

A VILÁGNÉZET FOGALMÁNAK SZEREPE FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE II. VILÁGHÁBORÚ ELŐTTI MAGYAR RECEPCIÓJÁBAN

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében a **filozófiai tudományok** tudományágban.

Írta: **Soltész Péter**, okleveles magyar nyelv és irodalom szakos tanár és filozófia szakos bölcész.

Készült a Debreceni Egyetem **Humán Tudományok Doktori Iskolája** doktori iskolája (**Filozófia** programja) keretében

Témavezető: Dr. Hévizi Ottó
(olvasható aláírás)

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr.

tagok: Dr.

Dr.

A doktori szigorlat időpontja:

Az értekezés bírálói:

Dr.

Dr.

Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.

tagok: Dr.

Dr.

Dr.

Dr.

A nyilvános vita időpontja:

Én Soltész Péter teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés önálló munka, a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült, a benne található irodalmi hivatkozások egyértelműek és teljesek. Nem állok doktori fokozat visszavonására irányuló eljárás alatt, illetve 5 éven belül nem vontak vissza tőlem odaítélt doktori fokozatot. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

.....

Soltész Péter

Doktori (PhD) értekezés

A világnézet fogalmának szerepe

Friedrich Wilhelm Nietzsche

II. világháború előtti magyar recepciójában

Soltész Péter

Debreceni Egyetem

BTK

2015

Tartalom

Miért a világnézet?.....	7
Módszertani megjegyzések.....	12
A világnézetben rejlő fogalmi metafora	17
Igény egy deduktív rendszerre	19
A Weltanschauung eredete: Kant világszemlélet fogalma	22
Hegel öröksége	31
A szemlélet.....	31
A moralitás	35
Előadások.....	39
A világnézet hegeli kibontakozása	41
Schopenhauer és a látszatvilág-szemlélet	44
Kierkegaard és a reflexió.....	47
Weltanschauungslehre	49
Nietzsche és a világnézet.....	54
A világnézet szemantikus térképe.....	60
Schmitt Jenő Henrik	63
Jelentősége	63
Újgnoszticizmus.....	66
„Értelmezési kísérlet egy új világnézet fényében”	70
Az erkölcsi alapprobléma.....	73
A belső végtelen	77
A kultúra fejlődése mint Nietzsche fejlődése	82
A szív génusza	88
Egy alapvető különbség	93
A schmitti interpretáció értékelése	96
Fülep Lajos	101
Nietzsche jusson benne szóhoz	101
A polémia gyökerei	108
Azonosulás és perspektivizmus.....	118

A válságtudat horizontjai.....	125
Babits Mihály.....	126
Brandenstein Béla.....	127
Hamvas Béla.....	133
Válság, válságtudat, kiútkeresés	133
Ébrenlét, hagyomány, realizálás	148
Rendszerellenesség és praxis	152
Sarokpontok.....	160
Absztrakt	165
Abstract	166
Felhasznált irodalom	167

Miért a világnézet?

„De kedves Döme bácsi, itt egy új világnézet van előttünk, egy új generáció életfelfogása, talán szabadabb és kevésbé formalisztikus, mint a régi. Képzelje bele magát egy forrongó idealista ifjú lelkébe, akit új csillagok vezetnek: csodálhatjuk-e, ha útjában a csillag felé, zűrzavaros korunk éjjelén át, belegázol a régi erkölcs korhadt tüskebokraiba?”¹

Babits Mihály: Halálfiái

Karinthy *Láncszemek* című elbeszélésében egy társaság a világ egyre gyorsabb ütemű zsugorodásának következményeiről vitázik, amely apropóján a társaság egyik tagja játékot ajánl fel, hogy bemutassa, milyen közel került egymáshoz a Föld minden egyes polgára.

Tessék egy akármilyen meghatározható egyént kijelölni a Föld másfél milliárd lakója közül, bármelyik pontján a Földnek – ő fogadást ajánl, hogy legföljebb öt más egyénen keresztül, kik közül az egyik neki személyes ismerőse, kapcsolatot tud létesíteni az illetővel

– írja Karinthy, s az illető valóban sikerrel jár. Még egy Ford üzemben dolgozó munkás is ismeri főnökét, Ford urat, aki jóban van a Hearts-lapok vezérigazgatójával, akit pedig Pásztor Ádám úr ismer, a játékot kitaláló illető jóbarátja. E kapcsolatokon keresztül így bárkinek bármilyen üzenetet el lehet juttatni, csak legfeljebb öt lépés kell hozzá. Barabási Albert-László *Behálózva* című könyvében rámutat, hogy Karinthy korát megelőzve jött rá erre a manapság köztudatban lévő összefüggésre. Jóval Karinthy 1929-ben írt elbeszélése után, 1967-ben a neves Stanley Milgram harvardi professzor ezt igazolva végzett el egy kísérletet. Véletlenszerűen küldött szét leveleket, s a résztvevőket megkérte, jutassák el a levelet egy bizonyos célszemélynek, s amennyiben őt nem ismerik, küldjék tovább egy olyan ismerősnek, aki nagyobb valószínűséggel ismeri. A kísérlet alapján Milgram megállapította, hogy átlagosan 5,5 fő közvetítésére volt szükség a levelek célba éréséhez.² Ezzel megszületett a „hat lépés távolság” ismert fogalma, amely valószínű, hogy a

¹ Babits Mihály: *Halálfiái*. 2006. Argumentum Kiadó. 556.

² Barabási Albert-László: *Behálózva*. 2011. Helikon. 35-3.

globalizált világunkban valójában ennél is kevesebb szükségszerű lépésből áll – még ha a másfél milliárd lakóhoz képest hét milliárdra is duzzadt a lakosság. A Karinthy elbeszélésében bemutatott öt lépés azonban nem csupán a személyekre, hanem – a novella végén – a társadalom ok-okozati folyamataira is rávetül, amikor arról számol be, miért kell befejeznie jelen írását:

Mint ahogy ez az úr... ez az úr, aki idejött az asztalomhoz... ahol ezt írom, idejött és megzavart, valami jelentéktelen ügyes-bajos dolgával: kiverte fejemből, amit éppen mondani akartam. Miért jött ide, hogy mert megzavarni? Első láncszem: nem sokra tartja az egész irkafirkát. De miért? Második láncszem: általában nem becsülik annyira az irkafirkát világszerte, mint csak negyedszázaddal ezelőtt. Ennek az a világrengés az oka, mely a Szellemet kompromittálta – ha csak ez jött ki belőle, ami kijött, nem sokat érhetett a századvég híres eszmeáradata, „világszemlélete”. Harmadik láncszem: ezért uralkodik Európa fölött a Félelem és Erőszak felszabadult hisztériája, felbomlott a Rend – negyedik láncszem! Jöjjön hát az új Rend, jöjjön el a világ új megváltója, mutassa meg magát újra a világ Istene égő csipkebokorban, legyen béke, legyen háború, legyen forradalom, hogy – ó, ötödik láncszem! – ne történhessen meg újra, hogy valaki engem zavarni merészeljen, mikor játszom, mikor képzelődöm, mikor gondolkodom!

Karinthy zseniális humora és iróniája mögött kitapintható az az aggodalom, hogy az egyén nem vonhatja ki magát a kor eszméinek, válságainak és konfliktusainak ok-okozatiságából, mivel szükségszerűen az egyénhez is elérnek – ötödik láncszemként – azok következményei.

Bár Karinthy elbeszélésének befejező sorai nem különösen hivatkozott rész a kapcsolati lépések gondolatához képest, azonban témánk bevezetéséhez – Nietzsche II. világháború előtti magyar recepciója – érdekes analógiát nyújthat. A magyar filozófiai életnek Nietzsche-höz fűződő viszonyát jól szemlélteti Lengyel Béla megjegyzése: „A Nietzsche-recepció története egyben a magyar szellemi élet világháború előtti negyedszázadának története is”.³ Természetesen ezt a kijelentést

³ Lengyel Béla: Nietzsche magyar utókora. Minerva könyvek, Bp., 1938. 73. Idézi: Kiss Endre: A világnézet kora. Akadémia Kiadó, Bp., 1982. 9.

nem fogadhatjuk el ilyen leegyszerűsített formában, mégis rámutat, hogy a filozófiai problémák iránti fogékonyságot Magyarországon tanulságosan mutatja be Nietzsche hatástörténete. A Nietzsche-hez való viszony ekkor ugyanis szinte senki számára sem másodlagos,⁴ s ez a körülmény olyan diskurzusokat teremtett, amelyek már eltávolodtak az addigi, főleg nemzeti kérdéseken őrlődő szellemi élet talajáról. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a Nietzsche filozófiájához vezető, egymásba kapcsolódó „láncszemek” száma rendkívül alacsony a századforduló magyar filozófiájában: még ha egyes esetekben nem is beszélhetünk közvetlen hatásról („egy lépés” – amely jelenthetné a primér Nietzsche-szövegek olvasását), nehezen lehet találni olyan gondolkodót, aki ne lenne legfeljebb kettő lépésnyire Nietzsche gondolatvilágától. Természetesen ez nem egy magyar sajátosság, hiszen ismeretes Heidegger megjegyzése, hogy Nietzsche hatása alól senki nem tudja magát kivonni.

A magyar Nietzsche recepcióról írni ezért elég sok problémát vethet fel. E témát ugyanis sokféle módon meg lehet közelíteni. Választhatunk filológiai szempontot, végighaladva a részletes Nietzsche-recepció bibliográfiáján – mint amilyen a Kunszt György által szerkesztett Nietzsche-tár⁵ kötet végén található – s azt rendszerezve felvázolhatjuk a Nietzsche-ről (több-kevesebb eredménnyel) gondolkodó magyar írók hálózatát, értékelve és súlyozva az eredményeket. Ilyen munka azonban már született: Kiss Endre *A világnézet kora, Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn* címmel 1982-ben kiadott könyve hasonló kutató munkát végzett, s bár a tanulmányban megfogalmazott gondolatokat a napjainkra felhalmozódott Nietzsche- és magyar filozófiatörténeti kutatások eredményei termékenyen alakíthatnák, a mű nevekben bővelkedő recepciótörténeti eredményit meghaladni nem áll módunkban. A kötet címe azonban érdekes vezérfonalat javasol: a *világnézet* fogalmának központi szerepét. A kor művelt gondolkodói, fiatal művészei és lelkes műértői ugyanis egyaránt olyan törekvéseket fogalmaztak meg, melyeket e fogalom bonyolult szálai fűztek össze, s ez különösen igaz a magyar Nietzsche-recepció esetében. Kiss Endre ugyan a politika szempontrendszerét állította központba a világnézet szerepének vizsgálatában,

⁴ Kiss Endre: Uo.

⁵ Kőszegi Lajos (szerk.): Nietzsche-tár. Szemelvények a magyar Nietzsche-irodalomból 1956-ig. Comitatus, Veszprém, 1996.

amely szemponttól e dolgozat távolságot kíván tartani, e kijelentésével teljes mértékben azonosulni tudunk:

A „világnézet” középponti szerepe e korban elvitathatatlan, a Nietzsche-hatás megértésének is legfontosabb elmélettörténeti alapja. A dolgozat [ti. *A világnézet kora*. SP] számos helyén játszik a „világnézet” döntő szerepet.⁶

A magyar recepció szövegeit olvasva ezzel hamar szembesülhetünk, hiszen már az első magyar Nietzschevel foglalkozó átfogó tanulmány címében felbukkan a magyar Nietzsche-recepció egyik alapvető toposza, miszerint Nietzsche filozófia egy régi világnézet végét és egy új világnézet kezdetét jelenti: Schmitt Jenő Henrik *Friedrich Nietzsche két világkorszak küszöbén (Értelmezési kísérlet egy új világnézet fényében)* című munkájáról van szó. A világnézet magyar filozófiai életben betöltött centrális szerepéről a közelmúltban pedig Demeter Tamás hívta fel a figyelmet, aki Kiss Endrével ellentétben már nem a politikával való relációja alapján, hanem a magyar tudásszociológiai törekvések vezérmotívumaként értelmezi a fogalmat.⁷

Jelen dolgozatunk így szintén e vezérszálát választotta, hogy tájékozódni tudjon a gondolatok között. E tájékozódási pont azonban nem feltétlenül könnyíti meg azonnal a helyzetünket. A világnézet fogalmának ugyanis az a sajátossága, hogy „egy lépésnyire” van a kor filozófiájának szinte valamennyi problematikájától, annak apropóján mozgásba lehet hozni a nyugati filozófiai gondolkodás bármely aspektusát. A világnézet tematikája önmagában elvezethet az etika, az esztétika, az ismeretelmélet vagy tudásszociológia ösvényeire, s Nietzsche és magyar recepciójának olvasása ezen a körülményen nem sokat enyhít. A magyar recepció „láncszemeinek” hálózatát ezért e dolgozatban úgy kell felfejtenünk, hogy az végül egy jól felismerhető mintát mutasson. Jelen dolgozat Kiss Endre és Demeter Tamás fogalommagyarázata mellé egy harmadik értelmezési keretrendszert javasol a világnézet szerepének vizsgálatához: arra kíváncsi, hogy a világnézet fogalma szemantikájának metaforikussága a II. világháború előtti magyar Nietzsche-recepcióban milyen mértékben nyújt katalizátort Nietzsche értelmezéséhez, s mennyiben tükrözi a szemantikai mozgások iránya a Nietzschei gondolatok hatását.

⁶ Kiss Endre: I. m. 15.

⁷ Demeter Tamás: *A szociologizáló hagyomány*. Századvég Kiadó, 2011.

E dolgozat tehát az alábbi kérdéseket teszi föl:

- A világnézetről szóló II. világháború előtti magyar elképzeléseket hogyan motiválta és alakította a Nietzsche-hatás?
- A világnézet fogalmában megfigyelhető jelentés-eltolódások milyen összefüggéseket alkotnak Nietzsche különböző magyar interpretációival?

E dolgozat témájának kidolgozása ugyanis azzal a hipotézissel indult, hogy a 20. századi magyar filozófiai életében a világnézet fogalmának kitüntetett szerepe sokat köszönhet Nietzsche hazai recepciójának. S bár e centrális pozíció az évek során alapvetően nem mozdult el, a világnézet fogalmának megítélésében és szemantikájában észrevehető változások indultak meg, amelyek párhuzamba állíthatóak Nietzsche filozófiájának bizonyos aspektusaival, s egyben a hazai Nietzsche-irodalom diskurzusaival is (így rehabilitálva Lengyel Béla megjegyzését).

Mivel vizsgálódásunk központi elemei közé egy fogalom kerül beemelésre, e ponton figyelembe kell vennünk Gadamer óvatosságra intő szavait: „aki nem akarja, hogy a nyelv sodorja magával, és megalapozott történeti önmegértésre [Selbstverständnis] törekszik, annak sorra merülnek fel a szó- és fogalomtörténeti kérdések”.⁸ Nem tekinthetünk el tehát a világnézet fogalmának alapos és sokrétű értelmezésétől sem (mind a Nietzsche megelőző, mind az őt követő értelmezések alapján). E fogalom történeti és szisztematikus vizsgálata alapján mutathat túl reményeink szerint munkánk a filozófiatörténet-írás keretein, s válhat valódi filozófiai vizsgálódássá. Ugyanis nem csupán módszertani eszközeinket adja kezünkbe, de olykor röpke pillantásokat is nyújthat filozófia-értésünk fonákjaira, a gadameri értelemben vett előítéleteinkre, elvárásainkra, történeti szituáltságunk jelentőségére.

⁸Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Osiris, Budapest, 2003. 40.

Módszertani megjegyzések

„Az igazi magyarázat azonban sohasem jobban, hanem másként érti a szöveget, mint ahogy a szerzője értette. Ennek a másnak azonban olyannak kell lennie, hogy ugyanazt érintse, amin a magyarázott szöveg gondolkodik.”

Martin Heidegger⁹

Nietzsche életműve mindig próbára tette s próbára teszi az értő olvasót, s e próbatételek történetének felfejtése, azaz a Nietzsche-recepció bemutatása rendkívül problematikusá válhat, ha nem tisztázzuk, milyen értelmezési horizontok interferenciáival kell számolnunk. Azonban e vállalkozás önmagában még filológiai-filozófiatörténeti munka lenne, s így disszertációm számára nem lehet kielégítő, hiszen jogosan merülne fel a kérdés: miért érdemes egyáltalán a magyar Nietzsche-recepció szövegeit újraolvasni? Disszertációm egyik célkitűzése, hogy rámutasson: *Nietzsche filozófiájának szerepe a századfordulótól a második világháborúig tartó korszak magyar eszmetörténetében sok szempontból fontos és tanulságos a mai Nietzsche-értésünk számára.* Ez természetesen nem magától értetődő belátás, hiszen egy mű hatástörténetének vizsgálata másodlagosnak tűnik magának a műnek az értelmezése mellett. Ennek cáfolata és egyben disszertációm egyik kiindulópontja az a gadameri álláspont, miszerint egy mű értelmezése mindig szorosan összekapcsolódik annak hatástörténetével, még ha az nem is tudatosult az értelmező számára.¹⁰

A magyar hatástörténet problémáját azonban ezzel még nem oldottuk meg. A magyar Nietzsche-recepcióban ugyanis töréspontot jelent Lukács György *Az ész trónfosztása* című 1954-ben megjelent művének *Nietzsche mint az imperialista korszak irracionálismusának megalapítója* című fejezete, amely kíméletlenül számol le Nietzsche filozófiájával, olyan tanná nyilvánítva azt, amely éles ellentétben áll a

⁹ Martin Heidegger: Nietzsche mondása: „Isten halott”. In: *Rejtektutak*. Osiris Kiadó, Budapest, 2006. 187.

¹⁰ „A történeti tudatnak tudatosítani kell, hogy abban a vélt közvetlenségben, melyben a műre vagy a hagyományra irányul, mindig szerepet játszik ez a másik kérdésfeltevés is – bár észrevétlenül, s így ellenőrizhetetlenül. Amikor a hermeneutikai szituációkat egészében meghatározó történeti távolságból meg akarunk érteni egy történeti jelenséget, eleve alá vagyunk vetve a hatástörténet hatásainak. Előre meghatározza, hogy mit fogunk kérdésesnek és a kutatás tárgyának látni, s úgyszólván a feléről elfeledkezünk annak, ami valóban van, sőt e jelenség minden igazságáról elfeledkezünk, ha magát a közvetlen jelenséget a teljes igazságnak tekintjük.” Gadamer: I. m. 336.

szocialista ideológiával. Ez az értelmezés – még ha érvelhetünk amellett is, hogy ideológiai meghatározottsága ellenére Nietzsche mély megértéséről árulkodik, helyet adva egy apológiának¹¹ – majdhogynem megszüntetett minden ilyen irányú kutatást Magyarországon, s ezzel együtt az eddigi szekunder irodalom kánonná alakulását, egészen a rendszerváltásig. Az ezt követő magyar „Nietzsche reneszánszt” illetően tehát felmerülhet a kérdés: Mennyire fontos tájékozódási pont a kortárs magyar Nietzsche-irodalom számára a II. világháború előtti magyar recepció? Hivatkozik-e rá? Ha nem, ez azt jelenti-e, hogy Nietzsche-értésünk horizontjában csupán a kortárs magyar és a nemzetközi szakirodalom jelenik meg, s ehhez képest a múltbéli magyar recepció elszigetelt, visszhangtalan, ismeretlen vállalkozások sora? Netán e korszak művei félreértések, közhelyek, felszínes kinyilatkoztatások, s így a mai szakirodalom számára meghaladottak, irrelevánsak? Vagy pedig azt, hogy II. világháború előtti magyar közelítések bűvópatakként vannak jelen Nietzsche-képünkben, reflektálatlanul? Disszertációm e kérdéseket szem előtt tartva tesz kísérletet arra, hogy – ha még nem is tud szövegszerűen kapcsolatokat felmutatni a két korszak irodalma között – rámutasson azokra a problematikákra, amelyek sajátosan ágyazódnak be egy közös kulturális meghatározottságba, s amelyek nem csupán az adott korban, de a kortárs irodalomban is elevenek. A disszertációm tehát nem filológiai, s nem csupán filozófiatörténeti munka, hiszen nem kíván teljességre való törekvéssel megemlíteni minden Nietzschével foglalkozó, vagy a hatása alatt alkotó magyar gondolkodót, sőt, a világnézet fogalmának középpontba állításával csak egy vékony szeletet tud az olvasónak mutatni. Disszertációm másik célkitűzése tehát: *olyan filozófiai problémákat emelni a vizsgálódás középpontjába, amelyek jól körvonalazódnak a II. világháború előtti Nietzsche hatástörténet mentén, s amelyek a kortárs filozófia számára is releváns kérdések.* Ez pedig a világnézet fogalmának szemantikai centruma kíván lenni. A cél tehát a magyar Nietzsche-recepció műveinek „másként értése”. Természetesen ez sok módszertani elővigyázatosságot követel meg.

Disszertációm kiindulópontja tehát az a gadameri tézis, miszerint egy mű úgy jelenik meg az olvasó számára, ahogyan azt a hatástörténete *szituálta*.¹²

¹¹ Rippl Dóra: Lukács rejtett Nietzsche-képéről Az ész trónfosztásában. In: Boros János (szerk.): *Ész, trónfosztás, demokrácia*. Brambauer, Pécs, 2005. 139-146.

¹² A hermeneutika eredményeit itt természetesen nem csupán az esztétikai tapasztalatra vonatkozóan tartom érvényesnek, hanem a megértésnek egy általános elméleteként tekintem.

Hatástörténeti kérdésfeltevésre így minden mű megértése esetében szükség van, hiszen minden „objektívnek” (előítélet nélkülinek) hitt kérdésfeltevés mélyén ez a szituáltság húzódik meg. Az erre való reflexió a „hatástörténeti tudat”, amely természetesen nem azt jelenti, hogy a megismerő a hatástörténet teljes egészét elsajátítva érti önmagát. Ez egy lehetetlen vállalkozás lenne. A hatástörténeti tudat valójában a hermeneutikai szituáció tudata. E reflexió persze nem nehézségek nélküli.

Mert hiszen a szituáció fogalmát az jellemzi, hogy nem kívülről nézünk szembe vele, s ezért nem lehet róla tárgyias tudásunk. Benne állunk, mindig eleve valamilyen szituációban fordulunk elő, melynek megvilágítása befejezhetetlen feladat. Ez a hermeneutikai szituációra is érvényes, tehát arra a szituációra, melyben a megértendő hagyománnyal szemben vagyunk. E szituáció megvilágítása, azaz a hatástörténeti reflexió is befejezhetetlen, de ez a befejezhetetlenség nem a reflexió elégtelenségét jelenti, hanem a lényegében rejlik a történeti létnek, amely mi vagyunk. *A történeti lét azt jeleni, hogy sohasem oldódunk fel az öntudásban.* (Gadamer kiemelése).¹³

A szituáció fogalmát Gadamer a horizont fogalmával kapcsolja össze: „az a látókör, amely mindent átfog és körülzár, ami egy pontról látható”.¹⁴ E fogalmom központi szerepet kap disszertációm módszertanában, hiszen arra mutat rá, hogy egyrészt törekednünk kell arra, hogy belehelyezkedjünk a megismerendő művek horizontjába, de egyben tudatosítanunk kell saját elvárási horizontunk működését is, nem kísérelve meg a mű „eredeti igazságának” objektív kifaggatását, hiszen ezáltal pont arról az igényről mondanánk le, hogy számunkra is érvényes és érthető igazsághoz jussunk. A helyes kérdésfeltevés csakis az ilyen hermeneutikai szituációban valósítható meg: „az igazán történeti tudat mindig látja saját jelenét is, mégpedig úgy, hogy mind önmagát, mind a történeti másikat helyes viszonyokban látja”.¹⁵ E horizontok nem zártak, teljesen nem megismerhetők, s eleve feltételezik egymást: a

¹³ l. m. 337.

¹⁴ l. m. 338.

¹⁵ l. m. 341.

jelen és a történeti múlt horizontja önmagukban nem léteznek. Megértés pedig csakis e horizontok összeolvadásában jöhet létre.

Jauss fontosnak tartja a gadameri horizont-összeolvasás fogalma mellé a horizont-elválasztás aktusát helyezni, így téve különbséget a megértés passzív és az aktív meghatározása között.¹⁶ Jauss szerint ez az elválasztás tartja meg a horizontok különbözőségét. Itt azonban inkább hangsúlykülönbségről beszélhetünk, hiszen a gadameri horizont-összeolvadás sem jelenti a különböző horizontok megszűnését, egymásban való végleges feloldódását.¹⁷ E fogalom azonban jól érzékelteti, hogy témám kidolgozása során milyen horizontokat kell szem előtt tartani, azaz szétválasztani: Nietzsche horizontját, a Nietzscht olvasó magyar gondolkodók horizontját, a kortárs Nietzscht olvasók horizontját, jelen sorok írójának horizontját... stb. Továbbá figyelembe véve az összeolvadás jellegét, megállapíthatjuk, hogy bármelyik horizont értelmezhetővé válhat egy másikból, bármely szöveg olvashatóvá válik egy másik szöveg által, túllépve így a szoros hatástörténet keretein. Egy filozófiai problematikának körvonalazásánál ezt rendkívül gyümölcsöző álláspontnak látom, hiszen egyúttal mind a történeti, mind a jelen horizontjának jobb megértését teszi lehetővé – anélkül, hogy megszüntetni akarná a különbségeket. Összefoglalva: nem célja a disszertációnak a múlt értelemadásainak pusztá megmentése, átmentése a jelenbe, sem pedig a kortárs diskurzusok referenciáinak régi szövegekkel való helyettesítése. A cél egy problematika körvonalazása a jelen és a múlt horizontjának dialektikája mentén.

E kérdéskörben felmerül még a korszakolás problémája, amely egy ilyen tárgyú munka esetében elengedhetetlen feladat. Vizsgálatom határainak kijelölése még nem jelent problémát: 1898-tól (az első magyar Nietzsche életművét áttekintő tanulmány: Schmitt Jenő Henrik: Friedrich Nietzsche két világkorszak küszöbén) a második világháború kitöréséig tart. A két évszám között azonban olyan korszakváltásokként értelmezhető és értelmezett események vannak, amelyeket nem lehet figyelmen kívül hagyni. Ezért módszertanilag fontos, hogy tisztázzuk, eme események mennyiben jelentenek fontos határvonalakat a magyar Nietzsche-

¹⁶ Hans Robert Jauss: Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika. Osiris, Budapest, 1999. 18-19.

¹⁷ Vö. Loboczky János: A dialogicitás Gadamer és Jauss művészetfelfogásában. In. Kellék. Gadamer – Nyelv – Dialógus; Mesteriskola 2001. 18-19-20. szám

receptióban. Az első évszám megítélése például máris terhelve van a „század számmágiából” eredő korszakolás előfeltevéseivel, amely különösen az ez időszak, a 19-20. század fordulóját illetően vált erőteljessé. A 19. század végét az utókor kultúrtörténeti rangra emelte. A század vége a dekadencia, a hanyatlásérzet mellett a megújulás igényét hozta magával (e korhangulat nem kicsit járult hozzá a magyar Nietzsche-recepció motiváltságához), s eme időszak stílusának pluralitása (vagy éppen stílusalansága) olyan sajátos stílusként jelent meg, amely a művelődéstörténeti korszak végét már egy önálló korszakként tüntette fel.¹⁸ A századforduló „váltásként”, „határvonalként” való felfogása így sokat torzít és torzított az ez időben alkotók megítélésén. A 20. (és 21.) század számára már távolinak tűnnek, s így méltatlanul kiestek az érdeklődés köréből a századforduló alkotói (a téma szempontjából ide tartozik Schmitt Jenő Henrik és a költő Komjáthy Jenő is, annak ellenére, hogy 1920-ig mindketten ismertek és népszerűek voltak), minthogy vagy az előző korszak devianciáinak egyikét látták bennük, vagy a következő korszaknak pusztá előkészítőinek szerepét kapták (s ezáltal váltak hamar meghaladottá). A korszakolás – avégett, hogy jobban megértsük a kort – így válik egyben szelektálássá is. Ezért fontosnak tartom, hogy disszertációmban a művelődéstörténeti korszakváltásokat ne feltétlenül feleltessem meg a Nietzsche-recepció történeti változásaival: dolgozatom szervező eleme így nem a művelődéstörténeti korszakolás. Így kívánok kialakítani egy olyan narratív előfeltételt, amely helyet biztosít azoknak a gondolkodóknak is, akik nem kerülhettek be eddig a magyar filozófiatörténet kánonjába.

Ennek megalapozásához tehát először a világnézet fogalmának szorosabb szemantikai és fogalomtörténeti vizsgálatát kell elvégeznünk, hiszen e fogalomban futnak össze a kort legjobban foglalkoztató problémák (individualizmus, válság, relativizmus, racionalizmus, pozitívizmus... stb.), s ezért a Nietzsche-receptióban is ez válik központi fogalommal. A fogalom szemantikai „játékterének” felvázolásával ezután biztosabb alapokon tudjuk megvizsgálni, milyen változások álltak be a II. világháború előtti magyar Nietzsche-receptióban.

¹⁸ Kulcsár-Szabó Zoltán: A „korszak” retorikája. A korszak- és századforduló mint értelmezési stratégia. In: Kulcsár-Szabó: Az olvasás lehetőségei. Budapest, 1997.

A világnézetben rejlő fogalmi metafora

„Véleményem szerint tehát a világnézet egy intellektuális konstrukció, mely létünk minden problémáját egy fölérendelt feltevésből kiindulva egységesen oldja meg, melyben ennek folytán semmiféle kérdés nem marad válasz nélkül, és minden, ami igényt tarthat érdeklődésünkre, megtalálja a maga helyét.”

Sigmund Freud¹⁹

A világnézet fogalmának (*Weltanschauung*) látszólag magától értetődő jelentése van: köznapi értelemben e fogalom alatt azt értjük, hogy „ahogy a világot nézzük (látjuk, szemléljük).” Mégis, ha alaposan megvizsgáljuk e látszólag egyszerű fogalmat, egy rendkívül összetett, többretegű jelentéssel találkozunk, sőt, arra a belátásra is juthatunk, hogy alapvetően különböznek a világnézet jelentésének egyes interpretációi annak függvényében, hogy ki, mikor és milyen kontextusban használta, használja a fogalmat. E szemantikai diverzitásnak egyik fő oka kétség kívül az, hogy a fogalom eredete mélyen a német filozófiában gyökerezik, szorosan összefonódva e filozófiatörténeti korszak eszméivel, filozófiai gondolataival. E bölcsőből pedig világhódító útra indult, átlépve nem csupán e filozófiatörténeti korszakot, de kilépve a filozófia fogalmi eszköztárából is. Megállapítható azonban, hogy a fogalom továbbra is megtartotta filozófiához fűződő szoros kapcsolatát, s ebből adódóan szemantikája állandó metamorfózisokon esett át.

Először Kantnál találkozunk a *Weltanschauung* kifejezéssel *Az ítélesterő kritikájában* (1790), de leginkább Hegel *A szellem fenomenológiájában* használt *Weltanschauung*-fogalma az, amellyel közelebb kerülünk az általunk megszokott köznapi jelentéshez. Hogy megértsük, hogyan alakult ki e fogalom komplex és olykor ellentmondásos jelentése, nem hagyhatjuk figyelmen kívül a szó etimológiáját és fogalomtörténetét.

A probléma egy fontos része az, hogy a *Weltanschauung*-ban egy *fogalmi metafora* bújik meg: A MEGÉRTÉS LÁTÁS, (vagy) A TUDÁS LÁTÁS. E metaforára a hétköznapi nyelvben is találunk példákat:

¹⁹ Sigmund Freud: *A lélekelemzés eredményei*. Könyvjelező Kiadó, Nyíregyháza, 1993. 177.

Belátta az igazát. Próbáld *lát*ni az én *szemszögemből* is a problémát!
Érdekes *meglátásai* vannak.

A fogalom eme implicit jelentése sok szempontból jelentőséggel bír. A *Weltanschauung* jelentésének absztrakt referenciája a német filozófia története során alakult ki. Ez az absztrakt referencia (cél tartomány) egy konkrét, egyszerű cselekvés (forrástartomány) segítségével értelmeződik: „a világ nézése”. Azonban itt fontos felismerni, hogy e nyelvi alakzat nem csupán egy esztétikai elem a szövegépítésben.

George Lakoff és Mark Johnson²⁰ szerint az ember kognitív rendszerére jelentős befolyással bírnak a mindennapi nyelvben megbújó fogalmi metaforák. E befolyás nem merül ki abban, hogy e metaforák segítenek megérteni és leírni az absztrakt elképzeléseket. E metaforák valójában alakítják is azokat, s ezzel kihatnak a mindennapi gyakorlati életünkre. Ha azt mondjuk, hogy „*háborúban állunk az inflációval*”, akkor e fogalmi metafora magával hozza a kijelentés azon jelentéseit is, hogy a háborút meg lehet nyerni, vagy el lehet veszíteni, hogy a harc lemondással jár, hogy együtt kell hadat viselnünk, és így tovább.

Ez esetben a „*megérteni a világot*” a „*szemlélni a világot*” szemantikai elemeivel dúsul: egy *teljes képet* alkotni a részletekből; ráismerni, hogy bizonyos dolgok *rejtve maradtak* a szem előtt; a különböző *szemszögek* megváltoztathatják a tárgyról való tapasztalatainkat... stb. Az „átvitt értelem” másik fontos jellemzője, hogy e szemantikai elemek sohasem vannak *egyszerre* jelen. Annak ellenére, hogy az absztrakt elgondolások a forrástartomány szemantikai struktúrája alapján strukturálódnak és értelmeződnek, a metafora mindig csupán bizonyos aspektusait használja a forrástartománynak, figyelmen kívül hagyva a többit. Ez az oka, hogy egy metaforát lehet „ilyen értelemben” és „olyan értelemben” is használni. Ez azt a belátást vonja maga után, hogy szinte lehetetlen a *Weltanschauung*-nak egy mindenre kiterjedő, végső definícióját megadni, mivel a *Weltanschauung* egy metaforán alapul, mely megghiúsít minden kísérletet a kimerítő meghatározásra.

E felismerések a fogalom jelentésváltozatainak megismeréséhez elengedhetetlenek. E dolgozat nem adhatja meg a *Weltanschauung* „helyes” definícióját, mivel e fogalom csupán saját temporális és intellektuális kontextusában

²⁰ Lakoff, George and Mark Johnson 2003. *Metaphors we live by*. The University of Chicago Press, Ltd.

értelmezhető (ahol a forrástartománynak egy bizonyos elemei dominálnak). Azonban annak ellenére, hogy története során a fogalom több különböző jelentést produkált, mégis e különböző elképzeléseket ugyanannak a fogalomnak kell elfogadnunk. Úgy gondolom, hogy ezt szem előtt tartva a *Weltanschauung* vizsgálatának módja talán akkor a leghatékonyabb, ha az Wittgenstein családi hasonlóság-elméletéhez hasonlatos: a jelentéskör elemei között nincs egy nagy közös halmaz, azonban felismerhetjük a jelentéskör *tipikus* elemeit.

Igény egy deduktív rendszerre

A világnézet egy sajátos igényt testesít meg, melyet a modernitás hozott létre. Habár Sigmund Freud következő meghatározását (1932) nem tekintjük pontos és kidolgozott definíciónak, mégis fontos felismerésekhez vezet e fogalom megértésében:

„Véleményem szerint tehát a világnézet egy intellektuális konstrukció, mely létünk minden problémáját egy fölérendelt feltevésből kiindulva egységesen oldja meg, melyben ennek folytán semmiféle kérdés nem marad válasz nélkül, és minden, ami igényt tarthat érdeklődésünkre, megtalálja a maga helyét.”²¹

A fogalom folyamatos jelentésváltozásainak ellenére e meghatározás megmutat két tipikus elemet, melyek a különböző interpretációk jelentős részében megtalálhatóak: A *Weltanschauung* „konstruált” és a világot „egészben” látja, hiszen „egységesen” megold minden problémát. Nem bizonyos részproblémákkal foglalkozik, hanem a „nagy” kérdésekre keresi a választ (ugyanazokra, melyek egyúttal a filozófia és a vallás érdeklődésének tárgya is: Milyen a *világunk* természete?; Miért olyan a *világunk*, amilyen?; Hogyan kell helyesen cselekednünk e *világban*?... stb.), s egy univerzális válasz, egy „fölérendelt feltevés” segítségével gyakorlati útmutatást nyújt a mindennapi életünk számára.

Eme „intellektuális konstrukció” így a metafizikához válik hasonlatossá, mivel mindkét tudásforma a valóságot univerzálisan vizsgálja, s azt általános elvekre vezeti

²¹ Sigmund Freud: I. m.

vissza. Freud meghatározásában azonban a különbségükre is ráismerhetünk: a *Weltanschauung* univerzális elvvel rendelkezik, amely útmutatást nyújt a gyakorlati élet számára. Tehát *deduktív*. Nem célja, hogy megtalálja ezt az elvet, hiszen már *rendelkezik* a „fölérendelt feltevessel”. Természetesen e feltevés eredete a világnézetek különbözőségének fő oka. A metafizikának is hasonló szerepe volt a megértésben a XVIII. századig: a „fölérendelt feltevések” itt a felismert velünk született eszméket jelentette (*idea innata*). A XVIII. századtól azonban a metafizika ellentétes irányt vett: módszerül az induktív érvelést választotta, amely immár az általános elveket a partikuláris tapasztalatokból vezette le.

Miért volt szüksége tehát a modernitásnak arra, hogy megalkossa a *Weltanschauung* fogalmát? Miért nem volt elég a tudomány és a filozófia ahhoz, hogy „tájékozódjunk a gondolatok között”? A válaszhoz akkor jutunk közelebb, ha felismerjük, hogy a XVII. századi filozófia sok hasonlóságot mutat a *Weltanschauung* intencióival és „módszerével”. Ernst Cassirer így írja le a kor filozófiai gondolkodását *A felvilágosodás filozófiája* című könyvében:

A XVII. század a filozófiai >rendszer< felépítésében látta a filozófiai megismerés legfőbb feladatát. Eszerint valódi >filozófiai< tudásra csak akkor tehetünk szert, csak akkor tekinthetjük biztosnak, ha a gondolatot képes valamilyen legfőbb létezésből, a legfőbb intuitív módon megragadott alapbizonyosságból kiindulva e bizonyosság fényét minden levezetett létre és tudásra kiterjeszteni. Ez pedig úgy történik, hogy az első és eredendő bizonyossághoz a bizonyítás és a szigorú következtetés módszerének alkalmazásával közvetve más tételeket is hozzákapcsolunk, s e közvetett összekapcsolás útján, a tudható dolgok egész láncolatán végighaladva e láncolat végül önmagába zárul. Egyetlen láncszemet sem vonhatunk ki az egészből, egyik sem értelmezhető önmaga által és önmagából. Minden egyes tag egyetlen valódi magyarázati lehetősége a >levezetésben< rejlik, a szigorúan szisztematikus *dedukció* alkalmazásába...²²

²² Ernst Cassirer: *A felvilágosodás filozófiája*. Atlantisz, 2007. 23.

Cassirer rámutat, hogy a XVIII. század már más metodológiai utat választ. A filozófia már nem kíván leibnizi vagy spinozai szigorral létrehozott rendszereket kidolgozni. Az új követendő példát immár Newton jelentette:

A XVIII. század lemond a >dedukciónak< erről a fajtájáról és erről a formájáról, vagyis a szisztematikus megalapozás módszeréről... Newton ugyanis nem a tiszta dedukció, hanem az analízis útján halad. Nem bizonyos princípiumok, általános fogalmak és alaptételek felállításával lát munkához... gondolkodása fordított irányban halad. A jelenségek adottak, a princípiumokat kell megkeresni.²³

Newton új módszere tehát megfigyeléseken alapul, melyek általános princípiumokhoz vagy természeti törvényekhez vezetnek. E módszerben nincs helye a velünk született eszméknek. A XVIII. század gondolkodói számára általánosan elfogadottá vált az a gondolat, hogy minden nagy rendszer, amely hipotézisekre épít dogmatikus, s így semmiképpen sem nyújthatja azokat az „örök” igazságokat, amelyeket ígér. A *scientia generalis* eszméje (Leibniz) és az abszolút tudás egyre jobban elérhetetlennek tűnt.

Úgy tűnik, annak ellenére, hogy a tudomány elveszítette a szisztematikus és univerzális tudás birtoklásának lehetőségét, az effajta rendszerre való igény nem tűnt el, hiszen a XIX. században megszületett a *Weltanschauung* koncepciója, a megértés egy deduktív módszerét ajánlva fel, amely nem hagy „megválaszolatlan kérdéseket”. A *Weltanschauung* pályafutásának kezdete óta nyilvánvaló volt, hogy az különbözik a tudománytól és a filozófiától, még ha nagyon is hasonló intenciókkal rendelkezik. Így szinte elkerülhetetlenné vált a kérdés minden gondolkodó számára, aki e témával érintkezésbe került: milyen viszony áll fenn a világnézet, a filozófia és a tudomány között? Adhat, vagy tud-e adni a tudomány világnézetet? Az e kérdésekre adott válaszok természetesen a fogalom interpretációitól függenek. E továbbiakban az e kérdésekre adott válaszokat vizsgálom meg egy fogalomtörténeti vázlat keretein belül.

²³ Cassirer: I. m. 24.

A Weltanschauung eredete: Kant világszemlélet fogalma

A *Weltanschauung* fogalma először Kantnál tűnik fel *Az ítéleterő kritikája* (1790) című művében (a *Weltanschauung* fogalmát szerencsésebb ebben az esetben „világszemléletnek” fordítani, amely jobban megfelel a kanti etimológiának, s kellően érzékelteti azt a szemantikai differenciát, amely megkülönbözteti ezt a fogalmat a világnézet napjainkban használt jelentésétől):

A végtelennek mint adottnak már az ellentmondás nélküli *puszta elgondolni-tudásához* is egy olyan képesség szükségeltetik az emberi elmében, amely maga érzékin-túli. Mert csak ezen képesség és ennek a noumenonról – az önmagában nem szemlélhető, de ugyanakkor a világ mint puszta jelenség szemléletéhez [*Weltanschauung*] szubsztrátumként alapul tett noumenonról – való eszméje által lehetséges az érzéki világ végtelenjét a tiszta intellektuális nagyságbecslésben egy fogalom *alatt* mint *egészet* egybefogni, miközben a matematikai nagyságbecslésben ezt a végtelent *számfogalmak által* sohasem tudjuk egészében elgondolni.²⁴

Tekintve, hogy Kant életművében sehol máshol nem jelenik meg ez a fogalom, jellemzően a szakirodalom nem helyez nagyobb hangsúlyt annak jelentésének megfejtésére, hanem megelégszik csupán a fogalom eredetének megjelölésével. Heidegger sem tulajdonít különösebb jelentőséget a világnézet kanti fogalmának, ugyanis úgy gondolja, hogy Kant itt azt pusztán a világ érzékek számára való megjelenésének szemlélése értelmében használja (tehát semmi olyat nem értünk itt, amely a filozófiában korábban ne jelent volna meg):

[A világszemlélet] először Kant *Az ítéleterő kritikájában* bukkan fel természetes jelentésében: világnézet az érzékileg adott világ, vagy, ahogyan Kant mondja, a *mundus sensibilis* szemlélésének

²⁴ Kant: *Az ítéleterő kritikája*. Osiris, Budapest, 2003. 167.

értelmében, világnézet mint a természet egyszerű felfogása legtagabb értelemben.²⁵

Az ítéleterő kritikájának idézett magyar fordítása is a heideggeri értelmezést erősítheti meg bennünk. Vessük össze e szakaszt Hermann István fordításával:

Hiszen csak e képesség s ennek a noumenonról alkotott eszméje révén – amely nem enged meg semmiféle szemléletet, de mégis szubsztrátumként szolgál alapul a világszemléletnek [Weltanschauung] mint puszta jelenségnek – foglaljuk össze teljesen, egyetlen fogalomban a tiszta intellektuális nagyságbecslésben az érzéki világ végtelenségét, bár azt a matematikai nagyságbecslésben a *számfogalmak révén* sohasem gondolhatjuk el.²⁶

A két fordítás között hamar felismerhető egy szemantikai különbség. A Hermann István fordítás előnye, hogy meghagyta az eredeti szóösszetételt, így a fogalom maga megjelenhetett a magyar fordításban. Azonban e fordításban maga a világszemlélet értelmeződik puszta jelenséggé, míg az előbbi fordításban a világ maga a puszta jelenség, amire a szemlélet vonatkozik. E félreérthetőség veszélye elégséges indok lehetett arra, hogy az új fordításban a *Weltanschauung* ne jelenjen meg tükörfordításként, azonban az új fordítás a heideggeri értelmezés lehetőségét továbbra is fenntartja. Mielőtt kifejténénk azonban azt a gyanúkat, hogy a *Weltanschauung* kanti fogalma ennél sokkal összetettebb jelentést hordoz, érdemes közelebbről megvizsgálni Az ítéleterő kritikája idézett szövegét. Az idézet A fenséges analitikája könyv A matematikailag-fenségesről fejezetének A természeti dolgok nagyságbecsléséről, mely a fenséges eszméjéhez szükséges paragrafusában található, tehát egy olyan gondolatmenet része, mely rögtön Kant fenséges fogalmának meghatározásait követi, melyből itt egyet érdemes kiemelni: „fenséges az, aminek már puszta elgondolni-tudása is az elme egy olyan képességét bizonyítja, amely felette áll az érzékek minden mércéjének”.²⁷

²⁵ Heidegger: A fenomenológia alapproblémái. 15.

²⁶ Kant: Az ítéleterő kritikája. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 220.

²⁷ Kant: 2003. 163.

Ahhoz, hogy közelebb jussunk a fogalom kanti jelentéséhez, annak elő- és utótagját külön-külön érdemes először megvizsgálni. A szóösszetétel előtagja, a *Welt*, azaz a *világ* kanti értelmezése szorosan összefügg a fenséges meghatározásával: a világ szemlélete (a természet bizonyos jelenségeinek szemlélete) a fenséges eszméjét vonja maga után, ugyanis e szemlélet a végtelen eszméjét hordozza. Látszólag itt egy ellentmondásos viszonyra bukkanunk a világ és a végtelen fogalmai között. Mint láttuk, a világ kanti fogalma összekapcsolódik a „mint puszta jelenség” meghatározásával. Mégis, e tapasztalati szférában megjelenik a végtelen elgondolni tudása, amely mint szubsztrátumként jelen van a szemléletben, azonban a tapasztalati dimenzió szükségképpen kívül esik.

Kant szerint tehát a végtelen önmagában nem szemlélhető – tehát szükségképpen noumenon –, míg a világ szükségképpen csak puszta jelenség lehet. Ezt az ellentmondásos viszonyt vizsgálja Tengelyi László is. Tengelyi rámutat, hogy

a lélek vagy az Isten eszméje jelenséggé elvi okokból értelmezhetetlen – és ezért a tapasztalat számára eleve hozzáférhetetlen – tárgyra utal. Más a helyzet a végtelen eszméjével. Ez – az imént említett eszméssel ellentétben – nem választható egészen külön jelenségektől, mert éppenséggel a jelenségek szintézisében jelöli meg a feltétlent, az abszolút totalitást, a mindvégig keresett egészet.²⁸

Az érzéki világ jelensége tehát magával vonja annak végtelenségének és egyben egészének eszméjét, amely a végtelen fogalmában értelmeződik. Ez a végtelenfogalom azonban Kantnál puszta eszme, amely nem a maximális nagyságot jelenti, sem pedig minden jelenség összességét. A jelenségek összessége és egésze ugyanis azt jelentené, hogy a tapasztalat során az ész a szukcesszív szintézis szabályát követve, lépésről lépésre jut el az összes tapasztalat szintéziséhez. Azonban a kanti végtelen fogalmának lényege, hogy a szukcesszív szintézis menete soha nem fejezhető be – s ezáltal örök szakadék keletkezik tapasztalat és végtelen között.²⁹

²⁸ Vö. Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, 2007. 109.

²⁹ Uo. 111.

Ennek felismerésével az általunk értelmezett világszemlélet fogalomhoz elengedhetetlen szemantikai elemhez érkeztünk: a világ fogalma Kant szerint „nem kész adottságok gyűjtőhelye, hanem lezáratlan – és soha le nem zárható – szintézisek nyitott egésze”.³⁰ A világ másik fontos szemantikai eleme, hogy lényegében különbözik a *dolog* szerkezetétől: a világ nem lehet magában való dolog. A szintézisek e nyitott egésze csakis a jelenségek világában értelmeződik, így a világ valóban – „puszta jelenség”. Ezzel szemben a végtelen csakis eszme lehet, amely *A tiszta ész kritikájában* e szukcesszív szintézist szabályozó elveként értelmeződik,³¹ s nincs tárgyi megfelelője. Tengelyi rámutat, hogy a végtelennek nem tárgya, hanem célja van csupán: az elméleti ész szempontjából szabályozó szerepe van, a gyakorlati ész szempontjából pedig a végtelen a szabadság gondolatára ösztönöz.³² Ehhez pedig hozzátehetjük, hogy a megjelenő fenséges eszméje is a végtelen érzetét hordozza.

Összességül tehát elmondhatjuk, hogy a világszemlélet fogalmának megfejtéséhez elengedhetetlen szemantikai elemeket nyújt a világ előtag. Valóban a puszta jelenség szemléletéről van itt szó, azonban – továbblépve Heidegger e meghatározását – e szemlélet magában hordozza a végtelen eszméjét, hiszen a tapasztalat ekkor az „abszolút totalitásra” törekszik, amely nem egyenlő a legnagyobb nagysággal (lásd az idézetben: „számfogalmak által sohasem gondolhatjuk el”), vagy minden összességével, hiszen soha nem fejeződik be. Ezzel pedig tárgya „nyitottá” válik, lezáratlanná.

E tapasztalatok fényében ezután egy ennél is összetettebb fogalom vizsgálatának kell következnie: azt kell tisztáznunk, mit jelent Kant számára az *Anschauung*, s az hogyan kapcsolódik A MEGÉRTÉS LÁTÁS, A TUDÁS LÁTÁS fogalmi metaforához.

Az első kérdés, amely felmerülhet, hogy egyáltalán miért volt szüksége Kantnak egy új szóösszetételre, hiszen a filozófiában már Kant előtt is hemzsegték az említett fogalmi metaforához kapcsolódó kifejezések (melyek jövevényszóként a magyarban is megtalálhatóak):

³⁰ Uo. 114.

³¹ Uo. 115.

³² Uo. 11.

aspektus (latin „nézés, megjelenés”): tekintet, szemlélet, nézőpont,
megvilágítás

fantázia (görög *phantasztia*, „megjelenés, kép, érzékelés”): képzelet,
képzeltetés, képzelőerő

idea (a görög *idein*, „látni”, *idéa*, „nézet, forma” szóból): fogalom, eszme,
elképzelés

intuíció (latin *intueri*, „nézni valamire, megvizsgálni”): megérzés, felismerés

spekulál (latin *speculari*, „megfigyelni, megvizsgálni”): töpreng, gondolkodik,
mérlegel

teória (görög *theorein*, „elmélkedni valamin, ránézni”, *theorosz*, „néző,
megfigyelő”): elmélet³³

Az ok valószínűleg az, hogy Kant rendszerében e fogalmak referenciái nem egyeznek meg pontosan azzal, amire Kant az *Anschauung* használatával utal. A *tiszta ész kritikájában* Kant világosan definiálja, hogy mit is ért *Anschauung* alatt (magyarul *szemlélet*ként, angolul gyakran *intuition*-ként fordítják – ahogy korábban említettük, pont ezért a *Weltanschauung* fogalmát Kantnál világszemléletként érdemes fordítani), elválasztva azt az *Erkenntnis*-től (tudás), a *Vorstellung*-től (képzet) és a *Sinnlichkeit*-től (érzékelés). Ahogy a szó etimológiája is mutatja (*an-* + *schauen* + *-ung* – „tekinteni valamire”): a *szemlélet* (*Anschauung*) „csak akkor keletkezik, ha a tárgy adva van a számunkra”.³⁴

Kantnál az *Anschauung* – nagyon leegyszerűsítve – tehát azt a képességet jelenti, amely lehetővé teszi a megértést:

Így tehát a tárgyak az érzékelőképesség által adva vannak számunkra, és csakis ez a képesség nyújt nekünk *szemléletet* [*Anschauung*], míg az értelem által elgondoljuk a tárgyakat, és fogalmakat kapunk tőle. Azonban végső soron minden gondolkodásnak, közvetlenül (*directe*) vagy kerülő úton (*indirecte*),

³³ Kövecses Zoltán: A metafora. Typotex. Bp., 2003. 220-221.

³⁴ Kant: A tiszta ész kritikája. Atlantisz, Budapest, 2009. 75.

bizonyos ismérvek közvetítésével a szemléletre kell vonatkoznia, ami esetünkben tehát az érzékelőképességre; mert nekünk más módon nem lehetnek adva tárgyak.³⁵

Világos, hogy a *szemlélet* itt a filozófia kopernikuszi fordulata által van meghatározva. Ebből kiindulva az értelmezést a *Weltanschauung*-ra is kiterjeszthetjük: az a *szemlélet*, melynek tárgya a *világ*.

A *szemlélet* már magában hordozza a tér és az idő képzetét, melyekről *a priori* tudással rendelkezünk, s ezzel meghatározza a tapasztalatot magát is. Így a szemlélet egy olyan *conditio humana*, melynek alkotóelemei a tér és az idő, s mely megérthetővé teszi a világot.³⁶ E jelentéselemek elengedhetetlenek a *világnézet* fogalma növekvő népszerűségének megértéséhez, annak a felismeréséhez, hogy hogyan válhatott a fogalom azzá az eszmévé, amely a világ megértésének szubjektív meghatározottságára referál. Kant rendszerében a *Weltanschauung* az *a priori* által konstruálódik. A világon minden érzékelhetőt átítat, a világot strukturálttá teszi, s forrása a megfigyelő individuum elméje.

Azonban a *világszemlélet* értelmezése itt még nem kellően tisztázott, hiszen kézenfekvőnek tűnik az az etimológia, miszerint a világ „adva van” a szemlélet számára, az *a priori* tér és idő általi berendezettségében. A világról márpedig korábban azt a következtetést vontuk le, miszerint az puszta jelenség lehet csak – nem beszélhetünk magában való világról. Tehát a heideggeri értelmezés, miszerint itt a „mundus sensibilis” szemléletének meghatározásáról van szó, még mindig megalapozottnak tűnik. A lehetséges félreértések elkerülése végett azonban szorosabban meg kell vizsgálnunk a *szemlélet* korábban említett metaforikusságának interferenciáit.

E félreértésre John Éva az ezerszög problematikájának filozófiatörténeti példáival mutat rá.³⁷ Frege Kant-kritikája csak az egyik a Descartes-ig visszavezethető gondolkísérletek között, amely az ezerszöggel mutatja be azt. Az érv így hangzik: bár egy háromszöget, vagy egy négyszöget könnyen el tudok képzelni magamban, s így az ezen alakzatokra vonatkozó állításokat azonnal

³⁵ Uo.

³⁶ Vö. Tengelyi László: Kant. Áron Kiadó, Budapest. 1995. 93.

³⁷ John Éva: Az ezerszög kalandjai. In: Világosság. 2008/2.

beláthatom e képek alapján, egy ezerszög esetében ez nem lehetséges, hiszen csak egy ködös sokszög jelenik meg előttem – beláthatom ugyan az e alakzatra tett kijelentések igazát, csak nem a magam elé képzelt kép által, hanem bizonyítással. Amennyiben – állítja Frege – azok a szintetikus ítéletek, amelyek a szemléletre támaszkodnak, és bizonyítást nem igényelnek, úgy e példa mutatja, hogy a matematika nem lehet szintetikus (a példát a nagy számokkal és a kis számokkal való műveletekre is analógiaként hozta fel).

Frege szemlélet-értelmezése azonban nem kantianus, hanem Descartes és Leibniz által ihletett. E hatások révén a Frege által használt fogalom két jelentést is összevon: a szemlélet egyfajta „belső kép”, másrészt „közvetlen belátás”, amelyhez nem szükséges bizonyítás. Könnyen felismerhető e két jelentésben a korábban taglalt A MEGÉRTÉS LÁTÁS, A TUDÁS LÁTÁS metafora interferenciája. A Frege által használt fogalom közelebb áll az *intuición* fogalmához (mint említettük, az angol is Kant szemlélet fogalmát gyakran *intuition*-nek fordítja), amely eleve többértelműséggel nehezül:

„A korabeli logikatankönyvek ismeretfelosztásaiban szinte mindig megtalálható a szimbolikus ismerettel szembeállított *cognitio intuitiva*. A kijelentések fajtái között szerepel azonban egy *judicium intuitivum*nak nevezett kijelentés is. Ezen nyilvánvalóan tapasztalati ítélet értendő. Az intuitio tehát már itt jelenthetett érzékek általi megismerést is. A német 'Anschauung' terminus már ezt a kétértelműséget örökölte: némi ingadozás szinte minden korabeli szerzőnél tapasztalható”.³⁸

A *szemlélet* metaforikus jelentésének tudatosítása azonban segíthet minket megszabadulni az *intuitio* fogalmának és a kartéziánus, valamint leibnizi szóhasználatnak zavaró szemantikáitól. Kant egyrészt határozottan elutasította a szemlélet belső képként való értelmezését. A matematikát sem képekre, hanem sémákra kívánta alapozni. Ami témánkat pedig leginkább illeti: A MEGÉRTÉS LÁTÁS, A TUDÁS LÁTÁS metafora azt az értelmezést vonja bele a szemlélet fogalmába, hogy a kép egy elkészült, egész, befejezett valami. Még ha nem is tudjuk

³⁸ John Éva: l. m. 19-20.

azonnal felfogni, attól még ott van teljes egészében, minden részletét megmutatva.³⁹ (Sőt, Leibniz értelmezésében az ezerszög nem is képként, hanem fogalomként is értelmeződik, melynek minden jellemzőjét képtelenek vagyunk egyszerre elgondolni – s ebben rendkívül hasonlít az elgondolás a jelen dolgozatban alkalmazott fogalmi metafora-elméletre).⁴⁰ Ez a nem feltétlenül tudatosított szemantikai elem (a kép mint egész) kulcsfontosságú a világnézet későbbi recepcióihoz, azonban e helyen fontos az erre való reflexiót követő helyreigazítás.

Kant a korabeli „belső kép” példáját felhozó kritikákra válaszolva egyértelműen kifejtette, hogy a szemléletben a matematika nem képekre, hanem sémákra vezethető vissza. A vonal példáját hozza Kant, amelyen végtelen pont jelölhető ki. Nem szükséges a vonalnak úgy megjelennie előttünk, hogy „látjuk” a végtelen mennyiségű pontot rajta: e végtelen csupán a szemléletben értelmezhető (hiszen mint láttuk korábban: a világ mint puszta jelenségben ez nem lehetséges). Ebből az is adódik, hogy a szemléletben *mi magunk* hozzuk létre e pontokat, azok nincsenek „adva” a vonal képében:

„a szemléletet ugyanis éppen az különbözteti meg a fogalomtól, hogy mindig magunk állítjuk elő a keresett tárgyat, mint a pontokat a vonal osztásával. Szemléleten nem e folyamat kész eredményét, azaz a képet kell értenünk, hanem magát a folyamatot. A sémafogalom azt is megmutatja, hogy nem bizonyításra nem szoruló, azonnali belátás révén szerzett ismeretről van szó, hanem éppen ellenkezőleg: a bizonyítás egy külön fajtájáról – a szillogizmussal, azaz az ellentmondás elvére épülő bizonyítással szemben.”⁴¹

A világszemlélet kanti fogalmának e körüljárása tehát arra a következtetésre enged vezetni, hogy a Heidegger által megfogalmazott „az érzékileg adott világ szemlélése” és a „természet egyszerű felfogása” értelmezések félrevezetőek. Még ha a szemlélet fogalma alatt az *a priori* által való meghatározottságot is értjük, az említett metaforikus interferencia, miszerint egy kép teljes mértékben megjelenik előttünk, minden részét megmutatva, egészben és lezártan, azt az értelmezést vonhatja így maga után, hogy az *a priori* hasonló módon berendezzi a világot, konstruáltként

³⁹ Vö. Uo.

⁴⁰ Vö. Uo.

⁴¹ John Éva: I. m. 23.

„berendezett és egész” az érzékek számára. Azonban az *a priori conditio humana* jellegéből adódóan a világ nem „adott” az érzékek számára, még ha azt az *a priori* révén lehetséges megismerni. A szemléletben a tárgy nem adott, hanem mi magunknak kell azt létre hoznunk.⁴² Ez az az újítás, melyet Kant hozott az *intuitio* korábbi használatához képest, mely fogalom annyira zavaróan hatott a Kant-recepcióra – mutat rá John Éva: a szemlélet tárgya nem adott, melyet egy szempillantás alatt felfoghatunk, vagy éppen idővel: a szemlélet a tárgy létrehozásának folyamata (a séma mindig megelőzi a képet).

Tehát annak ellenére, hogy Kantnál e fogalom tulajdonképpen elhanyagolható jelentőségű az életművében, mégis elmondhatjuk, hogy későbbi jelentőségének és népszerűségének oka, hogy azt a filozófia kopernikuszi fordulata hozta létre. E fordulat új episztemológiája pedig egy új fogalmat igényelt A MEGÉRTÉS LÁTÁS, A TUDÁS LÁTÁS fogalmi metaforájához kapcsolódó már létező fogalmak mellé.

Heidegger rámutat, hogy Wilhelm von Humboldt nyelvészeti elmélete is a kanti értelemben használja a világnézet fogalmát.⁴³ Humboldt szerint minden nyelv egy külön *világnézet*, azaz *Weltanschauung*. E kijelentést félrevezető volna azonban a *világnézet* mai értelmezése alapján értelmezni, mivel a fogalom még – valóban – a kanti jelentéstartományban marad: a nyelv egy olyan keretfeltétel, amely meghatározza a világ érzékelését, determinálva ezzel a különböző nyelveket használó kultúrák közötti különbségeket. Itt nem beszélhetünk a személyes tapasztalatokról vagy az egyén morális nézeteiről mint világnézeti alkotóelemekről, mivel a *világnézet* itt egy olyan kognitív keretrendszer, amely a nyelv által lehetővé teszi a világ megértését (ezt értelmezhetjük egy alternatív kantiánus episztemológiának is).

Ez az elgondolás érdekes módon pont akkor kapja meg dinamizmusát, ha nem a heideggeri Kant-recepció felől nézzük (tehát kiterjesztve korábbi idézetét: a nyelv ezek alapján a természet egyszerű felfogása tágabb értelemben), hanem Kant szemléletének folyamatjellege, létrehozó ereje szempontjából. A nyelv Humboldt-nál az ismeret *a priori* keretfeltétele,⁴⁴ azonban a nyelv humboldti „kopernikuszi

⁴² Vö. John Éva: l. m. 26.

⁴³ Heidegger 2001. 15.

⁴⁴ Underhill, James W. 2009. *Humboldt, Worldview and Language*. Edinburg University Press Ltd. 68-69.

fordulatára” a kantianus szemlélet korábban taglalt jellemzői alapján következtethetünk, míg Heidegger a világnézet „produktivitásával” (a nyelv világot létrehozó folyamatjellege) itt még nem számolt – egyszerű fogalomnak véelve azt, egészen a romantikusokig.

Hegel öröksége

A szemlélet

Kant *szemlélet*-fogalmában tehát alapvető fontossággal bír a kritika és a transzcendentalitás értelmezési kerete, melyek nélkül értelmezhetetlenné válik így a *Weltanschauung*, a világszemlélet fogalma is. Heidegger és Gadamer esetében azonban egyfajta hangsúlyeltolódással, más értelmezési kereteken belül mozog e fogalom, s e keretek a későbbi recepciótörténetben is fennmaradtak. Ezért indokolt e ponton túl (a Kant utáni időszak) a *Weltanschauung* fogalmát *világnézet*nek fordítani, melynek indoklását az alábbi megfontolások alkotják.

Gadamer szerint Hegel *világnézet*-fogalma az első olyan fogalomhasználat, amely kifejezetten hasonlít a mai bevett értelmezéshez. A *szellem fenomenológiájában* ezt írja Hegel:

E meghatározástól kezdve kialakul egy *morális világnézet* [*moralische Weltanschauung*], amely a *morális* magán- és magáért-való-létnek és a természeti magán- és magért-való-létnek viszonyában áll. E viszony alapja mind a *természetnek* s *morális* céloknak és tevékenységeknek teljes *közömbössége* és saját *önállósága* egymással szemben, mind másfelől az a tudat, hogy csakis a kötelesség lényeges, a természet minden önállóság és lényegesség nélkül való. A morális világnézet azoknak a mozzanatoknak kifejlését tartalmazza, amelyek ilyen egészen ellentétes előfeltevéseknek ebben a viszonyában rejlenek⁴⁵

⁴⁵ Hegel: A szellem fenomenológiája. Akadémia Kiadó, Budapest 1973. 308.

Hegelnél a *Weltanschauung* fogalma nem csak itt tűnik fel az életműben, s szinte minden későbbi tipikus szemantikai elemével rendelkezik már. Ahogy Gadamer írja:

A világnézet számunkra megszokott fogalma, mely Hegelnél *A szellem fenomenológiájába* szerepel először, s ott az erkölcsi alaptapasztalat erkölcsi világrenddé való posztulatív kiegészítését (Kant és Fichténél) jelenti, csak az *Esztétikában* kapja meg voltaképpen jelentését. A >világnézet< fogalmának a világnézetek sokfélesége és lehetséges változása kölcsönözte számunkra megszokott hangzását. A világnézet szó kezdetben még szilárdan őrzi a mundus sensibilisre (érzékileg észlelhető világ) való vonatkozását, még Hegelnél is, amennyiben a lényeges világnézetek a művészet fogalmaiban rejlenek. De mivel Hegel szerint a világnézet meghatározottsága a mai művész számára már valami múltbéli, a világnézetek sokfélesége és relativitása a reflexió és a bensőség ügyévé válik.⁴⁶

A *Szellem fenomenológiájában* felbukkanó fogalommal azonban – még ha Gadamer az értelmezést kézenfekvőnek is mutatja – sok értelmezési gond akad. Egyrészt ismét egy olyan terminus felbukkanásról van szó, amelynek nincs fogalomhasználati előzménye, így vagy a szűk szöveggörnyezet, vagy a mű gondolati felépítése lehet csupán támpont a szemantikai elemek feltárására.

Ez utóbbihoz kapcsolódik egy másik akadály, miszerint a kanti fogalomtörténeti előzmény nem adhat támpontot, hiszen az már elveszítette a kanti *szemlélet* szemantikáját, tehát egy újfajta kiindulópont és így egy újfajta metaforikusság jelentésének alapja: a fogalomban immár nem a kanti kritikai filozófia, hanem Hegel „objektív idealizmusa” (pontosabban: „objektív dialektikája”) húzódik meg, mely gondolati konstrukciók megalapozása lényegesen eltér. A megalapozás – melyen itt a megismerés vizsgálatát értjük – jelen gondolatmenetben azért kap hangsúlyt, mivel a fogalom jelentésének feltárásához ismét a tudás kérdéséhez kell nyúlnunk, hiszen a fogalomban továbbra is működik A MEGÉRTÉS LÁTÁS, A TUDÁS LÁTÁS metafora. A *Fenomenológia* tudás-fogalma azonban túlmutat ezen írás kapacitásán, hiszen az egész *Fenomenológia* értelmezhető azon

⁴⁶ Gadamer 2003. 6.

alakulástörténetnek, amely leírja, hogy „a tudat hogyan jut el fejlődésében a tudományhoz”.⁴⁷ Azonban két kulcsfontosságú elemről nem tekinthetünk el, ha a világnézet fogalmának megfejtésére törekszünk: a szellem és a dialektika fogalmától.

A *Fenomenológia* gondolatmenete Hegel filozófiájának nagy invencióján alapszik: az azonosság és a nem-azonosság azonosságán, valamint az ehhez szorosan kapcsolódóan az objektív és a szubjektív azonosságának feltételezésén. Az azonosság felismeréséből bontja ki Hegel dialektikáját. Itt fontos kiemelni, hogy a *Fenomenológia* – kifejtett teleológiája révén – már kiindulópontjában, a fenomén, a megjelenés vizsgálatában feltételezi az abszolútumot, s így tudás-koncepciója lényegesen eltér Kanti rendszertől. E teleológia az Abszolút Szellem önmegvalósító történetét jelenti, amely a dialektika törvénye alapján végzi mozgásait. A számunkra fontos *szemlélet* e folyamat kiindulópontján helyezkedik el, s ott valóban megmarad a „mundus sensibilis”, a világ empirikus tapasztalatának jelentésében. A *filozófia Fichtei és Schellingi rendszerének különbsége* című művében elemzés tárgyává teszi a *szemlélet* fogalmát. A „tisztá tudással” ellentétben, amely „a szembenállók megsemmisítése az ellentmondásban”, tehát „a szembenállók eme szintézise nélkül a szemlélet empirikus, adott, tudattalan”.⁴⁸ A tiszta tudás mint reflexió és a szemlélet, mely a világ jelenségeinek puszta tapasztalata együtt, egyesítve teremti meg a „transzcendentális tudást”, a fogalom és lét egységét, azaz – Hegel értelmezésében – a természet és az intelligencia egységét, amely nélkül nem lehet filozofálni. Ugyanis a transzcendentális tudás mutat rá, hogy a dolog és a fogalom azonos abból a szempontból, hogy mindegyik az abszolútum egy formája.

Hasonlóan tehát Kanthoz, Hegel rendszerében is a szemlélet a kiindulópont, de jelentésükben teljesen mások: Hegel számára a szemlélet a tapasztalati világ megjelenését jelenti, a fenomén azon tapasztalatát, amely úgy mond még „tudatalatti”. A „szemlélés” vagy „nézés” tehát Kanthoz képest itt lényegesen eltér: a szemlélet immár nem „hozhatja létre” tárgyát, hanem a jelenség valójában „adva van”. Ez már nem egy emberi képesség, amely konstruálja, konstruálhatja a világot, hanem egy „puszta” megtapasztalás:

⁴⁷ I. m. 50.

⁴⁸ Hegel: A filozófia Fichtei és Schellingi rendszerének különbsége. In: *Ifjúkori írások*. Gondolat Kiadó. 1982. 180.

A „puszta nézés” szempontja, a szemlélt valaminek egy kvázi tudattalan megtapasztalása, olyan tapasztalás, amely – ahogy maga Hegel is megfogalmazza – „számunkra úgyszólván a tudat háta mögött megy végbe.”⁴⁹

E jelentéselemeket figyelembe véve ismét érdemes kiemelni a szemlélés és a nézés szemantikai különbségét, hiszen általában ez utóbbit kapcsoljuk inkább a passzív, reflexió nélküli tapasztaláshoz, míg az előbbi aktívabb, intellektuális munkát igénylő cselekvést jelent. Ez egyike lehet az indokok közül, hogy Kant esetében *világszemléletre*, Hegel esetében pedig *világnézetre* fordítsuk le a *Weltanschauung* fogalmát.

A puszta tapasztalást azonban a dialektika logikáját követve a szellem újabb objektivációi követik („hiszen ami tételezett, az a filozófiában nem lehet meg az abszolútumra való vonatkozás nélkül”),⁵⁰ a tudat elidegenedik önmagától, majd visszatér, s a két stáció szintéziseként létrejön az öntudat. Az öntudat elidegenedése és visszatérése pedig az emberi történelem alakulását irányítja. Hegel *világnézet* fogalma pedig e folyamat egy előrehaladott pontján: a szellem stációja megjelenésénél helyezkedik el.

Az ész akkor szellem, ha az azonosságot teljes mértékben megragadta:

a bizonyosság, hogy az ész minden realitás, igazsággá emelkedett, s az ész annak tudatában van, hogy önmaga a világa és a világ önmaga.⁵¹

A szellem itt már végigjárta útját: a korábban tárgyalt *szemlélet* tudattanul, „puszta empirikus tapasztalásként” nézi az Ént, amely ezután „megtalálja magát”,⁵² s *magáért-való-létként* (megértettként) lép a tudatba. Majd a *magánvaló-lét* (a valóság) és a *magáért-való-lét* szintéziseként létrejön a *magán- és magáért-való-lét* igazsága. Ez pedig egy olyan létforma – ahogy arra Almási Miklós rámutat⁵³ –, amely konstrukciójában a szubjektum is részt vesz. Hegel úgy fogalmaz, hogy a szellem „az

⁴⁹ Simon Ferenc: *A hegeli réalontológia születése*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány. Veszprém. 2003. 30.

⁵⁰ Hegel 1982. 180.

⁵¹ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 225.

⁵² Uo.

⁵³ Almási Miklós: *Kis Hegel-könyv*. Athenaeum. Budapest. 2005. 25.

önmagát hordozó, abszolút, reális lényeg. A tudat valamennyi eddigi alakja ennek az absztrakciója”.⁵⁴ (Itt érdemes rámutatni, hogy a szellem lényeghez való eljutásának koncepciója egyben a kanti Ding an Sich fogalmának tagadása, amely helyett Hegel a *die Sache selbst*, „a dolog maga” kifejezést használja).⁵⁵

Összefoglalva tehát az eddigi fogalomértelmezési nehézségeket: Hegel *Weltanschauung*-fogalma nem egy olyan központi fogalom, amely a filozófiai rendszerében külön tárgyalásra került – akárcsak Kantnál –, a fogalom csupán feltűnik az életmű bizonyos pontjain különösebb reflexió nélkül. A fogalomban lévő *szemlélet* terminus jelentősen különbözik a Kant által használttól, így nem beszélhetünk a kanti fogalom egyfajta interpretációjáról sem. Így a vizsgálatnak a filozófiai kontextusból kell kiindulnia, ha fel akarja térképezni e hegeli fogalom szemantikáját.

A moralitás

További nehézséget jelent az, hogy a *Fenomenológiában* felbukkanó *Weltanschauung* fogalom nem önmagában szerepel, hanem *moralische Weltanschauung* alakban, azaz *morális világnézet*ként. A *morális világnézet* a *Fenomenológia A szellem* című fejezetében bukkan elő, tehát az abszolút szellem önmegismerése és önbeteljesítése folyamatának végéhez közeledvén, amely utat a dialektika törvénye határozza meg. A *morális világnézet* létrejötté két tényező dialektikájának köszönhető Hegel szerint, ti. az öntudat és a természet viszonyában. Az öntudat „a kötelességet tudja az abszolút lényegnek; csak a kötelesség által van megkötvén, s ez a szubsztancia a saját tiszta tudata”.⁵⁶ Ezzel szemben a természet teljesen közömbös a kötelesség és a moralitás világa felé, saját törvényei, saját zárt világának szabályai szerint működik.

A morális tudat mint külső tényezőktől mentes kötelességek tudata ismerős gondolat lehet Kant etikájából, azonban a természet ezzel szembeni közömbösségének gondolata ugyanúgy jelen volt Kant filozófiájában. Gondoljunk

⁵⁴ Hegel 1979. 226.

⁵⁵ Almási 2005. 32.

⁵⁶ Hegel 1979. 308.

csak az 1755-ös liszaboni földrengésre, amely katasztrófája az egész kort megrázta, s amely Kantra is mély hatást tett: olyan tanulmányokat írt ekkor, amelyek csupán az esemény fizikai okait vizsgálták és feltűnően kerülték annak moralitással kapcsolatos következményeit, sőt ezekben kifejti, hogy „az embernek nincs joga [...] a természettörvényektől, melyeket Isten elrendelt csupa kellemes következményt várni”.⁵⁷

Feltételezhető, hogy a korszak ugyanezen tapasztalatai húzódnak meg Hegel azon gondolata mögött, hogy...

[A] morális tudat számára van azonban a természet feltételezett szabadsága is, vagyis azt tapasztalja, hogy a természet nem törődik azzal, hogy a morális tudatnak megadja e morális valóság és a természeti valóság egységének tudatát, s így *talán* engedi, hogy *boldog* legyen, *talán nem*.⁵⁸

Mivel itt a *természeti* és a *morális* esetében magán- és magáért-való-létről beszélünk, igazságuk keletkezésében a szubjektum is részt vett. E két igazság viszonyának dialektikájából létrejövő *morális világnézet* pedig – ahogy Kant esetében is történt – szintén a végtelenség képzetét követeli meg (mint ahogy ez a következőkben bebizonyosodik). „A morális tudat ugyanis nem mondhat le a boldogságról s nem hagyhatja el ezt a mozzanatot abszolút céljából”.⁵⁹ E célt a morális tudat létrehozza, s arra törekszik, hogy a természeti és a morális harmóniáját megteremtse.

Ennek a harmóniának a megteremtése pedig nem a világban, hanem a cselekvő emberben valósul meg, ugyanis a cselekvésen keresztül ez a harmónia megvalósulhat, s ez élvezetet, boldogságot okoz. Ezzel azonban a *morális világnézet* nem érheti be, mert a cselekvés csupán az egyéni tudat cselekedete. Az ész célja nem ez, hanem az ezen való túllépés: „olyan végcél, amely messze túlmegegy ezen az egyes cselekedeten s ezért azt általában minden valóságos cselekvésen túl kell

⁵⁷ Idézi: Tengelyi 1995. 45.

⁵⁸ Hegel 1979. 308-309.

⁵⁹ Hegel 1979. 309.

helyezni”.⁶⁰ Az ész célja tehát az egész világban bekövetkező harmónia, a legfőbb jó megvalósulása. Ez természetesen reálisan nem megvalósítható feladat, ezért...

A moralitás *tökéletességét* [...] a *végtelenbe* kell *kitolni*, mert ha valóban bekövetkeznék, megszűnnék a morális tudat. [...] A tökéletességet ezért nem lehet valósággal elérni, hanem csak mint *abszolút feladatot* kell elgondolni, azaz mint olyant, amely teljességgel feladat marad.⁶¹

A morális világnézet tehát úgy dönt, hogy a természet és a moralitás kibékíthetetlenségét kibékíti, legalábbis ezt az örök célt tűzi ki maga elé – mert nem tehet másként. Hegel eme gondolatmenete egy valóságos kanti értelemben vett antinómia kialakulását írja le, amely továbbgondolását e soron érdemes hosszabban idézni:

A morális világnézetben egyrészt azt látjuk, hogy maga a tudat *hozza létre tudatosan* a tárgyat; azt látjuk, hogy sem mint idegen dolgot készen nem találja tárgyat, sem tudattalanul nem lesz ez a számára, hanem mindenütt úgy jár el, hogy valamilyen alapon *tételezi a tárgyi létezőt*; azt tudja tehát, hogy ez a tárgy önmaga, mert magáról azt tudja, hogy mint *cselekvő* lény létrehozza azt a tárgyat. Úgy látszik tehát, hogy itt nyugalomához és kielégüléséhez jut, mert ezt csak ott találhatja meg, ahol már nem kell túlmennie tárgyán, mert ez már nem megy túl rajta. Másfelől azonban maga helyezi azt *magán kívül* mint olyasmit, ami túl van rajta. De ez a magán- és magáért-való éppúgy olyannak van tételezve, ami nem szabad az öntudattól, hanem az utóbbiért és az utóbbi által van.

Ezután így folytatja Hegel:

A morális világnézet ezért valójában nem más, mint ennek az alapul szolgáló ellentmondásnak kialakítása különböző oldalai szerint; hogy kanti kifejezéssel éljünk itt, ahol leginkább a helyén van: *egész fészke* a gondolat nélküli elletmondásoknak.⁶²

⁶⁰ Hegel 1979. 316.

⁶¹ Hegel 1979. 301.

⁶² Hegel 1979. 315.

Egy olyan mozgást ír itt le Hegel, amely megszüntetve-megőrzi a különböző mozzanatokot, s ezáltal a tudat halad előre a maga fejlődésében. Először a tudat ráeszmél (ahogy arra korábban utalt: ez a természet tapasztalata), hogy a tudat *számára* a valóság és a moralitás ellentétben állnak egymással. A moralitás által előírt kötelességek nem veszik figyelembe a valóság tényállásait, azoktól függetlenek, továbbá a természet is közömbös a moralitás céljai iránt. Ezután ezt a viszonyt „nem veszi komolyan”,⁶³ s cselekvés által megteremti a harmóniát. Majd a cselekvést sem veszi komolyan, hiszen rájön, hogy célja csakis a legfőbb jó lehet. Ezzel azonban ismét ellentmondásba kerül, hiszen ha a legfőbb jó megvalósulna, akkor a morális cselekvés válna fölöslegessé. Így Hegel arra a következtetésre jut, hogy a továbbhaladás érdekében a végtelenségbe kell kitolni a legfőbb jó céljait, azaz egy soha be nem fejezhető feladatot kell kitűznie maga elé. Végző soron pedig e létrehozás és megszüntetés, e felállítás és félreállítás dialektikája is út ahhoz, hogy az abszolút szellem önmagáról való tiszta tudásához jusson, amely magában foglalja az ellentétek új szintre emelését és a megszüntetve-megőrzés e mozzanait is.

A morális világnézet végső célkitűzésének oka tehát az, hogy „vegyük komolyan” a cselekvést, annak jelentősége ne oldódjon fel az egészben, azonban a végső célnak is léteznie kell, hogy minősítse a cselekvést. A szellem továbbhaladását ezen antinómián ezután a lelkiismeret lendíti előre, amely megszüntetve-megőrzi e mozzanatokot azáltal, hogy összeegyezteti az individuum cselekvését a végcéllal: Balogh Brigitta rámutat, hogy a lelkiismeret Hegelnél „az a tudat, hogy *valami meghatározottat mindenképp akarunk*, illetve kötelességgként akarunk – ezt pedig azért teheti, mert pontosítja az általános kötelességeket”.⁶⁴ Andreas Luckner *Fenomenológiát értelmező könyvét*⁶⁵ interpretálva Balogh Brigitta rámutat, hogy minden cselekvés formálja az akaratot, s így az aktualizálja a mindenki számára közös lelkiismeret struktúráját. E lelkiismeretek történelmi „előrehaladását” pedig nem lehet összemérni: „minden történelmi korban egymással összemérhetetlen módon nyilvánulnak meg a lelkiismeretük szerint cselekvő individuumok”.⁶⁶

⁶³ Hegel 1979. 317.

⁶⁴ Balogh Brigitta: *A szellem és az idő*. L'Harmattan, Budapest, 2009. 186.

⁶⁵ Andreas Luckner: *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels. Dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes*. Akademie Verlag, Berlin, 1994.

⁶⁶ Balogh Brigitta: Uo.

Előadások

Mielőtt levonnánk azokat a tanulságokat, amely Hegel *morális világnézet* fogalmának szemantikai jegyeiből adódnak, érdemes kitekinteni más szövegeire is. Hegel más írásaiban (*Előadások a filozófia történetéről*; *Esztétikai előadások*) – ahogy Gadamer is utal rá – ugyanis újabb kulcsfontosságú szemantikai jegyek is megjelennek. (Itt azonban meg kell jegyezni, hogy ez esetekben feljegyzett előadásokról van szó, így talán nem érdemes szoros szövegolvasattal elemezni a fogalmat, hiszen a szöveg „másodkézből” keletkezett, így egy ilyen elemzés validitása fenntartásokkal fogadható el csupán.) Az *Előadások a filozófia történetéről* című kötetben Hegel a *világnézetet* szembe állítja a kartéziánus racionalista gondolkodással:

A gondolkodási az elv; ami érvényes, csak a gondolkodás által az. Felteszik azt a régi előítéletet, hogy az ember csak elmélkedés által tesz szert igazságra; ez teljességgel az alap. De a gondolkodásból még nem fejthető ki a sok, a világnézet, – Isten meghatározása, a megjelenő világ meghatározása nem mutatható fel olyannak, ami szükségszerűen a gondolkodásból ered: hanem csak gondolkodásról, olyan tartalom gondolásáról szó, amelyet a képzelet, megfigyelés, tapasztalat ad meg.⁶⁷

Később a világnézet szemantikája – Descartes filozófiájának tárgyalásánál maradván – a tudás szubjektivitása felé terelődik:

Elveti a vallás előfeltevéseit, csak a bizonyítást keresi, nem a tartalmat. Végtelen elvont szubjektivitás; az abszolút tartalom eltűnik. Éppúgy az a forrongó jelleg, hogy az ember nagy érzésből, szemléletből beszél: mint ahogy Bruno és annyi más, mindenki a maga módján, mint egyéniségek sajátos világnézetüket fejezik ki.⁶⁸

E szövegekben tehát Hegel a *világnézet* fogalmat az egyén világra vonatkozó szubjektív perspektívája – a tudás szubjektivitása – értelmében használja.

⁶⁷ Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Harmadik kötet. Akadémia Kiadó, Budapest, 1960. 237

⁶⁸ Hegel: I. m. 244.

Hegel *Esztétikájában* további új szemantikai elemeket találhatunk. A klasszikus kor hőrozeit vizsgálva Hegel arra a következtetésre jut, hogy e hőroszok a kor egész „világállapotát” képviselik, tetteik egyenes következményei közösségük normáinak, erkölcsének, amelyek így megmutatkoznak az események viharában. Ezen események tehát megmutatják, realizálják egy nép „szellemét”. Ami ennek az ábrázolását illeti:

a tulajdonképpeni regény is, miként az eposz, egy világ- és életnézet totalitását [*Totalität der Weltanschauung*] követeli meg, amelynek sokoldalú anyaga és tartalma azon az egyéni eseményen belül bontakozik ki, amely az egésznek középpontja.⁶⁹

Az *Esztétikában* a hegeli világnézet-fogalom összefonódik a művészettel: a világnézet az a mód, ahogy felfogjuk a természetet, az embert és Istent, s a művészet e felfogásnak kifejezése. Tehát a tudásnak ismét egy szubjektív megjelenéséhez kötődik, amely kiegészül e tudás egységességével, totalitásával.

Történelemfilozófiai előadásaiban is feltűnik a világnézet fogalom, ahol különböző népek világnézetéről értekezik, legyen szó indiai [*indischen Weltanschauung*],⁷⁰ perzsa [*neu-persischen Weltanschauung*],⁷¹ vagy egyiptomi [*ägyptischen Weltanschauung*]⁷² világnézetről. Azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy a különböző kultúrák és személyek számtalan különböző világnézettel rendelkezhetnek. Nem meglepő tehát, hogy a fogalom megjelenésével Hegelnek tisztáznia kell annak viszonyát a filozófiához, vagy más szóval: az igazsághoz. Ezt a művészettörténet segítségével végzi el:

Persze Hegel a művészet igazságát csak úgy tudta elismerni, hogy közben a filozófia fogalmi tudását többre tartotta, s a világnézetek történetét, a világtörténelemhez és filozófiatörténethez hasonlóan, a jelen beteljesedett öntudata felől konstruálta meg.⁷³

⁶⁹ Hegel: *Esztétikai előadások*. Harmadik kötet, Akadémia Kiadó, Budapest, 1980. 303.

⁷⁰ Hegel: *Sämtliche Werke*. Band VIII. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Leipzig. 1920. 354.

⁷¹ Hegel 1920. 421.

⁷² Hegel 1920. 476.

⁷³ Uo.

E retrospektív nézőpont az Abszolút Szellem önmegvalósító történetének végén teljessé válik. A különböző történelmi időszakok különböző művészi szemléletei mind egy világnézet által vannak meghatározva, amely nem más, mint az Abszolút Szellem mozgásának egy adott állomása. Ezzel Hegel egy kiengesztelő választ kínál a világnézetek relatív és diverz mivoltára: azok mind részei az igazság történelmen átívelő önmegvalósító mozgásának.

A világnézet hegeli kibontakozása

A tárgyalt szemantikai elemeket összegezve ismét fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy egyedül a *Fenomenológia* jelent biztos szöveges forrást a hegeli világnézet-fogalom vizsgálatára, ugyanis az előadások jegyzetek alapján készültek. A *Fenomenológiában* a morális világnézet a dialektika törvénye alapján jön létre. Ha a MEGÉRTÉS LÁTÁS, A TUDÁS LÁTÁS metafora alapján vizsgáljuk meg, akkor egyrészt felismerhetjük a fogalomban a „látás” mint közvetlen megismerés elemét, azaz a „mundus sensibilis” értelemben vett világmegismerés interferenciáját, ami viszont a moralitás perspektívájára korlátozódik: a világ megismerésének azon módjáról van itt szó, amely *tapasztalja*, hogy a természet közömbös a morális tudat céljai és kötelességei felé. A világ nézése metafora ezután átalakuláson esik át: a tudat a tapasztalat *ellenére* úgy dönt, hogy a természet és a moralitás harmóniáját először a cselekvésben, majd mint a legfőbb jó örök célkitűzésében létrehozza. A lelkiismeret pedig a cselekvés aktusát és a történelmi korok „előrehaladását” egyeztetni össze. A világnézetben így talán jogosan érezhetjük a világ kvázi másként látását, amely „tudatosan hozza létre tárgyát”, a moralitás és a cselekvés érvényesítése érdekében. E világnézet ugyanúgy (kvalitatívan) összemérhetetlen más korok világnézetével, mint az előadások világnézet fogalma.

E fogalmakban azonban egyaránt közös a totalitás, az egésznek- és együttlét elemi, amelyek egyúttal a megismert világ posztulátumaival is kiegészülnek, azaz útmutatóul szolgálnak a gyakorlati élet számára. Hegel számol mind a személyes történelemmel, mind a kulturális különbségekkel, rámutatva a megértés és a tudás szubjektív és történelmi meghatározottságára. A világnézet tartalmazza a különböző posztulátumokat és tudásformákat, azonban a világnézetet

ateoretikusnak kell tartania, hiszen a *teória* feltétlenül a filozófiához tartozik. A makulátlan teoretikus gondolkodás semmilyen személy (vagy kultúra) művészi (vagy morális) nézeteiben (vagy szokásaiban) nem jelenhet meg – csak a filozófiában. Mégis, a világnézeteknek fontos szerepük van: relatív és diverz mivoltuk egy „létrát” jelent az Abszolút Szellem önmegvalósító útja számára (s amint eléri útját, azt „megszüntette megőrizi”).

A dialektika erői a világnézet egyes problematikáira érdekes fényt vetnek, amelyre talán érdemes egy rövid kitérőt tenni. Az alábbi Hegel által hozott példát Almási Miklós idézi a dialektika szemléltetésére,⁷⁴ azonban egy világnézet megváltozásának értelmezésére is kitűnően alkalmas:

[E]llentmondás nem pusztán külső reflexióban, hanem bennünk magunkban van. [...] [N]em tekinthető pusztán rendellenességnek, amely csak itt-ott fordul elő, hanem a negatív a maga lényeges meghatározásában, elve minden önmozgásnak, amely nem áll másban, mint az ellentmondás bemutatásában. [...] Hogy valami mozog, nem azt jelenti, hogy ebben a pillanatban itt van, a másik pillanatban amott, hanem azt, hogy egyazon pillanatban itt van és [már] nincs itt, hogy egyazon helyen egyszerre van és nincs.⁷⁵

Ahogy a különböző korokban is változnak a világnézetek, úgy az egyéneken is előfordulhat, hogy megváltozik a világnézetük. A világnézet identitásteremtő lényegéből adódóan ez komoly változásnak tekinthető, azonban a dialektika rámutat, hogy identitásom nem csupán az, hogy ez a világnézetem, hanem hogy ez a világnézet [már] nem az enyém.

Egy másik érdekes tanulság pedig abból a következtetésből adódik, hogy a történelem viszályai (akárcsak az említett héroszok küzdelmei, amely mögött meghúzódik a világnézet totalitása) olyan ellentétes erők összecsapásaira vezethetők vissza, amelyek létrejöttének fontos eleme a *világnézet*. Ezen összecsapások nyertese pedig mindig a Világszellem: ez az „ész csele”.⁷⁶ Történelemfilozófiájában Hegel kifejti, hogy a Világszellem önmaga helyett a

⁷⁴ Almási 2005. 27.

⁷⁵ Hegel: A logika tudománya. II. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 52.

⁷⁶ Vö. Almási 2005. 14.

szenvedélyeket küldi harcba, feláldozza az egyéneket, hogy eljusson saját végcélja felé. A Világnézet nem „vezeti” a harcot, hiszen saját magának egyszerre ellentéte is, így a viszályok különböző oldalain egyaránt ő maga van.

Így a szellem önmagában maga ellen van; le kell győznie önmagát mint céljának valóban ellenséges akadályát: a fejlődés... a szellemben egyúttal kemény, végtelen harc önmaga ellen. A szellem azt akarja, hogy elérje saját fogalmát; de maga eltakarja ezt maga előtt, büszke és élvezettel tele ebben az önmagától való elidegenedésben.⁷⁷

A Világszellem célja itt ugyanúgy végtelen cél, mint amilyen a morális világnézet célja: a végesben sosem érjük el, s végtelenül megvalósul. A Világszellem tehát becsapja megvalósítóit, az a cél, amelyért a hősei küzdenek, miszerint a végső jó megvalósítható, csak látszat. Nem kell sokat továbbgondolnunk ezt a fonalat, hogy felismerjük, az ész cselében a világnézeteknek is szerepük van. A világnézet így újra meggyanúsíthatóvá válik abban (a morális világnézet esetében bár úgy fogalmaztunk, hogy „másként látása” a világnak), hogy a világot úgy mutatja meg számunkra a maga totalitásában, hogy az *megtévesztő*, s a megtévesztés oka az, hogy a Szellem céljai örök célok, folyton megvalósulóak, s így világnézetünk az e felé vezető út realizálódása. Azonban ez együtt jár azzal is, hogy a különböző világnézetek összemérhetetlenek, nincs jobb vagy rosszabb: a maga szerepében az Abszolút Szellem útján mindegyiknek megvan a jogosultsága. Gondoljunk csak Hegel tragédia-elméletére: Antigoné és Kreón konfliktusának sem az az alapja, hogy egyikük világnézete igazabb mint a másik.

Úgy tűnik, Hegel rendszerében a *Weltanschauung* meghatározott szereppel bír a dialektikus történelemszemlélet keretein belül, amely összeegyeztethető az „abszolút”, vagy legalábbis a „valódi” igazsággal. Mindazonáltal, a XIX. század több filozófusa csalódott Hegel rendszerében, s így a *Weltanschauung* a filozófia iránti kétely egyik jelévé vált, amely rá mer kérdezni: Vajon valóban olyan megingathatatlan az igazság eszméje, mint ahogy eddig hittük?; Nem lehetséges-e, hogy az igazság csupán egy nézőpont kérdése? E kérdések a világnézet, a tudomány és a filozófia közötti rést még szélesebbé tágították.

⁷⁷ Hegel: *Előadások a világtörténelem filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. Idézi: Almási 2005. 148.

Schopenhauer és a látszatvilág-szemlélet

A *Weltanschauung* fogalomtörténetében – közvetett módon – fontos szerepet játszott Schopenhauer *szemlélet* fogalma is, mely filozófiai alapjainak hatására Nietzsche sem maradt „dogmatikus szendergésben”. Nietzsche filozófiájához hasonlóan, Schopenhauer filozófiájára is gyakran nem csupán filozófiaként, de „világnézetként” is hivatkoznak, s ez különösen igaz a jelen dolgozat második felében vizsgált magyar filozófusok esetében. E hivatkozási mód, úgy tűnik, nem teljesen alaptalan, hiszen filozófiájának fő tétele – a világ akarat és képzet – alapvetően megváltoztatja azt a módot, ahogy a világra „tekintünk”, s e változás kihat, illetve kihathat a *modus vivendi*re.

Schopenhauer filozófiájában A MEGÉRTÉS LÁTÁS, A TUDÁS LÁTÁS fogalmi metafora felbukkanása jellemzőnek mondható, gyakran nyúl annak eszköztárához. A Kant műveivel való találkozást magnum opus-ához írt előszavában például a vakokon végrehajtott hályogműtéthez hasonlította. A Harz-hegységben tett utazása alatt pedig az alábbi sorokat jegyezte fel:

A filozófia magas alpesi út, csak egy meredek ösvény visz föl hozzá éles kövek és szúrós tüskék között: magános és annál kietlenebb, minél magasabbra ér az ember [...]. Cserében csakhamar maga alatt látja a világot, eltűnnek homoksivatagai és mocsarai, kisimulnak egyenetlenségei, disszonanciái nem hatolnak fel hozzá, megmutatkozik gömbölyödése. Ő maga mindig tiszta, hűvös alpesi levegőben áll, és látja a napot, amikor odalenn még sötét éjszaka honol.⁷⁸

E korai években megfogalmazott „tiszta levegőben látás”, a „nap meglátása” mint a zavartalan, tiszta megismerés metaforája, hangsúlyos marad az életmű egészében is, s bár a művelődéstörténet egy bevett toposzáról van szó, Schopenhauer kibontakozó filozófiájában új szemantikai elemeket vesz föl. Ennek oka pedig az, hogy A MEGÉRTÉS LÁTÁS, A TUDÁS LÁTÁS metafora forrástartományának egy új

⁷⁸ Idézi: Rüdiger Safranski: *Schopenhauer és a filozófia tomboló éve*i. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1996. 178.

eleme válik hangsúlyossá, annak interferenciája a világ közvetlen szemlélését lehetetleníti el: annak nyomatékosítása jelenik meg benne, hogy a szemlélet során bizonyos dolgok elfedve maradnak, a látás valójában annak a látása, amely eltakarja a valódit, azaz látni annyi, mint megtévesztve lenni.

E ponton Schopenhauer két klasszikus filozófiatörténeti metafora hatása alá kerül: Platón barlangja és Mája fátyla. A *Politeia* és a Védák filozófiájának e két hasonlata ugyanazt a felismerést hozták meg számára: a „nap meglátása” nem lehetséges, amíg a barlang falán játszó árnyékokat figyeljük, vagy amíg Mája istennő fátylának redőit és mintáit, amely talán ábrázolja, de valójában eltakarja az „igazi napot”. Amire e hasonlatok utalnak, azt *A világ mint akarat és képzet* (1818) című könyvének első soraiban Schopenhauer így fogalmazza meg:

Képzeletem a világ – olyan igazság ez, amely minden élő és megismerő lényre érvényesen vonatkozik; jóllehet csak az ember képes eljuttatni a világot a reflektált absztrakt tudatba; s ha ezt megteszi is, a filozófiai fontolás fokára érkezett.⁷⁹

A probléma Schopenhauer Kant filozófiájához való kapcsolódására vezethető vissza. Kant *Ding an sich* és jelenség közötti különbségtételéhez visszanyúlva Schopenhauer kijelenti, hogy számunkra minden – beleértve saját testünket is – csak jelenséggént értelmeződik. E jelenségek azonban a *magában való dologra* vezethetők vissza: ez az *akarat*.

A jelenség képzet, és semmi más: minden képzet, bármiféle legyen is, minden *objektum* – *jelenség*. *Magánvaló* azonban csak az *akarat*: mint ilyen azonban semmiképp sem képzet, hanem toto genere ettől különböző: az akarat az, amitől minden képzet, minden objektum, a jelenség, a láthatóság, az objektivitás van.⁸⁰

A világ szemlélése tehát a képzetek szemlélését jelenti, nem magának a dolognak, hanem annak puszta jelenségének szemlélete. A „tisztá szemlélet”, amely a megismerés alapját szolgáltatathatná, pedig azért nem lehetséges, mert az az *akarat* bilincset viseli, amely soha be nem teljesülő követeléseiről révén ellehetetleníti azt, s tekintetünket félrevezeti. Talán nem túlzás azt állítani, hogy e filozófiai gondolataiból

⁷⁹ Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Osiris, Budapest, 2007. 33.

⁸⁰ I. m. 154.

adódó „pesszimizmusa” teljes joggal kiérdemli a *világszemléletként* való értelmezést. (Mivel korábban a *szemlélet* fogalmának eltérő szemantikája alapján Kantnál *világszemléletről*, Hegelnél *világnézet*ről beszéltünk, Schopenhauer esetében újra érdemes a *világszemlélet* elnevezéshez visszatérni, amelyet a *szemlélet* fogalmának és fogalmi metaforájának centrális jellegén túl a kanti filozófiához fűződő szoros gondolati kapocs is indokol.) Mivel Schopenhauer filozófiájának, az akarat és képzet leírásának további részletezése túlmutatna e dolgozat keretein, s Schopenhauer filozófiájában maga a fogalom nem játszik jelentékeny szerepet, ezért itt csupán a *szemlélet* fogalmi metaforájának további releváns aspektusait emelnénk ki.

A világ képzetként való felfogása, amely így a látszattal, illetve az álom világával is egyenrangú fenoménná válik, nagy hatással volt Nietzsche-re, aki e gondolatot egyenesen a filozófiai tehetség egyik fő jeleként értelmezte *A tragédia születésében*. Schopenhauer azonban megoldást is ajánl azoknak, akik – ahogy Nietzsche a *Schopenhauer mint nevelő* című művében fogalmaz – emiatt kétségbeesnek az igazságtól. Schopenhauer ugyanis úgy látta, hogy a művész géniusza képes arra, hogy megszabaduljon az akarat bilincseitől, s ezáltal az *ideák* szemléletéhez emelkedhessen. A művész alkotásának eredetforrása tehát a – platóni értelemben vett – *idea* megismerése.

Az *idea* [...] mindenképpen szemléletes, és jöllehet egyes egyedi dolgok végtelen tömegét reprezentálja, mégis alapvetően meghatározott, az individuum mint olyan sosem ismeri fel, hanem csak az, aki minden akarás és individualitás fölé emelkedett, a megismerés tiszta szubjektumává: tehát csak a géniusz számára elérhető, továbbá annak még, aki többnyire az ily zseni műve által önmaga tiszta megismerési erejét fokozva zseniálisra hangolódott...⁸¹

A *szemlélet* tehát a zseni számára más jellegű megismerés, mint a hétköznapi ember számára. A *Weltanschauung* későbbi fogalomtörténetében a LÁTÁS metafora e kettőssége ezt követően sohasem tűnik el igazán (elsősorban Schopenhauer és Nietzsche filozófiájára visszavezethető okokból): a világnézet szemantikájában és a benne meghúzódó LÁTÁS metaforában ambivalens viszony alakul ki a VALÓDI

⁸¹ l. m. 290.

TUDÁS és a LÁTSZAT TUDÁS szemantikai kettőssége között. A világnézet tehát jelentheti a helyes megismerés módját, de egyúttal a csalás és ámtítás eszközét, a megtévesztettség mentális struktúráját is. A gyanút, hogy valami megtévesztővel van dolgunk, csak erősíti az, ha egy világnézet rendszeres, egységes (amely mint láttuk, a fogalom születése óta alapvető szemantikai eleme): Schopenhauer Kant esetében is felhívta a figyelmet arra, hogy a szisztematikusság és túlzott szimmetria iránti vonzódás úgy alakította a rendszert, hogy azokban „vakablakok” keletkeztek, s nem reflektált eléggé az elemek viszonyára.⁸² Hegelhez való abszolút elutasító viszonya mögött e szempont szintén jelen van.

A világnézet és a zseni schopenhaueri kapcsolata erős öröksége lesz a XX. századnak. Jellegzetes, újra és újra visszatérő eleme lesz a hamis, látszatvilágot reprezentáló világnézeteket elvető, új, „igaz” szemléletű világnézetet hozó zseni alakja. E vonulatot Nietzsche hatása nagymértékben erősíti, kiváltképp a „hátradőlve szemlélődő” zsenivel szemben a cselekvő, rombolni is képes zseni alakjával. Azonban a Nietzsche által kidolgozott perspektivizmus tovább árnyalja majd e gondolatkört.

Kierkegaard és a reflexió

Mielőtt még a *Weltanschauung* a filozófia és a tudomány egyik jelentős kérdésévé vált volna a XIX. század végére, egy filozófus fontos interpretációkat kínált a fogalomhoz: Sören Kierkegaard.

Kierkegaard egy, a világnézethez nagyon hasonló fogalomról, a *livsanskuelse*-ről, azaz az *életszemléletről* értekezik az *Egy még élő ember írásaiból* (1838) című korai művében, amelyben azzal vádolja Christian Andersen elbeszélését, a *Csak egy muzsikus*-t, hogy hiányzik belőle az *életszemlélet*:

Ha most kijelentjük, hogy Andersen teljesen híján van az életszemléletnek, állításunkat ugyanannyira indokolttá teszük a korábban mondtak, mint ahogy ezeket, igazságában szemléltetve, állításunk indokolja. Az életszemlélet ugyanis több, mint az elvont

⁸² Arthur Schopenhauer: Schopenhauer Kantról. *Kant filozófiájának bírálata*. Franklin, Budapest, 1920.

személytelenségben fogva tartott mondatok egésze és összessége; több mint a mindig atomisztikus tapasztalat, az életszemlélet ugyanis a tapasztalat lényegi átváltozása, az empiria által kiharcolt biztonság önmagunkban...⁸³

Itt is nyilvánvaló, hogy az *életszemlélet* mint elgondolás nem egyfajta teoretikus ismeretet jelent, s szintén erősen kötődik az ember személyes tudásához:

Arra a kérdésre, hogyan jön létre az életszemlélet, azt válaszolhatjuk, hogy annak, aki nem herdálja el az életét, hanem az élet egyes kijelentéseit lehetőség szerint újra önmagába vezeti vissza, szükségszerűen elérkezik az a pillanat, amikor az élet különös fényben tűnik fel, anélkül, hogy egyáltalán meg kellene értenünk minden lehetséges részletet, bár ezek fokozatos megértéséhez az ember időközben megszerezte a kulcsot, úgy vélem, el kell érkeznie a pillanatnak, amikor Daub szerint az életet fordítva, az eszmén keresztül kell megvilágítani.⁸⁴

Az *életszemlélet* itt tehát egy privát tudást jelent, amely által az ember megéri saját életét. Az *életszemlélet* e felfogása később behatol a *Weltanschauung* interpretációiba is, új elemeket adva jelentésének. Itt fontos rámutatni, hogy nem mindenki rendelkezik életszemlélettel. Hogy birtokában legyünk, saját életünkre, saját tapasztalatainkra kell *reflektálnunk*. Könnyű felismerni itt A MEGÉRTÉS LÁTÁS, A TUDÁS LÁTÁS fogalmi metaforáját: reflektálni, azaz *tükrözni*. Kézenfekvőnek tűnhet ez alapján úgy értelmezni az elmét, mint egyfajta tükört, amely a valóság képét nyújtja, azonban ez határozottan félrevezető eljárás lenne, hiszen a reflektáláson nem ezt értjük, hanem bizonyos eszmék, gondolatok és tapasztalatok *értelmezését*. Reflektálni valamire annyit tesz, mint megváltoztatni a „képet”, „egészet” alkotni a részletekből, megérteni és véleményt alkotni, az a képesség, amely az ítéletet lehetővé teszi. Ez az „eszme” – ahogy Kierkegaard idézi Karl Daub-ot – amely lehetővé teszi a visszapillantás által az életünk megértését nem teoretikus, hanem morális dimenziójú.

⁸³ Kierkegaard: Egy még élő ember írásaiból. Az irónia fogalmáról. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2004. 26.

⁸⁴ Kierkegaard 2004. 27.

Ennek belátásával felismerhetjük a fogalmi metaforák Lakoff által kiemelt működését, s egyúttal bizonyos veszélyeit. A reflektálás igazságát nem szabad „tisztá tükörképnek” látnunk: a világ nem pontosan az, amit mutat. Igazsága egy személyes reflexió által született meg, amely azon értékekre tekint, amelyek a tapasztalatból származnak. A reflexió a fontos részeket emeli ki (nem „minden lehetséges részletet”) a maguk *sokszínűségében*, „egy összképpé” alakítva azokat – s ez így nem a tükörhöz, hanem inkább a *kaleidoszkóphoz* teszi hasonlatossá. Kézenfekvőnek tűnik, hogy az életszemlélet e felfogása a *Vagy-vagyban* is felfedezhető (1843), az esztétikai és az etikai stádiumban. E felfogás pedig rendkívül fontos belátásokat adott a *Weltanschauung* későbbi interpretációihoz: a személyes és kritikus megértés (gondolkodás) elemeit.

Weltanschauungslehre

A századfordulóra a *Weltanschauung* elnyerte majdnem minden olyan tipikus szemantikai elemét, amelyet a szó hétköznapi értelmében is használunk. Egy olyan tudásformára utal, amely konstruált, univerzális, holisztikus, szisztematikus, totalizál, szinkronizál, integrál, posztulál, értéket, lényegét, alapot keres, szubjektív, emocionális, kritikus, intellektuális de nem tudományos vagy teoretikus (a „tudományos világnézet” kifejezésre itt most nem térek ki), történetileg, pszichológiailag meghatározott, plurális, relatív, sokszínű, polemikus, előítéletektől terhes, fontos része az individuum identitásának, felfedezhető a művészetben, a filozófiában, a vallásban, a politikában, osztoznak rajta gondolkodók, kultúrák, nemzetek... stb. Ahogy korábban rámutattunk, ezen elemeknek közül nincsenek olyanok, melyek a szemantikai variációkban egy közös halmaz részei volnának, inkább olyan tipikus elemekről beszélhetünk, amelyek meghatározzák a fogalom egy adott jelentését (konnotációival együtt). Egy-egy szemantikai elem hangsúlyos jelenléte pedig azt is befolyásolja, hogyan gondoljuk el a világnézet viszonyát a filozófiához. E viszony meghatározása kulcsfontosságú a fogalom értelmezéséhez, hiszen a filozófia (e kontextusban, tekintve a századforduló szellemi törekvéseit, a tudományos megismeréshez rendeljük hozzá, vagy ahhoz tesszük hasonlóvá) a

teoretikus gondolkodást, a tudományos neutralitást jelenti, amely érvényes tudást nyújt a világról. E viszony öt fajta módon írható le⁸⁵

- a) a *Weltanschauung* ellenáll a filozófiának
- b) a *Weltanschauung* megkoronázza a filozófiát
- c) a *Weltanschauung* a filozófiát körülveszi
- d) a *Weltanschauung* létrehozza a filozófiát
- e) a *Weltanschauung* egyenlő a filozófiával

E ponton fel kell ismernünk A MEGÉRTÉS LÁTÁS, A TUDÁS LÁTÁS fogalmi metaforának két meghatározó szemantikai elemét, amelyek a különböző viszonyok kialakulásáért felelősek. Az első ilyen elem: „látni (megérteni) annyi, mint létrehozni egy teljes képet”. A világnézet e szemantikai eleme két szempontból fontos. Az első a tudományos részterületek gyorsuló szeparációja, a tudás fragmentálódása, amely aláássa azt az igényünket, hogy egy általános és egységes képet alkossunk a világról és az emberiségről. A *világnézet* az, amely e részeket szinkronizáló erejénél fogva egységbe foglalhatja, így kialakítva egy teljes, egységes képet. Ennek az elképzelésnek egyik jelentős képviselője Wilhelm Wundt volt, aki a *System der Philosophie* (1896) című művében fejtette ki érveit részletesen. Szerinte bár az emberi viselkedés értelmezhető a tudomány (pszichológia) legújabb eredményei által, azonban csakis a filozófia, az antropológia és az etika nyújthatja az emberi értékek és az emberi értelem általános megértését, s e kérdéseket egységesen csakis egy *világnézet* válaszolhatja meg („a *Weltanschauung* megkoronázza a filozófiát”).

Más filozófusok úgy gondolták, hogy a tisztán tudományos filozófia több mint elég ahhoz, hogy az emberiség és az értékek fő kérdéseit megválaszolja, ezért annak racionalitása a világ megértésének egyedüli feltétele („a *Weltanschauung* egyenlő a filozófiával”). Ennek az elgondolásnak az érveire ismerhetünk Friedrich Engels életművében.

A fogalmi metafora egy másik fontos szemantikai eleme a következő: „látni (megérteni) annyi, mint nézőponttal rendelkezni a világ felé”. A világnézet eme értelme a világ megértésének szubjektív mivoltát hangsúlyozza (ami persze azt is

⁸⁵ Albert M. Wolters: On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy. In: *Stained Glass: Worldviews and Social Science*. Lanham, Md.: University Press of America. 1989. 16-17.

magában foglalja, hogy az szemlélő számára e szemszögből is „teljesnek” tűnik a kép). A fogalomtörténet előrehaladtával ez az elem – az előző rováására – egyre hangsúlyosabbá vált, ahogy a *Weltanschauung* felé irányuló filozófiai és tudományos érdeklődés két lényeges aspektust hozott előtérbe a vizsgálatok során: a történelmet és a pszichológiát. E szempontokat értelmezhetjük úgy is, mint a hegeli, kierkegaard-i és a nietzschei világnézet-koncepciók interpretációi, melyek azt a belátást eredményezték, hogy a világnézetek különböző geográfiai, történeti és pszichológiai esetlegességek eredményei. E felismerés vezetett a *Weltanschauungslehre* („világnézettan”) kidolgozásához. A világnézettan arra kérdez rá, hogy mit tartalmaz egy világnézet és hogyan jött létre. Habár egy ilyen tan szükségességét csaknem minden gondolkodó elismerte, e tan kitűzött céljai már megosztotta őket.

A *Weltanschauungslehre* egyik intenciója ahhoz az elgondoláshoz kapcsolódik, amely elválasztja a teóriát (filozófia, tudomány) és a személy egzisztenciáját, amely értékeket hoz létre (*Weltanschauung*). Ezzel az elgondolással találkozunk Jaspers *Világnézetek pszichológiája* (1919) című művében, amely nietzschei és kierkegaard-i hatásokról árulkodik. Jaspers a világnézetek pszichológiai gyökereit vizsgálja, pszichológiai magyarázatokat adva az élet megértésének különböző módjaira. Könyvéből kitűnik, hogy nem választ szét jobb vagy rosszabb világnézetet, s a világnézeteket még a teoretikus gondolkodás aspektusából sem ítéli meg („a *Weltanschauung* ellenáll a filozófiának”). Heidegger *Megjegyzések Karl Jaspers Világnézetek pszichológiája című művéhez* című tanulmányában (1923) kritikai támadást indít Jaspers ellen épp ez eljárás kapcsán. Szerinte Jaspers neutralitása valójában az elemző saját világnézetét rejti el, amely írása mögött meghúzódik: azon elgondolást, hogy az életet egészben kell szemlélni, mint egy folyton hömpölygő áramlatot. Ez az elgondolás a neutrális szemlélő pozícióját problematikussá teszi, hiszen a pszichológiai genealógia nem tudja megragadni fogalmiságában az áramló létet, s így a *Weltanschauungslehre* célkitűzései ellentmondásba ütköznek.

A világnézet szubjektivitására talán a legnagyobb hangsúlyt a *Weltanschauungslehre* legjelentősebb teoretikusa, Wilhelm Dilthey helyezte. Dilthey a világnézeteket intellektuális konstrukcióként, a maguk történeti kontextusukban értelmezte. Vizsgálatában rámutatott, hogy a különböző eszmék és metafizikák rendszerei hogyan alakultak ki történeti esetlegességek által befolyásolva, és hogy

ezek a rendszerek mennyire ellentmondásosak, s polémikusak egymással. Ez az elgondolás a *Weltanschauung* egy elég szkeptikus attitűdű értelmezését kínálja, amely arra mutat rá, hogy nincsenek abszolút intellektuális konstrukciók. Ezt emelve ki idézi Diltheyt Husserl:

„Azon okok között, amelyek egyre újabb és újabb tápot adnak a szkeptikusoknak, a leghatékonyabbak egyike a filozófiai rendszerek anarchiája.” „Az emberi vélemények ellentétességéből levont szkeptikus következtetéseknél sokkal mélyrehatóbbak azok a kételyek, amelyek a történelmi tudat egyre fokozódó fejlődéséből származtak.” „A fejlődéstudomány (mint természettudományos evolúció-elmélet, egybeszőve a kultúralakzatok fejlődéstörténeti megismerésével) szükségképpen összekapcsolódik a történelmi életforma relativitásának megismerésével. A tekintet előtt, amely átöleli a földet és mindazt, ami elmúlt, tökéletesen semmivé válik az élet, az alkotmány, a vallás, a filozófia bármely egyedi formájának feltétlen érvényessége. Így a történelmi tudat kialakulása a rendszerek küzdelmeinek áttekintésénél alaposabban rombolja szét az olyan filozófiák bármelyikének általános-érvényűségébe vetett hitet, amelyek arra vállalkoztak, hogy a világösszefüggést kényszerítő módon, fogalmi összefüggések által mondják ki.”⁸⁶

Habár Dilthey (historizmus felé hajló) világnézettana cáfolja egy olyan metafizikai rendszer lehetőségét, amely az abszolút tudás forrása lehetne, mégis vizsgálatának célja más. A *filozófia lényege* (1907) című munkájában rámutat, hogy a különböző világnézetek a különböző életélményekre (*Erlebnis*) adott reflektálás eredménye. Ezen világnézeteknek megvan a maguk fejlődésmenetük, s előbb utóbb a művészet, a vallás és a filozófia formáját veszik fel („a *Weltanschauung* létrehozza a filozófiát”). Husserl rámutat, hogy ez az elgondolás tulajdonképpen a történelem hegelianus leírása, az *Abszolút Szellem* teleológiája nélkül. Az ő szavait idézve:

A hegeli, metafizikai történetfilozófiának a szkeptikus historicizmusba való átcsapása eredményezi lényegében az új >világnézeti filozófia< felszínre kerülését; úgy tűnik, hogy ez éppen napjainkban gyorsan

⁸⁶ Edmund Husserl: A filozófia mint szigorú tudomány. Kossuth Könyvkiadó, 1993. 81-82.

terjed; egyebekben ez a filozófia többnyire maga is antinaturalista, és alkalmanként majdhogynem antihistorista polémiát folytat, ugyanis a legkevésbé sem óhajt szkeptikus lenni.⁸⁷

Heinrich Rickert másképp látja a *Weltanschauungslehre* szerepét. A *filozófia alapproblémái* (1934) című könyvében arra mutat rá, hogy az általános elvárás a filozófiával szemben az, hogy olyan válaszokat adjanak, melyek a „világ mint egész” megértéséből származnak, s így gyakorlati útmutatóul is szolgálhatnak az élethez. Rickert szerint ez egy rossz megközelítése a problémának, mivel ilyen válaszokat csak a *Weltanschauung* tud nyújtani. Továbbá mivel a tudomány és a filozófia nem szolgálhat útmutatóul a helyes élethez, ezért be kell látnunk, hogy a tudomány és a filozófia nem adhat világnézetet. Nietzsche, Kierkegaard és Dilthey is rámutatott, hogy a hétköznapi ember gondolkodása gyakran *ateoretikus*, ennek a kihangsúlyozásaként a *Weltanschauung*-ot, a világnézetet inkább *életszemléletnek* kellene hívni, ahogyan az Kierkegaard-nál is megjelenik: élni egy olyan világban, amely egészként áll össze előttünk. Minden személy egy „kis világ” és minden „kis világ” egy *Weltanschauung*. Ez persze még nem jelenti azt, hogy a tudománynak és a filozófiának figyelmen kívül kell hagynia a világnézeteket. Sőt, a filozófia céljának a *Weltanschauungslehre*-nek kell lennie abban az értelemben, hogy leírjon minden világnézetet a bennük lévő értékekkel egyetemben.

Mint tudomány, amely mindennel foglalkozhat, ami csak létezik a világon, a nem-tudományos világnézetekkel is foglalkozni fog, és ezáltal világnézet-tanná válik.⁸⁸

Így képessé válunk arra, hogy megértsük a saját hely(zet)ünket, saját értékeinket, s e teoretikus tudás adhat fogódzkodókat a helyes élethez (de nem válhat útmutatóvá). Ezért a világnézetet és a (tudományos) filozófiát semmi esetre sem szabad összetéveszteni. („a *Weltanschauung* a filozófiát körülveszi”.)

⁸⁷ Husserl 1993. 29.

⁸⁸ Heinrich Rickert: *A filozófia alapproblémái*. Európa Könyvkiadó. 1987. 23.

Nietzsche és a világnézet

Itt elérkeztünk témánk tekintetében az egyik kulcsrészhez: hogyan viszonyul Friedrich Nietzsche filozófiája a világnézet-problematikához? Azonban a bevezetőben említett „egylépéses kapcsolat” problémája itt kifejezetten érvényesül: a világnézet-fogalom kapcsán Nietzsche szinte teljes életművét mozgásba lehet hozni, tulajdonképpen semelyik keresztmetszetére nem lehet azt mondani, hogy témánk szempontjából irreleváns. E problémából azonban előny is származik, ugyanis amennyiben a magyar Nietzsche-recepcióról beszélünk, a világnézet által választott vezérszempontra nem veszélyeztetni azt, hogy a korai magyar hatástörténet legnagyobb eredményei relevanciájukat veszítik: azok nem esnek ki a világnézet fogalom által alkotott narratívából, csupán értelmezési keretet kapnak. A világnézet és a nietzschei filozófia kapcsolatának ezen okokból javarészt a magyar filozófusokat tárgyaló részbe kerülnek, s ezen alfejezetben csupán azokat a pontokat jelöljük ki, amelyek a világnézet-metafora értelmezés szempontjából tanulságos útjelzők a disszertáció további gondolatmenetéhez.

Friedrich Nietzsche-nek is fontos szerepe volt a *Weltanschauung* fogalomtörténetében, még ha nem is mindig explicit módon foglalkozott a témával. Mindazonáltal a korai gondolkodásában kiemelkedő jelentőséggel bírt a világnézet eszméje, hiszen nem kis szerepet tulajdonít neki a Baseli Egyetemen elhangzott *Homérosz és a klasszikus filológia* című székkfoglaló beszédében (1869).

Bizonyára egy filológusnak is jogában áll, hogy törekvéseinek célját és a hozzá vezető utat hitvallásának rövid formájába szorítsa, s íme, ezt teszem, amikor tehát Seneca egy mondatát megfordítom:

>Philosophia facta est quae philologia fuit<

Ezzel azt akarjuk kimondani, hogy az összes filozófiai tevékenységet körül kell fogja és keretbe kell foglalnia egy filozófiai világnézet [*philosophische Weltanschauung*], melyben mint valami elvetendő, eltűnik minden, ami részlet és szórvány, s csak az marad meg benne, ami *egész és egységes* [kiemelés – S. P.]. S hadd reméljem, hogy ezzel a véleménnyel nem maradok önök között idegen. Ajándékozzanak meg azzal a bizakodással, hogy e

meggyőződésben önökkel dolgozva képes leszek rá, hogy méltó módon megfeleljek elsősorban annak a kitüntető bizalomnak is, amit e közösség magas előjárói irántam tanúsítottak.⁸⁹

A Seneca idézet megfordítása (eredetileg: „ami filozófia volt az ma filológia”) az ifjúkori Nietzsche gondolkodói célkitűzése, programadása, amely egybehangzik korának azon aggályaival (melyek később még élesebben kirajzolódnak a tudományfilozófiában), miszerint a tudományok fokozatos specializációja és fragmentizálódása olyan tudást kínál, amely nehezen egyeztethető össze más tudományos területek eredményeivel, s így nem csupán a tudományterületek közötti interakció, hanem a gyakorlati élettel való kapcsolat is eltűnik. Nietzsche célja nem az, hogy a filológia tudományát egy jelentősebb területtel, a filozófiával váltsa fel. A filozófia itt mint *Weltanschauung* értelmeződik, amely azt jelenti, hogy „egységesítő” szerepével a filológia eredményeit valóban értékes tudássá alakítja. Ez a fajta világnézet nehezen elérhető: hogy elsajátítsuk, szembesülnünk kell a görögök tragikus korszakával (hasonlóan Kierkegaard interpretációjához: nem mindenki rendelkezik világnézettel, s azt csak a visszatekintés, a reflektálás útján érheti el). Ez persze nem azt jelenti, hogy „meg kell ismerni” a görög tanokat, sem pedig azt, hogy vissza kell térnünk az ő kultúrájukhoz, értékeikhez, mindenfajta reflexió nélkül. Nietzsche úgy gondolja, hogy a német kultúra feladata, hogy kapcsolódjon a görög kultúrához, hogy befogadja annak tapasztalatait (szembesülés), azt arra használja fel, hogy egy új korszakot nyisson meg, amely olyan tudást és művészetet kínál (Wagner zenéje), amely valóban érdemes arra, hogy elsajátítsuk. E program húzódik meg *A tragédia születése* mögött is (1872).⁹⁰

Láthatjuk, hogy a fiatalkori Nietzschénél a filozófiai világnézetnek megvan az ereje, hogy általános, egységes tudást nyújtson minden tudomány és művészet fölött, s e tudás hidat jelenthet a teória és az értékek között is. E program azonban eltűnik életműve további részéből. Későbbi munkáiban Nietzsche nem törekszik egy filozófiai *Weltanschauung* megalkotására, sőt, munkássága épp ellentétes irányt vesz: az „ősrégi” filozófiai fogalmakat teszi meg kritikájának céltáblájává: *igazság, jó, ego...* stb., azokat, melyek bármely világnézet fontos alkotóelemei.

⁸⁹ Friedrich Nietzsche: Ifjúkori görög tárgyú írások. Európa Könyvkiadó, 1988. 35.

⁹⁰ Isztray Simon: Nietzsche. Filozófus a tragédia születéséből. L'Harmattan. Bp., 2011.

E filozófiai attitűd A MEGÉRTÉS LÁTÁS, A TUDÁS LÁTÁS fogalmi metafora egy másik fontos tipikus szemantikai elemét tárja föl. Ez az elem a vizuális percepció a szemlélő térbeli helyzete általi meghatározottságára utal: a perspektíva. Átvitt értelemben a perspektíva azt jelenti, hogy egy tárgyra vonatkozó vizsgálatunk olyan tényezők által vannak meghatározva, mint az intencióink, előítéleteink, előző tapasztalataink vagy ismereteink... stb. Filozófiai koncepcióként – melyet Nietzsche dolgozott ki – fő tétele, hogy nincsenek valódi, örök igazságok vagy értékek, csupán azok, melyek bizonyos perspektívákból konstruálódtak. E gondolatok új módot adnak a *Weltanschauung* értelmezéséhez. A perspektivizmus szerint minden tudás a világ egyfajta interpretációja, melyet különböző előítéletek determinálnak. Nincs „makulátlan” interpretáció. Ebből az is adódik, hogy nincs egy, valódi, helyes, igaz *Weltanschauung*, amely a többi felé magasodhat azáltal, hogy rendelkezik az örök igazságok belátásaival. Az viszont nem következik a fent taglalt elgondolásokból, hogy minden világnézet egyenértékű lenne: azonban értéküket nem a bennük foglalt igazságok, hanem – Nietzsche alapján – az életet szem előtt tartó jótékony hatásuk, hasznosságuk határozzák meg. Nietzsche rámutatott, hogy a legtöbb világnézet olyan dogmákból indul ki, melyek gyarló emberi igényeken alapulnak. Hogy leszámoljon ezekkel a világnézetekkel, a leghatékonyabb fegyvert választotta: megmutatta a világnézetek eredetét, genealógiáját. Hasonló eszközt alkalmaz Freud is (akire nagy hatással voltak Nietzsche tanai), amikor a vallásos elképzelések pszichológiai genealógiáját írja le, rámutatva a mögötte húzódó mentális és emocionális igényekre, melyek olykor patológiakusságot is mutatnak (Pl. *Rossz közérzet a kultúrában*. 1930).

Nietzsche filozófiája és a világnézet szemantikájának ingadozása között felfedezhetünk egy folyton működésben lévő párhuzamot. A világnézet fogalmának lehetséges értelmezései olykor szintén ellentmondásosak, azonban a fogalom kapcsán követni tudjuk azokat a „maximákat”, amelyek jelen vannak az amúgy ellentmondásoktól terhes Nietzsche-életműben. Ezeket az orientációs pontokat Volker Gerhardt gyűjtötte össze a különböző Nietzsche-interpretációk „elvárt” értelmezési kiindulópontokként.⁹¹ Itt érdemes egyes pontokat a világnézettel párhuzamba állítani, s csak utalásszerűen példákat hozni e pontok realizálódására a magyar recepcióban:

⁹¹ Volker Gerhardt: *Friedrich Nietzsche*. Latin Betűk. Debrecen. 1998. 104.

- *intellektuális tisztesség és igazságkeresés*: amely nincs tekintettel a saját személyre sem. A Nietzsche-interpretációkban fellelhető leggyakoribb magyar párhuzam itt a letűnt világnézet felismerése és az új világnézet kialakításában való elkötelezett munkálata jelölhető meg. Fülep Lajos e mozzanatot példaként állítja elénk az új világnézet felé való törekvésben, amikor Nietzsche küzdelméről ír, „aki önmagát is csekély áldozatnak tartja az igazságért”.⁹² A világnézet melletti kitartás azonban olykor az intellektuális tisztességről vallott önáltatással épp annak ellentétéként lepleződik le. Erre már Hamvas Béla mutat rá: „Világnézet az emberre kötelező becsület eredménye, ha már hazudott, kitartson mellette, elemi tisztesség, hogy hazugságát minden támadás ellen megvédje.”⁹³
- *leleplezés, boncolás*: A leleplezés központi elem a világnézet tárgyalásánál, gondoljunk csak Schmitt Jenő Nietzsche-tanulmányára, amelyben a „véges ember” világképét leleplező, a gordonpajzs tükörképeként fellépő „pompás bestia” kerül leírásra, rámutatva annak lesújtó iróniáját.
- *a genealógia elve*: A világnézetek leleplezésénél ez kulcsmódszernek bizonyult, hiszen az említett Freud és Jaspers – nem keveset köszönve a nietzschei indíttatásnak – is ez eszközzel kérdőjelezték meg a világnézetek igazolhatóságát. A világnézetek eredetéről itthon is született könyv a jaspersi és nietzschei hatásoknak köszönhetően: Noszlopi László *A világnézetek lélektana*⁹⁴ című művében (1937) korára oly jellemző módon próbálta a válság eredetét a világnézetek eredetére visszavezetni és így lehetséges kiutat keresni (amely esetében a vallás területe).
- *extremizmus*: Az új világnézetet meghirdető filozófusok „extremizmusa” arra irányul, hogy az ismert, megszokott világot már idegennek mutassa. A régi világgal való leszámolás egyik legjellegzetesebb példája a nietzschei hatással alaposan átítatott Komjáthy Jenő vers, a *Törj össze mindent* (1891).

Törj össze mindent, ifju szellem,
Hogy ne maradjon kő kövön!
Lerontani e természetlen

⁹² Fülep Lajos: Nietzsche Frigyes. In: Kőszegi 1996. 189.

⁹³ Hamvas Béla: Patmosz. Medio, Szentendre, 2004.

⁹⁴ Noszlopi László: *A világnézetek lélektana*. Az apostoli Szentszék Könyvkiadója. Budapest. 2012.

Világot óriási öröm.

[...]

A régi rossznak foltozása

Nem nyerhet örök életet;

Csak az a kornak messiása,

Ki szívben újjászületett.

[...]

E sorok a schopenhaueri hatás utáni továbblépésről árulkodnak, amely tudatosította Komáthyban a „látszatvilág” problémáját, azonban a zseni pusztá szemlélődésének elvetése és a hősie rombolás melletti hittétel már a Nietzsche-hatás egyértelmű jegye.

- *Az ellentét, az ellenszegülés módszere:* ami nemcsak, hogy elviselhetővé teszi számára az igazságot, hanem ami egyáltalán kimondatja vele. Filozófiájának ellentmondásai egyben ellentmondások filozófiájának is kifejezői. Schmitt tanulmányában erre is felhívja a figyelmet, miszerint következetességet a gondolkodásban ne várjunk akkor, ha egy világnézettel kell leszámolni:

Amikor két világkorszak össze csap, ha az egyik világ egy iszonyatos kulturális katasztrófa folytán lehanyatlik, ha a korok ölén egy új, nagy világkorszak születik, akkor a korszellem sohasem szokott a normális, okos, a hagyományos, helyénvaló sablonok szerint gondolkodó és érző, fölöttébb művelt és szerfölött tisztességes doktoroknál és professzoroknál kérdezősködni, hogy vajon minden a legnagyobb rendben és szabály szerint történik-e, ott, ahol a korhadt kultúrrendszerek romjain ősi-új élet emelkedik.⁹⁵

- *Az individualitás prioritása:* az individualitás e kor magyar irodalmában betöltött szerepéről (a Nyugatban, főleg Adynál) hatalmas szakirodalom gyűlt össze, mely összességében egyetért abban, hogy Nietzsche-nek az „új nemzedék” forradalmiságában, progresszivitásában betöltött szerepe nagy horderejű, amely nem csupán a lírai, de világnézeti megújulás igényét is

⁹⁵ Schmitt Jenő Henrik: Friedrich Nietzsche két világkorszak küszöbén. (Értelmezési kísérlet egy új világnézet fényében). In: Kőszegi 1996. 56.

zászlajára tűzte. Kosztolányi egy Juhász Gyulához 1904-ben írt levelében mutatja be e fordulatot:

[...] Elgondoltam, hogy mily távolságban áll egymástól az a két nemzedék, melynek egyike Kisfaludi Károly, Jókai, Kemény olvasásán nőtt fel, míg a másika Ibsenből, Nietzscheből, Spencer Herbertből szívta fel szellemi kiképzéséhez szükséges talajtáplálékot. S ennek a két ellentétes eszme-fluidummal ellátott nemzedéknek szikráit, lángkéveit és villámait akartam reprodukálni, s akarom most is, mikor reggeltől estig nyugtalanul járkálok ide s tova, hogy megtaláljam azt a pontot, melyen a problémát legkönnyebben húzhatom ki. A műforma már nem kérdéses. A két világ hatalmas összeütközésére csak a dráma kínálkozik. [...] ⁹⁶

E fordulat fő mozzanatában pedig később az individualitás elemét hozza előtérbe:

Nietzsche babonázta meg annak idején, egyéniség hirdetésével, különösen a lírikusokat, a prózaírókat pedig az oroszok, kik szintén az egyéniséget hangsúlyozzák... ⁹⁷

- *A perspektivizmus*: számára a perspektivikusság „minden élet alapfeltételét jelenti”. ⁹⁸ A perspektivizmus jelentette talán a legnagyobb kihívást a magyar Nietzsche-értelmezők számára, s az e koncepcióval való megküzdés jól kitapintható a világnézet szemantikai változásain, s egyáltalán a világnézet fogalmának szerepén a II. világháború előtti magyar Nietzsche-recepcióban. Így ez az a pont, amely a további elemzéseknél fő szerepet kap.

⁹⁶ Kőszegi 1996. 119.

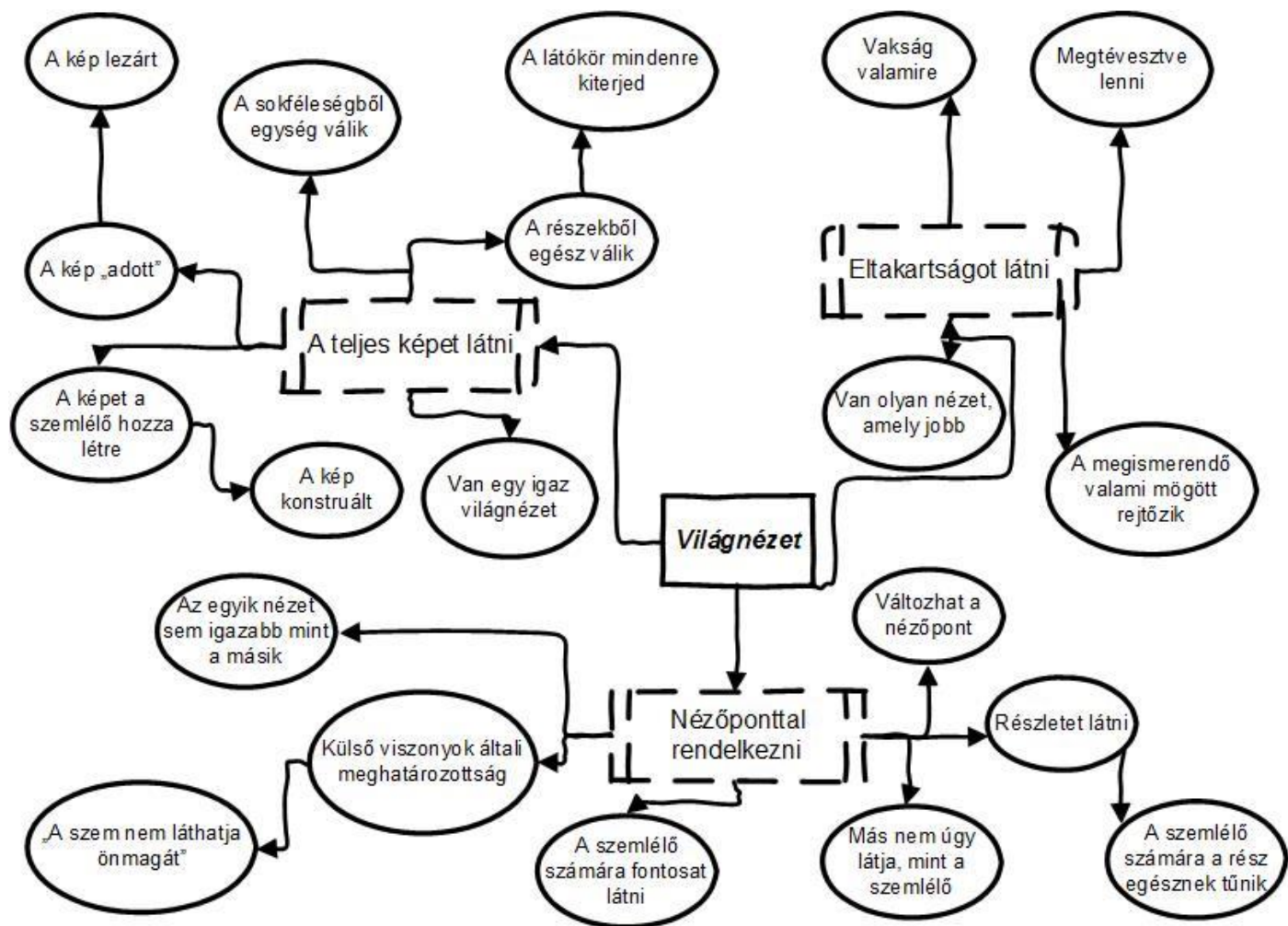
⁹⁷ Kosztolányi Dezső: *Írók, festők, tudósok, II.* Gondolat. 1967. 233. Idézi: Kiss 1982. 216.

⁹⁸ Gerhardt 1998. 105.

A világnézet szemantikus térképe

A világnézet fogalmának fent bemutatott története felvázolta a fogalomban lévő A TUDÁS LÁTÁS, A MEGÉRTÉS LÁTÁS metafora szemantikai elemeivel való feldúsulását. Lakoff elméletét szem előtt tartva kijelenthetjük, hogy ezek az elemek nem kumulatív módon épültek be a fogalom szemantikájába, hanem bővítették a forrástartomány aktualizált elemeit: a különböző fogalmi használatban különböző aspektusai fogalmazódtak meg a látás aktusának, így új és új értelemben alkalmazták a világnézet fogalmát. E dúsulás természetesen nem immanens módon történt. Ahogy a Kantot megelőző időszak A TUDÁS LÁTÁS, A MEGÉRTÉS LÁTÁS metaforái kapcsán láttuk: a *Weltanschauung* fogalmára egy új episztemológiai struktúra miatt volt szükség, amelyet a korábbi látás-metaforára épülő fogalmak nem tudtak hatékonyan lefedni. A világnézet fogalmának szemantikai változásai is az új filozófiai gondolatok mentén alakultak, s a látás mint forrástartomány különböző elemei kiasztikusan kapcsolódtak az új gondolati rendszerek követelményeihez.

A magyar Nietzsche-recepcióban központi szerepet játszott a világnézet fogalma, s a fent bemutatott szemantikai variánsok jól mutatják, mennyire nem „adott” fogalmat örökölték a magyar gondolkodók, amikor azt vizsgálódásaik tárgyává tették. A dolgozat további menetének egyik alapvető célkitűzése ezért az, hogy szem előtt tartsa, milyen világnézet-fogalom rajzolódik ki a magyar Nietzsche-recepció bemutatott metszeteiben, s ez milyen összefüggésben van az adott Nietzsche-értékeléssel. E vizsgálódási szempont mögött az a felismerés húzódik meg, hogy Nietzsche filozófiájának értelmezése jól azonosítható mozgásokat eredményezhet világnézet-fogalmának szemantikájában. Azaz ha egy magyar gondolkodó a világnézet-problematikát Nietzsche filozófiáján keresztül, vagy annak apropóján kívánja tárgyalni, akkor e világnézet-fogalomban bizonyos szemantikai elemek jellemzőek lesznek, s bizonyos elemek háttérbe szorulnak. Egyes szemantikai elemek erős jelenléte arra is utalhat, hogy a Nietzschét értelmező adott gondolkodó erősen kötődik egy másik filozófiai hagyományhoz, s ez a hagyomány kiindulópontként vagy interferenciaként van jelen világnézet- és Nietzsche-értelmezésében. Azonosítanunk kell tehát, hogy az adott magyar gondolkodó világnézet-fogalma mely elemeket veszi föl a kapcsolódó látás metafora alábbi – vázlatosan megjelenített – szemantikai térképéről.



E térkép – példaszerű és rendkívül vázlatos – elemei természetesen nem monisztikusak, hanem sokszor egymással összefüggésben, egymást erősítve jelennek meg. Továbbá azt sem állíthatjuk, hogy bizonyos elemek egyes gondolkodók vagy gondolatrendszerek kizárólagos sajátossága. Így a térkép csupán azokat az elemeket jeleníti meg, melyekre érdemes figyelni, ha egy értelmezés kapcsán a világnézet kérdése felmerül.

E szemantikai térkép két pólusaként értelmezhető a TUDÁS LÁTÁS, A MEGÉRTÉS LÁTÁS metafora „teljes képet kapni” és „nézőponttal rendelkezni” elemei (a harmadik irány értelmezhető úgy, mint a „teljes kép eltakartságát látni”). E két elem szinte antinómiaként van jelen a fogalomban, s a köztük lévő feszültség párhuzamba állítható a kort leginkább foglalkoztató filozófiai problémáival is. A világnézet fogalmának napjainkra kialakult szemantikájában e két elem dominanciája folyton változik, s a szemantikai változások egyik stációját sem jelölhetjük ki fejlődésként vagy visszaesésként a többihez képest. A fogalomban e két jelentésalkotó tényező ugyanis ingaóra-szerű mozgást végez: a különböző elgondolások, eszmefuttatások vagy az egyik vagy a másik elemet teszik hangsúlyossá. Jelen dolgozat további része e jelentések oszcillációjában azokat a pontokat kívánja megragadni, ahol a magyar gondolkodók, a „nézőponttal rendelkezni” elem dominánssá tételével a világnézet fogalmán keresztül értelmezik Nietzsche filozófiáját, felismerve a perspektivizmus filozófiai jelentőségét, s egyben megküzdve a „minden-mindegy” filozófia veszélyeivel.

Schmitt Jenő Henrik

„Ennélfogva mi azoknak a pszichiáter uraknak, akik az ismert egzakt módon kommentálják Nietzschét, szívesen megkönnyítenénk a dolgát egy diagnózis felállításában, nem csupán Nietzsche írásait illetően, hanem a mi világnézetünket illetően is, és szívesen fognánk hozzá tudós munkájukhoz mi magunk, még hozzá alaposabban, mint ők.”

Schmitt Jenő Henrik⁹⁹

Jelentősége

Friedrich Nietzsche két világkorszak küszöbén (Értelmezési kísérlet egy új világnézet fényében) címmel jelent meg az egyik első olyan magyar tanulmány, amely átfogó és teljességre törekvő képet kíván nyújtani Nietzsche filozófiájáról¹⁰⁰ (a mű 1898-ban jelent meg németül).¹⁰¹ E tanulmányról bátran kijelenthetjük, hogy az egyik legeredetibb magyar Nietzsche-értelmezés, mind a mai napig, keletkezésének évét tekintve pedig vetekszik elmélyültségében a nemzetközi irodalom ez időben született szakirodalmával.¹⁰² A mai olvasónak azonban nagy kihívást jelent a szöveg, s első olvasatra könnyen juthat arra az álláspontra, hogy Schmitt Jenő itt körvonalazott Nietzsche-képe egy teljes félreértés, vagy önkényes félreértelmezés.

Joggal lehetnek fenntartásaink a szöveggel kapcsolatban, különösen azért, mert mi rendelkezünk azzal a „hermeneutikai előnnyel”, amely Nietzsche recepciótörténetének tapasztalatai adnak: gondoljunk csak Mazzio Montinari¹⁰³ tanulmányára, amely felfedte a Nietzsche hagyaték gondozásának visszaéléseit, *A hatalom akarása* című mű Elisabeth Förster-Nietzsche és Peter Gast általi hamisításokkal átszőtt konstruálására, vagy az ezt követő fasiszta ideológiai kisajátításra. A mai olvasó már tisztában van azzal, hogy a Nietzsche életművéből

⁹⁹ Kőszegi 1996. 73.

¹⁰⁰ Schmitt Nietzschéről szóló egyik előadása is megjelent: Schmitt 1911.

¹⁰¹ Schmitt 1898, *Friedrich Nietzsche an der Grenzscheide zweiter Weltalter. Versuch einer Beleuchtung vom Standpunkte einer neuen Weltanschauung*.

¹⁰² Vö. Kunszt György: Bevezetés. Nietzsche korábbi magyar fogadtatásának értéke. In: Kőszegi 1996. 9-27.

¹⁰³ Mazzio Montinari: *Nietzsche lesen*. Berlin-New York, 1982.

kiragadott szövegrészletek szinte bármilyen metafizikai vagy ideológiai igazolásra alkalmasak lehetnek, hiszen egy ilyen szövegrészletet akár ugyanazon mű más idézetén cáfolhatunk meg ha kicsit is kutatunk e célból. A Nietzsche szövegek ezen inkoherenciája így mindig felébreszti a figyelmes olvasóban a gyanút, hogy valóban adekvát értelmezést olvas-e.

Itt azonban fel kell hívnunk a figyelmet Schmitt Jenő tanulmányának egy jelentős érdemére: a tanulmány születésének évében Nietzsche még élt, így a tanulmányban megfogalmazódó gondolatokban még tapintható az életművel való friss találkozás újdonsága és a szakirodalom kiépült kánonrendszerének hiánya, s ezért az mentes a későbbi kánonképződés preconcepcióitól. Nietzsche filozófiájának elmélyült feldolgozása tehát önmagában tiszteletre méltó eredmény, hiszen ezekben az években a nemzetközi reflexió még jellemzően Nietzsche filozófiájának patológikusságának kimutatásával volt elfoglalva, s ezzel szemben Schmitt tanulmánya egyértelműen Nietzsche megértésének pozitív célkitűzését tartja szem előtt, vitába szállva kora Nietzsche-elítélő véleményeivel. Tanulmányában Kunszt György is felhívja a figyelmet Schmitt tanulmányának „vitairat” jellegére, amely szembeszáll a kor felgyorsuló Nietzsche-reflexióinak áradatával:

Ez az áradat a fontoskodó és szakértősködő pszichiáterek és moralisták tucatjait dobta felszínre, akik siettek lesújtó véleményt nyomni az újságolvasók elé az „őrült szörnyeteg” rémségeiről. Schmitt Jenő Nietzsche-könyvében még forrásban van az a felháborodás, amit ez a siserehad váltott ki belőle.¹⁰⁴

A frissen elemzésbe lendült szakirodalom számára Nietzsche – még ha pozitívan vélekedett is róla – leginkább moralista, pszichológus, kultúrakritikus, rosszabb esetben pedig a náciizmus előképe, vagy egyszerűen egy tébolyodott elme volt. Heidegger 1935-ös előadásaiig ez a kép nem sokat változott, ezért megállapítható, hogy elsőként ez előadásokon mutatta be Heidegger Nietzsche-t a világnak mint filozófust.¹⁰⁵ Schmitt Jenő azonban Nietzsche-t már életében – hasonlóan Heideggerhez – egy szintre emelte Platónnal, Arisztotelésszel, Kanttal és Hegellel (sőt, továbblépésként tekint Nietzsche-re, az mondjuk más kérdés, hogy a gnózis – s

¹⁰⁴ Kőszegi 1996. 20.

¹⁰⁵ Ryan, Sean: Heidegger's Nietzsche. In: Ashley Woodward: Interpreting Nietzsche. Continuum, London-New York, 2011.

így Schmitt tanítása is – jelenti a végcélt e filozófia- és művelődéstörténeti úton). Megkockáztathatjuk a kijelentést, hogy Schmitt a filozófiai problematikák alapos megértése alapján emelte ki Nietzsche teljesítményét a filozófiatörténetben, majd e felvetett kérdéseket – itt megjegyezhetjük, hogy épp a Nietzsche-interpretációk egyik kihívása, hogy Nietzsche (főleg a korai korszakában) inkább a kérdésfelvetések filozófusa volt, mint a válaszoké¹⁰⁶ – Schmitt a maga által alkotott rendszerrel kívánta megválaszolni. Erről azonban a fejezet végén lesz több szó.

Schmitt Nietzsche-tanulmányának eredetiségét – és ezzel együtt problémás megítélését – az úgynevezett „újgnosztikus” interpretációjának köszönhetette. Ez az értelmezési keret nem volt idegen a kor Magyarországon: a modern gnózis ekkor indult virágzásnak a magyar kávéházak asztalai között, s népszerűségét alapvetően Schmitt Jenő Henriknek köszönhetette, annak a filozófusnak, aki magát gnosztikusnak nevezte.¹⁰⁷ Akárcsak Jung, ő is a gnózis motívumait használta föl, és teljesen egyedi gondolati rendszert alkotott.

Schmitt Jenő Henrik gondolatainak hatása a századforduló magyar kultúrájának több területén kimutatható. Filozófiája közvetlen hatással volt Komjáthy Jenő és Juhász Gyula költészetére. A gödöllői művésztelep festői (mint pl. Körösfői-Kriesch Aladár és Nagy Sándor) közösségüket az ő eszméi alapján alakították ki, művei Csontváry Kosztka Tivadar napszimbolikájának forrása. A fiatal Lukács György 1908-ban, a Nyugatban ismertette Schmitt Ibsenről írott könyvét. Nemzetközileg is elismert gondolkodó: levelezett Lev Tolsztojjal, kölcsönösen hatottak egymás nézeteire. 1887-ben Hegelt elemző tanulmánya külön dicséretet kapott a berlini Filozófiai Társaság nemzetközi Hegel-pályázatán (a díjat senki nem nyerte meg),¹⁰⁸ s ezután Németországban (talán nagyobb mértékben, mint Magyarországon) ismert és elismert filozófus. A magyar szakirodalom Schmitt nevét leginkább „ideális anarchizmusa” kapcsán tartja számon.¹⁰⁹ a gnózis eszméi alapján átformálandónak tekintette a társadalmat egy olyan rendszerré, amely mentes az

¹⁰⁶ Gerhardt 1998. 103.

¹⁰⁷ „mi gnosztikusok” olvasható például egyik kiadott előadásában: Schmitt Jenő Henrik: Művészet, etikai élet, szerelem. Táltos, Budapest. 1917. 50.

¹⁰⁸ Schmitt, Eugen Heinrich: Das Geheimnis der Hegelischen Dialektik, beleuchtet vom concretsinnlichen Standpunkte. In Die Philosophische Gesellschaft zu Berlin. Berlin. 1887.

¹⁰⁹ E témában lsd. Bozóki András – Sükösd Miklós: Az anarchizmus elmélete és magyarországi története. Cserépfalvi, Budapest, 1994. 74-92. o. Az életrajzi adatokhoz is e művet használom forrásként.

állami autoritástól. Schmitt *hatására* ennek megvalósítását több „anarchista” csoport is célul tűzte ki. Babits Mihály Halálfiái című regényében is többször találkozhatunk a nevével: „a század eleji szomjas fiatalság kapva kapott az emberi szellem legendáin. Schmitt Jenő Henrik [...] a filozófus, akihez néha szintén eljártak [...] legenda volt köztük.”¹¹⁰

Schmitt Nietzsche-tanulmányának gnosztikus sajátossága egy olyan irányzatot jelentett, amely nem talált nagy hatású követőre, s így magányos hely jutott neki a magyar filozófiatörténetben. Olyan kapcsolódási pontokra tudunk rámutatni, mint (a szintén többé-kevésbé elfeledett) Komjáthy Jenő, aki alaposan ismerhette Schmitt újgnoszticizmusát,¹¹¹ valószínű, hogy olvasta *Krisztus istensége a modern ember szellemében* című művét is; Juhász Gyula, aki Kiss Ferenc szerint rendszeresen látogatta Schmitt Jenő asztaltársaságát, Farkas László szerint azonban az egyszeri alkalmon kívül, amikor egyike volt Schmitt Akadémiai Kávéházban tartott előadásának hallgatóinak, nem lehetett ott látni;¹¹² Schmitt munkásságát pedig Hamvas Béla és Szabó Lajos tartotta nagyra.

Újgnoszticizmus

Schmitt Jenő „világnézete”, a gnoszticizmus (gnózis) eszmei irányzata nem csupán a századforduló számára volt „szellemi fényűzés”, nem lehet azt egy rövid művelődéstörténeti kuriózumként könnyen félretolni. Filoramo Giacomo 2000-ben magyarul is megjelent monográfiája, *A gnoszticizmus története* bevezetésében¹¹³ rámutat arra, milyen mélyen hatja át az antik gnoszticizmus bölcsessége – a gnózis¹¹⁴ – a modern kultúrát. Több olyan tanulmányt említ meg, amely a gnózis motívumait fedezi fel a modern filozófia és művészet kiemelkedő alakjainak

¹¹⁰ Babits, 2006. 484. E részt szintén idézi: Tarjányi Eszter: *A szellem örvényében*. Universitas, 2002. 100-101.

¹¹¹ Vö. Nagy Attila Kristóf: *Szellemi bonctan*. Széphalom Könyvműhely, Budapest. 1992. 193-197.; Eisemann György: *Szimbólum és metafizikum Komjáthy Jenő költészetében*. Széphalom Könyvműhely, Budapest. 1997. 30-51.

¹¹² Tarjányi 2002. 100.

¹¹³ E bekezdéssel kapcsolatban vö. Giacomo Filoramo: *A gnoszticizmus története*. Kairosz, Budapest. 2000. 5-23.

¹¹⁴ „Gnoszticizmuson” értem a 2. századi gnosztikus mozgalmak összefoglaló nevét (e mozgalmakat persze nem lehet definitív módon összefoglalni, mint ahogy „gnosztikus” kifejezést sem). „Gnózison” értem a gnosztikus tanokat, beleértve a későbbi modern interpretációkat is. Vö. Filoramo 2000, 303-312.

életművében. Úgy tűnik, a gnózis szelleme (melyet Jakob Böhme élesztett újjá, kinek hatása végigvonul az európai kultúra történetében) ott rejtőzik Hegel és Schelling filozófiájában, az ifjú Marx írásaiban, Novalis költészetében, Viktor Hugo, Franz Kafka, William Faulkner és Hermann Hesse műveiben. Természetesen nincs módunkban megítélni e kapcsolódási pontok adekvátságát, azonban elfogadjuk azt az álláspontot, hogy a gnózis eszméje részben vagy egészben szerepet vállalt bizonyos jelentős modern művelődéstörténeti és kulturális teljesítményekben.

A gnózis effajta implicit jelenlétét azonban igen nehéz kimutatni. Ennek egyik oka az, hogy már az antik gnoszticizmus esetében sem beszélhetünk egységes gondolati rendszerről: egy rendkívül sokszínű, ellentmondásoktól sem mentes mozgalomról van ugyanis szó. „A gnoszticizmus rendkívül gyorsan fejlődött, és szüntelenül változott, nézeteiről valamennyi csoportra érvényes általános jellemzést nem lehet adni.”¹¹⁵ A gnoszticizmus eleve több hagyomány elemeit fölhasználva alakította ki saját tanait (kereszténység, hermetikus tanok, perzsa, egyiptomi, zsidó vallási képzetek, görög filozófia...stb.), így egy modern gondolati rendszer motívumainak vizsgálatakor lehetetlennek tűnik a szálak biztos fölfejtése.

A gnózis modernitásban betöltött szerepét tehát abban az esetben lehet igazán eredményesen vizsgálni, ha az explicit módon jelenik meg egy gondolkodó életművében. Erre példa Carl Gustav Jung. A svájci pszichológusra rendkívül ihletően hatott a gnoszticizmus,¹¹⁶ s tudatosan építette be pszichoanalízisébe annak mitológiai motívumait (sőt, egyenesen a mélylélektan feltalálójának tekintette a gnosztikusokat).

Tehát ha támaszpontot keresünk Schmitt Jenő Henrik újgnoszticizmusának megértéséhez, amely által közelebb kerülhetünk Nietzsche-tanulmányának értelmezési kereteihez is, felmerül a forrás kiválasztásának problémája. A gnoszticizmus megértéséhez szükséges primer forrásokat három csoportra oszthatjuk: a.) Patrisztikus források. Ezek olyan vitairatok, cáfolatok, amelyek részben fölvezetik a gnosztikus tanok gondolatait. E források problematikusak, mivel nem tisztázzák, melyik gnosztikus mozgalomról van éppen szó. b.) Apokrif

¹¹⁵ Kákósy László: *Fény és Káosz*. Gondolat, Budapest. 1984. 22.

¹¹⁶ Lsd. pl. Carl Gustav Jung: *Aión*. Akadémia Kiadó, Budapest. 1993.

iratok, apokrif apostolakták. c.) Kopt gnosztikus kódexek.¹¹⁷ Ezekben a kódexekben különböző gnosztikus mozgalmak tanait olvashatjuk. Ez utóbbiak azért problémás források, mert azokat Schmitt halála után, 1945-ben fedezték fel, azonban ha nem ok-okozati relációban gondolkodunk a szövegek együttlolasásakor, hanem a gnózis közös és releváns motívumainak körvonalazására törekszünk, e szövegek is hasznos támpontok lehetnek (pl. a Nag Hammadi lelet). Schmitt gnózisát saját szövegeit tekintve – Nietzsche-tanulmányán kívül – leginkább a *Krisztus istensége a modern ember szellemében* című műve és *Művészet, etikai élet, szerelem* címmel posztumusz megjelent előadásai körvonalazzák, így jelen dolgozat e szövegeket vizsgálja szorosabban.

Schmitt Jenő számára a gnózis világnézet volt, egy új kor világnézete, melynek eléréséhez ő maga is „profetikus” szerepet vállalt.

Amit mi hirdetünk, az a valódi katolikus, azaz általános emberi tan; nem egyes embernek a bölcsessége, hanem az általános igazság, mely az évezredek fejlődésében minden religión és filozófián keresztül derengett és ezen világosság nyilvánulása felé tört.

– írja Schmitt Krisztus-könyve előszavában. Ez a „bölcsesség” valójában a gnoszisz,¹¹⁸ a gnoszticizmus titkos ’tudása’, melyet csupán a beavatottak birtokolhattak. A gnoszticizmus „arisztokratikus” jellegét jól példázza Valentinosz gnosztikus rendszere, amely szerint az embereknek három csoportja van: anyagi, lelki (pszichikus) és szellemi (pneumatikus) emberek.

„Természetesen csak magukat tartották pneumatikusoknak, olyan embereknek, akik képesek a teljes igazság befogadására. A többi keresztényt sorolták általában a pszichikusokhoz, a magasabb eszmékben járatlanokat az anyagi emberekhez.”¹¹⁹

E tanok tehát nem méltóak minden emberhez. A gnosztikus kódexek közül sokban találhatunk hasonló jellegű, Krisztusnak tulajdonított tanokat: e műveknek közös motívuma, hogy Krisztus külön fölhívja a kiválasztott tanítványainak a figyelmét, hogy

¹¹⁷ Vö. Kákósy 1984. 67-80.

¹¹⁸ „Gnosziszon” értem a gnosztikusok titkos tudását, s „gnózion” a gnosztikus tanokat.

¹¹⁹ Kákósy 1984. 58.

amit hallanak titok, amit nem ismerhet meg arra nem méltó személy. Erre példa *Jeu második könyve*, amely szigorú titoktartást ír elő.

„Jézus meghagyja tanítványainak, hogy a megismert misztériumokról se apának, se anyának, se testvérnek, se rokonnak ne beszéljenek, ne szolgáltassák ki se ételért, se italért, se asszonyért, se aranyért, sem ezüstért és semmiért a világon. Kivételt képeznek az arra érdemes emberek.”¹²⁰ Ezek a szövegek jól mutatják, hogy a gnosztikus mozgalmak „nem igyekeztek tömegvallást alapítani.”¹²¹

Schmitt gnóziisa ebből a szempontból eltér a gnosztikus hagyományoktól. Szerinte az „ősrégi igazság”, mint bimbó, ott volt a „rég” hitekben, de ez nem mérhető a rózsához, a kibomlott igazsághoz, a gnózishoz. A különböző vallásokban az igazság mesék alakjában, csupán képekben mutatkozhatott. Azonban a gnózis célja, hogy ezen változtasson: „Csakis ilykép váltjuk be Krisztus szavát, amidőn mondá: >Amit tinektek a sötétségben (képek és hasonlatok rejtélyében) mondtam, hirdessétek azt a nap világában<”.¹²² Schmitt szerint a „nap világában” tett kinyilatkoztatás így mindenkihez szól, mindenki befogadhatja, mindenki képes megérteni. A gnózisz belső gazdagságának felismerését kell célul kitűzni, s ez nem csupán a vallás, hanem a filozófia feladata is. A vallásnak és a filozófiának így egyesülnie kell a közös cél zászlaja alatt: relígióvá kell válniuk. A relígió fogalmát Schmitt olvasásakor szinte szinonimaként értelmezhetjük a világnézettel, azzal a világnézettel, amely az új kor gnosztikus szellemiségét testesíti meg.

A gnosztikusok tudása, a gnózisz különbözik a racionális vagy éppen empirikus tudástól, amire a köznapi jelentés vonatkozik.

„A *gnoszisz* kifejezés... náluk egyfajta metaracionális megismerés lesz: isteni adomány, amelyben üdvözítő hatalom lakozik. Kozmikus titok kulcsát adja az ember kezébe, aki általa képessé válik megoldani az univerzum rejtélyét...”¹²³

¹²⁰ Kákosy 1984. 141.

¹²¹ Kákosy 1984. 22.

¹²² Schmitt 1993. 5.

¹²³ Filoramo 2000. 105.

Schmitt ezt úgy gondolja el, hogy a racionális tudás, tehát a tudomány és a filozófia is fontos szerepet játszik az igazság felismerésében, azonban önmagukban nem elegendőek, csupán elindítanak a megismerés útján. Elveti tehát a tudomány mindenhatóságát, s ezzel megrajzolja a régi kor világnézete és a gnózis közötti szakadék vonalát:

De ez a világnézet is, mely az egész világot holt gépezetnek tekinti, a természetelvűség, melynek világossága a filozófia csillagait elhomályosítani látszott, csakis Lucifernek, a hajnali csillagnak jéghideg világossága, mely közvetlen megelőzi a napot s virradatkor eltűnik.¹²⁴

A gnoszisz tudás, felismerés vagy emlékezés. Annak a felismerése, hogy nem az anyagi világból származunk, hogy belső világunk kincsei nem az anyag szülöttei: a gnoszisz önmagunk isteni mivoltának felismerése. Schmitt úgy érezte, elérkezett az a korszak, amikor ez a titok napfényre kerülhet, s ezzel megválthatja az emberiséget.

„Értelmezési kísérlet egy új világnézet fényében”

Schmitt történelem- és kultúraszemléletének alapja az ember önmagáról való tudásának fejlődéstörténete (e tanokban nem nehéz felismernünk Hegel történelem-szemléletének hatását).¹²⁵ Művészet című előadásában¹²⁶ bemutatja az emberi szellem e fejlődését.

Az ősalak, amelyből a művészet eredt a religió. A kultura összes alakjai ebből a forrásból eredtek s végre, mint valami oceánba,

¹²⁴ Schmitt 1993. 5.

¹²⁵ A hegeli fejlődésfogalom valóban gnosztikus párhuzamokat hordoz: a szellem útja a művészetten és a valláson keresztül az abszolút szellemig vezet, ahol elhagyva az érzéket, önmagába fordul. „A szellemnek ez az utolsó alakja, az a szellem, amely teljes és igaz tartalmának egyúttal a személyes én formáját adja s ezáltal egyrészt realizálja fogalmát, másrészt e realizálásban megmarad fogalmában, az abszolút tudás; ez magát a szellem alakjában megismerő szellem, vagyis a fogalomban felfogó tudás. Az igazság nemcsak magánvalósága szerint tökéletesen azonos a bizonyossággal, hanem az önmagáról való bizonyosság alakjával is bír; vagyis létezésében, azaz a tudó szellem számára az önmagáról való tudás formájában van.” (Hegel 1979. 408.)

¹²⁶ Schmitt 1917. 43-54.

ugyancsak a religióba ömlenek vissza. A religió az ősalap, amelyből az emberi szellem kiindult és ugyanez a végcél, amely felé tör.¹²⁷

Schmitt szerint már az ősemler felismerte őnmaga isteni voltát, tévedése abban állt, hogy ezt a felfedezett határtalanságot és mérhetetlenséget a külvilágra vetítette ki. Így születtek meg az istenek. A képzelet alkotta őket, ugyanúgy, mint a művészetet, amely képek formájában fejezi ki a megsejtett végtelenséget. A művészet fejlődését azokban az alkotásokban figyelhetjük meg, ahol a művész az emberben keresi az istenit (pl. Shakespeare). A művészet azonban nem hozza el nekünk a gnosziszt, csak megsejteti. A gnosziszt egyedül a religió nyújtja, ami Schmitt szerint a művészet végcélja: vallás, filozófia, tudomány és művészet egyesül benne. A művészet őnmagában ugyanis kábítószert szolgál, hogy az ember megszabaduljon attól az ellentmondástól, hogy őnmagát végesnek látja, de sejtí őnmaga végtelenségét (érdemes e kijelentést összevetni Fülep Lajos kifogásával Nietzschevel szemben, miszerint a művészetet szerinte stimuláló szer az élet számára – erről a következő fejezetben lesz szó). A religió keresztül az ember rájön, hogy „a szentség nem fejezhető ki külső, képzeletalkotta istenek formájában, de azáltal sem, hogy az embert a fantázia fényében ragyogtatjuk.”¹²⁸

E a felvázolt fejlődéstörténetben tehát minden művészi, tudományos, filozófiai vagy vallási műnek az a funkciója, hogy eljuttassa az embert a gnóizshoz. E „szent cél” így minden művet „szent irattá” avat.

Mi annak tudatára akarjuk ébreszteni az embereket, hogy ez az isteni kinyilatkoztatás nem valamiféle csodahatalmak által állt elő, de az emberi szellem titkának földérítése. Szent könyveink tehát nemcsak a régi vallásos alkotások, nem pusztán Izrael könyvei, vagy az evangéliumok, hanem szentség a számunkra minden nagy művészi alkotás úgy a múltban, mint a jelenben.¹²⁹

A gnóizs szentségei pedig nem képek formájában (itt Schmitt a metaforikusságra utal), „fátyolon át”, hanem világosságban, „színről-színre” fejezi ki az igazságot, az ember eleven isteni voltát.

¹²⁷ Schmitt 1917. 43.

¹²⁸ Schmitt 1917. 49.

¹²⁹ Schmitt 1917. 53.

Nietzsche művei minden kétséget kizárólag e szentségek közé tartoznak. Nietzsche nem csupán egy kiemelkedő mozzanat e fejlődésben, hanem „az emberi kultúra egészen új fázisának egyik nagy előkészítője”.¹³⁰ Schmitt a gnózis csíráit véli felfedezni e művekben – melyek így a religiót készítik elő – s interpretációjában nem csupán kiemeli e gnosztikus gondolatokat, hanem oly módon olvassa újra a filozófus műveit, hogy eközben saját rendszerének szinte teljes épületét megjeleníti benne. Tanulmányában Nietzsche és Schmitt hangja sokszor eggyé válik, s nehéz eldöntenünk, vajon Schmitt Nietzsche vagy a saját gondolatait vázolja föl ([...] „célunk nem volt más, mint hogy egyetlen nagy alapgondolatot vessünk oda azoknak, akik gondolkodnak, mintegy fáklyát dobva mindenki kezébe, aki fényre vágyakozik”).¹³¹ Ez azonban nem jelenti feltétlenül azt, hogy Schmitt teljes mértékben önkényesen értelmezi a filozófust, saját rendszerét erőszakolva rá. A két gondolati rendszer valóban több ponton egymáshoz kapcsolható.

A legszembevetőbb hasonlóság, hogy mindkét gondolkodó a próféta szerepét vállalja magára, s ez a szerep explicit módon állítja szembe magát a történelmi egyházal. Az *Antikrisztus* és a *Krisztus istensége* egyaránt vallja, hogy Krisztus tanítása az egyház hitelvei ellenére rejtve maradt, s e kor az, amikor a valódi tan ismét felszínre kerül („Csak mibennünk, szabaddá vált szellemekben van meg az előfeltétele annak, hogy megértsünk olyasvalamit, amit tizenkilenc évszázad félreértett...”;¹³² „Az egyház volt a kincsek őrzője, melyek Krisztusban elrejtve vannak és elrejtette ezen kincseket mind e mai napig. Mi nem teszünk neki szemrehányást, mert Krisztus szavaira hivatkozott: Nem volnátok képesek azt felfogni”).¹³³ A *Krisztus istensége* könyv attitűdje, hangneme is az *Antikrisztus* vagy az *Így szólott Zarathustra* profetikus (aforizmatikus) stílusával rokon. Mindkét filozófus új korszakot, az igazság korszakát hirdeti meg, az „emberfölötti ember”, illetve az „istenember” korszakát. Egy másik fontos kapcsolódási pont a „látszat” problematikája, amelyről később lesz szó.

Schmitt a gnózis felé való törekvést látta Nietzsche műveiben, s azt mint egyetlen igazságot akarta megragadni bennük, mely nem választható el saját

¹³⁰ Kőszegi 1996. 31.

¹³¹ Kőszegi 1996. 32.

¹³² Friedrich Nietzsche: Az Antikrisztus. Attraktor, Máriabesenyő-Gödöllő. 2005. 36§.

¹³³ Schmitt 1993. 58.

rendszerétől. Természetesen egyes pontokban elhatárolódik tőle (e pontokban Nietzsche csupán sejti az igazságot), a gnosztikus interpretáció révén azonban egyértelműen pozitívan értékelte az életművet.

Tanulmánya előszavában Schmitt Nietzschét egy új kor előkészítőjeként mutatja be, kinek jelentősége abban áll, hogy „gigantikus küzdelemben” igyekszik a „legiszonyatosabb” szakadékokat áthidalni (ti. az antik kultúra őseréje és a modern kor közötti szakadékok), „amit a történelem valaha is látott”. Nietzsche életművének fejlődése (figyelembe véve „hiányosságait”, számos alapvonásának „kidolgozatlanságát”) ez a híd, amely valójában az emberiség fejlődését mutatja. Schmitt szerint a kultúra fejlődése az emberi egyed fejlődésének (s így Nietzsche gondolkodói fejlődésének) stációit mutatja (a nézet, miszerint a korszak ontogenezise megegyezik az emberi fejlődés rövidített filogenezisével, Herder, sőt, az ókor óta széleskörben elterjedt toposz), s e stációk egyike sem hagyható el.¹³⁴ Nietzsche életművének így minden állomása elengedhetetlen. Azonban nem végállomás: fölénye csupán oly módon értendő, mint az embrió lassú fejlődése, mely „olyan magasabbrendűséget mutat, amelyet a fejlődés előrehaladott foka nagyobb fáradtsággal ér el, miközben az alacsonyabb forma hamarabb díszelgehet az elkészültség és lezárultság pompájában.”¹³⁵

Az erkölcsi alapprobléma

Hogyan jutottak a gnosztikusok arra a felismerésre, hogy az ember alapvetően isteni lény? Miért vetették el azt a lehetőséget, hogy az embert az anyagból eredeztessék? Hasonló indokok játszottak ebben szerepet, mint amik Schmittet is kora materializmusával szembeállította, s e materialista felfogás az, amely szerinte Nietzsche félreértéséhez, s negatív megítéléséhez vezetett.

A gnoszticizmus egyik alapvető felismerése, hogy az anyag nem tökéletes, mondhatni bűnös dolog, s mint ilyen, nehezen magyarázható egy tökéletes Isten

¹³⁴ Vö. Kőszegi 1996. 62.

¹³⁵ Kőszegi 1996. 31.

teremtő tetteivel. Az anyagi, azaz bűnös világban rekedt ember pedig determinálva látszik a bűnös életre. Schmitt így ír erről:

A korlátlanul uralkodó, mindenható és mindentudó Teremtő azonban a világ minden szenvedésének és nyomorúságának, az ember minden gyengeségének és bűnének okozója. És itt találjuk az ellentmondásos, értelmetlen feltételezés további okát, miszerint az ember indifferens módon, ugyanabban a helyzetben, ugyanolyan indíttatás és ugyanolyan beállítottság mellett, tehát azonos okok mellett is, különbözőképpen cselekedhet. Eszerint az emberi eltévelyedés és bűnözés vétkét, amely tulajdonképpen egy ilyen Istenre hárulna, az emberre kell visszautalni, hogy az isteni poklobüntetés iszonyatos bosszúja >igazságosnak< tűnjék. Az isteni bosszúvágyat és vele együtt az emberi bosszúvágyat a mennyben és a földön ennek a szabad akaratnak a feltételezésével kell igazolni, mégpedig egy és ugyanazon abszurdok feltételezésével, amelyből kétféle dolog ered egyszerre. A szabad akarat tanításában tehát a logikai abszurditás egyszerűen arra szolgál, hogy egy morális alacsonyabbrendűséget igazoljon.¹³⁶

A gnosztikusok eme ellentmondást látva arra a következtetésre jutottak, hogy a világ teremtője nem a legfőbb lény, hanem önmaga is teremtett és tökéletlen lény. E lényt nevezik Demiurgosznak (vagy Jaldabaóthnak), s egyes irányzatok mélységesen megvetették, mivel magát tökéletesnek és egyetlennek mondja („Én féltékeny Isten vagyok, és nincsen más Isten rajtam kívül”).¹³⁷ Jellemző, hogy eme öntelt istent gyakran az Ószövetség istenével azonosították. E ponton a gnosztikus mitológia nagy segítséget nyújt Schmitt gondolkodói attitűdjének megértéséhez.

A gnoszticizmus a platóni kettős struktúrából indul ki, ti. megkülönbözteti a tiszta szellemi régiót és az anyagi világot, melyek élesen el vannak választva egymástól. (Ezzel a felütéssel jogosan élhetünk a gyanúval, hogy Nietzsche mindenkinél jobban a gnosztikusokat gyűlölte volna. Hogy ezt Schmitt hogyan tudta összebékíteni a maga rendszerében, arról később lesz szó a „látszat” problematika

¹³⁶ Kőszegi 1996. 82.

¹³⁷ János apokrüphonja. Idézi: Kákosy 1984. 91.

kapcsán). A felső világban van az igazi Ősatya, kiről absztraktsága és tiszta szellemisége következtében nem lehet semmiféle tudásunk, s ki semmiféle kapcsolatban nem áll az alsó világgal. E tökéletes lény nem teremtett, hanem létezésének következménye az, hogy mint tükörképét, önmagát megragadta, s így emanáció révén létrehozta az aiónok során, köztük a Bölcsességet, Szophiát (Pisztiszt). E női aión követte el azt a bűnt, hogy pár nélkül nemzett, megteremtve Demiurgoszt, aki az alsó (árnyék)világot, a kozmoszt hozta létre.

Ez a kozmosz a valódi világ sápatag és színtelen, sőt, talán torz és fordított képmása. A tehetetlen és passzív anyagra a felső világ ágensek sora révén ráüti saját ideális formái bélyegét, úgy, hogy „ami látszik, abból ered, ami el van rejtve”.¹³⁸

Tehát a Demiurgosz által megformált világ egyes irányzatokban az égi világ archetipikus modellje alapján jött létre. Amit viszont Demiurgosz el akar rejteni, az az, hogy az ember is az Ősatya emanációjából származik.

Az első ember, a gnóosztikus irodalom Fény-Ádámja tehát nem a föld szülötte, hanem a szellemi lények világából való, sőt *János apokrüphonjában* a Mindenség Atyja, vagyis a Legfőbb Lény képmása. Az ember e magas rangjának alapjául a Genézis nevezetes szavai („Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá”) szolgáltak, de a gnóosztikusoknál az ember nem az anyagi világ létrehozójához válik hasonlóvá.¹³⁹

Demiurgosz hiúságától vezérelve elhatározza, hogy maga is embert teremt „saját képére”. Létrehozza az ember testét, s Szophia a felső világból származó erőt (pneumát) ad Demiurgosznak, hogy lehelje bele az emberbe. Az ember megmozdul, és a belőle kisugárzó fény mutatja felsőbbrendűségét. Teremtőjében erre irigység támad, és az anyag mélyére veti. Azonban a felső világból származó fény kiment innen, azonos természetűvé téve Fény-Ádámmal, tökéletes lénné téve őt.

A csak vázlatosan bemutatott (amúgy rendkívül bonyolult) gnóosztikus teremtménymítosz – schmitti fordulattal élve – „képekben” ábrázolja azt, ami az újgnóoszticizmusban is rendkívül fontos motívum: 1. a passzív anyag nem az ember

¹³⁸ Filoramo 2000. 140.

¹³⁹ Kákosy 1984. 92.

lényegi eredete, 2. a bibliai Isten nem lehet a tökéletes teremtmény, 3. az ember a mindenség kicsinyített mása, 4. az ember isteni lény.

Noha az ember érzi önmaga isteni lényegét, önmagát mint véges lényt ismeri. Ez a belső ellentmondás az, ami a szenvedés forrása, az ember végső célja így annak feloldása, a gnoszisz megszerzése. Schmitt rendszerében az anyag rémképe kora materializmusában testesül meg, mely fizikai-biológiai magyarázatokkal kívánja megfejtetni az emberi létezés összes titkát, s így véges létezőként tekint rá.

A világ eddigi naiv, úgyszólván természetes szemléletmódja ugyanis az embert testi létének képében figyeli, mint egy véges természeti dolgot a dolgok világában. Ezen a spirituális szemlélet sem változtat semmit, hiszen a lélek is, amit a testben lakozónak és azt életre keltőnek, a testiség minden körülményétől befolyásoltnak képzel el, ugyancsak egy véges dolog a dolgok között, az érzéki szenvedésnek éppúgy alá van vetve, mint a test. Az ember így egyfajta kifinomodott állatként jelenik meg, az együttérzés pedig szenvedő, nyomorgó, silány állatiságának szól, ahogy az ember főképpen és voltaképpen ebben az alakban a materialista vagy éppen teológiai gondolkodás számára jelenik meg.¹⁴⁰

A már említett gnosztikus hármassal besorolásban így még a keresztény ember – a materialista tudósokkal egyetemben – is anyagi természetűnek tekinthető. Ha pedig ragaszkodunk e besoroláshoz, és a gnoszisz, az igazság birtokában lévő embert, a gnosztikust szellemi embernek hívjuk, akkor Nietzsche lelki embernek tekinthető: nincs birtokában még a tudás, de zseniális ösztöneivel képes megérezni kora kereszténységének illetve erkölcsiségének feloldhatatlan ellentmondását, azzal szembefordul, s ezzel egy új világkorszak kapuit nyitja meg. „Hajnalpír” ő a sötét éjszakában, közvetlenül a „fenséges Nappal” előtt. Dolgozatában Schmitt Nietzsche szellemi fejlődésének útját járja be, figyelmeztetve arra, hogy ezek egytől-egyig szükséges lépések mind a gondolkodónak, mind az emberiségnek, majd rámutat arra az útra, mely e filozófián átvezetve a gnosziszhoz ér.

¹⁴⁰ Kőszegi 1996. 36.

A belső végtelen

Mint mondtuk, a gnosztikusok megvetették az érzéki-anyagi világot, egyes irányzatok pedig a felső világ modelljét látták benne. Schmitt rendszerétől is elvárhatnánk, hogy az anyagi értelemben vett embert elvesse, s csak a benne rejlő isteni lényeket tekintse igaz létezőnek. Azonban Schmitt nem fordul el az érzéki-anyagi világtól, sőt, fontos részét képezi a metafizikájának (nincs így törésvonal filozófiai életművében, hiszen annak első szakaszára a szenzualizmus jellemző).¹⁴¹ Kora fizikájának elméleteire hivatkozva alakította ki saját elméletét, miszerint az anyagi világ is az ember belső (végtelen) világából nyeri létét.

A tudomány mai álláspontjáról, a mai fizika számára... atómok már nem léteznek. A mai fizika erőcentrumokról, erőközpontokról beszél, amelyek egyaránt sugarakkal vannak körülvéve s amely sugarak a nagy mindenségbe hatnak.¹⁴²

Minden test világít, s ennek legmagasabb formája az éterhullámok.

Semmiféle fizikai működés nem terjed túl a felületszerűsége, a háttér már nem fizikai, mert az éter nem a tért betöltő háromdimenziós funkció, hanem mint Lord Kelvin, a nagy angol fizikus tanítja, habszerű, felületszerű tünemény.¹⁴³

A kérdés, hogy mi a háttere e működéseknek (mivel minden felületszerű tüneménynek van háttere)? Ez a háttér a szerves alapl működés. Ezzel a – ma már inkább megmosolyogató – elgondolással akarja Schmitt kora atom-hívőit, s magát a materialista-pozitivist világszemléletet felforgatni. A fizikai működéseknek háttere a szerves működés, azaz mi magunk vagyunk (Kantot is e szempontból idézi: a tér nem az érzéki, vagyis fizikai tárgyak formája, hanem a mi formánk). Látnunk kell azonban, hogy az így „alátámasztott” elmélete alapvetően azokkal a fenomenológiai kihívásokkal küzd meg, amelyek Nietzschénél is megjelennek: ha a világ csak az érzékek számára adott, akkor nem beszélhetünk „valódi” megismerésről, csupán az ember által „konstruált” tudásról, amely a perspektívánk által lesz meghatározva.

¹⁴¹ Bozóki A. – Sükösd M. 1994. 75.

¹⁴² Schmitt 1917. 44 – 45.

¹⁴³ Schmitt 1917. 45.

Schmitt úgy próbálja ezt a problémát feloldani, hogy a perspektívából értelmeződő igazságot teszi meg a valódi, a transzcendensről is ismeretet nyújtó megismerési forrásnak. A fizikai-elmélet gyártása ebből a szempontból akár irreleváns is lehetne, és nem sokat kellene gnosztikus rendszerén változtatni, ha azonosulna Nietzsche *Jón és gonoszon túl* című művében megfogalmazottakkal:

Talán öt vagy hat koponyában dereng ma, hogy a fizika is csupán világértelmezés és világ-helyreértelmezés [vajon itt szinonimaként felcserélhető a világszemlélet kifejezéssel? SP] (ránk szabva! tisztesség ne essék szólván), *nem* pedig világmagyarázat: ám amennyiben az érzékekben való hit talapzatára helyezkedik, többnek számít, s még hosszú ideig többnek is kell számítnia, vagyis magyarázatnak. Az ő oldalán áll a szem és az ujj, az ő oldalán áll a látszat és a kézzelfoghatóság: mindez ígéző, rábeszélő, *meggyőző* hatással van egy plebejus alapízlés korra, hisz ösztönösen az örökké népszerű szenzualizmus igazságkánonját követi.¹⁴⁴

Schmittnél itt jelenik meg a gnoszticizmus legalapvetőbb motívuma: az introspekció. Az introspekció annak a nem empirikus értelemben vett megismerésnek a formája (amely különbözik a delphoi „Ismerd meg önmagad!” felirat gyakorlati-etikus értelemben vett felszólításától is),¹⁴⁵ minek során az ember önmagában felfedezi az istenit. Az így felfedezett Én nem a hétköznapi megfigyelő elme által kerül megismerésre. A gnoszticizmusban égi beavatkozásra van szükség ehhez: a felső szférában lakozó isteni-Én egyesül a megismerő énnel. Jellemző, hogy e „megváltó” folyamat Szophia segítségével megy végbe, ki önmagát is megváltotta, mikor Demiurgosz őt az anyagi világba zárta.

Schmitt introspekciójának (mely csak motívumaiban hasonlít a gnoszticizmuséhoz) filozófiai elgondolása Schopenhauerből indul ki (aki a magyar gondolkodók körében ekkorra már rendkívül nagy szépszerűségre tett szert): a világ képzet. A világ nietzschei értelemben vett fenomenológiai problematizáltsága jól ismert Schmitt számára, s ennek életműben betöltött origóját az *Emberi – túlságosan is emberi* című műben jelöli meg (ahogy ezt a rendszerváltás után Kiss Endre is tette,

¹⁴⁴ Nietzsche: *Jón és gonoszon túl*. Attraktor. 2010. 17.

¹⁴⁵ Vö. Filoramo 2000. 106.

aki a „kritikai pozitivizmus” tárgyalását követően arra is kitér, hogy e gondolatok hogyan eredményezték „a filozófiai tudományok újrendezését”).¹⁴⁶ Az viszont már kérdéses, hogy mennyiben sajátította el a mű ismeretében azt a gondolatot (és következtetést), hogy „nem létezik önzetlen cselekvés, sem teljesen érdektelen szemlélet”.¹⁴⁷

Schmitt úgy látja, az ember belső szemlélődése esetében azonban nem képzetet szemlél, hanem önmagát úgy, ahogy az valójában van, így a belső tapasztalat szükségképpen igaz tapasztalat. Ahogy tanítványa, Migray József fejti ki Schmitt előadásihoz írt bevezetésében: természetismeretünk módszere diskurzív, mivel az eredeti jelenséget és annak másolatát (a képzetet) hasonlítja össze. Azonban élettényeink megismerése (introspekció) módszere intuitív, önmagára eszmélő, hiszen belső élményeinket közvetlenül éljük át, s azokat közvetlenül szemléljük, nem annak másolatát.¹⁴⁸ Schmitt rámutat, hogy ez a tapasztalat viszont három dimenzióról és a tér végtelenségéről ad bizonyosságot. „[...] ez a világok tere. Ez a geometriai tér, amelyről az állat nem tud semmit. Mert ez már nem egyszerűen szerves funkció, hanem szellemi funkció.”¹⁴⁹ A végtelen effajta szemlélése, mely átfog minden lehető térformát, bizonyítja a lélek létezését, s mint ahogy az „élettény” is megerősíti: élete betölt minden teret, s a határtalanba sugároz. Itt köszön vissza az a gnosztikus elképzelés, miszerint az ember a mindenség kicsinyített mása. Schopenhauer tana hasonlóan vélekedik a világ képzete és az ember viszonyáról:

Ha valamely egyén halálos aggodást érez, akkor különös, sőt mosolyra érdemes látvány, hogy a világok ura, aki lényével mindeneket betölt, és aki által egyedül van léte mindannak, ami van, elcsügged, fél, hogy elvész, hogy az örökös semmiség örvényébe süllyed –, pedig pedig voltaképp minden tele van ővele s nincs hely,

¹⁴⁶ Kiss Endre: Friedrich Nietzsche filozófiája. Gondolat, Budapest, 1995. 358.

¹⁴⁷ Nietzsche: Emberi – túlságosan is emberi. Szukits Könyvkiadó. 2000. 16.

¹⁴⁸ E megkülönböztetés visszavezethető Schopenhauer „racionalizmus” és „illuminizmus” fogalmaira. A racionalizmus a kifelé irányuló értelem, s vele szemben „érvényesül az illuminizmus, amely lényegében befelé fordul; organonja: a belső megvilágosodás, intellektuális szemlélet, magasabb öntudat, közvetlenül megismerő értelem, isten-tudat, unifikáció stb...” (Arthur Schopenhauer: Parerga és Paralipomena. In: *Kiseb filozófiai írások*. III. kötet. Világirodalom Könyvkiadó, Budapest. 1924. 19.) Schopenhauer azonban felhívja a figyelmet arra, amit az illuminizmus képviselői (újplatonikusok, gnosztikusok, Jakob Böhme, Schelling, Fichte...stb.) gyakran elfelejtene: az efféle megismerés nem közölhető. Hogy a filozófia közölhető megismerés legyen, racionalizmusnak kell lennie.

¹⁴⁹ Schmitt 1917. 59.

hol ő ne volna, s nincs lét, amelyben ő ne élne; mert a lét nem őt hordja, hanem ő a létet.¹⁵⁰

Azonban Schmitt „szaván fogva” ezt a tant továbbment: az univerzum léte fizikai értelemben is az embernek mint szerves létezőnek (a világ háttérének) köszönhető, annak „teremtő-kisugárzó” erejének működésétől. Erről mindenki megbizonyosodhat az introspekció által:

[...] előadásaink tárgyai ellenőrizhetőek és semmiféle tudományos vagy hitszerű tekintélyre nem szorulnak. Voltaképpen nem is beszélhetünk másról, mint beléletünk tényéről...A tágasabb háttér tehát a végtelenség szemléltete, ennek funkciója, maga a szellem.¹⁵¹

A végtelen szemlélete mint igaz tapasztalat isteni mivoltunk alapvető tapasztalata:

Az eleven természet gazdagságán és csodálatos alkotásain csodálkoztok és a teremtő hatalom titkának megoldását kutatjátok mennyei magaslatokban és kifürkészhetetlen mélységben. És nem látjátok saját belsőtöket, mert ezen titoknak megoldása bennetek rejlik. A végtelen gondolatnak teljessége, mely az egeket bejárja és mindenben megvalósul, bennetek ébred... A ti isteni lényetek által alkottatnak így a természetnek alkotásai mind [...]¹⁵²

E két világ egyesítésével gondolhatunk a spinozai metafizikával való hasonlóságra is abból a szempontból, hogy a mindenség s benne az ember egy szubsztancia, azaz isteni lényegű. Azonban Schmitt a hangsúlyt az emberre helyezi, s ezzel elhatárolja magát tőle:

[...] mi töltjük be az egeket, mi vagyunk az a valóság, amely föltornyosul minden csillagzat fölé, a mi életformánk az, a legmagasabb életformák valósága és élete, ezt mi éljük át ebben a szemléletben és ez a szemlélet a valóság maga és e mögött nem kell se szellemet, se istent, se szubsztanciát keresni.¹⁵³

¹⁵⁰ Arthur Schopenhauer: *Szerелеm, élet, halál*. Életbölcesség. Göncöl, Budapest. 1989. 62.

¹⁵¹ Schmitt 1917. 59.

¹⁵² Schmitt 1993. 29.

¹⁵³ Schmitt 1917. 62-63.

Nietzsche célja Schmitt szerint, hogy leszámoljon az ember önmaga végesként való elgondolásával. „Ez a lény..., amelyben a bensőség végtelenségének a valós élet végtelensége felel meg, már nem az »ember« nevet, hanem az Isten nevet viseli.”¹⁵⁴ (Schmitt emlékeztet, hogy Nietzsche az emberfölötti ember és „nem az Isten vagy Istenember jelölést használta, noha másrészt e fogalmak lényegi identitását ő maga állapította meg.”)¹⁵⁵ Nietzsche szerepe e szempontból – ugyanúgy mint Schmitté¹⁵⁶ – kozmikus eseményként is értelmezhető. Ugyanis minél magasabb életformával van dolgunk, az annál kevésbé élénk, annál kevésbé intenzív formában áll elő.¹⁵⁷ Ez azt is magyarázza, hogy a szellemileg még fejletlen ember miért nem láthatja a szellemi életet.¹⁵⁸ Ez okozza az emberek „energiátlanságát”, hogy önmagát végesnek látja, belső tapasztalata pedig ürességet és sivárságot mutat (s végső soron így ad választ Schmitt a kor válságtudatának okaira).

A fejlődés lemenő állapotában tehát a magasabb életformák energiájukat leadták az alsóbb formáknak, most azonban a világfejlődés jelenlegi szakasza ezzel ellenkező irányú, azaz fölmenő, amit úgy a természet, valamint a történelem tapasztalati

¹⁵⁴ Kőszegi 1996. 38.

¹⁵⁵ Kőszegi 1996. 38.

¹⁵⁶ Schmitt 1917. 50.: Itt ezt írja Schmitt: „Így készítjük elő mi gnosztikusok a jövő tudományos vallását, amikor majdan mindenki meg fogja érteni, hogy miért a szentség jelvénye a körző, a szögmérő és a kocka.” Ezek egyértelműen szabadkőműves jelvények. Ebből talán következtethetünk arra, hogy Schmitt elméleteiben szabadkőműves elemek is lehetnek. Mindenesetre a szabadkőművesektől idegen a schmitti általános megváltástan (még ha a szabadkőművesség az emberiség felemelését tűzte is ki célul), mivel szigorúan zárt, titkos, ezoterikus társaságról van szó, ahol nem létezik „önbeavatás”, a tudás csak a szervezetbe beavatással nyerhető el. Amiért Schmitt rokonnak érezheti a szabadkőműves tudást a sajátjával, az a történelmi hermetikus tudás öröklődésének fontos szerepe, és hogy sok közös (antik) hagyományokból táplálkozott a két mozgalom. (Vö. Benedek Szabolcs: A szabadkőművesség eredete. Pont, Budapest. 2006., 5-17.) Az építészmet metaforája is összhangban áll Schmitt elméletével. A szabadkőművességet a számok szerepe kapcsán említi meg: „A régi Egyiptom hitrejtelseinek, a szám szentélyének a tudomány fényében kell tehát ragyognia.” Ez a „belső végtelenség” „az emberi lénynek ma még elrejtett nagy kincse, isteni funkcióköre”. Azt viszont nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy több író, köztük Walton Hannah is a szabadkőművességet alapvetően gnosztikus mozgalomnak vélte: „He wrote a brief article in *Theology* (an academic magazine published by S.P.C.K.), in January 1951 entitled *Should a Christian be a Freemason?* His suggestion that Freemasonry was gnostic (that is, claiming an 'inner or higher knowledge' of God), and a reminder that it had been banned by Roman Catholics and denounced by English Methodists, met with an energetic response by the readers of that magazine.” (Walton Hannah: A Christian Appraisal of Freemasonry (17th Impression), Saint Austin Press. 1998. 1.)

¹⁵⁷ Az érzékelés és a megismerés viszonyát Schmitt dimenzió-elméletében részletesen kifejti: Schmitt Jenő Henrik: A szellem fejlődéstörvénye. Egyesült Könyvnyomda, Budapest. 1920. 103-119.

¹⁵⁸ Schmitt. 1917. 45-46.

adatai igazolnak. Ebben az állapotban ellenkező irányba tömörül az energia: az alsóbb, a határformák, a véges érzéki formák átsugározzák energiájukat a magasabb formákba.¹⁵⁹

Ekkor az ember öntudatra ébred, s eddig, amit tapasztalata nem igazolt, most bizonyosságot nyer: felismeri önnön isteni mivoltát. Ilyen értelemben érthetjük meg Nietzsche szerepét is:

Az ember, aki az isteni mindenüttlét külsőlegességét tagadja, nem tehet egyebet, mint azt magába fogadni, az új világkorszakba a teljesség öntudatával, az individualitás isteni tudatával belépni, mely világkorszak küszöbén Nietzsche áll. A naphoz hasonlóan sugárzóan és mindent elárasztónak kell, hogy az ember lényege megjelenjék önmaga számára, mely magasságba az embernek még fel kell küzdenie magát.¹⁶⁰

A kultúra fejlődése mint Nietzsche fejlődése

Hogy rámutasson, milyen jelentőségű Nietzsche filozófiája a történelemben, Schmitt felvázolja a kultúra fejlődésének menetét, mely fejlődés végcélja a religió, azaz a gnózis, a Schmitt által hirdetett új világnézet. Tehát Schmitt ezen narrációja a világnézetek történelmi alakulás- és fejlődéstörténeteként értelmezhető.

Az eleven mindenségszemlélet korai formái – ahogy arra Nietzsche rámutat – harmonikus kultúrát teremtettek.

A görög vallás, mítosz élő, egyetemes alakjai, azok az alakok, amelyekben a görög ember a mindenség létének élő formáit szemlélte, egyszerre mind mint kultúrájának létformáit; ezekből a formákból származott a görög ember számára létének minden törvénye, mert éppen olyan alakok voltak, amelyekben ő saját

¹⁵⁹ Schmitt. 1917. 63.

¹⁶⁰ Kőszegi 1996 39.

szellemi létegyiségét látta, azt a köteléket, ami az embert a lények
összeségével és embertársával összeköti.¹⁶¹

S bár ez a szemlélet – mindent átfogó létegyiség – kultúrateremtő volt, az ókori ember gyermeki módon megmaradt a véges, érzéki dolgok között, „minélfogva egész gondolkodása, érzékelése és élete ilyen érzéki-véges képek formájában merül el és marad bezárva.”¹⁶² Ez az állapot később megváltozott, ez a szemlélet túlhaladottá vált, s ahogy egy szemlélet, melyhez egy egész kultúra kapcsolódik, alkonyához jut, ott a kulturális lét is széthullik, s egyben utat enged új formák, új kultúrák fejlődésének. Ezeket a változásokat nem túlvilági, mitikus hatalmak viszik végbe, hanem erőteljes individualitások heroikus küzdelmének produktumai, s ha egy kultúraeszmény elég érett lesz, hogy a tömegekig is eljusson, vallássá érik. Nietzsche is bejárja ezt az utat, s e korszak megfelel az *A tragédia születése* szellemiségének, azaz a filozófus fejlődésének első stádiumának, amikor még Schopenhauer követője.

Az érzékelhetőség elemében, amely az eszmét, az egyetemeset a maga tisztaságában tükrözi vissza, az apollói elemet, míg a kórus muzsikájában a dionüszoszi elemet, az individuális jelenségek az ősegyiségbe, az önmagában való dologba történő boldog, bacchusi hanyatlását látja. Ebben látja a tragédia voltaképpen lényegét, egyfajta gyászt, amely ugyanakkor átszellemülés is.¹⁶³

Így az individualitásnak érzéki szemlélete, a mindenség individualitástól mentes derengő háttere (a zene, ami schopenhaueri értelemben közvetlenül az önmagában való dolgot jeleníti meg, a tragédia ősforrása) jelenik meg Nietzsche fejlődésének első stádiumában. Ez a mindenségszemlélet nem hamis, de nem is gnózis.

Az a szellemi nap, amelyet az esztetikumban csak tükörkép formájában élvezünk, maga világít az életbe. A fenséges nyugalommal szemben, amelybe a művészet ringat, ez a világosság küzdelemre hív föl.¹⁶⁴

¹⁶¹ Kőszegi 1996. 47.

¹⁶² Kőszegi 1996. 47.

¹⁶³ Kőszegi 1996. 44.

¹⁶⁴ Schmitt 1917. 57.

Mégis a fejlődés elengedhetetlen kiindulópontja ez, mivel...

[...]csak a képek ezen gyermekes világában ébredhetett az emberi kedély számára a legmagasztosabb igazságok sejtelve. Ezen gyermekes képek egyszerűségére kellett az ókor elaggott leélt művelődésének visszatérni, mely a gyermek bölcsőjénél kereste a világ üdvét. A tiszta, gyermekies, elfogulatlan, szüzies kedélyben egyedül fogamzhatott meg az új istenség. Olyanokká kellett nektek válni mint a gyermekek, hogy megnyíljon számotokra a mennyek országa. De ime, most felnőttetek!¹⁶⁵

Ez a gyermeki lét nem oldja fel az önmegismerés problémáját, mivel csak képek mögött látja derengeni a mindenséget.

A második fejlődési stádium Szókratész fellépése a történelem színpadára. A megelőző korszak érzéki, élő individualitása „a mindenségnek leképezése és hű kifejezése volt, nem absztrakt gondolati princípiumok és következtetések folytán, hanem őسادottságában.”¹⁶⁶ „Az előtérben az érzéki-földi, szemléletes, e világi lét, az érzéki-individuális élet igenlése állott.”¹⁶⁷ Szókratész azonban e kultúra képei mögé tekintett, boncolva azokat, a megértést keresve, s felszólította az embereket, hogy saját bensőségük mélyébe szálljanak alá. Fellebbentve a képek fátylát (Mája vagy Isis fátylát), felbontva az érzékit, Szókratész eljutott az absztrakt gondolkodás légüres terébe, ami egyet jelent a halállal, s bűne a történelemben a keresztfán teljesül be.

A képek bár sejtetik az igazságot, el is rejtik. Ez a rejtettség jellegzetes motívuma a gnoszticizmusnak, ti. a gnosztikus mitológiában a felső és az alsó világot függöny választja el. „A függöny alatt árnyék keletkezett, és ez az árnyék anyaggá alakult.”¹⁶⁸ Csupán a gnosztikus, aki megszerezte magának a tudást, tud ezen átjutva a felső világba kerülni. Ez a motívum Schmittnél egybefonódik Schopenhauer „Mája fátyla” motívumával, miszerint az eltakarja az ideál világát, s egyúttal elhiteti, hogy az egyedüli létező az anyag realitása. Így nem csupán az anyag, de a képek is

¹⁶⁵ Schmitt 1993. 42.

¹⁶⁶ Kőszegi 1996. 40.

¹⁶⁷ Kőszegi 1996. 40.

¹⁶⁸ A Nag Hammadi kódexekből idézi: Kákosy 1984. 88.

azt a veszélyt rejtik magukban, hogy végleg elválasztják az embert a tiszta mindenszemszemlélettől, s így az anyagi világ, a végeesség börtönében ragad. Szókratész is ezt tűzte ki célul, viszont módszere csupán a tiszta szellemiség (mint láttuk, Schmitt gnosztikus rendszerében nem fordulhatunk el az érzéki-anyagi világtól), s ez egyet jelent az élet tagadásával. A fátyol mögött, az absztrakt introspekcióval csak a halált találta meg.

A görög világ érzéki-szellemi életét feloldani az élettagadásban, aszkézisben, halálvágyban, a gondolati mélységek derengő végtelenségében – ez Szókratész problémájának végső konzekvenciája.¹⁶⁹

Euripidész volt az, aki a görög szellem zsenialitásába – szókratészi módon – belevitte a hideg reflexiót, s az indulatokat megfontoltságban oldotta fel, s ezt nevezi Nietzsche dögvészfuvalatnak. Fiatalkori írásaiban a filozófus felveszi a harcot ezzel a szemlélettel, s bár második, átmeneti periódusában annak hatása alá kerül, s

[...] attól kezdve ugyanarról a Szókratészről különös tisztelettel beszél, úgy szerfölött kicsinyes dolog volna részünkről, ha itt csupán elpártolást és megingást látnánk. Ahol egy ilyen iszonyú történelmi ellentétet kell felülkerekedni, ott csak az ellenfél álláspontjának az intim, gondos kiismerése, táborának alapos feltérképezése készítheti elő a terepet a hős nagy, döntő csapása számára.¹⁷⁰

Szókratész fellépését mégis fejlődésnek, előrelépésnek kell értékelnünk: azzal, hogy szembefordult az istenségekkel, vizsgálat alá vetve őket, az egyediség, az individualitás rendkívül nagy hangsúlyt kapott.

Az antik világ naív, érzéki embere számára ugyanis a szentség, a valóságos nagyság, a kulturálisan jelentős tényezők csak ezekben a minden individualitás fölé emelkedő korlátlan formákban voltak megragadhatók.¹⁷¹

Az isteni hatalom reprezentánsai, a papok, uralkodók, nemesek e képek alapján döntöttek a jó és rossz kérdésében, s így érthető Nietzsche kijelentése: Szókratész

¹⁶⁹ Kőszegi 1996. 41-42.

¹⁷⁰ Kőszegi 1996. 45.

¹⁷¹ Kőszegi 1996. 48.

„az a Paprikajancsi volt, akit komolyan kellett venni”: az ő nyomán elindult szellemi irányzat megrengette a kultúra alapjait, utat engedve a további változásoknak.

A kereszténység Szókratész beteljesítése – mutat rá Schmitt. Úgy tűnt, a kereszténység feloldja az emberben a belső ellentétet, az anyagi és a szellemi világ ellentétét. Mégis a kereszténység az, amely a szókratizmusnál is nagyobb dekadenciát okozott, ugyanis Szókratész a maga érzékiség nélküli szellemiségével a test, az anyag világát érintetlenül hagyta. Filozófiája ezért nem sok hatással volt a mindennapi életre, mégis, finom méregként hatolt a kultúrába, hanyatlását előkészítve.

Egészen más volt a helyzet a kereszténységgel, amely az érzéki létet nem csupán élettelen árnyként és árnyékként tagadta, hanem közvetlenül egyfajta fantomszerű, világidegen, félig átszellemült, túlvilági, valószerűtlen, ellentmondásos érzékiséggé szublimálta...¹⁷²

Látszólag az érzéki lét igenlése, valójában annak gyökeres tagadása. A kereszténység „vámírizmus”, mely szolgálkúvé tesz. Szókratész öröksége egy absztrakt istenség lett, amely a kereszténység dualizmusában – lsd. Demiurgosz mítosza – végleg megfosztotta az embereket attól, hogy az érzékit, az anyagit és a szellemi a mindenségszemléletben egyként feloldja. „A dualizmus rosszabb, mint a megismerésről való puszta lemondás: a dualizmus lehetetlenség, a megismerés lehetőségének alapját képező előfeltételek tagadása.”¹⁷³ A kereszténység a dualizmust, mint a legnagyobb tévedést, rendszerré alkotta. Márpedig a történelem fejlődését az határozza meg, hogy az ember milyen mértékben képes a mindenséget (aminek már a kezdetek kezdetén birtokában van) felfogni...

„[...] annak érzéki, valós alapjában és ugyanakkor mint az Én létének végtelenségét a jelenségek eme ellentétes pólusainak összeolvadásában, amelynek egysége még nem bontakozott ki, minélfogva a fejlődés folyamata szükségszerűen e két pólus között ingadozik.”¹⁷⁴

¹⁷² Kőszegi 1996. 43.

¹⁷³ Kőszegi 1996. 50.

¹⁷⁴ Kőszegi 1996. 53.

Krisztus alakja viszont nem ellentmondásos, benne a mindenség és az élő végtelenség egész dicsősége testesült meg. A kereszténység az individualitás és a mindenség egységét Krisztusban ugyan megragadta, de csak mint valami túlvilágit, nem pedig mint evilágit: alakja az embertől távolinak tűnt, absztraktnak.

A történelem fejlődésének korszakokon átívelő szemlélete szintén jellegzetes gnosztikus szemlélet. A Nag Hammadi kódex (*Nagy Erőnk gondolata*) apokaliptikusan mutatja be a világ sorsát (itt az „aión” még megőrizte eredeti ’világkorszak’ jelentését), a „hús” és a „pszichikus” aiónjai küzdelméről, melynek majd a felcseperedett gyermek (a meg nem nevezett Krisztus) vet véget. A keresztény irányzatú gnoszticizmusban természetesen Krisztus a megváltó, bár más szerepe van, mint az evangéliumokban. Krisztus az, aki „a korszak beteljesedésének fényével” arcán száll le a sötétség mélyébe... a test börtönében sínylődő lélekhez” (*János apokrüphonja*), aki Szophia tévedését orvosolja (*Jézus Krisztus bölcsessége*), s aki nem megvált, hanem segít – introspekcióra készítetve – magunkat megváltatni: „Mondta Jézus: Ha azt mondják nektek vezetőitek, hogy a birodalom (ti. Isten országa) az égben van, bizony az ég madarai meg fognak előzni titeket. Ha azt mondják nektek, hogy a tengerben van, bizony a halak meg fognak előzni titeket. A birodalom azonban bennetek van és kívületek van.” (*Tamás evangéliuma*). Ezt a tudást, a gnosziszt adta Krisztus a tanítványainak, amit a történelmi egyház félreértett, elhallgatott.¹⁷⁵

Schmitt rendszerében Krisztus szintén ilyen értelemben megváltó: „Egy vagytok magatok közt és Krisztussal, valamint Ő egy az Atyával és a mennyország titkai saját belsőtöknek titkai.”; „Benned az isteni lény önmagát keresi...”¹⁷⁶ Krisztus emlékeztet az elveszett tudásra. Schmitt szerint a gyermeki és a mindenségszemlélet között nincs fokozatos átmenet, ez utóbbinak hirtelen, a maga teljességében kellett megjelennie, „ugrásnak kellett bekövetkeznie”.¹⁷⁷ Krisztus alakja így elkerülhetetlen lépés a történelem fejlődésében.

Az emlékezés, felismerés alapvető motívuma a gnózisnak, s annak jellegét a legművészebb módon a *Tamás-akták* fejezik ki egy allegorikus mesében, az ún.

¹⁷⁵ Vö. Kákosy 1984. 103.-122.

¹⁷⁶ Schmitt 1993. 30.

¹⁷⁷ Kőszegi 1996. 88.

Gyöngyhimnuszban.¹⁷⁸ Nietzsche szembefordult a keresztény „vámpírizmussal”, „szolgalelkűséggel”, s – emlékeztetve az ember hajdani dicsőségére – ezt a „pompás bestia” képével tette:

Az ember, aki állati sorba lealacsonyítottnak érzi magát, ha szájalomraméltónak, nyomorúságosnak tekintik, isteni lényeggel bír, s ennek mélységes tisztelete lelkesíti Nietzschét. Hiszen egyedül az ember méltóságára jellemző az, hogy isteni tudatának glóriája annál fényesebben lengi körül, minél mélyebb a fájdalma. Ahol ez a belső fenségérzet még nincs jelen az emberben, ott fel kell ébreszteni.¹⁷⁹

Nietzsche ennek felismerésével elérkezik fejlődésének harmadik szakaszába. Szerepe prófétai, bár nem megváltói, tanítvány, aki „azzal a gondolattal kacérkodott, hogy Krisztus egyedüli és valódi tanítványaként és követőjeként lépjen fel”.¹⁸⁰ A második és a harmadik szakasz között átmeneti korszakot jelent az „Isten meghalt” kijelentés, ami leszámol a szókratikus absztrakt, ószövetségi, demiurgoszi, öreg Istennel. A kereszténység szemlélete immár tarthatatlan.

A szív géniusza

Nietzsche Schmitt szerint ezt a szemléletet akarja lerombolni, s ezt lesújtó iróniával teszi, a „pompás bestia” képében.

[...] a korszak tükörképét mutatja meg a valóságosság gorgonpajzsában: a pogányság hatalmas reakcióját, a >pompás bestia<, a semmiféle báránybőrbe nem bújtatott, nem szenteskedő, nem hazug, töretlen, egyenes, elszánt állatiság képét. És teljességgel érthető, ha valamely keresztény vagy humanista felfogás, amely ezt a lesújtó iróniát, az őszinte, erőteljes, pompás bestia által az alattomos keresztény és humánus állatisággal nemesebbként szembeszegezett állatiságot megérezve, ha nem is

¹⁷⁸ Vö. Kákosy 1984. 15.-18.

¹⁷⁹ Kőszegi 1996. 39.

¹⁸⁰ Kőszegi 1996. 89.

egészében megértve, morális felháborodásában az erkölcsszörnyeteget, amely e merényletet elkövette, elutasítja magától.¹⁸¹

De Nietzsche tanának lényege nem ebben áll, hanem abban, hogy „a pompás állatiság proklamációjával szemben valójában az ember isteni mivoltának proklamációja áll.”¹⁸² A bestia a régi világ(nézet) félelmetes dicsősége (Napóleon és Dzsingisz-kán dicsősége), mely még nem az emberfölötti ember.

Úgy tűnik, Nietzsche pompás szőke bestiája szintén összeegyeztethető a gnózással. A gnoszticizmus etikája ugyanis e tanok alapján – az anyagi, véges világ megvetése – két lehetséges magatartási formát is indukálhat. Az a metafizikai szabadság, amelyet a gnosztikus önmagában felismer, ti. lényege független a földi világ nyomorúságától, egyrészt átcsaphat nihilizmusba, a testiség, a test teljes megvetésébe, de akár anarchizmusba, libertinizmusba is. Ha e világ teremtője rossz, akkor e világ törvényei is értelmüket veszítik, s így minden bűnbeesés megengedetté válik, sőt, az csupán Demiurgosz kigúnyolását jelenti. Minden bűn a testhez tartozik, s így a gnosztikusok számára közömbös, ha az nem akadályozza az igaz megismeréshez vezető utat. Persze e szélsőséges felfogás nem tartozik a gnoszticizmus fő motívumához, mint ahogy a szigorú értelemben vett aszkétizmus sem. Mégis látnunk kell, hogy a gnózis megkérdőjelezi a hamis világ értékrendszerét, s ezt teheti akár azzal az attitűddel is, amely igen hasonló a Schmitt által leírt bestia motívumához.¹⁸³ (A korra igen jellemző probléma ez, gondoljunk csak Dosztojevszkij Karamazov Ivánjának érvelésére: ha nincs Isten, akkor minden szabad és a gonosztettek is megengedhetők.)

Nietzsche bestiája a történelem megváltásához vezető újabb lépés, mely során Nietzsche leszámol a kor (a kereszténység, a metafizikai-mechanisztikus darwinizmus, a marxista történelmi materializmus) elfogadhatatlan emberszemléletével.

Hogy ettől a minden jobb, öntudatosabb embert a halálra való vágyakozás szakadékaiba vető lealacsonyodástól és

¹⁸¹ Kőszegi 1996. 37.

¹⁸² Kőszegi 1996. 38.

¹⁸³ E bekezdéssel kapcsolatban vö. Filoramo 2000. 385. – 392.

elsatnyulástól az embert megváltsa, Nietzsche az ősvilág és az alvilág Orkusának összes szörnyűséges alakjait megidézi, akiknek alapvonása az, hogy titáni könyörtelenségükből fakadóan semmiféle béklyót nem ismernek, mindent alá akarnak vetni önmaguknak, hogy az alázat és a sápadt félelem távol áll tőlük...¹⁸⁴

Nietzsche küzdelme az erkölcsiség problémájával történelmi küzdelem, az emberiség küzdelme. A bestia képe e küzdelem következménye, mely az érzéki élet mélységéből fakad, s nem a túlvilági istenek absztrakt béklyóiból származik. Ennek a bestiának a képe tűnik fel a fiatalkori munkájában leírt Dionüszosz alakjában is, ki önmagának alkot törvényt, s aki az érzéki létben szemléli önmaga isteni voltát. Ez az alak, a pompás állatember azonban érzékiségében végtelenül telhetetlen, ezért démoni jelleget is kap. Ez az ember még erőszakos, elfajzott, darwini értelemben a létért küzdő faj sarja. „Emiatt Nietzsche itt egy magasabbrendű faj elképzelését alkalmazza, amit még ki kell tenyészteni, a faj természetes fejlődése folyamán: az emberfölötti embert.”¹⁸⁵

Arra azonban Schmitt felhívja a figyelmet, hogy itt nem természettudományos elméletet olvasunk, hanem költői képet. A pompás szőke bestia, a darwinizmus levezetése, az emberfölötti ember képe mind szimbólum. Az ember célja nem az, hogy egy jobb fajt alkosson, hanem hogy saját, közönséges, önmagát végesnek vélő tudatát felszabadítsa. Az emberfölötti ember szimbolikusságának hangsúlyozása – szemben például a „szó szerint” értelmező fajnemesítő értelmezésekkel – egyértelműen fontos és pozitív mozzanata a schmitti interpretációnak, amely teljesen egybevág ez a felfogás a mai interpretációkkal is: „A természettörténeti hasonlattal persze azért ne hagyjuk magunkat becsapni: Zarathustra víziója nem biológiai utópia; nem kerül sehol sem kifejtésre valamiféle jövőbeli evolúció modellje”.¹⁸⁶ S bár a gnosztikus „önfelszabadítás” belevetített gondolata már hagyhat kívánni valót maga után adekvátság terén, fontos felismernünk a szimbolikus értelmezésben megbúvó máig érvényes imperatívuszt: az emberfölötti emberhez vezető út az egyéni múlik, akinek küzdenie kell a „hamis tudat” felszámolásáért.¹⁸⁷ A gnosztikus „megistenülő”

¹⁸⁴ Kőszegi 1996. 64.

¹⁸⁵ Kőszegi 1996. 70.

¹⁸⁶ Gerhardt 1998. 134.

¹⁸⁷ Vö. Kiss 1993. 428.

emberkép (amely felismeri, hogy Isten nem egy külső, hanem az introspekció által magunkban felismerhető lény) és a nietzschei emberfölötti ember Schmitt általi összedolgozása tehát itt annyiban „megbocsátható” motívuma a Nietzsche-tanulmányoknak, hogy ezáltal talán – a korához képest – közelebb került az emberfölötti ember nietzschei küldetésének megfejtéséhez. A következő sorok az *Így szólott Zarathustrából* például Schmitt Krisztus-könyvébe egyaránt szóról-szóra beilleszthető lehetne (amennyiben az embert fölülmúló ember a gnoszisszal rendelkező emberre utalna):

Egykor istent emlegették, pásztázván a messzi tengereket; ámde én arra tanítalak benneteket immár, hogy így szóljon szavatok: az embert fölülmúló ember. Feltevés az isten; ámde én azt akarom, hogy a ti feltevéseitek teremtetek teremtő akaratotokon túl ne haladjon. Avagy tudnátok-e istent *teremteni*? – Úgy hallgassatok inkább minden istenekről! Ámde az embert fölülmúló embert, őt meg tudnátok teremteni.¹⁸⁸

Schmitt rámutat, hogy bármennyire is jelentős volt Nietzsche intuíciója, sosem ismerte meg a gnóvizist. Hatalmas távolságokat öltelt föl, hidat vert az állatiság érzéki léte és a gondolat éteri magassága között, hirdette az emberfölötti ember eljövételét, mégis, híd maradt csupán, s a végső célt nem érhetette el.

És megkapó szavakkal ábrázolja Nietzsche két világ között, a legszörnyebb ellentétek között való *lebegésének* tragikumát, „a szakadék fölött lebegőnek” *nagy, történelmi Prométheusz-sorsát*: „Aki ide le akar merészkedni - mily gyorsan elnyeli őt a mélység! De te, Zarathusztra, szereted-e még a szakadékot, akár a fenyő? Hisz gyökeret ereszt az, ahol még a szikla is remegve tekint a mélységbe [...]. Szárnya legyen annak, ki a szakadékot szereti... Nem szabad fennakadni, mint te, te felakasztott!”¹⁸⁹

Nietzsche emberfölötti ember képe az önmagunk isteni mivoltának felismeréséhez vezető út: „Hátrahagyott írásaiban Nietzsche az emberfölötti embert

¹⁸⁸ Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Osiris Kiadó. 2003. 106. Idézi: Gerhardt: Uo.

¹⁸⁹ Kőszegi 1996. 71.

Istenembernek nevezi.¹⁹⁰ Azonban azzal is tisztában van, hogy Zarathustra csupán csak prófétája, akinek halála a „legfőbb boldogság”.¹⁹¹ A történelem feladata, hogy végighaladjon azon az úton, amit Nietzsche végigjárt, s ezután túllépjen rajta.

Nietzsche saját álláspontját mint átmenetet fogta fel, amelyet túl kell haladni, és hogy egészségének utolsó időszakában a galileai alakjának mindenek fölötti nagyszerűsége sejlett fel benne. A levél így hangzik: „Georg barátomnak. Azután, hogy te felfedeztél, nem volt nehéz dolog engem megtalálni. Most már csak ahhoz kell nagymesterség, hogy el tudjanak veszíteni. A megfeszített”.¹⁹²

Zarathustra szerepének és Nietzsche belső őrlődésének összekapcsolása fontos és jellegzetes része Schmitt művének. Kirajzolódik benne annak a „kötéltáncos” küldetéstudatnak az átérzése, amely „életveszélyt” jelenthet annak, aki elindul az emberfölötti ember felé vezető úton. Természetesen Schmitt magát már a megérkezettek biztonságában tudja, de erről majd később lesz szó.

Miért nem juthatott Nietzsche a gnoszisz birtokába? Azért, mert megismerésének módja ezt nem teszi lehetővé. Mint mondtuk, a gnoszisz származhat könyvekből (pl. a Nag Hammadi lelet). Ide sorolhatjuk Schmitt gnózisát is, mely legfőképp a „szentségekben” látja az igazság átadásának legfőbb módját. A gnoszisz megszerezhető (látomásos) kinyilatkoztatás útján is (ilyen pl. Markosz vagy Valentinosz látomása),¹⁹³ s e kinyilatkoztatást általában Krisztus nyújtja. Végül a gnoszisz származhat az introspekcióból, mely leginkább az ekstázis állapotára emlékeztet. Schmitt introspekciója azonban tudományos eseményként értelmezhető (s ezzel elhatárolja magát a kor divatos teozófiai irányzataitól), amely során bizonyosságot nyernek ismereteink. Nietzsche gondolatai viszont leginkább „megérzések”, melyeket Schmitt úgy jellemez, hogy azok a gnoszticizmus introspekciójára emlékeztetnek minket: metaracionális-metafizikai megismerés, amelyre talán az intuíció lenne a megfelelő megnevezés. Nietzsche mindenszemszemlélete művészi formában (Schmitt több versét idézi) jelenik meg,

¹⁹⁰ Kőszegi 1996. 75.

¹⁹¹ Kőszegi 1996. 75.

¹⁹² Kőszegi 1996. 89.

¹⁹³ Vö. Kákósy 1984. 329.

valamint prófétai megérzéseiben, melynek része a pompás szőke bestia is. Ezt a megérzést idézi Schmitt a *Túl jón és rosszon* című műből:

[...] a szív génusza az, ami minden hangosat és öntetszelgőt elnémít, és engedelmességre tanít, ami az érdes lelkeket kisimítja s új sóvárgást kínál kóistolóra - némán tükörként elheverni, hogy a mély égbolt bennük tükröződjék -: a szív génusza, amely a bárgyú és hamarkodó kezet tétova és kényes fogásra tanítja; amely a rejtett és elfeledett kincset, a jóság és édes szellem legkisebb cseppjét is megsejti a homályos, vastag jég alatt, s fürkésző varázsvesszeje minden arany szemcsének, mely eltemetve pihent sokáig a sár és homok börtönében; a szív génusza, amelynek érintésétől mindenki gazdagabban lép tovább, nem úgy, mint aki kegyben részesült és meglepetésben, nem idegen javakkal halmozva és nyomasztva, hanem önmagával gazdagabban, önmagának megújultán, útrakelve, langyszéltől fújva és kilesve, bizonytalanabbul tán, szelídebben, törékenyebben és töröttebben, de reményekkel telve, melyeknek még nevük sincs, telve új vonzással és áradással, telve új taszítással és visszaáradással.¹⁹⁴

Ez az ösztönös intuíció Schmitt rendszerében azonban nem elég a gnoszisz eléréséhez, melyhez csak a relígió vezethet (mely a racionális megismerésen alapszik). Nietzsche a gnózis hírnöke, annak közvetlen történelmi előzménye, de egyben olyasvalaki, aki nem birtokosa a gnoszisznak. Nietzsche így a Hajnalpír, mely közvetlen a tudás nappala előtt megjelent, s majd később feloldódik annak végtelen fényében.

Egy alapvető különbség

Láttuk, hogy a két filozófus gondolatrendszere több ponton rokon egymással. Mégis, nem véletlen, hogy Nietzsche Schmitt számára csupán hídként értelmezhető, aki egyúttal nem juthat el a gnoszisz birtokába. Van ugyanis egy alapvető különbség

¹⁹⁴ Kőszegi 1996. 94.

kettejük filozófiája között, melyet Schmitt természetesen járulékos különbséggént tüntet fel. Nietzsche számára az egyedüli tény maga az élet, s ez kitapintható egész életművében. A *Jón és gonoszon túl* című könyvét már említettük ezzel kapcsolatban, hiszen legszembetűnőbben itt találkozhatunk ez ellentét világos pontjaival: a filozófia és a tudományok „igazsága” csakis előítéleteken alapulhat, tehát fikció – szemben az eleven életviszonyokon belüli tapasztalatokkal.

De hát mi kényszeríthet bennünket egyáltalán arra a feltevésre, hogy „igaz” és „hamis” között lényegi ellentét van? Nem elég-e, ha a látszatok fokozatosságát feltételezzük, és mintegy a látszat világosabb és sötétebb árnyalatait és össztonusát, – különböző valeurs-öket, hogy a festők nyelvén szóljunk? Miért ne lehetne az a világ, *amelyhez valami közünk van*–, fikció? [...] Feltéve, hogy reálisan semmi más nem „adott”, mint vágyaink és szenvedélyeink világa, hogy más „realitáshoz”, mint éppen ösztöneink realitásához, sem alá sem fölé nem szállhatunk – mert a gondolkodás csupán eme ösztönök egymáshoz való viszonyulása –: nem szabad-e kísérletet tennünk, és előhozakodnunk azzal a kérdéssel, vajon ez az Adott elegendő-e ahhoz, hogy mint hozzá hasonlóból az úgynevezett mechanisztikus (vagy „materiális”) világot is megértsük?¹⁹⁵

A filozófia önmagában való igazsága Schmittnél is megkérdőjeleződik, de az ő rendszerében alternatívát jelent a relígió, azaz a gnózis igazsága, amely igazolást nyer az introspekció tapasztalatában:

A filozófia alapvető hamisításával ellentétben a gnózis alapelve: a lét és jelenség azonossága, vagy tulajdonképpen: a belső átélésnek az adott tényállással való azonossága... Mert, ha valami külső-ről beszélünk is, az csak a belvilág valamely formájában lehet adva.¹⁹⁶

Tehát Schmitt addig hajlandó követni Nietzsche „totális kételyét”, amíg az introspekcióhoz nem jutunk. Itt ugyanis már Schmitt Nietzsche-által kritika alá vont korrespondencia-elméletet felváltja a romantikus kongruencia-elvvel: a makrokozmosz és a mikrokozmosz ugyanaz, így a szemlélő és a szemlélt is ugyanaz

¹⁹⁵ Nietzsche 2010. 34.

¹⁹⁶ Schmitt 1920. 106.

az marad. Schmittnek azért kell Nietzsche „intuitív” megismerőnek tekintenie, mert Nietzsche e szemlélete élesen különbözik a gnoszisz felé törekvő megismerő tudattól. Ha azonban ezúttal Nietzsche felől értelmezzük Schmittet, elmondhatjuk, hogy Schmitt interpretációjának e részében nincs semmi meglepő, hiszen az „igazság akarása” is a „hatalom akarásának” egy formája: „>a világ teremtésének<, a causa primának az akarása”.¹⁹⁷

Arra korábban is tettünk utalást, hogy a tudományos módszertanban való gondolkodás, a fizika érvei és az empirikus igazságok rendszerben tartása nem szükségképpen következik Schmitt újgnoszticizmusának belső törvényeiből, s azt már a nietzschei hatás alapján is kiiktathatóvá válhatott volna, meghagyva érvként az introspekció hermetikus tudását és az isteni lényeg felfedezését, az azzal járó erkölcsi és életvezetési következményekkel. „Tanítványa” Komjáthy Jenő például pontosan így alakította ki metafizikáját. Komjáthy költészetében 1893 után beszélhetünk gnosztikus hatásról (Schmitttel való találkozás, levelezés), előtte pedig Schopenhauer és Nietzsche határozták meg líráját. 1893 után azonban lírája „gnosztikusabbnak” tekinthető Schmitt rendszerénél. Tehát Komjáthy extatikus jellegű (heurisztikus) állapotban ismeri meg a gnoszisz, s ez a felismerés lesz gnosztikus verseinek legfőbb témája: a tudás forrását bemutatva legitimálja a gnoszisz. Ez a folyamat jól megfigyelhető *Egyszerre* (1893) című versében. A vers felütésében a tudás forrása egy új, gnosztikus tudatállapot:

Egyszerre, egy dicső tudatban

Átfogtam magamat magamban,

Fölértém a szellem szavát,

S megpillantám Istent magát.

Az introspekció e módja, a „magamat magamban” felismerése már távol áll Schmitt rendszerétől (nálá az introspekció a végtelen szemléletét jelenti, tehát a végtelen „tudományos” tapasztalatát): tisztán gnosztikus motívum.

¹⁹⁷ Nietzsche 2000. 15.

A schmitti interpretáció értékelése

Schmitt korához képest rendkívül átfogó tanulmányának probléma-érzékenysége nem keveset köszönhet gnosztikus indíttatásának. Eredeti módon mutatja be azt a szemléletet, amely a filozófiai és a vallásos attitűd összetett kapcsolatát alakította ki Nietzsche életművében, valamint azt a környezetet, amiben az létrejött: a kor emberképének – darwinizmus, materializmus, pozitivizmus – fojtogató légkörét.

Nietzsche jellemzésében élesen kirajzolódik az a belső harc, amely az élet, a filozófia és a vallás közötti szakadék okoz, s amely feloldása csupán az újraértékelés által lehetséges. A gnoszticizmus számára e szakadék a gnosztikus dualizmus volt, amely élesen elválasztotta az ideálok világát az anyag világtól, amiből számukra a kiút csupán az önmegismerés, az introspekció általi megváltás lehetett. Ezt az ellentétet Schmitt az „eleven mindenségszemlélet” fogalmával oldotta fel: a külső és belső azonosítása lehetővé tette, hogy az érzéki világ értékes maradjon, amely a gnoszisz birtokosának egyre intenzívebb megismerést tesz lehetővé. Nietzsche dionüszoszi karaktere is ebben az értelemben válik fontossá, az érzéki, az élet afirmálása az, amely megsejteni a végtelenséget, s ezáltal mintegy átszellemíti az érzéket.

Schmitt számára központi fogalom a fejlődés, azaz a gnoszisz felé való haladás. Így Nietzsche gondolkodói fejlődését is alaposan megvizsgálja, pontosan jelölve meg annak állomásait. Felismeri, hogy Dionüszosz valódi ellentéte Szókratész, aki a „decadence” kezdetét jelenti, s ez a „decadence” a kereszténységben teljesül ki, az élet tagadásában. A gnosztikus kereszténységkritika (Demiurgosz mítosza) rendkívül jó perspektívát nyújtott Nietzsche kereszténységkritikájának megértéséhez: Schmitt elevenen mutatja be a rabszolga-úr viszony problémáját, s a rabszolgamorál mibenlétét, azt, hogy Nietzsche látszólagos cinizmusa mögött erkölcsi finomérzék van, ami ellentétes a keresztényi rossz lelkiismerettel. A szőke bestia motívuma így teljes mértékben igazolást nyer, s Schmitt egyben emlékeztet arra, hogy e motívum nem választható el az emberfölötti ember motívumától, s hogy ez a küzdelem erkölcsi küzdelem. A gnosztikus világban az egyedüli bűnbeesés az ember elválasztottsága az ideál világtól, halálának okozója a magasabb szférához való tartozás elfelejtése. Schmitt rendszerében a

szellemi szférák a „mindenségszemléletben”, a „végtelen öntudatban” egyesülnek, azonban ennek eléréséhez csupán a történelmi és egyéni értelemben vett fejlődés vezethet el. Nietzsche egy új világkorszak küszöbén áll, emlékeztetve a szétválasztottság bűnére. Célja, hogy hidat építsen mélység és magasság között („Míg tehát az érzéki és a szellemi szféráknak, mélységnek és magasságnak körforgása Schmitt teóriája szerint az egyetemes összeforrottságban valósul meg, addig a kettő szétszakítottsága akadályozza meg az embert abban, hogy önmagára találjon. Ez az állapot – ahogy Zarathustrát idézi – a >két semmi< közé hajított léthelyzet”).¹⁹⁸ Nietzsche rámutat arra, hogy a létezés maga nem bűn¹⁹⁹ (elvetve a keresztényi neheztelést és rossz lelkiismeretet), s a létezést affirmálni kell. Ez az affirmáló attitűd az, ami Schmittnél hangsúlyt kap, bár csupán fenntartásokkal. A gnosztikus interpretáció már nem teszi lehetővé a kockadobás, valamint az örök visszatérés motívumának értékesként való elgondolását. Ugyanis a kockadobás, a véletlen affirmálása Schmitt szerint a mindenség mint véges megragadása, valamint a végtelen fejlődés elgondolása mint örök visszatérés ebből adódóan csupán „merev gondolat” lehet, „melynek gondolatát egyébként már az antik világ is ismeri”.²⁰⁰ A kockadobás és az örök visszatérés elutasítása Schmitt kulturális fejlődés (hegeli) felfogásából is következik, amely úgy is felfogható, hogy a gnózis felé tartó út egyszeri, megismételhetetlen és szükségszerű.

Hangsúlyos marad továbbá Nietzsche életművének művészi jellege (s talán ennek köszönheti a tanulmány a rendkívül gazdag, olykor lírai stílusát). Bár Schmitt ebben látja a végtelenség megsejtését (Dionüszosz), ezt mégsem tekintheti valódi tudásnak, főképp azért nem, mert – ahogy azt a filozófiai értelemben vett igazságfogalomnál is láttuk – ez is csupán a látszat világához tartozik, azaz végesnek jelenik meg.

[Nietzschénél] a művészet a hamisság legmagasabb hatványa, azzal, hogy dicsőíti „a világot mint hibát”, hogy szentesíti a

¹⁹⁸ Eisemann 1997. 70.

¹⁹⁹ Gilles Deleuze: Nietzsche és a filozófia. Gond Alapítvány Kiadó, Debrecen, Holnap Kiadó, Budapest. 1999. 40-44.

²⁰⁰ Kőszegi 1996. 93.

hazugságot, hogy a megtévesztés akaratát a legmagasabb eszménnyé teszi.²⁰¹

Nietzsche e felismerése mögött az igazság perspektivikusságának felismerése áll, s e tekintetben a művészet egy lehetséges megoldás, egy lehetséges kiút lehet a filozófia csapdájából: a művészet nem a valóság tagadása, hanem a látszat afirmálása, egy új igazság létrehozása. Így olyan pozícióba helyezi a művészetet, amely fölött csak Schmitt lépése lehetséges: a gnoszisz, a valódi tudás alternatívája. Ezzel Schmitt is tisztában van, így Nietzsche életművének művészi jellegét értékként mutatja be, s egyben katasztrófaként:

A fantázia szárnyain próbált felszállni az eget egébe, az emberfeletti ember fenségéhez és lezuhan a mélységbe. A fantázia, a művészi képzelet formái, bármilyen szertelenek, mégis végesek és nem képesek ellentállni az értelem szurós napsugarainak, elolvadoznak a végtelennek mindent átható sugárzásában, szép látszatnak, szép illúzióknak tűnnek fel, de szétfoszlanak és az álmodott magasságból szörnyű esésben lezuhan a hős.²⁰²

A radikális filozófusok programszerűen szakítottak a filozófiával, s felosztották a filozófiát „mostanáig tartó” és az „új filozófiára” – írja *Nietzsche és Parsifal* című könyvében Heller Ágnes. Ez a megállapítás Nietzsche és Schmitt Jenő Henrikre is igaz, bár utóbbival vannak némi fenntartásaink. Schmitt „új világnézete” könyveiben mint radikális szakítás szerepel az elmúlt 2000 évvel, amely megőrizve a rég elfeledett tanokat, újraformálja majd az emberiséget. E radikalitás sok ihletet merített Nietzschéből, azonban a „fejszés filozófussal” való teljes azonosulás elmaradt, hiszen azzá vált, ami Nietzsche sosem volt: metafizikus. Rendkívül érdekes, hogy Nietzsche támadását a *Parsifal*l szemben Schmitt „megmagyarázhatatlan ellenséges fordulatnak” nevezi, s a tanulmányra amúgy nem jellemző módon fiziológiai és patológus okokat sejt mögöttes (a zene-hallgatás kellemetlensége). Élünk a gyanúval, hogy e ponton megragadhatjuk Schmitt Nietzsche-interpretációjának egy kulcsmozzanatát. Parsifal személye ugyanis a dekadens időkben visszaállítja a régi eszményt, értelmet ad a világnak azzal, hogy visszanyúl a

²⁰¹ Deleuze 1999. 162.

²⁰² Schmitt Jenő Henrik: Három előadása: Tolsztoj, Nietzsche, Ibsen. Nagel Ottó, Budapest. 1911. 27.

kétezer éves nyugati kultúra eredeti aszketikus értékeihez és visszaadja annak régi ragyogását. Az eredeti aszketikus eszménynek pedig nincs alternatívája.²⁰³ Nietzsche ezt nem hajlandó elfogadni, mert „talán” lehetőség nyílik az emberfölötti ember új eszményének megvalósulására és minden értékek átértékelődésére, s Parsifal pont e „talán”-t vette el.

A nietzschei rombolás megértése és az azt követő *horror vacui*²⁰⁴ felismerése után Schmitt ugyanúgy válaszolt, mint ahogy például Fülepi Lajos és sokan mások is: elismerik a rombolás szükségességét, de alternatívát – például hogyan épülne fel az emberfölötti emberen alapuló társadalom – nem kapnak a rombolás után. Parsifalokká válnak tehát: visszanyúlnak az eredeti keresztény értékekhez, s nem csupán lerombolják a világnézetet (például a genealógia eszközével), de építenek is egyet az elveszett (keresztény) értékek segítségével (gondoljunk Tolsztoj népszerűségére a korban, akivel Schmitt levelet is váltott).

Schmitt világnézet-fogalma így szükségszerűen megmarad annak „egészben látni”, „egészben megérteni” értelmében. A perspektivikusság csak a „régi világnézetek” tévedéseinek, tévelygéseinek bemutatásában kap szerepet. Nietzsche esetében nincs olyan abszolút perspektíva, olyan végső igazság, mint amilyenrel Schmitt veszi fel a prófétai szerepet. A világnézet így alapvetően nem nietzschei, hanem hegeli kereteken belül értelmeződik (Schmitt nemzetközi és hazai elismertségét egy Hegel-tanulmánnyal vívta ki). A világnézet Schmitt számára egyben konstrukció, létrehozandó (részekből álló) építmény:

Előrebocsátjuk, hogy ez a világnézeti konstrukció, ez a minden eddigi vallási és filozófiai világnézettől teljes mértékben és alapjaiban különböző építmény az embert az eddigtől alapvetően eltérő megvilágításba helyezi, vagyis az emberről alkotott eddigi fogalom helyére egy egészen másfajta nézetet helyez, ami attól *toto genere* különbözik.²⁰⁵

A hegeli terminusban (főleg az *Előadásokban*) megjelenő, a szubjektivitás szerepét előtérbe hozó világnézet szemantika azonban szintén nem jelenik meg Schmittnél,

²⁰³ Heller Ágnes: *Nietzsche és Parsifal*. Századvég Kiadó. 1994. 114.

²⁰⁴ Gerhardt 1998. 117.

²⁰⁵ Kőszegi 1996. 34.

ugyanis a szubjektivitás és a perspektivitás problémája megszűnik azzal, hogy az introspekció kongruencia-elve felold minden relativizmust az igazság kapcsán: így létezik egy igaz, valódi, helyes világnézet: az introspekció igazságain alapuló relígió. A gnózis még az „ész csele” problémát is feloldja azzal, hogy a világ mozgását irányító fejlődési folyamatok végső oka az introspekióban megtalált isteni lényünk. Az azonban, hogy a világnézet konstruálódik, csakis annak köszönhető, hogy Schmitt nem a Komjáthy-féle „magamat magamban” megragadással, hanem a tudomány közreműködésével felépített metafizika kidolgozásával képzelel el a relígió létrejöttét. Ez a felfogás taszító erővel lép fel a perspektivizmus tanával szemben, amely csakis a „régí világnézet” leleplezését igazolja, de az új világnézetet már nem engedi kikezdeni.

Összegzésül elmondható, hogy Schmitt Nietzsche-interpretációja adekvátságát sokszor kikezdi gnosztikus keretrendszere, azonban nem véletlen, hogy a gnosztikus szemlélet kora filozófiájának bizonyos pontokat leszámítva egy rendkívül ihletett értelmezésére alkalmas. E gondolati rendszerek motívumai ugyanis olyan problémákon alapszanak, amelyek nemcsak a korban, hanem a 2. században is igen elevenek voltak: a theodicaea, az individualizmus és kollektivizmus, a valóság és látszat kérdései, valamint a kiút keresés a „nyugati értékek” válságából. Schmitt gnosztikus szemlélete ezért egy olyan horizont, amely a gadameri „horizont-összeolvadás” eseményében nagyon is tanulságos értelmezést, újraértelmezést nyújt, még akkor is, ha közben figyelembe kell vennünk Schmitt és Nietzsche filozófiájának egyes kibékíthetetlen ellentéteit is.

Fülep Lajos

„Nietzsche morálját nem szabad a maga alapja nélkül – a mi álláspontunkról – tekinteni [...] Nietzsche teremtett magának egy világot, melyet eljövendőnek hirdet, a mienktől különbözőt, – ha abba az ő morálja beleillik, sőt azt a világot fönntartja, akkor – mivel minden morál relatív – az a jó morál a maga helyén, a legjobb.”²⁰⁶

Fülep Lajos: Nietzsche Frigyes

Nietzsche jusson benne szóhoz

1910-ben – 12 évvel Schmitt tanulmánya után – jelent meg Fülep Lajos *A tragédia eredete* című fordítása, amelyhez írt bevezetője terjedelmét és tárgyának átfogó voltát tekintve is monográfiának nevezhető. Fülep interpretációjának vizsgálata során érdemes szem előtt tartanunk, hogy a tanulmány sorai mögött egy igen sokrétű műveltség munkálkodik, hiszen Fülep íróként, filozófusként, művészettörténészként, kritikusként és református lelkészként is jelen van az értelmezésben, azonban az is kiemelendő, hogy a tanulmány bevezetésben felhívja arra az olvasó figyelmét, hogy ez a jelenlét nem lesz hangsúlyos:

Az én bevezetésemnek tehát semmi egyéb célja nincs, mint lehetőleg egyszerű, világos módon való megismertetés, még pedig olyképp, hogy ahol csak lehet (s minél gyakrabban) Nietzsche jusson benne szóhoz.²⁰⁷

Az első magyar nyelven íródott Nietzsche-monográfia azonban vegyes fogadtatásban részesült. Lukács egyenesen „csalódottságát” fejezte ki, mivel szerinte a tanulmány nem több mint Nietzsche filozófiájának száraz bemutatása, bármiféle kritikai hang megütése, bármilyen Nietzschevel kapcsolatos álláspont nélkül. Lukács ezt azért érzi kifogásolhatónak, mert éppen Fülep írta meg ezt a tanulmányt és nem más:

Mert vagyunk egypáran, akiknek nehezen kimondott és nehezen kimondható reményei őhöz kapcsolódnak. Most, hogy hosszú

²⁰⁶ Kőszegi 1996. 268.

²⁰⁷ Fülep Lajos: Nietzsche. In: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig*. Cikkek, tanulmányok. Budapest. II. kötet. 1974. 713.

hallgatás után megszólalt, azt hittük, itt a teljesedés napja. Nem volt igazunk. Fülep Lajos ez után a könyve után is remények tárgya marad. Nem több és nem kevesebb.²⁰⁸

A nagy vállalkozásokra és teljesítményekre hivatott Fülep, aki végül a nyugodt megértés „belső szépségével” hűti le a vele szembeni lelkesedésünket... olyan narratíva ez, melyet érdemes összeolvasni Lukács *A tragédia eredete* megjelenésének évében Popper Leónak írt levelével:

Fülep, mint talán már írtam, nem „nagy ember”. Nem nagy és igazi az intenzitása, Baumgarten-típus, de keresztény. Tehát jobb a lelkiismerete az esztétasághoz is, a munkában is, mint mindenhez. Viszont kisebb sokkal az erkölcsi értéke: hiú. B: gőgös – és ezért van benne „Demuth” nagyságokkal szemben. F.-ben nem nagyon igazi: nagy embernek hiszi magát – pedig csak finom esztéta.²⁰⁹

Lukács Nietzsche „tisztá tükrözésének” célját látja e műben – amelyet azonban bizonyos pontokon mégis a felsejlő kritikai elhatárolódás bont meg. Ezek a pontok mégsem kerülnek részletesebb kidolgozásra, s így a kritika elmaradt. Tehát Lukács két ponton sérelmezi a mű koncepcióját: tisztán objektivitásra törekvő bemutatás akar lenni, mégis a polémia bizonyos szálaira ismerhetünk rá benne; felfedezhető benne a polémia, mégsem születik belőle Nietzsche-kritika. Így Lukács válasza a *Bevezetésre* hasonló a levelében megfogalmazottakhoz: Fülep munkája átmenet az ébredező magyar recepció és a „nagy dolgok”, tehát a majdan megfogalmazott Nietzsche-kritikák között (s Lukács továbbra is reméli, hogy Fülep is e nagy dolgok létrehozói közé kerül a jövőben). További figyelemre méltó adalék Lukács véleményéhez, hogy az 1910-es évek előtti korszakban Nietzsche-hez való viszonya alapvetően semleges, személytelen, írásaiban csupán az „individualizmus profétájaként” emlékezik meg róla. Kiss Endre az 1910-es évet tekinti fordulópontnak e tekintetben, amely év után „személyesebbé” válik a viszonya a német filozófushoz, s jól azonosítható gondolatokat vesz át tőle *A lélek és a formákban*, az *Ontológiában*, vagy az *Esztétikai kultúrában*.²¹⁰ Tehát Fülep-recenziója éppen arra az időszakra

²⁰⁸ Lukács György: Fülep Lajos Nietzschéről. In: Kőszegi 1996. 275.

²⁰⁹ Idézi: Dizseri Eszter: Fülep Lajos élete. A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest. 2003. 50.

²¹⁰ Kiss Endre 1982. 194.

esik, amikor Nietzschehez egyre inkább reflexív viszonyt alakít ki Lukács, s az új viszonyulásból adódó igény a filozófia meghaladására úgy tűnik Fülepet teljesítményének megítélésére is árnyékot vetett.

A lélek és a formák Levél a „kísérletről”. Levél Popper Leónak című tanulmánya fontos támpontokat adhat Lukács Fülepet illető nem túl pozitív megítéléséhez. „Amit a végigelmenés ereje és bátorsága hiányának éreztünk, az lemondás volt: stílus”²¹¹ – írja Lukács, s a Fülepet érő kétoldalú kritika, miszerint tényyszerűsége ellenére polemizál és polemizálása ellenére visszatartja magát, úgy tűnik, a stílus paradigmatisztikus következetlensége miatt zavarja Lukácsot. E stílus ugyanis se a tudományosság, se a kritika követelményeinek nem felel meg. A *Levél a „kísérletről”* című tanulmányában a tudomány és a művészet különbségét Lukács a tartalom és a forma kettősségében határozza meg:

A tudomány tartalmi miatt érdekli minket, a művészet formái kedvéért; a tudomány a dolgokat és a dolgok rendjét adja nekünk, a művészet lelkeket és sorsokat. Itt az *utak elválnak*, és nincsenek pótlások és átmenetek.²¹²

A kritika és az esszé műfajának elhelyezése a kettősségben „fogalmilag minden csak nem egyértelmű” – mutat rá Vajda Mihály.²¹³ E két műfaj ugyanis inkább a művészet attribútumaival rendelkezik, mégsem egyenlő a művészettel. A kritika egyfajta „művészet a művészetéről”, azaz az irodalomról, műalkotásokról (és ez esetben Nietzsche filozófiájáról) való olyan írás, amely nem merül ki a tényadatok ismertetésével (azaz nem tudomány, hiszen „nincsenek átmenetek”), hanem érvényesíteni hagyja a tényekhez való saját viszonyt is. Az esszé ugyanígy, a tények pusztán közlése helyett az emberi temperamentum megnyilvánulását teszi lehetővé, a különbség pedig az, hogy ekkor közvetlenül, irodalom és művészet mint közvetítő nélkül az élet felé fordul.²¹⁴ A kritika nem rendelkezik a tudomány szigorúságával és

²¹¹ Kőszegi 1996. 275.

²¹² Lukács György: *Levél a „kísérletről”. Levél Popper Leónak*. In: *A lélek és a formák*. Napvilág Kiadó – Lukács Archívum. Budapest, 1997. 14.

²¹³ Vajda Mihály: A tudós, az esszéista és a filozófus. In: Kardos András (szerk.): *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről. II.* Argumentum Kiadó – Lukács Archívum. Budapest, 1997. 317.

²¹⁴ Vajda 1997. 318.

módszerességével, de ez nem hiányossága: a kritika és az esszé műfaja a világhoz való másfajta viszonyulás.

A kritikus az az ember, aki meglátja a sorsszerűt a formában, akiben eleven erejű élménnyé válik a formában – követve és szinte öntudatlanul – lerakott és a kész formában kifejezésre jutó lelki tartalom.²¹⁵

Lukács szerint Fülep tartózkodása stílus, azonban a *Levél a „kísérletről”* tanulmány gondolatai alapján az nem lehet adekvát, hiszen hiányzik a kritikának azon fontos eleme, amely lehetővé tenné, hogy a tartalom a formában feloldódjon: Az író „milyen viszonyban van azzal, amit ábrázol?”²¹⁶ Az objektivitás tiszta tükrét Lukács nem tekinti helytelen választásnak és szerinte ilyen módon meg is állhatta volna helyét Fülep írása, ha a polémia nem üti fel a fejét. Ez ugyanis már a kritika sajátossága, annak a jele, hogy Nietzschehez fűződő viszonya fölbukkan a műben.

A műben e módon megjelenő visszafogottság Lukács szerint nem a szerénységgel magyarázható, sőt, az „előkelő tartózkodás”²¹⁷ – tehát ugyanazt a Fülep-jellemzést érezhetjük a szöveg háttérében, miszerint „nagy embernek hiszi magát – pedig csak finom esztéta”. A szerénység és gőgösség, és a „nagy ember” kérdése is erre a problémára vezethető vissza. A tudományosság zászlaját (tisztá objektivitás) nem tűzheti ki egy gondolkodó, ha a polémia felbukkan, azaz a saját viszonya elemzése tárgyával. Amint ez történik, nem állhat meg – ahogy Fülep tette, kinek bevezetése a „végigmenés” hiányának érzetét kelti, s talán „átmenet a nagy dolgok felé”. Márpedig „ha egyszer problematikus lett valami [...], akkor az üdv csakis a kérdésesség végső kiélezéséből fakadhat, a radikális végsőig elmenésből minden problémakörben.”²¹⁸ Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy a tudomány tiszta objektivitása nem vezethet el minket a lényegig: csak tényeket nyújthat, amelyek csakis esetlegességek lehetnek. Vajda Mihály interpretációjában:

²¹⁵ Lukács 1997. 20.

²¹⁶ I. m. 23.

²¹⁷ Kőszegi 1996. 276.

²¹⁸ Lukács 1997. 29.

El kell hogy felejtjük a tudományosságot, a ténszerűséget, ezeknek el kell veszíteniök jelentőségüket, hogy a lelkileg lényegi, a sorsszerű világosan előttünk álljon.²¹⁹

A kritika és az esszé e feladatot vállalja magára. E vállalkozása – nagyságából adódóan – azonban „gőgösnek” tűnhet:

[...] az élet végső kérdéseiről beszél minden igazi kritikus, és mégis úgy beszél, mintha csak könyvekről, csak képekről, a nagy élet szép, de felesleges díszeiről lenne szó benne, és nem is a bensők legbensőbbjéről, hanem holmi könnyű és felesleges ornamentikáról. A legnagyobb távolságban látszik lenni az élettől minden kritika, és annál nagyobbak látszik elválásuk, minél perzselőbbben és fájdalmasabban érezhető kettejük igazi lényegének tényleges közelsége. Hiszem, hogy a nagy sieur de Montaigne megérezte ezt, mikor kísérletnek nevezte el írásait, a legszebb és legtalálóbbs nevet adván nekik, amit csak adni lehetett. Mert gőgös udvariasság ennek a szónak egyszerű szerénysége. Az esszéista ironikusan inti le saját reményeit a végső pontok megközelítéséről – hiszen csak más emberek verseinek, vagy legfeljebb a saját fogalmainak magyarázata, amit adhat. De ironikusan nyugszik bele ebbe a kicsiségébe, a legmélyebb gondolatmunka örök kicsiségébe az élettől szemben, és ironikus szerénységgel húzza azt alá.²²⁰

E gőgösség élét, mely a vállalkozás nagyságára vezethető vissza, az irónia veheti el, mely láttatni engedí saját „kicsiségét”. Fülep esetében azonban nem iróniát, hanem „végtelen előkelőséget” érez Lukács a tárggyal való viszonyban.

Vajda Mihály a kritika és az esszé eredményének „kicsiségére” azt a magyarázatot is meghúzódni látja Lukács érvelése mögött, hogy Lukács az esszéhez képest a filozófiát tartotta annak a formának, amely igazi megoldásokat nyújthat a nagy kérdésre. Az esszé szerzője – Lukács szerint – jellemzően azért választja ezt a fajta viszonyulást témájához, mert valójában nem képes megragadni az

²¹⁹ Vajda 1997. 317.

²²⁰ Lukács 1997. 22.

abszolútát.²²¹ Azaz nem képes előrenyomulni a megoldáshoz. Ez a felfogás lehet hideg és kegyetlen Dilthey-nekrológja mögött is:

Így egész életén keresztül a pszichológiai „élmény”-fogalommal operált mint centrális fogalommal – egy zavaros és minden teherbíró és rendszerépítő képesség nélküli fogalommal. Így lett a filozófus Diltheyből esszéista. És ha sírjánál megsiratjuk az utolsó finom és nagystílú német esszéistát – már életében megsirattuk egy filozófus elpusztulását, egy kitűnő emberét, akit a rossz kor, amelybe született, és amelytől nem bírta emancipálni magát, pusztított el.²²²

A Fülepet érő gőgösség vádja tehát magyarázhatónak tűnik abból a szempontból is, hogy vállalkozása nagyságrendjéhez képest az esztéta viszonyulásával vág neki céljai megvalósításának. Nem megy végig az úton, nem jut el a filozófiához – azaz Nietzsche-kritikájában nem fogalmazza meg saját filozófiai álláspontját, ezt az álláspontot (nézőpontot) nem engedi meg érvényesülni a szövegben. E mély kérdések ugyanis megkövetelik, hogy a saját *világnézet* megjelenjen, s ezáltal meghatározza a formát:

[...] mi azokról az alapelvekről beszélünk, melyek a formákat elválasztják egymástól; az anyagról, amiből minden alkotva van, a nézőpontról, a világnézetről, ami mindennek megadja az egységet. Rövid leszek: ha a különböző költői műfajokat a napfénynek egy prizmán megtört sugarával hasonlítom össze, akkor a kritikus írásai az ultraviolett sugarak lennének.²²³

Ha messzemenő következtetést akarunk levonni, akkor úgy is fogalmazhatunk, hogy Lukács az előkelőséget – mely mögött gőgösséget sejtethünk – annak tulajdonítja, hogy Fülep nem akarta érvényre juttatni saját világnézetét Nietzsche-tanulmányában.

A „nagy ember” kifejezés e ponton további árnyalatot kaphat: „nagy embernek hiszi magát” – mondja Lukács, s e gőgös hiúsága miatt lesz kisebb „erkölcsi értéke”. Azt azonban nem állíthatjuk (bármennyire is felkínálkozik a következtetés), hogy

²²¹ Vajda 1997. 322.

²²² Lukács György: Wilhelm Dilthey. In: *Lukács György: Ifjúkori művek*. Magvető Kiadó, 1977. 553. Idézi: Vajda 1997. 323.

²²³ Lukács 1997. 18-19.

Lukács szerint a filozófus a „nagy ember” (a „nagy dolgokon” viszont érthetünk filozófiát) – csupán megállapítja, hogy szerinte Fülep az akar lenni. Fontos, hogy Lukács írásaiban a filozófia nem a „nagy emberek” kiváltságaként tűnik fel, így Lukács önmagát sem „nagy emberként” határozza meg saját filozófiai tevékenysége alapján Füleppel való viszonya kapcsán. Ugyanis Lukács számára a filozófia a mű megalkotásának követelményét jelenti (úgy is fogalmazhatunk, hogy a „végigmenés” kötelessége), saját filozófiai tevékenysége pedig az ebbéli kötelességéhez való hűségként értelmeződik – erről Lukács *A lelki szegénységről* (1912) című szubjektív-önreflexív alkotása is árulkodik.²²⁴ A *Történelem és osztálytudat* szerzője pedig már a marxi program szolgálatában értelmezi saját kötelességét: A filozófiát meg kell valósítani! A „filozófus” – és Lukács – tehát e szempontokat szem előtt tartva nem „nagy emberként” értelmezendő, annak arisztokratikus értelmében.

Fülep másik fontos kritikusa, Alexander Bernát megengedőbb Füleppel szemben, elismeri *A tragédia eredete* bevezetőjének jelentőségét és szakszerűségét (bár szűkszavúan), s szerinte Fülep csak „látszólag” nem analizálja Nietzschét, ugyanis a szöveg mély megértésről tanúskodik, amelybe a kritikai szál finoman van beleszöve. Fodor András is rámutat a mű kritikától való tartózkodására, azonban a műben mélyen meghúzódó reflexió konstruktív erejét is felismeri:

Úgy vezet végig Nietzsche fejlődésének minden fázisán, hogy az eligazodás, elmélyülés, távlatba helyezés élményét elfelejteni nem lehet. Huszonnégy éves volt Fülep, amikor ezt a tanulmányt írja, teljes kompetenciáján túl mégis az a legmeglepőbb, hogy az olvasó érzi: neki erről is megvolt már akkor a maga egyéni véleménye – nekem is megvan, de ezt éppen neki köszönhetem.²²⁵

Természetesen e vélemények közül Lukácsé volt a meghatározó, ami miatt Fülep könyve kevésbé lett széles körben forgatott mű.

Mennyiben adhatunk igazat Lukácsnak? A művet olvasva valóban nem találunk heves polémiákat – Lukács is megjegyzi, hogy talán ez nem is illene egy olyan műbe, amely magyar nyelven először mutatja be Nietzsche egész életművét – azonban kritikai szálát helyenként egyértelműen kimutathatunk. E szövegrészekben

²²⁴ Vö. Heller Ágnes: *A lelki szegénységről*. In: Kardos András (szerk.): *A Budapesti Iskola*. I. T-Twins Kiadó – Lukács Archívum, 1995.

²²⁵ Dizseri 2003. 48.

azonban nem elegendő a kritikai kedv átmeneti fellángolását, vagy éppenséggel a nem kellő bátorságból adódó gyors visszavonulást látni: jelen fejezetben a polémia szerepének vizsgálata erre kíván rámutatni. E fontos pontokon túl azonban ugyanilyen fontosak azok a szövegrészek is, ahol Nietzsche filozófiáját Fülep „saját szavaival” adja elő, ahol – Schmitt tanulmányához hasonlóan – már nehezen tudjuk eldönteni, hogy épp Nietzsche vagy Fülep gondolatait követjük – a Nietzsche gondolataival való azonosulás effajta megjelenésének lehetősége már nem szerepel Lukács reflexiói között. Fülep „előkelő tartózkodásában” csupán az objektivitásra való törekvést és a kritikától való meghátrálást látni: felületes ítélet. A tanulmány mély, belső megértésből született, s ami még fontosabb, Fülep életének egy olyan pontján, amikor saját gondolkodói intenciói és Nietzsche filozófiája között számos rokonságot fedezett fel. Erre utal, hogy Fülep nem csupán megértéssel és empátiával tekint tárgyára, hanem olykor teljes mértékben elmerül a nietzschei gondolatvilágba. Nietzsche ekkor került Fülep „leginkább vállalt mesterei” közé.²²⁶

A polémia gyökerei

Fülep Nietzsche-értelmezésének – legyen szó elsajátított filozófiai gondolatokról, azonosulásról vagy éppen elhatárolódásról és kritikáról – központi, megértést konstruáló fogalma a világnézet, amely később Fülep egész életművének meghatározó iránytűjévé válik. Fülep *Friedrich Nietzsche* című tanulmányában a világnézet szemantikája oly módon bontakozik ki számunkra a tanulmány olvasása közben, hogy egyre erősebbé válik a gyanúnk, tulajdonképpen e fogalom Nietzsche-értelmezésének kiindulópontja. Mielőtt azonban e kibontakozásra rátérnénk, e fogalmi kiindulópontot el kell határolnunk attól a gyanútól, hogy az a filozófiai interpretáció egyfajta felszínességét vagy korrumpálódását jelentené. Nietzsche filozófiája márpedig ellenállni látszik minden olyan hermeneutikai kísérletnek, amely a világnézethez hasonlóan egységes és rendszerezett értelmezést tűz ki célul. A kortárs filozófiai diszkussziókban is hamar arra következtetésre vezetne a világnézetből kiinduló filozófia-értelmezés felütése, hogy az szükségszeren egyenlő

²²⁶ Dizseri 2003. 52.

az interpretáció szabadságának és diverz lehetőségeinek feláldozásával. Bacsó Béla hasonló gondolatokat fogalmaz meg:

Csak a világnézetként felfogott filozófiai szisztematizáció hihette, hogy lepkegyűjtő módján fogalmi hálóval birtokba kerítheti a legszebb példányt. A világnézet valamiféle véghez kötött, „a lepke felszúrása”, míg a filozófia éppenséggel a kezdet. „A filozófia mindig egy kezdet, és önmaga legyőzését követeli meg (Heidegger).²²⁷

Ahhoz tehát, hogy a fülepi értelmezési keretet elhatároljuk a világnézet ismert hermeneutikai veszélyeitől, arra kell rámutatnunk, hogy Fülepi világnézet fogalma nem „a lepke felszúrása”, azaz szemantikája különbözik az általunk használt, a kortárs diszkussziókban megjelenő, konnotációktól terhes világnézet-fogalomtól.

Fülepi egy fogalmi metaforán keresztül érti meg Nietzschét, s a metafora forrástartományának szövegben megjelenő aspektusa arról is árulkodik, milyen értelmezői horizonttal rendelkezik a megértés folyamata során Fülepi. Ezek az aspektusok az életmű későbbi szövegeiben is megtalálhatóak, s jól szemléltetik, hogy a világnézet Fülepi által konstruált jelentése magában foglalja a küldetéstudatot, melyet a kultúrában betöltött szerepét motiválja, s amely lehetővé tette a Nietzsche-szövegben érezhető azonosulást mesterével. Jelen fejezetben a világnézet fogalmának ezen kibontakozását követjük nyomon, így Fülepi Nietzschét bemutató szövegrészleteiből csak az e szempontból relevánsakat emeljük ki.

A tanulmány első részében Fülepi Nietzsche filozófussá válását mutatja be. Rámutat, hogy már a bázeli évek során a filológiai irányultságában a száraz tudományossággal szemben már ekkor is az „élet jogait” követeli meg mindenben, amihez nyúl:

Az ókornak vérré kell válnia bennünk, eleven energiává, élő értéké.
A tudománynál fontosabb - az élet, s az ember, ha vannak fölösleges szellemi erői, csak akkor gondolhat az emberiség szükségleteire, mikor egyéni szükségleteit már kielégítette.²²⁸

Az ókor életet igénylő erőinek megjelenése a filológia tudományában e ponton már világnézetet, pontosabban filozófiai világnézetet jelent:

²²⁷ Bacsó Béla: *Határpontok*. T-Twins Kiadó: Magyar Tudományos Akadémia. Budapest. 1994. 19.

²²⁸ Kőszegi 1996. 188.

Nietzschének célja pedig, hogy filozófiával oltsa be a filológiát, hogy egyáltalán minden filológiai tevékenységet filozófiai világnézettel foglaljon egybe és tartson össze.²²⁹

Fülep természetesen itt a már korábban tárgyalt Nietzsche Baseli Egyetemen elhangzott *Homérosz és a klasszikus filológia* című székfoglaló beszédére utal, s annak „Philosophia facta est quae philologia fuit” gondolatára, amely egésszé és egységessé kívánja tenni a filológia eredményeit a filozófia által. S bár a filológiában megnyilvánuló költői alkotóerő kapcsán teszi hozzá, mégis Nietzschehez való viszonyát is – főleg a szöveg későbbi állásfoglalásainak tekintetében – beleérezhetjük az alábbi megjegyzésébe: „A legnagyobb befolyást néhány szép tévedés érte el.”²³⁰ Fülep világnézet-konceptiójának ez fontos része lesz, amelyet később fejtünk ki.

A tanulmány második fejezetében a schopenhaueri filozófiához való viszony taglalásába fog Fülep, ahol a szemlélet fogalma Schopenhaueren keresztül kap szemantikai tartalmakat, amely a világ akaratra és képzetre való osztásában válik fontos komponenssé:

Ennek az akaratnak sosem szünő gyötrelmeiből csak - a szemlélet mentheti meg az embert. Az az ember menekülhet tőle, aki teljesen át tudja adni magát a szemléletnek, aki a megismerés tiszta, akarat nélküli alanyává tud válni, aki kilép a jelenségek változó világából és az időből s az akarat állandó objektivációit az örök eszméket, a platói ideákat látja a természetben. Ilyen ember, akit a szemlélet megvált a világnak rettenetes valójától, lényegétől, alapjától, a művész, a genie, „a tiszta világszemmé” vált ember. A művészet tehát első sorban szemlélet s mivel szemlélet, megváltója az embernek.²³¹

A szemlélet tehát – ahogy nagyon pontosan lefesti Fülep – Schopenhauernél az akarat követeléseitől felszabadult viszony a világhoz – s erre a szemléletre csak a művész, csak a zseni képes. Így válik lehetővé számára, hogy a művészetben, majd az akarat tagadásán keresztül a szemlélő megváltásra találjon az akarat okozta

²²⁹ Uo.

²³⁰ Uo.

²³¹ Kőszegi 1996. 191.

szenvedéstől. Nietzsche természetesen elismeri e tanok fontosságát, azonban a „passzív” szemléletet már nem, hiszen nem éri be a néző, a művészetet pusztán befogadó esztétikájával: neki a teremtő művészetre van szüksége. Ezért Nietzsche elismeri Schopenhauert, de meg kívánja haladni:

A világot, melynek lényege az akarat, az örök szenvedés, melyet az embernek meg kellene tagadnia, belőle a szabadulást keresnie - Nietzsche megmenti, mint esztétikai tüneményt, művészi alkotást, melyben érdemes és kell élni, benne el kell viselni az akaratot és szenvedést, mivel ők az örök alkotás tényezői.²³²

Nietzsche felismerte, hogy a görögök is jól ismerték az akarat követeléseiből születő szenvedést, a lét különböző borzalmait, s hogy egyáltalán élni tudjanak, megteremtették az olimposzi világot...

...mellyel a hellén “akarat”, mint megszépítő, magasztosító tükörben látja magát. *Mert csak a világ esztétikai szemlélete igazolja örökké a világot* s az egész világ csak a művészetért van, létünk folytonos művészeti tevékenység [Fülep Lajos kiemelése – S. P.].²³³

Dionüszosz, Apollón és a principium individuationis szerepének további tematizálását – melyet főleg e sorokban bemutatni – követően megérkezünk az első polémiához, mely rámutat Fülep művészetfelfogásának különbségeire:

Nietzsche Schopenhauerral szemben, aki a befogadó ember, az objektív néző esztétikáját csinálta meg, az alkotó művész esztétikájára vetette a súlyt s ekkép produktív esztétikát teremtett, amellyel azonban maguknak a művészeteknek kérdését mégsem lehet megoldani. Gyöngye oldala nem a különbségtevés, hanem hogy nem magukból a művészetekből indult ki, amelynek pedig állandóbb törvényeik vannak, amelyekre építeni lehet, mint a művészeknek.²³⁴

A „produktív esztétika” elgondolásában hamar ráismerhetünk A MEGÉRTÉS LÁTÁS, A TUDÁS LÁTÁS fogalmi metafora jelentésalkotó mozgásaira, amikor Fülep megkülönbözteti a szemlélet schopenhaueri passzív, illetve a szemlélet nietzschei

²³² Uo.

²³³ Kőszegi 1996. 193.

²³⁴ Kőszegi 1996. 196.

aktív fogalmát. A szemlélet ez esetben a művészet terrénumán értelmeződik, így a művészetet befogadó szemlélő és az alkotó művész „víziója” kettősségében körvonalazódik. Fülepedig úgy érzi, hogy azzal, hogy az alkotó művészből indul ki Nietzsche, az esztétika szerepe visszaszorul, és helyette a művészet-pszichológia kerül előtérbe. Ráadásul a művészet önállósága is veszélybe kerül, hiszen:

A tragédia arra tanít, hogy az élet minden borzalmi mellett élésre érdemes, veszedelmes, kegyetlen rejtélyes voltában élésre csábító. Lassankint azonban elmélkedésének java kizárólag az életnek szólott, úgy hogy a tragédia esztétikája semmivé zsugorodott mellette.²³⁵

S e gondolatmenet logikája végén találkozunk Füleped legtöbbet hivatkozott fenntartásával Nietzsche művészetkoncepcióját illetően. Füleped a művészettörténetet a szellemtörténet megtestesüléseként fogta fel (erről később bővebben lesz szó), s e ponton határozottan elutasítja a korai Nietzsche művészetszemléletét. Szerinte nem tekinthetünk a művészetre, mint illúzióra, az életet elviselhetővé tévő megtevesztésre. A művészet nem lehet csupán az élet stimulánsa.

Nekünk a művészet cél, nem eszköz; eredmény, vég, termés, amelyen az egész élet dolgozik, amelyért van az élet. La vie pour l'art. Mi az élet magában, önmagáért? az életnek kell hogy céljainak lennie, ilyen a kultúra, a génie és ilyen – a művészet... Ma talán éppen azért nincs művészet, igazi nagy művészet, mert az életnek stimulánsra van szüksége s a művészetnek nietzschei fölfogása jellemző a mi korunkra.²³⁶

A korai Nietzsche művészetfelfogásnak eme kissé leegyszerűsített értelmezése ellenében Füleped itt olyan álláspontot képvisel, amely valójában nem áll távol Nietzsche ekkori művészetfelfogásától. Érdemes összevetni e Füleped idézetet a művészet azon szerepével, amelyet Nietzsche *A tragédia születésének* előszavában fogalmazott meg: „én a művészetben ennek az életnek a legmagasabb feladatát, a voltaképpen metafizikai tevékenységét látom”.²³⁷ E metafizikai tevékenység során

²³⁵ Uo.

²³⁶ Kőszegi 1996. 197.

²³⁷ Nietzsche: *A tragédia születése*. Európa könyvkiadó, Budapest. 1986. 26.

nem az ember teremti a művészetet, épp fordítva: a művészet teremti az ember. A művészet célja nem az ember jobbítása, nevelése, hanem az ember és annak nevelődése van a művészetért. (E a metafizikai tevékenység természetesen *A tragédia születésében* az ős-egynek nevezett valósággal van összefüggésben.) Szorosan kapcsolódik ehhez Nietzsche említett programja, amelyet a bázeli székfoglalója végén fogalmazott meg: „Philosophia facta est quae philologia fuit”. E filozófiai világnézet a hellén görög kultúrával való szembesülés által érti saját kultúráját, s így hozhatja létre a művészet legmagasabb fokát. Fülepnak tehát a korai Nietzsche-vel való vitába szállása mélyén egy nagyon is hasonló program húzódik meg: a művészet metafizikai-világnézeti megalapozása révén új kultúrát kell teremteni.

A hasonlóságok ellenére Fülep határozott ellenállással utasítja el Nietzsche – Schmitt Jenő Henrik által is megemlített – felfogását, miszerint a művészet az élet stimulánsa. Ennek mögöttes indokait érdemes közelebbről megvizsgálni.

Lőrincz Csongor tanulmányában rámutat, hogy bár vannak immanens dilemmák a nietzschei élet és művészet kapcsolatában (ilyen például az, hogy ha az élet a művészet feltétele, az élet szüli a művészetet, akkor hogyan stimulálhatja a később létrejött valami a korábban meglévőt... Lőrincz ennek kapcsán megemlíti, hogy már Herder és Humboldt számára sem volt egyértelmű ez a viszony, hiszen az emberiség ősnyelvét poézisként írták le), a polémia gyökereit Fülep saját művészet-konceptiójában kell keresnünk.²³⁸ Ennek analógiáján célunk, hogy Fülep világnézet-konceptiójának bemutatásával is rámutassunk a polémia bizonyos motivációira.

A művészet és élet kapcsolata kapcsán megfogalmazott polémiahoz érdemes közelebb megvizsgálni a szemlélet és a látszat viszonyát a két gondolkodó művészetfelfogásában, hiszen Fülep is *A MEGÉRTÉS LÁTÁS* metafora művészi élményre vonatkozó aspektusait is felhossa Nietzsche-kritikájában: „Mert ugyan mennyiben álom az architektúra? Vagy mennyiben mámora a szemnek?”.²³⁹ Nietzsche korai művészetfelfogásában megkülönbözteti az apollóni állapot szemléletes művészetét, a dionüszoszi állapot a nem szemléletes művészetét, így míg a dionüszoszi a hallással és a hanggal (zene) áll kapcsolatban, az apollóni a

²³⁸ Lőrincz Csongor: A szép mint az emlékezés produktuma. In: *Az olvasás rejtekútjai*. Ráció Kiadó, 2007. 118-119.

²³⁹ Kőszegi 1996. 196.

képhez köthető, s e kettősség kifejeződik a vízió és az orgiazmus művészet által előidézett állapotaival.²⁴⁰ A *Bálványok alkonyában* Nietzsche így festi le az apollóni állapotot:

Elsősorban a szemet tartja az ingerület állapotában, így kapja a látomás erejét. A festő, a szobrász és az epikus par excellence látnokok. A dionüszoszi állapotban viszont az egész érzelmi rendszer izgalomba jut: ekképp minden kifejező eszköze egyszerre lép működésbe az ábrázolás, utánczás, átlényegítés, átalakítás, mimika és a színészet minden eszközével.²⁴¹

Fülep az architektúrán azért kéri számon a mámort, mert az apollóni és a dionüszoszi kettősségében figyelmen kívül hagyja azt a viszonyt, amely a már említett, az élet és művészet kapcsolatában észlelhető nietzschei hasonlóságokat is magyarázza Fülep elgondolásaival. E viszony alaptétele, hogy a nietzschei ős-egy sosem jelenik meg a maga valóságában számunkra, az mindig csak egy visszfényként, nem közvetlenül, hanem az örök ős-fájdalom tükörképeként jelenik meg. A művészet világa tehát két látszatot hordoz magában: a visszfényt, valamint a víziót, a tiszta képet, az apollóni látszatvilágot, a „látszat látszatát”. Nietzsche Raffaello Krisztus színeváltozása című képe kapcsán érzékletesen mutatta be ezt a viszonyt, mellyel Isztray Simon tanulmányában részletesen foglalkozik:

A dionüszoszi alapja a jelenségvilágnak, de alaptalan alapja, mert maga nem megjelenő, nem megragadható. A jelenségvilág már a fény visszfénye, s ez a visszfény teljeseedik be a következő lépésben az apollóni vízióban.²⁴²

A művészet e kettős látszatban való felfogásából adódik az is, hogy a Fülep Nietzschének tulajdonított gondolata – a művészet az élet izgatószer – más jelentést kap, mint amit neki tulajdonít. A művész nem saját individuuma alkotói erejét megmozgatva kívánja „kellemesebbé” tenni saját életét. A művész ugyanis *médium*, alkotóvá nem saját „én”-je válik, hanem a dionüszoszi létezés mélységei,²⁴³

²⁴⁰ Isztray 2011. 43.

²⁴¹ Nietzsche: *Bálványok alkonya*. Holnap Kiadó, 2004. 65. Idézi: Isztray 2011. Uo.

²⁴² Isztray 2011. 51.

²⁴³ Isztray 2011. 28.

tehát ismételten elmondhatjuk: nem az ember teremti a művészetet (ilyen és olyan célból), hanem a művészet teremti az embert.

Az ember médium-szerepének hiátusa Fülepnél kiegészül egy másik lényeges mozzanattal, a *Bálványok alkonyából* vett Nietzsche idézettel, melyre Lőrincz Csongor hívja fel a figyelmet:

Nietzsche ugyanis a következően fogalmaz, eltérően Fülep parafrázisától: „Die Kunst ist das grosse Stimulans zum Leben”. Azaz a művészet életre stimulál („zum Leben), nem pedig „az élet” stimulánsa, vagyis nem állítható ilyen értelemben vett birtokviszony egy előzetesen tételezett életfogalom és a művészet (ennek való megfeleltetése között).²⁴⁴

Az életért való stimulálás tehát nem az a narkotikumhoz hasonló funkcionalitás, melyet Schmitt Jenő Henrik is felpanaszolt Nietzsche kapcsán, nem a problémák nélküli élet izgatószerre, hanem az a fajta életre stimulálás, amely lehetővé teszi, hogy „ne pusztuljunk bele az igazságba”.²⁴⁵

Fülep kritikai megnyilatkozásainak egyik közös nevezője a vélt nietzschei individualizmus bizonyos pontokon való azonosítása. A művész médium voltának hiánya a tanulmányban, valamint a művészet életért való feláldozásának megjelenő gondolata arra a gondolatra mutatnak rá, hogy Fülep értelmezésében Nietzsche az hős egyén szerepét emeli ki, aki a művészetben új utakat tör magának az élet jobbá tételéért (vagy nevelő hatásának javításáért... stb). Ezért is vélheti az alábbiakat:

Látnivaló, hogy Nietzsche igen magas szempontokkal, az élet mindenek fölé értékelésével geniális utakon, de ugyanoda érkezik, ahol - bourgeois-ok adnak egymásnak találkát. Nietzsche magát a művészetet szűzen, menten mindenféle céloktól, belemagyarázásoktól, hozzá nem való sallangoktól, szóval a tiszta művészetet csak ritkán pillantotta meg.²⁴⁶

A művészetnek nem csak eredetivé, de a céljává is az egyén válik ebben az interpretációban, hiszen az élet stimulánsa révén a „szép emberpéldány”

²⁴⁴ Lőrincz 2007. 119.

²⁴⁵ Lőrincz 2007. 120.

²⁴⁶ Kőszegi 1996. 196.

megalkotásához járul hozzá. Az egyén vélt problémájának ily módon való detektálása merőben messze állt azzal a világnézet-felfogással, amellyel ekkor már Fülep rendelkezett. Ugyanis Fülep szerint egy egyén nem hozhat megújulást a kultúrában: ahhoz egy világnézet is kell.

Fülep világnézet-felfogása tekintetében – bármilyen nagy is a két gondolkodói világ közötti távolság – Fülep és Schmitt Nietzsche-recepciója hasonló: Fülep is egy új világszemlélet szükségességét vallja. Már egy 1906-ban megjelent cikkében arról ír, hogy a pozitivizmus és a természettudományok egzaktására épülő materializmus világképe hanyatlóban van, s azt egy idealista világképnek kell követnie. Ettől kezdve Fülep egész életére a pozitivizmus bírálója maradt. Azonban ez már nem a Schmitt előadásait látogató, tolsztojánus elveket valló tíz évvel korábbi nemzedék hitvallása, Fülep nem csatlakozott ezekhez az áramlatokhoz. Mégis, kiindulópontja ugyanaz: az evangélium eredeti szelleme válik metafizikai alappá, s lesz egy lehetséges kiút a nyugati gondolkodás válságából. Ez a felismerés a firenzei tartózkodása alatt született meg benne, ahol a gazdag keresztény kultúra hatására újra vallásos lett és sokat foglalkozott a misztikával (ahogy a fiatal Lukács is). Figyelemre méltó, hogy e korszakában született meg Nietzsche-tanulmánya is, valamint ekkor indítják el Lukács Györggyel közösen a *Szellem* című folyóiratot. Karádi Éva így ír erről az együttműködésről:

A keresztény kultúra, ezen belül Assisi Szent Ferenc, majd Dante helyének és szerepének vizsgálata juttatja el Fülepet arra a következtetésre, a modern kultúrát érintő alapfölismerésre, hogy minden kultúrának szüksége van a nagy egyéniségek mellett metafizikai alapra, valamiféle ideára, elvek, hitek, meggyőződések magasabb rendű egységére. A nagy egyéniség nem elég, az egyén önmagából nem tud stílust teremteni – márpedig stílus nélkül nincs kultúra. A stílushoz azonban világnézetre van szükség, ez determinálja, szervezi a művészi formát... Ezt fejti ki *Új művészi stílus...* című esszéjében, amelynek egész gondolatmenete, a modern művészet válságáról adott diagnózisa, impresszionizmus és

individualizmus kritikája egybecseng Lukács korabeli írásainak hangjával...²⁴⁷

A *Szellem* tehát egy új világnézet kialakítására ösztönöz, teremtő gondolkodásra, belső életre, szellemi és lelki megismerésre. E gondolatmenet folytatódik *Művészet és világnézet* című művében is, amely bár 1923-ban jelent meg. E művében már explicit módon fejt ki, hogy az európai művészet fejlődése megállt, s a továbblépéshez új világnézetre van szükség. Ez a megújulás továbbviszi majd a szellem történetét, amely majd a művészeti alkotásokban, azaz a művészettörténetben válik konkréttá. Világnézet nélkül, azaz szellemtörténeti közösség nélkül ugyanis nem létezhet művészet.

E korszak filozófiai intencióinak ismeretében nem meglepő tehát, hogy Fülepp úgy vélte, Nietzsche ismerete szükséges előfeltétel a változáshoz. A régi misztikusok és az evangélium kutatása mellett nem lehetett véletlen, hogy Nietzsche tanulmányozása is ugyanolyan fontossággal bírt (e gondolati folyamatban szintén Schmitt-hez hasonló Fülepp Nietzsche-recepciója). Az új világnézet kialakításához ugyanis fel kell ismerni – ahogy azt Nietzsche tette –, hogy a kor kereszténysége elvesztette az evangélium valódi morálját, s annak helyreállításához romboló erőre is szükség van. Nietzsche alakja heroikussá válik e küzdelemben, „aki önmagát is csekély áldozatnak tartja az igazságért”.²⁴⁸ Érdekes e kijelentést összevetni Fülepp a *Szellemről* írt soraival:

Egyszer meg kell mondanom az embereknek, mi a kultúra, az, aminek ők a legkevésbé gondolják, áldozat, áldozat, áldozat. Nincs kisebb, tehetetlenebb és nyomorékabb, mint a mai ember, mert nem képes az áldozatra. Eddig csak egy dolgot áldozott fel: a kultúrát...²⁴⁹

A változás célja így a kulturális megújulás. Az új világnézet így törvényszerűen új művészetet fog teremteni. Fülepp a művészettörténetet, mint láttuk, a szellemtörténet megtestesüléseként fogta fel, s e ponton határozottan elutasítja a fiatal Nietzsche művészetszemléletét.

²⁴⁷ Karádi Éva: Lukács, Fülepp és a magyar szellemtudományi iskola. Magyar Filozófiai Szemle 1985/1-2. 1-5. Idézi: Dizseri 2003. 51.

²⁴⁸ Kőszegi 1996. 189.

²⁴⁹ Dizseri 2003. 53.

Azonosulás és perspektivizmus

Eddig láthattuk, hogy Fülep, amennyiben saját világnézet- és művészetelméleti koncepciójával ellentétesnek érzi, határozott véleménnyel közelít Nietzsche életművének egyes gondolataihoz, s nem rejti el kettejük filozófiájának sarkos ellentéteit sem. Ugyanakkor Fülep fejtegetései során fontosnak tartja a lélektani szempontokat, s figyelmeztet arra, hogy „semmi jogunk Nietzsche műveiben egy paralitikus ember dolgait látnunk”.²⁵⁰ (Évekkel később Brandenstein Béla nagy Nietzsche-könyvében fenntartja és hangsúlyozza ugyanezt az állásfoglalást – hiszen a patológikusság-kritika az eltelt idő ellenére sem veszített népszerűségéből.)

Leírja, ahogy Nietzsche gondolkodói fejlődése során a dekadencia számos formájával kívánt leszámolni – s ennek lefestése láttán nem nehéz azt hinnünk, hogy Füleptől nem áll távol ez a küldetéstudat. Figyelmeztet, hogy Nietzsche álláspontja nem immoralista: ő új morált hirdet. Ennek velejárója a kereszténységgel való leszámolás: „A mai ember elvetésével el kellett esnie a mai morálnak is; a mai morállal a mai vallásnak, a kereszténységnek”.²⁵¹ Fontos továbbá kiemelni, hogy – ellentétben Schmittel – egyértelműen jelentős filozófiai eredménynek tartja az örök visszatérés gondolatát, amely szerinte a „legmorálisabb gondolat”.²⁵² Ennek méltatása sokat elárul Fülep kritikai hozzáállásáról is:

Nietzsche morálját nem szabad a maga alapja nélkül – a mi álláspontunkról – tekinteni... Nietzsche teremtett magának egy világot, melyet eljövendőnek hirdet, a mienktől különbözőt, – ha abba az ő morálja beleilli, sőt azt a világot föntartja, akkor – mivel minden morál relatív – az a jó morál a maga helyén, a legjobb.²⁵³

E szövegrészlet egyben arra is rávilágít, hogy Fülep világnézet-koncepciójának több eleme erősen osztozik Nietzsche filozófiájának bizonyos eredményeiben. „Nietzsche a szabadban-gondolkodás embere volt, járva költött,

²⁵⁰ Kőszegi 1996. 209.

²⁵¹ Kőszegi 1996. 255.

²⁵² Kőszegi 1996. 268.

²⁵³ Uo.

gondolatait »kijárta« magának. A járás ritmusa, lüktetése tovább él bennük” – írja.²⁵⁴ Érdeemes közelebbről megvizsgálnunk azt a szövegrészt, ahol Fülep Nietzsche viszonyát írja le a tudományos igazság problematikájához:

Olyan gondolatokat, világnézeteket, filozófiákat kell teremtenünk, amelyek kiválasszák az élet értékesebb elemeit, azokat föntartsák, fejlesszék, gazdagítsák - nem világnézetünk igazságával, hanem életfejlesztő, életgazdagító képességével kell törődnünk. Ki teremthet ilyen nézeteket, világfölfogásokat? A tudós? Az igazságok élettágadó aszketája? Szó sincs róla. Csak a filozófus - az új filozófus.²⁵⁵

Hiába haladunk előre a szövegben, itt már nem találkozunk polémiákkal, csakis az „objektív leírással”, amely a nietzschei gondolatokkal való azonosulás lehetőségét is felveti. Pedig Fülep határozott álláspontja az, hogy „a filozófus” önmaga nem képes megújulást hozni, arra csakis egy világnézetnek van lehetősége. A látszólagos ellentmondás feloldható, ha megnézzük, milyen viszonyt állít fel Fülep művészet és világnézet között.

Babits *Szellemtörténet*-cikke kapcsán Fülep azt írja:

...a korok (és egyének) művészetében nem az a döntő, mint „tudtak” (pl. a „természet utánzása”, perspektíva stb. terén), hanem az, mit „akartak” – vagyis, mi volt nekik fontos, mért „adja vissza” két (hipotetikus) egyenlő művészi tudású kor két (hipotetikus) egyenlő kapacitású mesterének művészete mért üt el annyira egymástól? [...] a stílusok születésének és elmúlásának története nem technikák, képességek, a „látás optikai fejlődése” stb., hanem a magát kifejező és megjelenítő szellem története, mai szóval: világnézet-történet.²⁵⁶

A Művészet és világnézet, valamint *A mai művészet válsága* című tanulmányaiban pedig Fülep kifejti, hogy végső soron mindig a világnézet dönt a művészet

²⁵⁴ Kőszegi 1996. 230.

²⁵⁵ Uo.

²⁵⁶ Fülep Lajos: *Szellemtörténet*. In: *Művészet és világnézet*. Magvető Könyvkiadó. Budapest. 1976. 323. Részben idézi: Lőrincz 2007. 142.

milyenségéről.²⁵⁷ A világnézet-történet azonban – ahogy Schmitt Jenő Henriknél is – maga után vonja a hegeli szellemfilozófia törvényeit is, hiszen a filozófus képes arra, hogy bejárja azokat a kötelező lépéseket, amely előre viszi a szellemtörténet lépéseit: „maga is állt légyen egyszer mind ama fokokon, melyeken szolgál, a filozófia tudományos munkatársai megállapodnak”.²⁵⁸ A filozófus tehát hegeli logikával követi a világnézet-történet törvényeit, mely végén ott várja egy új világnézet – amely értékeket teremt. A filogenezis és az ontogenezis ily módon való egyezése tehát megengedhetővé teszi Fülep számára, hogy – legalábbis Nietzsche rendszerében – a kulturális megújulást ne az egyénből lássa kiindulónak, hanem annak okát az új világnézet létrejöttében lássa.

Eme ismerős hegeli szellemtörténet azonban különbözik a Schmitt által is leírt rendszertől, mely végén ott vár az Abszolút Szellem, vagy a Végső Igazság. „A nagy gondolat átváltoztatja az embert”²⁵⁹ – írja Fülep, de ez nem a gondolat igazságának köszönhető, hanem mert új értékeket, új morált ad, s minden morál többet ér, mint semmilyen morál. Nietzsche filozófiájának interpretációjában pedig határozottan érvényesül a „nagy gondolat” affirmálása, létének saját jogán való elfogadása:

Nietzsche morálját nem szabad a maga alapja nélkül – a mi álláspontunkról – tekinteni [...] Nietzsche teremtett magának egy világot, melyet eljövendőnek hirdet, a mienktől különbözőt, – ha abba az ő morálja beleilli, sőt azt a világot föntartja, akkor – mivel minden morál relatív – az a jó morál a maga helyén, a legjobb.²⁶⁰

A Nietzschével való azonosulás mögött sejthetjük a Fülep számára több szempontból is ihlető ható *A történelem hasznáról és káráról* korszerűtlen elmélkedés alábbi sorait: „minden élőlény csak egy bizonyos horizonton belül lehet egészséges, erős, termékeny”.²⁶¹ E sorok olvasása közben a mai olvasónak nehéz elvonatkoztatni a hermeneutika releváns fogalmaitól, Gadamer horizont-összeolvadásának koncepciójától. Ugyanis ha a világnézetet is így fogjuk fel, mint a túléléséért, az egészségért és a produktivitásért szükséges horizontot, amely

²⁵⁷ Lőrincz 2007. 142.

²⁵⁸ Kőszegi 1996. 230.

²⁵⁹ Kőszegi 1996. 246.

²⁶⁰ Kőszegi 1996. 260.

²⁶¹ Nietzsche: A történelem hasznáról és káráról. In: *Korszerűtlen elmélkedések*. Atlantisz Kiadó, 2004. 100.

meghatározza a világhoz való hermeneutikai viszonyunkat, akkor kissé közelebb kerülünk Fülep világnézet-koncepciójához is, amely nem csupán a fragmentált tudást összefogó, egésszé és egységessé tevő rendszer, hanem egyben a perspektíva jogát fenntartó, az igazság helyett a fejlődés célját kitűző keretfeltétel. Erről árulkodik az a mód is, ahogyan az örök-visszatérés gondolatát méltatja Fülep, vagy amikor Nietzsche Krisztus-képéről ír:

Vajjon az emberiség történetének abban a jelentékeny epochájában, melynek keresztyénség a neve, nem azzal lehetne-e mérni az egyes korok életerejét és vallásteremtő ösztönének életképességét, hogy milyen Krisztust tudnak maguknak teremteni? Mint ahogy a görög vallás életerejének talán Zeus-formáló képessége a fokmérője? Régóta volt eset olyan heroikus Krisztus-kereső, Krisztus-teremtő szándékra, mint Nietzscheé. Ő mindenáron le akart számolni Krisztussal, de ehhez meg akarta találni az igazit, az eredetit, mely méltó legyen egy nagy küzdelemre. Hatalmas, gyönyörű, méltó ellenfelet keresett magának. Az ilyen ellenfeleket az ember legtöbbször - önön vérével táplálja, mert szereti őket. Ez Nietzsche esete is. Olyan Krisztussal, melyre neki szüksége volt, a mi korunk nem tudott neki szolgálni. Kellett hát teremtenie magának egyet. Lehet, hogy az ő Krisztusa nem történelmi, de elvitázhatatlanul hatalmas vallásteremtő ösztön alkotása.²⁶²

Nietzsche fenntartásait az „igazsággal” szemben Fülep pontosan, lényegre törően és a polémia szinte teljes hiányával írja le. Úgy tűnik, Nietzsche tanainak e vonulata nagy hatással van Fülepre, s nagyban hozzájárul világnézet-fogalmának szemantikai felépüléséhez. Ezt a hatásviszonyt a tanulmány V. fejezetében érhetjük tetten, ahol Fülep ismét a szemlélet-fogalmat tárgyalja. Korábban a schopenhaueri és a nietzschei szemlélet-fogalom közötti különbséget Fülep a passzivitás és aktivitás kettősségében határozta meg, azonban lényegüket tekintve igen hasonlóak maradtak: a szemlélet a LÁTÁS TUDÁS metafora azon elemeit helyezi előtérbe, amely a VALÓDI TUDÁS megismerését domborítja ki: a megismerés tiszta, akarat nélküli formája, melynek alanya a művész, a zseni. Itt azonban Fülep a szemlélet Nietzsche által felismert héraikleitoszi problémáját hozza előtérbe:

²⁶² Kőszegi 199. 247.

A szemléletnek lényegéhez tartozik a változás: az elmúlás és a keletkezés. Hiányzik belőle az állandóság, a változatlanság. A szemlélet mégis két állandó dolgot tételez föl, hisz először az Énnak, másodszor egy adott tartalomnak az állandóságában; az állandóságba, a szubsztanciába, valamely dolog egyformán megmaradásába vetett hit ellenkezik magának a szemléletnek a folyamatával. [...] a gondolkodás lehetetlen volna, ha alapjában nem ismerné félre a létnek, az esse-nek lényegét [...] A tévedés a létnek föltétele, fönntartója, előrevivője. Mert a tévedés nemcsak az élet kezdete, hanem fejlődésének hordozója.²⁶³

Tehát a korábban tárgyalt szemlélet-fogalom ezáltal árnyaltabbá válik. A szemlélet itt már nem a „tisztá világszemlélet”, hanem az az egységessé tévő erő, amely önmagát is félreismerve azt hiszi, hogy állandó szubjektumként ismerheti meg a világot, s e tévedésével teszi lehetővé az életet és a fejlődést.

S most elérkeztünk a belátáshoz: valószínűleg van számtalan fajtája az életnek, ennélfogva a gondolkodásnak és hitnek is s ha mi jelenlegi gondolkodásmódunkban megállapítunk minden szükséges dolgot, azzal nem a „magánvaló igaznak” bizonyítékát adtuk, hanem csak a „mi igazságunkét”, mely lehetővé teszi az életünket.²⁶⁴

Fontos, hogy Fülep nem a világ, hanem a szemlélet folytonos változását, alakulását emeli ki, tehát a megismerés és a megértés kiindulópontját. Az emiatt születő tévedések pedig nem haszontalanok. Fülep elsajátítja e gondolatot, s Nietzsche filozófiai gondolatait értékelve is e szempontot helyezi előtérbe:

Nietzsche morálgenealogiájában nem az a fontos, hogy historailag helyes-e az ő beosztása előkelő és rabszolga morálra, hogy a morál eredete csakugyan két olyan különböző forrásra vezethető-e vissza. A cél, hogy *higyjünk* (F. L. kiemelése – S. P.) egy előkelő és rabszolga morálban, egy életgazdagító s egy dekadens morálban és a magunk helyzetével tisztában legyünk. A jövőről van szó, nem a

²⁶³ I. m. 226-227.

²⁶⁴ Uo.

multról, mert nem az a kérdés, hogy honnan jő az ember, hanem hogy hova megy.²⁶⁵

Újra és újra visszatérő motívum ez: a (nietzschei) perspektivizmus megjelenése a világnézet Fülepi értelmezésében, amelyet Nietzsche-értelmezésénél is hangsúlyos eszköz.

Az Übermensch és az örök visszatérés gondolata nem fizikai törvények összessége és nem természettudomány, nem többé-kevésbé elfogadható, nyugodtan tudomásul vehető rendszer, hanem *új életmódnak hirdetése*, (F. L. kiemelése – S. P.) az élet új értékének megalkotása, az életre nevelő egyetemese hit és világfölfogás, melynek célja, hogy megrendítse az embert és emberiséget lényének, szívének legmélyéig és új, nagyobbszabású lehetőségek felé vezette.²⁶⁶

E sorokat olvasva erőssé válik a gyanúnk, hogy Fülepi világnézetéhez fűződő programjában alapvető szerepet játszik a perspektivizmus. A kulturális megújulás feltétele egy új világnézet – ez az új világnézet azonban nem azonos azzal a zseni-világnézettel, amely a schopenhaueri szemlélet-fogalom sajátossága: nem a tiszta (makulátlan) tekintet. Ez a világnézet egy interpretáció, a néző perspektívájából meghatározott igazság. Egy világnézet értékét tehát a kultúrát előmozdító erejével mérhetjük – s ilyen szempontból Nietzsche filozófiája rendkívül értékes és teremtő erejű.

Fülepi Nietzsche-interpretációjában ez a felfogás igen figyelemreméltó fejleményt hoz: Nietzsche megértésének önreflexív módját, egy olyan viszonyulást, amely tisztában van saját „hermeneutikájával”. A Nietzsche-értelmezésben nyilvánvaló azonosulás így új értelmet kap: nem azért „oldódik föl” Fülepi Nietzsche gondolatvilágában, mert teljes mértékben egyetért vele. E szövegek értelmezője azért azonosulhat tárgyával, mert „Nietzscht szóhoz juttatva” hagyja, hogy a horizontok „összeolvadjanak”. Úgy is fogalmazhatunk, hogy belehelyezkedik a megismerendő Nietzsche-szövegek horizontjába. Amennyiben Nietzsche gondolatvilágát és „jótékony tévedéseit” a kultúra előmozdítójának ítéli meg, úgy nem

²⁶⁵ l. m. 253.

²⁶⁶ l. m. 270.

helyezi saját gondolatait, nézeteit előtérbe, hanem lehetővé teszi, hogy Nietzsche mindent felforgató filozófiája önmagára és az olvasóra is közvetlen hatással legyen. Teszi mindezt természetesen úgy, hogy a „horizont-összeolvadás” mellett a „horizont-elválasztás” aktusát is elvégzi: „az olvasó érzi: neki erről is megvolt már akkor a maga egyéni véleménye” – írja Alexander Bernát. E szempontok alapján olvasva Fülep szövegét jobban érezhetjük Fülep valódi intencióit: nem arra kíváncsi, mennyire van igaza Nietzschének, sőt arra sem fordít nagy szigorúsággal figyelmet, hogy Nietzsche gondolatait a lehető legpontosabban írja le. A szöveg célja, hogy önmaga és a kultúra számára érvényes igazságokat jelenítsen meg, ezzel előremozdítva a fejlődéshez vezető folyamatokat.

Összegzésül érdemes visszatérnünk a Lukács által megfogalmazott kritikához. Fontos először is kiemelni, hogy Lukács szerint a kritika és az esszé „nem ad megoldást a végső kérdésekre. De e kérdéseket csak azért hagyja nyitva, mert az esszéista, akár személyes, akár történeti-szociális okokból, »még« nem talált rá a megoldásra-megváltásra.”²⁶⁷ Lukács szerint a filozófia az, amely választ ad a végső kérdésekre, s a filozófia végső kérdéseit megoldhatónak tartotta.²⁶⁸ Fülepet Nietzsche más következtetéshez vezet: a gondolatok és kulturális eredmények értékét nem a megoldások igazsága, hanem a fejlődésben betöltött szerepe adja. Nietzsche gondolatait bemutatva újra és újra utalást tesz arra, hogy nem az számára a kérdés, hogy a gondolat igaz-e, hanem az, hogy abból következik-e a kultúra számára valami jó. Ezt az kiindulópontot érezhetjük Nietzsche-értelmezésének „előkelő tartózkodása” mögött is: nem kívánta saját, igazabbnak hitt szempontrendszerét megjeleníteni a szövegben, mivel az irreleváns lett volna Nietzsche hatását illetően a (magyar) kulturális fejlődésre. Amennyiben Lukácshoz hasonló véleménnyel lett volna a világnézetek igazságáról és a filozófia szerepéről, úgy talán Lukács kritikája jogos is lehetne. Azonban alapvető különbség van e téren kettejük között, amely a világnézet-fogalmának különböző értelmezésein keresztül is megragadható.

²⁶⁷ Vajda 1997. 325.

²⁶⁸ I. m. 315.

A válságtudat horizontjai

„A válságtudat első ismertetőjele az, hogy az ember, aki válságtudattal él, alapvető módon bizonytalanságban tudja magát. A világ körülményeit, tényeit, valóságát, eseményeit nem képes többé meg nem ingathatóan biztosnak, abszolút szilárdnak felfogni. A valóság valamiképpen feloldódik, meghígul, megfoghatatlan bizonytalan lesz. Már nem alap és támasz többé. Az ember nem áll megbízható talajon.”²⁶⁹

Hamvas Béla: A világválság

A magyar Nietzsche-recepció további alakulásában a világnézet fogalmának szerepe keveset csökkent, azonban annak kontextusát egyre inkább a válságra való reflexió és a válságtudat határozta meg. Ez az elmozdulás magától értetődő, hiszen a két világháború közötti időszak egy egész Európát átfogó válságkorszaknak bizonyult. „Nagy szellemi válságok idején mindig szélesebb körben kelt érdeklődést a filozófia, mint nyugalmasabb időkben” – írta Joó Tibor a Nyugat 1934. év 7. számában Tankó Béla *A világnézet kérdése* című műve kapcsán, s e megjegyzése jól mutatja, hogy a harmincas évek magyar filozófiai diskurzusai már tudatosan tematizálódnak a válságtudat mentén. Azonban e problematizálások akkor jutottak túl igazán a már ismert pozitívizmus-ellenességen, vagy a tudományos ismeretek fragmentálódásának problémáján... stb. (melyet Tankó például a világnézet által kívánt feloldani),²⁷⁰ amikor Nietzsche perspektivizmusával szembesültek, s azt „komolyan véve”, megbirkóztak a Platón-tól örökölt filozófia-eszmény lehetőségének kérdésével. Jelen fejezet három olyan magyar gondolkodót mutat be, akik így cselekedtek: Babits Mihályt és Brandenstein Bélát, akik a válságtudattal Nietzschevel szemben állva (és szem előtt tartva), s Hamvas Bélát, aki Nietzsche affirmálásával küzdött meg. Bárhogyan is viszonyultak azonban Nietzsche-hez, e gondolkodóknál jól kitapintható az a „Nietzsche olvasása közben” felébredő válságtudat, amely már a teljes élethelyzetet fenyegeti.

²⁶⁹ Hamvas Béla: *A világválság*. In: *A világválság*. Magvető Kiadó. Budapest. 1983. 71.

²⁷⁰ Tankó Böhm filozófiájából kiindulva úgy gondolta, hogy a tudomány pozitívizmusa és a különböző izmusok versengése annak a tünete, hogy a világ szemlélete ez esetekben megragadt az ontológia szintén: a száraz tényekhez nem társul az értékkeresés, így olyan dogmatizmust épít ki, amely éppen a lényegre vonatkozó kérdést nem teszi fel. Ezt a munkát végzi el a világnézet, így a filozófiának végső soron világnézetet kell adnia, s e világnézet ellen fog állni mindenfajta perspektivizmusnak. Vö: Tankó Béla: *A filozófia problémája és problémái*. In: Valastyán Tamás (szerk.): *Az autonóm filozofálás jegyében. Tankó Béla revidius*. Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012.

Babits Mihály

A világnézet fogalmának gyanúba keveredése leghangsúlyosabban Babits Mihály *Veszedelemes világnézet* és *Az írástudók árulása* című műveiben jelenik meg 1917-ben, majd 1928-ban. Babits azokat az okokat kereste, amelyek lehetővé tették a világháború kirobbanását. Arra a következtetésre jut, hogy a fő ok a világháború előtti világnézet volt. Egy fertőzött világnézeté, amely egyáltalán lehetővé tette, hogy az emberek eltűnjék a háborút. A háború világnézeti alapjait a fatalisztikus cinizmusban, a „minden mindegy” filozófiájában látta. Az antiintellektualizmusban, az antiracionalizmusban, abban a folyamatban, amely Kanttal kezdődött el, amely évszázadok óta az ész aláásásán működött. Ez 1917-es tanulmányának címadó veszedelemes világnézete, amely csúcspontját Nietzsche filozófiájában nyerte el, a hatalom akarása filozófiájában. Rámutat azonban arra, hogy Nietzsche filozófiája nem oka, hanem eszköze a militarista uszításnak. Nietzsche filozófiája felel leginkább azért a századfordulón már egységesen megjelenő gondolatért, amely azt tanítja, hogy az ész nem képes megérteni a világot. A pragmatizmus tana ez, amely az ésszel szemben a cselekvés fontosságára mutat. Mi készíthette volna elő jobban a világ intellektusát egy borzasztó élmény rezignált elfogadására? „Cselekedtünk, vagdaltunk jobbra, balra” – írja Babits. Az írástudók árulásában Benda azonos című könyve hatására 1928-ban folytatja gondolatmenetét.

Benda válságdiagnózisának jelentőségét abban látja, hogy a problémája erkölcsi jellegű, s az írástudók felelnek érte – azaz az értelmiség. Az értelmiség hordozza a kor lelkét, hiszen a tömeg úgyszólván oda megy, ahova viszik. Továbbgondolva Benda írását Babits rámutat, hogy az írástudók az Ész és a Morál tekintélyét ásták alá, filozófiájuk a hatalom akarásának hirdetése, s az ész helyett a cselekvés és a harc jelszavakkal felfegyverkezve leszálltak az életbe. Míg Benda megmaradt a politikai szemszögnél, Babits a kultúra egészére vetítette ki diagnózisát, a kor világnézeteinek romboló ám teremteni nem képes erők következményeit vizsgálva. Babits szerint az, aki az Igazság nevében okoskodik, annak először is e világnézetek béklyóitól kell magát teljesen felszabadítania. Az írástudók ugyanis eddig minden kritika, minden reflexió nélkül fogadták el a készen kínált világnézeteket. Babits bízik abban, hogy a racionalizmus győzni fog, de nem a

felvilágosodás racionalizmusa, amelyet a hideg ész és lélek üressége jellemez. A kor tapasztalatait nem szabad elsöpörni. Babits, mint írja, elsőik között üdvözölte az új gondolatokat (s itt nyilván nem a kanti, hanem a nietzschei filozófiára kell gondolnunk). „Én úgy küzdök az antiintellektualizmus ellen, mint aki magával küszködik”.²⁷¹ Az racionalizmus ismételt győzelme nem fogja leigázni régi ellenfeleit, nem semmisíti meg őket, hanem meggazdagszik annak értékeivel. Osváth Ernő²⁷² azonban olyan kérdéseket tesz fel Babitsnak, amely rámutat igazságfogalmának e tekintetben vett problematikusságára:

Mit értesz igazság alatt? – én egyébként nem tudok hinni az igazság tudatának ebben az általános s főleg teljes elhomályosulásában. Kik az írástudók? – „igazságszeretetből lettek árulók” nem ezt mondd? – nem egyértelmű. De ha elismered az antiintellektualizmus és pragmatizmus bölcseletét – miért nem mondd, hogy az igazság árulta el az írástudókat?

Babits tehát azokhoz az áramlatokhoz csatlakozott, amelyek úgy gondolták, a perspektivizmus okozta hanyatlás megállítható. Számára Nietzsche fellépése az emberi intellektus több ezer éves eredményeit veszélyezteti. Szegfű Gyula jelentős művében, a *Három nemzedék* bevezetőjében: „Mintha az ember évezredes értelmi fejlődése

Brandenstein Béla

Brandenstein Béla *Nietzsche* című könyve Fülep műve után 33 évvel, 1943-ban jelent meg, s ez a mű maradt közel fél évszázadig a legterjedelmesebb és legátfogóbb magyar nyelven íródott Nietzsche-monográfia. A mű szerkezetében, stílusában és elmélyültségében is kiváló tankönyv lehetett bárki számára, aki Nietzsche filozófiájába kívánt betekintést nyerni. Szakszerűsége egyrészt abból adódott, hogy

²⁷¹ Babits Mihály: Az írástudók árulása. In. A magyar esszé antológiája I. Osiris, Bp. 2006. 848.

²⁷² Osváth Ernő: Az írástudók árulása. Levél Babits Mihályhoz. Nyugat, 1928. 23. szám.

Brandenstein már óriási nemzetközi Nietzsche-irodalomra támaszkodhatott, (mindenek előtt Jaspers nagy Nietzsche-könyvére, amely összképet nyújtott az addig megjelent legfontosabb művekről, közleményekről is. Brandenstein könyvében többször hivatkozik a nagy Jaspers-monográfiára, s néhány helyen vitába is száll vele.²⁷³

Másrészt a könyv szerkezete önmagában is figyelemre méltó: két fő részre tagolódik. Az első rész *Az élet és a mű* címet viseli, s amely a teljes életművet ismerteti, a második rész, *Az ember és az eszme* pedig Brandenstein Nietzsche filozófiájának értékelését és kritikáját végzi el.

Az élet és a mű rész tehát az, amelyből a magyar olvasó megismerheti Nietzsche filozófiájának alakulását. E részből így ír Brandenstein:

A becsületes értelmezéshez és a lelkiismeretes bírálathoz elkerülhetetlenül szükséges magának az írónak nemcsak alapos ismerete, hanem gondos ismertetése is. Ezért, és mivel amúgy sincs átfogó magyar Nietzsche-munka, szükségesnek tartottam Nietzsche gondolatait igen bőven és lehetőleg teljes szövegrészek hű bemutatásában közölni.²⁷⁴

Ebből a módszerből – ti. egész szövegrészek idézése (sokszor saját fordításokról van szó) – felbecsülhetetlen előnyök származnak. Azon kívül, hogy a magyar olvasó számára elérhetővé válik az életmű (Brandenstein szerint attól, hogy Nietzscht „sokat emlegetik”, még nem ismert filozófus), fontos, hogy közvetlenül válik azzá. Ennek a horderejét akkor ismerjük fel, ha figyelembe vesszük azt a kort, amelyben a könyv született, amikor a Nietzsche-korpuszal oly mostohán bántak. Gondoljunk itt a nemzeti szocializmus kisajátítására, amely Nietzsche-kép mögé Lukács sem volt képes – vagy nem akart – látni. Az önkényes kisajátítás Nietzschnél különösen gyümölcsöző (más eszmék és ideológiák esetében is), hiszen nem alkotott rendszert, s az életmű is hemzseg az ellentmondásoktól. Brandenstein módszere 1943-ban tehát különösen elismerésre méltó. Látna a Nietzsche-recepció e veszélyeit, tudatosan szerkesztette így könyvét, figyelmeztetve arra, hogy e szövegek megkívánnak egy bizonyos attitűdöt: Nietzsche

²⁷³ Kőszegi 1996. 25.

²⁷⁴ Brandenstein Béla: Nietzsche. Szent István társulat. Budapest. 2002. 4.

...olvasva hat és mindig olvasmány marad, mert épen csak mint olvasmány tudja legjobb erőit kibontani; hiszen Nietzsche legmélyebben író-gondolkodó, és műve, sőt gondolatvilága is lényegileg irodalom, költő-bölcselet, képzeleti teremtés, akármennyi belátást tartogat is.²⁷⁵

E sorok jól mutatják Brandenstein viszonyát Nietzschéhez: bár Brandenstein világképe megköveteli, hogy csak határozott fenntartásokkal nyilatkozzon e gondolatvilágról, mégis elemi erőt lát benne, amely felrázza a gondolkodókat, leleplezve bennük azt, ami gyenge, hamis vagy álszent.

A második rész – *Az ember és az eszme* – szintén alapos, több szempontot is érvényesítő jellemzés. Nietzsche gondolkodói fejlődését nem csupán filozófiai, de részletes lélektani szempontok mentén is követi – Schmittnél és Fülepnél is hangsúlyosabb módon. Figyelemre méltó, ahogy Brandenstein csak finoman, óvatosan utal egyes gondolatok, valamint a késői alkotói munka pszichopatologikus befolyáltságára.

Az eszme igazsága önmagában van meghatározva és lényegileg független a megismerő embertől... Az eszme igazsága... megragadójával és kimondójával szemben önelvű és attól függetlenül is megítélhető, sőt tárgyi lényegében csakis attól függetlenül ítéltető meg. Nietzsche eszméit a téboly nyilvánvaló kitöréséig feltétlenül komolyan kell vennünk, azaz elsősorban tárgyi igazságuk szerint kell megítélnünk.²⁷⁶

Azaz Brandenstein tudatában van a patologikus elmozdulásoknak, azonban a tartalmi rekonstruálást gondos elemzés révén kivitelezhetőnek véli, s a nyelvi kifejezésmódok abnormalitása ebből a szempontból másodrendű. Jaspersnél is nagyobb óvatosságra int e téren: az 1880-as évek írói attitűdjének változásait nem vitatja, a későbbi kifejezésmódokban és egyes megmerevedésekben, rögeszmékben szintén betegesnek minősíthető jeleket lát, azonban Nietzsche késői gondolati intuícióit nem meri e kategóriába sorolni. Azokat inkább e filozófia belső törvényeiből

²⁷⁵ Brandenstein 2002. 3.

²⁷⁶ Brandenstein 2000. 462.

tartja levezethetőnek, amelyek következetesen vezetnek a végső elszigetelődéshez, elidegenedéshez, amely végül a teljes elmebajba torkollott.

E ponton mutatkozik meg Brandenstein igazi kritikája, az az álláspont, amely – annak ellenére, hogy nem vitatja Nietzsche gondolkodói teljesítményének nagyságát – mégis mély árkot húz a két gondolkodó közé. Brandenstein ugyanis úgy véli, hogy

Nietzsche nagy magányossága mégsem vált volna tragikussá, kincsbányászásának boldogsága után szinte gyógyíthatatlanul önemésztővé, ha megtalálta volna, meg akarta volna találni a lelki magány egyetlen igazi gyógyszerét, az istenélményt... minél inkább befelé fordul valamely lélek, annál inkább eljut azokba a régiókba, ahol legjobban megtalálhatja Istent: saját lelki alapjaiban, a lélek mélyében megjelenve és szólva. De Nietzsche ép ez elől menekült és görcsösen elzárkózott: pedig kevés szellem volt nála az istenélményre, misztikumra természetes képességei alapján jobban hivatva; ebben az ellenkezésben van az ő igazi tragikuma.²⁷⁷

Brandenstein szerint ha valaki nem veszi észre e belső gondolati ok-okozatiságot, hanem biológiai, természeti okokat ad e gondolatoknak – ahogy Jaspers teszi – az teljesen félreérti Nietzschét. (Nota bene! Jaspers munkája – melyet a mai napig mint a Nietzschével foglalkozó irodalom alaplátékát értékelik – nem foglalkozott Nietzsche kereszténység-felfogásával, s Jaspers erről később egy külön könyvet jelentetett meg *Nietzsche és a kereszténység* címmel. Könyvében azt vizsgálta, hogy a nietzschei kereszténység-kritika miként jött létre Nietzsche gondolkodás-pszichológiailag megragadható személyes sorsán belül. Ezt a művet Brandenstein már nem ismerte, hiszen ellenkező esetben biztosan vitába szállt volna vele.)²⁷⁸

A két gondolkodó közötti szakadék valóban áthidalhatatlannak tűnik. Nietzsche felismerte a nyugat modernizmusának problémáit, hogy a keresztény erkölcsbe vetett hit összeomlott, sőt a nyugati társadalom legalapvetőbb eszméi alaptalanok. Leszámolt a „nagy elbeszélésekkel”, a tudomány nagy, a felvilágosodás által kitűzött céljaival, sőt a ráció és a logika igazság-fogalmát is megkérdőjelezte. Az egyetlen, ami biztos, az a „hatalom akarása”. Brandenstein azonban egy teljesen

²⁷⁷ Brandenstein 2000. 468.

²⁷⁸ Kőszegi 1996. 21.

más gondolatrendszert képvisel. Nála ezek a problémák egyszerűen nem jelennek meg. Hanak így ír Brandensteinről:

...filozófiai gondolkodásának legszembeötlőbb vonása... a megrendíthetetlen bizalom a bölcsélet erejében, a spekulatív észben... Hisz abban, hogy az ész hűséges kísérője az embernek, mely magához a léthez vezet, nem pedig vissza az emberi szférába, a tükörbe néző emberi észhez.²⁷⁹

Fehér M. István e megjegyzésből indul ki Brandenstein-jellemzésében:

Brandenstein világképe bizonyos pregnáns módon korszerűtlen – nem a XX., hanem inkább a XIX. század testére szabott... e filozófia általános tónusában a XX. század földindulásszerű válsága átfogó módon nem tükröződik... Szimptomatikus ebben a tekintetben Brandensteinnek a válságfilozófiáktól való ama idegenkedése, ironikus distanciálódása, amely egy ízben abban a jellegzetes fordulatban fejeződik ki, mellyel Kierkegaard és Nietzsche bölcséletét „nagyhatású és értékes, de különöc megnyilakozásnak” minősíti.²⁸⁰

Szabó Ferenc S. J. az alábbi emeli ki Hanak jellemzéséből:

Filozófiája főbb részeinek felvillanása, gondolatmeneteinek némiképp talán érzékeltetett gravitációja kirajzolja filozófiája és egész világfelfogása határozottan teocentrikus jellegét. Mindig a közvetlen adottságokból, a fenomenologikus leírásokból indul ki, mindig megelve bennük azokat a mozzanatok, melyek végső támaszt igényelnek és a végpontra, Istenre mutatnak.²⁸¹

E teocentrizmus Brandenstein Nietzsche-értelmezésében hangsúlyosan jelen van, s mint megoldási lehetőség sejlik a háttérben ott, ahol Nietzsche belső vívódásait festi le. Nietzsche világképét „ateizmussal lefejezett világképnek” hívja, amelyben Isten hiánya okozza a megismerés iránti vágyat és egyúttal annak lehetetlenségét:

²⁷⁹ Fehér M. István: A hazai filozófia a század első felében és Brandenstein Béla. In: Veres Ildikó (szerk.): *Brandenstein Béla Emlékkönyv*. Miskolci Egyetem Filozófiatörténeti Tanszék, Miskolc. 2002. 21.

²⁸⁰ Veres 2002. 22.

²⁸¹ Szabó 2002. In Veres 2002. 65.

Valamikor, szinte Descartes nyomán azt vallotta Nietzsche, hogy az igazságba vetett hit elején ott van a minden egyes igazságban való kételkedés: ez teljesen kifogástalan filozófiai magatartás. Nietzsche azonban túlmegy ezen: ő nemcsak gondolataival és megismerésével, hanem az igazsággal is minduntalan birokra kel, harcba száll; nem tudja elviselni az örök, abszolút, „önmagában lévő” igazságot, amelyben megint csak megkötést érez...²⁸²

Nietzsche igazság-felfogása tehát messze állt Brandensteinétől, aki a regresszív bizonyítás révén alapozta meg metafizikáját. „Brandenstein szerint Isten léte a transzcendens okság elvével a változó valóság létéből, mint annak szükségszerű előfeltétele regresszíve bizonyítható.”²⁸³ A transzcendens okság fogalmából kiindulva nem csoda hát, hogy értetlenül áll Nietzsche örök visszatérés-motívuma előtt: ateizmusából következik, hogy a létet értelmetlennek látja, sőt e lét örökkévaló, céltalan és végtelenül egyhangú. Ezt az elgondolást egyszerűen butának nevezi, amely abból született, hogy Nietzsche rossz okságfogalmat – ti. a mechanikus okság fogalmát használta, s ebből adódott, hogy a világot kezdetnélkülinek látja. Nem vitatja azonban Nietzsche erkölcsi finomérzékét, amely olykor jogosan sújt le a kereszténység világra, fellebbentve a fátylat az álszentségek és a hatalomvágy felett. Eme gondolkodói ellentétek azonban nem ártanak a tanulmánynak. Sőt, annak ellenére feltűnően szép stílusú, nagy empátiával megírt szöveget olvashatunk, amely az embert keresi a filozófia mögött. Brandenstein két másik jelentős, Platónról és Kierkegaardról írt filozófiatörténeti munkájáról ugyanez elmondható. Ez a stílus akkor tűnik leginkább kiemelkedőnek, ha olvastuk Brandenstein más, filozófiai témájú műveit, amelyek nyelvezete szinte összevethetetlenek az előbbiekkel. Miért foglalkozott hát Brandenstein olyan részletességgel a válságfilozófiák két nagy alakjával: Nietzschével és Kierkegaarddal? Miért akarta megérteni annyira azokat a vívódásokat, amelyek a maga világképe szempontjából tragikusan fölöslegesek? Messzemenő megállapításokat itt nem tehetünk, az viszont biztos, hogy gyötrődésüket értette, s tudta, saját világképének méltó kikezdői ők. Könyve végén így ír erről: Nietzsche

²⁸² Brandenstein 2002. 488.

²⁸³ Szabó Ferenc S. J.: Brandenstein filozófiájának szívében a transzcendens okság problémája. In Veres 2002. 67.

...szelleme valóban veszélyes és nem egyszerűen akárkinek való, aminthogy nem is akárkinek szánta. A lapos és alantas lélek nem érti vagy félreérti és durván visszaél vele vagy vicsorogva rárohan és kéjeleg szétmarcangolásában. Az élet tapasztalásában még meg nem érett ifjú lélek nem tudja benne biztosan elkülöníteni „a jót a gonosztól”. A felsőbbrendű léleknek azonban nagyszerű fürdő. Először is megérzi benne a szellemi feladat, az igazi szellemi hivatás kérlelhetetlen erejét, emésztő, perzselő, életveszélyes tüztét: ez korántsem pusztítja el szükségkép az életet, de bizony rombolja és lerombolja, ha „rosszul ég”; de ha jól ég, akkor az embert valóban több-mint-emberré magasztosítja.²⁸⁴

Hamvas Béla

Válság, válságtudat, kiűtkeresés

Hamvas Béla életművének kibontakozása újabb példaként áll előttünk arra, hogy a második világháborút megelőző kor magyar filozófiai orientációi nem tekinthetők teljesen elszigeteltnek vagy elmaradottnak az európai szellemi diskurzusokhoz képest. Ezt az állítást még akkor is fenntarthatjuk, ha figyelembe vesszük a Hamvast ért kritikákat az olykor zavaros terminológiáját, kevésbé megalapozott kinyilatkoztatásait, illetve a bizonyos gondolatmenetekben felbukkanó közhelyeket illetően. A krízis problematikáját – amely téma Hamvas egész életműve gondolati fejlődésének kiindulópontjává válik²⁸⁵ – módszeresen feltáró három tanulmánya: a *Modern apokalipszis* (1935), a *Krízis és katarzis* (1936) és *A világválság* (1937)²⁸⁶ példának okáért több ponton párhuzamba állítható Husserl *A filozófia az európai emberiség válságában* című, szintén 1935-ben tartott

²⁸⁴ Brandenstein 2002. 498-499.

²⁸⁵ Thiel Katalin: Maszkjáték. Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2002. 16.

²⁸⁶ A három tanulmány egy kötetben jelent meg, elsőként a Hamvas életmű újradradási sorában: Hamvas Béla: *A világválság*. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1983.

előadásával (Heidegger is kitűnő példa, de róla részletesebben lesz szó).²⁸⁷ E két gondolatmenet ugyanis nem csupán keletkezésük idejében és választott témájukban hasonlatosak. Egyrészt a filozófiai hagyományra való reflektálásból kibontakozó krízis fogalmuk már nem csupán a korra olyannyira jellemző pozitivizmus-ellenességben, vagy éppen a tudományok fragmentálódásának ellenzésében gyökeredzik, hanem egy általánosabb, az élet minden aspektusára kiterjedő „szétesés” élményből indul ki, amely az európai kultúra teljes egészét áthatja – áthatotta. Másrészt mindkét krízis fogalom mögött ott munkál Nietzsche megkerülhetetlen hatása. Husserl és Hamvas e művekben az egész európai kultúrát és társadalmat érintő válságdiagnózisból kiindulva kerestek egy olyan kiutat, amely csakis egy „szellemi” megújuláson keresztül valósítható meg. S míg Husserl ezt az utat a *Vidám tudománnyal* szemben a „szigorú tudományban”, a fenomenológiában és a szellemtudományokban látta, Hamvas azt a *hagyományban* találta meg.

Természetesen a harmincas évek válságtudata nem csupán Nietzsche gondolatainak „beérése”: Planck kvantumelmélete, Freud *Álomfejtése* és Husserl *Logikai vizsgálódások* című műve alapvetően változtatta meg a kor viszonyát a világ és a szubjektum kérdéseire, fordulópontot hozva szinte minden diszciplínában. A felvilágosodás racionalizmus-eszménye – ahogy arra Babits is rámutatott – leáldozónak tűnt, s mégis annak egyfajta megmentése, átfordítása, s az „Egész” újrafelfedezése konstans igényként munkálkodott a kor filozófiai küzdelmeiben. Minden jelentős változás traumával jár – indokolhatnánk e kor fokozódó válságtudatát, azonban itt nem szabad figyelmen kívül hagynunk az első világháború borzalmainak tapasztalatát, mely – Eric Hobsbawn brit történész szavaival élve – a „katasztrófa korát” jelentette, s nem tekinthetünk el a harmincas évek gazdasági világválságának lemondásokkal és szorongással átítatott tapasztalataitól sem. (Hamvas Spengler *A Nyugat alkonya* című műve kapcsán hívja fel a figyelmet a megjelenés dátumára: 1918, a világháború vége, a gazdasági leromlás kezdete – rámutatva a történelmi szituáció és a „szellemtörténeti” válság összefonódására.)²⁸⁸

Husserl és Hamvas gondolatmeneteiben a válság témája tehát számtalan szállal fűződik a kor traumáihoz – ezt nehéz lenne vitatni, azonban a bennük

²⁸⁷ Edmund Husserl: Az európai emberiség válsága és a filozófia. In: Edmund Husserl válogatott tanulmányai. Gondolat Kiadó, Budapest, 1972. 323-367.

²⁸⁸ Hamvas 1983. 78.

megfogalmazódó krízis-problematika olyan szorosan kapcsolódik Nietzsche „válságfilozófiájához” (mely interpretációja természetesen átítatódott interferenciákkal, például Kierkegaard és Guénon recepciójával is), hogy meg merjük kockáztatni a kijelentést: e végiggondolások a történelmi mélypontok hiányában, immanensen is aktualitást nyertek volna.

Jelen fejezet Hamvas Nietzsche-recepcióját a válság fogalma felől kívánja megragadni, melyben a világnézet-probléma is szituálódik. Érdekes azonban előrebocsátani, hogy e krízis-fogalom nem a válság szimptomájaként kezeli Nietzsche életművét, mint ahogyan Babits tette, mikor Nietzsche „minden mindegy” filozófiájában látta az írástudók okozta válság betetőzését, vagy úgy, ahogy Brandenstein szemlélte Nietzsche „ateizmussal lefejezett” világképét, mely tragikusan hozta saját magát válságba. (S a sor bőségesen folytatható lenne ennél markánsabb „diagnózisokkal” is, gondoljunk csak Prohászka Ottokárra, aki Nietzsche „sötét és káromkodó prófétaként” való megjelenése okán a vallásos világnézet megszilárdítására szólít fel). Hamvas Nietzsche-re mint Európa szellemi válságának (profetikus) leleplezőjére tekint, nem annak egyik okozójára vagy tünetére, s emiatt rendkívül sok párhuzam állítható a Nietzsche-t ugyancsak affirmáló értelmezőkkel: Schmitt Jenő Henrikkel és Füleppel Lajossal. E párhuzamok már csak azért is indokoltak, mivel Hamvas ismerte és elismerte Schmitt életművét, Füleppel pedig személyes kapcsolatot ápolt. Így a továbbiakban folyamatosan tekintettel leszünk az ezen életművek Nietzsche-hez fűződő és közös irányt vevő találkozáspontjaira. E párhuzamok pedig tovább erősítik bennünk a gyanút, hogy a világválság aktualitása mögött Hamvas Nietzsche-értelmezésében ugyanazon erőpróbák merülnek föl, melyekkel Schmitt és Füleppel is megküzdöttek.

Hamvas Béla életműve, a válságtudat felől indult, irányát a válságból való kiút keresés adta, amely elvezette őt a *hagyomány* és a *realizálás* egész életművét meghatározó fogalmaihoz. A válság problematikáját elemző korszakára Hamvas *Interview* című esszéjében így emlékezik vissza:

Mintha ma történt volna, húsz éves alig múltam, amikor a könyvtárban, nem is tudom hogyan, Kierkegaardnak *Az idő bírálata* című tanulmánya kezembe került. Nincs társadalom, nincs állam, nincs költészet, nincs gondolkodás, nincs vallás, ami van, romlott és hazug zűrzavar. Pontosan így van, gondoltam. De ennek valamikor

el kellett kezdődnie. Elkezdtem keresni a sötét pontot. A *proton pszeudoszt*, vagyis az első hazugságot. Akkor álltam a válságba, és azóta nem léptem ki belőle. Rájöttem arra, hogy ma jelen lenni csak úgy lehet, hogy a válságot teljes egészében vállalni. Visszafelé haladtam a múlt század közepétől [...] a primitívekig. A válságot mindenütt megtaláltam, de minden válság mélyebbre mutatott. A sötét pont még előbb van, még előbb. A jellegzetes európai hibát követtem el, a sötét pontot magamon kívül kerestem, holott bennem volt. A válságcentrumot mindenki magában hordja.²⁸⁹

Hamvas háborús sérülése miatt 1917-ben került kórházba, ahol nem csupán Kierkegaard, hanem Nietzsche, Kant, Schopenhauer és Dosztojevszkij művei is a kezébe kerültek. Az e filozófiai művek hatására Hamvasban megfogalmazódó válság-tematika tovább kristályosodott, amikor 1927-ben a Fővárosi Könyvtárban könyvtárosként elmélyültebben kezdett foglalkozni Nietzsche műveivel. Jaspers és Heidegger tanulmányozása a 30-as években pedig tovább árnyalja viszonyát e problematikához.²⁹⁰ Műveltségének horizontját ezzel azonban korán sem merítettük ki: *A világválság* bevezető tanulmányát (az 1930-as kiadásban) egy 823 tételből álló „krizeológiai” bibliográfia követi, mely műveket Hamvas alaposan megismert, feldolgozott és rendszerezett.

A krizeológia történetét e művek alapján három csoportra osztotta:

Az első korszakban a művek uralkodó hangja filozófikus; a második korszakban a válság kulturális és történeti szempontból íródik le; a harmadik kor válságműveinek magatartása főként politikai, társadalmi és gazdasági.²⁹¹

E felosztásban az első csoportot, a „profetikus krízis-műveket” tartja Hamvas a legjelentősebbnek, hiszen e művek nem csupán a válság tüneteinek leírásával és gazdasági-társadalmi-politikai összefüggéseiben való tárgyalásával foglalkoznak, hanem a válságot alanyi (válságtudat) oldaláról vizsgálják, mivel „a világban levő

²⁸⁹ Hamvas Béla: Interview. In: Hamvas Béla: *Patmosz I. Medio*, Szentendre, 2004. 278-279.

²⁹⁰ Vö. Thiel 2002. 19.

²⁹¹ Hamvas Béla: *A világválság*. Magvető Kiadó, Budapest, 1983. 80.

objektív vonások [...] még csak mint fenyegető lehetőségek lappanganak”.²⁹² E művek közül is Nietzsche életművét tartja a legfontosabbnak (melyek közül a *Wille zur Macht*-ot²⁹³ jelöli meg legtökéletesebb krizeológiaként). Ide tartoznak továbbá Kierkegaard munkái, valamint Spengler *A Nyugat alkonya* című kötete, mely már átmenet a válságtudat és a tárgyi világban jelentkező krízisre való reflexió között, átvezetve így a második periódusba. Annak indoklásául, hogy a krizeológia történetének kezdete miért különb a későbbi művekhez képest, Hamvas három, egymással szorosan összefüggő szempontot érvényesít. Egyrészt a válságtudat esetükben megelőzte a krízist, azaz e szerzők kiemelkedő intellektusuknak hála „megjövendölték” azt a krízishelyzetet, mely a modern társadalom egyre jobban kiütköző jellemzőjévé vált. Másrészt a válságot általánosságban, mindenre kiterjedő egzisztenciális krízisként értették. Harmadrészt a válság okait nem a krízis jelenségeiben, hanem a válságtudat felől, azaz a szubjektumban keresték – ahogy Hamvas erre visszaemlékezésében rámutatott: a sötét pontot önmagunkban kell keresni. A válságtudat kitüntetett szerepe itt már egy olyan motívumként jelentkezik Hamvasnál, amely az életmű hátralévő részét alapvetően meghatározta – többek között a világnézet-fogalmához való viszonyát is.

Modern apokalipszis című műve felütésében Hamvas Julius Evola *Lázadás a modern világ ellen* című könyvét teszi meg gondolatmenetének kiindulópontjaként, hasonlóan, ahogy azt Babits tette Benda műve kapcsán. E ponton az 1934-ben megjelent Evola-könyv szerepét a fasiszta ideológiában – s az ezzel járó ideológiai gyanúért Hamvassal szemben – meddő vesződség lenne fürkészni, hiszen Hamvas számára a hanyatlás felismerése, és az abból való kiútkeresés nem nyugszik egy ideológiai alapon sem. Sőt, tulajdonképpen minden ideológiai-, filozófiai- vagy normarendszert ellenzett, hiszen azok sohasem tudnak igazodási pontok lenni az ember számára. Ahogy az *Interview*-ban is rámutatott: igazodási pontot az ember csak önmagában találhat.

Hamvas Evola iránt táplált gondolati vonzalmának egyik legfőbb oka (s ez igaz a többi „prófétára”, Nietzsche-re, Kierkegaadra, Ortega y Gassetre, Eliotra vagy Valéryre is), hogy válságtudatuk az „egészre” kiterjed:

²⁹² I. m. 77.

²⁹³ Érdemes újra megjegyezni, hogy az ezen a néven 1906-ban kiadott kötetet Nietzsche húga rendezte sajtó alá, s filológiaiag erősen vitatható aforizmákat tartalmazott.

Evola nem úgynevezett szakember: nem pszichológus, nem szociológus, nem történetíró, nem foglalkozik ismeretelmélettel, nincsenek biológiai, esztétikai, politikai, morális, filológiai fókuszpontjai. Gondolkodásának tárgya: az „egész”. Nemcsak kultúra, az ember is; nemcsak természet, a természetfölötti is; nemcsak lélek, a szellem is; nemcsak élet, hanem az is, ami az életen túl van. [...] Evola könyvének tárgya az egész, és pedig az „egész” a krízisben: ezért felszólítás arra, hogy az ember nézze meg, mi ez a krízis.²⁹⁴

Evola laudációját olvasva könnyen felismerhetjük dolgozatunk témájának jellegzetes motívumait: Evola nem a részletekből, a szakemberek fragmentált tudásából akarja megérteni a krízist, hanem univerzalisztikus módon, „az egészet együtt nézi”. Az egész „nézése”, mellyel kitűnik kortársai közül, s együtt említődik Hérakleitosz és Empedoklész nevével, egyben felszólítás arra, hogy mi is vegyük fel az egész nézője szerepét, s e nézőpontból lássunk rá a krízisre. A világ „egészben” való értelmezése itt eszünkbe juttathatja Heidegger világ-fogalmát is – s e párhuzam azért is lehet jogos, mivel Hamvas e korszakában (melyet Thiel Katalin „hyperion korszaknak”²⁹⁵ nevez) Nietzsche mellett Heidegger hatása is határozottan megmutatkozik Hamvas műveiben, például a korszak névadója, *A magyar Hüperion*²⁹⁶ (1936) című esszéjében).²⁹⁷ Úgy tűnik, hogy Hamvas értelmezésében Evola könyvének tárgya az a világ, amely igen hasonlatos Heidegger világ-fogalmához (amelyet részletesen a *Lét és időben* fejtett ki, mely művet Hamvas is olvasott):

A világ [...] az egészében vett létező megnevezése. A név nem korlátozódik a kozmoszra, a természetre. A világhoz tartozik a történelem is. De még maga a természet és a történelem, valamint kettőjük alá- és fölérendelt kölcsönhatása sem meríti ki a világot. Ezzel a meghatározással együtt értendő a világ alapja, bárhogy is legyen elgondolva a világhoz való hozzátartozása.²⁹⁸

²⁹⁴ Hamvas 1983. 9-10.

²⁹⁵ Thiel 2002. 23.

²⁹⁶ Hamvas Béla: *A magyar Hüperion*. In: *A magyar Hüperion I.* Medio Kiadó, Szentendre, 1997. 7-164.

²⁹⁷ Szántó F. Ferenc: *A hüperiói hang*. Kortárs Kiadó, Budapest, 2007. 8.

²⁹⁸ Martin Heidegger: *A világkép kora*. In: *Rejtektutak*. Osiris Kiadó, Budapest, 2006. 81.

Igen izgalmas gondolat, hogy Hamvas szerint a világ „egésze” ezen értelmezés szerint van krízisben. A felszólítás azonban tartalmazza azt is, hogy saját nézőpontot vegyünk fel, ne másét. Az „egész kép” és a „nézőpont” szemantikai elemek közrejátszása alapján tehát könnyen adja magát a következtetés, hogy a válságtudat e felfogása a világnézet attribútumaival rendelkezik.

Hamvas arra is rámutat, hogy eme univerzalisztikus (ahogy Hamvas hívja: „naív”) szemlélet nem egyedülálló fejlemény az európai gondolkodásban: Evola bár ráébreszti korát a krízis kérdésével való foglalkozás szükségességére, azonban a válságdiagnózis minősége és teljessége már Nietzsche személyében elérte csúcsát:

Valamennyi író, akár tudatosan folytatja Nietzschét, akár nem, akár tudományt művel, akár filozófus, akár spanyol, olasz, német, angol, orosz, amerikai, francia, sőt akár ismeri a Wille zur Macht-ot, akár nem, lényegében Nietzschére utal: vagyis egyetlenegy sem tud olyat mondani, amit Nietzsche* már ne mondott volna²⁹⁹

E ponton tehát kínálná magát az a megoldás, mely Schmitt és Fülepp számára is kézenfekvő volt: az „egész” (újra)felfedezéséhez egy (filozófiai) *világnézet* egységesítő erejére van szükség, hasonlóan ahhoz, ahogy arra *Homérosz és a klasszikus filológia* című székkfoglaló beszédében Nietzsche rámutatott. Világnézet és krízis kapcsolata Hamvas szövegeiben azonban ennél összetettebbé, ambivalensebbé válik. Hamvas a válságtudatot nem a világnézet válságára vezeti vissza, s a kiútkeresésben sincs a világnézetnek szerepe. Hamvas szerint ugyanis az univerzalista szemléletet és a lényeglátást nem a világnézet, hanem a vallás teszi lehetővé, annak hiánya sem világnézeti, hanem vallásos krízisre vezethető vissza. Hamvas emellett érvel, amikor rámutat – ahogy Schmitt és Fülepp is –, hogy Nietzsche kereszténység-kritikája nem a keresztény vallás ellen irányul, hanem az egyház és a kor kiüresedett kereszténység-felfogása ellen.

A vallástalanság az, amit Nietzsche nihilizmusnak hív: a transzcendens kapcsolat hiánya, ateizmus, irreligiozítás, belső elszegényedés, az élet ellaposodása, ez a „malum metaphysicum”, amelynek tünetei: államok felbomlása, társadalmi zavarok, gazdasági válság, morális törvények semmivé válása, ez fűti a

²⁹⁹ l. m. 18.

modern technokráciát, a terrorisztikus államalakulatokat, korrupciót, közönyt, türelmetlenséget és züllést. A modern apokaliptika középpontja: a vallásos válság.³⁰⁰

E válságban a „világnézeti válság” csupán partikuláris: „nem szentimentális, nem múlik dogmákon, nem szociális, nem világnézeti, túl van érzelmeken, gondolaton, túl van a konkrét életszituációkon...”³⁰¹ A modern ember tudata nem vallásos, hanem empirikus: világnézeti, társadalmi, gazdasági... stb. krízise arra vezethető vissza, hogy „világérzése nem felülről, az istenségből indul ki, hanem alulról, az emberből”.³⁰² A vallásos krízis oka tehát végső soron az emberiség „humanizmusa”. Nietzsche humanizmuskritikáját Hamvas szerint leginkább Evola bontotta ki a történelem példáin keresztül, megvizsgálva, hogyan vette át a szakrális tudás helyét a tudomány, s ez hogyan vezetett „humanisztikus káoszba”.

Mindezek után Evola olyan megoldást kínál a válságra, amely a krízis profetikus művei mindegyikében megjelenik:

Amire szükség van, az a tökéletes szakítás és szembenállás... egészen nagy katarzis... feltétlen és kíméletlen leépítés.. úgy, hogy minden dolog új értelmet nyerjen

Hamvas egyetértőleg folytatja:

A krízis fokozása tehát nem veszélyes és kártékony, ellenkezőleg: éppen az a helyes, mert sietteti a válság lefolyását. Ez a nietzschei álláspont is: nem konzerválni a mai világot, hanem odahatni, hogy minél hamarabb kivesse magából azt, aminek úgyis el kell vesznie.³⁰³

Azaz a Nietzsche-recepció egyik toposzának is mondható megoldása a válságnak az, hogy siettetni, ösztönözni kell azt, hiszen – ahogy Spengler is írta – a hanyatlás elkerülhetetlen, még ha nem is jön azonnal. Felmerül itt azonban egy másik Nietzsche-toposznak mondható kérdés: mi lesz a siettetett rombolás után? Hamvas két fogalmat kapcsol ehhez válaszul: a *hagyományt* és a *katarzist*. Még mielőtt

³⁰⁰ I. m. 21.

³⁰¹ Uo.

³⁰² I. m. 24.

³⁰³ I. m. 32.

kitérnénk e válaszkeresésre, ezt megelőzően még fontos tisztáznunk a félbehagyott kérdést: hogyan illeszthető a világnézet problematikája a Hamvas által körvonalazott krízis kérdésköréhez? Ennek megválaszolásához azonban alapos vizsgálatra van szükség.

A harmincas évek e műveiben még ambivalens módon van jelen a világnézet és a krízis kapcsolata. A lényeglátást és az univerzalista szemléletet nem a világnézet adja, hanem a vallásos szemlélet, a vallásos „világérzés” (gyanúnk szerint itt Hamvas tudatosan kerülte a „nézés” metaforát, amely a tárgyi világra való irányultságot hangsúlyozná). A világnézet szerepéről így elmondhatjuk, hogy e korszakban az egy „részprobléma” a „teljes képben”. A világnézet fogalmával Hamvas életművének vizsgálata során azonban nagyon óatosan kell bánnunk, hiszen a későbbi művekben a világnézet már egyértelműen pejoratív, negatív töltetű értelmezést kap. A *Direkt morál és rossz lelkiismeret* című, erősen Nietzsche általi ihletettséggel átítatott esszéjében például így ír:

Világnézet annyit jelent, mint hazugságrendszer, vagyis nem néha, kivételesen, hanem hogy az ember átgondoltan és szisztematikusan, megfontolva, szívósan egy irányba magát dezinformálja, és pedig nem érdekből, hanem az életben elfoglalt fals helyzete következményeképpen. Amiről szó van, nem egyéb, mint komolytalansága annak az architekturális teljesítménynek, amit Európában világnézetnek neveznek, s amely nem egyéb, mint a pszeudoegzisztens ember centrális élethazugságának erődtítménye. Világnézet az emberre kötelező becsület eredménye, ha már hazudott, kitarson mellette, elemi tisztesség, hogy hazugságát minden támadás ellen megvédje.³⁰⁴

A világnézet tehát nem hogy nem segít a bennünk rejlő sötét pont, az „első hazugság” felismerésében, hanem éppen elfedi, elrejti azt. Egy világnézet így képes megszüntetni a válságtudatot, hiszen hazugságrendszere eltakarja a valódi krízist – a válságtudat eltakarása pedig önmagunk becsapásának egyik legcsábítóbb módja. E meglátást az *Interview*-ban is megerősíti: „Nietzschének igaza van, az amit másnak hazudok, ahhoz képest, amit önmagamnak hazudok, számításba sem

³⁰⁴ Hamvas Béla: *Direkt morál és rossz lelkiismeret*. In: *Patmosz I.* Medio Kiadó, Budapest, 2008. 60-61.

kerülhet”,³⁰⁵ a *Bevezetés a modern karakterológiába* című művében pedig külön alfejezetet szentelt a Nietzsche által leírt *önáltatás*nak.³⁰⁶ Ezt akadályozza meg a *realizálás* fogalma, mely azt jelenti, hogy megszabadulunk a hazugságrendszerektől, a világnézetektől: „Amit Nietzsche mondott, azt radikális egzisztencia-mosásnak lehet tartani. Hazugságmentes életet élni”.³⁰⁷

Ha összevetjük e gondolatokat a *Világválság* esszéinek kiütkeresésével, akkor azt is felismerjük, hogy Hamvas szerint a világnézet rendszerjellege megakadályozza, hogy a krízis lefolyását „siettessük”. Az *Interview*-ban (Nietzsche *Ecce homo*-jára emlékeztető önkritikussággal egybefűzve) bemutatott „elhazudott élet” tulajdonképpen a válságtudat figyelmen kívül hagyása, önmagunk becsapása, a kiutak lezárása. A válságtudatot nem szabad figyelmen kívül hagyni: afirmálni kell, nem elhazudni (könnyen eszünkbe juthat e ponton a „sziléuszi rettenettel” való szembenézés bátorsága). Ugyanis:

Válság annyi, mint válságban lenni, válaszolni, választani, elválni, vállalni. Annyi, mint jelen lenni, és nem elrejtőzni és nem elkenni és nem elviccelni és nem menekülni sehová, sem elméletbe, sem világnézetbe, sem költészetbe, sem vallásba. Vállalni annyi, mint tudni, hogy e sötét pont, az első hazugság bennem van.³⁰⁸

Fontos rámutatni, hogy Hamvas nem a „világválság”, vagy „tényleges válság” figyelmen kívül hagyásának veszélyére hívja fel a figyelmet. Ez nem is lehet valós veszély, hiszen a világ, Európa, a kultúra és az emberiség hanyatlásának témája éppenséggel nagyon is divatos témák, olyannyira, hogy az e kérdésben már óvatosságra intő:

A világ minden időben kedvezett az olyan gondolatoknak, amelyek rémületet keltenek. Az emberek, különösen a tömegek, szeretnek rettegni. A krízis-szellemiség ma sokban nagyon veszedelmesen hasonlít a tömeghisztériához. Kitűnő alkalom: félni – arról beszélni, hogy a társadalmak felbomlanak, elszegényednek, irtózatot háborúk fenyegetnek, népek felfegyverkezve acsarkodnak egymásra, gonosz

³⁰⁵ Hamvas 2008. 258.

³⁰⁶ Kőszegi 1996. 369.

³⁰⁷ I. m. 276.

³⁰⁸ I. m. 279.

felbújtók egymásra uszítják az osztályokat, közben egyházak és államok szervezete széthull, morál arcátlan képmutatássá válik [...] De mi ebben a reális? Van-e egyáltalán krízis? Nem örökké meglevő valami ez? Mindig krízis van.³⁰⁹

Hamvas ezek alapján arra az első olvasatra meglepő következtetésre jut, miszerint e kor a krízis tekintetében nem különb más koroknál: a világ hanyatlásának tapasztalatából levont baljós próféciaák általában túlzónak és félrevezetőnek bizonyultak, mégis minden kor sajátossága volt e kinyilatkoztatások sokasága. E gondolkodók válságzsivaja a krízis természetének félreértéséhez vezetett, s e szövegeket olvasva könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy valójában sosem volt krízis.³¹⁰ A következtetés jogosságát nem kérdőjelezi meg Hamvas, mégsem emellett foglal állást. Ha visszatekintünk a krizeológia Hamvas általi korszakolására, azt látjuk, hogy igenis alkottak maradandót egyes „próféták” a válság vizsgálatát illetően, azonban ők nem a krízis empirikus tényeire alapozták gondolataikat, hiszen az ő válságtudatuk megelőzte a válság világban való megmutatkozását. E ponton található az a kulcselem, mely alapján Hamvas arra a következtetésre jut, hogy valójában mindig is volt válság: Amellett érvelek, hogy Hamvas koncepciójában a valódi válság (amely különbözik a világban megjelenő „tényleges” válságtól) és a válságtudat egy és ugyanaz.

Ez a tétel nem magától értetődő, hiszen a két elem egymás nélkül is jelentkezhethet: lehetséges válságtudat valós válság nélkül, illetve kerülhet valaki úgy válságba, hogy nincs közben válságtudata. A *világválság* esszéjében Hamvas is megkülönbözteti a két fogalmat:

A krízis az ember társadalmi, szellemi életének zavarossá, illetve problematikussá vált struktúrája, illetve egész struktúarendje. Tárgyi oldalról a megoldhatatlanság jelleg, alanyi oldalról a krízis-tudat jellemzik lényegesen. Krízis-tudat: a válság jelenségének megoldhatatlansága egzisztenciális, a totális emberi létet érintő

³⁰⁹ Hamvas 1983. 10.

³¹⁰ I. m. 12.

súlyának élménye, amelyet a bizonytalanság – és a végzettség
érzése kísér.³¹¹

Hamvas tehát megkülönbözteti a válságtudat szellemi-pszichológiai jellegét a tárgyi világban jelentkező megoldhatatlansági jellegtől. A válság fogalma a „profetikus művek” tárgyalása során azonban kettőssé válik: a próféták válságtudata már a „tényleges” válság előtt megjelent, azaz a világ tárgyi vonatkozásában ekkor még nem lehetett válságot, „megoldhatatlanságot” diagnosztizálni. Az átmenetet Spengler *A Nyugat alkonya* című műve jelenti: „Spengler volt az első, akinél a történetben előre vetített válságtudattal a valóságos, tárgyi világban jelentkező krízis találkozott”. A valóságba betolakodó válság lépéseit Hamvas krizeológiai bibliográfiájának szerkezetében – gyanúnk szerint – sortartóan mutatja be: 1. profetikus válságművek, 2. a szellemi válság körébe tartozó művek, 3. a történeti válság, 4. a kulturális válság, 5. a tudomány válsága, 6. a művészet válsága, 7. a politikai válság, 8. a társadalmi válság, 9. a gazdasági válság. Ha visszafelé haladunk a listában, úgy távolodunk a „tényleges válságtól”, s jutunk közelebb a „valódi válsághoz”, azaz mindezek gyökeréhez: a „vallásos válsághoz”. A „profetikus szerzők” tehát jóstehetségüket éppen annak köszönheték, hogy a legnehezebben felismerhető válságot azonosították: az emberekben megbúvó „sötét pontot” – ahogy az *Interview* nevezi. E válságkoncepció jól párhuzamba állítható Schmitt Jenő gondolatvilágával: a tárgyi világban, jelenségként megmutatkozó válságra megoldást addig nem találhatunk, amíg nem vesszük észre magunkban annak forrását (introspekció), s nem vagyunk képesek magunkban (metafizikai értelemben) megújulni. Ehhez a felismeréshez vezet minket Nietzsche, aki nem a „tényleges” válságra, hanem a válságtudatra mutat rá: a szubjektumban megbúvó krízisre. Hamvas a válságtudattal való teljes azonosulást „pozitív-krízis tudatnak” nevezi.³¹² ekkor a válságtudat abszolút centrális szerepet tölt be a valóság megítélésében. Hamvas szerint nagyon ritka, hogy egy műben következetesen kifejezésre jusson a válsággal való szembenézés ezen egzisztenciális komolysága. Tehát a válság ezen értelmére, a szubjektumban felfedezett metafizikai válságra igaz az, hogy azonossá válik a válságtudattal: válságban lenni, s azt vállalni.

³¹¹ l. m. 65.

³¹² l. m. 75.

A hamvasi válságfogalomnak e jellegzetessége könnyen felismerhető abban, ahogy kora krízisirodalmáról ír: a válságzsivaj divata elvesz a borzalmak tengerében, s tulajdonképpen eltereli a tekintetet a válság eredendő forrásától: az emberi egzisztenciáról. A válságzsivaj tehát nem a válságtudat megjelenése, épp ellenkezőleg, annak elfedése (vele szembeni distancia),³¹³ hasonlóan, ahogy az *Interview*-ban a világnézet teszi azt. Evola érdeme, hogy a válságtüneteket „egészben látva” felismerte az ember helyét is az egészben. Nem elégedett meg a tudományos diagnózis „horizontális” vizsgálódásával, hanem „vertikális síkban”, a „metafizikai tengelyben” is képes volt mozogni: ez a tengely nem ismeri az időbeliséget, csupán a metafizikai értelemben vett mélységet és magasságot. A horizontális és a vertikális tengely metszésében villan fel a „pillanat”: mikor megmutatkozik az említett „egész”.³¹⁴

Azonban Nietzsche és Kierkegaard elemi hatása folytán ismert rá Hamvas arra, hogy az emberi létezést csakis a válságon keresztül érthetjük meg, s csakis a válságtudat felől érthetjük el azt, amit Hamvas autentikus egzisztenciának nevez: „Az autentikus egzisztencia az, aki jelen van. Számomra jelen lenni annyi, mint válságban lenni. Ez a magatartás Kierkegaard óta kötelező”.³¹⁵ Ez persze már az *Interview* következtetése. Azonban *A világválság* esszéiben Hamvas „vallásos válság” fogalma jól illeszkedik mindehhez. A válságtudat rámutat, hogy lényegünkben kell megújulnunk, „metafizikai” síkon, s amíg ez nem történik meg, addig minden zavar a világban irreleváns.

A krízis egzisztenciális „megélésének” imperatívusza Hamvas *Krízis és katarzis* című esszéjében kerül részletesebb kibontásra. A szövegben körvonalazódó problematika jól egybeesik az *Interview*-ból ismerttel. A modern ember ösztönösen elégedetlen önnön kultúrájával, s állandó törekvése annak egyfajta szétszedése, lebontása.

Az elégedetlenség titkos értelme az, hogy a negatívumokban van otthon – ez a negatívum a szenvedélye. [...] E szellemiség képviselői bárhol jelennek meg, tudományban, művészetben, politikában, társadalomban, magánéletben: mindenütt a reális világgal szemben

³¹³ l. m. 76.

³¹⁴ Thiel 2002. 16-17.

³¹⁵ Hamvas 2008. 278.

elégtételül épített irreális világképpel járnak. Mindegyiknek van álma, amelyet konkrét valóság ellen készített [...] De nem az álom a fontos, hanem az a helyzet, ami vele az álmot készítette: az elégedetlenség, de még emögött: a valóság nem akarása...³¹⁶

Hamvas e helyzetet a modern ember drámai feszültségeként írja le, mégis egyértelműen érezhető az érvelés mögött Nietzsche hatása, a görögök tragikus korszakának ihlető gondolata. A kultúrával való szembenállás ugyanis két utat szül:

Egyik oldalon az elégedetlenség – álmvilágba menekülés – valóságfélelem – élettávolság, a másikon: alkotás – realitás – hősie magatartás, át- és átszőve mindenütt a maga ellentétével, egész szellemiséggé fejlődve.³¹⁷

A drámai szituáció feladatot állít az ember elé, s a megoldás hiánya olyan embertípusokat szül, mint a „lótuszevő”, aki úgy tesz, mintha nem lenne krízis, az „outsider”, aki úgy gondolja, hogy „kívülről” hozott eszközeivel megoldást talált a krízisre, vagy a „lemaradó”, aki a múltba menekül. Akik viszont folytatják az utat, azok végighaladnak a feleszmélés, a kritika, a lázadás, s végül a nihilizmus stádiumain – ahogy Hamvas szerint Nietzsche is tette, a legvégsőbb határokig is elmenve. A nihilizmusból – minden tagadásából – már csak egy út vezet tovább: a *katarzis*.

A katarzis „egy pillanat”, egy élmény. „Két erő dolgozik benne: a végső kétségbeesés vad elszántsága és a már otthonát megtaláló nyugodt önbizalom”.³¹⁸ Olyan megrázkódtatás eredménye, amely az embert ugrásra kényszeríti, amely ugrás a semmibe, az ismeretlenbe. A katarzis fogalma kapcsán előtérbe kerül a *krízis* (és a *kritika*) fogalmának etimológiai eredete, az görög *krinein* szó, mely „elválást”, „választást”, azt a szituációt jelenti, amikor eldől, hogy a beteg meggyógyul, vagy életben marad. A modern ember a katarzis során minden válsághelyzetet egyszerre, „metafizikai módon” él át: döntenie kell, nem halogathat tovább, így ugrik, s kierkegaardi értelemben „önmagát választja”. Ez nem az emberiség, vagy egy bizonyos kultúra, hanem egy individuum választása. Az

³¹⁶ Hamvas 1983. 39.

³¹⁷ l. m. 40.

³¹⁸ l. m. 52.

ismeretlenbe, a semmibe ugrás affirmálásának gondolata mögött természetesen Nietzsche hatását is felismerhetjük, a „veszélyesen élni!” felszólítást, amely ismeretlen vizekre való kihajózásra csábít, amely a Vezúv lábához épít városokat. Ez az élmény, a katarzis ugrása nem egy pszichológiai, hanem „metafizikai”, „vallásos” élmény, mely alapvetően határozza meg a modern ember egzisztenciáját. Aki ezt nem élte meg, az nem tud érdemben szólni a világ válsághelyzeteiről sem:

Szálnalmas próbálkozás államférfiak, ökonomisták részéről az a szándék, hogy a krízist megoldják, és az emberiséget vezessék, anélkül hogy ők maguk bármely ponton a krízisen túl lennének, és bármely csekély mértékben átestek volna a katarzison.³¹⁹

E ponton túl azonban már különbséget fedezhetünk fel az *Interview* és a *Krízis és katarzis* válság-fogalmában. A katarzis ugyanis átlendíti az embert a krízisen. Azok, akik ezen nem estek át, az állandó krízisben élők nem képesek a világra vonatkozóan ítéletet mondani. Az *Interview*-ban azonban mindenki folytonos krízisben él: bár e szövegben is világos az imperatívusz, miszerint a választást vállalni kell, nem elmenekülni, azonban egyben azt is vállalni kell, hogy a sötét pont nem tűnik el sohasem. Hamvas e szövegben szembenéz saját *ressentiment*-jával:

A híresek, a vagyonosok és a hatalmasok ellen tanúsított irigységben semmi rendkívüli sincs. Azt hiszem, a közös élet általánosabb és legmélyebb ösztöne. Abban sincs, hogy az irigység a kompenzációs lélektan szerint mindig valamely pozitív eszmény alakját ölti. Bennem is rendeződött, és rendszerese elméletté és következetes magatartássá épült ki. Ressentiment csak úgy tartható fenn, ha az a hit, hogy az embernek igaza van, meggyőződéssé vált, ezenfelül a mélyben a rejtett axióma megszilárdult: igaz ember vagyok.³²⁰

[...]

A hazugságnak magas fokát értem el azzal, hogy a világ hazugságait fölfedtem, közben a háttérben, alattomosan önmagam iránt azt a

³¹⁹ I. m. 61.

³²⁰ Hamvas 2008. 257.

hazug burkolt gyanút ébresztettem, hogy én e hazugságtól megtisztultam.³²¹

Nietzsche nyomán Hamvas felismeri, hogy a válságon túljutás tudata csupán a *ressentiment* egy formája. Valódi megoldás csakis a *realizálás* lehet, s az Interview szövege valójában az ehhez vezető út: „a hazugságmentes írás és a hazugságmentes emberi egzisztencia egymást fedi, és azonos feladat, az emberi alapállás megvalósítása”.³²² A realizálás során megszabadulunk hazugságszisztémáinktól (világnézetek), kritika alá vonjuk *ressentiment*-unkat, és felismerjük újra válságtudatunkat. A válság maga az élet, s a válságtudat az élet vállalása. A túljutás „elméleteinek” gyártása pedig erről az útról térít le. Ezért kell a válságtudat állandó „éberségét” fenntartani: a *ressentiment* rendszeralkotó ereje bármikor visszacsempészheti belénk a világnézet „fájdalomcsillapítóját”.

Ébrenlét, hagyomány, realizálás

Volker Gerhardt a Nietzsche-interpretációk elvárt kiindulópontjai közül elsőként emelte ki az *intellektuális tisztesség* és az *igazságkeresés* motívumát, amely nincs tekintettel az igazságkereső személyére sem. Fülep és Schmitt Nietzsche-interpretációiban ez a motívum erőteljesen jelen van, jellemzően az új világnézet kialakításáért vállalt heroikus munkában megmutatkozva. E munka két oldalról is heroikus: egyrészt a kor megrögzült világnézeteinek szinte mozdíthatatlan merevsége, másrészt a vállalkozás hőséne önkritikussága, saját nézeteivel is kegyetlenül őszintesége miatt. Ahogy Nietzsche mondaná: Állj állandó háborúban mindenkivel és önmagaddal is! Hamvas számára éppily lényeges motívumként van jelen e kompromisszummentes igazságkeresés, s a húszas, harmincas évek „hyperion” korszakának pogány-görög heroikus magatartása, azonban e téren új irányt vesz: a bátor szembenézést éppen a világnézetek ellenében követeli meg. Intellektuális tisztességének fundamentuma, hogy megszabadítja önmagát minden világnézettől, elmélettől, rendszertől, melyet környezete erőltetne rá, vagy épp saját *ressentiment*-ja alakítana ki.

³²¹ l. m. 298.

³²² l. m. 264.

Természetesen ebből nem következhet az, hogy hátat kell fordítani a múlt nagy gondolati teljesítményeinek, vagy tévedéseinek, hiszen nem rendezkedhetünk be csupán a szubjektumban megragadható tudás keresésére (Schmitt introspekciója, „gnózsza” erre tesz kísérletet, bár a legnagyobb és leghitelesebb ez irányú erőfeszítést valójában Komjáthy tette meg). Így felmerül a kérdés: hogyan nézhetünk szembe a múlt gondolkodóival, hogy tévedéseik, „hazugságrendszereik”, világnézetük ne tegyenek „vakká” minket is a válságtudattal szemben? Hamvas a kérdésre hasonló választ talált, mint Nietzsche. A *Jón és gonoszon túl* című művének bevezetőjében ezt írja Nietzsche:

Olybá tűnik, minden nagy dolognak – avégett, hogy örök követelésével beírja magát az emberiség szívébe – először szörnyű és félelemkeltő torzképként kell bejárnia a földet: a dogmatikus filozófia ilyesféle torzkép volt, például a védanta-tan Ázsiában, a platonizmus Európában. Ne legyünk hálátlanok velük szemben, még ha bizonytalannal meg is kell vallanunk, hogy eddig minden tévedések legrosszabbja, legmakacsabbja és legveszedelmesebbje egy dogmatikus tévedése volt, tudniillik Platón kitalációja a Szellemről és a magánvaló Jóról. De immáron, midőn legyőztetett, midőn Európa fellélegzik eme lidércnyomás alól, s egy legalábbis egészségesebb álomban lelheti meg örömét, mi, akiknek feladata maga az ébrenlét, mi kaptuk örökségül mindazt az erőt, amelyet az eme tévedés elleni küzdelem növesztett naggyá. Kétségtelen, hogy a Szellemről és a Jóról való efféle beszéd, miként Platón szólt róluk, az igazság fejtetőre állítását jelentette, valamint magának a *perspektivikusnak*, minden élet alapfeltételének a megtagadását; és bizony orvosként azt kérdezhetnénk: „honnan egy ilyen betegség az ókor legszebb növényén, Platónon?”³²³

Hamvas önmaga feladatának is az ébrenlétet tűzte ki. Az ébrenlét küzdelemmel jár, s – Nietzsche óta tudjuk – rombolással. Az ébrenlétet a válságtudat teszi lehetővé, amely elvezet a *realizáláshoz*. Az ébrenlét a kulcsa a *hagyomány* felé fordulásnak is: Hamvas nem ennyire szigorú a múlt „torzképeivel” szemben, azonban még a *Scienza Sacra* műveit olvasva is látnunk kell, hogy Hamvasnál a szubjektum

³²³ Nietzsche 2010, 5-6.

autonóm a *hagyomány* műveivel szemben, így az nem „vakka” teszi, hanem ahhoz segíti hozzá, hogy megtalálja bennük a „teljes ember” életének tisztaságát, melyet bölcsességnek nevez. Thiel Katalin így ír erről:

Egy olyan „egyetemes tudást” emleget itt Hamvas, amely az ember úgynevezett „eredeti antropológiai alapállásáról” tudósít. Annak a feltételezésnek a jogosságát, hogy van olyan „eredeti antropológiai alapállás”, szerinte leginkább az támasztja alá, hogy az egyes szent könyvekben felfedezhető – egymástól függetlenül – a reveláció értékű, egymással egybecsengő mondanivaló erről az autentikus alapállásról. Észrevette, hogy az egyes szent könyvek ugyanarról szólnak, nevezetesen az ember létben elfoglalt egyetemes helyéről, amelyet érdemes tanulmányozni, mert belőlük merítve, általuk meg lehet alapozni a „normális életet”.³²⁴

Hamvas „szent könyvekhez” való viszonya itt szintén jól párhuzamba állíthat Schmitt Jenő Henrik tanaival. E művek segítenek az eltakartságot megszüntetni, a jelenségek mögött a lényegyet megmutatni, s ami a legfontosabb: bár közel visz a keresztényi értelemben vett helyes élethez, nem csupán a kereszténység művei tartoznak ide, sőt, a mai napig születnek ilyen művek: Nietzsche, Kierkegaard, vagy akár Heidegger művei.

Mind Hamvas mind Schmitt „szent könyvekhez” fűződő viszonyát jól szemlélteti a *Tamás-aktákban* leírt gyöngyhimnusz allegóriája.³²⁵ e történet szerint egy keleti országból származó királyfi azzal a küldetéssel indul el Egyiptomba, hogy elhozzon egy rendkívül értékes gyöngyöt. Szülei arannyal hímzett, drágakövekkel ékesített ruhát adtak rá, és málháját megrakták kincsekkel. Ám Egyiptomba érve az egyiptomiak azonnal felismerték benne az idegent, s számító módon saját ruhájukat adták rá és saját ételeikkel kínálták. A királyfi felvette a ruhákat és elnehezült az ételektől, s ettől kezdve a elfelejtette származását és küldetését is. Tespedtségéből egy sástól kapott üzenet ébresztette fel, melyet szülei küldtek: megüzenték neki, hogy gondoljon vissza származására, arannyal hímzett ruhájára és a gyöngyre. A királyfi azonnal emlékezni kezdett, s elindult, megszerezte a gyöngyöt, levette

³²⁴ Thiel 2002. 36.

³²⁵ Kákosy 1984. 15-16.

rongyos ruháit, s a levélből áradó fény végül hazavezette. E gnosztikus történet allegóriája Schmitt és Hamvas számára ugyanarról mesélne: e művek felébresztenek, s emlékeztetnek a létben elfoglalt eredeti és egyetemes helyünkre.

Hamvas a *Krízis és katarzisz*ban az emlékezés és az ébrenlét a katarzissal állítható párhuzamba. Itt arról ír, hogy ha a kultúra teljes egészét is felemésztjük, és eljutunk a nihilizmushoz, akkor is mindig marad egy pozitív pont, amit meg akarunk menteni: ez a rombolás eredményébe vetett hit, így érkezhetünk meg a *katarzisz* állapotába. A modern ember erre nem fogékony, mégis felébreszthető benne a „vallási érzület”, azaz a „telluszi tompasággal” szemben emlékezhet a „lényeg érzésére”. Az életmű előre haladásával azonban ez a túljutás veszít pillanatjellegéből, s a későbbi művekben felismerhetjük, hogy az ébrenlét feladata örök. Válságtudatunk, mely az „emlékezés” alapja, nem szűnik meg, s így a válságszituáció sem. Ezt a sajátosságot Thiel Katalin találóan fejti ki:

A realizálás [...] nem arra utal, hogy általa az ember „kész”, teljes és egész lesz. Kiderül, hogy mindez az *egzisztálás* folyamatjellegéhez hasonlít leginkább, hiszen minden élethelyzetben, naponként és pillanatonként teremődik olyan szituáció, amelyben tisztességesnek és igaznak kellene maradni. Így mutat vissza a realizálás a válságproblematikához: a döntés és választás egzisztenciális válságszituációban születik: Így aztán *válság, hagyomány és realizálás hármassága által egy olyan körkörösség tételeződik, amely látszólag ismétlés, valójában azonban jövő felé való elrugaszkodás.*³²⁶

Ezt a tételt azzal egészíthetjük ki, hogy a válságszituációk sora mögött a válságtudat állandó jellege húzódik meg, s ez ad valódi folyamatjelleget. A *Világválság* esszéi alapján valóban beszélhetünk arról, hogy a válságszituációkon túl lehet jutni, tehát van kilábalás a válságból. Azonban itt már fontos különbséget tennünk az *Interview* és ezen esszék válság-koncepciója között. Az *Interview*-ban a válságtudat már az ébrenlét, ahogy Hamvas írja, a „jelen lenni” egy formájaként jelenik meg. Ez ad kellő érzékenységet a hagyomány műveinek olvasásához (s így a realizáláshoz) is, melyek nem adnak kezünkbe megoldásokat: „A szöveg, mint látom, hiteles, de nem végleges. Véglegessé akkor válik, ha abból szüntelenül táplálkoznak, és ha mellette

³²⁶ Thiel 2002. 18.

életükkel tanúságot tesznek”.³²⁷ Azaz a hagyományban való „vertikális elmélyülés” és az ekkor megszerzett bölcsesség állandó alkalmazása az életvezetésben állandó célkitűzés, mely folyton nyitva hagyja az elbukás lehetőségét.

Rendszerellenesség és praxis

Hamvas tehát a Nietzsche-recepció egy markáns irányvonalával szakított, amikor a világnézet fogalmát kiiktatta a Nietzsche filozófiája által felvetett problémák megoldásköréből. *Realizálás* fogalmát e tekintetben ellentétpárjaként foghatjuk fel a világnézetnek. A világnézet fogalma azt a rendszeralkotó erőt képviseli, amely eltakarja a lényegét. A világnézet fogalmi metaforája Hamvasnál nem képes a „teljes egész” látását összekapcsolni a valódi tudással, mivel a rendszeralkotás figyelmen kívül hagyja a vertikális elmélyülés lehetőségét, úgy is mondhatnánk, a metafizikumot – emiatt válik a vallásos válsággá, s nem világnézeti válsággá. Hamvas ezzel hozza összefüggésbe Nietzsche kereszténység-kritikáját is, rámutatva, hogy az nem a keresztény vallásra, hanem a „vallásos válság” okozta felszínességre vonatkozik. Ez az összefüggés figyelemreméltó hasonlóságot mutat Heidegger világnézet-fogalmával. A *világkép kora* (1938) című művében mintha Hamvas „vallásos” kríziséhez hasonlóan az újkor „istenektől való megfosztottságáról” így ír:

Az istenektől való megfosztottság kettős folyamatot takar: egyrészt a világkép keresztényivé válik, amennyiben a világ alapját végtelennek, feltétlennek és abszolútnak veszik, másrésztől pedig a kereszténység maga kereszténységét világnézetté (keresztényi világnézetté) értelmezi át, és így igazítja magát az újkorhoz. [...] Ám az istenektől való megfosztottság oly kevésbé zárja ki a vallásosságot, hogy sokkal inkább csak általa alakul át az istenekhez fűződő viszony vallásos élménnyé. Ennek bekövetkeztekor aztán az istenek elmenekültek. A nyomukban előálló ürességet a mítosz történeti és pszichológiai kutatása tölti ki.³²⁸

³²⁷ Hamvas 2008. 265.

³²⁸ Heidegger 2006. 71.

Amellett, hogy ugyanazon tanulságokat vonja le Hamvas és Heidegger Nietzsche és Kierkegaard nyomán, egy másik érdekes párhuzam állítható: mindkettőjük esetében a világnézet immár pejoratív értelemben szerepel, s e pejoratív értelem sokat köszönhet Nietzsche-interpretációjuknak. Itt érdemes kissé részletesebben megvizsgálni Heidegger világnézet-fogalmát, hiszen több tanulságot is levonhatunk általa Hamvas fogalomhasználatára nézve.

Heidegger tudatosan reflektál A TUDÁS LÁTÁS metaforára, amikor megkülönbözteti a világkép és a világnézet fogalmát. A világképet így határozza meg:

Magát a világot értjük rajta, az egészében vett létezőt, úgy, ahogy számunkra mértékadóan és kötelező érvénnyel van. A kép itt nem egy másolatot jelent, hanem azt, ami a beszédfordulatból kicseng: valamit illetően képben vagyunk. Ezt akarja mondani: a dolog maga úgy áll előttünk, ahogy a számunkra megjelenik.³²⁹

A világnézetet pedig így határozza meg:

A világ értelmezésének mind kizárólagosabb belegyökerezése az antropológiába, mely a XVIII. század végétől megindult, abban fejeződik ki, hogy az embernek az egészében vett létezőhöz való alaphozzáállása világnézetként lesz meghatározva. Ettől az időtől kezdve kerül ez a szó használatba. Amint a világ képpé válik, az ember helyzete világnézetként lesz megragadva. A világnézet kifejezés persze azt a félreérthető hangsúlyt hordozza, mintha itt a világ tétlen szemléletéről lenne szó. Ezért már a XIX. században joggal hangsúlyozták, hogy a világnézet többek közt és mindenekelőtt életszemléletet jelent.³³⁰

Természetesen Heidegger Kantra utal a szóhasználat megjelenésén, és az életszemlélet a kierkegaardi értelmezést helyezi előtérbe. Az életszemlélet (melyben jelen van a megélt élet élménye, az *Er-lebnis* is) miért kap hát pejoratív értelmet, miért vezet Hamvas esetében hazugságrendszerhez és Heidegger esetében az újkor „létfeljejtéséhez”? A válasszal Heidegger nem marad el, s az indoklás a Hamvas által

³²⁹ Heidegger 2006. 81.

³³⁰ I. m. 85.

felvázolt krízis-fogalomhoz is rokon – az ember Nietzsche által bemutatott természete miatt: a *ressentiment* elvakultsága, a hatalom akarása... stb.

Az újkor alapfolyamata a világnak mint képnek a meghódítása. A kép szó most az előállító képződményét jelenti. Ezen belül az ember azért a pozícióért küzd, amelyben az a létező lehet, amely minden létező mértékéül és vezérfonalául szolgál. Mivel ez a pozíció világnézetként van rögzítve, felosztva és kimondva, a létezőhöz való újkori viszony a maga döntő kibontakozásában világnézetek vitájává vált, méghozzá nem tetszőleges világnézeteké, hanem csakis olyanoké, melyek az ember immár legszélsőségesebb alapbeállítódásait végső elszántsággal képviselték. Az ember a világnézetek eme harcáért és e harc értelmében hozza játékba a dolgok kiszámításának, tervezésének és tenyésztésének határtalan erőszakát.³³¹

Heidegger világnézet-fogalma tehát „elvakult harcok” színtere – több szövegében is az értelmezés kellő mélységének elmulasztásaként említi meg a „világnézetek vitáját”, így a kereszténység világnézetté válása igen hasonlatos a hamvasi „vallásos válság” leírásához. A világnézet felszínessége tehát Hamvasnál is ezen motivációk mentén fogalmazódik meg, a metafora az „egészet látni” szemantikai elemei helyett így az „eltakartságot látni” elemnek ad érvényt. A világnézet eltakarja a világ azon teljességét, amelyet Heidegger világ-fogalmában is láttunk, felszínessé teszi az embert, s képtelenné arra, hogy elsajátítsa az emberi egzisztencia lényegét – a válságtudatot (s vele az éberséget). Hamvas számára a világnézet fogalma képviseli mindazt, amely ellen Nietzsche küzdött: ezzel összefüggésben idézi őt a *Nietzsche jubileum* (1930) című írásában: „a rendszer akarata a becsületesség hiánya”.³³² A magyar Nietzsche-recepció schopenhaueri vetülete: az eltakartság, Mája fátyla Hamvasnál tehát a világnézet fogalmában jelenik meg, s így lesz az elhazudott élet hazugságrendszerévé. Nietzsche Hamvas szemében lerántotta a leplet e hazugságrendszerekről, s rámutatott, hogy a rendszer feloldása az intellektuális bátorság egyik fundamentuma:

³³¹ I. m. 86.

³³² Kőszegi 1996. 325.

Nietzsche nem ad biztosságot, sőt éppen ellenkezőleg, mindennemű hamis és álbiztosságról lerántja a leplet és feltárja az ember eredendő bizonytalanságát, de még csak nem is komoly aggodalommal figyeli, hogy ezt majd hogyan fogják tudni elviselni, hanem felülről, gúnyosan nézi, kicsoda, hogyan kapkod, esik kétségbe, zavarodik meg...³³³

A hazugságrendszerekről lerántott lepel bizonytalanságot szül (amely válságtudat első ismertetőjele), de ez vezet el végső soron önmagunkhoz:

Nietzsche bizonytalanságban hagy? – igen és nem: igen, mert nem állít fel követendő példát, nem állít fel törvénytáblákat; nem, mert amikor elvet mindennemű bizonyosságot, ugyanakkor felébresztette az én isteni tudatát. Bizonytalanságban vagy? – Afelől, hogy mit tegyek: igen, de nem afelől, hogy mi – *vagyok*.³³⁴

A filozófia azonban nem részesül a rendszerezés vádjából adódó ellenszenvből, hiszen Hamvas Jaspers alapján (szinte elsőként reagálva munkásságára) azt vallja, hogy „a filozófia nem tudományos rendszerezés, hanem szellemi életrend”.³³⁵ Ebből az is következik, hogy a filozófia művelése maga is a realizálás része, az életvezetés, a tudatosan megtisztított életrend egy módja (ezzel szemben a tudomány „precíz tévedés”).³³⁶ A filozófia is a belátás, felismerés és ráeszmélés útja, a „tudás által való megszabadulás”.³³⁷ Az út bizonytalanságát illetően Hamvas Heideggerrel is meríthetett erőt: „A ráeszmélés az a bátorság, amely a saját előfeltevések igazságát és saját céljai mozgásterét a lehető legkérdésesebbé meri tenni”.³³⁸ Az itt körvonalazódó út azonban mégis ismerős dolgozatunk témájában: ez az út ugyanis az „Isten valóságának” és a „lélek valóságának” azonosságának felismerése felé visz.³³⁹ Az emberi lélek és az isteni princípium

³³³ Hamvas Béla: Nietzsche és a George-kör. In: Kőszegi 1996. 358.

³³⁴ Kőszegi 1996. 359.

³³⁵ Hamvas Béla: Szellem és egzisztencia (Karl Jaspers filozófiája). In: Hamvas Béla: *Szellem és egzisztencia*. Pannónia Könyvek. 1988. 48.

³³⁶ Thiel 2002. 54.

³³⁷ Thiel 2002. 42.

³³⁸ Heidegger 2006. 70.

³³⁹ Thiel 2002. 42.

azonosítása tehát – Schmitt Jenőhöz hasonlóan – ismét megjelenik a kiűtkeresésben. Ez az azonosság más néven: misztika. Azonban mielőtt az üdvözülés Schmitt és Komjáthy által is leírt *unio mystica* eseményét párhuzamba állíthatnánk, Hamvas – talán tudatosan leválasztva a schmitti gondolatokat – határozottan elutasítja a gnosztikus üdvözülés és a misztika vonatkozó elemeit:

Az ember nem emelkedik fel sehová és nem egyesül senkivel és semmivel, és nem kerül önkívületbe. Ott marad, ahol van és önmaga lesz. A *vidja* nem misztikus tapasztalat. Az azonosság az éber értelem megállapítása.³⁴⁰

Ez az élmény valójában a hagyománnyal való találkozás élménye, amelyet Hamvas *vidjának*, azaz felébredésnek hív.³⁴¹

Hogyan strukturálódik hát ez az élmény, ha nem rendszerként? A válaszhoz Hamvas számára ismét Nietzsche tud útmutatást adni:

A görögök fokozatosan megtanulták *szervezni a káoszt*, mégpedig úgy, hogy a *dephoi* tanítást követve önmagukra, vagyis valódi szükségleteikre eszméltek vissza, s látszatszükségleteiket hagyták elhalni. Így vették ismét birtokba önmagukat [...] Ez a példázat mindnyájunknak szól: mindenkinek meg kell magában szerveznie a káoszt, hogy visszaeszméljen valódi szükségleteire. Tisztességének, derék és igaz jellemének valamikor egyszer fel kell lázadnia az ellen, hogy mindig csak utánamond, utánatanul, utánacsínál; akkor kezdi majd megérteni, hogy a kultúra még valami más is lehet, mint az *élet dekorációja*, vagyis alapjában mindig csak álcázás és leplezés, mert minden díszítés elrejtje a díszítettet.³⁴²

Nietzsche a káosz megszervezésének e módját a görög *phüszisz* fogalmával kapcsolja össze. Hamvas szintén e magatartást kívánja elsajátítani, azonban a rendszer (amely képviseli az „utánacsínálást”) kiiktatásának lehetőségét számára a rend adja, azaz a *kozmosz*, amely „isteni eredetű”,³⁴³ s az azzal való azonosulás

³⁴⁰ Hamvas Béla: *Scienza Sacra III*. Medio Kiadó, Budapest, 1996. 80.

³⁴¹ Thiel 2002. 43.

³⁴² Nietzsche (Atlantisz) 2004. 157.

³⁴³ Thiel 2002. 78.

lehetővé teszi számunkra az „eredeti emberi alapállás” visszaállítását. Ezen alapállapot forrása a hagyomány, praxisa pedig a realizálás.

Az eredeti emberi alapállás természetesen szintén nem mentes a nietzschei gondolatoktól, hiszen alapvetően határozta meg Hamvas gondolatmenetét a Zarathustrából megismert *Übermensch* gondolat, melyet jogosan állíthatunk párhuzamba a realizálást gyakorló emberrel, valamint a rendszerrel szembeállított praxis követelményével. Ez irány felé mutat a filozófia és az írás szerepe, melyek együtt idézik meg az übermenschi állapotot: „Az írás mint istenesülési eljárás, mint alkímiai folyamat, amelynek hatása alatt az ember az örökbe transzformálódik”.³⁴⁴ (Az írás Hamvas által választott műfaja az esszé. Tekintve a rendszerépítés-ellenességét, nem szorul különösebb magyarázatra a választás motivációja.) A magyar *Hüperion* jó példa arra, hogy Hamvas olykor szinte zarathustrai retorikával állítja elénk ezt az állapotot, a „Légy önmagad!” imperatívuszának istenülési aspektusát – s állítja azt szembe a rendszerrel. A rendszer gyakran Nietzsche *Az antikrisztus* című művéből ismert keresztény egyházként reprezentálódik, tehát itt ugyanaz a gondolatot tükröződik, melyet Heidegger képviselt (természetesen Nietzsche és Kierkegaard továbbgondolásaként), azaz a kereszténység világnézetté való átalakulását:

Micsoda az a valami, amit nagynak hívnak? Nagynak lenni annyi, mint isteneket hozni. A nagy ember a *theophoros*. S itt senki sem lehetett nagy. Nem laknak itt istenek? Hogyan lehet? Hiszen ezer éve keresztény. Nem. A kereszténység ide mint intézmény került, nem mint vallás. Politika volt, amely a magyar mély és sötét vallástalanságát meg sem érintette még ma sem. A külsőségeket ez nem zárja ki. Sőt. A pontos külsőség itt merő látszat, mindenki egymástól elolvadva él, öncsalás, kétségbeesés, a megzavarodás egy neme, önfeledt részegség, hogy van, ami nincs.³⁴⁵

A hagyomány és a realizálás fogalmai, és a további szorosan kapcsolódó fogalmak (*imagináció, univerzális orientáció, transzparens egzisztencia...* stb.) bár további érdekes kapcsolódási pontok, szorosabb vizsgálatuk már szétfeszítené e

³⁴⁴ Hamvas Béla: *A magyar Hüperion*. Medio Kiadó, Budapest 1999. 142.

³⁴⁵ I. m. 82.

dolgozat kereteit. Így még két motívumot emelünk ki zárásként. Mindkét motívum jól megragadható Hamvas *Nietzsche és a George-kör* című írásában: a Nietzschével való azonosulás és Nietzsche meghaladásának igénye.

Hamvas Stefan George Nietzsche-interpretációját értékelve azzal a kritikával illeti a kör alapítóját, hogy nem volt Nietzsche jó tanítványa. A jó tanítvány példajaként Platón hozza: „Platón felolvadt abban, aki számára a szellemet megnyitotta”.³⁴⁶ Hamvas értelmezésébe Platón egész életében csak mesteréről írt. Ez az írói magatartás pedig kétségeket ébreszt személye felől: „Nem tudni, ő mit gondolt, csak azt, mit gondolt mestere.” *Nietzsche-jubileum* című írásában a George-kör egy másik tagjáról így ír: „Ludwig Klages Nietzsche-könyvében, mint maga a gondolkozó is mondja, nem tudni, hol végződik Nietzsche és hol kezdődik Klages.”³⁴⁷ A gondolatmenet folytatása pedig érezteti, hogy e stílus teszi lehetővé Nietzsche adekvát értelmezését: „Új világot fedezett fel. Fölfedezte a világot. Nem alkotott rendszert”.³⁴⁸ Úgy tűnik, hogy a Nietzschével való azonosulás Hamvas számára hermeneutikai szükségszerűség. Maga is él vele, ahogy erről *A magyar Hüperion* is tanúskodik, de Fülep vagy Schmitt műveit olvasva szintén ezzel a „stílussal” találkozunk. Arra a következtetésre vezetnek e sorok, hogy Hamvas számára az azonosulás elmaradása, a távolságtartás a rendszerépítés, a világnézet félrevezetésének szimptomája. Annak a jele, hogy az értelmező vagy nem hagyja, hogy Nietzsche ereje felszítsa az éberséget, vagy annak, hogy az olvasó meg akarja őt haladni. Márpedig mindkét magatartás a gyengeség és intellektuális tisztesség hiányának megnyilvánulása. „Minden próbálkozás, amelyik Nietzsche fölé akar jutni, vagy akár csak őt utánozni, még csak nyelvben is, több mint lehetetlen, – nevetséges” – idézi Jasperst.³⁴⁹ George ezért nem volt jó tanítványa Nietzschének, hiszen meg akarta haladni őt – ezért értette félre:

Hiányzott belőle az „ős” tisztelete, a tanítványi hűség. És szellemében nem azért támadt zavar, mert Nietzschét nem értette meg, hanem, mert hiányzott belőle az önfeláldozó alázat, el volt zárva előle mesterének teljes megértése. Ahogy a mű csak

³⁴⁶ Kőszegi 1996. 360.

³⁴⁷ Kőszegi 1996. 325.

³⁴⁸ Uo.

³⁴⁹ I. m. 359.

eredménye a szellemnek, a szellem is csak eredménye az ember végső magatartásának. George túl akart lépni Nietzschén és ezért nem érthette meg őt. És mert nem érthette meg, nem érthette el saját hűségét, héroizmusát, saját istenségtől való megformáltságát, saját fensőbbrendűségét, vagyis szellemének végső magasságát és ezért nem érthette el a Kreis az Akadémia magasságát.³⁵⁰

E sorok figyelemreméltó összefüggésekbe helyezik Hamvas válság-felfogását is. Alázat, hűség és tisztesség együtt válnak feltétellé az emberi „status absolutus” felé vezető úton, s a szükséges áldozatban kicseng az *Interview*-ban megjelenő vallomás: válság mindig volt és mindig lesz, azt túlhaladni nem lehet, csak vállalni. Így Hamvas elkerülni látszik azt, hogy a Fülep és Schmitt kapcsán is említett Parsifallá válás útjára lépjen. A hagyomány-fogalmában ugyan Hamvas is az „eredeti” evangéliumi szellemhez kíván visszanyúlni, azonban ő nem akar új „világnézetet”, új értékrendet felállítani ez alapján az emberek számára – az Nietzsche meghaladásának programja lenne, rendszerépítés. A hagyományhoz való viszony nem lehet pusztán az „régiektől” felfedezése. Ennek belátásához eszünkbe juthat Heidegger *Nietzsche mondása: „Isten halott”* című írásában megjelenő gondolata: „Az utolsó csapás Istenre és az érzékfeletti világra abban áll, hogy Isten, a létező létezője a legfőbb értékkel alacsonyodott”.³⁵¹ E viszonyoknak személyesnek kell lennie (hasonlóan a kierkegaard-i értelemben vett Istenhez való viszonyhoz), állandóan megújulónak, éberséggel, alázattal és válságtudattal kell, hogy járjon. Önmagát kell választania, önmagában kell támpontot találnia, a hagyománnyal szemben autonómiát kell viselnie, és állandó tekintettel kell lennie arra, hogy a *ressentiment* bármikor felébresztheti a kiút megtalálásának érzését. Az „autentikus élet” praxisa így válik állandó és személyes feladattá.

³⁵⁰ I. m. 360.

³⁵¹ Heidegger 2006. 255.

Sarokpontok

„Mert nehezen
költözik az, ki a források közelében
lakhat.”

Hölderlin – Vándorlás

Jelen dolgozat egyszerre képviseli egy nagy téma szűk metszetét: a II. világháború előtti magyar Nietzsche-recepció bemutatása a világnézet fogalmának szerepe szempontjából; valamint egy szűk kérdéskör terjedelmes kibontakozását: a világnézet fogalmának jelentése és jelentésváltozatai. E két tematika bár jól elkülöníthető, mégis elválaszthatatlan. Ugyanis amennyiben a világnézet fogalmát választjuk ki értelmezésünk kiindulópontjaként – szemben a szintén adekvát, jól ismert értelmezési kapaszkodókkal: individualizmus, nihilizmus, relativizmus, kalapáccsal filozofálni, az életet affirmálni... stb. – nem kerülhetjük meg a fogalom behatóbb vizsgálatát. Ez a választás márpedig indokolt, hiszen a világnézet fogalma alapvető szerepet játszott abban, ahogyan a magyar gondolkodók Nietzsche filozófiájára tekintettek. A szakirodalomban ez az összefüggés jól ismert: Kiss Endre *A világnézet kora* című könyve ugyanezt a fogalmat választotta kiindulópontként, illetve a közelmúltban Demeter Tamás *A szociologizáló hagyomány* című művében mutatott rá a fogalom tematizáló funkciójára a magyar filozófiában.

Mégsem bizonyul „biztos” fogódzónak. „Egyszerű fogalom nem létezik” – írta egy tanulmányában Gilles Deleuze, és ez a világnézet fogalma esetében hatványozottan igaz. E fogalom jelentésének komponensei végeláthatatlannak és kimeríthetetlennek tűnnek, s talán éppen ez a szemantikai tulajdonság az oka annak, hogy a magyar Nietzsche-recepcióban konstans lehet jelen úgy, hogy a Nietzsche-értelmezésnek számtalan különböző irányát jelölheti ki, lehet kiindulópont Nietzsche patológusságának bemutatásakor, de egyben filozófiája afirmálásának módszertani alapja is. Így bármennyire csábító a téma szűken vett forrásainál maradni, és csak a Nietzschével foglalkozó magyar szövegeket vizsgálni, onnan kezdetben „el kell költözni”, addig nem lehetséges egy ilyen elemzést elvégezni, míg nem vagyunk tisztában a világnézet fogalomtörténetének szemantikai dúsulásával.

Ehhez kapcsolódik a dolgozat első felismerése, mely talán a mai Nietzsche-értelmezők számára is fontos belátás lehet: a világnézet fogalmát tulajdonképpen nem lehet definiálni. Ha valaki mégis vállalkozik rá, úgy a meghatározás kiindulópontjának a benne lévő metaforát választja: a világot szemlélni, nézni, képet kapni róla. Hiába „értjük meg” a szövegeket, hiába valósul meg a „horizont-összeolvadás”, ha a világnézet szemantikája alapvetően különbözik a horizontokban. A fogalomban lévő fogalmi metafora, A MEGÉRTÉS LÁTÁS, A TUDÁS LÁTÁS ugyanis mindig csak bizonyos aspektusait használja a forrástartománynak, így e metaforát lehet „ilyen értelemben” és „olyan értelemben” is használni. Mi sem szemlélteti ezt jobban, mint amikor Heidegger értelmezi Kant *Weltanschauung* fogalmát: e fogalomban ugyanis nem a „mundus sensibilis szemlélése” jelenik meg, ahogyan azt Heidegger állítja, hiszen Kant számára a világ nem „adott” az érzékek számára. Nem egy pillanat alatt fogjuk fel a világot, mint egy „képet”, hanem – Kant szemlélet-fogalma alapján – mi magunknak kell azt létrehoznunk. Tehát már a fogalom megszületésénél jelen volt a metaforikusság interferenciáiból adódó „másként értés”, amely Heidegger értelmezését is más irányba terelte.

Hegel világnézet-fogalmának vizsgálata szintén megkerülhetetlen, hiszen a korai Nietzsche-értelmezések jellemzően hegelianus indíttatással íródnak, s így világnézet-fogalmuk is a hegel filozófia jegyeit viselik magukon (az új világnézet igénye mint a szellemtörténet továbbfejlődése mind Schmitt mind Fülepp esetében fontos szereppel bír, könnyen felismerhetjük e szövegekben Hegel filozófiájának hatását): a totalitás, az egésznek- és együttlét motívuma, a megismert világ posztulátumai. A hegel filozófiában való későbbi csalódás pedig a „rendszer” elutasításával együtt a világnézetet is gyanúba keverte. A fogalom további alakulása pedig újabb és újabb elemeket kölcsönzött a fogalom szemantikai struktúrájának: Schopenhauernél kiemelhetjük a „megtévesztettség” (eltakartságot látni metafora – Májfa fátyla) motívumát, mely Schmittnél és Hamvasnál alapvető szerepet játszik, Kierkegaardnál pedig a reflexió szükségességét és az életszemlélet fogalmát. Majd Nietzsche-hez érve szembesülhetünk azzal, hogy a filozófus a korai években a „dionüszoszi” vagy a „filozófiai” világnézetről ír, majd e koncepcióval teljesen ellentétes irányt vesz életműve – s ennek ellenére perspektivizmusa alapvetően határozza meg a fogalom további sorsát (nézőponttal rendelkezni metafora).

A dús szemantikai alternatívák így megkövetelték, hogy mielőtt belekezdnenék a magyar Nietzsche-recepció e fogalom felőli olvasatába, tisztázzuk a szemantikai variációkat, s így elkerüljük azt, hogy a fogalom egyes szövegekben felvett funkcióit félreértsük. Nem pusztán arról van szó, hogy egy Nietzsche-olvasó Hegel vagy Jaspers világnézet-fogalmához nyúl vissza: a hatástörténeti összefüggések csak arra mutatnak rá, hogyan bővült a forrástartomány eszközkészlete, s milyen értelmezői lehetőségek váltak alternatívává a fogalom egy Nietzsche-interpretációba való beillesztése esetén.

A dolgozat másik fontos felismerése, hogy a világnézet szemantikájában a „teljes képet látni” és a „nézőponttal rendelkezni” elemek oszcilláló módon újra és újra áthelyezik a hangsúlyt a világnézet értelmezésében. Ez a mozgás megfigyelhető a fogalom történetében, de akár egy Nietzsche-t értelmező szövegen belül is. (Egy másik mozgás is megfigyelhető, amikor a „teljes képet látni” a „teljes kép eltakartságát látni” motívumaként értelmeződik, mint „hazugságrendszer”, vagy a valódi világot eltakaró jelenségvilág.) Schmitt gondolatrendszerében például hegeliánus alapokból kiindulva hirdet Nietzsche kapcsán új világnézetet, mely a gnoszisz rejtett tudása révén (a gnoszticizmus motívumai nélkül értelmezhetetlen Schmitt világnézet-fogalma) szükségszerűen az „egész képet látni” értelmezési kereten belül marad, így Nietzsche perspektivizmusára teljes mértékben immunis lesz. Számára egy valódi igazság van, egy olyan világnézet, amely a többitől toto genere különbözik: az introspekció igazságán alapuló relígió. Az oszcilláló mozgás másik végéhez példaként pedig Babits Nietzsche-értelmezését hozhatjuk, miszerint Nietzsche „minden mindegy” filozófiájának következménye az a fertőzött világnézet, mely alapja az objektív igazság lehetőségének elvetése („nézőponttal rendelkezni”), s az ésszel szemben a cselekvés fontosságának hirdetése. Végül ez vezetett a világnézetek „vagdalkozásához”, a háborúhoz. Az oszcilláló mozgás egy életművön belül is megfigyelhető, például Fülepnél, akinek új, tiszta (evangéliumi) világnézetet célul kitűző programja („az egész képet látni”) mellett megjelenik a perspektivista szemléletet elsajátító, a „hasznos tévedéseket” affirmáló gondolat („nézőponttal rendelkezni”) is. Két további szélső pontot képvisel Schmitt és Hamvas világnézet-értelmezése, hiszen míg Schmittnél a világ univerzális igazságának feltárását teszi lehetővé a világnézet, Hamvasnál az az elhazudott élet eszköze, hazugságrendszer.

A dolgozat tehát arra a hermeneutikai sajátosságra is felhívja a figyelmet, hogy egy látszólag magától értetődő fogalmat sem lehet „szaván fogni”, ha abban fogalmi metafora bújik meg. Sőt, Nietzsche nyomán a nyelv eleve metaforikus karaktere kerül itt felszínre: a vélt filozófiai igazságok e szövegekben egy metaforához kötődnek, így az értelmezésnek fel kell mérnie, hogy a metafora szemantikai elemei milyen irányokba vihetik el a jelentésadást.

A jelentésváltozások figyelemmel kísérésének egy fókuszpontja a Nietzsche perspektivizmusával kialakított viszony volt. Míg Schmitt, Babits és Brandenstein világnézet-felfogása többé-kevésbé immunis Nietzsche filozófiájának ezen aspektusára, Hamvasnál az hangsúlyt kaphatott volna, hiszen a szubjektum „autonómiájának” előtérbe helyezése ezt lehetővé teszi. Hamvas számára a perspektivizmus mégsem kap centrális szerepet, amely talán a hazugságrendszerekről kialakított koncepciójával és az ezzel szembehelyezkedő hagyományfogalommal is összefügg. Fülep Nietzsche-interpretációjában azonban teljes mértékben kimutatható a perspektivizmus elsajátításának igénye, még ha pont azáltal, hogy hagyja Nietzschét „szóhoz jutni”. Lukács Fülephez intézett kritikája mögött valójában a perspektivizmus ezen megnyilvánulásától való távolságtartás áll, amely világnézet-értelmezésük különbségére is rámutat.

A dolgozat azt a kérdést is vizsgálja, hogy hogyan küzdenek meg e Nietzsche-értelmezők a világnézet-problematika azon dilemmájával, miszerint mihez lehet kezdeni a német filozófus romboló munkája után. A rombolást követő *horror vacui* kitöltésének vágya Schmittet és Fülepet is arra csábította, hogy a ledöntött világnézetek helyére egy új értékrendet tűzzenek ki célul. „Parsifallá váltak”, visszanyúlva az eredeti keresztény tanokhoz, hogy új világnézetet teremtsenek. Ezt az utat talán egyedül Hamvas nem járta végig, pedig számára ugyanolyan fontos volt az eredeti evangéliumi tanítás igazsága. Hamvas számára azonban a megújulás személyes program, a realizálást nem lehet világnézetté alakítani.

Végezetül meg kell fogalmaznunk azt a gyanúkat, hogy a világnézet fogalmának bemutatott centrális szerepe nem feltétlenül alkalmas arra, hogy Nietzsche filozófiájának minden lényeges aspektusára fényt derítsünk – s ebből adódóan jelen dolgozatból is hiányoznak olyan fontos gondolatok, melyek akár a magyar recepciótörténet tárgyalt időszakában is megfogalmazódhattak. Ezt az

érzésünket tovább erősíti Nietzsche *A történelem hasznáról és káráról* című művében írt megjegyzése:

Csak ne kellene örökké e túlfokozások túlfokozását, ezt a szót: világ, világ, világ, hallgatni, holott mindenkinek – ha tisztességes – csupán embert, embert, embert kellene mondania.³⁵²

³⁵² Nietzsche (Atlantisz) 2004. 157.

Absztrakt

Soltész Péter: A világnézet fogalmának szerepe Friedrich Wilhelm Nietzsche II. világháború előtti magyar recepciójában.

Dolgozatom témája a világnézet fogalmának szerepe Friedrich Wilhelm Nietzsche II. világháború előtti magyar recepciójában. A dolgozat azzal a hipotézissel íródott, hogy a világnézet fogalma alapvetően határozta meg e kor Nietzsche-értését, továbbá hogy Nietzsche filozófiája is jelentős hatással volt a fogalom jelentésének további alakulására. A dolgozat így az alábbi kérdéseket veti föl: A világnézetről szóló II. világháború előtti magyar elképzeléseket hogyan motiválta és alakította a Nietzsche-hatás? A világnézet fogalmában megfigyelhető jelentés-eltolódások milyen összefüggéseket alkotnak Nietzsche különböző magyar interpretációival? E vizsgálathoz a dolgozat először a világnézet fogalomtörténetében végbement szemantikai változásokat kíséri figyelemmel, különös tekintettel a benne lévő A MEGÉRTÉS LÁTÁS, A TUDÁS LÁTÁS fogalmi metafora sajátosságaira. A fogalom kanti eredetétől kezdve Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Dilthey, Jaspers és Rickert fogalomhasználatán keresztül Nietzsche értelmezéséig áttekintjük a fogalom szemantikai dúsulását, majd belekezdünk a magyar Nietzsche-recepció és a világnézet fogalma kapcsolatának vizsgálatába. Az első alapos elemzést Schmitt Jenő Henrik *Friedrich Nietzsche két világkorszak küszöbén (Értelmezési kísérlet egy új világnézet fényében)* című műve alapján végezzük el, bemutatva gnosztikus szemléletből kialakuló Nietzsche-interpretációját, valamint Schmitt azon új világnézet eszményét, mely alapján Nietzscht mint prófétát értelmezi. Ezt követően megvizsgáljuk Fülep Lajos Nietzsche-monográfiáját, s azt a világnézet-elképzelést, mely motiválja a Nietzschével való azonosulást, illetve bizonyos pontokon a polémia. A dolgozat utolsó nagy szerkezeti egységében a világnézet, válság és válságtudat által tematizált Nietzsche-értelmezéseket tárgyaljuk, röviden felvázoljuk Babits Mihály Nietzsche-kritikáját, valamint Brandenstein Béla Nietzsche válságfilozófiájához fűződő viszonyát, majd alaposabb vizsgálat alá vesszük Hamvas Béla válság és világnézet fogalmát, s az e fogalmak alapján kirajzolódó Nietzsche-interpretációt. Ezen elemzésekben végigkísérjük a világnézet szemantikájának azon ingadozását, mely sokszor alapvetően járult hozzá a perspektivizmus különböző magyar értelmezéseihez és a zárt gondolati rendszerekhez való gyanakvó vagy elutasító viszonyhoz.

Abstract

Péter Soltész: The role of the concept of worldview in the Hungarian reception of Friedrich Wilhelm Nietzsche before the Second World War

The topic of my thesis is the role of the concept of worldview in the Hungarian reception of Friedrich Wilhelm Nietzsche before the Second World War. My hypothesis is that the concept of worldview made a fundamental impact on these Nietzsche interpretations; furthermore Nietzsche's philosophy also greatly affected the development of the concept itself. Therefore this paper asks the following questions: How did Nietzsche's influence motivate and shape the ideas about worldview before the Second World War? How did the changes in the meaning of worldview relate to the different Hungarian Nietzsche interpretations? To investigate these questions, first this paper examines the semantic changes in the history of the concept of worldview, especially the characteristics of its UNDERSTANDING IS SEEING, KNOWING IS SEEING conceptual metaphor. Starting with its Kantian origin, following with Hegel's, Schopenhauer's, Kierkegaard's, Dilthey's, Jaspers' and Rickert's use of the concept, we discuss the semantic enrichment of the concept, then we start to investigate the relations between the concept of worldview and the Hungarian reception of Nietzsche. The first in-depth analysis is discussed based on Schmitt Jenő Henrik's work: Friedrich Nietzsche in-between two aeons (An interpretation experiment in the light of a new worldview). We present his Nietzsche interpretation based on his Gnostic approach, and Schmitt's idea of a new worldview, which is the reason why he interprets Nietzsche as a prophet. Next we examine the Nietzsche monography of Fülep Lajos, and his idea of worldview, which motivates his identification with Nietzsche, and at certain points, his polemic debates with him. In the last major structural unit of this paper, we discuss the Nietzsche interpretations that are themed by the concept of worldview, crisis and crisis awareness. We briefly outline Babits Mihály's criticism of Nietzsche, as well as Brandenstein Béla's relation to Nietzsches crisis philosophy, then we take a closer look on Hamvas Béla's concept of crisis and worldview and the Nietzsche interpretation that is emerged from these concepts. In these investigations we follow the fluctuation of the semantics of the worldview, which often substantially contributed to the different Hungarian interpretations of perspectivism and the suspicious or repulsive relation to the closed systems of thought.

Felhasznált irodalom

Almási Miklós: Kis Hegel-könyv. Athenaeum. Budapest. 2005.

Ambrus Lajos (szerk.): Krízis és karnevál. Hamvas Béla emlékezete. Nap Kiadó, Budapest, 2009.

Babits Mihály: Az írástudók árulása. In. A magyar esszé antológiája I. Osiris, Budapest. 2006.

Babits Mihály: Halálfiái. Argumentum Kiadó, 2006.

Bacsó Béla: Határpontok. T-Twins Kiadó: Magyar Tudományos Akadémia. Budapest. 1994.

Balogh Brigitta: A szellem és az idő. L'Harmattan, Budapest, 2009.

Barabási Albert-László: Behálózva. Helikon, 2011.

Benedek Szabolcs: A szabadkőművesség eredete. Pont, Budapest. 2006.

Bozóki András – Sükösd Miklós: Az anarchizmus elmélete és magyarországi története. Cserépfalvi, Budapest, 1994.

Brandenstein Béla: Nietzsche. Szent István társulat. Budapest. 2002.

Cassirer, Ernst: A felvilágosodás filozófiája. Atlantisz, 2007.

Darabos Pál: Hamvas Béla – egy életmű fiziognómiája I., II. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1997.

Deczki Sarolta: Meredek sziklagerincen. Husserl és a válság problémája. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2014.

Deleuze, Gilles: Nietzsche és a filozófia. Gond Alapítvány Kiadó, Debrecen, Holnap Kiadó, Budapest. 1999.

Demeter Tamás: A szociologizáló hagyomány. Századvég Kiadó, 2011.

Dizseri Eszter: Fülep Lajos élete. A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest. 2003.

Eisemann György: Szimbólum és metafizikum Komjáthy Jenő költészetében. Széphalom Könyvműhely, Budapest. 1997.

Fehér M. István: A hazai filozófia a század első felében és Brandenstein Béla. In: Veres 2002. 4-11.

Filoramo, Giacomo: A gnoszticizmus története. Kairosz, Budapest. 2000.

Freud, Sigmund: A lélekelemzés eredményei. Könyvjelző Kiadó, Nyíregyháza, 1993.

Fülep Lajos: Nietzsche Frigyes. In: Kőszegi 1996. 186-271.

Fülep Lajos: Szellemtörténet. In: Művészet és világnézet. Magvető Könyvkiadó. Budapest. 1976.

Gadamer, Hans-Georg: Igazság és módszer. Osiris, Budapest, 2003.

Gerhardt, Volker: Friedrich Nietzsche. Latin Betűk, Debrecen, 1998.

Hamvas Béla: A világválság. Magvető Kiadó, Budapest, 1983.

Hamvas Béla: A magyar Hüperion I. Medio Kiadó, Szentendre, 1997.

Hamvas Béla: Nietzsche és a George-kör. In: Kőszegi 1996. 353-361.

Hamvas Béla: Nietzsche-jubileum. In: Kőszegi 1996. 323-326.

Hamvas Béla: Patmosz. Medio, Szentendre, 2004.

Hamvas Béla: Scientia Sacra III. Medio Kiadó, Budapest, 1996.

Hamvas Béla: Szellem és egzisztencia. Pannónia Könyvek. 1988.

Hannah, Walton: A Christian Appraisal of Freemasonry (17th Impression), Saint Austin Press. 1998.

Hegel, G. W. F.: Sämtliche Werke. Band VIII. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Leipzig. 1920.

Hegel, G. W. F.: Előadások a filozófia történetéről. Harmadik kötet. Akadémia Kiadó, Budapest, 1960.

Hegel, G. W. F.: A szellem fenomenológiája. Akadémia Kiadó, Budapest 1973.

Hegel, G. W. F.: A logika tudománya. II. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

Hegel, G. W. F.: A szellem fenomenológiája. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

Hegel, G. W. F.: Előadások a világtörténelem filozófiájáról. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

Hegel, G. W. F.: Esztétikai előadások. Harmadik kötet, Akadémia Kiadó, Budapest, 1980.

Hegel, G. W. F.: A filozófia Fichtei és Schellingi rendszerének különbsége. In: Ifjúkori írások. Gondolat Kiadó. 1982.

Heidegger, Martin: A fenomenológia alapproblémái. Osiris, Budapest, 2001.

Heidegger, Martin: A világkép kora. In: Rejtekek. Osiris Kiadó, Budapest, 2006.

Heidegger, Martin: Nietzsche mondása: „Isten halott”. In. Heidegger, Martin: Rejtekek. Osiris Kiadó, Budapest, 2006.

Heller Ágnes: A lelki szegénységről. In: Kardos András (szerk.): A Budapesti Iskola. I. T-Twins Kiadó – Lukács Archívum, 1995.

Heller Ágnes: Nietzsche és Parsifal. Századvég Kiadó. 1994.

Husserl, Edmund: Az európai emberiség válsága és a filozófia. In: Edmund Husserl válogatott tanulmányai. Gondolat Kiadó, Budapest, 1972. 323-367.

Husserl, Edmund: A filozófia mint szigorú tudomány. Kossuth Könyvkiadó, 1993.

Isztray Simon: Nietzsche. Filozófus a tragédia születéséből. L'Harmattan. Bp., 2011.

Jauss, Hans Robert: Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika. Osiris, Budapest, 1999.

John Éva: Az ezerszög kalandjai. In: Világosság. 2008/2.

Jung, Carl Gustav: Aión. Akadémia Kiadó, Budapest. 1993.

Kákossy László: Fény és Káosz. Gondolat, Budapest. 1984.

Karádi Éva: Lukács, Fülep és a magyar szellemtudományi iskola. Magyar Filozófiai Szemle 1985/1-2.

Kant, Immanuel: Az ítéleterő kritikája. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

Kant, Immanuel: Az ítéleterő kritikája. Osiris, Budapest, 2003.

Kant, Immanuel: A tiszta ész kritikája. Atlantisz, Budapest, 2009.

Kierkegaard, Søren: Egy még élő ember írásaiból. Az ironia fogalmáról. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2004.

Kiss Endre: A világnézet kora. Akadémia Kiadó, Budapest, 1982.

Kiss Endre: Friedrich Nietzsche filozófiája. Gondolat, Budapest, 1995.

Kiss Endre: Friedrich Nietzsche evilági filozófiája. Gondolat, Budapest, 2005.

Kosztolányi Dezső: Írók, festők, tudósok, II. Gondolat, Budapest. 1967.

Kőszegi Lajos (szerk.): Nietzsche-tár. Szemelvények a magyar Nietzsche-irodalomból 1956-ig. Comitatus, Veszprém, 1996.

Kövecses Zoltán: A metafora. Typotex. Bp., 2003

Kulcsár-Szabó Zoltán: A „korszak” retorikája. A korszak- és századforduló mint értelmezési stratégia. In: Kulcsár-Szabó: Az olvasás lehetőségei. Budapest, 1997.

Kunszt György: Bevezetés. Nietzsche korábbi magyar fogadtatásának értéke. In: Kőszegi 1996. 9-27.

Lakoff, George and Mark Johnson: Metaphors we live by. The University of Chicago Press, Ltd. 2003.

Lengyel Béla: Nietzsche magyar utókora. Minerva könyvek, Budapest, 1938.

Loboczky János: A dialogicitás Gadamer és Jauss művészetfelfogásában. In: Kellék. Gadamer – Nyelv – Dialógus; Mesteriskola 2001. 18-19-20. szám

Lőrincz Csongor: A szép mint az emlékezés produktuma. In: Az olvasás rejtekútjai. Ráció Kiadó, 2007.

Luckner, Andreas: Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels. Dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes. Akademie Verlag, Berlin, 1994.

Lukács György: A lélek és a formák. Napvilág Kiadó – Lukács Archívum, Budapest, 1997.

Lukács György: Fülep Lajos Nietzsche-ről. In: Kőszegi 1996. 275-276.

Migray József: Schmitt Jenő Henrik. In: Schmitt Jenő Henrik: Három előadása: Tolsztoj, Nietzsche, Ibsen. Nagel Ottó, Budapest. 1911. IX-XXXX.

Miklóssy Endre: Hamvas Béla. Új Mandátum Kiadó, Budapest, 2002.

Montinari, Maurizio: Nietzsche lesen. Berlin-New York, 1982.

Nagy Attila Kristóf: Szellemi bonctan. Széphalom Könyvműhely, Budapest. 1992.

Naugle, David: Worldview: The history of a concept. Wm. B. Eerdmans Publishing, Cambridge. 2002.

Nietzsche, Friedrich W.: A tragédia születése. Európa könyvkiadó, Budapest. 1986.

Nietzsche, Friedrich W.: Ifjúkori görög tárgyú írások. Európa Könyvkiadó, 1988.

Nietzsche, Friedrich W.: Emberi – túlságosan is emberi. Szukits Könyvkiadó. 2000.

Nietzsche, Friedrich W.: Így szólott Zarathustra. Osiris Kiadó. 2003.

Nietzsche, Friedrich W.: Bálványok alkonya. Holnap Kiadó, 2004.

Nietzsche, Friedrich W.: Korszerűtlen elmélkedések. Atlantisz Kiadó, 2004.

Nietzsche, Friedrich W.: Az Antikrisztus. Attraktor, Máriabesenyő-Gödöllő. 2005.

Nietzsche, Friedrich W.: Jón és gonoszon túl. Attraktor, Máriabesenyő-Gödöllő, 2010.

Noszlopi László: A világnézetek lélektana. Az apostoli Szentszék Könyvkiadója. Budapest. 2012.

Osváth Ernő: Az írástudók árulása. Levél Babits Mihályhoz. Nyugat, 1928. 23. szám.

Rickert, Heinrich: A filozófia alapproblémái. Európa Könyvkiadó, 1987.

Rippl Dóra: Lukács rejtett Nietzsche-képéről Az ész trónfosztásában. In. Boros János (szerk.): Ész, trónfosztás, demokrácia. Brambauer, Pécs, 2005.

Ryan, Sean: Heidegger's Nietzsche. In: Ashley Woodward: Interpreting Nietzsche. Continuum, London-New York, 2011.

Safranski, Rüdiger: *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996.

Schmitt, Eugen Heinrich: Das Geheimnis der Hegelischen Dialektik, beleuchtet vom concretsinnlichen Standpunkte. In Die Pihlosophische Gesselschaft zu Berlin. Berlin. 1887.

Schmitt, Eugen Heinrich: Friedrich Nietzsche an der Grenzscheide zweiter Weltalter. Versuch einer Beleuchtung vom Standpunkte einer neuen Weltanschauung. Leibzig. 1898.

Schmitt Jenő Henrik: Három előadása: Tolsztoj, Nietzsche, Ibsen. Nagel Ottó, Budapest. 1911.

Schmitt Jenő Henrik: Művészet, etikai élet, szerelem. Táltos, Budapest. 1917.

Schmitt Jenő Henrik: A szellem fejlődéstörvénye. Egyesült Könyvnyomda, Budapest. 1920.

Schmitt Jenő Henrik: Krisztus istensége a modern ember szellemében. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest. 1993.

Schmitt Jenő Henrik: Friedrich Nietzsche két világkorszak küszöbén. (Értelmezési kísérlet egy új világnézet fényében). In: Kőszegi 1996. 29-96.

Schopenhauer, Arthur: A világ mint akarat és képzet. Osiris, Budapest, 2007.

Schopenhauer, Arthur: Schopenhauer Kantról. Kant filozófiájának bírálata. Franklin, Budapest, 1920.

Schopenhauer, Arthur: Parerga és Paralipomena. Kisebb filozófiai írások. III. kötet. Világirodalom Könyvkiadó, Budapest. 1924.

Schopenhauer, Arthur: Szerelem, élet, halál. Életbölcseesség. Göncöl, Budapest. 1989.

Simon Ferenc: A hegeli reálontológia születése. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány. Veszprém. 2003.

Soltész Péter: Az elfelejtett próféta – Schmitt Jenő Henrik. Debreceni Disputa 2010/5, Debreceni Önkormányzat Lapkiadó Kft., 2010. 57-62.

Soltész Péter: A magyar Nietzsche-recepció kezdetei: Schmitt Jenő Henrik, Fülep Lajos, Brandenstein Béla. Nagyerdei Almanach Bölcséleti Évkönyv (nagyalma.hu), 2011/1. http://filozofia.unideb.hu/na/vol2011_1/1_2011.1_SP.pdf

Soltész Péter: Komjáthy Jenő költészetének gnosztikus fordulata. Nagyerdei Almanach Bölcséleti Évkönyv (nagyalma.hu), 2011/2. http://filozofia.unideb.hu/na/vol2011_2/201102_SP_Komja.docx

Soltész Péter: Weltanschauung – The rise of a concept and the metaphor behind it. In: Interdisciplinary Research in Humanities. Nitra, Constantine the Philosopher University in Nitra Faculty of Central European Studies, 2013. 75-90.

Szabó Ferenc S. J.: Brandenstein filozófiájának szívében a transzcendens okság problémája. In. Veres 2002. 27-33.

Szántó F. István: A hüperióni hang. Kortárs Kiadó, Budapest, 2007

Tankó Béla: A filozófia problémája és problémái. In: Valastyán Tamás (szerk): *Az autonóm filozofálás jegyében. Tankó Béla revidius*. Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012.

Tarjányi Eszter: A szellem örvényében. Universitas, 2002.

Tengelyi László: Kant. Áron Kiadó, Budapest. 1995.

Tengelyi László: Tapasztalat és kifejezés. Atlantisz, 2007.

Thiel Katalin: Maszkjáték. Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2002.

Underhill, James W. Humboldt, Worldview and Language. Edinburg University Press Ltd. 2009.

Vajda Mihály: A tudós, az esszéista és a filozófus. In: Kardos András (szerk.): *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről. II. Argumentum Kiadó – Lukács Archívum*. Budapest, 1997.

Veres Ildikó (szerk.): Brandenstein Béla Emlékkönyv. Miskolci Egyetem Filozófiatörténeti Tanszék, Miskolc. 2002.

Wolters, Albert M.: On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy. In: *Stained Glass: Worldviews and Social Science*. Lanham, Md.: University Press of America. 1989.