olvasót Assmann mondandójának nem mindennapi személyes hite is. Nem valamely, a történettudományokban *outsider* filozófus divatos történettudomány-kritikáját olvassuk, hanem a ténytörténelem egyik jelentős ágának, az egyiptológiának évtizedek óta megbecsült kutatója gondolja úgy, hogy végre föl kell tennie a kérdést: mire használatos az egyiptológia az európai kultúrában, benne egész eddigi életművével.<sup>17</sup> Assmann kérdése tehát Nietzsche több mint száz évvel azelőtti kérdésének a személyesen is komolyan vett aktualizálása. (Ugyanakkor e könyvében is csak egyetlen, mellékes helyen hivatkozik Nietzschére.<sup>18</sup>)

\*\*\*

(2) Assmann Mózes-könyve is mutatja, hogy az emléknymok története és az azokkal való gazdálkodás erősen kötődik szimbolikus történelmi figuráknak a személyéhez, mégpedig annál inkább, minél fontosabb az emléknym a kulturális emlékezetével gazdálkodó közösség identitása számára. Úgy tűnik, nem annyira a közösség történetének hosszú, kanonikus narratívumainak meghatározott időközönként való újraelbeszélése a fontos, hanem a történet főszereplőinek az adott történetben funkcionális, de azután a kulturális emlékezetben a történetről leváló gesztusai, illetve az e gesztusok leírására alkalmazott toposzok, metaforák. Mózes esetében ezt példázzák azok a gyakori törekvések, amelyek nem az ószövetségi történet valamely nagyobb, összefüggő részét kívánják (újra)értelmezni, hanem a kanonikus szöveg egy-egy megjegyzéséből vonnak le messzemenő következtetéseket Mózes jellemére, műveltségének szerkezetére vagy más, ugyan az elbeszélésben megjelenő, de azon kívül, önállóan is jelentésszerű tulajdonságára, amely a hozzá köthető asszociációk révén alkalmas arra, hogy hosszabb

---

<sup>17</sup> Assmann így fogalmaz könyve első fejezetében: „Ez a munka egy német egyiptológus helyzetét tükrözi, aki ötven évvel ír azután a katasztrófa után, amelyet Freud látott kialakulni, s aki a népirtás mértékével teljesen tisztában van, ami Freud idejében még elképzelhetetlen volt; aki negyven évvel ezelőtt az ókori Egyiptomhoz fordult olyan kérdésekkel, amelyek túlságosan is könnyen merülnek feledésbe, ha az ember már bekerült a tudományos közegbe. Minden szakág kialakítja saját kérdésfeltevéseit, ezáltal pedig éppen a feledés mnemotechnikájaként működik a mélyebb és általánosabb kérdéseket illetően.” *Mózes, az egyiptomi* 21. o.

<sup>18</sup> „Mózeset egyiptominak nyilvánítva és a monoteizmust Egyiptomra vezetve vissza, Freud azt hitte, hogy dekonstruálhatja a gyilkos megkülönböztetést. A történelmi visszavezetés által elvégzett dekonstrukció ugyanazon módszere ez, mint amit Nietzsche a *Morál genealógiájában* alkalmazott.” *Mózes, az egyiptomi* 20. o.

távon is előre meghatározott érzelmeket, attitűdöket váltson ki.<sup>19</sup> E toposzok közül a legerősebb valószínűleg az, ami Assmann könyvének címét is adta: *Mózes, az egyiptomi*. Mózes bármilyen értelemben vett egyiptomiságának állítása, összekapcsolódva mindazokkal a pozitív és negatív asszociációkkal, amelyek az európai kultúrában Egyiptomról élnek, önmagában, a narratívum érintése nélkül is elegendő intellektuális fontossággal és érzelmi töltéssel rendelkezik ahhoz, hogy a kulturális emlékezet fontos vándor-toposzává váljék. A toposz válik itt elsődlegessé, és ebből burjánzanak ki a viszonylag rövid életű narratívumok. (Sok történelmi regény és néhány pszichoanalitikus kísérlet igyekezett valamilyen módon rekonstruálni vagy kitalálni a toposszal összhangban lévő narratívumokat, azonban az így létrejött történetek gyorsan átadták a helyüket a soron következőnek, miközben az alapjukat képező egyszerű toposz – Mózes egyiptomi volt – változatlanul megmarad.)

A magyar politikai eszmetörténetre vonatkozó vizsgálódásaim során a kollektív emlékezetgazdálkodásnak ehhez hasonló, bár eddig viszonylag kevésbé kutatott jelenségeire gyakran bukkantam a 19. században. Közismert, hogy a magyar közösségi identitást talán a mai napig alapvetően meghatározza 1848 emléke. Nem is annyira maga a forradalom fontos számunkra, hanem azok az értelmezési típusok, amelyek a rá következő két évtizedben alakultak ki, és áttételesen ma is meghatározzák még a magyar történelem későbbi eseményeinek az értékelését is.<sup>20</sup> Az eddigi magyar eszmetörténeti gondolkodás főként az e vitákban megjelenő racionális érvelést kutatja, elsősorban a felek közjogi álláspontját rekonstruálván, a politikai identitások kialakítása és továbbörökítése azonban kevésbé történt a racionális érvek mentén, többet számított a mindenki számára fontos jelentéssel bíró

---

<sup>19</sup> Az előadásomat követő vita során Heller Ágnes világított rá, hogy az emlékezetgazdálkodás és az érzelmegazdálkodás viszonya szorosabb annál, mint ahogyan azt előszóban sikerült érzékeltetnem.

<sup>20</sup> A kérdés aktualizálása igen messzire vezetne, ezért most csupán emlékeztetni szeretnék arra, hogy a hetvenes-nyolcvanas években, majd az ezredfordulón újra életre kelt „Kossuth vagy Széchenyi” diskurzusban két tényező volt mindig biztos: (1) a tét több mint valamely szaktörténelmi kérdés eldöntése; (2) szinte minden magyar értelmiséginek azonnal érzelmileg is alátámasztott álláspontja támad az adott kérdésben. Vegyük észre, hogy a magyar közösségi emlékezet állandó toposzai személyekhez kötődnek: nem olyan szimbolikus események rendelkeznek felhívó erővel, mint a Habsburg-ház trónfosztása vagy a kiegyezés, hanem maguk az érzelmetelített gesztusaikban megjelenített történelmi alakok, szinte az eseményektől függetlenül.

események főszereplőiről szóló, később kiirthatatlannak bizonyult mellékes toposzok elterjesztése.<sup>21</sup>

A továbbiakban az e toposzok megalapozásában fontos szerepet betöltő Asbóth János politikai írásai segítségével teszek kísérletet arra, hogy nagy vonalakban bemutassam e toposzok létrejöttének szabályszerűségeit, hagyományozódásuk módját és szerepüket a politikai identitás kialakításában. Asbóth Jánosnak mint szépírónak a beillesztése a magyar irodalomtörténet kánonába már a kilencvenes évek óta folyik, azonban az ezzel kapcsolatos irodalomtudományi kutatások nem vitték különösebben előre politikai eszmetörténeti hagyatékának feldolgozását.<sup>22</sup> (Utóbbi egyébként terjedelmében többszöröse az *Álmok álmodója* című kisregényből és az ennek előtanulmányaiul szolgáló néhány rövidebb írásból álló szépírói életműnek.) Asbóth politikai szerzőként 1872-ben éles fordulatot hajt végre: radikális liberális demokratából monarchista konzervatív lesz. A politikai fordulattal egy időben, bár ettől függetlenül műfajváltás is történik: Asbóth rövid úton leszámol addigi társadalomtudósi ambícióival és hírlapi publicistává, brosúra-szerzővé válik. Ennek nem mond ellent az a tény sem, hogy jóval később az MTA levelező, majd rendes tagjává választják, ugyanis e rangot ifjúkori ambícióitól messze álló teljesítménnyel, Bosznia és Hercegovina 1887-ben megjelent, német változatában is nagy sikert arató természet- és gazdaságföldrajzi leírásával vívja ki magának. (Első tudományos kísérletét, *A szabadság* című, akkoriban kevés pozitív visszhangot kapott ifjúkori főművét mai szóval kultúrtörténeti vagy eszmetörténeti munkának nevezhetnénk.) Más kérdés, hogy 1895-ös székfoglaló értekezésében<sup>23</sup> nem Boszniáról beszél, hanem egyik korábbi, alapjában véve politikai publicisztikának tekinthető írását igyekszik tudományos igénnyel kidolgozni. (Székfoglalója bevezetőjében egyébként maga is „egyszerű publicistának” titulálja magát. E fordulatot nyilván az alkalomhoz illő szerénység is szülte, azonban mégis érezni benne némi feszültséget: az egykor tudományos ambíciókkal fellépő, később politikussá lett ifjú idős korában, amikor már régen nem tudósként

<sup>21</sup> A forradalom főszereplőiről kialakított sztereotípiák feltárásában újabban megjelent hézagpótló munka: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A bűnbaktól a realista lényeglátóig. A magyar politikai és tudományos diskurzusok Kossuth-képei 1849–2002*. Budapest, Argumentum Kiadó–Bibó István Szellemi Műhely, 2004.

<sup>22</sup> A kilencvenes évek közepén jelent meg a témáról néhány tanulmány. Ezek egy része a fiatal Asbóth Eötvöshöz való viszonyát taglalta, más részük a magyar konzervativizmus szellemi őst kereste, némi joggal, Asbóthban. Jómagam később és más indíttatásból, a magyarországi Mill-recepciót kutatva kezdtem foglalkozni Asbóth politikai írásaival.

<sup>23</sup> *Korunk uralkodó eszméi*, székfoglaló értekezés Asbóth János lev. tagtól. (Olvasztatott a II. osztály 1895. október 14-iki ülésén.) Budapest, kiadja a Magyar Tudományos Akadémia, 1896.



tekint önmagára, mégis megkapja a tudományos intézményrendszerből az egykor hiába várt elismerést. Asbóth egyébként is bonyolult, az apjához, illetve a női nemhez való ellentmondásos viszonyal is terhelt, érzékeny személyisége nehezen dolgozhatta föl ezt a helyzetet.)

Asbóth politikai írásainak érvelésén jól követhető kettősség vonul végig. Ha úgy gondolja, hogy a helyzet megköveteli a racionális érvelést – vagy azért, mert lát esélyt a bizonytalanok észérvekkel való meggyőzésére, vagy azért, mert az akadémia közege megköveteli a tudományos diskurzus alapvető normáit –, akkor nem jut eszébe a személyekről szóló érzelemtelített toposzok bevetése. Pályájának kezdetén még mindennemű historizálás és perszónifikálás nélkül tárja elénk a magyar politikáról való vélekedéseit. Ennek legjobb példája 1868-as, névtelenül megjelent brosúrája,<sup>24</sup> amely a közjogi helyzet és az akkori magyar pártstruktúra mértéktartó, jó szemű elemzését tartalmazza, mindennemű személyeskedés és a múltba való különösebb utalások nélkül érvelve a Deák-párt mellett, a közjogi ellenzékkel szemben. Előbb már említett akadémiai székfoglalója is, bár középpontba helyezi a múlt értelmezését, feltűnően tartózkodik a történelmi alakok teljesítményének értelmezésétől. (Akinek a neve mégis előkerül, mint Metterniché, Széchenyié, Eötvösé és Kemény Zsigmondé, azokra kizárólag elméleti művek szerzőiként, nem pedig közszereplőként hivatkozik.) Annak okát, hogy legtöbb politikai írásában Asbóth miért fordul mégis a személyekhez kötődő, érzelemtelített szimbólumokhoz, éppen az efféléktől mentes néhány írásában találjuk meg. Első, ifjúkori liberális brosúrája annak a közjogi helyzetnek a racionális elemzése, amelyet akkor még mindenki továbbfejleszthetőnek és továbbfejlesztendőnek gondolt, később viszont a dualista politikai berendezkedés megmerevedett tabujává vált. Az erről való racionális vita tulajdonképpen már néhány év múlva sem volt folytatható. Az idősebb korában fölolvasott székfoglaló viszont éppen azzal leplezi le gondolatmenete folytathatatlanságát, hogy a tudományos közegnek megfelelően, racionalizált formában mondja el vélekedéseit az európai eszmetörténetről. Asbóth tulajdonképpeni állítása az, hogy a 19. századnak nem is voltak eszméi, az egész korszak, benne a magyar reformkorral és 1848-cal, csupán a fényes 18. század sikertelen epigonja. E gondolat azonban éppen azon a területen nem posszibilis, ahová Asbóth voltaképpen szánta, vagyis a magyar történelem értelmezésében. A korábban már szintén említett *Magyar Conservatív politikában* találjuk meg a nagy európai eszmetörténeti körkép felvázolásának indítékát. Az ennek a szövegéből kielemezhető három fő állítás: (1) a magyar közéletet az 1820-as évektől kezdve a szabadel-

---

<sup>24</sup> X. Y. [Asbóth János]: *Baloldal és szabadelvűség* Pest, Emich Gusztáv, 1868. Asbóth ezt az írását később rendszeresen feltünteteti műveinek jegyzékén, melyet gyakran közöl reklámként mindenkori legfrissebb munkája hátsó borítóján.

vüek dominálják; (2) a magyar szabadelvüek színvonalatlan epigonjai a nyugati eszméknek; (3) az így leírt helyzet Magyarország minden 19. századi bajának az oka. Az Asbóth így megfogalmazott preferenciáiból következő helyzet azonban tarthatatlan: mindenki 19. századi szerzőket olvas, és a század nagy történelmi eseményeit, a forradalmat és a kiegyezést igyekezik értelmezni Magyarországon – maga Asbóth is –, az itt felmerülő kérdésekre pedig az nem lehet possibilities válasz, hogy az egész történet nem érdekes. (Asbóth még meglehetősen nyíltan céloz arra, hogy e preferenciái nagyjából a Buda visszafoglalása és a felvilágosodás közé eső, a magyar történelemben a vallásszabadság maradványainak megszüntetésével és a magyar alkotmányosság sorozatos megsértésével terhes évszázad felé vezetnek. Epigonja, Szekfü Gyula írásaiban már érthető módon homályban hagyja nézeteinek ezt a következményét, így az csak kritikusaiknak rekonstrukciójából tűnik ki.)

Ami azonban a tudományos diskurzusban, illetve a racionális közjogi vitában rövid úton megbukik, az újonnan alapítandó magyar „konzervativizmus” identitásteremtésében még kiválóan működhet. Az értelmezendő nagy narratívum, a reformkor és a forradalom teljes elbeszélése és értelmezése helyett itt elegendő mellékes eseményekre és gesztusokra utalni, ebből fölépítvén valamilyen érzelmetelített, a kollektív emlékezetből kiirthatatlan, ám racionálisan soha meg nem alapozható identitást és történelemképet. A szükséges toposzok megalkotásához Asbóth saját alkotói múltjának két elemét használja föl. (1) Az egyik a fiatal társadalomtudós érdeklődése a nők, a nőiség és a szexualitás története iránt. *A szabadság* írója a nők koronként változó tipikus sorsát és az adott társadalom női erénykatalógusát még az individuális szabadságfok egyik legfontosabb mutatójának tartotta, ezért tanúsított különös figyelmet az erre vonatkozó adatok iránt kultúrtörténeti kutatásai során. Konzervatív fordulata után Asbóth nőképe is gyökeresen átalakul: szó sincsen már a nők szakképzési, felsőoktatási és munkavállalási jogáról, helyette marad a *modernitás áldozatául eső tradicionális női szerepek* siratása, ennek szellemében azonban továbbra is nagy súlyú marad a női tematika. (2) A másik az irodalmár Asbóth néhány éles szemre valló irodalomtörténeti megjegyzése. (Az *Álmok álmodója* után Asbóth nem ír szépirodalmi művet és íróportréit is befejezi a hetvenes évek közepén, így az *irodalmár* Asbóthról joggal beszélhetünk múlt időben politikai pályája nagyobb részében.) A főntebb már említett *Három nemzedék* című írásában elsősorban három irodalmi korszak és ebben három tipikus költői személyiség jellemzőit kívánja leírni. Elemzése beleillik korának posztromantikus hullámába, amely a reformkori romantika váteszpózeit már füresállva szemléli, azonban tudatában van annak, hogy történeti jelenséggel, egykor volt korstílussal állunk szemben. (Vörösmarty híres hímzett mellényeiről említi meg például, hogy az ilyesmi manapság nőiességnek hatna, de a reformkori

költőfejedelem elvárt megjelenéséhez hozzátartozott.) Már e munkájában államférfiakat is rendel azonban az egyes költőkhöz, a magyar irodalomtörténet-írás és politikatörténet hihetetlenül kártékony hagyományát alapozván meg ezzel. Kossuth megítélésében már itt is elfogultabb, mint bármely költőében, de azért érezhető, hogy a Kossuth retorikájában fellelhető és neki nem szimpatikus *affektációt* akkoriban mindenkire jellemző romantikus kortünetnek gondolja. Tisztán politikai írásaiban azonban e jellemvonások a liberálisok örök tulajdonságaivá és nőiességének bizonyítékává váltak. Míg a *Három nemzedékben* még Vörösmarty „párjaként” Széchenyi néhány nőies vonása is előtűnik, a *Magyar Conservatív politikában* már egyértelművé válik az új tipológia: minden szabadelvű politikus nőies, minden konzervatív államférfi férfias, és a szabadelvűek nőiessége tette tönkre a 19. századi Európát:<sup>25</sup> „Idealismus, hiszékenység, hiúság és idegesség, ez asszonytulajdonok alkották amaz úgynevezett érzés-politikusokat, a kiket a 40-es évek szabadelvűi Európászerte követtek”.<sup>26</sup> A felsorolt, nőiesnek tartott tulajdonságok épp azok, „melyért rendszerint a nőt a kormányzásra alkalmatlannak tartják”. Asbóth esztétizálja és érzelemmel telíti a forradalom egyes konkrét eseményeit, ezzel is széttörölve a lehetséges nagy elbeszélést apró gesztusok sorozatára. A Pesten üléselő első népképviselői országgyűlés három jelenetét emeli ki mindössze: A szabadelvű oldalon Kossuth nőiesen affektálva, szinte hisztérikusan megszavaztatja a kétszáz ezer újoncot, majd szintén női szeszélyből, irtózva az igazságszolgáltatás jogos szigorától, teljesen fölöslegesen eltörli a derest; a konzervatív férfiaság bajnoka, Sennyei Pál viszont halálsápadtan, felelősségteljesen és férfiasan elsutogja, hogy Lamberg és Latour halálának minden következménye *a másik pártot* terheli. Másik érdekes összevetés a forradalom két szereplőjének idegösszeroppanása: Széchenyi miniszter férfiasan, felelősségteljesen menekül el az országból a tébolydába, Eötvös minisztertől ugyanez már felelőtlen nőies szeszély. Tehát a reformkor és a forradalom szabadelvűi, akik az Asbóth korában már nőiesnek tűnő romantika nyelvén és gesztusaival fogalmazták meg mondandójukat, eleve alkalmatlanok voltak a kormányzásra; a konzervatívok ugyanilyen jellegű megnyilvánulásai viszont egytől egyig a nagyfokú, férfias felelősségérzet jelének bizonyulnak.

Látjuk: a pillanatnyi, bizonyításra nem szoruló gesztusokra feltördelt történet kivonja magát a racionális ellenőrizhetőség szabályai alól, a kiválasz-

---

<sup>25</sup> Meglehetősen önkényesen tekint valakit Asbóth szabadelvűnek vagy konzervatívnek egyes műveiben. Általános eljárása valamely számára szimpatikus szabadelvű irányzatot vagy személyiséget konzervatívvá nyilvánítani, ha éppen nem talál megfelelő súlyú valódi konzervatívot. Így lesz egyik megalapozója a „konzervatív Széchenyi” toposzának.

<sup>26</sup> Magyar Conservatív politika, 40. o.

tott gesztusok leírására szolgáló toposzok pedig a magyar kulturális emlékezet szinte kiirthatatlan elemévé válnak és jól illenek minden későbbi forradalom vagy konszolidáció leírására a közvélemény előtt, gondoljon ezekről bármit is a szaktörténész.

Előadásom végén itt az ideje annak, hogy visszatérjek Nietzsche idézett *korszerűtlen elmélkedéséhez*, és megpróbáljam megfogalmazni: véleményem szerint mit tarthatunk a magyar történelmi érzelem- és emlékezetgazdálkodás egyik, asbóthi gyökerű formájáról. Emléknyomunk, amivel gazdálkodunk, a magyar reformkor és 1848 története. Asbóth emlékezetgazdálkodásában fontos példákat látunk az emlékekhez való *monumentális, antikvárius és kritikai* viszonyulásra is. Nietzsche felsorolja mindháromnak lehetséges pozitív és negatív következményeit is – mai szóval – az emlékező közösség számára, Asbóthnál azonban nem érezzük nyomasztónak a történelemre monumentálisan emlékező sorait, nem köt gúzsba néhány ritka, antikvárius aprólékoskodása és nem ejt kétségbe kritikája. Ugyanakkor nemigen tapasztaljuk az így értelmezhető helyek pozitív hatásait sem. Az az érzésünk, hogy Asbóth eljárásában valami más zavar: érezhető a konstrukcióban valamilyen meghatározatlan feszültség, de az egész a maga meghatározatlan összevisszaságában mégis hatékony.

Asbóth és az öt követő emlékezési hagyomány titkai talán a következők lehetnek: (1) Ott monumentális, ahol ez nem volna lehetséges: Sennyei 1848-as országgyűlési felszólalásaiból és néhány Bach-korszakbeli arisztokrata teadélutánból nem lehet a forradalom történetével konkuráló másik, nagy elbeszélést konstruálni, pedig Asbóth célja éppen ez lenne. Itt nyugodtan lehetne kritikai. (2) Ott antikvárius, ahol ez nevetséges: a dereshez, mint magyar intézményhez ragaszkodik körömszakadtáig, és még a hetvenes években is újra be akarja vezetni. Itt is nyugodtan lehetne kritikai. (3) Ott kritikai, ahol szinte az egyetlen lehetőség nyílik a magyar történelemben monumentalításra: a forradalom történetében. Ugyanitt lehetne némely, a szabadelvűek által sokra, általa viszont kevésre becsült magyar közjogi hagyomány tekintetében kissé antikváriusabb. (Ezek talán megőrzendőbb sajtóságok, mint a deres *hungaricum*.)

Az egész mégis azért lehet működőképes, mert töredezettsége révén kiemekenkül az összefüggés, a nagy narratíva és a racionális ellenőrizhetőség hatóköréből.

Konzervatív magyar posztmodern a 19. századból.

## Nemzet és filozófia: a német példa\*

Az alábbi tanulmány nem tart számot valamiféle teljességre. Nem a kérdés – egy esszé vázlat keretei között nyilvánvalóan amúgy is teljesíthetetlen – részletekbe menő földolgozását célozza: nem lép föl tehát az igényvel, hogy a német „nemzeti filozófia” valamennyi meghatározó megnyilvánulásáról számot adjon, a kiválasztott gondolkodók és szövegek tekintetében sem törekszik teljes körű tartalomelemzésre. Arra próbál meg csupán kísérletet tenni, hogy a német filozófia néhány reprezentatív teljesítményét megidézve, föl villantsa a „nemzet” és a „filozófia” fogalmának némely fontos találkozásait.

A kísérlet, közelebbről az összehasonlítás igényéből született. Szerzője a „magyar nemzeti filozófia” toposzának földolgozása érdekében, a magyar fejlődés sajátosságainak reflektálását célozva (PERECZ 2002) fordult a német filozófiatörténet felé. A vállalkozás az eszmetörténeti összehasonlításnak azzal a típusával próbálkozik, amelyik nem az általánosítást készíti elő, hanem az egyedi pontosabb megismerését igyekszik szolgálni: nem az összehasonlított példák általánosító elméletbe foglalását tekinti hát feladatának, hanem a saját fejlődés adekvátabb megértését kísérli meg. A történeti összehasonlítás ezen, „paradigmatikusnak”, illetve „ellentételezőnek” nevezhető típusa (HAUPT–KOCKA 1996, 14–16) voltaképp az összehasonlítás redukált formáját valósítja meg: mindössze a vizsgált saját folyamat összehasonlító történeti perspektívába állításával próbálkozik. Annyi csupán a célja, hogy megkísérelje elkerülni a magyar filozófiatörténet valamiféle „etnocentrikus” fölfogását: a reflektálni igyekezzen hát a nemzeti folyamatok értelmezésnek a nemzeti kultúrában gyökerező, öntudatlan

---

\* Ez az előadás a magyar „nemzeti filozófia” toposzának történetét monografikusan földolgozó tanulmányom összehasonlító fejezetének egyik részlete. Anyagát – a Stiftung der Weimarer Klassik und Kunstsammlungen ösztöndíját élvezve – a weimari Herzogin Anna Amalia Bibliothekban gyűjtöttem. Összefoglaló gondolatmenetét szabadelőadás formájában korábban, 2004. május 11-én, Weimarban, a Stiftung der Weimarer Klassik und Kunstsammlungen Stipendiatenkolloquiumán is előadtam.

előföltevéseit. Mint minden ilyen vizsgálat, természetesen csak igen korlátozott hatókörű lehet, következtetéseivel szerfelett óvatosan kell bánni tehát.

A német példa kiválasztását a két nemzetfejlődési folyamat analóg jellege teszi lehetővé. A német nemzetfejlődés a közép-kelet-európai nemzetek kialakulása számára, ismeretesen, paradigmaticus utat mutat. A nemzetfejlődés keretét itt nem a nemzetállam, hanem a nemzeti kultúra képezi, középpontjában a nemzeti nyelvvel és a nemzeti irodalommal, nemzeti tudományokkal (MEINECKE 1915, GIESEN–JUNGE 1991, WEHLER 1996, SEEBA 2000). A „kultúrnemzet” a német nemzetfejlődésben „nemzetteremtő” tevékenység eredménye: különböző értelmiségi csoportok nemzeti identitásteremtő törekvése nyomán alakul ki tehát. A kollektív nemzeti identitás társadalmi folyamatokban konstruálódik, a folyamatok aktorai pedig az értelmiségi diskurzusok különféle rituáléit animáló értelmiségi csoportok. A folyamat legfontosabb összetevője – a történeti kultúrszociológia beállításában – a társadalom képét leegyszerűsítő és nyelvileg rögzítő kódok létrehozása: a társadalmi valóság sokfélesége ugyanis ezen kódok – szimbolikus struktúrák – rasztereiben jelenik meg kollektív identitásokra tagolva. A német nemzet identitásalapozó kísérleteinek sora ebben az értelmezési keretben folyamatosan váltakozó kódok egymásutánja: a 18. század végének – a nemzetet afféle láthatatlan publikumnak tekintő – „patrióta” kódját előbb, a 19. század elejének – a nemzetet a kiválasztott entellektüelek teljesítményeként fölfogó – „romantikus” kódja, utóbb a – forradalmár nemzedék – „demokratikus” kódja követi, hogy a végül a birodalomalapítás előtt kialakuljon a – nemzetállamot immár megteremteni képes – „reálpolitikai” kód. Minden szakasz az egyes értelmiségi nemzedékek – mindenkori közönségük nyilvánossága előtt folytatott – nemzeti identitásteremtő diskurzusának eredményeként jön létre. Az egymást követő nemzedékek gondolkodói és írói mindenkori műveiket létrehozva ebben az értelemben „nemzetteremtő” tevékenységet folytatnak (GIESEN 1993).

Vázlatunk ennek az összetett, többszakaszos folyamatnak néhány meghatározó szereplőjét vizsgálja meg: a modern német filozófiai gondolkodás egypár jelentős alakját emeli ki. Munkásságuknak, közelebbről, azokat a szövegeit állítja előtérbe, amelyek összefüggésbe hozzák egymással a nemzet és a filozófia fogalmát. A 17. század végétől indulva és a 20. század közepéig eljutva, hét gondolkodó néhány szövegét villantja föl: Leibnizét, Kantét, Herderét, Fichtéét, Wundtét, Glocknerét és Heideggerét.

## **Leibniz, Kant**

A 17. század legjelentősebb német udvari filozófusaként Leibniz, nyilvánvalóan, a modern nemzet fogalmának kialakulása előtti gondolkodó. A legkülönbözőbb tudományterületeken, illetve a politikában-diplomáciában

kifejtett munkásságával nem a német „nemzeti kultúra” alakja: sikereit az európai tudományos elit tagjaként éri el. Érdemi műveit elsősorban latinul és franciául teszi közzé, németül csak rövidebb – elsősorban politikai tárgyú – írásait fogalmazza. Ezekben világosan számot vet a német államok elmaradottságával, és részletes reformjavaslatokat dolgoz ki. Németnyelvű munkái sorában fontos szerepe van két írásának, az „Ermahnung an die Deutschen, ihren Verstand und ihre Sprache besser zu üben, samt beigefügtem Vorschlag einer deutschgesinnten Gesellschaft” (1682), illetve az „Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache” (1697) című vitairatnak. Mindkettő patrióta érzületből született írás: a korabeli nyelvi társaságok hagyományához kapcsolódó nemzetpedagógiai nézeteket fogalmaz meg. A német államok elmaradottságának fölszámolása érdekében intézményes és nyelvi reformokra van szükség, javasolják az írók: a tudományokat közelebb kell vinni a gyakorlathoz, a német népnyelvnek pedig – tudatos fejlesztés nyomán – föl kell váltania a tudományosság latin nyelvét. Javaslatok hangsúlyozottan nem az irodalmi-költői nyelvre vonatkoznak: valamennyi gyakorlati ismeretet és tudományterületet átfogó német prózát sürgetnek – ezzel, úgymond, lehetővé válnék a korabeli ismeretek anyanyelvi elsajátítása. Az „Ermahnung” ennek érdekében akadémia fölállítását javasolja, lexikonkészítési feladattal: tervezete szerint egy köznyelvi szótárra, egy, a szakmai nyelvek szókincsét összefoglaló szótárra, és egy nyelvjárási-nyelvtörténeti szótárra volna szükség. Az „Unvorgreifliche Gedanken” a nyelvi elmaradottságot számba véve különösen az absztrakt ismeretek szintjén találja fejletlennek a német nyelvet: elsősorban a filozófiában – a logikában és a metafizikában – tehát. Az elmaradottság rögzítésével párhuzamosan azonban a gondolatmenet a német nyelvet a valóság kifejezésének alkalmas nyelveként méltatja. A német nyelv eszerint a „gondolatok olyan próbaköve”, „amelyet mások nem ismernek” (LEIBNIZ 1983, 9): összességében tehát a német nyelv a filozófia művelésére valamennyi európai nyelv közül úgymond a legalkalmasabb.

Leibniz, ismeretesen, maga nem valósítja meg saját programját: először Thomasius kísérletezik a német nyelvű filozófiával – nyilvános előadást tart német nyelven, illetve kétkötetes, német nyelvű észtant publikál –, a filozófia német nyelvének megteremtése azonban valójában a Leibniz-tanítvány Wolff nevéhez fűződik, hogy aztán a német nyelvű spekulatív filozofálás első igazi csúcát Kant bölcseletében érje el.

Kant filozófiája ugyanakkor, figyelemre méltó, még teljesen érintetlen marad a modern nemzetfelfogástól és a politikai nacionalizmustól (GELLNER, 1983, 130–134). Kései történetfilozófiai írásai – az „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” (1784), a „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte” (1786) és a „Zum ewigen Frieden” (1795) – egyaránt világpolgárság közös meggyőződéséből indul

nak ki. Ezek az írások az emberiség múltbeli történelmét nem egymástól elkülönülő nemzetek történeteként, jövőbeni előrehaladását pedig szintén nem valamiféle nemzetállami keretek között lezajló folyamatként ábrázolják. Történetfilozófiai elméletük középpontjában nem valamely nemzetállammal azonosuló állampolgár, hanem az emberiség egészének előrehaladásában érdekelt világpolgár áll. A történetfilozófiai tételezés kulcskategóriája az európai államok alkotmányos köztársasági státusza: ezeknek, a szabadság, a közös törvényhozás alá rendeltség és a törvény előtti egyenlőség elvével egyszerre jellemzett köztársaságoknak a föderációján fog alapulni a „világpolgári jogként” tételezett nemzetközi jog (KLEINGELD 1995, 169–217). A világpolgárság, a republikanizmus és a nemzetközi jog fogalmi hálójában kifejtett kanti történetfilozófia perspektívájából nincs helye a nemzetállami szempontnak: a végcélként megfogalmazott „világpolgári jog” nem egyetlen államban, akár nem is egyetlen földrészen, hanem mindinkább az egész világban otthonos polgár joga lesz.

Külön érdekes ebből a szempontból, hogy Kant egyáltalán milyen ritkán használja a nemzet fogalmát, amennyiben azonban mégis, akkor mennyire nem a modern politikai nemzetet érti rajta. Antropológiai tárgyú előadásai alapján keletkezett kései művében, az „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”-ben adott nép- és nemzetmeghatározása teljesen egyértelműen a koraujkori fogalomhasználatát követi. A „nép (populus) szava alatt”, olvasuk itt, „az ember az egy vidéken egyesült embertömeget érti, amennyiben az egészet képez. Ugyanazt a tömeget vagy akár annak egy részét, akiket úgy ismernek, mint akik közös származás által egy polgári egésszé egyesültek, nemzetnek nevezik (gens)” (KANT 1991, 658.). Ezek a „populus” és a „gens” fogalmára épülő meghatározások a koraujkorig érvényesülő hagyományt követik. A nemzetnek ebben a hagyományban nem előfeltétele a közös kormányzás alatti egyesülés: a „nemzetek” fogalma itt egyszerűen valamiféle, erkölcsök és szokások, nyelv és karakter által elkülönült népek fogalmával azonosul (DIERSE–RATH 1984, 408). Kant ráadásul semmit sem vesz észre a német nemzeti érzés korabeli megerősödéséből. Az észreflexió felé nyitott antropológiájának inkább a tapasztalati megismerés eredményeit összefoglaló karakterológiai részében, a német nemzetkaraktert jellemezve, a németeket ezért úgy írja le, mint akik, úgymond, érintetlenek a „nemzeti büszkeségtől”, hazájukhoz „nem ragaszkodnak” különösebben, inkább afféle „kozmpoliták” (KANT 1991, 669).

## **Herder, Fichte**

Herdert a modern nemzet fogalmának egyik kialakítójaként, a modern nacionalizmus ideológiájának egyik megalapozójaként szokás számon tartani. A nemzeteket történelmi fejlődés középpontjába állító történetfilozófiai



műveivel – az „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit”-tel (1774), illetve az „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit”-tel (1784) – valóban az „ellenfelvilágosodás” képviselőjének (BERLIN 2001, 10–13) mutatkozik. Történelemelméletét azonban, összességében, egyáltalán nem lehet valamiféle „nemzeti filozófiaként” fölfogni.

Nagyszabású, egy összefoglaló egyetemes világtörténet tervét megalapozó koncepciója, ismeretesen, kettős vitában alakul ki. Egyfelől, a historiográfia módszertana szempontjából, a pusztán adatgyűjtésre szorítókozó történelemábrázolással szemben, a történelmi eseményeket univerzális kapcsolatba állító történelemfelfogást képvisel: a történelmi anyag általánosítását, a történelmi folyamatok összefüggésének lehetőségét megteremtő teóriát dolgoz ki. Másfelől, a történelem menetének értékelését illetően, a felvilágosodás korabeli történelemtudományainak mind „szkeptikus”, mind „optimista” változatával szemben, a történelmi haladást reflektáló, a különböző történelmi egységek különösségével számot vető elméletet teremt meg. Történelemtudományának jelentőségét így az adja, hogy az egyszerre ad számot az emberi művelődéstörténet egyetemességéről és a történelmi formák individualitásáról. Ez az elmélet tehát egyszerre képes megőrizni a történelmi folyamatok egységiségének szemléletét, és egyszerre képes fönntartani a történelemmagyarázat egyetemességének perspektíváját. Könnyen belátható, hogy mindkét törekvés elősegíti a nemzet fogalmának előtérbe kerülését. A történelmi anyag rendezésének analitikus segédeszköze tehát – az emberiség történetének az emberi életkorok analógiájával történő magyarázata mellett – a nemzet fogalma lesz: a világtörténelem folyamatai a nemzetek történetébe sorolva válnak kezelhetővé. A nemzet ebben az értelemben a történelem szubjektuma, illetve a történetírás objektuma (SIMANOWSKI 1998). A történelmi haladás reflektált fölfogása – általános alapelvekből való levezethetlenségének meggyőződése illetve az egyes történelmi formákban való bizonyításának törekvése – pedig hasonlóképpen a nemzet fogalmához vezet: ha a történelem történetisége az individualításban mutatkozik meg, a történelmi folyamatok elsőszámú hordozóivá a nemzetek válnak (MAURER 1987, FISCHER 1995. 183–229.). Ebből a szempontból a nemzet lesz a *par excellence* történelmi individuum: „minden nemzet önmagában hordozza boldogságát, ahogy minden a golyó a súlypontját” (HERDER 1891, 509).

Ebben az értelemben Herder valóban egyike a modern nemzet fölfedezőinek és a nemzeti ideológia megalapozóinak (ERGANG 1966), a filozófiáját magát azonban semmiképp sem lehet „nacionalistának” minősíteni: egy „univerzális partikularizmus” (SIMANOWSKI 1998, 61.) álláspontja olvasható ki inkább belőle. „Expresszionista” – az emberi alkotásokat szükségképp az individuum, illetve csoport személyiségének kifejezéseként fölfogó – elméletében (BERLIN 2000, 176–177), ahogy minden kulturális alkotás, minden filozófia is nyilvánvalóan a sajátlagos nemzeti kultúra összetevője:

a „népléleknek”, ennek a nemzet alapját képező, misztikus totalitásnak a megnyilvánulása. Maga az ezt a belátást megfogalmazó herderi történetfilozófia azonban nem képez valamiféle sajátképpeni „nemzeti filozófiát”: a történelem értelmét és célját a humanitás fogalmában összegző koncepciója az egyes „nemzeti filozófiák” számára afféle metaelméletként szolgál.

Fichtének a német nemzethez intézett beszédei, ismeretesen, szoros kapcsolatba állítják egymással a nemzet és a filozófia fogalmát. A „Reden an die deutsche Nation” (1808) szempontunkból kiemelkedő fontosságú mű: a német nacionalizmus diskurzusalapító szövege (MEINECKE 1915, 91–123, FISCHER 2000). Igen bonyolult struktúrájú, indázó gondolatmenetű, egyszerre teoretikusan mélyen átgondolt és emocionálisan hevesen átfűtött munka. Keletkezési körülményeinek – elsősorban a francia megszállók cenzúrájának – a rá gyakorolt hatásaitól (LAUTH 1992), megformáltságának retorikájától (OESTERREICH 1990), illetve a gondolati alapját képező idealista rendszerfilozófia részleteitől (JANKE 1993, 162–172) most eltekintve, szerkezetét legfontosabb témáinak egymásutánját követve lehet fölvezetni. Kiinduló tétele egy új korszak meghirdetése: az emberiségnek eszerint – korábbi történetfilozófiai előadásorozatának tételezését követve – az önzés korszakából az önállóság korszakába kell visszatérnie. A tételt az a meggyőződés egészíti ki, hogy a haladás e művének végrehajtására épp a németiség hivatott. Mindehhez azonban – a német nemzetet tudatosító és szerepére fölkeszítő – nemzetnevelés szükséges, ami viszont az állam vezetésének átalakítását illetve a filozófusok és a költők súlyának növekedését feltételezi. A német nemzet küldetésének megfogalmazása, illetve a filozófusok nemzetnevelői tevékenységének kifejtése közel hozza a „Reden” szerzőjét egy sajátlagos „nemzeti filozófia” gondolatához.

A német nemzet küldetését kiválasztottsága alapozza meg. A gondolatmenet a németiséget történetfilozófiai – illetve egyenesen metafizikai – alapon állítja szembe valamennyi más nemzettel. A kiindulópont nyelvbölcseleti: a németiséget a német nyelv „ösnyelv” volta teszi úgymond „ösnéppé”. Míg a német nyelv eredeti és egyedülálló, addig más, a latint, és vele annak halott fogalmi apparátusát átvett – épp ezért átfogóan „neoromantikusnak” vagy „neolatinnak” nevezett – népek nyelve élettelen és fejlődésképtelen: e népek nem képesek tehát a nyelvük élő-alkotó továbbfejlesztésére. A német nép és valamennyi más nép nyelvének szembeállítását a németiség és a tőle eltérő népek nemzetkarakterológiai szembeállítását alapozza meg. A mű – a nyelvet nem megismerépszichológiai kategóriákban leírható jelenségnek, hanem történeti-közösségi képződménynek tekintve – a nyelv különbségeit a mentalitás és a gondolkodásmód különbségeivel kapcsolja össze: végső soron a nemzetkarakter különbségeibe vezeti át. A németeket jellemző nemzetkarakterológiai vonások – a „derekasság”, a „kedély”, a „komolyság”, a „meggyőződéshez való hűség” – szemben állnak a többi,

„neoromantikus” nép nemzetkarakterológiai vonásaival: következetesen értékesebbnek minősülnek azoknál. A beállítás tökéletesen adekvát a történetfilozófiai tételezéssel: a történelmi fejlődés főáramát megvalósító német hivatás gondolatával. A német nép azért lehet a „ősnép”, és azért válhat történelmi küldetés hordozójává, mert a benne megnyilvánuló „németiség” empirikus tényből metafizikai alapelvvé emelkedik: ebben az értelemben „minden nép többé-kevésbé német, de a németek a »legnémetebbek«” (SCHNEIDERS 1996, 234).

A „nemzetnevelésnek” a „Reden”-ben megfogalmazott programja a németiség – ezzel pedig általában az emberiség – átalakításának nagyszabású víziója. Végső soron nem kevesebbet céloz, minthogy az akarat szabadságát megsemmisítve alávesse az embert az egyetemes törvénynek, így a történelemből kiküszöbölve a véletlent, szükségszerűséggé változtassa a világfolyamatot (HERMANN 1996, 216–218). A program alapját pedig magának a néphez beszédeként intéző gondolkodónak a filozófiája nyújtja. Fichte a német eszmetörténet folyamatában helyezi el önmagát: saját bölcséletét a Luthertől Leibnizen keresztül Kantig megkonstruált gondolkodásfejlődési sor legitim örököséként és végső beteljesítőjeként ábrázolja. A német nép valódi filozófiája tehát nem valamiféle szerves, a nemzetkarakterből kifejlődött gondolatrendszer: éppen az ő maga megfogalmazta idealizmus kell legyen. A „Reden” meggyőződése szerint tehát nem ennek a „nemzeti filozófiának” kell igazodnia a német néphez. Ellenkezőleg: a német nép kell, hogy megfeleljen ennek a filozófiának – a fichtei idealizmusnak. A nemzetnek, úgymond, „tükröt tart a megvilágosult filozófia, amelyben a nemzet tiszta fogalommal fölismeri azt, amivé eddig világos tudat nélkül a természet tette”, ez pedig arra ösztönzi, hogy „tökéletesen és egészen azzá tegye magát, amivé lennie kell” (FICHTE 1997, 660.).

## **Wundt**

Az első világháború, ismeretesen, a német nacionalizmus erős föllángolását – és ezzel a német nemzeti eszme teoretikus reflexiójának figyelemre méltó megélnkülését – hozza magával. A háború jelenségének szellemi-ideológiai földolgozása azonnal hatalmas irodalmi anyagot terem: rögtön a háború első hónapjaiban, jellemző módon, azonnal százas nagyságrendben mérhető számú kiadvány és brosúra születik a tárgyban. Az értelmezések általános meggyőződése, hogy a háború a nemzet megújulását és a filozófiai reflexió megerősödését fogja eredményezni. A háború, a nemzet és a filozófia fogalma ilyenformán közvetlen kapcsolatba kerül egymással: a háború jelensége ösztönzést ad tehát hozzá, hogy a nemzetet és a filozófiát közvetlenül egymásra vonatkozó értelmezések szülessenek. Ezeknek a – mind a publicisztikus megnyilvánulások aktuálpolitikai reflexióit, mind az ideoló-

giai értelmezések közvetlen nemzetkarakterológiai tipológiáit meghaladó, a filozófiai értelmezés igényével föllépő – munkáknak az egyik leghatásosabbja Wilhelm Wundt esszéje, a „Die Nationen und ihre Philosophie” (1915).

A tanulmány, úgy tűnik, a pozitivistaként számon tartott gondolkodó szellemtörténeti kísérlete: a „háború filozófiájának” irányzatához közvetlenül kapcsolódó gondolatmenetét egy szellemtörténeti ihletésű történetfilozófiai tipológiába foglalt filozófiatörténeti áttekintés keretében fejti ki. A „háború filozófiájának” általános meggyőződését követő előföltevése szerint a háború csak felszínre hozza, és láthatóvá teszi a nemzetek között egyébként meglévő különbségeket és feszítő ellentéteket. Ahogy bevezető mondataiban – egyén és közösség, individuálpszichológia és „néplélektan” között közvetlen analógiát tételezve – fejtegeti, a háború afféle, a karakter megnyilvánulásait egyértelműbbé tévő katalizátor: az egyének karaktere is nyíltabban és őszintébben jut kifejezésre, a népek karaktere is világosabban és határozottabban manifesztálódik benne. A fegyverek harca tehát csupán fölerősíti és nyilvánvalóvá teszi a szellemek csendes, ám nem kevésbé elkecseregetett harcát: az egyes nemzetek karaktere közötti küzdelmet. A nemzeti sajátosságok szempontjából, szól a gondolatmenet, a szellemi élet minden területének jelentősége van, igaz, eltérő mértékben. A nemzeti sajátosságokat a szaktudományokban még elfedi az intenzív nemzetközi tudományos érintkezés, a költészet azonban már határozottabban megmutatja őket, hogy végül a filozófia egészen egyértelműen kifejezést adjon nekik. A filozófia ebben a beállításban a nemzetkarakter *par excellence* kifejezője. Miközben, úgymond, „korának tudományos tudatából világnézetet alkot”, „öntudatra emeli a néplélekben mozgó ösztönzőket”, ennek folytán pedig a „nemzeti kultúra szellemi értékeinek összképét” képes nyújtani (WUNDT 1918, 4). A reprezentatív – a maguk korában széles ismertségre szert tevő és nemzetük filozófiájának későbbi alakulására számottevő hatást gyakorló – filozófiák ilyenformán saját nemzetük hú tükrei: a nemzeti jellem pontos rajzát lehet kiolvasni belőlük.

Az ábrázolás keretét szellemtörténetileg formált történetfilozófiai fejlődésrajz teremti meg. E fejlődésrajzban az egyes „nemzeti filozófiák” az újkori szellem fejlődésének egymást követő állomásaiként foghatók fel: az újkor kezdetén, az új világnézet kialakulásával a szellem előbb az olasz reneszánszban nyer kifejeződést, majd egymást követve, a francia és az angol filozófiában jut szóhoz, hogy végül a német idealizmusban teljesedjék ki. Dantétól, Brunótól, Thelesiustól és Galileitől indulva tehát előbb Descartes-nál áll meg, utóbb Hobbes-hoz, Locke-hoz, Berkeley-hez, Hume-hoz jut, hogy végül Leibnizhez, Kanthoz, Fichtéhez, Hegelhez, Schopenhauerhez és Nietzschehez érkezen el. Az újkori filozófia Európa „kultúrnépei” körében végbement fejlődése tehát az egyes nemzetek váltakozó „filozófiai uralmá-

val” írható le (WUNDT 1918, 12). A szellemtörténeti alapú fejlődésvonalnak némiképp ellentmondva, az egyes fejezetek a különböző nemzeti filozófiák átfogó rajzává kerekednek: így jut szóhoz a francia fejlődésben Rousseau-tól Comte-on át Bergsonig, az angol fejlődésben pedig Bentham-tól J. S. Millen át Spencerig számos más gondolkodó is, akiknek bölcselete úgy mond mind saját nemzetük jellemének kifejeződéseként fogható föl.

A „nemzeti filozófiák” tipológiájának kialakítása során a hangsúly a német idealizmusnak és valamennyi más nemzet filozófiájának a szembeállítására kerül. A francia racionalizmus és az angol empirizmus leírásában egyaránt a német bölcsélet idealizmusával való ellentét lesz a meghatározó. A beállításban a francia filozófia a francia jellem szkepticizmusának és dogmatizmusának ellentétét és összekapcsolódását bizonyítja, az angol filozófia utilitarizmusa pedig az angol jellem magasabb eszményektől való elszigeteltségét és a „jóléti morálra” való hangoltságát árulja el. A francia filozófia tehát, egyfelől, a szkepticizmusnak és a dogmatizmusnak a látszólagos ellentétében és valóságos összefüggésében vergődik: Descartes-tól kezdve valamennyi képviselőjének a gondolkodását ez az ellentét és ez az összefüggés határozza meg. Ez áll a francia jellem minden megnyilvánulása mögött is: ez mutatkozik meg a mindennapi érintkezés iróniájában, a vallás szélsőségesen szkeptikus és makacsul dogmatikus fölfogásának kettősségében. A francia néplélek morális fölfogása nyers egoizmuson alapul, amely megnevesített formájában azonban időnként energikus altruizmusba képes váltani. Az egoizmus mindazonáltal csupán az élet érzéki megvédelmezéséhez elegendő: a francia jellemből és a francia filozófiából az élet szellemi megvédelmezésének eszközei hiányoznak tehát. Az angol filozófia pedig, másfelől, határozottan kizárja vizsgálódási köréből a vallási problémákat, azaz szigorúan az érzéki valóságra redukált világszemléletet teremt: ismeretelméleti érdeklődése így tapasztalatfilozófiát, morálfilozófiai beállítottságra pedig „jóléti morált” eredményez. Az ismeretelméletben a megismerés érzéki adatain és azok tudatunkhoz való kapcsolódásán kívül minden másról elvonatkoztat, a megismerés problémáját ilyenformán erről az oldalról alaposan képes megvilágítani, a morálfilozófiában pedig, hasonlóképpen, pontos rajzát tudja adni az empirikus erkölcsi viszonyoknak. Minthogy azonban vizsgálódásai korlátozottságra épülnek, maguk is szükségképp korlátozottak maradnak. Mindennek következtében a puritán hagyományon alapuló altruisztikus utilitarizmus az angol bölcséletben végül egoisztikus utilitarizmussá süllyed.

A francia filozófia egoizmusával és az angol filozófia utilitarizmusával szemben egyedül a német filozófia képes eljutni az idealizmusig. Idealizmusa szoros összefüggésben áll azzal, hogy érdeklődésének középpontjában fejlődésének kezdetétől fogva vallási és metafizikai problémák állnak. A német idealizmus lényege, szól a gondolatmenet következtetése, az indivi-

dualizmus legyőzésében áll: hogy az egyes mindig szükségszerűen kapcsolatban áll az egésszel, hogy aláveti magát az általános emberi ideálokat megvalósító államnak. A német nép háborús hősiessége úgymond a bizonyíték rá: a „német néplélekben” ez az idealizmus – az „egyes személyiség érvényesítése” helyett az „egésznek való odaadás” – „előbb, mint valaha” (WUNDT 1918, 123).

Az esszé tematikusan kapcsolódik ugyan a nagyszabású társadalomlélektani vállalkozáshoz, az összesen tíz kötetre terjedő „Völkerpsychologie”-hoz, gondolati beállítottságát tekintve viszont kifejezetten ellentétesnek látszik vele. A „Nationen und ihre Philosophie” is, a „Völkerpsychologie” is közvetlen kapcsolatot tételez a nemzetek-népek illetve az egyes szellemi objektívációk között: az előbbi a filozófiát ábrázolja a nemzetkarakter kifejeződéseként, az utóbbi a nyelvtől a mítoszon és a valláson át a művészetig és a jogig valamennyi szellemi területet a néplélek (WUNDT 1900, 7–13) megnyilvánulásának tekint. Míg azonban, érdekes megfigyelni, a „Völkerpsychologie”-t az érdekli, ami összeköt, a „Nationen und ihre Philosophie” viszont éppen arra kíváncsi, ami elválaszt. Az előbbi tehát, a pozitivista tudományosság dokumentumaként, nem tesz különbséget az egyes „néplelkek” között: a sajátlagos eltérések helyett éppen az egyes népek közös szellemi teljesítményét teszi vizsgálat tárgyává. Az utóbbi viszont, szellemtörténeti irányú ideológiai munkaként, ellenkezőleg, éppen az egyes nemzetek egymástól eltérő karakterének tipológiáját igyekszik megrajzolni, ezért filozófiájának egymással ellentétes vonásaihoz jut el. Ebben az értelemben a „Nationen und ihre Philosophie”, lehet mondani, a wundti életmű egészének kivételes darabjai közé tartozik: inkább a filozófuspszichológus háborús irodalmi termésének (ARNOLD 1980. 23–26) megnyilvánulásaként fogható föl tehát.

## **Glockner, Heidegger**

A nemzet és a filozófia közvetlen összekapcsolásának egyértelmű példával a nemzetiszocialista ideológia befolyása alatt megszülető bölcséleti kísérletek szolgálnak. Közülük talán Hermann Glockner „nemzeti filozófiáját” a legtanulságosabb szemügyre vennünk. Glockner, tudvalévően, a neohegelianizmus elkötelezettjeként indul, túlnyomórészt filozófiatörténeti jellegű munkásságának leggyakoribb tárgya Hegel. Szerkesztője Hegel összegyűjtött művei két háború közötti jubileumi kiadásának, szerzője a négykötetes Hegel-lexikonnak és egy kétkötetes Hegel-életrajznak. A nemzetiszocialista hatalomátvétel után a berendezkedő rendszer elkötelezettje lesz: – elsősorban Hegel filozófiájának a nemzetiszocialista ideológia keretei közé illesztésén igyekezve (LESKE 1990, 160–165) – tevőleges szerepet vállal annak eszmei megalapozásában. Filozófiatörténeti tanulmányai mel-

lett a korszakban önálló bölceleti álláspont kialakítását célul tűző munkákat is publikál, ezekben egy sajátképpen német jellegű, *par excellence* „nemzeti filozófia” képét rajzolja meg, és programját körvonalazza (HINZ 2000).

A „Vom Wesen der deutschen Philosophie” (1941) című esszégyűjteményét nyilvánvalóan azzal a szándékkal teszi közzé, hogy a német filozófia kortársi törekvéseit az aktuális politikai elvárásokhoz próbálja igazítani. A közvetlen ideológiai feladatot a gyűjtemény darabjai történetfilozófiai fogalmi keretbe foglalt filozófiatörténeti anyag fölvonultatásával hajtják végre. A munka végső célját – hogy elősegítse a német filozófia „megkülönböztető lényegének” határozottabb képviselését – e „megkülönböztető lényeg” meghatározásának kísérlete készíti elő. A kiinduló meg gondolás a „világnézet” és a „filozófia” fogalmának megkülönböztetése és összekapcsolása: noha, úgy mond, a „világnézet” eredetibb és átfogóbb, a „filozófia” az emberi szellem magasabb teljesítményét kifejező fogalom, a „világnézeti tartásnak” és a „filozófiai ismeretnek” szükségszerűen össze kell kapcsolódnia. A „német filozófia” alapja a „germán világnézet”: a filozófia németiségének határozottabb képviselése érdekében éppen ezt a germán világnézetet kell tudatosá tenni.

A „német filozófia” nemzeti lényegének Glockner-féle meghatározásában a német bölceleti hagyomány rasszista áthangszerelésének és az uralkodó ideológiába történő beépítésének kísérlete tükröződik.

A „német filozófia” sajátosságát – kívülről tekintve – úgy mond három megkülönböztető jegy adja: hogy a népből származik, és a néppel kapcsolódik össze; hogy a tanuláson alapul; illetve hogy kritika és önkritika jellemzi. A német filozófusok tehát, egyrészt, jellemzően népi származásúak: a nép szelleme nyilvánul meg hát bennük. A német filozófia ilyenformán nem a képzettek kicsiny körének birtoka: a népben szunnyadó erők kifejeződése és tudatosítása. A filozófia itt a nemzet ügye ezért: a filozófusok a népből jönnek, és a néphez fordulnak. A filozófiai szükséglet és tehetség a német nép vérében van hát: ez eredményezi a filozófia figyelemre méltó popularitását. A német filozófia, másrészt, népi kötöttségéből következően tipikusan a tanulás és a tanítás filozófiája: a német filozófusok tanulva emelkednek ki a népből, és tanítva fordulnak vissza hozzá. A filozófia művelésének ez a német nemzeti sajátossága műfaji jellegzetességekben is megmutatkozik: míg a francia és angol filozófia felsőbb osztályokhoz szóló termékei irodalmi ízléstől formált műfajokban – esszéekben, aforizmákban, dialógusokban – nyilvánulnak meg, addig a német filozófia túlnyomórészt a néphez szóló, iskolamesteri körülményességgel fogalmazott, részletesen magyarázott és alaposan lábjegyzetelt értekezésekben ölt formát. A német filozófia, harmadrészt, a kritika és az önkritika filozófiája. A német kritika nem az „értelem szegénységéből” és nem valamely „individuum különosságának” érvényesítéséből származik: az „ész teljességének” megnyilvánulása. Alapja a

„német ember” „karaktersajátossága”: hogy mindig fölismeri a dolgok másik oldalát is, és hajlamos tekintetbe venni a másik lehetőség jogát is. Mindez azonban nem elbizonytalanítja és elgyöngíti: éppen az ellentéteket meghaladó, jelentős szintetikus teljesítmények létrehozására ösztönzi.

A „német filozófia” megkülönböztető jellegzetessége, a „német szellem” „belső szerkezetének” vizsgálata nyomán, hasonlóképpen három jegyben ragadható meg: hogy a német filozófia, úgymond, a „német néplélek” feszültségein, a „német lelkület” bensőségességén és a „német akarat” feltétlenségén alapul. A német filozófia tehát egyrészt a „német néplélek” belső feszültségeit fejezi ki: egyszerre nyilvánul meg benne a németiség „paraszti lelke” és „katonalelke”. A földhöz tapadó, a természet titkait fürkésző „paraszti lélek” a nehézségét és a mélységét, a magasba szárnyaló, életmegvető „katonalelek” pedig az idealizmusát és a transzcendenciáját magyarázza a német bölcséletnek. A német filozófia másrészt a „német lelkület” bensőségességét tükrözi vissza. Míg a déliek a világra nyitottan élnek, addig az északiak saját énjükbe vannak zárva: szükségképp csupán személyiségük belvilágában érzik otthon magukat. Ez a koncentrációnak kedvező, könnyelműségre nemigen hajló kedély teremti meg bölcséletüknek az individualitást és a közösségiséget egyszerre érvényesítő jellegét. A német filozófiát harmadrészt a „német akarat” feltétlensége határozza meg. A „német akaratnak” ez a föltétlen követése magyarázza a német bölcsélet abszolút voltát, absztrakció nélküli idealizmusát, a személyiség kikapcsolása nélküli objektivitását, eredeti jellegét.

A német filozófia sajátosságát Glockner beállításában végső soron a német nép közvetítő szerepe magyarázza. A racionalitás alapján cselekvő Nyugat és az irracionalitástól vezérelt szláv Kelet között a németiség a szellem mindkét összetevőjét érvényre juttatja: az ész racionális és a kedély irracionális hatalmát egyaránt hagyja megszólalni. „Nekünk németeknek az a sorsunk, hogy egyszerre legyünk racionális szelleműek és irracionalitástól mozgatottak” (GLOCKNER 1941, 34). A német filozófia öröksége és feladata ilyenformán megmutatni: az élet gyökerét mennyire a racionálisnak és az irracionálisnak ez a szerves kapcsolata képezi.

Heidegger gondolkodása nyilvánvalóan szélesebb horizontot fog át és egyetemesebb összefüggésekre irányul, semmint hogy egyszerűen, aggályok nélkül bele lehetne erőltetni valamiféle „német nemzeti filozófia” kategóriájába. Mindazonáltal a Nyugat története alapvetően új rendjének megalapozására irányuló törekvései nem maradnak érintetlenek a „német lét” sajátos küldetésének gondolatától. Az összefüggés földérintését több tényező is nehezíti: hogy a német küldetés gondolatát Heidegger egyrészt nemzetiszocialista szerepvállalásával összefüggésben fogalmazza meg, másrészt Hölderlin költészetének értelmezése keretében fejti ki, és harmadrészt a görög gondolkodással való összetett párhuzam megrajzolása során dinamizálja. A



nemzetiszocialista szerepvállalás tehát, egyrészt, nem az egyszerre antibolsevista és antiliberális gondolkodó valamiféle alkalmi eltévelyedése: mély összefüggésben áll legsajátabb gondolati törekvéseivel. A gondolkodó határozott párhuzamot lát saját gondolkodásának feladata és a nemzetiszocializmus feladata között: meggyőződése szerint mindkettő Európa új rendjének kezdetévé kell váljon (THOMÁ 2003). A Hölderlin-értelmezés másrészt szoros összefüggésbe állítja egymással Hölderlin költészetét és a sajátos német küldetés gondolatát. Hölderlin – és csakis Hölderlin – német költészeté rendelkezik eszerint azzal az erővel, hogy ennek az alapvetően új európai rendnek a megalapítójává legyen. A görög és a német gondolkodás párhuzama, harmadrészt, a nyugati gondolkodás eredetmeghatározásának két típusát ismeri föl a két gondolkodásban. Csak ez két gondolkodás, a görög és a német képes úgymond rá, hogy a Nyugat történetét meghatározza: a feladat éppen az, hogy az antik görög gondolkodástól meghatározott Európát a német gondolkodás által határozzuk újra (TRAWNY 2004, 85–169, 191–222). A három meggyőződés közül azonban, ismeretesen, csupán a harmadik marad a heideggeri gondolkodás állandó összetevője: a gondolkodó a háború után náci szerepvállalását szigorú hallgatással övezi, Hölderlin-értelmezését pedig átalakítja: eredetileg határozott történeti és politikai-nemzeti konnotációitól eloldva, a „költői lakozás” időtlenített képében fogalmazza újra (HEIDEGGER 1981).

A harmincas évek derekának freiburgi Hölderlin-előadásaiban körvonalazódó gondolatok tehát valóban fölfoghatók egyfajta „német nemzeti filozófia” meghirdetéseként. Hölderlin himnuszainak értelmezése ekkor közvetlenül összekapcsolódik a német nemzeti identitás meghatározásának kísérletével (HEIDEGGER 1980). Heidegger meggyőződése szerint saját filozófiai gondolkodását szorosan a görög filozófiai gondolkodáshoz viszonyítva kell megfogalmaznia: saját gondolkodása ugyanis, úgymond, hasonlóképp a világban-lét történetileg új módjának kezdetén áll. A görög–német párhuzam itt egyértelműen kritikai viszonyulást jelent: a saját gondolkodás „németiségének” hangsúlyozását és a – mindeddig Európa történetét meghatározó – görög gondolkodástól való eloldását követeli meg. A heideggeri német gondolkodásnak tehát föl kell tehát tennie a görög gondolkodás eredeti kérdéseit, ám a görög gondolkodás – „metafizikai” és „logikai” – válaszaitól eltérő válaszokat kell találnia rájuk.

A nemzetiszocialista szerepvállalás ellehetetlenülése és a „német-nemzeti” Hölderlin-értelmezés föladása után a korai „nemzeti filozófiai” koncepció egyetlen összetevője marad meg: a görög–német gondolkodás párhuzamának tétele. A gondolkodó még utolsó megnyilvánulásainak egyikében, a híres Spiegel-interjúban is „a német nyelv és a görögök nyelve és gondolkodása közötti különös belső rokonságról” beszél (HEIDEGGER 2000, 679). A görögök meghatározta európai hagyomány átgondolására – illetve a

modern technikai világtól való visszafordulás előkészítésére – ilyenformán egyedül a német gondolkodás lehet képes. Ebben a rudimentális formában tehát a kései Heidegger gondolkodását is befolyásolja valamiféle német küldetés tudatán alapuló „nemzeti filozófia” elképzelése.

\*

A fölvilantott példák azt mutatják: a magyar filozófiától eltérően a német filozófiában nem látszik kirajzolódni a „nemzeti filozófia” valamilyen sajátos, zárt és összefüggő hagyománya. A német filozófia egésze – ellentétben Barry Smith fölfogásával – nem fogható föl tehát valamiféle „nemzeti”, a német nemzetállam megteremtésében szerepet játszó és a német nemzetudat állandó összetevőjét képező bölcselteként (SMITH 2000, 16–18). Ellenkezőleg: a német fejlődésben a nemzet és filozófia találkozásai csak alkalmi jellegűeknek tűnnek. Így, ezeknek a találkozásoknak a sorában képez fontos állomást a nemzetteremtés romantikus programja (Fichte), a világháború teoretikus reflexiója (Wundt), a nemzetiszocializmus bölcselati megalapozásának kísérlete (Glockner), és a romantikus hagyománytól és a nácizmustól egyaránt befolyásolt „nemzeti filozófia” törekvése (Heidegger).

## Irodalom

- ARNOLD, Alfred (1980): *Wilhelm Wundt: Sein philosophisches System*, Berlin: Akademie Verlag.
- BERLIN, Isaiah (2000): Herder and the Enlightenment, in: Isaiah Berlin: *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder* [1997], ed. by Henry Hardy, Princeton–Oxford: Princeton University Press, 168–242.
- BERLIN, Isaiah (2001): The Counter-Enlightenment, in: Isaiah Berlin: *Against the Current: Essays in the History of Ideas* [1979], ed. by Henry Hardy, Princeton–Oxford: Princeton University Press, 1–24.
- DIERSE, U.–RATH, H. (1984): Nation, Nationalismus, Nationalität, in: Joachim Ritter–Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6. Basel–Stuttgart: Schwabe & Co AG., 406–414.
- ERGANG, Robert Reinhold (1966): *Herder and the Foundations of German Nationalism* [1931], New York: Octagon Books.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1997): Reden an die deutsche Nation [1808], in: *Schriften zur angewandten Philosophie: Werke II.*, hg. von Peter Lothar Oesterreich, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag (Bibliothek Deutscher Klassiker, 142., Bibliothek der Philosophie), 539–788.
- FISCHER, Bernd (1995): *Das Eigene und das Eigentliche: Klopstock, Herder, Fichte, Kleist. Episoden aus der Konstruktionsgeschichte nationaler Intentionalitäten*, Berlin: Erich Schmidt Verlag (Philologische Studien und Quellen, Heft 135.).

- FISCHER, Bernd (2000): Fichte und der andere nationale Weg zur Moderne, in: Vazsonyi (Hg.) (2000), 61–75.
- GIESEN, Bernhard (1993): *Die Intellektuellen und die Nation: Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1070.).
- GIESEN, Bernhard–JUNGE, Kay (1991): Vom Patriotismus zum Nationalismus: Zur Evolution der ‚Deutschen Kulturnation‘, in: Bernhard Giesen (Hg.): *Kollektive Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 940.), 255–303.
- GELLNER, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell.
- GLOCKNER, Hermann (1941): *Vom Wesen der deutschen Philosophie*, Stuttgart–Berlin: W. Kohlhammer Verlag (Deutsche Philosophie. Philosophische Gemeinschaftsarbeit deutscher Geisteswissenschaften).
- HAUPT, Heinz-Gerhard–KOCKA, Jürgen (1996): Historischer Vergleich: Methoden, Aufgaben, Probleme. Eine Einleitung, in: Heinz-Gerhard Haupt–Jürgen Kocka (Hg.): *Geschichte und Vergleich: Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main–New York: Campus Verlag, 9–45.
- HEIDEGGER, Martin (1980): *Hölderlins Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rein‘: Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1935/35.*, hg. von Susanne Ziegler, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen, 1928–1944. Band 39.).
- HEIDEGGER, Martin (1981): *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung [1951]*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, 1901–1976. Band 4.).
- HEIDEGGER, Martin (2000): Spiegel-Gespräch [1966], in: Martin Heidegger: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910–1976.*, hg. von Hermann Heidegger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. (Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, 1901–1976. Band 16.), 652–683.
- HERDER, Johann Gottfried (1891): Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit [1774], in: *Sämtliche Werke, Band V.*, hg. von Bernhard Suphan, Berlin: Weidmann, 475–594.
- HERMANN, Ulrich (1996): Von der „Staatserziehung“ zur „Nationalbildung“: Nationalerziehung, Menschenbildung und Nationalbildung um 1800 am Beispiel Preussen, in: Hermann (Hg.) (1996), 207–221.
- HERMANN, Ulrich (Hg.) (1996): *Volk – Nation – Vaterland*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Band 18.).
- HINZ, Axel (2000): Hermann Glockners Nationalphilosophie: Eine Abhandlung zu philosophischen Erzeugnissen zur Zeit des Nationalsozialismus (Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, Philosophisches Institut, Semesterarbeit zum Proseminar: Nationalsozialistische Philosophen), <http://134.99.128.67/hinzax/texte/glockner.pdf> 1–22.

- JANKE, Wolfgang (1993): *Vom Bilde des Absoluten: Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- KANT, Immanuel (1991): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1798], in: Immanuel Kant: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (Werkausgabe, Band XII., Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 193.), 399–908.
- KLEINGELD, Pauline (1995): *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann (Epistemata: Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Band 165.).
- LAUTH, Reinhard (1992): Der letzte Grund von Fichtes *Reden an die deutsche Nation*, in: Klaus Hammacher–Richard Schottky–Wolfgang H. Schrader (Hg.): *Transzendental-philosophie und Evolutionstheorie*, Amsterdam–Atlanta GA: Editions Rodopi (Fichte-Studien, Band 4.), 197–230.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1983): *Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache: Zwei Aufsätze* [1717], hg. von Uwe Pörksen, Stuttgart: Philipp Reclam jun. (Universal-Bibliothek, Nr. 7987 [2]).
- LESKE, Monika (1990): *Philosophen im „Dritten Reich“: Studie zur Hochschul- und Philosophiebetrieb im faschistischen Deutschland*, Berlin: Dietz Verlag.
- MAURER, Michael (1987): Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung, in: Gerhard Sauder (Hg.): *Johann Gottfried Herder (1744–1803.)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Band 9.), 141–155.
- MEINECKE, Friedrich (1915): *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates* [1908], München–Berlin: Druck und Verlag von R. Oldenbourg.
- OESTERREICH, Peter Lothar (1990): Philosophie oder Demagogie? Zur rhetorischen Metakritik von Fichtes ‚Reden an die deutsche Nation‘, in: Klaus Hammacher–Richard Schottky–Wolfgang H. Schrader (Hg.): *Kosmopolitismus und Nationalidee*, Amsterdam–Atlanta GA: Editions Rodopi (Fichte-Studien, Band 2.), 74–88.
- PERECZ László (2002): Változatok a magyar filozófiára: A „nemzeti filozófia” toposza a magyar filozófiatörténetben, *Magyar Tudomány*, 9. 1242–1251.
- SCHNEIDERS, Werner (1996): Der Zwingherr zur Freiheit und das deutsche Urvolk: J. G. Fichtes philosophischer und politischer Absolutismus, in: Hermann (Hg.) (1996), 222–243.
- SEEBBA, Hinrich C. (2000): „So weit die deutsche Zunge klingt”: The Role of Language in German Identity Formation, in: Vazsonyi (Hg.) (2000), 45–57.
- SIMANOWSKI, Roberto (1998): Die methodischen Grundlagen des Nationalismus am Beispiel Johann Gottfried Herders, in: Joanna Jabłkowska–Małgorzata Póhrola (Hg.): *Nationale Identität: Aspekte, Probleme und Kontroversen in der deutschsprachigen Literatur*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 52–65.

- SMITH, Barry (2000): Philosophie, Politik und wissenschaftliche Weltauffassung: Zur Frage der Philosophie in Österreich und Deutschland, in: Rudolf Haller (Hg/Ed.): *Skizzen zur österreichischen Philosophie*, Amsterdam–Atlanta, GA: Editions Rodopi (Grazer Philosophische Studien, Vol. 58/59.), 1–22.
- THOMÄ, Dieter (2003): Heidegger und der Nationalsozialismus: In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte, in: Dieter Thomä (Hg.): *Heidegger-Handbuch: Leben–Werk–Wirkung*, Stuttgart–Weimar: Verlag J. B. Metzler, 140–162.
- TRAWNY, Peter (2004): *Heidegger und Hölderlin, oder Der Europäische Morgen*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.
- VAZSONYI, Nicholas (Hg.) (2000): *Searching for Common Ground: Diskurse zur Deutschen Identität, 1750–1870.*, Köln–Weimar–Wien: Böhlau Verlag.
- WEHLER, Hans-Ulrich (1996): Nationalismus, Nation und Nationalstaat in Deutschland seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, in: Hermann (Hg) (1996), 269–277.
- WUNDT, Wilhelm (1900): *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Erster Band: Die Sprache, Erster Theil*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.
- WUNDT, Wilhelm (1918): *Die Nationen und ihre Philosophie: Ein Kapitel zum Weltkrieg* [1915], Leipzig: Alfred Kröner Verlag.

Somos Róbert

## Friedrich Nietzsche és Kerényi Károly

Ahogy egyéb filozófusok esetében, úgy Nietzsche kapcsán is különféle megközelítéssel él és élhet az utókor: a nietzschei gondolkodás filológiai alapokra épülő rekonstrukciójától kezdve a Nietzschét foglalkoztató problémákat középpontba helyező vizsgálatokon át a bölcséleti és egyéb hatástörténeti kutatásokig bezárólag. Magam ez utóbbi területen szeretnék egy adalékkal szolgálni, mégpedig a következő megfontolások alapján. A Nietzsche-filológia igazából véve a germanisztika területe, a Nietzschét foglalkoztató eszmék problémacentrikus, illetve fogalomtörténeti jellegű vizsgálatainak maguk is a XIX–XX. századi életfilozófiai áramlat keretébe illeszthetők, tehát egy bizonyos stílusú filozofálás, illetve filozófiatörténeti beállítódás képes ezekkel érdemben foglalkozni. Magam nem vagyok germanista és az életfilozófiai áramlat nem áll hozzám közel. Nietzschét egyfajta arisztokratikus filozófiai populizmus képviselőjének tartom, a filozófiai populizmus egyik legjellemzőbb jegyének pedig a „félígazságok” hirdetését gondolom. Am úgy vélem, ezek a félígazságok nem értelmetlenségek, hanem nagyon is fontosak, a Nietzschét olvasók és a szellemi nagykorúak számára – mértékkel – egyenesen jótékonyak, s ezzel összefüggésben a hatás, illetve a hatástörténet kérdése Nietzsche esetében más regiszterben hangzik fel, mint a tudományos igényeket hangoztató bölcséleti próbálkozások vonatkozásában. Mennyiségi értelemben azért, mert Nietzsche hatása jóval kiterjedtebb, mint az absztrakt fogalmi építkezést folytató szakfilozófusoké, kvalitatív értelemben pedig azért, mert az ő esetében nem annyira a fogalmi eszköztár vagy a módszer közvetítéséről beszélhetünk, hanem a létezés és önmagunk egészként történő szemléléséről, értékeléséről, sőt, érzéséről.

Mínt hogy számomra a filozófia és az ókortudomány – ezen belül kiváltképpen a magyar klasszika filológia – egymáshoz való viszonya egyéb okokból is lényeges, így Nietzsche Kerényi Károlyra gyakorolt hatását fogom vizsgálni referátumomban. Két tézist állítok fel, s ezeket igyekszem bizonyítani. Az első arra kívánja felhívni a figyelmet, hogy Kerényi maga is alulértékelt és félreérthető perspektívába helyezte Nietzsche reá gyakorolt hatásának tényét. A második tézis egy mélyen meghúzódbó benső rokonságot

állít kettejük között, s e rokonság alapját abban véli felmutatni, hogy két eredendően dionüszoszi személyiséggel van dolgunk.

## 1.

Nietzsche Kerényi Károly számára egyszerre ókortudós és filozófus. Ahhoz, hogy fölmérjük, filozófiai értelemben mi volt Nietzsche mondandója Kerényi számára, röviden érintenünk kell azt a problémát, mit is tekintett Kerényi egyáltalán filozófiának.

Ha arra a kérdésre keressük a választ, hogyan viszonyult Kerényi a filozófiai hagyományhoz, akkor egyértelmű az, hogy az ő számára az életfilozófiai irány volt meghatározó. A Thomas Mann-nal folytatott levelezés bevezető elmélkedéseiben arról az entelekheiről ír, melyet Goethe 1830-ban a következőképp fejezett ki Eckermann-nal folytatott beszélgetéseiben: „»Az egyén makacssága, s hogy az ember lerázza magáról, ami neki nem megfelelő, számomra annak a bizonyítéka, hogy létezik ilyesmi.« És 1828. március 11-én. »Ha az entelecheia erős jellegű, mint minden zseniális alkat esetében, akkor a testet éltetően áthatva nemcsak annak szervezetét erősíti és nemesíti, de szellemi fensőbbiségével folyton azon van, hogy az örök ifjúság kiváltságát érvényesítse.«<sup>1</sup>

Kerényi zsenialitása az ókortudomány, a vallástörténet és a mitológia területén nyilvánult meg. Ami ehhez az entelekheirához nem volt kapcsolható, azt ő is mintegy „lerázta magáról”. Ha most azt kérdezzük, a filozófiának milyen felfogása volt az, ami hidegen hagyta, akkor válaszunk az lehet, hogy a természettudományi vagy matematikai jellegű absztrakt filozófia, az elvont ismeretelméleti, logikai problematika, minden apriori konstrukció – egyáltalán a filozófiának mindazon oldala, ami a konkrét ember konkrét szemléletiségét, egzisztenciális személyességét nem tekintette külön tematizát vizsgálati területnek. Mivel a filozófiai problematikák sokasága ide tartozik, Kerényi néha pejoratív értelemben használja a „filozófia” szót. „A római Porta Maggiore mellett fölfedezett antik bazilika jelentőségéhez” c. dolgozatában pl. ezt írja: „Hogy pedig itt nem pusztán filozófikus, hanem komoly vallásos értelemben veendő mennybe ragadtatásról ... van szó, azt az épületben talált, véres áldozatokra valló nyomok bizonyítják”.<sup>2</sup> Parmenidész és Platón kapcsán azt emeli ki, hogy „világ-kettéosztásuk – a ‘létezés’ birodalma egyfelől, a ‘nem-létezésé’ másfelől – nem pusztán okoskodás

<sup>1</sup> Kerényi Károly–Thomas Mann: *Beszélgetések levélben*. Budapest, 1989, 33. o. Ford.: Szondi Béla.

<sup>2</sup> Általam idézett kiadás In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918-1943*. Szerk.: Komoróczy Géza – Szilágyi János György, Budapest, 1984. 17. o.

eredménye, hanem a görög vallásos világ-látásé.<sup>3</sup> Ugyanitt, az „Örök Antigoné” lapjain arról beszél, hogy a hegeli vallásfilozófia Antigoné-képe absztrakt, míg az „Eszztétikai előadásoké” konkrét, s természetesen az utóbbi ábrázolást fogadja el.<sup>4</sup> Theophrasztosz „Karakterrajzait” a botanikus hideg és tudományos embertudományként „embertelen egzaktuságként” aposztrofálja.<sup>5</sup> A példákat lehetne szaporítani, de azt hiszem, így is egyértelmű, milyen irányban tájékozódott Kerényi.<sup>6</sup> Az életfilozófiai vonalvezetésű bölcseletek körét is szűkíthetjük, hiszen adataink vannak arra, hogy Kerényi nem vonzódott az önmagát humanizmusként számon tartó marxizmushoz vagy a Sartre-féle ateista francia egzisztencializmushoz,<sup>7</sup> idegen volt számára a materializmus, dicsérő megjegyzései pedig leginkább Nietzsche-ről, Heidegger-ről és Jaspers-ről szólnak, de Heideggerből sem annyira a bonyolult fenomenológiai építkezés a lényeg számára,<sup>8</sup> hanem a világnézeti tartalom és a tradícióra történő pozitív hivatkozás a görögök, Nietzsche és Hölderlin kapcsán.

Kerényi Károly egy 1957-ben készült, *Perspektiven* című írásában az ókortudomány megújulásának kérdését fölvetve természetes módon érinti a diszciplína jelenének és múltjának összefüggéseit. Mint másutt is, midőn a problémát boncolgatja, az akkori közelmúlt fél évszázadon át legnagyobb hatású ókortudósának, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorffnak a tevékenysége és Nietzsche föllépése a fix kiindulópont.<sup>9</sup> Wilamowitz kiemelte a görög filológiát a iskolareform efemer szükségleteihez való kapcsolatából, magasabb rendű szakszerűséggel művelte, egyetemes jellegűvé, szellemivé tette, a tudomány terén a szintetikus látásmód prioritását hirdette az egymás-

<sup>3</sup> Az örök Antigoné. In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. 165. o.

<sup>4</sup> Uo. 164. o.

<sup>5</sup> „Humanizmus és hellénizmus” In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. 255–6. o.

<sup>6</sup> Részletesebben szólok erről a „Kerényi Károly és a platonizmus” című tanulmányomban (*Jelenkor*, 1998, 1066–1071. o.)

<sup>7</sup> Károly Kerényi: „Humanismus des integralen Menschen.” (1967) Általam idézett kiadás: Werke Bd. V/2. *Wege und Weggenossen 2*, München, 1988. 39. o.

<sup>8</sup> Ebben az értelemben a husserli fenomenológia is idegen maradt Kerényitől – s ezen a ponton Hanák Tibor megállapításai („Kerényi és a filozófia” In: *Kerényi Károly és a humanizmus*. Svájci Magyar Irodalom- és Könyvbarátok Köre. Zürich. é.n. 88. o.) vitathatók. Jóllehet Kerényi tényleg használja Platón-tanulmányának német változatában alcímként a „fenomenológiai kísérlet” kifejezést (*Platonismus, ein phänomenologischer Versuch*. Liber Amicorum Bruges, 1966), ez nem a logikai problémákra összpontosító husserli fenomenológia módszere, hanem egyrészt heideggeri, másrészt a valláspszichológiában és a vallásfenomenológiában elterjedt, egészen tág értelemben vett deskripció.

<sup>9</sup> Még átfogóbb ábrázolás esetén a humanizmus vonatkozásában általában Wilhelm von Humboldt tevékenységének méltatásával indít Kerényi, a mitológia terén pedig Karl Otfried Müller munkásságával.



tól elszakadt tárgyterületek (irodalomtudomány, történelem, régészet, vallástörténet, filozófia, művészettörténet) helyett, s föllépett azon historicista felfogás ellen, amely a filológiában a történelem segédtudományát látta. Wilamowitz nagyra értékelte és egész életében gyakorolta a filológiai aprómunkát, amelyet az egyetemes szempontok szem előtt tartásával művelt, s amelyre nemzedékeket oktatott – többek között Kerényit is. Kerényi a *Perspektiven* című írásában ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy a szakszerű filológiai aprómunka előtérbe kerülése és Wilamowitznak az ókortudományra vonatkozó magasztos elképzelései azzal a veszéllyel is jártak, hogy e kettős irányú munkálkodás mellett az ember háttérbe szorult, s az ókortudománynak az a törekvése, hogy a korabeli természettudományok szintjét elérje, a humanisztikus karakter elcsökevényesedését okozta. Kerényi hajlamos a humanisztikus jelleg földadását látni abban, hogy az ókortudomány palettáján az antik természettudomány, matematika, technika is megjelent, s hogy ezek a témák háttérbe szorították a humanisztikus jellegű vizsgálódásokat, melyeknek paradigmája a költészet s általában véve az irodalom. Erre a tendenciára válasz a két világháború közötti harmadik humanizmus, amelynek fő képviselője Werner Jaeger volt. Ettől megkülönböztetendő – s most nem Kerényi fogalmazásával élek – egy romantikusabb irány, melynek nagyhatású alakja Walter Friedrich Otto, Kerényi vallástörténeti és mitológiai kutatótevékenységének első számú ihletője volt. Otto, aki maga is mestere volt az analitikus módszernek, s akinek a figyelmét a legapróbb vonatkozások sem kerültk el, a vallástudomány jegyében szintézist alkotott, azaz a vallásnak tulajdonította a legfőbb kultúra-teremtő képességet a görögség életében. A *Perspektiven* megfogalmazása szerint az az egzisztenciális momentum, mely már két korábbi bázeli professzor, Bachofen és Burckhardt, majd utánuk Nietzsche munkásságában megvolt, s ami a harmadik humanizmusból kimaradt, Ottónál előtérbe került. „Ez a kihívás (az egzisztenciális vonatkozás – S. R.) sokáig megválaszolatlan maradt, és a sajátos, már Johann Jakob Bachofen és Jakob Burckhardt által a klasszikus ókortudomány számára megnyitott perspektívát nem tekintették erre adott válasznak. Így az a két világháború között, a módszertanilag túlságosan kötött és minden egzisztenciálistól visszariadó harmadik humanizmuson kívül valósult meg, két frankfurti professzor, Walter F. Otto és Karl Reinhardt munkásságában, továbbá kevéssel a második világháború kitörése előtt az Apollón-könyvemben”.<sup>10</sup> Nos, a szóban forgó Apollón-könyv 1937-ben jelent meg, s a főntebbi idézet Otto, Reinhardt és Kerényi saját álláspontját mintegy azonosítja az egzisztenciális momentum

---

<sup>10</sup> Karl Kerényi: „Perspektiven” Általam idézett kiadás: Werke Bd. V/2. *Wege und Weggenossen* 2, München, 1988. 460. o.

kérdésében, azzal egymásnak megegyezőnek, homogén természetűnek mutatja be.

Fölfigyelhetünk azonban arra a tényre, hogy Kerényi egyrészt már korábban is, a harmincas években írt korábbi tanulmányaiban is fölveti az egzisztenciális kérdések fontosságának témáját,<sup>11</sup> s arra is, hogy már évekkel korábban kezd kritikailag viszonyulni Ottóhoz, s ebben az egzisztenciális momentumnak kiemelt jelentősége van. Ez a kritikai viszonyulás pedig a „Gondolatok Dionysosról” című tanulmányban a legkézzelfoghatóbb, mely 1935-ben íródott Otto Dionysos-könyvének megjelenése alkalmából.<sup>12</sup> A kritikai viszonyulás úgy értendő, hogy Kerényi új szempontokat vet fel, s semmiképpen sem úgy, mintha nem ismerné el Otto könyvének nagyszerűségét. Ezek az Otto művét mintegy kiegészíteni hivatott szempontok nem *ad hoc* jellegűek voltak; Kerényi maga is írt egy művet Dionüszoszról, s ennek előszavában vall arról, hogy már 1931-ben foglalkoztatta a könyv eszméje.<sup>13</sup> Kerényit nem elégítette ki Ottónak az az értelmezése, miszerint Dionüszosz örült isten, s a létező végső egysége.<sup>14</sup> Hiányolta Dionüszosz halálisten aspektusát is: „Dionysos mint halálisten és halottak istene – úgy, ahogy őt például a tarentumiak tisztelték – enyhe és barátságos. Lényének erről a legsötétebb és egyszersmind legmegnyugtatóbb oldaláról sokat lehetne mondani, különösen, mivel Otto alig érintette”.<sup>15</sup> Ahol pedig Ottónál szó van a halál-aspektusról, egyben rettenetről és halálról is szó van, igazából azonban ez életteliség, az élet fölfokozottsága, s paradox módon a meghitt, baráti kapcsolat a halállal az, ami Dionüszosz sajátja. Mind itt, mind a későbbi Dionysos-könyv bevezetőjében Nietzsche hivatkozik Kerényi: ő fejt ki a teliség gondolatát (*Wille zur Macht*), ennek három elemét, a szerelmi ösztönt, a mámort és a kegyetlenséget.<sup>16</sup> Ezek közül az első, az erotikus alapvonás Kerényi későbbi könyvének állítása szerint szintén kimaradt Otto interpretációjából.<sup>17</sup>

---

<sup>11</sup> Szilágyi János György: „Kerényi Károly emlékezete” Általam idézett kiadás: Szilágyi János György: *Paradigmák. Tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról* Budapest, 1982, 250. o.

<sup>12</sup> W. F. Otto: *Dionysos. Mythos und Kultus* 1933.

<sup>13</sup> Karl Kerényi: *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*. 1967. Általam idézett kiadás: Werke Bd. VIII. 1976.

<sup>14</sup> „Gondolatok Dionysosról” Általam idézett kiadás In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. 188. o.

<sup>15</sup> Uo. 195. o.

<sup>16</sup> Uo. 196. o.

<sup>17</sup> Karl Kerényi: *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*. 1967. Általam idézett kiadás: Werke Bd. VIII. 1976. 8. o. tegyük hozzá, az utóbbi helyen Nietzsche ketős befolyásáról beszél Kerényi: ez a „dionüszoszi filozófia” és a „tragikus sors”.

Azt látjuk tehát, a „Perspektiven” beszámolója pontatlan, az Otto-kritika jóval korábbi, mint az Kerényi szavaiból következik, s e kritika háttérben Nietzsche áll.

## 2.

Arra az állításomra, hogy Nietzsche dionüszoszi személyiség, csak egyetlen bizonyítékot hozok, hiszen ennek tényszerűségét magától értetődőnek tartom. Az 1886-ból való önkritika-kísérletében Nietzsche kimondja, hogy Zarathustra „dionüszoszi szörnyeteg.”<sup>18</sup> Már célunkhoz is közelebb visz, ha igazolni tudjuk, hogy Kerényi is dionüszoszi figurának látta Nietzschét. S valóban, egy „Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien” című tanulmányában „dionüszoszi filozófusnak” mondja.<sup>19</sup> Sőt, továbbmegy, s még Jaspers Nietzsche-könyvének azon állításával is vitába száll, mely szerint Nietzsche, ellentétben Hegellel, Schellinggel vagy Bachoffennel soha sem látott a mítoszok mélyébe, s ez alól Dionüszosz alakja sem kivétel, hiszen Nietzsche nem megérti a mítoszt, hanem szimbólumként használja fel. Kerényi egyoldalúnak tartja ezt a nézetet, s álláspontja szerint Nietzsche, ha nem is filológusként, de személyes életsorsában igenis hitelesen azonosul Dionüszossal, ezt igazolják azon megnyilatkozásai különböző írásai-ban, amelyekben Dionüszoszként, illetve Dionüszoszhoz közelálló alakként, pl. Thészeuszként szólal meg. Az egymással rokon alakok nem tekinthetők olyan szimbólumoknak, amelyekhez lenne valamilyen kulcsunk, megfeleltetéseket eszközölni szimbólum és szimbolizált között.

Kerényi életében egyszer készit kifejezetten és kizárólag Nietzschéről szóló írást. 1963 és 1965 között jött létre a *Der Sprung: Nietzsche zwischen seinem Roman und seinem Evangelium* című tanulmánya, melynek fő témája Nietzsche megőrülése, illetve halálának vizsgálata.<sup>20</sup> A dolgozat intonációja is sokatmondó: két maszkot mutat be – fotón is – az egyik a berlini Állami Múzeum halotti maszkgyűjteményéből való – hamisítvány, „wildheroischer Philosophenkopf in wilhelminischem Feldherrstil”, a másik „a szenvedéstől és az érzéketlen önmagát túléléstől megtört, szegény ember üressé vált arca,” az Oehler-család tulajdonában lévő eredeti halotti maszk

---

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus* Ford.: Kertész Imre, Budapest, 1986, 20. o.

<sup>19</sup> Werke Bd. V/2. *Wege und Weggenossen* 2, 101. o.

<sup>20</sup> Említést érdemel még a „Bachofen – Nietzsche und Ariadne: Präludien” című írás: Werke Bd. V/2. *Wege und Weggenossen* 2, 101–132. o. és a görögországi Nietzsche-kultuszról szóló „Niko Kazantzakis – oder Nietzsches Fortsetzung in Griechenland” című, 1957–59-ből származó tanulmánya. (Werke Bd. V/1. *Wege und Weggenossen* 1)

másolata, mely a bázeli Sils-Maria Nietzsche-házban található.<sup>21</sup> A maszknak olyan szerepe van Dionüszosz kapcsán, amiről szólni is fölösleges, hiszen ez az isten emberalakban mindig szakállas maszkban jelent meg.

Az örület kérdésében Kerényi értelmezése azért is figyelemreméltó, mert Zarathustra fő eszméjét, az örök visszatérés gondolatát a megörülés folyamatán belül úgy helyezi el, hogy az még a normalitás s a fölfokozott valóság területéhez tartozik, azaz, a vízió reális. „Vergil und Hölderlin” című tanulmányában választ kapunk arra a kérdésre is, mit nyilatkoztat ki az örök visszatérés gondolata Kerényi szerint: azt, hogy miképpen nem lehet véletlenszerű a történelem, s hogy egy föltétlen igenlésről van szó a lét (Sein) vonatkozásában.<sup>22</sup> A túlsorduló életigenlés dionüszoszi vonás ugyanúgy, ahogyan maga az örület is. A vízió kapcsán Kerényi hivatkozik arra, hogy Nietzsche Peter Gasthoz írt levelében tudósít arról, hogy folyamatosan komponálja Dionüszosz-dalait (*Dionysos-Dithyramben*).<sup>23</sup> Zarathustra és Dionüszosz azonossága Kerényi számára ugyanúgy evidencia, mint az, hogy Nietzsche „dionüszoszi filozófus”.

Nem szűkölködik a Dionüszosz-vonásokban Kerényi egész élete és munkássága. Maga a tudomány átfordulása művészetbe dionüszoszi vonás. Kerényi, ókortudományi kutatásai során a konkrét, az ember szellemi életében pszichikai realitásként is megjelenő világ felé fordul, a vallás és a mitológia diszciplínái irányában tájékozódik. E konkrét, megformált istenalakok benépesítette világ azonban a mai ember számára kevéssé létező, holott eredetileg ezek az istenalakok nem pusztán individuális lelki valóságként léteztek, hanem egy közösség és kultúra összetartó erejének forrását is képezték. Az elveszett közösségi lelki realitás újraalkotása nem nélkülözheti az intuíció képességét, sőt, Kerényi megfogalmazásában a művészi teremtőképességet. A leghatározottabb megfogalmazásban a „Tudósoknak való” c. írásában beszél erről: A művészet „... nemcsak az egyik lehetséges vagy esetleges értelme az életnek! Hanem éppen az az értelme, amely az életteljesség függvénye... És ha találunk teljes életet egy tudós munkájában? Ha ma mind több olyan tudós akad, aki tudományosságát a legszorosabb kapcsolatban állónak érzi saját egyéni életével; tudománya és annak igazságai életfilozófiájának magvát alkotják? Kárára van ez a tudománynak? Nem lehet a valóság az, hogy éppen az ilyen felfokozott ‘szubjektivitás’, ez a megragadottság a tudomány tárgyától, ez vezet a lényeg megismeréséhez?”<sup>24</sup> Az életfilozófiai attitűd eszerint szoros kapcsolatban áll a tudomány tárgyától való megragadottsággal, amely Frobeniuson át Nietzscheig vég-

<sup>21</sup> Werke Bd. V/2. *Wege und Weggenossen* 2, 133. o.

<sup>22</sup> Werke Bd. V/1. *Wege und Weggenossen* 1, 229–230. o.

<sup>23</sup> *Der Sprung: Nietzsche zwischen seinem Roman und seinem Evangelium*. Werke Bd. V/2. *Wege und Weggenossen* 2, 141–142. o.

<sup>24</sup> In: Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. 241. o., vö. 160. o.

eredményben dionüszoszi ihletettség. A tragikusan ihletett életigenlés individualitáson túli dionüszoszi mozzanta fölismerhető Kerényi kései felfogásában, amely a jungi mélypszichológia irracionális, történelem fölötti és egyéni túli vonásait építi be. Kerényi folyamatos vándorútjai a mediterráneum térségében, szoros érzéki kontaktusa a délszaki földdel, növényzettel a „nagy vadász”, Dionüszosz Zagreusz bolyongásait idézi.

Dionüszosz mindezek mellett a görög vallás legmeghatározóbb figurája. A mitológiai anyagon kívül a misztériumvallások is ezt mutatják. Kerényinek az eleusziszi misztériumokról írt könyvének háttérben marad, ám mindig jelenlévő főszereplője Dionüszosz,<sup>25</sup> a görög isten, azaz a görög vallás paradigmatis lelkis realitása. A „lelkis realitáson” belül van még egy specifikus vonás is Kerényinél, ami saját tudományos és életfilozófiai motivációiban gyökerezik: amennyiben a lélek valóságainak megfelel valami a világban. Ez az eset áll fenn a görög vallásosság esetében; az istenek részei a kozmosznak, saját alakjaik vannak, nem transzcendens létezők, csak abban az értelemben, hogy az őket megjelenítő lelkis jelenségeken túl objektív realitásuk van. Ez a realitás antropológiai természetű. Kerényi ugyanis a teológia kulcsát az antropológiában látta. Ezzel szemben a zsidó és keresztény vallás istene a világhoz képest transzcendens, megközelítése pedig a hit révén történik. E hit az irrealitás kifejeződése. Kerényi panteisztikus felfogásának része tehát az istenek plaszticitásának, érzéki formákban való jelenlétének, individualitásának és eseményszerű történéseinek gondolata, mely szoros összefüggésben áll egyrészt azzal a természetességgel, otthonossággal, amely egyik pólusa a görög ember istenekhez való viszonyának, másrészt pedig azzal a ténnyel, hogy az istenekről szóló beszéd nem spekulatív, racionalisztikus teológia, nem is kanonizált szent könyvek értelmezése formájában bontakozik ki, hanem a költészet nyelvén. A költészetben élő és azt éltető mitológia mint folyton újraformálható anyag tehát az életnek értelmet adó művészetben otthonos. Kerényi nem hangsúlyozza elgondolásainak a keresztény hagyománytól elütő mozzanatait. Odáig nem ment el, mint Nietzsche, hogy kihívó módon hirdesse az Antikrisztust. Nyilván nem is gondolta azt, hogy Dionüszosz helyes megjelölése egy ilyen formula lehetne. Tevékenységében azonban a dionüszoszi princípiumnak hódolt.

---

<sup>25</sup> Karl Kerényi: *Die Mysterien von Eleusis*. Zürich, 1962.

## Hamvas Béla a magyar Nietzsche?

A címbeli mondat 1937-ben hangzott el Hamvas Béla dolgozószobájában, amikor a negyvenéves Hamvastól egy fiatal olvasója azt kérdezte, miért nincs a dolgozószobája falán Nietzsche arcképe. „Hamvas Béla nevetve visszakérdezett: Miért kellene Nietzschének a falon függnie? – Mert Ön a magyar Nietzsche!” – hangzott a válasz.<sup>1</sup>

Érdeemes a kérdés mögött megbújó kijelentés tartalmán töprengeni, hiszen az számos irányból alátámasztható. A Nietzsche–Hamvas viszonyról több igényes vélekedést is találunk, de akadnak szép számmal olyanok is, akik leegyszerűsítő ítéletüket úgy sommázzák, hogy Hamvas csupán utánozta, illetve parafrázeálta Nietzschét.

A helyzet azonban ennél sokkal árnyaltabb. Az az állítás, hogy Hamvas bölcselete rokon vonásokat mutat Nietzsche filozófiájával, nem feledtetheti el azt a tényt, hogy az európai gondolkodók közül Nietzsche mellett mások is igen jelentős hatással voltak Hamvasra. Többek között figyelemre méltó a szerepe Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Unamuno, illetve Ortega bölcseletének is, hogy csak a legjelentősebbeket említsük. Nietzsche hatása azonban több okból is kitüntetett és különös jelentőségű.<sup>2</sup>

Az egyik ok a kezdetekkel, Hamvas útkeresésével kapcsolatos. Amikor az egyetemi évek után 1923-tól újságíróskodott, majd 1927-től könyvtáros lett a Fővárosi könyvtárban, lehetősége nyílt Nietzsche írásainak tanulmányozására. A német filozófus műveit a „krizeológia” csúcspontjára helyezte. Hatására a görögség felé fordult, s ezekben a korai években a görög életmű 20. századi újraélesztésén töprengett. Bekapcsolódott a Kerényi Károly köré szerveződött Stemma Kör munkájába, s a Stefan George Kör hatására is feléledő Nietzsche vitákban aktívan vett részt.

A második szempont a bölceletünkben fellelhető rokon vonásokkal kapcsolatos, s előadásomban főleg erre kívánok koncentrálni.

A harmadik szempont, amelyet csupán érintek, etikai természetű, hiszen Hamvas útkeresése is egyszemélyes. Hasonlóan Nietzschéhez, a „*morálért a morál ellenében*” emel szót. Önreflexív kérdése így hangzik: „*Hogyan lehet realizálni a tisztességes, a normális ember képét?*” Az autoritás és terminológiai kötöttségek nélküli hamvasi bölcselet fő kérdése mögött felsejlik

prekoncepciója, mi szerint az ember ontológiai karaktere eleve morális karakter. Meggyőződése szerint magunkban hordjuk a normális, az egészséges, az ép, azaz a tisztességes ember képét, amivé válnunk kellene. Azt azonban, hogy ez pontosan mit is jelent, nem tudjuk. Hamvas Nietzschehez hasonlóan egy személyiségetika elkötelezettje. Egy olyan – morállal szembeni distancián alapuló – véleményt fogalmaz meg írásaiban, amely szerint nem ajánlatos követni semmilyen általános normarendszert, tanítást, hiszen az igazodási pontok nem az erkölcsi szabályokat tartalmazó elméleti rendszerekben találhatóak. Hamvas – Nietzsche és Kierkegaard nyomdokain haladva – önmaga számára önmagán belül keres erkölcsi támpontot, mintegy „megszemélyesíti” filozófiáját. Mint tudjuk ezt a megoldást nevezi Heller Ágnes személyiségetikának. Leegyszerűsítő volna azonban a következtetésünk, ha azt állítanánk, hogy Hamvas és Nietzsche személyiségetikája teljességgel azonos. Hamvas életművének tengelyében ugyanis az úgynevezett *hagyományra*, illetve az *egzisztenciális válságra* alapozott *realizálás* áll. Hamvas finoman ötvözi Nietzsche és mellette Kierkegaard személyiségetikájának fő vonásait, ugyanakkor a tradícióból való táplálkozás révén jócskán el is tér tőlük.

A továbbiakban az ígért második szempont részletesebb kifejtésére térek. A bölcsletükben fellelhető közös vonások között kitértem *az autonóm létezés lehetőségének és a személyes sorsnak a problematikája*. Ez a részben etikai természetű kérdés szoros összefüggésben áll a *stílus* kérdésével. Hamvas *Szellem és egzisztencia* címmel 1936-ban esszét írt Jaspers 1935-ös *Vernunft und Existenz* című előadására reagálva. Ebben Hamvas érezhető lelkesedéssel és örömmel veszi tudomásul a Jaspers által Nietzschéről és Kierkegaard-ról írottakat. Annak ellenére, hogy Hamvas esszéje mára már inkább kultúrtörténeti érdekesség, mint alapos filozófiatörténeti elemzés, mégis egyértelmű az az átütő erejű hatás, amely Hamvas figyelmét a két 19. századi gondolkodó újszerű filozofálására és írói magatartására fordította.

A legérzékletesebb példa minderre Nietzsche és Hamvas stílusának rokonsága. Hamvas jól érti Jaspers idevágó – Nietzsche stílusát elemző – érvelését a „közvetett közlés” és a sifírozó „kifejtés” paradox jellegzetességéről.

A „közvetett közlés”, olyan mint egy *álarc*, hiszen épp az idői létezés okán „ezt a közlést a maga létrejövésében a mindenkori egzisztencia eredetéből kell megragadni.” – írja Jaspers.<sup>3</sup> Így aztán annyi kifejtés van, ahány „megszólalás”, de egyetlen kifejtés sem „fejt meg” magát a létet, mint egészét”. Nietzsche ilyen közvetett közlést alkalmaz az idői létezésben esetlegessé és relatívvá váló igazság kifejezésére. Nietzsche maszkjai – amelyeket legmarkánsabban az *Ecce homin* vonultat fel – sorra kimondatnak, hogy azután egyenként szabadulhasson meg tőlük egy önleplező és egyben önfeltáró, ám végső soron afirmatív processzusban.

Hamvas Béla Nietzsche stílusának maszkírozottságából sok mindent megértett és átvett. A hamvasi arlequin-attitűd – amely a „közvetett közlés” szerepének lehetőségét villantja fel – Hamvas stílusának is egyik fő jellegzetessége. *Arlequin* című esszéjében a bohóc az, aki a létezés paradox jellegét felismeri, s a bohóc-mivolt álarca mögé bújva nyilvánítja ki véleményét. A bohóc azonban csörgősipkát visel, ezért az általa kimondott „igazságokat” nem veszik tőle komolyan, kinevetik. A csörgősipka – „a kivétel a többi” életérzését keltve – ugyanakkor lehetővé teszi a világ maszkírozottságának (‘ál-arcos’ jellegének) leleplezését is.

Hamvas egyértelművé teszi, hogy az arlequini magatartás a létezés paradox jellegének felismeréséből táplálkozik, de amely paradox jellegről a világ nem akar tudomást szerezni. „A világ azt hiszi, ha valamit sokan mondanak, az igaz. Például, ha mindenki örült, azt hiszi, hogy aki józan, olyan bolond, hogy meg kell verni. A világnak sejtelve sincs arról, hogy Arlequinhez képest éppen úgy nemlétezésben van, mint a dráma többi szereplője Rómeóhoz és Hamlethez képest.”<sup>4</sup> Háromkötetes regényében, a *Karneválban* továbbfűzi a gondolatot, s itt már arról van szó, hogy az egész élet maga egy nagy karnevál, ahol az emberek maszkot viselnek és szerepeket játszanak, s ahol a főszereplő, a tízezer bőrű lélek – Bormester Mihály – azon fáradozik, hogy ezektől a maszkoktól fokozatosan megszabaduljon. Bormester Mihály ‚sorkatalógusa’, a tízezer bőrű lélek szenvedélyes erőfeszítése a maszknélküliség állapotának elérésére tulajdonképpen a dionüszoszi *Saturnáliák* viszonyára mutat vissza. Hamvas és Nietzsche mitológiai háttere ebben a vonatkozásban is közös. A dionüszoszit idéző alakban Bormester Mihály figurájában egy termékenyítő, elevenítő, állandó extázisra felszólító erő van jelen, s ennek az erőnek minden megnyilvánulása egy-egy maszk. A regény azonban egy monumentális vallomás, ahol maga az író, Hamvas keresi Én-jét. Hol előretekint, hol visszaemlékezik, hol az elbeszélő maszkja mögé bújik, hol a belső hang (lelkiismeret) álarca mögé rejtőzik, míg végül rájön, hogy a teljes fedetlenség, maszknélküliség olyan állapot, amelyben már az Én szó sem használható. A karnevál álarcos játéka mögött, illetve a maszk védelme alatt megmutatkozik az emberek igazi valósága, amelyet a hétköznapi élet ‘álvalósága’ elfed. Nietzsche Zarathustrájából azonban tudjuk, hogy „nem volt ez mindig így”. A „közvélemény korának” általánosító-összemosó arctalan álvilágával ellentétben „valamikor mindenki bolond volt”.<sup>5</sup> Ezt azonban Nietzsche szerint már csak a „legnagyobb rókák” tudják, akik, magánvéleményük hangoztatásával viszont épp az arlequini attitűdöt realizálják.

Az aforisztikus, töredékes, esszéisztikus beszéd, mint közvetett közlés, az orákulumszerű rejtőzködés és többértelműség, az önapotheózis és önirónia mind megannyi lehetősége a ‘magánvéleményt’ hangoztató konfesszió-



nak, annak az írás- és beszédmódnak, amelynek során végül is lekerülnek a maszkok.

A Hamvasra gyakorolt nietzschei hatások közül a továbbiakban az Übermensch-problematikára térek ki: Hamvas írásaiban központi fogalomként szerepel az autenticitásra utaló „*status absolutus*”, az eredeti emberi alapállásra vonatkozó kifejezés. Hamvas a fogalomra számos szinonimát használ, de szinte valamennyi fogalom tengelyében Nietzsche Übermensch-fogalma áll. Írásaiban felváltva használja *ugyanarra a jelentéstartalomra* a „normális ember”, a „*Homo normális*”, az „*infinitezimális szubjektum*”, a „*szakrális szubjektum*”, a „*theiosz anthróposz*”, a „*transzparens egzisztencia*”, a „*Poeta sacer*”, de az „*egészséges, ép ember*” kifejezéseket is.

Valamennyi kifejezés az *Ecce homó*ból, valamint az *Im-ígyen szóla Zarathustrából* ismert gondolatra épül: „Mit jelent azzá lenni, amik vagyunk?”, illetve „Légy azzá, aki vagy!” Az egészséges, ép, szakrális, normális jelzők kiegészülnek a nyitottságra, fedetlenségre utaló *transzparens egzisztencia* fogalmával, illetve az istenségtől való megformáltságra és örökérvényűsége utaló *theiosz anthróposz* kifejezésével. A *infinitezimális szubjektum* egyértelműen utal a befejezetlenségre, de az *áldozat* problematikájára, valamint Nietzsche áldozatára is. Hamvas így ír az infinitezimális szubjektumról: „Önmagamat csak önmagam szüntelen feláldozása árán tarthatom fenn. Az a lényem, aki értem magát állandóan feláldozza, az örök áldozat, a láthatatlanban van. [...] Ő az infinitezimális szubjektum. Ő a szabad és a teljes létező, aki önmaga feláldozásával engem teremt és fenntart. Valódi lényünk a szüntelen áldozat tűzében ég.”<sup>6</sup> Ezek a sorok egyértelműen jelzik Nietzsche hatását. *Az önmagát szüntelenül feláldozó fönixmadár* Nietzsche ismert hasonlata. Az önmagát elégető és a tűzből újjászülető madár a *halhatatlanság* szimbóluma, de az *örök visszatérés* metaforája is. A Zarathustrában többször is visszatér az áldozat problémaköre, s a kései Antikrisztusban is jelen van. Nietzsche azonban az ősi áldozatföjlajánlási rítusokat is jól ismerte, s ezek közül is a meghaló-feltámadó görög isten, Dionüszosz ünnepének rítusát idézi.<sup>7</sup> A Dionüszosz ünnepek idején – mint tudjuk – az áldozati bor révén a lelkek megelevenedtek, s a nedvességből fölpárologva (Hádész) néhányan újra visszatérhettek a földi létbe.<sup>8</sup> Az áldozási rítus tehát mindenképpen az istenséggel való kapcsolatot volt hivatott betölteni, de Nietzsche számára nem mindegy, hogy *engesztelő áldozatról* vagy *bőrségből hozott áldozatról* van szó. A fönixmadár motívum alapján megvalósuló, személyen át ható *önmegújítási folyamat*, amelyben az egyén önmagát teszi meg áldozattá, az a motívum, amelyet Hamvas beemel az infinitezimális szubjektum sajátos fogalmába.

A télosz, amely a hamvasi realizálás tartalmát meghatározza tehát igen sokrétű, de centrumában mégis Nietzsche – Hamvas által interpretált – Übermensch-fogalma áll. Mindezt több írás is alátámasztja, többek között

egy igen korai (1936-os), amelyet Hamvas Béla a George Kör Nietzsche-értelmezése kapcsán vetett papírra. Ott a következőket találhatjuk: „Nietzsche nem tudta elkerülni, hogy a századvég ne csináljon belőle divatot. Az Übermensch jelszó lett, amivel terméketlen és elaljasodott irodalmárok reklámot üztek, és kiaknázásával jövedelmet biztosítottak maguknak”.<sup>9</sup> Az Übermensch fogalmát Hamvas *a görög tragikus hérosz* alakjához kapcsolja, eszerint: „A felsőbbrendű ember értelme a héroikus ember megjelenése a mai korban [...] A hérosz nem erőfölény, nemcsak nagyság, hanem elsősorban az istenségtől való megformáltság, örökérvényűség”.<sup>10</sup> Ennek alapján mondja azt Hamvas, hogy az örökérvényűség jegyében kell élni, s így képezi az Übermensch a realizálás távoli projektumának alapját. Az a megközelítés, amely szerint az embernek újra és újra saját élete alapanyagából kell megteremteti önmagát (Überschöpfung), valójában az Übermensch fogalmának etimológiáját is tételezi.<sup>11</sup>

Hamvas tisztában volt azzal, hogy a fogalom nem használható népre, nemzetre, fajra, s azt is világosan látta, hogy egy olyan belső elmélyülésre, kreatív érozra vonatkozik, amely csak személyes lehet, amelynek lényege a folyamatjelleg (útonlét), a befejezetlenség. Az Übermensch olyan télosz, amit nem lehet beteljesíteni, de amely felé szüntelenül közelíteni kell. Írásaiban többször is utal rá, hogy Dionüszosz egyesíti azt a kettősséget, amelyet a fentebb vázolt belső kreatív éroz és a teremtő szenvedély jelent. Ezt a kettősséget fejezi ki Nietzsche a „homéroszi-apolloi” és a „dionüszoszi-tragikus” fogalompar.

*Dionüszosz* alakja, amely Hamvas szerint Nietzsche „varázsszavává”, „gondolkodásának mágikus magjává”<sup>12</sup> vált *az örök visszatérés* problematikájával együtt, szintén nagy hatással volt Hamvas életművére. Hamvas a *Hexakimion* című írásában foglalja össze mindazt, amit Nietzsche kapcsán a görögökről fontosnak tart elmondani. Itt kiderül, hogy Hamvas értelmezésében Dionüszosz „az istenektől megfosztott modern ember világában új Isten – éspedig a keresztényellenes isten: az Antikrisztus”.<sup>13</sup> Szerinte amikor Nietzsche a kereszténységgel küzdött, tulajdonképpen „világra hozta az új istent, az istentelenség korában, a pozitívizmus korában”.<sup>14</sup> Számára Nietzsche Dionüszosza a teremtés, a megsemmisítés és a szeretet egysége, olyképpen, hogy a rombolás, a változás és a létrejövés iránti vágy egy olyan túlcsoportuló életerő kifejezése, amely a jövővel terhes. A halál itt olyan jóváhagyás, amely előfeltételezi, hogy az ember igenli *ugyanannak örök visszatérését*. Mivel Dionüszosz saját szenvedésének és halálának szüntelen visszatérését akarja, tulajdonképpen az életet igenli. Hamvas a következőképpen utal erre: „Dionüszosz: a kereszténységnek a keresztényellenességgel való egyesülése a kereszténységföltiben. Krisztus és Antikrisztus egyése: az Áldozat. [...] Az áldás áldozat”.<sup>15</sup>

Hamvas életművében az örök visszatérés problematikája gyakran ismétlődő, de nem azonos mélységben, s nem azonos értelemben megragadott problémaként bukkan fel. Hol egy adott szituáció vagy esemény emberi akarattal egybeeső folytonos visszatéréseként emlegeti, hol egy démonikus erő kínálta lehetőség elfogadásaként,<sup>16</sup> hol egy regény, nevezetesen a Karnevál alapgondolataként. Valamennyi esetre számos példa kínálkozik Hamvas szövegeiben. Egyes írások esetében úgy tűnik, hogy szinte *tantétel*ként fogadja el az örök visszatérés gondolatát, máskor *metaforaként* emlegeti, s nem ritka az sem, hogy pusztán *hit*ként jön számításba. Mindezt tetézi Hamvas azzal, hogy egyes esetekben kifejezetten ironizál, humorizál a gondolatral. Az *Interview*-ban így fogalmaz: „Most tudom, hogy van maradéktalan megoldás, minden kérdés hiánytalan megoldása. Azt hiszem ezért kell visszatérnem.”<sup>17</sup> Ezzel szemben a *Babérliget*könyvben<sup>18</sup> *Olbrim Joachim csodálatos utazása* kapcsán, illetve a *Túlvilági kalauz*ban tréfálkozik, mesél, s pusztán metaforaként emlegeti az örök visszatérést.

Nietzsche hatása ebben a vonatkozásban is nyilvánvaló. Amikor például Nietzsche a Zarathustrában többször is kitér az örök visszatérés gondolatára, akkor az soha sem elvont filozófiai definícióként jelenik meg, hanem rejtőzködő, akognitív módon a felfoghatatlan és a megragadhatatlan felé való elrugaszkodásban.

Nietzsche erős kötődése a Szókratész előtti görögséghez mélyen hatott Hamvasra. Mindezt legösszefogottabban a már emlegetett *Hexakümion* című műve tükrözi. Hamvas sajátos interpretációjában – mely Nietzsche görögségképe esetében is inkább invokáló, mint elemző – *vezérlő szellemének, fároszának, s egyúttal mesterének tekinti Nietzschét*. Nem bocsátkozik mélyebb elemzésekbe, s nem veti alá Nietzsche nézeteit a szisztematizálás vagy a dedukció, illetve a diszkurzivitás követelményének. Hangot ad ellenben tanúsítás jellegű igenlő véleményének. Hamvas értékelése szerint Nietzsche szerepe óriási, mert a görögségről való tudást az európai szellemiség középpontjába állította, „diktáló szellemiséggé” tette. Szerinte Nietzsche „a görögség életében lévő erőket és értékeket az egész emberiségre olyan módon alkalmazta, hogy ezek az erők és értékek a mai emberiség életében ténylegesen és valóságosan megjelentek és a világszellemet irányítják.”<sup>19</sup> Hamvas számára az az igazán kérdéses, hogy miként válhat élővé a görög szellem. Úgy véli, a nietzscheiánus klasszika-filológia nem porlepte tudomány többé, hanem élő és izgalmas. A vágyott görög lét ugyanakkor realizálhatatlan, legföljebb a görög kultúra tanulmányozható; mivel mint írja, „a görög nem látott sem horizontálisan, sem vertikálisan külön, hanem mindig együtt: gömbszerűen és három dimenzióban”. A mai ember számára azonban a görög ‘gömbszerű’ jelen-lét elérhetetlen. Hamvas következtetése itt igen érdekes, s nemcsak Nietzschével, de Kierkegaard-ral is koegzisztens. Az örök visszatérés itt ugyanis az igenlésnek az a típusa, amelyben az

időbeliséget alapul véve mindig újra és újra ‘akarni kell’ az örökkévalóságot az időbeli lét ‘kellős közepén’. Ezért mondja azt Hamvas: „Az egész valóság állandóan jelen van: élet és lét, halál és halhatatlanság, elmúlás és örök, együtt van, nem külön síkban és külön mélységben, hanem világszerűen”.<sup>20</sup> Számára Nietzsche éppen azért olyan jelentős, mert szerinte ő volt az, aki rávilágít arra, hogy a görög lét egészében már soha többé nem ‘hozható vissza’, de a görög szellemiség igenis lehet mértékadó és az egzisztenciális megértés alapja.

Folytatva a Nietzsche hatások vizsgálatát, a kereszténység problémakörére kívánok még röviden reflektálni. A kereszténység kérdéskörében Kierkegaard és Nietzsche szinte azonos intenzitással hatott Hamvasra. Annak ellenére, hogy Hamvas 20. századi gondolkodó, az alapprobléma közös, hiszen a kereszténység kapcsán ő is a tradíció és a modernség szorításában vívta meg saját harcát. Hamvas megközelítésében az a nietzschei-kierkegaard-i gondolat jelenik meg, amely szerint a kereszténység modern formái, a ‘racionalizált kereszténység’ eltért az eredeti célkitűzéstől, eltért az úgynevezett evangéliumi kereszténységtől. Hamvas egyház- és valláskritikájában inkább a nietzschei hatás dominál, míg a kiütkeresés vonatkozásában a kierkegaard-i gondolatok alapul vétele érezhető.

Hamvas fő problémája – a már emlegetett – ‘alapállás’, a *status absolutus* helyreállításának kérdése, amely egyfelől az egyetemes tudás felé való nyíltságot (univerzális orientáció) másfelől az élet vonatkozásában az átlátszó tisztaság vágyát jelenti (transzparens egzisztencia). Ebben a kontextusban óhatatlan, hogy megkülönböztetett figyelemmel fordul a keresztényi magatartás és annak közösségi (intézményesült) formái felé.

Hamvas a *Scientia sacra*<sup>21</sup> című műve kereszténységről szóló fejezetének tanulmányozásakor nem lehet nem észrevenni, hogy mily mértékben hatott Hamvasra Nietzsche *Az Antikrisztus*<sup>22</sup> című műve. Jézus alakjának, szerepének elemzése, Jézus Buddhához való hasonlítása, a szeretet, a megváltás, az áldozat, s mindezzel összefüggésben a tekintély, a szakrális minta és a hatalom kérdésköre, mind olyan téma, amely hol affirmatívus jelleggel, hol Nietzsche által inspirálva, de a megközelítést és a megfogalmazást illetően tőle eltérő módon jelenik meg Hamvas írásaiban.

A kereszténység kritikájából kibontakozó hamvasi perspektíva ugyanakkor a metanoia keresztényi hangoltságú életgyakorlata felé mutat, míg Nietzsche írásaiban nem fogalmazódik meg markánsan a hiteles keresztény életgyakorlat realizálásának igénye. Hamvas ugyanazt a gondolatkört egy megújítandó keresztényi magatartásra, míg Nietzsche inkább egy preszokratikus típusú eleven életgyakorlatra tartja érvényesnek. Nietzsche ‘kisázsiai’ fogantatású megközelítésmódja a Hamvasénál nyersebb, primérb, ‘testibb’, s ezzel függ össze az is, hogy Nietzsche számára Jézus figurája az egyik lehetséges belső maszk „Dionüszosz” és a „Megfeszített”

mellett. Egyszerűen fogalmazva azt is lehet mondani, hogy Nietzscheben annyival ‘több’ a dionüszoszi, mint amennyivel Hamvasban ‘több’ a ‘kierkegaard-i’.

Hamvas írásának szenvedélyessége, Nietzsche-t idéző kíméletlen radikalizmusa, túlérzékeny ideges ellenszenve azonban arra int bennünket, hogy vegyük észre az önmagával vívódó, a realizálható szakrális mintát kereső gondolkodót, akinek ‘személyes okokból’ is kitüntetetten fontos a keresztényi magatartás valódi tartalmának felkutatása. Itt azonban ismét Nietzsche-nél vagyunk, aki szintén önmagát keresve írta meg az Antikrisztus című könyvét. Egyet lehet érteni Csejtei Dezső mértékadó véleményével, amely szerint: „Nietzsche, minden igyekezete ellenére, legvégső fokon egész életében megmaradt kereszténynek; Az Antikrisztusban tehát látens módon nem a kereszténységet bírálja, hanem azon keresztül – *önmagát*”.<sup>23</sup>

Végezetül térjünk vissza a címben megfogalmazott kérdésre, s annak tartalmára. Úgy gondolom, a kérdés jogosságát alátámasztja mindaz, ami Hamvas Nietzsche-hez köti; a vállalkozás gigászi mérete, az elhatározás személyes jellege, rokonsága és komolysága, valamint a fentebb vázolt számos bölcséleti érintkezési pont. Ez akkor is igaz, ha elismerjük Hamvas eklekticizmusát és szinkretizmusát, hiszen Hamvas Nietzsche bölcséletének számos lényegi elemét invokálja és szublimálja igen eredeti módon.

Visszatérve a fiatal tanítvány kérdésére; Hamvas szobájában valóban ott függhetett volna Nietzsche arcképe, hiszen Kemény Katalinnal szólva: „ket-tejüket összeköti a valóságos halálugrás, minden megszokottat, elavultat, elfogadott értéket újraértékelni, a világ örvényével szembesülni.”<sup>24</sup>

## Jegyzetek

1. Vö. Kemény Katalin: Töredékek a Hamvas-jelenség című tanulmányhoz. In: Miklóssy Endre: Hamvas Béla. Új mandátum. Bp. 2002. 272. o.
2. Nietzsche-hez hasonló jelentőségű hatást talán csak S. Kierkegaard és R. Guénon gyakorolt Hamvasra.
3. Vö. Karl Jaspers: Ész és egzisztencia. In: Ész, élet, egzisztencia. II-III. 350–351. o.
4. Hamvas Béla: Arlequin. In: Hamvas Béla: Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis. 135.
5. Nietzsche: Im-ígyen szóla Zarathustra. Bp. Grill, 1908. 17. o.
6. Hamvas Béla: Unicornis. 195. o.
7. Vö. Hévízi Ottó: Nietzsche formalizmusa. Gond, 7. 32–33. o.
8. Vö. Hérakleitosz töredékei. (B. 15.) (B. 27.) (B.12.)
9. Hamvas Béla: Nietzsche és a George Kör. In: Nietzsche tár. Veszprém, 1996. 354. o.
10. Vö. Hamvas Béla: Hexakümion. Életünk, 1993. 391. o.
11. E szerint a fogalom a görög *hyperantropos* kifejezésből származik, amely az antik hős- és uralkodókultuszából ered. Az olyan személyt nevezték így, aki

nagysága, tehetsége, akarata vagy teljesítménye révén a hétköznapi emberek közül kiemelkedett. A fogalom az ősi kínai (Pánka) és indiai (Purusha) vallási mítoszokban is felbukkan.

12. Vö. Hamvas Béla: Hexakümon. 391. o.
13. I. m.: 393. o.
14. I. m.: 394. o.
15. I. m.: 399. o.
16. Ezt a Nietzschével kapcsolatosan kifejtett kettősséget Hévízi Ottó *kettős afirmációnak* nevezi, az első esetben *aktuális afirmációnak*, a másodikban *generális afirmációnak*. Vö. Hévízi Ottó: Nietzsche formalizmusa. Gond 7. 22–24. o.
17. Hamvas Béla: Interview. 280. o.
18. Vö. Hamvas Béla: A babérliget könyv. Életünk, 1993. 9–224. o.
19. Hamvas Béla: Hexakümon. 267. o.
20. I. m. 347. o.
21. Vö. Hamvas Béla: A kereszténység. In: Scientia Sacra. III.
22. Vö. Nietzsche: Az Antikrisztus. Szeged, Ictus, 1993.
23. Csejtei Dezső: Utószó. Prométheusz-takaréklángon. In: Nietzsche: Az Anti-krisztus. 124. o.
24. Kemény Katalin: Töredék a Hamvas-jelenség című tanulmányhoz. In: Miklóssy Endre: Hamvas Béla. Új mandátum. Bp. 2002. 272. o.

Veres Ildikó

## Egy szimbolikus metafizika – Brandenstein Nietzsche-képe<sup>\*</sup>

„Nietzsche sok mindennek nevezi magát: pszichológusnak, szabadszellemmek, Dionysos-hívőnek, Antikrisztusnak, Zarathustrának – hiszen ez lényegében ő – :de talán mégis legtovább és legszívesebben filozófusnak”<sup>1</sup>

Kérdések sokasága merül fel Brandenstein munkásságának átgondolása közben, ha filozófiatörténeti munkáihoz nyúlunk. Így merül fel, hogy mint a korabeli hazai újskolasztika egyik képviselője, miért a protestáns Kierkegaard-ról és Nietzsche-ről, valamint Platonról ír monográfiákat, nem pedig a skolasztika vagy más filozófiai irányzatokhoz tartozó gondolkodókról? Vajon miért nem alkotják mégsem bölcséleti rendszerének alapköveit csupán a skolasztikus tradíciók, s hazai mestere Pauler elmélete, aki ténylegesen az ágostoni neoplatonizmusból és a skolasztikus arisztotelianizmusból építkezik, hanem például Arisztotelész, Hegel, Husserl, Bolzano is?

A korabeli hazai Nietzsche-recepció egyik legkiválóbb munkája a Brandenstein által írt Nietzsche-kötet. Az újabb Brandenstein-kutatások nemcsak igazolják a fenti állítást, hanem azt is nyilvánvalóvá teszik, hogy Brandenstein nem a náciizmus eszmeadójaként tekint Nietzsche-re, s írja meg hatalmas monográfiáját – ami egészen addig a legteljesebb magyar nyelvterületen –, hanem nagy szimpátiával közelít a monumentális életműhöz, és intelligens filozófusi mentalitással tartja magát saját világnézeti álláspontjához, megértve a nietzschei álláspontokat.

Mielőtt néhány lényeges vonatkozását átgondolnánk Nietzsche-képének, szükségesnek véljük a róla kialakult torz és többnyire rosszindulatú értékeléseket tények és érvek segítségével visszautasítani.

---

<sup>\*</sup> E tanulmány elkészítését az OTKA TO46757 számú pályázata támogatta.

<sup>1</sup> Brandenstein Béla: Nietzsche. Szent István Társulat. Budapest, 1942. 485.o.

Egyrészt Sándor Pálét, aki mint a Harmadik Birodalom bűvöletében álló és azt kiszolgáló filozófust jellemzi, akinek Arisztotelésztől Hitlerig vezetett az útja. Egyetértve Hanák Tiborral: ilyet csak az írhatott, aki nem olvasta Brandenstein idevonatkozó fejtegetéseit, és nem ismerte emberi, filozófusi attitűdjét. Éppen mélyen vallásos felfogása kizárta, hogy híve legyen bármilyen világi teremtmény, akár az anyag, akár a faj istenítésének.

Brandenstein Humanizmusról szóló vitaösszefoglalója az Athenaeumban<sup>2</sup>, de Az ember a mindenségben<sup>3</sup> című bölcséleti antropológiájának egyes passzusai is azt jelzik, hogy igen távol tartotta elméletileg is magát az antihumanista, emberellenes eszmétől.

Életpeli tények is hasonlót igazolnak. Hanák két esetet említ: egyrészt a Nádor György körül kialakult helyzetet, aki a háború ideje alatt, bár megírta disszertációját Kierkegaard-ról, a zsidótörvények értelmében nem akarták engedélyezni, hogy doktorálhasson. Személyesen járt el Brandenstein a minisztériumban, hogy tanítványa, aki később, az ötvenes években Lukács György elnöksége alatt az Akadémia Filozófiai Bizottságának főtítkára lett, mégiscsak megvédhesse disszertációját. Az a vád is érte – többek között a Magyarország című hetilap 1968-as hasábjain –, hogy a nyilasokkal ment Nyugatra. Ezzel szemben tény, hogy a német bombázások hatására 1944 márciusa után nem Nyugatra ment a nyilasokkal, hanem közel egy évet töltött a Dunántúlon, és lovasszekéren hagyta el öt gyermekével az országot. Nem várták kinn tárt karokkal, sokáig komolyan nélkülözött, egzisztenciális problémái nehezen oldódtak meg. Mindezekről a hagyaték részletes feldolgozása után tudunk bővebb információkkal szolgálni. Igazából második alkotói korszaka 1948-ban Saarbrückenben kezdődik, ahol haláláig megbecsült professzora az egyetemnek.<sup>4</sup>

Ezek után térjünk rá azokra a kardinális kérdésekre, amelyeket már a Nietzsche kötet Előszavában jelez Brandenstein.

„...Nietzsche mindig csak kevesekhez szólhat igazában, legalábbis közvetlenül... sohasem lehet korszerű e szó mindennapi és valamely korban csakugyan mindennapiságot is jelentő értelmében: ugyanezért viszont mindig korszerű, azaz némileg kopottá lett szóval örökbecsű. Értékét azonban a nagyközönségnek feltétlenül közvetíteni és értelmezni kell: minden értelmezés önmagában tárja fel a bírálatot. Igaz, hogy nemcsak az értelmezettét,

---

<sup>2</sup> Athenaeum. 1938. november 8.

<sup>3</sup> Brandenstein Béla: Az ember a mindenségben I-III. Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Vállalata. Budapest, 1936–37.

<sup>4</sup> Itt tartom fontosnak megjegyezni, hogy Brandenstein Béla Mária nevű lánya részletesen szólt menekülésükről a 2001-ben Miskolcon szervezett emlékkonferencián, amelynek írásos anyaga 2002-ben jelent meg. Brandenstein Béla-émlékkönyv. Miskolc. Szerk. Veres Ildikó.



hanem az értelmezőét is”.<sup>5</sup> Mindezek értelmében, mivel a korban sok Nietzsche-szöveg kiadatlan volt magyarul, megpróbálta ezeket is közzétenni a nagyközönség számára idézetekkel vagy rövid összefoglalókkal egy-egy műből/ről. Másik módszertani elve, ami korrektségét és a tudomány prioritását jelenti: „A becsületes értelmezéshez és a lelkiismeretes bírálathoz elkerülhetetlenül szükséges magának az írónak nemcsak alapos ismerete, hanem gondos ismertetése is... egyesítenem kellett ...ami Nietzsche gondolataiból minden időkre a leglényegesebb és legjelentősebb, valamint éppen korunk számára a legérdekesebb és legtanulságosabb; végül ki akartam emelni olyasmit is, ami engem egyénileg legjobban megragadott...”<sup>6</sup>

Így aztán úgy tűnik, hogy egy teljességre, tárgyilagosságra törekvő munkát tartunk a kezünkben. Mivel a korban kialakuló nemzeti szocializmus az ő eszméihez is visszanyúl, mivel a korabeli szellemi elitre is komoly hatással van, Brandenstein olyan teljességigénnyel kezeli a Nietzsche-életművet, hogy kiderüljön, miért ily nagy az elfogadottsága.

Igen jól ismeri természetesen nemcsak Nietzsche műveit (elsősorban a Kröner-féle 11 kötetes kiadást, valamint a levelezést és az akkor folyamatban lévő minden Nietzsche-dokumentumot magában foglaló teljes kiadás addig megjelent részeit), hanem a másodlagos irodalom olyan kiemelkedő monográfiáit, mint Elisabeth Förster-Nietzsche, Ernst Horneffer, Charles Andler, Ernst Bertram, Carl Jaspers, Ludwig Klages; és még tovább lehetne folytatni a sort.

Ha egy filozófiatörténész nem Nietzsche felől közelíti meg Nietzschét, hanem egy hazai gondolkodó értelmezésében kívánja a lényeges kulcskérdéseket átgondolni, nehéz helyzetben van, ha a hermeneutika eszköztárát választja: ugyanis nem az eredeti Nietzsche szövegeket értelmezi, elemzi, hanem az értelmezést, jelen esetben Brandenstein értelmezését.

Egy lényeges szempontot már itt kiemelnék: igen kevés prekocipiált tétel fogalmazódik meg egy katolikus gondolkodótól egy protestáns gondolkodó munkásságát illetően, sőt az elfogadás egyértelműen kirajzolódik, s finom vonalvezetéssel és Brandensteinől szokatlan, viszonylag könnyed stílusban íródik az 503 oldalas munka (Brandenstein Béla: Nietzsche. Budapest, Szent István Társulat. 1942. 2002).

A monográfia, amely teljességigénnyel született, nemcsak a szakmát, hanem a szélesebb értelmiségi köröket is megcélozza olvasóként. Így vannak olyan részei, amelyek szükségképpen leegyszerűsítik Nietzsche gondolatait. Magának a szerzőnek a terve saját értékelésében sikerrel zárult, hiszen mint írja: „... nyugodtan állíthatom, hogy Nietzsche minden általános jelentős gondolatát közöltem; szándékosan nem hallgattam el legélesebb

---

<sup>5</sup> Brandenstein Béla: Nietzsche. Szent István Társulat. Budapest, 1942. 4. o.

<sup>6</sup> Uo. 4. o.

tételeit és kijelentéseit sem, mert minden elhallgatást vagy kendőzést a gyengeség jelének tekintek”.<sup>7</sup>

A két szerkezeti egységre osztott mű nagyobb része természetesen magával a nietzschei életművel foglalkozik: az első rész Az élet és a mű (7–446. oldalig), a második, a tényleges brandensteini kép, ami Nietzschéről és az eszméinek összefoglaló értelmezéséről szól.

Melyek azok a kérdéskörök, amelyek nagyobb hangsúlyt kapnak?

Milyen volt Nietzsche mint ember, mint költő, mint lélekbetűző, mint filozófus? Ezek megválaszolására törekedett Brandenstein miközben apró részletességgel munkálja ki az egyes korszakokat. E vonatkozásokat megvizsgálja Nietzsche három korszakában.

Melyek azok az *életelemek*, amelyek Nietzschét az életellenes kereszténység, az „erkölcsi aszkézis” ellen irányítják?

Az egyik nyilvánvalóan Nietzsche protestáns neveltetéséből fakad, ami nem a praxist, a rigorózus vallási gyakorlatot jelenti elsősorban Brandenstein szerint, hanem a fogalmiság szintjén megragadható vonulatot, amely később Pascal nyomán az evangéliumi tanítás ellen szól, az ellen, ami életellenes e tanításokban. Mindez nincs meg, mondja Brandenstein, az általános katolikus erkölcsi gyakorlatban, az erősen világiasodó protestáns irányokban, de elvi alakban a puritán-rigorista felfogásokban, így Kantban is megvan. Emellett meghatározónak tartja Brandenstein a családi házból hozott igen erős zenei és irodalmi érzékét, érdeklődését. A klasszikus műveltség vegyül az ifjúkor romantikájával, illetve a korszellemmel; Schopenhauer és Wagner zsenijével: „...klasszika-filológiája nagyon könnyen összeházasodott romantikájával: hiszen legfőbb görög szimbóluma Dionysos, minden bősége és adóereje mellett tulajdonképpen a folyton kereső, vágyódó, törtető élet istene is, akinek összefüggése a csillapíthatatlanul vágyódó és törekvő vak schopenhaueri világakarattal félreismerhetetlen; így tudott aztán a görög tragédia a wagneri zenedrámával is összeházasodni”.<sup>8</sup>

Majd miután szellemvilága válságát éli, új korszellemet keresett, s mint Brandenstein írja, egy nemzedéknyit ugrik, de pozitivistá naturalizmusában nem marad sokáig. Ez csupán „maró fürdő”-ként hatott rá, amely lerántotta a „lelki mázát”. S itt válik igazából kora emberévé, a Vidám tudománytól s a Zarathustrától. S mint Brandenstein is írja, ekkor alakul ki dekadencia-elmélete, s előző két korszaka sajátos szintézist alkot.

Fontos szempontnak tartja megvizsgálni Nietzsche biológiai és genetikai-öröklésszerű hátterét, azontúl, hogy a Jaspers által képviselt *kivétel-elméletet* elfogadja, felfogásában a fentebb említettek, a kivétel-elméletben is fontosak.

---

<sup>7</sup> Uo. 446. o.

<sup>8</sup> Uo. 450. o.

S melyek ezek? A túlnyomóan német származása mellett feltételez Brandenstein bizonyos szláv hatásokat, már csak a névből kiindulva is. De szerinte egyénisége is mutat nem német vonásokat, annyiban, amennyiben pl. az erős szenvedélyt és a mélyről feltörő indulatot nem német sajátosságúnak tartja, különösen az egészséges ifjú Nietzschenél. Másik ilyen elem: az atyai ágról fakadható idegrendszeri öröklött gyengeség. A harmadik, hogy „Nietzsche maga azt emlegeti legtöbbször, hogy papi őseitől az igazság és az erkölcs iránt odaadó és kifinomult szellemet örökölt, hogy papi voltak küzdő, hősi és vértanútermészete beletestestült az utódba. A probléma magva itt az élethivatásban szerzett szellemiség örökölhetősége”.<sup>9</sup>

S mindemellett dominánsak a baráti-szellemi hatások: Wagner, Cosima, Rhode, J. Burckhard, Overbeck, Gast Péter, Rée Pál, Lou Salomé – a teljesség igénye nélküli névsor.

De mit is jelent Nietzsche *lélekbelátó lénye*, mely kifejezést oly előszere-tettel használja Brandenstein, hogy szinte egész munkásságára jellemzőnek tartja a világhoz való viszonyulásnak ilyen módját. Tudjuk, hogy a modern lelket úgy „bejárta, mint senki más”, s ez saját megélt filozófiájának volt az alapeffektusa. Brandenstein alapállása e vonatkozásban az, hogy Nietzsche betegségtörténete oly vonatkozásokban háttére életművének, hogy egy sajátos másképplátást és ressentiment-érzést alakít ki benne. Nietzsche „lélek-vájkálása” alapjaként a következő kiindulópontot választja: „...a fogyaté-kosság vagy zavar érzése igen természetesen vezet az azzal való foglalko-zásra, egyéni pótlási vagy megszüntetési, orvoslási törekvésre és azután éppen az értékes egyéneknek általános vizsgálatára és orvoslására”.<sup>10</sup>

Brandenstein „érzelemlátónak” és „gondolatélőnek” tartja Nietzscht, s kiemeli a *magányosság és a distancia kérdéseit. A megélt gondolkodás, érzelmek burjánzásának tudója, az ösztönök*, mint a lelki élet alaperői, az ön- és fajfenntartás a kulcsproblémái, s mindennek a *hatalmi akarat* a közös gyökere. Ezek, mint Nietzsche koordinátái, vonatkozási pontjai alapvetőek a brandensteini konklúzióban.

Van néhány a nietzschei életműben, amely Brandensteinnek is állandóan visszatérő kérdése. Ilyen a *magány*. Így visszautal a Zarathustrára, s számára a magányosság az emberi lét alapvető és természetes velejárója, „az emberi lélek szubsztanciális, önálló valóságának és más emberek számára közvetlenül hozzá nem férhető voltának következménye. Ezért az ember igazá-ban csak a magányban, vagyis önmagában találhatja meg önmagát: és így a magány természetes emberi sajátosságára szüksége is van embervoltának kellő kibontakoztatásához”.<sup>11</sup> A magány, a befeléfordulás, az introvertáltság az

---

<sup>9</sup> Uo. 456. o.

<sup>10</sup> Uo. 464. o.

<sup>11</sup> Uo. 467. o.

emberi nagyság jellemzője, minél gazdagabb lelkületű az egyén – mondja Brandenstein – annál jobban vágyik a magányra.

Más munkájában is (pl. Etika. Budapest. Szent István Társulat, 1938.) foglakozik a magány több vonatkozásával, így az erkölcsiség szociális és individuális kérdésköreit elemezve jut el a magány erkölcsalakító szerepének jelentőségéhez. Az individuális léthez kapcsolódó magány az ember szellemi szükségleteként értelmeződik nála, e pillanatokban talál az egyén igazából önmagára. A magány elmélyüléssel és lelki összeszedettséggel jár, de veszélyeket is hordoz magában, s ezek az ún. önmagába tévedés (tragikusan magabiztos helyzetkezelés) vagy önmagába zavarodás (lelkileg fél-szeg magatartás). A „jó magány” lelki összeszedettséget eredményez, s a jó magányos „...magában a magányban haladja túl a magányt, és eljut a legmélyebb és legbensőségesebb, legszorosabb szellemi életközösséghez, a lélek istenmegéléséhez”.<sup>12</sup> Természetesen ezek az Abszolútummal való egyesülés nem nietzschei formáit jelölik ki.

Nietzschnél a magány egy sajátos distanciát jelent, elkülönülést a többi embertől, tudja, hogy más, mint ők, szenved a megnemértettségtől, attól, hogy szenvedésének okát sem érti a környezete. Ez vezet el egy lelki elzárkózástól betegségének kiteljesedéséig. Hiszen az istenélményt, a misztikumot, „...a magányosságát egyedül betölteni, beteljesíteni tudó istenviszonyt elszakító Nietzsche természetszerűleg sokat szenvedett is magányának elszigetelő, bénító hatása alatt...”<sup>13</sup>

Nietzschének kiemelten fontos *vágydinamizmusa*, amely elsőrendűen befolyásolja gondolkodását, még akkor is, amikor – mint Brandenstein írja – a második korszakot a vágykikapcsolás jellemzi. Érzelmei, indulatai, képzeletereje kiemelkedő, a látásbeli képzetek mellett a hangképzetek is erőteljesek, amelyhez természetesen hozzájárult muzikalitása. Nemcsak az írásbeli, a „halott betűirodalom” művészettségének tartja Nietzschét, hanem a beszélt nyelvnek is.

Sajátos jelzővel illeti, amikor „*gondolatélőnek*” tartja, mely igazából arra utal, hogy nem szigorú logikai zártsággal, hanem az intuícióval, egész lelki életével megéli leírt gondolatait, illetve a megéltet írja le. Egyúttal *érzelemlátó* is, vagyis „...saját és más érzelmeit azaz vágyait, érzületeit, indulatait, nemcsak egyszerűen átéli, »érzi«, hanem szinte plasztikusan látja”.<sup>14</sup>

S mit gondol Brandenstein Nietzsche *stilusáról*, amely kétségtelenül páratlan írásművészi készséggel, költői nyelvteljeséggel jellemezhető első megközelítésben? Korszakonként vizsgálva a következők a szembetűnőek.

---

<sup>12</sup> Brandenstein Béla: Etika. Szent István Társulat. Budapest, 1938. 278. o.

<sup>13</sup> Brandenstein Béla: Nietzsche. Szent István Társulat. Budapest, 1942. 469. o.

<sup>14</sup> Uo. 470. o.

Általában csodálattal viseltetik íróművészete iránt. Első korszakában (A tragédia születése, Korszerűtlen elmélkedések) az esszé műfajához közel állva kidolgozott összefüggéseket, nagyívú gondolatvezetéseket találunk. Polemizálása közben líraiság, érzelemkitörés alig-alig jelentkezik. Igen könnyen ír, s mint Brandenstein jelzi, vesszők, pontosvesszők sokasága, jelzők kavalkádja teszik igazán élvezhetővé. Klasszikus műveltsége és az egyre erősödő franciaorientáltsága magától értetődővé teszik az idegen szavak könnyed használatát.

A következő korszakában stílust is vált, és az aforisztikus jelleg erősödik, a Zarathustrában, az átfogó nyelvi leírás mellett már nemegyszer énekelni vágyik: „Ekkor alkotja meg, szinte ellenállhatatlan lendülettel feltörő ihletett érzéseinek és eszméinek legtermészetesebb és az ihlet hatalmába is legodaadóbban belesimuló nyelvi kifejezésként, saját ditirambikus formáját, a Zarathustra-beszédek és énekek szabad ritmikus zenével átjárt nyelvét”<sup>15</sup>.

A lélekbe-látó Nietzsche-t úgy írja le, mint aki első korszakában még nem használja a következő korszak „könyörtelen lélektani boncolóasztalát”, nyelvi vonatkozásokban sem, amelyre később az egész emberi életet felteszi, és szinte vájkál abban minden hidegségében is izgatott kéjjel. Mindezek következtében a lélekelemzésében és jellemlátásában a pszichoanalízis egyes elemeit véli felfedezni Brandenstein is. Az ösztönökről, nemiségről írott gondolatai, meglátásai, a betegség–egészség, mint az egész lelki élet alapdinamizmusa fontos elemeként értelmezték, s a freudizmus előfutárává teszik. Brandenstein a már említett ressentiment-probléma elemzéseit tartja a legértékesebbeknek e vonatkozásban.

A nietzschei léleklátás elvezet a *maszkok* jól ismert problematikájához, a lelki előterek és hátterek értelmezéséhez, amely Brandesteinnél szintén még egy tanulságos észrevétellel párosul: Nietzsche e vonatkozásban is sokkal inkább a feledést preferálja, mint az emlékezést. Azonban itt is hiányolja a szellemfogalmat és funkcióinak, működésének megjelenését Brandenstein.

S végül ténylegesen a legfontosabb Brandenstein Nietzsche-képében: hogyan látja Nietzsche-t mint a *filozófust*? Egy világosan és határozott éles-séggel kirajzolódó választóvonal van Nietzsche és Brandenstein felfogása között a filozófiáról és a filozófusról, amely a következőkben nyilvánvalóvá válik. Brandenstein szerint a filozófusnak alaposan és részleteiben ismernie kell elődjei munkásságát, az egész filozófiai hagyomány nagyjait. Nietzsche, mint tudjuk, ezt kevésbé birtokolta. Másrészt mivel a logicitást és mindenféle struktúrában való gondolkodást elutasító mentalitása szintén egy másfajta filozófus-pozíciót jelent, így gondolkodói mentalitásuk mélyen eltérő vonásokat mutat. Nietzsche nagy fogyatékoságának tartja az egyéb-

---

<sup>15</sup> Uo. 478. o.

ként szerinte nélkülözhetetlen lételemző-elvont-bizonyító metodikát. A lelket messzemenően tudja „élveboncolni”, de magáról a létről, konkrét létezőről nem tudja az alapszálakat felfejteni.

Nietzsche filozófiájának legnagyobb „áldozata” a szellem, a hegeli és a brandensteini értelemben vett szellem. Brandenstein nem utasítja el e nézőpontot, csupán egyetnemértését fejezi ki, hiszen saját bölcséleti rendszere ebből építkezik, ide fókuszálódik.

Tipikus egzisztenciálfilozófusról van tehát szó, s ebben van nagy jelentősége. Ily módon legfőbb alapkérdése az ember és az élet, amely kapcsán, mint Brandenstein is írja, elővételezi az egyik heideggeri kulcsproblémát, a „halálgondolatot”.

Nietzsche „életszenvedélye” a megismerés sajátos módja, s miért van mégis tragikus viszonyban vele? Nem viseli el az abszolút, örök igazságot, elveti nyíltan és elvileg, ezért egy sajátos individualista perspektivizmus jellemzi.

Milyen tehát az a kép, amit Brandenstein összegez?

„A negatívum az, hogy egyrészt sokoldalú valóság-gondolkodása és csekély elvonó és dialektikus ereje, másrészt elég kezdetleges logikopozitivizmusa... és ismeretelméleti pragmatizmusa és pszichologizmusa együttvéve számtalan önellentmondásba, logikai következetlenségbe, körbizonyításba és fogalomcsúsztatásba sodorja, vagyis értelmi tisztaságra törekvő gondolkodását a *formális* tisztátalanság, homályosság, sőt zavarosság, végignemgondoltság súlyos hibáival terheli; egyes intuitíve megragadott gondolatai és tételei plasztikusak, világosak, meggyőzők, de általános összefüggéseik, többnyire elvi alapjaik is rengeteg logikátlanságot mutatnak... A pozitívum azonban, amely gondolkodásának „*életességéből*” adódik a ... közvetlenül viszonymegragadó, tudományos, filozófiai gondolkodás és megismerés helyében nála fellépő, érdekes és mély *szimbolikus* gondolkodás és megismerés: fogalmai, vagyis inkább szemléletes eszméi életszimbólumok... ezekben bontakozik ki Nietzsche *szimbolikus metafizikája*”.<sup>16</sup>

Miért is nevezi a klasszikus metafizikapárti Brandenstein rossz metafizikusnak, miért sorolja azok közé, akik a metafizika hitelét megrontották, miért nevezi mégis szimbolikus metafizikának életművét?

Az Abszolútum halála, az eredendő öslétben, összszubsztenciában való képtelenség, amely elvezet a keresztény Isten tagadásához, s elvezet új istenkereséshez. Dionysoshoz, mint a nagy istenhez, a személytelen mégis személyes őserőhöz. Dionysos szimbólumával – mondja Brandenstein –, a hatalmi akarat primátusával Nietzsche valóban kifejezi az irracionális erők játékát. Emellett a nagy tanító, Zarathustra Nietzsche másik szimbolikus alakja, aki „...az élet, a több-mint-ember, az örök visszatérés hirdetője: ez

---

<sup>16</sup> Uo. 490. o.

világosan Nietzsche maga, képzeletbeli alteregója...<sup>17</sup> Valójában a metafizikai és vallási tudat Isten-látása hamis Nietzsche álláspontja szerint, s az őslét helyébe ennek megfelelően a semmi kerül. Így megkettőződik Nietzsche annyiban, amennyiben ő a bensőségesség, a mélység után vágyik, s mint ilyen istenkereső, ugyanakkor istentagadása kitartó. Mindezenközben a szellem lesz a legnagyobb áldozat, szellemeszméjének hiánya egyben embereszményének hiányosságait is jelenti.

Mint már említettük Brandenstein egyetért sok mindenben a nietzschei vallás- és egyházkritikával, s azt fájlatja, hogy élelátását nem egy keresztény pszichoanalízis szolgálatába állította. Pedig: „Talán ezzel napjaink sok nehéz szellemi és vallási válságát is megelőzhette és elháríthatta volna: a 19. században talán senki sem volt erre hivatottabb, mint ő”.<sup>18</sup>

Végezetül: Brandenstein szerint Nietzsche félreértői és szándékosan félremagyarázóí olvashatnak ki belőle nemzetnevelési vagy kozmopolita gondolatokat. Az őt pozitív irányban követők – mondja Brandenstein – megalakítják fizikai és lelki-szellemi harcukban a nemzet fölötti Európát, amely az egész Föld irányítójává válik.

---

<sup>17</sup> Uo. 491 .o.

<sup>18</sup> Uo. 496. o.

Keczán Mariann

## Vigilare necesse est

(Európai leletmentés és szellemi önvédelem az őrjárat irodalomban)

Hamvas Béla *Modern apokalipszis* című 1935-ös esszéjében a válságirodalmat rendszerezve a nietzschei életmű zárókö(ny)vére, *A hatalom akarásának* jelentőségére hívja fel a figyelmet: „Annál – írja –, amit Nietzsche az «Európai nihilizmus» és «Az eddig legmagasabb értékek bírálata» című fejezeteiben mond, többet, lényegesebbet azóta sem tudott mondani egyetlen szerző sem”.<sup>1</sup> Hamvas azon az alapon, hogy a nietzschei nihilizmust alapvetően a vallás válságaként, a transzcendenciával való kapcsolat hiányaként értékeli és a krízis minden egyéb (politikai, társadalmi, gazdasági, művészeti és filozófiai) megnyilvánulási formáját ennek „függvényeként” értelmezi, végső fokon a Nietzsche-követők sorába utal valamennyi író (filozófiát és egyéb szaktudományok művelőket egyaránt), akik a krízist valamilyen szinten analizálták. Érzékletes-organikus metaforája, a sejtnagyobbodás *A világválság* (1937) című rendszerező katalógusesszéjét gazdagítja, amelyben már a krizeológia korszakainak elkülönítésére is vállalkozik: „az első a profetikus krízis-művek kora a világháború végéig; a második a világháború végétől, Spengler könyvétől, az amerikai pénzválság kitöréséig; a harmadik korszakot a szekularizálódás korának lehet elnevezni, mert ekkor a világsajtót elárasztották a legkülönbözőbb művek, amelyek a válság okát hol itt, hol ott keresték, nagyobbára tüneteiben írták le, és részleteit tárták fel. Az első korszakban a művek uralkodó hangja filozofikus; a második korszakban a válság kulturális és történeti szempontból íródik le; a harmadik kor válságműveinek magatartása főként politikai, társadalmi és gazdasági”.<sup>2</sup> Bár Nietzsche mint „mérlegelő-kísérletező szellem” a két évszázaddal később bekövetkező pusztulást jövendőli, több helyütt figyelmeztet arra, hogy megállapításait német tapasztalatai alapján vonta le: „a német kultúra vonatkozásában mindig is az alkony, a hanyatlás érzése vett erőt rajtam. – És ezért viselkedtem gyakorta méltatlanul az európai kultúra egész

---

<sup>1</sup> Hamvas Béla: *A világválság*. Budapest, 1983. 18. o.

<sup>2</sup> Uo. 80.



jelenségével szemben, mert úgy éreztem, hanyatló kultúrával van dolgom”.<sup>3</sup> Az európai nihilizmus, „a legfőbb értékek elértéktelenedése” a kultúrából a civilizációba való modernkori hanyatlást, ugyanakkor egy új – magasabb szintű – kultúra lehetőségét indikálja. A kései Nietzsche rendszerének individuuum és csordaszellem, erő és gyengeség, mélység és felszínesség, minőség és kvantitás, jelképi síkon kultúra–épület és civilizáció–, „förtelmes gépezet” stb. fogalmi ellentétei már Spengler és Ortega gondolatvilágát előlegzik. Nietzsche a modernséget a rosszul működő gyomorhoz hasonlítja, amely éppen azért, hogy ösztönösen tiltakozik az étel befogadása ellen, veszít emésztőerejéből. Eszerint a modern ember sem képes már az élmények átélésére: „az ember mesterségesen igyekszik „tükrörré” kiigazítani természetét; érdeklődik, de csak közvetlenül a dolgok felszínén”.<sup>4</sup> Nietzsche az élet legjellemzőbb területen érzékeli a nihilista áramlat jelenlétét, mégis állítja, hogy „az európai pesszimizmus még csak a kezdet kezdetén tart: még nem jellemző rá az a szörnyű, merev, üveges tekintet, amelyben a semmi tükröződik, (...) sok még benne a «csinált» és kevés a «lett, keletkezett»”.<sup>5</sup>

Hamvas a nietzschei alapproblémának nem a destruáló, sokkal inkább konstituáló jellegét ragadja meg, s ezzel együtt – éppen a válságtünetek megmutatása által – a *nevelő filozófus* alakját emeli ki: „ami Nietzsche gondolkozásában kitűnik, az nem az ő vallásrombolása, hanem éppen ellenkezőleg, az ember tudatára jut annak, hogy Európa milyen megrendítő vallás-talanságba esett. Nietzsche (...) volt az, akinek kritikájában a legmélyebben érezni a vallás nélkül való élet teljes terméketlenségét és tarthatatlanságát”.<sup>6</sup> Abban, hogy Hamvas erre a következtetésre jutott, vélhetően nem kevés szerepe van annak a ténynek, hogy ő már megtapasztalta a Nietzsche által rögzített európai nihilizmus kibontakozását, látta hatását: hogyan ömlött egyre szélesedő mederbe a főként az első világháború után kibontakozó, korkritikát rögzítő irodalom és látta azt is, hogy az általánossá váló válsághangulattal szemben kortársai – európai és magyar szellemi emberek – együttes erővel tiltakoznak. Már az 1880-as keltezésű *Emberi, túlságosan is emberiben* találunk példát arra, hogy Nietzsche nemcsak egyszerűen megállapította a krízist, hanem – ahogyan azt Hamvas is jelzi – egyfajta, a szellem emberei számára valószínűleg az egyetlen megoldást javasolta a pusztulás és őrzés motívumát egybekapcsoló 245. passzusban: „A kultúra úgy keletkezett, mint valami harang, amelyet durva közönséges anyagból készült köpeny alatt öntöttek: a hazugság, az erőszak, minden egyes egyén és minden egyes nép végtelen méretű szövedéke ez a köpeny. De vajon nem jött-e

---

<sup>3</sup>Nietzsche: A hatalom akarása. Budapest, 2002.

<sup>4</sup>Id. 44. o.

<sup>5</sup>Id. 25. o.

<sup>6</sup>Hamvas Béla: i. m. 19. o.

el az ideje, hogy eltávolítsuk a köpenyt? Kihűlt már a folyékony fém, biztonságosak már a jó, hasznos ösztönök, az elnéző, megbocsátó kedély szokásai annyira, hogy semmi szükség már a metafizikára és a vallások tévedéseire, nincs már szükség ember és ember, nép és nép között az erőszak legszilárdabb kötőanyagára? – E kérdés megválaszolásában nem segít nekünk isteni sugallat: saját belátásunkra támaszkodva kell megadni a választ. Az *ember földi sorsának kormányzását túlnyomórészt maga az ember vette kezébe, „mindentudásának” éles szemmel kell őrködnie a kultúra további sorsa fölött*.<sup>7</sup>

A Janus-arcú nietzschei tradíciót folytatva Ortega és Thomas Mann szinte azonos következtetésre jutnak. A „szellemi nauzeából”, a krízis időszakát jellemző irányvesztettségéből csakis akkor menekülhet meg a nyugati ember, ha újra felfedezi a kultúra megtartó erejét és akaratát ennek szolgálatába állítja. *A korunk feladatában* Ortega a kultúra rációvitalitásának felismerésére mint olyan megoldásra irányítja a figyelmet, amelyben kiteljesedhet az egyén életereje, akarása. A morális felelősség fontosságát hangsúlyozza Thomas Mann is (*Európa, vigyázz!*), s úgy véli, Európát az értelem melletti helytállás újíthatja meg. Ugyanezt vallja Paul Valéry is: „Feltűnő, hogy az európai embert nem a fajta, nem a nyelv s nem a szokások határozzák meg, hanem inkább vágyai s akaratának terjedelme”.<sup>8</sup> *A homo europeus* legelső típusának, egyben a szellemi ember mintaképének Leonardót tartja, akinek „egy örvény hidat juttatna eszébe”.<sup>9</sup>

Az 1930-ban a Népszövetség égisze alatt létrejött Európai Szellemi Együttműködési Bizottság tagjai sorába fogadta mindazokat, akik a kontinens sorsának kedvező fordulatát segítették és szellemi egységet sürgettek a totalitárius rémuralommal szemben. 1936 júniusában a magyar kormány meghívására Budapesten tartották hatodik ülésüket, Paul Valéry elnökletével. A résztvevők között van Duhamel, Huizinga, Madariaga és egyetlen németként Thomas Mann, aki előadásában az újraértelmezett humanisztikus gondolat Európát fenntartó erejét fogalmazza meg. A humanizmust nem filológiai alapon, hanem a fanatizmussal való ellentétében veti fel, s ezzel együtt a nyugati műveltségért, az emberi szellemért való ellenállásra buzdít: „Ma *harcos* humanizmusra lenne szükség, melyet az a belátás táplál, hogy egy szemérem és kétség nélküli fanatizmusnak sohasem szabad a szabadság, türelem és kétség alapelveit kizsákmányolni és kiszorítani; az a belátás, hogy ennek a humanizmusnak nemcsak joga, hanem egyenesen kötelessége

---

<sup>7</sup> Nietzsche: Emberi – túlságosan is emberi I-II. in: Nietzsche: A vándor és árnyéka. Budapest, 1990. 177–178. o.

<sup>8</sup> Paul Valéry: A szellem válsága in: Paul Valéry: Válogatások Budapest, 1934. 52. o.

<sup>9</sup> Paul Valéry: Leonardo da Vinci módszere in: Paul Valéry: Válogatások. Budapest, 1934. 178. o.

védekezni. (...) *Humanizmusról beszélve, Európa alapjairól és szellemi életfeltételeiről beszélünk (...)*<sup>10</sup>

Márai *Apollo*-beli vallomásában beismeri az eszme gyakorlatiatlanságát; látja a szellemi ember tehetetlenségét az „új barbárság” korában, amikor a „humanizmus szenteltvize nyomtalanul leperreg a pogány koponyákról”, ugyanakkor egyetlen lehetőségként értékeli azt.<sup>11</sup> A műveltség és béke visszaszerzése miatt belenyugvás helyett kötelességvállalásra szólít fel, a kultúra végszava helyett egy új kor előszavát hirdeti. „Az emberi szolidaritás szelleme él, a műveltség és az értelem felelőssége sugárzik e sötét időben is. (...) A mi dolgunk, írók és gondolkozók dolga, hogy megszövegezzük egy új, bonyolult »harcos«, felelősséggel és szolidaritással teljes humanista mozgalom előszavát.”<sup>12</sup> A filológus Babits<sup>13</sup> utólag, de a kongresszus felvetéséhez – ti. „A humanisztikus szellem feladatáról a mai lélek formálásában” – kapcsolódva a kultúra organikus hatásában bízik. A hanyatlást megállító, szektaszerűen jelentkező, lélek-, kultúra- és öntudatmegőrző humanista csoportok fenntartó erejét reméli. Félig felgyógyulva, de még betegágyban árnyaltabb erkölcsi hitvallását fogalmazza, utat mutatva ezzel a fiatalabb nemzedéknek. *A tömeg és a nemzet* című esszéjében Máraihoz hasonlóan a felelősségteljes hely- és ellenállásban látja a szellemi ember feladatát. „Az én szolgálatom: megőrizni népem legtisztább erkölcsi hagyományait, nem engedni, hogy az igazság szelleme elavuljon. A kezdődő barbárság lármája közt ébren tartani a lelkiismeret sajnó nyugtalanságát. Megóvni egy jobb idő számára az emberiség megvetett eszméit, a szellem

---

<sup>10</sup> Thomas Mann: Európa és a humanizmus. Ford. Faragó László. In: *Apollo*. 1936. 5. köt. 179. o.

<sup>11</sup> A Thomas Mann-nal haláláig levelezésben álló, s az esszéíró nemzedék legjelesebb alkotóitól is körülvelt Kerényi Károly humanizmusfelfogása természetesen egészíti ki Márai gondolatát: „(...) az, hogy *szem* legyünk és tiszta látás ember-voltunk szellemiségéből következik: nem vakítottatni és nem süketítettetni magunkat (...), nem lenni dupe-je [balekja] semmiféle szellemtelen nyers erőnek, hanem őrizni szellemi-emberségünket, hogy egyszer – talán – a humanizmus visszaadhassa a kölcsönt, amelyet a romanitástól kapott, s a tisztaságot, amelyet vele és ugyanazon a póluson álló utódaival folytatott küzdelemében elért, árszthassa – hatással vagy hatástalanul – át oda, ahol a chthonikus hatalmak építenek és felémésztenek államokat. (...) A ma és a jövő *homo humanus*-a (...) egyszerűen a szellemi ember. Hogy képes lesz-e többre egyáltalán, mint az emberségnek ezt a magas ismertetőjelét megőrizni teljes tisztaságában, nem tudom. Csak azt tudom, hogy ez a kötelesség”. (Humanizmus és hellénizmus /1936/ in: Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Budapest, 1984. 262. o.)

<sup>12</sup> Márai Sándor: Humanizmus. In: *Apollo*. 1936. 5. köt. 190. o.

<sup>13</sup> Babits Mihály: A humanizmus és korunk. In: *Apollo*. 1937. 6. köt. 1–5. o.

és szabadság tiszteletét. Ezek a nemzet igazi szentségei.”<sup>14</sup> Kételyei nem a nemzet fennmaradása – azzal kapcsolatban optimista –, hanem jövőbeni minősége miatt támadnak. Ortégára rímelve egy új Ézsau megalkuvó szellemétől, egy tál lencséért a nemzetet tömeggé züllesztő magatartás elterjedésétől félti a magyarságot, s a barbárabb kor mindent elborító erejével szemben egy szellemibb és mélyebb műveltség megteremtését sürgeti, hiszen a Szellem jelölte ki helyünket, adott erkölcsi erőt és életlehetőséget a művelt népek között, s csak ez oldhat fel minket a jövő vezeklése alól. A műveltség felelősségérzetétől áthatott, a szétszakadozott kultúrának újra egységet biztosítani képes, korhoz edződött, és értékeit megőrző magyar szellem áll várakozása középpontjában. Az idegenek asszimilációja, a tudomány tehertétele, s a nem született, de vállalt magyarság az igéi annak a szózatnak, ami a habok közt hánykodó hajót a felszínen tartják, s a veszélyből kivezetik. A Párizs pajzsát – egyúttal a szellemi Európa jelképét – védő „*Fluctuat, nec mergitur*” jelmondata itt hangzik el elsőként, s az egyéni aktualitáson túl – az ő törékeny lélekvesztője is fennmaradt az élet tengerén –, az esszéíró nemzedéknek is reményt ad. Erre a fundamentumra épül a *Magyar Nemzetben* 1939 áprilisától önálló rovatban kifejtett szellemi honvédelem gondolata is. Szabó Zoltán pártbeli hovatarozástól függetlenül minden alkotót a lelkiileg szikkadt magyarság talpraállítására, egy egységes szellemi mozgalomba igyekezett gyűjteni. „Vitorláink, felszíni rétegeink – írja –, e könnyen repedő és minden szelet felfogó vásznak röpítik és ingatják hajónkat aszerint, hogy milyen szeleket fognak ki Európából. Nekem ezek a *vitorlaemberek* gyanúsak és könnyűek az utolsó időkben. Többre becslöm azokat, akik úgy nyugosznak a nemzet, a magyarság legmélyén, mint kő a hajó belsejében, mint nehezék, mely megakadályozza, hogy minden ingások között is feldőljön a hajó. Ezek a kő-emberek, a valóban magyarok, a nem ingadozók és nem lendülők, hanem kiegyensúlyozók és borulástól mentők. *Vihar előtt ezek számát kell gyarapítanunk*”.<sup>15</sup> A szellemi örökség ismeretét, a kollektív felelősséget és a tágabb hazában betöltendő szerep vállalását egyaránt a spirituális Magyarország megmaradási lehetőségének tekinti. Ezen az alapon üdvözli Tamási Áronnak az ez idő tájt kisebbségi helyzetben „szellemi őrseget” vállaló programját, amely legteljesebben a *Nemzedéki Vallomás* és a *Tévedező nyájak, gondatlan pásztorok* című esszéiben fogalmazódik meg. Szabó Zoltán rovatindító írásának – *Táj és magyarság* – egyik gondolata az esszéíró-nemzedék – Márai által elnevezett – őrjáratu gyakorlatát jellemzi: „Nem *hódítani*, hanem *szerezni* jártunk Nyugatra, mint

<sup>14</sup> Babits Mihály: A tömeg és a nemzet. In: Babits Mihály: Esszék, tanulmányok 2. 572–3. o.

<sup>15</sup> Szabó Zoltán: Lelki mozgósítást! In: Szabó Zoltán: Szellemi honvédelem. Budapest, 1989. 23. o.

az első ősök, akik el-elkalandoztak Nyugatra, nem azért, hogy ott maradjanak, hanem hogy gazdagabban visszatérjenek”.<sup>16</sup> Ekkorra már a feladatvállalás lendülete hajtja, s nyoma sincs annak az alapjában meggyötört hangulatnak, amellyel 1937. tavaszán a magyar útirajzokat leltározta.

„Vigasztalásul útnak indulunk”<sup>17</sup> – írta akkor, kettős kötődéssel és kettős irányban: Európa és Magyarország felé. Ő maga, mint a szeizmográf mutatója a magyar társadalom válságát érzékeli, a földrengés epicentrumát a határokon belülre helyezi, s a hazai földet elhagyókat menekülőkné nevezi. Az útirajzok líraiak és feltárók, az egészben a rész hiányait és szerepét keresők. „Íróink kissé szellemi kémszolgálatot teljesítenek külföldön, kikémelelik a kultúra bástyáinak fekvését, fölmérik az idegen erőket, összehasonlítanak és mérlegelnek.”<sup>18</sup> Útjuk során példát és tanulságot keresnek, nyugati népek tekintetében magyar arc- és jellemvonást látnak, bizonyítékát annak, hogy a tágabb haza értékeiből, ha elszórtan is, de maradt még valami. A térképi Európában a pusztulás megtapasztalására és a szellemi táj értékszemléjére ugyanazzal elfogódottsággal vállalkoznak. Horizontális útjuk rendszerint vertikálisba fordul, a felszíni haladás keltette élményeket a kulturális-intellektuális benyomások mélyítik. Nem önfeledt és nem nyugodt ez a vándorlás – hiszen az „írót (...) a hazai bizonytalanság” löki külföldre –, hanem a keresés feszült várakozása és a fellelés vágya parázsluk a mélyén. „Egyikük diagnózist készít és ebben, mintha burkoltan benne lenne a sírfelirat, másikat megszeret egy népet és ezt a szeretetet korbácsként használja idehaza.”<sup>19</sup> A Szabó Zoltán tanulmánya után születő őrrjárat-irodalom ismeretében az is megállapítható, hogy az utazás nemcsak látélet rögzítésére, hanem a nemzeti létkérdésének felvetésére is alkalmat adott. Van-e helyünk Európában? Miben különbözik a kis népek hivatása a nagyokétól? Milyen lehetőségeink és szerepünk van a szellemi Európa rendezésében? S végül a válság megoldásában mi az író dolga?

Az európai útirajzok szerzői közül a 30-as évek közepén Márai Sándor és Cs. Szabó László szövegeznek először a kérdéseket. Márai a *Napnyugati őrrjárat*a Spengler-könyv újraolvasása után születik, s bevallja, azért indul útnak, hogy bizonyosságot találjon az occidentális kultúra létére: „Láttelelet akarok felvenni, mert állítólag hanyatlik Európa”.<sup>20</sup> Felméri, hogy az „otthon, nincsen együtt, soha és sehol, így meg kell keresni mindent, cserepekben”.<sup>21</sup> Utazásának baljóslatú kezdetét – a salzburgi sínek mellett álló front-

---

<sup>16</sup> Id. 19. o.

<sup>17</sup> Szabó Zoltán: Vigasztalásul útnak indulunk... (Magyar útirajzok) in: Új Szellem 1937. máj. 15. I. évf. 7. sz. 7. o.

<sup>18</sup> Id. 7. o.

<sup>19</sup> Id. 7. o.

<sup>20</sup> Márai Sándor: Napnyugati őrrjárat. Budapest, 1936. 14–15. o.

<sup>21</sup> Uo. 28.

védőket látva megállapítja: „Szuronyok között élünk, szuronyok között utazunk Nyugatra”<sup>22</sup> – egy London melletti filmgyár apokaliptikus díszletei totalizálják. Bár pihenni és szemlélődni, alapvetően pedig a Nyugatban való hitének megerősítése miatt vág neki a négyhetes kalandnak, a legtöbb vonatkozásban csak az elmozdulást, a bizonytalanságot találja. Ebből a szempontból jelképes tartalmú a szigetországba való átkelés, melynek során a visszatekintő utazó a köddé váló Európán még utoljára térképi tájékozottsággal tekint szét. „A kontinens már elpárolgott, elemeire bomlott az emberi láthatár ködében. (...) A világítótornyot látni még a kontinensből (...) A világítótorny még a kontinens, s mögötte a normandiai gyümölcsös kertek és kőtemplomok mögött Párizs, balra Berlin és jobbra Róma. És egészen messze valahol Buda. Rómában Mussolini tanácskozik tábornokaival. S köröskörül, jobbra és balra, apró, mérges államok, emberek nagyon régi városokban, közös emlékekkel és feloldhatatlan gyűlöletekkel; s mindjéhez van valami személyes közöm (...); kemény és engesztelhetetlen fenségű emlék, Európa emléke.”<sup>23</sup> Az egyetlen hiteles és vitális pontot a National Galleryben őrzött Dürer-képben látja. *A festő apjának* pillantásából egy élet látomásának, a középkorban születő európai–polgári életformának a lüktető eleven-ségét érzékeli. Cs. Szabó László ugyanebben az időben vállalkozik a *Doveri átkelésre*: Ausztrián és Belgiumon keresztül Angliába, majd Franciaországba visz az útja. Már a bécsi spanyol lovarda előtt – Márai Kabalájára hivatkozva – a rokonlelkű vándorok közös tájékozódási pontjaira utal: „Úgy látszik, akik egyformán tisztelnek egy stílust, mely a szemérmes lélek kifejeződése volt, előbb-utóbb találkoznak a megmaradt kegyhelyeken”.<sup>24</sup> Cs. Szabó az egyes országfejezetekben a politikai és történelmi háttérén kívül az irodalmi élet épületekben és az emberi szellemen nyomot hagyó emlékeit idézi fel. A belga főváros széthordott oltárképének helyreállítását jelképesnek tekinti: „időközben a műtörténet, a történetbölcselet és a költészet teljes épségében helyreállította azt a világképet, melyet a chartresi kapuk s a gandí oltárkép szimbolizálnak”. Angliát neurotikusnak, egy láthatatlan erkölcsi forradalomtól szenvedő nemzetnek ábrázolja. Máraihoz hasonlóan ő is egy múzeumban találja meg írói hitvallásának manifesztumát. Erasmusszal sors- és lélekközösséget vállalva kijelenti: „A hazátlan írástudó azért szépítette fáradhatatlanul a latin nyelvet, hogy a kicsiszolt közös fegyverrel közös cselekvésre: egyesült világmentésre egyesítse az írástudókat”.<sup>25</sup> Későbbi esszéköteteteiben egy-egy attitűd köré szervezi gondolatait: 1937-ben *A levelek a száműzetésből* a vándorlást mint írói lelkigyakorlatot értelmezi, gyöke-

---

<sup>22</sup> Uo 31.

<sup>23</sup> Uo 105–6.

<sup>24</sup> Cs. Szabó László: *Doveri átkelés*. Budapest, 1936. 23.

<sup>25</sup> Id. 104. o.

reit és genealógiáját kutatja. Az 1939-es *Magyar nézőben* és a *Fegyveres Európában* a fegyvertelen vigasztaló, illetve a leltározó szerepét betöltve Európa múltjáról, jelenéről és esélyeiről, valamint a kis és nagy népek hivatásáról (*Haza és nagyvilág* [1942]) gondolkodik. „A veszély és a szabadulás egyaránt mindig Európából jön” – vallja –, nemzeti önismeret és fellendülés csakis ebből az irányból várható: ez őrzáratainak értelme. Az írók felelőssége ezen a ponton válik hangsúlyossá: helyt kell állniuk az európai értékek mellett, az embertelenséggel szemben fogalomtisztázókká és tömegeket nevelőkké, azaz kultúraalakítókká kell válniuk.

A hazai útirajzok közül Tamásié a leginkább belülről fakadó (*Szülőföldem* [1939]), a Szabó Zoltáné lírikusabb, költői hagyományokat és táji jellegzetességet termékenyen ötvöző (*Szerelmes földrajz* [1942]), s végeredményben a Cs. Szabó által kifejezett hiányt pótolja, aki Michelet nyomán az irodalmi tájselejt kortárs magyar megfelelőjéért sóhajt. „Magyarországnak nincs ilyen szerelmes földrajza. Kazinczy, Petőfi elkezdtek, Jókai száz kötetbe szétszórta. Mert ő megírta, de ki kell kaparni a tündérmesék hamujából. (...) Ha a nemzet egyszer, csak egyszer térdére ült volna, hogy a hazáról meghallgassa, mienk volna a legszebb szerelmes földrajz!”<sup>26</sup> Cs. Szabó Kassa négy kapujából, a felvidéki helyőrségből ugyanezzel az ihletettséggel tekint a honra (*Kárpát kebelében* [1937]), s ezzel az elszántsággal veszi be magát a szülőföld visszacsatolása előtt a vámházi toronyba (*Erdélyben* [1940]). Tettét az őrtálló jelképéhez igazítja. Állhatossága folytatódik Márai *Kassai őrzárataiban* (1941), amit a benne megfogalmazott nemzetvédő, – nevelő gondolatok a *Röpirat a nemzetnevelés ügyében* című esszéjével rokonítanak. A számba vett művek főként magyar vonatkozásban vizsgálták az elmozdulást, és – egyet, a Tamásiét kivéve – csak a Felvidék (1938) és Erdély (1940) visszacsatolását követően születtek.

Az elszakított területek hazatérésének Márai is szemtanúja volt. 1938 októberében ugyanolyan megindultan rajzolja meg a szétszórta felvidéki nagy család kirakatbeli térképészését, ahogyan Cs. Szabó László böngészi két évvel később a hazatérő Erdély körvonalait. Ugyanaz a meghatottság és irodalmi tapasztalat izzik kibontakozó szerelmes földrajzuk alján, mint Szabó Zoltán kötetnyi munkájában. Mindketten vallanak, amikor a térkép fölé hajolnak, vallanak arról a törhetetlen kapocsról, amely a Pestre – és Balatonföldvárra – szakadt írókat hazahúzza. Cs. Szabó fogalmaz – a hír hallatán érzett benyomásait rögzítve – a legpontosabban: „Megmondták a határpontokat s nagyjában meghúztam a határt. Egy pillanatig úgy éreztem, hogy pihegő, dobogó meleg testhez érek. Erőltettem, hogy valami eszembe jus-

---

<sup>26</sup> Cs. Szabó László: Pannonia kismagyarban. In: Cs. Szabó László: *Levelek a száműzetésből*. Budapest, 1937. 153. o.

son. (...) Üres volt a fejem, a sima térképen kővé meredt Erdély”.<sup>27</sup> Nem az eltelt huszonnégy esztendő feledése miatt dermedt meg, hanem a hír öröme zsidbasztotta el, s az egykori elevenség hamar felpattintotta a szótlanság zárját. Ekkor először apránként, többször levegőt véve, majd egy szuszra, egy egész bekezdésre táguló körmondatban foglalja össze a legerősebb kötelék – mely írótl szülőföldjéhez kötheti – csomóit: tájat-költőt előszámálva. „Visszatért a hamu, amelyben Arany Jánoska írt; a szőlődomb, amely Juhász Gyulát vendégelte; (...) a tanácsterem, melyben Kőlcsey félszeme borongott; a kopjafák, amiken Jézust várják a megszelídült tatár magyarok; a könyvtár, ahol Kazinczy összerázkódott az elálmékodástól; (...) a templom, ahol pogány írással dicsérik Istent s a kúria, ahol Petőfi Segesvár előtt meghált.”<sup>28</sup> Márai visszafogottabb, azonban a tárgyilagos hangról ő is hamar lírára vált. Az otthonról elszakadt felvidéki magyarok összetartása előbb ellágyítja, önvallomásra készteti, majd harcra helytállást sürget. „Mit is akarok otthon?... (...) Nem akarok mást, csak megtudni, hogy ez a föld, ezek a nemes városok, ezek a családtagok, mind a millió megint velünk vannak, hozzánk tartoznak. Most nagyon nekifekszünk majd s csinálunk valamit, egy új, emberibb és igazságosabb Magyarországot (kiemelés: K. M.). Ez az ára mindennek, ezzel tartozunk nekik, a hazatérőknek, s magunknak is: ez egy nemzet becsületbeli tartozása. De előbb látni akarom Kassát, el akarok menni egy vasárnap reggel misére a székesegyházba, ahol Rákóczi hamvait őrzik, (...). El akarok menni Rozsnyóra, a temetőbe, látni akarom Komáromban a házat, ahol Jókai született, érezni akarok még egyszer azt a felvidéki légáramlást, mely a fenyvesek illatát hozza a városokba, akarok látni egy havas karácsonyeste Kassát, amint tornyaival, harangjaival és lelkével megint őrt áll Magyarország határain.”<sup>29</sup> 1938. október 16-án, amikor a cseh kormány még hezitál a legfontosabb „gócpont”-ként emlegetett felvidéki városok visszaadása ügyében, Márai felháborodottan szólítja az „Európa nemes hagyományáért”, „igazságért”, „jogért”, „fogalmak tisztázásáért harcoló írókat” önvizsgálatra és szellemi emberhez méltó magatartás választására, mintegy együttes hitvallásra az erőszak ellen.<sup>30</sup>

A bevonuló csapatok mellett, azokkal egy vonalban – néhol előtűk járva – mindketten tudósítóként vesznek részt: Márai a Pesti Hírlap tudósítójaként telefonon, Cs. Szabó a Magyar Rádió munkatársaként mikrofonnal a kezében ad hírt a visszatérés megindító eseményeiről. Szinte ugyanazt tapasztalják: a csehek és románok az utolsó percig a helyükön maradnak, majd hirtelen

<sup>27</sup> Cs. Szabó László: Erdélyben. Budapest, 1940. 37. o.

<sup>28</sup> Uo. 38. o.

<sup>29</sup> Márai Sándor: Hazamenni. in: Pesti Hírlap. 1938. okt. 9. (Vasárnapi Krónika rovata) 11. o.

<sup>30</sup> Márai Sándor: A gócpontok. in: Pesti Hírlap. 1938. okt. 16. (Vasárnapi Krónika rovata) 9. o.



len feladják az állásaikat, pusztulást és elhanyagolt területet hagynak maguk után. Örömkönnyek, őszi virágosó és gyorsan összetákoltt diadalkapu alatt vonul a „triumfáló” sereg. A kormányzóban nemcsak megmentőjüket, hanem sorsuk jobbra fordítóját is üdvözlik az emberek. A visszakapott szülőföldre való utazás Cs. Szabó esetében (*Erdélyben* [1940]) mitikus elemekkel átszőtt (pl. holtak vigyázzák az élőket); Márai publicisztikai írásaiban<sup>31</sup> pedig egyenesen mitizálódik. Az odüsszeia a felejtés – emlékezés – rátalálás formai keretébe ágyazottan kétszeres beavatási szertartást: a hazatérő félig-meddig neküjáját és a terület/test-csonkítás utáni stádiumot, magát a teljessé levést bontja ki. A visszacsatolt Felvidék megelevenedésének gyűjtőpontja a szülőváros, Kassa. Jellemző módon mindaz, amit számára a szülőföld jelent, nem az indulás előtt – mint Cs. Szabónál –, hanem a határon állás pillanatában fogalmazódik meg. „És Kassa, Kassa, mondják mások és mondom én is; s a térkép, a titkos és csodálatos térkép, melyet ez évtizedekben szívünk, álmunk, eszméletünk legtitkosabb rekeszeiben őriztünk, egyszerre élni kezd, a térkép valóság lesz, előválnak az *alvilágból* (kiemelés K.M.), ahol gondterhesen és aggodalmasan figyeltük tájait húsz éven át, a térkép egyszerre *világítani kezd* (kiemelés K. M.).”<sup>32</sup> Az elsőrendűen a Felvidékre vonatkozó szöveg háttérében egy virtuális Európa-kép áll. Márai az 1938. október 16-án megjelent *Kassa* című írásában rögzíti először – s később a *Kassai őrvár*-ban ismétli meg – az elsötétülő Európát behálózó, abban viszonyítási pontként szolgáló s egyben az európai sorsközösséget szimbolizáló „csonka templomtornyok” motívumát. A gondolat bevallottan Louis Gillet-től származik, aki az egykori Európát összefogó (*embrasse*) katedrálisok nagy családját (*la famille des cathedrales*) sűrűbben-lazábban elhelyezkedő csillagpontok alkotta égi térképhez hasonlítja. Azt írja: „ha felrajzolnánk ezt a térképet, egy olyan képet kapnánk, amely egészen hasonló ahhoz, amiket az üstökösök vagy ködfoltok fényképei nyújtanak”.<sup>33</sup> A „Nyugat nagy családjának” is nevezett közösség bölcsője az Ile-de-France, innen sugárzik ki az egész világra (*la rayonna sur le monde*) a gótikus templomépítészet, minden spirituális vonatkozásával együtt, valamint a templomhajó és a torony, amely hosszú időn keresztül a kereszténység jele volt. Márai 1940 nyarán a gillet-i gondolat helytálló voltára bukkan egy német haditudósító jelentésében, aki leírja, hogy a hollandiai, flandriai és észak-franciaországi harcokban – Dünkirchen és Rotterdam kivételével – a legtöbb város csak éppen

<sup>31</sup> Márai Sándor Pesti Hírlap-beli napihirei egy hét eseményeit (1938. nov. 6–13.) rögzítik.

<sup>32</sup> Márai Sándor: Útközben, Kassa felé. (Északi határszél, novemberben) in: Pesti Hírlap, 1938. nov. 6. 7. o.

<sup>33</sup> Louis Gillet: *La vivante cathedrale*. Paris, 1936. 8. o. „Si l'on dressait cette, on obtiendrait une image assez ressemblante a celle qu'offrent certaines photographies de cometes ou de nebuleuses (...)”

„horzsolást” kapott. Amiens-ből pedig szinte csak a gótikus székesegyház maradt, amely mint egy kéz nyúlik az ég felé, hirdetve az emberek emlékét („éltek, hittek, reménykedtek, dolgoztak”), és az emberi értékek elpusztíthatatlanságát.<sup>34</sup> A világítótoronnyal azonos értékű templomtorony (emberi „felkiáltójel”) szerves eleme a városról alkotott felfogásának. Ezen a ponton a mítoszkritikai városértelmezés terelheti hiteles mederbe a gondolatmenetet. Frye szerint ugyanis a város és a templom ab ovo az ásványi világot jelenítik meg humanizált formában, ugyanakkor újszövetségi helyek alapján az is nyilvánvaló, hogy a két kép apokaliptikus értelemben megegyezik<sup>35</sup>, hiszen mindkettő lakóhely (fizikai és szellemi), s mindkettőnek az emberek „az eleven kövei”. Nyilvánvaló, hogy Márai ezen az alapon, tehát emberi tartalom tekintetében helyezi az európai városokkal azonos rangsorba a négy magyar „szellemi végvár”<sup>36</sup>-at: Kassát, Kolozsvárt, Váradot és Szegedet. „Varázslatos tartalmuk” szerinte abból fakad, hogy nemcsak a külsőségek „tunya egyveleg”-éből, hanem az emberi „alkotás” nagyszerű jellemzőiből állnak össze: befelé egyfajta belső szellemi tartalmat őriznek, kifelé pedig következetes szellemiséggel sugároznak. A szülőváros tekintetében pedig éppen az Európára való nyitottság, az őrzés és a befogadásra való képesség válik a legfontosabb mítoszformáló erővé. Ezt támasztja alá a „trianoni évtizedek” értékelése is. Nemcsak a végvárakkal, hanem általában az elcsatolt városokkal kapcsolatban kijelenti: számukra a legnagyobb tragédia az európai sorsközösségből való kiszakíttatás és ezzel együtt az volt, hogy nem sugározhatták „a magyar lélekbe azt az urbanitást, amellyel a magyarság másodszer foglalt helyet Európában”.<sup>37</sup> Márai városképét, annak motivikus és frazeológiai bázisát illetően egy eredendően asztrális szimbólum etikai-morális átlényegítését tapasztalhatjuk. Valójában a Gillet-től vett – elsődlegesen a katedrálisokra értett – és Kanttal egyeztetett –, tehát az individuumra vonatkoztatott: „A csillagos ég fölöttem, az erkölcsi világrend

---

<sup>34</sup> Márai Sándor: A torony. in: Pesti Hírlap 1940. jún. 20.: „Gillet mondja a francia katedrálisokról írott szép könyvében, hogy a másik, titkos Európa lelki tájképét azok az irányvonalak kötik össze, melyek Lisszabontól Stockholmig katedrálisok tornyai között mutatják az európai lélek vándorútját. Az amiensi torony ilyen tájékoztató jel marad a sötét időben. A lélek körül néz és támpontot keres. A romok felett egy gótikus tornyot lát, emlékezik, s megint alkotni és reménykedni kezd, mert a torony arra figyelmezteti, hogy minden nyomorúság fölött valami halhatatlan is van bennünk, emberekben valami, amit még mi magunk sem tudunk elpusztítani.”

<sup>35</sup> Northrop Frye: A kritika anatómiája. Budapest, 1998. 124. o.

<sup>36</sup> Márai Sándor: Városok legendája. in: Pesti Hírlap. 1940. szept. 8. 5.: „ez a négy város (...) alkotás is, az emberi szellem tudatos lakhelye, tájnak, életmódnak, történelmi feltételeknek, emberfajtának szerencsés vegyülete.”

<sup>37</sup> Id. 6. o.

bennem”<sup>38</sup> – csillagmetafora újrastrukturálódása és kibővülése figyelhető meg. Ez az a motívum, amely által a város – Várossá válva – mitizálódhat, illetve kibonthatja magvát: az egyéniséget. A város, miként az individuum, „mértéktartó és nevelő” életformát adhat a nemzetnek. A Város és lényegének közvetítője, az Egyéniség dolgában közös a példaadó tehertétel, a nevelésen alapuló sugárzás. Az égi rend (univerzális szint) földi mása a katedrálisok fényhálójából (makrokozmosz szint) és a példamutató személyiségek (mikrokozmosz szint) csoportjából áll össze. A szellemi Európa világító térképe, csillagtérkép, amely az őrzés metaforáit (torony, őr) plasztikus egységbe olvasztva mitikusán totalizálja, vagyis szárazföldre és tengerre (terra marique) egyaránt kiterjeszti. Így válik világossá, hogy Márainál a Torony egyaránt értelmezhető a Várost megjelenítő építészeti kategóriaként, kémlelőkosárral rendelkező főárbocként<sup>39</sup> és világítótornyoként, s mindazok, akik egyéni szinten felvállalják a vigyázva szemlélődést és a fény, azaz a kozmosz értelem tükrözését, tehát az írók és a nevelők, a filozófusok és a muzikusok, a szentek és a katonák ugyanannak a nagy családnak, az örök közösségének a tagjai. (Márai publicisztikája a 30-as évektől az emigrációs rádióadásokig egyértelműen e körül az elgondolás körül gyűrűzik.)

A Felvidék hazatérésekor írott jelentések az „első kassai őrzésnek” is tekinthetők, amelyeknek valóságos tartalmát egyrészt a múlt emlékeinek keresése és fellelése, másrészt – a világítás gesztusával jelzett – megelevenítés mozzanata adja. Nem céltalan bolyongás ez, hanem értékszemlélő és tartaléktudatosító – ti. maradt lelki tartalék az újjáépüléshez – szerepvállalás. A szemtanú tapasztalatával rögzítheti a Felvidék „jelképes birtokbavételének” minden mozzanatát, melynek során egy nép visszaszerzi azt, ami „múlt, nyelv, vér és emlék jogán az övé”.<sup>40</sup> Rozsnyón, a határ utáni első jelentősebb állomáson a Rákóczi-örtornyot veszi először szemügyre, ahonnan a városlakók a kuruc időktől az ellenséget, most pedig őket kémlelik. „Az örtorony felső párkánya most is zsúfolásig megtelt őrszemekkel.”<sup>41</sup> A fiatalabbja, akinek nem jutott hely a toronyban, feltörte a háztetőket, s onnan szemlélte a hivatalos ünnepséget. Holtak emlékével zárul a rozsnyói „kép”, s azzal nyílik a krasznahorkai „közjáték”: ott a dédszülők „csontjai porladnak”, itt pedig a „lőcsei fehér asszony” maradványait rejtő vár Andrassy-kriptája, ahová a csapattól leválva néhányórás kitérőt tettek. A várban

---

<sup>38</sup> Kant közningsbergi sírfelirata

<sup>39</sup> Márai Sándor: A torony. In: Pesti Hírlap 1942. febr. 1. : „Bizonyos, hogy a toronynak nincsen semmiféle különösebb gyakorlati értelme, – meteorológiai jelentéseket gyűjtenek a legfelsőbb fedélzeten, s újabban a rádióosztis is elfoglalta e magas vaskosárban őrhelyét, – s bizonyos az is, hogy a torony esztétikai szempontból nem szép.”

<sup>40</sup> Márai Sándor: A határ elindul. in: Pesti Hírlap. 1938. nov. 8. 5. o.

<sup>41</sup> Márai Sándor: Rozsnyó hazatér. in: Pesti Hírlap. 1938. nov. 9. 5. o.

a múlt és az „eleven jelen” találkozásának „nehezen rögzíthető pillanat”-át igyekszik megragadni. A néma jelre: Serédi Zsófia „védő-óvó mozdulattal magasba emelt” (torony motívum), a legenda szerint megmerevedett kezére figyel. Az égre mutató kéz és a magasan álló vár hirdeti és figyelmeztet: a kápolnába húsz év után először lépők gyertyát gyújtanak az emlékeknek, majd a Himnuszt éneklük, s amikor a völgybe indulva visszanezünk, értik meg a jelképek eleveenségét, élővé válásának momentumát: „(...) a büszke várra csakugyan reáborult az »éj homálya«: a várőr meggyújtotta a hétszázéves kastély ablakaiban a gyertyákat, melyek apró fényükkel az egész völgynek hirdetik most, hogy Krasznahorka vára megint magyar. (...) most világít a vár, a ködben és a sötétben, mint egy nagy-nagy jelkép. Mindenütt látni a környéken, ahol magyarok laknak. Krasznahorkán megint magyarok járnak! – gondolják a völgyben azok is, akiket az új határ egyelőre elválaszt innen”.<sup>42</sup> Jel és jelkép a kassai jelentésben sűrűsödik mitikus motívummá; „Kassa hazatérése volt mindennek a betetőzése” – vallja később.<sup>43</sup> Az emlékek és a harangzúgás, a visszaváltozó – egy éjszaka alatt kicserélték a cseh utcanévtáblákat –, tehát az örök és igazi Város, valamint a hazaérkezés családiassága elragadják a „húséges krónikás”-t: „e pillanatokban, mikor húsz év után Kassán megint egyszer magyar betűket írok, nem tudok egészen tárgyilagos maradni: az emlékek olyan erővel rohannak meg, úgy elborítanak, hogy nem tudok többé tudósítást írni, csak vallomást”.<sup>44</sup> Jelképes időben – Párizs német megszállása után négy héttel –, de ugyanezen a személyes hangon folytatja gondolatait a *Kassai őrtárat*ban (1941) is, amelynek záróképe nietzschei motívumot sejtet. Gondolatmenetem konklúzióját kínálja ezen a ponton az *Emberi – túlon túl emberi*, a kultúrát mint az emberi önismeret forrását és mint architektúrát megjelenítő passzusának Márai-parafrázisa: „Otthon vagyok e katedrálisban, mely számomra nem műemlék, hanem életem mélyebb, örök formája. Tovább kell építeni ezt az életformát. Meg kell tölteni mindennel, ami korszerű, meg kell őrizni benne mindent, ami időtlen. Hiszek abban, hogy orvosok és költők, kőfaragók és vitaminkutatók, bölcselek és nevelők, műszerészek és művészek felépítik az új Európát. (...) Hivatásérvzés, az új európai szerep tudata, s a mély kötelesség: szeretni és szolgálni a népet, melyhez nyelv, emlék, jó és rossz sors, s a nyelvnél és fajtánál is erősebb kötőanyagok, a közös nemzeti sors kötöz... Ez a dolgunk, Európában”.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Márai Sándor: Közjáték Krasznahorkán. in: Pesti Hírlap .1938. nov. 10. 3. o.

<sup>43</sup> Márai Sándor: Horthy Miklós három útja. in: Képes Vasárnap. 1940. márc. 3. 9. sz. 16. o.

<sup>44</sup> Márai Sándor: Kassán. in: Pesti Hírlap. 1938. nov. 11. 2. o.

<sup>45</sup> Márai Sándor: *Kassai őrtárat*. Budapest, 1999. 124–5. o.

Gáspár Csaba László

## Az etika sorsáról

### Bevezetés

A cím nagy horderejű; súlyos gondolatmenetet sejtet. Aki etikáról és sorsról akar beszélni, annak európai önértelmezésünk mélyrétegébe kell aláereszkednie, ha pedig az etika sorsáról kíván valami érvényeset mondani, egyszersmind roppantul tágas távlatokat kell megidéznie. Ilyen mélységek és távlatok bejárásra aligha vállalkozhatok. Itt a kötelező szerénység egyszersmind tanácsos óvatosság, ami ugyan önmagában nem garantál sikert, alkalmasint azonban megvéd a nagy tévedéstől. Ezért az alábbi fejtegetés inkább csak egy kérdés előzetes vázlata, az etika különleges apóriájának tudatosítása.

### I. Az etika szükségessége

Az ember kontingens létező, mégpedig létének minden mozzanatában, így cselekvésében is. Ez azt jelenti, hogy tetteit nem tudja pontosan meghatározni és hatásait felmérni. Ha a cselekvés eredménye nem számítható ki előre, mert az mintegy leválik az emberről, akkor az ember cselekvése lényegileg felelőtlen. Cselekednie viszont kell, mert nem pusztán működik, mint az állat, hanem szabadon *képes* és *kell* meghatározni önmagát. Önmeghatározása viszont egy »világ«-nak nevezett többszereplős, létezők és személyek alkotta cselekvéstérben történik, ezen tér létezőinek és emberi személyeinek közvetítésével, ezért cselekvő önmeghatározása kihat a valóság összes szereplőjére. A feladatot akkor teljesíti, ha olyan tettet hajt végre, és úgy cselekszik, ami nem csupán önépítését szolgálja, hanem egyben valamiképpen garantáltan valóságkompatibilis. Ámde miképpen szabályozza cselekvését? A szabályozáshoz törvényre van szüksége, amit nem meríthet kizárólag önmagából, hiszen éppen önmagát kell szabályozni, erre pedig kontingens létezőként nem képes. Mi más lenne a kontingencia, ha nem éppen ez az ontológiai képtelenség?

Nos, erre szolgál az erkölcs, amely tartalmazza a valósághoz illeszkedő lehetséges cselekvések formális meghatározását. Aki ezeket teszi, „biztos” lehet abban, hogy megvalósítja önmagát, és nem rombolja a valóságot, még ha esetleg bizonyos körön és időtávon belül nem is feltétlenül látszik pozitívnak a cselekvés sem önmagára, sem az őt körülvevő világra nézve.

A törvénynek tehát *kívülről* kell jönnie. Ugyanakkor azonban az ember kontingenciájával egyetemben is szabad létező, ezért a külső törvénynek egyszersmind *belsőnek* kell lennie, különben idegen meghatározásként sértené az ember szabadságát. A külső és a belső viszonya többféleképpen alakulhat: lehetséges, hogy egy belső törvény válik külsővé, és lehetséges a klasszikus eset, hogy egy külső törvény interiorizálódik. Az első esetben ismét két alternatíva lehetséges. Ha egy-egy individuum saját törvénye válik kötelező külsővé, akkor önkénnyel és terrorral van dolgunk, ami minden dialektikus fufang ellenére mégiscsak a szabadság tagadása, ezért nem tesz eleget az etikával szembeni követelménynek. A másik alternatíva az, hogy annyi törvény lesz, ahány emberi individuum, akik mindegyike a saját törvényét követi. Ez azonban előbb-utóbb elkerülhetlenné teszi a törvények harmonizálását, s végül is szükségképpen egy mindenki által elfogadandó általános normarendszer kidolgozásához vezet, ami lényegében külső törvényként funkcionál, melyet azután mindenkinek interiorizálnia kell. Ez az alternatíva megegyezik a klasszikus esettel, vagyis azzal, hogy a külső törvény válik belsővé. Ez áll az etikai gondolkodás fókuszában. Lényegét így fogalmazhatjuk meg: képes-e az ember felismerni valamely külső törvényt, és azt szabadon elismerni belsőnek.

A kérdés tehát a következő: képes-e az ember cselekvésének értékét előzetesen meghatározó törvény, *lex* észlelésére, és képes-e szabadságát egy ilyen törvényre bízni. Azt állítom, hogy a cselekvő ember mindig is észlel ilyen törvényt függetlenül attól, hogy ennek mennyire van tudatában, illetve milyen fogalmisággal ragadja meg. Ezt a következőkben az emberi cselekvés kontingenciájának elemzésével fogom megvilágítani.

## II. Az emberi kontingencia

Az ember kontingenciájának az etika szempontjából két mozzanata van: az ember nem ura önmagának, ezért kontingens *szerező*; továbbá nem ura cselekvése eredményének sem, minélfogva kontingens *birtokos*.

## 1. Az ember tettének nem abszolút szerzője

*Megtesszük, amit nem teszünk meg, és nem tesszük meg, amit megteszünk. Valahol rettenetes csönd van. Efféle gravitálunk.*

*Pilinszky: Hommage a Isaac Newton*

Az ember nem képes teljesen beleadni magát egyetlen tettbe, ezért cselekvései nem azonosak teljes személyével. Ennek oka az, hogy nem birtozza magát teljes egészében, hanem mindig a változás, az alakulás folyamatában van: processzuális létező, folyamatlény, aki mintegy önmaga körül áramlik. Különböző tettei személyének különböző aspektusait, tartományait jelenítik meg, illetve különböző tetteiben személyének más és más dimenziói realizálódnak, illetve vesznek részt. Teljes valóságát nem tudja egyetlen tettbe sűríteni és egyetlen akaratú aktusban realizálni. Egyetlen tétével sem azonos hiánytalanul.

Hétköznapi cselekvéseinknek jórésztben nem mi vagyunk az eredendő szerzői, hanem csupán anonim tetteket taszítunk-lökünk tovább. Olykor pusztán öntudatlanul áthaladnak rajtunk: egy mogorva köszönés lehet éppenséggel mások által okozott rossz hangulat megnyilvánulása, s mint ilyen nem saját jogú alanyi tett, hanem pusztán mások negatív tétének reflektálatlan, öntudatlan továbbengedése vagy tovalökése. – Tetteink többnyire nem integrált személyiségünk koncentrált megnyilvánulásai, hanem részletek, részeredmények, vagy éppen figyelmetlenül, óvatlanul és öntudatlanul mintegy kihullanak belőlünk. Minél szórtabb egy személyiség, minél kevésbé képes szubsztanciálisan összefogni önmagát, annál szórtabbak a tettei, s annál inkább szétszóródik bennük ő maga. Ebből következően a jelenlegi antropológiai adottságok közepette a szó szigorú értelmében vett bünt sem tud az ember elkövetni.

Míg I nem szorul rá semmire akaratának megvalósítása végett (vö. creatio ex nihilo) – akaratának anyaga és tárgya egyaránt: önmaga –, addig a véges ember csak valami objektív adottságon tudja érvényesíteni akaratát. Tétének anyaga nem csupán önmaga, akarata, hanem minden emberi cselekvésnek van az alanytól független „külső” tárgyi anyaga és eszköze is (valamivel valami által csinál valamit). Ezért nem csupán önmagát működteti tetteiben, hanem a világot is. Amennyiben pedig a világot magát is kontingensnek, esetlegesnek tekintjük, úgy a cselekvés erkölcsi minőségét magának a világnak mint a cselekvés külső anyagának a minősége is meghatározza, s nem csupán az emberi akaratnak mint a cselekvés belső anyagának

a minősége. Az általunk tapasztalt létállapotban az ember nem csupán nem rendelkezik önmagával, s ezért nem lehet teljes értelemben felelős szerzője a tettnek, hanem tettehez külső anyagot is igénybe kell vennie, amely anyag a maga objektív természetét, tulajdonságát, tényleges állapotát ugyancsak beleviszi a konkrét személy tettebe (pl. a nyelv állaga, a kultúra állapota, színvonala, a személy környezete jelentősen befolyásolja a tettet, színezi minőségét).<sup>1</sup>

## 2. Az ember tetteinek nem abszolút birtokosa

*Megtörtént, holott nem követtem el, és  
nem történt meg, holott elkövettem.  
Pilinszky: Merénylet*

A tett leválik az emberi cselekvőről, objektiválódik, azaz belép egy objektív, a cselekvőtől különböző tárgyi rendbe, amely nem áll a cselekvő teljes és maradéktalan rendelkezése alatt. Ebbe hatolva a tett eredménye maga is kikerül a cselekvő hatásköréből, és objektív, tárgyi hatásként érvényesül az objektív tárgyi világban. – A cselekvő ember továbbá az objektív világ teljes ismeretével sem rendelkezik, ezért tetteinek hatását sem tudja kiszámítani. Ilyenformán a tett minden tekintetben önállósul a cselekvőhöz képest: a mű kilép a szerző ellenőrzése alól, s belép egy tárgyi világba, amelyben az ottani immanens törvényeknek megfelelő hatásként realizálódik.

Minden tettünk úgy viselkedik, mint az elhajított kő: bár a célpontot, a cselekvés célját mi határozzuk meg, és a követ is mi hajítjuk el, de attól a pillanattól fogva, hogy elhagyta a kezünket, már nem csak a repülés közben érvényesülő, általunk elvileg kiszámítható törvények, hanem a számunkra előre nem látható, a repülés közben fellépő *esetleges* történések is befolyásolják a *tényleges* röppályát. Arról nem is szólva, hogy egyáltalán nem biz-

---

<sup>1</sup> Ez a lehetséges filozófiai háttere az eredendő bűn teológiájának: Az előbbi fejtegetésből az következik, hogy ha egyszer a világban objektiválódott a bűn, azaz a világ »anyag«-ává lett, akkor immár az emberi tettek tárgyi anyagával (és eszközzével) újra és újra belekerül minden emberi cselekvésbe. Ezért beszél a keresztény teológia áteredő bűnről, amely független az egyén szubjektív akaratától. A legnemesebb akarat is bűntől szennyezett anyaggal dolgozik. Egyedül Ádám, a principiális ember esetében volt a cselekvés külső anyaga a teremtés ép valósága, miközben Ádám maga is teljesen birtokában volt önmaga akaratának, következésképpen minden tetteiben benne volt a teljes integrált énje. Ezért tudott bűnt elkövetni. Amit tett, az valódi, teremtésformáló cselekedet volt.



tos, helyesen határoztuk-e meg a célt, és megfelelő erővel és irányban hajítottuk-e el a követ...

A dolog nem azon múlik, hogy egy bonyolult világban képesek vagyunk-e abszolút tudásra szert tenni egy röppálya minden pontjának hibátlan kiszámítására és abszolút meghatározására. Ez elvileg lehetséges lenne. Sokkal inkább arról van szó, hogy az emberi cselekvések világát, vagyis azt a terepet, ahová a tett érkezik, nem előre kiszámítható, törvénytörő, stabil, hanem szabad cselekedetek alkotják. Tetteink jelentősebb része nem a természetet éri és nem törvények által szabályozott természeti közegben realizálódik, ahogyan a hajítás példája sugallja, hanem a szabadsággal jellemzett emberi világban valósul meg, emberek alkotta közösségekben, a társadalomban fejt ki hatását. A szabadság pedig ebben az esetben azonos az elvi kifürkészhetetlenséggel, minek folytán a szabadság közegébe érkező tett – a másik ember szabadságát érintő cselekvés – eredménye nem számítható ki előre. Gondoljuk meg: már egy ártalmatlan köszönés is veszélyes lehet, ki tudja, miféle reakciókat vált ki! A természeti világ mechanikus akcióreakció sémájának logikája szerint a hatás előre kiszámítható, ám a szabad létező reakciója nem, ezért itt nem is akció-reakció sémáról beszélünk, hanem találkozás-eseményről: a szabad emberi tettek találkoznak más emberek szabadságával.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Meg kell azonban jegyezni: a természeti világ determinált kauzalitása is csupán modell, újkori hipotézis, mely szerint változatlan törvények uralkodnak a természeti világon. Mindazonáltal egy olyan átfogóbb valóság részeként is elgondolható a természet, amelyet roppant, általunk kiismerhetetlen kozmikus tudatosság és végtelen szabadság jellemez, s amelynek csupán egyetlen aspektusa, létmódja avagy régiója a »természeti« valóság, és ez is csak a diszkurzív és modellekben gondolkodó emberi megismerés számára mutatkozik determinált létmódnak. Az, amit a »természet« filozófiai fogalma jelöl, nem egyéb, mint az emberi megismerés által a valóság egészéből kihasított rész, melyet a történelmi ember bizonyos korban mechanikus modell alapján definiál. Ebben az értelemben a »természet« nem objektív valóság, *in se* adottság, hanem előzetesen meghatározott megismerési terület, melyet egy sajátos megismerési mód által, sajátos szellemtörténelmi körülmények közepette definiálunk ontológiai régióként (vö. »természet« az, ami mérhető és matematikailag leírható). – Ámde még ha azt feltételezzük is, hogy a természetet teljes mértékben mechanikus törvények uralkodják, akkor is az ember megjelenésével a természeti világban fellépett egy *cselekvőképes szabad ágens* (a mechanikusnak definiált természet nem „cselekszik”, hanem *működik*), minek következtében a természet létezése egyszer s mindenkorra „kiszabadult”, „kilöködött” a merőben determinisztikus lét tartományából, és az emberrel való *koegzisztenciája* folytán belekerült a szabadság örvényébe, azaz immár *sorsa* van. Hogy a természetre is kihat az emberi cselekvés etikai minősége, azt manapság aligha kell hangsúlyozni.

Az a világ tehát, ahova a tett becsapódik és hatást fejt ki, nem szigorú törvények által rögzített, stabil és változatlan, hanem folytonosan alakuló terep, amelynek állapotváltozásait nem lehetséges előre meghatározni.

Elvileg tehát minden egyes tettünk általunk beláthatatlan változást okoz a tárgyi világban. Akaratunk végtelensége és cselekvési kényszerünk lankadatlan késztetése nyomán állandón cselekszünk, ám megismerő kapacitásunk végessége folytán nem tudunk teljes felelősséget vállalni tetteink eredményéért, az általuk előidézett változásokért, a beinduló folyamatokért, ezeket ugyanis nem tudjuk előre kiszámítani, legföljebb hozzávetőlegesen mérlegelni. Minden tett újabb és újabb *történelmet* indít el, és hatása elvileg az *egészre* kihat. Ha belegondolunk, megrémülünk a tettek roppant erejétől.<sup>3</sup>

### **Kitérő: Erkölc és hagyomány**

Minden tett belehasít a világ szövetébe, és beláthatatlan módon sérti fel vagy szövi tovább. Hogyan vehetnénk magunkra ekkora felelősséget? Nyilván csakis akkor, ha tudván tudjuk, hogy a tett eredménye illeszkedik a világ valódi lényegéhez, nem megsérti, hanem belesimul vagy egyenesen építi. Ez csak olyan tett lehet, amelynek garanciája van, amit az szavatol, hogy abszolút *tettképes* lénynek a cselekedete. Ezek a lények az *istenek*. Az archaikus ember azokat a tetteket ismétli, amelyek az istenek szavatolt archetipikus tettei, mert csak ezekről tudható biztosan, hogy nem sértik fel a világ szövetét, és nem hoznak bajt vagy átkot elkövetőjükre. Az egyéni kezdeményezések veszélyesek, hiszen eredményük kiszámíthatatlan. A valósághoz illeszkedő s ezért veszélytelen tettek, cselekvési minták foglalta a *hagyomány*. A hagyomány biztonságát nem tanácsos elhagyni. Csak olyan tetteket szabad végrehajtani, amelyek a világ fennállásának törvényeihez igazodnak. Ezeket a törvényeket a világ teremtője határozta meg. Ezért a vallásos ember önmegvalósításakor is I-t követi, az ő törvényei szerint cselekszik.<sup>4</sup>

### **III. Az etikai törvény „tudása”**

Ha egyszer az ember se teljes akaratát nem tudja belevinni tetteibe, se tetteinek következményeit nem tudja kellően felmérni, mert azok szükség-

---

<sup>3</sup> Míg az állatban a természet cselekszik, addig az ember a természetben és a természettel cselekszik.

<sup>4</sup> A katolikus liturgia az emberi egzisztencia döntő, egyéni elhatározást megvalósító cselekedeteinél – amelyek, egyéniek lévén, ismeretlen hatást idéznek elő, vagyis ismeretlen folyamatot indítanak be és ismeretlen állapotot eredményeznek – isteni segítséget kér. Ezek a szentségek, amelyek az isteni kegyelem megnyilvánulásai.

képpen leválnak róla és az öntörvényű, az ember által nem teljesen ismert és uralt világban önmozgásra tesznek szert, akkor hogyan tehető az ember felelőssé a cselekedeteiért? Vajon ilyen körülmények között van-e értelme erkölcsi felelősségről beszélni? – Nos, a felelősség, jogi értelme szerint valóban csakis addig terjed, ameddig a jogi értelemben vett szerzőség; a morális értelmű felelősség azonban tágabb, mint a szerzői jogképesség. Hogyan lehetséges ez, és mi ennek a különös aránytalanságnak az értelme?

Most érkeztem el tézisem lényegéhez: a racionális tervezésnek és felelős kivitelezésnek a kontingenciából következő hiányosságát az állandó és lényegi cselekvésre kényszerített ember egy sajátos, látens tudással egészíti ki, amely tudás a bizalom módusában és a remény formájában mutatkozik meg. Ha az ember tudja, hogy cselekvése messzebbre hat, mint racionális számítóképesége, és ennek ellenére cselekszik, mégpedig nem egyszerűen holmi nyegle felelőtleneségből, hanem elszántan, akkor a cselekvésben implicit metafizikai létértékelés, „háttéri tudás” rejlik, amely arról tanúskodik, hogy az ember bízik a valóság és cselekvése egymásra hangoltságában. Valójában minden cselekvésben ösbizalom munkál: bizalom a valóságban, abban, hogy befogadja, szívesen fogadja, és kedvező válaszra méltatja tetteinket. Ez a háttéri tudás a racionális mérlegelés határain túl igenli a valóságot, és igenli az ember aktivitását. Ez a minden tettben benne rejlő implicit ösbizalom vallásos elemnek is tekinthető: az ember spontán módon úgy éli meg a világot, mint tőle különböző, idegen, de vele szemben jóindulatú Valakit, vagy Valakinek a Valamijét (teremtést, ajándékot).

Ebben az ösbizalomban eredendő istentapasztalat rejlik, melyet kellő gondossággal ki lehet fejteni és kamatoztatni lehet a mindennapi gondok nehezítette létezés hordozásában. Sajnos, a modern ember a technika vélt birtokában teljesen elfedi ezt a látens pozitív-tapasztalatot, cselekvéseiben kizárólag értelmére és számítóképeségére akar támaszkodni, és legföljebb a valóság szilárd szerkezetének hipotéziséig jut el mint minden természettudományos ismeret és technikai alkalmazás végső lehetőségi föltételéhez. Ez azonban csupán metafizikai hipotézis, amely alátámasztja ugyan a tudományos világhódítás folyamatát, de nem meríthető belőle erő a mindennapos egzisztencia gondjának leküzdéséhez.

A cselekvésben megnyilvánuló ösbizalom nem metafizikailag szilárd-szigorú és fegyelmezett tárgyi létet sejtet, hanem megszólító, befogadó, jóindulatú Valóságot. Aki cselekszik, az a valóság értelmességéről tesz tanúbizonyságot. Minden olyan tett, amit valaki teljes akaratával és jó szándékkal megcselekszik: hitvallás.

\* \* \*

Ha az eddigi elemzés helytálló, akkor az emberi praxis maga tanúskodik egy ontológiai értékű etikai törvény érvényességéről, melyet a kontingencia

klasszikus fogalma is implikál. Ez az ontológiai érték azonban kizárólag az emberi gyakorlat során, e gyakorlat implicit elemeként realizálódik. Nem előzetes tárgyi adottság, hanem a cselekvésben konstituálódik, és maga a cselekvés tanúskodik róla. Míg az ember sorsa azon fordul, mit gondol önmagáról, milyen cselekvésben milyen önmagát valósítja meg, addig az etika sorsa viszont azon fordul, hogy a cselekvésben önmagát realizáló ember rendelkezik-e kellő érzékenységgel, mellyel képes felfedezni és megfelelőképpen artikulálni a cselekvésében ontológiailag implikált etikumot. De még ennél is többről van szó: mert az etikum minősége a cselekvés minőségétől függ, hiszen a cselekvésben válik észlelhetővé az etikai törvény. Ki mit gondol magáról, kiként cselekszik és miképpen, olyan etikumot észlel. Ilyenformán bár az ember sorsa az erkölcsi törvénytől függ, ugyanakkor – fölöttébb titokzatos módon – az erkölcsi törvény hatékonysága az ember cselekvő tanúskodásától függ. Tegyük hozzá: I-hez hasonlóan, aki úgyszintén az emberi hit által valóságos, jóllehet az ember I-től függő lény. Ebben a titokzatos korrelációban rejlik az ember roppant felelőssége és kontingenciájának titka: mégis csak rajta, benne és általa fordul termőre a valóság.

## Nietzsche „nagy féligazsága”

Bár a 19. század e furcsa költő-filozófusa már jó ideje *divatos* téma, mégis, mintha húzódoznánk attól, hogy igazán szembenézzünk a műveiből reánk zúduló kényes kérdésekkel. Beszélünk ugyan Nietzsche-reneszánszról (Vajda Mihály) meg az immáron harmadik Nietzsche-értelmezésről (Heller Ágnes), de – úgy tűnik – tapintatosan átsiklunk az életmű mindmáig nyugtalanító mondanivalóján; nevezetesen: az európai kultúra és történelem egyik legfontosabb jellemzője, a keresztény eszmény, ezen belül a keresztény morál nietzschei tagadásán. Mintha azt akarnánk demonstrálni, hogy magunk mögött hagyván azt a negatív megítélést, amely Nietzsche náci propagandabeli felhasználhatóságára helyezte a hangsúlyt, most méltánytalan lenne a filozófus életművének ma sem eléggé „szalonképes” tirádáit boncolgatni; amiért – néhány évtizeddel ezelőtt – már jócskán megkapta a magáét. Az „értékelés ingája” – az ilyenkor szokásos módon – most a mintegy fél évszázaddal ezelőttivel ellentétes irányba lendül. Úgy vélem, a tragédiákkal teli 20. század tapasztalatainak birtokában, most már lehet hozzá elég bátorságunk, hogy súlyának megfelelően, valóban szembenézzünk az említett kényes kérdésekkel.

A szerteágazó problematikából rövid előadásomban csak azzal szándékozom foglalkozni, hogy miként értelmezhető és fontolható meg valóságghűen Nietzsche moráلتagadása; mennyire következetes vagy ellentmondásos ebben maga a filozófus; és milyen szerepe lehet renitens álláspontjának az európai kultúra jelen korszakában? Referátumom címének megadására hatással volt Will Durant filozófiatörténete, ahol is azt olvashatjuk, hogy (Nietzsche) „Nem élt elég soká és elég sokoldalúan, hogy féligazságait bölcseségekké érlelhessen”.<sup>1</sup> Valóban olyan zsenivel van dolgunk, aki mind terjedelmét, mind tartalmát tekintve jelentős életművet hagyott maga után, holott alkotó korszaka viszonylag rövid volt, s annak nagy részét is meglehetősen elzárkózott módon élte. Ugyanakkor úgy látom – s ezt szeretném kimutatni –, hogy itt a féligazság fogalmának szokásos (csak részben igaz) értelmezé-

---

<sup>1</sup> Will Durant: A gondolat hősei. Göncöl Kiadó, Budapest, é. n; ford.: Benedek Marcell; 458. o.

sén túlmenően Nietzsche olyan igazságtartalmat hangsúlyoz, ami mindig is ott lappang(ott) a történelem- és morálfilozófiákban, csak nem szívesen vettek (és veszünk akár ma is) tudomást róla. Ezért nevezem *nagy* féligazságnak.

Előzetesen néhány általános megjegyzést tartok szükségesnek. Az egyik, hogy Nietzsche sok helyütt kétségtelenül túloz. Műveiben annak az embernek a logikai kényszert és érzelmi telítettséget egyaránt tartalmazó makacs érvelését tapasztalhatjuk, aki joggal számít mondanivalójának elutasító fogadtatására. Talán ezért is tartja a legmegfelelőbbnek az aforisztikus fogalmazást. A másik, hogy e költő-filozófus betegségét és abból eredő – stílusosan szólva – „zarathustrai” magányosságát sem szabad figyelmen kívül hagynunk. A társadalomról, az emberről olvasható fejtegetéseiben szokatlannul nagy szerepe van a fiziológiai-biológiai, a testi vonatkozásoknak. Életigenlése arra az emberre vall, aki szeretne egészséges, azaz testileg, fizikailag is erős („hatalmas”!) lenni, de ennek áthághatatlan akadályai vannak. Az ilyen ember látásmódja nyilván torzításokkal tarkított, ugyanakkor valószínűleg meglát vagy élesebben lát olyan jelenségeket is, amelyek felett a „normális” ember tekintete átsuhan. Végül azt kell közölnöm, hogy főként és elsősorban arra a sok szempontból problematikusnak tartott könyvre hagyatkozom, amelyet *A hatalom akarása* címen ismerünk. Tisztában vagyok a fenntartásokkal, amelyekkel az elemzők, a kritikusok e könyvet illetik. A szerző elmeháborodása, majd halála után kötetbe foglalt 1067 gondolategység (passzus) szerkesztése, rendezése azonban mit sem változtat azon, hogy ezek a gondolatok vagy variánsaik találhatóak meg többi művében is. Úgy fogom fel az írásművet, mint egy még ép elmével papírra vetett „gondolatuhatagot”, amelyből a szerző életművének sűrített összefoglalása bontakozik ki. Emellett felhasználok a hasonló sorsú, a Zarathustra keletkezésének idejéből származó jegyzetekből összeállított, magyar nyelven *Az új felvilágosodás* címen kiadott kötetet is.<sup>2</sup>

Kezdjük hát néhány olyan gondolat vizsgálatával, amely – sok hasonló között – igen súlyos ítéletet mond a keresztény morálról. *A hatalom akarása* 343. passzusának záró sorai „ígyen szólnak”: „Nézetem – hangoztatja Nietzsche – minden erő és ösztön, amelyek révén élet és növekedés létezhet, a morál gúzsában sínylődik. Morál mint az élet tagadásának ösztöne. Az élet felszabadítása céljából *meg kell semmisíteni a morált.*” (A magyar *megsemmisíteni* megfelelője az eredeti német nyelvű szövegben a *vernichten*

---

<sup>2</sup>Az idézetek és hivatkozások forrása: Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. A továbbiakban: HA; Cartaphilus Kiadó, Budapest, 2002; ford.: Romhányi Török Gábor; ill.: Friedrich Nietzsche: *Az új felvilágosodás*. Osiris–Gondolat Kiadó, 2001; Ford.: Kurdi Imre, válogatta és szerkesztette: Hévízi Otto). A jobb és célszerűbb eligazodást szem előtt tartva egyik kiadványnál sem az oldalszámokat, hanem az egyes passzusok számát adom meg.

szó.) Szorosan kapcsolódik ehhez a morálkritikához a filozófus mérges nyilainak másik, ugyancsak állandó céltáblája: a vallásos gyülekezet és vezetője, a papság. Rájuk is ösztüzet zúdít, amint ezt például a 282. passzus is mutatja: „A csordaállatból önmagában véve hiányzik minden betegség, egyszerűen fölbecsülhetetlen; de ‘pásztorra’ van szüksége, mivel önmagát képtelen vezetni... – és pontosan ezt értették meg a papok... Az állam nem elég intim, nem elég titkos; a ‘lelki-vezetés’ meghaladja erejét...” De találunk e témakörben egészen brutális megfogalmazást is a 397. passzusban: „A morál menaszéria; előfeltétele, hogy vasrudak hasznosabbak lehetnek a szabadságnál, még a fogva tartottak számára is; másik előfeltétele, hogy legyenek olyan állatszelisták, akik nem riadnak vissza a félelmetes eszközöktől – például az izzó vas ügyes használatától. Ezt az iszonyatos fajtát, aki felveszi a harcot a vadállattal, ‘papnak’ nevezzük.”

Mindezekkel szemben, a 285. passzusban, megfogalmazza saját útmutatását, amit teljes terjedelmében idézek:

Tanítom: a csorda egy típust igyekszik fenntartani, és mindkét oldalról védekezik, védi magát azoktól, akik elfajzottak (bűnözők stb.), valamint azoktól, akik kiemelkednek belőle. A csorda a mozdulatlanságra és a megtartásra törekszik, nincs benne semminemű kreatív elem.

A kellemes érzések, mint például a jóság, a jóindulat, igazságosság érzései (ellentétben a feszültséggel és a félelemmel, amelyet az új, nagy ember hív létre) a mi saját személyes biztonság-egyenlőség-érzéseink: a csordaállat a csordatermészetet isteníti, és akképp érzi jól magát. Ez a voltaképpen kényelmi ítélet szép szavakkal álcázza önmagát – így keletkezik a „morál”.

De figyeljétek csak meg a *csorda gyűlöletét* az igazakkal szemben.

Igyekeztem egy csokrot összeállítani azokból a témánk szempontjából legfontosabb gondolatokból, amelyek Nietzsche morálfelfogásának lényegét jellemzik. A hasonló tartalmú idézetek száma tetszés szerint növelhető. Talán az a legfurcsább, hogy Nietzsche ösztönként („az élet tagadásának ösztöne” – 343. passzus) jellemzi a morált. Ez valóban meglepő felfogás, hiszen a morálban éppen azt a társadalmi-emberi vívmányt szoktuk becsülni, amely által ösztöneinken uralkodni akarunk, aminek elsajátításával igyekszünk megzabolázni az állati létre emlékeztető, önkéntelen cselekedeteinket. S tudjuk: már a kereszténység előtti európai magaskultúrák (görögök, rómaiak) is éppen ezért tartották fontos emberi-társadalmi értéknek a morált. Nietzsche koncepciója azonban merőben más. Az emberre, a társadalomra nézve erősen fiziológiai-biológiai jellegű életfilozófiája bizonyos szempontból elmosza az ember és az állat közti különbséget. A Zarathustra

írásakor keletkezett jegyzetei között olvashatjuk a következő megállapítást és az arra vonatkozó kérdéseket: „Az állatok a maguk ösztöneit és indulatait követik: mi magunk is állatok vagyunk. Vajon mást teszünk-e? Talán *látszat* csupán, hogyha a morált követjük? Valójában ösztöneinket követjük, a morál pedig ösztöneink *jelbeszéde*?... Hogyha a morál azt mondja: '*jobbá kell lenned*' – miért '*jobbá*'? – Se az életből, se a boldogabb életből nem bizonyítható. Következésképp *bizonyíthatatlan imperativus*, céltalan parancs – ez volna a morál?”<sup>3</sup>

Amit ekkor (1883 nyarán) még kérdésként – bár láthatóan költői-szónoki kérdésként – vet fel, azt *A hatalom akarásában* már határozott állítás gyanánt fogalmazza meg. Az erkölcsi tulajdonságokat az ösztönök fejlődéseként interpretálja: „Az együttérzés és az emberiség szeretete mint a nemi ösztön fejlődése. Igazságosság mint a bosszúvágy fejlődése. Az erény mint az ellenállás ösztöne, a hatalom akarása. Tisztesség mint a hasonló és hasonló hatalmú személy elismerése.”<sup>4</sup> Hogy pedig – legalábbis az iménti szempontból tekintve – mire vezeti vissza a morált, az kitér a továbbiakból: „Valaha minden morálról a következőt mondták: 'gyümölcsseiről fogjátok megismerni'; én pedig minden morálról azt mondom: olyan gyümölcs az, amelyről megismerem a talajt, amelyből elősarjad.”<sup>5</sup> S vajon mi ez a talaj? Ezt is megtudjuk: „Az ember, az állattal ellentétben, nagyra növesztett magában sok, egymással ellentétes ösztönt és impulzust: e szintézisnek köszönhetően ő a Föld ura. – A morálok a helyileg korlátozott rangsorok kifejeződései az ösztönök e sokszínű világában oly módon, hogy ellentmondásaikban az ember ne menjen tönkre.... A legértékesebb emberben az ösztönök legnagyobb sokfélesége munkál és a relatíve lehető legerősebben, ahogy még elviselhető....”<sup>6</sup>

Nietzsche morálkritikája túlnyomórészt a morál társadalomban betöltött szerepére vonatkozik. Szerinte ez a szerep főként abban áll, hogy menedéket nyújt a gyengéknek, a félresikerülteknek, a bátor cselekvésre képteleneknek. Ily módon a morált az alantas és a középszerű emberek tömegének „csorda-ösztöne”-ként jellemzi. Fáradhatatlanul ostromozza ezt a középszerűséget, mert annak uralmától a kivételes tehetségeket félti. Következtetéseiben odáig megy, hogy az erők felfegyverzését tartja szükségesnek a gyengékkel (a gyengék nagy tömegével) szemben. Felteszi és meg is válaszolja azt a kérdést, amely a morál valóságos hatalommá fejlődését és annak következményét firtatja:

---

<sup>3</sup> Az új felvilágosodás; 5 [76] sz. jegyzet.

<sup>4</sup> HA 255. passzus

<sup>5</sup> HA 257. passzus

<sup>6</sup> HA 966. passzus



*Mit jelent a morális hatalmak e hatalom-akarása, amely már az eddigi óriási fejlődésben lejátszódott a Földön?*

*Válasz: – Három erő húzódik meg mögötte: 1. a csorda ösztöne az erős függetlenek ellen, 2. a szenvedők és a félresiklott életű emberek ösztöne a boldogok ellen, 3. a középszerűek ösztöne a kivételesek ellen.*<sup>7</sup>

(Hasonlóképpen vélekedik sok más helyen is, pl.:)

A csordaösztön a közepet és a középezt értékeli a legmagasabbra és tekinti a legértékesebbnek: azt a helyet, ahol a többség található; azt a módot, ahogy ő maga is él... A csorda a kivételt, akár alatta áll, akár felette, ellenségesen szemléli, és károsnak tartja... Középutt megszűnik a félelem, itt soha nincs egyedül az ember, itt a félreértésnek nem sok tere van; itt az egyenlőség uralkodik... De kivételekkel szemben bizalmatlanok az emberek, kivételesnek lenni bűnnek számít.<sup>8</sup>

Tehát Nietzsche szerint a gyengék, a félresiklott életűek, a középszerűek – mivel ők képtelenek erősek, függetlenek, boldogok, kivételesek lenni – ösztönös védelmet keresnek és találnak a morálban a tág értelemben vett erősek ellen, akiknek törekvéseit, cselekedeteit bűnnek minősítik. Ezért hozzák létre a gyengék, a középszerűek a maguk „ressentiment” (kb.: neheztelésen alapuló) értékrendjét, s mivel ők vannak túlnyomó többségben, általános érvényűvé is tudják tenni ezt a középszerűséget dicsőítő értékrendet.

Bármilyen abszurdnak tűnjék is az a gondolat, hogy valamilyen morális ítéletet ösztönösként fogjunk fel, úgy vélem, a pszichológiának lehetne e téren tenni-, illetve kutatnivalója. Az újat akarók rendszerint morális elítélésben is részesülnek a megszokott állapotokhoz „reflexszerűen” ragaszkodók részéről, s nem tartom eleve kizártnak, hogy ennek valamiféle „*társadalmasult ösztön*”: a bizonytalannal, a kockázatossal szembeni ösztönös félelem és védekezés a mozgató rugója. Ahogy én látom, Nietzsche végül is azért utasítja el a morált (a morál uralmát), mert olyasféle „*intellektualizálódott ösztön*” lát benne, ami káros az ember további fejlődésére nézve, mert akadályozza a nagy egyéniségek kibontakozását. Ez az „*ösztön*” a vezetőket is csupán csordapásztorokként, vagyis a megszokott dolgok továbbvivőiként fogadja el. Az ilyen értelemben vett morális ítéltetés szerint a változatlanság a *jó*, minden változtatásra irányuló, elkerülhetetlenül feszültséget okozó törekvés pedig a *gonosztól* való. Nietzsche nem habozik kimondani az e szemléletből következő renitenciát sem. Sok helyütt erőtel-

---

<sup>7</sup> HA 274. passzus

<sup>8</sup> HA 280. passzus

jesen hangsúlyozza, hogy a morális értékítéletek szempontjából tekintve minden nagy ember gonosznak minősül: „A leghatalmasabb embernek – olvashatjuk a 1026. passzusban –, az alkotónak kellene a leggonoszabbnak lennie, amennyiben eszményét minden emberben meg akarja valósítani, annak minden eszménye ellenére, és át akarja alakítani őt a maga eszményére. A gonosz itt keményet, fájdalmasat, erőszakosat jelent.” (Példaként egyik kedvelt történelmi hősét, Napóleont említi.) Szellemesen ironizál e témakörben a 871. passzusban: „Egy Don Juant pokolra küldenek: ez meg igazán naiv dolog. Eszrevettük már, hogy a mennyországban egyetlen érdekes ember sincs?” (S valóban: Dante *Isteni színjátékának* legizgalmasabb része a pokol, aminek bugyraiban sínylődnek az életükben „érdekes” emberek lelkei; az irodalomtörténeti elemzések is általában ezzel a résszel foglalkoznak a legtöbbet.)

Nietzsche sokrétű morálkritikájában bőséges helyet kap a morál jegyében cselekvők farizeus magatartásának kimutatása és elítélése. Úgy látja, a történelemből az a tanulság vonható le, hogy:

A morális eszmény győzelmét ugyanazokkal az „immorális” eszközökkel vívják ki, mint minden egyéb győzelmet: erőszakkal, hazugsággal, rágalmozással, igazságtalansággal. (306. passzus)

A morál pontosan olyan „amorális”, mint minden egyéb ezen a világon; maga a moralitás is az amoralitás egyik formája. (308. passzus)

*Milyen eszközökkel jut hatalomra az erény?* – Pontosán a politikai pártok eszközeivel; ezek: rágalmozás, gyanúsítás, a másféle, éppen hatalmon lévő erények aláaknázása, nevének átkeresztelése; szisztematikus üldözés és gúnyolás: tehát tiszta „immoralitás” útján. (311. passzus)

Ha ezeket az elvont, sarkalatos megállapításokat összevetjük a történelmi-társadalmi valósággal, bizony találunk példákat, amelyek felsorakoztathatók az idézett állítások mellett. Érdekességként megjegyezhetjük, hogy Nietzsche egyik jeles kortársa, a kiváló angol néprajztudós, James George Frazer, hasonló elveket hangoztatott *Az aranyág* című munkájában. Bár Frazer az archaikus társadalmakkal kapcsolatosan írja, hogy: „Az ősök múltbeli cselekedetei példaképpül szolgálnak arra, hogy mi a helyes; ezek válnak íratlan törvényé, amelyeknek vakon, kritikátlanul engedelmeknek. A felsőbbrendű tehetségnek a lehető legkevesebb tere nyílik arra, hogy a régi szokásokat jobbakkal váltsa fel. A legjobb képességű embert a legyengébb és a legostobább lehúzza a maga szintjére, mivel ő az, akihez a mérce szükségképpen igazodik, ő ugyanis képtelen emelkedni, a másik pedig lehullhat a mélybe...” Ebből a mozdulatlanságból Frazer szerint csakis

egy módon juthat ki a társadalom: „Egy ember felemelkedése a legfelsőbb hatalomra adja meg a lehetőséget arra, hogy olyan változásokat vigyen véghez egyetlen emberöltő leforgása alatt, amelyekhez korábban nemzedékek sora sem lett volna elegendő; és ha ez az egyén – amint ez gyakran megесik – az átlagnál magasabb intelligenciájú és energiájú, úgy örömmel ragadja meg az alkalmat”. Nézeteit azonban kiterjeszti a későbbi történelemre is: „Valószínűbb ugyanis, hogy több bajt okoztak a világon a magas állásokat betöltő ostobák, mint az okos gazemberek. Ha egy ravasz csirkefogó egyszer elérte törekvéseinek célját, és nem kell többé önös érdekeivel törődnie, tehetségét, tapasztalatait, képességeit gyakran a közösség szolgálatába állítja... itt lényegtelen, hogy a célul kitűzött és elnyert hatalom gazdagságra, politikai tekintélyre vagy bármi másra vonatkozik-e. A politika területén a fortélyos, intrikus, könyörtelen győztes bölcs és nagylelkű uralkodóvá válhatik, akit életében áldanak, halálakor megsiratnak, csodálnak, és az utókor is dicsőít. Ilyen államférfi volt... Julius Caesar és Augustus. De ha valaki egyszer ostoba, mindig ostoba marad, és minél nagyobb hatalom kerül a kezébe, ebből valószínűleg annál károsabb következmények származnak. Az angol történelem legsúlyosabb csapása: a szakítás Amerikával, talán sohasem következett volna be, ha III. György nem lett volna becsületes tökfej”.<sup>9</sup>

Összehasonlítva a két szerzőtől vett idézetekben foglaltakat, azt mondhatjuk, Frazer fejtegetései realisabbak, Nietzsche aforizmái elvontabbak, ugyanakkor nyugtalanítóak – és persze provokatívak is. A néprajztudós – ellentétben Nietzsche spekulatív, zarathustrai magányosságával – saját néprajzi-történelmi kutatásaira alapozva fejt ki nézetét; míg a filozófus afféle szókratészi szemtelenséggel provokál.<sup>10</sup> Kettőjük nézete azonban a hatalomra törők morális megítélésének hasznos vagy káros mivoltáról rokon értelmű.<sup>11</sup> Mindenesetre akár realisaknak, akár túlzóknak és provokatívnak tartjuk ezeket az elmefuttatásokat, be kell vallanunk, hogy elgondolkodtatóak. Napjaink modern demokráciáinak pl. egyik aktuális feladata a kisebbség, a másság elismertetése, a többség és egyöntetűség – ilyen értelemben vett – „diktatúrájával” szemben. Tapasztaljuk ennek a feladatnak a nehézségét, hiszen a demokrácia fontos alapelvét, a többségi akarat érvényesítését teszi kérdésessé. De azt is tudjuk, hogy Arisztotelész az ókori demokráciák

---

<sup>9</sup> James G. Frazer: *Az aranyág*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1965; 48–49. o.

<sup>10</sup> Ismeretes, hogy Szókratész egyetlen művet sem írt. Annyit tudunk életéről és szokásáról, hogy az athéni agórán járva, meglehetősen provokatív módon, igyekezett vitára ingerelni, akit csak tudott.

<sup>11</sup> Nem tudhatjuk persze, hogy akkor is így vélekedtek volna-e, ha a 20. század közepén és második felében éltek volna, tehát ha tapasztalták volna, hogy „okos gazemberek” diktatúrái milyen következményekkel járhatnak.

elemzésekor már rámutatott a bennük érvényesülő *fűnyíróelvre* (és gyakorlatra), ami éppen a kiemelkedő egyéniségeket veszélyezteti.<sup>12</sup>

Az európai kultúrában meghonosodott erkölcs társadalmi mechanizmusának működése azt követeli egy közösségbe beleszületett egyéntől, hogy felnevelkedése során sajátítsa el a közösségének követelményrendszerét, annak megfelelően cselekedjék, különben kiközösítik, lehetetlenné teszik, végső soron akár meg is ölik. Nos, Nietzsche ezt az „*ilyenné kell válnod!*” követelményrendszerét és mechanizmust utasítja el, ezt tarja lealacsonyító-nak, csordaszerűnek. Ő az egyénből indul ki, s valamiféle önálló, független, egyéni erkölcs mellett érvel. Erről tanúskodik legszemélyesebb műfajú írása, egyik levele is. Az 1882. július 15-én, Ervin Rohdének címzett levelében olvashatjuk: „...nincs másképp, csak tegye meg mindenki magáért a maga módján, ami telik tőle – ez az én erkölcsöm”.<sup>13</sup> Egy évvel később papírra vetett jegyzeteiben indokolja is álláspontját: „Vajon miért kellene jobbnak tartanunk, aki mások hasznára van, mint aki magának használ?... Hogyha a többiek *kevésbé értékesek*, akkor úgy helyes, hogy önmagának használjon, akár a többiek kárára is”.<sup>14</sup> Ennek a szélsőségesen egyéni erkölcsnek a kifejlesztéséhez egy másik jegyzetében útmutatást is ad: „...*minden* lehető módon fokozni az életet, a saját életünk szeretetét! *Bármit* is talál ki *e célból* valaki, a másik el kell hogy fogadja, és el kell hogy sajátítsa az ehhez szükséges új, hatalmas toleranciát: még hogyha sokszor igencsak ízlése ellenére való is, ahogy a másik egyén valóban fokozza a maga életörömét!”<sup>15</sup>

Így jut el a *Túl jön és rosszon* elvégig, amit sokféleképpen megfogalmaz, pl.: „*Nem* ‘jobbá’ kell tenni az embert, *nem* valamiféle morált beszélni belé, mintha bizony egyáltalán létezne ‘maganvaló moralitás’ vagy ideális ember-típus: hanem olyan helyzeteket kell teremteni, amelyekben erősebb emberekre van szükség, akiknek olyan morálra (érhetőbben: *testi-lelki diszciplinára*) van szükségük, amely erőssé tesz – következésképp rendelkeznek is vele!”<sup>16</sup> Ezek a gondolatok a filozófus életművének azokat a részeit extrapolálják (az Übermensch, az emberen túli vagy emberfeletti ember és ennek kitenyésztése), amelyekért hosszú időn keresztül a legerősebb

---

<sup>12</sup> Arisztotelész hasonlata a gabonamező, amelyen néhány kalász a többinél magasabbra nő; s akkor jön valaki vágóollóval és lenyisszantja az átlagos fölé emelkedő érett kalászokat. Találón érzékelteti ezt a problémát Madách *Az ember tragédiája* ötödik (athéni) színében.

<sup>13</sup> Nietzsche levelei 1863–1889. Richard Öhler nyomán kiszemelte, fordította és bevezette Strem István és Beke Margit. Budapest, Fővárosi Könyvkiadó Rt. é. n. 140. o.

<sup>14</sup> „Az új felvilágosodás”; id. kiad., 5[30] sz. jegyzet

<sup>15</sup> Lásd: Friedrich Nietzsche: *Jegyzetfüzet* címen a *gond* című filozófiai esszé-folyóirat 27–28. számában (2001); megjelent részt; 300. old., 11 [183] jelzéssel.

<sup>16</sup> HA 981. passzus

kritikában részesült. Ezekkel a problémákkal azonban itt nincs terem foglalkozni.

Vessünk egy pillantást az „én”, az „ego” életének nietzschei interpretálására! A filozófus szerint az egyén az igazi társadalmi realitás, benne manifesztálódik az emberiség valamely korszaka, része, kultúrája. Az egyén életére koncentrálnak érthetjük meg az élet lényegét, ami Nietzsche tálalásában „...nem belső viszonyok alkalmazkodása a külsőkhöz, hanem a hatalom akarása, amely belülről egyre több ‘külsőt’ igaz le és kebelez be...”<sup>17</sup> Ezt az amőbaszerű életszemléletet konkretizálja azután az egyénre: „...az élet csupán a hatalom akarásának egyedi esete...”<sup>18</sup> Így már érthető, hogy Nietzsche szerint önmagunkat csapjuk be, ha valamiféle értelmes vagy morális önzésről beszélünk, aminek létében, mint ésszerű szabályozóban, az európai felvilágosodás reménykedett. Nietzsche kegyetlen realitással mondja ki: „Az egoizmus sohasem marad önmagán belül, hanem mindenkor túlterjed önmagán – következésképpen nem létezik az a ‘megengedett, morálisan indifferens’ egoizmus, amelyről beszélnek”.<sup>19</sup> Ezután, még ugyanebben a passzusban, két (meg nem hivatkozott, talán La Rochefoucauld-tól vett) idézet következik: „A saját énjét mindig a mások rovására támogatja az ember”; „az élet mindig a mások életének rovására él”. Majd – e két idézetre alapozva – kijelenti: „aki ezt nem érti meg, az még az első lépést sem tette meg a becsületesség felé”.<sup>20</sup>

Látható, hogy a költő-filozófus milyen felfokozott érzékenységgel reagál mindenféle szemforgató álnokságra, a való élet morális szempontból tekintve szalonképtelen jelenségeinek szándékolt meg nem látására. Ha nem akarjuk becsapni önmagunkat, akkor szigorú ítéletét, ha túlzónak tartjuk is, nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Hiszen „arasznyi létezése” során valamilyen módon minden élőlény ellentétbe kerül más élő egyedekkel (és ez alól az ember sem lehet kivétel). A moralistákat – képletesen szólva – olyan orvosoknak tekinthetjük, akik e minduntalan tapasztalható tendencia ellen az altruizmus szérumával oltják be az individuumot. Kérdés mármint: mennyire hatékony ez a szérum? Mit regél erről a nagy kezdőbetűvel írandó Történelem – főként a keresztény kultúra története?

Katartikus művészi erővel kereste és érzékeltette erre a kérdésre a választ Thomas Mann *A törvény* című kisregényének befejező részében. Amikor Mózesnek másodszor kell lehoznia népe számára a szent hegyről a kőbe vésett szabályokat, e szavakat mondhatja a kinyilatkoztatás közvetítőjével: „Jól tudom, és isten is tudja előre, hogy az ő parancsait nem fogják megtar-

---

<sup>17</sup> HA 681. passzus

<sup>18</sup> HA 692. passzus

<sup>19</sup> HA 369. passzus

<sup>20</sup> Uo.

tani, és az ő szavai ellen mindenkor és mindenütt vétkeznek majd... De átok az emberre, aki felkel és így szól: 'Nem érvényesek... Rázzátok le magatokról!'... Nagyon erős lesz, aranyos széken fog ülni, és a legokosabbnak tartják majd, mert tudja: az ember szívének törekvése kezdettől fogva gonosz". Ha pedig így van, akkor miben reménykedhetünk a 20. század egyik legkiemelkedőbb írója szerint? A kérdésre Thomas Mann válasza ez: „És felemelem az én lábamat, mondja az Úr, és sárrá taposom őt, a föld mélyébe taposom a szentségtörőt száztizenkét öl mélynyire... Hogy a föld ismét föld legyen, az inségesség helye, de mégsem a gonoszság mezeje”.<sup>21</sup>

Ha becsületesen elgondolkodunk ezeken a megrázó művészi sorokon, egyszerre érzünk reményt és nyugtalanságot. Reménykedhetünk abban, hogy az ember tanul eddigi történelme borzalmas eseményeiből, és nem követ el többé hasonlókat. De nem menekülhetünk a nyugtalanság érzésétől sem, hiszen az író azt is közli velünk, hogy az ember szívének törekvése *gonosz*, ami elkerülhetetlenül az erkölcsi követelmények állandó megszegéséhez vezet – még akkor is, ha hisszük, hogy egy túlvilági hatalom időnként *száztizenkét öl mélyre tapossa* a gonoszt megtestesítő újabb és újabb szentségtörőt. Mi lenne ma, a 20. század kiemelkedő rémségeit (Auschwitz, Gulag, az atombomba stb.) túlélő ember számára a rousseau-i válasz egy olyasféle akadémiai kérdésre, mint: „Javított-e az európai erkölcsökön a két évezredes keresztény kultúra jegyében gyakorolt oktatás-nevelés?”<sup>22</sup> S az említett borzalmak, Auschwitz és Gulag terhétől görnyedezve, alig fél évszázad múltán, bizonyosak lehetünk-e abban, hogy jó értelemben tanultunk belőlük? A délszláv háború után feltárt (és még feltárandó) tömegsírok, a meggyalázott, megcsonkított áldozatok tömkelege nem sok kétséget hagy az ilyesféle kérdésekre adható (becsületes) válasz kiábrándító tartalma felől. Ne legyünk hát farizeusok, valljuk be: szívesebben kerüljük az efféle kérdéseket, ahelyett, hogy köntörfalazás nélkül szembe mernénk nézni velük. Kérdés: netán „*öszönösen*” fordulunk el ettől a nagyon is valóságos problémától? Nem arra intenek-e akár a legutóbbi történelmi események is, hogy ösztön és/vagy morál kérdésében szívesen áltatjuk magunkat?

Végül vizsgáljuk meg azt a problémát, hogy mennyire következetes Nietzsche a keresztény eszmények és a morál elutasításában. Az életműben e tárgyban is több egymással szembeállítható kijelentés található; erre már sokan rámutattak. Helyenként – például a 404. passzusban – Nietzsche tud szelídebben is szólni arról, amit általában oly nagy hévvel ostromoz: „A morál mint a faj illúziója, amelynek rendeltetése, hogy motiválja az egyes embert

<sup>21</sup> Thomas Mann: A törvény. Magyar Helikon. 1958. 160–162. o.; ford.: Vajda Endre.

<sup>22</sup> Mint ismeretes, a Dijoni Akadémia 1750. évi pályázatának kérdésére – Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése? – Rousseau (Egy genfi polgár aláírással) nemleges választ adott, s ezzel nyerte el az Akadémia díját.

azért, hogy feláldozza magát a jövő érdekében...” S e passzus következő bekezdésében így folytatja: „Legmélyebb hála mindazért, amit a morál eddig teljesített: de most már csak teher, amely végzetessé válhat! Becsületesség formájában maga a morál kényszerít arra, hogy megtagadjuk”. Nem kis meglepetéssel olvashatjuk azonban a 361. passzust, amely direkt módon ellentétes az elsőként idézett 343-kal: „Hadat üzentem a vérszegény keresztény eszménynek (mindazzal együtt, ami rokon vele), de nem akarom megsemmisíteni<sup>23</sup>, hanem zsarnokságát megszüntetni, hogy legyen hely egy új, erőteljesebb eszménynek... A keresztény eszmény fennmaradása a lehető legkívánatosabb dolgok közé tartozik, és már csak azoknak az eszményeknek a kedvéért is, amelyek mellette vagy talán fölötte szeretnék érvényesíteni magukat – ...Ezért van szükségünk nekünk, immoralistáknak a *morál hatalmára*: önfenntartási ösztönünk akarja úgy, hogy ellenségeink is erősek maradjanak – csak *úrrá akar lenni* rajtuk”.

Az önellentmondás a keresztény eszme és morál tárgyában itt vitathatatlan, ha a szokott módon tekintjük, azaz, ha egy (európai) filozófiai rendszeralkotás követelményeit kérjük számon az aforizmák sokaságán. Nietzsche azonban nem volt rendszeralkotó filozófus. Az egyes passzusok tartalma közötti ellentmondások tehát nem egy filozófiai rendszer hibái. Akkor hát mik? Úgy vélem, egy sajátos, az európai kultúrán nevelkedett ember számára szokatlan gondolkodásmód és világfelfogás megnyilvánulásai. Mi európaiak azokon a szókratészi-plátóni-arisztotelészi logikai hagyományokon nevelkedtünk, amelyekben a *tertium non datur*, a vagy-vagy típusú gondolkodás- és szemléletmód volt az irányadó. Az ennek jegyében fogant későbbi, matematikára alapozott természettudományos eredményeink sok szempontból vitathatatlanok (tegyük zárójelbe most az ezzel kapcsolatos, napjainkban már egyre gyakrabban fel-felbukkanó problémákat). A rendszeralkotó filozófusok ezt a logikát és ezt a matematikára alapozott módszert igyekeztek követni<sup>24</sup>, de korántsem biztos, hogy ez az egyetlen járható út. Az ókori világban más magaskultúrák is kifejlődtek – pl. az egyiptomi, mezopotámiai, kínai stb. –, amelyekre nem az említett vagy-vagy típusú ismeretelméleti módszer és gondolkodás volt jellemző, s ennek hagyományai kultúrájuk későbbi korszakaiban – máig tartóan – fellelhetők. Mi, európaiak kevésbé ismerjük (s valószínűleg még kevésbé értjük) ezt a másféle gondolkodást, amit talán a *komplementaritás* szóval jellemezhetünk legjobban.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Mint a 343. passzusban, itt is a vernichten szó olvasható az eredeti szövegben.

<sup>24</sup> Gondoljunk ennek legadekvátabb példájára! Spinoza fő művének címe: *Etika, geometriai módon bizonyítva*.

<sup>25</sup> Lásd erről bővebben: Kákosy László: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. (Osiris Kiadó, Budapest, 1988.) című könyvének *Egyiptomi gondolkodás, szimbolika* című fejezetét (376–377. o.)

Persze tekinthetjük Nietzschét olyan figyelmetlennek vagy feledékenynek, aki az említett nyilvánvaló ellentmondásokat nem vette észre. Ennek azonban – véleményem szerint – kevés a realitása. Valószínűbbnek tartom, hogy a hagyományos európai gondolkodásmód szerint egymásnak ellentmondó passzusok egy (imént említett) komplementer gondolkodásnak a következményei, amely különböző szempontok szerint, más-más kiindulóponttól közelíti meg s ettől függően más-másféleképpen értelmezi és magyarázza is ugyanazt a jelenséget. Konkretizálva: amikor Nietzsche az életnek ellentmondó ösztönként tekint a keresztény morálra, akkor úgy látja, hogy meg kell semmisíteni; ha viszont az emberen túli ember (Übermensch) és a középszerűek szempontjából vizsgálja, akkor eddigi eredményeit, értékeit is latolgatva úgy ítéli meg, hogy az ilyen morál maradjon csak meg továbbra is, de csupán a gyengék között, viszont az erőseknek, önállóknak meg kell szabadítaniuk magukat annak uralmától. Vagy: fiziológiai szempontból tekintve jelentéktelennek tartja az ember és az állat közötti különbséget<sup>26</sup>, viszont a képességeket tekintve szembe is állítja az embert az állattal. A különféle (akár ellentmondó) gondolatok tehát nem csak szembeállíthatók egymással, hanem komplementer módon akár ki is egészíthetik egymást.

A komplementer gondolkodás szükségességére Nietzsche direkt módon is utal. A 351. passzusban „az erény féloldalas szélütésé”-nek nevezi és „természetellenes idealizálás”-nak tartja azt a felfogást, amely szerint az ember „Önmaga csúcspontjának olyan állapotot képzel el, amelyben immár minden gonoszság megsemmisült, és... csak a jó lények élnek... E gondolkodásmód – folytatja okfejtését – abszurd feltevésből indul ki: a jót és a rosszat egymásnak ellentmondó realitásként fogja föl (*nem komplementer értékfogalmakként, pedig az lenne az igazság*), azt tanácsolja, hogy a jó oldalára álljunk... tagadja az életet, amely minden ösztönében egyaránt tartalmazza az Igent és a Nemet.”<sup>27</sup> Ugyanitt olvashatjuk még: „Az ember jó azzal a feltétellel, hogy tud gonosz lenni; az ember gonosz, mert egyébként nem értené, hogyan kell jónak lenni”. A tőle megszokott szókimondással minden köntörfalazás nélkül – már a 19. században, tehát jóval Auschwitz és Gulag előtt! – leírja: „Az ember szörnyeteg és felsőbbrendű állat; a magasabb rendű ember embertelen és ember fölötti ember; így tartozik össze. Az ember magasba törésével, fejlődésével mindig mélyebbre is száll és szörnyűbb lesz: egyiket a másik nélkül nem akarhatjuk – helyesebben: minél erősebben akarjuk az egyiket, annál bizonyosabban érzük el a másikat”. S mintegy summázásaként az effajta hátborzongató szentenciáknak, lakoni-

---

<sup>26</sup> Ne feledkezzünk meg két nevezetes definícióról: Arisztotelész szerint az ember zoon politikon, Franklin meghatározásában pedig toolmaking animal.

<sup>27</sup> Az én kiemelésem – Licskó Gy.



kus tömörséggel jegyzi meg: „A nagysághoz hozzátartozik a szörnyűség: ne áltassuk magunkat!”<sup>28</sup>

Mint már jeleztem, nem szívesen gondolunk bele ezekbe az iszonytató dolgokba, *ösztönösen* húzódozunk tudomásul venni ezeknek akár Thomas Mann általi interpretációját is, nevezetesen, hogy „az ember szívének törekvése kezdettől fogva gonosz”. E magatartásunk kulcsát is megtaláljuk Nietzsche-nél – más vonatkozásban: „...maga a Föld – olvashatjuk a 303. passzusban –, mint minden egyéb csillag, hézag csupán két semmi között; terv, ész, akarat, öntudat nélküli esemény, a legrosszabb fajta szükségszerűség, a buta szükségszerűség. E szemlélet ellen valami föllázad bennünk; a hiúság kigyója azt sugallja, mindez biztosan hamis, mivel fölháborít... Nem lehet, hogy mindez látszat csupán?” A témánktól eltérő tartalmú idézetet analógia gyanánt használva, azt mondhatjuk: hasonlóképpen a legrosszabb fajta szükségszerűségként vagy tényként, de tudomásul kell vennünk, hogy nagyság és alantasság, jóság és szörnyűség stb. elválaszthatatlanul együtt létezik, együtt fejlődik, terebélyesedik ki az emberben (az emberek összességében természetesen, nem minden egyes egyénben). A komplementer gondolkodás sokat segíthet az ember, e hallatlanul összetett, bonyolult élőlény természetének jobb megértésében. Nietzsche szókimondó túlzásait – vagy inkább túlzó szókimondásait – akárcsak részben megszívlevélve talán az eddigieknél valóságosabb magyarázatot adhatunk arra, ami előtt értetlenül állt (és áll részben ma is) a keresztény kultúrán nevelkedett Európa, arra, hogy miként jöhetett létre, hogyan létezhetett Auschwitz és Gulag?

Végül próbáljuk megérteni, honnan eredeztethető Nietzsche morál-filozófiája és komplementer gondolkodásmódja. Úgy gondolom, ifjúkorának nagy felismeréséből, a *dionüszoszi* és az *apollói* életelv elemzéséből és szembeállításából.<sup>29</sup> Dionüszoszban látta meg „az élet teljességének elragadtatott igenlését...”, a nagy panteista barátságosságot és együttérzést, amely jóváhagyja és szentesíti az élet legszörnyűbb és legrejtélyesebb tulajdonságait is, a nemzés, a termékenység örök akarásával az örökkévalóság-

---

<sup>28</sup> HA 1027. és 1028. passzus

<sup>29</sup> Azt se feledjük el, hogy a szakmája szerint klasszika-filológus Nietzsche eredetiben tanulmányozta az antik görög drámaírók szövegeit. Ez éppen a komplementer gondolkodás szempontjából fontos, mert pl. Szophoklész *Antigonéja* sokat idézett, az embert dicsérő kórusának kezdető szavaiban („Sok van, mi csodálatos, / De az embernél nincs semmi csodálatosabb” – Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása) a csodálatosnak fordított *δεινός* szó jelentése a Soltész-Szinyei szótárban adott *sorrend szerint* a következő: rettentő, iszonyú, kiállhatatlan, nyomasztó, bámulatos, különös, hatalmas, erős, ügyes, okos, jártas, tiszteletreméltó. A drámaíró által használt fogalom tehát egyaránt tartalmazza az iszonyú és a csodálatra méltó jelentéstartalmat, s láttuk, hogy Nietzsche éppen ilyennek látja az embert.

ban: az alkotás és megsemmisítés szükségszerűségének érzését...<sup>30</sup> Mit fejez ki ezzel szemben az apollói elv? „...a tökéletes magáért való létre, a tipikus individuumra való törekvést, s mindenre, ami egyszerűsít, kiemel, érthetővé, egyértelművé, tipikussá tesz: a törvényerőre emelt szabadság ez.”<sup>31</sup> E kettő tragikus egyesüléseként „...a dionüszoszi görögnek apollóivá kellett lennie: ez azt jelenti, hogy meg kellett törni a szörnyű, sokféle, bizonytalan és iszonytató dolgok akarását –, a mérték, az egyszerűség, a szabályba foglalás és fogalmi gondolkodás akarása kedvéért”.<sup>32</sup>

A költő-filozófus ugyancsak sokat vitatott könyve, az *Ecce homo* ide vonatkozó sorai még világosabbá teszik ezen ellentét felismerésének a szerepét az életműben. A szókratészi bölcselkedést itt úgy jellemzi, mint az ösztön elleni ésszerűség megjelenését, s leszögezi: „A korlátlan ‘ésszerűség’ veszedelmes, az életet aláadó hatalom!”<sup>33</sup> Majd néhány sorral ez után így folytatja: „Mennyire túlszárnyaltam az optimizmus contra pesszimizmus vita szánalmas, balgatóg locsogását! Én láttam meg legelsőként az igazi ellentétet: az élet ellen alattomos bosszúvággal ármánykodó elfajzó ösztönt (jellegzetes képviselői a kereszténység, Schopenhauer filozófiája, bizonyos értelemben már Platóné is, és az egész idealizmus), s a bőség, a túlaradó bőség szülte legfőbb igenlést, a szenvedést, bünt és az élet mindahány kérdésességét és idegenségét egyaránt *fönntartás* nélkül elfogadó igenlést”.<sup>34</sup>

Az idézett sorokból kiderül, hogy Nietzsche a dionüszoszi és az apollói elv szembeállítását, illetve tragikus, az utóbbi győzelmével történt egyesülését a későbbi európai fejlődésre is kivetíti. Az antikvitás utáni európai történelemben a kereszténységnek megfelelően átlényegült apollói elv egyoldalú hatalomra tett szert, egyre erősebbé vált, mígnem teljesen uralkodó lett a dionüszoszi életigenlés felett. Ez a folyamat tehát, amely a görögységben vette kezdetét, a későbbi, a keresztény Európában teljesebben ki, s a keresztény morálban érte el csúcspontját. Nietzsche ez ellen lázad. (Hadd emlékeztessenek rá, hogy Freud – akinél csupán elvétve, de mégis található Nietzsche-re hivatkozás – munkásságának gerincét az ösztönök elfojtása okozta neurózisok feltárása, keletkezésük vizsgálata és az elfojtásból eredő betegségek gyógyítása alkotta.)

Összefoglalva és a következtetéseket levonva azt mondhatjuk: Nietzsche gyakorta megdöbbentő és provokatív túlzásai nem merő képtelenségek, hanem tartalmaznak bizonyos megfontolandó féligazságokat. A 19. század végén elhunyt költő-filozófus szenvedélyes és sziporkázóan szellemes gondolatai az élet (az ösztönök) és a morál sarkalatos szembeállításáról ma már

---

<sup>30</sup> HA 1050. passzus

<sup>31</sup> Uo.

<sup>32</sup> Uo.

<sup>33</sup> Nietzsche: *Ecce homo*. Göncöl Kiadó, Budapest, é.n., ford.: Horváth Géza. 72. o.

<sup>34</sup> Uo. 73. o.

nem tűnnek oly „szentségtörőknek”, mint jó egy évszázaddal ezelőtt. A 20. század második felében e téren kibontakozó tendenciák nem véletlenül irányították ismét a figyelmet e manapság már nem annyira renitensnek tűnő költő-filozófusra. Sok gondolata ugyan összeegyeztethetetlen egyes fontos erkölcsi-társadalmi értékeinkkel, a demokráciáról, az esélyegyenlőségről alkotott véleményünkkel, de van mit tanulnunk tőle azon a téren, hogy ne áltassuk magunkat: ne akarjuk erőszakoltan nem tudomásul venni, hogy az ember szubsztrátuma a δεινος – az egyaránt csodálatra méltó és borzalmas. Az általa képviselt komplementer gondolkodás pedig olyan értékre irányítja a figyelmet, amely háttérbe szorult az európai kultúrában, s aminek gyakorlása gazdagíthatná világfelfogásunkat. Mindennek megfelelően bizvást állíthatjuk, hogy Nietzsche féligazságai a mai európai kultúra számára szükséges és nagy féligazságok, mert az igazságnak azt az oldalát, részét hangsúlyozzák (ha jobbára erős túlzással is), amely többnyire hiányzott, és ma is hiányzik az európai kultúrából.

Baracs Gabriella

## **Megszabadulni a morálértékektől**

### **F. Nietzsche Virradat című művének Második könyve alapján**

„Azoknál a filozófiai problémáknál, melyek sokszor látszólag szerzőjüktől független, önálló életet élnek, Nietzsche esetében mindig kimutatható a személyes háttér. Nemigen létezett még egy olyan önreflektáló gondolkodó, mint ő ...írásaiban minduntalan személyes és magánjellegetű gondolatokba ütközünk, amelyeket a szerző mindenkori élethelyzetének ismerete nélkül nem érthetünk meg. Nietzsche életkörülményeinek az ismerete ezért kulcsfontosságú lehet változó tanításainak a megértéséhez. ... személyét és művét együtt kell vizsgálni, mivel kölcsönösen világítják meg egymást”.<sup>1</sup>

A továbbiakban (e mű segítségével) a Nietzsche életében felmerülő személyekhez fűződő érzelmekre, illetve a hozzájuk kapcsolható erkölcsi kategóriákra utalok:

Felvázolom, kiket miért tisztelt (egy ideig).

Szempontjaim: a személyek által betöltött szerepek és a képviselt értékek vizsgálata:

#### **GONDOLKODÓ MŰVEIKÉRT**

– David Strauss a Jézus élete című könyvért, mert ez vallásellenességét igazolta. Később eltávolodik, mert a szerző új műve nem nyerte meg a tetszését.<sup>2</sup>

– Schopenhauer: állhatatosnak, derűsnek, tisztességesnek tartotta (1874 tavaszán írt egy traktátust: Schopenhauer mint nevelő címmel). Később filozófiájától teljesen eltávolodott.

#### **ÚJ MŰVÉSZET**

– R. Wagner: – barátság MŰVÉSZ

Remélte, hogy a „zene (R. W. zenéje) képes lesz új élettel megtölteni a tragikus mítoszt. Leküzdí a tudomány filiszteri önelégültségét és a kereszténység babonáját, és elvezeti az embereket a létnek új formájához”.<sup>3</sup>

Hogyan változtak érzelmeink?

csodálat  
rajongó szeretet  
féltékenység



gyűlölet

1878-ig A barátság maradt meg a legtovább.

TANÁR →

DIÁK

TUDÁS →

tisztelet

– Friedrich Wilhelm Ritschl – a klasszika – filológia nemzetközi híru tanára Bonnban (1864).

BARÁTOK —

barátság

1866: Erwin Rohde

1869: Cosima Wagner

1870: Franz Overbeck (teológus), életre szóló barát

1875: Peter Gast zeneszerző

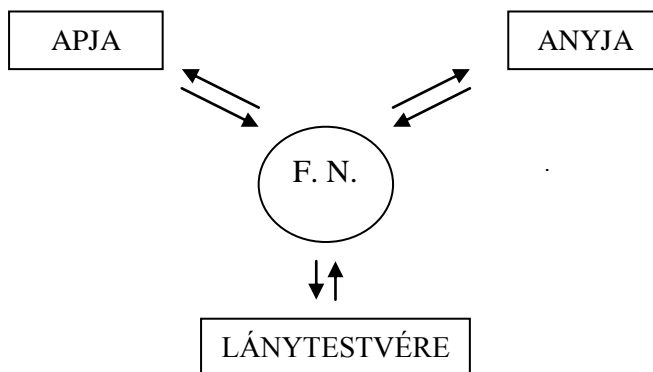
1876: Paul Reé pszichológus

Malwina von Meysenbug

1882: Lou Salome orosz diáklány

CSALÁD —

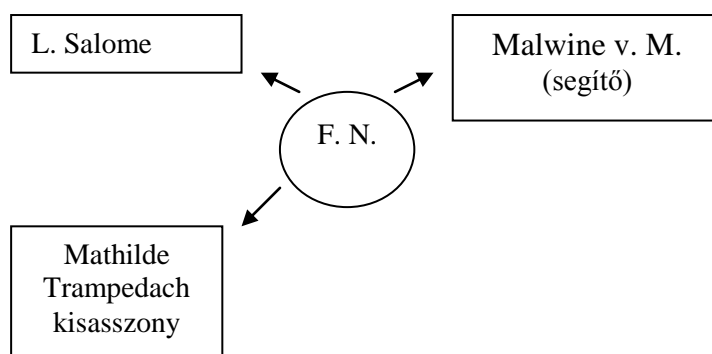
szeretet



ÉRDEKHÁZASSÁG 1876.

szerelem

Házassági tervek: leánykérés levélben, közben elutazott.



A felsorolt társadalmi szereplők, illetve szerepek és a melléjük rendelt értékek felvázolása azt mutatja, hogy F. Nietzsche életében is többé-kevésbé úgy jelentek meg ezek a szereplők (szerepek) és értékek, mint általában az emberek életében a szeretet, szerelem, barátság, tisztelet hosszabb-rövidebb ideig jelen levő és tárgyait váltó érzések. A tanár, aki nagy tudású, tiszteletet ébreszt tanítványaiban, az újat, nagyszerűt alkotó művész is lehet csodálat, rajongás tárgya. (Mai világunkban már kisebb teljesítmény is elég lehet ehhez.)

A barátságok hosszabb-rövidebb ideig tartanak, az iskolákban, a tanulmányok, munka, utazások során, közös érdeklődésű társaságokban alakulnak ki.

Családi viszályok is adódnak, de a szeretet nem szűnik meg. Eddig nagyon hétköznapi a kép. De Nietzsche nem ilyen, nem ezt akarja. Magát máshogy ítéli meg. Megtehetjük mi is.

Sértődékeny? Ki nem az, ha általa fontosnak vélt munkája, alkotása nem megfelelő fogadtatásban részesül? Csalódott? Ki nem lesz az, ha egy nagyra becsült személy nem váltja be a hozzá fűzött reményeit?

Önző? Nem alapít családot? Sok ilyen példát is találunk. Érdekházasság? Nem kizárt. Ez még nem különös. De ő más szerepre vágyott.

„Hallgassatok meg.

Mert én ez és ez vagyok. Mindenekelőtt ne tévesszetez össze másokkal.”<sup>4</sup>

„Egyáltalán nem vagyok például madárijesztő, morálszörnyeteg – sőt természetesen ellentéte azon emberfajtának, amelyet eddig erényesként tiszteltek. Köztünk szólván úgy vélem, hogy éppenséggel ez tartozik hozzá büszkeségemhez. Én Dionüszosz, a filozófus tanítványa vagyok, inkább lennék szatír, mint szent.”<sup>5</sup>

Az eszményeket bálványoknak tartotta, ezeket le kell dönteni. Eddig fordított értékeket imádtak, mert hazuggá és hamissá váltak. Az igazságot értéknek, a tévedést gyávaságnak tartotta.

„A megismerés embere nem riad vissza attól, hogy szeresse ellenségeit, és még barátait is, tudja gyűlölni.”<sup>6</sup>

A továbbiakban az értékek átértékelése című könyv Morál fejezetének gondolatait idézem.

„A „szeretet” tana és vallása a tűrés, a segítség, a kölcsönösség vallása, az önigenlés elnyomása az ilyen rétegek között a legnagyobb érték lehet, még az uralkodó szemével nézve is, mert féken tartja a rivalitást, ... az irigység érzését, a félresiklottak nagyon is természetes érzését, őket isteníti az alázat, a szegénység és engedelmesség a rabszolgálat, az alávetettség, a betegség és alattvalóság.

A keresztény bűnösnek akarja érezni magát, ezért önmagán kívül felelőst keres.”<sup>7</sup>

Ennek a fejezetnek az alapján próbálok készíteni egy SWOT-analízist.

### Élet és morál szembeállítás



Vegyük sorra azokat az értékeket, amelyeket Nietzsche száműzetésre ítélt. Általános megfogalmazásban a hagyományos morálfilozófiai kategóriák eltörlése, minden érték átértékelése volt számára kívánatos. Nem létezik magánvaló jó és rossz.<sup>8</sup>

Egyedi értéként megnevezte az ember felelősségét, mint felesleges értéket. Ez egy barátja elvesztésébe került (Rohde dühe). Nála a moralitást megelőzte a kényszer, mely később szokássá vált – összefonódik az örömmel – így lesz **erény**.

Az Ecce Homóban is említ kiiktatott értékeket – lelkiismeret furdalás, önzetlenség, kötelesség. Itt írt a „Hajnalpír” (Virradat) Gondolatok a morálról, mint előítéletről: „Ezzel a könyvemmel kezdődik hadjáratom a morál ellen. ... új nap köszönt ránk. A minden érték átértékelésében, minden morális érték elvetésében, s minden eddig tiltottnak, megvetettnak, elátkozottnak igenlésében és elfogadásában és a beléjük vetett bizalomban. Ez az igenlő könyv kizárólag a rossz dolgokra árasztja fényét, szeretetét, gyöngédségét, visszaadja nekik „lelküket”, jó lelkiismeretüket, fennkölt jogukat, előjogukat az életre. A morált nem éri támadás, egyszerűen figyelmen kívül reked”.<sup>9</sup>

Számára elfogadhatatlan, hogy az önzetlenség abszolút értéket képez, míg „az önzésbe belerúgnak, ahol csak tudnak”.<sup>10</sup>

Itt szeretnék szólni Szent István erkölcsstanító könyvecskéjének az Intelmeknek a X. fejezetéről, illetve arról, hogy az erkölcsi értékek tartalma támadások nélkül is jelentős változáson, illetve megítélésen megy keresztül. Példa erre az említett írásban felsorolt „erények” sora.

Az 1000-1038-ig tartó időszakban kívánatos, az uralkodó által elfogadott, támogatott és elvárt értékek ma már nem biztos, hogy ugyanolyan súllyal jelentkeznek társadalmunk bármely rétegében is. Az Intelmekben felvázolt szerepek az alábbiak:

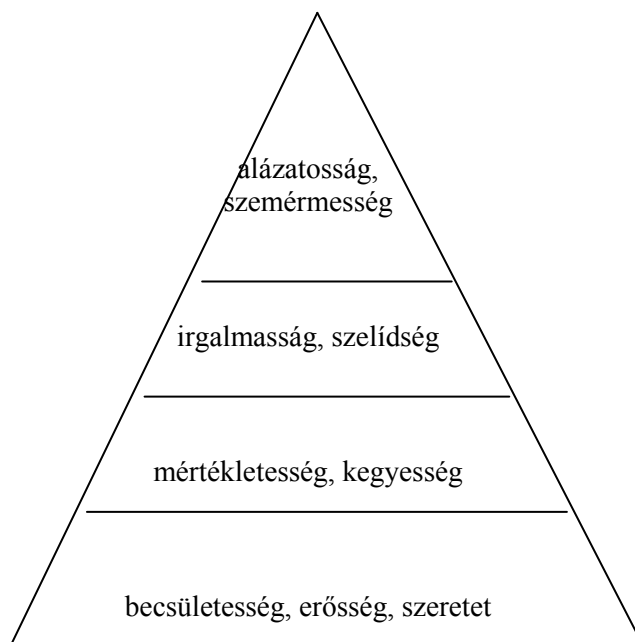
Király, apa, keresztény ember, fiú – tisztaságot fogadó királyutód.

A felsorolt erények: kegyes, irgalmas, szeretetet gyakorló, erős, alázatos, mértékletes, szelíd, becsületes, szemérmes.

Készítsünk ezekből az értékekből egy értékpiramist egyéni rangsorral!



Értékpiramis saját rangsorom szerint:



Az Önök rangsora mi lenne?

Első közelítés

Mivel tagadta, illetve támadta és álszentnek tartotta a keresztény egyház értékeit, nem fogadta volna el Szent István Intelmek című Imre fiához írt erkölcsstanító könyvecskéjének X. fejezetében felsoroltakat sem.

Egyáltalán jelentenek-e még valamit ezek az erények, például a diákjainknak?

A Virradat (Hajnalpír) című kéziratot 1881-ben zárta le.

1886 őszén az Előszóban írta az alábbiakat:

„A morál, amióta csak beszéd és meggyőzés van, a legfőbb félrevezetőnek és csábítóknak bizonyult – ami pedig minket, filozófusokat illet, a morál nem egyéb, mint a filozófusok Kerkéje.”

Szerkezete: 5 könyvből áll.

A könyveken belül is gondolati egységekre osztott. Egy-egy mondat adja az adott kis egység vezérfonalát.

A második könyv 152 egységből áll (97-148-ig).

A vezérgondolatok az alábbiak:

97. Morálissá válunk – nem azért, mert morálisak vagyunk!

98. A morál változása

99. Amiben mindannyian esztelenek vagyunk

100. Álomból ébredve

101. Meggondolandó

**102. A legrégebbi erkölcsi ítéletek**

103. A közerkölcsöt két embertípus tagadja

104. Értékbecsléseink

**105. A látszat – egoizmus**

**106. A morális célok meghatározásai ellen**

**107. Ostobaságunkhoz való jogunk**

108. Néhány tétel

**109. Önuralom, mértékletesség és végső motívumok (5 módszer)**

110. Ami ellenáll (új vágy születik)

111. Az objektivitás csodáloinak

112. A kötelesség és a jog természettörténetéhez

**113. A kitűnésre törekvés (a felebarát befolyásolása)**

114. A szenvedő megismerésről

115. Az úgynevezett „Én”

116. A „szubjektum” ismeretlen világa

117. Börtönben (háló van körülöttünk)

**118. Mi tehát a felebarát?**

119. Megélni és megkölni

120. A szkeptikus megnyugtatóására

121. „Ok és okozat!”

122. Célok a természetben

123. Ész

124. Mit jelent akarni?

125. A szabadság birodalmáról

126. Feledés

127. Célratörés

128. Az álom és a felelősség

129. A motívumok állítólagos harca

130. Célok? Akarat?

**131. A morális divatok**

**132. A morálból kicsendülő kereszténység**

**133. „Ne gondoljunk önmagunkra” (együttérzés nincs)**

**134. Milyen mértékben óvakodjunk az együttérzéstől?**

**135. A sajnálatraméltóság**

**136. A boldogság az együttérzésben**

137. Miért kell megkettőzni az „ént”?

**138. A gyengédebbé válás**

139. Állítólag emelkedettebb!

**140. Dicséret és korholás**

141. Szébb, de nem olyan értékes

**142. Vele-érzés**

143. Csak ez az ösztön ne kezdjen tombolni soha! (szimpatikus effektus)

144. A fület zárva tartani a panaszok előtt

145. „Nem egoista!”

146. A felebarát fölé emelkedni

147. Az „altruizmus” oka

**148. Kitekintés a távolba**

Az elmélkedésre és értékelésre kiemelt részek száma: 102, 105, 106, 107, 109, 113, 118, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 142, 148.

Ezekből a részekből a legjellemzőbb támadások zúdultak a legerősebben: a felebaráti szeretet, az együttérzés.

Hibásnak tartja, hogy az ítéletekben „... vajon nem az a legszerénytelegebb hátsó gondolat gubbaszt-e, hogy mindenképpen mi vagyunk a jó legfőbb elve, mert önmagunkkal mérünk jót és gonoszt egyaránt?”<sup>11</sup>

A legrégebbi erkölcsi ítéletek mellett elítéli a „morális divatokat” és a kereszténység erkölcsi felfogását is. Hibásnak tartja a morális célok meghatározásait.

„És miért éppen az erkölcsösség volna az ehhez vezető út? Ám nagyjából és egészében nem éppen ez a moralitás fakasztott-e olyan sok kellemetlenség-forrást, hogy már megkockáztathatjuk azt az ítéletet, hogy az ember az erkölcsiség minden finomulásával még *elégedetlenebb* lett önmagával, felebarátaival és sorsával? Mindeddig talán nem a legerkölcösebb ember hitte-e, hogy az emberi lét egyetlen jogos állapota a morállal szemben a *legmélyebb boldogtalanság*?”<sup>12</sup>

Zűrzarvarosnak tartja a szorongást és a tiszteletet, mert érthetetlenek a céljai és eszközei az egyén számára. Nagyon károsnak ítéli meg az együttérzést, melytől szerinte óvakodni kell, mert: „Föltéve, hogy akár egyetlen napra is uralomra jutna, az emberiség azon nyomban tönkremenne bele”.<sup>13</sup>

Nem kap jobb értékelést a sajnálatraméltóság sem. „Az együttérzés egyenlő a megvetéssel...”<sup>14</sup>

A dicséret és a korholás semmit sem ér, ezeket olyan ösztönöknek tartja, melyek időről időre felhalmozódnak az emberekben. A vele-érzés dagályos; Nietzsche szerint a legjobb: „A fület zárva tartani a panaszok előtt”.<sup>15</sup>

A szeretet szerinte nagyon is egoista, és az emberek a „felebarát fölé emelkedni” törekuszenek.<sup>16</sup>

Milyen is akkor a jövő? A Második könyv végén a 148. pontban így összegzi nézetét a filozófus: „Kitekintés a távolba... Ha csupán azok a cselekvések morálisak, ahogy meghatározták, amelyeket a mások és csakis a má-

sok érdekében foganatosítunk, akkor nem léteznek morális cselekvések! Ha csak azok a cselekvések morálisak – így egy másik meghatározás –, amelyek a szabad akarat birtokában teszünk, akkor megint csak nincs e világon morális cselekedet! ... a mi ellen-számlánk az, hogy visszaadjuk az embernek régi jó bátorságát az egoistának kikiáltott cselekvésekhez és helyreállítjuk értéküket – mert elraboljuk tőlük a rossz lelkiismeretet. ... Ez pedig nagyon nagy eredmény! Mert ha az ember már nem tartja gonosznak magát, akkor nem is lesz gonosz!”<sup>17</sup>

## Jegyzetek

1. Ivo Frenzel: Friedrich Nietzsche élete és munkássága vallomások és dokumentumok tükrében. A könyv 1966-ban jelent meg, magyarul pedig 1993-ban, Horváth Géza fordításában. 7–8. o. (Ivo Frenzel a Virradat című művet „Hajnalpír” címmel említi.)
2. Nietzsche: Első korszerűtlen elmélkedés. David Strauss, a hitvalló és író.
3. Uo. 44. o.
4. Írta az Ecce Homo Előszavában (A könyv alcíme: Hogyan lesz az ember azzá, ami) Göncöl Kiadó. 1994. Budapest.
5. Uo. 7–8. o.
6. Uo. 11. o. Lásd: Zarathustra I. 101. o. 4. kötet.
7. A morálértékek eredete. 61–62. o.
8. Ivo Fenzel. i. m. 82. o.
9. Nietzsche: Ecce Homo. 88. o.
10. Uo.
11. Virradat 91. o.
12. Uo. 94. o.
13. Uo. 130. o.
14. Uo. 131. o.
15. Uo. 139. o.
16. Uo. 140. o.
17. Uo. 142–143. o.



## A kötet szerzői

Vajda Mihály egyetemi tanár	Eszterházy Károly Főiskola, Filozófia Tanszék – Debreceni Egyetem, Filozófiai Intézet
Heller Ágnes akadémikus	Budapest – New York
Hévizi Ottó egyetemi docens	Debreceni Egyetem, Filozófiai Intézet
Weiss János tanszékvezető egyetemi tanár	Pécsi Tudományegyetem, Filozófia Tanszék
Biczó Gábor egyetemi docens	Miskolci Egyetem, Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék
Nyíró Miklós egyetemi adjunktus	Miskolci Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Filozófiatörténeti Tanszék
Juhász Anikó egyetemi docens	Szegedi Tudományegyetem, Általános Orvostudományi Kar, Pszichiátriai Klinika Magatartástudományi Csoport
Csejtei Dezső egyetemi tanár	Szegedi Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Filozófia Tanszék
Gyenge Zoltán egyetemi docens	Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Filozófia Tanszék
Kormos József egyetemi adjunktus	Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, Filozófiai Intézet
Pető Zsolt óraadó főiskolai tanár; középiskolai tanár	Kölcsey Ferenc Református Tanítóképző Főiskola, Társadalomtudományi Tanszék
Loboczky János tanszékvezető főiskolai tanár	Eszterházy Károly Főiskola, Filozófia Tanszék
Antal Éva tanszékvezető főiskolai docens	Eszterházy Károly Főiskola, Anglisztika Tanszék
Garaczi Imre egyetemi docens	Veszprémi Egyetem, Tanárképző Kar, Társadalomtudományi Tanszék

Bohár András tudományos főmunkatárs	Kaposvári Egyetem, Rajz-Vizuális Nevelési Tanszék
Kiss Lajos András tanszékvezető főiskolai tanár	Nyíregyházi Főiskola, Filozófia Tanszék
Kicsák Lóránt főiskolai docens	Eszterházy Károly Főiskola, Filozófia Tanszék
Pólik József PhD-ösztöndíjas	Debreceni Egyetem, Filozófiai Intézet
Kiss Endre egyetemi docens	ELTE Bölcsészettudományi Kar, Újkori és Jelenkori Filozófiai Tanszék
Pénzes Ferenc egyetemi tanársegéd, PhD-hallgató	Debreceni Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Multidiszciplináris Doktori Iskola, Modern filozófia doktori program
Mester Béla filozófiatörténész	MTA Filozófiai Kutatóintézet
Percz László egyetemi docens	Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem, Gazdaság- és Társadalomtudomá- nyi Kar
Somos Róbert egyetemi tanár	Pécsi Tudományegyetem, Filozófia Tanszék
Thiel Katalin főiskolai tanár	Eszterházy Károly Főiskola, Filozófia Tanszék
Veres Ildikó egyetemi docens	Miskolci Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Filozófiatörténeti Tanszék
Keczán Mariann PhD-hallgató	Debreceni Egyetem, Magyar és Összehason- lító Irodalomtudományi Intézet
Gáspár Csaba László egyetemi docens	Miskolci Egyetem, Filozófiatörténeti Tanszék
Licskó György ny. egyetemi docens, tudományos munkatárs	Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem, Innovációmenedzsment és Technikatörténet Tanszék
Baracs Gabriella főiskolai docens	Szegedi Tudományegyetem, Mezőgazdasági Főiskolai Kar

## Tartalom

Előszó . . . . .	3
Vajda Mihály: Miért a Nietzsche-reneszánsz? . . . . .	5
Heller Ágnes: A harmadik Nietzsche . . . . .	16
Hévizi Ottó: A káosz etikája . . . . .	27
Weiss János: Nietzsche és a történelmi emlékezet (Három megközelítés) . . . . .	46
Biczó Gábor: A „történelmi lét” időstruktúrája Nietzsche korai bölcséletében . . . . .	60
Nyíró Miklós: Történetiség, tulajdonképpeniség, hatástörténet . . . . .	71
Juhász Anikó – Csejtei Dezső: Spengler Európa-képének nietzschei gyökerei . . . . .	83
Gyenge Zoltán: Kereszténység és nihilizmus – Nietzsche és Kierkegaard valláskritikája . . . . .	98
Kormos József: Gott ist tot – Gottesfinsternis. Friedrich Nietzsche és Martin Buber . . . . .	109
Pető Zsolt: Nietzsche barlangjai . . . . .	121
Loboczky János: A művészet alkonypírja avagy a művészet vége? . . . . .	128
Antal Éva: A retor(et)ikus Nietzsche – de Man allegorikus Nietzsche-olvasata . . . . .	137
Garaczi Imre: Művészi érték és ízlésítélet . . . . .	147
Bohár András: Kultúrkritika és etika Nietzsche után – töredékek, változatok, választások . . . . .	167
Kiss Lajos András: A születés drámája (Töprengések Peter Sloterdijk ginekológiájának főbb téziseiről) . . . . .	178
Kicsák Lóránt: A tudattalan filozófiájától a filozófia tudattalanjáig . . . . .	193
Pólik József: Gondolatok egy fáról . . . . .	201
Kiss Endre: „...most Európában...” (Európa Friedrich Nietzsche filozófiájában) . . . . .	212
Pénzes Ferenc: Nietzsche és a politika . . . . .	224
Mester Béla: Politikai közösség a történelem után. A történelem hasznáról és káráról a 19. századi magyar politikai élet számára . . . . .	244
Perecz László: Nemzet és filozófia: a német példa . . . . .	259
Somos Róbert: Friedrich Nietzsche és Kerényi Károly . . . . .	276
Thiel Katalin: Hamvas Béla a magyar Nietzsche? . . . . .	284
Veres Ildikó: Egy szimbolikus metafizika – Brandenstein Nietzsche-képe . . . . .	293
Keczán Mariann: Vigilare necesse est (Európai leletmentés és szellemi önvédelem az őrjárat irodalomban) . . . . .	302
Gáspár Csaba László: Az etika sorsáról . . . . .	315
Licskó György: Nietzsche „nagy féligazsága” . . . . .	323
Baracs Gabriella: Megszabadulni a morálértékektől. F. Nietzsche <i>Virradat</i> című művének Második könyve alapján . . . . .	338
A kötet szerzői . . . . .	348