

Doktori (PhD) értekezés

Friedrich Wilhelm Nietzsche politikai
gondolkodása

Pénzes Ferenc

Debreceni Egyetem
BTK
2012

Friedrich Wilhelm Nietzsche politikai gondolkodása

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

Írta: **Pénzes Ferenc** okleveles **politológus**

Készült a Debreceni Egyetem **Humán Tudományok Doktori Iskolája**
(**filozófia** programja) keretében

Témavezető:

Prof. Dr. Hévízi Ottó
(olvasható aláírás)

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: **Prof. Dr. Vajda Mihály** (DE, Filozófia Intézet)

tagok:

Dr. Valastyán Tamás (DE, Filozófia Intézet)

Dr. Mester Béla (MTA, Filozófiai Kutatóintézet)

póttag: **Dr. Csobó Péter** (NYF, Filozófia Tanszék)

A doktori szigorlat időpontja: 2012.

Az értekezés bírálói:

Dr. Balogh László Levente (DE, Filozófia Intézet)

Dr. Biczó Gábor (ME, Kulturális és Vizuális Antropológiai Intézet)

A bírálóbizottság:

elnök: **Prof. Dr. Vajda Mihály** (DE, Filozófia Intézet)

tagok: **Dr. Valastyán Tamás** (DE, Filozófia Intézet)

Dr. Mester Béla (MTA, Filozófiai Kutatóintézet)

tartalék bizottsági tag: **Dr. Bíróné dr. Kaszás Éva** (DE, Filozófia Intézet)

A nyilvános vita időpontja: 2012.

Én, Pénzes Ferenc, teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

TARTALOM

BEVEZETÉS	6
1. A TÉMAVÁLASZTÁS SZEMÉLYES EREDŐI.....	6
2. A KUTATÁS EREDMÉNYEINEK ELHELYEZÉSE A KURRENS SZAKIRODALOM KORPUSZÁBAN, ALAPVETŐ HIPOTÉZISE ÉS MÓDSZERE	7
3. A DISSZERTÁCIÓ SZERKEZETE.....	14
I. FEJEZET ADALÉK NIETZSCHE GENEALÓGIAI MÓDSZERÉHEZ.....	17
1. ELSŐ RÉSZ	20
2. MÁSODIK RÉSZ	23
3. HARMADIK RÉSZ.....	24
4. NEGYEDIK RÉSZ	32
5. ÖTÖDIK RÉSZ.....	33
6. HATODIK RÉSZ.....	36
7. HETEDIK RÉSZ	37
8. NYOLCADIK RÉSZ	41
9. ÖSSZEGZÉS	41
II. FEJEZET 1. A BÁZELI ÉVEK KORAI POLITIKAI GONDOLKODÁSA: „A HOMÉROSZI VERSENGÉS” ÉS „A GÖRÖG ÁLLAM”	43
1. A TERMÉSZET RÉMÜLETES KETTŐSSÉGE (1-2 BEKEZDÉS).....	47
2. TERMÉSZET ÉS TRAGIKUM (3-4. BEKEZDÉS).....	50
3. A JÓ ÉS A GONOSZ ERISZ HÉSZIODOSZNÁL (5. BEKEZDÉS)	54
4. ODIUM FIGULINUM (6-9. BEKEZDÉS)	58
5. A GÉNIUSZ ÁLLAMA — A ZSENIK KÖZTÁRSASÁGA (10-11. BEKEZDÉS).....	66
6. VERSENGŐ ÁLLAMOK (12. BEKEZDÉS)	68
7. A NIETZSCHEI TANÍTÁS EZOTÉRIÁJA	72
2. A JÖVŐ FELÉ IRÁNYULÓ MÚLT: A TÖRTÉNELEM HASZNÁRÓL ÉS KÁRÁRÓL	77
3. EXKURZUS: NIETZSCHE FEJLŐDÉSE — A STÍLUS ÉS A PERSPEKTÍVA	90
1. HOGYAN KEZDETT EL NIETZSCHE AZZÁ VÁLNI, AKI?	90
2. NIETZSCHE ÉS AZ ÍRÁS — AVAGY HOGYAN ÁRULKODIK A STÍLUS AZ ALKOTÓ LEGJELLEMZŐBB TULAJDONSÁGAIRÓL	91
3. NÉHÁNY GONDOLAT A NIETZSCHEI PERSPEKTÍVÁRÓL.....	94
III. FEJEZET PILLANTÁS AZ ÁLLAMRA - A POLITIKAI REALIZMUS ÉS A SZABAD SZELLEM	98
1. ÁLLAM ÉS DEMOKRÁCIA VISZONYA NIETZSCHÉNÉL	100
2. A VALLÁS ÉS A HAGYOMÁNYOS KORMÁNYZAT TEKINTÉLYÉNEK HANYATLÁSA ÉS A MODERN NEMZETÁLLAM FELEMELKEDÉSE	103
3. A POLITIKAI REALIZMUS ÉS A SZABAD SZELLEM, MEG A SZUVERÉN INDIVIDUUM..	111
IV. FEJEZET 1. A MÍTOSZ TRÓNFOSZTÁSA ÉS AZ ANTIMÍTOSZ POLITIKAI MOZGÓSÍTÁSA AZ ÍGY SZÓLOTT ZARATHUSTRÁBAN	122
1. ELŐLJÁRÓ BESZÉD: AZ EMBERT FELÜLMÚLÓ EMBER ELJÖVETELÉNEK MEGHIRDETÉSE	124

2.	ELSŐ RÉSZ: AZ ÚJ BÁLVÁNYRÓL	127
3.	MÁSODIK RÉSZ: A MEGVÁLTÁS ÉS A HATALOM AKARÁSA	132
4.	HARMADIK RÉSZ: AZ ÖRÖK VISSZATÉRÉS LÁTOMÁSA ÉS TALÁNYA	136
5.	NEGYEDIK RÉSZ: ZARATHUSTRA VISSZATÉRÉSE ÉS A FELMAGASLÓ EMBER	139
6.	BEFEJEZÉS	143
	2. EXKURZUS: SZÓKRATÉSZ, JÉZUS ÉS PÁL — A HATALOMHOZ VALÓ VISZONY PARADIGMÁI	146
1.	NIETZSCHE SZÓKRATÉSZ-KÉPÉNEK VÁLTOZÁSAI KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A HATALOM KÉRDÉSÉRE	148
2.	JÉZUS ÉS A KERESZTÉNYSÉG VISZONYA NIETZSCHÉNÉL	161
	V. FEJEZET A NIHILIZMUS ÉS KÖVETKEZMÉNYEI: NIETZSCHE NAGYPOLITIKÁJA, EURÓPA-ESZMÉJE ÉS JÓ EURÓPAISÁGA	169
1.	ELHATÁROLÓDÁS ÉS KISPOLITIKA FELETTISÉG	170
2.	A NAGYPOLITIKA KONCEPCIÓJA	172
3.	NÉPEK ÉS HAZÁK VERSUS JÓ EURÓPAIAK ÉS EGY ÚJ EURÓPA	177
	NIHILIZMUS ANTE PORTAS — ZÁRÓGONDOLATOK	191

BEVEZETÉS

1920 júniusának első napján, két héttel azelőtt, hogy spanyolnátha szövődményeként fellépő tüdőgyulladásban elhunyt volna, Max Weber, a neves német jogász, közgazdász és szociológus, egy Oswald Spenglerrel folytatott vitát követően az alábbiakat mondta egyik hallgatójának: „Manapság egy tudós – különösen pedig egy filozófus – becsületessége a Nietzschéhez és a Marxhoz fűződő viszonyán mérhető le. Bárki, aki nem vallja be, hogy saját munkásságának lényegi részét nem tudta volna elvégezni ennek a két embernek a tudományos eredményei nélkül, az becsapja magát és másokat is. Az a világ, amelyben mi magunk szellemileg-intellektuálisan létezünk, messzemenőkéig egy olyan világ, amit Marx és Nietzsche formált”.¹ Intellektuális univerzumunkat tehát Marx és Nietzsche formálta a 20. században, mégpedig azáltal, hogy a történelemben meglévő *gazdasági és pszichológiai* tényezőkre rámutatva együttesen olyan szellemi miliőt teremtettek, amelyben az utánuk jövőeknek így vagy úgy, de valahogyan *el kellett* magukat *helyezni*. Úgy véljük, sok esetben és számtalan tekintetben a két gondolkodó teljesítménye a harmadik évezred elejének emberei számára – *számunkra* – szintén megkerülhetetlen. Disszertációnkban kettejük közül az utóbbinak, Nietzschének a politikával kapcsolatos, az *œuvre* kronologikus áttekintése során tetten érhető gondolait próbáljuk a *nihilizmus* – illetve annak tünetei: a *modern pesszimizmus* és a *dekadencia* – vezérfonalára felfűzni.

1. A témaválasztás személyes eredői

A témaválasztást több tényező is befolyásolta. Jó néhány éve foglalkozunk már úgy általában és különösen is *Nietzschével*. Eredetileg Freud felől jutottunk el Nietzschéig. Akkor a létproblémáira választ kereső fiatal értelmiségiként fedeztük föl magunknak elsősorban a *Zarathustrán* és *A történelem hasznáról és káráról* szóló írásán keresztül. Aztán meglehetősen sok intellektuális falazóelemet találtunk benne, amellyel önmagunkat is tudtuk pallérozni, amelynek segítségével sikerült azzá lennünk, amik vagyunk. Mellesleg, amikor 2002-ben a doktori képzésre jelentkeztünk, akkor még Nietzsche korai magyar (1873 és 1918 közötti) recepciójából szerettük volna megírni ezt az értekezést. 2004 májusára azonban beláttuk, hogy ez – ehelyütt nem részletezendő okok miatt – nem fog menni. Ekkor váltottunk a politikai gondolkodására.

¹ Baumgarten, Eduard (Hrsg.): Max Weber: Werk und Person. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1964. 554-555.

A *politikai/politikatudományi* aspektust pedig először is az indokolja, hogy a rendszerváltás időszakában aktívan politizáltunk, s megtapasztaltuk ennek a során azt, hogy egy újraalapított politikai közösség kikovácsolása milyen nehéz feladat. Ekkor szembesültünk ugyanis a demokrácia, a piacgazdaság kiépítésének, a politikai elit kontraszelektív kiválogatódásának problémáival, és rengeteg egyéb, ezzel járó gonddal. Ez tett aztán fogékonyá bennünket a politikával szembeni „kritikai” vélemények iránt. Másodszor pedig politológia szakosokként, illetve az európai közösség ügyeinek értőiként teljesen kézenfekvő volt eme szempontnak az érvényesítése vizsgálódásaink során.

Az imént említett okok miatt fordultunk tulajdonképpen a filozófia felé is, illetve Nyíregyháza és Debrecen szellemi közege, az ottani és itteni tanárok és kollégák személyisége orientált ebbe az irányba. A személyes befolyásolás tekintetében feltétlenül meg kell említsük Kiss Lajos András, Mester Béla, Csobó Péter, Hévízi Ottó és Vajda Mihály nevét, akiknek ehelyütt szeretnénk köszönetet mondani az általuk nyújtott segítségért.

2. A kutatás eredményeinek elhelyezése a kurrens szakirodalom korpuszában, alapvető hipotézise és módszere

Az a hiedelem, hogy a politika kívül helyezkedik Friedrich Nietzsche érdeklődésének centrumán az utóbbi bő hat évtized Nietzsche-kutatásaiban jelentős dominanciára tett szert. Talán Walter Kaufmann fogalmazta meg legnyilvánvalóbban azt, „hogy Nietzsche életének és gondolkodásának vezérmotívuma az *antipolitikus* individuum témája, aki önkiteljesedését a modern világtól távol keresi.”²

Magyarországon hasonló álláspontot képvisel Tatár György, aki a következőképpen fogalmaz: „Nietzsche nem volt politikai gondolkodó. Ha vet is olykor egy-egy futó pillantást gondolkodásának politikai dimenzióira, leveleiben is csupán átsuhanó félelmeket fogalmaz meg. Nietzsche komolyan hitte, hogy nem saját korának, hanem a jövőnek ír, s tartott attól, hogy művei illetéktelen kezekbe is eljutnak. ‘Ismerem sorsom. Nevemhez egykoron valamiféle szörnyűség emléke fog tapadni’ – írja az *Ecce homo* vége felé. A politika éppen az a *mindenkit* érintő terület, amelytől ugyanazzal a megvetéssel fordult el, akárcsak a *mindenki* moráljától.”³

A Nietzsche politikai relevanciáját tagadó, azt elutasító olvasatok között találjuk Tracy Strongét, aki szerint a Nietzsche írásaiban megnyilvánuló, minden meglévőt átalakítani akaró

² Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosopher, Psychologist and Antichrist. 4th Edition. Princeton University Press. New Jersey, 1974. 418skk.

³ Tatár György: A morál természetrajzához: magyarázó megjegyzések az 5. részhez. In Nietzsche, Fr., Túl jón és rosszon. Fordította: Tatár György. Matúra bölcselet. Műszaki Könyvkiadó. Budapest, 2000. 80.

szándék „olyan összetett, hogy szembeszáll... minden kísérlettel”, amely konkrét politikai fogalmakkal kívánná leírni azt.⁴ Bernard Williams arra futtatja ki gondolatmenetét, hogy Nietzsche írásai nélkülözik „a vélemények összefüggő rendszerét azzal kapcsolatban, hogy miként, milyen korlátok megléte mellett és milyen célból kell a modern társadalmakban a hatalmat gyakorolni”.⁵ Richard Schacht számára az egész problémát exponálói túlzottan is leegyszerűsítették; Nietzsche ugyanis soha nem fogalmaz meg konkrétumokat az emberiség fényesebb jövőjéről alkotott képének felvázolása során, csupán általánosságokat olvashatunk nála erről.⁶ Alexander Nehamas és Eric Blondel pedig éppen a politikától és az etikától való menekülésben látják az emancipatórikus elemet. Blondel úgy véli, hogy nem lehet felfedezni semmiféle politikai tervet Nietzschében, s aki bármilyen (politikai) szándék projekciójával próbálkozik esetében, az eltapossa „magának a témának a sokszínű és ártatlan voltát”.⁷ Nehamas szerint a német filozófia *enfant terrible*-je csupán a legutolsó sorban nevezhető „társadalomújítónak, vagy forradalmárnak”.⁸ Bernd Magnus úgy véli, hogy Nietzsche egy zéró-összegű játszmát rögzít a politikai hatalom és a kultúra és „azok [között], akik eredeti módon felsőbbrendűek, s az uralmuk kulturális. Ez önvezérelt. Nincs szüksége másra.”⁹ Leslie Paul Thiele ekként tekint Nietzschére: „antipolitikusnak lenni, amilyenek egyébként Nietzsche tartotta magát, az egyéniség jele”.¹⁰ Végül pedig Stuart Hampshire azt a kritikát fogalmazza meg Nietzschével szemben, hogy életét távol élte le a politika banális ügyleteitől és a közösségiség minden formájától, így nem is tudott mondani és nem mondott semmi használhatót a politikai intézményekről és a politikai folyamatokról, illetve ezek szerepéről a zsarnokság és az elnyomás megfékezésében, az emberi méltóság lerombolásának elhárításában.¹¹

Ezen olvasat érvényességét azonban több irányból is megkérdőjelezték. Bruce Detwiler szerint bizonyos értelemben Nietzsche írásai erősen preskriptív jellegűek, és ezek az előírások kiterjednek a politika világára is.¹² Robert Pippin azt állítja, hogy a „jövő nagypolitikájá”-nak hangoztatása következetesen egybeesik nála a modernitás ellen folytatott

⁴ Strong, Tracy: Nietzsche and Politics of Transfiguration. University of California Press. Berkeley, 1988. 287 és 292.

⁵ Williams, Bernard: Shame and Necessity. University of California Press. Berkeley, 1993. 10-11.

⁶ Schacht, Richard: Nietzsche. Routledge and Kegan Paul. London, 1983. 381.

⁷ Blondel, Éric: Nietzsche, le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique. PUF. Paris, 1986. [The Body and Culture. trans. Séan Hand. Stanford University Press. Stanford, 1991.] 6.

⁸ Nehamas, Alexander: Life as Literature. Harvard University Press. Cambridge, MA, 1985. 225.

⁹ Magnus, Bernd: Nietzsche's Existential Imperative. Indiana University Press. Bloomington, 1978. 18.

¹⁰ Thiele, Leslie Paul: The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought. In American Political Science Review 84. (1990). 913, valamint vö. 919 és 922.

¹¹ Hampshire, Stuart, Innocence and Experience. Harvard University Press. Cambridge, MA, 1989. 156-157.

¹² Detwiler, Bruce: Nietzsche and the Politic of Aristocratic Radicalism. University of Chicago Press. Chicago, 1990. 31.

perlekedésével.¹³ Nancy Love Nietzschében már *expressis verbis* politikai filozófust vél felfedezni: „Nietzsche nem csupán beszél a politikáról, hanem úgy tűnik, azt gondolja, hogy filozófiájának hatása van a szélesebb értelemben vett politikára”.¹⁴ Keith Ansell-Pearson úgy tartja, hogy Nietzsche „odafigyelése a ‘nagypolitikára’ sem nem véletlen, sem nem perifériális az általános filozófiai projektuma szempontjából, hanem mély értelemben annak a legfundamentálisabb vonatkozásaiból fakad”.¹⁵ Legjelentősebb alakként Richard Rorty szállt ringbe Kaufmannal szemben. Véleménye szerint Nietzsche abban az illúzióban ringatta magát, hogy valami hasznosat tud mondani a politikáról.¹⁶ Laurence Lampert – Rortyn túllicítálva – egyenesen azt állítja: „A közismert nézetet még mindig hallani, ami szerint Nietzsche nem alacsonyította le magát a közönséges politikához, ám írásainak tanulmányozása azt erősíti meg, hogy ő politikai filozófus, mégpedig a legmagasabb, a platóni mércével mérve is”.¹⁷ Újabban Lampert véleményét látszik osztani Martin Ruehl, aki Platón *Államának* modern újrafogalmazásaként értelmezi Nietzsche *A görög állam* című írását.¹⁸

Azok között, akik Nietzsche írásainak politikai relevanciáját vallják, szintén különbséget tehetünk. Az egyik csoport tudósai szerint Nietzsche az arisztokratikus radikalizmus filozófusa, aki egy olyan új társadalmi elitet képzel el, amely a régi morális rend átértékelésével, új erővonalak mentén szervezi újjá a zóon politikon világát. Ezen felfogás gyökerei Georg Brandes 1889-es esszéjére vezethetők vissza.¹⁹ A másik csoportba azok az elsősorban német nyelvterülethez köthető tudósok tartoznak, akik – elsősorban Heidegger és Jaspers nyomán – Nietzsche politika-fogalmának metafizikai és/vagy antropológiai kötődését, vagy éppen meghatározottságát hangsúlyozzák. Hans-Peter Hohn a *Túl jón rosszon* Előszava kézirat feljegyzésének az első mondatát veszi górcső alá: „Az élet egy képzetéből kiindulva (amely nem magát-fenntartani-akaró, hanem növekedni-akaró) vetek egy pillantást európai

¹³ Pippin, Robert: *Modernism as a Philosophical problem*. Basil Blackwell. Oxford, 1991. 114.

¹⁴ Love, Nancy: *Marx, Nietzsche and Modernity*. Columbia University Press. New York, 1986. 2 és 9.

¹⁵ Ansell-Pearson, Keith: *An Introduction to Nietzsche as a Political Philosopher*. Cambridge University Press. Cambridge, 1994. 148., illetve vö. 149.

¹⁶ Rorty, Richard: *Thugs and Theorists: a reply to Bernstein's 'One Step Forward, Two Step Backward'*. *Political Theory* 15:4 (Nov., 1987). 579.

¹⁷ Lampert, Laurence: *Nietzsche and Modern Times*. Yale University Press. New Haven, 1993. 279. Érdekes lehet ebből a szempontból Gerald Mara és Suzanne Dovi állítása is: „ha valaki a közösséget inkább mint Kultur, mintsem Staatswohle [sic!] konstruálja meg, akkor úgy tűnik az embert felülmúló ember átértékelő tevékenysége nyilvánvalóan politikai lesz”. In Mill, *Nietzsche and the Identity of Postmodern Liberalism*. *Journal of Politics* 57. (1995). 9 és 10.

¹⁸ Ruehl, Martin A.: *Politeia 1871. Young Nietzsche on Greek State*. In Bishop, Paul (ed.): *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Camden House (Boydell & Brewer). Rochester, N. Y. 2005. 79-80.

¹⁹ Lásd Brandes, Georg: *Friedrich Nietzsche. En Afhandling om Aristokratisk Radikalisme*. In *uó Udvalgte Skrifter*. Red. Kristensen, Sven Møller. 6. bind: *Russisk og Tysk Litteratur*. Tiderne Skrifter. København, 1986. 154-204., de különösen 182-191 és 200-202.

politikai, szellemi és társadalmi mozgalmunk elemi ösztöneire [die Grundinstinkte]...”.²⁰ Azt a következtetést vonja le gondolatmenete végén Hohn, hogy a fenti jegyzetben szereplő *élet* perspektívájából szemléli Nietzsche saját politikáról tett kijelentéseit is, s hogy ez az élet tulajdonképpen nem más, mint a szerző egyik metafizikai alapfogalma: *a hatalom akarása*.²¹ Ugyan összehasonlíthatatlanul pragmatikusabb megközelítés és elemzés a Henning Ottmané, ám ő is úgy véli, hogy „Csak a filozófiával együtt tartotta lehetségesnek a politikát, nélküle nem. És a filozófiaként felfogott politikában a *megszokott* határait [die Grenzen des Üblichen] rombolta szét”.²² A harmadik csoport képviselői úgy tartják, hogy Nietzsche munkásságában jelen van egy a liberális vagy társadalmi demokrácia radikálisan egalitáriánus és pluralista vízióját ihlető képesség és lehetőség.²³ Ezen írók Nietzsche-nek a *különbség* vagy a görög *agón* iránti érdeklődéséből, esetleg Zarathustra „*ajándékozó erény*” fogalmából indulnak ki, és ebből származtatják le a szabad szellem, a rombolás, a különbség vagy a hatalommal való felruházás etikáját és politikáját.²⁴ Itt elsősorban Michel Foucault és Jacques Derrida Nietzsche olvasataira kell gondolnunk. Ám talán túlságosan sokan tették magukévá Foucaultnak a Nietzsche-szövegeket interpretáló – némileg fennhéjázó – attitűdjét, aki olyan módon viszonyul a textusokhoz, hogy vagy tudomást sem vesz az írások liberalizmus- és egalitarianizmus-ellenességéről, vagy úgy, hogy elismeri ugyan ezeket a jellemzőket, mégis azonnal kinyilvánítja azok irrelevanciáját.²⁵ Ám talán még ezen olvasatokon is túlra merészkedik Mark Warren, aki szerint Nietzsche egy olyan „pozitív politikai víziót” körvonalaz, amely „az individuáció, a közösségi interszubjektivitás, egalitarianizmus és pluralizmus értékeit foglalják magukba”.²⁶

* * *

²⁰ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887. In Kritische Studienausgabe. (KSA) Walter de Gruyter. Berlin-New York, 1994. Band 12. 155.

²¹ Hohn, Hans-Peter: Die metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen der Politik bei Nietzsche. Bonn, 1959. 13.

²² Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Walter de Gruyter. Berlin-New York, 1987. 6-7.

²³ Strong, Tracy: Nietzsche's Political Misappropriation. In The Cambridge Companion to Nietzsche. Ed. Magnus, Bernd and Higgins, Kathleen M. Cambridge University Press. Cambridge, 1996. 128. Strong itt kritikai kontextusban említi meg azt, hogy számos a Nietzsche-hez vonzódó, a demokratikus baloldalhoz kötődő modern olvasat érvel úgy, hogy „habár Nietzsche gondolkodása nem [igazán] politikai, biztosítja azt az anyagot, amellyel egy új progresszív politika kialakítható”. Strong véleménye szerint „Nehéz... a liberális egyenlőségelvű demokrácia bármely modern inkarnációja számára támaszt találni Nietzsche-ben”. Uo.

²⁴ Vö. Coles, Romand: Liberty, Equality, Receptive Generosity: Neo-Nietzschean Reflections on the Ethics and Politics of Coalition. In American Political Science Review 90. (1996). 375-388.

²⁵ „Az egyedüli indokolt elismerése (Nietzsche) gondolkodásának... pontosan az, ha felhasználjuk, eltorzítjuk, szenvedésre és tiltakozásra készítjük azt..., hogy pontosak és hűek vagyunk-e Nietzsche-hez... az abszolúte érdektelen”. Foucault, Michel: Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977. Pantheon Books. New York, 1980. 53-54.

²⁶ Warren, Mark: Nietzsche and Political Thought. MIT Press. Cambridge, MA, 1988. 247.

Pórtelky Magda – Kaffka Margit *Színek és évek* című regényének hősnője – élete történetének felidézése kezdetén jegyzi meg magáról, hogy megöregedvén „valósággal visszafelé” él. Úgy véli, az életét élő ember minden korszakában másként látja saját életútjának korábbi eseményeit. Ahhoz hasonlítja ezt a mindnyájunkra jellemző lelki vonást, mint amikor „az ember hegyes vidéken jár — néha csak egypár lépést megy odább, és egészen megváltozik a szeme előtt a tájkép; völgyek és ormok elhelyezkedése egymáshoz. Minden pihenőhelyről nézve egészen más a panoráma. Így van ez az eseményekkel is talán; és meglehet, hogy amit ma az élettörténetemnek gondolok, az csak mostani gondolkodásom szerint formált kép az életéről. De akkor annál inkább az *enyém...*”²⁷ Talán nem túlzás azt állítanunk, hogy Nietzsche élete és életműve kapcsán nagyon is hasonló érzéseink támadnak. Ugyanis a nietzschei oeuvre akkor *ismerhető meg* – hívja fel a Genealógia előszavában maga a szerző figyelmünket –, ha elejétől a végéig haladva figyelmesen, ám kellő distanciát tartva a szövegekkel, olvassuk el azt, ám – tesszük hozzá mi – akkor *érthető meg*, ha aztán a végére érve visszatekintünk rá.²⁸ Nietzsche kései időszakában diagnosztizálja azt a problémát, „betegséget”, amelynek a tüneteit – a *pesszimizmust* és a *dekadenciát* –, illetve azokat a körülményeket és feltételeket, amelyek ennek az átfogó problémának a kialakulását lehetővé tették már az 1870-es évek elejétől kezdve érzékeli és különböző formákba öntve többször le is írja. Az etiológiai vizsgálódásokat követően az 1880-as évek közepén nevezi nevén a kórt: a *nihilizmust*. Nietzsche számára ez nem csupán társadalmi és politikai probléma, amit bizonyos társadalmi-politikai intézmények megreformálásával könnyedén meg lehetne oldani. Úgy látja, hogy a nihilizmus szorításában vergődő európai kultúra és civilizáció, valamint az elerőtlenedett európai ember számára az eddig központi szerepet játszó keresztény morális értékek és a kereszténység világról alkotott alapvető elképzelései elértéktelenedtek. A nihilizmus ekként egy olyan állapot, amely hatással van azon metafizikai és morális nyelvezetre, amelynek segítségével a világról szerzett tudásunkat megfogalmazzuk, és azon értékekre, amelyre cselekvéseinket alapozzuk. Olyan, korábban alapvetően pozitív jelentéstartalmú fogalmak szorulnak felülvizsgálatra, mint cél, egység, igazság, igazságosság, részvét, és így tovább. Amennyiben Isten halott, és amennyiben e ténynek köszönhetően az európai ember elveszítette azon metafizikai és morális keretrendszerét, amelynek segítségével értelmet és célt volt képes adni a létezésének, akkor innentől hogyan lesz lehetséges számára a világ értelmezése, hogyan fog értelmet adni a létezésének? Hogyan lesz képes egyáltalán elviselni ezt a tényt, és miként fog túllépni azon? Nietzsche számára a nihilizmus „eseménye”

²⁷ Kaffka Margit: *Színek és évek* – Hangyaboly. A Magyar Próza Klasszikusai. Unikornis Kiadó. Budapest, 1999. 12.

²⁸ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Adalék a morál genealógiájához. Vitairat. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap Kiadó. S. l., 1996. 16-17.

lehetőséget nyújt az európai emberek számára, hogy a politika, a társadalmi lét alapvető kérdéseit újragondolják. Többek között azt, hogy miért jön létre az emberi társadalom, milyen célokat szolgál, miként, milyen alapokon kell azt megszervezni, az elértéktelenedett értékek helyébe milyen új értékeket kell állítani.

Vagyis, Nietzsche diagnózisa szerint a nihilizmus nem más, mint az élet ellen forduló akarat, a végső betegség. Ezzel az *életellenességgel* kapcsolatos diagnózisa összefügg azzal, hogy szerinte milyen módon kell a modern moralitást és a modern tudományt ellensúlyozni, s hogy *minden érték átértékelése* lesz az, ami helyére rakja, kiigazítja ezeket. Nietzsche a *morált* bírálta, és helyettesíteni próbálta azt egy új vonatkoztatási ponttal: a megélt *élettel*, az ember létformájával, az egzisztenciával. Az életellenesség nála végső soron a problémák megfelelő megoldására és a konfliktuskezelésre való képtelenségként definiálható, és amennyiben ez egy közösség szintjén jelenik meg, akkor az szorosán összefügg a politikával is.

Hipotézisünk szerint tehát a *nihilizmus* az a rendezőelv, amely mentén valamilyen módon összeilleszthetők Nietzsche politikai gondolkodásának mozaikdarabjai. Célunk tehát annak föltárása, hogy Nietzsche szerint melyek azok a körülmények és feltételek, amelyek ennek az átfogó problémának a kialakulását lehetővé tették, milyen következményekkel jár ennek az eseménynek a bekövetkezése, és ami legalább ugyanilyen fontos, milyen terápiát javasol, milyen antidotumot (ellenszert) ír fel ennek kezelésére. Ennek megfelelően értekezésünkben szeretnénk rámutatni Nietzschének *a politikaelmélet számára értékes* voltára – antidemokratikus és a társadalmi egyenlőséget elvető nézeteinek elismerése mellett. Nietzsche elképzeli egy társadalmi, kulturális és politikai elit kialakulását és azt reméli, hogy írásain keresztül segítheti egy ilyen csoport létrejöttét. Ekként művei olvashatók egyfajta manifesztumként, amely egyesülésre buzdítja Európa szabad szellemeit, arra, hogy dobják el láncukat és szerezzenek társadalmi hatalmat. Nietzsche filozófusainak egyszerre kell magyarázniuk a világot és törekedniük annak megváltoztatására.²⁹

* * *

A dolgozat *megírásakor* elsősorban nem a mások által kifejtett értelmezésekre építettük, hanem alapvetően a „szerző tekintélyére” alapoztuk saját interpretációnkat. Úgy véljük ugyanis, hogy a legjobb kommentátorok helyett érdemesebb magához az auctorhoz fordulnunk. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne lennénk tisztába az értelmezésekkel, csupán élünk azzal a lehetőséggel, hogy megalkossuk a sajátunkat. Továbbá Nietzsche intelmét követtük, aki a második korszerűtlen értekezésében a történészek objektivitás-igényét bírálva írta le az alábbi gondolatmenetet.

²⁹ Vö. Ansell-Pearson, Keith: *An Introduction to Nietzsche as a Political Philosopher*. 204.

Az objektivitás szokásos filozófiai értelmezése – ami szerint az egy dolog, vagy esemény a maga valamennyi okával, összefüggésével és következményével való tiszta (szubjektivitás-mentes) szemlélete, amikor ezek szinte ráfényképezik magukat valamiféle tiszta passzívumra (a szubjektumra) – rossz mitológia. Ha a történész az objektivitást követelményként állítja maga elé, s ennek kíván megfelelni, abban a pillanatban egy olyan drámaíróhoz válik hasonlatossá, aki akkor is egy *terv egységét* helyezi a dolgok menetébe (eine *Einheit des Planes* in die Dinge), ha az nincs is benne, s az legföljebb az író képzeletében létezik. A történész nem lehet bíró, nem ítélkezhet pusztán azon pozíciójára támaszkodva, hogy ő később született.³⁰

Ekként tehát igyekszünk óvakodni az interpretációk többségének azon hibájától, hogy bármiféle *terv egységének*, vagy éppen hiányának képzetét helyezzük utólag bele Nietzsche írásába. Nietzscht egyébként sokféle értelemben nevezhetjük *rendkívüli* gondolkodónak. Itt nem elsősorban arra gondolunk, hogy – a klasszikus auctorokhoz hasonlóan – valamiféle kvázi-metafizikai státusza lenne, hogy más szerzők fölött állna, s hogy felé csodálattal és nem kritikai attitűddel kellene forduljunk. Más értelemben kivételes Nietzsche. Számunkra az ő egyediségét az 1886-87-ben korábbi munkáihoz írott reflexiói, az *utószülött előszavak* akként mutatják meg, hogy utóbbiak nem tartalmilag igazolják az előbbieket, hanem hogy az általa kifejtetni kívánt problémát kísérel meg leírni utóbb, azt a problémát, amely az eredeti művek írásának pillanatában még a szerző előtt sem volt teljesen világos.

Arra szeretnénk rámutatni, hogy Nietzsche helyesen értelmezett gondolatai, illetve az a forma, amibe a szerző azokat öltöztette, nem csupán saját korának szűk olvasóközönsége, vagy a manapság őt kutató beavatottak köre számára bírtak/bírnak jelentéssel és jelentőséggel. Továbbá annak bebizonyítására teszünk kísérletet – megpróbálván írásai segítségével kihozni őt ebből az enklávéból –, hogy Nietzsche nem csupán egy extravagáns, inspiráló, ám megbízhatatlan mestere a gondolkodásnak, hanem sokkal inkább megvalósítója ő olyan szigorú, igényes és izgalmas elképzeléseknek, amelyek manapság is relevanciával bírnak minden – a legkülönfélébb intellektuális témák iránt – érdeklődő ember számára.

* * *

A fentebb kifejtett koncepcionális elv adekvát módszertani megfelelőjének tűnik ezért az ún. *close reading* metódus. Ennek lényeges jellemzője, hogy az alkotó szövegéből indul ki azon intencióval, hogy feltárja mindazon tartalmi és formai elemeket, melyek benne rejlenek a szövegben. Az elemzést végző sokkal inkább a szerző gondolatait, szándékát és kifejezési módját vizsgálja, mintsem azok olvasóra gyakorolt hatását. Az elemzés általában a következő

³⁰ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A történelem hasznáról és káráról. Ford. Tatár György. In U. ö. Korszerűtlen elméletek. Atlantisz Könyvkiadó. Budapest, 2004. 135-136.

sorrendben és metodikai elvek alapján zajlik (elvi vázlat): bevezetesként az írás keletkezésének körülményeit vizsgáljuk meg, azt igyekszünk elhelyezni az gondolkodó életművében, illetve a kor szellemi kontextusában; ezt követően az adott esszé domináns témakörének definiálása következik, valamint a legfontosabb problémák és szempontok kiemelése történik meg; ezt az alkotás strukturális felépítésének, kompozíciója jellemzőinek feltárása követi; majd a szöveg részletes elemzése jön szakaszonként, mondatonként, sőt szavanként (a tartalmi és formai jegyek együttes tárgyalásával); végül pedig az elemzés eredményének összefoglalása a szövegre vonatkozó adatok, megállapítások összerakásával, és következtetések levonásával történik meg.

E módszer használatának kétségtelen értéke, hogy valósággal rákényszeríti az elemzőt/olvasót az írás minden szavának tüzetes megfigyelésére és végiggondolására. Ekként elkerülhetővé válik az a negatív gyakorlat, hogy a szöveg értelmét tárgyaló magasröptű diskurzus közben a mű jó néhány alapvető terminusának még a szótári jelentése sem válik világossá. E módszer segít továbbá feltárni az adott írás és a gondolkodó más műveinek összefüggését, az írói terminológia és szókincs hapax legomenonjait és ismétlődő/visszatérő fogalmait. Továbbá azt a kulturális kontextust is bemutatja (pl. toposzok, archetípusok jelenlétét a szövegben), melyek megfejtése nélkül nem lenne sem teljes, sem pedig kellően megalapozott a mű értelmezése.

3. A disszertáció szerkezete

Végül essék szó a disszertációnk szerkezetéről, annak tagolásáról. Az *első fejezetben* a nietzschei életmű egyik alapvető problémáját, és Nietzsche alapvető eszközét, módszerét, technikáját exponálom: a genealógiát. Bizonyos tekintetben ez a fejezet kilóg a tartalmi fejezetek sorából, hiszen ez nem Nietzsche valamelyik korszakának egy vagy több konkrét problémáját mutatja be és elemzi, hanem egyfajta kulcsot ad az életmű feldolgozásához és megértéséhez. Ha azonban igaz az a feltevés, hogy bizonyos országok, kultúrák és civilizációk eljuthatnak fejlődésük során egy olyan pontra, ahol már képtelenné válnak arra, hogy megoldják mindazon problémákat és kezeljék mindazon konfliktusokat, amelyekkel szembekerülnek, akkor a genealógiának fontos szerepe van a nihilizmus politikai aspektusai létrejöttének elemzésénél is.

A *második fejezet első részében* a bázeli évek korai politikai gondolkodását a természet és a kultúra/konvenció/törvény – *phüszisz* (φύσις) és *nomosz* (νόμος) – viszonyának kontextusába (szofisták és Platón vitája) próbálom elhelyezni. Nietzsche a korabeli Európa kulturális és politikai újjászületéséhez szükséges előfeltételnek tekintette egyrészt az ókorihoz

hasonló elnyomást és kizsákmányolást, másrészt pedig a polgár az állammal szembeni morális kötelességének felélesztését is. A fejezet *második részében A történelem hasznáról és káráról* című könyve alapján azt szeretnénk megmutatni, hogy a történetiség túlbujánzásából fakadó betegséget Nietzsche szerint nem csupán a *történeti*, a *történelemfeletti* és a *történetietlen* arányosításával, egyensúlyba hozásával lehet és kell gyógyítani. Mindnyájunk feladatává teszi, hogy megszervezzük magunkban a modern világ által okozott káoszt, hogy ráeszméljünk valódi szükségleteinkre. Ennek pedig a társadalom, a politikai közösség irányítására nézve igen fontos konzekvenciái vannak. A fejezet *harmadik része egy kitérő*, amelyben Nietzsche (ki)fejlődését, stílusának alakulását és perspektíva-fogalmának néhány aspektusát mutatom be.

A *harmadik fejezetben az Emberi, nagyon is emberi* nyolcadik, *Pillantás az államra* című főrészének elemzésével a mítosz, a vallás és az állam kapcsolata kerül vizsgálódásom homlokterébe. Nietzsche legfőbb meglátása a modern kori politika kapcsán az, hogy – a vallásos tekintély hanyatlásával, a hagyományos állam pusztulásával és a tradicionális jog és szokások erodálódásával – az individuum és a társadalom közötti kapcsolat átértékelésre és átépítésre szorul. Itt jelenik meg Nietzschénél a tradíciókkal és a nihilizmussal szembeszálló *szabad szellem* is.

A *negyedik fejezet első részében az ellenmítoszként értelmezett Így szólott Zarathustra* elemzése kapcsán arra igyekszem rámutatni, hogy Nietzsche számára, az ő értelmezésében, a kereszténység értékei, a jézusi tanítások veszítették el az emberek mindennapi életvitelére, életgyakorlatára és életmódjára tett hatásukat az újkorban, de leginkább az ő saját korában, a 19. század utolsó harmadában. A feudális származási arisztokrácia és az egyházi felsőpapság uralma fenntartásra érdekében eszközként sokáig használta fel ezt az „életellenes”, az emberi természet dionüszoszi oldalát teljesen negligáló tradíciót, s ezzel hihetetlen mértékű torzulást idézett elő az európai keresztény országok társadalmaiban és magában az európai emberben. A fejezet *második részében*, egy *exkurzus* keretében az európai kultúra történetének talán két legfontosabb – vagy legalábbis legnagyobb hatású – személyiségének, Szókratésznek és Jézusnak és/vagy az őt az egyház hatalmi ambícióinak „kiszolgáltató” Pál apostolnak Nietzschére gyakorolt hatásáról, velük szemben megfogalmazott kritikájáról, illetve a hozzájuk való vonzódásáról van szó. Továbbá arról is, hogy vajon milyen viszonyban álltak a hatalommal, s e viszonyulásuk miként hatott az európai kultúra fejlődésére, s vajon az elkövetkező nemzedékek számára milyen mintát hagyományoztak e tekintetben.

Végül az *ötödik fejezetben*, magát a nihilizmust, és a belőle fakadó, a tekintélyt és a hatalmat érintő válság problémáját mutatom be. Nietzsche célja utolsó korszakában a történelem erői feletti ellenőrzés megszerzése és – a filozófiai törvényhozás, valamint a

politikai hatalom összekapcsolásával – új előkelők vezetésével új európai emberiség létrehozása. Ebben a fejezetben Nietzsche Európa-koncepcióját, az ezt irányító, vezető egységes előkelő réteg kinevelését, „kitenyésztését” célzó elképzelését és a fenti két dolog megteremtését elősegítő „nagypolitika” fogalmát elemzem elsősorban a *Túl jön és rosszon* nyolcadik, *Népek és hazák* című részének a segítségével.

I. fejezet

Adalék Nietzsche genealógiai módszeréhez

Nietzsche sokkal inkább stílusáról, mintsem önálló módszeréről ismert filozófus. Mégis, korunk egyik legbefolyásosabb gondolkodója, Michel Foucault, a *genealógia* módszerének kitalálójaként olvasta és használta fel Nietzschét.³¹ Az utóbbi két évtizedben Wilhelm Hennis, majd őt követően David Owen is felismerte, hogy – Foucault mellett – a módszertani szakemberként elismert társadalomtudós, Max Weber is sokat merített Nietzschéből, még hozzá éppen a módszer tekintetében.³²

A *genealógia* fogalma – az *archeológia* fogalmával együtt – elsősorban Foucault munkásságának köszönhetően vált ismertté és terjedt el az utóbbi négy évtizedben. Maga Foucault az 1970-ben a Collège de France-ban elhangzott székfoglaló előadásában, majd az abból készült, azt részletező *Nietzsche, a genealógia és a történelem* című írásában magyarázza el Nietzsche genealógiai elvét, és fejt ki, hogy mit vesz át belőle saját kutatásaihoz.³³ A módszer alapjait azonban kétségtelenül Nietzschéből meríti, aki az 1887-ben írt *Adalék a morál genealógiájához* című munkájában dolgozta ki azt. Ebben a fejezetben azt szeretnénk tisztázni, hogy mit is jelent ez a módszer, s hűen ennek szelleméhez, kialakulásának körülményeit is alaposan szemügyre fogjuk venni.

Úgy tűnik, Nietzsche – az általa később részletesen kifejtett értelemben – 1884 nyarán-őszén használta először a *genealógia* kifejezést feljegyzéseiben. Itt arról ír, hogy az ő „filozófiai genealógiája” (sic!) olyan mértékben antiteleologikus, hogy még a „*bennünk* rejltő

³¹ Lásd Foucault, Michel: Nietzsche, a genealógia és a történelem. Ford. Török Gábor. In Új Írás, XXXI/10. (1991), 61-72, illetve v. ö. Thiele, Leslie Paul: The agony of politics: the Nietzschean roots of Foucault's thought. 907-925.

³² Hennis, Wilhelm: The Traces of Nietzsche in the Work of Max Weber. In u. ö. Max Weber: Essays in Reconstruction. Unwin Hyman. London, 1988. 146-162, illetve Owen, David: Autonomy and 'inner distance': a trace of Nietzsche in Weber. In History of the Human Sciences 4 (1991), no. 1: 79-91.

³³ A Foucault-szakerődalom egyik része két – egy archeológiai és egy genealógiai – korszakot különít el a filozófus munkásságában. [V. ö. Dreyfus, Hubert L.-Rabinow, Paul: Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. 2nd edition. University of Chicago Press. Chicago, 1983. 104-125.] Mások úgy vélik, hogy az archeológia és a genealógia komplementer módszerek, hiszen ugyanannak a beállítódásnak az egymást kölcsönösen kiegészítő komponenseit ragadják meg, s ezek Foucault egész életművében jelen vannak. [V. ö. Takács Ádám: Michel Foucault és a történelem tapasztalata. In Századvég. 10. 1998 tél. 143-166.] Foucault genealógiai módszere így summázható: „Az 1970-ben elhangzott *L'ordre du discours* előadásban, mely először alkalmazza szisztematikusan a „genealógia” kifejezést, Foucault módszerét két mozzanatban vázolja fel. Megkülönböztet egy „kritikai” és egy „genealógiai” eljárást, melyek más és más módszertani elveket alkalmaznak. A kritikai eljárás, mely a megfordítás elvét alkalmazza, a jelen folytonosságaival és hagyományaival szakítva kijelöli a jelen diskurzusainak származását, mint olyan egyediségeket, melyek diszkurzív folyamatok „ritkulásaként” (rarefaction) álltak elő. A genealógiai eljárás a diszkontinuitás, a specialitás és az exterioritás elvét mozgósítva, részekre bontja és egyediségükben elemzi ezeket a tudásformákat. Az elemzésből világosan kiderül, hogy Foucault számára a múlt elgondolása (kritikai feladat) a jelen elgondolása érdekében megy végbe (genealógiai feladat), s megfordítva, a jelen csak a múlt közvetítésén keresztül gondolható el.” Takács, 158.

célt és akaratot is csalásnak” tartja. Nem hisz az anyagban, s ugyanakkor mindent, ami a szellem önreflexiójából származik természetlenné tart. Úgy véli: „a test vezérfonala nélkül” nem lehetséges jó kutatást végezni. Végül azzal zárja a feljegyzést, hogy „Egy filozófiában nem mint *dogmában*, hanem mint a *kutatás* előzetes szabályozójában [hiszek]”.³⁴

Az *Adalék a morál genealógiájához* megítélésünk szerint három értelemben képezi a nietzschei életmű csúcspontját. Először is, alapvető gondolatainak legösszefüggőbb kifejtéseként akár Nietzsche főművének is tekinthetjük. Másodszor, nem egyszerűen csak sokkal szisztematikusabb az aforisztikus stílusban és formában megírt korábbi műveinél, hanem ráadásul egy új módszert is bevezet: a genealógiát. Végül pedig ez a munka összegzi a korábbi munkái által felhalmozott tudást, amint ezt Nietzsche maga is ekként fogalmazza meg, amikor arra utal, hogy e könyvét csak a korábbiak ismeretében lehetséges megérteni.³⁵

1886 tavasza és ősze között – a *Túl jón és rosszon* megírását követően – Nietzsche öt korábban megjelent könyvének második kiadásához utólag készít el Előszókat. Ezt követően 1887 első hónapjában készíti el *A vidám tudomány* ötödik könyvét, majd ugyanazon év nyarán írja meg az *Adalék a morál genealógiájához* (innenről *Genealógia*) című kötetéhez az előszót és a művet alkotó három tanulmányt (vitairatot).³⁶ Úgy véljük, ezeket az előszókat feltétlenül el kell olvassuk ahhoz, hogy mind a *Genealógia* három tanulmányát, mind a genealógiai módszert megértsük. Ez az olvasat egyszerűen azzal igazolható, hogy a *Genealógia* megírása és kiadása közvetlenül követte ezen *Előszókat*. Az a furcsaság is e kísérlet mellett szól, hogy tudomásunk szerint egy olasz kötet kivételével nincs olyan kiadás, amely ezeket – az egyébként időben egymást követően megírt *Előszókat* – egybetartozóként publikálta volna.³⁷ Az általános gyakorlat az, hogy az *Előszókat* azokhoz a kötetekhez csatolva adják ki, amelyekhez Nietzsche utólag írta azokat. Az is érdekes, hogy a kutatók is úgy tekintenek ezekre az írásokra, mint amelyekben a szerző utólag értékeli és igazolja korábbi munkáit.³⁸

Ebben a fejezetben tehát amellet fogunk érvelni, hogy ezen *Előszók* megírásának egyenes és szükségszerű következménye, korolláriuma volt a *Genealógia* elkészítése. Annak a feladatnak, amit Nietzsche saját korábbi művein véghezvitt – az ének az énen végzett

³⁴ KSA Band 11. 266.

³⁵ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Adalék a morál genealógiájához*. 17.

³⁶ Ilyen Előszókat írt a következő könyvekhez (kronologikus rendben): *Emberi, nagyon is emberi I. kötet* (1886 tavasza), *A tragédia születése* (1886 augusztus), *Emberi, nagyon is emberi II. kötet* (1886 szeptember), *Virradat* (1886 ősze), *A vidám tudomány* (1886 ősze). *A vidám tudomány* Ötödik könyvén 1886 ősztől 1887 januárjáig dolgozik. *A Genealógia* Előszavát 1887 júliusában írja meg.

³⁷ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Tentativo di autocritica*. Trad. e cur.: Brusotti, Marco. *Il Nuovo Melangolo*. Genova, 1992.

³⁸ Vö. a Colli-Montinari-féle kritikai kiadással.

gyakorlata – komoly tartalmi és módszertani *hatása* volt: a *Genealógia* tanulmányainak megírása és a genealógiai módszer felfedezése.

Ez a megközelítés Nietzsche e kötetének néhány talányához is közelebb vihet bennünket. Itt van mindjárt a könyv címe. Habár úgy tűnik, mintha a morálról szólna, ám ehhez az óriási témához kisdéd maga a kötet. Aztán meg nem csupán a morált érinti, hanem a vallást, a tudományt, a jogot és általában az érték problémáját. Azt mondhatjuk tehát, hogy ez a könyv nem tekinthető morálfilozófiai értekezésnek, sőt még csak morálkritikának sem. Ez – amint azt a cím is megjelöli – egy *genealógiai* elemzés. Maga a *genealógia* kifejezés valamely család vagy nemzetség leszármazási rendjének feltárását, rekonstrukcióját jelenti. Ezt a látszólag avított és irreleváns elemzési módszert filozófiai, társadalomtudományi, vagy etikai vizsgálódások alapjává tenni képtelen vállalkozásnak tűnik. Mégis azt kell mondjuk, hogy a moralitás – bizonyos esetekben – a családi-nemzetségi rendben meglévő hagyományokkal való szakításként is definiálható.³⁹ A cím a „zur” prepozícióval kezdődik, s így valamiféleképpen részlegességet, sőt esetlegességet sugall. Bár ezt az esetlegességet látszik erősíteni a *Genealógia* előszavának nyolcadik része, ám az egész kötet egységes szerkezete és módszertani orientációja éppenséggel meghazudtolni látszik ezt.⁴⁰

Mielőtt azonban a konkrét elemzésbe fognánk, térjünk vissza a „problematika problémájához”. Vajon mi az értelme annak, hogy egy gondolkodó adott munkája alapjául szolgáló probléma maga is problémává válik? Milyen előfeltevéseken nyugodott Nietzsche saját korábbi munkái kapcsán elvégzett feladata, az utószülött *Előszók* megírása?

Úgy gondolom, három ilyen előfeltevés határozható meg, és ez a három feltétel nem választható el egymástól. Először is, Nietzsche nem volt képes az elején pontosan körülhatárolni azt a konkrét problémát, ami motiválta a kutatását. Másodsor, annak ellenére, hogy a kutatásának kiindulópontja nem volt világos és a végpontja is igen távolinak tűnt, szinte fanatikus makacssággal haladt előre a munkájával. Végül pedig, ezt az egész munkát átszínezte a *szorongás*nak egyfajta érzése. Nem egyszerűen arról van szó, hogy Nietzsche nem volt pontosan tisztában azzal az intellektuális problémával, amit a fent említett hévvel igyekezett feltárni, hanem leginkább arról van itt szó, hogy maga a probléma nem külsődleges kérdésként, rejtélyként állt elő számára. Vagyis, a szóban forgó probléma egyrészt alapvető és szoros kapcsolatban volt azzal a világgal – szocializációs közeggel –, amiben ő maga felnőtt és élt, másrészt saját magával, a személyiségébe beépült, többé-kevésbé elszervesült „falazóelemekkel” is elválaszthatatlanul összeforrt. A szorongás érzése volt az a probléma,

³⁹ Ez felettébb igaz a könyv fő témáját képező kereszténységre. Számos ilyen helyet találunk az Újtestamentumban, például: Mt. 5:46-48; 8:22; 10:35-39; 12:46-50.

⁴⁰ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Adalék a morál genealógiájához. 17.

amivel birkózott; ennek az átható ereje és homályos fókusza sarkallta munkára. A fent említett három elem alapozta meg Nietzsche-nél a makacsságnak és a határozatlanságnak, a szigorú eltökéltségnek és a bizonytalanságnak, egy probléma intuitív kitapintásának, s ugyanakkor az annak világos definiálására való képtelenségnek ezt a különös alakzatát. Ez indította Nietzsche-t újabb és újabb intellektuális vállalkozásra.⁴¹ Azonban ez azt is elengedhetlenné tette, hogy egy bizonyos idő eltelte után reflektáljon az adott munkája státuszára, s ezen értékelésnek megfelelően határozza meg annak fókuszát és tétjét. Ez volt az, ami egyszerre tette lehetővé és szükségessé ezen „utószülött *Előszók*” megírását.

Végezetül essék arról is néhány szó, hogy közvetlenül mi váltotta ki Nietzsche-ből ezen *Előszók* megírását. Nietzsche-t mindig is zavarta az a süket csend, az a visszhangtalanság, ami műveit fogadta, s ezért minden felelősséget az akkori kiadójára, Ernst Schmeitznerre hárított.⁴² 1885-ban – miután minden kötelezettségétől megszabadult – szakított vele, ám nem tér vissza első kiadójához, Fritsch-hez sem, hanem C. G. Naumannt bízta meg előbb a Zarathustra negyedik kötetének, majd a *Túl jón és rosszon* kiadásával (1886). Ezt követően merült fel benne korábbi művei újonnan való kiadásának gondolata. A második kiadásokon dolgozva megpróbálta azokat szélesebb közönség számára hozzáférhetővé tenni, ugyanakkor tisztázni szeretne volna magában azokat a problémákat, amelyeket művei jelentettek saját maga számára.

E téma teljes feldolgozása először is az *Előszók* elemzését, azután a *Genealógiához* írt *Előszónak*, végül pedig magának a könyvnek a tanulmányozását kívánná meg. Mivel ez így, ebben a formában egy önálló értekezés terjedelmét tenné ki, ezért ennek elvégzése ehelyütt nem áll módunkban. Amire vállalkozunk, az a genealógiai módszer rövid bemutatása, mégpedig a *Genealógiához* írott *Előszó* szoros olvasatával. Ez az *Előszó* mintegy betetőzése a korábbiaknak, s azok pedig mintegy önálló műként állnak a korábbi könyvek előtt.

Amíg a *Genealógia Előszavának* második, harmadik és negyedik része Nietzsche intellektuális pályáivét rajzolja ki, különös tekintettel a problémák megfogalmazására, addig az ötödik, hatodik és hetedik rész dióhéjban foglalja össze azt a módszert, amit e problémák megoldására talált ki: a genealógiát. S mindezeket egy bevezető rész és egy záró rész keretezi.

1. Első rész

⁴¹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Virradat. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap Kiadó. Budapest, 2000. 350-351. (575. Mi, a szellem léghajósai!); U. ő. *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap Kiadó. Budapest, 1997. 151. (124. A végtelen láthatárán.), 251-252. [343. Mi az oka vidámságunknak?]

⁴² „A legrosszabb az, hogy nincs kiadóm, s egyiküknek sincs mersze [kiadni engem].” Nietzsche levele Franz Overbeckhez. 1885. február 20. In *Kritischen Gesamtausgabe des Briefwechsels (KGB)*. Verlag Walter de Gruyter. Berlin/New York, 1975-1984. Band 7. 13-15.

Az Előszó első néhány mondata a korábbi *Előszók* alapján nyerhet csak értelmet. Úgy vélhetnénk, hogy amennyiben egy szerző korábbi műveit áttekintve ír hozzájuk új előszót, az tulajdonképpen egyfajta önismereti gyakorlatot jelent. E gyakorlat hozadéka pedig saját műveinek és önmagának jobb megismerése lehet. Itt azonban az első két mondat azonnal megkérdőjelezi ezt a feltevést. Az első mondat ráadásul éppen az ellenkezőjét állítja: nemhogy jobb megértésre tett volna szert Nietzsche, hanem ismeretlen maradt önmaga számára. A másodikban pedig azt is kifejti, hogy még csak nem is az önmegértés volt a célja az írásnak.

Az első négy mondatban Nietzsche egyfajta öndefiníciót ad. Többes szám első személyben ír: „mi, tudósok (wir Erkennenden) nem ismerjük önmagunkat”.⁴³ Ezzel tulajdonképpen csak kiemeli a kijelentés paradox voltát, mármint hogy éppenséggel „a megismerés emberei” (értve ezalatt a filozófusokat, vagy a szellem embereit általában) kellene rendelkezzenek bizonyos fajta önismerettel. Ezt a problémát a rákövetkező két mondatban világítja meg. A harmadik mondatban bibliai idézetet hoz: lényük legszemélyesebb részeként határozza meg tudás-keresésüket, mennyei kincsként gyűjtik annak elemeit össze, míg a negyedikben akként jellemzi ezt a tudásgyűjtő és -felhalmozó tevékenységet mint „valamit hazavinni” (Etwas „heimzubringen”).⁴⁴ E két utóbbi mondat összekapcsolható abban a tekintetben, hogy Nietzschének egyfajta öndefinícióját adják, hiszen akárcsak az első két mondatban, itt is többes szám első személyt használ: olyasvalaki ő, akinek a lénye, a „szíve” azonos először is azzal, aki a tudást keresi, aki a tudásért él; ám azonos azzal is, akinek számára a megismerés, a tudás gyűjtésének aktusa mélyen személyes ügy; akinek a tudás egyetlen mézcseppje csak annyiban értékes, amennyiben az személyes, amennyiben az az otthonhoz (das Heim) köthető.

Az első négy mondatban tehát először is van egy az önismeret, ebből fakadóan pedig az önazonosság pozitív meghatározása hiányáról szóló kijelentésünk, azután pedig megjelenik az önazonosság körülírási meghatározása – amennyiben az önazonosságot egy általános kategóriára – „tudósok” – alapozza. Ugyanakkor e mondatokkal paradoxonokat is konstruál Nietzsche, hiszen az önismeret szükségességéről és hiányáról/lehetetlenségéről, valamint az én és a tudás azonosságáról és különbözőségéről ír egyszerre. Ám a szerző nem ragad meg a szavakkal való játszadozás szintjén, s e dilemma – az azonosság és különbözőség problémája – megoldásának szenteli a *Bevezetést*, sőt, az egész *Genealógiát*.

⁴³ Nietzsche a Korszerűtlen elmélkedésekben még inkább – az általa pejoratív értelemben használt – *Gelehrten* (tanult emberek), vagy *Gebildeten* (művelt emberek) kifejezéssel él. Vö. különösen Nietzsche, Friedrich Wilhelm: David Strauss a hitvalló és író. Ford. Bognár Bulcsú, Csatár Péter. In u. ö. Korszerűtlen elmélkedések. Atlantisz Könyvkiadó. Budapest, 2004. 50-54, illetve Schopenhauer mint nevelő. Ford. Hidas Zoltán. In uo. 187.

⁴⁴ Vö. Lk. 12:32 és 34.

Az első részben mindazonáltal csupán felvázolja magát a problémát. A már említett első négy mondatban Nietzsche saját lényét a tudás, pontosabban a tudás keresése szintjére helyezi el, a továbbiakban pedig fölveti az ezzel az önazonossággal szembeni distancia megtartásának szükségességét. Kifejti annak okait, miért nem ismerik önmagukat a tudósok, s miért nincs is szükségük erre: mert nem az önismeret egységesíti az ilyen lényt. A tudás és a lét közötti viszony problematikája áll e fejezet középpontjában: minden egyes mondatában összekapcsolja Nietzsche a léttel a tudást, ekként igyekezvén valóságossá tenni azt, s ezzel az aktuálisan ugyanakkor egy alapvető távolságot is jelez. A továbbiakban ezt a távolságot *temporálissá, időivé* teszi: az a fajta tudás, amit el akar érni a múlt felé orientálódik. Nietzsche kikerüli a tudás és lét rövidre zárásának a kutató részéről veszélyes lehetőségét azáltal, hogy távolságot teremt a tudás objektuma (valakinek a múltbeli élményei) és a tudás szubjektumát a jelenben helyettesítő dolog (a tudás keresése, a tudás *akarása*) között. E két elem, a tudás célja és a tudás mozgató ereje ugyanahhoz a személyhez, saját lényéhez kötődik: ám a közöttük meglévő hézag, rés meggátolja a teljesen azonossá válást és az ebből fakadó „rövidzárlatot”, fenntartja a munkához szükséges távolságot és feszültséget.

A korábbi *Előszó*kban foglaltakra alapozva néhány általános kérdést fejt itt ki Nietzsche. Bizonyos értelemben a tudás objektuma és szubjektuma, a tudás objektivitása és az objektív tudás lehetőségének kondíciói közötti kapcsolat régi és ismerős dilemmái körül forognak ezek a kérdések. S mégis, valami egészen másról szólnak. Ugyanis aki itt beszél, az nem áll a tudáson kívül, valamiféle külső és ellenséges pozícióból kritizálva azt. Éppen ellenkezőleg, olyanról van itt szó, aki patológiusan szélsőséges követője a tudással való leghagyományosabb értelemben vett törődésnek, akiben a tudás keresése életének, saját lényének céljává vált. Ebből a perspektívából vetődnek fel a lét és tudás közti kapcsolathoz, a tudás keresésének legmegfelelőbb módozatához kapcsolódó kérdések. S aki keres, az nem csupán időtöltésből, vagy hivatásából fakadó kötelességként teszi mindezt, hanem számára ez a legmélyebb és legalapvetőbb szenvedély.

Nietzsche tehát újradefiniálja a tudás és a szenvedély, a tudás és a személyiség közötti kapcsolatot. Több mint egy évezreden át a szenvedély és a tudás, a személyes vélekedések és az objektív tények egymással opponáló fogalmak voltak. A szenvedélyt vaknak, irracionálisnak, örültnek tartották. Valódi tudást kizárólag mérséklettel, önmegtartóztatással, aszkézissal lehetett szerezni. S ugyanúgy, a magánérdeket és a személyes érintettséget az objektív és elfogulatlan perspektíva lehetősége *a priori* tagadásaként tartották számon. Az objektivitást és az elfogulatlanságot pedig nélkülözhetetlennek vélték a tudás kereséséhez és az igaz tények megállapításához. Ez pedig a tudomány módszerének a bírói gyakorlatban gyökerező voltához köthető; tudniillik az egészen korai időktől fogva a bíró játszotta a

mediátor, a részrehajlás nélküli megfigyelő és a tényeket és cselekedeteket (meg)ítélő személy szerepét.

Nietzsche azonban nemcsak arra az ördögi csapdára mutat rá, hogy a szenvedélyek féken tartása maga is szenvedéllyé vált, ami az utolsó ember „fegyelmező” társadalmához vezet, s nemcsak arra hívja fel figyelmünket, hogy a tudás keresése immár levált azokról az utilitáriánus tényezőkről, amelyek segítették a tudományos kutatás önállóságának – a bírói és a vallási vonatkozásokon kívüli – megalapozását, hanem azt állítja, hogy maga a keresés vált szenvedéllyé, hogy évszázadok során át egy olyan személyiségtípus formálódott ki, amelyben az objektivitás, a tudás keresése és a rendszeresség önmagában vált szenvedéllyé.⁴⁵ Azonban arra kérni az ilyen személyiséget, hogy tartsa féken a tudás iránti szenvedélyét az olyan lenne, mintha egy nagyon szilárd jellemű, fejlett lelkiismerettel bíró emberre végtelenül leegyszerűsített morális elvek elfogadását tukmálnánk rá. Ebben a tekintetben Nietzsche alapvető eredetisége csupán a karteziánus momentum forradalmi jelentőségével vethető össze. Ahogyan Descartes elvetette azokat az idejétmúlt skolasztikus gyakorlatokat, amelyeket az ő korában elengedhetetlenül szükségesnek ítélték ahhoz, hogy valakiből tudós váljék, s amelyeket haszontalanná tett az oktatás tömegessé válása, akként Nietzsche is az objektivitás követelményének megszüntetésére szólítja fel a tudás azon szubjektumait, akik belemerültek az aszkézisbe, hogy ez által tegyék hozzáférhetővé munkájuk számára szenvedélyüket és egyéniségüket.

Nietzsche probléma-felvetése azonban még nem ér véget ezzel. Ha tényleg az a helyzet, hogy a tudás keresése a modern ember mély és szenvedélyes ügyévé válik, akkor ismételen föl kell tennünk a tudás és a valóság, vagy inkább a lét kapcsolatára vonatkozó alapvető fontosságú módszertani kérdéseket. Vajon hogyan változtatja meg az a tudás és a lét viszonyát, ha az eleddig a valóság hátán púpként tornyosuló tudás hirtelen maga is valósággá válik? Mit kell megváltoztatnunk a módszer tekintetében, mit nyerhetünk, ha ez a nagyon is személyes szenvedély a szemlélő eltárgyasított lényét – ami egyébiránt maga is egy szubjektum – teljes mértékben felhasználja saját céljaira? S ha így lenne: vajon nem zárná-e ez rövidre a tudás objektumát és szubjektumát, nem esne-e egybe ez a két létező ugyanazon személyben? S végül, de nem utolsó sorban, nem rejlik-e ebben az egész vállalkozásban az a veszély benne, hogy egy olyan szellemet enged szabadjára, amely képes mindent, az egész létezést alapjaiban megváltoztatni – kivéve a tudást?

2. Második rész

⁴⁵ Vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Így szólott Zarathustra. Ford. Kurdi Imre. Osiris Kiadó. Budapest, 2001. 22-24.

Nagyjából ezek a kérdések derengenek fel az *Előszó* eme rövid bevezetőjéből. A következő részekben Nietzsche ezeket veszi majd sorra, egymás után. A második és a harmadik részben veti fel a fenti dilemmák közül a két legfontosabb kérdést. A történelmi perspektíva és egy alapvető fogalmi megkülönböztetés bevezetésével igyekeznek elkerülni az említett rövidzárlatot.

Az alábbiakban foglalható össze a második részben fölvetett dilemma. Amennyiben egy munka túlságosan is hozzákapcsolódik, hozzánő a kutató lényéhez, s amennyiben e vállalkozás egész lényén áll, mozgósítva minden képességét, akkor valahogyan módot kell találni arra, hogy önmagával szemben distanciát teremtsen. Erre az egyik megoldás az, hogy a múltba helyezi kutatása tárgyát és sohasem reflektál saját jelenére. Ebben a szellemben folytatódik a második rész, amely egyfajta pozitív interpretációja a korábbi *Előszók* és művek „önkritika-kísérletei” eredményeinek. Ez a rész arról szól hogyan nyerték el első kifejezésüket a *Genealógiában* szereplő gondolatok korábbi műveiben, elsősorban az *Emberi, nagyon is emberi* címűben. Nietzsche ráébredt arra, hogy még most is milyen nagymértékben gondolkodik az ott lefektetett alapok mentén, s hogy a *Genealógia* tanulmányaiban is nagyrészt ezekkel foglalkozik. Ám valami többre is rájött. Képes volt felismerni munkája alapvető koherenciáját. Ez azonban nem egy téma, egy tudományszak, egy vonatkozás vagy még csak nem is egy explicit probléma által adott egység, mivel éppenséggel ezek hiányából indult ki az önreflexió egész vállalkozása. Ugyanis ezek a gondolatok „már kezdetektől fogva nem egyenként, összevissza s szórványosan keletkeztek bennem, hanem közös tőről fakadtak, mégpedig a megismerésnek... a mélységet követelő *elemi akaratából*.”⁴⁶

3. Harmadik rész

A harmadik részben Nietzsche visszamegy az időben az első gyermekkori próbálkozásához. Ez összhangban van a tradicionális genealógiával: azért kell visszamenni az időben, hogy felfedezzük az őseredeti formát, a kiinduló forrást, az alapító aktust, vagy az eredeti intézményt vagy szerződést. Ez a gyerekkorhoz és az első írói próbálkozáshoz való visszatérés, a tudásnak és a tudás szubjektumának a létezésbe való visszahelyezésének makacs kísérlete az alkalmi olvasó számára a legrosszabb várakozásokat látszik igazolni. Olvasónk az avult, ósdi címre reflektál, ami az eredet kutatását sugallja, még akkor is, ha az ilyen eredeti élmények forrásaként a gyermekkort megjelölő modern freudi gondolattal társul. Azonban már az első bekezdés kezdőmondatai kizárják az efféle olvasatot. Minden egyes pont, ahol a genealógus és a pszichoanalitikus alapvető azonosságra lel, Nietzsche

⁴⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Adalék a morál genealógiájához. 8-9.

rendszerint távolságra, részre, elmozdulásra mutat rá. Jelen esetben is, amikor a gyermekkorát mutatja be, nem a probléma eredeti megfogalmazásához lép vissza, sokkal inkább egy első fogalmazványhoz, skicchez, ami az írás pillanatában őt magát is zavarba hozza. Ám ez a zavarodottság Nietzsche akkori, felnőtt énjéből fakad. Saját intellektuális csapásán lépked visszafelé, azt deríti fel ebben a részben. Ám ahelyett, hogy elmondaná saját énjének, vagy énné válásának történetét, vagy ahelyett, hogy kritikailag leleplezné és kielemezné élete és munkássága korábbi forrásait, valójában kifordítja a hagyományos genealógia fő összetevőit: a létezés geneziséét és az eredet kiindulópontjának rekonstrukcióját. A kezdeteknél nem találjuk még meg az igazi megfogalmazását a nietzschei problémának. Az első vázlat és a végleges változat közötti kapcsolatot nem a tartalom alapvető azonossága, még csak nem is a teljes tagadás vagy a töretlen lineáris fejlődés hozza létre, hanem elmozdulások és hézagok sorozata. Egyszerű gyermeki kíváncsiságból fakadt fel, s ilyen erőfeszítéseken és átalakulásokon keresztül fejlődött ki Nietzsche *tudás-akarása*, s a gondolkodó hosszan tartó, türelmes kutatást és munkát követően jutott el magához a problémához.

A felnőtt Nietzsche problémája, kérdése különös kapcsolatban van az eredetivel, a gyermekkorival: egyszerre foglalja magába azt, s gyakorol kritikát vele szemben. Félreérthetetlen távolság van köztük: a későbbi probléma éppen azt kérdőjelezi meg, amit az első megfogalmazás még természetesnek, magától értetődőnek vett. Ennek ellenére a második alapvetően az első része marad, csupán új formában ismétli meg azt.

Ehelyütt azonban fontos megkülönböztetnünk azt a két jól körülírható fogalmat, amelyekről a második és a harmadik rész szól: *a tudás akarása* (der Wille zum Wissen) és *az igazság akarása* (der Wille zur Wahrheit). Nietzscht gyermekkorában *az igazság akarása* motiválta arra, hogy az eredettel foglalkozzon, hogy eljusson a dolgok alapjához, hogy megtalálja a valódi és egyedüli igazságot. Ebben a korszakában Nietzscht csak két vonás különbözteti meg *az igazság* többi kutatójától. Az első, a kutatásban magában megmutatkozó szokatlan elhatározottsága és kitartása. Az a mód, ahogyan a gonosz eredetének tradicionális problémáját kutatta túlvitte őt a konvenciókon. A második bepillantást nyújt eredetiségébe – segítvén őt egész pályafutásán át –, még ha csupán egy korlátozott, negatív értelemben is: megérezte hol szükségtelen kutatnia. Vagyis *az igazság akarásának* általános horizontján belül fogalmazza meg a problémáját és *a tudás akarása* formálta azt ki, amíg csak nem volt képes a saját alapjait megteremtve egyedül azokra támaszkodni, s távolságot hozni létre a kettő között. A genealógiai megközelítés központi vonatkozása ugyanis az, hogy az ember sohasem lép ki egészen saját háttérhorizontjából. Ez adja a legfőbb különbséget a dialektika és a nietzschei genealógia között.

Ezen a ponton jutunk legközelebb Nietzsche egész módszerének, megközelítésének legalapvetőbb aspektusaihoz, melyek szoros kapcsolatban állnak a problémájával: miként lehetséges ítéletet mondani az emberi létezés értékeléseinek értékéről. Másképpen fogalmazva azt is mondhatnánk, hogy a kritika, vagy a kritikai attitűd problémája ez, ami „így az értékek értékének a problémája, azé az értékelése, amely értéküket megelőzi, egyszóval az értékteremtés problémája”.⁴⁷ Azonban ez csak két dimenzióra korlátozódik. Először is, az a kritika, amivel Nietzsche foglalatostkodik nem a kijelentésekhez, hanem a valósághoz, a léthez kötődik. Nietzsche kérdései csupán a létre és a valóságra, vagy a kijelentések és a valóság kapcsolatára vonatkoznak, de semmiképpen sem a kijelentések belső, logikai konzisztenciáját firtatják. Ám másodsor, az a „valóság” vagy „lét”, ami Nietzschét érdekli elég különleges: az ember hétköznapi világa, valódi élete, az általa természetesnek vett hitek és gyakorlatok azok, amiket végül megkérdőjelez. A fentiekből jól érzékelhető az, hogy Nietzsche annak a pozíciójából kritizál, aki maga is része az általa kritizált valóságnak és soha meg nem szűnik annak része lenni. Talán azt mondhatná valaki, hogy ez választás dolga. Ám Nietzsche számára ez elvi kérdés: annak nincs meg – az intellektuális lelkiismeret értelmében vett – joga, hogy a valósággal vagy a léttel kapcsolatos kijelentéseket tegyen, aki ezekkel szemben egy külső, kívülálló pozíciót foglal el.

Most pedig vizsgáljuk meg, hogy pontosan milyen értelemben *adott* Nietzsche módszere a kritika számára. Egyáltalán, milyen eljárások állnak rendelkezésünkre ebben a tekintetben, s hogyan kritizálhat az ember olyasvalamit, mint *az igazság akarása*? Először akként, hogy az egészet elveti, úgy, ahogy van, egy vallás, egy osztály egy állam, egy manipulatív erő eszközeként, vagy egyszerűen negatív, destruktív erőként leplezve le azt. Ebben az értelemben ez a kritika teljes átfordítását jelenti, belülről kifelé haladva, saját ellentétébe és külsődlegességébe. Ez a hegeli dialektika, vagy a tagadás szellemének az eljárása, annak az eszmének a logikája, amely szerint valaki saját korábbi énje tagadásának bejelentésével azon nyomban egy teljes fordulatot hajt végre, és a korábbi elveinek éppen az ellentétében fog hinni. Ez a logika azt tételezi fel, hogy minden egyes hit, beállítódás és érték, amelyet korábban magunkénak vallottunk pontosan az ellenkezőjébe fordul át, kivéve talán a természeti vagy univerzális értékeket. Ezen eljárás szerint az új ént a régi csupán azáltal tudja befolyásolni, hogy éppen annak ellentétévé kíván lenni, de nincs pozitív, konkrét kapcsolat vagy folytonosság a két entitás között.⁴⁸

⁴⁷ Deleuze, Gilles: Nietzsche és a filozófia. Ford. Moldvay Tamás. Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó. S. l., 1999. 13.

⁴⁸ V. ö. i. m. 23-26, 244-248, 253-255.

Adott azonban egy másik, alternatív lehetőség is, amely szintén a hegeli dialektikában gyökerezik: az *immanens kritika* eszméje. Ebben az esetben a kritikus „rendszeren” belül marad, s önmagát nyilvánítja az igazság valódi hordozójának. Ugyanazon dolog nevében kritizál valamit. A konkrét létezőket vagy a valóságot vádolja meg azzal, hogy nem váltották be a hozzájuk fűzött reményt, vagy nem felelnek meg bizonyos elveknek. Nietzsche módszere azonban mind a kettőtől eltér. Számára az eredethez való visszatérés csupán egy mítosz, amely a valódi eredet félreértésén alapul. Ugyanúgy kell értékelni ezt is, mint minden egyéb tévedést, tudniillik hogy milyen hasznot hajt: vajon hozzásegít-e problémáink és konfliktusaink megoldásához, vagy inkább a szőnyeg alá söpri azokat. Ám annak semmi értelme, hogy a tökéletes ideálnak igazi életviszonyok közötti megvalósulásáról álmodozunk. Végül, a teljes tagadás sem lehetséges. Ez annak a valóságnak félreértésén alapul, amely sokrétegű és sokszínű, és amelynek csupán bizonyos értékeit lehet egyidejűleg megváltoztatni, de nem egyszerre az összeset. Ez a félreértés aztán problémák sokaságának nyit ajtót: önmagunk hibás reprezentációjának, a múlttal való kapcsolatunk tagadásának, egy teljesen más ideál rögzítése igényének, és nem utolsósorban az alternatíva bemutatásának. Persze, amíg az ember olyasvalamit kritizál, aminek maga is része, nem zsarolható meg azzal, hogy akkor adjon egy teljesen új alternatívát. Már csak azért sem, mert egy ilyen kritikai vállalkozás egy bizonyos távolság, hézag és zavar kialakulásával kezdődik s nem egy új megoldás indítványozásával. Ám amennyiben valaki a múlttal és a jelennel, a fennálló „rendszerrel” – s mindazzal, amit ez magában foglal – akar teljesen szakítani annak érdekében, hogy elkerülje a *nihilizmus* vádját, annak mindig a dolgoknak egy teljesen új rendjét kell bemutatnia. Mindazonáltal az ilyen alternatíva mindig is absztrakt lesz, álmodozás, távol a mindennapok valóságától, és soha sem lesz képes gyökeret eresztetni. Ezért az életellenesség *par excellence* manifesztációjaként értelmezhetjük és értékelhetjük.

Az előző gondolatmenet végén azt hangsúlyoztuk, hogy nem lehet egyidejűleg minden elemet megváltoztatni. Nietzsche módszerében azonban maga a vizsgálódás nem egyszerűen része marad annak a világnak, amit kritikai módon kutatni próbál, hanem a kutatást motiváló problémával együtt ugyanabból a horizontból merítik anyagukat. Nem csupán negatív módon, a tudattalan vagy természetesnek és elfogadottnak vett előfeltevések oldaláról, hanem pozitív módon, a motivációk és mozgató erők felől is kritizálni kell a valóságot annak tanulmányozása során. Ekként Nietzsche nemcsak a dialektikát, hanem az immanens kritikát is használja, mégpedig úgy, hogy e megközelítéseket önmaguk ellen fordítja. A tagadás, a teljes szakítás helyett elmozdulások sorozatával operál, és immanens kritika, az ideál visszaállítása helyett azt tapasztalhatjuk, hogy a kritika szükségszerűen „immanens” bizonyos fokig, de ez a probléma része és nem a megoldásé. Ez ebben a formában azt jelentené, hogy a

kutatás – mivel ugyanazon megfontolások kell motiválják, mint amelyeket kétségbe akar vonni – hosszú távon szükségszerűen és alapvetően hibás marad.⁴⁹ Hogy ez miért nincs így, azt mindjárt meglátjuk.

Ez azonban nem hajszolja Nietzschét a kétségbeesésbe. Ez ugyanis nem azt jelenti, hogy minden „kritikai” vállalkozás mindig és szükségszerűen azon hiedelmek, vagy a mindennapi világ azon kicsinységeinek csapdájába esik, amelyektől egyébként kellő distanciába szeretné magát tudni, és amelyeket kétségbe akar vonni. Csak akkor eshetünk csapdába, ha nem vesszük észre a veszélyt, azt a tényt, hogy képtelenek vagyunk „kijutni” belőle, ráadásul nem azonnal, s azt is, hogy a radikalizmus csupán a konzervatív akarat *maszkja*, mégpedig az explicit meggyőződéseken és ideológiákon – amiket könnyedén ki lehet cserélni – kívül mindent változatlanul hagyni kívánó akaraté.

A kanti *tiszta ész*hez való visszatérés is hasznos lehet abban a tekintetben, hogy végiggondoljuk, mi is folyik körülöttünk. A kanti filozófiai diskurzus sokkal inkább a végesség, mintsem az abszolút diskurzusa. A végtelen többé már nem adott számunkra, mostantól csupán a végesség létezik; és ebben az értelemben a kanti kritika egy antropológia lehetőségét – vagy veszélyét – hordozza magával. Az antropológia, „az ember analitikája”, az emberi lényegről szóló tudomány szak konstitutív eszméje a modernitásnak. Ez attól a pillanattól válik világossá, amikor Kant a *Logikájában* egy negyedik kérdéssel egészíti ki azt az eredeti hármat, amelyek innentől kezdve erre a negyedikre utalnak: a „Mit tudhatok?” (A tiszta ész kritikája, 1781), a „Mit kell tennem?” (A gyakorlati ész kritikája, 1787), és a „Mit remélhetek?” (A vallás a pusztaság határain belül, 1793) három kérdése végül is összefoglalható ebben az egyben: „Mi az ember?” (Logika, 1800).⁵⁰ Kant egy olyan teret nyitott meg az ész kritikájával, amelyben az emberi gondolkodás ismét továbbfejlődhetett, ám egyidejűleg ezzel le is zárta ezt a teret azáltal, hogy a „mi az ember?” kérdésre redukálta vizsgálódását. A transzcendentális dialektika bevezetésével Kant tulajdonképpen felfüggeszti a metafizika halálos ítéletét. A metafizikának és az ész határainak a kritika általi megkérdőjelezését az ellentmondások és a totalitás dialektikus közjátékával fölülírta.

⁴⁹ Ennek a következtetésnek ellentmondani látszik Deleuze, amikor Nietzsche anti-dialektikusságáról ír. Úgy vélem azonban, hogy az a gondolat, ami szerint Nietzsche a hegeli módszereket önmagukkal szemben játssza ki, annak érdekében, hogy különbségeket megmutassa, nem áll szöges ellentétben a Deleuze által megfogalmazottakkal. Vö. különösen i. m. 23-26.

⁵⁰ „Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion* und die vierte die *Anthropologie*. Im Grund könnte man aber alles dies zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“ Vö. Kant, Immanuel: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche. Akademie-Ausg. Bd. IX. Walter de Gruyter. Berlin, 1968. 21.

Felébresztvén bennünket dogmatikus szendergésünkből, Kant hagyja, hogy a másik oldalunkra forduljunk, és édesdeden továbbaludjunk az immár antropológiai álmunkat.⁵¹

A kanti kritika mindazonáltal kétélű fegyver lehet. A gondolkodást az antropológiával azonosítván, s minden fontos kérdést az ember problémájára redukálván a kanti kritika mintegy kettéhasítja a dogmatizmust: az empiriák dogmatizmusa (vagyis a pozitivizmus) egyszerre támasztja alá és korlátozza a transzcendentáliákat, és a transzcendentáliák dogmatizmusa (vagyis a dialektika) egyszerre támasztja alá és korlátozza az empiriákat. Továbbá azáltal, hogy megkérdőjelezi a *reprezentáció* határait, alapjait és eredetét, a kanti kritika a reprezentáció terrénumát a naiv és dogmatikus metafizikához tartozóként tárja elénk, tulajdonképpen a reprezentáció határain kívül új teret nyit a *gondokodás* számára.⁵² Ennek a kritikának a nyomán válnak lehetségessé a 19. század élet-, akarat és nyelvfilozófiái. Annak dacára, hogy Kant az észre vonatkozó általános kritikájával a modern gondolkodás számára nélkülözhetetlen antropológiát és dialektikát alapozta meg, Nietzsche számára is lehetővé tette, hogy – amint azt Michel Foucault fogalmazta – fölégesse „helyettünk és még születésünk előtt a dialektika és az antropológia elegyített ígéreteit”.⁵³

Michael Mahon 1992-es témánkra vonatkozó alapművében úgy véli, hogy a kanti kritika módszertani elemeit felhasználva és egy a nyelvre vonatkozó radikális reflexiót megfogalmazva Nietzsche kipenderítette az embert a gondolkodás központi problémái közül, s hogy Michel Foucault is Nietzschének ezt az antropológiát aláaknázó projektumát folytatta. Mahon azt állítja, hogy a nietzschei genealógia legfontosabb eleme éppenséggel a különféle elnevezésekkel (szubsztancia, szubjektum, Ding an sich) jelölt filozófiai *lényeg* (substratum) fogalma használatának ellehetetlenítése. Az entitások, az értékek és események forrásánál meglévő, eleve feltételezett egységet zúzta szét azzal Nietzsche, hogy az ember centrális szerepét megkérdőjelezte. Amennyiben pedig ez a gondolat helytálló, akkor a dolgok, a létezők eredeténél nem valami egységet, lényegiséget, hanem a létezők alapállapotát képező sokszerűséget, az erők komplex kapcsolatrendszerét kell tétélezzük. Nietzsche genealógiája pedig éppen ezt a dolgok kezdeténél meglévő sokszerű és komplex kapcsolati hálót volt

⁵¹ Vö. Foucault, Michel: A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája. Ford. Romhányi Török Gábor. Osiris Kiadó. Budapest, 2000. 381-383.

⁵² „A ‘reprezentáció’ ismeretelméleti fogalma egy, a világban lévő ‘tárgy’ létezésével vagy attribútumainak milyenségével kapcsolatos hit alapeleme, mely szerint a ‘tárgy’ megismerése egyet jelent valamely helyettesítőjének a megismerő szubjektumba való ‘bevitelével’, mely helyettesítőt olyan különböző ‘episztemikus és ontologikus’ fogalmakkal jelölték, mint eidosz, idea, ousia, hyle vagy érzékiség. A tárgy valamely része, alkotója vagy valamely tulajdonsága mint helyettesítője és ‘küldötte’, ‘képviselője’ jelenvalóvá válik a szubjektumban vagy a szubjektum számára. A hagyományos reprezentacionista modellben a ‘bevétel’ az érzékeléssel történik, többnyire látással, ahol az episztemológia fejlődését jelezte annak tudatosítása, hogy a látás ‘impregnált’ a fogalmak, tehát végső soron a tudat és a nyelv által.” Vö. Boros János: Reprezentacionizmus és antireprezentacionizmus - Kant, Davidson, Rorty. In Gond. 1999/21-22. 115-116. A reprezentációra a németben a „Vorstellung” szót használják, amit pedig magyarul képzetnek fordítunk.

⁵³ Foucault, Michel: A szavak és a dolgok. 297.

hivatva föltárni. A kritikaként felfogott genealógiának ez az első momentuma kísérli meg felmutatni a létezés konkrét, gyakorlati és történeti feltételeit.

A kritikaként értelmezett genealógia második összetevője a *létezők*, az *értékek* és az emberi *tapasztalatok értékének megkérdőjelezése*. Ezek kétes és bizonytalan eredetének feltárását pedig éppen az élet javításának céljából fontos elvégeznünk. Foucault sokat finomít az eredet kutatásaként értelmezett nietzschei genealógia fogalmán. Számára a genealógia egyfajta „effektív történelem”, mivel óvakodik a hagyományos történészek metafizikai előítéleteitől és minden, régebben *öröknek* tekintett dolgot a *létesülés* folyamatába helyez át.⁵⁴

Maurice Blanchot szerint a kritikai munka egyik fázisát jelentik az *ellentmondó állítások*. Nietzsche általában több ponton támadja ellenfeleit, mivel azok nem képesek az ellentmondó állítások fázisán túllépve a *nézőpontok pluralitásának* elvét felismerni és relevánsnak elfogadni. Miközben Nietzsche gondolkodik, maga is benne áll még az általa elutasított diskurzusban. Még ha egyetlen érték alapján állva akarjuk az igazságot kimondani, akkor is kifejezhetnek a fenti ellentétek sokrétű igazságot és utalhatnak a sokrétű elgondolására. Ám ez a „sokrétűség” még szorosán kapcsolódik az Egyhez, hiszen annak csupán multiplikált állítása. A nietzschei töredékes beszédmód azonban egyáltalán nem ismeri az ellentmondást. Két töredékes szöveg ugyan látszólag szembe is kerülhet egymással tartalmi értelemben, azonban valójában csak úgy állnak egymás után, hogy nincsen közöttük kapcsolat azon az üres térközön kívül, ami összefűzi azokat. Ez azonban nem választja szét és nem is fűzi össze a töredékeket. Nietzschénél megtapasztalhatjuk azt, hogy a beszéd többé nem dialektikus. Az ellentét ugyanis már nem ellentételeződik, hanem mellérendelődik és ez „a mellérendelés összegzi azt, amit az egyidejűség nem tud megragadni... Nem olyan beszéd- és gondolkodásmód ez, amely szerint el kellene utasítani a dialektikát vagy harcolni kellene ellene... Másféle beszéd ez...”⁵⁵

Eleddig Nietzschének a „kritikával” kapcsolatos szemléletmódjáról beszéltünk, amellyel fejetetejére állított egy nálánál korábban és későbbben is uralkodó paradigmát, mégpedig a Hegelét.⁵⁶ Ennek a szemléletmódnak, vagy megközelítésnek Nietzsche egy meglepő elnevezést adott: *genealógia*. Lássuk most a választást alátámasztó okokat!

⁵⁴ Mahon, Michael: Foucault's Nietzschean Genealogy. Truth, Power, and the Subject. State University of New York Press. Albany, 1992. 7-9.

⁵⁵ Blanchot, Maurice: Nietzsche és a töredékes írás. In Athenæum. I. kötet. 1992/3. füzet. 58-59. Úgy vélem, Blanchot itt alapvetően másként látja Nietzsche és a dialektika kapcsolatát, mint Deleuze.

⁵⁶ Ebben a „műveletben” Schopenhauer szerepe kulcsfontosságú Nietzsche számára. A Korszerűtlen elmélkedések harmadik kötetében és a Genealógia Előszavának ötödik részében a számára megadott elismerés jól megérdemelt e tekintetben. Hegel a változást (dialektika), Schopenhauer pedig az introspekciót (asztkézis) mint a kanti rendszer két nagy hiányosságát próbálta feldolgozni. Nietzsche akként egyesítette a kettejük teljesítményét, hogy mindkettőt idejétműlttá is tette egyben (Kantét természetesen nem).

A genealógia a létezővel és annak önazonosságával foglalkozik, magyarán az ember identitásának saját létében, általában leszármazásában, családfájában, hagyományaiban való elhelyezésével és annak részletezésével. Azonban már az Előszó első része – egy ettől eltérő olvasatot ajánlva – felforgatta ezt az értelmezést. Az említett olvasat ugyanis Nietzsche vállalkozását nem egy a saját lényében lévő identitásba, hanem egy szintén benne rejlő distanciába helyezte el.⁵⁷ A harmadik rész második felében a genealógia másik fontos aspektusa, az eredet kutatása kerül terítékre.

Az eredet kutatásának vagy affirmációjának középpontjában az áll, hogy a dolgokat a keletkezésükben kell megragadni, s ily módon nyílik lehetőség identitás megragadására is. Az a kérdés tehát, hogyan határozzuk meg pontosabban, hogyan konkretizáljuk egy intézmény, egy diskurzus vagy egy fejedelem származását igazoló iratok eredetét. A keletkezés körülményeire utaló bármiféle történeti forrás léte csupán véletlenszerű, akcidentális, s csupán háttérrel biztosít a történet kibontásához: a cselekedet egyszerűségének és megismételhetetlenségének, a személyiség megkülönböztető jegyeinek és a forma újdonságának illusztrálására szolgál. Annak megértése, hogy az eredet valódi kérdése azokra a körülményekre vonatkozik, amelyekben egy intézmény megalapíthatóvá, egy személyiség megalapozhatóvá és egy értékelés elvégezhetővé válik Nietzsche e kérdés végső megfogalmazásához segítette hozzá.

Nietzsche ebben a részben a genealógiai módszerbe nyújt bepillantást – anélkül, hogy a genealógia kifejezést megemlítené –, ám ez csupán egy első pillantás, és a megfogalmazás még nyers. A nietzschei genealógia nem egy bárki számára, bármilyen célból hozzáférhető kutatási eszköz, hanem csak és kizárólag megvásárolható – amolyan valódi fausti kontraktus-szerűséggel –, mégpedig nem olcsóbban, mint az ember élete árán. Mindenkinek magának kell önmagával megküzdenie azért, hogy megtalálja a problémát, és hogy saját énje szintjén rájöjjön a szükséges változtatásokra. Éppen ezért ez a módszert csakis egy szellemi életpálya rekonstrukciójával lehet igazán jól bemutatni.

Ezzel el is jutottunk oda, hogy miért adta Nietzsche a genealógia elnevezést módszerének. Amikor azt magyarázza Nietzsche, kicsoda az ő Zarathustrája, a jón és gonoszon túli prófétája, úgy érvel, hogy ő „látta meg elsőként a jó és gonosz harcában a dolgok mozgatórugóját” és teremtette meg a morál végzetes tévedését, éppen ezért neki is kell

⁵⁷ Ez a „részleges ellentétek” módszere. Nietzsche ebben vesz néhány értéket és az ellentétükbe fordítja át azokat. Az első lépésben mindössze néhány ilyen értékkel végzi el a műveletet; a másodikban a változás teljes körű és nem részleges; a harmadikban pedig ennek ellenére az egész rendszer – az elemek, az építőkövek és a forma tekintetében – mégis változatlan marad. Az ilyen változtatások egész sorozata szükséges ugyanis ahhoz, hogy egy vadonatúj rendszert vagy globális struktúrát végül is felépítsünk.

elsőként fölismernie e tévedést.⁵⁸ Ezt az érvelést alkalmazva a genealógiára azt mondhatjuk, hogy azért *kell* e módszert genealógiának nevezni, mivel ez az eredet kutatásának, a hagyományos történetírásnak az első és legősibb módszere, s mert ez az a módszer, amely egy új *történelmi érzék* nevében felforgatja azt a historicizmust, amely Nietzsche korának sajátja volt. E sokkoló kifejezés – akár a figyelem elterelésével, akár felkeltésével – mindenképpen distanciát teremt.

4. Negyedik rész

Egészen eddig a pontig az Előszóban Nietzsche önmagára, saját szellemi pályájára reflektál. A negyedik részben tér át a könyveire, eredményeire, és megpróbál egyfajta tradíciót alapítani a genealógia számára. A könyv egy hézagot teremt maguk a gondolatok és azok közreadott, nyomtatott verziója között. A közreadás nem egyszeriben akkor történik meg, amikor a problémát megtaláltuk, feltártuk és megoldottuk, hanem dokumentálja azt a szellemi utat is, amit addig megtettünk. Amikor Nietzsche rátalált a maga témájára és biztos lett afelől, hogy azt akarja kutatni, szükségesnek látta várni és hosszabb időre visszatartani gondolati eredményeinek közzétételét. Ugyanakkor azok olyan sürgető erővel törtek elő belőle, hogy mégis közzétette a félig-emésztett eredményeket is.⁵⁹ A korábbi művekhez írt Előszavakból kiderült számunkra, hogy a könyvek újradefiniálása lehetőséget teremtett az *ex post* reflexiók megtételére. Ezek a részeredmények egyrészt dokumentálták azt az utat, amit Nietzsche megtett, másrészt lehetőséget teremtettek arra, hogy kellő távolságból nézve ezeket a publikációkat újragondolja és rekontextualizálja a problémát magát.⁶⁰

A gondolatok közzétételének kettős hatása van: először is segít a korábbi gondolataink mögé látni, azokon túlra nyújtózni, másrészt nem csupán a saját munkánkból ki- és azon továbblépni segít, hanem lehetővé teszi a reflexiót is, a probléma precízebb újradefiniálását és

⁵⁸ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Ecce homo*. Második, javított kiadás. Ford. Horváth Géza. Göncöl Kiadó. Budapest, 1994. 130.

⁵⁹ Ez emlékeztetünkbe idézheti Nietzsche gyakran ismételt figyelmeztetését a kellő ideig tartó hallgatás fontosságáról, amely néha wittgensteini sorokat juttat az olvasó eszébe. Vö. pl. *Emberi – túlságosan is emberi II.* Előszó 1. Ford. Romhányi Török Gábor. Szukits Kiadó. Szeged, 2000. 161.; *Virradat*. Előszó 1. 9. A vidám tudomány. 331-es aforizmus. 236.; Nietzsche-nél egyébként a zseni és a gondolkodó csendje, hallgatása áll szemben a piac lármájával és zajával.

⁶⁰ A Schopenhauer mint nevelőben tizenkét évvel a kései Előszókat megelőzően Nietzsche az alábbi kérdéseket teszi fel: „De hogyan is találunk önmagunkra? Hogyan ismerheti meg magát az ember...?” Miután eseteli a vállalkozás nehézségeit és veszélyeit, néhány sorral alább felsorol néhány lehetséges eszközt ehhez: „... minden a mi lényünk lényegéről tanúskodik: barátságaink és ellenségeskedéseink, tekintetünk és kézfogásunk, emlékeink és felejtéseink, könyveink és tollvonásaink”. S ugyanakkor egy ennél hatékonyabb módszert is ajánl ehelyütt: „Valódi nevelőid és kiművelőid árulják el, hogy mi is lényed igazi és eredendő értelme és alapanyaga, valami tökéletesen nevelhetetlen és művelhetetlen...”. [Schopenhauer mint nevelő. 135-184.] Talán szükségtelen megemlítenünk, hogy Nietzsche később meghaladta ezt a nézetét, bár nyilvánvalóan át kellett ezen az állapoton mennie. Erről beszél egyébként az *Ecce homo* megfelelő részeiben is: „Egy ideig tudósna is *kell*ett lennem”. Ez magyarázatul szolgál arra, miért nem látta szükségét a Korszerűtlen elmélkedések újradefiniálásának Nietzsche. [Ecce homo. 74-79.] Ugyanakkor ezt vö. Nietzsche, Friedrich: *Túl jón és rosszon*. 103-104. [231.]

az azzal szembeni távolság megteremtését is. Ez tesz képessé bennünket arra, hogy különbséget tegyünk a saját kutatásunk és az azt meghatározó külső tényezők között – Nietzsche esetében *a tudás akarása és az igazság akarása* között.

A negyedik részben Nietzsche saját tradícióját konstruálja meg, s itt használja először a műben a genealógus kifejezést, igaz, Paul Rée-vel kapcsolatban. Miért van szüksége Nietzschének az elődök tekintélyére ahhoz, hogy szólhasson? Vajon nem értelmetlen dolog egy ilyen tradíciónak a megalapozása? Néhány érvet mindenképpen ezen erőfeszítés támogatása mellé állíthatunk. *Pro primo*, a tudás bármely típusa a valamely diszkurzív tradícióba illeszkedik bele: a természettudományosba, az étellel kapcsolatosba, vagy a filozófiaiba. Nietzschét nehéz lenne bármelyikbe besorolni, ezért van szüksége arra, hogy a saját diskurzusát valahová önmagán kívülre helyezze el. *Pro secundo*, annál is fontosabb számára ez, mivel tulajdonképpen egyfajta kutatást, ráadásul egy empirikus vizsgálódást végez. Ezért van szüksége olyan sajátos módszerre és szakirodalom-korpuszra, amelyre bizton támaszkodhat. *Pro tertio*, az a fajta tradíció, amit Nietzsche felmutat itt, nagyon különös, furcsa; szinte karikatúrája a tudósok megszokott referenciáinak. Egy interpretáció kisajátításával megkonstruált tradíció ez, nem pedig egy már létező diskurzus keresése. S mindezt negatív, tagadó módon teszi. Nietzsche maga mondja el nekünk, hogy milyen hatást gyakorolt rá Rée *A morális érzékletek eredete* című munkája: „... soha életemben semmit sem olvastam, aminek minden mondatára, minden egyes következtetésére olyannyira nemet és újra nemet mondtam volna, mint e könyvre...”.⁶¹ Nietzsche számára Rée írása csupán ösztönző és katalizátor volt, mégpedig saját gondolatai összegyűjtéséhez és formába öntéséhez. Ebből következően a továbbiakban áttekinti saját munkáit, részletesen beszámolva arról, hogyan formálódtak ki azokban gondolatai, jelezvén a kellő távolságot mind az első, mind pedig a mostani megfogalmazásaival szemben.

5. Ötödik rész

A negyedik részben – összhangban azzal a hagyománnyal, amelybe saját magát elhelyezte – még megelégedett azzal az eredménnyel, hogy Rée munkájának cáfolata helyett „... a pozitív szellemiségre jellemzően, a valószínűtlen dolgokat valószínűbbekkel, időnként egy-egy tévedést valamely egyéb tévedéssel...” helyettesítsen.⁶² Az ötödik részben továbblép, azt állítván, hogy az ő célja/gondja sokkal több volt hipotézis-teremtésnél, és végre meghatározza könyve fő célját: a morál *értékének* megadása, különös tekintettel az emberi létezés értékének

⁶¹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Adalék a morál genealógiájához. 11.

⁶² U. o.

kérdésére. Ehelyütt utal mesterére, Schopenhauerre, s arra, hogy végső soron őt is meg kell haladnia. Ezzel megadja a másik, sokkal személyesebb és bensőbb elemét tradíciójának.

Ezen a rendkívül kifinomult, körkörös módon – önmaga körül járkálva – végül Nietzsche eljut a jelen pillanatig. Most kellene meghatároznia a módszerét, megközelítése sajátosságait és könyve célját. Ám ekkor átugrik egy lépést. Eddig azt írta le Nietzsche, hogy miként sikerült kellő távolságot felvennie azzal a morállal szemben, amelynek ő maga is része volt, s miként sikerült annak egy részét elemeznie. Ekkor azonban, ahelyett hogy folytatná a részletes és alapos elemzést, közvetlenül a morál egésze értékének felbecsüléséhez ugrik, a diagnózishoz. Ezzel pedig a distanciával való új játék kezdődik el. A morálon és az értékeken kívülre helyezi el magát Nietzsche, egy olyan különleges pozícióba, ahonnan képessé válik a morál megítélésére és értékelésére, sőt akár új értékek létrehozására, adására. Azonban ezzel a gondosan felépített egyensúly megbomlik, a morál és annak feltételezett terméke, jelen világunk közötti távolság létesítésével párhuzamosan elveszti az önmagával szembeni távolságot. Valami rövidre zárult. Ez az ugrás egyébként az egész *Genealógiára* jellemző lesz. Az elemzés legfontosabb meglátásainak rögzítését követően Nietzsche tönkreteszi a vizsgálódás eredményeit azzal, hogy magáról megfedkezve előreszalad, hogy a jelent diagnosztizálva profetikus utalásokat tesz saját szerepét, feladatát és sorsát illetően.⁶³

Térjünk azonban vissza a szöveghez, pontosabban Nietzsche diagnózisához, ami szerint a *nihilizmus* nem más, mint az élet ellen forduló akarat, a végső betegség. Ezzel az *életellenességgel* kapcsolatos diagnózisa összefügg azzal, hogy szerinte milyen módon kell modern moralitást és a modern tudományt ellensúlyozni, s hogy *minden érték átértékelése* lesz az, ami helyére rakja, kiigazítja ezeket. Lássuk akkor sorjában. Először is, Nietzsche egy alapvető átalakítást próbált megvalósítani. Közhelyes az a megállapítás, hogy Nietzsche a morált bírálta, és helyettesíteni próbálta azt egy új vonatkoztatási ponttal: az étellel, vagy a létezéssel. Ám ez annak veszélyét villantja fel, hogy egy metafizikus életfilozófia, egy romantikus egységképzet felé fordul Nietzsche. Ezt csak az életnek egy olyan definíciójával kerülheti el, amely az egységnek és az élet metafizikájának igényéről lemond, s ugyanakkor magába foglalja a létezés részeként felfogott gondolkodást és tudást.

Ez akkor oldható meg zökkenőmentesen, ha az életet – a genealógiai módszerrel összhangban – a hézagok, távolságok és eltolódások perspektívájából közelítjük meg. Ilyen eltolódások az események. Egy esemény megtöri a fennálló állapotokat, a létezés szintjén különbséget produkál, s a meglévő mintákhoz nem illeszkedő, korábban sohasem látott alakzatok, körülmények és helyzetek keletkezéséhez vezet. Az életellenesség diagnózisa az

⁶³ A tragédia születéséhez írt kései utószavában maga Nietzsche írja azt, hogy úgymond „tönkretette” (verderben) a görög problémát. Úgy tűnik, később sem volt képes legyőzni magában ezt a hajlamot.

ezekre a tevékenységekre, eltolódásokra adott válaszokhoz kötődik. Ilyen választ igénylő eltolódás, elmozdulás az intellektuális tevékenység szintjén a kérdés, vagy a dilemma; a mindennapi tevékenységek és az interperszonális kapcsolatok szintjén pedig a problémák és a konfliktusok. Ekként tehát az életellenesség a problémák megfelelő megoldására és a konfliktuskezelésre való képtelenségként definiálható.

Természetesen a genealógiai elemzés nem egyszerűen csupán rekonstruálni kívánja a múltat, hanem meg akarja mutatni hogyan állította elő a múlt a jelent, sőt a problémamegoldás és konfliktuskezelés múltbéli módszereit és azok hatásait is értékelni szeretné. Annak a diagnózisnak, amit ehelyütt Nietzsche lerak az asztalra, nem kell szükségszerűen a létezés metafizikáján vagy egy romantikus életfilozófián nyugodnia. Sőt, az nem is feltétlenül az „élet erőinek” kihunyásáról szóló profetikus kijelentés, amit azon elképzelésre alapozna, amely szerint bizonyos országok, kultúrák és civilizációk eljuthatnak fejlődésük során egy olyan pontra, ahol már képtelenné válnak arra, hogy megoldják mindazon problémákat és kezeljék mindazon konfliktusokat, amelyekkel szembekerülnek.

Ebből a perspektívából nyernek értelmet a rész záró sorai, amelyek a *részvétről*, az *együttérzésről* [das Mitleid] szólnak. Nietzsche az életellenesség problémájának, sőt, bizonyos értelemben, egész gondolkodásának középpontjába állítja a *részvét* fogalmát. Ennek leginkább az az oka, hogy a részvét egy olyan perspektívát foglal magába, amelyből szemlélve az életellenesség és a merő véletlen vagy balszerencse nem különböztethető meg egymástól.

Mindez az elkülönítés és a kritikai erő képességének, az egyéni egzisztencia megalkotása képességének, a megkülönböztetés problémájának lényegéhez visz el bennünket.⁶⁴ A *szánalom*, a *részvét* mindent egységesítő érzése összes értékelésünket egyetlen, összefüggés nélküli perspektívára redukálja, különösen akkor, amikor a cselekvés és a viselkedés fő vagy egyedüli mozgatójává válik. A megkülönböztetés képessége hiányának, a kritikai erők gyengülésének bizonyítéka ez, ami végső soron az egyének saját életük önálló vezetésére való képességének és erejének elvesztéséhez vezet.⁶⁵

⁶⁴ Valójában a *kritika* eredeti értelmében (*diacrisis*, gr. és *discretio*, lat.) csupán az elválasztás, megkülönböztetés képességét jelentette. A kritika és az ítélőképesség kapcsolatának és elkülönülésének története, hogy furcsa módon miként is tűntek el ezek a modern társadalmakból (s hogyan vezetett ez objektív módszerek kétségbeesett kereséséhez), és végül, hogyan kapcsolódott ez a *magán* és a *közösségi* közötti különbségtételhez (az a jelentés, miszerint a magánszféra megsértése *indiszkreció*, az a *diszkreció* szónak csupán egy 18. századtól megjelenő értelme, amely kiszorította azt az eredeti jelentést, ami a különbségtétel képessége volt, és ekként az énhez és nem másokhoz kapcsolódott), ugyan nagyon is vonzó téma lenne, de ennek kifejtése szétfeszítené jelen munkánk kereteit.

⁶⁵ Továbbgondolván Nietzsche életellenességgel kapcsolatos diagnózisát, úgy találhatjuk, hogy nagyon is érvényes az a mai Európára, főleg annak nyugati részére. Olyan civilizációvá váltunk, amely képes szinte minden problémát megoldani, amivel csak szembetalálja magát, s ahol a problémamegoldás és a pragmatizmus életfilozófiává vált. Azért van itt egy paradoxon is. A pragmatizmus és a problémamegoldás honában az individuumokat nem hagyják, hogy maguk – saját erejükből és tehetségükből – oldják meg a problémáikat, hanem kész cselekvési mintákkal látják el őket, bármit tesznek is. A személyiség erejét, kiegyensúlyozottságát és

6. Hatodik rész

Talán ez a legfontosabb része az Előszónak. Ugyanis ez sűríti magába, egy nagyon szoros formában, azt az új eredményt, amit Nietzsche a *Genealógiában* elért, azt a magányosságot, amibe mindez került számára, s ami – számos egyéb tényező mellett – lelki egészségének elvesztéséhez vezetett, és végül azt, hogy a szerző problémájának és módszerének tekintetében ez az Előszó kapcsolja össze a korábbi könyveihez írott Előszókat s magát a *Genealógiát*.

Ez a rész az Előszó privilegizált helyén áll. Akárcsak a *Genealógia* egészének, az Előszónak is egy gondosan megszerkesztett zenei struktúrája van: a prelúdiumot követően a téma (argumentáció) különböző szálait egymás után mutatja be, amíg végül össze nem gyűjti, és össze nem köti azokat. Ez utóbbi megy végbe ebben a részben, a crescendo itt éri el a tetőfokát. Ezt követően a hetedik rész sokkal visszafogottabb, s a nyolcadik pedig csak utójáték.

Ebben a részben felveti és összegyűjti a másodiktól az ötödik részig tárgyalt fontosabb problémákat. A rész maga az ötödik rész végén felvetett szánalom/részvét/együttérzés/könyörület (das Mitleid) problémájával indul. Ám innen visszakanyarodik a második részhez és újra megerősíti a *tudás akarásának* egységesítő keretét; ám mindezt a harmadik és negyedik részben bemutatott fejtegetések – amelyek szellemi pályáját írták le és azt az utat, amelyen megtalálta a problémáját – segítségével teszi. Végül, a rész közepén, eljut a harmadik részben már megemlített genealógiai módszer részletezéséig.

Ezeket a gondolatokat azonban nem csupán megismétli, hanem tovább is fejleszti kicsit. A *tudás akarása* kapcsán arra irányítja a figyelmünket, hogy aki hozzá hasonlóan *megtanul* kérdezni, az előtt beláthatatlan térségek nyílnak meg. A genealógiai módszer kapcsán pedig azt a két dolgot mutatja be, amelyre az leginkább koncentrál: egyrészt, azon körülményeket és feltételeket, amelyekből kinőttek a morális értékek, másrészt azokat a körülményeket, amelyek között fejlődtek és eltorzultak, vagyis azt, ami a dolgok rendjében közvetlenül megelőzi, majd pedig közvetlenül követi azokat.

Ezen mondatokban fogalmazza meg legvilágosabban Nietzsche a genealógiai módszert. Ám e mondatok maguk is egy olyan kontextusba illeszkedve jelennek meg, amelyik azt tartalmazza, hogy a genealógia több az elemzés pusztá eszközénél. Mindezt tehát az egész Előszóval összhangban kell megvizsgáljuk. Az *Előszó* pedig a maga szerkezetével,

egységét nem azzal mérik le, hogy miként képes disztingválni, problémákat megoldani, hanem hogy mennyiben használja fel az ilyen mintákat, vagy mennyiben azonosul velük.

bemutatott érveivel, a maga cirkularitásával, és ahogyan kezelni próbálja ezt a cirkularitást, bemutatja és illusztrálja ezt a módszert. Olyan módszer ez, amelynek használata elválaszthatatlan magának a gondolkodónak a szellemi pályájától.

Ebben a szakaszban, érdekes módon, csak az első részre nem utal semmilyen módon Nietzsche. Talán egyszerűen csak bevezetőnek szánta azt. Az a gondolata mindazonáltal, hogy a tudósok nem ismerik önmagukat, most is érvényes, bár Nietzsche – úgy tűnik – azt megengedi, hogy legalább a problémájukat, a maguk kérdését felismerjék. S ez a kérdés egy új igényhez vezet.

Amint megtalálta ezt az új igényt, nyomban ki is nyilatkoztatja, hogy számára külsődlegessé vált a moralitás maga. Ennek az a következménye, hogy olyat tesz, amit korábban nem tudott megtenni, most már a morális értékek értékét szeretné górcső alá venni, itt a morális értékek kritikáját kell megadja. Azt állítja, hogy a módszere és az abból fakadó perspektíva első ízben tette őt alkalmassá és képessé a morál értékének vizsgálatára. Kora morális univerzumának abszolút értékét, a *jót* kérdőjelezi meg – s vele együtt magát ezt az univerzumot –, amikor visszafejlődésnek, veszélynek, csalásnak, méregnek és narkotikumnak minősíti azt, „amely által a jelen a *jövő rovására él*”.⁶⁶ Végül pedig arra konkludál, azt a legátfogóbb megállapítást teszi, hogy a modern ember (*a típusember*) éppen ennek a morálnak a terméke.⁶⁷ Talán szükségtelen mondanunk, Nietzsche itt már nem tartozik ehhez a típusemberhez, megfogalmazása arra utal, hogy megpróbálja magát ettől teljesen megszabadítani.

7. Hetedik rész

Ebben a részben Nietzsche ugyan némileg eltérő stílusba és más perspektívából megmutatva, de megismétel néhány – az aktuális munkája és a saját hagyománya szempontjából egyaránt lényeges – kijelentést. Először is vállalkozása újdonságának két aspektusát említi: új tér és új távlat nyílt meg előtte, illetve új kérdésekkel és új szemmel kell beutaznia, felfedeznie ezt az új teret. Másodszor megerősíti azt, hogy ebben a kutatásban egyedül van és társakat keres.⁶⁸ Végül pedig megismétli a témát, ami önmagában is nóvumot jelez: a morál és annak története. Úgyszintén megerősíti saját külsődleges pozícióját is.

⁶⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Adalék a morál genealógiájához. 14-15.

⁶⁷ „So dass gerade die Moral daran Schuld wäre, wenn eine an sich mögliche höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch niemals erreicht würde?” „Ekképp talán pontosan a morál volna abban a bűnös, hogyha egy önmagában lehetséges legerősebb és legnagyobb [példányát] a típusembernek soha el nem érnék.” I. m. 15. (saját fordításomban)

⁶⁸ „...jó okom volt rá, hogy magamnak mindegyre művelt, merész és szorgalmas társakat keressek (és teszem ezt ma is).” U. o.

Ehelyütt azonban visszatér ahhoz a tradícióhoz, amelynek ő maga is része volt, s ami inspirálta őt erre a kutatásra, újra előveszi Rée-t és a könyvét. A gondolatmenet kedvéért itt még azt állítja, hogy kérdéseinek természetéből fakadóan egy olyan módszerre törekedett Rée, amely bizonyos válaszokhoz vezet, s hogy ebben ő nem kételkedett, azaz, tulajdonképpen egyetértett vele. Vagyis, ekkor még szimplán *módszer* kérdésének állítja be a genealógiát. A morál-genealógus számára pedig a szürke szín a legmegfelelőbb, mert amennyiben érzelmek és önmagával való azonosulás nélkül kíván valaki magáról írni, akkor ehhez a dokumentum színe legmegfelelőbb. Csak így lehet elemezni az embernek azt a részét, amely többé már nem tartozik az énjéhez, s amely éppen ezért is válhat a vizsgálódása tárgyává. Vagyis az emberiség morál-története, *morális múltja* annyiban érdekes számunkra, amennyiben a ma élő emberek ennek a hosszantartó civilizációs folyamatnak a termékei.⁶⁹

Ezen a ponton azonban revideálja Nietzsche Rée-t és újragondolja a rée-i megközelítéshez fűződő viszonyát. Nietzsche és Rée megközelítése annyiban hasonló, hogy mindkettő az eleddig létezett morálon, az emberiség morális múltján kívüli perspektívába állnak bele. Ám a két megközelítés implikációi teljesen ellentétesek egymással. Rée olyan külsődleges leírását adja a morálnak, ami szerint az egy tévedés lenne. Ebben a perspektívában, ha egyszer kimutattuk a tévedést, akkor az meg is szűnik létezni. Ekként a darwinizmus egy a múlt és a jelen közötti sajtóságot tesz lehetővé – egyfajta összeköttetést az egyszerű, természetes, állati létezés és a modern emberi társadalom között. Mindkettő a dolgok természetes rendjéből indul ki. Az első számára ez a természetes igények és vágyak kielégítését jelenti, míg a másodiknak adott egy bizonyos fajta versengés, kiválasztódás, a gyengék és betegek eltávolítása, kiküszöbölése. Az a gondolatrendszer, amely a kettő között kapcsolatot teremtett – a *szociáldarwinizmusról* van szó – nem véletlenül gyakorolt különösen nagy vonzerőt és fordult a 20. század első felében horrorisztikus események sorába.

Eszerint a történelem nem más, mint eltévelyedéseknek, hamis isteneknek, elveknek és értékeknek a hosszú története, az elnyomásnak és a háborúknak a története. Ezért most itt az ideje, hogy a természetes szükségletek és azok kielégítése elveit újra megfogalmazzák. A feladat az, hogy elsöpörjék ezt a történelmet. Ám azért legalább egy fontos dolog van ebben a történelemben: a morális múlt, annak az igénynek az elismerése, hogy a balszerencsét, a csapásokat ellensúlyozni kell. Ennek alapján az emberi lények egyik attribútuma is megadható: míg az állatvilágban a természetes kiválasztódás egyszerű elve érvényesül, addig

⁶⁹ Ám ennek a folyamatnak feltétlen részese kell legyen maga a kutató is, akinek a magányossága csak fokozati eltérést és nem teljes különbözőséget jelent.

az emberi társadalomban egy másik elvet is hozzá kell tenni az előzőhöz: a hátrányos helyzet kiegyenlítését, kompenzálását, vagyis az együttérzést, a részvétet.

Így a morált – szemben a pozitív életvezetéssel – pusztán kompenzációként határozzák meg. Sőt, bármilyen morális kérdés értelmetlennek, a természetes szükségletek és vágyak elfojtásának, repressziójának tűnik ebből az álláspontból.⁷⁰ Az embernek saját természetes hajlamait követve mindössze két tilalommal, tabuval kell törődnie: a mások szabadsága tiszteletének, illetve a gyengék és elesettek segítésének és támogatásának igényével. Ebből az egyik az emberi természethez (az ember mint „állat”, ösztöneinek és vágyainak élő lény), a másik pedig az emberi méltósághoz (az állati állapotán túllépett ember, a morális lény) köthető.

Eleddig akként határoztuk meg a genealógiát, hogy az egy olyan módszer, amelynek segítségével a gondolkodó megtanul együtt élni a saját munkásságával, meghatározza a mögötte húzódó problémát és a tökéletesség irányába viszi tovább azt. Ám a genealógia nem egyszerűen a magunkba nézés módszere, a pszichoanalízis egyik korai változata, sokkal inkább egy olyan megközelítés, amely nem csupán arra teszi képessé az azt helyesen használókat, hogy meghatározzák munkásságuk tétjét, hanem arra is, hogy saját koruk középponti problémáival létesítsenek kapcsolatot. A módszertan Nietzscheig azt feltételezte, annak érdekében, hogy feltárjon és megoldjon olyan problémákat, amelyeknek egyszerre van általános, elméleti és konkrét, gyakorlati relevanciája a kutató egyéniségét, szubjektivitását ki kell küszöbölnie. Ám Nietzsche megmutatta számunkra azt a módszert, amelynek segítségével – saját szubjektivitásunkat kifejezve, sőt azon dolgozva – sokkal tovább juthatunk el, mint bármely pozitív módszerrel. Ahhoz férközhetünk így hozzá, amit a pozitívizmus természetesnek és biztosnak vesz. Mindazon problémákhoz, amelyeknek a megoldása ilyen mélységű megértést igényel, a genealógia elengedhetetlenül szükséges.

A modern társadalmat megalapozó háttér-feltevés szintjén talál Nietzsche hibákat és adja meg az ezzel kapcsolatos saját diagnózisát. Szerinte ugyanis, az univerzális kötelék, amely összefűzi a modern társadalmakat, a szenvedés és az ezt kiegészítő részvét egymással közös vonásokat mutató érzésén alapul. Ez pedig a *morális múlt* tartós hatásának tudható be.

Ezen a ponton vezeti be Nietzsche a genealógia harmadik fő elemét: a létezőknél, különösen az emberi lényeknél megjelenő *rétegeket*. Ez egyszerre előfeltevése a genealógiai megközelítésnek és ugyanakkor a felfedezésének eredménye is. Nietzsche álláspontja szerint

⁷⁰ Vö. Freud, Sigmund: Három értekezés a szexualitás elméletéről. Ford. Ferenczi Sándor. Könyvjelző Kiadó. Nyíregyháza, 1992. Freud célja az e könyvben, hogy a szexualitásnak, a szexuális hajlamoknak „büntetlenséget” biztosítson. Szeretné kiküszöbölni azt, hogy az emberek büntudatot érezzenek magukban olyan kívánságaik, vágyaik és álmaik miatt, amelyek fölött nem képes a tudatuk diszponálni, amelyeket a felettes-énjük nem képes kontrollálni.

az a lény („a lehető legmodernebb, szerény morálpalánta”), amelyet a szociáldarwinisták, a liberálisok és a szocialisták fölfedeztek maguknak, maga is egy igen hosszú fejlődési periódus terméke, s ekként egész lénye a morál számtalan rétegével felruházott.

Ez a nietzschei oeuvre alapvető feltevése, ezért fontos az, hogy a történelmi, a morális múlt immár nem élő, hanem halott. Nietzsche számára a morál nem csupán a viselkedés szintjén jelenik meg, hanem ez vezérli a modern ember cselekedeteit, pontosabban ez az, ami képtelenné teszi a cselekvésre, hogy megfelelő tevékenységekbe kapcsolódjon be. Ezen a ponton keresztül tér vissza Nietzsche az *Előszó* kezdőmondatához. A modern ember nem képes önmaga megismerésére, mivel nem jut el arra a belátásra, hogy cselekedetei azon az előfeltevésen nyugszanak, miszerint minden, amit csak tesz az *természetes*, bár mindez a morál hosszú fejlődésének köszönhető. A tudósok, a megismerés emberei, más ok miatt nem ismerik magukat. Még csak nem is akarják „igazi énjüket” keresni; mindazonáltal ismerik a korlátaikat, képesek kikutatni bármilyen hosszú történelmi fejlődés termékét a saját viselkedésükben. A modern ember azonban már képtelen erre, mivel egyrészt a viselkedését szabályozó/vezérlő elveket interiorizálta, másrészt pedig mivel ezeket a bensővé tett elveket összetéveszti az emberiség *természeti állapotával*. Ahhoz, hogy ezek az emberek továbbra is cselekvőképesek legyenek, félre kell értsék önmagukat.

Nietzsche két dolgot szögez itt le. Először is, az ember nem minden esetben vizsgálhatja önmagát, legfőképpen nem a cselekvés pillanatában. Ezt a *Tragédia születése* Hamlet-interpretációjában már leírta Nietzsche, s ehhez azt követően mindig ragaszkodott is.⁷¹ Másodszor pedig, hogy borzasztóan nehéz saját világunkon kívülre kerülnünk. A kereszténység nyomdokaiban járó modern ember képes volt erre és univerzálissá vált. Ám ennek nagy ára volt. Akárcsak a kereszténységnek, a modern európai embernek is szüksége volt ugyanis erre az önfélreértésre annak érdekében, hogy kiterjeszthesse befolyását az egész világra. Egyszerre kellett ehhez magát természetesnek és univerzálisnak képzelnie.

Visszakanyarodván a szöveghez, Nietzsche a vidámság tárgyalásával zárja ezt a részt, miután jelzi a komolysággal és a morállal szembeni távolságát. Bár hozzáteszi: a vidámság alapját az képezi, hogy a morál kérdéseit először komolyan vette. Ennek a vidámságnak két oldala van. Egyrészt, a régi morál vége, Isten halála nem egy szomorú esemény Nietzsche számára, sőt, annak a jele, hogy ami fontos volt a régi morálból az immár az emberi létezés részévé vált, s ekként lehetőség nyílt annak legyőzésére, meghaladására. Ám ez nyitva hagy egy Nietzsche számára fontos kérdést: vajon a régi morál vége és Isten halála, ez a két

⁷¹ „A tudás a cselekvés gyilkosa, aki cselekszik, illúziók fátylába kell burkolóznia... az igazi tudás, az iszonyatos valóba nyert betekintés nyomja el a cselekvés minden indítékát Hamletben éppúgy, akárcsak a dionüszoszi emberben.” Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *A tragédia születése, avagy görögség és pesszimizmus*. Ford. Kertész Imre. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1986. 66.

tartósan ható esemény tényleg áthatotta-e az emberi világot. A másik oldala ennek a vidámságnak, hogy Nietzsche azon az alapon fogadja el a két esemény világra gyakorolt hatását, hogy ő maga kivétel ez alól. Vidáman neveti ki a többieket – kívülről.

8. Nyolcadik rész

Ez a rész egy utójáték, egy kiegészítő fejtegetés, amelyet a befogadók, az olvasók perspektívájába helyezkedve írt meg Nietzsche. Három dologra fektet itt súlyt a szerző. Először arra, hogy csak azok számára nehezen olvashatók e kései művei, akik előző írásait nem olvasták. Ez a megjegyzése egyáltalán nem meglepő Nietzschének, az érvelése a keletkezés körülményeihez kötődik. Azt állítja, hogy nem elég csak elolvasnunk ezeket a könyveket, de *helyesen* kell azt tennünk, abban az értelemben, hogy helyre kell állítsuk keletkezésük körülményeit. Így egy következő kört vezet be ehelyütt Nietzsche: a genealógiai módszernek különleges követelményei vannak, különleges kötelességeket ró mind a szerzőre, mind az olvasóra (*megsebzettség és elbűvöltség*).⁷² S végül, az utolsó mondataiban Nietzsche segítséget nyújt, tanácsot ad közönségének, hogy miként is olvassák könyveit, hogyan dekódolják, interpretálják az aforizmáit „kérődzés” által.

Az összes korábbi munkájához írt Előszó és a Genealógia Előszava lerövidíti a Nietzschéhez vezető utat, összefoglalja munkái lényegét és megkönnyíti a gondolataihoz való „hozzáférést” – s mindezt a szívességet maga Nietzsche teszi meg számunkra. Ám mindez csak akkor működik, ha ismerjük a könyveket is. Kétségtelen, hogy az Előszók segítenek megemészteni a művek mondanivalóját, de nélkülük nincs értelmük. Megtanítják az olvasás és megértés művészetét, ám végső soron nem pótolják az olvasó munkáját.

9. Összegzés

Foglaljuk most akkor össze a genealógia három fő aspektusát. Először is, ez egy bizonyos problémák tanulmányozására szolgáló konkrét módszer. Az ennek a segítségével elvégzett elemzés a két végpontra koncentrál: a keletkezés körülményeire és annak hatásaira. Olyan módszer ez, amelyik azáltal kívánja értékelni saját tárgyát, hogy megvizsgálja a keletkezését elősegítő erőket és körülményeket, illetve azt is fel akarja tárni, hogy a valóság ez az egyedi darabja milyen mértékben képes túlélni végül saját pusztulását.

Másodszor, a módszer arra a központi előfeltevésre épül, hogy a valóság nem egyszerűen egy egynemű felszín, hanem sokszorososan összetett és különböző – ugyanakkor

⁷² Verwunden és entzücken. Vö. Adalék a morál genealógiájához. 17.

egymással összeköttetésben lévő és egymásra épülő – rétegekből épül fel. A jelenlegi világ szisztematikusságát ezen elemek különös és egyedi konfigurációja adja; ám ezen elemek, amelyek pedig maguk is számtalan ilyen réteget tartalmaznak, jóval tovább nyújtózkodnak a konkrét valóságon vagy dolgokon, és azokon a rendszereken is, amelyek a maguk egyedi formájukba fűzik össze azokat. Azért szükséges hát ilyen történeti vizsgálódásokat végezni, hogy megérthessük a jelent, és hogy elfogadhassuk azt.

Végül pedig, ez a megközelítés több mint egyszerű módszer. Magában foglal ugyanis egy különösfajta attitűdöt, viszonyt, amelyet a kutató önmagával, vagy sokkal inkább a problémájával létesít. Nem a téma vagy a tartalom az, ami számít, hanem a kapcsolódásoknak, a problémának és a módszernek, s ezen elemek az ember életéhez és korához való viszonyának együttes kutatása. A konkrét kutatások pusztán a probléma és a módszer kidolgozását szolgáló próbakövek. Ez a megközelítés mindazonáltal megköveteli azt, hogy e kutatásoknak *autobiografikus*nak kell lenniük, vagyis nem csupán a pillanatnyilag vizsgált problémához kell kötődniük, hanem a probléma és a módszer első megfogalmazásához is. A módszer alapvető problémája az, hogy miként verjük éket a személyiségen belül aközé, ami külsődlegességeként legyőzendő a személyiségen belül, és ami az *én*ből megmaradt, ami biztosnak vehető.

S ezen a ponton visszajutunk a fejezet első mondatához, ahhoz a meglepő kijelentéshez tudniillik, hogy Nietzschének módszere is van. Remélhetőleg Nietzsche e kései írásainak az elemzésével sikerült bizonyítanunk, hogy a genealógia tényleg egy *módszer*, sőt, szigorú értelemben véve inkább egy *technika*, amelyet majdnem mindenki alkalmazhat munkája során. Ám kétségtelenül igaz az is, hogy a két szó jelentését kiforgatjuk, amikor a genealógiára alkalmazzuk azokat. Abban az értelemben ugyanis, hogy eszközöket adna a kezünkbe az objektív kutatáshoz – *nem* módszer és *nem* technika. A genealógiai módszer sokkal inkább az *én technikája*. Bárki is alkalmazza ezt saját kutatása bizonytalansági tényezőinek kiküszöbölésére és ugyanakkor saját kreativitásának növelésére, el kell fogadnia lehetséges kockázatként, hogy saját egyénisége is átalakulhat ebben a folyamatban.

II. fejezet

1. A bázeli évek korai politikai gondolkodása:

„A homéroszi versengés” és „A görög állam”

A homéroszi versengés és *A görög állam* egy-egy darabja az *Öt előszó öt megíratlan könyvhöz* című esszesorozatnak. Nietzsche ezt *Über das Pathos der Wahrheit* cím alatt 1872 decemberében küldte el Cosima Wagnernek születésnapi ajándékként.⁷³ A küldeményt január elsején kapta meg Liszt Ferenc lánya, aki naplójában két nappal később – miután elolvasta azt – ekként értékeli a szokatlan ajándékot: „Nietzsche professzor kézírata sem vidámít fel bennünket, helyenként ügyetlenül éles hangot üt meg, noha érzékenysége mindig mélységesen őszinte. Azt szeretnénk, ha főként görög témákkal foglalkozna.”⁷⁴ *A homéroszi versengés* és *A görög állam* látszólag valóban esetlen, összefüggéstelen töredékek. Akárcsak a többi három előszó, önmagukon túlra, egy-egy meg nem írt könyvre mutatnak, olyan üzenetekre, melyeket Nietzsche, bármilyen oknál fogva is, de nem tudott, vagy nem akart közreadni. E rövid, enigmatikus munkák nyilvánvalóan nem nyerték el sem Richard, sem pedig Cosima Wagner tetszését. A kétségkívül meglévő hibák azonban nem szabad elrettentsenek bennünket attól, hogy megkíséreljük felfedezni e mélyen rejlő üzeneteket. E rejtvények megfejtésére indulván annyit mindenesetre előrebocsáthatunk, hogy ez a két esszé élelméjű összegzése Nietzsche korai politikai gondolkodásának. *A homéroszi versengés* azt mutatja be, hogy Nietzsche a létezés természetét küzdelemként fogta föl, és hogy e természetes küzdelem miként is bontakozik ki az emberi intézményekben és kormányzatokban. Ez az esszé nyújtja számunkra legmélyebb kifejezését annak, hogyan gondolkodott Nietzsche a természet és a kultúra/konvenció/törvény – *phüszisz* (φύσις) és *nomosz* (νόμος) – viszonyáról, hogyan vélekedett arról a különbségtételről, ami, s ezt talán nem túlzás kijelenteni, a nyugati filozófiai hagyomány kezdetét képezi. Mielőtt magához Nietzschehez és a szöveghez fordulnánk, először is emlékeztetni szeretnénk arra, mit is jelentett ez a viszony e hagyomány kezdetekor, s így talán megfelelő módon tudjuk majd elhelyezni Nietzsche válaszát erre a kezdetre.

Az antik görög ember tapasztalta meg első ízben a maga életét sajátjaként, amelynek múlandó és véges voltát, valamint az őt körülvevő valóság által adott kemény leckéket nem

⁷³ Az említett *Über das Pathos der Wahrheit* tulajdonképpen az első előszó címe.

⁷⁴ Wagner, Cosima: Napló. 1869-1883. Válogatás. Ford. Hamburger Klára. Gondolat. Budapest, 1983. 131. (1873. jan. 3-i bejegyzés)

csupán mint valami végzetszerűt, hanem mint valami csodálatra méltót fogta fel. Létezése korlátait, a fájdalmakat és a szenvedést is gyönyörű és furcsa dologként tapasztalta meg, hiszen éppen ezek az élmények döbbsentették önmaga tudására, arra, hogy ő tulajdonképpen elkülönült létezője az őt körülvevő világnak. Szókratész is minden filozófia kezdetét a „dolgokra amiként azok vannak” való rácsodálkozásban vélte felfedezni.⁷⁵ A *phüszisz* tehát a dolgok létjellege, létmódja. Magyarra rendszerint „természet” szóval fordítják. Az ión természetfilozófusok a valóság egészének, vagy annak legmaradandóbb összetevője, anyagi forrása leírására használták. Később az egyedi létezők, különösen élőlények vagy emberek alkatát, tulajdonságainak összességét is ezzel kezdték jelölni. Mindkét jelentés tehát az adott dolognak megfelelő, vagyis sajátlagosan általa birtokolt tulajdonságokat jelentette. Ugyanakkor egy másik kettősség is megfigyelhető a szó jelentésében. Az egyik az ‘egyszerűen ilyen a világ’ statikus szemléleti felfogása. A másik, hogy gyakran rokonítják a ‘növekedni’, ‘kipattanni’, ‘rügyezni’, ‘teremni’ jelentésű *phüein* igével, s így használták a valamilyenné vált, valamilyenné fejlődött értelemben is. Arisztotelész éppen ezért zárja akként a szó különféle jelentéseiről szóló fejtegetését, hogy „a phüszisz szó elsődleges és eredeti értelmében azoknak a dolgoknak a szubsztanciája, amelyek mint ilyen dolgok, mozgásuk elvét önmagukban hordják”.⁷⁶ A *nomosz* szót általában a ‘törvény’, a ‘konvenció’, vagy pedig a ‘szokás’ főnevekkel fordítják. A szó értelme azonban inkább a szerzett vagy külső erő által rákényszerített tulajdonságként adható vissza leginkább. Modern megfelelője a „norma”: a *nomosz* mint törvény jogilag előírt norma, mint konvenció pedig konszenzussal alkotott norma. Mindkét esetben preskriptív jellege van: azt írja elő, hogy mit *kell*, vagy mit *nem szabad* cselekedni, minek *kell*, vagy minek *nem szabad* lennie. A két, látszólag szembenálló kifejezés együttes használatakor keletkező *nomosz phüszeóosz*, ‘a természet törvénye’ összetétel pedig arra utal, aminek a megtételére a természet ösztönöz vagy kényszerít bennünket, s nem pedig a tényszerűen történőre, vagy létezőre. A szüntelenül utazgató hellének számára nyilvánvalóvá vált, hogy az emberek által alkotott törvények, normák és viselkedési szokások poliszról poliszra változnak. Epheszosi Hérakleitosz talán egyike az első gondolkodóknak, aki azért ostromozza az emberek ostobaságát, mert „bár a logosz közös, úgy él a sok ember, mintha külön gondolkodása volna”.⁷⁷ Véleménye szerint mivel „minden emberi törvény egyből táplálkozik: az isteniből”, ezért az embereknek ezzel kellene erősíteni magukat, ezt kellene inkább követniük.⁷⁸ Hérakleitosz itt a változó emberi

⁷⁵ Platón: Theaitétosz. Ford.: Bárány István. Atlantisz Könyvkiadó. Budapest, 2001. 155d

⁷⁶ Arisztotelész: Metafizika. Ford.: Halasy-Nagy József. Budapest, 1992. Δ. 1015a 13-15.

⁷⁷ Hérakleitosz, [B1.] és [B2.] In Görög gondolkodók 1. Ford.: Kerényi Károly. Kossuth Könyvkiadó. Budapest, 1992. A töredékek azonosításához azok Diels-Kranz-jelzetét használom.

⁷⁸ I. m. [B114.]

törvényeket igazoló vagy elvető instanciát keres, s talál meg. A közönséges világtól egy magasabb rendű valósághoz folyamodó Hérakleitosz „a sokféléstől, változótól és vitathatótól fordul az egységeshez, állandóhoz és kikezdetlenhez”.⁷⁹ Majd Arisztotelész lesz az, aki egyetemes és részleges törvényeket különböztet meg, utóbbiakon értve azokat, melyeket minden nép önmaga állapít meg, előbbieken pedig a természetben alapulókat (1373b).⁸⁰ Így azonosítja tehát az egyetemes, mindenre érvényes törvényeket a természettől fogva jogossal.⁸¹

Platón és az őt követő hellén gondolkodók fogalmazták meg a fentiek kapcsán azt a kérdést, hogy vajon a helyes és jó élet minden meghatározása pusztán valamiféle konvenció terméke, vagy van esetleg az igazságnak és a jónak a természet egészével, vagy az emberi természettel összhangban lévő fogalma is. A jog és igazság természetben alapuló már említett felfogásának legerőteljesebb védelme hangzik el Platón néhány dialógusában, mégpedig a platóni eszmék állandó protagonistájától, Szókratésztől. Ám ugyanígy megjelenik e párbeszédekben a konvencionalisták pozíciója is, melynek főbb képviselője Thraszümakhosz (Az állam) és Kalliklész (Gorgiasz).⁸² Nietzsche leginkább a konvencionalista táborban szokták elhelyezni. Többek között a már idézett Kerferd is akként vélekedik, hogy Nietzsche politikai filozófiájához, egészen pontosan az embert felülmúló ember eszméjéhez Kalliklész tanítását vette mintául.⁸³ Dodds Gorgiasz-fordítása végén a dialógushoz fűzött kommentárjában kiemeli Kalliklész Nietzsche gyakorolt hatásának fontosságát, Hollinger pedig a Gorgiasz nietzscheánus olvasata kapcsán Nietzsche hatalmi etikáját eredezteti Kalliklésztől.⁸⁴ Politikai gondolkodásának ezen olvasata szerint Nietzsche követi Kalliklészt azon feltevésében, miszerint a természet és a törvény gyökeresen eltérő mértékei az emberi törekvéseknek. A törvények, a szokások és a társadalmi korlátok pusztán olyan eszközök, amelyekkel uralni és korlátozni próbálják a gyengék az individuum kreatív energiáinak – ezt nevezi később a *hatalom akarásának* – teljes, természetes kifejeződését. Ezzel teljesen egyező módon nyilatkozik Vajda Mihály is, amikor azt írja: „...lehetetlen nem észrevenni, hogy Nietzsche *A morál genealógiájában* mindaz, amit az úri morálról, a rabszolgamorálról, a gyengék erősekkel szembeni ressentiment-járól mond, az egyszerűen Kalliklész

⁷⁹ Kerferd, G. B.: A szofista mozgalom. Osiris Kiadó. Budapest, 2003. 141.

⁸⁰ Arisztotelész: Rétorika. Ford.: Adamik Tamás. Gondolat Könyvkiadó. Budapest, 1982. 69-70.

⁸¹ Kerferd, G. B.: A szofista mozgalom. 139-162. A két fogalom magyarázatához Kerferd e fejezetben kibontott gondolatmenetét vettem alapul.

⁸² Vö. Platón: Gorgiasz. Ford.: Horváth Judit. Atlantisz Könyvkiadó. Budapest, 1998. 482c-486d.; Az állam. Ford.: Jánosy István. Gondolat Kiadó. Budapest, 1989. 338c-339a.

⁸³ Kerferd, G. B.: A szofista mozgalom. 148.

⁸⁴ Dodds, E. R.: Plato: Gorgias. Oxford University Press. Oxford, 1959. 386-91.; Hollinger, Geoff: Callicles' Will to Power: A Nietzschean Reading of the Gorgias. 1-12. <http://www.andrew.cmu.edu/user/gholling/home/Plato.pdf>

álláspontjának megismétlése...”.⁸⁵ A Nietzsche-t az egyik, és a racionális törvényekben a természet beteljesülését látó Szókratészt a másik oldalra állító interpretációk egyik legpregnansabbika Gilles Deleuze-é. Ő határozott kapcsolatot mutat ki Nietzsche hatalom akarása fogalma és Kalliklész Gorgiász-beli pozíciója között. „Úgy tűnik – írja Deleuze –, Nietzsche közelebb áll Kalliklészhez, és Kalliklész közvetlenül Nietzsche-n keresztül teljesedik ki. Kalliklész erőfeszítése arra irányul, hogy elhatárolja a természetet és a törvényt. Törvénynek hívja mindazt, ami egy erőt elválaszt attól, amit hatalmában áll megtenni; a törvény, ebben az értelemben, a gyengék győzelmét fejezi ki az erősek felett.” Deleuze Szókratész álláspontjával opponálja a nietzschei-kalliklészi pozíciót: „...nincs helye a természet és a törvény megkülönböztetésének; hiszen ha a gyengék felülkerekednek, akkor ez csak úgy lehet, hogy mindannyian egyesülnek és az erősekénél erősebb erőt alkotnak; a törvény magának a természetnek a szempontjából győzedelmeskedik”.⁸⁶ Amint az nyilvánvaló, két szembenálló természet és emberi természet felfogásról van itt szó. Az egyik oldalon a szofisták (Thraszümakhosz és Kalliklész) azt mutatják meg nekünk, hogy az emberi természetet borzasztó szenvedélyek uralják; e nézet szerint az embereknek a természet egyedüli törvényét szem előtt tartva kell élniük: saját érdekeiket védve. A másik oldalon Szókratész azon vélekedését láthatjuk, miszerint az emberi természet alapvetően nemes és racionális. Kizárólag a jóság közmegegyezésen alapuló felfogása szerint leélt élet az egyedül jó élet az ember számára. Ám, amint azt látni fogjuk, Nietzsche politikai gondolkodása nem illeszkedik bele ebbe az oppozícióba. Véleménye szerint ugyanis a *nomosz* és a *phüszisz* közötti különbségtételt pusztán a korai görög filozófia és a platóni dialógusok egy *topos*aként kell felfognunk, s nem pedig rögzített, egymással szembenálló pozíciókként.

A *homéroszi versengés* mind a természetet, mind pedig a létezés egészének karakterét küzdelemként, versengésként, viszályként állítja elénk. Írásomban azt fogom feltárni, hogy ez a versengés miként ölt kulturális vagy politikai formát, s miként művelik vagy „tenyésztik” ki ezek a formák a kreatív individuumot, a géniuszt.⁸⁷

⁸⁵ Vajda, Mihály: Szókratész és Kalliklész vitája. In Sisakrostély-hatás. Kísérteteim. Kalligram. Pozsony, 2007. 25. Különösen akkor látszik alátámasztani fenti állításumat Vajda, amikor az idézett közbevetéshez tartozó lábjegyzetben citálja és kiemeli Kalliklésznek a tárgyra vonatkozó mondatait a dialógusból.

⁸⁶ Deleuze, Gilles: Nietzsche és a filozófia. 97-98.

⁸⁷ Nietzsche tudatosan és következetesen használja ezt a szót (der Genius). A római vallásban elkülönítették természet erőiben lakozó és az emberben (férfiakban) meglévő természetfeletti erőt. Az előbbit *numen* névvel, az utóbbit *Genius* elnevezéssel illették. „Ez az erő elsősorban a férfiak nemzőképességét (*gen-* tő, amelyből *gigno*, *genus* stb.) biztosítja. ... A férfi halálával a Genius léte is megszűnt.” [Gesztelyi Tamás: A római vallás története. Nemzeti Tankönyvkiadó. S. 1., 1995. 11-12.] Tehát a Genius kifejezés – megítélésem szerint – Nietzsche-nél az ihletet adó szellemi hatalom (a Múza) kegyeltjeként a szellemi alkotóképesség (potencia), az alkotóerő birtokosát (der Schöpfergeist) jelenti. A német nyelvben meglévő nőnemű párját (die Genie) az alábbi jelentésben használja: az emberi nem eszményképe, akire az akarat és az intellektus teljes szétválása jellemző. [Vö. Nietzsche, Friedrich: David Strauss, a hitvalló és író. 44., illetve u.ő. Mi, filológusok. In Ifjúkori görög

1. A természet réműletes kettőssége (1-2 bekezdés)

A *Homéroszi versengés* a természet réműletes kettős karakterét mint részben rejtettet, részben pedig láthatót szólítja meg. Annak a vezérmotívumnak az összefüggésében teszi mindezt, ami abban a kérdésben summázható, hogy milyen kapcsolatban vannak a humanitás és annak legnemesebb erői a természettel. Közhelyes az a vélekedés, miszerint a humanitás fogalma valami olyasmi, ami „elkülöníti az embert a természettől”. Nietzsche számára azonban „nincs ilyen elkülönülés: a ‘természetes’ tulajdonságok elválaszthatatlanul össze vannak nőve azokkal, amelyeket sajátosan ‘emberinek’ nevezünk”.⁸⁸ Az emberi alkotások, hagyományok nem jelentenek teherterelt a természet számára, mivel maguk is annak részei: „Az ember legmagasabb rendű és legnemesebb erőiben is merő természet, és magán hordozza annak réműletes kettősségét”. Mi az a „réműletes” a természet és a humanitás kapcsán, ami magának a természetnek termékeny talajából bújlik elő? Nietzsche ezt nem fogalmazza meg számunkra nyilvánvaló módon, ezért magunknak kell utánanézzünk, közelebbről megvizsgálva az általa használt szavakat és azok kontextusát. Nietzsche a természet „réműletes kettőssége”-ről [*unheimlichen Doppelcharacter*] beszél az első bekezdésben. Sigmund Freud egy 1919-ben írott azonos című munkájában szinte filológiai mélységű exegézisét adta a „réműletes” szónak.⁸⁹ A munka első fejezetében majd hét oldalon át lexikológiai fejtegetésekbe bocsátkozik, aminek a lényegét emelnénk ki a következőkben. A különböző európai nyelvek által a *heimlich* kifejezésre használt szavainak áttekintése után a német nyelv felé fordul és a Daniel Sanders-féle 1860-as kiadású értelmező szótárt és a Grimm-testvérek 16 kötetes szótárának 1877-es kiadását használja az értelmezéshez. A melléknévi és határozói értelemben is használt szónak az általa kihüvelyezett denotatív és konnotatív jelentései a következők: I. (a) [régies] a házhoz vagy a családhoz tartozó, vagy ekként tekintett; (b) állatokra: domesztikált, az emberhez tartozó (a vadállatokkal szemben); (c) bensőséges, barátságosan kényelmes, a csendes elégedettség élvezete, annak a nyugalomnak és biztonságnak az érzete, amit az ember házában négy fala között érez; (d) különösen Sziléziában: víg, vidám (az időjárásra is). II. rejtett, láthatatlan, így mások nem szerezhetnek róla tudomást; valaki elől elhallgatott. Előbb a 27. zsoltár 5. versének egyik sorát idézi a Grimm-testvérek szótárából: „er verbirget mich *heimlich* in seinem gezelt” („eltakar engem

tárgyú írások. Ford.: Molnár Anna. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1988. 206-207.] Továbbá vö. Safranski, Rüdiger: Nietzsche. Szellemi életrajz. (ford. Györffy Miklós) Európa Könyvkiadó. Budapest, 2002. 244-247.

⁸⁸ Nietzsche, Friedrich: *Homéroszi versengés*. In *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Ford.: Molnár Anna. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1988. 37.; Nietzsche, Friedrich: *Homer's Wettkampf*. Vorrede. In *Kritische Studienausgabe*. Walter de Gruyter. Berlin-New York, 1994. Band 1. 783.

⁸⁹ Freud, Sigmund: *Das Unheimliche*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 12. Frankfurt am Main. 1986. 229-268.

sátrának rejtekében”).⁹⁰ Azután pedig Schiller Tell Vilmosából egy sort: „links am see ...liegt eine matte *heimlich* im gehölz” („a tó bal partján kis rét rejtőzik a fák közt”).⁹¹ Régebben a titkos tanácsosokat (*heimliche* rath) is ezzel a szóval nevezték meg. A tudásra alkalmazva: misztikus, allegorikus (*mysticus, divinus, occultus, figuratus*). Ugyanakkor, más összefüggésben a tudás terepéből kivont, tudattalan, homályos, a megismerés számára elérhetetlen dolgot is jelöli. Ezen jelentések már szinte összeérnek szó negatív formájának értelmével. Az *unheimlich* háborzongató, természetfeletti, felébredő szörnyű félelem. Freud ehelyütt idézi Schelling elemzésünk számára is fontos meghatározását: „Ennek nevezünk mindent, aminek titokban, rejtve, láthatatlannak kellene maradnia, ám mégis fény derül rá”.⁹² Kifejti, hogy a *heimlich* melléknév nem teljesen egyértelmű jelentései két csoportba sorolhatók. Egyrészt, jelenti azt, ami ismerős, megszokott, kellemes, másrészt pedig azt, ami rejtett és láthatatlan. Az *unheimlich* szót köznapi értelemben csupán az első jelentés, de semmiképpen sem a második ellentétéként használják. A *heimlich* – a fenti példák alapján – tehát olyan szó, aminek a jelentése a kétértelműség irányába halad, míg végül saját ellentétével esik egybe, az *unheimlich*-hal. Tehát az *unheimlich* így vagy úgy a *heimlich* alfaja.⁹³ Végző soron Freud saját pszichoanalitikus elméletének bizonyítékául használja ezt a titkossal és az ismerőssel való lingvisztikai játszadózást, azt állítván, hogy a furcsamód ismerősnek tűnő idegenség-élmény valami elfojtott, de újra és újra visszatérő hatás eredménye.

Freud pszichologizáló szóhasználatától eltérően Nietzsche itt inkább ontológiai értelemben ír az elrejtés és feltárulás „rémületes” játékaként felfogott létezés egészéről. Klasszika-filológusként Nietzsche tisztában volt azzal, hogy a φύσις nem csupán egy dolog létmódját, létjellegét jelenti, hanem valami növekvőt, kiemelkedőt, megjelenőt is (*phüein*). Miközben növekedés során valami felszínre kerülő potencialitás jön világra és marad fenn a jelen pillanatig is, magának a folyamatnak az eleje és a vége az elrejtettségbe húzódik vissza, a feledésbe merül el. Talán ezért írja Hérakleitosz, hogy „a természet rejtekezni szeret”.⁹⁴ Amint már megjegyeztük, természetnek nevezzük a létezés egészét, vagy még inkább a létezés egészét, a maga *valójában*, vagy *igazi* voltában. Az igazság görög fogalma, az *alétheia* (ἀλήθεια) egy újabb kulcsot ad a természet „rémületes” voltának megértéséhez, mert az elrejtés és feltárás lényegi játékkára mutat rá.

Az *ἀ-λήθεια* szó szerinti jelentése a nem-elrejtettség, az egyértelműség, a felfedtettség állapota, szemben az alapszóval, a *λήθη*-vel, amin egyrészt elrejtést, másrészt felejtést is értettek. A görög szó annak felismerése felé irányít bennünket, hogy az elrejtés az ősi görög

⁹⁰ A sor németül Luther fordításában szerepel itt, a magyar változat Károli fordítása. Az új német fordítása: „er beschirmt mich im Schutz seines Zeltes”.

⁹¹ Schiller, Friedrich: Tell Vilmos. I. felvonás, 4. szín.

⁹² Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Sämtliche Werke. Herausgeber: K.F.A. Schelling. Cotta. Stuttgart, 1860. II. Abt. Bd. 2. 649. „Unheimlich nennt man alles, was im geheimniß, im verborgnen, in der latenz bleiben sollte und hervorgetreten ist”.

⁹³ Freud, Sigmund: Das Unheimliche. 236-237.

⁹⁴ Hérakleitosz, [B123.]

világtapasztalás képzelet szerint az igazság lényegi alkotórésze. Az igazság az elrejtés megőrzése (Aufhebung) és megszüntetése (Beseitigung).⁹⁵ Ezért, „minden törekvésünk, hogy az *ἀ-λήθεια*-t valamiféleképpen megfelelő módon gondoljuk el, még akkor, ha csupán távolról is, haszontalan dolog mindaddig, amíg nem kíséreljük meg a *λήθη*-t elgondolni, amire feltehetőleg az *ἀλήθεια* visszautal”.⁹⁶ Azt is láthatjuk, hogy az igazság, amint azt a görögök megtapasztalták, egy alapvető ellentét és viszály: „A ‘magában’ vett ‘igazság’ sohasem érhető el önmaga által, hanem helyette küzdelem által. A felfedettség az elrejtettségből ragadja ki magát, a vele való küzdelemben” (*πόλεμος*).⁹⁷ Végül is, ez az elrejtettségből való kiragadás, ami az igazság, bizonyosfajta megvilágosító folyamatnak fogható fel: „A fény a meghatározó sugárzás, a fénylő és megjelenő. ... Platón ‘barlang-hasonlata’ alapján nyomban kikövetkeztethetjük a kapcsolatot egyrészt a nap, a fény, a felfedettség és a leleplezés között, másrészt a sötétség, árnyék, az elrejtés, a leplezés és a barlang között.”⁹⁸ Ebben a megvilágosító folyamatban felfedettségre emelkedőként pedig a *phüszisz* (*φύσις*) lesz az *alétheia* (*ἀλήθεια*).

Nietzsche értelmezése szerint az egyik aspektusa ennek a kettős hellén természetfelfogásnak az, amelyik az ember „legnemesebb” erőiben testesül meg. A másik pedig az a kegyetlenség és gyűlölet, amely „oly riasztóan hat” ránk, modern emberekre, s amely például Akhilleusznak a halott Hektórral szembeni bánásmódjában nyilvánult meg. Utóbbira, a görögökben meglévő vadállati természetre – hiszen bennük lapult „valami a tigris pusztító kedvéből” – hozott öt példa közül az egyik a görög hadijog szankciója, az, hogy „a győztes... a polgári lakosság minden férfitagját kivégzi, a nőket és a gyerekeket pedig rabszolgának adja el”.⁹⁹ Ugyanakkor ezt jelenítette meg és ezt élvezte látni, olvasni műalkotásaiban a hellén ember: a görög szobrász a háborút, a harcot, az eltorzult emberi testeket formázta (*ausprägen*), s az Iliász a trójai háború csatajeleneteit, Akhilleusz kegyetlen bosszúját írta le legplastikusabban. A művészi formaadás Nietzsche számára nem csupán az esztétikai tevékenység egy esete, hanem magába foglalja emberi természetünk formázását és alakítását egyaránt. A szobrászat – s egyáltalán a művészet maga – a romboló és erőszakos küzdelelként felfogott természet, amely kreatív megnyilvánulási alkalommá szublimálja magát, amely formát ad magának. Az emberi természet annyiban „rémületes”, amennyiben van létezésünknek olyan elborzasztó része, melynek minden körülmények között rejtve *kellene* maradnia. Az esztétikai csalás – a „művészi látszat” – a legfőbb megnyilvánulása

⁹⁵ Heidegger, Martin: Parmenides. Gesamtausgabe. 2. Abt. Vorlesungen 1923-1944. Bd. 54. Klostermann. Frankfurt am Main, 1982. 20. [A magyar fordítások a sajátjaim. P. F.]

⁹⁶ I. m. 16.

⁹⁷ I. m. 25.

⁹⁸ I. m. 157-158.

⁹⁹ Nietzsche, Friedrich: Homéroszi versengés. 38.; Homer's Wettkampf. 784.

Nietzsche számára ennek az elrejtésnek.¹⁰⁰ Létezésünk eme rettenetének művészi elrejtése megfelel emberi természetünknek és képessé tesz bennünket legnagyobb eredményeink elérésére. Ez azonban átvezet bennünket Nietzsche tragikum-felfogásához, amely a létezés rettenetét és értelmetlenségét affirmatív erőként ismeri el.

2. Természet és tragikum (3-4. bekezdés)

A létezésnek a fent említett kettős jellege erősen kötődik ahhoz, amit Nietzsche a görögség tragikus kultúrájának nevez *A tragédia születésében*. Már a mű kezdő mondatában megfogalmazza azt: „... hogy a művészetek fejlődése az apollóni és a dionüszoszi kettősséghez kötődik: hasonlóan, amiként a nemzedékek is a nemek kettősségétől, szakadatlan harcuktól, s csak időközönkénti összebékülésüktől függnék”.¹⁰¹ Az apollóni és a dionüszoszi harca Nietzsche számára strukturális oppozíciók egész sorának apropója: civilizáció és művészet (τέχνη) kontra természet (φύσις), mértéktartás szemben a kicsapongással és a *mámmorral*, *principium individuationis* szemben az ős-eggyel (das Ureine), szépség szemben az irdatlan borzalommal (das ungeheure Grausen) és a lét szemben a keletkezőben lévővel, a létesülővel, a megszületővel (werdend). A dionüszoszi és apollóni kettősséghez és a létezés „rémületes” jellegéhez egyaránt kötődik tehát a tragikus élmény. Létezésünk dionüszoszi borzalma „rémületes” abban az értelemben, hogy furcsamód ismerős számunkra; „voltaképpen nem is oly idegen” nekünk a szépség olümposzi fátylai mögül előbukkanó Gorgó-szerű feje.¹⁰² Dionüszosz és Apollón (a *phüszisz* és a *nomosz*) viszonyának feszültsége nem jelent radikális szembenállást. A kultúra inkább a természet céljainak beteljesülése. A természet termékeként a kultúra kötődik annak Szfinx-szerű kettősségéhez. Megmutatkozik tehát e kettős „félelmetes és ragadozó-jelleg a Szfinx természetben, amely – dicsőítvén a művészien szabad kulturális életet – oly gyönyörűen megnyújtja a koré-derekat. A művelődés, ami legfőképpen a művészet valódi szükséglete, egy szörnyű alapon nyugszik...”¹⁰³ A természet azért teremt kultúrát és művészi illúziókat, hogy legyőzze önmagát. A természet által felhasznált egyik legfőbb eszköz céljai elérésére az állam: „... akkor mindez azt jelzi, hogy borzasztóan nagy szükség van az államra, amely nélkül a természetnek nem sikerülhet eljutnia – a társadalmon keresztül – saját megváltásához a

¹⁰⁰ I. m. 39.; illetve 784. „durch eine künstlerische Täuschung”

¹⁰¹ Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. 24.

¹⁰² I. m. 33 és 36. Az élmény egyik legadekvátabb irodalmi megfogalmazása Thomas Mann: *Halál Velencében* című novellája főhősének, Gustav von Aschenbach írónak az álma. Mann, Thomas: *Tonio Kröger*. Európa Diákkönyvtár. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1992. 72-73.

¹⁰³ Nietzsche, Friedrich: *Der griechische Staat. Vorrede*. In *Kritische Studienausgabe*. Walter de Gruyter. Berlin-New York, 1994. Band 1. 767.

géniusz látszatában, tükrében”.¹⁰⁴ A művészet nem ellentéte, hanem inkább megváltója a természetnek. Ebben az értelemben állítja azt Nietzsche, „hogy a művészet egész színjátéka korántsem miértünk, netán a jobbításunk és a nevelésünk, a művelődésünk céljából adatik elő, sőt hogy a művészet világának még csak a tényleges alkotói sem mi vagyunk: bízást hihetjük azonban, hogy a valóságos alkotó számára mi már képek vagyunk és művészi projektumok, és hogy a legmagasabb rendű méltóságunk műalkotás voltunk jelentősége – mert a létezés és a világ csakis esztétikai jelenségként nyeri el örök igazolását...”¹⁰⁵

Már talán beláthatjuk, hogy Nietzsche korai politikai gondolkodása nem teljesen egyezik a Kalliklész által képviselt konvencionalista állásponttal. Nietzsche számára a *nomosz* világa nem csupán abból áll, ami elkülöníti az embert a *phüszisztől*. Nem csupán a gyengéknek az erőkre kényszerített korlátozó intézkedései ezek, hogy általuk meggátolják az utóbbiakat természetes céljaik elérésében. A társadalmi és kulturális intézmények sokkal inkább olyan eszközök, melyeket a természet saját önbeteljesítése céljából alkot meg a maga számára. A kései Nietzsche számára a törvények a természetben alapulnak: „A bámulatos tényállás azonban úgy fest, hogy mindaz, ami ...a földön előfordul és előfordult, akár a gondolkodásban magában, akár a kormányzásban vagy a beszédben és rábeszélésben, a művészetben éppúgy, mint az erkölcsiségben, csakis az ‘önkéntes törvényeinek zsarnokságánál’ fogva fejlődött; és a legkomolyabban, nem csekély annak a valószínűsége, hogy éppen ez a ‘természet’ és a ‘természetes’ – és nem az a bizonyos *laissez aller!*”¹⁰⁶ A természet addig igényli a törvényeket, amíg azok a természetnek és a törvénynek a különbségét, nem pedig a szembenállását őrzik meg.

Az eredeti, termékeny kultúra tehát nem válik el teljesen a természettől. Ezt bizonyítandó veti össze Nietzsche – részben Friedrich August Wolf nyomán – az ókori kultúrákat. Az ókori keleti istenkirályságok csupán civilizációk, ahol a külső élet rendje, a lakás, a ruházat, a környezet tisztasága és kényelme fontos, de a magasabb szintű, tulajdonképpen szellemi kultúrára nincs igényük. Az irodalmi kultúra már csak a görögökre és a rómaiakra jellemző. Ám ez utóbbi kettő is alapvetően különbözik egymástól: „A kultúra vonatkozásában... eddig csak egy tökéletes formát ismertünk, a görögök mitikus és szociális alapokon nyugvó *városkultúráját*, és egy nem-tökéleteset, a rómaid mint az élet dekorációját, ami a görög kultúrából merített.... Egy olyan kultúra, amely a görög után fut, semmit sem tud *teremteni*”.¹⁰⁷ A kultúrának a természetben kell gyökereznie, s elő kell mozdítania annak célját: a kreatív individuum, a géniusz megteremtését. Az emberiség célja ugyanis „egyedül

¹⁰⁴ I. m. 770-771.

¹⁰⁵ Nietzsche, Friedrich: A tragédia születése. 54.

¹⁰⁶ Nietzsche, Friedrich: Túl jón és rosszon. 68-69. [188.]

¹⁰⁷ Nietzsche, Friedrich: Mi, filológusok. 175-176, 233, 235.

legkiválóbb példányaiban” rejlik.¹⁰⁸ A tragikus kor görögsége annyiban volt képes eredeti kultúrát teremteni, amennyiben az apollóni és dionüszoszi ösztönöket egyensúlyba hozta.

Nietzsche úgy vélte, hogy ennek a mély, tragikus kultúrának a szókratészi optimizmus vetett véget, vagyis az az inautentikus kultúra, amelynek mi magunk vagyunk az örökösei. Számunkra ugyanis a létezés megismerhető és racionális. Ezzel szemben, az autentikus kultúra – intézményeivel, törvényeivel, a helyesről és helytelenről vallott felfogásával – abban a természetben gyökerezik, amely sem nem megismerhető, sem nem racionális, s rémületes alapját képezi emennek. A természet éppenséggel nem kínálja fel magát az emberi ész és befolyásolás számára; inkább szeret elrejtőzni. Ezért a természetről szóló bármilyen diskurzus (λόγος) csupán részleges lehet, s erre tanú maga a korai görögség. A jó élet milyensége, a minták és az intézmények érvényessége korlátozott jellegének ezen tudata az a tragikus bölcsesség, amit Nietzsche föltár az általa vizsgált görög textusokban.

Nietzsche, miközben *A homéroszi versengésben* szembesíti Hésziodosz *Istenek születésének* mítoszait a homéroszi világgal, tulajdonképpen a dionüszoszit állítja szembe az apollónival anélkül, hogy ténylegesen említést tenne róluk. Az Iliásban Homérosz a művészi látszatot alkalmazza, amikor háborús témájának értelmetlen és határtalan erőszakát elfedi a forma és jelentés fátylával. *A homéroszi versengés* harmadik bekezdésében Nietzsche a művészi látszat (künstlerische Täuschung) két típusáról beszél, melyek megfeleltethetők a fentebb említett két természetes ösztönnek. Az egyik – a dionüszoszi – „az éjszaka szülötte”, a csalárdság (die Täuschung), mely a természetes, korlátlanul és céltalanul erőszakos küzdelem terepuma — azé a küzdelemé, amely a Föld törvényeihez tartozik, s amelynek során a kiontott vér vért kíván vég nélkül ismétlődve:

„Tudd: az a törvény, hogy a földre alá-
csepegő vér megint vért követel csak,
újat: a vész elhívja Erinüszet,
ama kezdeti áldozatok nyomain
követőül az átkot, az újat.”¹⁰⁹

A másik – az apollóni – látszat Homérosz műveihez kapcsolódik: „...az ő színei valamilyen művészi látszat (künstlerische Täuschung) révén fényesebbnek, szelídebbnek, melegebbnek tetszenek...”.¹¹⁰ Ez a látszat tehát művészi, amely lehetővé teszi az első elkendőzését.

¹⁰⁸ Vö. Nietzsche, Friedrich: *A történelem hasznáról és káráról*, ill. Schopenhauer mint nevelő. 162, 222-224, 227-228.

¹⁰⁹ Aiszkhülosz: *Áldozatvivők*. In Oreszteia. Ford. Devecseri Gábor. <http://mek.oszk.hu/00300/00307/00307.htm>

¹¹⁰ Nietzsche, Friedrich: *A homéroszi versengés*. 39. *Homer's Wettkampf*. 784.

A létezés rémületes voltával szembesülve, a szakadatlan harc és kegyetlenség látványára a görögök kétféle módon reagáltak: az élet csömöre, s egyúttal bűnös volta miatti lemondással vagy pedig az élet alapjául szolgáló ösztön afirmációjával. A lemondás nem-hellén, s ekként nem is autentikus irányzat, amelyet „Orpheusz és Muszaiosz neve és kultusza” fémjelez. Ez vezet el „a létezés csömöréhez, ahhoz a felfogáshoz, hogy ez a lét vezeklésre szolgáló büntetés, ahhoz a hithez, hogy a létezés azonos a bűnösséggel.” Sőt, „... az orfikus szólás azt a gondolatot tartalmazza, hogy nem érdemes élni az olyan életet, amelynek... ösztön a gyökere.”¹¹¹ Az orfikusokkal szemben fogalmazódott meg a létezés rettenetére a görög génusz autentikus válasza, mely „érvényesülni hagyta és *jogosnak* tekintette az egyszer már oly félelmetesen létező ösztönt...”¹¹² A görögség tragikus kultúrája tehát azért autentikus, mert a létezés egészére mondott igent, s egyben ez a kultúra tette lehetővé az alkotó egyéniség megjelenését. A másik oldal, az a kultúra, amely ennek a világnak a megtagadásán alapult, nem támogatta a cselekvés hatalmával rendelkező alkotó egyéniség kifejlődését. Ahhoz, hogy cselekvők lehessünk, cselekedni tudjunk e világon, korlátot kell szabjunk a tudásnak. Ha el is fogadjuk, hogy a létezés értelmetlen és rémítő, nem vagyunk képesek élni és cselekedni ezzel a tudással, mely igaz, de halálos. Nietzsche szerint erre világít rá Hamlet tragikus helyzete: „E tekintetben a dionüszoszi ember Hamlethez hasonlít: mindketten bepillantottak a dolgok lényegébe, láttak és megismertek, és a *tudás* elundorítja őket a cselekvéstől; mert tetteik a dolgok örök lényegén mit sem változtathatnak, nevetségesnek vagy szégyenletesnek érzik, amit elvárnak tőlük, azt, hogy a kizökkent világot ismét helyretolják. A tudás a cselekvés gyilkosa, aki cselekszik, illúziók fátylába kell burkolóznia...”¹¹³

Nietzsche írásának első négy bekezdéséből kiderült tehát hogy a természetet rémületes kettősség jellemzi. Ebben a formában ez sem a szofista, sem pedig a szókratészi meghatározással nem egyeztethető össze. Pontosítva a dolgot: az emberi természetnek van egy rémítő vonatkozása – akárcsak a szofistáknál; ugyanakkor van egy másik aspektusa is, amely az előbbi elleplezését foglalja magában, s amely fölébe kerekedvén amannak lehetővé teszi a kreatív cselekvést. A természet kaotikus voltának lehatárolása és elleplezése az a tragikus élmény, amely elvezet bennünket egyrészt a görög természetfelfogás megértéséhez, hogy a természet alapvetően vetélkedés és küzdelem, és másrészt annak kiderítéséhez, hogy miként kanalizálja magát ez a versengés és küzdelem korlátozott versengésen alapuló társadalmi intézményekbe.

¹¹¹ I. m. 40.; illetve 785-786.

¹¹² U. o.

¹¹³ Nietzsche, Friedrich: A tragédia születése. 66. Az eredetiben az utolsó mondat így szól: „Die Erkenntniss tödtet das Handeln, zum Handeln gehört das Umschleiertsein durch die Illusion...”

3. A jó és a gonosz Erisz Hésziodosznál (5. bekezdés)

A romboló dionüszoszi küzdelemként értelmezett természet apollóni formába szorítja és lehatárolja magát. Ily módon a küzdelem pozitív értelmet nyer. A társadalom és kultúra megjelenési formái abból a szempontból tétetnek mérlegre, hogy mennyire képesek előmozdítani azt a fejlődést, mely a természet céljához, az alkotó egyénhez vezet el. Hogy miként is válik a vérszomjas erőszak állapot, társadalmat és kreatív individuumot létrehozó pozitív konfliktussá? Megtudhatjuk a választ, ha felismerjük a viszály két elkülönülő típusát, s azt, hogy amennyiben a pusztító viszálykodást a neki szabott mederbe tereljük, akkor alkotó erővé is válhat.

Az ötödik bekezdésben a viszály e két típusának megkülönböztetésére utal Nietzsche, amikor is Pauszaniász Periégétész boiótiai utazásainak egy epizódját idézi fel.¹¹⁴ A Helikon hegyére fölmenvén ott nem csupán a művészi ihlet két kiapadhatatlan forrását, az Aganippét és a Hippokrénét mutatták meg neki, hanem Hésziodosz *Munkák és napok* című tankölteményének egy ősrégi példányát is. Az érdekessége az volt e példánynak, hogy az elejéről hiányzott a szokásos kis Zeusz-himnusz, s e helyett mindjárt azzal kezdődött, hogy „És az igazság az, hogy Erisz kettő van a földön, nem csak egy...”. Ez arra utal, hogy Erisz magukat az isteneket előzi meg. Pontosan így jelenik meg Hérakleitosz 53. töredékében, ahol a viszály, a harc ontológiai, kozmológiai fogalmára utal az epheszoszi gondolkodó. A viszály megelőzi és meghatározza magukat az isteneket is: „Háború (πόλεμος) mindenek atyja és mindenek királya. És egyeseket istenekké tett meg, másokat emberekké, egyeseket rabszolgákká tett, másokat szabadokká”.¹¹⁵

Vajon hozzásegít-e bennünket – s ha igen, milyen mértékben – Nietzsche viszályfogalmának megértéséhez, ha Hérakleitosz „háború” (πόλεμος) és „viszály” (ἔρις) szavainak jelentését feltárjuk? Mindenesetre tanulságos e tekintetben az, ahogyan Heidegger értelmezi Hérakleitosznak e fogalmát: „Az itt megnevezett πόλεμος egy, már minden isteni és emberi előtt működésbe lépő vita, nem pedig emberi módon vívott háború. A harc, amelyre Hérakleitosz gondol, teszi csak lehetővé, hogy – miközben egymás ellen vannak – a levők elváljanak egymástól, ez tesz csak lehetővé a jelenlétben bármiféle állás-foglalást, rendet és rangot. Az ilyen szétválásban szakadékok, távolságok, távlatok és repedések nyílnak meg. A

¹¹⁴ Pauszaniász Periégétész (görögül: idegenvezető, kalauzoló) (Kb. Kr. u. 115–180) görög író. Életéről utazásain kívül szinte semmit sem tudunk. Kis-Ázsián kívül, ahol feltehetőleg otthon volt, járt Makedóniában, Szíriában, Palesztinában és Egyiptomban. Megfordult Itáliában, Szardínián és Korzikán. Rómában talán lakott is egy ideig. Irodalmi szempontból legjelentősebb utazásai azok voltak, amelyek során Dél- és Közép-Görögországgal ismerkedett meg, innen vette ugyanis nagyszabású hellénföldi útikalauzának, a „Periégészisz tész Helladosz” (Hellász leírása) anyagát. Tíz kötetes művéből a kilencedikben írja le Boiótia városait és műemlékeit. Vö. Pausanias: Görögország leírása I-II. kötet Pallas Stúdió, Attraktor. Budapest 2000.

¹¹⁵ Hérakleitosz, [B53.]

vitában {az elváló egymásnak feszülésben} lesz a világ. [A vita sem nem választ szét, de még kevésbé töri szét az egységet. Éppen hogy kialakítja azt, összegyűjtés (λόγος). Πόλεμος és λόγος azonos egymással.]”¹¹⁶ Ezen értelmezés szerint egyrészt πόλεμος és ἔρις a létezés egészének nevei. A harc, a vita annak a folyamatnak a neve, amelynek során a létre-jövőek elkülönülnek és elérik saját határaikat, elnyerik végső alakjukat. Másrészt, ez a harc az egység vagy egész megkovácsolója is, s csak azon létezők jöhetnek és tartozhatnak össze ebben az egészben, amelyek e lényegi harcban konfrontálódnak egymással. Azonban akad másfajta olvasata is az 53-as töredéknek. Értelmezhető talán úgy is, hogy a létezőknek csak egy korlátozott szegmensére vonatkozik az, hogy számukra a harc egyfajta létesítő, létre-hozó, lényegi mozzanat, vagyis a háború csupán bizonyos társadalmi rendek atyja, s nyilvánvalóan nem a létezők egészének. Így tehát két lehetőség áll előttünk: a háború pusztán politikai értelemben a legfőbb uralkodó, a társadalmi különbségek létesítője, vagy a háború minden dolgok létre-hozója, a politikaiaknak, s másoknak egyaránt. Annak bizonyítékaként, hogy Hérakleitosz viszály-fogalma ontológiai, elegendő a 80-dik töredéket felidézni: „...[És] tudni kell, hogy a háború közös, és Diké Erisz és minden viszályban és ínségből keletkezik”.¹¹⁷ Az 53-as töredékben felsoroltak – istenek és emberek, szabadok és rabszolgák – nem adják háború által érintettek teljes listáját; az említettek azért léteznek egymás oppozitumaiként, mert a háború a viszály kozmológiai természetében gyökerezik.

Vajon miért nem felel meg Nietzsche számára Hérakleitosz viszály-háború distinkciója, miért is fordul e tekintetben Hésziodoszhoz? Miben nyilvánul meg számára a két ἔρις-fogalom különbsége? E kérdések megválaszolásához nézzük meg előbb, hogyan értelmezi Nietzsche Hérakleitosz viszály-fogalmát *A filozófia a görögök tragikus korszakában* című írásában: „Az ellentétek háborújából jön létre minden keletkezés: a meghatározott, számunkra tartósnak tűnő minőségek csak az egyik harcos fél pillanatnyi túlsúlyát fejezik ki, de a harcnak ezzel még nincs vége, a viaskodás tovább tart, örök időnkig. Minden e viszály szerint történik, és épp ebben a viszályban nyilvánul meg az örök igazságosság”.¹¹⁸ Nyilvánvaló, hogy Nietzsche számára Hérakleitosz viszály-fogalma kozmológiai természetű, s hogy az 53-as töredékben foglaltak szerint ez nem kizárólagosan politikai, hanem mindent megelőző természetű, ahogyan a Pauszanasz által ismertetett hésziodoszi költemény-változat szerint is az. Mindazonáltal Nietzsche összekapcsolja a hérakleitoszi és a hésziodoszi viszály-fogalmat. Ugyanakkor arra is tesz utalást, hogy eme világalkotó elvet eredetileg a görög élet konkrét tapasztalataiból induktíve vonták el: „Csak egy görög volt képes arra, hogy ezt az

¹¹⁶ Heidegger, Martin: Bevezetés a metafizikába. Ford. Vajda Mihály. IKON Kiadó. S. 1. 1995. 31. de vö. még a 32. és a 68. lapokat is, valamint lásd továbbá Heidegger, Martin: Parmenides. 25-27.

¹¹⁷ Hérakleitosz, [B80.]

¹¹⁸ Nietzsche, Friedrich: A filozófia a görögök tragikus korszakában. 83.

elképzelést egy kozmodicea fundamentumának tekintse; ez Hésziodosz jó Erisze a világ princípiumává magasztosítva, az egyes görög ember és a görög állam versengésgondolata, a lehető legnagyobb általánosítással elvonatkoztatva a gümnaszionokból és palesztrákból, a művészeti agónokból, a politikai pártok és városok egymással vívott küzdelméből úgy, hogy most benne forog a kozmosz hajtóműve”.¹¹⁹

A fentiekből úgy tűnhet, mintha Nietzsche szinte azonos, vagy legalábbis nagyon hasonló fogalomként kezelné a hésziodoszi és a hérakleitoszi viszályt. Mindazonáltal Hérakleitosz-elemzése bizonyos különbségeket is kiemel. Először is, Hésziodosz ’επις-e a viszályként felfogott létezés rémületes kettősségét – egyszerre romboló és teremtő, elrettentő és nemes vonását – hangsúlyozza ki, mondván, hogy „Erisz kettő van a földön, nem csak egy...”. Ugyanakkor Nietzsche számára a Hérakleitosz által megidézett lényegi viszály pusztán „Hésziodosz jó Erisze a világ princípiumává magasztosítva”. A viszály elrettentő vonását mintha elfelejtené Hérakleitosz kapcsán. Ráadásul, *A homéroszi versengés* szövegében ezután ismételten az írás vezérmotívumának, a létezés rémületes kettősségének és tragikus természetének a kifejtését folytatja. A második különbség a két viszály-fogalom között az, hogy Hérakleitosz a viszály és a létezés számára egyaránt lényeges *egységet* emeli ki. Nietzsche úgy gondolta, hogy „számára minden ellentét harmóniában egyesül, az átlagos emberi szemnek ugyan láthatatlanul, de mégis érthetően annak, aki, mint Hérakleitosz, a szemlélődő istenhez hasonlatos”.¹²⁰ Tehát a látszólagos ellentét mögött minden dolog *egy*. „Nem tőlem, hanem a logosztól hallván, bölcs dolog elismerni, hogy minden egy.”¹²¹ Hérakleitosz mintegy megdorgálja Hésziodoszt amiatt, hogy nem ismeri fel a dolgok látszólagos különbözősége mögött rejlő egységet: „[De] a legtöbbek tanítója Hésziodosz. Róla hiszik, hogy a legtöbbet tudja, aki a napot és az éjet nem ismerte. Hiszen [a kettő] egy.”¹²² Hérakleitossal szemben Hésziodoszt kitüntetve Nietzsche láthatóan azt állítja, hogy lényegét tekintve a lét nem egységes egész. Sokkal inkább azt mondja, hogy az egész teljes mértékben különböző alkotórészekből áll össze, heterogén. Habár a *phüszisz* és a *nomoszt* a maguk kölcsönös feszültsége kapcsolja és tartja egybe, a *phüszisz* (az egészként felfogott lét) semmiképpen nem összehangzó egész. Az apollóni ösztönkésztetés eszközének és fátylának segítségével jön létre az egészként felfogott individuum fikciója. Ám az *egész* mégis a racionális ítélőképesség számára legisztábbban a *polisz* formájában mutatja meg magát. A

¹¹⁹ I. m. 83-84.; illetve Nietzsche, Friedrich: Előadásjegyzetek a Platón előtti filozófusokról. In Platón és elődei. Gond-Cura Alapítvány. Budapest, 2007. 193-195.

¹²⁰ Nietzsche, Friedrich: A filozófia a görögök tragikus korszakában. 90.

¹²¹ Hérakleitosz, [B50.]

¹²² I. m. [B57.]

polisz, az individuumhoz hasonlóan az apollóni ösztönkésztetéséből származik.¹²³ A városállamot a mítosz ihlette politikai fikció hozza létre, „mert csak a mítoszok övezte horizont zár szoros egységgé valamely kultúrát... maga az állam sem ismer erősebbet, hatásosabbat a mitikus alapnál, mely igazolja az államnak a vallással való kapcsolatát, bizonyítja, hogy az állam mitikus elképzelések valóra váltása”.¹²⁴ Ezek az „egészek” a viszály korlátozott hatókörén belül és az egyes *poliszok* istenei által uralva léteznek. Ekként Nietzsche – előnyben részesítvén Hésziodoszt – két ’επις-t állít elénk: egy ontológiai értelmű viszályt, amely a létezés elborzasztó káoszát és sokféle eredetű voltát jelöli, és egy politikai értelmű viszályt, amely közösségeket kovácsol össze és társadalmi intézményeket hoz létre; vagyis egy dionüszoszi és egy apollóni viszályt.

A létezésnek és a viszálynak ez a kettőssége szolgál „a hellén etika bejáratául”.¹²⁵ Nietzsche hosszabban idézi Hésziodoszt azért, hogy a szövegben megjelenő kétféle viszály leírassa. A jó Eriszt, az idősebb nővért a sötét Éj szülte, s Zeusz „mélyen a föld gyökeréhez” helyezte el. Ő hasznos az emberek számára, hiszen „a resteket is gyakran *serkenti* dologra...”, igyekezetre és versengésre biztatja a népet, sőt, féltékenységet és irigységet kelt körükben egymás eredményei iránt. Ő a már „civilizált” olümpiai istenekhez és a görög *polisz*hoz tartozik. A gonosz Erisz is egyidős magával a létezéssel, ám ő a természeti erőkre és az olümposzi nemzedéket megelőző isten-generációra hallgat, és a lét egészét jellemző szörnyű harcokat indít.¹²⁶ Így tehát – mivel az első, a jó Eriszhez tartoznak – a hellén világban oly elterjedt „versengések” időben és térben korlátozottak. A versengések „felső” határát maguk az istenek képezik, s ez adja annak jelentőségét, hogy Zeusz a földre helyezte azokat. Ekként szolgálnak hát a társadalmi normák és az állam alapjául a mitikus és vallási képzetek. Ezek zárják szoros egységgé a görög *poliszt*, s engedik kiemelkedni azt a létezés káoszából.

A politikai közösség kialakulásának pillanatában két pillérre támaszkodott: az emberben az állati ösztönkésztetéseket kordába szorító jog megalkotására és az embereket állandóan szemmel tartó, hibáikat, bűneiket számon tartó istenek kitalált világára, „kegyes hazugságára”. A lét egésze helyett a normák és a panteonok mindig csupán az egyes „barlangok” vagy „hangyabolyok” szűk közösségére vonatkoztak: „Hamisnak tartom az emberiség egyetlen tudattalan céljáról beszélni. Az [emberiség] ugyanúgy nem egész, mint

¹²³ Nietzsche, Friedrich: A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus. 170.

¹²⁴ I. m. 188.

¹²⁵ Nietzsche, Friedrich: A homéroszi versengés. 40. Homer’s Wettkampf. 786.

¹²⁶ U. o.; illetve v. ö. Hésziodosz: Munkák és napok. In Istenek születése; Munkák és napok. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. MEK. <http://mek.oszk.hu/06200/06221/> 23. (RTF-változat)

egy hangyaboly. Talán beszélhetünk egy város, vagy egy nép tudattalan céljáról, de mi értelme a világ összes hangyabolyának tudattalan céljáról beszélni”.¹²⁷

4. **Odium figulinum (6-9. bekezdés)**

Hésziodosz leírja, hogy az idősebbik nővér (aki a politikai versengés ösztönzője is) miként stimulálja, sarkallja az embereket legmagasabb eredményeik elérésére:

„Mert ez a resteket is gyakran serkenti dologra:
megkívánja a munkát mind, látván, hogy a másik
szántani-vetni igyekszik, rendben tartja a házát,
s éppen ezért gazdag. Verseng szomszédoddal a szomszéd,
s boldogul az, ki igyekszik: Erisz jót így tesz a néppel.
És féltékeny az ácsra az ács, fazekas fazekasra,
koldus a koldus irigye, a dalnok irigye a dalnok.”¹²⁸

Nietzsche rámutat arra, hogy a modern tudósok úgy vélik, hogy a mesterségbeli féltékenység és irigység nincs a maga helyén, hiszen ezek sokkal inkább a destruktív ’επις jelzői lehetnének. Számunkra, mai emberek számára, az irigységnek ez a formája sokkal inkább társadalmi viszályhoz vezet, semmint egységhez és összetartáshoz, s egy társadalmat manapság semmilyen módon nem lehet ilyen jellegű gyűlöletre és küzdelemre építeni. Mindazonáltal ez az interpretáció a modern értékítéletek terméke, hiszen: „Erre a következtetésre azonban bizonyára nem a hellén etika inspirálta őket [t. i. a Hésziodoszt kutató filológusokat P. F.], hanem anélkül, hogy észrevették volna, valami másfajta... az egész görög ókor máshogy gondolkozik a féltékenységről és az irigységről, mint mi...”.¹²⁹ Éppen ezért Nietzsche számára „...az erkölcsi ítéletek dolgában... szakadék... tátong köztünk és közöttük [t. i. a görög ember között. P. F.]”.¹³⁰ Az erkölcsi ítéletek eme különbözősége egy másik kérdésre vet fényt. Korábban, a második bekezdés zárómondatában Nietzsche azt írja, attól tart, hogy nem vagyunk képesek megérteni az emberi állapot görög felfogását. Azért nem, mert – amint azt a bekezdés elején leírta – mi a modern humanitás *puhány/elpuhult* fogalmával [mit dem weichlichen Begriff der modernen Humanität] tudunk csak hozzá közelíteni. Egy szakadék választ tehát el bennünket ettől a görög felfogástól, mivel a viszályt és a küzdelmet romboló hatásúnak tartjuk, lévén korunkban a „nemzetközi, hazátlan

¹²⁷ KSA Band 7. 469.

¹²⁸ Hésziodosz: Munkák és napok. 23.

¹²⁹ Nietzsche, Friedrich: A homéroszi versengés. 42. Homer's Wettkampf. 787.

¹³⁰ U. o.

pénzremeték” [Geldeinsiedler] és a „szerzésre törekvők” versengése a meghatározó.¹³¹ Ez a modern versengés mások korlátlan felülmúlásában nyilvánul meg, ahol is a teljesítmény egyedüli mércéje a javak vég nélküli felhalmozása lesz.

Platón *Államának* Első könyvében is szóba kerül a mesterségbéli féltékenység. Az *állam* fő gondolatmenete az igazságosság kérdésével kezdődik. Miután a Kephalosz és a Polemarkhosz által adott igazságosság-definíciókat megcáfolta, Szókratész Thraszümakhoszsal keveredik szócsatába. Azt mondhatjuk, hogy amíg Szókratész az ember legszebb és legnemesebb vívmányait hirdeti, s azt is, hogy az emberi természet a logosz uralma alatt áll, addig Thraszümakhosz természetünk legrémisztőbb aspektusait tárja elénk. A korábban elhangzottakhoz képest Thraszümakhosz azoktól eltérő meghatározást kínál: „...az az igazságos, ami az erősebbnek javára van”(338c).¹³² Ezen azt érti, hogy a polisz legerősebbjének érdekeit szolgálják és általa kijelöltek a jó fogalmának a közösségen belül elfogadott meghatározói, illetve maguk a törvények is. A vita folyamán, az igazságosság meghatározásának harmadik kísérletekor, Thraszümakhosz a nyáját védő és hizlaló pásztor példáját hozza föl: „Ugyan mi másért hizlalja és gondolzza őket, mint a gazdája és a maga hasznára?” (343b).¹³³ Thraszümakhosz számára tehát a saját érdek követése természetes, helyes és a legjobb út az individuum számára. Amit közkeletű szóval igazságtalanságnak nevezünk – az önérdek minden áron való érvényesítése – azt nevezi ő emberi kiválóságnak és erénynek: „...az igazságtalanság hatalmasabb, szabadabb és zsarnokibb az igazságosságnál... az az igazságos, ami az erősebbnek hasznos, és jobban boldogul, nagyobb hasznot húz az igazságtalan” (344c).¹³⁴

Szókratész azzal érvel Thraszümakhosz ellenében, hogy a pásztorkodásnak, mint minden τέχνη-nek, megvan a maga „sajátos képessége”: „...egyik mesterség sem keresi a maga hasznát, hanem csak a gondozottjai javát munkálja-rendeli... annak mint gyöngébbnek a javát szolgálja és nem az erősebbét” (346e).¹³⁵ Valami hasznot vagy jutalmat remélvén a pásztor egy másik τέχνη sajátos képességét használja, a pénzszerző-mesterségét. Szókratész ezután Thraszümakhosz igazságtalanság-felfogását a mesterségek közti versengéssel társítja, mondván: „...méltó, hogy bárkivel szemben előnyhöz jusson” (349b-c).¹³⁶ Szókratész számára az a jó és igazságos mesterember, aki mesterségének sajátos képességeit, szabályait használva dolgozik. Az ilyen mestert nem motiválja hésziodoszi *odium figulinum*: „Úgy véled..., hogy a lantját jól hangoló zenész a húrok felhúzásában és lazításában a másik

¹³¹ Vö. Nietzsche, Friedrich: *Der griechische Staat*. 774., illetve Schopenhauer mint nevelő. 229-230.

¹³² Platón: *Az állam*. 4. kiadás. Ford. Jánosy István. Gondolat Könyvkiadó. Budapest, s. a. 30.

¹³³ I. m. 37.

¹³⁴ I. m. 39.

¹³⁵ I. m. 41.

¹³⁶ I. m. 45.

zenéssel szemben előnyre törekszik, abban őt felülmúlni akarja?” (349e).¹³⁷ Ezzel ellentétben, Thraszümakhosz számára az ember természetes berendezéséhez tartozik a minden mértéket nélkülöző versengés és a másik felülmúlása, illetve a pusztán saját érdekét szolgáló törtetés. Így tehát olyan immorális lényként áll elibénk Thraszümakhosz, mint aki nem rendelkezik semmilyen zsinórmértékkel, aminek a segítségével eldönthetné, mely cselekedet számít helyesnek, jónak. Nietzsche pedig, úgy tűnik, Szókratész és a szofista között helyezkedik el. Számára, akárcsak Thraszümakhosz számára, az ember természete az önérdeken alapul, amely rémisztő, korlátlan versengésben nyilvánul meg. Ugyanakkor Szókratészhoz hasonlóan leszögezi, hogy az ember olyan mércéket vagy mértékeket céloz meg, amelyek a különböző típusoknak és mesterségeknek egyaránt megfelelnek. Amiben eltér Nietzsche Szókratésztől, hogy szerinte a versengés alakítja ki ezeket a mércéket és korlátokat. A korlátoknak és a rendnek ez az önérvényesülése összhangban van az uralkodó jó viszályal, sőt, Hérakleitosznál a létezés egészével. Nála is verseng ugyan a nap és a hold az égbolt birtoklásáért, azonban „A nap [ugyanis] nem fogja áthágni a mértékét, de ha mégis, az Erinüszek őt, Dikének poroszlói meg fogják találni”.¹³⁸

Hésziodosznál a jó ’επις nem törekszik korlátlanul előnyös helyzetbe kerülni, amint azt fentebb leírtuk, hanem sokkal inkább stimulusa ő az emberi törekvéseknek. E tekintetben Nietzsche úgy fogalmaz: „...Arisztotelész egyáltalán nem ütközik meg azon...”, hogy Hésziodosz miként vélekedik a féltékenységről és az irigységről.¹³⁹ Már eddig is láthattuk, hogy Nietzsche igen gondosan megválogatta a példáit, s hogy ezek néha rejtett jelentéstartalmakat hordoznak. Úgyhogy legyünk éberek, s ne hagyjuk tekintetünket átsiklani e fölött sem. Arisztotelész több helyütt is idézi ezeket a hésziodoszi sorokat, ám valószínűsítjük, hogy ehelyütt Nietzsche a Rétorikára gondol, ahol ekként vélekedik a Sztagirita: „Mivel versenytársainkkal és vetélytársainkkal versengünk, egyszóval azokkal, akik ugyanarra törekszenek, mint mi, szükségszerű, hogy irigykedjünk az említettekre, ezért mondják: ’fazekas a fazekasra irigykedik’” (1388a).¹⁴⁰ Meg kell jegyezzük, hogy az irigységről szóló gondolatmenetet Arisztotelész munkájának következő fejezetében kiegészül egy a vetélkedésről szóló megjegyzéssel is: „...a vetélkedés tisztességes emberek tisztességes érzelme, az irigység pedig silány emberek silány érzelme, mert az előbbiek versengés által arra törekszenek, hogy ők is megszerezzék a szóban forgó javakat, az utóbbiak pedig irigységből akadályozzák embertársaikat e javak birtoklásában...” (1388a).¹⁴¹ Ebből úgy

¹³⁷ I. m. 46.

¹³⁸ Hérakleitosz, [B94.]

¹³⁹ Nietzsche, Friedrich: A homéroszi versengés. 42. Homer’s Wettkampf. 787.

¹⁴⁰ Arisztotelész: Rétorika. 120.

¹⁴¹ I. m. 121.

tűnik, hogy Arisztotelész számára – Szókratészhoz hasonlóan – problematikus az irigység. Akkor vajon miért utal itt Nietzsche Arisztotelészre, ha ő nem feltétlenül támasztja alá az álláspontját. Ami világos az az, hogy még ha Arisztotelész nem is támogatja Hésziodosz vizálya-felfogását, mégis „kidolgozza” Nietzsche érvelésének bizonyos nüanszait. Példának okáért, Arisztotelész számára nem létezik a versengés és a küzdelem nem egyenlők között: „[az irigység] amit a velünk egyenlőkkel szemben érzünk az említett javakban való szembetűnő bővelkedésük miatt, nem személyes érdekből... Az ilyenek azokra irigykednek, akikhez hasonlóak, vagy hasonlóknak tűnnek. Hasonlóknak mondom őket születés, rokonság, életkor, jellem, hírnév és anyagi javak tekintetében” (1387b).¹⁴² Tehát a versengés csak akkor lehetséges, ha a versengő felek összemérhető státuszúak; maga a *Wettkampf* kifejezés úgyszintén nem pusztán versengést, versenyt jelent, hanem olyan mérkőzést, ami egyenlő (*wett*). A hetedik bekezdés elején maga Nietzsche is azt hangsúlyozza egy görögből előtörő „becsvágy lángja” csak azt emészti el, „aki vele azonos pályán fut”.¹⁴³ Példának okáért, az emberek mindig csak egymással mérkőzhetnek meg, istenekkel sohasem: „De ez az elképzelés mégsem idegeníti el isteneitől, épp ellenkezőleg: jelentőségüket az adja meg, hogy az ember, akinek a lelkében minden más élőlényel szemben féltékenység izzik, velük *sohasem* merészel versenyre kelni”. A ὕβρις pusztító következményeiben látjuk, hogy „... mily szörnyen kel egymásnak a két hatalom, ember és isten, akik sohasem mérhetik össze erejüket”.¹⁴⁴ Maguk az istenek szabnak korlátot a versengésnek. Ez az isteni határvonal választja el a korlátlan, pusztító ’επις-t az affirmatív ’επις-től.

Az ἄγων szó etimológiailag az ἄγω igéhez köthető, amely vezet, visz, vagy kalauzol jelentéssel bír. Eredetileg az ἄγων „összehozása”, összegyűjtése” volt hajóknak vagy embereknek például. Nietzsche utalása a jó ’επις-re tulajdonképpen az ἄγων azon formájára való hivatkozás, amely összehozza vagy összekovácsolja a közösséget. Hogyan is jutunk el a romboló, ontológiai vizálytól a határok közé szorított politikai küzdelemig? A vizályként, küzdelemként felfogott ősi természetet, annak féktelen erőszakát – Nietzsche szerint – az ember művészi és állami formákkal igyekszik kordában tartani. Ezek a formák korlátozott versengéseket eredményeznek, s így a destruktív erők úgymond termékeny és korlátozott versengéssé szublimálódnak. A művészeknek és a politikai szereplőknek az államon belüli korlátozott versengése összehozza a különböző aktorokat és azonos pályára helyezi őket: ily módon ez kovácsolja ki azt a társadalmi összetartást, ami a πόλις számára elengedhetetlen. Dramatizált formában ezt a folyamatot Aiszkhülosz Oreszteia-trilógiájában találhatjuk meg,

¹⁴² I. m. 119.

¹⁴³ Nietzsche, Friedrich: A homéroszi versengés. 43. Homer’s *Wettkampf*. 788.

¹⁴⁴ I. m. 42-43.; illetve 787-788.

amelyben a természetes kötelekeken alapuló vérbosszú erőszaka alakul át, korlátozódik és intézményesül bírósági eljárássá. A bíróság, a színház és a népgyűlés mind a természetes vizsály társadalmilag termékeny formákba való becsatornázásának egy-egy eszköze, módja volt. Mindháromban a vérbosszú az igazsággal és a jóval kapcsolatos vélemények, az ezekről szóló elbeszélések közötti konfliktussá szelídül. Minden vélemény/elbeszélés megfelelő határok közé helyeződik e konfliktus során, s az egyik érvelés részleges volta domborodik ki egy másik érveléssel való összecsapásában. A tragédia – kétértelmű és sokjelentésű szavak használatával – a szereplők és maga a természet közötti konfliktusokat emeli ki. Ez okból is mondható a görögök tragikus kultúrájáról, hogy az az igazság (ἀλήθεια) konfliktusos lényegének megtapasztalásán alapul: „Végére is az ἀλήθεια konfliktusos lényegének talajából fakad föl magának a tragédiának a lehetősége és szükségszerűsége”.¹⁴⁵ Vagyis, a kozmológiai küzdelem görög tapasztalata – mint a létezők kölcsönös korlátozottsága és meghatározottsága (nap és hold, könnyű és nehéz, hideg és meleg stb.) – a bíróságon, a színházban és a népgyűlésben az igazsággal kapcsolatos vélemények összecsapásában nyilvánult meg.

Az idő és a hagyomány széles területén zajlott ez a versengés vagy ἀγών. „Arisztotelész egyszer listát készített az ilyen nagyszabású, gyűlölködésből fakadó versengésekről: a legfeltűnőbb példa köztük az, hogy még egy halott is képes elemésztő féltékenységre ingerelni az élő. Ilyennek mondja el ugyanis Arisztotelész a kolophóni Xenophanésznek Homéroszhoz fűződő viszonyát.”¹⁴⁶ Ha megszámloljuk Nietzsche mondatait – a Kritische Studienausgabe kiadásban 91 mondatból áll ez az írás –, akkor azt találjuk, hogy ez pontosan a közepe az esszének. A fenti, Xenophanészra utaló mondat a negyvenötödik, s az ezt követő negyvenhatodikban pedig Platónat említi meg ebben a vonatkozásban: „Nem érzékelhetjük teljes súlyában ezt a költészet nemzeti hősza elleni támadást, ha nem tudjuk, hogy az, mint később Platónnál is, abból a hallatlan vágyból ered, hogy ő maga lépjen a megdöntött költő helyére, s örökölje dicsőségét”.¹⁴⁷ Amíg korábban úgy tűnt, hogy *A homéroszi versengés* tulajdonképpen a Hésziodosszal való versenyéről szól a vak rhapszodosznak, most, Nietzsche gondolatmenetének központi részén, Platón Homérosszal való versengése jelenik meg. A klasszikus retorikában igencsak jártas Nietzsche minden bizonnyal nem véletlenül helyezte el írása tengelyében ezt a mondatot.

Nietzsche tehát ismét Arisztotelészt citálja mintegy bizonyítékul tradícióba illeszkedő ἀγών-fogalmára. Ám ha tüzetesen megvizsgáljuk Arisztotelész művét, akkor azt találjuk,

¹⁴⁵ Heidegger, Martin: Parmenides. 134.

¹⁴⁶ Nietzsche, Friedrich: A homéroszi versengés. 43. Homer's Wettkampf. 788.

¹⁴⁷ U. o.

hogy inkább cáfolata az a Nietzsche által kifejtetteknek, mintsem alátámasztója. A *Rétorika* ugyanazon fejezetében, amelyet az előző bekezdésben idézett Nietzsche a következőket írja Arisztotelész: „Ugyanis senki sem verseng azokkal, akik tízezer évvel ezelőtt éltek, vagy tízezer év múlva lesznek [vagy akik már meghaltak], sem azokkal, akik Héraklész oszlopainál laknak. Azokkal sem, akiktől saját magunk, vagy mások véleménye szerint messze lemaradtunk, vagy akiket messze megelőzünk, de annál inkább azokkal, akik velünk azonos viszonyok között élnek” (1388a).¹⁴⁸ Azzal, hogy az előző bekezdésben ráirányítja a figyelmünket erre a fejezetre a *Rétorikának*, Nietzsche mintha maga emelné ki ezt az ellentmondást a gondos olvasó számára. Vajon mit jelezhet nekünk Nietzsche ezzel a burkolt utalással? Láttuk azt, hogy Nietzsche felhasználja Arisztotelész azon állítását, hogy versengés csak az azonos pályán futó, egyenlő emberi lények között lehetséges. Nietzsche ezt ki akarja terjeszteni a művészeti és filozófiai tradícióban azonos pályán lévőkre is, ám Arisztotelész ezt a vágyát a legkevésbé sem látszik támogatni. A kolophóni Xenophanész esetét is magába foglaló arisztotelészi listára való ellentmondásos utalása kulcsfontosságúnak tűnik, ezért térjünk kicsit vissza a *Rétorikához*. A mű már idézett részében mindösszesen két utalást találunk Xenophanészre. Mindkettő a *Rétorika* II. könyvének 23. fejezetében fordul elő (1399b és 1400b).¹⁴⁹ Ebben a részben Arisztotelész a bizonyító enthümémák kapcsán hozza fel a nagyszabású érvek egész sorát. Ez pedig a versengéseknek egy másik lehetséges listájára mutat rá, amelyre Nietzsche utalhatott. Ez olyan típusú versenyeket tartalmaz, amelyeket nem harcosok vagy atléták vívtak meg, hanem amelyekben a vélemények és az érvek különböztek össze. Vagyis ebben az értelemben a költőnek és a filozófusnak a – jóról és igazról szóló eltérő vélemények és érvek értelmében vett – hagyománnyal való folyamatos versengésbe kell bekapcsolódnia. Nietzsche-nek a bekezdésben említett utolsó példája e tekintetben iránymutató: „Mennyire jellemző a kérdés és a válasz, mikor Periklész neves ellenfelét megkérdezik, hogy ő vagy Periklész-e a jobb birkózó a városban, s ő így felel: 'Még ha legyőzöm is, tagadja, hogy elesett, célját eléri, és meggyőzi azokat, akik látták elesni'”.¹⁵⁰ A πόλις-on belül a vita és a meggyőzés eszközeivel zajló küzdelem a közösség alapvető megnyilatkozása; és ez a küzdelem és versengés azokkal a múltbéli géniuszokkal is folyik, akik a jelenben a közösség fölé tornyosulnak. Amint erre Nietzsche rá is mutat, ez az egyik értelmezési módja a Platón által Homérosszal szemben vívott csatának. Számunkra azért lényeges ez, mivel talán beleláthatjuk Nietzsche Platónhoz való viszonyába az előddel való agonális küzdelemnek az említett formáját.

¹⁴⁸ Arisztotelész: *Rétorika*. 119-120.

¹⁴⁹ I. m. 157 és 161.

¹⁵⁰ Nietzsche, Friedrich: *A homéroszi versengés*. 43-44. *Homer's Wettkampf*. 788.

A nyolcadik bekezdésben azt láthatjuk, hogy Nietzsche az osztrakizmosz athéni gyakorlatában is agonális ösztönzőket vél felfedezni. „Ha ezt az érzést, a versengés szükségességének érzését teljesen kendőzetlenül, a maga naiv megnyilatkozásaiban akarjuk látni, figyelembe véve egyben az állam boldogulását is, akkor gondoljunk csak az *osztrakizmosz* eredeti értelmére...”¹⁵¹ Itt utal elsőként az esszében Nietzsche az államra (das Heil des Staates), arra a tényre, hogy a politikai közösség társadalmi alapjai a versengés görög tapasztalatához köthetők. S bár ehelyütt explicit módon nem utal Arisztotelészre Nietzsche, az mégis alátámasztja érvelését: „Ha aztán egyetlenegy férfi vagy többen... annyira kimagaslanak erényeikkel, hogy a teljes városállamot alkothatnák, annyira kimagaslanak erényeikkel, hogy velük... az összes többi polgárok kiválósága és politikai képessége együttvéve sem mérhető össze; akkor nem szabad őket a városállamnak csupán alárendelt részeseiül tekintenünk; mert rájuk nézve igazságtalanság volna, ha másokkal csak egyenlő elbánásban részesítenénk őket, amikor azoktól erény és politikai képesség szempontjából annyira különböznek; hiszen az ilyen férfi az emberek közt istenszámba megy” (1284a).¹⁵² Éppen emiatt van az – állítja Arisztotelész –, hogy a demokratikus városállamok bevezetik az osztrakizmosz intézményét.

Úgyszintén az osztrakizmoszmal kapcsolatban idézi a 121-es töredékét, mégis megfélekedezik megemlíteni Hérakleitosz nevét is. Itt csupán Hermodórosz száműzetése kapcsán az epheszosziak véleményét ragadja ki és idézi Nietzsche, alátámasztandó mondanivalóját. A teljes töredék azonban így szól: „Érdemes volna az epheszosziaknak, akik felserdültek, felakasztani magukat mindnyájuknak, és a serdületlenekre hagyni a városukat, hiszen ők voltak, akik Hermodóroszt, köztük a legderekabb embert számkivetésbe küldötték, mondván: közöttünk egy se legyen legderekabb, vagy pedig, ha másképp már nem lehet, másutt és mások közt.”¹⁵³ Hérakleitosz itt a legdurvább szavakkal feketíti be az osztrakizmosz gyakorlatát. Erre gondolván megérthetjük, hogy miért is mulasztotta el megnevezni Arisztotelészt és Hérakleitoszt az osztrakizmoszról szóló fejtegetései során Nietzsche. Ugyanis mindketten az eljárás alá vont személy szemszögéből vizsgálják a szavazás igazságos vagy igazságtalan voltát, s mindketten, úgymond, „felülről lefelé” tekintenek magára az eljárásra. Azonban Arisztotelész számára az osztrakizmosz helyes eljárás az eljárás alá vont személyek perspektívájából, hiszen – közös értékek híján – egyébként sem tudnának együtt élni a az alsóbbrendűek közösségével: „akkor nem szabad őket a városállamnak csupán alárendelt részeseiül tekintenünk; mert rájuk nézve

¹⁵¹ I. m. 44.; illetve 788.

¹⁵² Arisztotelész: Politika. Ford. Szabó Miklós. 43. <http://mek.oszk.hu/04900/04966/04966.pdf>

¹⁵³ Hérakleitosz, [B121.].

igazságtalanság volna, ha másokkal csak egyenlő elbánásban részesítenénk őket, amikor azoktól erény és politikai képesség szempontjából annyira különböznek; hiszen az ilyen férfi az emberek közt istenszámba megy” (1284a).¹⁵⁴ Hérakleitosz ezzel szemben úgy látja, hogy az epheszosziak igazságtalanok voltak a közülük legnagyobbal, Hermodórosszal. Nietzsche véleménye pedig az, hogy az eljárás rituáléját, igazságos vagy igazságtalan voltát maga a közösség egészséges versenyszellemének szempontjából kell megvizsgálni – tekintet nélkül az eljárás alá vont személy *nagyságára* –, vagyis „alulról” kell szemlélni. Az osztrakizmosz azáltal, hogy biztosítja az összes résztvevő számára az azonos pályán való indulás lehetőségét, a versengő közösség eszméjét támogatja, s megvonja annak felső határát, hogy ki vehet egyáltalán részt ebben a versenyben. Az esszé egy későbbi pontján Nietzsche a kivételes egyéniség perspektívájából tekint a politikai közösség gyakorlataira. Ám mivel ebben a bekezdésben a közösség szempontjai dominálnak, nem csoda, ha Nietzsche figyelemre méltó módon elhanyagolja Arisztotelészt és Hérakleitoszt.

A hellének a közösséget két irányban is lehatárolták. Az egyiket az osztrakizmosz, a másikat a φαρμακός (bűnbak) rituáléjával tették meg. Mindkettő olyan eszköz volt, amellyel a városállam megvonta a maga határait. Az osztrakizmoszról már szoltunk, most nézzük meg röviden a másikat is. A φαρμακός szertartása a Thargélia-ünnepek első napján zajlott le.¹⁵⁵ A φαρμακός-t a város rituális megtisztításának eszközeként használták. „A φαρμακός lehetett ember (esetleg kettő: mindkét nemből egy-egy), vagy állat: kutya, kakas. A szertartás rendjéről különféle beszámolók maradtak fenn. Egy kései szemtanú (Kr. u. 1150-ből) beszámolója szerint a φαρμακός-t tenyérből sajttal, árpakenyérrel és fügével etették, aztán póréhagymahajtással és fügefagallyal ütötték, végül pedig elégették, és hamvait a szélbe szórták. Úgy tartották, hogy a φαρμακός magába fogadott minden bűnt, minden rosszat, és mindez vele együtt elhamvadt a máglya lángjai közt.”¹⁵⁶ Ez tehát nem volt más, mint egy megtisztulási rítus, a társadalmi katarzis megtapasztalásának egyik formája.¹⁵⁷ A két szertartás alapvető különbségeket mutat: míg az osztrakizmosz kárvallottját csupán határozott idejű (általában 5-10 éves) száműzetésre ítélték, addig a φαρμακός szerepét betöltő személyt (rendszerint egyébként egy rabszolgát, vagy egy köztörvényes bűnözőt) vagy végleg, megmásíthatatlanul kiűzték a város falain kívülre, vagy kivégezték.

¹⁵⁴ Arisztotelész: Politika. 43.

¹⁵⁵ A Thargélia valójában déloszi Apollónnak és Artemisz istennőnek két egymást követő napon (Thargélion hónap 6-án és 7-én) ünnepelt születésnapja volt. A lényegét tekintve mezőgazdasági ünnep lehetőséget adott megtisztító és engesztelő szertartások elvégzésére. Ezek része volt a fenti φαρμακός-rituálé is.

¹⁵⁶ Jampolszkij, Mihail: A király mint *homo sacer*. Ford. Goretity József. In 2000 – Irodalmi és társadalmi havilap. 2005. május. http://www.ketezer.hu/menu4/2005_05/jampolszkij.html (második bekezdés).

¹⁵⁷ Burkert, Walter: Greek Religion. Harvard University Press. Cambridge, MA, 1985. 82.

Az osztrakiszmosz tárgyalását követően Nietzsche a hellén nevelést is az agonális ösztönzőkkel hozza kapcsolatba: „Minden tehetségnek küzdve kell kibontakoznia, így parancsolja ezt a hellén népi pedagógia; míg az újabb nevelők azonban semmitől sem riadnak meg jobban, mint attól, hogy az úgynevezett becsvágy elszabadul. Úgy félnek az önzéstől, mint ‘magától a gonosztól’ (das Böse an sich)...”¹⁵⁸ A modern felfogás ellenében Nietzsche azt állítja, hogy az agonális nevelés nem az egyénnek abból az önző vágyából ered, vagy nem abban nyilvánul meg, amely őt mindenki legyőzésére ösztökéli. Ez a minden társadalmi berendezkedést megelőző és azon kívül létező pusztító ’επις jellemzője lenne, s ezt dicséri Thraszümakhosz az igazságtalan emberben. Inkább a teremtő ’επις-re alapozták a hellén agonális nevelést, amelynek „célja az egész, vagyis az állam jóléte volt. Minden athéninak a versengésben például annyira kellett kibontakoztatni önmagát, amennyire ezzel Athénnek leginkább használt, és a legkevesebb kárt okozta”.¹⁵⁹ Ez annak a modern liberális államnak kritikája, amelynek logikája szerint kizárólag a magáncélok megvalósítását szolgáló eszközök (pénz, oktatás stb.) válnak közösségi célokká, vagy erényekké. A modern állam polgárainak a mércéit és céljait nem korlátozza semmilyen „közös” eszme. Ezzel szemben a hellének számára „Nem létezett mértéktelen és mérhetetlen becsvágy, mint amilyen legtöbb esetben a modern nagyravágyás; ha versenyt futott gerelyhajításban vagy dalnokként versenyzett, szülővárosa javára gondolt, annak dicsőségét akarta gyarapítani az ifjú...”¹⁶⁰

5. A génusz állama — a zsenik köztársasága (10-11. bekezdés)

A következő bekezdésben Nietzsche visszatér a hagyományban megvalósuló művészi-filozófiai ἄγων korábbi példájához: „Ami például Platón dialógusainak különös művészi jelentőséget ad, legtöbbször nem egyéb, mint annak a versengésnek az eredménye, amit a szofistákkal, a szónokok művészetével, kora drámaíróival folytatott, azért találta ki, hogy végül elmondhassa: ‘Lám én is képes vagyok arra, amit vetélytársaim tudnak, sőt én még jobban tudom, mint ők. Nincs az a Prótagorasz, aki olyan szép mítoszokat költött volna, mint én, nincs az a drámaíró, aki olyan mozgalmas és lebilincselő egészet, mint a *Szümposzion*, egyetlen szónok se fogalmazott olyan beszédet, amelyet én a *Gorgiaszban* fogalmaztam – és mégis, mindezt együttvéve elvetem, és elítélek minden utánzó művészetet. Csak a versengés tett engem költővé, szofistává és szónokká!’”¹⁶¹ Az agonális nevelés előző bekezdésben adott leírásával szemben Nietzsche egyáltalán nem úgy mutatja be Platónját, mint egy Athén

¹⁵⁸ Nietzsche, Friedrich: A homéroszi versengés. 45. Homer’s Wettkampf. 789.

¹⁵⁹ U. o.

¹⁶⁰ U. o.

¹⁶¹ I. m. 46-47.; illetve 790.

javának előmozdításáért kapott kitüntetést áhító mintapolgárt. Sokkal inkább a művész-filozófust akként állítja elénk, mint aki valahogyan kívül helyezkedik el egy konkrét városállam határain és ügyes-bajos dolgain. Platón, azt mondhatjuk, a *génusz államában*, a *zsenik köztársaságában* vesz részt: „Így alkotják ők együtt azt, amit Schopenhauer a tudósok köztársaságával szemben a zsenik köztársaságának nevezett: egyik óriás kiált a másinak az idők sivár terein át, s miközben elúszik alattuk a bolondul lármázó törpék tömege, zavartalanul folyik a nagy szellemek társalkodása”.¹⁶² Ebben a köztársaságban az egyének „egyfajta hidat alkotnak a keletkezés és alakulás féktelen folyama felett”.¹⁶³

Míg az osztrakizmoszról és az agonális nevelésről szóló elmélkedésében Nietzsche a politikai közösség egészére koncentrált, addig Platónnal kapcsolatban immár a politikai közösségen túlhaladó, a zsenik közösségébe belépő nagy egyéniséget állítja a középpontba. A költő-filozófus Platón belátta, hogy bármely partikuláris városállam *μέτρον*-a önkényes természetű. Ekként a nagy egyéniség felülemelkedik a helyi, szűk körű közösségi versengésen, ami azonban nem veszélytelen vállalkozás: „Ez a jelenség, sajnos, gyakran megmutatkozik, ha egy nagy személyiséget valami hallatlan dicső tette hirtelen eltávolított a versengésből, s önmaga, valamint polgártársai ítélete szerint *hors de concours* került. A hatás szinte kivétel nélkül szörnyűséges; ...a görög ember... épp arra nem volt képes, hogy elviselje a dicsőséget anélkül, hogy tovább versenyezne, hogy elviselje a versengés végét jelző szerencsét”.¹⁶⁴ Arra az egyéniségre is hoz Nietzsche példát, aki túllépett a közösség korlátozott versengésén, mégpedig Miltiadészt. „A marathóni csata után az égiek irigysége vetődött rá. S ez az isteni irigység lánggra kap, valahányszor az embert ellenfél nélkül, vetélytársak híján, dicsősége magányos bérécn találja. Itt csak az istenek vannak mellette – s ezért ellene. A hübrisz sugallta tette csábítják, s ez alatt összeroskad.”¹⁶⁵

Platón abban hasonlít Miltiadészra, hogy ő is túllépi a közösség határait, ám eltér tőle abban, hogy a versengésnek egy új szintjét találja meg: Homérosszal és a hagyománnyal kezd versenyezni. Ahelyett, hogy a Miltiadészt elpusztító hübrisz őt is elpusztította volna, Platón, valamint más költők, meg filozófusok anélkül voltak képesek túllépni a közösség határait, hogy az isteneket bevonták volna a konfliktusba, azaz, anélkül, hogy emberi mivoltuk határait lerombolták volna. A génusz perspektívájából nézve ez a történelem felett zajló versengő párbeszéd a hübrisz veszélyeitől és a végtelen paralizáló hatásaitól óvó menedékszerűség megtalálásának a módja. Ebben a menedékben lel új otthonra és új közösségre a génusz. Az a versengés, amely a hagyomány magasabb szintjén jelenik meg habarcsot, kötőanyagot képez

¹⁶² Nietzsche, Friedrich: A filozófia a görögök tragikus korszakában. 60.

¹⁶³ Nietzsche, Friedrich: A történelem hasznáról és káráról. 162.

¹⁶⁴ Nietzsche, Friedrich: A homéroszi versengés. 47. Homer's Wettkampf. 791.

¹⁶⁵ I. m. 48.; illetve 791-792.

a géniuszok között. Éppen ezen okból a géniuszok csak egymáshoz való viszonyukban foghatók fel: „Olyan ez, mint egy képtárban filozófusok egymás utáni sorát szemlélni; ők nincsenek otthon abban a házban, amit összehasonlítás céljából bérelünk számukra. Ezért tűnnek gyakran olyan véletlenszerűnek és hatnak luxusnak, akár egy jellemtelen, minden célra használható művész termékei. A feladat ellenben az kell legyen, hogy úgy meséljünk róluk, ahogyan ők maguk mesélnek elődeikről és a velük való érintkezésről; tehát az egymásközi harcról”.¹⁶⁶

A géniusz célja nem a tudás önmagában, hanem a természet megjavítása és az élet előbbre vitele legkiválóbb példányain keresztül. A géniusz rájön arra, hogy a létezés egésze megismerhetetlen. Nietzsche és Platón számára egyaránt az emberi bölcsesség nem más, mint a tudatlanság tudása: tudásunk nem teljes, csupán részleges, pontosabban bizonyos részletekről való részleges tudás, s éppen ezért még a legbölcsebb ember sem képes kilépni a vélemény (δόξα) szférájából. Ez a „tudás” (hogy ti. csak vélemény létezik) nagyon veszélyes, és távol kell tartani a sokaságtól, a „törpeseregtől”. Ebből fakadóan a művész és a filozófus a tudásöszön megzabolázására, megfékezésére szolgál. S ez az, ami miatt „Platónnak szüksége van a hazugságra az államhoz”.¹⁶⁷

6. Versengő államok (12. bekezdés)

Nietzsche esszéjének utolsó bekezdésében elhagyjuk a géniuszok magasabb közösségét és visszatérünk a városállamhoz, hogy az államok közötti versengésről ejtsünk néhány szót. Nietzsche az államok közti konfliktusok politikai megnyilvánulásait a helléneknek a lét egészéhez mint küzdelemhez kötődő mélyebb élményéből eredezteti. A családok és az államok közötti kapcsolatokban, a versengésnek helyet adó játékokban, a népgyűlés vitáiban és a csatamezőkön az ókori hellének különböző nevek alatt – mint πόλεμος, ἑρις, νεῖκος, μῖσος – a szembenállásnak ugyanazt a hatalmát ismerték el, amit Hésziodosz lehelyezett „a föld gyökeréhez” és Hérakleitosz pedig mindenek atyjaként és királyaként dicsőített.¹⁶⁸ A hellén városállamokban a hadviselésnek meg voltak a maga szabályai és normái. Az állami hadviselés korlátozott volta tulajdonképpen a természeti vagy romboló ἑρις határtalan erőszakának a szublimációját jelenti. A romboló viszály korlátozása és alakítása nyomatékosítja Nietzsche számára a titokzatos kapcsolatot, „...amit itt állam és művészet, politikai mohóság és művészi alkotás, csatater és műalkotás között érzünk”. Tehát, az állam

¹⁶⁶ KSA Band 7. 573.

¹⁶⁷ I. m. 475.

¹⁶⁸ A πόλεμος Hérakleitosz által, az ἑρις Hésziodosz által, a νεῖκος Empedoklész által, a μῖσος pedig Iszokratész által használt kifejezések.

ahhoz a művészi formaadáshoz kapcsolódik, amit már említettünk: „amint már mondtuk, államon azt a vaskapcsot értjük, amely a társadalmi folyamatot kierőszakolja: amíg állam nélkül, a *bellum omnium contra omnes* természeti állapotában a társadalom egyáltalán nem tud jelentős mértékben és a család szféráján túl gyökeret verni. Most, az általános államépítés bekövetkeztét követően, a *bellum omnium contra omnes* ama ösztönző ereje időről időre a nemzetek közötti háború rettenetes felhőivé sűrűsödik, és úgymond ritkábban, ám annál erősebb menydörgésekkel és villámcsapásokkal sül ki”.¹⁶⁹

Ahogy egyéni szinten nem léteztek versengés nélkül a görögök, ugyanúgy az egyenrangú városállamok versengése nélkül a hellén államok féktelen erőszakba és káoszba hanyatlottak volna. „Jól jegyezzük meg: ahogy Miltiadész elbukik, úgy hanyatlanak le a legnemesebb görög államok is, midőn érdem és szerencse a versenypályáról Niké templomába juttatta őket. Athén, amely megsemmisítette szövetségesei önállóságát és megtorolta a leigázottak felkeléseit, Spárta, amely az aigiszpotamoi csata után még sokkal keményebben és kegyetlenebbül juttatta érvényre túlsúlyát Hellász fölött, ugyancsak a hübrisz diktálta tettekkel idézték elő hanyatlásukat...”¹⁷⁰ A görög állam, az egyénhez hasonlóan képes hübriszt elkövetni; képes közel repülni a naphoz és megpróbálja megérinteni az isteneket. Nietzsche emlékeztet bennünket arra, hogy a hellén közösségek versengésének korlátait *intézményileg* az istenek *létesítették*, s ezek a szent korlátok elengedhetetlenek hozzá: „...bizonyosságát adva annak, hogy irigység, féltékenység és versengő becsvágy nélkül a hellén állam éppúgy elkorcsosul, mint a hellén ember. Gonosz és kegyetlen lesz, bosszúéhes és istentelen, röviden ‘Homérosz előtti’”.¹⁷¹

A hellén városállamok közötti összecsapások szükségességének hangsúlyozásával Nietzsche szembekerül a kanti „örök béke” és univerzális világkormány (világ-föderáció) víziójával. Az ilyen világállam és világkultúra eltörölheti a kulturális identitáshoz elengedhetetlen, egymást meghatározó feszültségeket és versengéseket. Tulajdonképpen Nietzsche esszéjének utolsó szavai mutatnak rá a görög kultúrának – a hellenizmus egyfajta kozmopolitizmusának eljövételével bekövetkező – hanyatlására: Spárta és Athén bukása után „Sándor pedig, a görög történelemnek ez az eldurvított másolata és abbreviatúrája kitalálja mindenki hellénjét és az úgynevezett ‘hellénizmust’”.¹⁷²

A hellén városállamok a vizályaikon növekedtek, gyarapodtak, ám az egészséges állam nem volt túlzott mértékben militarista és erőszakos. Ugyanakkor a haditábor-jelleg az apollóni ösztönző erők hegemoniáját jelezte: „A *dór* államot [Spártát – P. F.] és a *dór*

¹⁶⁹ Nietzsche, Friedrich: Der griechische Staat. 772.

¹⁷⁰ Nietzsche, Friedrich: A homéroszi versengés. 48-49. Homer's Wettkampf. 792.

¹⁷¹ U. o.

¹⁷² U. o.

művészetet ugyanis kizárólag a szüntelenül ostromolt Apollón hadi táboraként tudom csak megérteni: csupán a titáni-barbár lényegű dionüszoszival szemben kifejtett szakadatlan ellenállás tarthatta fenn ilyen huzamosabb ideig ezt a konokul rideg, védőbástyákkal oltalmazott művészetet, ezt a keserves-kemény, háborús nevelést, ezt a borzalmas és kíméletlen államgépezetet”.¹⁷³ Másrészt az állam végletesen dionüszoszi sem lehetett, mivel egyébként a politikai ösztönök és intézmények maguk is megszűnhettek volna: „Elvégre ahol jelentős mértékben elharapózik a dionüszoszi láz, ott mindig azt tapasztaljuk, hogy az individuum bilincseiből való dionüszoszi szabadulás mindenekelőtt is a politikai ösztönök kárára történik, ami egészen a politikai közönyig, sőt a politika iránti ellenérzésig fajulhat, mint ahogyan másrészt viszont az államalkotó Apollón egyszeresmind a *principium individuationis* géniusza, és állam és hazafias érzés az individuális személyiség igenlése nélkül nem létezhet”.¹⁷⁴ A tragikus kor görögsége létrehozta a két művészi ösztönkésztetés közötti elengedhetetlen egyensúlyt és ekként elérte a politikai és politikafeletti ösztön között szükséges egyensúlyt is egyben.

Ez a tökéletesnek mondható egyensúly tette lehetővé a görög állam számára a virágzást és azt, hogy meghozza gyümölcsét: a géniuszt. Nietzsche számára az állam célja, úgymond a „virága”, nem a saját biztonsága vagy növekedése. Az állam és az általa formált társadalom pusztán a hajtások és a levelek. Ahhoz, hogy megértsük, mi is lehet ennek a társadalmi tevékenységnek a „virága” vagy „gyümölcse”, Nietzschének *A görög állam* című esszéjét kell elolvasnunk.

1871 májusában, valószínűsíthetően a párizsi kommün eseményeinek hatása alatt íródott *A görög állam*. Platón *Államából* merítve a *görög poliszt* Nietzsche saját kora kommunistáinak, szocialistáinak és liberálisainak ellenpontjaként dicsőíti: úgy véli, hogy egy hierarchikusan strukturált, kegyetlenül elnyomó társadalom volt ez, melynek kulturális kiválósága a rabszolgák munkaerejének könyörtelen kizsákmányolásán nyugodott. Érdekes kettősség figyelhető meg ezen időszakban Nietzsche társadalom-felfogásában, ami Richard Wagnertől való eltávolodásának kezdetét jelzi. *A tragédia születése* első fejezetének végén fejti ki wagneriánus álláspontját az *archaizmuson alapuló szakralitás* szerepéről a társadalom létrehozásában: a dionüszoszi bűvöletben nem csupán a leigázott természet és annak tékozló fia, az ember viszonya rendeződik, de az embernek emberhez fűződő köteléke is megújul. „Szabad ember most a rabszolga, leomlik most valamennyi merev, ellenséges határ, amit ember és ember közt a szükség, az önkény vagy a ‘pimasz divat’ emelt.”¹⁷⁵ E varázslatban

¹⁷³ Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése*. 45-46.

¹⁷⁴ I. m. 170.

¹⁷⁵ I. m. 30.

nem csupán társaival, de az ős-egygyel, az univerzummal is egynek érzi magát minden ember. Tehát itt nem a nagy ember és a tömeg ellentéte a lényeg; a nagy embernek, a közösség vezetőjének a feladata, hogy az istenséggel való egyesülést követően tevékenységével áldást hozzon a poliszra.

A görög államban azonban már inkább Jacob Burckhardt, a neves kultúrtörténész erősödő hatása tükröződik. Az ő négykötetes *Görög kultúrtörténet* és *A reneszánsz Itáliában* című munkái, valamint egyetemi előadásai más irányba fordították Nietzschét. Martin Ruehl szerint Burckhardtól négy alapvető koncepciót vett át és gondolt tovább Nietzsche *A görög állam* című írásában: – a tömegek (elsősorban is a kultúrjavakat elsajátító tömegek) fenyegetést jelentő öntudatra ébredése Európában gondolatát, – az állam mint a kultúra védelmezője koncepcióját, – a kultúra és az erőszak közötti szoros kapcsolat meglátását és – a nagy egyéniség eszméjét.¹⁷⁶

Nietzsche a korabeli Európa kulturális újjászületéséhez szükséges előfeltételnek tekintette az ókorihoz hasonló elnyomást és kizsákmányolást: „Avégett, hogy tágas, mély és termékeny talaja legyen a művészet fejlődésének – írja –, az irdatlan többséget egy kisebbség szolgálatában, egyéni szükségüket messze felülmúlóan, rabszolgai módon alá kell vetni a létkénszernek”.¹⁷⁷ Nietzsche ezt a csekély létszámú elitet művészi szellemmel felruházott nagy egyéniségekként határozza meg. Az állam feladata pedig nem más, mint ezen egyéniségek létrehozása és védelme. *A görög állam* nyíltan kritizálja a liberális optimizmus világszemléletének gyökerét képező francia felvilágosodás és forradalom *egalitáriánus* tanait mint „teljesen némettelen, igazán neolatinosan sekély és metafizikátlan filozófiát”¹⁷⁸ Ehelyett, egyfajta felújított platóni politikai eszme jegyében, az „emberi jogok” vigasztaló retorikáját elutasítva kívánja Nietzsche radikalizálni a társadalmi kizsákmányolást. Mivel kvázi-ontológiailag különbözőként ábrázolja a rabszolgákat az uraktól/művészekről, nem lehetséges – bár ezt ebben a formában Nietzsche nem mondja ki –, hogy az előbbiek bármilyen módon profitálhassanak az utóbbiak által létrehozott kulturális javakból. Valójában személyi tényezőként a rabszolgák csupán annyiban számítanak, amennyiben fenyegetést jelentenek „a kisszámú olümposzi embernek”. „Ha a kultúrát a nép tetszésére bíznánk”, tűnődik Nietzsche, az eredmény „a művészi igények képpromboló megsemmisítése” volna – az elnyomott tömegek „részvétésikoltása lenne az, ami a kultúra falait leomlasztaná”.¹⁷⁹

Az állam az az eszköz, amely – amint azt már fentebb említettük – meghaladja a *bellum omnium contra omnes* természeti állapotát és „csak az állam vasmarka préseli a nagy

¹⁷⁶ Vö. Ruehl, Martin A.: *Politeia 1871. Young Nietzsche on Greek State.* 88-92.

¹⁷⁷ Nietzsche, Friedrich: *Der griechische Staat.* 767.

¹⁷⁸ I. m. 773.

¹⁷⁹ I. m. 768.

tömegeket úgy össze, hogy a kémiai kicsapatása a társadalomnak – a maga új, piramisszerű felépítményével – végbe kell menjen”.¹⁸⁰ Nietzsche szerint tehát az állam vasmarka egyszerre korlátozza és exteriorizálja alattvalói erőszakos ösztöneit: akként alapozza meg a belső békét, hogy közben szüntelenül háborúzik más államokkal. A háború fontos a kultúra szempontjából, mert az általa megteremtett békés intervallumok „a *génusz* fénylő virágait hagyják kifakadni”.

Ekként visszatérünk a *génusz*hoz és a zsenik köztársaságához. A természet alkotja meg az államot és biztosítja – a versengés intézményein keresztül – a politikai egész javát. Éppen ezért szemléli Nietzsche az osztrakizmosz és a nevelés görög intézményeit a politikai közösséget alkotó sokaság perspektívájából. Végére is a természet azért alkotja meg ezeket az állami intézményeket a maga számára, hogy előmozdítsa annak a *génusz*nak, annak a magasabb rendű egyénnek a megalkotását, aki előbbre viheti az emberiséget. Ennek a *génusz*nak muszáj folytatnia a versengést, az *ἀγών*-t, annak érdekében, hogy elérje a tökéletességet. A *génusz* a maga *ἀγών*-ját a *génuszok* államában, a zsenik köztársaságában találja meg — egy versengésre épülő magasabb rendű egészben. Így a *génusz* nem jelenti a természet evolúciós készletéseinek a végét; a *génuszok* ebben a magasabb rendű államban mindig a másik felülmúlására fogják ösztökélni egymást: „A nép a természet körüludvarlása, hogy hat, hét nagy emberhez jusson. — Igen: s hogy aztán nagy ívben kerülje őket”.¹⁸¹ Az államnak és erőszakos küzdelmeinek a gyümölcse ez a magasabb állam.

7. A nietzschei tanítás ezotériája

A *phüszisz* (φύσις) és *nomosz* (νόμος) közötti különbségtétellel kezdtük ezt a fejezetet, s azzal, hogy miként vélekedtek e két fogalom viszonyáról a szofisták, s miként gondolkodott erről Szókratész. Térjünk vissza ehhez egy pillanatra, immár a nietzschei gondolatokat is figyelembe véve. E tekintetben Nietzsche – ellentétben Szókratésszal – azt állítja, hogy az irigység, a versengés és a mások felülmúlásának, uralásának a vágya a társadalmi kapcsolatok szempontjából elengedhetetlen; ugyanakkor – ellentétben Thraszümakhosszal –, abban is hisz, hogy a versengés ösztönkésztetése magában a versengés folyamatában megjelenő kölcsönös elismerésen és megkülönböztetésen keresztül normákat és korlátokat hoz létre. Ebben az értelemben Nietzsche éppen a kettejük *ἀγών*-ja által kapcsolódik Platónhoz. Úgy tűnik, mintha Platón is a Szókratész és Thraszümakhosz közötti álláspontig jutott volna el élete vége

¹⁸⁰ I. m. 769.

¹⁸¹ Nietzsche, Friedrich: Túl jón és rosszon. 59. [129.]

felé (889b-890b).¹⁸² Tulajdonképpen mindketten Platón nézeteinek szócsövei, sőt, inkább talán Platón maszkjai. A platóni út a szókratészi és a thraszümakhoszi út kombinációja: Szókratész szigorú következetessége az elittel foglalkozó filozófusnak volt megfelelő, míg Thraszümakhosz könyörtelensége arra volt alkalmas, hogy tudjon a köznéppel bánni. Nietzsche a szókratészi külső mögött egy másik Platont látott. Úgy érezte, hogy Platón lényegében művész volt. Úgy érezte, hogy – a zenészek kivételével – a művészek kiűzése Platón államából sokkal inkább egy szókratészi ellenérzést tükrözött, mintsem Platón valódi álláspontját.

A politikai filozófia az elrejtés művészete. A politikai filozófusnak – a nietzschei tragikus művészhez vagy tragikus filozófushoz hasonlóan – muszáj elrejtene valódi tudását és muszáj valamilyen módon korlátoznia tudásvágyát. Amint azt láthattunk, Nietzsche saját esszéje elrejtí legalapvetőbb érveit; talán ezért érezte úgy Cosima Wagner, hogy az ifjú szerző „helyenként ügyetlenül éles hangot üt meg”. A nagy írók többségéhez hasonlóan Nietzsche is megköveteli, hogy gondosan olvassák őt. Ahhoz, hogy Nietzsche esszéjét gondosan olvassuk, az írásműre – a természet alkotásaihoz hasonlóan – elrejtések szükségszerű sorozataként kell tekintenünk, s nem pedig a dolgokra való kognitív reflexióként, vagy a dolgok állásáról való kinyilatkoztatásként. Ekként Nietzsche esszéje a Platón által használt poétikus, indirekt diskurzus típusának egyik példája adja. Platónhoz hasonlóan Nietzsche is azon kevesekhez szól, akik veszik az időt és fáradságok szövegei alapos tanulmányozásához és felveszik a kihívásaival szemben a versenyt. A politikai írás és interpretáció e módszerére egyértelműen utal Nietzsche *A görög államban*. Az esszé utolsó bekezdésében – egyébként rá egyáltalán nem jellemző módon – Nietzsche mély tisztelettel adózik Platónnak, aki „költői megérzéssel és... politikai szenvedéllyel” ragadta meg *Államában* annak „tulajdonképpeni célját, a géniusz olümposzi létezését és mindig megújuló teremtését és előkészítését”.¹⁸³ A bekezdés elején utal Nietzsche Platón *Államára*, pontosabban arra a *tökéletes államra*, amit az leír. Nietzsche a mű méltatásával kezdi; az „valami még annál is jelentősebb, mint amit a legvérmesebb csodálói hittek, nem is említve azt a fölényesen mosolygó arckifejezést, amivel „történelmi” műveltségű embereink visszautasítják az antikvitas ilyen gyümölcsét”.¹⁸⁴ Végül a művész állambéli szerepének taglalásával fejezi azt be: „Az, hogy nem az általános értelemben vett géniuszt helyezte tökéletes állama csúcsára, hanem csupán a bölcsesség és tudás géniuszát, az, hogy a zseniális művészt teljesen kizárta államából, annak a művészetről vallott szókratészi ítéletnek a merev következménye volt, amit Platón, önmagával küzdve, magáévá tett. Ez a

¹⁸² Vö. Platón: *Törvények*. Ford. Kövendi Dénes. In Platón összes művei I-III. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1984. III. kötet 876-878.

¹⁸³ Nietzsche, Friedrich: *Der griechische Staat*. 776.

¹⁸⁴ U. o.

külső, majdnem véletlen hézag nem kell megakadályozzon bennünket abban, hogy a platóni állam összkoncepciójában [Gesamtconception] az állam és a géniusz közötti kapcsolat mélyértelmű és örökké interpretálandó ezoterikus tanításának [Geheimlehre] csodálatosan nagyszerű hieroglifáját ismerjük fel: amit erről a titkos iratról [Geheimschrift] kitalálni véltünk, azt ebben az előszóban elmondtuk”.¹⁸⁵

Nietzsche azt állítja, hogy Platón tanítása indirekt: az nem más, mint egy „ezoterikus tanítás” [Geheimlehre]. Ami pedig ezoterikus, az rejtett. Ontológiai értelemben, a lét egészének igazsága (ἀ-λήθεια) „ezoterikus”; réműletes és az elrejtéshez (λήθη) kapcsolódik. Persze más módon is lehet „ezoterikus” egy igazság. Vannak „politikai igazságok”, helyi igazságok, vélekedések (λόγοι). Ehelyütt az „ezoterikus” igazság utal egyrészt az írás egy hagyományára, amely hagyományon belül a szöveg teljes jelentése az olvasók többsége előtt rejtve van (mindkét rész – a sokaság és a kevesek – védelmére), s utal másrészt a filozófiai λόγος-oknak a közösségi elvárásokhoz való igazítására, vagy legalábbis az azokhoz való közelítésére. Arisztotelész utalt először az ilyen típusú írásra egyértelműen. Megkülönbözteti a beavatott kevesek számára szóló ezoterikus diskurzusokat és azokat a diskurzusokat, amelyek a sokaságnak megfelelők: „elég bőven szóltunk a legjobb életről a nagyközönségnek szánt munkáinkban...” (1323a).¹⁸⁶

Mi az értelme Nietzsche számára az ezoterikus és az exoterikus diskurzusok közötti megkülönböztetésnek? A görög államban nem igazán ír arról Nietzsche, hogy mit is ért ezen a hagyományon, ám a *Túl jón és rosszonban* bizonyos fogódzókat ad számunkra ennek megértéséhez: „Legmagasabb belátásainknak dőreségekként, adott körülmények között vétkekként kell csengeniük – s legyen is így! –, ha meg nem engedett módon olyanok fülébe jutnak, akik nem erre lettek szabva és rendeltetve. Az exoterikus és az ezoterikus, ahogyan egykor különbséget tettek a filozófusok között...”.¹⁸⁷ Ez egy olyan hagyomány tehát, amely a filozófusok számára olyan időkben és helyeken volt ismert, „ahol a rangsorban hittek, és nem az egyenlőségben és az egyenlő jogokban... az exoterikus... a dolgokra alulról felfelé tekint — az ezoterikus pedig fölülről lefelé!” Ez azt is jelenti, hogy a bizonyos kevés számú erős perspektívájából tragikus létezésünk szenvedései apróságoknak és jelentéktelen dolgoknak tűnnek: „Vannak a léleknek olyan magaslati, ahonnan nézve még a tragédia is megszűnik tragikusan hatni...”.¹⁸⁸ Ezt a megkülönböztetést a természetben a kevés számú erős és a gyenge sokaság között meglévő különbség tette szükségessé. Az erősek belátják létezésünk tragikumát, de nevetnek rajta; a gyengék viszont még az erősek belátásait sem képesek

¹⁸⁵ I. m. 776-777.

¹⁸⁶ Arisztotelész: Politika. Ford. Szabó Miklós. 98. <http://mek.oszk.hu/04900/04966/04966.pdf>

¹⁸⁷ Nietzsche, Friedrich: Túl jón és rosszon. 31. [30.]

¹⁸⁸ U. o.

felfogni. Ez párhuzamosságot mutat a már korábban említett óriások és törpék közötti különbségtétellel – míg az előbbiek a géniuszok magasabb államának polgáraivá lesznek, addig az utóbbiak egy konkrét politikai közösség tagjaivá. Mindkét fél biztonsága érdekében az óriásoknak mérsékelniük kell beszédüket, amikor a törpékhez szólnak: „Ami a magasabb fajta embernek táplálékul szolgál és enyhét ad, az egy nagyon különböző és silányabb fajtának csaknem méreg lehet. A közönséges ember erényei egy filozófusnál talán vétek és gyengeség...”.¹⁸⁹ Az óriások tragikus bepillantása a törpék létezésének és társadalmi normáinak értelmetlenségébe végzetes következményekkel járhat. Éppen ezért, a görögség tragikus korszakának óriásai leplezték dionüszoszi igazságait – a *profanum vulgus*nak szánt politikai megnyilatkozásaik ezoterikus igazságait apollóni fátylálul szolgálták.

Nietzsche utalása a rangsorra egy a hellén politikai életben meglévő feszültségre mutat rá. Egyrészt, a hellén versengés abból a természetes készletéből fakadt, amely a polgárokat azonos pályára kívánta összehozni, és ez egyfajta politikai egyenlőséget (ἰσονομία) eredményezett.¹⁹⁰ Másrészt, a versengésben megfigyelhetünk egy a becsvágy által vezérelt individuális készletet is, amely hírnév és dicsőség (τιμή) elérésére, valamint a versengés győztesének járó rang kivívására törekszik. Nietzsche gyakran vállalta fel azt, hogy filozófiája az utóbbi készletnek való engedelmeskedést igényli. Ezt látszik igazolni a fenti idézet is. Az „elitizmusnak”, vagy „arisztokratizmusnak” e feltevéséből fakadóan „Nietzsche politikai gondolkodását gyakran utasították el vagy mellőzték, mivel az nem idomult az utóbbi két évszázadban elterjedt liberális vagy demokratikus érzelmekhez”.¹⁹¹ Ugyanakkor azt is láthattuk, hogy Nietzsche korai politikai gondolkodásában mind az egyéni, mind pedig a közösségi szintű versengés egyaránt lényeges szerepet töltött be. Nietzsche számára ezek a látszólag ellentmondó készletek összefüggenek egymással; mindegyikük megfelel az általa felvett perspektívának. Vagyis, amikor a sokaság és annak megőrzése szükségletének szempontjából tekintünk a problémára, amikor „alulról” nézzük a dolgokat, akkor azt látjuk, hogy a természet a maga versengésre való készletével az egyenlőség (ἰσονομία) egyensúlyát őrzi meg – mivel a gyenge polgárok egyike sem képes a többiek fölé kerekedni. Másrészt

¹⁸⁹ U. o.

¹⁹⁰ Hannah Arendt érdekes értelmezését adja az *iszonómia* fogalmának, amelyet a politikai társadalom felemelkedéséhez, illetve ezzel párhuzamosan a család hanyatlásához köt. Az embereket felszívták a különböző társadalmi csoportok, amelyek így a család hagyományos szerepkörét is átvették. S ahhoz nagyon hasonló egyenlőséget eredményezett ez a társadalmi csoportokon belül, mint amilyen korábban a háztartásokon belül megvolt. Ugyanakkor az erőszak és az elnyomás csakis a háztartáshoz (οἶκος) és nem a városhoz (πόλις) kötődött. A rabszolgákkal és a nőekkel szemben ugyanúgy erőszakot alkalmaztak a görögök, mint a barbárok egymás között. Az erőszakra való lemondás csak az egyenlők között volt lehetséges, mivel az egyenlők között nem jött létre uralmi viszony, ebből fakadóan nem is volt szükség erőszakra sem. Vö. Arendt, Hannah: *The Human Condition*. 2nd Edition. Introduction by Margaret Canovan. University of Chicago Press. Chicago, 1998. 22-49, illetve 68-72.

¹⁹¹ Ansell-Pearson, Keith: *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*. 2.

pedig, amikor az erős individuumok perspektívájából tekintünk a kérdésre, amikor „felülről lefelé” nézünk, akkor azt látjuk, hogy a konkrét helyhez és időhöz kötött egyéni uralmat muszáj korlátozni, mert egyébként az egy Miltiadész pusztító hübriszéhez vezethet. Ez a korlátozás az egyének a hagyomány keretein belül más versenytársakkal folytatott küzdelmén keresztül jelenik meg. A görög hagyomány azt „feltételezi, hogy a dolgok természetes rendjében mindig egyszerre több zseni létezik, akik kölcsönösen tette sarkalják egymást, mint ahogyan kölcsönösen mérséklik is egymást”.¹⁹² Nietzsche számára „ez a hellén versengésgondolat magja: megveti az egyeduralmat, féli a veszélyeit, s a géniusz ellen védekezésül egy másik géniuszt állít”.¹⁹³

A fentiekből fakadóan Nietzsche számára a versengés egyrészt politikai jelentőséggel bír – ez által kovácsolódik ki a konkrét politikai közösség egysége és identitása –, másrészt metapolitikai jelentősége is van – a hagyomány terein átívelő „géniuszok államának” megteremtése a művészek és filozófusok részéről. A filozófus kilép a vélekedés konkrét városállamhoz kötődő barlangjából. Ekként cselekedvén pedig szükségszerűen belép egy másik barlangba: a géniusz államához kötődő vélekedés barlangjába. Innen már nem tér vissza a konkrét városállamba, hogy ott ő legyen a filozófus király, vagy, hogy nyíltan megossza tudását másokkal. Nietzsche úgy látta, hogy még abban a túlfűtött hangulatú, egzaltált tragikus korban „A nagy görög filozófusok egyike sem vonzolja maga után a népet...”.¹⁹⁴ A filozófus sokkal inkább ravaszul leplezi dionüszoszi vagy szilénoszi bölcsességét.

Nietzsche írásának középpontjában Platón és Homérosz küzdelme áll. Ám fény derül belőle Nietzsche abbéli erőfeszítéseire is, hogy Platón árnyékában művész-filozófus váljék belőle. Nietzsche és Platón: két olyan filozófus, akik megkérdőjelezték a közösség határait, két olyan művész, akik egyesíteni tudták magukban az isteni Szókratészt és a brutális Thraszümakhoszt.

¹⁹² Nietzsche, Friedrich: A homéroszi versengés. 44-45. Homer's Wettkampf. 789.

¹⁹³ I. m. 45., illetve 789.

¹⁹⁴ Nietzsche, Friedrich: Feljegyzések, fragmentumok. In Platón és elődei. 434.

2. A jövő felé irányuló múlt: A történelem hasznáról és káráról

A 19. század folyamán „az európai ember történeti létét megalapozó esemény történetiségébe vetett hit válik problematikussá”, mivel „az ószövetségi kutatások – a teleologikus szemlélet kiiktatása folytán – növekvő mértékben mutatják ki, hogy a próféciák nem Jézus személye felé mutatnak, vagyis történelmileg az Újszövetség nem az Ószövetség betetőzője és beteljesülése”. Ebben a korszakban a történeti tudás nem csupán tudománnyá szerveződött, hanem immár kutatási területe és ezzel igazságigénye hihetetlenül kiszélesedett, s ez „saját gyökeréhez érve, hozzálát magának a történetiségnek a felszámolásához”.¹⁹⁵

Nietzsche *Korszerűtlen elmékedéseinek* második darabjában – *A történelem hasznáról és káráról* címűben – éppen ezt a történettudományt vonja kritikai vizsgálódás alá. Azért is korszerűtlen ez az írása, mert a *történelmi műveltséget* a kor fogyatékoságaként és betegségeként (*történelemlázként*) látja. Úgy véli, hogy az embernek szüksége van a történelemre, de nem szigorú, önmagáért lévő tudományként, hanem kizárólag az élet szolgálójaként. A túlbujánzó történetiség megbetegíti az egyént is és a közösséget is, az élet ellen ható erővé válik, megtámadva annak plasztikus erejét. Éppen ezért szükség van egy ezzel szemben ható ellenerőre, a *felejtés képességére*.¹⁹⁶ Nyilvánvalóan itt is a Nietzsche első munkájából ismert két alapelv jelenik meg új formában: az *emlékezés* apollóni elvének és a *felejtési tudás* dionüszoszi elvének egyensúlya biztosítja a szellem plaszticitását és elevenségét. Ez utóbbit fenyegeti azonban a túlfejlett történeti tudat, a szókratikus tudat e kései változata. Nietzsche azon korai gondolatát, hogy az élete megéléséhez az embernek szüksége van illúzióra, akként vonatkoztatja a történetiségre, hogy az embernek ugyan szüksége van a történelemre, de nem minden történeti tudás szolgálja az életet.¹⁹⁷ Így Nietzsche a történeti ész fölfelé vezető lajtorjáját végül is félredobja, és a mítoszban veti meg a lábát, abban, ami alapvetően más, mint az ész. Világosan látja azt is, hogy a műveltség vallásának alakjában föllépő ész – társadalmi értelemben – egyáltalán nem képes olyan szintetizáló erőt kifejteni, amely pótolhatná a hagyományos vallás egységesítő hatalmát. Nietzsche ezen felismerés hatására szembeötlő nivellálásba kezd. Számára saját kora csupán végső szakasza annak a mélyreható racionalizálódási folyamatnak, amely az archaikus élet és a mítosz felbomlásával kezdődött, s Európában Szókratész, a logikai-metafizikai gondolkodás, és Jézus, a kereszténység megalapítói jelzik e kezdetet.

¹⁹⁵ Tatár György: Történetírás és történetiség. (Bevezető tanulmány). In Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A történelem hasznáról és káráról. Akadémiai Kiadó. Budapest, 1989. 7-23, különösen 10-11.

¹⁹⁶ I. m. 11.

¹⁹⁷ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A történelem hasznáról és káráról. 95-96.

E fejezetben azt szeretnénk megmutatni, hogy a történetiség túlburjánzásából fakadó betegséget Nietzsche szerint nem csupán a *történeti*, a *történelemfeletti* és a *történetietlen* arányosításával, egyensúlyba hozásával lehet és kell gyógyítani. Mindnyájunk feladatává teszi ugyanis, hogy megszervezzük magunkban a modern világ által okozott káoszt, hogy ráeszméljünk valódi szükségleteinkre. Igazi szükségleteink felismerése ugyanis az előfeltétele annak, hogy ráébredjünk: a kultúra nem csupán az *élet dekorációja*, azaz álcázás és leplezés, hanem az valójában egy új és jobbított *phüszisz*, az élet, a gondolkodás, a látszat és az akarás egysége, „egyetmondása” [Einhelligkeit]. Ez a javított emberi természet, ez az egység és az így felfogott kultúra a feltétele és közege a kreatív individuum, a nagy ember, a géniusz létrejöttének.

Ez a második *Korszerűtlen elmélkedés* – ahogy kérőbb Nietzsche az *Ecce homoban* írta – „merénylet” a pozitivista történetírás és a hegeli történetiszemlélet ellen.¹⁹⁸ A pozitivista ismerethalmozás és a történelmi szükségszerűséget túlfeszítő historizmus Nietzsche szerint ugyanazt eredményezte: kioltotta a valódi történelmi érzéket és ítélőképességet. Mindazonáltal azt remélte, hogy a történelem értékéről szóló korszerűtlen elmélkedése – akárcsak maga a történelem – „egy eljövendő kor javára” fog válni.¹⁹⁹

Az esszében szembekerül egymással a történelem két fogalma (felfogása): a *Historie* és a *Geschichte*. Nietzsche az előbbivel foglalkozik írásában, vagyis a történeti feljegyzések, az időben megesett dolgokról szóló beszámolók által előállított narratívákkal, a valóság egészével mint történeti valósággal, az absztrakciókkal, a keresztény értelemben vett történelemmel, s nem pedig az események, az egyediségek kronologikus sorrendbe szedett folyamatával, a történetelen valósággal, a görög-római értelemben felfogott történelemmel.²⁰⁰ Az első fejezetben a már említett *történeti*, *történelemfeletti* és *történetietlen* fogalmakat állítja szembe, s az utóbbi kifejtésével kezdi. *Történetietlen* az állat és a gyermek például, mert mindkettő minden pillanatban akként jelenik meg, ami. Attól boldog mindkét lény, hogy *tud felejteni*. Amnéziásként még élhet az ember, de a felejtés képessége nélkül nem. Hogy a történeti érzék túltengésének és a felejtési tudás szükségességének hol a határa, ahhoz tudni kell egy ember, vagy egy nép *plasztikus erejének* nagyságát.²⁰¹ Aktív és kreatív emlékezést, és ugyancsak aktív felejtést egyaránt magában foglal ez az erő, amely így az önformálás és öngyógyítás képességét adja: „...minden élőlény csak egy bizonyos horizonton belül lehet egészséges, erős és termékeny; ha képtelen horizontot vonni maga köré... sietve sorvad a

¹⁹⁸ Vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Ecce homo*. 74.

¹⁹⁹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *A történelem hasznáról és káráról*. 96.

²⁰⁰ Tatár György: *Történetírás és történetiség*. 8-10.

²⁰¹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *A történelem hasznáról és káráról*. 99.

korai pusztulás felé”.²⁰² Amikor szükséges, az ember képes kell legyen az aktív felejtésre és az aktív emlékezésre egyaránt. Nietzsche szerint a történetietlen lény (állat, gyermek, alpesi völgylakó) pontszerű horizontban lakik, de boldog; a műveltebb, tudatosabb ember horizontja állandóan változtatja helyét, ám e labirintusban nem képes visszatérni ösztön-énjéhez, s az ebben összeomlik. Ezért a történetietlen érzékelés képességét fontosabbnak és eredetibbnek tartja, mint a történetit. Bár rögtön hozzáteszi: mindkét látásmód megléte egyformán fontos valamely individuum, közösség, vagy kultúra egészségéhez.

A következőkben a *történeti* embert állítja szembe a *történelemfeletti*vel. Az előbbi számára a létezés értelme annak folyamat-jellegében rejlik: a múltjából érti meg a jelenét, s ezen az alapon rugaszkodik neki a jövőnek. Történelemmel való foglalatossága az élet szolgálatában áll, s nem a tiszta megismerésében. Az utóbbi viszont úgy látja: „a világ minden egyes pillanatban elkészült és végéhez ért”.²⁰³ A múlt és a jelen egy és ugyanaz, változatlan alakzat. A népek és egyének történelméből az emberek tipikus szükségleteit megértve a történelemfeletti ember felfedezi a célok és módszerek törvényszerűségeit, s nem érdeklődik a történelem további menete. A már teljesen megismert történelmi jelenség a megismerő számára halott anyaggá válik, az ebből és erre épített tiszta tudomány pedig a közösség számára az élet lezárása lenne, s így a történelem a végéhez érne. Az élet azonban történetietlen hatalom, s így az annak szolgálatában álló történelem soha nem válhat – a matematikához hasonló – „tiszta” tudománnyá.

Megfigyelhetjük, hogy Nietzschénél a történelemre vonatkozó kérdés mindenekelőtt a történelmi műveltségre, a *historische Bildung*ra vonatkozó kérdés. Amint azt már a mű Goethétől származó mottója is jelzi, a történelem – a történelmi műveltség – elbírálása az élet, azaz a cselekvés nézőpontjából történik. A kérdés tehát az, hogy ez a műveltség vajon növeli-e, avagy inkább csökkenti az életerőt. Mivel az ember „léte egy soha be nem fejezhető imperfectum”, nem csupán szemlélőként, hanem résztvevőként is benne akar lenni a történelem összefüggéseiben, menetében.²⁰⁴ Ezért három szempontból igényli a történetírást: „mint tevékeny és törekvő lény, mint megőrző és tisztelő lény, s mint szenvedő és szabadulásra szoruló lény”.²⁰⁵ Ennek megfelelően a történelmet is háromféle módon lehet tanulmányozni: *monumentális*, *antikvárius* és *kritikai* szemlélettel élve. Ez a három látásmód együtt teljesíti azt a nietzschei követelményt, hogy a múltat csak a jelen és a jövő érdekében szabad tanulmányozni, s Nietzsche a mindháromban benne rejlő veszélyeket mint az életre nézve hasznos dolgokat mutatta be. Ez így, ebben a formában egy olyan *történetfilozófia*,

²⁰² I. m. 100.

²⁰³ I. m. 103.

²⁰⁴ I. m. 98.

²⁰⁵ I. m. 106.

amely még antik köntösben vezeti elő Nietzschének az *ugyanannak örök visszatéréséről* szóló későbbi tanítását, amit egyébként ekkor még elvet.²⁰⁶ Ezt a történetfilozófiát a történetiség, a felejtés és a korlátozott horizont mögé zárás ellenszereként dicséri fel, s ennek segítségével próbálja meghatározni annak mértékét, hogy milyen messze terjeszkedhet ki az emberi tudás és a horizont, amelyeknek az élet mellett és nem pedig ellene kellene állniuk. A horizontszűkítés szükségességét nem szabad összetéveszteni a történelem nemzetivé tételével. Alkalmassint ez a kultúra mítoszához és ösztönszerű biztonságához való visszatérés Nietzscheféle kísérletére utal. Ám ennek a mítosznak európainak kell bizonyulnia, ugyanúgy, ahogy a történelem-betegség sem német specifikum.²⁰⁷

A *monumentális történet szemlélet* szerint a történelem a tevékeny és a hatalmasé, akinek célja egy nép, vagy az emberiség boldogsága; számára a történelem a rezignáció elleni szer. Elve: ami egyszer képes volt az „ember” fogalmát tágabbra feszíteni, annak örökké léteznie kell; ami nagy, az örök legyen. A nagyság ellenzői, a közemberek, a „szorongó és rövid életű állatok”, akiknek csupán egyetlen vágyuk van: élni.²⁰⁸ A nagyság tisztelői viszont nem tisztelik a létezését, arról iróniával, sőt gúnyal beszélnek. E szemlélet haszna: elhinti a hitet, hogy az a nagyság, ami egykor lehetséges volt, talán egyszer ismét az lesz.²⁰⁹ Ez jellemezte a reneszánsz ember gondolkodását, s ennek fényében cselekedve teremtett nagyszerű kultúrát. Hibája ennek a látásmódnak: a *causae* és az *okok és okozatok connexusa* helyett hajlamos csupán az *effectust* látni (amit az ünnepnapokon teszünk, az nem más, mint egy ilyen *magánvaló effektusra* való megemlékezés), ezzel párhuzamosan a hétköznapok múltjának elfelejtése, valamint, hogy hajlamos a *történelem esztétizálására*, sőt a monumentális múlt és egy mitikus fikció összekeverésére. A monumentális történet szemlélet rombolóképessége „a nagyságnak nagy tette nem képes” ismerőinek köréből származik.²¹⁰ E kisszerű figurák saját koruk nagyjaival szemben érzett gyűlöletüket elmúlt korok nagyjai iránt érzett csodálatuk mezébe öltöztetik, így fordítják ellenkezőjébe e szemléletmód valódi értelmét. Így kompenzálják *ressentiment*-jukat. Annak a szükséglete a monumentális szemlélet, aki nagyot szeretne teremteni.

Nietzschének az ideális történet szemléletről alkotott elképzelésével nyilvánvalóan a monumentális történetírás áll a legbarátabb viszonyban. „Ez évezredek át követi az

²⁰⁶ „Hiszen alapjában az, ami egyszer lehetséges volt, csak akkor jelentkezhetnék másodizben is lehetségesként, ha a püthagoreusoknak igazuk volna abban a hitükben, hogy az égitestek azonos együttállásakor a Földön is ugyanannak kell megisméltódnie, mégpedig a legkisebb részletig: ugyanúgy valahányszor a csillagok bizonyos konstellációba kerülnek egymással, egy sztoikus társulni fog egy epikureussal, és meggyilkolja Caesart, s egy másik együttállásakor Kolombusz újból felfedezi Amerikát. I. m. 108-109.

²⁰⁷ Vö. Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche. 35-36.

²⁰⁸ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A történelem hasznáról és káráról. 107.

²⁰⁹ I. m. 108.

²¹⁰ I. m. 112.

emberiség kimagasló teljesítményeinek a vonulatát, azt követeli, hogy a nagyságnak öröknek kell lennie, s úgy vázolja fel a büszkeség, az erő, a mélyértelműség, a könnyörület [Erbarmen], a segítség képeit, mint amelyekkel a kor rezignációja ellen lehet küzdeni.”²¹¹ Plutarkhosz *Párhuzamos életrajzokjának* nagy görög és római személyiségei, Thuküdidész, Schiller és Schopenhauer mind ebbe az irányba mutatnak. És mindazonáltal Nietzsche monumentális történelem-ábrázolása nem kritika-mentes. A monumentális történelem sokkal inkább káros lehet az életre nézve, mint hasznos; arra csábít, hogy a múlt nagyságainak ismeretével beérjük. A nagyság elmúlt, miért kellene hát, hogy újra legyen? A hatalomnélküliek amúgy sem akarják ezt; és a hatalmasoknak, akik meg akarják ezt, nincs meg hozzá az erejük, hogy megtegyék.

Az *antikvárius* történetírás akkor válik jogosulttá, amikor a jelenbe átemelhető valódi értékeket elfelejtjük, s ez diszkontinuitáshoz vezet. Ez a szemlélet az emlékezés erősödéséhez kapcsolódik, így vállal életörző szerepet. Ám abban a pillanatban, amikor megőrzés helyett „mumifikál”, károssá válik — amint az megfigyelhető az egyetemeken, ahol a múltból való tudásunk áhítatos megszilárdítását és kanonizálását célozzák meg. Az antikvárius hajlamú ember tehát megőrző és tiszteletet érző, a régtől fennállót ápolja és megőrzi a következő nemzedéknek. Szűkebb és tágabb környezetének történetét saját történeteként éli meg. Ez őt a szülőföldhöz köti, mint a fát a gyökerei a talajhoz. Ez által tudja és igazolja magát egy hosszú múltból sarjadó ágnak, nem pedig kontingens, véletlenszerű létezőnek. Az ember/politikai közösség történeti érzéke igen szűk látókörű, saját múltjából minden tény egyformán túlzott fontosságúnak látó, s így a valódi önértékelésre és önreflexióra képtelen. Ha pedig egy ember/politikai közösség történeti érzéke ennyire megmerevedik, akkor ezzel a továbbélés lehetőségét ássa alá: „Csak az élet *örzéséhez* ért, nemzéséhez nem; ezért becsüli le mindig a keletkezésben lévőt...”²¹² Ez pedig a cselekvőre, s a cselekvésével mindig kegyeletet sértőre hat bénítólag. Annak a szükséglete az antikvárius szemlélet, aki a megszokottat szeretné ápolni, megtartani. Ez bizonyos fokú korlátoltságról árulkodik, ám ugyanakkor egyfajta ellenőrző funkciót tölt be az örökké újba és állítólagosan jobba való könnyelmű belefeledkezésünk tekintetében. Az antikvárius ember tudatlansága élet-növelő hatású, miként a fa saját gyökerei fölötti jóérzése is az.²¹³

A monumentális és antikvárius történeteszemlélet a régít lehetőleg érintetlen értéként őrzi meg, ám ekként e két attitűd megakadályozhatja az új létrejöttét, s elutasítja a keletkezésben lévőt. Egy új nemzedék azonban mindig kegyeletsértő: egy új helyzetben a régi

²¹¹ Ottmann, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. 36.

²¹² Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *A történelem hasznáról és káráról*. 115.

²¹³ I. m. 114; illetve v. ö. Mahon, Michael: *Foucault's Nietzschean Genealogy*. 95-101, de különösen 99.

értékek érvényüket veszíthetik, üres megszokásokká válhatnak, és ezért – cselekvőképessége növelése érdekében – vakmerően félreállítja ezeket. Ha ez nem megy simán, akkor értékrombolóként lép fel. Ilyenkor van szüksége *kritikai történetírásra*, amely, ha kell, szétzúzza a múltat és fölváltja azt új élettel.

A *kritikai szemlélet* az élet nevében és érdekében fogja vallatóra, mond ítéletet és semmisíti meg azt a múltat, ami ellehetetleníti annak megélését. Az élet: „sötét, nyugodni nem tudó, kielégíthetetlenül önmagát sóvárgó hatalom”.²¹⁴ Az élet ítélete azonban mindig igazságtalan, mert nem racionális megfontolásból fakad. Egy – tévedésekkel, hibákkal, sőt akár bűnökkel terhelt – múlt megsemmisítése azonban veszélyes dolog, hiszen egyrészt maga az ítéletet mondó is ebből származik, másrészt pedig nem megoldható ez a probléma azáltal, hogy azon múlt helyett, amelyből származik, *ex post* kreál magának egy olyan múltat, amelyből származni szeretne. Annak a szükséglete a kritikai szemlélet, aki a jelenben hiányt szenved valamiből.

Nem a múlt öncélú ismerete a lényeges, hanem az élet, a cselekvőképesség előmozdítása. Nietzsche tisztázni kívánja az élet és a történelem viszonyát kora Németországában. Úgy gondolja, hogy ez a kapcsolat azon igénnyel változott meg, miszerint „a történelemnek tudománnyá kell lennie”.²¹⁵ Ez az emberiség hajnaláig teret nyit az ismeretszerzésnek, azon tudáséhség kielégítésének, amelyet a modern ember érez a történelem iránt. Óriási mennyiségű tudást halmoz fel a múltból, „kóbor enciklopédiává” válik, aminek minden értéke a tartalomban, s nem pedig a formában rejlik. Ezt a jelenséget egy másik helyen Nietzsche arra vezeti vissza, hogy a modern ember megjelenése látszattá vált, s ő maga e látszat mögé rejtőzködik.²¹⁶ Ezt a tetszetős látszatot értik kortársai formán, ellentétben a forma *valódi értelmével*, a szükségszerű alakba öntéssel. A szükségszerűségnek és a tetszetőségnek pedig semmi köze egymáshoz, lévén az éppenséggel szükségszerű és nem tetszőleges.²¹⁷ A benső és a külső ezen ellentétét egyenesen barbárságnak tartja Nietzsche. Kifejti továbbá, hogy ezzel a barbársággal szemben a *kultúra* a művészi stílus egysége egy nép valamennyi életmegnyilvánulásában, azaz, az élően egy nép nem hullhat szét tartalommal és formával, belsővé és külsővé.²¹⁸ A németek mindig is – s ebben a tekintetben Nietzsche kora sem képez kivételt – nélkülözték a formaérzékét. E szempontból a franciákat tekintették mintának, még az 1870-71-es porosz-francia háborút követően is. A németek nemcsak gondolkodásukban, hanem érzelmeikben is absztrakcióra hajlamosak. A „nagy

²¹⁴ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A történelem hasznáról és káráról. 116.

²¹⁵ I. m. 118.

²¹⁶ „Die Erscheinung des modernen Menschen ist ganz und gar Schein geworden...”

²¹⁷ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Richard Wagner Bayreuthban. In U. ö.: Korszerűtlen elmélkedések. Ford. Zoltai Dénes. Atlantisz Könyvkiadó. Budapest, 2004. 293.

²¹⁸ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A történelem hasznáról és káráról. 121.

szellemek”, a kivételes egyének megcsömörlenek attól, hogy nem csupán a műveletlen néppel, de még a félreművelt és félrevezetett ízlésű értelmiségi elit tagjaival is küszködniük kell. A német egység tehát, Nietzsche felfogásában legalábbis, a politikai egységen túl a német szellem és az élet, a forma és a tartalom, valamint a bensőségesség és a konvenció oppozíciójának megszüntetését is jelenti. Ennek kapcsán abban reménykedik Nietzsche, hogy akár száz „korszerűtlenül” gondolkodó – vagyis „éretté lett” – emberrel el lehet majd hallgattatni egyrészt a mindig csak az „objektivitást” szajkózó „lármás fél- és alfélműveltséget”, illetve másrészt a szubjektum-nélküliségig kiürült műveltségfilisztereket.²¹⁹

Nietzsche úgy vélte, hogy saját századát, a 19. századot nem a tudomány diadala jellemzi leginkább, amint azt sokan hitték, hanem az tudományos módszer győzelme a tudomány fölött.²²⁰ Nietzsche korában az élet és a történelem viszonya megváltozott: a történelemtudomány számára egyre sürgetőbb lett az igény, hogy egyrészt képes legyen valódi tudományként működni, másrészt a természettudományokkal szemben meghatározni saját módszerét és eljárás módját. A természettudományok (Naturwissenschaften) törvényeket fogalmaznak meg, melyek segítségével magyarázatot adnak a tényekre, és előrejelezhetnek jövőbeni eseményeket. Ezzel szemben a történelem – mely a „szellemtudományok” (Geisteswissenschaften) része – feladata nem a magyarázatban áll, hanem egyedi tények és összefüggések *megértésében és értelmezésében*.²²¹ Nietzsche meglátása szerint a történelem egyrészt kommersszá, tömegessé vált, másrészt a jelen önolvasatává degradálódott.²²² Az egyetemes keletkezés és alakulás eme tudománynak a jelszava: „Fiat veritas, pereat vita”.²²³ Az ilyen tudás objektiválódik, szerveslenné, külsővé-idegenné válik az ember számára. Ezért modern műveltségünk nem valóságos, hanem csak egyfajta *tudás* a műveltségről: megmarad műveltség-gondolatnak, műveltség-érzésnek, s nem válik műveltség-döntéssé. A ténytudással túlteltelekezett modern ember így válik a már említett „kóbor enciklopédiává”. A béklyózatlanul uralkodó történelmi műveltség a jövőt teszi kétségessé, mivel elpusztítja a jó értelemben vett illúziókat, és a fennálló dolgokat megfosztja attól a légkörtől, amelyben egyedül életképesek: a teremtő ösztöntől és az alkotó bátorságtól. A „történelembetegség” egyik jellemzője a távlattalanság, mert azzal, hogy a jövő látóhatárát folytonosan odébb meg

²¹⁹ I. m. 140, illetve vö. még 108.

²²⁰ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete. Ford. Romhányi Török Gábor. Cartaphilus Kiadó. Budapest, 2002. 213. [466.]

²²¹ V. ö. Dilthey, Wilhelm: A hermeneutika keletkezése. Ford. Erdélyi Ágnes. In A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. Gondolat Kiadó. Budapest, 1974. 471-493. és A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. In A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. 512-522, és 534-542. Tanulságos még ebből a szempontból a kötet Bevezetője is. 61-69.

²²² Vö. Biczó Gábor: Az emlékezés és a felejtés. In Gond. 7. szám. 42.

²²³ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A történelem hasznáról és káráról. 119.

odébb tolja a végtelenségig, nem marad semmilyen „örök”, semmilyen „visszatérő”, amibe megkapaszkodhatna.

Öt tekintetben veszélyes a történelmi érzék túlhajtása az életre: ha a szerves, a benső, a tartalom és a szervetlen-idegen, a külső, a forma egymással ellentétbe kerül, s gyengíti a személyiséget; ha egy kor abban a tévképzetben él, hogy az igazságot minden más kornál teljesebben birtokolja; ha ez zavarja a nép/a közösség ösztöneit, és akadályozza a közösséget és az egyént az éretté válásban; ha az a tévhit terjed el, hogy az emberiség „elaggott” és a mai emberek csupán a korábban éltek „epigonjai”; ha egy kor az önirónia, majd a cinizmus veszedelmes diszpozíciójába kerül, ez válik gyakorlattá, s ez az életerőt paralizálja, majd végül elpusztítja. Ahogyan Philippe Lacoue-Labarthe helyesen utal rá, a történelem *szex*, *pharmakon*. Kis mennyiségben gyógyító hatású lehet, de mértéktelen használata mérgezési tüneteket hív elő: „Ha eluralkodik, ha például egy egész nép túladagolja magát vele, akkor ellenmérget kell alkalmazni”.²²⁴

Nietzsche szerint Eduard von Hartmann filozófiai paródiát írt a világtörténelemről, s ez lehet a történelmi műveltség ellenszere. Amíg Hegel szerint a világfolyamat kezdete a tudat első lökése és a célja a semmibe való visszavetetés, addig Hartmann akként vélekedik, hogy korunknak éppen olyannak kell lennie, amilyen. Az emberiség most lép majd „férfikorába”. E periódusban valósulhat meg a „derék középszerűség”, amely végső soron a minden létezőtől való elundorodáshoz vezet.²²⁵ De akkor miféle tennivalója akad a történelmi műveltségű, a keletkezés-alakulás [werden] folyamában kapálódzó és fuldoló lénynek? — Csak egy: úgy élni, ahogy eddig élt, azaz, *személyiségének teljes odaadásával* annak a világfolyamatnak, aminek a célja a világmegváltás.

Az ideális világállapotot azonban nem megálmodni, hanem kivívni és kiküzdeni kell. Nietzsche úgy véli, csak a derűn át vezet az út a megváltáshoz. E korszak már nem a tömegek, hanem az individuumok kora lesz, akik egyfajta hidat alkotnak majd a keletkezés és alakulás [werden] folyama felett. A történelem feladata pedig az lesz, hogy a zsenik köztársaságában a szellemek fennkölt párbeszédét közvetítse, s a nagy mű létrehozásához alkalmat teremtsen és erőt adjon. Éppen ezért Nietzsche szerint – ellentétben Hegellel és Hartmannal, s egyezően

²²⁴ Lacoue-Labarthe, Philippe: Történelem és mimézis. Ford. Betegh Gábor. In Athenaeum 3. (1992.) 247.

²²⁵ Vö. Sartre, Jean-Paul: Az undor. Ford. Réz Pál. Novella Kiadó. Budapest, 1995. A regény címében szereplő diszpozíció, az undor, voltaképpen a főhős talajvesztettségére, vagyis világgépének érvénytelenné válására utal. A mű arról a folyamatról szól, ahogyan a főhős, Antoine Roquentin, kénytelen szembesülni azzal, hogy a világról és annak rendjéről való elképzelései tévesek voltak; hiszen a világnak semmilyen kívülről jövő vagy szükségszerű rendje nincsen – minden efféle csupán az emberi elme szüleménye: valójában a világ esetleges, önmagukban értelmetlen létezők összessége. Roquentinnek arra is rá kell döbennie, hogy az ember is esetleges létező, akinek a léte ugyanolyan értelmetlen, mint a tárgyaké, amelyek körülveszik. Bizonyos értelemben ezt előlegezi meg itt és más korai munkáiban Nietzsche.

Schopenhauerral – az emberiség *célja* nem a *végben* rejlik, hanem egyedül *legkiválóbb példányaiban*.²²⁶

Nietzsche „igaz, ám halálos” tanként fogadja el az evolúció-elméletet, mivel attól tart, hogy ha egy emberöltőn át ezt tanítják az embereknek, akkor megszűnik a nép és helyébe magán-egoizmusok rendszere lép.

Nietzsche megítélése szerint a hegeli történetírás a tömegek álláspontjára helyezkedik, ebből a perspektívából mutatja be a világfolyamatot. Számára azonban a tömeg csupán három tekintetben számít: mint nagy emberek elmosódó másolatai (elkopott klisék rossz papírra nyomva); mint ellenállás a nagyokkal szemben (tehát egyfajta közegként); és végül mint a nagyok eszközei.²²⁷

Amennyiben a történelemben egyáltalán vannak törvények, akkor sem ezek a törvények, sem pedig az ilyen történelem nem ér egy fabatkát sem. Nietzsche ezzel szemben kifejti azon álláspontját, hogy a történeti mozgások hajtómotorja valójában mindig is az egyes egyén, a csoportok vagy a tömeg egoizmusa volt. A modern ember istene az egoizmus. E hittal akarják a jövő történelmét az egoizmusra építeni. Ez nem feltétlenül baj, csak okos egoizmus legyen ez. Az államnak pedig minden ilyen okos egoizmus patrónusává kell lennie. Ezt az értelmesen önző férfikort egy ellenszenves mohósággal és méltóság nélkül az életen csügghető aggkor követi majd. Nietzsche – ezzel a történeti folyamat korszakait az emberi élet szakaszaival azonosító parabolájával – azonban azt ajánlja kora gondolkodóinak az emberiség története ezen ívének befutása helyett, hogy ragaszkodjanak foggal-körömmel ifjúságuk jogához, s ifjúságukban megmaradva védelmezzék a jövőt a Hegelek és Hartmannok ellen. Ők azok, akik a történeti érzék kicsapongásait használják fel az ifjúság ellenében. A történeti műveltség az ifjúság legerősebb ösztöneit (tűz, dac, magáról megfeledkezés képessége, szeretet) fosztja meg gyökereitől, illetve fosztja meg az ifjúságot azon erejétől, hogy egy nagy gondolatot ültessen el magában. A történelem túltengésének negatív következménye, hogy az embert a horizont-perspektívák folytonos eltolásával nem hagyja többé történetietlenül érezni és cselekedni. Ekkor az ember visszahúzódik önmagába, majd pedig válik lépésről lépésre hartmanni férfivá és aggastyánná. Sőt mindezzé válnia *kell*, mert ez az értelme a „teljes odaadásának a világfolyamat iránt”.²²⁸

Immár valóban az ontogenetikus értelemben vett ifjúságról beszélve Nietzsche tiltakozik a rájuk erőltetett történelmi nevelés ellen, mondván: az ember mindenekelőtt *élni* tanuljon meg, s csak a megtanult élet *szolgálatában* használja a történelmet. A mai műveltség

²²⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A történelem hasznáról és káráról. 162.

²²⁷ I. m. 164.

²²⁸ I. m. 166-168.

[die Bildung] csak egyfajta tudás a műveltségről, amely ráadásul hamis és felszínes, mert élet és tudás ellentételezésére épül. A kultúra egyedül csak az életből sarjadhat ki, nem pedig kultúrpolitikusok agyából, vagy íróasztalfiókjából. Nietzsche bírálja kora oktatási intézményeit, s kultúrpolitikáját egyaránt. Az ifjúság nevelésének célja, úgy látja, nem a szabad, művelt ember, hanem a legkorábban használható tudományos ember, aki azért áll félre az élet útjából, hogy megismerje azt. Ennek következménye: a történelmi-esztétikai műveltségfiliszter [der Bildungsphilister].²²⁹ Hogy ez a nevelés ne törhesse meg és be az ifjúságot, szét kell zúzni e nevelési módszer szükségyszerűségébe vetett hitet. A cogito ergo sum helyett vivo ergo cogito jelszavát kell magáévá tennie az ifjúságnak.²³⁰

Az élet tehát Nietzsche diagnózisa szerint a *történelem betegségében* szenved. E kór ellenszerei pedig: a *történetietlenség* (vagyis a felejteni-tudás és a határolt horizont mögé zárkózás ereje és művészete), illetve a *történelemfelettség* (vagyis azok a hatalmak, amelyek elvonják a figyelmet az állandó keletkezésről és alakulásról [werden], s a létezésnek az örök és változatlan karakterét adó *művészetre* és *vallásra* irányítják a figyelmet). Aztán felteszi a kérdést: az élet uralkodják-e a megismerésen, a tudományon, vagy a megismerés uralkodjon az életen? Válasza: Az élet egészségének kell szorosán a tudomány mellé állnia, hogy felügyelje és ellenőrizze azt.²³¹

Nietzsche egyébként állandóan vissza-visszatér a műben ahhoz a diagnózisához, hogy a tudás és a múlt túlzott felhasználása csökkenti, vagy akár le is rombolja az életerőt. S ennek az ellenmérge egy inverzió: „a történelem elvét szembe kell fordítani a történelemmel. A história hatalmát a történelmi tudással kell megtörni”.²³² Nietzsche maga a következőképpen fogalmazza ezt meg: „...a történetírásnak magának *kell* a történetírás problémáját feloldania, a tudásnak maga ellen *kell* a fullánkját fordítania”.²³³

Az ókori helléneket ajánlja korának végül, akik még történelmük korai periódusában történetietlen módon gondolkodtak. Az ő életművészetük egyik nagy érdeme, hogy megtanulták az őket ért kulturális és vallási hatások káoszát megszervezni, mégpedig úgy, hogy a *gnóthi szeauton* tanítását szem előtt tartva saját valódi szükségleteikre eszméltek rá. A hellénekek sikerült széles, de mégis lezárt horizontot alkotniuk, mítoszokat és mitológiát teremteniük, egy olyan szférát körülhatárolniuk, amelyet az élet kitölthetett, és amelyben ki is

²²⁹ A fennálló oktatási intézmények alapos kritikájáról és azok jövőjéről lásd Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Művelődési intézményeink jövőjéről. Hat nyilvános előadás. Ford. Óvári Csaba. Attraktor. Máriabesnyő, 2011. 5-80.

²³⁰ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A történelem hasznáról és káráról. 171-173.

²³¹ I. m. 173-174.

²³² Safranski, Rüdiger: Nietzsche. Szellemi életrajz. 108.

²³³ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A történelem hasznáról és káráról. 151.

teljesedhetett.²³⁴ Így váltak minden kultúrnép mintaadóivá. A modern ember feladata is ez: szervezze meg magában a káoszt, hogy ráésmélhessen valódi szükségleteire. Akkor rá fog jönni, hogy a kultúra nem csupán az *élet dekorációja*, azaz álcázás és leplezés, hanem az valójában (a görögök kultúra-fogalma nyomán) egy új és jobbított *phüszisz*, az élet, a gondolkodás, a látszat és az akarás egysége, „egyetmondása” [Einhelligkeit]. Az igazsághoz való hűség készíti elő az igaz műveltséget és segíti elő a dekoratív kultúra bukását.²³⁵

Ezen új eszmény segítségével Nietzsche felszakítja az ember saját egoizmusába zárt szűk világát és otthont teremt egy olyan *perspektíva* számára, amely egyrészt elég zárt ahhoz, hogy ne pusztítsa el a reményeket és ösztönző illúziókat, másrészt pedig elég nyitott ahhoz, hogy a történelmi időhármasságot ne a volt-van-lesz tárgyiasult eseményeinek és történéseinek halmazaként, hanem a *mi* emberi történelmünként fogja fel és formálja. Nietzsche ahistorikus: az, akit bemutat nekünk, a „történelmet fölülmúló ember” [der überhistorische Mensch], aki nem számol megváltással a fejlődés folyamatában, ám aki számára a világ minden egyes percben véget ér. Ő lesz az, aki elmélkedése hegyéről a perspektivikus, nagy reményekkel teli eljövendő dolgokra lepillantván, majd pedig a völgyekbe és városokba alábukván, hirdetni kezdi az „utolsó ember” meghaladásának sürgető szükségességét.

Egyik hibájaként azt róhatjuk fel Nietzschének, hogy zseni-kultusza – az, hogy a történelemben és a kultúrában csak és kizárólag a nagy emberek képesek előrelendíteni a közösség fejlődését – eltántorította őt annak belátásától, hogy a nagy tömegek reális jelentőségét belássa, s annak elismerésétől, hogy a történelmi folyamatokban bizony kimutathatók bizonyos szabály- és törvényszerűségek, amelyek a múlt teljesebb megértéséhez segítik hozzá a történelmszót. Ezen szabály- és törvényszerűségek feltárásához pedig a szociológia és a statisztika segíti a történettudósokat. Nietzsche erről Henry Thomas Buckle híres könyve, a *History of Civilisation in England* 1860-ban német nyelven is kiadott első kötetéből is tájékozódhatott.²³⁶ Bár egyáltalán nem tesz Buckle-ról említést Nietzsche, mégis történetpszichológus mintha tételes cáfolata lenne Buckle nézeteinek. Utóbbi szerint ugyanis eleddig részben a történészek képesség-hiányából, részben pedig a társadalmi jelenségek

²³⁴ Safranski, Rüdiger: Nietzsche. 108-109.

²³⁵ I. m. 175-177.

²³⁶ Buckle, Henry Thomas (1821–1862): angol pozitívista történész, aki a történelmet a természettudomány módszereivel vizsgálta. Törekvései középpontjában a történelmi folyamat törvényszerűségeinek felismerését, a fejlődés rendszerének feltárását állította. Az egyes népek történelmi fejlődésének sajátosságait természeti okokkal magyarázó földrajzi determinizmus képviselője. Legfontosabb munkája a *History of Civilisation in England* I-II. (1857–61). Nietzsche ekkor még leginkább Jacob Burckhardt világtörténelmi előadásából ismeri Buckle-t [vö. Burckhardt, Jacob: Világtörténelmi elmélkedések. Ford. Báthori Csaba és Hidas Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó. Budapest, 2001. 26, 44, 85, 109.]. Később, jegyzeteiben már az 1880-as évek elején említi, majd mind az Adalék a morál genealógiája, mind pedig a Bálványok alkonyában, illetve ezek kapcsán feljegyzéseiben foglalkozik vele.

komplexitása miatt kevés tétel a történelem tudományá tételének ügyéért. A történettudományban eladdig (a mű első kötete –amin Buckle 17 évet dolgozott – 1857 nyarán jelent meg) a tudás tereumán túli *predestináció* teológiai dogmája, illetve a tudat csalhatatlanságának tévhitén alapuló *szabad akarat* metafizikai dogmája játszotta a főszerepet, s éppen itt az ideje, hogy a fizikai/természeti világhoz hasonlóan szilárd törvényszerűségekre alapozzuk a történettudományt. Ehhez nyújt segítséget a természettudomány [science], elsősorban a statisztika. Az európai civilizáció előrehaladását a fizikai/természeti törvények csökkenő és a „mentális” törvények egyre növekvő befolyása jellemzi. Ezeket a „mentális” törvényeket azonban nem lehet metafizikai módszerekkel feltárni. Az emberiség fejlődését egyáltalán nem állandó és változatlan *morális hatóerők*, sokkal inkább állandóan változó és előreható *intellektuális ténykedések* segítik. S mindezekon túl, az individuális erőfeszítések jelentéktelenek az emberi viszonyok hatalmas tömegéhez képest. Habár léteznek „nagy emberek”, rájuk most mint „zavaró erőkre” kell tekintsünk, s egyébként is, legjobb esetben is nem mások ők, mint pusztá teremtményei saját koruknak – termékei, s nem okai az emberi civilizációnak. Vagyis egyáltalán nem abszolút, az idő és a létesülés folyama fölött álló szuverének a nagy egyéniségek, hiszen látnunk kell személyiségük gyökereiket a tömegben, műveiknek és tetteiknek pedig a miliótól való függését.²³⁷

Meglátásunk szerinti másik hibája Nietzsche gondolatmenetének, hogy a túlzásba vitt historizmus remediumaként a történetietlenséget és a történelemfelettséget ajánlja. Szerinte – amint azt fentebb említettük – ilyen gyógyító szférája az emberi létezésnek a *vallás* vagy a *művészet*. Ám azt kell mondjuk, hogy sem a vallás sem pedig a művészet nem ad egyforma és örök jelleget az életnek, s mindkettő ugyanúgy változott és változik az időben és az idővel, ahogyan az emberi dolgok mindegyike.

Összegzésként elmondhatjuk, hogy Nietzsche hármass történetiszemlélete kirajzolta a három megközelítés természetes egyensúlyának a képét. Ám mindazonáltal azt is meg kell jegyezzük, hogy az 1870-es évek első felében született írásainak többsége nem érte el ezen kiegyensúlyozottságot és differenciáltságot. Nietzsche a mítoszban egy olyan világot fedezett fel újra, amelynek ösztönszerű biztonságát ki lehetett játszani a történeti tudás és a kortárs

²³⁷ Vö. Buckle, Henry Thomas: *History of Civilisation in England*. Volume I. D. Appleton & Company. (From the 2nd London edition). New York, 1858. 1-28, 29-47, 121-132, 164-168. Egyik kései feljegyzésében Nietzsche Buckle „nagy embereket” illető kritikájára látszik válaszolni: „Hogy a tehetetlenség milyen fokáig képesek elmenni egyes tömegagítók – a ‚magasabb természet’ fogalmát megmagyarázó –, arra Buckle a legjobb példa. A véleményt, amely ellen oly szenvedélyesen küzd – hogy a ‚nagy emberek’, az egyéniségek, a hercegek, az államférfiak, a zsenik, minden nagy megmozdulás okainak és indítékainak hadvezérei – ösztönösen félreérti, mintha ezzel azt állítanánk, hogy az ilyen ‚magasabb emberek’ lényegi és értékes vonásai éppen a rátermettségükben, a tömegmozgató-képességükben, röviden a hatásukban rejlenének... Ám a nagy ember ‚magasabb természete’ a másságában, zárkózottságában, távolságtartó kiválóságában – nem pedig valamiféle hatásában rejlik: mintha bizony még a földgolyót is képes lenne megrázkódtatni.” KSA Band 13. 497.

értelmiségi kultúra túlburjánzása ellen. Ez a mítosz kritikai, sőt még monumentális is volt, s amennyiben erőt tulajdonítottak neki, még az elmúlt nagyság megújítására is képes volt. Antikvárius azonban – Nietzsche korrajzához és -kritikájához hasonlóan – aligha volt.

Nietzsche kritika és megújulás iránti érdeklődése a kritikai és monumentális történelem javára tolt el a hangsúlyokat. Ám az objektivitás eszménye egyáltalán nem halt ki. Ami elsősre jól kiegyensúlyozottnak hangzik, az sajátos *radikalizmusa*: a minden „ikonikus igazságossággal”, az „örökké tárgyilagosakkal”, elaggottakkal és fásultakkal, a német történészekkel, s tulajdonképpen minden történelmi teleológiával való teljes szembefordulása. E mögött Nietzsche számára végső soron mindig *a teológia* rejtőzködött, *a kereszténység* a maga történelem kezdetéről és végéről alkotott elképzelésével. Nietzsche az ilyen bizonyosságokkal, a (héraikleitoszi) létezők minden strukturalizálásával állította szembe a történelem esztétikai szemléletét, aminek a *nagyság akarása* anyagává kell válnia. Nem a gyenge lábakon álló objektivitás, hanem egyedül *az erős akarat*, ami a nagyságot újra létrehozza. Csak ez birtokolja azt a potenciát, amely a művészi alkotóerővel összemérhető. Ahogyan a művészet, úgy a történelem is tud bánni a látszattal, az illúzióval és az örülettel. Nietzsche történetfilozófiája kidobja azokat – az igazságot és a látszatot illető – problémákat, amelyek egész korábbi pozícióját érinthetik, és a perspektivizmus nehézségeinek megérzését segíthetnék.²³⁸

²³⁸ Vö. Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche. 37-38.

3. Exkürzus: Nietzsche fejlődése — a stílus és a perspektíva

1. Hogyan kezdett el Nietzsche azzá válni, aki?

Önmaga megtalálása terén pedig két fronton is sikerült áttörést elérnie: szakított Wagnerrel, valamint a neki elkötelezett esztétikai nézeteivel, és túljutott a schopenhaueri pesszimizmus hatásán, illetve megtalálta az új élet- és világszemléletét adekvátan megjelenítő, ám betegsége és utazó életmódja által is determinált, új, aforisztikus stílust és új, töredékes írásmódot.

Wagnerrel történő szakítása hosszú és fájdalmas folyamat volt. Az első tribscheni látogatások (1869 májusa) eufóriáját követően 1872-ben kulminál – mindkét fél nyilatkozata szerint – a kapcsolat. Amíg Nietzsche Wagnerrel való szövetségkötéséről, s terveik „érintkezéséről” ír Erwin Rohdehoz írott január 28-ai keltezésű levelében, addig Wagner – június 25-i levelében – a feleségén kívül Nietzschét érzi élete nagy nyereségének.²³⁹ Azonban miután 1873 októberében *Felhívás a németekhez* című írását – mellyel támogatókat akart toborozni a felépítendő bayreuthi Festspielhaus számára – a Wagner-egyletek bayreuthi ülése elutasította, Nietzsche megbántódott. Talán tudattalan bosszúként 1874 nyarán Bayreuthban Brahms Diadalénekét játszotta el nagy lelkesedéssel a Wagner-házban, amivel nagy megbotránkozást keltett, ugyanis Brahmsot utálta Wagner. A Festspielhaus átadásakor, az első ünnepi játékok alkalmával fordul igazán rosszra a kapcsolatuk, amikor is Wagner az ott összegyűlt notabilitások kedvéért mellőzi Nietzschét, aki vérig sértődik. Az utolsó megírt korszerűtlen elmélkedése még javít valamit a viszonyukon, ám amikor 1878 januárjában megkapja a Parsifal librettóját, lesújtó véleményt fogalmaz meg róla a Reinhard von Seydlitz-hez írott levelében: „Tegnap érkezett meg a Wagner által küldött Parsifal a házamba. Az első olvasás benyomásai: inkább Liszt, mint Wagner, az ellenreformáció szelleme; számomra... minden túlságosan keresztényi; csupa fantasztikus pszichológia; semmi hús és túlon túl sok vér; aztán meg nem kedvelem a hisztérikus fehérszemélyeket... A nyelvezete meg úgy cseng, mintha idegen nyelvről fordították volna”.²⁴⁰ Ugyanazon év áprilisában pedig, amikor megküldi Wagneréknak az *Emberi, túlságosan is emberi* megjelent kötetét, Wagner megrémül. Cosima Wagner pedig különösen éles értékelést ad róla Marie von Schleinitz-hez

²³⁹ Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Briefe*. KSA in 8 Bänden. Hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. Band 3. 2. Auflage. Deutscher Taschenbuch Verlag. Walter de Gruyter. Berlin/New York, 2003. 279.; illetve Borchmeyer, Dieter und Salaquarda, Jörg (Hrsg.): *Nietzsche und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung*. Insel Verlag. Frankfurt am Main, Leipzig. 1994. Zwei Bände. Erster Band. 190.

²⁴⁰ Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Briefe*. Band 5. 300.

írott levelében: „Nietzsche könyvét nem olvastam el. Átlapoztam, és néhány pregnáns mondat elég is volt belőle nekem, és ad acta tettem... tudom, hogy itt a Gonosz győzött”.²⁴¹

A Wagnertől való eltávolodással párhuzamosan a művészet szerepéről is megváltozott Nietzsche álláspontja. A művészet immár nem az a dionüszoszi panácea, amellyel a modern ember életének problémáit orvosolni tudná, egyáltalán nem az „élet” megváltója tehát. Sőt, a művészet értékét megalapozó metafizikai előfeltevések is tévesek, így a művészet pozíciója: az élet szemlélődő élvezete. A „művészet alkonyírját” szemlélve búcsút int annak és a művésznek (Wagnernak) is, akit csupán korábbi korok boldogságát meghatározó „pompás maradványnak” tekintenek immár.²⁴² Mi több, a *művész* maga sem megváltó, még csak nem is θαυματουργός, csodatévő, hanem ő is csak emberi, túlságosan is emberi: ugyanabból a közönséges agyagból gyúrták őt, amiből a hétköznapi emberek többségét. Néhány krokodilkönnyet elmorzsolva írja: „Mély fájdalommal vallja be az ember, hogy minden idők művészei legnagyobb fellendülésük idején épp azokat a képzeteket emelték a mennyei megdicsőülés csúcsaira, melyeket mi most téveseknek ismerünk fel: az emberiség vallási és filozófiai tévedéseinek dicsőítői ők, akik ezen tévedések abszolút igazságába vetett hit nélkül nem lehettek volna azzá, amik lettek”.²⁴³

Schopenhauer varázsa pedig már jóval korábban megszűnt hatni Nietzschére. Éppen egy Cosima Wagnerhez írott, 1876. december 19-én kelt levelében számol be arról, hogy tudatára ébredt, mi a különbség az ő és Schopenhauer tanítása között. Ekként fogalmaz a levélben: „Szinte egyetlen általános kijelentésével sem értek egyet; már amikor Sch.[openhauer]-ről írtam, megjegyeztem, hogy minden dogmatikusságon túl kell legyek; számomra minden az emberekhez kötődik... ezzel tehát az élet ismét egy fokkal nehezebbé, a teher súlyosabbá vált”.²⁴⁴

2. Nietzsche és az írás — avagy hogyan árulkodik a stílus az alkotó legjellemzőbb tulajdonságairól

Az *Emberi, túlságosan is emberi* stilisztikai értelemben is eltávolodást mutat Nietzsche korábbi írásaitól. Az esszészerűen strukturált hosszabb írásokkal szemben itt a szerző először alkalmazza az aforisztikus formát és a töredékes írásmódot. Ez annyit tesz, hogy Nietzsche ezt a kötetét, s azt ezt követő másik kettőt, rövid „értekezések” egész gyűjteményéből válogatta

²⁴¹ Vö. Colli, Giorgio und Montinari,azzino (Hrsg.): Chronik zu Nietzsches Leben vom 19. April 1869 bis 9. Januar 1889. KSA. Band 15. 1878. Basel. Ende April-Ende Juli. Walter de Gruyter. Berlin/New York, 1993.

²⁴² Nietzsche, Friedrich: *Emberi, nagyon is emberi*. Könyv szabad szellemek számára. Ford. Horváth Géza. Osiris Kiadó. Budapest, 2008. 114-115. [222-223.]

²⁴³ I. m. 111. [220.]

²⁴⁴ Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Briefe*. Band 5. 210.

és fűzte össze gyöngyszemekként, gyakran úgy, hogy az egymást követő fragmentumok között nincs is nyilvánvaló kapcsolat. Mindazonáltal ez a megjelenés gyakran csalóka. Nietzsche akként rendezte össze aforizmáit, hogy – sugalmazván, ám semmiféleképpen nem dogmatikus módon követelvén azok szembeállítását és összevetését – mindig elérje velük a kellő hatást, miközben saját konklúzióik levonására sarkallta olvasóit. Ha innen nézzük a dolgot, akkor helyeslően kell bólintsunk Buffon közhelyére: „Ces choses sont hors de l'homme, le style est l'homme même.”²⁴⁵

„Mennyire sajnálom ma, hogy akkor még nem volt meg a bátorságom (vagy talán a szerénytelenségem?) ahhoz, hogy minden tekintetben egyéni nézeteimhez és a vakmerőségemhez egyéni nyelvet is engedélyezzek magamnak – hogy nagy vesződségesen schopenhaueri és Kanti formulákkal próbáltam kifejezni idegen és új értékítéleteket, melyek pedig Kant és Schopenhauer szellemével miként az ízlésükkel is, homlokegyenest ellentétesek!”²⁴⁶ Ekként mereng el Nietzsche Oberengadingban 1886 augusztusában ifjúkori énje esendőségén és határozatlanságán. Valóban: az igazi nietzschei nyelv, a csak rá jellemző szótár majd a *Vidám tudományban* és a *Zarathustrában* bomlik ki teljes szépségében és gazdagságában. Mindazonáltal filozófiai írásaiban és ditirambikus lírájában ragyogó, szinte egyedülálló nyelv- és stílusművész. Ezen sajátossága írásmódjának – mely filozófustól teljesen szokatlan – indokolja azt, hogy világszemléletének eredői között kitérjünk a fogalmi keretektől kitörő gondolkodó művészi vonatkozásaira is.

Nietzsche olyan stílusban írta meg filozófiáját, amely sokkal inkább tartott számot arra, hogy komoly gondolatokat váltson ki, semmint arra, hogy a kérdésekre formális válaszokat adjon. Ebben a vonatkozásban inkább Szókratészhez és Platónhoz hasonlít, mint Spinozához, Kanthoz vagy Hegelhez. Nem alkotott hagyományos rendszert, mert a rendszerépítés – úgy gondolta – feltételezi azt, hogy az ember nyilvánvaló igazságoknak tartja azokat, amikre épít. Az volt a meggyőződése, hogy tisztességtelen dolog rendszert építeni, mert az úgymond „becsületos” gondolkodásnak kétségbe kell vonnia azon nyilvánvaló

²⁴⁵ Buffon, Georges-Louis Leclerc comte de: Discours sur le style. Discours prononcé a l'academie francaise par M. de Buffon le jour de sa reception le 25 Aout 1753. (Magyarul: Értekezés a stílusról. Ford. Rónay György. In A világirodalom ars poeticái. Szerk. Lengyel Béla, Vincze Flóra. Gondolat Könyvkiadó. Budapest, 1965. 245-249.) „A stílus nem egyéb, mint az a rend és lendület, amit gondolatainkba viszünk. Ha szorosan egybekapcsoljuk, ha összefűzzük őket, stílusunk tömör, erőteljes és határozott lesz... Ahhoz tehát, hogy jól írjunk, teljesen uralkodnunk kell tárgyunkon, s eléggé el kell mélyednünk benne, hogy világosan lássuk a gondolatok rendjét, s folyamatos láncolatú fűzzük őket úgy, hogy ennek minden szeme egy-egy gondolat legyen; s ha egyszer tollat fogtunk, mindvégig a meglett nyomon kell járnunk vele, attól nem szabad elkalandozni hagynunk, nem szabad időnként túlságosan megnyomnunk, s nem szabad egyéb lendületet adnunk neki, mint azt, amit számára a bejárando terület meghatároz. Ebben áll a stílus fegyelme, ez adja egységét, ez szabályozza ütemét, s már magában ez elég hozzá, hogy pontossá és egyszerűvé, egyenletessé és világossá, élénké és folyamatosá tegye... Ezek a dolgok az emberen kívül vannak, a stílus maga az ember.”

<http://pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/textes/buffondiscourssurlestyle.htm>

²⁴⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A tragédia születése. 16.

igazságok érvényességét, amelyekre a legtöbb rendszer épül. Az embernek ugyanis kritikával és önkritikával kell magát elfoglalnia, és mindig hajlandóságot kell mutatnia korábbi véleményével szembeni kiállásra. Ráadásul a legtöbb filozófiai rendszerépítő – vélte – egy csapásra kívánja megoldani az összes problémát, olyanféleképpen, mintha ő lenne a világegyetem titkainak feltárója. „Ha valaki elődei egy csoportjával szemben saját eredetiségének fogalmaival határozza meg magát, és azzal büszkélkedik, hogy képes alaposabban és radikálisabban újraleírni őket, mint ahogy ők egymást, akkor előbb-utóbb fölteszi a kérdést: és ki fog engem újraleírni? (...) Világossá akarja tenni, hogy mivel a lehetőségek birodalmát kimerítette, senki nem emelkedhet föléje azon a módon, ahogy ő mindenki fölé emelkedett. Úgymond nem maradt dialektikus tér, amelyen keresztül fölemelkedne; eddig juthat el a gondolkodás.”²⁴⁷ Nietzsche hitte, hogy a filozófusnak sokkal kevésbé elbizakodottnak kell lennie, több figyelmet kell szentelnie az emberi értékek kérdésének, mint absztrakt rendszereknek; és friss tapasztalatokon nyugvó, valamint kultúrájának domináns értékeitől emancipálódott beállítódással kell érdeklődnie a közvetlen emberi problémák iránt. Mivel sokféle álláspontot foglalt el fontos problémákkal kapcsolatban, elkerülhetetlen volt, hogy Nietzsche eszméit ellentmondásos módon interpretálja az utókor. Már korai műveiben is feltűnő: érdeklődésének középpontjában az egyéniség, a filozófus individuális tulajdonságai állnak, azaz, inkább a művészetre, mint a tudományra való szempontok. Így érthető, hogy kifejezésmódja nem józan és tárgyilagos, tollát elfogultság és szenvedély vezeti, sokhelyütt egészen vallomás-jellegű. Meg akarja győzni olvasóit, s ez a szuggesztív erő széttördeli a szigorú akadémikus stílus kereteit, s a költő lép elé. A szemléletesség, s mondatainak erős zenei hatása lényeges stílusjegye e tanulmányoknak. Fülep Lajos a *Tragédia születése* első fordítója, azt írja a fordítás előszavában, hogy „Nietzschénél a zene e stílus hordozója: ő a fülével ír, nem a szemével.”²⁴⁸ Valóban a költői lendület csábítja Nietzschéet e zenei hatásokra, melyeket ismétlés, párhuzam, antitézis stíluseszközeivel ér el. Az is bizonyára szokatlan, hogy egy filozófiai értekezésben olyan sorokat olvasunk, ahol azt vesszük észre, hogy a szerző szinte megmámorosodik a megnevezés gyönyörűségétől, a szavak gazdagságának lehetőségétől. Hogy Nietzsche úgy komponál, mint egy zenész, azt mindenekelőtt hosszú, pátosszal teli, emelkedett stílusú, ellentpontokon átívelő, s ezáltal feszültséget teremtő mondatai mutatják. Tudatos, világos tagolással, emelkedő és süllyedő mondatintonációval adja meg a szöveg pulzáló ritmusát.

²⁴⁷ Rorty, Richard: Esetlegesség, irónia és szolidaritás. Jelenkor Kiadó. Pécs, 1994. 120.

²⁴⁸ Fülep Lajos: Nietzsche. In u. ő. Egybegyűjtött írások. II. kötet. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet. Budapest, 1995. 55.

Műveit jórészt egy aforisztikus, fragmentális *écriture* jellemzi. Ezeket általában a *Betrachtungen* műfajába soroljuk. Leginkább vázlatoknak nevezhetnénk őket, odavetett gondolatoknak, aforizmáknak.²⁴⁹ Az aforisztikus stílusnak persze megvannak a buktatói. A felvillanó gondolatszikrák, az odavetett ötletek nem nagyon magyarázzák meg a gondolatot, csak utalnak rá, jelzik. A háttérret rendszerint csak a szerző ismeri, és előfordul, hogy az olvasóban nem ugyanazokat az asszociációkat ébreszti, vagy egyáltalán nem ébresztenek asszociációt, vagy egyszerre többet is. Itt nem hosszú, bonyolult mondatokban, hanem rövid, szellemes, pregnáns kijelentésekben fogalmaz, s pátosz helyett élesen, kíméletlenül és meglehetősen szarkasztikusan. Érthető, hiszen e töredékei (pl. Mi, filológusok, Vidám tudomány, Der Wille zur Macht) torz tükröt tartanak saját százada és mindnyájunk elé, megmutatva a mi emberi gyarlóságunkat, gyávaóságunkat, megalkuvásainkat, álszentségünket, kicsinységünket és sznobságunkat.²⁵⁰

3. Néhány gondolat a nietzschei perspektíváról

A Nietzsche-irodalomban kevés olyan pont van, amelyben a kommentár-írók, elemzők és értelmezők egyetértenek. Az egyik ilyen pont kétségtelenül Nietzsche perspektivizmusának alapvető fontossága az életmű egésze szempontjából. Azonban az egyetértés csupán eddig tart, s annak meghatározásában, hogy valójában mit is takar ez, abban igen nagy eltérések mutatkoznak. Mindenesetre, abban talán megegyeznek a különböző interpretációk, hogy kettős értelemben vagy vonatkozásban találkozhatunk Nietzschénél a perspektíva gondolatával.

Mielőtt ennek kifejtésére térnénk rá, azt kell megvizsgáljuk, hogy miből fakad Nietzschénél a perspektíva *igénye*. A *tragédia születése* elé írt kései előszavában arról ír, hogy az még „az önmaga választotta tekintély előtt látszik tisztelgően meghajolni”, s amint azt a szerző stílusa kapcsán már idéztük, ekkor még schopenhaueri és kanti formulákkal próbált Nietzsche „kifejezni idegen és új értékítéleteket...”.²⁵¹ Szóban forgó korszakában azonban már feltétlenül szakítani kíván a metafizikai hagyománnyal és a klasszikus német filozófia – elsősorban is a fent említett szerzők és Hegel – örökségével. Ez a törekvés túlmutat a fiatal *értelmiségi* identitását kereső lendületén, saját kiformalódó világképébe a legmegfelelőbb és a

²⁴⁹ A görög *αφοριστική* ige jelentése: körülhatárol, körülír, elkülönít. Az aforizma tehát elválik az általánostól, a szokványostól és szinte arcu vágja a közhelyszerűséget. Mivel egyáltalán nem felel meg a várakozásnak, intenzív erőfeszítést követel meg olvasójától. A gondolkodó embernek valósággal meg kell fejtenie az értelmét, fel kell fednie igazságtartalmát. Vö. Romhányi Török Gábor: Utószó. In Nietzsche, Fr. W., Emberi – túlságosan is emberi. Szukits Könyvkiadó. S. l., 2000. 272-275. o.

²⁵⁰ Ehelyütt kell köszönetet mondanom Nietzsche nyelvi, stilisztikai elemzéséhez nyújtott segítségéért dr. Molnár Annának, aki az 1994. október 19-én a BGYTF Kollégiumának Teaházában megtartott Fr. W. Nietzsche Emlékest keretében elhangzott előadásával írásom e részének elkészültéhez nagymértékben hozzájárult.

²⁵¹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A tragédia születése. 8. és 16.

legodaillóbb tudati nyomok (falazóelemek) térben és időben való becserkészésén. Sokkal inkább a fiatal *filozófus* kísérlete ez arra, hogy független, önálló szellemi horizontot teremtsen meg önmaga számára.²⁵² Ezt a perspektívát azonban nem lehet egyszer s mindenkorra megkonstruálni, s ez nem is adottság vagy állapot. Erre egyrészt szert kell tenni, el kell készíteni, személyre kell szabni, másrészt „a perspektíva keletkező, alakuló, önmagát előállító folyamat, melyben a világot a benne létező ember megragadhatja..., ahonnan lehetősége nyílik az önértelmezésre, illetve az önmegértésre”.²⁵³ Mivel tehát a perspektíva folytonosan változik, így annak meg-, ki- és átalakulása a nietzschei oeuvre egészén átível.

A perspektíva az egyik értelmezési lehetőség szerint nem más, mint Nietzsche ismeretelmélete. Ez négy alapvető állításon nyugszik: 1. nem lehetséges a világnak mint olyannak adekvát reprezentációja; 2. nem létezik „archimédeszi” pont, amellyel olyasféle kölcsönös viszonylatban állnának elméleti konstrukcióink, hogy az képessé tenne bennünket „igaz” vagy „hamis” voltuk eldöntésére; 3. világunk – sem természettudományi, sem logikai, sem pedig moráleméleti – felfogásának, megértésének egyetlen módszere sem élvez kivételes episztemológiai pozíciót; 4. az emberi szükségletek segítségünkre vannak egy számunkra való világ „konstituálásában”. Ugyanakkor mind a négy állítás önmagára vonatkoztatva válik paradoxzá, amennyiben azzal az igénnyel lép fel, hogy pontosan írja le, jeleníti meg a világot, hogy kivételes perspektívaként kell felfognunk.²⁵⁴ Mindemellett Nietzsche számára minden addigi nagy filozófiai teljesítmény „...nem más, mint szerzőjének önvallomása, s egyfajta akaratlan és észrevétlen mémoires...”.²⁵⁵ Vajon az európai filozófiai hagyományhoz való saját hozzájárulására is ekként tekintett-e? Mindenesetre úgy tűnik, hogy miután elveti az *igazságnak* a metafizikai tradícióba ágyazott fogalmát, Nietzsche gondolkodói projektumának homlokterébe az emberi tapasztalatok *interpretációhoz* kötöttsége és *perspektivikus* volta került. Nietzsche szerint tehát csak a saját perspektívából származó igazság lehetséges, hiszen ez az, amit nem szükséges metafizikai látszatok mögé rejteni. Ezt az önmaga mércéjéül szolgáló perspektivikus megismerést kell felvállalnia, minthogy nem adott számára egy olyan érzékfeletti, *an sich igazság*, amelyhez azt hozzá tudná mérni (lásd a fentebb említett 2. állítást). Nem létezik tehát az igazság *ideája*, annak abszolút, általános lényegisége (essenciája vagy quidditása) — az igazságnak éppen ezen elképzelése az a platóni tehertétel, amitől meg kell szabadulnunk. Ehhez az értelmezési lehetőséghez kapcsolható még az is,

²⁵² Vö. Biczó Gábor: A filozófia perspektíva kérdése Nietzsche korai írásai alapján. In Megkerült dilemmák. Szerk. Gulyás Gábor. Debrecen, 1995. 97.

²⁵³ I. m. 98.

²⁵⁴ Magnus, Bernd-Higgins, Kathleen M.: Introduction to The Cambridge Companion to Nietzsche. In The Cambridge Companion to Nietzsche. Ed. Magnus, Bernd-Higgins, Kathleen M. Cambridge University Press. Cambridge, 1996. 4.

²⁵⁵ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Túl jón és rosszon. 13. [6.]

hogy Nietzsche szerint „pontosan tények nincsenek, csak interpretációk”. Úgy véli, a „megismerés” szó mögött nem egyetlen, hanem „megszámlálhatatlanul sok értelem” rejlik, tulajdonképpen ez a „perspektivizmus”. Amikor a világot próbáljuk megmagyarázni, valójában ösztöneinket magyarázzuk. Ezek az ösztönök uralomvágyat tükröznek és „mindegyiknek megvan a maga perspektívája, amelyet normaként szeretne az összes többi ösztönre rákényszeríteni”.²⁵⁶

A másik értelmezési lehetőség Nietzsche morálfilozófiája kapcsán kerül előtérbe. Először ennek a morális perspektívának az alapjai *A vidám tudomány* elhíresült 341-es aforizmájában bukkannak fel és körvonalazódnak. „*A leghatalmasabb teher. – Mi lenne, ha egy napon vagy éjszakán egy démon utánad lopakodna a legmagányosabb magányba és így szólna hozzád: ‘Ezt az életet, amelyet most élsz és amelyet éltél, még egyszer és még számtalanszor újra kellene élned, és nem lesz benne semmi új, hanem minden fájdalomnak, kéjnek, minden gondolatnak és sóhajnak, életed minden kimondhatatlanul apró és nagy eseményének ugyanúgy kell visszatérnie hozzád, ugyanabban a sorrendben és egymásutániségben – pontosan ugyanennek a póknak kell visszajönnie és holdfénynek a fák között, pontosan ugyanennek a pillanatnak és nekem magamnak. A lét örök homokóráját újra meg újra megfordítják – és téged vele együtt, te porszemek porszeme!’ – Nem vágnád magad fogcsikorgatva a földhöz, átkozva a démont, aki így beszélt? Vagy megéltél már valaha oly feledhetetlen pillanatot, amikor azt válaszoltad volna neki: ‘Isten vagy és sohasem hallottam istenibbet ennél!’”²⁵⁷ Nietzsche megmutatja itt, hogy a kereszténység és a pogányság közötti eredeti választás ma is lényeges probléma. Miként „lehetne a világ örökkévalóságáról szóló antik elméletet a teremtésbe vetett keresztény hittel, a körforgást egy eszkatónnal és a fátum pogány elismerését a remény keresztény kötelességével valaha is összhangba hozni?” A probléma sajátossága abban áll, hogy a klasszikus világnézet az érzékelhetőre, a láthatóra irányul, míg a „keresztény ‘világnézet’ egyáltalán nem szemlélet, hanem remény és a láthatatlanba vetett hit dolga.”²⁵⁸ Az idézett rendkívül bizarrnak ható nietzschei „ötlet” Karl Löwith által említett teológiai implikációi is érdekesek, ám számunkra most inkább a morális aspektus és annak következményei a fontosabbak. Az antik görögség kozmikus ciklusai csak és kizárólag olümposzi perspektívából voltak elképzelhetők. Az egyes ember konkrét cselekedetei ezen kozmikus változásokon belül nyertek értelmet. Nietzsche teljesen megfordítja a perspektívát, s így annak kiindulópontjává az a cselekvő individuum válik, aki*

²⁵⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *A hatalom akarása*. 218. [481.]; valamint vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Túl jön és rosszon*. 23-24. [22.]

²⁵⁷ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *A vidám tudomány*. 249. [341.] Ezt viszi tovább *A látomásról és talányról* szóló beszédében Zarathustra (vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Így szólott Zarathustra*. 192.).

²⁵⁸ Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet: a történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Ford. Boros Gábor és Miklós Tamás. Atlantisz Könyvkiadó. 1996. 217.

az itt és most hely- és időkoordinátaiban áll benne. Azt tehát, amit az imént cselekedtünk, azt akként kell elgondoljuk, mint ami végtelenszer megtörtént már, és ami végtelenszer meg fog még történni. Ekként Nietzsche a saját cselekvés értékelésének perspektívájába helyezi el az individuumot. Mivel pedig eleve adott módon nem létezik erkölcsi törvény, s így végérvényes morális világrend sem, minden cselekedetünk mércéjét magunknak kell megteremtünk. Nietzsche számára az összes morális perspektíva mögött az emberi lény testi mivolta, fiziológiai természete áll, mindnyájunkban az élet és az akarat munkál szüntelen. Míg ez a természet a korai és a középső időszak Nietzschejé számára még maga a *phüszisz* (φύσις), addig a kései időszakban már nem ehhez a morálhoz képest *külső* elvhez kötötte a cselekvés *morális értékének* megítélését. 1881 augusztusában a Silvaplana-tó partján született meg az a gondolat Nietzschében, amely a továbbiakban morális perspektívája koherens voltát biztosította: *az ugyanannak az örök visszatérése* volt ez az eszme.²⁵⁹ Morálfilozófiáján belül két egymással ellentétes nézőpontot állít szembe: az úr-morált és a rabszolga-morált. Meglepőnek tűnhet az, hogy Nietzsche szerint sem az úr-morál, sem pedig a rabszolga-morál nem perspektívaként, még kevésbé pusztán interpretációként tekint magára. Mindkettő „objektíve igaz”-nak tartja saját magát.²⁶⁰

²⁵⁹ Vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Ecce Homo*. 94.

²⁶⁰ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Túl jón és rosszon*. 127-129. [260.], illetve vö. még: Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Emberi, nagyon is emberi*. 44-45. [45.]

III. fejezet

Pillantás az államra - a politikai realizmus és a szabad szellem

A Nietzsche-filológia *locus communis*a, hogy az 1878-ban közreadott *Emberi, túlságosan is emberi* című aforizmagyűjteményével egy új, „pozitivista” alkotói periódusába lépett a szerző. Bár ez a kötet kronológiailag a bázeli korszakhoz köthető, mégis egyértelműen az érett Nietzsche-írások szerkezetét, stílusát és témáit tükrözi.²⁶¹ Inkább a helytelen, s a maga számára igazolhatatlan metafizikai feltevések leleplezését, mintsem saját interpretációi megvédését célozza meg ebben a szerző, mindamelllett a természettudományok iránti érdeklődése is ehelyütt éri el csúcspontját. A könyv metafizika-ellenes irányultsága vitathatatlan. A politika tekintetében elsősorban a mítosz, a vallás és az állam kapcsolata iránt érdeklődik ekkor, s egy realista, sőt egyes szerzők szerint naturalista kijózanodás jellemzi korábbi időszak dionüszoszi extázisából. Nietzsche részéről nem csupán a tudomány és a művészet világát, hanem a társadalom egészét, így a politikát is áthatja a demitizálás intenciója.²⁶² E fejezetben a politika világával, a szabad szellemmel és a szuverén individuummal kapcsolatosan 1878 és 1882 között kifejtett, ám mindenekelőtt az *Emberi, túlságosan is emberiben* megjelenő nézeteit próbáljuk meg kibontani és elemezni, azon változások bemutatásával párhuzamosan, amelyek Nietzsche életének ebben az időszakában bekövetkeztek.

Ugyan az első kötet csak 1878-ban jelent meg, ám az a fordulat, amit tükrözött már legalább három évvel azt megelőzően elkezdődött, s mielőtt a fent említett téma részleteibe merülnénk, vizsgáljuk meg, miben is állt e fordulat lényege. Azt mondhatjuk, hatalmas kísérlet ez a mű önmaga megtalálására, egy teljesen új életszemlélet kialakítására és a tradicionális elképzelések, az „első és végső dolgok” béklyóitól való megszabadulásra. Utóbbi, vagyis a hagyományos metafizika és ismeretelmélet kritikáját igyekszik elvégezni módszertani értelemben azáltal, hogy mindkettőt történeti perspektívába helyezi. A fogalmak és érzések „vegytanával” kimutatja, hogy ugyanúgy nincs metafizikai világ, ahogy teológiai értelemben vett „túlvilág” sincsen, hogy a modern filozófiai alapelvek igazsága és integritása fikció csupán, „hogy ezen a területen a legpompásabb színeket silány, mi több, megvetett

²⁶¹ Vö. Biczó Gábor: Nietzsche Bázelen. (Utószó). In Nietzsche, Friedrich: Platón és elődei. Gond-Cura Alapítvány. Budapest, 2007. 505-506. (főként 1. lábjegyzet); Heller, Erich: Introduction. In *Human, All Too Human*. Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge University Press. Cambridge, 1986. xiii.; Ottmann, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. 121 és 124.; Frenzel, Ivo: *Friedrich Nietzsche*. Ford. Horváth Géza. Pesti Szalon Könyvkiadó. Budapest, 1993. 80-81.; Safranski, Rüdiger: *Nietzsche*. 143.

²⁶² Safranski, Rüdiger: *Nietzsche*. 152.; Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Emberi, nagyon is emberi*. 103. [195. aforizma]

anyagokból nyerik”.²⁶³ Ebből fakadóan nincs értelme a hagyományos morálfilozófiai kategóriáknak sem: nincs magánvaló jó és rossz. A „gonosz” cselekedeteket az individuum önfenntartási és élvezetre törekvő ösztöne motiválja, s nem a „gonosz”; míg „jónak”, erkölcsösnek lenni pedig azt jelenti: „engedelmeskedni egy régen megalapozott törvénynek vagy hagyománynak”.²⁶⁴ Az első kiadásban előszó helyett a modern filozófia megteremtőjének *Értekezéséből* vett mottó azért elgondolkodtató, mert Nietzsche az első fejezetben éppen Descartes említett művének negyedik könyvében foglaltakat igyekszik megkérdőjelezni: „filozófusként Nietzsche pontosan egy Anti-Descartes”.²⁶⁵ Descartes szerint az emberi lények tökéletlenek, prédájául esnek a világosságot és tisztaságot nélkülöző „ideáknak”. Mivel a józan ész, az értelem egyenlően oszlik meg az emberek között, van néhány tiszta és elválasztott fogalom, amihez mindnyájan eljuthatunk: hogy mindnyájan gondolkodó szubsztanciák vagyunk; hogy Isten létezik (Isten léte legalább olyan biztos, mint a geometriai bizonyítások); hogy a lélek halhatatlan. Mivel mindazon fogalmak, amelyeket tisztán és világosan képesek vagyunk megragadni minden vitán, s kétségen felül állnak, vagyis igazak, Descartes módszeresen hozzálátott, hogy hibás fogalmaitól, téves nézeteitől megszabaduljon. Az ilyen igazságok egyébiránt az emberi tudás megalapozói. Erre a fundamentumra építve pedig kiművelhetjük értelmünket, és a boldogságnak azon teljességét érhetjük el, melyre egy halandó lény csak vágyhat.²⁶⁶

Nietzsche könyve három „legantikartézianusabb” aforizmájában minősíti ezeket az állításokat. A 11-esben felveszi és továbbviszi a már 1873-ban, *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* írott művében megkezdett nyelvfilozófiai szálát. A nyelvben az ember egy sajátos, nevekben és fogalmakban létező világot állított a másik, a dologi mellé, „azt képzelte, hogy a nyelvben a világ megismerését ragadja meg”, s azt hitte, „hogy a szavakkal a dolgokról szerzett legfőbb tudást fejezi ki”. Ám nem csupán a nyelv, hanem a logika és a matematika is olyan előfeltevéseken nyugszik, „melyeknek semmi sem felel meg a valós világban”. Ám csak Nietzsche korában jöttek rá az emberek arra, „hogy a nyelvbe vetett hitükkel iszonyatos tévedést terjesztettek”.²⁶⁷ A 16-os aforizmában pedig azt állítja, hogy „... az, amit ma világnak nevezünk, olyan tévedések és képzelgések tömegének az eredménye, melyek a szerves lények összfejlődése során fokozatosan jöttek létre, nőttek össze, és most a múltban fölhalmozott kincsként öröklődnek ránk – kincsként: mert emberi mivoltunk *értéke*

²⁶³ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Emberi, nagyon is emberi. 19. [1.]

²⁶⁴ I. m. 59-60. [96.], illetve vö. még 61-62. [99.] és 44-45. [45.]

²⁶⁵ Danto, Arthur C. Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition. Columbia University Press. New York, 2005. 239.

²⁶⁶ Vö. Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. Ford. Zemplén Jolán. Első és negyedik könyv. MEK. <http://vmek.niif.hu/01300/01321/01321.htm>

²⁶⁷ Nietzsche, Friedrich: Emberi, nagyon is emberi. 23. [11.]

nyugszik rajta”.²⁶⁸ Vajon megszabadulhatunk-e ezektől a tévedésektől, anélkül, hogy önmagunktól szabadulnánk meg? Az efféle tévedések, hibák nem feltétlenül tökéletlenségek, hanem az emberi lény szerves tartozékai. Ahogyan azt a 33-as aforizma címében summázza: „Az élethez elengedhetetlen, hogy tévedjünk”.²⁶⁹ Vagyis, egyáltalán nem fontos megszabadulnunk ezektől a tévedésektől, sokkal inkább az a feladatunk, hogy felfedezzük és megismerjük az élethez elengedhetetlen tévedéseinket, és hogy megértsük végre: szükségünk van rájuk.

1. Állam és demokrácia viszonya Nietzschénél

Első alkotói korszakában Nietzsche úgy gondolta, hogy a természet sötét és romboló dionüszoszi erőinek, az emberi ösztönvilág készleteseinek a politika területén nem szabad teret engedni. Erre az ad magyarázatot, hogy a dionüszoszi élményben a mértéktelenség ‘igazságként’ mutatja meg magát. Nietzsche legnagyobb félelme – ha megpróbáljuk politikai értelemben interpretálni ezt –, hogy a dionüszoszi élmény a társadalmi és politikai intézmények megváltoztatására fogja sarkallni az embereket, és hogy annak az egység-élménynek a fényében reformálják meg azokat, amiket a dionüszoszi a lét valódi alapjaként tárt elénk. Ugyanakkor Nietzsche az ellen is tiltakozik, hogy a dionüszoszit a racionalitás szolgálatába állítsák. Magát a politikai életet egyébként csak eszköznek tekinti a társadalom ellenőrzéséhez, a nagy emberek kineveléséhez és a kultúra megteremtéséhez. A modern politika tévképzetének tartja azt a gondolatot, miszerint a Földön megalapítható lenne az általános egyetértés és az igazságosság birodalma. Ám sem ez nem igaz, sem pedig az a másik eszme, hogy az emberi sors a modern politika eszközeivel jobbítható lenne. „Minden olyan filozófia, amely a létezés problémáját egy politikai esemény nyomán módosultnak vagy egyenesen megoldottnak hiszi, vicc-bölcsélet és alfélfilozófia. Alapítottak már néhány államot, mióta a világ világ; régi fogás ez. Hogyan is lehetne elegendő egy politikai újítás ahhoz, hogy az emberek egyszer s mindenkorra elégedett földlakókká legyenek? Ha viszont valaki tényleg szívből hisz benne, hogy ez lehetséges, hát csak jelentkezzék; igazán megérdemli, hogy a filozófia professzora legyen valamelyik német egyetemen...”²⁷⁰ A demokráciáról ekkor még viszonylag kevés említést tesz. Egyik feljegyzésében azt írja, hogy a korai görögség és az aiszkhüloszi dráma bomlásának kezdetén létrejött és fejlődésnek indult demokráciát fenyegette a vallás arisztokratikus zártsága. Ezért Peiszisztratosz, aki egyébként is sokat tett a demokrácia megerősítéséért Athénban, a drámai előadásokat nyilvánossá tette,

²⁶⁸ I. m. 27. [16.]

²⁶⁹ I. m. 36. [33.]

²⁷⁰ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Schopenhauer mint nevelő. 207-208.

így törve meg a misztériumvallások papságának beavatási monopóliumát és titkolózását.²⁷¹ Nietzsche szerint éppen ezért: „Az aischülöszi dráma felbomlása nemcsak tünete, hanem közvetítője is az athéni demokrácia felbomlásának”. A demokrácia mindenesetre apollóni beállítottságú, mert racionális és küzd az ösztönökkel, s ebben a küzdelemben az utóbbiak eltorzulnak.²⁷²

Második korszakában Nietzsche racionalista és felvilágosult módon a modern társadalmi lét egy sor mély összefüggésére derít fényt. Az *Emberi, túlságosan is emberi* 472-es aforizmája a *Vallás és kormányzat* összefüggéseit vizsgálja. Gondolatmenete kezdetén a vallást a közösségi identitás ápolójaként értelmezi, mely biztosítja a polgári békét és elősegíti egy kultúra töretlen fejlődését. Sőt, azt állítja, hogy még Napóleon is fölismerte, hogy lehetetlen a politikai hatalom számára a papi osztály nélkül legitimációhoz jutni. Mindazonáltal a vallás csupán hasznos eszközként szolgál a nép ellenőrzésére és fegyelmezésére. A demokratikus államban azonban más a helyzet. Itt a népakarat instrumentumának tekintik, ám nem alárendelt viszonyban állónak, mint a fentiekben említett monarchikus államokban. Egyedül azon demokráciák képeznek kivételt, amelyekben a pártvezetők hasonló szerepet töltenek be, mint a felvilágosult abszolutista uralkodók. Természetesen egy olyan társadalomban, ahol az állam nem húz többé hasznot a vallásból, és ahol a vallásos hitek és hitbéli meggyőződések pluralizmusát eltűrik, ott a vallás pusztán magánügyggyé válik, ami az egyén lelkiismeretére és szokásaira tartozik. Az eredmény az lesz, hogy az egyén etikai kötelezettsége és elköteleződése az adott társadalom irányában fokozatosan erodálódik. Nietzsche szerint a modern demokráciák felemelkedésének alapvető következménye az állam hanyatlása és elhalása. Arra hívja fel a figyelmünket, hogy a demokratikus államfelfogás következménye a magánszemély és nem pedig az individuum felszabadítása, láncaitól megfosztása.²⁷³ Ez a megjegyzés is jó példa arra, hogy Nietzsche politikai gondolkodását a modern társadalmak szűk polgári-liberális individualizmusa és atomizmusa meghaladásának vágya hatotta át. A társadalom „magánosítása” magának a társadalomnak a végét jelenti. A politikai köteletség etikai alapja felbomlásának hatásait tárja fel Nietzsche, amikor így fogalmaz: „Végül – és ezt bizonyossággal állíthatjuk – a minden kormányzattal szemben táplált bizalmatlanság... az embereket egy egészen új döntésre – az állam fogalmának eltörléséhez, a ‘magán és köz’ ellentétének megszüntetéséhez – fogja kényszeríteni. A magántársaságok lépésről lépésre magukba olvasztják az állami üzleteket: még a legszívósabb maradékot is, ami a kormányzás régi munkájából megmaradt (azt a

²⁷¹ KSA Band 7. 30.

²⁷² I. m. 46.

²⁷³ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Emberi, nagyon is emberi*. 187. [472.]

tevékenységet is például, amely a magánzóknak a magánzókkal szemben nyújt biztosítékot), legvégül magánvállalkozók fogják ellátni.”²⁷⁴ A modern demokrácia az állam hanyatlásának történeti formája. Hiszen „a gyámkodó kormányzat érdeke és a vallás érdeke kéz a kézben halad, majd az utóbbi elhalásnak indul, és az állam alapja is megrendül. A politikai dolgok isteni rendjébe, az állam létének misztériumába vetett hit vallási eredetű: ha elsorvad a vallás, az államról is elkerülhetetlenül lehull Ízisz fátyla, és nem ébreszt többé tiszteletet.”²⁷⁵ Mindenesetre azt reméli, hogy a szekularizált állam nem a ‘mindenki harca mindenki ellen’ anarchikus állapotát hozza el, hanem az emberi bölcsesség és önérdék-érvényesítés egy új korszakát. Az a perspektíva, amely e hanyatlás révén feltárul előttünk, tehát nem minden tekintetben szerencsétlen. Az emberek okossága és önzése ugyanis az összes tulajdonságuk közül a legjobban kifejlődött, és ha az állam nem képes többé megbirkózni ezen erők követeléseivel, akkor, ami erre következik, az nem káosz és anarchia eljövetele, hanem céljaiknak az államnál jobban megfelelő találmány megkonstruálása lesz.²⁷⁶

Első korszakában az államról alkotott elképzelése még egy erősen platonikus koncepción nyugodott, amennyiben úgy vélte, hogy a politikai életet etikai alapokra kellene helyezni, és hogy az individuum aszerint nyeri el az értékét, hogy milyen mértékig képes betölteni egyéni feladatát a társadalom egészében.²⁷⁷ Ez középső korszakában módosul. Amennyiben ugyanis a politika célja hogy a lehető legtöbb ember számára tegye a lehető legelviselhetőbbé az életet, akkor az embereknek biztosítani kell azt a szabadságot, hogy ők maguk határozzák meg, mit értenek „elviselhető” alatt. Ez pedig azzal jár, hogy elvileg minden politikaiává válhat. Ugyanakkor a társadalomnak teret kell adnia a ritkának, a különlegesnek és a nemesnek is, sőt az apolitikus érzéseknek és törekvéseknek azért, hogy nyilvánvalóvá váljon: az élet nem minden momentumának kell szükségszerűen politikaiává válnia, végső soron vulgarizálódnia. Ekkor úgy gondolja, hogy a demokrácia nem egyértelműen jelenti a magas kultúra és a nemes értékek halálát, feltéve, hogy a kultúra és a politika egyezsége tud jutni saját céljaikat illetően, s kölcsönösen teret adnak mindkettő gyakorlásához.²⁷⁸ A demokrácia nyújtja az egyik leghatásosabb védelmet a modern világban a kultúra számára. *A vándor és árnyékában* így fogalmaz: „Úgy tűnik Európa demokratizálása egy láncszem azoknak a hatalmas profilaktikus intézkedéseknek a sorában, amelyek az újkor gondolkodásának termékei, és amelyek segítségével elhatárolhatjuk magunkat a középkortól. Most egyelőre a küklopsi épületek korát éljük! Végre biztosítjuk az alapokat, amire veszély

²⁷⁴ I. m. 186-187.

²⁷⁵ I. m. 187.

²⁷⁶ U. o.

²⁷⁷ Vö. a *Der griechische Staat* kapcsán leírtakkal az előző fejezetben.

²⁷⁸ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Emberi, nagyon is emberi.* 175. [438.]

nélkül tud építeni minden jövődó! Képtelenség továbbá, hogy a kultúra termőföldjei ismét egy éjszaka alatt vad és esztelen hegyi patakok által elpusztuljanak! Kőgátak és védőfalak a barbárok ellen, a járványok ellen, a testi és szellemi elszolgásodás ellen!”²⁷⁹

Zárásként elmondhatjuk, Nietzsche legfőbb meglátása a modern kori politika kapcsán az, hogy – a vallásos tekintély hanyatlásával, a hagyományos állam pusztulásával és a tradicionális jog és szokások erodálódásával – az individuum és a társadalom közötti kapcsolat átértékelésre és átépítésre szorul. Ebben a folyamatban a demokrácia egyszerre játszik negatív és pozitív szerepet. A csorda-ember kitenyésztesével ugyanis alapot teremt és lehetőséget kínál egy új embertípus kikísérletezéséhez és megalkotásához. Ehhez pedig egy újfajta politikai akarat konstituálása válik szükségessé, mégpedig új morális és kulturális praxis, valamint új társadalmi intézmények kialakításával. Nietzsche szövegeiben éppen ezért az újkori politika szorosan összekapcsolódik a kultúra fogalmával. Saját gondolkodása is megmutatja, a *paideiara*, a filozófiai nevelésre szükség van, annak érdekében, hogy az – minden eddigi érték átértékelésével – előkészítse a talajt az új embertípus létrejöveteléhez.

2. A vallás és a hagyományos kormányzat tekintélyének hanyatlása és a modern nemzetállam felemelkedése

Nietzsche ebben az alkotói periódusában úgy tűnik támogatta a modern filozófiának és a felvilágosodás gondolkodóinak azon törekvését, hogy minden korábban természetesnek tartott tekintély – legyen az vallási, metafizikai, morális vagy éppenséggel politikai – legitimitását alaposan megvizsgálják. Annak viszont mindenképpen ellenére volt, hogy az illegitimé vált hatalmi tekintélyt a forradalom filozófiájának segítségével változtassák meg. Számára a ‘felvilágosodás’ szimbolikus alakja Voltaire volt, a ‘forradalom’ ideológusa pedig Rousseau. Utóbbi forradalmi filozófiájának forrása az a hit volt, hogy a kultúra és a civilizáció rétegei alá temetve megtalálható még a természetes emberi jóság. A rossz és a romlottság forrása nem az emberben, az emberi természetben, hanem a társadalmi és a politikai intézményekben, valamint a nevelésben található.²⁸⁰ Nietzschenek az *Emberi, túlságosan is emberi* 463-as

²⁷⁹ KSA, Band 2. 672.

²⁸⁰ Vö. Rousseau, Jean-Jacques: Értékezés. (Javított-e avagy rontott az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?) Ford. Kis János. In Értékezések és filozófiai levelek. Vál. Ludassy Mária. Magyar Helikon. Budapest, 1978. 21-22, illetve 37. „Így hát minden időkben fényűzés, erkölcsi hanyatlás és rabszolgaság volt a büntetés gőgös próbálkozásainkért, hogy kilépjünk a boldog tudatlanság állapotából, amelybe az örök bölcsesség helyezett bennünket. Valamennyi cselekedetét sűrű fátyolba borította, s ez, úgy tetszik, elegendő figyelmeztetés volt: az örök bölcsesség nem rendelt minket hiábavaló kutakodásokra... Az emberek romlottak, és még rosszabbak lennének, ha balszerencsájukra minden tudás velük születik.” Illetve: „Csak akkor látjuk meg majd, mire képes erény, tudomány és hatalom, ha nemes versengés sarkallja őket, s összhangban dolgoznak az emberi nem boldogulásán. De amíg a hatalom egymaga áll az egyik oldalon, a

aforizmájában tett ezen kijelentései bizonyos értelemben folytonosságot mutatnak korai politikai gondolkodásával. Rousseau-val szemben védelmébe veszi a kultúra intézményeit és a – politikai értelemben vett – dionüszoszi mértéktelenség káros hatásaira figyelmeztet, különösen, ha azok a forradalmi szenvedéllyel és optimista szellemmel társulnak. Nietzsche, amint azt már említettük, „*a felvilágosodás és a haladó fejlődés szellemét*” képviselő apollóni Voltaire-t támogatja a forradalom szellemét képviselő dionüszoszi Rousseau-val szemben.²⁸¹ Ugyanis, korai művei mértéktelenségének dacára, Nietzsche egész életében félelmet és bizalmatlanságot táplált mind a morális, mind pedig a politikai fanatizmussal szemben.

Nietzsche fontos szerepet tulajdonít az ősi vallási kultuszok, vallásos eszmék maradványai és maradványai továbbélésének egyrészt a modern vallásban, másrészt pedig a politika világában. Ezek a maradványok (Überbleibsel) és maradványok (Überreste) megtalálhatók a modern nemzetállamok politikai kultúrája szimbolikus rendjének alapozásában. A Gründerzeit végeztével a birodalmi Németország állam- és közigazgatási struktúrája ugyan megújult, racionalizálódott, de a „nemzeti” államként felfogott modern állam politikai mélystruktúráit továbbra is a vallásos gondolkodásmód hatotta át. Éppen ez a fajta mentalitás az, amely a politika szolgálatába állítva – mondjuk egy konfliktus esetén – a társadalom széles rétegeit képes mozgósítani. Különösen fontosnak tartotta Nietzsche a stratégiai érdekek megfogalmazása kapcsán azok hitvallásszerű voltát, s azt, hogy ezeknek szinte semmi közük nincs az aktuális politikai érdekekhez. Erre szolgál jó példaként a 453-as aforizma. A szöveg elején valószínűleg Bismarckra utal az „egy német államférfi” kitétellel. Azt állítja, Németország számára végzetes lehet egy francia-orosz szövetség. Ezt úgy tudja megakadályozni ez az államférfi, hogy az egyébként is katolikus Franciaországot még katolikusabbá teszi. Mivel a katolikus egyház inkább szövetkezne a törökökkel, mintsem Oroszországgal, ezért ezzel a „katolizációval” a két ország potenciális szövetségét is képes lesz meggátolni. A németek (rövidtávú) érdeke tehát az, hogy a katolikus franciák ne kössenek szövetséget az oroszokkal. Ugyanakkor az is fontos a németeknek, hogy a francia-német ellentét fennmaradjon, ezért „érdekében áll, hogy gyűlöletet színleljen a katolikusokkal szemben, és a pápa autoritásának híveit mindenféle ellenségeskedéssel szenvedélyes politikai hatalommá alakítsa át, amely ellenséges a német politikával szemben...”²⁸² Bismarck valóban hatalmas erőfeszítéseket tett arra, hogy megakadályozza ezt a szövetséget. Munkálkodásának eredményeként 1887. június 18-án aláírták az a Rückversicherungsvertrag elnevezésű titkos

tudomány és a bölcsesség pedig a másikon fog állni, a tudósok ritkán gondolnak nagy dolgokat, a fejedelmek ritkán cselekszenek szép dolgokat, a népek pedig hitványak, romlottak és szerencsétlenek maradnak.”

²⁸¹ Voltaire iránti tisztelete jelének szánja tulajdonképpen magát a szóban forgó *Emberi, túlságosan is emberi* című művét, hiszen az ő, a „szellem egyik legnagyobb megszabadítója” halálának centenáriuma alkalmából jelenteti meg azt.

²⁸² Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Emberi, nagyon is emberi*. 180. [453.]

szerződést, amelyben a felek kölcsönösen biztosították egymást arról, hogy semlegesnek viselkedni, amennyiben a másik fél háborúba lép egy harmadik országgal, kivéve, ha Németország Franciaországot, vagy ha Oroszország az Osztrák-Magyar Monarchiát támadná meg. Miután azonban Bismarckot 1890-ben eltávolították a kancellári székéből, utóda, Caprivi már nem hosszabbította meg a szerződést.

Nietzsche jól látja meg és emeli ki a vallás fontosságát a nemzetállami politizálás keretein belül: a vallás – kart karba öltve a nemzet mítoszával – ugyanis érzelmi befolyásolásával képes a politikai érdekeket egy szélesebb értelmű közösségi képzelőerő részévé tenni, s ez utóbbi pedig képes befolyásolni a politikai érdekeket.²⁸³ Nietzsche tehát arra jön rá, hogy bármely politikával kapcsolatos elméleti konstrukció, amely a politikum irracionális vonatkozásait nem veszi figyelembe, az azt sem tudja helyesen fölismerni, miként is artikulálódik és működik a hatalom maga.

Nietzsche alaposan megvizsgálja, hogy a *politikai intézmény*ként értelmezett vallás milyen társadalmi funkciót tölt be az államon belül. Mivel egyszerre bír mozgósító és ellenőrző erővel a politikai részvétel tekintetében, különleges pozíciót tölt be annak a modern államnak a kifejlődésében, amely – ironikus módon – végül is szekularizálja, „varázstalanítja” önmagát. A már említett 472-es aforizma elején ír arról Nietzsche, hogy „A papok támogatása nélkül még most sem lehet egyetlen hatalom sem ‘legitim’. ...az abszolút gyámsági kormányzat és a vallás megtartása szükségszerűen együtt halad.”²⁸⁴ Nietzsche – Marxhoz hasonlóan – a „nép ópiumaként” fogja föl a vallást, vagyis „a veszteség, a nélkülözés, a rettenet, a bizalmatlanság... a magánember lelki szenvedéseinek” csillapítószerként.²⁸⁵ Az ismeretlen, transzcendens, *fentről jövő* erőknek való alávetettség egy elképzelt közösséget teremt az isteni és az emberi kormányzat között. Azonban, ha a kormányzat demokratikus felfogása kezd el érvényesülni, vagyis hogy az nem más, mint a *népakarát* puszta eszköze, akkor a „vallási hajtóerők” állami célokra való kihasználása már nehezebben fog menni. Amennyiben ugyanis az állam már nem tudja felhasználni a vallást hatalmi pozícióinak alátámasztására és/vagy a vallás- és lelkiismereti szabadság hatására megjelenik a vallási pluralizmus („szektásodás”) a társadalomban, a társadalom többsége „határozottan *államellenessé* válik”.²⁸⁶ S ettől kezdve „az államot misztériumként, földöntúli alapítványként” csodálók államba vetett hite alapvetően megrendül.

²⁸³ Vö. Anderson, Benedict: Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről. Ford. Sonkoly Gábor. L'Harmattan Könyvkiadó. Budapest, 2006. 23-52.

²⁸⁴ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Emberi, nagyon is emberi. 185. [472.]

²⁸⁵ U. o., illetve vö. Marx, Karl: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. Marx, Engels Művei (MEM). Kossuth Könyvkiadó. Budapest, 1975. I. köt. 378. Marx egyébként minden kritika előfeltételének tekintette a vallás kritikáját.

²⁸⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Emberi, nagyon is emberi. 186. [472.]

Az itt leírt folyamat elemzésére két gondolkodó korábban megfogalmazott elképzeléseit hívhatjuk segítségül. Az egyik Jean Bodin, aki a szuverenitásról írott gondolataival alapozta meg a modern államelméletet. Meghatározása szerint „A szuverenitás egy állam állandó és abszolút hatalma... azaz a parancsolás legfőbb hatalma”.²⁸⁷ A legfőbb hatalomként felfogott szuverenitás tehát nem azonos az időleges uralmi jogosítványokkal, s a szuverén uralkodót nem köti semmilyen törvény. Sőt, a szuverén maga minden törvény forrása, aki a saját törvényeinek sincs alávetve, bármikor felülvizsgálhatja a korábban meghozott rendelkezéseit.²⁸⁸ Bodin kiemeli, hogy az államiság, az emberi kormányzat isteni megbízáson alapszik. Azért is veti el az uralkodóval szembeni ellenállás jogát, mivel „aki szuverén uralkodóját megveti, Istent veti meg, kinek ő földi képmása”. Ekként az uralkodóval szembeni engedetlenség, netalán lázadás Isten elleni cselekedet.²⁸⁹ A szuverenitás ezen felfogása élt tovább a polgári forradalmakig az európai államokban. Éppen a vallás világaig való folyamodás teszi az állam szuverenitását eggyé és oszthatatlanná, s ezért is teszi Nietzsche azt a – fentebb már idézett – megjegyzését, miszerint „a gyámkodó kormányzat érdeke és a vallás érdeke kéz a kézben halad”.²⁹⁰

Egy a politika világában meglévő zárványként, maradványként felfogott vallásnak a társadalmi funkciója az állam egységének biztosításában áll. Ám éppen a 472-es aforizmában fejti ki Nietzsche, hogy az isteni és az emberi kormányzat egysége szét is törhet. A demokratikus államokban használt felfogása a kormányzatnak megváltoztatja a vallás és az állam közötti viszonyt: a „gyámsági kormányzat” kicserélése a „népakarat” fogalmával alapvető lépés az állam szekularizálása felé, még akkor is, ha a nietzschei textusokban a „népakarat” fogalma mindig némileg homályos marad.

A Nietzsche által használt „népakarat” (Volkswille) kifejezés itt természetesen Rousseau *Társadalmi szerződésének* általános akaratára utal.²⁹¹ Rousseau számára az állam szuverenitása (a főhatalom) nem más, „mint az általános akarat gyakorlása”, és Nietzschehez hasonlóan ő is megjegyzi, hogy az abszolutista államokat hamis társadalmi szerződés alapján kormányozzák a királyok, akik valójában „korlátlan uralmat akarnak”, s egyáltalán nem céljuk „szeretetet ébreszteni népeikben maguk iránt”, vagy „hogy a nép hatalmas legyen”.²⁹² Ezt a hamis társadalmi kontraktust kell egy az abszolút államban megbomlott hatalmi

²⁸⁷ Bodin, Jean: Az államról. (Válogatás.) Ford. Csűrös Klára, Máté Györgyi. Gondolat Könyvkiadó. Budapest, 1987. 73-74.

²⁸⁸ I. m. 78 és 80.

²⁸⁹ I. m. 115.

²⁹⁰ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Emberi, nagyon is emberi. 187. [472.]

²⁹¹ Vö. Ansell-Pearson, Keith: Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought. Cambridge University Press. Cambridge, 1996. 78-101, de különösen 84-94.

²⁹² Rousseau, Jean-Jacques: A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. Ford. Kis János. In *Értekezések és filozófiai levelek*. Vál. Ludassy Mária. Magyar Helikon. Budapest, 1978. 489 és 537.

egyensúlyt ellensúlyozni képes képviselői kormányzat által kijavítani. Így az általános akarat *melletti* érvelés tulajdonképpen az egyenlőtlenség *elleni* érvelés, azaz, ez „inkább valamilyen morális és törvény szerinti egyenlőséget állít annak a fizikai egyenlőtlenségnek a helyébe, amelyet a természet teremthet az emberek között”.²⁹³ Nietzsche viszont akként vélekedik, hogy nem feltétlenül azok vannak hátrányos helyzetben, akiket a hatalom egyenlőtlen megosztása miatt kizártak a politikai részvételből, hanem sokkal inkább azok, akik „nem tudatosak”, „akik nem látnak bele az ügyekbe”. Műveletlenségük és tanulatlanságuk teszi őket egy hamis társadalmi szerződés áldozataivá és gátolja meg őket annak felismerésében, hogy részükről a fennálló politikai rend, a status quo elfogadása saját vallásos gondolkodásmódjukból fakad.²⁹⁴ A szöveg egy későbbi helyén a demokrácia egyik hatásaként, az állam és az egyház elválasztásának egyik következményeként említi a vallástalan pártok elterjedését, illetve azt, hogy e pártok a nép nevelésével és oktatásával egyrészt kihúzzák vallásos ellenfeleik alól a talajt, másrészt tulajdonképpen „varázstalanítják” az államot.²⁹⁵ Azzal, hogy Nietzsche ilyenképpen helyezi az oktatási aspektusra a hangsúlyt, közelebb kerül Kantnak a *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* című cikkében kifejtett társadalomkritikájához, mint Rousseau gondolataihoz. Mint ismeretes Kant cikke elején kifejti, hogy az ember a „maga okozta kiskorúság” állapotában leledzik, amely állapot megakadályozza „az ész minden kérdésben való nyilvános használatának szabadságát”. Ennek megoldása szerinte az, hogy az embernek meg kell szabadítania magát attól, hogy mások vezessék gondolkodását, majd ennek következtében saját cselekvőképességét is felszabadítja, ez a „felszabadulás” pedig vissza fog hatni a kormányzatra, amely így az emberrel mint méltósággal rendelkező lényel fog bánni.²⁹⁶ Mindenesetre, Rousseau számára az általános akarat és Nietzsche számára a népakarat a „gyámkodó kormányzat” ellensúlyozására szolgált. Ez persze egyáltalán nem azt jelenti, hogy teljes mértékben egyetértettek volna, hanem inkább azt kell értsük ezen, hogy mindketten a politikai rend belső logikáját kutatták, ám eltérő következtetéseket vontak le abból, amit találtak. Rousseau-nak a politikai változás elérését megcélzó felhívása a 18. századi felvilágosodás forradalmi szellemiségét fejezi ki, míg Nietzsche egyáltalán nem volt meggyőződve a forradalmi eszmék értékes voltáról. Nietzsche számára Rousseau forradalmi hevülete mindig is a politikai szféra – abszolút érték-megkülönböztetések mentén való – messzemenő moralizálását foglalta magában. Azt is hozzá kell tennünk, hogy a felvilágosodás által használt *volonté general* és

²⁹³ I. m. 487.

²⁹⁴ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Emberi, nagyon is emberi. 185. [472.]

²⁹⁵ I. m. 186.

²⁹⁶ Kant, Immanuel: *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* Ford. Vidrányi Katalin. <http://www.sulinet.hu/tovabban/felveteli/tkuj/10het/filozofia/forras3.html>

Nietzsche történelmi perspektívába állított „abszolút gyámsági kormányzata” nem azonos tradícióra utalnak. Nietzsche-nek ugyanis a modern német nemzetállamot azon protestáns tradícióban kísérelte meg megalapozni, amely hagyomány távolról sem volt homogén. Politikai közösséget alapító mítoszként Luther reformjaitól a német hadseregnek III. Napóleon fölött Sedannál aratott győzeleméig, illetve az 1870-es évek első felében Bismarck által a katolicizmus ellen vívott Kulturkampf-ig a német protestantizmus a Poroszország által vezetett Birodalom integráns része volt. A birodalmi Németországon belül a vallás és a nemzetállam kapcsolata nyilvánvaló fontosságának ellenére Nietzsche hangot adott abbéli reményének, hogy a modern állam képes lesz szekuláris intézménnyé válni. Amint a vallás visszavonul a magánszférába, és azt „minden ember lelkiismeretére és szokására bízzák”, a vallás és az állam közötti kapcsolat meglazul. Ugyanakkor, „a még vallásos indíttatású emberek hangulata” egyre inkább „államellenessé válik”, s ennek következtében az emberi kormányzathoz kapcsolódó „hódolat- és kegyeletteljes viszony is megrendül”.²⁹⁷ Mivel azonban a vallás hatalma és befolyása gyakorlatilag korlátozottá válik az államon belül, Nietzsche arra a következtetésre jut: a nemzetállam oly mértékben szekularizálódik, hogy már „az állam alapja is megrendül”.²⁹⁸ Nietzsche korántsem a politikai testtel kíván leszámolni ehelyütt, érvelése csupán a modern nemzetállam ellen fordul, amelyet a politikai hatalom szakralizációjának tart, és éppen ezért az egy mitikus összefüggésrendszerbe illeszkedik be, melynek következményeként igen távol kerül a politikai realitásoktól. „A politikai dolgok isteni rendjébe, az állam létének misztériumába vetett hit vallási eredetű: ha elsorvad a vallás, az államról is elkerülhetetlenül lehull Ízisz fátyla, és nem ébreszt többé tiszteletet. A nép szuverenitása, közelről nézve, azt szolgálja, hogy ezen érzések területéről a legutolsó varázst és babonát is elhessegesse; a modern demokrácia az *állam bukásának* történelmi formája.”²⁹⁹

A vallás és az állam kapcsolatának vizsgálata időszerű téma volt a 19. századi Németországban, hiszen Hegel már jénai időszakában arról ír, hogy a „vallás az általános, ezért az állam uralma alatt áll, szolgálja az államot és az állam felhasználja...”³⁰⁰ Vallás és állam ilyenképpen együttműködése, valamint politikai hatalom szakralizációja minden bizonnyal az abszolút uralkodó isteni megbízatásának eszméjében, illetve a középkori királyok szent karakterében gyökerezik. Ugyanakkor Nietzsche 1878-ban, amikor is e gondolatait papírra vetette, meg volt róla győződve, hogy az általa történelmi konstrukcióként értelmezett modern nemzetállam megfutja pályáját és végül el fog majd tűnni. Akként kell hát

²⁹⁷ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Emberi, nagyon is emberi. 186. [472.]

²⁹⁸ I. m. 187.

²⁹⁹ U. o.

³⁰⁰ Hegel, G. W. Fr.: Az állam és az egyház szintetikus kapcsolata. In Ifjúkori írások. Válogatás. Ford. Révai Gábor. Gondolat Kiadó. Budapest, 1982. 442.

értelmezzük „a modern demokrácia az *állam bukásának* történelmi formája” kijelentését, hogy a demokrácia mint önmagában véve világi politikai intézmény aláássa a politikai szféra egészének szakrális voltát, amely még a modern nemzetállamok alapját is képezi. A bukást azonban nem káosz fogja követni – amint arra már tettünk utalást –, „hanem az államnál egy sokkal célszerűbb találmány fog győzedelmeskedni az állam fölött”.³⁰¹ Vajon Nietzsche szuverén individuumok és szabad szellemek új közösségeivel látta helyettesíthetőnek az államot? Vagy egyszerűen csak egy destruktív politikai intézménynek tekintette azt? Úgy tűnik, hogy a modern állam nietzschei elvetésének gondolata nem az állam mint közjogi intézmény ellen irányul, hanem sokkal inkább az intellektuálisan középszerű politikai pártok és érdekcsoportok között megkötött kompromisszumok helyeként felfogott állam ellen. Egy ilyen kompromisszumnak azonban a racionális konszenzusként és a közjó relatíve világosan meghatározott megjelenítéseként felfogott *népakaraton* kellene alapulnia, ehelyett azonban pusztán arra szolgál, hogy leplezze azt a tényt, miszerint sem a politikai elveket, sem pedig az aktuális politikai gyakorlatot nem jellemzi sem a konszenzus, sem pedig a racionalitás. Legjobb esetben tehát a politikai szféra versengő érdekviták tereként manifesztálódik, legrosszabb esetben pedig hegemon hatalmi igények kibékíthetetlen ellentétéként konstituálódik.³⁰² Az 1870-es évek közepén Nietzsche – legalábbis Németországban – azt tapasztalhatta, hogy a demokrácia nem eredményezett politikai tudással bíró állampolgárokat és szélesebb politikai részvételt, hanem sokkal inkább egy nivellált politikai mezőt, amelyen nem maradt tér az eltérő véleménynek és a kritikának. A nagyobb politikai részvételt csak a kritikai tudás rovására volt lehetséges elérni, utóbbi híján viszont a modern nemzetállam polgárai immár könnyedén hullottak a politikai mítoszok csapdájába, melyek meggátolták a közösség ügyeinek intézésében való tényleges részvételt.

Nietzsche sajátos kormányzati modellt állít szembe a politikai tapasztalat nélküli tömegek részvételén alapuló és a közvetlenül választott tisztségviselők által irányított rendszerrel: úgy véli könnyedén lehet mintát adni „egy törvényhozó testület választásához”. Ezt a testületet szerinte csak tudósokból lehetne megválasztani, s úgy gondolja, hogy a tömegdemokrácia politikai kultúráját független egyéniségek szakértői kultúrájával kellene felcserélni: „E jövő értelmében legyen a jelszavunk: ‘Több tiszteletet a tudósoknak! És le minden párttal!’”³⁰³ Természetesen Nietzsche tisztában volt azzal, hogy igen távoli remény fűzhető csupán ehhez, ezért mindjárt a következő bejegyzésében visszatér a jelenhez, s a „gondolkodók népének” (a németeknek) az „esztelenségéről” (die Mangel an Vernunft)

³⁰¹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Emberi, nagyon is emberi. 187.

³⁰² Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche. 124-129.

³⁰³ KSA, Band 2. 507.

beszél.³⁰⁴ E kritikája a 19. század utolsó negyedének német nemzetállama ellen irányul, amelyben léteztek ugyan a politikai rendszer demokratikus elemei, ám ezek fölött bármikor átléphetett a politikai elit, ha szükségesnek tartotta azt. Nietzsche nézeteit nem tekinthetjük radikálisnak, hiszen néhány évtizeddel később Max Weber is hasonlóan értékelte Németország helyzetét: „Csak két választás áll előttünk: egy látszatparlamentarizmussal rendelkező tekintélyelvű, bürokratikus államban a polgárok tömegeit jog és szabadság nélkül hagyjuk és egy tehéncsordához hasonlóan ‘irányítjuk’, vagy *társuralkodókként* integráljuk őket az államba”.³⁰⁵ Weber számára csak az utóbbi lehetőségnek van egyáltalán értelme, mivel a demokratikus intézmények leépítése végzetes következményekkel járna az állam egészére nézve, mert ebben az esetben: „A tömegek minden erejüket egyetlen állam ellen használnák fel, amelyben ők pusztá tárgyak, és amelynek nem részesei”.³⁰⁶ Nietzsche reflexiói is hasonló irányúak: nem az összes modern politikai intézményt utasítja el, csupán a német nemzetállamot. A demokrácia nem a politikai részvétel miatt veszélyes, hanem a demagógia és a rendezetlenség miatt: „*Nem* maradt hatás nélkül ez a demagógia. Nálunk Németországban *a demagógia és a csőcselék befolyása demokrácia nélkül* létezik, vagy még inkább *amiatt, mert nélkülözünk egy rendezett demokráciát*”.³⁰⁷

Amit Nietzsche az *Erkölc és erkölcsös* címet viselő 96. aforizmában kiemel, az a tradíciók kulcsfontosságú szerepe egy morális és politikai közösség megőrzésében, fennmaradásában. „Az ma már közömbös, hogyan *keletkezett* a hagyomány (wie das Herkommen *entstanden* ist), mindenesetre... a lényeg... mindenekelőtt egy *közösség (Gemeinde)* fennmaradása... Minden hagyomány folyamatosan annál tiszteletreméltóbb lesz, minél jobban eltávolodik az eredetétől (die Ursprung); minél jobban elfelejtik az eredetét; az iránta tanúsított tisztelet nemzedékről nemzedékre nő, a hagyomány végül szentté lesz, és hódolatot ébreszt.”³⁰⁸ Nietzsche növekvő mértékben fordítja a figyelmét az ilyen morális és politikai közösségek történeti fejlődésére: „A közvetlen önmegfigyelés korántsem elegendő számunkra ahhoz, hogy megismerjük önmagunkat: szükségünk van történelemre, mivel a

³⁰⁴ I. m. 508.

³⁰⁵ Weber, Max: *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*. In *Gesammelte Politische Schriften*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag. 5. Auflage. Tübingen, 1988. 291.

³⁰⁶ U. o.

³⁰⁷ Weber, Max: *Parlament und Regierung im Neugeordneten Deutschland*. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens. In *Gesammelte Politische Schriften*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag. 5. Auflage. Tübingen, 1988. 393.

³⁰⁸ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Emberi, nagyon is emberi*. 60. [96.]. A *Gemeinde* kifejezés nem csupán egy elvont közösségre, vagy egy adminisztratív egységre (község) vonatkozik, hanem a vallási közösségre is, a „gyülekezet”, vagy „hitközség” értelemben. Nietzsche ehelyütt a vallási, morális és politikai közösségek strukturális egyenértékűségére mutat rá.

múlt száz hullámban áramlik át rajtunk; s mi magunk valójában semmi mások nem vagyunk, mint amiket ezen átáramlásokból minden pillanatban megtapasztalunk”.³⁰⁹

Az idézett aforizmában a történelem értékével kapcsolatban alakít ki egy kritikai perspektívát Nietzsche, azt remélvén, hogy „az önnévelés, a legszabadabb és legtávolabb látó szellemekben egyszer az egész emberiség jövője szempontjából lehetséges elhatározássá válik majd”.³¹⁰ Ez a történelmi perspektíva ugyanakkor figyelmeztetésként is olvasható: az eljövendő emberiség ugyanolyan törekeny és esendő lesz, mint amilyenek manapság mi magunk vagyunk, vagyis az „emberiség” – ha egyáltalán van értelme ennek a kifejezésnek – nyomokban ugyanazokat a gyarlóságokat hordozza majd magában, amelyeken már most felül szeretne emelkedni. Csekély jelét lehet látni a történelem menetében a mítosztól a logosz felé haladásnak: „Az emberiség történetének meglehetősen hosszú időszakára tekintünk vissza; vajon milyen lesz az az emberiség, amely ugyanilyen messziről néz majd vissza ránk, s amely bennünket a régi kultúra maradványaiba (Überbleibseln) teljesen belefűlva talál?”³¹¹ Még a szekularizált modernitás feltételezett racionalitására is – legalábbis hosszú távon – úgy tekintenek majd, mint amit nyomokban át- és átjár a mitikus gondolkodás.

3. A politikai realizmus és a szabad szellem, meg a szuverén individuum

Nietzsche nem politikai eszményeket akart alkotni, sokkal inkább jellemezhetők munkái a politikai realizmus újgyakorlataiként. Azzal, hogy a modern nemzetállami működésen belül a politikai hatalom el- és megkerülhetetlen problematikájára helyezte a hangsúlyt nyilvánvalóvá tette: a liberalizmus és a szociáldemokrácia minden ellenkező értelmű kiáltványa ellenére a modern társadalmak hierarchikus viszonyok bonyolult hálózataiból állnak. Nietzsche politikai hatalom-értelmezése egyértelműen megelőlegezi Max Webernek 1919 telén *A politika mint hivatás* című előadásában megfogalmazott állam-definícióját: „Az állam – éppúgy, mint a történetileg korábbi politikai szervezetek – emberek közti, a legitim (vagyis legitimnek tekintett) erőszak eszközére támaszkodó, *uralmi* viszony. Fennállása tehát megköveteli, hogy az alávetett emberek engedelmeskedjenek a mindenkor uralmon lévők által igényelt tekintélynek”.³¹² Weber szintén e tanulmányában megfogalmazott felelősségetikája (Verantwortungsethik) is Nietzsche politikai realizmusát idézi.³¹³ A politikai eszmények létjogosultsága azért kérdőjelezhető meg, mert ritkán felelnek meg a politikum tényeinek.

³⁰⁹ KSA, Band 2. 475.

³¹⁰ I. m. 477.

³¹¹ KSA Band 8. 86.

³¹² Weber, Max: A politika mint hivatás. Ford. Wessely Anna. In U. ö.: Tanulmányok. Osiris Kiadó. Budapest, 1998. 158.

³¹³ Vö. i. m. 197-203.

Helyesen véli úgy Weber, hogy a tekintély, az uralom és a hierarchia fogalmai nem csupán a modern államra vonatkoztathatók, hanem azok általában bármely társadalmi szerveződés részét képezik.

Nietzsche politikai realizmusa azonban nem a Machiavelli, vagy a Hobbes által vallott „erős” program, vagyis nem fogadja el érvényesnek azt az állítást, hogy a politika világában csak akkor fogadhatók el és használhatók fel etikai iránymutatások, ha és amennyiben azokból valamilyen előnyünk származik.³¹⁴ Utóbbi kijelentésből ugyanis, végső soron az következik, hogy az erkölcsnek egyáltalán nincs szerepe a politikai életben. Ezzel szemben Nietzsche megengedi azt, hogy morális elvek „torzítsák” el a gyakorlati politikai érvelést, amennyiben ezen elvek az emberi tevékenység egyedüli iránymutatói. E gondolat tehát nem zárja ki eleve a politikai cselekvések morális következményeit, mindössze azt sugallja, hogy efféle következmények csak hosszú távon várhatók, ha a morális elveket a háttérbe szorítjuk, és azt sem rejti véka alá, hogy a politika világa szorosan kötődik a hatalom megszerzéséhez.

Nietzsche politikai realizmusa sok esetben az általa történeti perspektívába helyezett állam ügyeihez és a fennálló társadalmi viszonyokhoz kapcsolódik: „Társadalmi rendünk lassan el fog olvadni, mint ahogyan azt minden korábbi rend tette, mihelyt új vélemények napjai új izzással világítottak az embereknek. *Kívánni* csak úgy kívánhatja az ember ezt az elolvadást, hogy közben remél...”³¹⁵ A társadalmi-politikai rend történetileg esetleges és nem egy a politikai eszmény felé törekvő teleologikus fejlődésen alapul. Ám ebben az aforizmában Nietzsche – annak a jeleként, hogy lehetséges egy a jelenleginél minőségileg jobb, új politikai rend – bizonyos distanciát vesz fel a jelen történeti esetlegességével szemben. Ez a jobb berendezkedés csak a jelenlegi rend szubverziójával érhető el, és csak akkor válhatna realitássá, ha meglenne annak reménye, hogy a politikai eszmények megvalósulnak a jövőben: „...remélni ésszerűen csak akkor remélhet, ha több szívbeli és fejbéli erőt feltételez magáról és a magához hasonlókról, mint a fennálló rend képviselőiről. Rendszerint tehát ez a remény *elbizakodottság, túlbecsülés.*”³¹⁶

Nietzsche realizmusa ekként egy meglehetősen kényelmetlen és sajátos helyzethez vezet. Nem elég, hogy elutasítja a nemzetállamot, de nem képes elfogadni annak ésszerű alternatívájaként sem a liberalizmust, sem pedig a szociáldemokráciát. Úgy véli, hogy az egalitarianizmus politikai eszményét egyaránt felkaroló liberalizmus és szocializmus egyáltalán nem a „jog” és az „igazságosság”, hanem a „hatalom” kérdését tartja a modern társadalmak központi problémájának, vagyis, egyszerűbben fogalmazva: ezen eszmények

³¹⁴ Vö. Kis János: A politika mint erkölcsi probléma. Irodalom Kft. Budapest, 2004. 42-60.

³¹⁵ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Emberi, nagyon is emberi. 177. [443.].

³¹⁶ U. o.

hátterében a hatalom utáni vágy áll.³¹⁷ Ebből a szempontból tehát a liberalizmus és szocializmus 19. századi hagyományai – melyeket egyesít a jogok abszolút voltába és az igazságosság univerzális érvényességébe vetett hit – egy olyan belső inkonzisztenciát mutat fel, amelyet Nietzsche ki tud használni: „Az uralkodó osztály nemes (még ha nem éppen belátó) képviselői bizonyára szentül megfogadják: ‘egyenlőként akarunk bánni az emberekkel, egyenlő jogokat akarunk adni nekik’; ennyiben lehetséges egyfajta szocialista gondolkodásmód, amely az *igazságosságon* alapul, de, mint mondtuk, csak az uralkodó osztályon belül, amely az igazságosságot áldozatokkal és megtagadásokkal *gyakorolja*. Ezzel szemben a jogok egyenlőségét követelni, ahogyan azt a leigázott kaszt szocialistái teszik, soha nem az igazságosság, hanem a vágyakozás (Begehrlichkeit) következménye. Ha egy vadállatnak véres húscsapatokat mutogatnak közlőrl, aztán elveszik, míg végül elkezd üvölni: úgy gondoljátok, hogy ez az üvöltés igazságosságot jelent?”³¹⁸

Az egyenlőség és igazságosság gyakorlása kizárólag a *felsőbbség* pozíciójából lehetséges, akik számára az egyenlőségnek alulról jövő követelése a politikai hierarchia új uralmi formák érvényesítésével történő megfordításának kísérlete marad. Ebben Nietzsche ismét közös nézeten van Max Weberrel, aki az ilyen politikai „vágyakozás” veszélyeire mutatott rá: „Az állami politika szempontjából... a szervezetlen tömegek, az utca demokráciája teljesen irracionális”.³¹⁹ Az állami politika számára a tömegdemokrácia veszélye az emocionális elemek erős túlsúlyra jutása a politika világában: „A tömeg mint olyan (s ez esetben mindegy, hogy milyen társadalmi rétegekből is tevődik össze) ‘csak holnaputánig gondolkodik’”.³²⁰ Ez a mentalitás pedig nyilvánvalóan egy tisztán érzelmi alapú radikalizmusban kulminál, ami vajmi csekély megalapozottsággal bír a történelem során kifermálódott politikai valóság komplexitásában. Nietzsche számára pedig éppen ez – a történelem folyamatában megformálódott politikai realitások összefüggő és bonyolult rendszerében való benne állás – lesz a legfontosabb jellemzője a morális közösségeknek.

Amennyiben végigtekintünk Nietzsche politikai kijelentésein az 1870-es évek elejétől a „hatalom akarása”, vagy az „Übermensch” ellentmondásos metaforájáig, akkor az a benyomásunk keletkezhet, hogy őszintén magáévá tette a társadalmi alá-fölérendeltség, a hierarchikus rend arisztokratikus eszményét, ami korunk demokratikus felfogásával és intézményeivel aligha összeegyeztethető.

Sokan sokféleképpen próbálták már megragadni és leírni Nietzsche személyiségének, életművének a lényegét és határait. *Néhányan* művészfilozófusi karakterként tekintenek rá,

³¹⁷ I. m. 177-178. [446.]

³¹⁸ I. m. 179-180 [451.]

³¹⁹ Weber, Max: *Parlament und Regierung im Neugeordneten Deutschland*. 404.

³²⁰ I. m. 403-404.

amivel aforizmaiban és költeményeiben, valamint *Zarathustrájában* kimagasló irodalmi tehetségéről tett tanúságot. Talán okkal tekinthetjük *felvilágosítónak*, akinek még a felvilágosodásról is sikerült felvilágosítania bennünket. Lukács György azonban a felvilágosodás dialektikusa helyett éppenséggel az „ész trónfosztóját” látta Nietzschében. Nevezték őt az utolsó metafizikusnak – természetesen csak annyi jogosultsággal, mint mondjuk Kantot, Hegelt, Wittgensteint vagy Heideggert. Akik a *haladás* etalonjával mérik fel a múltat, a történelmet, azok feltehetőleg Baudelaire-rel és Goethével a posztmodern előfutárai közé fogják sorolni. Ha Karl Marxszal vetjük össze, akkor tekinthetjük mindkettejüket „konzervatív forradalmárnak”. Első nagy értelmezője, a dán Georg Brandes Nietzschét az „arisztokratikus radikalizmus” ideológusának tartotta és ez az elnevezés maradéktalanul tetszett is az *előkelőség* felmagasztalójának. Egykori barátjának, imádatának titkos tárgya, Lou Andreas-Salomé „önmagával szado-mazochistaként” jellemezte.³²¹

Ezek a formulák csak egy-egy problémafelvetést és hipotézist ragadnak meg, ám Nietzsche gondolatainak sokrétűségét és ellentétességét filozófiai jelentőségével nem képesek összhangba hozni. Ezért is tűnik érdemesnek megvizsgálnunk Nietzsche önmagára alkotott kifejezését: a *szabad szellemet*, illetve ennek a szinonimáját, a *független egyént*, a szuverén individuumot.

1878-ban áll össze egy könyv 1876 és 1878 között írott jegyzeteiből, melynek olvasását *szabad szellemek* számára ajánlja. Az *Emberi – nagyon is emberi* című írás mottójául a már említett Descartes idézetet választotta, amelyben szerző arról a hosszú keresésről beszél, amelynek a végén élete célját megtalálta, és aztán közli velünk az eredményt: „...elég az, hogy részemről semmi más nem tűnt jobbnak, mint hogy szigorúan kitartsak tervem mellett, azaz: életem minden idejét arra használjam fel, hogy műveljem eszemet, és oly módon szegődjem nyomába az igazságnak, ahogyan azt célul tűztem magam elé.”³²²

Ez tulajdonképpen a *szabad szellem* egyszerűen fogalmazott, ám nehezen megvalósítható programja. Az, hogy Nietzsche lemond az abszolút metafizikai igényekről, nem áll ellentmondásban azzal, hogy becsületességre és lelkiismeretességre törekszik. Ellenkezőleg, ez éppenséggel következménye a *szabad szellem* individuális intellektualitásának, amelyet Nietzsche tudatos élete végéig gyakorolt. 1886-ban írt kései előszavában visszatér az egyaránt elméleti és gyakorlati életideáljához és újra felvázolja az

³²¹ Vö. Kiss Endre: Friedrich Nietzsche filozófiája. Kritikai pozitívizmus és az értékek átértékelése. Gondolat. Budapest, 1993. 9-21.; Gerhardt, Volker: Friedrich Nietzsche. Ford.: Csatár Péter. Latin Betűk. Debrecen, 1998. 151-152.

³²² Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Emberi, nagyon is emberi*. 9. Előszó helyett.; ill. vö. Vö. Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. Harmadik könyv (5. bek.). MEK. <http://vmek.niif.hu/01300/01321/01321.htm>

immár szenvedéseiben megérett *szabad szellem* programját. Először megtudhatjuk, hogy Nietzsche valamikor kitalálta magának a szabad szellemet, társként betegsége, elhagyatottsága és magányossága elviseléséhez, mintegy kárpótlásul a hiányzó barátokért. Ehhez kapcsolódó reményét is megosztja velünk: „Hogy efféle szabad szellemek egyszer létezhetnek, s hogy Európánk holnap és holnaputáni fiai között lesznek ilyen bátor és vakmerő, húsból-vérből való és kézzelfogható társak, nem csupán olyan maskarák és remeteárnyak: én a legkevésbé kételkedem ebben.”³²³ Eredetileg mindenki kötött szellem volt, a kötelesség, a tisztelet és a hála oszlopaihoz láncolva. Ám eljön bizonyos kiválasztott szerencsések számára a „nagy eloldódás”, a hirtelen felismerés, hogy azon morális értékek, amelyekben eladdig hitt vajon nem átértékelhetők-e. A szellem érett szabadsága a plasztikus, gyógyító, fejlesztő és regeneráló erők bőségétől telített individuumnak megadja a kísérletező élet veszedelmes előjogát. Ráébred a „nagy eloldódás rejtélyére”: eddig az erények uralkodtak rajta, most neki kell uralkodnia az erényeken és eszközként felhasználni azokat. Látnia kell továbbá az értékbecslésekben és magában az életben a perspektivikus elemeket, valamint a rangsor problémáját. Fel kell ismernie feladatát, rendeltetését: az „én”, a belső világ utazójaként a „magasabb” és „egymás fölötti” emberi dolgok felmérőjévé, geodétájává lenni.³²⁴

Nietzsche megpróbálja definiálni, mit is ért pontosan „szabad szellem” alatt: „Azt nevezik szabadszellemmel, aki másként gondolkodik, mint ahogyan származása környezete, rendje és hivatala, vagy, ahogy a kor uralkodó nézetei alapján elvárják tőle. Ő a kivétel, a megkötött szellemek szabályszerűek”. Lényeges tulajdonságának tartja egyébként azt, hogy akár sikeresen, akár pedig sikertelenül, de elszakadt a hagyományoktól.³²⁵

Vajon mi is a feladata a szabad szellemnek? 1881-ben a *Virradat* utolsó aforizmájában „a szellem léghajósai”, akik „olyan messzire repültek már, amilyen messzire repülni csak lehet”, „amerre mi is igyekeztünk, és ahol nincs más, mint tenger, tenger, tenger”, ebbéli igyekezetükben szembesültek azzal a teljesíthetetlen feladattal, hogy valaha is elérjék céljukat: „Egy nap talán majd bennünket is megszólílnak, hogy mi is, nyugat felé hajózva Indiát akartuk fölfedezni, de az volt a végzetünk, hogy a végtelenen fussunk zátonyra?”^{326, 327} Az autonóm és szuverén individuum, „a megismerő ember” előtt ismét nyílt a végtelen

³²³ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Emberi, nagyon is emberi. Előszó. 12. [2.]

³²⁴ I. m. 12-16. [3-7.]

³²⁵ I. m. 118. [225.]

³²⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Virradat. 350-351. [575.]

³²⁷ Véletlennek biztosan nem véletlen, hiszen az 1878 decemberében Adolf Baumgartnertől karácsonyi ajándékként kapott Giacomo Leopardi kötet idilljei közül a L'infinito címűnek idézi szinte szó szerint az utolsó sorát: „Così tra questa/ immensità s'annega il pensier mio:/ e il naufragar m'è dolce in questo mare” – „Gondolatom a/ határtalanba merül; s ebben a/ tengerben oly édes megsemmisülni” (Ford. Szabó Lőrinc). E sort ekként kommentálja/fordítja jegyzeteiben: „Unendlichkeit! Schön ist's 'in diesem Meer zu scheitern'”. Vö. KSA, Band 9. 290.

tenger: „újából szabad előttünk a látóhatár”.³²⁸ Nietzsche utalása a nyílt tenger végtelenségére sem nem véletlen, sem nem pusztán retorikai fogás. Azzal, hogy összekapcsolja a szabad szellemeket a nyílt tengerrel folytatja a kora-modern és modern európai gondolkodás azon toposzának a kibontását, amely szerint a tudás terepének kitágítása céljából áthágni a hagyományos tudás határait legalábbis veszélyes. A szabadság és a „végtelen haladás rendszere” összekapcsolásának már Friedrich Schlegelnél is meglévő romantikus képzetén azonban túllép Nietzsche.³²⁹ Az imént már idézett *A vidám tudomány*ban úgy véli, hogy *a modern társadalom* – a saját maga által kinyilatkoztatott elvekkel és reményekkel szemben – pontosan az ellentéte a szabadságnak, s az megmaradt a vak hit uralma alatt. „A hitet mindig ott óhajtják igazán sóvárogva, ott van a legnagyobb szükség rá, ahol hiányzik az akarat: mert az akarat a parancsolás affektusaként a függetlenség és az erő döntő ismertetőjele. Ami pedig azt jelenti, hogy valaki minél kevésbé tud parancsolni, annál inkább vágyik valakire, aki parancsol, roppant szigorúan parancsol neki: egy Istenre, hercegre, társadalmi osztályra, orvosra, lelki atyára, dogmára, párt-lelkiismeretre. Amikor egy ember arra a következtetésre jut, hogy neki valakitől parancsokat *kell* kapnia, akkor lesz ‘hívó’; ennek ellentétéként lenne elképzelhető az önmeghatározás vágya és ereje, az akarat *szabadsága*, amikor egy szellem megszüntetne önmagában minden hitet, minden bizonyosságvágyat és ezután a maga gyakorlott módján képes volna a lehetőségek vékony kötelén megmaradni, sőt a mélység fölött táncolni. Ez a szellem lenne a *par excellence szabad szellem*.”³³⁰

A szabad szellem tehát éppen az ellenkezője annak, amit Nietzsche saját kora politikai természeteként ír le, s hasonlóképpen látja Max Weber is mintegy három évtizeddel később a demagóg nyilvánvaló szerepét a modern politikában: „A demokratizálás és a demagógia összetartoznak... Tehát nem maguk a politikailag passzív *tömegek* szülik a vezért, hanem a politikai vezető toborozza a követőit és nyeri meg *demagógiával a tömegeket*. S ez így van minden mégoly demokratikus államrendben is”.³³¹ Az autonóm individuumként értelmezett szabad szellem képes rá, hogy elkerülje a demagógia és a politikai fanatizmus hatásait.

A *szabad szellem* kifejlődéséről, létrejöttéről Zarathustra *A három átváltozásról* szóló első beszédéből szerezhetünk tudomást. E gyönyörű parabolában a három változás a *szabad szellem* átváltozásai, ahogyan fokozatosan megszabadul a konvenció bilincseitől „a nagy eloldódásban” és egy láncaitól megszabadult akarattá válik. Az első etap e folyamat során a teherbíró szellem: a teve. A teve a szabad akarat akarásán keresztül oroszlánná változik. Az

³²⁸ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *A vidám tudomány*. 252. [343.]

³²⁹ Vö. Brauers, Claudia: *Perspektiven des Unendlichen*. Friedrich Schlegels ästhetische Vermittlungstheorie. Erich Schmidt Verlag. Berlin, 1996. 77.

³³⁰ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *A vidám tudomány*. 273-275. [356.]; illetve 260-261. [347.]

³³¹ Weber, Max: *Parlament und Regierung im Neugeordneten Deutschland*. 393 és 401.

oroszlán feladata a legnehezebb, hiszen ő száll szembe a tradíciók és a kategorikus morális elvek sárkányával. A „neked *kell*” parancsával opponáló „én *akarok*” teremti meg az oroszlán szabadságát. Az oroszlán legfőbb erénye a „*nem*”-et mondás képessége, amit a régi értékekkel szemben gyakorol. Ám van, amit még az oroszlán sem tud: *igent* mondani. Ezért kell a harmadik stádiumba lépnie a szellemnek, ahol is gyermekké lesz. A gyermek mindenhez naiv, a világba vetett bizalommal közeledik és életét, szenvedését mindig maga előtt tudja. Mint „magából pördülő kerék” ő képes *igent* mondani – felejtés és újrakezdés után – önmagára önmaga teremtő játékára, és benne „*saját* akaratát akarja hát a szellem, *saját* világát nyeri el a világa-vesztett.”³³²

Ami ebben a fejlődésben lényeges a természetbe történő sikeres beleilleszkedésbe vetett bizalom, amit a „nagy egészség” fogalmával jelöl Nietzsche. Ez önmagunk elfogadását jelenti, úgy, hogy lerázzuk magunkról a nihilizmus és pesszimizmus betegségét. Az egészség által élhetjük ki saját erőinket, tehetjük azt, amit akarunk. Az egészség lát el bennünket új és új életenergiával.

A szabad szellemet „eloldódása” nem oldja ki a természet őt hordozó dinamikájából. Ő saját magát tudatosan *hatalomra törő akarat*ként fogja fel, és ha majd mind magával, mind másokkal szembeni akaratának és alkotásának teljes szabadságában igenli ezt a bensőjéből előtörő impulzust, csak ekkor juthat el önmagához. Ekkor valóban a *szabad* akarat ura lesz és eléri a felelősség átfogó tudatát, amelyet „A független ember... kétségtelenül a *lelkiismeretének* fog nevezni...”³³³ Nietzsche azt az embert, aki e tudattal és lelkiismerettel rendelkezik „egész személynek” nevezi, és olyan tulajdonságokkal ruházza fel, mint akarat, szabadság, felelősség, önrendelkezés és a sors feletti hatalom élménye. Az önmagát megalkotott, valódi személyiséggé vált ember az önzetlen cselekvés helyett „a személy legfőbb javát” kell szeme előtt tartsa.³³⁴ Az ő erénye nem mindenkire érvényes elvont maximákból áll, hanem saját törvénnyel bír, ami csupán önnön akaratának magára kötelező érvényű kifejezése.

Nietzsche szerint lehetnek olyan tulajdonságok, amelyek az egyik ember számára elérendő erények, míg a másik számára ugyanezek meg nem bocsátható vétkek. *Quod licet Iovi, non licet bovi*. Abból a gondolatból, hogy ha nincsen abszolútum, akkor nincsen abszolút rangsor sem, nem következik, hogy mindenki és minden egyenlő mindenkivel és mindennel. Mert egyenlőnek is csak akkor lehetne mindenkit minősíteni, ha volna egy egységes valami, amihez mindent hozzámérhetnénk és megállapíthatnánk ahhoz képest meglévő

³³² Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Így szólott Zarathustra. 31-33.

³³³ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Adalék a morál genealógiájához. 63.

³³⁴ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Emberi, nagyon is emberi. 59. [95.]

egyenlőségüket. Egyetlen valóságos etalon azonban az eleven szellemi élet harca, és az egyetlen valóságos rangsor az ebben a küzdelemben kialakuló rangsor. Nála döntő értékke a függetlenség válik tehát, aminek szerinte két oldala van. Az egyik, a saját alkotás szükségyszerűségének tudata. Az alkotó azért alkot, mert muszáj neki. A függetlenség másik oldala az erő az önmagával való küzdelemhez és *minden érték átértékeléséhez*. Nietzsche szerint Európában és Amerikában is léteznek olyan „szabadgondolkodók”, akik visszaélnék ezzel a névvel és nivellálóknak nevezi őket. Ezek a demokratikus ízlés és holmi modern eszmék rabszolgái – de nem szabadok. „Amit minden erejükkel elérni törekcsenek, az a csorda általános, zödelő legelő-boldogsága, biztonságban, megelégedésben az élet mindenkinek való megkönnyítésében; két legbősegebben agyonénekelt nótájuk és tanításuk a ‘jogok egyenlősége’ és a ‘részvét minden szenvedő iránt’...”.³³⁵ A liberális antropológia szerint tehát az ember szenvedéseit csökkenteni kell a világban, Nietzsche ezzel szemben azt vallja, hogy a szenvedés, a küzdelem és a magány hozzátartozik az emberi léthez, s ezt fel kell vállalnunk. *Crescit sub pondere palma!* Ha valaki ki szeretné deríteni, hogy vajon függetlenségre termett-e, vagy sem, akkor magának kell próbatételek elé állítani magát. A függetlenség feltételei: személytől való elszakadás (mert minden személy egy börtön), hazától való elszakadás, résztvétől való elszakadás, saját erényeinktől való elszakadás, és legvégül: „Értenünk kell önmagunk megőrzéséhez: ez a függetlenség legkeményebb próbája”.³³⁶

Az *Adalék a morál genealógiájához* második esszéjében feltűnő független egyén (szuverén individuum) nagyon is hasonlít a szabad szellemhez. Ez a szuverén egyén képes függetleníteni magát saját múltjától, így ő „a közerkölcstől... megszabadult, autonóm, erkölcs fölötti egyén”, „aki csak önmagához hasonlít”, és ekként válik „saját, független, tartós akarattal rendelkező ember”-ré, „aki képes ígérni”.³³⁷ Ezen független egyén szempontjából nem fogalmazható meg olyan pozitív etikai ítélet, amely szokáson, büntudaton vagy a morális értékek örök rendjén alapul. Ezeknek ugyanis sokkal inkább a „felelősség rendkívüli privilégiumán”, a számonkérhetőség elfogadásán kell alapulniuk.³³⁸ Az elfogadás gesztusa sem transzcendens erőktől (Isten, lélek), sem pedig metafizikai absztrakcióktól (ész, szabadság) nem függ, mivel a szuverén individuumoknak – a szabad szellemekhez hasonlóan – egy saját világot kell alkotniuk maguknak. Ahogyan ezt a *Túl jón és rosszon* című írásában is megfogalmazza: „az ‘individuum’ magában áll, saját törvényadásra, az önfenntartás, az önfelfokozás, az önmegváltás saját művészetére és cseleire szorultán”.³³⁹

³³⁵ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Túl jón és rosszon*. 38-39. [44.]

³³⁶ I. m. 37. [41.]

³³⁷ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Adalék a morál genealógiájához*. 62. [II. 2.]

³³⁸ I. m. 63.

³³⁹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Túl jón és rosszon*. 131. [262.]

Mi sem lenne persze természetesebb, biztosabb és könnyebb a közerkölcs követésénél. Ám Nietzsche szabad szelleme és független egyéne felismeri azt, hogy „a középszerűség e morálja” tudattalanul az alázatossága mögé rejti cselekvései valódi motívumait. A „középszerű” ember „sohasem vallhatja be, micsoda, és mit akar! mértékről és méltóságról és kötelességről és felebaráti szeretetről kell beszélnie – rá fog szorulni, *hogy iróniáját elrejtse!*” Ez az irónia pedig pontosan annak a ténynek a következménye, hogy az alázat-igény valójában hatalmigény.³⁴⁰ 1887 őszén annak felismerése, hogy a morális közösségek és a modern politika paradigmájaként értelmezett *hatalom* között szoros kapcsolat áll fönn arra vezette Nietzschét, hogy egy naplóbejegyzésében a szociológia helyett „az uralmi formák tanát” kívánta bevezetni.³⁴¹ Éppen ez volt az, ami Weber is foglalkoztatta, amikor az I. világháborút követő zűrzavaros időkben megfogalmazta híres uralom-tanát. „A ‘politika’ számunkra... törekvés a hatalomból való részesedésre vagy a hatalom – akár államok, akár az államba tartozó embercsoportok közti – megoszlásának befolyásolására... [Az állam] Fennállása tehát megköveteli, hogy az alávetett emberek *engedelmeskedjenek* a mindenkor uralmon lévők által igényelt tekintélynek. Mikor és miért teszik ezt meg? Milyen belső igazoló indokokra és milyen külső eszközökre támaszkodik ez az uralom?” Weber válaszában a legitim uralomnak három típusát különböztette meg: a tradíción, a karizmán és a legalitáson alapulót.³⁴² Nietzsche azonban ezt a kérdést egészen más oldalról, a hatalom működési mechanizmusainak szempontjából közelítette meg.

A fentiekből világosan látszik, hogy Nietzsche szabad szellemét egyfajta könyörtelen politikai realizmus jellemzi, amely tisztában van a hatalom természetével. Az Übermenschhez hasonlóan a szabad szellem is „olyannak képzeli a valóságot, *amilyen*”; ugyanúgy, ahogyan Niccolò Machiavelli és Cesare Borgia is megértette azt, hogy meglehetősen kevés tere van a keresztény etikának a politika világában.³⁴³ Nietzsche egyébiránt maga is azt javasolja, hogy a keresztény erényeket a reneszánsz *virtù*val kellene helyettesíteni.³⁴⁴ Ez természetesen egyértelmű utalás Machiavellire, aki a *virtù* kifejezést nem a *bűn* ellentétéként, hanem inkább egyfajta ügyesség, cselekvőerő, tehetség és eltökéltség értelmében használja. Machiavelli fejedelme – Nietzsche független egyéniségéhez és szabad szelleméhez hasonlóan – a véletlen, *fortuna* káros szeszélyeit kiegyensúlyozandó használja a *virtù*-t, vagyis, hozzásegíti a független egyéniséget ahhoz, hogy képes legyen együtt élni egy olyanfajta

³⁴⁰ U. o.

³⁴¹ KSA, Band 12. 342.

³⁴² Weber, Max: A politika mint hivatás. 157-158.

³⁴³ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Ecce Homo. 134. Henning Ottmann kitűnő monográfiájában kiegyensúlyozott és kontextusba ágyazott elemzését adja Machiavelli-recepciójának. Vö. Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche. 281-292.

³⁴⁴ Vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Az Antikrisztus. Átok a kereszténységre. Ford. Csejtei Dezső. Ictus Kiadó Bt. S. I., 1993. 8. [2.]

esetlegességgel, bizonytalansággal, amely egyébként a közönséges individuumok cselekvőképességét elnyomná, ellehetetlenítené.³⁴⁵ A reneszánsz humanizmus gondolkodóinál a politikai élet megfigyelését, az események nyomon követését szükségszerűen egyfajta morális és politikai szkepticizmus hatja át. Nietzsche is osztja ezt a politikai eszményekkel szembeni kételyt, amit talán maga Machiavelli fogalmazott meg a legadekvátabb módon: „Az értékek kívánván hasznos dolgot írni, helyesebbnek ítélem a dolog valódi igazságának kifürkészését, semmint megelégednék a róla alkotott elképzeléssel. Sokan képzelnek el olyan köztársaságokat vagy egyeduralmakat, amelyek soha nem voltak, és amilyenekről nem is tudunk”³⁴⁶

Nietzsche számára azok a politikai közösségek voltak a legveszélyesebbek, amelyek a hitre alapozódtak, mivel ezek így igen közel kerültek a fanatizmushoz. „A fanatizmus az egyetlen ‘akaraterő’, amely a gyöngékben és bizonytalanokban is megszülethet; mivel tulajdonképpen az egész érzéki-értelmi rendszert hipnotizálja, egyetlen egy fogalmi és érzelmi szempont túltáplálása (hypertrophía), túltengése érdekében, amely most már uralkodó lesz – a keresztény ember ezt nevezi *hitének*.”³⁴⁷ A hit pedig olyan egydimenziós intellektuális hajlam, amely szemben áll a szabad szellem nyitottságával, aki ekként képes bármely kor kulturális válságával és szellemi illúziójával szembenézni. Azonban mindeközben azt is jól látja, hogy a politikai életet a hatalomért folytatott küzdelem, s így azt a rangsor és a hierarchia megvalósításának akarása hatja át.

Az ilyen egyéniség feltétlenül támogatná a politikai realizmust, a *tisztesség* ‘virtusát’, amint azt Nietzsche a Túl jón és rosszon egyik aforizmájában kifejti: „Tisztesség (Redlichkeit), feltéve, hogy ez a *mi* erényünk, amitől nem szabadulhatunk, mi, szabad szellemek – nos, minden gonoszságunkkal és szeretetünkkel ezen kívánunk dolgozni, s nem belefáradni, hogy ebben a *mi* erényünkben, mely egyetlenként maradt meg nekünk, ‘tökéletesedjünk’... S ha egy napon tisztességünk mégis belefárad, sóhajtozik, tagjait nyújtóztatja, s túl keménynek talál minket, s valami jobbat, könnyebbet, szelídebbet szeretne, valami kellemes vétket: maradjunk *kemények*, mi, utolsó sztoikusok!”³⁴⁸

A politikai realizmus e könyörtelen, mondhatni kegyetlen hátterén tűnik fel a szabad szellemnek ez a nietzschei víziója, amely csupán egyike azon nagy projektumoknak, amik kísérleti filozófiájában megjelennek, ám kétség kívül az életviteléhez talán a legközelebb álló. Az 1870-es évek végén a politikum azon értelmezése állt Nietzsche e tekintetben releváns

³⁴⁵ Machiavelli, Niccolò: A fejedelem. Ford. Lutter Éva. Magyar Hírlap-Maecenas Kiadó. S. 1., 1993. 19. [VI.] Ugyanakkor vö. még Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A tragédia születése. 66. Habár a dionüszoszi ember és Hamlet cselekvésképtelensége itt egészen más okokra vezethető vissza.

³⁴⁶ Machiavelli, Niccolò: A fejedelem. 46.

³⁴⁷ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A vidám tudomány. 261. [347.]

³⁴⁸ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Túl jón és rosszon. 99. [227.]

írásainak középpontjában, miszerint azt leginkább a hatalom *megszerzésének* vágya/ösztöne hatja át. Ebből a perspektívából pedig immár érthetővé válik, hogy Nietzsche miért szkeptikus azon politikai eszmények valóságba való átültetése iránt – ilyen például a szabadság és az egyenlőség akkoriban közszájon forgó fogalmai –, amelyek nem számolnak a hatalom valós viszonyaival. Hiszen amennyiben mégis megpróbálnák megvalósítani azokat, akkor semmiképpen sem lenne elkerülhető, hogy a hatalom és az uralom logikája érvényesüljön bennük is.

IV. fejezet

1. A mítosz trónfosztása és az antimítosz politikai mozgósítása az Így szólott Zarathustrában

Vajon miért értelmezik korok és gondolkodók – elsősorban az európai antik és keresztény hagyományban – a hősoket, a mintaadó, paradigmátikus alakokat számtalan módon? Vajon meddig számít még elfogadhatónak a személyiség ábrázolása plauzibilis interpretációnak, s honnan kezdve „hamisításnak”? Mekkora tér nyílik egyáltalán az értelmezés számára ebben az esetben? A fentebbi kérdések (különösen az utolsó) kapcsán Heller Ágnes azt állítja, hogy a válasz mindig a „valóságtényezőktől” függ. Aztán fejti ki azt a gondolatmenetet, miszerint a történelmi alakok értelmezése esetén a legszűkebb az értelmező mozgásteret. A művészek által létrehozott figurák esetében az interpretálónak mindössze a műalkotásban rejlő „objektív értékhierarchia ellen” nem szabad vétenie. A legtágabb tér e tekintetben azonban kétségtelenül a mítikus alakoknál nyílik. Ennek két oka van: egyrészt, a népi képzelet és a kollektív tapasztalat itt hozza létre és formálja meg a legősibb, legeredetibb és legesszenciálisabb típusokat, másrészt pedig azért is, mert a mítosznak nincs lezárt kompozicionális, vagy történelmi horizontja, „igazsága”. „Csak az *alak* van és a *mese*, a hős és a *példázatok*; elvont és nem konkrét téma, melyet csak a *variációk tesznek mindig konkrét témává*. A variáció így nem hamisíthatja a témát: *hiszen az maga a téma. A mítosz csak addig él, ameddig variálják; a mítosz hősei, amíg a korhoz és a korról változnak és ameddig mindenki a maga hőset látja bennük*”.³⁴⁹ Ha már nem érzik az emberek magukénak ezeket a hősoket, amikor már az ideálok minta- és példaadása valamilyen körülményeknél, okoknál fogva érvénytelenné, haszontalanná, sőt, esetleg veszélyessé válik, akkor megszűnik a róluk való beszéd, megszakad a variációk sora, elhalnak a figurák, s velük együtt pusztul el a mítosz maga is. Ám mi a helyzet abban az esetben, ha egy mítosz szívósan ellenáll a feledésbe való süllyedés szükségszerűségének, mivel a fennmaradásában és a fenntartásában érdekelt hatalmak (egyház, állam) kitüntetett pozícióik birtoklása érdekében továbbra is rákényszerítik azt a tömegekre?³⁵⁰

Nietzsche számára, az ő értelmezésében – az újkorban, de leginkább az ő saját korában, a 19. század utolsó harmadában – a kereszténység értékei, a jézusi tanítások elveszítették az emberek mindennapi életvitelére, életgyakorlatára és életmódjára tett

³⁴⁹ Heller Ágnes: A reneszánsz ember. (Ecce homo: Szókratész és Jézus). Akadémiai Kiadó. Budapest, 1967. 115.

³⁵⁰ Vö. a jelen fejezet 2. részét képező *Exkursusban* leírtakkal.

hatásukat. A feudális származási arisztokrácia és az egyházi felsőpapság uralmuk fenntartására érdekében sokáig használta fel eszközként ezt az „életellenes”, az emberi természet dionüszoszi oldalát teljesen negligáló tradíciót, s ezzel hihetetlen mértékű torzulást idézett elő az európai keresztény országok társadalmában és magában az európai emberben. Ez a hagyomány azonban Nietzsche korában elveszítette az emberek és az emberi lelkek fölötti uralom fenntarthatóságának minden esélyét, így a felszámolására történő kísérletekkel párhuzamosan új uralmi paradigmákat dolgoztak ki (pl. forradalmi szocializmus, anarchizmus, „arisztokratikus radikalizmus”). Ám Nietzsche a politika kiáltványok megírása, vagy politikai eszmék „tudományos” igényű kifejtése helyett – a meghaladandó paradigma alapművének a műfaji sajátosságait felhasználva – tulajdonképpen egy fordított szent könyvet szerkeszt ellenmítosza számára.³⁵¹

E könyv protagonistája, Nietzsche Zarathustrája – aki Szókratészhoz és Jézushoz hasonlóan tanító – akár a nap, *alászáll*, *alábukik* (untergehen) elmélkedése hegyéről a völgy sötétjébe, az emberek világába, hogy új tanai fényével meg- és felvilágosítsa az utolsó embereket eljövendő feladatukról. Hiszen ahhoz, hogy új virradat (Morgenröthe) jöhessen, előbb a napnak az alkonyattal alá kell buknia, meg kell halnia előbb a fénynek, hogy aztán újjászülethessen. Az *Ecce homo* lapjain fedi fel Nietzsche, hogy miért is Zarathustrát szemelte ki az eljövendő ember megváltójának szerepére. „Nem kérdeztek, pedig jól tették volna, ha megkérdik tőlem, kicsoda is az én *Zarathustrám* – az első immoralista Zarathustrája: mert ama perzsa páratlan történelmi alakja éppen hogy ellentéte az enyémnek. Zarathustra látta meg elsőként a jó és a gonosz harcában a dolgok igazi mozgatórugóját – ő terelte a morált mint magábanvaló erőt, okot és célt a metafizika síkjára, ez az ő műve. És a kérdésre lényegében meg is találtuk a választ: Zarathustra *teremtette* meg a morált, e végzetes tévedést: következésképpen neki kell elsőként *fölsismerni* a tévedését.”³⁵² 1881 őszén írott feljegyzésében a perzsa vallásalapítót olyan egyénként jellemzi, „aki hite szerint *saját* morális akaratának végrehajtója volt”, és illetéknéppen Jézussal, Epiktétosszal, Mohameddel és Buddhával állítja egy sorba.³⁵³ Nietzsche számára azonban Zarathustra nem fanatikus próféta vagy prédikátor, hanem sokkal inkább egy új létformának a reprezentánsa, akiben „új egységbe olvad minden ellentét”, aki tulajdonképpen „már magának Dionüszosznak a fogalma”, aki „kíméletlenül mindenütt Nemet mond, ahol korábban Igent mondtak; Nemet

³⁵¹ Ebben a tekintetben hasonlítható Nietzsche teljesítménye Niccoló Machiavelliéhez, aki *A fejedelem* című írását fordított királytükör formájában írja meg – ezzel is megerősítve a középkori, valláserkölcsi alapokra épülő politikai gondolkodás szerkezet- és paradigmaváltásának időszerűségét és feltétlen szükségességét.

³⁵² Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Ecce homo*. 130.

³⁵³ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: „Az új felvilágosodás”. *Jegyzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*. Ford. Kurdi Imre. Osiris Kiadó. Budapest, 2001. 3 [8], illetve 3 [17] 138 és 143., illetve KSA Band 9. 636 és 642.

cselekszik, s mégis a tagadó szellem ellentéte”.³⁵⁴ A legsúlyosabb sorsot és feladatot hordozza Zarathustra, mégis a „legkönnyebb és leglégiesebb” lélekkel teszi ezt, mivel felismeri, hogy a létezés természetének mélységes mély volta egyáltalán nem akadály a „mindenre kimondott örök Igen”-nek, „egészen minden elmúlt igazolásáig és megváltásáig”.³⁵⁵ A Zarathustra által megtestesített típus nemcsak hogy akként koncipiálja a valóságot, *amilyen* (die Realität, *wie sie ist*), mert úgymond „megvan hozzá az ereje”, hanem éppenséggel „ez az emberfajta maga a valóság (sie ist *sie selbst*)”, magában hordozva annak minden kérdésségét és borzalmát. Ez az embertípus relatíve embert felülmúlóan emberi a „jókkal” és az „igazakkal” szemben, „akik *ördögnek* hívják majd az embert fölülmúló embert”.³⁵⁶

Nietzsche művében három, egymással szorosan összefüggő tétel fogalmazódik meg: az *Elöljáró beszédben* és az első részben leginkább az embert felülmúló ember, a második részben a hatalom akarása és a harmadik részben az ugyanannak az örök visszatérése tana. Az alábbiakban a mű tartalmi egységeinek általunk a téma szempontjából fontosnak ítélt „beszédeit” fogjuk elemezni a zarathustrai ellenmítosz politikai implikációinak tükrében.

1. *Elöljáró beszéd: az embert felülmúló ember eljövételének meghirdetése*

Az első rész abból az alapállásból indul ki, hogy Isten halálát követően az individuum egyedül áll a világban, saját sorsát tartva kezében. Így sem ebben az életében, sem pedig valamiféle elképzelt jövőbeni életében nem várhat segítséget a túlnanítól, a transzcendenciától. Ahogyan azt az 1930-as években Gottfried Benn megfogalmazta: „Du mußt dir alles geben./Götter geben dir nicht.”³⁵⁷ A modern embernek meg kell tehát alkotnia önmagát — elszakadva és függetlenedve a vallástól, a társadalmi szokásoktól és a politikai formációktól, vagyis mindazon intézményes-formális és személyközi-informális keretektől, amelyekbe korábban be volt ágyazva. A „járatlan út” választása azonban számtalan veszélyt hordoz magában, amire Nietzsche is fölhívja olvasóinak figyelmét.

Az első rész az *Elöljáró beszéddel* (Vorrede-Praeambulum) kezdődik. A nyitányból kiderül, tíz esztendő telt el azóta, hogy Zarathustra harminc évesen felment elmélkedése hegyére, otthagya az emberi világot, s immár itt az ideje, hogy túlcsorduló bölcsességét, akár a nap a fényét, megossza az emberekkel az új felvilágosodás fényvivője.

³⁵⁴ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Ecce homo*. 104-106.

³⁵⁵ I. m. 106 és 109.

³⁵⁶ I. m. 133-134. Horváth Géza fordításán az *Übermensch* Kurdi Imre által átültetett „embert fölülmúló ember” szókapcsolat használatával módosítottam.

³⁵⁷ Benn, Gottfried: *Du mußt dir alles geben*. In *Sämtliche Werke*. Band I. *Gedichte* 1. Klett-Cotta. Stuttgarter Ausgabe. 2. Auflage, 2007. 127.

Zarathustra Isten halálának megtapasztalását követően tér vissza az emberek világába, hogy megvigye nekik a hírt. Tanítása azonban értelmetlen lenne, ha nincs egy közösség, amelyre vonatkoztathatná azt. Eltérően Buddhától, Jézustól és Mohamedtől, Zarathustra nem híveket vagy tanítványokat keres, hanem egy olyan közösséget, amely fogékony tanításaira. Az *Elöljáró beszéd* harmadik részében a piactérre érkezik Zarathustra s – akárcsak *A vidám tudomány* 125. aforizmájában az örült – itt jelenti be Isten halálának hírét.³⁵⁸ Aztán pedig arra kéri az embereket, hogy az embert fölülmúló embert akarván maradjanak hűek a földhöz, ne higgyenek azoknak, akik földöntúli reményekkel kecsegtetik őket. A kérdés azonban az, hogy vajon a Zarathustrát hallgató tömegben állók készek-e fölébredni *dogmatikus szendergésük*ből, s készek-e szembenézni saját maguk iránt feléledő undorukkal és megvetésükkel, majd pedig ennek hatására készek-e nekilátni az ön-felülmúlás játékát és munkáját előkészítő feladatnak: minden érték átértékelésének. Az átértékelés során pedig, amikor eljön „a hatalmas megvetés órája”, az emberi boldogságból, eszességből, erényből, igazságosságból és részvétből mind-mind csak utálat lesz. Ez az az óra, amikor az emberek talán hajlandók szembesülni az *alábukás* lehetőségével és kívánatos voltával. A tömegben állók azonban még nem állnak készen e gondolatok befogadására. Azt hiszik, Zarathustra csupán vásári kikiáltó, aki a kötél-táncos mutatványát „konferálja fel”.³⁵⁹

Amennyiben megpróbáljuk megfejteni azt, hogy mit is értett Nietzsche *az embert felülmúló ember* (Übermensch) fogalmán, nem könnyű fába vágjuk a fejszénket. Annyi bizonyos, hogy nem emberfeletti hatalommal és/vagy erővel bíró *superman*, vagy modern hérosz, sem pedig a jövő embertípusa – amely arra hivatott, hogy felülmúlja napjaink tehetetlen emberiségét – az, amiről itt szó van. Walter Kaufmann Nietzsche-monográfiájában arra hívja fel a figyelmünket, hogy Nietzsche tulajdonképpen az „über-” prepozíció konnotációival és asszociációival játszik.³⁶⁰ Az *Ecce homo* lapjain visszautasítja a fogalom darwini olvasatát, és arról is tájékoztatja olvasóit, hogy az embert felülmúló ember egyáltalán nem „szent”, vagy „lángelme”, sőt egyáltalán nem „eszményi” ember. Sokkal inkább használja Nietzsche ezt a kifejezést a „modern” emberrel, a ‘jó’ emberrel, a keresztényekkel és más nihilistákkal szemben a legmagasabb jólsikerültség és egészség megjelölésére...³⁶¹ Amikor akként utal Nietzsche az emberre mint aki „kötél az állat és az embert felülmúló ember között”, akkor ezzel a figyelmünket az ember fejlődésének történelmi lehetőségeire, a nihilizmus dialektikájára és az ember jelenlegi ambivalens állapotára – veszélyes és ígéretes – szeretné ráirányítani. Az a nagyszerű a mai emberben, „hogy híd ő és nem cél: hogy *általjutás*

³⁵⁸ Vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *A vidám tudomány*. 151-153. [125.]

³⁵⁹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Így szólott Zarathustra*. 19-20.

³⁶⁰ Kaufmann, Walter: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist and Antichrist*. 308.

³⁶¹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Ecce homo*. 57-58.

(Übergang) ő és *alábukás* (Untergang)”.³⁶² Zarathustra azokat az embereket szereti, akik a jövő embereit igazolják, a múltban élteket megváltják, s a jelenben élő embertársaik miatt *akarnak* tönkre menni.³⁶³ A piactéren összegyűlt utolsó emberek elégedettek a maguk boldogságával, s az, aki valami magasabbra és nemesebbre törekszik, az már az embert fölülmúló számukra. Pedig Zarathustra azt tanítja, hogy az embereknek – saját sorsuk akarásával és igénléssel – el kell elfogadniuk alábukásukat, a hídon – önmagukon – való általjutásukat az embert meghaladó emberhez.

Az embert felülmúló ember *nem eszmény*, ideál, mivel az Übermensch egész egyszerűen az emberiségnek azt lehetséges jövőjét reprezentálja csupán, amelyben azzá válhatunk, akik vagyunk. Laurence Lampert szerint az Übermensch tulajdonképpen az utolsó ember kritikája. Az utolsó ember pedig az *elégedettség* locke-i eszményével van felvértezve, amiben a társadalmi szerződés mindössze uniformizált és általánosan elfogadott viselkedésminták és hittételek megalkotásának garanciájául szolgál.³⁶⁴

Az embert felülmúló ember nem fogható fel egyfajta új *túlhanijaként* az emberiségnek, nem lépi át azt, s nem fordít hátat annak. Az ember önmagát meghaladva ismeri meg saját magát mint *embert* is. Ám az emberi lényeg teleologikus megvalósulásaként sem értelmezhető, mivel az embert felülmúló ember egy kontingens eszme, akarásának kizárólag a nihilizmus, Isten halála és az örök visszatérés kontextusában van értelme. Az embert felülmúló ember az öröklét pillanatát megtapasztalva megtöri a múlt varázsát, s magát az időt váltja meg az ártatlan pillanat affirmációjában, így tulajdonképpen az örök visszatérés élményéből emelkedik ki. Aki pedig megtapasztalja, átéli az örök visszatérést, az kész az élet szeretetére eladdig, hogy kívánja és akarja annak örök visszatérését. Hogy vajon mennyire vág egybe ez a két gondolat, s hogy egyáltalán milyen viszonyban állnak egymással, azt később vizsgáljuk meg alaposabban. Heidegger mindenesetre úgy véli, hogy Zarathustra tanító, aki elsősorban az ugyanannak az örök visszatérését tanítja. Másodsorban azonban az embert felülmúló ember eljövételét is tanítja, mert csak az képes az örök visszatérés elborzasztó gondolatát elfogadni. Éppen ezért Nietzsche-nek le kellett mondania arról, hogy az örök visszatérés tanításával kezdje a könyvét, mert rájött, Zarathustrát és a hallgatóságát fel kell készíteni annak megtapasztalására, ez a felkészítés pedig az embert felülmúló ember

³⁶² Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Így szólott Zarathustra. 20.

³⁶³ I. m. 21.

³⁶⁴ Lampert, Laurence: Nietzsche's Teaching. Yale University Press. New Haven, 1987. 24. Locke *Értekezés az emberi értelemről* című ismeretelméleti munkájának bevezetőjében (7. §) írja azt, hogy az igazságok csöndes és biztos birtoklásában való *megelégedettség* (contentment) érzésének elérése volt az, ami leginkább vezette őt könyve megírásakor. Mivel ugyanis nem vagyunk képesek arra, hogy mindent megismerjünk, s ezt a helyzetet lelki nyugalomunk megőrzése érdekében el kell fogadjuk, ezért ezen állapotunk felett érzett megelégedettségünk igényli az arra való hajlandóságot, hogy kognitív képességeink takaróján túl ne nagyon nyújtózkodjunk. Vö. Locke, John: An Essay Concerning Human Understanding. Introduction. <http://www.rbjones.com/rbjpub/philos/classics/locke/ctb0intr.htm>

megteremtésére való felszólításon keresztül történik meg. A teremtés folyamatában pedig megtanuljuk feláldozni magunkat azért, hogy mi is alábukhassunk és alámeheessünk.³⁶⁵

Fontos megjegyeznünk, hogy Zarathustra csak tanító, még nem az embert fölülmúló ember maga. Másfelől Nietzsche nem Zarathustra, hanem az a kérdező, aki megkísérli Zarathustra lényegét kigondolni. Zarathustra pedig még csak úton van afelé, hogy azzá legyen, aki. Nietzsche azt mondja, hogy „soha nem volt még embert felülmúló ember”, mivel az ember még nem tanult meg alábukni.³⁶⁶ Az „*über-*” prepozíció nyomatékosítása pedig az ön-felülmúlás kreatív és játékos munkáját jelzi, aminek a segítségével az ember képes megváltoztatni mindazon körülményeket, amelyek eddig azzá tették őt, ami, annak érdekében, hogy túljusson jón és rosszon, hogy azzá válhasson, ami. Mindez azonban áldozattal jár. Napjaink emberének el kell fogadnia a hanyatló jelen feláldozását az embert felülmúló ember eljövendő országának kedvéért.

Zarathustra tanai átadása, kommunikálása során is komoly problémákkal kerül szembe, amelyek már az Elöljáró beszéd során nyilvánvalóvá válnak. Őt is kinevetik és kicsúfolják, akárcsak az Isten halálhírét bejelentő örültet. Saját kárán tanulja meg, hogy kellő elővigyázatossággal közeledjen az emberekhez. Számukra Zarathustra egy örült és egy hulla keresztezésének tűnik: „... nem ilyen szájra hallgatnak ezek a fülek. ... Van valamijük, amire büszkéek. Hogy is hívják azt, ami a keblüket dagasztja? Műveltségnek hívják, ez az, amitől előbbre valók, mint a kecskepásztorok... nem értenek...”³⁶⁷ A prológos végére Zarathustra megvilágosíttatik: társak (Gefährten) kellene neki, akikhez a nép helyett tud szólni, akik vele együtt teremtő akaratukkal megácsolják az embert felülmúló emberhez vezető hidat.

Nietzsche arisztokratikus/elitista attitűdje ismét előbukkan itt, hiszen ezoterikus módon, egy szűk tanítványi körrel kívánja megosztani örömhírének tartalmi elemeit. Ugyanakkor az is igaz, hogy az általa ábrázolt *nép, a piac emberei* tanai megértésére és befogadására egész egyszerűen alkalmatlanok, csakúgy, mint a legcsekélyebb *át-változásra*.

2. Első rész: Az új bálványról

A tulajdonképpeni könyv első beszéde *A három átváltozásról* (Von den drei Verwandlungen) szól, arról, hogy miként lesz a tevéből oroslán, s ez hogyan változik gyermekké. Az embernek meg kell tanulnia, meg kell tapasztalnia sorban mindhárom etapot, hogy történetivé/időivé válva áthaladhassanak az embert felülmúló emberhez vezető hídon. Maga a beszéd annak a fejlődési folyamatnak a paradigmáját tartalmazza, amin tulajdonképpen

³⁶⁵ Heidegger, Martin: Kicsoda Nietzsche Zarathustrája? Ford. Szabó Csaba. In Gond. 23-24. 2000. 21-38.

³⁶⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Így szólott Zarathustra. 115.

³⁶⁷ I. m. 22.

Zarathustrának is át kell mennie, hogy azzá válhasson, aki. A *teve* az emberi szellem nehézkességét és teherbírását szimbolizálja. Engedelmesen letérdel, hogy megrakodhassák. A teve a szokáserkölcstől megjelentetett civilizációs és szocializációs folyamat. A teherbíró szellem a legnehezebb dolgokat cipeli magával és siet a sivatagba, ahol is az első átváltozás végbemegy: a tevéből oroszlán lesz. Itt az oroszlánvá vált szellemnek meg kell küzdenie utolsó urával és istenével, a „Kötelked!” hatalmas sárkányával, mégpedig a szabadsága kinyilvánításával: „Akarom!”. Az oroszlán azt a folyamatot szimbolizálja, amelynek során a dacos függetlenségre való törekvésben az új értékek teremtéséhez szükséges szabadság állapotát hozzák létre (ez a morál feletti szuverén individuum „stádiuma”). Ugyan maga az oroszlán még nem teremt új értékeket, mégis szükséges számára ez a szabadság a kötelességre való *nemet* mondáshoz. A végső metamorfózis, a gyermek jelképezi a játékot és az újakezdést, mert ő az ártatlanság és a feledés, az életre való új igent mondás: „magából pördülő kerék, első mozdulat, szent igenlés”.³⁶⁸ A gyermekkel megvalósuló újakezdésben „saját akaratát akarja hát a szellem” (ez pedig nem más, mint a keletkezés ártatlansága).³⁶⁹

A *hegyen álló fáról* szóló beszédében Zarathustra akként megkülönbözteti a nemeseket a jóktól, hogy amíg az előbbieket új dolgokat és új erényt akar teremteni, addig az utóbbiakat a régiket akarja csupán megőrizni. A nemes jellemzője a magányossága. Olyan ő, mint a hegy tetején álló sudár fenyőfa, pinea, amely dacol a szelekkel és a viharokkal. Itt vár a sorsára, ami nem más, mint a villámcsapás. A magányos fenyő képét, amit a *Pínia és villám* című versében Nietzsche is leírt, valószínűleg Horatius *Ad Licinium* című versének egy részlete ihlette, ahol is a római költő Liciniusnak a viharban derékba törő fa képével szemlélteti a nagy ember sorsát, s éppen ezért nem ezt a sorsot, hanem az állhatatosságot és az arany középutat ajánlja neki életelvéül.³⁷⁰ A *háborúról és a hadinépről* ejtve szót azt tanítja Zarathustra, hogy míg a rabszolga legelőkelőbb attitűdje a lázadás, a rebellió, addig a harcosok előkelősége az engedelmisségben rejlik, sőt még a parancsolásukban is ennek az engedelmisségnek kell tükröződnie. S a legfőbb parancs, aminek engedelmeskedniük kell: „olyasvalami az ember, amin felül kell kerekedni”.³⁷¹

Az *új bálványról* szóló részben az *embert felülmúló ember* jelentését a modern államot illető kritikája kontextusában világítja meg Nietzsche. Szembe állítja a nép fogalmát az állam

³⁶⁸ I. m. 33.

³⁶⁹ Uo.

³⁷⁰ Horatius Flaccus, Quintus: *Ad Licinium*. In Szemelvények Quintus Horatius Flaccus ódáiból. Ford. Dömötör István. Bilinguis kiadás. A fordító kiadása. Szekszárd, 1939. 22.

„Nagy fenyőt többször tör a szél derékba,

A sugár torony hevesebb robajjal

Dől le, s a villám a magas hegymot

Sújtja leginkább.”

³⁷¹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Így szólott Zarathustra*. 60.

fogalmával; az állam mintegy bekebelezi a népet. Mély gyanakvást kell tápláljunk ezért az állam iránt, mivel az csak úgy képes fenntartani a *mindenki nevében való szólás* igényét, hogy közben elrejtí létrejöttének eredetét: „Ahol van még nép, ott senki sem érti az államot; gyűlöletes, akár a szemmel verés vagy a szokás és a jog elleni bűn. Ezt a jelet adom néktek: minden nép nyelvén más a jó és megint más a gonosz: a szomszéd egyiket sem érti. Szokásra-jogra mind saját nyelvet alkotott. Ámde a jó és a gonosz összes nyelvén hazudik az állam; hazudik, bármit mondjon is – és lopta mindenét, bármije van”.³⁷² Az államot „a leghidegebb szörnyetegnek” nevezi Nietzsche, ami mindent megígér az egyénnek, csak őt imádja. Ez az „új bálvány” „fölös-sokasággá” teszi a megszületőket. Ezek lesznek az imádói és a rabszolgái az állam-szörnyetegnek. A „fölös-sokaság” tagjaival szemben a „nagy lélek”, a „nem felesleges ember”, az egyszeri és pótolhatatlan, a szükségszerű ember ott kezdődik, ahol az állam véget ér.³⁷³

A piaci legyekről szólván Zarathustra szembeállítja a *színészt* és a *nagy embert*. A piactéren összegyűlt sokaság érzéketlen a nagyság, a teremtő-erő iránt, érzéke van viszont a színre vivőkhöz (rendezőkhöz) és a jó színészekhez. „Új értékek kitalálói körül forog a világ – forog láthatatlanul. A sokaság és a hírnév pedig a színészek körül forog: ez a világ sora.”³⁷⁴ Ezek az „ünnepélyeskedő tréfamesterek”, a „pillanat urai” a piac legyei. A *nemes* számára – szembesülvén a színészek kihívásával – jól érzékelhetően egyetlen lehetőség marad: „Magányodba menekülj... Sorsod nem az, hogy légyecsapó legyél”.³⁷⁵

Az ezer és egy célról szóló gondolatsorból három fontos momentumot fogunk kiemelni, ami írásunk szempontjából is lényeges. Először is, Nietzsche – folytatván *Az új bálványról* szóló beszédben megkezdetteket – kifejti, hogy minden népnek, közösségnek megvannak a maga morális ítéletei, szabályai, törvényei, amelyek az adott közösség történeti fejlődése során kialakult szükségleteiből fakadtak, és ezek mentén fejlődtek. Másodsor, az alkotók számára rendkívül fontos az, hogy értékeljenek, s így hozzanak létre új értékeket. Az értékek változása az alkotók változását is jelenti; s aki újat alkotni akar, annak előbb pusztítania, rombolnia kell. A történelem során előbb a népek, a közösségek alkottak morális értékeket, csak aztán az egyének. Maga az egyén (individuum) talán a legújabb alkotás. Ebből fakad a harmadik fontos gondolati elem, ti. az, hogy a „csordában lelt gyönyör régebbi, mint az Énben lelt gyönyör; és amíg a jó lelkiismeretet úgy hívják: csorda, csak a rossz lelkiismeret

³⁷² I. m. 62.

³⁷³ I. m. 64.

³⁷⁴ I. m. 65.

³⁷⁵ I. m. 66-68.

ejteti ki, hogy Én”.³⁷⁶ Úgy véli, eleddig ezer népnek ezer célja volt, de az emberiségnek mint olyannak még sincs célja. Akkor vajon létezik-e egyáltalán?

A *teremtő útjáról* című beszédben Zarathustra nagyon fontos tanítást vezet elő a szabadságról, az önmagunk feletti uralomról és az önmagunknak adott törvényekről. Ha utat akarunk találni önmagunkhoz, akkor lehet, hogy előbb meg kell tanulnunk elveszni ezen az úton. A tömeg egyébként pedig gyűlöli azokat, akik elszakadnak tőle, akik magányba vonulnak. Hatalmas bátorság szükségeltetik ahhoz, hogy az ember a „gyermek” stádiumába jusson: hogy maga legyen az új jog és az új erő, az első mozdulat és a magából kipördülő kerék. Nietzsche szabadságfelfogása itt egyértelműen pozitív. Számára ugyanis az a fontos, hogy milyen gondolat, eszme uralja az embert, s nem az, hogy „milyen járomból” szabadult. „Hogy mitől vagy szabad? Mit törődik azzal Zarathustra. Fénylő szemed árulja el: *mi végre vagy szabad?*”³⁷⁷ Később, Nietzsche egyik utolsó írásának, a *Bálványok alkonyának Egy korszerűtlen portyázásai* fejezete 38. jegyzetében fejt ki szabadság-felfogását a legösszefogottabban. Két ellentétes tendencia szembeállításával villantja fel Nietzsche gondolatait. Amint azt munkánk előző fejezetében kifejtettük, az ellentétekbe való beleállás, a kontrasztképzés kedvelt eszköze egyébiránt. „A liberális intézmények, mihelyt létrejönnek... aláaknázzák a hatalomakarást... velük mindig a csordaállat diadalmaskodik, a liberalizmus, ne kerteljünk: a *csordaállattá-tevés* tendenciája...” Az egyik pólus tehát nyilvánvalóan a liberális ideológia és annak társadalmi hatásai. Ennek antipódusaként a nietzschei szabadság-fogalom abban a háborúban, harcban jön létre, mely a fenti liberális intézményekért folyik.³⁷⁸ „Mert mi a szabadság?! Hogy tudjuk ön-felelősségünket akarni. Hogy a distanciát, mely távol tart minket egymástól tartani tudjuk.” Nietzsche szerint az „egyenlőség” valamiféle hasonulás, ami csupán az „egyenlő jogok” elméletében fejeződik ki – tehát pusztán jogi konstrukció és fikció. Ember és ember között a *distancia pátosza*, az önlét akarása, a különbözőség belső szüksége vág szakadékot. Nietzsche számára „a szabadság azt jelenti, hogy a férfias a háborútól s győzelemtől boldog ösztönök uralkodnak más ösztönök, például a »boldogság« ösztöne felett. A *szabaddá vált ember*... lábbal tapod a jól-érzet, az ily közérzet megvetendő fajain, melyekről a szatócsok, keresztények, tehének, nők, angolok és más demokraták álmodnak. A szabad ember *harcos*.” Az *értékek átértékelése* láthatólag a politikai filozófia terén is kifejtette hatását Nietzschénél. Szabadságfogalmának kialakulására egyébként erősen hatott az európai kultúrát és kereszténységet illető kritikája. Gondolatmenetét azzal a megjegyzéssel zárja, hogy az arisztokratikus közösségekben (mint

³⁷⁶ I. m. 74-76.

³⁷⁷ I. m. 80.

³⁷⁸ Nietzsche itt elsősorban a *szabadság* és az *egyenlőség* eszméinek liberális értelmezésével száll szembe. A „háború” elsősorban azért folyik, hogy ezen intézmények létrejöjjenek, ám a háború maga éppen ezek ellen hat.

például Róma és Velence) a szabadságot úgy értették, „mint olyasvalamit, amije az embernek van is, nincs is, amit akarni, *meghódítani* kell...”³⁷⁹ Rövid kitérőnk végén azt mondhatjuk tehát, hogy Nietzsche felfogása a szabadságról egyszerre negatív és pozitív. Negatív annyiban, amennyiben a korábbi értékektől és tradíciótól kíván elszabadulni, elszakadni, és pozitív annyiban, amennyiben önmagát kívánja benne megvalósítani léte igénlésével, új értékrend megteremtésével.³⁸⁰

Zarathustra alábukásának első része *Az adakozó erényről* szóló passzussal zárul. A harmadik könyvben *A három gonoszról* című beszédében tér vissza ez a kifejezés olyan módon, hogy „így nevezte Zarathustra egykor *a néven nem nevezhető*”, vagyis a hatalom akarását³⁸¹ [kiemelés tőlem – P. F.]. Olyan új erényt tanítva, amely visszaadja a jelentőségét a földnek, Zarathustra az új jóról és gonoszról szól: „Hatalom a ti erényetek: uralkodó gondolat, okos lélekkel környezett: arany fényű Nap, mely körül a megismerés kígyója tekereg.”³⁸² Zarathustra elhagyta az általa olyannyira kedvelt „tarka tehén” nevű várost, s tanítványaival útra kelt. Elmond nekik egy történetet az adakozó erényről, ami az aranyhoz hasonlóan „ritka és haszontalan és ragyogó és szelíden fénylő; és szüntelen adakozik magából”.³⁸³ Ez az adakozó szeretet, amely a nemes lélek adománya: áldást hozó önzés. Ám van egy másik fajta önzés is, a szegényes, beteges önzés. Az utóbbi fajtához tartozó, a korcsosult lélek „mindéig ott ólálkodik az adakozók asztalánál”, várva a koncot. Az élettől túlcsonduló léleknek azonban az adakozó erény az új jó és az új gonosz eredete, „új forrás hangja”, „mélység hallatta zúgás”. Amikor egyazon akarat akaróivá lesznek a tanítványai, s amikor felismerik, hogy ez az akarat szükségszerű számukra, akkor ez lesz az a pillanat, rájönnek, hol is van erényük eredete (Ursprung).³⁸⁴

Az első rész lezárása a hatalmas dél eljövételére való várakozással telik. A hatalmas dél az ember útjának felét jelzi az állat és az embert felülmúló ember között, s ezzel egy új utazás kezdődik Zarathustra követői számára, „egy új reggel felé visz az út”. Az alábukó ember igenli sorsát, hogy majdan „általjusson” az embert felülmúló emberhez, s ő ezzel saját

³⁷⁹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Bálványok alkonya*. Ford. Tandori Dezső. In *Ex-Symposion*, 1994. (különszám) 27. o.

³⁸⁰ Itt természetesen Isaiah Berlinnek a Benjamin Constant ókoriak (régiek) és modernek felfogása megkülönböztetésén alapuló fogalom-duálisát alkalmazzuk, amikor a pozitív és negatív szabadság kifejezéseket használjuk. Vö. Berlin, Isaiah: *A szabadság két fogalma*. Ford. Erős Ferenc és Berényi Gábor. In *Négy esszé a szabadságról*. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1990. 334-443, de különösen 341-342.; illetve Constant, Benjamin: *A régiek és a modernek szabadságának összevetése*. In *A régiek és modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó. Budapest, 1997. 237-260, de különösen 246 és 258.

³⁸¹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Így szólott Zarathustra*. 230.

³⁸² I. m. 96.

³⁸³ I. m. 94.

³⁸⁴ I. m. 96.

tönkremenetelének szükségességét is elfogadja. Immár büszkén kijelentheti tehát: „Minden isten halott: azt akarjuk immár, hogy az embert felülmúló ember éljen”.

Zarathustra arra is komoly figyelmet fordít, hogy a megtett út nehézségeit is ecsetelje, ám alábukásának nevelési szálait ekkor még nem varrja el. Tanítása rémisztő természetét még meg kell tapasztalnia, illetve követőivel való kapcsolata is alapvető változásokon fog átmenni.

3. Második rész: a megváltás és a hatalom akarása

Zarathustra tanításának két aspektusa bomlik ki a második részben: *a hatalom akarásának* tana és e tan nehézségei. Az *élet* mint a *hatalom akarása* tekintetében is két fontos vonatkozást kell megkülönböztessünk. Az egyik a hatalom akarása mint *ön-felülmúlás* [Selbst-Ueberwindung], a másik pedig a hatalom akarása mint *megváltás* [die Erlösung].

A második rész elején, *A boldogságos szigeteken* című beszédben Nietzsche egyértelműen azonosítja *az embert felülmúló ember tanítását a hatalom akarásával*. Isten csupán feltevés, mondja Zarathustra barátainak, éppen ezért az rendkívül fontos, hogy csak azt akarják, ami a lehetséges, az elgondolható birodalmába tartozik. „Avagy tudnátok-e istent teremteni? – érdeklődik Zarathustra – Úgy hallgassatok inkább minden istenekről! Ámde az embert felülmúló embert, őt meg tudnátok teremteni.”³⁸⁵ S még ha magát az embert felülmúló embert nem is tudják megteremteni a tanítványok, akkor legalább annak atyáit és elődeit teremthetnék meg magukból. Zarathustra bevallja tanítványainak Isten létezésével szembeni legfőbb argumentumát: „... miként is bírnám ki, hogy nem vagyok isten, *ha* volnának istenek! *Ezért* nincsenek istenek tehát.”³⁸⁶ A korábban Istennek, vagy más metafizikai létezőnek fenntartott hasonlatok – úgymint egység, teljesség, mozdulatlanág, telítettség és múlhatatlanság – helyett a legjobb hasonlatokat az idő, a létrejövő és a mulandóság számára kell fenntartani. „Teremtés – ez nagy megváltónk a szenvedéstől.” Ám ahhoz, hogy ki-ki teremtővé legyen, nagyon sok szenvedés és átalakulás szükségeltetik. Amennyiben gyermekké szeretnének lenni újból a tanítványok, előbb a mulandóság szószólóivá kell lenniük, és át kell éljék a szülő nő fájdalmát, hiszen ők maguk adnak életet e gyermeknek. S ahogyan a gyermekben benne van a szülőanyja, úgy az Énnek is benne kell lennie a cselekedetekben – teszi hozzá később Zarathustra.³⁸⁷ Vagyis, nem az önzetlenség minden jó alapja, hanem éppenséggel önmagunk érvényesítése, kiteljesítése. A megismerés ártatlansága is a „nemző”, „létre-hívó” akaratból fakad. „Az akarat megszabadít: így szól az igaz tanítás az

³⁸⁵ I. m. 106.

³⁸⁶ I. m. 107.

³⁸⁷ I. m. 119.

akaratról és a szabadságról” – tanítja Zarathustra. Ez az akarat az, ami Zarathustrát az istenekhez és az emberekhez csapja, akár a kőhöz a kalapácsot.³⁸⁸

A *papokról* szóló beszédében fejt ki azt a gondolatát Zarathustra, hogy amennyiben a szabadsághoz vezető utat szeretnék megtalálni, akkor bizony „minden eddigi megváltóknál nagyobbaknak kell megváltani” bennünket: azoknak az embert felülmúló embereknek, akik eddig még sohasem voltak. Vagyis, még nem volt s most sincsen olyan új emberiség, amely nem csupán önmaga megváltója, de amelyik képes megváltani magát saját maga megváltásától is.³⁸⁹ A *söpredékről* szólva kifejezi undorát mind az uralkodókkal, mind pedig az alattvalóikkal kapcsolatban, mivel mindkét réteg a kicsinyes hatalmi politikában érdekelt, s az uralkodók a söpredékkal alkudoznak a hatalomért.³⁹⁰ A *tarantulákról* beszélve a nivelláló módon egyenlősítő radikális demokratákra utal Nietzsche. Nagyon jellemző az alábbi bekezdés: „Vannak, akik az én tanaimat hirdetik az életről, ámde mégis az egyenlőség prédikátorai és tarantulák”. Ezen prédikátorai az egyenlőségnek csupán elrejtik a lelkük mélyén szunnyadó plebejus bosszúszomjukat, amely mindazok ellen irányul, akik nem egyenlők velük. „Az egyenlőség zsarnoki örülete” szállja meg őket, s azt szeretnék, hogy az egész világot a bosszú szelleme hassa át, ugyanis ezt nevezik ők „méltányosságnak”. Nietzsche éppen ettől a bosszútól, *ressentiment*-től akarja megváltani az embert. Valójában *az emberek nem egyenlők*. Az egyenlőséget csak azok *a gyengék* és *a tehetetlenek* hirdetik, akik elégtételt akarnak venni a nemeseken és hatalmasokon, akik fájdalmat akarnak okozni nekik. Az univerzumban minden érték teremtő egységet alkot: „jó és gonosz, és gazdag és szegény, és magasrendű és csekély”; ezek emlékeztetik az életet arra, hogy „fölül kell múlnia magamagát... újra meg újra”.³⁹¹

A második könyv közepe táján vezeti elő Zarathustra az „ön-felülmúlás” tanítását. Az emberi és a saját igazság-akarásához intéz kihívást a beszéd elején: „‘Az igazság akarása’ – így nevezitek azt ti legbölcsebb bölcsek, mi űz benneteket és felszítja vágyatok?”³⁹² Ám ez az igazság-akarás nem más, mint a hatalom akarása, „a kimeríthetetlen, nemző élet-akarat”. Valójában ez működik, ez munkál még a morális értékítéleteinkben, a jó és a gonosz megítélésekor is. S hogy a jóról és a gonoszról szóló tanítása érthetőbb legyen, Zarathustra elbeszéli az életre és minden előre vonatkozó tanítását. Az élőket – kisebbeket és nagyobbakat egyaránt – vizsgálva három megállapításra jutott: – „minden élő engedelmes”; – aki önmagán nem tud uralkodni (azaz, nem képes saját magának engedelmeskedni), annak más fog

³⁸⁸ I. m. 108. Lásd a Bálványok alkonya alcímét: avagy hogyan filozofál kalapáccsal az ember (oder wie man mit dem Hammer philosophirt).

³⁸⁹ I. m. 115.

³⁹⁰ I. m. 121.

³⁹¹ I. m. 123-125.

³⁹² I. m. 140.

parancsolni; – „nehezebb a parancsolás, mint az engedelmeskedés”. E három megállapítás konklúziója pedig nem más, minthogy minden élő a hatalom akarása mozgat, hogy „az erősebbnek szolgáljon a gyöngébb – erre indítja akarata, amely uralkodni akar a még gyöngébb fölött...”.³⁹³ Az élet összes célja – a nemző akarat (ösztön), a fejlődés, a felülmúlás stb. – a *hatalomban* mint egyetlen célban ér össze, összpontosul. A hatalom akarásaként, a növekedés és a felülmúlás akarásaként felfogott élet maga fedi fel titkát Zarathustra előtt: „... az vagyok én, *aminek mindétig felül kell múltnia önmagát*”.³⁹⁴ Ugyanakkor bármit is teremtünk és szeretünk, ellenségévé kell legyünk azoknak, annak érdekében, hogy felülmúlhassuk önmagunkat és újból képesek legyünk nemzeni/teremteni. Az élet természetének eme közzétételel – legalábbis ezt állítja Zarathustra – megoldotta a létezés rejtélyét, mivel megmutatta számunkra, hogy „... nincs, mi múlhatatlan – se jó, se gonosz! Magából kell önmagát mindétig fölül múltnia”.³⁹⁵ Azzal a tanításával, miszerint minden cselekvésünk, hatalom-gyakorlásunk mögött a saját jóról és gonoszlóló szóló értéktáblánk vannak, szeretne ráébreszteni bennünket hatalomakarásunkra. Sőt, mi több, minden értékteremtőnek előbb értékrombolóvá kell lennie, mert „A legfőbb gonosz így hát a legfőbb jóhoz tartozik: ez pedig a jó, amely teremt”.³⁹⁶ Egyértelműen Nietzschének az ön-felülmúlásról szóló tanítása képezi az alapját az étellel kapcsolatos legmélyebb gondolkodásának.

A *megváltásról* szóló beszédében Zarathustrának az – élet természetének az ön-felülmúlást tekintő – *hatalom akarása* tanítása egy új aspektussal gazdagodik: arra ébreszt rá bennünket ugyanis, hogy mi az, ami létünk alapját képezi, hogy mi az, ami ezt megszabadíthatja a bosszúállás szellemétől. Vajon fel- és elismerjük-e a hatalom akarását teremtő akaratunkként? Nyomorékokkal beszélgetve Zarathustra kifejti, a nyomoréknak általában egy testrésze hiányzik, minden egyebe megvan. Ám vannak fordított nyomorékok, akiknek „mindenből túl kevés jutott, csak egy valamiből van túl sok”.³⁹⁷ A tanítványaihoz fordulva elmondja nekik szörnyű kétségét: ő az akarat és a teremtés embere, maga a jövő és a jövőbe vezető híd, sőt egyszerre egy nyomorék is ezen a hídon. Számára elviselhetetlen a múlt és a jelen, s csak azért képes élni, mert látnokként látja az eljövendőt. Felfedi tanításának lényegi momentumát, miszerint arra szeretné megtanítani az embereket, hogyan tudnak megszabadulni mindattól, ami elmúlt és szörnyű véletlen, hogyan tudnák mindezt átváltani

³⁹³ I. m. 141-142.

³⁹⁴ Uo.

³⁹⁵ I. m. 143.

³⁹⁶ Uo.

³⁹⁷ I. m. 170.

valami olyanná, amire az akarat azt mondaná: „De hiszen én akartam így!”³⁹⁸ Vajon mikor jön el ennek az ideje?

Ezen a kulcsfontosságú ponton kérdez rá Zarathustra a saját identitására. Az iránt érdeklődik tanítványaitól, hogy megkérdezték-e már maguktól, ki is számukra Zarathustra. Vajon ígéretgő, vagy beteljesítő; hódító, vagy örökös; őszi betakarítás, vagy ekevas; orvos, vagy gyógyult beteg; szabadító, vagy gúzsba kötő; gonosz, vagy jó? Saját magát Zarathustra olyan vándorként értelmezi, aki a töredék-emberek között úgy jár, mint a jövő töredékei között. Az a vágya, a célja, hogy az emberi létezés természetének töredékes, véletlen és esetleges elemeit összerakja, „eggyéköltse”. Ebben a részben kezdi elfogadni Zarathustra saját sorsát, s kezd azzá lenni, ami és aki. A feladata pedig az, hogy megtanítsa az akaratot arra, hogy előbb megszabaduljon a bosszúállás szellemétől (oroszlánná váljon), és hogy teremtő akarattá (gyermekké) váljék. Az embereket pedig arra szólítja fel, hogy ismerjék meg és akarják azokat a dolgokat, amelyek olyanná formálták őket, amilyenek, ahelyett, hogy az általuk befolyásolhatatlan szörnyű véletlent és a vak hitet fogadnák el sorsuk irányítóiként. Csak úgy vagyunk képesek megváltani a múltat, hogy utólag saját döntésünként fogadjuk el életünk eseményeit, hogy kijelentjük: „Így akartam!”... minden ‘Megesettet’...”.³⁹⁹ A legnagyobb probléma viszont az, hogy az akarat nem képes visszafelé akarni, nem bírja visszafelé pörgetni az idő kerekét, s így dühében és haragjában bosszút áll mindenkin, akit csak szenvedésre képes készíteni. A szabadító akarat így gonosztevővé válik. A bosszú szelleme abban áll, hogy a szenvedésért valakinek bűnhődnie kell. „Így lett az akaratból magából meg az életből – végtére büntetés!”⁴⁰⁰ Az idő elmúlásának élménye és ennek a „Megesett” mozdíthatatlan kövévé válása arra készíti az akaratot, hogy a múlton álljon bosszút. Ám a bosszú szelleme nem képes arra, hogy megoldja az idő elmúlásának problémáját. Ahelyett ugyanis, hogy legyőzné a múlt terheit az ön-felülmúlás teremtő munkájával, amelynek eredményeként megszülethetne az új és az ártatlan pillanat, oly mértékben válik megszállottjává a múlt által okozott fájdalomnak és szenvedésnek, hogy már inkább megőrizni szeretné azt, s nem eltörölni. Zarathustra előszámlál három olyan nézetet, amelyeket az akarat tesz magáévá, hogy segítségükkel adjon magyarázatot a „Megesettre”. Olyan nézetek ezek, amelyek maguk is valamilyen morális világgépet tükröznek. Az első ezek közül az a nézet, amely szerint a világon minden létező a jó és gonosz törvényével, jog és büntetés örök törvényével összhangban van morális értelemben elrendezve. A másik nézet Nietzsche korábbi mesterének, Schopenhauernek a tanítása, ami szerint csak akkor lesz képes

³⁹⁸ I. m. 172-173.

³⁹⁹ I. m. 171. Később, a 20. század első felében, Freud és Jung analitikus pszichológiája is hasonló indíttatású volt.

⁴⁰⁰ I. m. 172.

arra az akarat, hogy megváltsa magát, amikor azt akarja, hogy a bennünk honoló akarat ne akarjon többé.⁴⁰¹ A megváltás e különféle tanításaival szemben – melyek egyébként csupán arra jók, hogy a morális világrendnek a szolgájává tegyék az akaratot – Zarathustra egy olyan tanítást kínál fel, amely megszabadítja az akaratot ettől a nem kívánt gyámságtól. „A megbékélésnél is magasabbrendűt kell akarjon ez az akarat, mely a hatalomnak akarása –: ámde mindezt miként éri el? Ki tanította meg vajon akarni visszafelé is?”⁴⁰² Ehelyütt azonban nem kapunk választ arra, hogy miként is tanul meg az akarat visszafelé is akarni, Zarathustra viszont olyan tanítást keres, amely megmutatja: a szabadság a szükségszerűség akarásában rejlik, abban, hogy teremtő módon váljunk azzá, amik vagyunk.

A második rész végén Zarathustra gyümölcsei, tanításai beértek immár, de ő maga még éretlen rájuk – tehát majd ismét alá kell buknia.⁴⁰³ Ebben a részben a megváltás tanítása még nem teljesülhetett be, mert még szüksége van egy olyan tanra, amely azt mutatja meg, miként akarhatja az akarat azt a képtelenséget, hogy időben visszafelé hasson. A megváltás tanításában Nietzsche nem egyszerűen a múlt akarásával foglalkozik, hanem az idővel kapcsolatos attitűdünkkel. A pillanat megtapasztalásán és átélésén keresztül nem csak azt tanuljuk meg kimondani, hogy „Igen, én akartam így!”, hanem azt is, hogy „Én akarom, és akarni is fogom!” A megváltás pedig azt jelenti, hogy a múlt véletlenszerűségének és az esetlegességének sorssá és végzetté változtatásával azzá kell legyünk, akik vagyunk (feledés és ártatlanság). S itt születik meg az ártatlanság, a gyermek, aki magából pördülő kerék és szent igenlés.

4. Harmadik rész: az örök visszatérés látomása és talánya

Nemcsak a harmadik rész, és nem csupán az egész könyv, hanem Nietzsche egész életművének mondhatni legfontosabb, központi tanítása *az ugyanannak az örök visszatérése* (die ewige Wiederkunft des Gleichen). Az örök visszatérés gondolata és annak gyakorlatba való átültetése Nietzsche fő tanainak az összefogására szolgál. Ennek segítségével tudja plauzibilis módon közölni a megváltásról szóló elképzelését Zarathustra, s ennek élményéből és megtapasztalásából emelkedik ki az embert felülmúló ember, aki a hatalom teremtő és ártatlan akarását testesíti meg. Zarathustra úton van *az embert felülmúló ember* felé, s meg kell mutassa számunkra, olvasók számára, hogyan *bukjunk alá* és *jussunk át* hozzá azáltal, hogy legyőzzük magunkban az embert eleddig alakító és torzító bosszú és ressentiment

⁴⁰¹ Vö. Schopenhauer, Arthur: A világ mint akarat és képzet. Ford. Tandori Ágnes és Tandori Dezső. Osiris Kiadó. Budapest, 2007. 68. §, de különösen 456-459.

⁴⁰² Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Így szólott Zarathustra. 173.

⁴⁰³ I. m. 179-181.

szellemét. Az örök visszatérés mélységes mély és elborzasztó gondolata segítségével Zarathusra végül is azzá válik, ami: az örök visszatérés tanítójává.

Úgy véljük, e tanításnak az egyik legfontosabb vonatkozása nevelési aspektusában rejlik. Ez tulajdonképpen már a tan első megjelenésekor, *A vidám tudomány* híres 341-es aforizmájában is tetten érhető. Egy démon, a nehézkedés szelleme az, aki a létezés természetével kapcsolatban utolsó kísértője az embernek. Annak a felelősségét, hogy elfogadja, vagy elveti ezt a tanítást az individuum, *a leghatalmasabb teherként* írja le Nietzsche.⁴⁰⁴ Amennyiben úrrá lenne rajtunk e gondolat, nyomban megváltoztatna, sőt esetleg föl is örölné bennünket. Minden egyes cselekvésünk esetében az a kérdés nehezedne ránk a lehető legnagyobb súlyával, hogy „akarod-e mindezt még egyszer és számtalanszor újra?”⁴⁰⁵

Az *Ecce homo* című írásában Nietzsche a Zarathustra alapeszméjeként aposztrofálja az örök visszatérés gondolatát, mivel ez „az igenlésnek... lehető legfennköltebb és egyáltalában elérhető megfogalmazása”.⁴⁰⁶ Egy 1884 nyarán-őszén keletkezett feljegyzésében „nagy tenyésztő gondolatként” (der große züchtende Gedanke) utal rá, „amelyen végső soron minden egyéb gondolkodásmód megbukik”.⁴⁰⁷ A tanítás jelentősége kettős: egyrészt magáról az időről szól, másrészt pedig egy olyan élményről és tapasztalatról, amely minden létező egységét erősíti meg bennünk. Az alábbiakban igyekszünk e tanítás politikai aspektusait megvizsgálni.

Régi és új táblákról beszélve Zarathustra azt állítja, hogy senki sem tudja még, mi a jó és a gonosz, hacsak nem ő maga a teremtője ezen értékeknek. „Teremtő pedig az, aki megteremti az ember célját, aki értelmet és jövőt ad a földnek: csakis így *teremti* meg, *hogy* valami jó, avagy gonosz legyen.”⁴⁰⁸ Zarathustra szégyelli, hogy ő még mindig csak sántító hasonlatokban szóló költő. Hasonlataival és paraboláival azonban megtanította az embereket arra, hogy felismerjék a dolgok egységét (jó és gonosz, szabadság és szükségszerűség), és hogy minden mindennel szükségszerűen kapcsolódik össze: az alacsony és a magas, a gyenge és az erős, a kis ember és az embert felülmúló ember. Az emberek között járva szedte fel az út porába hullajtott szót, az embert felülmúló embert, s az embereknek tanította, hogy a megváltás csakis a múlt és minden „megesett” megváltása és újraterejtése lehet, semmi más. Elmondja azt is, hogy még egyszer el akar menni az emberek közé. A célja ezzel az utolsó alábukással, hogy haldoklásában adja át nekik „legdúsabb”

⁴⁰⁴ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *A vidám tudomány*. 249. [341.]

⁴⁰⁵ Uo.

⁴⁰⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Ecce homo*. 94.

⁴⁰⁷ KSA Band 11. 250.

⁴⁰⁸ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Így szólott Zarathustra*. 238-239.

adományát.⁴⁰⁹ Társait, „testvéreit” keresi, akik segítenének neki az új törvénytáblát a völgybe, az emberekhez, hogy „lüktető szívekbe zárják”.⁴¹⁰ Az elmúltak iránt csupán azért érez részvétet, mert azok „kiszolgáltatottak... minden eljövendő nemzedék örületének, mely saját hídjává értelmezi át mind, ami volt”. Kétféle módon lehet kiszolgáltatott a múlt: egyrészt, a hatalmon lévők (gonosz despoták) kisajátíthatják a történelmet, oly módon, hogy ami volt, „mind önéki volna”; másrészt, a csőcselék emlékezete csupán kétgenerációnyi időre terjed ki, „ámde nagyapjával véget is ér az idő”. Ha ők kerülnének hatalomra, akkor minden időt „pocsolyába fojtának”.⁴¹¹ A csőcselékkel és a kényurakkal szemben olyan új *nemességre* van szükség Nietzsche szerint, amely „újra felírja új táblákra a szót: ‘nemes’”.⁴¹² Ez az új nemesség fogja megváltani a múltat szörnyűségeitől és abszurditásától. Ennek mikéntje kapcsán pedig így szólítja fel az új nemességet: „Tegyétek jóvá gyermekeitekben, hogy apáitok gyermekei vagytok!”⁴¹³ Ahhoz, hogy a jövő magvetőjévé lehessen ez a nemesség, meg kell tanulja, hogy csak a legjobbnak szabad uralkodnia, s hogy az emberi társadalom egy „kísérlet” és nem pedig „szerződés”.⁴¹⁴

Az *ugyanannak az örök visszatérése* tanításának igenlésével (Bejahung) a hatalom akarásaként felfogott *élet* is a legteljesebb affirmációt kapja meg. Azonban talán joggal merül fel bennünk a kérdés, hogy mit is kell hát akkor igenelnünk az örök visszatérés gondolatában. Bernd Magnus azzal a megdöbbentő felvetéssel szembesít ennek kapcsán bennünket, hogy vajon bárki, aki a 20. században élt képes lenne-e arra, hogy igenelje Auschwitz örök visszatérését, és hogy még feltétel nélkül szeresse is azt. Vajon nem Istennek (ráadásul egy igen beteg Istennek) kellene lennünk ehhez?⁴¹⁵ Milan Kundera egyik regényének bevezetőjeként azt mondja erről a „rejtélyes” gondolatról és „zavaros mítoszról”, hogy az örök visszatérés „mítosza *per negationem* azt mondja, hogy az élet, mely egyszer s mindenkorra eltűnik, s mely nem tér vissza, árnyékhoz hasonlít, nincs súlya, eleve halott, és ha ez az élet szörnyű, gyönyörű, magasztos volt, e szörnyűség, gyönyörűség, magasztosság nem jelent semmit”. Ha viszont ez az élet újra és újra megismétlődne, akkor életünkben „minden mozdulatra a felelősség elviselhetetlen súlya” nehezedne.⁴¹⁶ Hévízi Ottó a gondolat

⁴⁰⁹ I. m. 241.

⁴¹⁰ Uo.

⁴¹¹ I. m. 245. A *történelem hasznáról és káráról* írott második korszakról elmélkedésében fejt ki Nietzsche hasonló gondolatokat, azt írván, hogy aki monumentálisra teszi a múltat, az könnyedén a romboló és bosszúszomjas erőszak-politika szolgálatába állíthatja a történelmet. Vö. Nietzsche, Friedrich: *A történelem hasznáról és káráról*. 106-112.

⁴¹² Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Így szólott Zarathustra*. 245.

⁴¹³ I. m. 247.

⁴¹⁴ I. m. 256. Nietzsche itt egyértelműen a rousseau-i *társadalmi szerződésre* utal.

⁴¹⁵ Vö. Magnus, Bernd: *Nietzsche's Philosophy in 1888: The Will to Power and the Übermensch*. In *Journal of the History of Philosophy*. 24:1 (1986). 79-98, de különösen 96.

⁴¹⁶ Kundera, Milan: *A lét elviselhetetlen könnyűsége*. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1992. 9-12.

elfogadásának következményeire nézve kettős affirmációt fedezett fel: a gondolat kommunikálásának aktusára vonatkozó generális megerősítést, és a „legnagyobb nehézkedésben” részeltetett, esetről esetre ismétlődő cselekedetekre vonatkozó aktuális jóváhagyást.⁴¹⁷

Meglátásunk szerint Nietzsche az örök visszatérés gondolatával *az élet természetéről* próbál tanítani nekünk valami alapvetően új dolgot, valamit, ami kulcsfontosságú az élet növekedése, fejlődése és ön-felülmúlása szempontjából. Ez a tanítás lényegében két szinten lép működésbe. Először is az idő természetével kapcsolatosan okosít ki bennünket. Azt mondja, hogy a pillanat igenléséhez nem elegendő önmagában a pillanat, hiszen egy pillanatot akarva az összeset akarjuk, mert minden egyes pillanat a keletkezést és az elmúlást szemlélteti, ami pedig az idő sajátossága. Másodszor pedig, az emberi cselekvés természetéről mond bölcs dolgokat nekünk. Az örök visszatérés akarásával nem kéri tőlünk senki, hogy szó szerint az élet minden egyes pillanatának a visszatértét akarjuk egyben, hanem az a fontos, hogy pillanat-voltuk, pillanatnyiségük ártatlanságát tudjuk igenelni. Ekként, ha ráébredünk arra, hogy a pillanat az egyes pillanaton túlra, egy a megváltó-teremtő akarat által iniciált cselekvésre mutat, akkor a múlt borzalmait nem a múlt nevében a jelenen való elégtételre indítanak bennünket, de nem is a múlt megtagadására vagy elvetésére, hanem egy olyan jövőbeni cselekedet megtételére, amely olyan teremtő, kreatív, hogy képes megváltani és jóvátenni mindazt, ami elmúlt. Ezt pedig akkor tudjuk megtenni, ha megtanuljuk, hogy azzá legyünk, akik vagyunk. Mégpedig azáltal, hogy stílust adunk a személyiségünknek, és hogy az élet egyedüli törvényének fogadjuk el az ön-felülmúlást.⁴¹⁸

Az örök visszatérés átélésében és megtapasztalásában rejlő affirmáció Nietzschének arra tett kísérletét fejezi ki, hogy egyrészt legyőzze a bosszú szellemét, másrészt pedig, hogy a történelem problémájára, vagyis a múlt problémájára adjon megoldást, s arra, hogyan teremthet újat az ember büntudat, lelkiismeret-furdalás és ressentiment nélkül. Nietzsche megváltásról szóló tanításának fontosságát politikai gondolkodásának megértése szempontjából aligha szabad alábecsülnünk.

5. Negyedik rész: Zarathustra visszatérése és a felmagasló ember

1884. február 1-jén, a könyv harmadik részének befejezését követően Nietzsche azt írja Peter Gastnak Nizzából, hogy kettejük számára egy kis ünnepséget szeretne rendezni: „... jó alapom van rá – mivel révbé értem! „Zarathustrám” két hete készen van, *teljesen* készen (*ganz*

⁴¹⁷ Vö. Hévízi Ottó: Nietzsche formalizmusa. In Gond. 7. szám (1994). 23-24.

⁴¹⁸ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A vidám tudomány. 206-207. [290.]

fertig)”.⁴¹⁹ Akkor lezártnak tekintette tehát a művet, meghirdette az örök visszatérés tanítását, s ezt követően más felé fordulhatott volna. Ám aztán mégis úgy döntött, hogy 1884-85 telén még egy negyedik, immár utolsó részt is közzétesz a Zarathustrából. Az első három részen végigtekintve úgy tűnhet, hogy az első könyvben bejelentett, az utolsó embert, a kis embert felülmúló ember mintha háttérbe szorult volna a második és harmadik könyv során, elsősorban az örök visszatérés gondolatának a javára. Ám itt, a negyedik könyvben annak lehetünk tanúi, hogy Zarathustrával együtt az embert felülmúló ember is visszatér. Vagyis nem csupán az ember, a kis ember tér örökké vissza, „hanem örök visszatérő az embert fölülmúló ember is!”⁴²⁰

A negyedik részben Zarathustra nekilát *a fölmagasló ember* (der höhere Mensch) keresésének, s eközben találkozik egy sor furcsa és szimbolikus alakokkal. Először két királlyal fut össze, akiknek beszél a söpredékről és a hatalmasok uralmáról. Kiderül, hogy a királyok is a fölmagasodó emberek közül valók, és Zarathustrát azért keresik, mert tanulni szeretnének tőle. S már fel is mondják az első részből való sorokat: „Szeressétek a békességet, mert az az új háborúk eszköze...”.⁴²¹ Zarathustra a barlangjához irányítja őket azzal a meghagyással, hogy ott várjanak rá. Majd *a szellemi lelkiismeret emberével* találkozik, aki „a hatalmas lelkiismeret-piócának” nevezi Zarathustrát.⁴²² Zarathustra őt is barlangjához invitálja. Ezt követően egy látszólag a nyavalyatöréstől földön fetregő aggastyánnak próbál segíteni Zarathustra, *a szellem vezeklőjének*, aki leginkább saját gonosz ismeretétől és lelkiismeretétől szenved. Ő, *a varázsló* is csatlakozik a fölmagasló emberekhez. A következő tagja ennek az exkluzív társaságnak egy *szolgálaton kívüli pápa*, az utolsó pápa lesz, akinek Isten halála miatt kellett lemondania a tiaráról. *A legocsmányabb ember*, aki azért lett isten gyilkosává, mert nem volt képes elviselni, hogy valaki mindig látja őt, s így szemtanúja minden cselekedetének. Ő is figyelmezteti Zarathustrát a legutolsó bűnére, a részvétre, mivel már sokan indultak el hozzá, hogy meghallgassák. Ő is csatlakozik a fölmagasló emberekhez. A társasághoz csatlakozók közül a következő *az önkéntes koldus*, aki a visszakerődés tudományát szeretné elsajátítani a tehenektől, és szeretne megszabadulni a legnagyobb emberi csapástól, az undortól. Annál is inkább, mert éppen a gazdagság undorától vezetve dobta el vagyonát az önkéntes koldus, aki bejelenti, hogy eljött a csócselék- és rabszolga-fölkelés órája. A bosszúszomj és az irigység vezérli ezt a tömeget, a koldus szerint. Nem a szegények,

⁴¹⁹ Nietzsche levele Heinrich Köselitz-hez. 1884. február 1. In KGB. Band 6. (III/1.) 473.

⁴²⁰ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Így szólt Zarathustra. 264, illetve Nietzsche, Friedrich Wilhelm: „Az új felvilágosodás”. 7 [23] 262., KSA Band 11. 281.

⁴²¹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Így szólt Zarathustra. 294, illetve 59.

⁴²² I. m. 297-298.

hanem a tehenek között van a mennyország. Utoljára *az árnyékát*, a hazátlan szabad szellemet hívja fel a barlangjához, ahol a társaság találkozik.⁴²³

A *fölmagasló emberről* szóló diskurzusban Zarathustra összegzi az embert fölülmúló ember vízióját. „Nosza hát! Rajta csak! Ti fölmagasló emberek! Most vajúdnak csak igazán az ember-jövő hegyei. Isten meghalt; *mi* pedig ezt akarjuk: éljen az embert fölülmúló ember!” A jelen urai a kis emberek, a nők, a szolgák és a csócselék, akik a maguk kis erényeit hirdetik, s az embert akarják megőrizni. A fölmagasló embereknek így fölül kell múlniuk „az erényecskéket, a kis okosságokat... a szánalmas meglegedettséget, a ‘többség boldogságát’”.⁴²⁴ De vajon van-e az emberben bátorság ahhoz, hogy fölülmúlja magát?

A negyedik rész és a könyv utolsó diskurzusa, *A jel* azzal indul, hogy Zarathustra megkérdőjelezi azt, hogy a fölmagasló emberek igazi társai lennének. Ismét megerősíti, hogy nem rájuk vár a hegyei között. Egyszer csak meghall egy „szelíden elnyújtott oroszánordítást”, s ezt annak jeleként interpretálja, hogy immár eljött az ő órája. Legyőzte utolsó megkísértését, azt a *részvétet*, ami a fölmagasló emberek iránt ébredt benne, s már csupán művére vágyik. „Eljött az oroszán, közelben vannak gyermekeim, Zarathustra megérett, eljött immár az óráam... *föl hát, föl, te hatalmas délidő!*”⁴²⁵

A negyedik részben Zarathustra további részleteket árul el számunkra az embert felülmúló emberről szóló tanításával kapcsolatban. Az *Elöljáró beszéd*ben való megjelenését követően minden egyes részben feltűnik az embert felülmúló ember alakja, így a harmadikban is, ahol a *Régi és új táblákról* és *A lábadozó* című beszédékben kulcsszerepet játszik. A negyedik részben a fölmagasló ember fölülmúlásának kontextusában jelenik meg az embert meghaladó ember, s *A fölmagasló emberről* szóló diskurzusban explicite meg is fogalmazza Zarathustra, hogy „Szívem az embert felülmúló emberé, ő nékem az egyetlen és a legelső...”.⁴²⁶ Az egész könyvön keresztül az embert felülmúló ember koncepciója alapvetően ugyanaz marad, legfőljebb az elképzeléssel szemben támasztott elvárásaink változnak meg, miután az megmérettetik az örök visszatérés próbáján. Megtanuljuk mi is, hogy az embert felülmúló ember nem csupán a ködös távolban lévő jövendő, hanem olyasvalami is, ami az örök visszatérés akarásában alapozódik meg, tulajdonképpen „bennünk”. De vajon megvalósítható-e az embert felülmúló ember koncepciója, ha tudjuk, minden pontosan ugyanúgy fog visszatérni, ahogyan egyszer már megtörtént, s ha azt is tudjuk, hogy az embert felülmúló ember soha nem volt még eddig?

⁴²³ I. m. 300-327.

⁴²⁴ I. m. 341-342.

⁴²⁵ I. m. 388-389.

⁴²⁶ I. m. 341.

Témánk szempontjából kulcsfontosságú művében Laurence Lampert arról próbálja meggyőzni olvasóit, hogy az örök visszatérés „definitív tanítása” idejétmúlttá teszi az embert felülmúló ember „provizórikus tanítását”. Véleménye szerint utóbbi túlértékelése az a hiba, amely a Nietzsche tanítását övező széleskörű félremagyarázások talán legfőbb okozója.⁴²⁷ A továbbiakban azt vizsgálom meg, hogy valójában milyen viszonyban áll ez a két nietzschei tan egymással.

Az ugyanannak örök visszatérése tanítása – amint azt már említettük – szoros kapcsolatban áll Nietzsche idő-felfogásával, a pillanat affirmációjával, ami magába foglalja mind a múlt, mind a jövő, mind pedig a jelen megszüntetve megtartását, „aufhebung”-ját. Vagyis, tulajdonképpen bármilyen ellentét megfér benne: régi és új, hasonló és azonos, azonos és különböző, igaz és igaztalan.⁴²⁸ Amit a legnehezebb méltányolni a pillanat e felfogásában, az annak látszólag abszolút irrealitása, sőt, rémületes volta. Mindazonáltal Nietzsche maga is úgy gondolja el, hogy az embert felülmúló ember az örök visszatérés élményének megéléséből születik meg, mivel ebben az élményben irrelevánssá válik, hogy létezett-e már valaha vagy sem. Hogy miért? Azért, mert a teremtés pillanata nem bír sem a múlt iránti lelkiismeret-furdalással, sem pedig a jövő iránti aggodalommal – az ártatlan. A pillanat örök visszatérésének igenlésével nem affirmáljuk a múlt minden egyes pillanatának szószerinti visszatértét, csak egyszerűen a pillanat pillanatnyiségét. Ekként az idő teljességét affirmáljuk. Így amikor Zarathustra azt mondja, hogy „soha nem volt még embert felülmúló ember”, ez a „soha még” arra a jövőre utal, amely pontosan a már említett hétköznapi időfelfogásnak a szerialitásán alapszik, s amelyet az örök visszatérés gondolatával meg akar haladni Nietzsche.⁴²⁹ Ez hát az embert fölülmúló ember paradoxonja. Erre alapozva állítjuk azt, hogy Zarathustra fent említett két fő tanítása nem összeegyeztethetetlen egymással. Wolfgang Müller-Lauter ezzel kapcsolatban azt írja, hogy az embert felülmúló ember az, aki a legintenzívebben jeleníti meg hatalom akarását, mivel benne megvan az öröklét pillanatában összekapcsolódó múlt, jelen és jövő.⁴³⁰ Az embert fölülmúló ember így egyaránt affirmál mindent, ami volt vagy lesz, mert abban minden pillanat ugyanaz, hogy magába foglal fájdalmat és gyönyört, szenvedést és örömet stb. Mivel pedig minden egyes pillanat új és örök, ezért egyedi is egyben.

Nagyon informatívak a két tan viszonyával kapcsolatosan Nietzsche ezidőtájt készített feljegyzései. 1883 június-júliusában azt írja, hogy Zarathustra megjövendőli: „a visszatérés

⁴²⁷ Lampert, Laurence: Nietzsche's Teaching. 21 és 257-258.

⁴²⁸ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: „Az új felvilágosodás”. 1 [166]; 1 [171] 64., KSA Band 9. 505-506.

⁴²⁹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Így szólott Zarathustra. 115.

⁴³⁰ Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seine Philosophie. Walter de Gruyter. Berlin-New York, 1971. 140-142.

tana a jel. Megfeledezik magáról és *az embert felülmúló emberből* tanítja a visszatérést: az embert felülmúló ember *kibírja* azt, és *büntető eszközként használja*.⁴³¹ Ugyanazon év nyarán-őszén pedig azt írja: „Az első a törvényhozás. Az embert felülmúló ember kilátása nyomán a visszatérés tanítása most borzongatóan elviselhető”.⁴³² Ezek a jegyzetek azt mutatják meg számunkra, hogy Nietzsche azért jutott az embert meghaladó ember gondolatára, mert szüksége volt egy olyan embertípus víziójára, amely képes elviselni az örök visszatérés mély és elborzasztó gondolatát. 1884 nyarán-őszén készült feljegyzése arra utal, hogy akként képzei el az embert felülmúló embert, mint aki az örök visszatérés próbatétele során megtapasztalt általjutas és alábukás folyamatából emelkedik ki. Ehelyütt Nietzsche azt mondja, ahhoz, hogy az ember elviselje az örök visszatérés gondolatát, szükséges: „szabadulás a moráltól... – minden bizonytalan és kísérleti dolog örömmel tölt el bennünket ezen roppant szélsőséges fatalizmus ellensúlyozásaként; – a szükségszerűség fogalmának hatálytalanítása; az ‘akarat’ hatálytalanítása... *az ember erő-tudatának legnagyobb fokozódása*, mint olyan valami, amely megalkotja az embert felülmúló embert”.⁴³³

Azért fontos Nietzschének a negyedik rész hozzáadása, mert – a fölmagasló emberekkel való találkozáson és a legocsmányabb ember örök visszatérés-élményén keresztül – ezzel mutatja meg: Zarathustra tanításának közönségre van szüksége annak érdekében, hogy hitelességét lemérjék és elismerjék. Ha nem akarja önbecsapásból fakadó szolipszizmusra kárhoztatni magát, akkor mindenképpen szüksége van arra, hogy lemérje tanai hatását. Közülünk mindenkinek szüksége van arra, hogy megtapasztalja az örök visszatérést, és az ezzel kapcsolatos egyéni tapasztalata mindenkinek új, egyedi és egymással összehasonlíthatatlan lesz. Zarathustra csak úgy és csak akkor válik azzá, ami és aki, ha és amennyiben *mi is* azzá leszünk, amik vagyunk. Másként fogalmazva, Zarathustra személyének és az ő alábukásának sorsa elválaszthatatlan a mi sorsunktól, és a mi azzá válásunktól, amik vagyunk.

6. Befejezés

Annak a feladata, hogy azzá legyünk, amik vagyunk, egyáltalán nem emberfeletti feladat. Az a kérdés, hogy tudjuk-e sorsként szemlélni az életünket – a maga esetlegességeivel, hibáival, melléfogásaival –, s így válni azzá, amik vagyunk, és így fejlesztve ki magunkban önfelelősségünket. Az örök visszatérés problémáját exponálva Nietzsche nem egyszerűen arra kíváncsi, hogy megtennék-e vagy nem tennék-e meg ugyanazt, hanem, hogy akaratunk

⁴³¹ KSA Band 10. 378.

⁴³² I. m. 481.

⁴³³ KSA Band 11. 224.

kívánja-e ugyanazt megtenni újra és újra. A *vidám tudomány* 341-es aforizmájában Nietzsche kifejti, hogy egy ilyen gondolat vagy megváltoztatna bennünket teljes valónkban, vagy pedig felőrölné bennünket, mivel azt kérdezi, vajon mennyire kell szeressük az életet ahhoz, hogy minden pillanatának örök visszatérését affirmálni tudjuk. A gondolat így vagy rezignációhoz és önostorozáshoz, vagy pedig ön-igenléshez és az akarat megerősítéséhez, fokozásához vezet. Csakis az örök visszatérés nyitja meg a változás lehetőségét, mert azt tanítja, hogy az ember még azt is akarhatja, ami őt formálta, tudniillik a múltat, mégpedig azáltal, hogy azzá lesz, ami. Másként fogalmazva, az ember az nem valami statikus, örök időkre rögzített dolgok összessége. Az örök visszatérés meg tudja változtatni az embert azáltal, hogy az akaratot képessé teszi az individuum élete és lénye szempontjából jelentős és jelentéktelen dolgok közötti különbségtételre. S így végső soron pusztán *egy gondolat* az, ami kifejleszti az erőt és a gyengeséget mind az individuumban, mind pedig a különböző emberi közösségekben. Ez hozza létre a rangsort és az arisztokráciát mind az emberi testben, mind pedig a politika világában.⁴³⁴

Egyik 1881-es feljegyzése segít számunkra annak tisztázásában, hogy Nietzsche tulajdonképpen az örök visszatérés gondolatát – a már említett – nevelő célzattal alkotja meg. E gondolat pedig már vetélytársa lehet kora legfontosabb társadalmi és politikai ideológiáinak – köztük is az egyik legkiemelkedőbbnek, a szocializmusnak, amely a Zarathustra írója számára „a legkisebbek és legostobábbak, a felületesek, az irigyek és az elfuserált színészek végiggondolt zsarnoksága”.⁴³⁵ A fent említett, s alább elemzendő feljegyzésben Nietzsche elsőként kommentálja a szocializmus „politikai örületét”, majd előadja a saját tanítását. „A politikai örület... mindenekelőtt *elvilágiasodás*, hit a *világban*... Célja a **tünékeny** individuum jóléte: gyümölcse ezért a szocializmus, vagyis a társadalmasítás révén a *tünékeny egyének* akarják meghódítani a boldogságot, nincs okuk *várni*, mint az örök-lelkű és örökké keletkezésben lévő embereknek, akik a jövőtől remélik jobblétüket. Az én tanításom azt mondja: *úgy* élj, hogy újra *kívánnod* kelljen az életet, ez a feladat – élni fogsz újra *így is, úgy is!* Akinek a törekvés jelenti a legmagasabb rendű érzést, az törekedjék; akinek a nyugalom jelenti a legmagasabb rendű érzést, az nyugodjék; akinek a beilleszkedés, az alárendelődés, az engedelmisség jelenti a legmagasabb rendű érzést, engedelmeskedjék... Az *öröklét* az, ami kockán forog!”⁴³⁶

Ez a feljegyzés jelzi számunkra azt, hogy miként is kell értsük az örök visszatérést mint az embert *átalakító, átformáló* tanítást. Minden egyes pillanat örök visszatérésének a

⁴³⁴ Vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A hatalom akarása. 283-284. [660.]

⁴³⁵ KSA Band 11. 586.

⁴³⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: „Az új felvilágosodás”. 1 [163], illetve vö. 1 [188], 63 és 72.; KSA Band 9. 504 és 515.

lehetősége az *akaratnak* ugyan egy igen súlyos tehertétel, ám ezt végső soron bátorításul szánta neki Nietzsche, hogy megkönnyítse számára az önmagával való elégedettség állapotának elérését. Az akarat pedig akkor lesz magával elégedett, ha azzá válik, ami. Világosan kitetszik ebből a részletből, hogy Nietzsche e gondolatával a ressentiment és a bosszú szellemén túli politikát célozza meg. A kérdés persze az, hogy eléri-e ezt.

2. Exkurzus: Szókratész, Jézus és Pál — a hatalomhoz való

viszony paradigmái

Manapság is – akár az elmúlt két, két és fél évezred során szinte végig – mind Szókratészre, mind pedig Jézusra hajlamosak vagyunk csupán erkölcsi példaképként tekinteni. Míg azonban ebből a szempontból Jézus a születését követő 4. századtól kezdődően a mai napig igen széles körben töltötte be ezt a szerepet, addig Szókratész csupán bizonyos időszakokban és sokkal szűkebb körben fejtette ki hatását. A reneszánsz és a felvilágosodás korában mindkettő egyaránt hatott, s az említett időszakok gondolkodói gyakran próbáltak párhuzamot vonni kettejük élete, sorsa és példája között. A paralel elemek a két archetipikus személy esetében nem csupán sorsuk allegorikus kíséreléseiben (pl. a kakas és a kehely) mutathatók ki, hanem *ember* mivoltukban (*ecce homo*) és *elvont erkölcsiségükben* is. A kettejükről szóló logoszok és legendák mindenki számára lehetőséget adnak arra, hogy saját eszméit, saját erkölcsi tartalmait találja meg a szókratészi és a jézusi helytállásban.

Heller Ágnes nyomán összevetve kettejük életét és cselekedeteit, legalább négy olyan vonást, jellegzetességet találunk, ami közösnek mondható. Az első, az a saját élet következetes végigélése. Szókratésznál ez egyértelműnek tűnik, s nem szorul magyarázatra, ám Jézus esetében ez furcsa megállapításnak tűnhet. Ugyanakkor Nietzsche kifejezetten *ezt* hangsúlyozza, amikor azt írja: halála „nem azért [történt], hogy ‘megváltsa az embereket’, hanem azért, hogy megmutassa, hogyan kell élni”; illetve, hogy „saját bűnéért halt meg – minden alapot nélkülöz az az állítás, bármilyen gyakran hangoztassák is, hogy mások bűnéért halt meg”.⁴³⁷ A második közös motívum *a mártírium*: az erkölcsi, jogi és sorsszerű konzekvenciák vállalása mindhalálig. Nietzsche itt is akként látja, hogy egyikük esetében sem beszélhetünk isteni rendeltetés beteljesítéséről, hanem sokkal inkább a megszokás, a normák által támogatott struktúrákkal, ideológiákkal és más szimbolikus rendszerekkel szemben léptek fel. Moralitásuk – ebben az értelemben – szubjektív. Cselekedeteik pedig éppen ezért *politikaiként* értelmezhetők, hiszen azzal, hogy a közösség szokásrendje és előítéletei létjogosultságát kérdőjelezi meg, tulajdonképpen a közösség és ezzel együtt a regnáló hatalom alapjainak szubverzióját hajtják végre. A harmadik közös sajátosság, *a tanítás* is közéleti jelleggel ruházza fel mindkét alakot. Ez esetben pedig nem csupán az általuk terjesztett eszmékről van szó, hanem arról is, hogy ők eszméik hatását is akarták egyben. Ebben hasonlítottak a Platón előtti, a tragikus kor hellén bölcselőire, akiknél szintén

⁴³⁷ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Az Antikrisztus. 40. [27.], illetve 51. [35.]

megfigyelhető a tanítás és az életvitel szoros összefonódtsága. Végül, de nem utolsó sorban *köznapiságuk* kapcsán arra kell utaljunk, hogy mind Szókratész, mind pedig Jézus *a demokrácia ideáljai*. Sem nem bölcs és sem nem Istennek fia – az embernek fia mindkettő. Amit tanítanak, az mindenkinek szól; példájuk, életútjuk minden ember számára nyitva áll.⁴³⁸

Nietzsche esetében azonban – főképp utolsó alkotói korszakában – már nem Jézus a komplementer alakja Szókratésznek, hanem Pál apostol, akit a kereszténység hatalomtechnikusának tart. Szókratészt és Pált egymásra vonatkoztatva több metszéspontot mutathatunk ki. Mind a filozófia, mind pedig a vallás számára fontos szempont, hogy *érthetően* közölje mondanivalóját. Ekként új szellemi horizontot csak a már meglévő nyelvi-fogalmi elemekből lehet teremteni. Szókratész az agón-szellemiségre épít, míg Pál a zsidó messiás-várását használja ki. Mindkettejük esetében lényeges aspektus továbbá, hogy akár utólagosan is, de szentesítsék az általuk alkotott új paradigmát/törvényt, amelyhez egy megfellebbezhetetlen autoritás jóváhagyása szükségeltetik. Az előbbieket mentén Hévízi Ottó több strukturális hasonlóságot fedezett fel Nietzsche Szókratész- és Pál-interpretációi kapcsán. Először is az intellektuális teljesítmény csupán *közvetett* módon ad hatalmat, vagy uralomra. Továbbá a létszemléletük, az eszméik a leghatásosabb gyógy mód eszközeihez juttatják el őket, az emberiséget bajaiból kikúráló *pharmakonokhoz*. Míg Szókratész számára ezt az igaz, a jó és a szép végső egysége, addig Pál számára az „Isten a kereszten”, a „feltámadás” és a „második eljövétel” jelenti. Mindkettejükre áll az, hogy ezen orvosság segítségével lép túl kitalálójára azon a status quon, amelyben ő csak alávetett és normasértő. Ugyanakkor – minthogy bárki felhasználhatja –, ez a gyógyító tömegcikk eltörölhetővé teszi a múltat, szimplifikált világképbe foglalja a jelent és remélhetővé teszi a jövőt.⁴³⁹

A Zarathustra megírását megelőzően Nietzsche még úgy gondolta, hogy ezek az ideák, gyógyszerek csupán az önmegváltás eszközei Szókratész és Pál számára. 1885 után viszont már mint a közvetlen hatalmi aspiráció eszközeire tekint ezekre az eszmékre. Nietzsche szerint a szókratészi logosz-egység és a páli feltámadás ideája egyfajta autoterapikus diagnózis, amelyben a diagnosztikus és a terapikus elem elválaszthatatlanul összeforr egymással. Ezek az eszmék így a vágy és az értelem, habitus és képzelet radikális kúrát jelentik. Szókratész és Pál számára ezek nem „igazságok”, csupán *pharmakonok*. Ám amíg Pál soha nem is hitt saját megváltás/üdvösség eszméjében, addig Szókratész – ha csupán élete végére jutott is el addig – hitt saját logosz-orvosságában. Azonban Nietzsche szerint ezek „létfonosságú tévedések”, új életfeltételeket teremtő „kholmányok”.

⁴³⁸ Heller Ágnes: *A reneszánsz ember*. Akadémiai Kiadó. Bp., 1967. 111-112.

⁴³⁹ Vö. Hévízi Ottó: *A megfontolás rítusai*. Gond-Cura Alapítvány. Budapest, 2004. 143-151.

Szókratész és Pál tehát Nietzsche szemében nem kuruzslók, hanem új eszméket teremtő művészek, akik mindazonáltal kárhóztos és az emberiséget megnyomorító műveket alkottak.

Ami azonban most fontosabb számunkra, hogy vajon milyen viszonyban álltak a hatalommal, s e viszonyulásuk miként hatott az európai kultúra fejlődésére, s vajon az elkövetkező nemzedékek számára milyen mintát hagyományoztak e tekintetben.

1. Nietzsche Szókratész-képének változásai különös tekintettel a hatalom kérdésére

A „Szókratész-probléma” – egyetértve Laurence Lamperttel – egész pályafutása során leköti Nietzschét, a kezdetektől a végéig. Nietzsche úgy véli, a nyugati metafizika története csupán egy metonimikus csúsztatáson (ok és okozat felcserélésén) alapul, azon a retorikus furfangon, hogy egykoron – Szókratész nyomán – Platón az érzáeken túlit tüntette fel az érzáeki okaként. Hogy tehát jóvóltából egyszer csak a lényeg felől kezdük el látni (és gyakran lenézni) a jelenséget.⁴⁴⁰ Alapállását *A tragédia születése* 11-18. fejezetében leírtak adják, ám ezt a későbbi módosulások és korrekciók fényében kell olvasnunk.⁴⁴¹ Nietzsche Szókratészhez való viszonya azon alapult, hogy miként is tekintett rá, mit látott benne és bele, miként definiálta őt magát. Áttekintve az életmű egészét, úgy véljük, hogy az ironikus Nietzsche számára az ironikus Szókratész egyszerre töltötte be a mintaadó archetípust, a kihívó vetélytársat, a vitapartner és bizonyos értelemben az önkép szerepét.⁴⁴²

Nietzsche egy alapvető, s konzekvenciáiban napjainkig ható kulturális fordulat tüneteként tekint Szókratészre. A korai görögség *tragikus emberével* szemben Szókratész a *teoretikus ember* típusát képviseli. Már egy 1870 elején megtartott nyilvános előadásában azt a saját kora klasszika-filológiai paradigmájának szempontjából provokatívnek számító ötletet veti fel – amit aztán a tragédia-könyvben fejt ki majd minuciózusabban –, hogy a tragédia bomlási folyamatát az intellektualizálódás indítja el. Szókratész megtöri a zene hatalmát, s helyébe a dialektikát állítja. Szókratészszal kezdődik az a racionalizmus, amely már mit sem törődik a lét mélységeivel, vele kezdődik a bölcsesség nélküli tudás. A tudás akarása legyőzi a mítosz, a vallás és a művészet erőit. Az emberi élet kitor ösztöneinek és szenvedélyeinek

⁴⁴⁰ Vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Retorika. Ford. Farkas Zsolt. In Thomka Beáta (szerk.): Az irodalom elméletei. IV. Pécs, 1997. 48-49.; U. ő. A nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor. In Athenaeum 3. (1992.) 3-15.; U. ő. Bálványok alkonya. 7.

⁴⁴¹ Vö. Lampert, Laurence: Nietzsche's Task. An Interpretation of *Beyond Good and Evil*. Yale University Press. New Haven/London, 2001. 154-155. (lj.)

⁴⁴² Vö. Bazsányi Sándor: Kifordítom, befördítom... Metonímia, hiperbola, irónia – avagy a nietzschei bajusz genealógiája. In 2000 – irodalmi és társadalmi havilap. 2008/10. 70-76.

sötétségéből, s a dialektika napvilága felé törekszik. Felébred az optimista remény, hogy a tudat kijavíthatja, irányíthatja, kiszámíthatja az életet.⁴⁴³

A tragédia születése Szókratészre vonatkozó alapvető állítása, hogy a szókratészi szellem (a szókratizmus), a tudományos haladás és a demokratikus átalakulás összefonódik egymással, s mindhárom a hanyatlásnak, a dekadenciának nyit teret a görögség tragikus korszakához képest.⁴⁴⁴ A szókratizmus lényege Nietzsche számára két alapvető kijelentéssel írható le: „Mindennek értelmesnek kell lennie, hogy szép lehessen”, illetve ennek párjaként az „Erény csak tudásban terem” tézisével.⁴⁴⁵ Ezek az – egyébként a kalokagathia-eszményt egységesítő és stabilizáló – azonosítások (az igaz: szép, illetve a jó: igaz) képezik szerinte a tudásnak és az igazságnak a tragikum ellen irányuló elvét, az „okság vezérfonalát”. Ez azzal az igénnyel lép fel, hogy „a létet nemcsak hogy megismerni, de *megváltoztatni* is képes”.⁴⁴⁶ Ha pedig a lét korrigálható, javítható, akkor nem szükséges leláncolt Prométheuszhoz hasonlóan túrnie az embernek a fájdalmat, a félelmet, a szenvedést és az igazságtalanságot — ezek kiküszöbölhetők. Így a megismerés lelki nyugalmat és boldogságot teremt. A szókratészi létkorrekció az önmegismerést használja eszközként, s közben a világ lényegére akként vet fényt, hogy félelem nélkül, a létbe vetett bizalommal élhessen az ember. A megismerésbe helyezett hitnek két aspektusa van Nietzsche szerint: egyrészt az, hogy *a természet felderíthető*, titkai kifürkészhetők; másrészt pedig, hogy *a tudás univerzális gyógyerővel bír*.⁴⁴⁷ Előbbi akként lehetséges, hogy a természet lényege és az ember lényege hasonló jellegű, vagyis a megismerés alanya és tárgya egyazon fajtájú, így a természet értelemmel felfogható. A tudás egyetemes gyógyereje különösen Szókratésznek a halálhoz való viszonyában mutatkozik meg. A halni készülő Szókratész az értelem erejével, a tudással, az okok felismerésével győzi le irtózatát és halálfélelmét.

Nietzsche úgy véli, ha ez az optimista diszpozíció általánossá válik és eléri az alacsony társadalmi rétegeket is, akkor azok „mindenki földi boldogságáról” kezdenek el álmodozni. Miért is ne? Ha a tudomány képes a természet fölébe kerekedni, ha a képes az individuumot megszabadítani a halálfélelemtől, akkor talán a politikai közösségben, a társadalomban benne rejlő igazságtalanságot is orvosolni lehet általa. Ekként pedig a természetből kiszakadó, *zóon politikonná* váló lények joggal érezhetik úgy, hogy az életminőség és a fejlődés egyenlő esélyeinek megteremtése az állam és a társadalom intézményei igazságos, vagy igazságtalan megszervezésének kérdése lesz csupán. A közösség szokásrendjét és előítéleteit tiszteletlen

⁴⁴³ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Zwei öffentliche Vorträge über die griechische Tragödie. Zweiter Vortrag. Sokrates und die Tragödie. In KSA Band 1. 533-549.

⁴⁴⁴ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A tragédia születése. 148-149.; Vö. Fülep Lajos: Nietzsche. 31-32.

⁴⁴⁵ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A tragédia születése. 104.

⁴⁴⁶ I. m. 123-124.

⁴⁴⁷ I. m. 141.

viselkedésével megkérdőjelező Szókratész – amint azt már említettük – tulajdonképpen a közösség és ezzel együtt a regnáló hatalom alapjait forgatja fel. A nyers erőszak bevonul az érvelés amfiteátrumába, ahol is leszereli az egymástól szögesen eltérő igazságigényeket. Ahogyan ezt Paul Ricœur megfogalmazza: „A nyelv mint beszéd tehát az a tér, ahol az erőszak kifejezést nyer, egyszersmind az értelmes jelentés szándéka támogatást kap a beszédet motiváló közlési vágytól”. Úgy véli Ricœur, hogy ha a nyelv maga még nem is, de a koherens diskurzus már mindenképpen ellentétben áll az erőszakkal, mivel azt „senki nem jeleníti meg, s nem is birtokolja a maga tiszta formájában”. Amennyiben valaki mégis megpróbálná elbitorolni, az egy olyan erőszakos személy lenne, „aki a koherens beszéd fondorlatos leple alatt igyekszik uralkodóvá tenni filozófiai értelemben vett partikularitását”.⁴⁴⁸ A dialektika nem viseli el a hatalmi szót.

Hogy „mit hordoz méhében e szókratészi kultúra”? Természetesen azt a demokratikus szellemiséget, amely számára *az igazság az azt kimondó individuum tekintélye nélkül* érvényes. Ez esetben nem számít az illető rangja, méltósága, vagy társadalmi pozíciója. Az igazság önmagáért áll helyt, meg- és felülvizsgálható, s ami igen lényeges, *bárki* beláthatja. Az igazság előtt, akárcsak Isten előtt, mindenki egyenlő — nem lehet kiváltságos módon hozzájutni.⁴⁴⁹

A szókratészi megismerés-imperatívusz hatalmi-politikai konzekvenciáit a tragédia-könyv 18. fejezetében látjuk kifejlődni, ahol Nietzsche az emberi akaratot az élethez kötő három illúzióról, vagyis három kultúra-típusról beszél. A világot *a művészi szépség* fátylába burkoló *művészeti*, vagy *hellén* kultúra, *a metafizikai vigasz* varázsitalával élő *tragikus*, vagy *buddhista* kultúra és a *megismerés* segítségével az „élet sebeit” gyógyítani kívánó *szókratészi*, vagy *alexandriai* kultúra közül ehelyütt a legutolsó releváns számunkra. Amint azt említettük, *a szókratészi kultúra* ideálja a *teoretikus*, a tudományt szolgáló, fejlett megismerő képességgel bíró *ember* — s paradigmikus alakja ezen eszménynek természetesen maga Szókratész. Nietzsche úgy látja, hogy korának nevelési eszményévé is a művelt, a tudós ember vált, s aki nem teoretikus lény, az számít „csodabogárnak”. Lényegi vonása ennek a típusnak azon *optimista hit*, hogy az egyetemes tudomány képes *mindenki* földi boldogságát megteremteni. Miután pedig ez a hit általánosan elterjed az alsóbb társadalmi rétegek között is, azok követelni fogják e jólét megvalósítását. Azonban a szókratészi/alexandriai kultúrának van egy alapvető ellentmondása. Tartós fennállásához egy ötödik rendre, a rabszolgák rendjére van

⁴⁴⁸ Ricœur, Paul: Erőszak és nyelv. Ford. Boda Zsolt. In Az ellenség neve. (Szerk. Szabó Márton). József Műhely Kiadó. Budapest, 1998. 126-127. Ebben az írásban nagyon érdekes Ricœurnek a filozófiai beszédmód és a filozófiai individuum erőszakos partikularitása közötti rejtett kapcsolatról szóló fejtegetése. Lásd 128-129 és 131-132.

⁴⁴⁹ Vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A tragédia születése. 148-149.

szükség, amely megtermeli és biztosítja e kultúra anyagi bázisát. Ugyanakkor e kultúra deklarált módon az „emberi méltóság” és a „munka méltósága” alapértékei mellett lándzsát törve tagadja a rabszolgaság létjogosultságát. Ennek az ellentmondásnak a félelmetes következménye az, hogy az ötödik rend léte igazságtalanságára döbbenve korábbi elnyomóin és kizsákmányolóin akar bosszút állni, mely intenciójának véghezvitelében az immár demitologizálódott vallás sem képes megakadályozni.⁴⁵⁰

Miként lehetséges az, hogy az ember – aki bepillantást nyert a létezés borzalmaiba – ne a mítoszban vagy műmítoszban, ne a vallásban vagy álvallásban, ne a metafizikai vigaszban, vagy ne a művészetben keressen menedéket? A dolgokra immár hideg tekintettel pillantó Nietzsche erre a feladványra próbált megoldást találni *pozitív korszakában*. Az *Emberi, nagyon is emberi* második kötetéhez egy dekáddal később írott előszavában akként nézett vissza erre az időszakra, hogy itt „önmagam *ellen* foglaltam állást, mindennek pártját fogva, ami nekem fájdalmat okozott és nehezemre esett”.⁴⁵¹ Hogy valódi énjéhez, önmagához eljusson, fel kellett adja romantikus pesszimizmusát (Schopenhauer), szakítania kellett a romantikus zenével (Wagner), egy bizonyos távolságot, sőt „*ellenséges* álláspontot” kellett fölvennie korábbi elgondolásaival szemben. „Akkor hosszadalmas-türelmes hadjáratot vezettem magamban mindennemű romantikus pesszimizmus azon tudománytalan alaptermészete ellen, amelyre az a jellemző, hogy a személyes tapasztalatokat általános érvényű ítéletekké, sőt a világot elítélő véleményekké fújja fel.”⁴⁵²

Így tehát Nietzsche második alkotói korszakában szembefordul saját korábbi alapelvével, ami „*a racionalizmus, a ‘kis értelem’ lenézése; az ösztönélet, a ‘nagy értelem’ túlbecsülése*” volt, s ezáltal a maga alkotta Szókratész-képet is korrigálja.⁴⁵³ Már az 1875 tavaszán-nyarán lejegyzett, az ötödik *Korszerűtlen elmélkedésnek szánt Mi, filológusok* című írás gondolat-futamai között találunk olyanokat, amelyek jelzik, hogy Nietzschénél megváltozott a megismerés jelentőségének és a mítoszhoz, illetve a valláshoz való viszonyának értelmezése. „Aki ma jó és szent akarna lenni, annak sokkal nehezebb dolga volna: hogy jó legyen, nem szabadna a *tudással* szemben olyan *igazságtalannak* lennie, mint a korábbi szentek voltak”.⁴⁵⁴ A tudás rehabilitálásával vajon nem Szókratészt kívánja rehabilitálni itt Nietzsche? Annál is inkább, mert egy-két hónappal később a következőket jegyzi le: „*Szókratész* – csak hogy beismerjem végre –, oly közel áll hozzám, hogy szinte

⁴⁵⁰ Ezt a gondolatot a *Görög állam* című tervezett, de soha meg nem írt könyvéhez írott előszavában fejti ki — amint erről a II. fejezetben írtam.

⁴⁵¹ KSA Band 2. 373.

⁴⁵² I. m. 374.

⁴⁵³ Wildner Ödön: Nietzsche romantikus korszaka. Grill Károly Könyvkiadóvállalata. Budapest, 1907. 127.

⁴⁵⁴ KSA Band 8. 47.

állandóan harcot vívok vele”.⁴⁵⁵ E küzdelem már arra a tragédia-könyvre is igaz, amelyet eredetileg a tizenötödik fejezet végén, éppen a Szókratésszel való megbékélés jegyében kívánt befejezni. Nietzsche úgy gondolja, hogy saját korának tudománya, illetve a megismerés szókratészi öröme hátrította el a gyakorlati pesszimizmusnak azt a „dögveszes kórját”, „amely arra is képes, hogy akár a részvétből végrehajtott népirtás iszonyú etikáját is létrehozza”.⁴⁵⁶ Két dologra is gondol Nietzsche, amikor arra inti magát, hogy ne legyen igazságtalan a tudással szemben: egyrészt enyhébben ítéli meg Szókratész tevékenységét, mert a teoretikus *kíváncsiság* megtestesítőjének tartja, aki szembehelyezkedett a tudatos önelvarácsolással, önáltatással, mitizálással és vallásos pátosszal, másrészt inkább azért kritizálja, hogy a megismerés terén nem volt elég radikális és „hideg”, mint Démokritosz. Nietzsche ugyanis ekként értelmezi Démokritoszt: „...a világ minden ész és ösztönkésztetés nélkül van összekeverve. Minden Isten és mítosz haszontalan.” Abban az értelemben tűnik tehát „hidegnek” Démokritosz, hogy szakít az antropomorfizmussal, megtisztítja a világképet a morális projekcióktól, ezáltal az semlegessé és objektívvé válik. Minden emberi érzés és meggyőződés csupán a finom anyagú atomok komplikált mozgása.⁴⁵⁷ Az általa leírt univerzum nincsen *szellem*, amely mindent összefog és irányít, aminek bármiféle morális jelentősége lenne. Démokritosz világképe tagadja az értelem egyetemes, erkölcsi fundamentumot teremtő szerepét is. Arra tanít továbbá, hogy az ember egyáltalán nem bízhat meg az érzékeiben: „Csak emberi megállapodás szerint van édes és keserű, meleg és hideg, és szín, a valóságban azonban csak atomok és az űr van...”⁴⁵⁸ Platón az ideatannal válaszol Démokritosz e lélektől megfosztott világmindenségére. Ebben az általános fogalmak számítanak szubsztanciának, s ezért valóságosabbak, mint az a valóság, amiből absztrahálták azokat. A démokritoszi természet fenségeseen közömbös, túl van jón és rosszon. Platón viszont átlelkesítette a mindenséget, nála a lét egésze rendezett jóként mutatkozik meg. A platóni megismerés által felfedezzük a világ jóságát, s e folyamat és felfedezés által mi magunk is jóvá válunk. Az öntudatra ébredt ember viszolygásával fordul Platón Démokritosz hideg, atomisztikus univerzuma felé: „semmi más nem marad számomra, mint én önmagamnak; az embernek az önmaga iránt érzett aggódása [Angst um sich selbst] lesz a filozófia lelke [die Seele der Philosophie]”.⁴⁵⁹ S minthogy az otthonosság érzése az, ami az embernek leginkább hiányzik, a filozófia maga sem lesz más ekkor, mint honvágy. Csak Démokritosszal szembeállítva értelmezheti Nietzsche úgy, hogy „Platón kísérlete: mindent végiggondolni és

⁴⁵⁵ I. m. 97., illetve vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Platón és elődei. 472.

⁴⁵⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A tragédia születése. 125.

⁴⁵⁷ Démokritosz: A fizikáról. Ford. Sebestyén Károly. In Görög gondolkodók 2. Kossuth Könyvkiadó. Budapest, 1992. 64-68. [A 135.]

⁴⁵⁸ Démokritosz: A természetről és a megismerésről. Ford. Kövendi Dénes. I. m. 60-61. [B 9.] és [B 125.]

⁴⁵⁹ KSA Band 8. 106.

megváltóvá lenni”.⁴⁶⁰ Úgy véljük, Nietzsche felismeri, hogy Platón idealizmusa mögött ott húzódik az a politikai félelem, amelyet a lét varázsa totális lerombolásának demokritoszi lehetősége vált ki. Ez ugyanis aláássa a polisz morális alapjait és erkölcsi nihilizmushoz vezet. Éppen ezért nem tűrhette el sem Szókratész, sem pedig Platón a hideg megismerés diadalát és ellenhatásként újra moralizálták és idealizálták a világot. Szerintük ugyanis a jó és a rossz az objektív világ *igaz* aspektusai, nem pedig holmi konvencionális értékítéletek, melyek minden igazságértéket nélkülöznek. Talán ezért nem lesz az olvasó számára meglepő Nietzsche néhány megjegyzése, amit *Szókratész hatása* kapcsán tesz: „1. lerombolta az etikai ítéletek elfogulatlanóságát; 2. megsemmisítette a tudományt (kiemelés tőlem – P. F.); 3 nem értett a művészethez; 4. kiszakította az individuumot történeti kötelékeiből; 5. a dialektikus retorikusságot és szószátyárkodást támogatta”.⁴⁶¹ Azt a nézetét, hogy Szókratész kifejezetten *tudományellenes* lett volna, egyik 1881 őszi lejegyzett gondolatmenetében találjuk meg, amelyben ismét a morált és a tudományt állítja szembe. Itt megfogalmazott álláspontja szerint ez az ellentét azért jön létre, „mert a tudomány olyan dolgokat tart fontosnak, amelyeknek semmi közük a jóhoz meg a gonoszhoz, következésképp *csökkentik* a ‘jó meg a gonosz’ súlyát”. A morál az ember teljes kapacitása fölött kíván diszponálni, ám a „csillagok és a növények iránti érdeklődés” a megismerő szubjektum erőit túlságosan leköti.⁴⁶²

Nietzsche tehát ebben az alkotói periódusában inkább a tudást, mintsem Szókratészt rehabilitálja, és az *Emberi, nagyon is emberi* második kötete első részének 318-as aforizmájában immár *A tudósok uralmáról* [Von der Herrschaft der Wissenden] ír. Ebben mintát kíván adni az európai nemzeteknek abban a tekintetben, hogy miként is kell valójában egy törvényhozó testületet megválasztani. Semmiképpen nem úgy, amint az már az 1870-es évek végén több nyugat-európai országban (elsősorban Nagy-Britanniában és a „harmadik” francia köztársaságban) bevett gyakorlat volt. Nietzsche-nél szó sincs a *szélesebb néptömegek*, a *profanus vulgus* beemeléséről a politikai nemzet testébe, s arról sem, hogy az általuk – politikai pártok közvetítésével – megválasztott törvényhozó testület döntései irányítsák a politikai közösséget. Nietzsche úgy vélekedik, hogy két lépcsős szelekciós eljárásban kellene egy ország „jóra való” és „arra érdemesei” közül kiválogatni „az elsőrangú szakértőket” és „tudósokat”, mégpedig „kölcsonös elismerés és garancia alapján”. Magyarán a kiválóak egymás közül választanák ki a legkiválóbbakat, s ekként „a jog – a legszigorúbb értelemben – a legértelmesebbek elméjéből [aus dem Verstande der Verständigsten] fakadna”.⁴⁶³ Nagyon elítélő módon nyilatkozik a pártokról: a megosztottság és a tisztességtelen megalkuvás

⁴⁶⁰ Uo.

⁴⁶¹ I. m. 108.

⁴⁶² Nietzsche, Friedrich Wilhelm: „Az új felvilágosodás”. Ford. Kurdi Imre. Osiris Kiadó. Budapest, 2001. 147.

⁴⁶³ KSA Band 2. 507.

melegágyainak tartja azokat. Úgy véli, manapság a „tömegbe vetett hit” helyett sokkal inkább „a tudomány és a tudósok legnagyobb hasznosságába vetett hit” által kellene megalapozni egy politikai közösséget. A „Több tiszteletet a tudósoknak! És le minden párttal!” felkiáltással zárja le az aforizmát.⁴⁶⁴

A *tragédia születésében* már megelevenített kép, amely a haldokló Szókratész [der sterbende Sokrates] paradigmaticus alakját vetíti elénk, visszatér *A vidám tudomány* 340. aforizmájában is. A mű első kiadásának utolsó előtti aforizmáját megelőző rész ez. Ezzel ér véget egy sor a könyvben ezt megelőző aforizma, amelyekben Nietzsche az emberiség történetének jelenét vizsgálja, s ez vezet be az örök visszatérésről és Zarathustra alábukásáról szóló utolsó két részt. Nietzsche itt – legalábbis első hallásra – meglehetősen különös kijelentésre ragadtatja magát. Úgy gondolja ugyanis, hogy immár nem csupán azt a Szókratészt kell meghaladnunk, aki az emberiség történetének fordulópontjaként saját személyében egy új példaképet adott számunkra, hanem azt állítja, hogy bizony „Még a görögöket is túl kell szárnyalnunk [überwinden]!”.⁴⁶⁵ Zarathustra erre tesz kísérletet.

Ugyanakkor ezzel Nietzsche tulajdonképpen azt állítja, hogy *önmagát is meg kell haladnia*. Korábbi munkássága legalábbis a tragikus kor görögségének eszményítésének jegyében teljesedett ki. Most ezzel helyezkedik szembe. Korábban ő is az a arisztotelészi definíció hatása alatt állva úgy vélte, hogy az ember ontológiai státuszát alapvetően társadalmi lény volta (ζῷον πολιτικόν) határozza meg. Bár *A tragédia születésében* – belátva a természetiség negligált voltát – még a két erő, a természeti és a társadalmi kiegyensúlyozására törekszik, inentől kezdve azonban inkább az az eszme dominál gondolkodásában, miszerint az ember elsősorban természeti lény – amely pozíciójából kikerült, s ahova vissza kell őt helyezzük –, ráadásul a világban egyedül álló, individuális entitás. Új feladatát, mondhatni programját, 1881-ben a következő szavakkal fogalmazza meg: „Feladatom: a természet emberietlenítése [Entmenschung der Natur] és aztán az ember természetiesítése [Vernatürlichung des Menschen], miután az szert tett a ‘természet’ tiszta fogalmára.”⁴⁶⁶ A természet dezantropomorfizálásának és az ember renaturalizálásának programja társadalmi-politikai implikációkat is hordoz. A korábbi kritikái mind a társadalmi létezőként felfogott (modern) embert illették, tehát a szellemi-kulturális, a morális, a történelmi és a politikai lényt. Új paradigmája szerint az embert nem lehet közösségiségében megújítani, megváltoztatni, „jobbá” tenni. Eltérően más kortárs gondolkodóktól, akik úgy vélték, hogy amennyiben az ember gazdasági, társadalmi, kulturális, vagy bármilyen más létszféráját

⁴⁶⁴ Uo.

⁴⁶⁵ Nietzsche, Fr. W.: *A vidám tudomány*. 248. [340.]

⁴⁶⁶ KSA Band 9. 525.; „Az új felvilágosodás” 81.

alapvetően megváltoztatjuk, akkor ezáltal magát az emberi természetet is képesek leszünk fundamentálisan módosítani, átalakítani, Nietzsche határozottan arra az álláspontra helyezkedett, hogy minden változást és változtatást megelőzően *magát az embert* kell megújítani.

Éppen ezért a 340-es aforizma által elénk tárt kép alapvető Nietzschének *A tragédia születésétől a Bálványok alkonyáig* ívelő Szókratész-reflexiói szempontjából. Csodálta „Szókratész bátorságát és bölcsességét mindenben, amit tett, mondott és – nem mondott”, ám egyáltalán nem csodálta azt, amit a *Phaidón* utolsó előtti bekezdésében az Aszklépiosznak áldozandó kakasról mondott.⁴⁶⁷ Ezzel kapcsolatban azt a következtetést vonja le, hogy nagyon is árulkodó Szókratész életről alkotott azon ítélete, miszerint *az élet betegség*. Talán Nietzsche félreértelmezte „a legbölcsebb fecsegő” szavait – aki egyébiránt a hallgatásban is ugyanolyan bölcs volt. Talán Szókratésznek a halhatatlan lélekről szóló fejtegetése végén éppenséggel e szavak nyújtják a valódi gyógyulást, aminek fejében „*tartozunk*” Aszklépiosznak egy kakassal. S hogy ki, vagy mi is gyógyul itt meg? Nyilván a dialógus hallgatójának/olvasójának a lelke gyógyul ki a gondolatgyűlöletből [μῆσολογία] és az embergyűlöletből [μῆσανθρωπία], amely annak eredménye lehet, ha valaki úgy próbál meg filozófiával foglalkozni, hogy lelke képtelen elviselni azt a rémületes/rettentő igazságot [die ungeheure Wahrheit], amit a filozófia feltár.⁴⁶⁸

A *Zarathustra* megírásának időszakában s azt követően Nietzsche visszatér bázeli időszakának Szókratész-értékeléséhez. 1883 tavaszán-nyarán írott feljegyzése szerint Szókratész egyrészt plebejus (vagyis demokrata), másrészt él az indulatelfojtás, az ösztönrepresszió eszközével.⁴⁶⁹ *A tragédia születésében* Szókratész defektusaként említi, hogy az alkotó embereknél szokásostól – hogy ti. az ösztön az alkotói-affirmatív erő – eltérően a tudatosság válik alkotóvá, s az ösztön legfőbb kritikai szerepre kárhozottat.⁴⁷⁰ Ugyanakkor megjelenik egy új aspektus: a *befolyásé* és a *manipulációé*.

Ez utóbbi vonatkozásokat érzékeltetendő Nietzsche utolsó alkotói korszakából ezúttal két szöveghelyet emelnék ki. Elsőként a *Túl jón és rosszon* két részletét, majd pedig a *Bálványok alkonya* Szókratész problémája című fejezetét. A *Túl jón és rosszon* 190-es és 191-es aforizmája, illetve a mű korábbi gondolatai azt tükrözik, hogy Nietzsche számára a szókratizmus és a platonizmus nem más, mint maszk, barlang és rejtekhely — olyan exotéria,

⁴⁶⁷ Vö. Platón: *Phaidón*. Ford. Kerényi Grácia. In Platón összes művei. I. köt. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1984. 1118-1119.

⁴⁶⁸ Vö. i. m. 1075-1078.

⁴⁶⁹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: „Az új felvilágosodás”. 196.

⁴⁷⁰ Vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *A tragédia születése*. 111.

amely elrejt a valódi tudást a beavatatlanok előtt.⁴⁷¹ Nietzsche e két részben határozott distinkciót tesz a szókratizmus és a platonizmus között. Úgy véli, a szókratizmus azonosítja a jót a haszonnal és a kellemessel, a rosszat pedig az ostobasággal. Ez a morális utilitarizmus azonban – véleménye szerint –, a csöcselék érvelésével él, amely a cselekvés következményei alapján alkot erkölcsi ítéletet, s ezzel az emberiség morál előtti, primitív állapotához tér vissza Szókratész.⁴⁷² Ez a nézet azonban nem a Platóné, ő túl előkelő volt ehhez. Ám Platón „előkelő” voltának kihangsúlyozása azt sugallhatja, mintha Szókratész valóban a csöcselék nézetét osztaná. A 191-es aforizmából azonban kiderül, hogy „csendben és titokban” Szókratész maga sem gondolta úgy, hogy az ész irányítaná az ösztönöket. A könyv ‘A morál természetrajzához’ című fejezetének utolsó előtti aforizmájában azt hangsúlyozza ki Nietzsche, hogy a morál tekintetében az egyedüli utilitáriánus nézet – amit Szókratész még *nemtudni* vélt, s amit az édenkertbeli kígyó *megtanítani* ígért, ám aminek ma már Európaszerte *birtokában vannak* – a jó és a rossz tudása.⁴⁷³ Szókratész olyan gondolkodó volt, aki ugyan belátta a morális ítélet irracionális voltát, ám ennek ellenére *először* az ész oldalára állt, s ezt a közismert nézetét saját céljai előmozdítására használta föl. Annak érdekében, hogy kellő módon finommá és előkelővé tegye mestere tételét, Platón „saját maszkját és sokrétűségét” húzta rá, vagyis ontológiát, mitológiát és teológiát adott hozzá, mely az intellektus számára – egyfajta transzcendencia közegeiben – biztosította a szókratizmusához való hozzáférést.

A 190. aforizma végén található Homérosz-parafrázis meggyőződésünk szerint arra utal, hogy Nietzsche számára a platóni Szókratész tulajdonképpen egy megfejtendő rejtély. A következő aforizmában éppen ezért maga is megpróbál találgatni Szókratész személyiségét illetően, s arra jut, hogy Szókratész Platón nélkül (elől és hátul) egy homéroszi szörnyeteg.

Ez a két aforizmat elválasztó rövid parafrázis alkalmat ad Nietzschének arra, hogy éljen szokásos eszközével, vagyis hogy ugyanazt a jelenséget, problémát vagy gondolatot – hirtelen és meglepő módon – egy az előzővel akár szögesen ellentétben álló, vagy attól igen távoli perspektívából közelítse meg. Ezúttal „hit” és „tudás” ősi teológiai és hosszú ideig keresztény problémája kerül terítékre. Ez „az a régi morális probléma, amely elsőként Szókratész személyében lépett fel, s már jóval a kereszténység előtt megosztotta a szellemeket”.⁴⁷⁴ Így a későbbi korok filozófusai azon választóvonal mentén osztódtak két részre, amelyet Platón húzott meg: az egyik oldalra azok kerültek, akik Szókratészt követve osztóztak vele a moralizálás betegségében, s a másik oldalra pedig azok, akik a természet és

⁴⁷¹ Vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Túl jón és rosszon. 31. [30.], illetve 140-141. [289.]

⁴⁷² Vö. I. m. 32-33. [32.]

⁴⁷³ I. m. 78. [202.]

⁴⁷⁴ I. m. 71. [191.]

az emberi világ leírásában Démokritosz, Hippokratész és Thuküdidész által elért kiemelkedő teljesítmény továbbvivői voltak. Utóbbiak örököse volt Epikurosz, akinek az irányzata győzedelmeskedhetett volna, „hisz a Római Birodalomban az összes tiszteletreméltó szellem epikureus volt”.⁴⁷⁵

„Hit’ és ‘tudás’ ősi teológiai problémája – vagy világosabban, az ösztöné és az észé – tehát” akként jelent meg Nietzsche számára, hogy vajon melyikük legyen a dolgok értékelésének alapja, melyikük érdemel „több autoritást”. Az is fontosnak tartja Nietzsche, hogy miként foglalt állást e kérdésben Szókratész. Anélkül, hogy részletesen leírta volna Szókratész szellemi életrajzát, a legkiválóbb dialektikus álláspontját meglehetősen árnyaltan elevenítette fel Nietzsche, s azt két határozószó – a *zunächst* és a *zuletzt* – közzé igyekezett elhelyezni. Azonban véleményünk szerint Nietzsche nem az időbeliségét akarja hangsúlyozni a változó szókratészi véleménynek, hanem sokkal inkább azt akarja sugallni, hogy amit először vallott, „egész életében” azt tette. Az ész oldalára állt, kinevette az athéni előkelők ügyefogyottságát és tehetetlenségét, akik egyébként – mint a nemes élőlények általában – ösztönlények voltak, s éppen ezért nem tudták magyarázatát adni tetteik indítókainak. Ugyanakkor Nietzsche olvasói elé tárja azt, hogy a „fölnyeres dialektikus” élete végén egyértelműen elárulta, rejtett igazságot dédelgetett „csendben és titokban” bensőjében. Ez az oka annak, hogy Szókratész végül önmagát is kinevette, mivel „finomabb lelkiismerete és saját bírósága előtt” be kellett ismernie: pontosan azzal a nehézkességgel és tehetetlenséggel küzd, mint az athéni előkelők. Szókratész a hellén filozófia kivételes egyéniségei között is kivételnek bizonyult, mert ő volt az első, aki a gondolkodók obligát magányosságát és meghittségét feladva a környezetében számosan előforduló és a saját magában is meglévő „átlagos ember” tanulmányozására adta a fejét.⁴⁷⁶ „De hát mire való – így szólott önmagához [mármint Szókratész – P. F.], ezért oldani el magunkat az ösztönöktől!” Szókratész saját magában és a többi emberben is felfedezte az ész határait és korlátait, s ez arra a belátásra juttatta el őt, hogy az ész nem képezheti saját ösztöneinktől való eloldódásunk alapját. Belátta azt is, hogy ezzel saját érvelését ösztönei szolgálatába állította. Mivel az ösztöneitől való eloldódási kísérletei sohasem vezettek sikerre, ezért az ész és az ösztönök számára egyaránt készített helyet, s végül mindkettőt igazolnia kellett. „A nagy, titokzatos ironikus” *hamissága* Nietzsche szerint éppen abban a konklúziójában állt, hogy „az ösztönöket kell követni, ám az ész meg rábeszél, hogy okokkal segítsen neki”. Szókratész tehát *eleinte* engedte, hogy az a hamis benyomás vezesse őt, ami szerint elsőbbsége van az észnek az ösztönökkel szemben és „sikerült lelkiismeretét rávennie, hogy ezzel az önkicselezéssel megelégedjék”, pedig

⁴⁷⁵ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Az Antikrisztus. 95. [58.]

⁴⁷⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Túl jón és rosszon. 28-29. [26.]

„alapjában [im Grunde] átlátta a morális ítélet irracionális voltát”. Az a „Khimaira”, amelyet a végtelenségig és lehetetlenségig variált platóni témák elrejtettek egy ezoterikus gondolkodó volt, aki az irracionális belecsempészte a morális ítéletekbe, és rávette a lelkiismeretét, hogy még a hazugságot is elviselje, ő volt az, aki megelégedett ezzel az „önkicselezéssel”, s akként cselekedett, mintha nem tudná azt, amit ténylegesen tud, mintha az a feltevése – ami szerint az ész uralkodik az ösztönök felett – igaz volna. A nyugati morálfilozófiai gondolkodás tehát *arra* a Szókratészre vezeti vissza magát, aki – lévén nagy ironikus – nem hitt az egymással opponáló értékekben, az ész és az ösztönök eltérő eredetében, aki tudván tudta, hogy a morál nélkülözi a racionális alapokat, mégis talált indokokat arra, hogy úgy cselekedjék, mintha bizony ezen alapok megvolnának. Ezt követően fordul Nietzsche figyelme hirtelen Platón irányába, aki ezt a szókratészi fordulatot végzetes módon kiterjesztette. Ez az előkelő athéni ifjú merészen akként interpretálta mestere hamisságát, hogy valamiféle kifinomult tanítás váljék belőle. Ennek lényege pedig az volt, hogy „ész és ösztön maguktól is egy célra irányulnak, a Jóra, ‘istenre’”. A fordulat ilyenképpen értelmezése állította elő azt a szörnyeteget, aki a platóni Szókratész, s a morál természettörténetének e nagy eseménye alakította át a hellén vallást és készítette elő tudatlanul is az utat a kereszténységnek.

Az ész és ösztön distinkció produkálta „minden tévedések eleddig legrosszabb, leghosszantartóbb és legveszedelmesebb tévedését” és azóta „minden teológus és filozófus ugyanezen a pályán halad”, létrehozván azt a dogmatizmust, ami majd két és fél évezreden át uralta az európai gondolkodást.⁴⁷⁷ Nietzsche szentenciájának következtetése az az érdekes állítás, ami szerint a morálra vonatkozó nyugati gondolkodáson az ösztön-hit-nyáj hármassága győzött, vagyis az ösztön uralgott el az ész fölött. Ebben az egészben pedig számunkra az az érdekes, hogy tulajdonképpen Nietzsche maga is az ösztönnek az ész és szándék [Absicht] fölötti elsődlegességének prókátor volt, s úgy vélte a 191-es aforizma végén, hogy „az ész csupán eszköz”.⁴⁷⁸ Ám azok az ösztönök, amelyek a platonizmus révén győzedelmeskednek, az ösztönök egyik típusát képezik: a csorda ösztöneit. Nietzsche nagyon határozottan azt állítja, hogy végső soron a szókratészi fordulat tette lehetővé „az *autonóm* csordát”, azt az előfeltételt, amely nélkülözhetetlen az új fordulathoz, a jövő új filozófusainak az uralmához.⁴⁷⁹ A szókratészi fordulat szükséges a nietzschei fordulathoz, lévén mindkettő a filozófia részéről iniciált alapvetően filozófiai jellegű odafordulás az emberhez, és végső fokon

⁴⁷⁷ I. m. Előszó. 9., illetve 71. [191.]

⁴⁷⁸ Vö. i. m. 32. [32.]

⁴⁷⁹ Vö. i. m. 78-79. [202; 203.]

a politikához. A morál természettörténetének szemlélőjét saját megfigyelésének tárgya kényszeríti részvételre és küzdelemre.

Nietzsche ezekkel a – morál természettörténetére és az emberiség befejezetlen történelmében az ösztönök sorsára vonatkozó – megfontolásaival végrehajtja azt, amire az Előszóban már homályosan utalt: ismét perbe fogja Szókratészt. Ugyan nem mondja ki, de minden sorában benne foglaltatik az ítélet is – Szókratész megérdemelte a bürökpoharat. Ám nem a számtalan Pheidippidész megrontásáért, ahogyan azt Arisztophanész vélte a Felhőkben, még csak nem is a kevés Kritiász, vagy Alkibiádész megrontásáért, ahogyan azt Athénben tudni vélték, hanem az egyetlen Platón megrontásáért. Ő volt az, aki merészen védte Szókratészt, s e védelem által elősegítette az alantas ösztönök győzelmét a nemes ösztönök fölött azáltal, hogy előbbiek támogatására bevetette az ész segédcapatait.

Ezt az ítéletet legadekvátabb módon és stílusban a *Bálványok alkonya* Szókratész problémája című fejezetében mondja ki Nietzsche. Csatlakozván Bazsányi Sándor megállapításához úgy véljük, hogy egy kompakt retorikai műremekről van itt szó. A szemléltető/bemutató beszéd (genus demonstrativum) speciális esete ez az írásmű, mely Szókratészt szidja és magasztalja egyszerre.⁴⁸⁰ Azért speciális ez az írás, mert általában vagy gáncsoló, vagy pedig dicsérő a szemléltető beszéd, s meglátásunk szerint a kettő egyszerre való alkalmazásában rejlik a nietzschei invenció. A 12 részre tagolt gondolatmenet első két részében vezeti elő a témát Nietzsche. Alapállítása az, hogy az európai filozófiának az élet értékére vonatkozó *consensus sapientium*-a – amit Szókratész és Platón alapozott meg, s ami szerint *az* semmit sem ér – dekadencia-tünet, és azt jelenti, hogy a „nagy bölcsek” hanyatlástípusúak. Nietzsche határozott véleménye viszont az, hogy az élet „értékét” *nem lehet* egyszer s mindenkor érvényes módon megítélni, mi több, „az élet értékét *nem szabad* ‘megbecsülni’” [kiemelés tőlem – P. F.] sem.⁴⁸¹ Ebből pedig nem következik egyéb, mint az, hogy amennyiben egy filozófus az élet értékét problematikusnak látja, az saját filozófus (bölc) voltát vonja kétségbe. Vagyis, Szókratész és Platón dekadens volt, de bölc az nem — vélhetnénk, ha konzekvensen végiggondoljuk a dolgot. Ám valóban így volt-e?

A kifejtő rész első egysége ad teret a *vituperatio*, a gáncsolás, a feddés nyelvi kifejezőeszközeinek. Itt fejt ki Nietzsche, hogy *számára* mitől volt visszataszító, rút Szókratész. Ehelyütt szinte a Lavateréhez és a Lombrosoéhoz hasonló fiziognómiai alapú karakterológiai elemzést végez el Nietzsche. E szerint Szókratész alacsony származású volt, amint ezt csúnya külseje is megmutatta. E rútság a gátolt fejlődés, a visszafejlődés tanújele. A tipikus bűnöző — csúnya és dekadens. Annak megválaszolására, hogy vajon bűnözőnek

⁴⁸⁰ Bazsányi Sándor: Kifordítom, befordítom... 74-75.

⁴⁸¹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Bálványok alkonya. 3-5.

tekinthető-e maga Szókratész, Nietzsche egy Cicero által lejegyzett anekdotával válaszol. Ez arról szól, hogy Zopyrust, akiről azt híresztelték, hogy bárkinek képes a kinézetéből [ex forma] a jellemére következtetni, és egy alkalommal nagy nyilvánosság előtt rengeteg vétket rótt fel Szókratésznek, kinevették a körülötte állók, mivel ők nem tapasztalták mesterük jellemében e vétkeket. Ám Szókratész nagyon is odafigyelt rá, kijelentvén, hogy e vétkek természetesen számára, de az ész [ratio] segítségével erőt vesz rajtuk.⁴⁸² Erre alapozva írja azt Nietzsche, hogy Szókratész dekadens volt, s megfogalmazása szerint morális ösztöneinek a romlottsága, a túlfejlett racionalitása és a motivált rosszindulatúsága igazolja ezt a kijelentését. Ebből következik a „a sókratészi egyenlőségtevés”, mely azonosította az ésszt az erénnyel, s mindkettőt a boldogsággal, és ami természetesen Nietzsche szerint súlyos tévedés volt.

Mit jelent a görögök ízlése szerint a „dialektikapártolás”? Nietzsche megítélése szerint a Szókratész-korabeli hellén társadalomban nem volt helye a „dialektikus modornak”. Abban az időben mindent a személyes tekintély, az autoritás igazolt, abban a világban a parancsolás játszotta a főszerepet. Amit a pater familias, a politikai vagy vallási vezető, az uralkodó mondott, az megkérdőjelezhetetlenül és kétségbevonhatatlanul úgy volt. Amit előbb *indokolni, bizonyítani, legitimizálni* kell, az mit sem ér. Nietzsche azt állítja, hogy a dialektika kényszerű eszköz volt azok kezében, akik nem rendelkeztek az ilyen személyes tekintély, vagy a közhatalom fegyverével. Ám sajnos a dialektika eszközével is „zsarnokot lehet faragni”. Szókratész iróniája segítségével pőrre vetközteti ellenfelét, eléri azt, hogy kikeljen önmagából, „megfosztja ellenfele intellektusát a *potenciától*”, aki így tehetetlenné válik, s képtelen lesz annak bizonyítására, hogy ő „nem idióta”. Ekként Nietzsche szemében a sókratészi ironia a *ressentiment* és a *bosszú* egy formájává válik.

Ehelyütt érkezik el a szerző a kifejtő rész második egységéhez, a *laudatio*, a dicséret taglalásához, vagyis annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy miért is volt/lehetett vonzó, sőt lenyűgöző Szókratész az előkelő athéni ifjak számára, hogy mi volt a titka a sókratészi „erotikának”. Először is, Athén intellektuális „vívómestereként” az ἄγων új változatát vezette be az athéniak versengő ösztöneire apellálva. Másodszor pedig felismerte, hogy az ösztönök zsarnokságával szemben egy másik zsarnokot, az ésszt kell állítania, ám Nietzsche megítélése szerint nem azért, hogy egyensúlyt teremtsen a két erő között, hanem hogy az ésszt túlsúlyra, hatalomra segítse, s hogy ez által saját magát is mindenek feletti úrrá tegye. Mivel Szókratész kései működésének időszakára Athénban az ösztönök excesszusa, féktelen kicsapongása, sőt egymás ellen fordulása volt a jellemző (anarchia), ezért

⁴⁸² Vö. Cicero, Marcus Tullius: Tusculanae Disputationes. Liber Quartus. Caput XXXVII. [80.] <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc4.shtml>

mindenkinek szüksége volt a szókratészi „gyógymódra”. Az athéni, sőt az egész hellén társadalom addig jutott, hogy immár egyetlen választása maradt: „vagy pusztulni, vagy — abszurditásig észelvűnek lenni”. Ekként a Platón utáni hellén filozófusok „ész=erény=boldogság” moralitása tehát patológikus alapozású volt.

Az utolsó két rész képezi a kis műremek lezárását. Nietzsche itt fejt ki gondolatmenete konklúziójaként azt, hogy az *észelvűség* piedesztálra emelése *tévedés*. Szókratész pusztán azáltal, hogy harcot hirdetett a dekadencia ellen, egyáltalán nem lépett ki belőle, továbbra is abban állt benne. Akárcsak Nietzsche maga — mondhatnánk mi is. Így Nietzsche ítéletében félreértésnek minősíti Szókratészt, és mellesleg az egész keresztény morált is, mert amiképpen az ösztönöktől uralt, azonképpen az ösztönöktől megfosztott élet egyaránt beteg. Az ösztönök elleni küzdelem meghirdetése pedig nem más, mint a dekadencia tünete. A Szókratész által elérni kívánt boldogság ugyanis – írja Nietzsche – maga is egy ösztön. Ezért perének következményeként egyáltalán nem Athén kényszerítette Szókratészra a méregpoharat, hanem éppenséggel Szókratész Athénra. A nagy ironikus ugyanis rájött – utolsó szavai szolgálnak tanúbizonyságul erre –, hogy az ő betegségének csak a halál lehet az orvosa.

2. Jézus és a kereszténység viszonya Nietzschénél

Nietzschének *Az Antikrisztus* volt az utolsó műve, melyet 1888 szilvesztere körül fejezett be, tehát alig néhány nappal elméjének elborulása előtt. Ezt az írását egy hosszabb munkája bevezetőjének szánta, amelynek – sok egyéb megfogalmazás mellett – *Der Wille zur Macht* munkacímét adta, és amelynek befejezésére már nem maradt ideje.⁴⁸³

Ezen opusát – amiben mintegy látteleletet vesz fel a korabeli ember morális, kulturális, társadalom-antropológiai és közérzeti állapotáról – a jövő olvasójához címezi, de azt még ő sem tudja megmondani, hogy vajon él-e valahol ilyen ember. Mondanivalóját a teológusokkal – és mindazokkal, akikben teológusvér folyik – szemben fogalmazza meg.

Epikrizise szerint a modern ember beteg, s betegségét két kórokozó hatásának tartja: a kereszténység betegítő moralizálása a bűnről és az ember eredendő bűnösségéről, valamint az emberiség haladásába vetett túlzott racionális hit.⁴⁸⁴

⁴⁸³ A művet valójában csak Nietzsche halála után, 1901-ben jelentette meg húga, Elisabeth Förster-Nietzsche. Az említett első kiadás még csupán 483 feljegyzést tartalmazott, s ez a szám az 1906-os, bővített kiadás alkalmával érte el a végleges 1067-et.

⁴⁸⁴ Az orvosi szakkifejezések használata azért tűnik indokoltnak számomra, mert Nietzsche maga is orvosi (vagy pszichológusi) tevékenységnek minősítette munkáját: „Itt orvosnak kell lenni..., itt használni kell a szikét — ez a mi dolgunk...” Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Az Antikrisztus*. 12-13.

Az első kórokozó torzította az embert csordaállattá. A kivételes, erős embereket, akik rezisztensek ezzel szemben, az egyház elátkozza. Az ember romlott, dekadens, mert elveszítette természetes ösztöneit és a számára hátrányost választja és részesíti előnyben. Az élet ti. a növekedésnek, a hatalomnak az ösztöne — ahol hiányzik a hatalom akarása, ott megjelennek a hanyatlás jelei. Az emberiség minden jelenlegi értékéből hiányzik az akarat. Ezek az értékek hanyatlás-értékek vagy nihilisztikus értékek.

A kereszténység a részvét vallása. A részvét olyan érzelem, mely az élet kitagadottjait és elítélteit védelmezi. A részvétet erénnyé emelő keresztény morál nihilizmushoz vezet, az élet megtagadásához, ami fokozza a hanyatlást, a dekadenciát. Azért válik életellenessé és hanyatlóvá ez a morális beállítódás, mert állandóan a transzcendenciára, a 'túlánira', Istenre, az 'igazi életre', a Nirvánára beszél rá. A *pap típusa* számít magasabb rendűnek, aki pedig az élet megvetője, tagadója és mérgezője — ő határozta meg eddig mi a *jó* és mi a *rossz*. A pap típusának a továbbfejlődése a *filozófus*.

Már a keresztény Isten is torzult és természetellenes: *csak jó*. Pedig az addigi panteonok egyikéből sem hiányzott a rossz isten, sőt még a zsidók Jahvéja is számos negatív tulajdonsággal bírt. Ezzel szemben az Újszövetség Istene tökéletes, és ezt megköveteli híveitől is. Persze „az ember Istenével szemben a legtisztességtelenebb: ő nem *vétkezhet!*”⁴⁸⁵

A kereszténység a zsidó vallásból sarjadt ki, és így annak a következménye; a galileai (Jézus) pszichológiai típusa pedig a zsidó papi ösztön teljes elfajzása. A pap értékátruházó és denaturalizáló hatalom, aki elértékteleníti a természetet és szentséggé emeli a neki való engedelmességet. A bűnből él és szüksége van arra, hogy bűnöket kövessenek el, sőt a bűn kitalálása révén uralkodik. Ennek pontosan az ellentettje Jézus típusa. Nietzsche a típus feltárásához segítségül hívja genealógiai módszerét is. Úgy találta, hogy Jézus semmiképpen nem volt fanatikus, sem pedig harcos természetű. Infantilis hite élő hit volt, s nem fogalmakkal operáló. Minden tudományon és tudáson túl, és minden kultúrán kívül helyezkedett el, azaz tulajdonképpen *tudatlan* volt. A jézusi diskurzus specifikuma abból fakad, hogy saját uralmának és csodájának önmaga szolgál bizonyítékul. Ez a pozíció lehetővé teszi számára, hogy csak benső tudattartalmairól beszélhessen. A külvilág csupán a jel, a beszédeszköz értelmében él számára, alkalomként a szimbólum- és metafora-alkotáshoz, parabolikus megnyilatkozásokhoz. Ezen a beszédmódon, nyelvezeten még tetten érhetők, jól érezhetők a zsidó prediszpozíciók, de a szavak helyértékének előjelei már megváltoztak, megfordultak. Hiányzik tanításai bizonyításából a dialektika, sőt még a hit is. Csak a belső erő és annak kisugárzó hatása igazolja azt. A valóság kizárólagosan az ő belső valósága, másfajta

⁴⁸⁵ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Túl jón és rosszon. 53. [65. a.]

felfogást el sem tud képzelni. Ha ilyennel találkozik, mélységesen gyászolja a ‘valóságot’, de ellene nem tesz semmit.

A *Mester* alakját az „*első propaganda*” (a tanítványok, az apostolok szűk köre) a maga igazolására formálta saját képére: perlekedővé, civódóvá, haragvóvá, gyűlölködővé. Az ő ‘Meváltó’ típusát megrontották és lerombolták, melynek okai követői szellemi színvonalának eldurvulásában, valamint konkrétan Pál szektás gátlástalanságában (hogy ti. mesterét saját apológiájaként használja), Krisztus kereszthalálából mint rejtélyből, a fiatal keresztény közösség saját indulatainak Jézusra való projiciálásából, és beteges túlérzékenységből fakadt.⁴⁸⁶

Az első kongregáció tagjaiban az alábbi kérdések és/vagy kételyek merültek fel, fogalmazódtak meg: ‘Ki is volt hát tulajdonképpen Jézus?’, ‘Ki ölte meg őt?’, ‘Ki a felelős haláláért?’, ‘Ki a mi ellenségünk?’ A válaszuk pedig úgy szólt, hogy Jézus a fennálló papi hierarchia ellen lázadt és az uralkodó zsidóság (*synhedrion*) ölte meg őt, tehát minden felsőbb rend — ellenség. Tanítványai éppenséggel anti-evangéliumi módon cselekszenek: bosszút esküsznek, megtorlással, ‘utolsó ítélettel’ fenyegetőznek. Isten nem áldozhatta fel egyszülött fiát a világ bűneit elveendő, hiszen Jézus *örömhír*ében éppen arról szólt, hogy a bűn az Isten és ember közötti távolság megszűnésével tűnt el, nem pedig a hit által. Jézus élete olyan gyakorlat volt, amely elvezette őt az Istenhez, s valójában azért is halt meg, hogy megmutassa, hogyan kell élni.

Nietzsche felfogása szerint tehát Jézus a zseni ellentétét, az *idióta típusát* testesítette meg. Ez például abban nyilvánult meg, hogy képtelen volt bármilyen realitást fölfogni, érzékelni, hogy csak saját öt-hat eléggé képlékeny fogalmát volt képes használni, a többitől tudomást sem vett.⁴⁸⁷ Ugyanakkor férfiatlan is volt, hiányoztak belőle a nemiség, a bátorság, a büszkeség, a heroizmus, a harci ösztönök. Távol állt tőle az intelligibilitás, de tanítványai között már előfordultak igen okos emberek is (pl. a Nietzsche által bírált Pál).

Jézus valójában azt tanította, hogy a szívekben van a mennyek országa; nem a halálon túl, hanem itt az életben. Nem ismerte a ‘bűn és bűnhődés’, és így a ‘megbocsátás’ fogalmát. Jézus az egyház ellen prédikált, a pap típusa ellen, ám később a keresztény egyház épp azt

⁴⁸⁶ Azért szorult Jézus halála sürgető magyarázatra, mert a kereszthalált az akkori római jogszokások szerint csak a köztörvényes bűnözőknek (a lázadók is ennek minősültek) fenntartott büntetési nem volt. Jézus mint bűnöző — ez még feltételezés szintjén is tudathasadásos lelkiállapotot okozott az első keresztény közösségekben. Ennek feloldására találták ki a ‘Jézus mint áldozat’ mítoszt.

⁴⁸⁷ ἰδιώτης (gör.) — jelentései : 1. (a közösséggel, állammal szemben) egyén, polgár; 2. (közéleti emberekkel, tisztségviselőkkel szemben) magánember, egyszerű polgár; 3. (hivatalos vagy valamire képesített egyénnel szemben) laikus, kontár 4. A politizálás megkövetelt bizonyos képességeket, minimum az írás-olvasás tudományát, hiszen a népgyűlési határozatokat, törvényeket kótáblára vésték. Aki ezeket nem tudta elolvasni azt „magánéletbe visszahúzódó embernek”, idiotésznak nevezték. 5. (újszövetségi jelentése) tanulatlan/műveletlen, analfabéta ember; 6. hazájában élő, bennszülött ember.

szentesítette, ami ellen Jézus szót emelt. Az egyház tehát az Evangélium ellenében jött létre, miután az *egyetlen keresztény* meghalt a kereszten. Jézus, aki eltörölte a bűn fogalmát, aki eltörölte az Isten és az ember közötti szakadékot, és saját örömhíreként élte Isten és ember egységét, nem ártatlan, engesztelő áldozat volt.

Nietzsche szerint Pál apostol – a gyűlölet kérlelhetetlen logikájának zsenije – volt a Megváltó típusának kitalálója. Az ő szükséglete a hatalom volt, ezért hamisította meg Izrael történetét, azt állítván, hogy minden régi próféta az ő Megváltójáról beszél, és ezért is hintette el tanítását birodalom-szerte. Ahogy a klasszika-filológus Nietzsche latinos tömörséggel summázza: „Deus, qualem Paulus creavit, dei negatio.”⁴⁸⁸ Pál óta az életnek, úgy ahogyan megéljük, semmi értelme sincs, hiszen mindent a ‘túlániba’, a semmibe helyezett át. A pálfordulás az élettől való elfordulást jelentette, amit a halhatatlanságba vetett hit mézesmadzagának segítségével ért el.

Itt válik szükségessé annak tisztázása, hogy miként is interpretálja Nietzsche Pál szerepét. Az 1880-as évek során két művében is hosszabban értekezik Pálról. Az egyik ezek közül a *Virradat* (1880), a másik pedig *Az Antikrisztus* (1888).

A *Virradat* 68. aforizmáját Nietzsche azzal a – hívő keresztények számára nyilván blaszfémiának tűnő – felütéssel indítja, hogy a Biblia (nyilván az Újszövetségre gondol itt) nem a Szentlélek kinyilatkoztatását tartalmazó, hanem Pál apostol írásaiból, illetve a róla szóló történetekből kompilált könyv. Bö másfélezer év elteltével Pascal volt az első ember, aki ekként is olvasta a Bibliát. Nietzsche Pál jelentőségét abban látja, hogy a keresztény tanokat megtisztította a judaizmustól. Ezt követően rekonstruálja Pál valódi történetét, mely rekonstrukciós folyamat nagyjában-egészében fedi a genealogikus kutatás lépéseit. Nietzsche ugyanis hiteles és írott források híján egyfajta pszichológiai motívum-elemzést végez, vagyis a rendelkezésre álló adatokból plauzibilis módon próbálja rekonstruálni Saulus Paulussá válásának lelki processzusát. Az általa feltárt folyamatok azonban a legkevésbé sem fedik a hagyományos keresztény egyházak teológusai által elfogadott Pál-képet és a páli életút tartalmi elemeit. A nietzschei narratíva szerint a fiatal Pál szinte rögeszmésen ragaszkodott a zsidó törvény (Tóra) mindenáron való betartásához. Ebben az időszakban üldözte is azokat, akik megszegték azt. Ám egy idő után arra jött rá, azt tapasztalta saját magán – lévén „heves, érzéki, melankolikus és gonoszul gyűlölködő” –, hogy ő maga sem képes betartani a törvényt, „sőt a legkülönösebbnek az tűnt a számára, hogy túlburjánzó hatalomvágyát valami mindig arra ösztönözte, hogy megsértse a törvényt, és ezen ösztönzésnek engednie is *kell*t”.⁴⁸⁹ Ám egyáltalában nem a testiség volt az, ami őt a törvény áthágására csábította, hanem

⁴⁸⁸ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Az Antikrisztus*. 71. [47.] „Isten, ahogyan Pál megteremtette, Isten tagadása”.

⁴⁸⁹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Virradat*. 65. [68.]

tulajdonképpen a törvény volt az, a maga betarthatatlanságával.⁴⁹⁰ Pál számára így a Tóra vált a keresztté, amire szinte fölszegezték. Miután ennek a tarthatatlan állapotnak a lényegi mivolta tudatosult benne, számára a legfőbb problémává az vált, hogy milyen eszközzel lehetne megsemmisíteni azt. Nietzsche úgy véli, Pálnak mint epilepsziásnak jelent meg Jézus a damaszkuszi úton. Ennek a revelációszerű jelenésnek a kapcsán döbben rá Pál, hogy Jézust – hívei üldözése helyett – a törvény megdöntésére használhatja fel. Ha Krisztus tanúságtétele igaz és tanai helytállóak, úgy az Istennel kötött régi „testamentum”, szerződés érvényét veszítette, s egy új alapra helyezett szövetség megkötése vált szükségessé. Hévízi Ottó véleményünk szerint helyesen látja meg: azzal, ahogyan Pál kiszakítja magát a zsidó törvény rendjéből, szakrális értelemben – önmaga számára – megsemmisítője is lesz egyben. Pál felfogásában ez egy önmaga számára kreált életlehetőség, egy *modus vivendi*, ám követői számára a legvalóságosabb igazsággá, a vigaszok vigaszává lesz.⁴⁹¹ Így a Krisztussal és Krisztusban egyesülő keresztények maguk is a törvény megsemmisítőivé lesznek. Csakis azáltal, hogy Krisztus eltörölte Isten és az ember között szakadékot létesítő bűnt, s ezzel eltűnt a testiség, válik egyáltalán lehetségessé a törvény betartása. Ekként – Nietzsche értékelése szerint – joggal nevezhetjük Pált az első *par excellence* kereszténynek, sőt, egyáltalában a kereszténység föltalálójának. Pál nélkül, véli Nietzsche, a Jézus halála után megmaradt keresztény közösség egy rég feledésbe merült partikuláris zsidó szekta maradt volna.⁴⁹² Mi pedig azt mondhatjuk, hogy amiként Pál Krisztus személyét és tanait utilizálva megsemmisíti a zsidó törvényt és fölülmúlja azt, akként teszi ezt Pál személyét felhasználva Nietzsche a keresztény morállal — sőt minden morállal.

Az *Antikrisztusban* Pál egy antijudaikus eszmét állít saját célja szolgálatába: a már kitérőnk elején említett „Isten a kereszten” gondolatát — vagyis, amikor egy romlandó testet öltött isten haladók által keresztre feszítetik, majd pedig feltámadván kinek-kinek személyre szólóan ígér új, örök életet a túlvilágon, Isten országában. Ebben rejlik tulajdonképpen a fent említett *új szerződés* lényege. Az immár nem egyetlen kiválasztott néppel köttetik, amelynek minden tagja (lett legyen bűnös, avagy büntelen) fölötte áll minden más nép individuumain, hanem itt individuumokkal köttetik meg az új egyezés. Nietzsche e művében az így *kifundált* kereszténység ellen indít immár frontális támadást.

Úgy gondolja, hogy a keresztény közösséget az az egyház irányítja, mely a hazugság akarása és a parazitizmus egyedüli praxisával esküszik össze *maga az élet ellen*, és ez a

⁴⁹⁰ Nietzsche ehelyütt egy igen érdekes párhuzamot von Pál apostol és Luther között. Úgy véli, Luther is a saját kolostorában „az egyházi ideál tökéletes emberévé akart válni”, de mivel erre képtelen volt, fellázadt az eszmény ellen. Vö. i. m. 66. [68.]

⁴⁹¹ Hévízi Ottó: A megfontolás rítusai. 173-175.

⁴⁹² Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Virradat. 66-68. [68.]

legfőbb bűne. „A kereszténység és az alkohol — a megrontás két *nagy* eszköze...” – fogalmazza meg Nietzsche –, és meghozza a verdiktet is az igazi élőködő ellen: „Élethalárc a bűn ellen: a bűn a kereszténység.”⁴⁹³

Nietzsche kritikájában az Európában eluralgó pesszimizmusban látja a nihilizmus felé lejtő dekadencia okát. A pesszimizmus mint a nemlét vágya képtelenség; lehetetlen, hogy az akarat a nemakarást, a nemlétet akarja. Ezt a súlyos betegséget Európában a *keresztény hit* mint a zsidó-keresztény morális hagyomány legsúlyosabb tehertétele, valamint ennek bacilusgazdái, a *papok* okozzák. Megítélése szerint a korabeli kontinensen a keresztény vallás által lezüllesztett nyájállat érvényesül, aki a jogok egyenlőségét követelve csupán a teljes jogtalanságot teszi egyenlővé. Az igazságtalanság valójában az egyenlő jogokra való igényben rejlik. Mert hiszen a jogok egyenlőtlensége előfeltétele annak, hogy egyáltalában legyenek jogok. Egy jog — előjog. Az igazi szabad szellemek, a jövő filozófusai, a valódi ‘nagyság’ emberei jelentik az előkelőséget, a különbözőséget, a magányt és az önállóságot. Ezek saját sorsuk uraivá válnak, s megvalósítják önmagukat, azzá lehetnek, akik. Csak ezen felsőbb rend vagy kaszt bír igazi szabadsággal, cselekvési térrel. Ám az ebbe való felemelkedés, bejutás nem születési privilégium, hanem egyéni adottságok és képességek teszik azt lehetővé. Egy új biológiai és társadalmi változás előfeltétele a bűnös keresztény morál értékeinek átértékelésével egy új morális rend megalapozása, mely végső soron elvezet a ma élő ember meghaladásához.

Nietzsche szerint az értékmérő etalonok vetemedettekké és használhatatlanná váltak az európai kultúra deformáló körülményei között. A legfontosabb torzító hatásokat szerinte a keresztény vallás "*langyos pocsolyája*" és a racionalitás napjának erős sugárzása okozta. Új mércére van hát szükség, mégpedig az előzőnek pontosan a fordítottjára, ahol mindennek mértékévé nem az ember, nem holmi túlvilági lét, hanem az evilági élet válik.⁴⁹⁴

1888. december elején veti papírra Nietzsche azt a Georg Brandeshez írott levéltervezetét, amelyben szinte forradalmi politikai programot, „was zu tun”-t fogalmaz meg. Azt állítja e tervezetben, hogy az emberiség a „legnagyobb” politika korszakába lépett abban az évben, s így az egy új időszámítás kezdetéül is szolgál.⁴⁹⁵ Innentől kezdve a konfliktusok és a háborúk immár nem nemzetek és nem is társadalmi osztályok, hanem individuumok között zajlanak majd.

⁴⁹³ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Az Antikrisztus. 102. [62.] és 103.

⁴⁹⁴ Utalás Prótagorasz híres tételmondatára: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν – minden dolognak mértéke az ember; a létezőknek, hogy hogyan léteznek, a nemlétezőknek, hogy hogyan nem léteznek. Vö. Platón: Theaitétosz. 152a.; illetve Kerferd, G. B.: A szofista mozgalom. 109-111.

⁴⁹⁵ Vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Az Antikrisztus. 103. Itt Nietzsche 1888. szeptember 30-át jelöli meg az új időszámítás kezdőnapjaként.

Az *Antikrisztus*, állítja, „agitációs kiadás”, melyet a legfontosabb európai nyelvekre le kell fordítani, hogy kifejtse a hatását. Ebben kifejtett programja – a kereszténység megsemmisítése – megvalósításában három embertípus érdekelt: a szocialista és liberális „szabad szellemek”; a zsidóság mint nemzetközi hatalom; és végül a nietzschei szabad szellemek. „Egy ilyen mozgalomnak (sic!) – írja saját kezdeményezéséről – szüksége van a nagytökére” terveit véghezviteléhez. A terv kezdőlépése pedig nem más, mint hogy Az *Antikrisztus* mint propaganda-irat megjelentetésével és terjesztésével „első csapást” mérni a kereszténységre és az azt támogató európai politikai elitre. Ezt követően mutatkoznak meg és csatlakoznak a kezdeményezéshez annak hívei. Az általuk teremtett hatalom az „első világhatalom” lenne. A status quo fenntartásában érdekelt uralkodó osztályokból – melyek természetes szövetségesei a kereszténységnek és az azt megjelenítő, képviselő egyházaknak – kiválna minden erős és eleven individuum. A fent említett első csapás megbontaná a fennálló rezsimet legitimáló alkotmányos rendet, illetve az azokat fenntartó és biztosító hadseregek szervezetét — a tisztek átállnának a nietzschei iniciatíva oldalára. A győzelemmel a világhatalom hull a mozgalom ölébe, amely ezt követően megszüntetné a „fajta”, „nemzet” és „osztály” fogalmak által generált korlátokat, s így ekként csak és kizárólag ember és ember között létezhetne rangsor, bár az „roppant hosszú” lenne. Nietzsche „világtörténelmi jelentőségű” írásként aposztrofálja Az Antikrisztust: ez szerinte „a nagypolitika par excellence”.⁴⁹⁶

Nietzschénél biológiai alapon függ össze az új ember, az Übermensch az új morállal és új vallással. Kölcsönösen feltételezik egymást. És így függnek össze metafizikai alapon a hatalomra törő akarat összefoglaló gondolatában. Mert mindhárom a hatalomra törő akarat megnyilvánulása: az embert fölülmúló ember, aki a legnagyobbat akarja; az előkelő-morál, mely a legnagyobb hatalmat adja az erkölcs és az emberek sorsa fölött az Übermensch kezébe, lelkét megedzi a hatalomra törő akarat gyakorlására, megtisztítja, megneemesíti; és az örök visszatérés vallása, mely az emberfeletti ember hatalmát örökkévalóvá és a legóriásibb mértékűvé teszi.

Nietzsche itt a jövő emberéről nyilatkozik meg, de van számunkra, a ma élő emberek számára is hozadéka tanításának, mégpedig az eredetileg Szókratésztől származó etikai alapelv: az énnel való törődés. Mind Platón Alkibiádészában, mind pedig Xenophón Memorabiliájában olvashatók a fiatalokat feddő Szókratész szavai, amelyek szerint, ha valaki saját magára nem képes gondot viselni, hogyan lenne képes egy egész város ügyeit intézni, vagy azt irányítani. Az Apológiában pozitívumként említi, hogy fő tevékenységének tartotta

⁴⁹⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Richard Wagnernek, Georg Brandesnek és Jacob Burckhardtnak írt összes levelei. Ford. Óvári Csaba. Attraktor. Máriabesnyő-Gödöllő, 2008. 89-91.

mindig is az emberek ösztönzését a magukkal (énjükkel) való törődésre. Nietzsche egész életműve a 19. század második felében, mikor az elidegenedés és az egyéniség eltűnése az egyik kulminációs pontjához érkezett, és amikor az európai történelem az imperializmus korszakába lépett, ennek a hiánynak a túlkompensálása az individuum felmagasztalása által.

Mintegy 32 évvel ezelőtt egy francia filozófus, Szókratész és Nietzsche nyomán a filozófia kritikai funkciójának kapcsán fogalmazza meg azt az imperatívuszt, amelyet mérvadónak tekinthetünk a harmadik évezred elejének minden embere számára, aki nem kívánja eltűnni az egyre szaporodó hatalmi tényezők tudat-, viselkedés- és cselekvésbefolyásoló praktikáit:

„Légy elfoglalva önmagaddal, azaz, az én fölötti uralom megszerzésével alapozd meg magad a szabadságban”.⁴⁹⁷

⁴⁹⁷ A francia filozófus Michel Foucault, és a fenti fogalom *A szexualitás története* című műve harmadik kötetének a címéül is szolgáló *'le souci de soi'* - az énnel való törődés, vagy gondviselés az énről. Vö. Bernauer, James and Rasmussen, David (szerk.): *The Final Foucault*. The MIT Press. Cambridge - London, 1988. 1-20., de különösen a 4-5. és a 20.

V. fejezet

A nihilizmus és következményei: Nietzsche nagypolitikája,

Európa-eszméje és jó európaisága

Nietzsche – miközben a nihilizmus, és a belőle fakadó, a tekintélyt és a hatalmat érintő válság problémáját exponálja – lényegében kétféle politika-értelmezést kínál olvasóinak. Az első, a kevésbé ismert a „túlélés politikája”, amely abban áll, hogy ironikus módon parodizálja a német oktatás- és kultúrpolitikai eszményeket és birodalomalapítási ambíciókat. Ez az 1869-81-ig tartó, korai és középső korszakára jellemző attitűd a nihilizmust veti alá egyfajta terhelési próbának, kíváncsi lévén annak tartósságára. A másik, a már ismerősebben hangzó „kegyetlenség politikája” utolsó, az 1888-as esztendő legvégéig tartó korszakának jellemző viszonyulási módja, amely *arisztokratikus radikalizmusához* kötődik. Nietzsche célja itt a történelem erői feletti ellenőrzés megszerzése és – a filozófiai törvényhozás, valamint a politikai hatalom összekapcsolásával – új előkelők vezetésével új európai emberiség létrehozása. Ebben a fejezetben Nietzsche Európa-konceptióját, az ezt irányító, vezető egységes előkelő réteg kinevelését, „kitenyésztését” célzó elképzelését és a fenti két dolog megteremtését elősegítő „nagypolitika” fogalmát fogjuk bemutatni, elemezni elsősorban *A vidám tudomány Ötödik könyvének* 377-es aforizmája, illetve a *Túl jón és rosszon* nyolcadik, *Népek és hazák* című részének a segítségével.

Az *Így szólt Zarathustra* harmadik könyvének megírását követően Nietzsche arra a gondolatra jut, hogy egy új európai előkelői réteget, egy új arisztokráciát, egy új elitet kell létrehozni, kinevelnie, „kitenyésztenie” annak érdekében, hogy egyrészt azok a *‘névrose nationale’* – az a kisállamiság, az a kispolitika, amely Európát megfosztotta józan eszétől – ellenhatásaként egy új, egységes Európát alapítsanak meg, másrészt pedig, hogy azok a Zarathustrában meghirdetett tanoknak érvényt szerezzenek és azokat egyfajta „új felvilágosodásként” terjesszék.⁴⁹⁸ Az új európai elit kineveléséhez, az új tanok terjesztéséhez pedig egy könyvet is szándékozik írni Nietzsche, amely még 1885 őszén éppen „Az új felvilágosodás” munkacímet kapta.⁴⁹⁹ Ez a kötet 1886 júliusának legvégén immár *Túl jón és rosszon. Egy eljövendő filozófia előjátéka* címmel kerül ki a nyomdából. Vajon mit is jelentett Nietzsche számára ez az „új” felvilágosodás? Legjobb tudomásunk

⁴⁹⁸ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Ecce Homo*. 122-123.

⁴⁹⁹ KSA, Band 12. 34.

szerint, Nietzsche maga 1884 tavaszán használja feljegyzéseiben először ezt a szókapcsolatot.⁵⁰⁰ Az itt és a későbbiek során leírt gondolataiból igyekszünk rekonstruálni, hogy pontosan mit értett ezen Nietzsche és mi volt a célja ezzel. Annyi bizonyos, hogy elsősorban az egyház és a papok, az államférfiak, a jólelkű könyörületesek, a művelt emberek és a luxus, „in summa, a tartüfféria” (értsd: álszentség) ellen irányul az egész „új felvilágosodás” folyamata. A „rég” felvilágosodás azért nem jó, mert az „a demokratikus csorda szája-íze szerint való volt”. Mivel mind az egyházban, mind az államban eluralkodott a hazugság, ezért a nép körében ezzel kapcsolatban kell felvilágosító tevékenységet folytatni. A felvilágosodás feladata, hogy „a fejedelmek és államférfiak viselkedését a *szándékos hazugsághoz* igazítsa, ezzel jó lelkiismeretükre hasson, és az **európai ember testéből újra kiűzze a tudattalan tartüffériát**” [Nietzsche kiemelése]. Az új felvilágosodás folyamatának három etapja van. Az első, az emberi gyávaság, lustaság és hiúság gyarlóságaiból fakadó alapvető tévedéseknek a feltárása (ilyenek pl. az akaratszabadság, a kauzalitás, a gonosz, a „tiszt megismerés” stb.). A második fokozat, „a *teremtő ösztön fölfedezése*”, vagyis olyan újjá alakító hatalmak, „*rejtett művészek*” fölfedezése, mint a vallásosok, a törvényhozók, vagy az államférfiak. A harmadik lépés pedig „*az ember fölülmúlása*”. Ennek első fokozata az, hogy az emberek önmagukkal szemben érezzenek elégedetlenséget, önmagukat igyekezzenek felülmúlni, hiszen ez „az ember felülmúlásának lépcsőfoka”. Ez jelenti tulajdonképpen a fölmagasló ember kinevelését. S legvégül, az örök visszatérés tanát kell az így kinevelt „*leg hatalmasabb emberek*” kezébe ember és társadalomformáló kalapácsként adni. Ők folytathatják aztán tovább a Nietzsche által kidolgozott filozófiai alapokon és az általa kijelölt célért, egy a nemzetállamok fölötti egységes Európa megteremtéséért a küzdelmet.⁵⁰¹

1. Elhatárolódás és kispolitika felettség

Nietzsche a *Túl jón és rosszon* kiadását követően 1886 októberének vége és 1887 áprilisa között – kiegészítendő az 1882-ben elkészült *A vidám tudományt* – megírja annak ötödik könyvét. Ebben az utolsó részben szerepel a 377-es, *Mi hontalanok* című aforizma, amely a néhány, a kései időkből származó nietzschei *ars politica* közül talán a legfontosabb. A korabeli európai politikai erőter ideológia-családjainak mindegyikétől elhatárolódva

⁵⁰⁰ Vö. KSA, Band 11. 86.

⁵⁰¹ A rekonstrukció alapjául szolgáló feljegyzések a következő helyeken találhatók: KSA, Band 11. 86, 228, 294-295; KSA Band 12. 34.

először mintegy negatív definícióját adja politikai ízlésének.⁵⁰² „Nem ‘konzerválunk’ semmit, semmiféle múltba nem akarunk visszatérni, egyáltalán nem vagyunk ‘liberálisak’, nem a ‘haladásnak’ dolgozunk, nincs rá szükségünk, hogy betapasszuk fülünket a piac jövő-szirénei ellen, amit énekelnek: ‘egyenlő jogokat’, ‘szabad társadalmat’, ‘se urat, se szolgát többé’, – egyáltalán nem csábít minket! – távolról sem tartjuk kívánatosnak az igazságosság és egyetértés birodalmának megalapítását e földön, (mert ez mindenkor és minden körülmények között a középszerűsítés és a Kína-majmolás birodalma lenne)... Nem vagyunk emberbarátok; soha nem engednénk meg magunknak, hogy az emberiség szeretetét emlegessük – ahhoz mi nem vagyunk eléggé színészek! Vagy nem vagyunk eléggé saint-simonisták, vagy, ha úgy tetszik, franciák! ...másrészt viszont már régóta nem vagyunk eléggé ‘németek’, legalábbis úgy nem, ahogy manapság a ‘német’ szót értik, ezért nem értünk szót a nacionalizmussal és a fajgyűlölettel, ezért nem örülünk a nacionalista szájtépésnek (Herzenskrätze) és vérfertőzésnek (Blutvergiftung), amelyek miatt Európában jelenleg a népek szinte karanténba zárják egymást, egymás elől.”⁵⁰³

A három jelentős ideológia közül tehát az első a *politikai romantikával* elegyített *konzervativizmus*. A konzervativizmus természetesen megőrzi, „konzerválja” a régmúlt értékeit, s ez Nietzsche szemében nyilván csak negatív tendenciaként értékelhető vonás. Ám arról megfelelkeznek, hogy lehetnek, sőt vannak olyan értékek, hagyományok, amelyeknek a megőrzése és fenntartása a társadalom zökkenőmentes működéséhez elengedhetetlenül szükséges.⁵⁰⁴ A politikai romantikát nála a múltba való fordulás jelenti, amit természetesen elutasít. A második eszmekomplexum a *liberalizmus*, amit Nietzsche sajátos módon ötvöz a *szocializmus* bizonyos elemeivel. Ami esetünkben annyit tesz, hogy a „haladás”- és „piac”-ellenessége mellett elveti az „egyenlő jogokat”, a „szabad társadalmat” és a „se urat, se szolgát többé” követelését egyaránt. Egyáltalán nem gondolja úgy, hogy a földön megteremthető lenne „az igazságosság és egyetértés birodalma”, ezért sem bír számára semmiféle értékkel a filantrópia. Nietzsche csak akként keverhette össze a liberalizmus és a szocializmus bizonyos jellegzetes vonásait, akként tételezhetett fel bizonyos azonosságot közöttük, hogy mindkettőt – sőt, valójában az alább következő

⁵⁰² Vö. Kiss Endre: Friedrich Nietzsche, a modern demokrácia teoretikusa. In U. ö. Friedrich Nietzsche evilági filozófiája. Életreform és kritizmus között. Gondolat Kiadó. Budapest, 2005. 225-238, de különösen 226-227.

⁵⁰³ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A vidám tudomány. 307-308. [377.]

⁵⁰⁴ Nietzsche idősebb kortársa, a svájci születésű heidelbergi jogászprofesszor, Johann Caspar Bluntschli az alábbi fontos értékeket, alapelveket tulajdonítja a konzervativizmusnak: a kegyelet (die Pietät), a hűség (die Treue), a jog (das Recht), a kötelesség érzése (das Gefühl der Pflicht) és a történelem felé fordulás. Számára egyébként a status quo fenntartása (Erhaltung des Status-quo) nem konzervatív, hanem abszolutisztikus princípium. In Bluntschli: Charakter und Geist der politischen Parteien. Beck. Nördlingen, 1869. 135-138, illetve 141. (lábjegyzet)

harmadikat is – a keresztény értékek továbbvivőjének tartotta.⁵⁰⁵ A harmadik általa elutasított ideológiai áramlat pedig a nacionalizmus. A nacionalizmus betegség számára, aminek a következményeként az európai népek teljes mértékben elkülönülnek egymástól. Ez a torz fejlődés meggátolja Európa szellemi és kulturális egységesülését, ami – mint azt majd látni fogjuk – Nietzsche fő törekvése. Ezt a nacionalista elkülönülést és az erre épülő hatalmi politizálást kispolitikának (*kleine Politik*) nevezi. Ha utalásszerűen is, de – mintegy az általa adott helyzetértékelés konzekvenciájaként – kifejti, hogy kik azok a „hontalanok”. „Mindehhez...[ti. a nacionalista izolációhoz P. F.] túlságosan is ‘tájékozottak’ vagyunk, nagyon is sokat utazunk: inkább a hegyeken élünk, távol, ‘korszerűtlenül’, az elmúlt vagy eljövendő évszázadokban, hogy ne kelljen átélnünk a néma dühöt, amelyre a politika szemtanúiként ítéltetnénk.”⁵⁰⁶ Nietzsche hontalanjai eszerint mind *térben* (hegyek), mind pedig *időben* (múlt és jövő) el akarják különíteni magukat attól a jelentől, amitől irtóznak. Leírja, hogy túlságosan sokfélék és keverték ahhoz, hogy egyetlen politikai közösséghez tartozzanak, s éppen ebből a tényből fakadóan önálló csoportot alkotnak, mégpedig a *jó európaiak* csoportját. Ők „Európa örökösei, az európai szellem évezredeinek gazdag, dúsgazdag és lekötelezett örökösei”, akik maguk mögött hagyták már azt a kereszténységet is, amiből egyébként származnak.⁵⁰⁷

2. A nagypolitika koncepciója

Amint már említettem, kései alkotói periódusában tesz magáévá Nietzsche egy olyan „jón és rosszon túli” politika-koncepciót, mely *despotikus uralmát* egy magasabb és nemesebb kultúra megalkotásán keresztül igazolja, és amely a keresztény erkölcsi tradíció kétezer éves torzító hatásától megszabadítja az életet. „A kispolitika ideje lejárt – tudatja velünk Nietzsche –, már a következő évszázad meghozza a Föld fölötti uralom harcát, – a nagypolitika *kényszerét*.” A *nagypolitika* nem korlátozza magát a nacionalizmus és a „boldogság keresésének” kispolitikájára, hanem „az európai probléma” megoldásával foglalja el magát, vagyis „az Európán uralkodó új kaszt kitenyésztését” tartja elsődlegesnek.⁵⁰⁸ A szerző szerint ez a cél azért nem immorális, mivel „*minden* eszköz,

⁵⁰⁵ Bluntschli említett könyvében a liberalizmus értékei és elvei között említi az értelmet (*der Verstand*), a kritikát (*die Kritik*), a reform (*die Reform*) és a forradalom (*die Revolution*) szükség szerinti igénybevételét, a szükségszerű továbbfejlődést/haladást (*notwendige Fortbildung*), a szervezőerőt (*die organisatorische Kraft*), a népi állam eszméjét (*liberalen Idee eines Volksstaats*), a liberális szabadságot (*die liberale Freiheit*) és a szellemi szabadságot (*die Geistesfreiheit*), és a humanitást (*die Humanität*). I. m. 119-132.

⁵⁰⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A vidám tudomány. 308. [377.]

⁵⁰⁷ I. m. 309.

⁵⁰⁸ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Túl jón és rosszon. 86-87. [208.]

mellyel az emberiséget eleddig erkölcsössé ‘óhajtották’ tenni – *erkölcstelen* volt”.⁵⁰⁹ Politikai gondolkodásának alapvető kérdése ekkor, az hogy vajon a hús-vér ember fejlődőképes-e és javítható-e abban a korban, amikor Isten halott és a nihilizmus itt áll az ajtó előtt. Így a nagypolitika gondolata Nietzsche filozófiájának legalapvetőbb problémafelvetéseiből áll elő.

Az egyik legfontosabb aspektus az *identitás* és a *nihilizmus* kapcsolata. Az identitás alapjait a hatalmi viszonyok adják. Nietzsche identitáson a civilizáció belső összeköttetéseként szükséges voltát értette, azt a domináló egységet, amit korai munkáiban *hellén akaratnak* nevezett, amely a maga szépségtükrözésével létrehozta saját olümposzi világát.⁵¹⁰ Az identitáshoz kapcsolódóan *Adalék a morál genealógiájához* című munkájában Nietzsche az uralmi struktúrákat visszatükröző két morális rendszert vázol fel. Az *úr-morál* az én reflektálatlan önérvényesítésén alapul. Az urak moralitásának két pólusa: a *jó* (i. e. a nemes, a hatalmas, az uralkodó emberek) és a *hitvány* (a rabszolgák alacsonyrendű, elnyomott, kizsákmányolt és bosszúszomjas osztálya). A jellem sorsformáló ebben az erkölcsi univerzumban. Itt még az egymással élethalálharcot vívó ellenséges személyek is tekinthették egymást „jó”-nak. Alapvető típusa az *előkelő ember*, aki számára az aktivitás jelenti a boldogságot, önbizalom, őszinteség és naivság jellemzi, ugyanakkor rámenős és érzelem-vezérelt; ellenségét tiszteletreméltónak tartja, kitüntetés számára a vele való küzdelem. A *rabszolga-morál* meghatározója az – uraknak való alávetettség megalázó érzéséből fakadó – *ressentiment*. Hogy könnyítsenek szenvedéseiken, bevezetik a saját világukra és az urak világára való reflexiót. Ettől fogva pedig az elnyomó úr érzi szükségét saját pozíciójának legitimálására, vagyis rákényszerül annak megmagyarázására, hogy miért is nyomja el a szolgát. A rabszolgák moralitásának két pólusa: a *jó* (a saját nivelláló-egyenlősítő, kisszerű moráljuk) és a *gonosz* (az előkelő morál „jó” emberei, a nemes, a hatalmas és az uralkodó emberek erkölce). Alapvető típusa: a *ressentiment embere*, a *rabszolga*, aki számára a passzivitás, a nyugalom és a béke jelenti a boldogságot, aki „kancsal-lelkű”, szereti a kiskapukat, rejtőzködő, hallgatag és nem felejt, akinek az okosság, a racionalitás a létfeltétele. Ellenségének a „gonosz” embert tartja, vele szemben definiálja magát „jó”-nak.⁵¹¹ Amennyiben – mint például a rabszolga-morál esetében – valakinek a politikai identitása előzetes tagadáson alapul, ha annak ellentétét tagadja, ami ő maga, akkor önazonosságának mélyén a *semmiség* jelenik meg, ennek következményeként pedig előáll az az állapot, amit Nietzsche *nihilizmusnak* nevez.

⁵⁰⁹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Bálványok alkonya. 15.

⁵¹⁰ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A tragédia születése. 39, 145.; illetve u. ő. Die dionysische Weltanschauung. KSA Band 1. 559, 566.

⁵¹¹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Adalék a morál genealógiájához. 18-58.

A nihilizmus egy olyan helyzet tehát, amikor egy létező önmagát, saját létezésének alapját kérdőjelezi meg, anélkül, hogy bármit, vagy bármi egyebet is képes lenne ezen alapként előadni. Az élet iránt idegenül érző ember földi szenvedéseitől az *aszketikus ideál* megvalósításával tud megszabadulni, azaz, a vágyairól és az akaratáról való lemondással. Ám Nietzsche úgy vélekedik, hogy „az ember inkább *a semmit* akarja, *semmint semmit sem* akarna...”⁵¹²

Az *akarat* – elsősorban is a *hatalomra törő akarat* – az a képesség, amellyel az ember saját képére formálhatja a világot (amiként az emlékezés segítségével átformálja a múltat). A hatalomra törő akaratot egyébként természettörvénynek tartja Nietzsche. Emellett úgy érvel, hogy minden élő testnek magába kell foglalnia a hatalomra törő akaratot, s éppen ezért ez a test „növekedni fog akarni, terjeszkedni, túlsúlyra vergődni”, s mindezt pusztán azért teszi, „mert él, és mert az élet éppen *maga* a hatalom akarása”.⁵¹³ Az akarat maga pedig a modernitás komoly problémája, mivel a modern akarat alapvetően nihilisztikus. Márpedig ha ez így van, akkor a modern politika annál inkább nihilisztikus.

Hogyan csapódik le a *nihilizmus a politika világában*? Nietzsche szerint föl kell ismerjünk, hogy a modern politika világát uraló demokratikus mozgalom nem pusztán a politikai szerveződés, az állam hanyatlás-formája, hanem az ember „tökéletes csordaállattá” alacsonyítása egyben.⁵¹⁴ Ebből fakadóan aztán arra is rá kell jöjjünk, hogy a kiutat olyan új filozófusok, olyan szabad szellemek mutatják meg, akik kényszerítőnek érzik magukra nézvést az olyan feladatokat, mint például *minden korábbi érték átértékelése*. Ez utóbbi alapvető fontosságú a nagypolitika gyakorlásához. Nietzsche szerint ugyanis a morális értékek eredetét és leszármazását érintő kérdés megválaszolása az emberiség jövője szempontjából a legsarkalatosabb.

Nietzsche hajthatatlan abban a tekintetben, hogy csak egy *arisztokratikus társadalom* képes igazolni iszonyú, ám nemes *áldozatokat* és *kísérleteket*, és csak egy ilyen társadalom igazodhat ahhoz a követelményhez, ami nem az igazságosság, nem is a részvét, hanem az ember és az élet folytonos ön-fölülmúlása. A *Túl jón és rosszon* című munkájában egy olyan uralkodó faj kitenyésztéséről beszél, amelynek egyedei a Föld eljövendő uraivá válnak majd.⁵¹⁵ A *hatalom akarásában* ekként jellemzi őket: „ez egy új, rettenetes, a legkeményebben öntörvényű arisztokrácia... amely a demokratikus Európát a legrugalmasabb és leglágyabb eszközöként alakítja, hogy szilárdan kezében tarthassa a Föld sorsát...”. Az emberiség e jövőbeni uraira mint művész-zsarnokokra tekint, akik majd

⁵¹² I. m. 195-196.

⁵¹³ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Túl jón és rosszon*. 126. [259.]

⁵¹⁴ I. m. 79-80. [203.]; illetve vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Emberi, nagyon is emberi*. 184. [472.]

⁵¹⁵ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Túl jón és rosszon*. 86-87. [208.]; 111-112. [242.]; 125. [257.]

szobrászként formázzák meg az embert.⁵¹⁶ Nietzsche nagypolitikája elveti a modern kor főbb ideológiáit, csakúgy, mint embereszményét.

Nietzsche saját politikáját nem értelmezi sem individualistának, sem pedig kollektivistának. Amíg az előbbi „nem ismeri el a rangsort és az Egynek ugyanannyi szabadságot kíván adni, mint mindenkinek”, addig az utóbbi pedig nem ismeri el az egyén jelentőségét. A nagypolitika nem a *szabadság* mértéke körül forog, hogy ti. mennyi dukál belőle valakinek, hanem a *hatalom* mértéke körül, amelyet valaki másokon akar gyakorolni. Fölvetődik Nietzschében az a kérdés is, hogy vajon „a szabadság fölládozása, sőt az elrabszolgásodás mennyiben teremti meg egy *magasabb rendű típus* megjelenésének alapját”.⁵¹⁷ Ám kétségeit legyőzve végül arra a következtetésre jut, hogy az európai ember homogenizálásának, kiegyenlítésének megakadályozhatatlan tendenciái és még a demokratikus rezsimek is csak annyiban igazolhatók, amennyiben egy „magasabb, értékesebb, szuverén fajta szolgálatában” állnak, és ha „... a legnagyobb mértékben alkalmasak arra, hogy a legveszélyesebb és legvonzóbb minőségű kivétel-embereknek adjanak életet”.⁵¹⁸

Nietzsche politikai gondolkodása a *liberális demokráciák* arisztokratikus *kritikáját* testesíti meg. Értelmezése szerint a liberális demokrácia olyan társadalmi berendezkedés, amely – amint azt már említettük – bizonyos keresztény értékek szekularizációján alapul. Ilyen értékek például a szintező egyenlőség, a szánalom és a részvét kultusza, a magánélet szentsége és a politikának konfliktusok küzdőterévé való lefokozása. A liberális társadalmi formáció elsősorban a magukat „természetes jogok” hordozójaként aposztrofáló absztrakt személyek közötti formális jogi kapcsolatokon nyugszik. Ekként a liberális egyenlőségi elv terjedése kipusztulással fenyegeti az arisztokratikus erényeket, maga a liberalizmus pedig hadjáratot folytat „minden ellen, ami ritka, idegen, előjogokra jogosító, a magasabb ember ellen, a magasabb lélek, magasabb kötelesség, magasabb felelősség, teremtő hatalomteljesség és uralomra termettség ellen”. Mindazonáltal meg kell jegyeztem, hogy az a „nagyság”, amiről itt Nietzsche beszél, kulturális természetű és nem a *ressentiment* által inspirált nacionalizmus és militarizmus sajátja. Nietzsche hihetetlenül élesen fogalmazza meg liberalizmus-kritikáját. Szerinte a jogok egyenlősége könnyedén átcsaphat a jogtalanság egyenlőségébe. Értelmezése szerint a szabadság az, „hogy tudjuk ön-felelősségünket akarni. Hogy a distanciát, mely távol tart minket egymástól, tartani tudjuk”. Ám a liberális intézmények „aláaknázzák a hatalomakarást” és „hegy és völgy

⁵¹⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A hatalom akarása. 404. [960.]; KSA Band 12. 87.

⁵¹⁷ I. m. 367-368. [859.]

⁵¹⁸ I. m. 383-384. [898.]; illetve Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Túl jón és rosszon. 112. [242.]

morállá színtezett egyenlősdiójét” képviselik. „A liberalizmus, ne kerteljünk: a *csordaállattá-tevés* tendenciája...” – állítja határozottan.⁵¹⁹

Szertelennek mondható kritikája mellett a modern politika jó néhány jellegzetességére is rávilágított. A legélesebb észrevétele, hogy a liberalizmus egy gyenge és fegyelmezetlen szabadságfogalmat adott, és hogy ez tulajdonképpen egy üres relativizmuson nyugszik, amely elvág bennünket a múlt erőteljes hagyományaitól. Olyan tökélyre fejlesztettük a toleranciát, hogy bármilyen hit és meggyőződés érvényessége szentesítést nyer. Ennek eredményeként az értékek közötti rangsor aláaknázódik. Cinikus és szkeptikus korban élünk tehát, mely nélkülözi a határozott fejlődési irányt. Nietzsche szerint a jövő építése azon múlik, hogy képesek vagyunk-e meglátni a hagyományok formájában velünk élő fundamentális folytonosságot a múlt erőivel. Ám pontosan ez az, ami hiányzik a modernitásból: „Az egész Nyugat elvesztette magában azokat az ösztönöket, melyekből intézmények sarjadnak, melyekből a *jövő* sarjadhat: ‘modern szellemének’ talán semmi nincs is annyira ellenére. A mának élnek ma, és igen sebes önemésztéssel — felelőtlenül élnek: ezt nevezik ‘szabadságnak’”.⁵²⁰ Ennek eredményeként tapasztaljuk most a hanyatlás és romlás, a dekadencia időszakát.

Nietzsche nem az első filozófus, aki a nihilizmus problémáját a modern kor sorsdöntő kérdéseként artikulálta, ám elsőként explicálta azt ilyen határozott és baljóslatú kifejezésekkel. Nietzsche gondolkodói teljesítménye egyaránt tartalmaz facilitáló és debilizáló aspektusokat. E rész összefoglalásaképpen szeretném számba venni mindkét oldalt. Szerintem a *pozitív oldalon* említhető: 1. Morálgenealógiájának tanulságos volta, mely a történelmet megnyitotta az interpretáció vagy egzegézis művészete számára. A múltról írva így a jelen történelméről írunk. Nietzsche képes volt beteljesíteni a kitűzött célját, legyőzte a monoteizmust és a monologista morális gondolkodást. 2. Sajátos volt én-felfogása, és az a mód, ahogyan ezt megpróbálta kiterjeszteni egy plauzibilis társadalom-koncepcióra. Nietzsche gondolkodása nem csupán a hatalmi politikával köthető össze, van másik dimenziója is, ahol a különböző embertípusok (az ember és az embert fölülmúló ember) békésen élnek egymás mellett Platón *Államának* filozófus királyaihoz és köznéphez hasonlóan. Nietzsche szerint is a cél az kell legyen, hogy a két típus egymás mellett létezzen. 3. Művészet-felfogása szerint maga a *művészet* nem egyfajta menedékként, vagy pótcselekvésként szolgál az ember számára. Nietzschének tulajdonképpen két dolog miatt értékes a művészet: egyrészt, mert lehetővé teszi az ember számára létezése abszurd és félelmetes voltának elviselését, másodsor pedig, mert nagy életstimulusként funkcionál,

⁵¹⁹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Bálványok alkonya. 27.

⁵²⁰ I. m. 28.

állandó ön-meghaladásra sarkallván mindnyájunkat. A művészet tehát hozzásegít bennünket az élet folytatásához, továbbviteléhez, azáltal, hogy feltárja előttünk küzdelmeink, szenvedéseink és kudarcaink jelentőségét és fenséges voltát. 4. Nietzsche soha nem kapcsolta össze a filozófiai feladatokat olyan explicit politikai célokkal, mint a nemzeti kultúra vagy identitás támogatása. Úgy gondolta, a filozófusnak „korszerűtlennek” kell lennie, azaz, nem szabad semmilyen konkrét bálványt vagy ideológiát követnie, nem szabad gondolkodását kora előítéleteinek vagy divatjainak szolgálatába állítani. A *negatív oldalon* említhető utolsó korszakának nagy projektuma, ami szerint a politikai hatalom és a filozófiai törvényhozás összekapcsolásán keresztül kell az embert meghaladni és a történelem menetének új irányt szabni. Ehelyütt két ponton is problematikus Nietzsche okfejtése: egyrészt, az túlságosan metafizikus marad (voluntarista és idealista); másrészt, Nietzsche nem képes kellő tisztánlátással érzékeltetni azt, hogy nagypolitika koncepciója a morális nihilizmus korszakában nélkülözi a legitimitást. Erről azonban, mármint projektumának legitimitás-hiányáról, az elkövetkezendőkben még lesz szó.

3. Népek és hazák versus jó európaiak és egy új Európa

Az 1878-ban megjelent *Emberi, nagyon is emberi* című kötetének a Harmadik fejezetben már elemzett nyolcadik főrészében a 475-ös aforizma érdekes előzményül, s adalékul szolgál kései Nietzsche politika ambíciói változásának a szemléltetéséhez. Ebben a részben a szerző már éles szemmel diagnosztizálja az öreg kontinens modern kori problémáit, ám igazi terápiát még nem javasol ezekre. Nietzsche úgy látja, a modern kor vívmányai, technikai-civilizációs eszközei (kereskedelem, ipar, posta, közlekedés stb.) a nemzetek elhalásához, s egy keverék emberfajta, az *európai ember* létrejöttéhez fog vezetni. Ez ellen a tendencia ellen hat – a kialakuló ellenségeskedésének következményeként – a nemzetek bezárkózása. Ez a nemzeti elkülönülés és nacionalizmus az uralkodói dinasztiák, a kereskedelem és „a társadalom bizonyos osztályainak” áll az érdekében.⁵²¹ A jó európaiságot veszi védelmébe Nietzsche a nacionalizmussal szemben, s képviselői és „tolmácsi” képességeikkel akár még a németeket is alkalmasnak tartja arra, hogy a „nemzetek egybeolvasztásán” (an der Verschmelzung der Nationen) dolgozzanak. Véleménye szerint, amíg a középkor keresztényei a görög-római antikvitás felvilágosodásának még az emlékét is el szerették volna törölni, addig a zsidók éppenséggel megőrizték és átmentették azt számunkra, modern emberek számára. Így nekik köszönhetjük, „hogy végre újra győzedelmeskedhetett a világnak egy természetesebb, ésszerűbb és főképp antimitikus magyarázata, és hogy nem tört el a kultúra gyűrűje...”. A

⁵²¹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Emberi, nagyon is emberi*. 189. [475.]

nacionalizmus nagy veszélyforrás e zsidóság számára, amely a jó európai fajtájának megteremtésénél „mint ingrediens éppoly használható és kívánatos, mint bármely nemzeti maradék”.⁵²²

A *Túl jön és rosszon* nyolcadik részében az előző hétben már megalapozott új filozófia politikája által iskolázott jó európaiakat, a jövő filozófusait szólítja meg Nietzsche, azt mondván nekik, hogy immár a szellemi hatalmat kell megszerezniük. Mégpedig azért van szükség erre, hogy a demokratikus mozgalom által autonómmá tett társadalmak rabszolgamoráljától eltávolítsa Európát, s új filozófiájával új értékeket adjon neki. Mivel magyarázható Nietzsche Európa-központúsága, és az, hogy ugyan tervezte, ám mégsem lépte át soha a kontinens határait? Feltehetőleg azzal, hogy Európát tartotta a világ szellemi-tudományos székhelyének.⁵²³ Egyébként egy 1878 őszén íródott feljegyzéséből megtudhatjuk tőle Európa kulturális genealógiáját, s hogy ebben az értelemben mit is jelent számára ez a földrész. Trák és föníciai elemekből állt össze a görög kultúra, a rómaiaké pedig a hellenizmusból és a filhellenizmusból, majd utóbbiak világbirodalma kereszténnyé vált. A kereszténység antik elemeket őrzött meg és hordozott magában, mely elemekből később a tudományos csírák kifakadtak, míg a filhellenizmusból a filozófusság (Philosophenthum) lett: „ameddig a tudományban való hit elér, addig tart Európa is”. Ám a rómaiakat elsöpörték, a kereszténységre pedig csapást mértek a századok, így most sem tartunk előbbre, mint Epikurosz, ám a hellenizmus sokszorosán eldurvult és elalaptalanodott (Vergündlichkeit).⁵²⁴ Azzal párhuzamosan persze, hogy a jó európaiak hozzálátnak végre igazán nagy feladatuk elvégzéséhez, vagyis az egész földi kultúra vezetésének és ellenőrzésének megszerzéséhez, ezt a globális penzumukat egy új filozófiával és új értékekkel kell megalapozniuk.⁵²⁵

A nyolcadik rész tizenhét aforizmája alapvetően német perspektívából mutatja be a kontinens állapotát. Ha nem lenne anakronizmus, mint ahogyan végső soron az, akkor azt mondhatnánk, hogy az első négy aforizmában a filmművészet eszközeivel él Nietzsche. Szuperplánból indít, Wagner Mesterdalnokok című művének nyitányát látjuk, s halljuk, aztán a Maestro alakját láthatjuk, majd lassan nyit a kép, a német lélekre, a német zenére, majd egy még tágabb képkivágásban a német politikát és a német hazát láthatjuk, aztán az európai politika (Európa demokratizálódása) kerül a látószögünkbe, s végül, rövid négy sorban az emberiség és a Naprendszer haladása irányának megpillantásával nyerünk mintegy kozmikus perspektívát, nagytotált. Aztán ismét szűkül a látószögünk, négy német témájú aforizma

⁵²² I. m. 189-190.

⁵²³ Lásd Elisabeth Förster-Nietzschéhez 1886. november 3-án írott levelét, amiben az őt Dél-Amerikába invitáló hűgának a kérését elutasítva azt írta, hogy egy olyan vándornak, mint ő azért elképzelhetetlen Paraguayba utaznia, mivel „Európára van szükségem, azért, mert ez a tudomány székhelye a földön.” In KGB Band 7. 773.

⁵²⁴ KSA Band 8. 566.

⁵²⁵ Vö. KSA Band 2. 592.

következik, két zenei és két nyelvi-irodalmi kötődésű. A német prózáról a képzeletbeli „kamera” a zsenire, majd az emberi önismeret korlátaira svenkel. A maradék hét aforizma népek portréit mutatja meg: először a zsidóságról kettő, majd az angolokról is kettő, aztán a franciákról egy, végül, zárásként egyfajta keretet alkotva, ismét a németekről kettő. Az alábbiakban Nietzsche ezen „rövidfilmjét” elemezzük; lássuk hát kikockázva a részleteket.

A 240-es aforizma furcsa kezdet egy olyan résznek, amely a *Népek és hazák* címet viseli. A *nürnbergi mesterdalnokok* nyitányától azonban Nietzsche eljut odáig, hogy *mi is a német* Wagner zenéjében, s így megfelelő, s illő felütést ad a fejezeten belül a német témának. A 241-es aforizmát azzal indítja Nietzsche, hogy még a jó európaiaknak is vannak olykor olyan órái, amikor túlradó nemzeti érzés vesz erőt rajtuk. Ám ami a jó európaiaknál csak néhány óráig tart, az másoknál fél év, vagy akár fél emberélet is lehet. Nietzsche mindazonáltal abban reménykedik, hogy még e késlekedő fajták is a „haza-szátyárkodás” (Vaterländerei) rohamain túlteszik magukat, és „ismét észre, akarom mondani ‘jó európaiságra’” térnek.⁵²⁶

Nietzsche fültanúja két fiktív, idős patrióta beszélgetésének, akik az akkori német politikai helyzetről cserélnek eszmét. Nagyothallván mindkettő, fennhangon kiabálják egymásnak a nagypolitikát és a politikai nagyságot érintő ellentétes véleményüket. Nagyhangú vitatkozásuk előkészíti a terepet a nyolcadik rész fő témáinak, s Nietzsche-nek a nagypolitikára vonatkozó halkabb perspektívájának. Az első patrióta úgy véli, Bismarck – pontosabban egy bizonyos államférfi – politikáját nem szabad a „nagy” jelzővel illetni, mivel „egyedül a nagy gondolat az, ami egy tettnek és ügynek nagyságot kölcsönözhet”.⁵²⁷ A Bismarckot illető kritika elemei nagyon is helytállóak. Először is, a népet politizálásra „ítéli”, pedig annak „addig jobb tenni- és gondolkodnivalója is akadt”, másodsor, idegengyűlöletet szít és a nép „szellemét szűkké, ízlését ‘nemzetivé’ teszi, ami bezárkózáshoz vezet. A másik idős úr csak legyint erre, mondván, ha nem lett volna „nagy” Bismarck, akkor nem is tudta volna tetteit véghezvinni. Mellesleg pedig minden nagy tett kezdetben esztelen volt. Valóban, Bismarck erős és esztelen, de nem nagy – kiabálja az első öregúr. Nietzsche, az adok-kapok kívülálló hallgatójaként azon mélyértelmű következtetést vonja le a fentiekből, hogy „egy nép szellemi ellaposodásának is megvan az ellensúlya, mégpedig egy másik nép elmélyülésében”.⁵²⁸

A második idős úr, aki szerint Bismarck nagy vezető, a modern szenvedélyek rabszolgája, így üdvözli a modern zsarnokot, aki persze boldogan felszítja ezeket a

⁵²⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Túl jón és rosszon. 111. [241.]

⁵²⁷ Uo.

⁵²⁸ Uo.

szenvedélyeket. Az első idős úrnak igaza van: Bismarck erős ugyan, de egyáltalán nem *nagy*. Semmi köze sincs a filozófiához, hiszen nem alapozza tetteit nagy gondolatokra, ő nem szellemi értelemben zsarnok.

A 242-es aforizma immár Európára nyújt kitekintést. Első probléma, amit felvet, az Európa *differentia specificája*, vagyis, annak kérdése, hogy mitől is Európa Európa. Vannak, akik „civilizációnak”, „emberibbé válásnak”, vagy „haladásnak” nevezik a földrész kitüntettségének okait, mások „Európa *demokratikus* mozgalmának”. Nietzsche azonban sokkal inkább egy *fiziológiai* folyamatot lát zajlani a morális és politikai felszín alatt. A szükségletek és a feltételek változásával egyfajta *hasonulása* (Anähnlichung) zajlik a korabeli Európa közösségeinek, s az európai történelem e közösségek egyedeinek keverékéből homogenizál egy olyan „nemzetek feletti és nomád jellegű” embert, amely az alkalmazkodás művésztévé válik.⁵²⁹ Nietzsche ekként kora nacionalizmusán és anarchizmusán túlra nézve egy mélyebb tendenciát pillant meg: a lokalitások magasabb szerveződési egységekbe strukturálódnak, ami a legerőteljesebb helyi szokások globalizálódásához vezet majd. Vajon mi lesz a hasonulás általánossá válásának a következménye? Nietzsche szerint olyan eredményre vezet ez, amelyre „a ‘modern eszmék’ apostolai a legkevésbé számíthatnának”. Ugyanis éppen a kiegyenlítődés és az uniformizálódás feltételei – amelyek egyébként a „nyájállat-ember” kialakulását segítik elő – teremtik meg az esélyt a „kivétel-emberek” létrejöttéhez. Európa demokratizálódási folyamata ekként rabszolgák, „akaratszegény és rátermett” dolgozók létrehozására irányul, s ezzel egyidejűleg a zsarnokokat — a szellemi-filozófiai értelemben, a valóban szabad emberek értelmében vett zsarnokokat is kineveli.⁵³⁰

Nietzsche úgy tűnik a demokrácia természetét illetően egyetért az általa igen gyakran bírált Platónnal. A demokrácia egy olyan berendezkedés, amely a szabad és egyenlő polgárok számára toleráns és megbocsátó környezetet teremt, s meglehet, ekként valóban a politikai értelemben vett zsarnokok is tenyésznek itt, ám a filozófusok számára is ugyanúgy megfelelő hely ez.⁵³¹ S ezek a filozófusok felismerik saját érdekeiket egy számukra megfelelő uralomban, amely azonban korántsem demokratikus, hanem sokkal inkább arisztokratikus. Ez a berendezkedés ugyanis sokkal barátságosabb viszonyban van a filozófiával. Nietzsche is így, a szó pozitív, szellemi-intellektuális értelmében használja a zsarnok kifejezést, egyfajta filozófus-királyt, filozófus-zsarnokot értve rajta.

A 243-as aforizmában Nietzsche azon reményének ad hangot, ami szerint az emberiség, a jó európaiak vezetésével egy a demokrácia által lehetővé tett új filozófus-

⁵²⁹ I. m. 111-112. [242.]

⁵³⁰ I. m. 15 és 112.; illetve vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Bálványok alkonya. 27.

⁵³¹ Platón: Az állam. 8. könyv 557c-558a.

zsarnok irányába indul el a lehető legsürgősebben, egy olyan kivételes egyén felé, aki erős és hatalmas. Talán éppen egy szellemi-intellektuális Herkules.

A 244-es aforizmában, illetve az azt követő háromban Nietzsche ismét a „mi a német?” kérdését veszi elő. A régi németiséget a „mélysége” miatt tisztelték, az új, bismarcki németiség azonban másfajta reputációra vágyik, s kételkedve kérdezi, hogy vajon nem öncsalás, nem valami rossz dolog volt-e ez a „mélység”, amitől most már éppen ideje lenne megszabadulni, hiszen ebből hiányzik a „snájdigság” (Schneidigkeit). A német mélység kettős jelentéssel is bír Nietzsche számára: egyrészt egyfajta homályosságot ért rajta, másrészt valamiféle emésztési problémát. A „német lélek” viviszekcióját követően az aforizma végén arra jut Nietzsche, hogy a régi jó hírnevet, miszerint a német a mélység népe, továbbra is érdemes becsben tartani, érdemesebb, mint a porosz snájdigságért, vagy éppen a berlini viccért elkótyavetyélni azt.⁵³² Miután a 245-ös aforizmában fölrajzolja a német muzsika történetének azt a mintegy évszázados, Mozarttól Beethovenen keresztül Schumannig tartó pályáivét, amelyben tulajdonképpen összeurópai színvonalú és ízlésű zenéből romantikus haza-szátyárkodássá süllyedt a német zene, Nietzsche ismét a német prózáról és a német stílusról ír két fontos aforizmát.

A 246-osban azt fessegeti Nietzsche, hogy ugyan borzasztóan rossz könyvek íródtak németül, s ezeket kinszenvedés elolvasni is, ám még az írásnál is rosszabbul olvasnak a németek könyveket. Nincs fülük sem a tempóhoz (a szövegek ritmusához), sem pedig a hangtani sajátosságok által hordozott jelentéstöbblet felfogásához és megértéséhez, a stilisztikai ellenpontok meghallásához. Ez a kesergés a német olvasó hallásának tompaságáról azonban nem öncélú, hanem arra szolgál, hogy Nietzsche elmondhassa: ezek után az sem megy csodaszámba, ha összekeverik ezek a botfülű olvasók a német próza két nagy mesterét (merthogy *kettő* létezik csupán). Mindkettejük mesterségbeli tudását és stílusát röviden leírja és méltatja Nietzsche, ám kilétüket homályban hagyja, egyelőre. Az egyikük „szavai lassúdan és hidegen csöppennek alá, akár a nyirkos barlang mennyezetéről – mert tompa hangjukra (Klang) és visszhangjukra (Wiederklang) számít”, míg másikuk „nyelvével (Sprache) mint hajlékony karddal bánik, s üstökétől le a talpáig érzi a reszkető, élesnél is élesebb penge (Klinge) veszedelmes boldogságát, amely marásra, sziszegésre, vágásra sóvár”.⁵³³ Az első „Klang”-jában és a második „Klinge”-jében egyikük és másikuk stílusának karaktere csendül vissza. Az első tompa „Klang”-ja hatására számít, a másik pedig „Klinge”-jének vágására és snájdigságára (schneiden – Schneidigkeit).

⁵³² Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Túl jón és rosszon. 113-114. [244.]

⁵³³ I. m. 115. [246.]

Amíg az iménti aforizmában azt az olvasót szólítja meg Nietzsche, akinek „harmadik füle” is van, addig a 247-esben ahhoz szól, aki „a füleit... a fiókba rakta”. Azt írja, hogy a német stílusnak nincs túl sok köze „a hanghoz és a fülhöz”, hiszen a német ember „pusztán a szemeivel” olvas. Vele szemben az antik emberek, a „régiek”, fennhangon olvastak mindent, élővé téve így a holt írásjeleket. Abban az időben persze az írott és a beszélt stílus szabályai még egybeestek, s a körmondat is fiziológiai egység volt: addig tartott, ameddig a szónok egy lélegzetvétellel beszélni volt képes. A klasszikus rétorok, mint Démoszthenész és Ciceró még e tekintetben iskolázott közönség előtt adták elő mondanivalójukat. Velük szemben a modernek, a maiak már csak „rövid lélegzetűek”. Visszatérve Németországhoz, Nietzsche megjegyzi, hogy a német fület retorikai értelemben csak a „templomi szószék” és a protestáns homiletika, a prédikáció, az igehirdetés tudománya művelte ki. Nietzsche ezzel vezeti át gondolatmenetét az aforizma végső kérdéséhez. A fentiekből az következik, hogy „a német próza mesterműve” a legnagyobb német prédikátor nevéhez fűződik, a Biblia-fordításról és Lutherről van szó, természetesen. Ez a Biblia volt *eddig* a legjobb német könyv, állítja Nietzsche.⁵³⁴

Luther Biblia-fordításának ilyen méltatása vezeti rá az olvasót arra, hogy az előző aforizmában még meg nem nevezett első mestere a német prózának nem más, mint a nagy reformátor. Ő volt az, „akinek szavai lassúdan és hidegen csöppentek alá, akár nyirkos barlang mennyezetéről”. Ekként Luther szándékát is élénk tárja Nietzsche: a reformátor arra számított, hogy szavainak hangja és visszhangja úgy „nő bele a német szívbe”, hogy a sokféle nép keverékéből – a templomi szószék homiletikájával – egy egységes német népet tud kialakítani.⁵³⁵ Luther prózájának sikerült is aztán megalapoznia a „mélység” német hagyományát, amihez az első német patrióta még mindig lojális.

Ha Luther a pusztán kronológiai értelemben vett *első* mestere a német prózának, akkor vajon *ki* lehet *a második*? Nyilvánvaló, ha nem is „reklámozza” magát ekként, hogy csakis Nietzsche maga lehet az. S vajon mi a szándéka a második legnagyobb mesternek saját írásművészetével? Nyitott füllel és a megelőző fejezetek elengedhetetlenül fontos háttértudásával olvasva ezeket az aforizmákat, azt a választ adhatjuk erre a kérdésre, hogy Nietzsche az a német filozófus, aki művészi írásmódjával és írásaival *törekszik* egy annál jóval nagyobb szabású dolog létrehozására, amit az eddig megírt legjobb német könyv a maga módján már létrehozott — a jó európaiak sokszínű keverékéből egy egységes európai nép kifformálására.

⁵³⁴ I. m. 115-116. [247.]

⁵³⁵ Uo.

Amíg tehát Luther a népek mixtúrájából művészi prózanyelvvel megteremtette a „német lelket”, addig Nietzsche soraival már egy sokkal kiterjedtebb célt jelent be. S a nyolcadik rész itt érkezik el a legmélyebb politikai eszme kifejtéséhez: a népeket a beszéd, a költészet és a próza mesterművei hozzák létre, mégpedig akként, hogy rányomják bélyegüket az egész népekre, meghatározzák sajátos, csak rájuk jellemző karakterüket, és ahogyan azt Zarathustra *Az ezer és egy célről* című beszédében kifejezi, kőbe vésik a jóról és a gonoszról szóló értéktábláikat.⁵³⁶

Az utóbbi két aforizma implikációi az írásról és az olvasásról fölvetik *a nagypolitika* központi témáját – népek teremtését szavakkal –, s ez a téma éppen a nyolcadik rész tengelyében álló 248-as aforizma előtt tűnik fel. Ha nem is a világegyetemet rendezőelveként felfogott jinnről és jangról, mindenesetre ez az aforizma a női és a férfi princípiumokról szól, amelyek mind a zsenik, mind pedig a „zseniális népek” két alaptípusát adják. A *nőiség* megtermékenyül és szül, neki jut a viselősség, az alakítás, a kiérlelés és a véghezvitel asszonyi problémája; a *férfiség* nemz és nemzeni akar, az élet új rendjeinek okává válik. Nietzsche antik és modern példákra is hivatkozik, s itt jelennek meg a fejezetben belül először a németen kívül más nemzetek is.⁵³⁷ Míg az ókori népek közül a görögöt minősíti nőiesnek, s a rómaid és a zsidót férfiasnak, addig a modern népek közül a franciák kerülnek párba a görögökkel, s a németek – ugyan kérdőjelesen – pedig a férfiasak közé sorolja.⁵³⁸ Ez azért érdekes a számunkra, mert ennek a résznek a második felében éppen a franciák és a németek közötti viszony válik fontossá, s az a kérdés, hogy vajon a franciák táplálni, érlelni és véghezvinni fogják-e azt, ami a 19. század utolsó évtizedeiben volt keletkezően Németországban.

A 249-es, eléggé enigmatikusnak tűnő aforizma a megismerhetőt és a megismerhetetlent állítja szembe. Itt, a nyolcadik rész közepén, ahol már rengeteg dolog kiderült a németekről és a helyükről Európában, valamint Nietzsche saját szándékaiba is beavatta olvasóit, hirtelen újra megerősíti a kételyt bennük, hogy az ember belső adottságai saját maga számára is végső soron megismerhetetlenek. Arra a kérdésre pedig, hogy mi is ez a megismerhetetlen, és hogy mi is az ember, arra a 231-es aforizmában találhatunk választ. A tanulás megváltoztatja ugyan az embert, de van bennünk, alapjaink mélyén valami taníthatatlan és kiképezhetetlen, „‘a szellemi fátum’ gránittömbje”, a világ kirakós játékának korán elsajátított megoldó kulcsa, meggyőződéseink — s ezeken a lábnyomokon lépdelve

⁵³⁶ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Így szólott Zarathustra. 74-75.

⁵³⁷ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Túl jön és rosszon. 116. [248.]

⁵³⁸ Az, hogy a németeket a rómaiakkal és nem a görögökkel állítja egy sorba, talán segít megmagyarázni a *Bálványok alkonya* azon állítását, miszerint többet köszönhet a rómaiaknak, mint a görögöknek. Vö. Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Bálványok alkonya. 32.

próbálunk önmagunk megismeréséhez eljutni, megérkezni „ahhoz a nagy ostobasághoz, ami vagyunk, a magunk szellemi fátumához, ahhoz a *taníthatatlanhoz* ‘ott egészen lenn’”.⁵³⁹

A következő két aforizma a legősibb népek egyikéről, a zsidókról szól. „Hogy mit köszönhet Európa a zsidóknak?” – teszi fel Nietzsche a némely olvasó számára talán hihetetlennek tűnő kérdést. Mert hiszen hogyan is kerül a zsidóság, egy nem európai nép a modern Európa zseni-népei közé. Nietzsche úgy válaszolja meg ezt az ellenvetést, mintha a védelem számára írna egy ironikus beszédet, a zsidók számlájára írva „sok mindent, jót és rosszat”, s köztük egy dolgot emel ki, „ami egyszerre a legjobb és a legrosszabb”. A legrosszabbon Nietzsche „a nagy stílust a morálban, a végtelen követelmények, végtelen jelentőségek félelmetességét és fenségét, a morális bizonytalanságok egész romantikáját és magasztosságát” érti, míg a legjobbon pedig az előbbi történeti konzekvenciáját „a legvonzóbb, legmegejtőbb és legválogatottabb részét azoknak a villódzó színpompáknak és életcsábításoknak, melyeknek visszfényétől ma európai kultúránk... alkonyi égboltja izzik, – talán elizzik”.⁵⁴⁰ Ezért pedig Nietzsche köszönetet mond a zsidóknak, a művészek, nézők és a filozófusok nevében. Mert lehetséges, hogy az európai kultúra alkonyi égboltja tényleg elizzik, ám a végzet e lehetősége arra sarkalja a filozófust, hogy Európa új virradatáért munkálkodjon, amely részben azon a hálaérzeten alapul, amit a múlt olyan zseniális népei iránt érzünk, mint a görögök, a rómaiak és a zsidók.

A 251-es aforizmában a német filozófus és művész fejezi ki a zsidók iránt érzett nagyrabecsülését. Leírja azt, hogy a nemzeti idegláztól és a politikai ambíciók felfokozottságától szenvedő népek életében előfordulnak defekt állapotok és „elbutulási rohamok”. Ilyen például az antiszemitizmus is. Nietzsche elnézést kér azért, hogy hasonló kór néha rajta is kitört, ha „a nagyon fertőzött területen” tartózkodott. Ez az utalás nyilván a Wagner-körrel és képviselőivel tartott kapcsolatára, illetve a bocsánatkérés az egyetemi tanulmányai alatt (1860-as évek) tett antiszemita megjegyzéseire vonatkozik.⁵⁴¹ Nietzsche állapotleírása a német-zsidó viszony tekintetében hihetetlenül reális és földközeli: „Még nem találkoztam némettel, aki a zsidókhöz jó szívvel lett volna...”.⁵⁴² Nietzsche mindenesetre igyekszik gyakorolni a „jószívűségét”, s az aforizma végére világossá tenni az értő olvasó számára, hogy támadásának célpontja nem más, mint éppen az a demagóg férfiú, aki egész karrierjét az antiszemitizmusra építette, s annak köszönhette „hírnevét” a németek között, az a férfiú, aki az ő hűgát vette feleségül: Bernhard Förster. Nietzsche nem csupán az

⁵³⁹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Túl jón és rosszon. 103-104. [231.]

⁵⁴⁰ I. m. 117. [250.]

⁵⁴¹ Vö. Yirmiyahu, Yovel: Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews. Pennsylvania State University Press. University Park, 1998. „Nietzsche in the Zone of the Disease”. 120-124.

⁵⁴² Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Túl jón és rosszon. 117. [251.]

antiszemitizmus veszélyesebb formái ellen szólamlík fel, hanem már a fogalma ellen is. A németeket – szemben az olaszokkal, franciákkal, angolokkal és különösen a zsidókkal – erőtlén és határozatlan népnek festi le. A zsidók szerinte „a legerősebb, legszívósabb és legtisztább faj, amely ma Európában él”.⁵⁴³ Az európai népeket „nemzeteknek” titulálja, míg a zsidókat fajnak. Magyarázata szerint a nemzet, eltérően a fajtól, inkább létrehozott, a formálódás folyamatában lévő, semmint keletkezett. A zsidók pedig még a fajok között is az „*ære perennius*” kvalitását ütik meg. Aztán pedig, mintha megerősítené és kigúnyolná Förster és az antiszemiták legnagyobb félelmét, kijelenti, „hogy a zsidók, ha akarnák..., már most... az Európa fölötti uralommal *rendelkezhnének*, az biztos”. Azért, mintha csak számítana arra, hogy Förster is elolvashatja, amit írt, hozzáteszi: „hogy *nem* efelé dolgoznak és kovácsolják terveiket, az ugyancsak” bizonyos.⁵⁴⁴ Ehelyett inkább Nietzsche úgy véli tudni, hogy a zsidók inkább asszimilálódni szeretnének, azt akarják, hogy Európa fogadja be őket. E vágyuk beteljesüléséhez azonban az antiszemitákat ki kellene utasítani Németországból. A zsidó asszimiláció elősegítésében „az új németiség legerősebb és már szilárdan megformált típusai”, vehetnének részt, például a porosz katonai nemesség. A zsidók beházasításával talán létrejöhetne egy olyan keverék embercsoport, amely a porosz tisztek parancsoláshoz és engedelmességhez kötődő tulajdonságait egyesítené a zsidóság pénzhez és türelemhez kötődő tulajdonságaival, s ráadásul utóbbiak szellemével (*Geist*) is felruházná az azzal nem rendelkező előbbieket. Ám ez a derűs élcelődés Nietzschét ahhoz a számára igen *komoly* problémához vezeti, amit már eleddig is többször érintett: „az Európán uralkodó új kaszt kitenyésztéséhez”.⁵⁴⁵ Ám hogyan is értsük ezt a *kitenyésztést*? Hogyan viszonyult volna egy nietzschei uralkodó kaszt azon hatalmakhoz, amelyek éppen uralták Európát? A következő aforizma az angolokról szól, arról a hatalmas birodalomépítő népről, amely a modern eszmék végső forrása. Az azt követő kettő pedig a franciákról, akiket az angolok az eszméikkel igáztak le, ám akik számára éppen ezért legfőbb ideje lenne annak, hogy helyreállítsák a „*noblesse*” hagyományát. Ezekből az aforizmákból az derül ki, hogy az új uralkodó kasztot kizárólag a *szellemi házasságok* útján lehet létrehozni. A német filozófia modern-ellenes, s ekként angol-ellenes eszméi jó alkalmat jelentenek a franciákkal való „házasságra”, hiszen amíg az utóbbi a „viselőség asszonyi problémáját” a sorstól megkapó, anyai zseniális nép, addig az előbbi az ezt megtermékenyíteni akaró férfias, apai nép. Mind a nyolcadik rész utolsó két aforizmája, mind pedig a könyv utolsó, kilencedik része a *noblesse* új

⁵⁴³ Uo.

⁵⁴⁴ I. m. 118.

⁵⁴⁵ Uo.

meghatározásáról és ejtéséről szól – Vornehmheit/was ist vornehm? –: a filozófus előkelőségéről.

A 252-es aforizmában Nietzsche történeti érveléssel él. Visszavezethető meghatározott filozófusokra – egészen pontosan Bacon-ra, Hobbes-ra, Locke-ra, és Hume-ra – azoknak az eszméknek az illetősége, amelyek segítségével Anglia uralni kezdte Európát. A német filozófia volt az – elsősorban Kant Schelling, Hegel és Schopenhauer révén –, amely felkelt ugyan ezen eszmék ellen, ám erejének javát a romantika vitte el. Mindeközben a fent említett angol eszmék modern, vagy 18. századi, vagy francia eszmék néven váltak ismertté. A 19. században pedig Darwin, Mill és Spencer eszméi továbbvitték Európa angol gyarmatosításának folyamatát. Az angolok azonban mindig is híján voltak a szellemiség hatalmának és mélységének, vagyis a filozófiának.⁵⁴⁶ A 253-as aforizmában Nietzsche „a ‘modern eszmék’ átkozott angломániája miatt” jön indulatba, pontosabban azon, hogy ezek vékonyították el a 16-17. században még oly mély és szenvedélyes francia „âme”-ot (amelynek olyan formálói voltak, mint Montaigne, Descartes, Pascal és La Rochefoucauld), s tették végső soron áldozatukká magukat a franciákat. Nietzsche határozott álláspontja szerint nem lehet Európa szellemi és intellektuális történetén belül az angol eszméknek a korábbi francia fejlemények feletti eluralgását „haladásként” aposztrofálni. Úgy gondolja, hogy a történelmi méltányossághoz hozzátartozik, hogy „az európai noblesse – érzésben, ízlésben, erkölcsben, egyszóval a legmagasabb értelemben – *Franciaország* műve és leleménye.”⁵⁴⁷

A 254-es aforizmában Nietzsche – a németek szempontjából vizsgálva a francia-angol viszonyt – arra a konklúzióra jut, hogy a franciáknak el kellene fogadniuk az ő javaslatát a kontinens feletti kulturális fölényük visszaszerzésére és a noblesse hagyományának fenntartására. A francia kultúrfölénynek három ismertetőjegye van, ezekre alapozhatják új uralmukat is Európával szemben. Először is „az artisztikus szenvedélyekre, a ‘forma’ iránti odaadásra való képesség”. Másodsor, sokrétű moralisztikus kultúrájuk, amely egy különleges pszichológiai érzékenységet fejlesztett ki bennük, ami a németekből például teljes mértékben hiányzik. A harmadik pedig, hogy a franciákban adottként van jelen egyfajta szintézis „Észak” és „Dél” között. Délhez a temperamentumuk köti őket, amely nélkülözi Észak szürkeségét, vérszegénységét és az ízlés német betegségét. Ez utóbbi ellen, Nietzsche szerint kora Németországában már föltalálták az ellenszert, nevezetesen a „vért és vasat, akarom mondani: ‘nagypolitikát’”.⁵⁴⁸ Nietzsche egyáltalán nem fűzött nagy reményeket a bismarcki nagypolitikához – ami „visszaélés a szavakkal” –, hanem inkább „veszedelmes

⁵⁴⁶ I. m. 118-119. [252.]

⁵⁴⁷ I. m. 119-120. [253.]

⁵⁴⁸ I. m. 121. [254.]

gyógyítóművészetként” *saját magát* ajánlja Bismarck pszichológiai antipódusaként és antidótumaként. S végezetül, ha Nietzsche akként említi Bizet-t, mint aki „a zene délvidékének új földrészét fedezte fel”, akkor ez a leírás önmagára illik leginkább, arra a német gondolkodóra, akit immár ahhoz a listához kell hozzátenni, amely Schopenhauer, Heine, Hegel és Wagner nevét tartalmazza, azokét, akiknek a franciák megpróbálták, ám végül képtelenek voltak ellenállni.

A két utolsó aforizmában Nietzsche visszatér a német zene lokalitásához, miközben azt sugallja, hogy egy összeurópai jövő csakis német filozófiára épülhet. A 255-ös aforizma néha már-már a Zarathustrát idéző nyelvezet alkalmazásával festi le az európai dél zenéjét, egy olyan Európa-fölötti zene ez, „amelynek még a sivatag barnálló Nap-lementéivel szemben is igaza van”, amely a lábadozás, az egészség, a megváltás, az átváltozás zarathustrai zenéje, s ekként az utazónak a maga mögött hagyott világ iránti nosztalgiáján, „hajóshonvágyán” kívül semmit nem tud a jóról és a gonoszról.⁵⁴⁹

A 256-os aforizma méltó befejezést adja a nyolcadik résznek, rekapitulálva annak fő témáját, hogy „*Európa eggyé akar lenni*”, s ismét azt sugallva, hogy az európai egység megteremtésének legfőbb eszköze a francia kultúra által közvetített német filozófia. A nacionalizmus által az európai népek közé rakott „beteges elidegenedésnek köszönhetően”, elhomályosult az az európai egység, amely már láthatóvá vált a 19. század legmélyebb és legátfogóbb embereiben: Napóleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer, és „ne vegyék zokon, ha Richard Wagnert is hozzájuk számítom”. Azok, akik Nietzschétől zokon vehetik, „Richard Wagner német barátai”, a német nacionalisták, akik még inkább zokon vennék azt a nevet, amelyet Nietzsche érveit kellő szorossággal olvasva a lista végére írhatnánk. Ő maga ugyan nem teszi hozzá a listához saját nevét, ám értékelvén Wagner és Schopenhauer szerepét és alkotásait a német és az európai szinten, azt sugallja, hogy maradt még egy utolsó feladat, amit „a negyvenes évek *francia késő romantikája*”, Schopenhauer és Wagner nem végzett el. Ám Nietzsche ezt már nem a nyolcadik rész végén tisztázza, hanem néhány hónappal a *Túl jön és rosszon* befejezése után *A vidám tudomány* ötödik könyvének 370-es aforizmájában. Itt tisztázza azt is, hogy a romantikus pesszimizmust, ami eleddig az utolsó nagy esemény volt az európai kultúra történetében, a jövő pesszimizmusa, a *dionüszoszi pesszimizmus* követi majd.⁵⁵⁰ S az ez ellen gyógyszerrel találó férfiú lesz a mű bevezetője, ő lesz az utolsó az ominózus listán.

A nyolcadik rész úgy végződik, ahogyan elkezdődött, Wagnerrel és a szívhez szóló „haza-szátyárkodásával”, ám így a végére nem hagy kétséget Nietzsche afelől, hogy teljes

⁵⁴⁹ I. m. 121-122. [255.]

⁵⁵⁰ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *A vidám tudomány*. [370.]

mértékben túljutott ezen a „lokalitáson”, és hogy immár végérvényesen a jó európaiság felségterületére lépett. Már az ötödik, *A morál természetrajza* című résztől elkezdve a *Túl jón és rosszon* nem szólt másról, mint arról, hogy új filozófusoknak kellene uralniuk Európa jövőjét. A legvégén pedig Nietzsche az utolsó probléma felé fordul, hogy vajon milyen filozófusok lesznek alkalmasak az uralkodásra, — vagyis az előkelők mibenlétének kérdését feszegeti. A legszellemibb értelemben az *előkelő* elnevezést a filozófusok – Püthagorasz és Hérakleitosz óta – egy olyan arisztokrácia megnevezésére használták, amelynek tagjait a legfelsőbb típusként ismertek el, és akik éppen ezért a legalkalmasabbak voltak az uralkodásra. Nietzsche ebben az értelemben egy olyan nagy múltú hagyományban áll benne ezen koncepciójával, amely szerint az uralkodásra való alkalmasság az emberrel veleszületett természeti adottság, a szellem és az intellektus szupremáciája, s a hatalom elnyerése leginkább nagy meggyőzőerővel bíró szavakkal történik, amelyek akár egész népek megteremtésére is képesek.

Azonban, amint majd az a kilencedik részből, a könyv utolsó fejezetéből kiderül, nem csupán arisztokratikus individuumokra (a jövő filozófusainak legjavára) van szükség, hanem egy arisztokratikus társadalomra is, hiszen csak egy ilyen társadalom nyitott és érzékeny a rangbéli különbségekre, a „rangsor” [Rangordnung] problematikájára. A *Túl jón és rosszon* tehát egy ilyen, meglehetősen platonikus témával ér véget: az ember számára legjobb társadalmi rend és az ezt uraló filozófus bemutatásával. Tulajdonképpen a könyv második része (az ötödiktől a nyolcadik könyvig bezárólag) erre van „kihegyezve”. A demokratikus felvilágosodás célja, a platonizmus egész történetének a hozadéka, a *tömegek* (a „nyájállat-emberek”) akár szerves fejlődéssel, akár lázadással elnyert *autonómiája* csupán új filozófusokkal múlható fölül (ötödik rész). Ezek a filozófusok új értékeket kovácsolnak ki, amelyek segítségével morális és politikai céljaik szolgálatába állítják a tudományt és a tudósokat is (hatodik rész). Az új értékek által kinevelt új erények naturalizálják az emberiséget, és valódi emberi állapota kegyetlenségének elszenvetésére és e szenvedés elviselésére sarkallják (hetedik rész). Ez a fajta uralma az új filozófusoknak pedig szervesen illeszkedik bele az európai filozófiai és politikai örökségbe (nyolcadik rész). A könyv első traktusában azonban, abban az első három részben, amely a filozófusokról, a szabad szellemekről és a vallásról szól, akként érvel Nietzsche, hogy a filozófia – vagyis a minden létező létezési módjába nyert bepillantás – egy olyan vallást teremt meg, amely egyrészt összhangban áll ezzel a mély belátással, és másrészt a filozófia uralmának eszközéül szolgál. Hiszen a filozófus tudván tudja, hogy a vallás mire jó.⁵⁵¹ Azt is tudja a filozófus, hogy

⁵⁵¹ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Túl jón és rosszon*. 47-48. [58.]

kitenyésztése és kinevelése során és érdekében úgymond miként *használja ki* a vallást.⁵⁵² Végül pedig azzal is tisztában van, hogy a platonizmus segítségével szuverénnyá vált vallásokat (egészen pontosan itt a kereszténységről van szó) teljesen az ellentétükbe kell átfordítania.⁵⁵³ Nagyon is helyénvalónak tűnik tehát, hogy az egész mű végén Nietzsche valósággal teológusként beszél az „aranyló kacagásra” képes, filozofáló olümposzi istenről, Dionüszoszról, aki „erősebbé, gonoszabbá, mélyebbé és szebbé” szeretné tenni az ember nevű „kellemes, bátor, találékony” állatot.⁵⁵⁴ Amiként a platóni filozófia uralta a múltat és uralta a 19. század utolsó negyedét, a nietzschei filozófia akként aspirál a jövő fölötti uralomra – a vallás segítségével. Ám az a vallás, amivel a *Túl jón és rosszon* végződik élet- és igazságű, egy olyan „evilági” vallás, amely képes természetes módon reflektálni a legközönségesebb és a legegységibb emberi tapasztalatok hierarchiájára.

Az igazság – aki mint tudjuk *egy nő* – iránt érzett szerelme beteljesüléseképpen Dionüszosz, a filozofáló isten oly módon *vette birtokába* őt, ahogyan egyetlen dogmatikus filozófus sem volt képes rá. Ám az igazság iránti szerelmében megtanulta szeretni *az igazat* is, azt, ami van, aminek az este fennáll, szeretni a természetet a maga elborzasztó kegyetlenségével együtt. Az Ariadnét kereső Dionüszosz egy olyan útvonalon halad, amit Zarathustra már „feltérképezett” a számára: szerelme az élet szeretetivé alakul át. Dionüszosznak az – imént említett – emberiséget jobbító szándéka azt a célt szolgálja, hogy természetesebbé tegye azt. Az a teológiai értelmű történetecske, amit a mű végén ad elő Nietzsche, vallási köntösbe bújtatva ismétli meg a *Túl jón és rosszon* filozófiai tanításának a lényegét. Ugyanakkor, az isten tanítványaként beszélgetvén istenével fény derül arra is, hogy a filozófiának végső soron politikai filozófiává kell válnia, és neki kell látnia a közízlés megváltoztatásához. Ahogyan Platón Szókratésze pamphüliai Ér látomásával fejezi be művét, Nietzsche is megengedi magának, hogy mitologizáló történetet adjon elő zárásként.

A meztelenségét elfedni nem akaró Dionüszoszból azonban Nietzsche szerint nem csupán a szemérem hiányzik. Hibádzik nála az is, ami miatt „az istenek mindannyian iskolába jöhetnének hozzánk, emberekhez”. Lévének ők ugyanis istenek, náluknál „mi emberek — emberibbek vagyunk...”.⁵⁵⁵ Utolsó beszéde színelőadása során tehát emberré maszkírozza magát a tanítvány, annak érdekében, hogy a saját barátai (a szabad szellemek) számára érzékeltesse, milyen hosszú utat is kell még nekik megtenni ahhoz, hogy az embert úgy legyenek képesek szeretni, ahogyan azt Dionüszosz és az ő utolsó tanítványa teszi.

⁵⁵² I. m. 49-50. [61.]

⁵⁵³ I. m. 50-51. [62.]

⁵⁵⁴ I. m. 142-143. [294 és 295.]

⁵⁵⁵ I. m. 143. [295.]

Nietzsche feladata a *Túl jón és rosszon* című írásában tulajdonképpen a filozófia legalapvetőbb politikai penzuma egyben: a dogmatikus filozófiának a természeti világot morális értelemben megvető és vele szemben egy morális fikciót előnyben részesítő közegében Nietzsche-nek kell kiképeznie a filozófia legmélységesebb érzelmét, az igazság szeretetét, ami majdan a világ és az élet szeretetévé érik, nemesül.

Utolsó művével, *Ecce homo*-jával pedig olyan testamentumot hagyott az utókorra, amellyel az embereket meg kívánta óvni művei esetleges félreértelmezésének következményeitől. Ám a Nietzsche-i filozófia tragédiája éppen abban rejlik, hogy az nem csupán a mély belátással bíró kíváncsiakat és bátrakat inspirálta, hanem a felszínes és torzlelkű politikai szerencselovagokat is.

NIHILISMUS ANTE PORTAS — ZÁRÓGONDOLATOK

Vajon igaza van-e Stuart Hampshire-nek, amikor legnagyobb hibájaként, vagy még inkább hiányosságaként azt veti Nietzsche szemére, hogy életét távol élte le a politika banális ügyleteitől és a közösségiség minden formájától? Vajon tényleg nem mondott semmi használhatót a politikai intézményekről és a politikai folyamatokról, illetve ezek szerepéről a zsarnokság és az elnyomás megfékezésében, az emberi méltóság lerombolásának elhárításában?⁵⁵⁶

Habár Nietzsche megvetette kora középszerű politikáját, hitt abban, hogy ez teremti meg azokat a körülményeket, amelyek elősegítik egy embert felülmúló emberi lényekből álló elit felemelkedését. Felvirágzásuk igazolni fogja majdan a 19. század második felének – Nietzsche korának – a feledés ködébe vesző interregnumát és az új, liberalizmus-mentes politikai rendet, amelyet létrehoznak, valamint egyúttal igazolni fogja a társadalom többségének nemtelen és alávetett állapotát is. Nietzsche új politikai rendje megerősíti a most még veszélyes állapotokat, amelyek között az előkelők világra jönnek és felnőnek. Ez a „politikus” Nietzsche távolról sem az a jóindulatú, játékos esztéta, amely a filozófia szakos egyetemi hallgatók körében közismert. Kaufmann rehabilitáló gesztusa óta sokan úgy látják, hogy csupán egy politikamentes, esztétikai olvasat az egyetlen módja annak, hogy megmentjük őt a náciizmussal való társításoktól. Ám ezekkel a politikamentes olvasatokkal szemben az utóbbi három-négy évtizedben érzékelhetően másfajta interpretáció nyer teret. Ez a megközelítés magába foglalja politikai relevanciáját is, ám vitatja, hogy ez a hierarchia és az uralom minden formájának illúziótlanításában rejlene. A fentiekre alapozva Mark Warren „két Nietzsche”-t különböztet meg: az egyik a „véres Nietzsche”, akinek lázálmai egy új arisztokráciáról antidemokratikus és szabadságellenes víziót tükröznek vissza. A másik, a kedvesebb és gyengédebb Nietzsche az, aki az igazságról és moralitásról tett univerzális kijelentések elleni harcával aláássa az efféle elitizmus létjogosultságát.⁵⁵⁷ Bár amikor a politika felé fordul, a jóindulatú Nietzsche merő koholmánynak tűnik, aki inkább kreálói vele kapcsolatos demokratikus megjegyzéseiből áll össze, mintsem bármely Nietzsche írásból.

A bázeli korszak Nietzsche számára a *kultúrpolitikát* jelentette – a hozzákapcsolódó művész-metafizikával együtt –, amelyet a művészettel kellett igazolnia. Ez egy *emancipatórikus filozófiává* alakul át később, amit Nietzsche szabadszelleműségnek nevezett, s elvezette őt saját dialektikájához. S az út végén ott áll a „nagypolitika”, aminek a megértése

⁵⁵⁶ Vö. Hampshire, Stuart, *Innocence and Experience*. 156-157.

⁵⁵⁷ Warren, Mark, *Nietzsche and Political Thought*. 208-211.

talán a legnagyobb titkot hozza a felszínre. Természetesen Nietzschének nem csupán kultúránk régi fundamentumaival volt nézeteltérése, hanem sajátos módon annak modern támaszait is megkérdőjelezte. Nietzschét láthatóan első korszakán át végig foglalkoztatta a politika és a kultúra permanens konfliktusa. Olyanokra kérdezett rá ennek kapcsán, hogy mi végre van művészet és kultúra; hogy vajon a társadalmi intézményeknek elsősorban a politika, vagy inkább a kultúra céljait kell megvalósítaniuk; hogy melyik államforma szolgálja leginkább a kultúrát (azaz a nagyság és igaz emberi lények kinevelését). Nietzsche úgy gondolta, a valódi emberi nagyság létrehozásához szükséges az, hogy a társadalmi kapcsolatokat egy erősen hierarchizált társadalmi szerkezet [die Rangordnung] mentén alakítsák ki. Arra sarkallta kortársait Nietzsche, hogy küzdjenek a tragikus kultúra újjászületéséért, mivel ez képes létrehozni az ember természetének sokszínűségét felmutató teret, a *poliszt*. Ám az ember valódi természetét feltáró legfontosabb médium nem is a politika, hanem a művészet. Sőt, a művészet nem csupán a *conditio humana* legmélyebb megértését teszi lehetővé, hanem képessé teszi az embereket arra, hogy értelmet adjanak létezésük rettenetének és borzalmainak. Egy olyan társadalom, amely leginkább instrumentális és utilitárius értékekre épül, valamint a hatalmi politika által meghatározott és a pénzgazdaság által vezérelt – Nietzsche ilyennek találta kora Németországot – nem képes a kultúra helyes fogalmáig eljutni. Fontos hozzáfűzni, hogy az a művészet, amiről Nietzsche beszélt és amit nagyra becsült, az *közösségi*, vagyis olyan, mint a görög tragédia, amely összegyűjtötte az embereket és feltárta számukra létezésük igazságát. Elmondható ezért, hogy az az élmény, amit a művészet ilyen módon nyújt *politikai*. Mindazonáltal kérdéses, hogy Nietzsche ezen „esztéticizmusa” – az a véleménye, hogy a világ csak és kizárólag mint esztétikai jelenség igazolható – vajon adekvát módon tudja-e megoldani azon problémákat, amelyekkel az élet szólítja meg az embert. Korai írásaiban azzal párhuzamosan, hogy erőteljes súlyt helyez a nevelésre és a kultúrára, Nietzsche rossz hírbe hozza a politikai cselekvést: „Minden olyan filozófia, amely a létezés problémáját egy politikai esemény nyomán módosultnak vagy egyenesen megoldottnak hiszi, vicc-bölcsélet és alfél-filozófia. Alapítottak már néhány államot, mióta a világ világ; régi fogás ez. Hogyan is lehetne elegendő egy politikai újítás ahhoz, hogy az emberek egyszer s mindenkorra elégedett földlakókká legyenek? Ha viszont valaki tényleg szívből hisz benne, hogy ez lehetséges, hát csak jelentkezzék; igazán megérdemli, hogy a filozófia professzora legyen valamelyik német egyetemen...”⁵⁵⁸ Gondolkodói munkássága korai éveiben kialakult határozott véleménye a kultúra és a politika viszonyáról tudatos élete végéig megmaradt, az jól nyomon követhető. Ez a pregnáns álláspont pedig akként summázható, hogy a politika csupán eszköz a társadalom

⁵⁵⁸ Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Schopenhauer mint nevelő. 207-208.

ellenőrzéséhez, a nagy emberek kineveléséhez és a kultúra megteremtéséhez. A fiatal Nietzsche még remélte a görögök tragikus mítoszának újjászületését, és készen állt arra, hogy a kultúra és politika ezen ideáljaiért a modern politikát mindenestül feláldozza. Ahogyan Henning Ottmann fogalmaz: „Ez nem csupán antikizálóan és modernitásellenes módon hangzott, hanem ugyanakkor a modernitás csúcsa is volt egyben, Nietzsche egy személyben volt Prométheusz és egy feuerbachianus Siegfried, *önmagának törvényt adó* [Selbstgesetzgeber] és kultúrateremtő. Végző soron egy racionalista és kiüresedett modernitást akart Nietzsche a mítoszhoz visszatéríteni, a szekularizáció egy igen előrehaladott állapotában kereste a művészet auráját, amely a vallást követően a ‘megváltás’ eszközévé lesz”.⁵⁵⁹

Néhány évvel később egészen másként állt már hozzá a szabadszellemeű Nietzsche a felvilágosodáshoz és a modernitáshoz. Nietzsche végigjárja a felvilágosítás nihilizmusba vezető útját, az utat a kétségtől a kétségbeesésig – annak érdekében, hogy emancipálódhasson –, az utat, amelynek a végén immár semmi veszítenivaló sincs. „Nietzsche egy [olyan] eredet nélküli ‘kritika-elmélet’ atyjává és egy immoralisztikus ‘morál’ tanítójává válik, amelyet az egyedüli *önmagának törvényt adó* [Selbstgesetzgeber] hajlandó még elismerni”.⁵⁶⁰

A hatalom akarása és az ugyanannak az örök visszatérése által fémjelzett kései filozófiája már mentes Nietzsche egydimenziós felvilágosító filozófiájától. A modernitás dialektikája vezeti rá arra, hogy mire is van szüksége ennek a modern kornak: azon sebek begyógyítására, amiket a ráció és a mediatizált történelem bírvágya, a kizsákmányolt természet és a hatalom akarása által magukat mások fölé emelő emberek ütöttek rajta. „Nietzsche ezért – valóban a modernitás csúcjáról – *visszagondolt*, és ha lehet egyáltalán így mondani, *előregondolt* arra, amit ez a modern kor magából nem volt képes megadni.”⁵⁶¹

Amint azt már említettük, Nietzsche kritikájában az Európában eluralgó *modern pesszimizmusban* látja a nihilizmus felé lejtő dekadencia okát. A *modern pesszimizmus* mint a nemlét vágya képtelenség; lehetetlen, hogy az akarat a nemakarást, a nemlétet akarja. Ezt a súlyos betegséget Európában a *keresztény hit* mint a zsidó-keresztény morális hagyomány legsúlyosabb teherképe, valamint ennek bacilusgazdája, a *papok* okozzák. Megítélése szerint a korabeli kontinensen a keresztény vallás által lezüllesztett nyájállat érvényesül, aki a jogok egyenlőségét követelve csupán a teljes jogtalanságot teszi egyenlővé. Az igazságtalanság valójában az egyenlő jogokra való igényben rejlik. Mert hiszen a jogok egyenlőtlensége előfeltétele annak, hogy egyáltalában legyenek jogok. Egy jog — előjog. Az igazi szabad

⁵⁵⁹ Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche. 7.

⁵⁶⁰ I. m. 7-8.

⁵⁶¹ I. m. 8.

szellemek, a jövő filozófusai, a valódi ‘nagyság’ emberei jelentik az előkelőséget, a különbözőséget, a magányt és az önállóságot. Ezek saját sorsuk uraivá válnak, s megvalósítják önmagukat, azzá lehetnek, akik. Csak ezen felsőbb rend vagy kaszt bír igazi szabadsággal, cselekvési térrel. Ám az ebbe való felemelkedés, bejutás nem születési privilégium, hanem egyéni adottságok és képességek teszik azt lehetővé. Egy új biológiai és társadalmi változás előfeltétele a bűnös keresztény morál értékeinek átértékelésével egy új morális rend megalapozása, mely végső soron elvezet a ma élő ember meghaladásához.

Ám amikor Nietzsche *nihilizmus*-fogalmáról beszélünk, akkor muszáj a *décadence*-fogalmáról is beszélnünk. A dekadencia fogalma már *A görög államban* is megjelenik, ám a témát alapvetően *A tragédia születésében* veszi górcső alá. Ekkor egyrészt a szókratizmusnak, és az intellektus és az ösztön szerepei megfordításának a kritikájaként, illetve a legkülönfélébb korok ruháiba öltöztetett, dekorációként értelmezett kultúra kritikájaként jelenik meg. Az érett időszak Rousseau-kritikája szintén a dekadencia témájának variációja volt. A hanyatló és alábukó élet, az akarat felbomlása és paralízise adják azokat a kulcsszavakat, amelyek a korai kultúrákritikát és a nyolcvanas évek a kései műveit és jegyzeteit egyaránt gazdagították. Henning Ottmann úgy véli, hogy tudatos élete utolsó két évében Nietzsche a dekadencia jelentését oly mértékben kitágította, hogy az még a nihilizmust is magában foglalta. A dekadenciának pedig ezen két esztendőben három jelentést tulajdonít Ottmann. Először is, kora kultúrájának majd minden jelenségét e két fogalom segítségével ragadta meg Nietzsche, ezért a dekadencia fogalmának meglepően széles jelentésköre jön létre nála. Wagner így nevezhető „a dekadencia művésze”, Schopenhauer pedig a „dekadencia filozófusa” címet kapja meg tőle.⁵⁶² Másodszor meg kell említsük, hogy Nietzschénél a kultúrához kapcsolódó dekadencia-fogalom mögött annak természetéhez kapcsolódó fogalma áll: „a vágy redukciója a pusztulásra és a kórosra, a fáradtság és a semmi akarása fiziológiai okokra: a dekadencia mint degeneráció”.⁵⁶³ Harmadszor, az ekként „biologizált” jelentést nyert fogalom pedig hamarosan fegyverré vált a nemzetiszocialisták kezében az „elfajzott művészet” ellenében, a szocialisták (mint például Lukács) pedig Nietzschével magával fordítják szembe e fegyvert, s hivatkozván dekadens polgári mentalitására, személyében a nemzetiszocialista művészetet, esztétikát és politikát anticipálják.⁵⁶⁴

Nietzsche egyik legfőbb meglátása a modern kori politika kapcsán az, hogy – a vallásos tekintély hanyatlásával, a hagyományos állam pusztulásával és a tradicionális jog és

⁵⁶² Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Wagner esete (Zenészprobléma). Ford. Romhányi Török Gábor. In Kalligram. 1998/11-12. 43. [4-5.]

⁵⁶³ Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche. 338.

⁵⁶⁴ Vö. i. m. 335-341, különösen 336.

szokások erodálásával – az individuum és a társadalom közötti kapcsolat átértékelésre és átépítésre szorul. Ebben a folyamatban a *demokrácia* egyszerre játszik negatív és pozitív szerepet. A csordaállat ember kitenyésztésével ugyanis alapot teremt és lehetőséget kínál egy új embertípus kikísérletezéséhez és megalkotásához. Ehhez pedig egy újfajta akarat konstituálása válik szükségessé, mégpedig új morális és kulturális praxis, valamint új társadalmi intézmények kialakításával. Nietzsche szövegeiben éppen ezért az újkori politika szorosan összekapcsolódik a kultúra fogalmával. Saját gondolkodása is megmutatja, a *paideiara*, a filozófiai nevelésre szükség van, annak érdekében, hogy az – minden eddigi érték átértékelésével – előkészítse a talajt az új embertípus létrejöveteléhez. Nietzsche nem volt demokrata és mi sem állt tőle távolabb a liberális eszméknél. A *jóról és gonoszról* szóló etikai diskurzust meghaladva éltette az erősebb hatalmát, sőt a világi javak egyenlőtlen elosztásának védelmében még a racionalitást is támadta.⁵⁶⁵ Ám talán éppen ezért, az *apológia* annak az ugyan kissé torzult, ám inspiráló Nietzschének jár ki, akinek valódi értéke – a mai gondolkodók számára – a liberális és demokratikus elveket radikálisan megkérdőjelező, kihívó írásaiban rejlik. Egy egalitárius irányba hajlított vagy csavart Nietzschétől semmi olyat nem lehetne már tanulni, amit kortárs írók tucatjai nem fogalmaztak meg. Ezzel szemben, az arisztokratikusan radikális Nietzsche ellenszenves lehet a demokratikus érzelmű olvasóknak, sőt még fel is élénkítheti ezeket az „érzelmeket”, arra készítetve az egyenlőségpártiakat, hogy vegyék számba és védelmezzék meg azon alapelveket, amiket ő megvet: a gyengével és elesettel való törődést, a minden emberi lény egyenlő morális értékében való hitet és a demokratikus intézmények megőrzésének és támogatásának ügyét. Ekként, az egyenlőség elleni nietzschei rohammal való szellemi összecsapásunk egy megújult, artikuláltabb, csiszoltabb *képességet* eredményezhet bennünk a társadalmi egyenlőség megvédéséhez.

A nihilizmus itt áll az ajtók előtt — *nihilismus ante portas*. Az európai ember érték- és mértékhiányos állapota Nietzsche halála óta csak fokozódott, amennyiben egyetlen domináns értékrend meglétére vagy hiányára gondolunk. Ami Nietzsche számára még irrealitásnak tűnt, ma már felsejlő remény: talán képesek vagyunk máris, vagy azok leszünk hamarosan rá, hogy a plurális morális, vallási és politikai értékrendeket magába foglaló demokratikus társadalmakat valóban működtetni tudjuk. Ám a demokrácia egészének létére nézve nem szűntek meg a fenyegető kihívások. Ma is, most is vannak olyan figyelmeztető jelek, jelzések, amelyek nem hagyhatók figyelmen kívül. Éppen ehhez kapcsolódóan idézném végezetül Jean-François Lyotard: *Válasz a kérdésre: mi a posztmodern?* című esszéje záró bekezdésének gondolatait: „Végül is tisztáznunk kell,

⁵⁶⁵ Vö. Ackermann, Bruce A.: *Social Justice in the Liberal State*. Yale University Press. New Haven and London, 1980. 16-17.

hogy a mi dolgunk nem a valóság pótlása, hanem az elképzelhetőre – de megmutathatatlanra – irányuló allúziók kitalálása. És nem számíthatunk arra, hogy ez a vállalkozás a nyelvjátékok (amiket ‘fakultások’ név alatt Kant szakadékokkal elválaszthatatlannak ismert) végső összebékítését fogja okozni, és hogy csak a (hegeli) transzcendentális illúziótól remélhető valódi egységbe foglalásuk. Ám Kant azt is tudta, hogy egy ilyen illúzióért a fizetendő ár a terror. A 19. és a 20. század annyi rémséget és szörnyőséget hozott számunkra, amennyit még éppen el tudtunk viselni. Elég magas árat fizettünk az egész és az egy iránt érzett nosztalgiáért, a fogalmi és az érzékelhető, a transzparens és a kommunikálható élmény összebékítéséért. Az enyhülés és a megbékélés általános igényének égisze alatt a terror visszatérésének, a valóság birtokbavételéről szőtt fantázia megvalósulásának vágyáról szóló sottogásokat hallhatunk. A válasz pedig: viseljünk hadat a totalitás ellen; legyünk tanúi a megmutathatatlannak; hozzuk működésbe a nézetkülönbségeket [différends] és mentsük meg a név becsületét!”⁵⁶⁶

⁵⁶⁶ Lyotard, Jean-François: Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne? In Critique. 38/419. Avril 1982. 366-367., illetve: Answering the Question: What is Postmodernism? Transl. by Durand, Régis. In The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. University of Minnesota Press. Minneapolis, 1984. 81-82.

Absztrakt

Pénzes Ferenc: *Friedrich Wilhelm Nietzsche politikai gondolkodása*

Hipotézisünk szerint a *nihilizmus* az a rendezőelv, amely mentén valamilyen módon összeilleszthetők Nietzsche politikai gondolkodásának mozaikdarabjai. Célunk tehát annak föltárása, hogy Nietzsche szerint melyek azok a körülmények és feltételek, amelyek ennek az átfogó problémának a kialakulását lehetővé tették, milyen következményekkel jár ennek az eseménynek a bekövetkezése, és ami legalább ugyanilyen fontos, milyen terápiát javasol, milyen antidotumot ír fel ennek kezelésére. Szeretnénk rámutatni arra, hogy Nietzsche milyen értékes a politikaelmélet számára – elismerve ugyanakkor pozíciójának antidemokratikus voltát is.

Az *első fejezetben* a nietzschei életmű egyik alapvető problémáját, és Nietzsche alapvető eszközét, módszerét, technikáját exponáljuk: a genealógiát. Bizonyos tekintetben ez a fejezet kilóg a tartalmi fejezetek sorából. Ha azonban igaz az a feltevés, hogy bizonyos országok, kultúrák és civilizációk eljuthatnak fejlődésük során egy olyan pontra, ahol már képtelenné válnak arra, hogy megoldják mindazon problémákat és kezeljék mindazon konfliktusokat, amelyekkel szembekerülnek, akkor a genealógiának fontos szerepe van a nihilizmus politikai aspektusai létrejöttének elemzésénél is.

A *második fejezet első részében* a bázeli évek korai politikai gondolkodását a természet és a kultúra/konvenció/törvény – *phüszisz* (φύσις) és *nomosz* (νόμος) – viszonyának kontextusába (szofisták és Platón vitája) próbáljuk elhelyezni. Nietzsche a korabeli Európa kulturális és politikai újjászületéséhez szükséges előfeltételnek tekintette egyrészt az ókorihoz hasonló elnyomást és kizsákmányolást, másrészt pedig a polgár az állammal szembeni morális kötelességének felélesztését is. A fejezet *második részében* *A történelem hasznáról és káráról* című könyve alapján azt szeretnénk megmutatni, hogy a történetiség túlburjánzásából fakadó betegséget Nietzsche szerint a *történeti*, a *történelemfeletti* és a *történetietlen* arányosításával, egyensúlyba hozásával lehet és kell gyógyítani. A fejezet *harmadik része* egy *kitérő*, amelyben Nietzsche (ki)fejlődését, stílusának alakulását és perspektíva-fogalmának néhány aspektusát mutatjuk be.

A *harmadik fejezetben* az *Emberi, nagyon is emberi* nyolcadik, *Pillantás az államra* című főrészének elemzésével a mítosz, a vallás és az állam kapcsolata kerül vizsgálódásunk homlokterébe. Nietzsche legfőbb meglátása a modern kori politika kapcsán az, hogy – a vallásos tekintély hanyatlásával, a hagyományos állam pusztulásával és a tradicionális jog és szokások erodálódásával – az individuum és a társadalom közötti kapcsolat átértékelésre és átépítésre szorul. Itt jelenik meg Nietzschénél a *szabad szellem* is.

A *negyedik fejezet első részében* az *ellenmítoszként értelmezett Így szólott Zarathustra* elemzése kapcsán arra igyekszünk rámutatni, hogy Nietzsche számára a kereszténység értékei, a jézusi tanítások vesztették el az emberek mindennapi életvitelére, életgyakorlatára és életmódjára tett hatásukat az újkorban, de leginkább az ő saját korában. A fejezet *második részében*, egy *exkurzus* keretében az európai kultúra történetének talán két legfontosabb személyiségének, Szókratésznek és Jézusnak és/vagy az őt az egyház hatalmi ambícióinak „kiszolgáltató” Pál apostolnak Nietzschére gyakorolt hatásáról, velük szemben megfogalmazott kritikájáról, illetve a hozzájuk való vonzódásáról van szó.

Végül az *ötödik fejezetben*, magát a nihilizmust, és a belőle fakadó, a tekintélyt és a hatalmat érintő válság problémáját mutatjuk be. Nietzsche célja utolsó korszakában a történelem erői feletti ellenőrzés megszerzése és új előkelők vezetésével új európai emberiség létrehozása. Ebben a fejezetben Nietzsche Európa-konceptióját, az ezt irányító, vezető egységes előkelő réteg kinevelését, „kitenyésztését” célzó elképzelését és a fenti két dolog megteremtését elősegítő „nagypolitika” fogalmát elemezzük.

Abstract

Ferenc Péntzes: *Political Thought of Friedrich Wilhelm Nietzsche*

In our hypothesis, *nihilism* is that paradigm along which the jigsaw puzzle pieces of Nietzsche's political thinking might be put together. Our goal is to discover that in Nietzsche's view what are those circumstances and conditions under which this overall problem occurred, what are the consequences of this event, and what must be at least equally important, what kind of therapy and antidote prescribes Nietzsche for that malady. Accordingly, we want to point out in our thesis for the values of Nietzsche's thought as far as the political theory is concerned – and at the same time for the antidemocratic nature of his position.

In the first chapter we try to expose one of the fundamental problems of Nietzsche's oeuvre, and his basic tool, method, technique: the genealogy. In some ways, this chapter is out of the line of those chapters that are dealing with the subject-matter. However, if the assumption is true that in some countries, cultures and civilizations during their development would reach a certain point where they become unable to solve all the problems and handle all the conflicts they face, then the genealogy has an important role in the analysis of how the political aspects of nihilism is created.

The first part of the second chapter tries to place the early political thinking of the Basel-period in the context of relationship between the nature and culture / convention / Law - *physis* (φύσις) and *nomos* (νόμος) – i. e. in the context of the polemic between the Sophists and Plato. According to Nietzsche for the revival of contemporary European culture and politics oppression and exploitation were necessary preconditions in such an extent as it was usual in the ancient world, and on the other hand it needs to revive the citizens' moral duty towards the state. The second part of the chapter we would like to show on the basis of the book titled 'On the Use and Abuse of History for Life' that the disease resulting from proliferation of historical sense should be cured by balancing the historical, the superhistorical and the unhistorical. The third part of the chapter is an excursus, in which we present Nietzsche's individual and scientific development, and the development of his style and a few aspects of his concept of perspective.

In the third chapter with the analysis of the eighth main part of the 'Human, all too human', titled 'A Glance at the State' the relationship between religion, the myth and state is the forefront of our investigation. One of Nietzsche's main reflections on modern politics is that by declining religious authority and by destruction of traditional State, by deterioration of the traditional law and customs and social practices – the relationship between the individual and society needs to be reconstructed. In this book appears his *free spirit* too.

In the first part of the fourth chapter Nietzsche's key work, his 'Thus spake Zarathustra' is analyzed and interpreted as a counter-myth. We try to point out that for Nietzsche the Christian values, Jesus' teachings have lost their impact on the people's everyday way of life, lead of life in modern times, but mostly in his own age. In the second part of this chapter, in the context of an excursus we write about what sort of effect had taken Socrates, Jesus, and Apostle Paul on Nietzsche and about his expressed criticism against them or his affiliations to them.

Finally, we present in the fifth chapter the problem of nihilism itself, and the resulting crisis, that affects authority and power. Nietzsche's goal in his last period is to acquire control over the forces of history and to create a new European humanity under the leadership of a new aristocracy. In this chapter, Nietzsche's concept of Europe, his idea of 'breeding' a single European leadership, and what facilitate these two things, his "grand politics"-concept is analyzed.

IRODALOM

Ackermann, Bruce A.: *Social Justice in the Liberal State*. Yale University Press. New Haven and London, 1980.

Aiszkhülosz: Áldozatvivők. In Oreszteia. Ford. Devecseri Gábor. <http://mek.oszk.hu/00300/00307/00307.htm>

Anderson, Benedict: *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. Ford. Sonkoly Gábor. L'Harmattan Könyvkiadó. Budapest, 2006.

Ansell-Pearson, Keith: *An Introduction to Nietzsche as a Political Philosopher*. Cambridge University Press. Cambridge, 1994.

Ansell-Pearson, Keith: *Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*. Cambridge University Press. Cambridge, 1996.

Arendt, Hannah: *The Human Condition*. 2nd Edition. Introduction by Margaret Canovan. University of Chicago Press. Chicago, 1998.

Arisztotelész: *Metafizika*. Ford.: Halasy-Nagy József. Budapest, 1992.

Arisztotelész: *Politika*. Ford. Szabó Miklós. <http://mek.oszk.hu/04900/04966/04966.pdf>

Arisztotelész: *Rétorika*. Ford.: Adamik Tamás. Gondolat Könyvkiadó. Budapest, 1982.

Baumgarten, Eduard (Hrsg.): *Max Weber: Werk und Person*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1964.

Bazsányi Sándor: *Kifordítom, befordítom... Metonímia, hiperbola, irónia – avagy a nietzschei bajusz genealógiája*. In 2000 – irodalmi és társadalmi havilap. 2008/10.

Benn, Gottfried: *Du mußt dir alles geben*. In *Sämtliche Werke*. Band I. Gedichte 1. Klett-Cotta. Stuttgarter Ausgabe. 2. Auflage, 2007.

Berlin, Isaiah: *A szabadság két fogalma*. Ford. Erős Ferenc és Berényi Gábor. In *Négy esszé a szabadságról*. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1990.

Bernauer, James and Rasmussen, David (ed.): *The Final Foucault*. The MIT Press. Cambridge - London, 1988.

Biczó Gábor: *A filozófia perspektíva kérdése Nietzsche korai írásai alapján*. In *Megkerült dilemmák*. Szerk. Gulyás Gábor. Debrecen, 1995.

Biczó Gábor: *Az emlékezés és a felejtés*. In *Gond*. 7. szám.

Biczó Gábor: *Nietzsche Bázelenben. (Utószó)*. In *Nietzsche, Friedrich: Platón és elődei*. Gond-Cura Alapítvány. Budapest, 2007.

Blanchot, Maurice: *Nietzsche és a töredékes írás*. In *Athenæum*. I. kötet. 1992/3. füzet.

- Blondel, Éric: *The Body and Culture*. trans. Séan Hand. Stanford University Press. Stanford, 1991.
- Bluntschli, Johann Caspar: *Charakter und Geist der politischen Parteien*. Beck. Nördlingen, 1869.
- Bodin, Jean: *Az államról*. (Válogatás.) Ford. Csürös Klára, Máté Györgyi. Gondolat Könyvkiadó. Budapest, 1987.
- Borchmeyer, Dieter-Salaquarda, Jörg (Hrsg.): *Nietzsche und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung*. Zwei Bände. Erster Band. Insel Verlag. Frankfurt am Main, Leipzig. 1994.
- Boros János: *Reprezentacionizmus és antireprezentacionizmus - Kant, Davidson, Rorty*. In *Gond.* 1999/21-22.
- Brandes, Georg: *Friedrich Nietzsche. En Afhandling om Aristokratisk Radikalisme*. In *uó Udvalgte Skrifter*. Red. Kristensen, Sven Møller. 6. bind: *Russisk og Tysk Litteratur*. Tiderne Skrifter. København, 1986.
- Brauers, Claudia: *Perspektiven des Unendlichen. Friedrich Schlegels ästhetische Vermittlungstheorie*. Erich Schmidt Verlag. Berlin, 1996.
- Buckle, Henry Thomas: *History of Civilisation in England*. Volume I. D. Appleton & Company. (From the 2nd London edition). New York, 1858.
- Buffon, Georges-Louis Leclerc comte de: *Értekezés a stílusról*. Ford. Rónay György. In *A világirodalom ars poeticái*. Szerk. Lengyel Béla, Vincze Flóra. Gondolat Könyvkiadó. Budapest, 1965.
- Burckhardt, Jacob: *Világtörténelmi elmékedések*. Ford. Báthori Csaba és Hidas Zoltán. Atlantisz Könyvkiadó. Budapest, 2001.
- Burkert, Walter: *Greek Religion*. Harvard University Press. Cambridge, MA, 1985.
- Cicero, Marcus Tullius: *Tusculanae Disputationes. Liber Quartus. Caput XXXVII. [80.]* <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc4.shtml>
- Coles, Romand: *Liberty, Equality, Receptive Generosity: Neo-Nietzschean Reflections on the Ethics and Politics of Coalition*. In *American Political Science Review* 90. (1996).
- Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino (Hrsg.): *Chronik zu Nietzsches Leben vom 19. April 1869 bis 9. Januar 1889*. KSA. Band 15. Walter de Gruyter. Berlin/New York, 1993.
- Constant, Benjamin: *A régiek és a modernek szabadságának összevetése*. In *A régiek és modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó. Budapest, 1997.
- Danto, Arthur C. *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*. Columbia University Press. New York, 2005.

- Deleuze, Gilles: Nietzsche és a filozófia. Ford. Moldvay Tamás. Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó. S. 1., 1999.
- Démokritosz: A fizikáról. Ford. Sebestyén Károly. In Görög gondolkodók 2. Kossuth Könyvkiadó. Budapest, 1992.
- Démokritosz: A természetről és a megismerésről. Ford. Kövendi Dénes. In Görög gondolkodók 2. Kossuth Könyvkiadó. Budapest, 1992.
- Descartes, René: Értekezés a módszerről. Ford. Zemplén Jolán. Első és negyedik könyv. MEK. <http://vmek.niif.hu/01300/01321/01321.htm>
- Detwiler, Bruce: Nietzsche and the Politic of Aristocratic Radicalism. University of Chicago Press. Chicago, 1990.
- Dilthey, Wilhelm: A hermeneutika keletkezése. Ford. Erdélyi Ágnes. In A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. Gondolat Kiadó. Budapest, 1974.
- Dilthey, Wilhelm: A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. Ford. Erdélyi Ágnes. In A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. Gondolat Kiadó. Budapest, 1974.
- Dodds, E. R.: Plato: Gorgias. Oxford University Press. Oxford, 1959.
- Dreyfus, Hubert L.-Rabinow, Paul: Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. 2nd edition. University of Chicago Press. Chicago, 1983.
- Foucault, Michel: A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája. Ford. Romhányi Török Gábor. Osiris Kiadó. Budapest, 2000.
- Foucault, Michel: Nietzsche, a genealógia és a történelem. Ford. Török Gábor. In Új Írás, XXXI/10. (1991).
- Foucault, Michel: Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977. Pantheon Books. New York, 1980.
- Frenzel, Ivo: Friedrich Nietzsche. Ford. Horváth Géza. Pesti Szalon Könyvkiadó. Budapest, 1993.
- Freud, Sigmund: Das Unheimliche. In: Gesammelte Werke. Bd. 12. Frankfurt am Main. 1986.
- Freud, Sigmund: Három értekezés a szexualitás elméletéről. Ford. Ferenczi Sándor. Könyvjelző Kiadó. Nyíregyháza, 1992.
- Fülep Lajos: Előszó. In Egybegyűjtött írások. II. kötet. MTA MKI. Budapest, 1995.
- Fülep Lajos: Nietzsche. In u. ő. Egybegyűjtött írások. II. kötet. MTA Művészettörténeti Kutatóintézet. Budapest, 1995.
- Gerhardt, Volker: Friedrich Nietzsche. Ford.: Csátár Péter. Latin Betűk. Debrecen, 1998.
- Gesztelyi Tamás: A római vallás története. Nemzeti Tankönyvkiadó. S. 1., 1995.

- Hampshire, Stuart, *Innocence and Experience*. Harvard University Press. Cambridge, MA, 1989.
- Hegel, G. W. Fr.: *Az állam és az egyház szintetikus kapcsolata*. In *Ifjúkori írások*. Válogatás. Ford. Révai Gábor. Gondolat Kiadó. Budapest, 1982.
- Heidegger, Martin: *Bevezetés a metafizikába*. Ford. Vajda Mihály. IKON Kiadó. S. I. 1995.
- Heidegger, Martin: *Kicsoda Nietzsche Zarathustrája?* Ford. Szabó Csaba. In *Gond*. 23-24. 2000.
- Heidegger, Martin: *Parmenides*. Gesamtausgabe. 2. Abt. Vorlesungen 1923-1944. Bd. 54. Klostermann. Frankfurt am Main, 1982.
- Heller Ágnes: *A reneszánsz ember*. (Ecce homo: Szókratész és Jézus). Akadémiai Kiadó. Budapest, 1967.
- Heller, Erich: *Introduction*. In *Human, All Too Human*. Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge University Press. Cambridge, 1986.
- Hennis, Wilhelm: *The Traces of Nietzsche in the Work of Max Weber*. In u. ő. *Max Weber: Essays in Reconstruction*. Unwin Hyman. London, 1988.
- Hérakleitosz töredékei. In *Görög gondolkodók 1*. Ford.: Kerényi Károly. Kossuth Könyvkiadó. Budapest, 1992.
- Hésziodosz: *Munkák és napok*. In *Istenek születése; Munkák és napok*. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. MEK. <http://mek.oszk.hu/06200/06221/23>. (RTF-változat)
- Hévizi Ottó: *A megfontolás rítusai*. Gond-Cura Alapítvány. Budapest, 2004.
- Hévizi Ottó: *Nietzsche formalizmusa*. In *Gond*. 7. szám (1994).
- Hohn, Hans-Peter: *Die metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen der Politik bei Nietzsche*. Bonn, 1959.
- Hollinger, Geoff: *Callicles' Will to Power: A Nietzschean Reading of the Gorgias*. <http://www.andrew.cmu.edu/user/gholling/home/Plato.pdf>
- Horatius Flaccus, Quintus: *Ad Licinium*. In *Szemelvények Quintus Horatius Flaccus ódáiból*. Ford. Dömötör István. Bilinguis kiadás. A fordító kiadása. Szekszárd, 1939.
- Jampolszkij, Mihail: *A király mint homo sacer*. Ford. Goretity József. In *2000 – Irodalmi és társadalmi havilap*. 2005. május. http://www.ketezer.hu/menu4/2005_05/jampolszkij.html
- Kafka Margit: *Színek és évek – Hangyaboly*. A Magyar Próza Klasszikusai. Unikornis Kiadó. Budapest, 1999.
- Kant, Immanuel: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche. Akademie-Ausg. Bd. IX. Walter de Gruyter. Berlin, 1968.

- Kant, Immanuel: Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? Ford. Vidrányi Katalin. <http://www.sulinet.hu/tovabbban/felveteli/ttkuj/10het/filozofia/forras3.html>
- Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosopher, Psychologist and Antichrist. 4th Edition. Princeton University Press. New Jersey, 1974.
- Kerferd, G. B.: A szofista mozgalom. Osiris Kiadó. Budapest, 2003.
- Kis János: A politika mint erkölcsi probléma. Irodalom Kft. Budapest, 2004.
- Kiss Endre: Friedrich Nietzsche filozófiája. Kritikai pozitívizmus és az értékek átértékelése. Gondolat. Budapest, 1993.
- Kiss Endre: Friedrich Nietzsche, a modern demokrácia teoretikusa. In Uő. Friedrich Nietzsche evilági filozófiája. Életreform és kriticismus között. Gondolat Kiadó. Budapest, 2005.
- Kundera, Milan: A lét elviselhetetlen könnyűsége. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1992.
- Lacoue-Labarthe, Philippe: Történelem és mimézis. Ford. Betegh Gábor. In Athenaeum 3. (1992.)
- Lampert, Laurence: Nietzsche and Modern Times. Yale University Press. New Haven, 1993.
- Lampert, Laurence: Nietzsche's Task. An Interpretation of *Beyond Good and Evil*. Yale University Press. New Haven/London, 2001.
- Lampert, Laurence: Nietzsche's Teaching. Yale University Press. New Haven, 1987.
- Locke, John: An Essay Concerning Human Understanding. Introduction. <http://www.rbjones.com/rbjpub/philos/classics/locke/ctb0intr.htm>
- Love, Nancy: Marx, Nietzsche and Modernity. Columbia University Press. New York, 1986.
- Löwith, Karl: Világtörténelem és üdvtörténet: a történelemfilozófia teológiai gyökerei. Ford. Boros Gábor és Miklós Tamás. Atlantisz Könyvkiadó. 1996.
- Lyotard, Jean-François: Answering the Question: What is Postmodernism? Transl. by Durand, Régis. In *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. University of Minnesota Press. Minneapolis, 1984.
- Machiavelli, Niccolò: A fejedelem. Ford. Lutter Éva. Magyar Hírlap-Maecenas Kiadó. S. l., 1993.
- Magnus, Bernd: Nietzsche's Existential Imperative. Indiana University Press. Bloomington, 1978.
- Magnus, Bernd: Nietzsche's Philosophy in 1888: *The Will to Power* and the *Übermensch*. In *Journal of the History of Philosophy*. 24:1 (1986).
- Magnus, Bernd-Higgins, Kathleen M.: Introduction to *The Cambridge Companion to Nietzsche*. In *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Ed. Magnus, Bernd-Higgins, Kathleen M. Cambridge University Press. Cambridge, 1996.

- Mahon, Michael: Foucault's Nietzschean Genealogy. Truth, Power, and the Subject. State University of New York Press. Albany, 1992.
- Mann, Thomas: Tonio Kröger. Európa Diákkönyvtár. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1992.
- Mara, Gerald-Dovi, Suzanne: Mill, Nietzsche and the Identity of Postmodern Liberalism. In *Journal of Politics* 57. (1995).
- Marx, Karl: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. Marx, Engels Művei (MEM). Kossuth Könyvkiadó. Budapest, 1975. I. köt.
- Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seine Philosophie. Walter de Gruyter. Berlin-New York, 1971.
- Nehamas, Alexander: Life as Literature. Harvard University Press. Cambridge, MA, 1985.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: „Az új felvilágosodás”. Jegyzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből. Ford. Kurdi Imre. Osiris Kiadó. Budapest, 2001.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A hatalom akarása. Ford. Romhányi Török Gábor. Cartaphilus Kiadó. Budapest, 2002.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor. In *Athenaeum* 3. (1992.)
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A történelem hasznáról és káráról. Ford. Tatár György. In u. ő. *Korszerűtlen elméletek*. Atlantisz Könyvkiadó. Budapest, 2004.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A tragédia születése, avagy görögség és pesszimizmus. Ford. Kertész Imre. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1986.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: A vidám tudomány. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap Kiadó. Budapest, 1997.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Adalék a morál genealógiájához. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap Kiadó. S. l., 1996.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Az Antikrisztus. Átok a kereszténységre. Ford. Csejtei Dezső. Ictus Kiadó Bt. S. l., 1993.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Bálványok alkonya. Ford. Tandori Dezső. In *Ex-Symposion*, 1994. (különszám)
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: David Strauss a hitvalló és író. Ford. Bognár Bulcsú, Csátár Péter. In u. ő. *Korszerűtlen elméletek*. Atlantisz Könyvkiadó. Budapest, 2004.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Ecce homo. Második, javított kiadás. Ford. Horváth Géza. Göncöl Kiadó. Budapest, 1994.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Előadásjegyzetek a Platón előtti filozófusokról. In *Platón és elődei*. Gond-Cura Alapítvány. Budapest, 2007.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Emberi, nagyon is emberi. Könyv szabad szellemek számára. Ford. Horváth Géza. Osiris Kiadó. Budapest, 2008.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Homéroszi versengés. In Ifjúkori görögtárgyú írások. Ford.: Molnár Anna. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1988.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Így szólott Zarathustra. Ford. Kurdi Imre. Osiris Kiadó. Budapest, 2001.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Kritischen Gesamtausgabe des Briefwechsels (KGB). Verlag Walter de Gruyter. Berlin/New York, 1975-1984.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Kritische Studienausgabe. (KSA) Walter de Gruyter. Berlin-New York, 1994.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Mi, filológusok. In Ifjúkori görög tárgyú írások. Ford.: Molnár Anna. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1988.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Művelődési intézményeink jövőjéről. Hat nyilvános előadás. Ford. Óvári Csaba. Attraktor. Máriabesnyő, 2011.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Retorika. Ford. Farkas Zsolt. In Thomka Beáta (szerk.): Az irodalom elméletei. IV. Pécs, 1997.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Richard Wagner Bayreuthban. In U. ő.: Korszerűtlen elmélkedések. Ford. Zoltai Dénes. Atlantisz Könyvkiadó. Budapest, 2004.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Schopenhauer mint nevelő. Ford. Hidas Zoltán. In u. ő. Korszerűtlen elmélkedések. Atlantisz Könyvkiadó. Budapest, 2004.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Tentativo di autocritica. Trad. e cur.: Brusotti, Marco. Il Nuovo Melangolo. Genova, 1992.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Virradat. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap Kiadó. Budapest, 2000.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Wagner esete (Zenészprobléma). Ford. Romhányi Török Gábor. In Kalligram. 1998/11-12.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Zwei öffentliche Vorträge über die griechische Tragödie. Zweiter Vortrag. Socrates und die Tragoedie. In KSA Band 1.

Nietzsche, Friedrich: Der griechische Staat. Vorrede. In Kritische Studienausgabe. Walter de Gruyter. Berlin-New York, 1994. Band 1.

Nietzsche, Friedrich: Túl jón és rosszon. Ford. Tatár György. Matúra Bölcsélet. Műszaki Könyvkiadó. Budapest, 2000.

Nietzsche, Friedrich: Wilhelm: Richard Wagnernek, Georg Brandesnek és Jacob Burckhardtnak írt összes levelei. Ford. Óvári Csaba. Attraktor. Máriabesnyő-Gödöllő, 2008.

Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Walter de Gruyter. Berlin-New York, 1987.

Owen, David: Autonomy and 'inner distance': a trace of Nietzsche in Weber. In History of the Human Sciences 4 (1991/No. 1.)

Pausanias: Görögország leírása I-II. kötet Pallas Stúdió, Attraktor. Budapest 2000.

Pénzes Ferenc: A politika akarása. Fr. W. Nietzsche és a politika viszonya szabadság- és hatalom-fogalmának tükrében. In Görgényi Iлона, Horváth M. Tamás, Szabó Béla, Várnay Ernő (szerk.). Collectio Iuridica Universitatis Debreceniensis. Tom. IV. 2005. március. 181-200.

Pénzes Ferenc: Friedrich Nietzsche demokrácia-felfogásáról. In Huszonöt fennsík. A művészetektől a tudományokig. Szerk. Valastyán Tamás. Debreceni Egyetemi Kiadó. Debrecen, 2011. 290-296.

Pénzes Ferenc: Idősebb Bibó István filozófiai és néplélektani munkássága. In Dénes Iván Zoltán (szerk.). A szabadság kis körei. Tanulmányok Bibó István életművéről. Osiris Kiadó. Budapest, 1999. 42-61. (Bibó Nietzsche-monográfiájának elemzése megtalálható a szövegben)

Pénzes Ferenc: Kultúra és politika viszonya Nietzsche korai műveiben. In Magyar Tudomány. A Magyar Tudományos Akadémia folyóirata. 2007/09. 1208-1216. <http://www.matud.iif.hu/07sze/19.html>

Pénzes Ferenc: Nietzsche és a politika. In Loboczky János. (szerk.). „Európa Nietzsche után” Az Egerben 2004. június 4–5-én megrendezett tudományos konferencia előadásai. Acta Academiae Paedagogicae Agriensis, Nova Series Tom. XXXII. Sectio Philosophica. EKF Líceum Kiadó. Eger, 2005. 225-245.

Pénzes Ferenc: Nietzsche és Marx társadalmi-politikai radikalizmusának összevetése. In A szabadság felelőssége. Írások Dénes Iván Zoltán 65. születésnapjára. Szerk. Pénzes Ferenc, Rácz Sándor, Tóth-Matolcsi László. Debreceni Egyetemi Kiadó. Debrecen, 2011. 197-205.

Pénzes Ferenc: Nietzsche és Marx. In Jelenkor – irodalmi és művészeti folyóirat. (Megjelenés alatt). Várható megjelenés: 2012 ősze. Szerkesztőségi igazolás

Pippin, Robert: Modernism as a Philosophical problem. Basil Blackwell. Oxford, 1991.

Platón: Az állam. Ford.: Jánosy István. Gondolat Kiadó. Budapest, 1989.

Platón: Gorgiasz. Ford.: Horváth Judit. Atlantisz Könyvkiadó. Budapest, 1998.

Platón: Phaidón. Ford. Kerényi Grácia. In Platón összes művei. I. köt. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1984.

Platón: Theaitétosz. Ford.: Bárány István. Atlantisz Könyvkiadó. Budapest, 2001.

Platón: Törvények. Ford. Kövendi Dénes. In Platón összes művei I-III. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1984. III. kötet

- Ricœur, Paul: Erőszak és nyelv. Ford. Boda Zsolt. In *Az ellenség neve.* (Szerk. Szabó Márton). Jászöveg Műhely Kiadó. Budapest, 1998.
- Romhányi Török Gábor: Utószó. In Nietzsche, Fr. W., *Emberi – túlságosan is emberi.* Szukits Könyvkiadó. S. l., 2000.
- Rorty, Richard: Esetlegesség, irónia és szolidaritás. Jelenkor Kiadó. Pécs, 1994.
- Rorty, Richard: Thugs and Theorists: a reply to Bernstein's 'One Step Forward, Two Step Backward'. *Political Theory* 15:4 (Nov., 1987).
- Rousseau, Jean-Jacques: A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. Ford. Kis János. In *Értekezések és filozófiai levelek.* Vál. Ludassy Mária. Magyar Helikon. Budapest, 1978.
- Rousseau, Jean-Jacques: Értekezés. (Javított-e avagy rontott az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újrakedése?) Ford. Kis János. In *Értekezések és filozófiai levelek.* Vál. Ludassy Mária. Magyar Helikon. Budapest, 1978.
- Ruehl, Martin A.: Politeia 1871. Young Nietzsche on Greek State. In Bishop, Paul (ed.): *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition.* Camden House (Boydell & Brewer). Rochester, N. Y. 2005.
- Safranski, Rüdiger: Nietzsche. Szellemi életrajz. Ford. Györffy Miklós. Európa Könyvkiadó. Budapest, 2002.
- Sartre, Jean-Paul: Az undor. Ford. Réz Pál. Novella Kiadó. Budapest, 1995.
- Schacht, Richard: Nietzsche. Routledge and Kegan Paul. London, 1983.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Sämmtliche Werke.* Herausgeber: K.F.A. Schelling. Cotta. Stuttgart, 1860. II. Abt. Bd. 2.
- Schopenhauer, Arthur: A világ mint akarat és képzet. Ford. Tandori Ágnes és Tandori Dezső. Osiris Kiadó. Budapest, 2007.
- Strong, Tracy: Nietzsche and Politics of Transfiguration. University of California Press. Berkeley, 1988.
- Strong, Tracy: Nietzsche's Political Misappropriation. In *The Cambridge Companion to Nietzsche.* Ed. Magnus, Bernd and Higgins, Kathleen M. Cambridge University Press. Cambridge, 1996.
- Takács Ádám: Michel Foucault és a történelem tapasztalata. In *Századvég.* 10. 1998 tél.
- Tatár György, A morál természetrajzához: magyarázó megjegyzések az 5. részhez. In Nietzsche, Fr., *Túl jón és rosszon.* Fordította: Tatár György. Matúra bölcsélet. Műszaki Könyvkiadó. Budapest, 2000.
- Tatár György: Történetírás és történetiség. (Bevezető tanulmány). In Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *A történelem hasznáról és káráról.* Akadémiai Kiadó. Budapest, 1989.

- Thiele, Leslie Paul: The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought. In *American Political Science Review* 84. (1990/No. 3.)
- Vajda, Mihály: Szókratész és Kalliklész vitája. In *Sisakrostély-hatás. Kísérteteim*. Kalligram. Pozsony, 2007.
- Wagner, Cosima: Napló. 1869-1883. Válogatás. Ford. Hamburger Klára. Gondolat. Budapest, 1983.
- Warren, Mark: *Nietzsche and Political Thought*. MIT Press. Cambridge, MA, 1988.
- Weber, Max: A politika mint hivatás. Ford. Wessely Anna. In *U. ő.: Tanulmányok*. Osiris Kiadó. Budapest, 1998.
- Weber, Max: *Parlament und Regierung im Neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens*. In *Gesammelte Politische Schriften*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag. 5. Auflage. Tübingen, 1988.
- Weber, Max: *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*. In *Gesammelte Politische Schriften*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag. 5. Auflage. Tübingen, 1988.
- Wildner Ödön: *Nietzsche romantikus korszaka*. Grill Károly Könyvkiadóvállalata. Budapest, 1907.
- Williams, Bernard: *Shame and Necessity*. University of California Press. Berkeley, 1993.
- Yirmiyahu, Yovel: *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews*. Pennsylvania State University Press. University Park, 1998.