
MARTIN
HEIDEGGER
Nietzsche
I. kötet
A hatalom akarása
mint művészet
•
Az Örök Visszatérés
Ugyanannak

Nietzsche

I. ÉS II. KÖTET

A hatalom akarása mint művészet

Az Örök Visszatérés Ugyanannak

Bevezetés a puhakötésű kiadáshoz

Heidegger Nietzsche nácizmus

David Farrell Krell

Vedd a „szőke vadállat” gondolkodóját. Adj hozzá egy másikat, aki a náci párt hivatalos tagja. Az eredmény baljós a gondolkodás szempontjából, amely Heidegger Nietzsche-jében jelenik meg. Még Walter Kaufmann erőfeszítései után is, aki megpróbálta megvédeni Nietzschét ettől a vádtól, hogy ő lenne a nemzeti szocializmus prototipikus ideológusa – egy vád, amelyet szinte minden háború utáni irodalom felhozott a nácizmus és fasizmus kapcsán –, Nietzsche vehemens gondolatai továbbra is nyugtalanítják a mai olvasót. És most a „Heidegger-botrány” „második hulláma” (az első közvetlenül a második világháború után jött, részben a Les temps modernes hasábjain) azt a meggyőződést hagyja maga után, hogy Heidegger, az ember és a gondolkodó, sokkal mélyebben volt belebonyolódva a nemzeti szocializmusba, mint azt eddig hittük. Mindazonáltal maga Heidegger ragaszkodott ahhoz, hogy éppen az ő Nietzsché-jében, ezekben a kötetekben, amelyeket az olvasó most a kezében tart, látható legvilágosabban az ő ellenállása a nemzeti szocializmussal szemben. Az 1966-os Spiegel-interjúban, amely először halála után, 1976. május 26-án jelent meg, Heidegger kijelentette: „Mindenki, akinek volt füle a hallásra, meghallhatta ezekben az előadásokban [vagyis a 1936 és 1940 között tartott Nietzsche-előadássorozatban] a szembesülést a nemzeti szocializmussal.”[1]

Tegyük félre egy pillanatra a „Nietzsche-ügyet”, és anélkül, hogy megkísérelnénk Heidegger állításainak teljes körű értékelését az ő *Nietzsche*-jéről mint ellenállásról, próbáljunk rálátást nyerni két kérdésre. Először is: mi volt Heidegger részvétele a nemzetiszocializmusban? Másodszor: mit árul el Heidegger *Nietzsché*-je erről az elköteleződésről?

[1] „Már csak egy isten menthet meg minket [Only a God Can Save Us Now],” Der Spiegel, 30. évf., 23. sz. (1976. május 31.), 204. o.; ford. Maria P. Alter és John C. Caputo in Philosophy Today, 20. évf., 4. sz. (1976. tél), 274. o.

HEIDEGGER RÉSZVÉTELE

Az egyetlen részletes és megbízható beszámolók Heidegger nemzetiszocializmusban való részvételéről a freiburgi történészek, Hugo Ott és Bernd Martin munkái.[2] Kutatásaik azt mutatják, hogy Heidegger részvétele a nemzetiszocialista egyetemi politikában sokkal intenzívebb volt, és a háború utáni önigazoló nyilatkozatai sokkal kevésbé voltak megbízhatóak és önzetlenek, mint azt bárki korábban gondolta. 1933–1934-ben a freiburgi egyetem párttagként és rektoraként betöltött szerepe nem pusztán egy vonakodó kísérőé volt, aki egy futó politikai lelkesedés sodrába került. Heidegger nem volt balek, nem volt a saját politikai naivitásának áldozata. A probléma nem az volt, hogy Heideggernek ne lett volna politikai elmélete és gyakorlata, hanem az, hogy legalább egy ideig volt neki ilyen. Rektori működését annak szentelte, hogy kidolgozza és végrehajtsa a német egyetem teljes szinkronizálásának vagy konszolidációjának (Gleichschaltung) tervét a Harmadik Birodalommal. Ennek érdekében szorosan együttműködött a nemzetiszocialista kulturális minisztériumokkal Karlsruhéban és Berlinben, vagyis állami és országos szinten is. Az általa aktívan támogatott és vezetett „reformált" (vagyis pártirányítású) diákkormány, a Hitler és a nemzetiszocializmus melletti térítés ezekben a döntő korai években, és mindenekelőtt az a terve, hogy megbénítsa az egyetemi szenátust, és rektorként minden adminisztratív hatalmat magához ragadjon, hogy Führer-Rektor-ként szolgáljon az egyetem élén, valamint a párt szellemi-értelmi vezetőjeként, Heidegger részvételének legvádlóbb következményei közé tartoznak.[3] Még baljósabbak azok a feljelentései, amelyeket a „Mozgalommal" szemben recalcitráns egyetemi hallgatók és kollégák ellen tett, vagy akik ilyennek voltak feltüntethetők.[4] Végül Heidegger háború utáni önvédelmi erőfeszítései finoman szólva sem voltak őszinték. Mind az 1945-ös tisztázó bizottsághoz intézett nyilatkozata, mind az 1966-os Spiegel-interjú több fontos kérdésben elferdíti a tényeket, beleértve Heidegger rektori kinevezését és lemondását is.[5]

---

[2] Hugo Ott, Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie (Frankfurt és New York: Campus Verlag, 1988), különösen 131–246. oldal; valamint Bernd Martin (szerk.), Freiburger Universitätsblätter, 92. szám, „Martin Heidegger: Egy filozófus és a politika" (1986. június), különösen 49–69. oldal; amely újranyomásban megjelent Bernd Martin (szerk.), Martin Heidegger und das dritte Reich (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989) kötetben. A filozófiai válaszok közül lásd Robert Bernasconi kiváló, rövid nyilatkozatát a Bulletin of the German Historical Institute, London, 12. kötet, 1. szám (1990) oldalain. Egy bővebb, gondolatébresztő választ Jacques Derrida De l'esprit: Heidegger et la question (Párizs: Galilée, 1987) műve nyújt, amelyet Geoffrey Bennington és Rachel Bowlby fordított angolra Of Spirit: Heidegger and the Question címen (Chicago: University of Chicago Press, 1989). Lásd továbbá az én „Spiriting Heidegger" című írásomat a Research in Phenomenology, XVIII. kötet (1988), 205–230. oldalain, Derrida igényes szövegének rövid tárgyalásáért. Végül lásd Otto Pöggeler Der Denkweg Martin Heideggers, 2. kiadás (Pfullingen: Neske, 1983), 319–355. oldal; angolul megjelent Martin Heidegger's Path of Thinking címen, Daniel Magurshak és Sigmund Barber fordításában (Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1987).

[3] Lásd Krell: „Heideggernek a német egyetem helyreigazítása" Richard Rand szerk., Az akadémiai szerződésünk: „Mochlos" Amerikában (Lincoln: University of Nebraska, 1990), megjelenés alatt.

[4] Lásd Hugo Ottot a Baumgarten- és Staudinger-ügyekben, 183–184., 201–213., 232–233. és 315–317. oldalakon.

[5] Lásd Ottot végig, de különösen a 138–139. és a 224–225. oldalakat. Lásd továbbá Franz Vanessen recenzióját a Badische Zeitung 1983. május 5-i (103. szám, 6. oldal) számában Hermann Heidegger kiadásáról, amely tartalmazza a rektori beszédet és az 1945-ös nyilatkozatot: Martin Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität; Das Rektorat, 1933/34, Tatsachen und Gedanken (Frankfurt: Klostermann, 1983); mindkét dokumentumot Karsten Harries lefordította a The Review of Metaphysics 38. kötetének 3. számában (1985. március), 467–502. oldalakon.

Mindez azonban, amit Heidegger a háború után mondott, elhalványul ahhoz képest, amit kimondatlanul hagyott. Akár szégyenből, akár tehetetlenség és reménytelenség érzéséből; akár a nyilvános bocsánatkérés büszke elutasítása miatt, akár azért, hogy elkerülje azoknak a napoknak szinte általános hízelgését, amikor számtalan egykori náci állította magáról, hogy soha nem látott, nem hallott, nem mondott, nem tett semmit, és sehol, semmikor sem volt jelen; vagy egyszerűen a brutális tényekkel való szembenézés képtelensége miatt – bármi is volt az ok –, Heidegger soha egyetlen nyilvános szót sem ejtett a Harmadik Birodalom haláltáboraiban a zsidók kiirtásáról. Miközben mindig kész volt együttérezni a kelet-európai német katonákkal és menekültekkel, és mindig készen állt siratni a megosztott háború utáni Németország sorsát, Heidegger a holokauszt borzalmait teljes hallgatásba burkolta. Olyan hallgatásba, amelyet csak erősített honfitársai és hazája szenvedéseinek elismerése, és amelyet az általa valóban megsiratott dolgok kereteztek és emeltek ki. Röviden: olyan hallgatásba, amely elárulja és kicsinyíti gondolkodásának tárgyát, amelyről azt állította, hogy az egyedüli gondja.

Gondolkodásának bizonyos kérdései kiáltanak a hallgatás megszüntetéséért. Elmélkedései az ember technológiai redukciójáról puszta készletekké, a gonosz és a rosszindulat felbuzgásáról az eltávozott istenek nyomában, valamint a kortárs etikai és politikai gondolkodás korlátairól alapvetően hiányosak maradnak, ha nem szembesülnek a Megsemmisítéssel. A haláltáborok aprólékos gondolkodást és írást követelnek, bár nem elhamarkodott beszédet. És Heidegger hallgatása hangosabb, mint rektorságának minden zaja.

HEIDEGGER NIETZSCHÉ-JE

Éppen emiatt a hallgatás miatt Heidegger Nietzsche című művének szavai, amely először 1961-ben jelent meg, rendkívül fontosak. Egy olyan gondolkodót tárnak fel, akit taszít pártjának rasszizmusa és biológiai nézetei, mégis, akinek nacionalizmusa szinte mindig felülkerekedik rajta. Ez még nem sovinizmus, még nem idegengyűlölet, hanem olyan nacionalizmus, amely illeszkedik a gondolkodók és költők nemzetéhez, a német akadémiai arisztokráciához, amelynek Heidegger vágyott a részévé válni. Nacionalizmus és bizonyos harciasság, sőt militarizmus, vagy legalábbis a katonai dolgok csodálata, az első világháborús hősök, a törekvés és küzdelem, a tartózkodás és eltökéltség, „a kemény és a nehéz” tisztelete.

Most hadd jelezzek bevezetésképpen néhány olyan helyet ennek a kétkötetes, puhafedeles kiadásnak a négy újranyomott Nietzsche-kötetéből, ahol Heidegger nemzeti szocializmushoz fűződő kapcsolata vagy ellenállása előtérbe kerül. Úgy tűnik számomra, hogy e kötetekben négy visszatérő téma különösen lényeges a Nietzsche, Heidegger és a nemzeti szocializmus kérdése szempontjából: Heidegger nacionalizmusa, az elhatározásra való felhívása, amit nevezhetnénk a decisionizmusának, a hosszan elnyúló és nehézkes vita a nihilizmus körül, valamint az ambivalens álláspontja Nietzsche feltételezett biologizmusával szemben.

1. **Nacionalizmus.** Heidegger nacionalizmusa nem a zászlólobogtató fajtából való. Ez egy magas kulturális elvárásokkal és szellemi igényekkel teli nacionalizmus, amelyet Hölderlin és Nietzsche német népnek szóló kihívásai formáltak. Heidegger nézete szerint a gondolkodás kérdése elsősorban az ókori Görögországhoz és a kortárs Németországhoz kapcsolódik, valami olyasféle tengely mentén, mint Athén és Freiburg. Hölderlin és Nietzsche korai görög gondolkodásra és költészetre adott válaszai semmi kevésbé nem követelnek, mint egy történelmi döntést, amellyel a német népnek szembe kell néznie. Vannak pillanatok, amikor egy nyersebb nacionalizmus is előtűnik, például amikor Heidegger a brit hadsereg francia flottát megsemmisítő akciójára utal Oránban, Algériában, 1940. július 3-án (IV, 144–145);

vagy egy kritikusabb formában, amikor elítéli a tudományos kutatás állapotát a mozgósított és alárendelt német egyetemen, amelynek létrejöttében maga is közreműködött (II, 102–104). Azonban a nacionalizmus kérdése általában sokkal finomabb formában jelenik meg, például amikor Heidegger Nietzschét kritizálja amiatt, hogy metafizikai kérdésekben elsődleges motivációja inkább latin, római vagy olaszos, semmint tisztán görög (IV, 165). Ugyanilyen finom, de sokkal aggasztóbb Heidegger hallgatása Nietzsche csípős németellenességéről és pozitív pán-európaiságáról. Ez utóbbi olykor fel-felbukkan Heidegger beszámolóiban, például az előttünk álló idézetben, de Heidegger kitartóbb hozzáállását elárulja egy 1939-ben lejegyzett feljegyzés: Nietzschét „németellenesnek" nevezi – és ezt bírálatként! Még nyugtalanítóbb műveinek átható tendenciája, hogy a nihilizmust és az értékek összeomlását a Volk ügyének tekinti, egy olyan ügynek, amely merész tetteket és véget nem érő küzdelmet kíván meg:

> Már nincs többé olyan cél, amelyben és amelyen keresztül a népek történelmi létét alkotó erők összefonódhatnának, és amely irányába fejlődhetnének; nincs ilyen cél, ami egyben és mindenekfelett azt is jelenti, hogy nincs olyan erejű cél, amely puszta erejénél fogva képes lenne a Daseint egységes módon saját birodalmába vezetni, és kreatív fejlődésre juttatni… A cél megalapozása azt jelenti, hogy felébresztjük és felszabadítjuk azokat az erőket, amelyek az újonnan felállított célnak meghaladó és mindent átható energiát adnak, hogy elköteleződésre ihlessen.… Itt, végül, és ez annyit tesz, mint eredendően, azoknak az erőknek a növekedése tartozik ide… amelyek arra ösztönzik, hogy merész tettekbe fogjon. (1, 157–58)

Heidegger hangsúlyozza, hogy az ilyen merész tettek nem lehetnek „egyes csoportok, osztályok és szekták", sőt még „egyes államok és nemzetek" tulajdonai sem, hanem ezeknek a tetteknek „legalább európaiaknak" kell lenniük. Azonban az „európai" kifejezést nem „nemzetközi" értelemben kell venni, hanem nemzeti módon, mintha valaki arról álmodozna, hogy egész Európát egyetlen nemzeti vagy birodalmi hatalommá csökkenti:

> Ez nem jelenti azt, hogy „nemzetközinek" kellene lennie. Mert a célok kreatív kitűzésének lényegében benne rejlik, hogy ez csak akkor jön létre és lép működésbe történetileg, ha az emberek teljesen történeti Dasein-jának egységében, sajátos nemzetek formájában valósul meg. Ez nem jelenti sem a más nemzetektől való elszigetelődést, sem a fölényüket. A célok kitűzése önmagában szembesülés, a küzdelem [Kampf] elindítása. De az igazi küzdelem az a küzdelem, amelyben a küzdők kitűnnek, először az egyik, aztán a másik, és amelyben az ilyen kitűnéshez való erő bennük bontakozik ki. (1, 158)

Nietzsche „nagy politikája" Heidegger szerint elutasítja az „imperializmus kizsákmányoló hatalmi politikáját." Heidegger saját nagy politikája azonban továbbra is elég hangsúlyt fektet a küzdelemre és a merészségre ahhoz, hogy nyugtalanítson bennünket: a történelmi népek közötti agon, amelyek – okokat Heidegger nem közöl – csak nemzetként képesek cselekvésbe lendülni, nem enged semmiféle kiválóságváltást.

2. Döntéselvűség. Heidegger akaratról és az akarásról alkotott nézete korántsem egyértelmű, és úgy tűnik, 1936 és 1940 között fejlődésen megy keresztül. Ez a nézet sokkal kritikusabbá válik, és egyre növekvő szorongást árul el az akarat és a hatalom szembesítésében. Mégis, a döntésre, Entscheidung, való felhívás állandó Heidegger 1930-as és 1940-es évekbeli írásaiban. Ha ez nem is a szokványos értelemben vett voluntarizmus, mindenképpen döntéselvűség.

Példákat találunk mind a négy kötetben. Az első előadássorozatban, „A hatalom akarása mint művészet", a döntés egy transzcendens hatalomakaratból származik, és az önérvényesítéssel, Selbstbehauptung, azonosul. Heidegger kijelenti, hogy „az önérvényesítés a lényeg eredeti érvényesítése" (1, 61). Az önérvényesítés szava és egész

retorikája felidézi Heidegger 1933-as, freiburgi rektori székfoglaló beszédét, „A német egyetem önérvényesítése”-t, amelyben az akadémiai szabadság nyelve Heidegger saját szinkronizálási terveit fedi. Mégis, a döntésnek nem kell mindig nyílt politikai vagy intézményi cselekvésnek lennie. A döntés elsősorban a gondolkodással kapcsolatos: „… hanyatlás idején, amikor minden hamis és értelmetlen tevékenység, a nagyszabású gondolkodás az igazi cselekvés, sőt, a cselekvés legnagyobb ám legcsendesebb formája” (II, 10–11). Így a döntés átlépi a Nietzsche-i kapu küszöbét, melyet „Pillanat”-nak vagy „Szemvillanás”-nak, Augenblick, hívnak. Minden attól függ, hogy az ember a peremről szemlélődik, vagy a két örökkévalóság kapujában áll, amely maga az idő kapuja: „Ami eljövendő, az épp a döntés kérdése, mivel a gyűrű nem egy távoli végtelenben zárul, hanem a Pillanatban bír töretlen zártsággal, mint a törekvés közepe; ami visszatér – ha vissza kell térnie – azt a Pillanat dönti el…” (II, 57). Heidegger számára döntő, hogy a visszatérés gondolata meggyőz-e arról, hogy a döntés haszontalan, mindig eleve túl késő, úgyhogy „megszabadít a döntés és cselekvés ballasztjától és megszilárdító súlyától” (II, 132). Ezért a második előadássorozat teljes tizennyolcadik fejezete, „Az ugyanannak örök visszatérése,” a „visszatérés gondolatát és a szabadságot” tárgyalja.

Heidegger azt állítja, hogy az örök visszatérés sem nem egy tudományos hipotézis, amelyet tesztelni kellene, sem nem egy vallási hit, amelyet vallani és hirdetni kellene. Sokkal inkább a gondolkodás és a döntés lehetősége. Az utóbbi, az Entscheidung, magában foglalja „az önmagunk autentikus elsajátítását”, de ugyanakkor utal „a sajátító eseményre [Ereignis], amely az emberiség egészének történelmi létére vonatkozik.” A döntés tehát híd Heideggernek a Dasein eksztatikus időbeliségének gondolkodása és a lét mint olyan történelmi kibontakozása között; más szavakkal, híd, amely összekapcsolja Heideggernek az emberi létezés fundamentális ontológiájára irányuló projektjét a lét igazságának és történetének későbbi vizsgálatával. Ezért érdemes egy pillanatra megállnunk, hogy megvizsgáljuk azokat a „legfőbb és végső döntéseket” (II, 133), amelyeket Heidegger az örök visszatérés megfelelő horizontjának tart. Mert ahogyan gyanús a legfőbb és végső döntés is, amely Heideggert náciként ítéli el, úgy gyanús Heidegger saját apokaliptikus döntés iránti szenvedélye is, a döntés mint „a gondolat sajátos igazsága” (II, 133). Nem arról van szó, hogy újra megerősítsük azt a fajta erkölcsi szabadságot, amelyet Kantot szokásos a Kritikai projektjében biztosítottnak tekinteni, hiszen Heidegger (Nietzschevel együtt) e projektet egészen nyíltan konfrontálja ezekben az előadásokban (II, 134). És nem is arról volna szó, hogy valamely poszt-kantiánus gondolkodóban – például Schellingben – keresünk a szabadság igazolását, amelyet Heidegger egyszerűen „figyelmen kívül hagyott”. Sokkal inkább arról, hogy alaposabban elemezzük Heidegger reményét: képesek lehetünk „valami legfőbbet formálni a következő pillanatból, ahogyan minden pillanatból” (II, 136); reményét, más szavakkal, hogy egy döntő gondolkodás képes valami sorsdöntőt alakítani. „Az fog eldőlni aszerint, hogy mit akarsz önmagadból, mit vagy képes akarni önmagadból” (II, 136).

Vajon az ilyen kijelentéseket fogja-e Heidegger később megbánni az akarat-akarás kritikájában? És vajon ez a kritika egyáltalán eljut-e Heidegger saját döntéselvűségének lényegéig?

Talán a legjobb kritikai eszköz, amely rendelkezésünkre áll az efféle akaratiság ellensúlyozására, Heidegger és Nietzsche „számonkérésre” irányuló vágyáról szóló vitája az „infinite calculation” („végtelen számítás”) révén (II, 137). Ahogyan bizalmatlanok vagyunk aziránt a törekvés iránt, hogy „egyszer s mindenkorra” számot vessünk Heideggerrel, Nietzsché-vel és a nácizmussal, ugyanúgy gyanakodnunk kell azokra a döntéselvűségekre is, amelyek elfelejtik az idő végességét. (Heidegger itt emlékeztet minket Arisztotelész Fizika IV. könyvének 10–14. fejezeteiben található időtanulmányára.) Fel kellene tennünk a kérdést, vajon maga Heidegger nem feledkezik-e meg az idő végességéről, amikor azt mondja tanítványainak: „Az eldöntő feltétel ti magatok vagytok,

vagyis az a mód, ahogyan eléritek önmagatokat, azáltal, hogy saját mesteretekké váltok …" (II, 138).

Önuralom? Mesterré válás? Mi van akkor, ha – ahogy Pierre Klossowski állítja – az örök visszatérés gondolata, mint az idő végessége, pontosan ezt az önuralmat teszi lehetetlenné? Mi van akkor, ha az örök visszatérés gondolata teljesen kívülre és túlra vetődik minden énfogalmon?[6] Heidegger szerint a mesterré válás az önmagunk elnyelése az akaratban: „… azáltal, hogy amikor lényegileg gyakoroljuk az akaratunkat, magunkat is beleemeljük abba az akaratba, és így érjük el a szabadságot" (II, 138). Lehet-e az, ami a leginkább hagyományos szabadságnak hangzik, ennyire szabad? „Csak akkor vagyunk szabadok, amikor szabaddá válunk, és csak az akaratunk által válhatunk szabaddá" (II, 138). Vajon Heidegger döntéselvűsége nem tűnik-e néha hatalmas voluntarizmusnak? Mégis, amikor a gondolkodással kapcsolatos döntésekről van szó, nehezen találnánk jobb tanácsot, mint amit a most olvasott szakasz (18. szám) ad: „Mindazonáltal ennyi világos: a visszatérés tanát sohasem szabad úgy elcsavarni, hogy beleférjen a készen kínálkozó szabadság–szükségszerűség 'antinomikus' ellentétébe. Ugyanakkor ez újra emlékeztet egyetlen feladatunkra – hogy e legnehezebb gondolatot úgy gondoljuk el, ahogyan az megkívánja, a maga feltételei szerint, minden támasztékot és szükségmegoldást félretéve" (II, 139).

Mindazonáltal továbbra is nyugtalanító, hogy Nietzsche örök visszatérésről szóló gondolatát makacsul a „történelmi döntés – válság" irányában gondolják el (II, 154). Mintha Heidegger a történelemben és a Volk életében keresné azt a „végső, teljes hasadást", amelyről Schelling álmodott. Heidegger ellenáll annak a „politikának", amelyhez Alfred Baeumler Nietzsche gondolatait hajlítaná (II, 164), mégis maga is Nietzsche visszatérés-gondolatának területét a nihilizmus történetében keresi – pontosabban, e történet ellenmozgásában. Elítéli a nihilizmusnak a bolsevizmushoz való automatikus társítását (ami elterjedt volt az ő korabeli Németországban, ahogy a mi Amerikánkban is), mint ami „nem csupán felszínes gondolkodás, hanem lelkiismeretlen demagógia" (II, 173).

Amikor azonban Heidegger és Nietzsche saját nihilizmus-felfogását protofasisztának és totalitáriusnak bélyegzik, vajon a sekélyesség és a demagógia kevésbé feltűnő? Hogyan gondolkodhatunk komolyan, és nem pusztán újságírói módon Nietzsche és Heidegger annak a vágyának a problematikus jellegéről, hogy „szembenézzenek" és „rögtön felülkerekedjenek" a nihilizmus történetén (II, 182)? Mert éppen ezt a vágyat kell leginkább átgondolnunk. A vágy, hogy felülkerekedjünk a nihilizmuson, a történelmi eredmények utáni sóvárgást mutat, amely sóvárgásnak magának is van egy története – ez a történet pedig nem más, mint a nihilizmus története.[7]

3. Nihilizmus. Ennek a sorozatnak a teljes negyedik kötete a nihilizmus kérdésével foglalkozik, így itt lehetetlen lenne igazságot szolgáltatni neki. Sőt, a fennmaradó kötetek mindegyike érinti ezt a bonyolult témát: a hatalom akarása mint művészet a nihilizmus ellenmozgásaként kerül kinyilatkoztatásra, egy olyan nihilizmussal szemben, amelyet Nietzsche már a platonizmusban is működésben lát (I, 151); az örök visszatérés gondolatának színtere a történelmi aréna, ahol a nihilizmus legyőzésre kerül (II, 170); röviden, a nihilizmus Nietzsche metafizikájának lényegi címkéje (III, 201–208); és ahogy a

---

[6] Lásd a hivatkozásokat Klossowski Cercle vicieux című művére és annak tézisének tárgyalását az én elemzésemben, a val. II. kötet 278–281. oldalain; további megbeszélésért lásd Krell Of Memory, Reminiscence, and Writing: On the Verge (Bloomington: Indiana University Press, 1990) hetedik fejezetét, 278–283. oldal.

[7] Lásd Krell, A halandóság sejtetései: Idő, igazság és végesség in Heidegger Létgondolkodása (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1986), 9. fejezet, különösen 138–140. oldal.

negyedik kötet végig hangsúlyozza, a nihilizmus a mi lényegi történelmünk neve, az a történelem, amelyben a lét semmivé lesz.

Ha mindezen nihilizmus-arcainak bemutatása gyakorlatilag lehetetlen, legalább megpróbálom általános értelemben kifejteni Heidegger nihilizmusról szóló tézisét, majd rátérek e tézis politikai kontextusának kérdésére. Heidegger igyekszik megmutatni, hogy a nihilizmus mindenféle diagnózisa és felkínált terápiája kudarcra van ítélve; sőt, nemcsak kudarcra van ítélve, hanem nagy valószínűséggel még súlyosbítja is helyzetünket azzal, hogy könnyű megoldások illúzióját lebegteti a szemünk előtt. Heidegger számára a nihilizmus annak tartós kudarca, hogy a semmit gondoljuk, hogy gondolatban szembenézzünk a nihil hatalmával az emberi létben, amely halandó lét, és a történelemben, amely a létfeledés és a lét általi elhagyatottság története. Az ilyen gondolkodás hosszan tartó szembesülést igényel a nyugati gondolkodás Platón óta íródó történetével – erről szól Heidegger Nietzsche című munkája –, valamint rendíthetetlen elmélkedést az emberi halandóságról és az idő végességéről, a létről és a sajátításról. Ha a makacs gondolkodás az emberi halandóságról túlzottan pesszimisztikusnak tűnik, és ha a filozófiatörténetbe való elmélyedés terhesnek látszik, Heidegger azt feleli, hogy optimizmusunk mindig alábecsüli a halandó gondolkodás kihívását, és hogy vonakodásunk a történelem terhét komolyan venni nem tükröz mást, mint magának a nihilizmusnak a történeti hatását.

Bármilyen rövidek is legyenek saját elemzéseim a nihilizmus politikai „kontekstusáról" Heidegger Nietzsché-jében, mégis szeretném az olvasók figyelmét ezekre az új kiadáshoz kapcsolódó elemzésekre irányítani (lásd III, 263–274. és IV, 262–276.). Az elemzések két kérdésre összpontosítanak. Először is, Heidegger eladósodottságára Ernst Jünger művei iránt: Total Mobilization (1930) és The Worker (1932). Jünger hatása Heidegger gondolkodására a planetáris technológiával kapcsolatban mélyreható. Mind Jünger, mind Heidegger szerint a technológia korunk fő politikai dilemmáját képezi, olyan dilemmát, amelyet egyetlen ismert politikai rendszer sem képes felismerni, nemhogy megoldani. Heidegger azonban ellenáll Jünger „kultikus" és „numinózus" technológiadicsőítésének. Elutasítja Jünger technofil „szimbólumait", visszautasítja a nyelvezetét is. Heidegger ellenállása Jünger akarat- és hatalomfelfogásával szemben végül is átfordul—1939-re már igen erősen—Nietzsche hatalomra törő akaratának elutasításába. A hatalomra törő akarat valójában akarat-az-akaratra, és ez a megkettőzött akarat a gépiesített tevékenység. Másodszor, mindkét elemzés sokat foglalkozik Heidegger kortársával, Alfred Baeumlerrel, aki 1933 és 1945 között Berlinben volt filozófiaprofesszor, miután Heidegger úgy döntött, hogy „a tartományokban marad". Baeumler befolyásos monográfiája, a Nietzsche, a filozófus és politikus (1931) fontos abból a szempontból is, amit Heidegger elfogad belőle, és abból is, amit elutasít. Amit elutasít, az Baeumler „politikája".

Kétségtelen, hogy még sok mondanivaló maradt Heidegger számára Jünger és Baeumler, valamint Carl Schmitt, a jogtudós jelentőségéről, aki elméletben és gyakorlatban is támogatta a nemzetiszocializmust. Még ha megjegyzéseim további kifejtést is igényelnek, nagyrészt ma is megerősíthetem, amit mondanak. Ugyanakkor másképp fogalmaznám meg a nemzetiszocializmus iránti Heidegger-i vonzalom „elsorvadását" 1934 után: a tény az, hogy Heidegger lemondása a rektori tisztségről annak volt a tünete, hogy kudarccal végződött az egyetemi pártvezetésbe való bejutási kísérlete, mind az egyetemen, mind az államban, mind az országban. Visszavonulása a politikai élettől és belső emigrációja nem értelmezhető olyan könnyen valódi ellenállásként, mint ahogy korábban gondoltuk. Végül teljesen megváltoztatnám beszámolómat Heidegger rektori kinevezéséről (IV, 268–69), hogy az összhangba kerüljön a jelenlegi kutatással.[8]

[8] Ismét lásd a „A német egyetem helyreigazítása" című művemet, különösen a II. részt.

4. Biologizmus. Egy olyan közönség számára, amely folyamatos oktatást kapott saját faji felsőbbrendűségéről, sőt, faji uralmáról, Nietzsche feltételezett biologizmusának kérdése különösen fontos lehetett. Itt Heidegger ellenállása a Párt doktrínájával szemben a legláthatóbb, különösen a Hölderlin-előadásokban tett szarkasztikus megjegyzéseiben a költészetről, az emésztésről és az egészséges népről (IV, 269). Heidegger szarkazmusa azonban nem old meg minden problémát, és nem oszlatja el minden gyanúnkat.

Nietzsche művészi eksztázisának fiziológiájáról szóló beszámolója (I, 126–31) azt sugallja, hogy Nietzsche maga meghaladja mind a fiziológiai-biológiai, mind az esztétikai álláspontot. Hogy vajon a Párt rasszista és biologisztikus dogmái okozzák-e Heidegger túlreagálását oly mértékben, hogy képtelen vagy nem hajlandó kidolgozni az „érzékiség új értelmezését", figyelemre méltó kérdés: az első előadássorozat olvasóinak érdemes ezt szem előtt tartaniuk. Bár Heidegger hangsúlyozza, hogy az emberi test lényegi az egzisztenciához, amennyiben a Dasein egy élő valaki (Heidegger játszik az leben és Leiben szavakkal, „élni" és „testet ölteni"/„testesülni"), vonakodása a biológiai testtel való szembenézéstől mindenütt nyilvánvaló. A harmadik előadássorozat nagy része, „A hatalom akarása mint tudás", Nietzsche vélt biologizmusának kérdését tárgyalja (III, 39–47; 101–110). Kétségtelen, hogy Nietzsche gondolkodása biologisztikusnak tűnik, és e tekintetben Heidegger erősen kritikus vele szemben. Ugyanakkor a biologizmus vádja valójában „a fő akadályt jelenti abban, hogy behatoljunk alapvető gondolatába" (III, 41). Mert még amikor Nietzsche az „életet" idézi, akkor is metafizikailag, nem pedig biológiailag teszi ezt (III, 46). Még amikor Nietzsche a kontradikció elvét biológiai szempontból tárgyalja, a diskurzus továbbra is ontológiai szinten marad (III, 103–4; 115–22). Heidegger a következtetést így hangsúlyozza: „Nietzsche a 'biológiait', az élő lényegét a parancsolás és a költés, a perspektivikus és a horizontális irányában gondolja el: a szabadság irányában" (III, 122). Egy következtetés, amely visszavezet minket a szabadság és Heidegger döntéselméletének kérdéséhez.

Az 1940-es „Európai nihilizmus" előadásokban (IV, 147–149) Heidegger elárulja, mennyire érzékeny kérdés számára a biológizmus. Itt szembeállítja Nietzsche metafizikáját Hegelével: ha Hegelé az értelem és a szellem metafizikája, mint a karteziánus szubjektivizmus betetőzése, Nietzsche metafizikája az állatiságé, mégis ugyanabban a karteziánus hagyományban marad. „A szubjektivitás abszolút lényege szükségszerűen a brutalitas és a bestialitas formájában bontakozik ki. A metafizika végén ott áll a kijelentés: Homo est brutum bestiale" (IV, 148). A metafizika vége – lehetne mondani szójátékkal vagy elírással – a húselmélet (meatphysics) kezdete. Heidegger ezután azt állítja, hogy Nietzsche „szőke vadállat"-vallomása „nem véletlen túlzás, hanem jelszó és ellenjelszó" Nietzsche történelmi beágyazottságához. Milyen különös, hogy Heidegger (kritikusan) azt a kifejezést idézi, amellyel ez a Bevezetés kezdődött – azt a kifejezést, amely megszakítás, írásjel és kitérés nélkül húzza meg azt az egyenes vonalat, amelyből Heidegger ki akarná vonni magát: Heidegger Nietzsche Nácizmus. A „Nietzsche metafizikája" (III, 218) című írásban Heidegger amellett érvel, hogy Nietzsche „nihilista értelem-tagadása" nem annyira kizárja az értelmet, mint inkább az állatiság szolgálatába állítja. Vagy pontosabban: mind a szellemet, mind a testet alárendeli a hatalom akarásának metafizikájának, mint parancsnak, számító gondolkodásnak és az értékek felállításának (III, 224). És még Nietzschei Übermensch bírálatában is – vagy talán az Übermensch karikatúrájában, ahol az ember fölötti ember a technológiai gépesítés és machináció terméke – Heidegger kerüli a biológizmus vádját.

> Az emberi lények tenyésztése nem megszelídítést jelent az érzékiség elfojtása és megnyirbálása értelmében; sokkal inkább az energiák felhalmozását és megtisztítását a minden tevékenység szigorúan ellenőrizhető „automatizmusának" egyértelműségében. Csak ott, ahol a hatalomra irányuló akarat abszolút szubjektivitása az egész létezés igazságává válik, lehetséges a tenyésztés elve mint

> program; lehetséges, vagyis nem pusztán a természetesen fejlődő fajok alapján, hanem a faj tudatos gondolatának értelmében. Vagyis az elv metafizikailag szükséges. Ahogy Nietzsche hatalomakarat-gondolata ontológiai volt, nem biológiai, még inkább fajelmélete metafizikai volt, nem pedig biológiai értelemben. (III, 230–31)

Elég a húselméletekből, akkor: sem Nietzsche, sem Heidegger nem lenne bűnös ebben. De vajon Heidegger itt a saját hangján szólal meg, vagy csupán – akár sikeresen, akár nem – Nietzsche gondolatait próbálja közvetíteni? Bárhogy is döntünk, és az ilyen döntések mindig gyötrelmesek, ha nem egyenesen lehetetlenek, az itt kifejtett gondolatok elgondolkodtatnak. A faj gondolatának ezen ontológiai vagy metafizikai felemelésére Jacques Derrida feltette az elkerülhetetlen és fájdalmas kérdést: amikor Heidegger, Nietzsche vagy Heidegger/Nietzsche egy elvhez folyamodik, amely egy előre megírt fajnemesítési programot feltételez; amikor a biológiát alárendeli a hatalomakarás metafizikájának; amikor lemond a „természetesen fejlődő fajok" esetlegességéről, és ehelyett – mintha hirtelen Hegelt szólaltatná meg, a hegeli szellem spirituális száján keresztül beszélve – a „faj ön-tudatos gondolatát" veszi át; amikor mindezt megteszi, vajon enyhíti vagy súlyosbítja a faj és a rasszizmus gondolatát, a Rassengedanke-t? Feloldja-e vagy megerősíti a metafizika a rasszizmus uralmát? „A faj metafizikája – ez súlyosabb, vagy kevésbé súlyos, mint a faj naturalizmusa vagy biológizmusa?"[9]

Azzal, hogy a kérdést függőben hagyja, Derrida nem azt érti, hogy ne foglalkozzunk vele. Épp ellenkezőleg. A látszólag akadémikus „biologizmus" kérdése olyan probléma, amellyel e kötetek minden olvasójának szembe kell néznie, saját útját megtalálva Nietzsche, Heidegger és az éjszaka legszélsőségesebb erőszaka között.

HEIDEGGER HOZZÁJÁRULÁSAI

Azok a kérdések, amelyeket bevezető módon vetettünk fel – a nacionalizmus, a döntéselvűség, a nihilizmus és a biológizmus – korántsem kizárólag a Nietzsche-kötetekre korlátozódnak. Ezek könnyen elvezethetnek bennünket Heidegger 1930-as években írott második nagy művéhez, a Hozzájárulások a filozófiához (A sajátulajdonításról) című munkához, amely 1936 és 1938 között keletkezett, vagyis szinte egyidőben a Nietzsche első két részével, de csak nemrég jelent meg nyomtatásban.[10]

Itt Heidegger nacionalizmusa és döntéselvűsége mélységesen nyugtalanító marad. Akármennyire is megnyugtatóak lehetnek a „rasszizmus" és a technológizált ember „eltorzult állatisága" elleni polemiái, a „liberalizmus" iránti megvetése és a „bolsevizmustól" való félelmei aláássák az olvasó bizalmát (lásd 65, 19, 25, 28, 53–54, 163 és másutt). Ezt a megvetést és ezeket a félelmeket minden weimari kori „fiatal konzervatív" értelmiségivel megosztja. Akármennyire is megnyugtató a Stefan George-kör gúnyolása – akik Nietzschét és az antikvitást imádták (65, 73) –, Heidegger maga a filozófiát „a nép filozófiájával" azonosítja, és az egyetlen két nép, amelyet megemlít, az ókori görögök és a kortárs németek (65, 42, 319, 390, 399, 414). Megosztja a George-Kreis vonzalmait. Akármennyi igazság is lehet abban az állításában, hogy az egyházi kereszténység és a Harmadik Birodalom egyaránt „totalizáló világnézetet" vall (65, 40–41, 140), az a vágya, hogy „ismét célt adjon a történelmi emberiségnek" (65, 16), éppen

---

[9] Derrida, A szellemről, 118–119. oldal; angol fordításban: 74. oldal.

[10] Martin Heidegger, Hozzájárulások a filozófiához (Az eseményből), a Martin Heidegger Összkiadás 65. kötete (Frankfurt am Main: Klostermann, 1989). A Nietzsche kötetekben az Összkiadás köteteit MHG-ként, vagy egyszerűen csak kötetszám (dőlt betűvel) és oldalszám alapján idézzük, pl. 65, 54. Lásd az elemzésemet a II. kötetben, 269–281. oldalak, amelyek természetesen csak előrevetíthették a Hozzájárulások tartalmát. Valamint lásd az „Hozzájárulások az élethez" című fejezetet a készülő könyvemben, Daimón-Élet: Heidegger és „Életfilozófia."

annyira totalizálónak tűnik. És bármennyi „igazság” is lehet az efféle „ítéletekben”, az igazság kérdését – mint az igazság történetének csúcspontját, amely az állítások helyességeként jelenik meg – sokkal tisztábban kell felvetni, mint ahogyan Heidegger ezt a Nietzsche-kötetekben tette (lásd III, 137–49 és 235–51; vö. IV, 139–46). Apokaliptikus vagy legalább eszkatologikus „döntés”-re (65, 87–103) való felhívása éppoly nyugtalanító a Hozzájárulásokban, mint a Nietzscheben. A filozófia és a nemzet „tűzhelyeinek” fellobbantására irányuló igénye nem éppen szívmelengető; az a hajlandósága, hogy korának jelszavait dobálja – függetlenül megjegyzéseinek „irányultságától”, függetlenül attól, mennyire állnak ellen a nemzetiszocialista szlogeneknek – félelmet kelt.

> „...a marxizmus végső formája, amelynek lényegében semmi köze a zsidósághoz vagy akár az oroszokhoz; ha ma valahol még szunnyad egy fejletlen spiritualitás, akkor az az orosz népben van; a bolsevizmus eredetileg egy nyugati, európai lehetőség: a tömegek felemelkedése, az ipar, a technológia, a kereszténység elsorvadása; ám amennyiben az ész uralma az egyenlőségben csupán a kereszténység következménye, amely alapjában véve zsidó eredetű (vö. Nietzsche gondolatával az erkölcs rabszolgalázadásáról), a bolsevizmus valóban zsidó; de akkor a kereszténység is alapjában véve bolsevik! És milyen döntések lennének szükségesek ezen az alapon? ... (65, 54; vö. 163)”

Az ember beleremeg abba, hogy milyen döntések születhetnek egy ilyen alapon, azoknak a nagy szavaknak az alapján, amelyek annyira boldogtalanná tesznek minket. Hacsak nem, persze, mindez Heidegger kétségbeesett kísérlete arra, hogy karikírozza és ellenálljon annak a döntéskényszernek, amelyet maga is oly csábítónak talál.

Végül Heidegger megfigyelése, miszerint a nihilizmusnak nem lényegi mutatója, „hogy a templomokat és kolostorokat [Kirchen und Kloster] lerombolják-e, és az embereket lemészárolják-e [und Menschen hingemordet]” (65, 139), nem annyira érzéketlen, mint inkább elrugaszkodott a valóságtól. Ha az év 1936 vagy későbbi, és a hely Németország, akkor a templomok és kolostorok viszonylag biztonságban vannak, és a gyilkosságok máshol történnek.

KÖVETKEZTETÉSEK

Összefoglalva most, és hogy lezárjuk. Nem, nem lezárás, hanem nyitás – az olvasó nyitása Heidegger Nietzsche című műve felé. Heidegger ellenállása a náci párt nyers biológiájának, rasszizmusának és antiszemitizmusának, úgy hiszem, nem vonható kétségbe. Mégis, az ő szenvedélyes nacionalizmusa és antiliberalizmusa, hajthatatlan konzervativizmusa gazdasági, társadalmi és politikai ügyekben, valamint az országos szintű történelmi döntések iránti szenvedélye könnyű préddá tette a felemelkedésbe vetett remények számára.

Heidegger náci volt? Igen, ha a tagsági kártya birtoklása és a tagdíj fizetése a mércénk. Nem, ha a nemzeti szocializmus legborzalmasabb vonását, annak nyers rasszizmusát és heves antiszemitizmusát hangsúlyozzuk. Igen, ha Hitler személyének, valamint nacionalista, militarista és parlamentellenes elitista kultuszának fontosságát emeljük ki. Valóban, amikor Heidegger a liberalizmust és az uralkodó nemzeti szocializmust, amely visszautasította szellemi vezetői szerepét, egymás mellé helyezi, okkal állíthatjuk, hogy ha Heidegger nem volt náci, az csak azért volt, mert a Párt túl liberális volt számára. Ugyanakkor emlékeznünk kell arra, hogy a Párt már 1934-ben elutasította Heidegger „magán” változatát a nemzeti szocializmusról, és az 1930-as évek közepén a pártideológusok egyre intenzívebb támadásokat intéztek ellene. Továbbá, Heidegger párttól való elidegenedése az 1930-as évek folyamán közvetlenül kapcsolódik a Nietzsché-ről végzett munkájához: amikor a Párt 1938-ban felerősítette a cenzúrát azon a Nietzsche-kiadáson, amelynek előkészítésében Heidegger is részt vett, abbahagyta a munkát az ezzel megbízott Bizottságban. Így 1938 szimbolikus jelentőséget nyer témánk

szempontjából: miközben a Párt ragaszkodik a Nietzsche-kiadás megtisztításához, törölve belőle Nietzsche anti-antiszemitizmusát és antigermán állásfoglalásait, Heidegger Nietzsche mellett dönt, és a címünkben szereplő fogalmi triász széthullik. Egyszóval, és hogy egy összetett kérdésre röviden válaszoljunk: ha Heidegger 1933–34-es aktív és ötletes támogatását hangsúlyozzuk a rezsim iránt, a válasz egy hangos, katasztrofális igen; ahogy az 1930-as évek véget érnek, és egy még pusztítóbb korszak nyílik meg, a válasz nem. Ami Heidegger háború utáni hallgatását illeti, az a mi saját igényünkre reagál, hogy miért hallgatott – hallgatással.

Heidegger viszonya a nemzetiszocializmushoz vajon az egyetlen fontos szempont Nietzsché-ről szóló előadásai és esszéi kapcsán? Egyáltalán nem. Az örök visszatérés halandó átmenetként és alászállásként való olvasata; a hatalom akarata mint művészi kreativitás és a tudás „nagy stílusban" való keresése; a nietzschei minden érték átértékelése mint a metafizikai és kalkulatív értékelő gondolkodás maradványa; valamint a nihilizmus mint a lét története Platóntól Nietzsché-ig – ezek a kérdések várnak az olvasóra, és teljes mértékben próbára teszik őt. Semmiféle határozott vita nem tudja őket végérvényesen megoldani.

Talán ami a legnyugtalanítóbb a „Heidegger-botrányban" ma, az az a mohóság, amellyel Heidegger nemzeti szocializmusban való részvételét felkapják, olyan hévvel, amelyet nem lehet megmagyarázni a megszokott, megbízható, önelégült felháborodás élvezetével. A mai akadémikusok és filozófusok úgy tűnik, abban reménykednek, hogy ha a figyelmet végre a „leleplezett Heideggerre" terelik, elfelejthetik saját projektjeik ürességét és céltalanságát. Ha az ő filozófiájuk kifogyott a problémákból, akkor az egyetlen mód arra, hogy a beszélgetés végtelenül folytatódjon, ha végtelen botrányokat gyártanak. Feléled a remény, hogy a társadalomkritikai, emancipatorikus diszkurzus hirtelen újra értelmet nyer, ha hívei képesek mindenki figyelmét egy másik időre és helyre terelni – híradó 1933 –, egy idegen, ám látszólag ismerős helyzetről szónokolni, ugyanazt a régi bűnöskészletet ostorozva. Olyan bűnösök, akik már biztonságos távolban vannak. A gonoszság vagy hiszékenység múzeumi darabjai. Vagy végül, hogy az amerikai elme – bármilyen szerény általánosítás is legyen ez – hirtelen újra kivirágzik, ha csupán sikerül eltávolítani fogvatartóit (Heidegger, Nietzsche és a többiek, a franciák) a tantervből. Egy sterilizált Szókratész vagy fertőtlenített Arisztotelész kerül majd a helyükre. Mennyivel kielégítőbb a vasárnapi mellékletek botránybeszámolóit böngészni, mint küzdeni a Szofistával, a Metafizikával vagy a Lét és idővel. Mennyivel kielégítőbb véglegesen eldönteni a bűn és büntetés kérdéseit, száműzni egy gondolkodót és megtagadni minden művét, elégetni azokat a nehéz könyveket.

Heidegger Nietzsche című műve a legkönnyebben érthető a nehéz könyvei közül, a legkevésbé fájdalmas olvasmány. Kétségtelen, hogy ezeket a köteteket figyelmesen és kritikusan kell olvasni. Mert még nyugtalanítóbb, mint a Heidegger-ellenesek mohósága, a Heidegger-hívek megszokott üzletmenet-szerű hozzáállása. A bénító konzervativizmus és harciasság, a szívósságra és fémre való vágyakozás, a Harte und Schwere, a túlfűtött antikommunizmus, valamint a német Volk iránti végtelen csodálat és bizalom – ezek közül egyik tulajdonság sem felejthető el, és nem is száműzhető valami biztonságos, „nem filozófiai" birodalomba. Magában Heideggerben ezek a vonások mélyen nyugtalanítóak; követőiben, köreiben és társaságaiban pedig visszataszítóak – ha ugyan némi bohózatba illőek is.

Heidegger Nietzsche című műve azon vállalkozások és kalandok egyike, amelyek újra és újra arra késztetik az olvasót, hogy a margóra firkálja: Nem! Nem! A igenek lassan és fájdalmasan érkeznek. Amikor azonban megjelennek, minden szükséges óvatosság és ellenállás után, az olvasó rájön, hogy nincs szüksége gyufára ehhez az erőteljesen megfogalmazott, mégis teljesen kísérleti gondolatokból álló könyvhöz.

Kétségtelen, hogy Nietzsche más jelentős értelmezései is fel fognak bukkanni, vagy már meg is jelentek a színen Bataille, Deleuze, Klossowski és Derrida révén. Ám e szerzők

egyike sem tudja könnyen szétválasztani a Nietzsche/Heidegger neveket. Senki sem tudja feltörni ezt a laminátumot. Mintha a mai gondolkodók egyik legfontosabb szembesülése az volna, amit heideggeri nietzsché-nek, nietzschei heideggernek lehetne nevezni.

Szerkesztő előszava

1936 és 1940 között Martin Heidegger négy előadássorozatot tartott a freiburg-im-breisgaui egyetemen Nietzsche filozófiájának kiválasztott témáiról. Az 1936–1946 közötti évtizedben számos önálló előadást és esszét írt e gondolkodóról. Miután az 1950-es évek elején ismét Nietzsché-ről tartott előadásokat, Heidegger elhatározta, hogy ezeket és a korábbi anyagokat is kiadja; 1961-ben a pfullingeni Neske Verlag két nagy kötetben jelentette meg Heidegger korai Nietzsche-előadásait és esszéit. Heidegger kétkötetes Nietzsche művének (a kötetekben NI, Nil rövidítéssel, oldalszámmal hivatkozva) négyrészes angol kiadása 1979 és 1987 között jelent meg.

Heidegger Nietzsche című művének négy keménykötésű kötete itt két puhakötésű kötetben kerül újrakiadásra: az első tartalmazza az angol első kiadás I. és II. kötetét, a második pedig a III. és IV. kötetet egyesíti. Annak érdekében, hogy a puhakötésű kiadás ára a lehető legalacsonyabb legyen, a kötetek a lehető legkevesebb változtatással kerültek újranyomásra. Az évek során tudomásomra jutott hibákat kijavítottam, és egy új Bevezetést is hozzáadtam. A keménykötésű kiadás esszérendje megmaradt: ez eltér a Neske keménykötésű kiadásának sorrendjétől, és a Neske Nihilismus című puhakötésű változatának sorrendjét követi, amelyet Heidegger is jóváhagyott az angol fordításhoz.

Az eltelt években a Martin Heidegger Gesamtausgabe (a továbbiakban MHG, a kötet számát dőlt betűvel jelezve) számos, a Nietzsche-hez kapcsolódó kötetet adott ki. A Gesamtausgabe I. osztálya a Neske által 1961-ben kiadott köteteket 6.1 és 6.2 kötetként közli. Ezek tartalmazzák az előadásokat és esszéket abban a formában, ahogyan Heidegger maga 1960-ban és 1961-ben tartotta őket, az anyagot átdolgozva és tömörítve. A Gesamtausgabe szerkesztői egy második verziót is közöltek az előadásokról, amelyek a kéziratokon, valamint hallgatói jegyzeteken és átiratokon alapulnak. Ezek a kiadás II. osztályában jelentek meg a következő kötetekben: 43 (Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst, 1936–1937 téli szemeszter), 44 (Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen, 1937 nyári szemeszter), 47 (Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis, 1939 nyári szemeszter), és 48 (Nietzsche: Der europäische Nihilismus, 1940 második trimeszter). További két kötet előkészületben van: 46 (Nietzsches II. Unzeitgemäße Betrachtung, 1938–1939 téli szemeszter), és 50 (Nietzsches Metaphysik, amelyet az 1941–1942-es téli szemeszterre jelentettek be, de nem tartottak meg). Ezek az előadásváltozatok több lényeges ponton különböznek az 1961-es Neske-kiadástól, amelyre a fordítás készült: először is, tartalmazzák azokat az „ismétléseket" vagy „összefoglalásokat és átvezetéseket", amelyeket Heidegger rendszerint minden előadásóra elején elmondott, s amelyeket ő maga kihagyott, amikor a Nietzsche-t kiadásra szerkesztette; másodszor, tartalmaznak több olyan szakaszt is, amelyet később törölt, feltehetően azért, mert túlzottan polemikusnak, túlságosan ismétlődőnek, vagy kevéssé relevánsnak ítélt; harmadszor, tartalmaznak több olyan jegyzetet is, amelyeket a kéziratos előadásokhoz nem kapcsolódó, különálló lapokon találtak.

Elég legyen egyetlen példa az ilyen törölt anyagra, a második típusból: amikor Heidegger szerkesztette az első előadássorozatát, két bekezdést kihagyott Jaspers Nietzsche-i „örök visszatérés" kezelésével kapcsolatban, olyan bekezdéseket, amelyek „igen élesen" jelezték, miért is „teljességgel lehetetlen" Jaspers számára a filozófia. (Lásd NI, 31, illetve vö. MHG 43, 26.) A kritika lényege ezekben az oldalakban továbbra is megmarad (lásd ebben a puhafedeles kiadásban I, 23), de a Jaspers „moralizáló pszichológiájára" és valódi filozófiai kérdések felvetésére való képtelenségére vonatkozó megjegyzések törlésre kerültek.

Ezért el kell mondani, hogy azoknak a tudósoknak, akik szükségét érzik annak, hogy élesen egy bizonyos szakaszra összpontosítsanak Heidegger Nietzsche című művében,

az MHG II. osztályának megfelelő köteteire kell hivatkozniuk. Mégis biztosak lehetünk abban, hogy a Neske-kiadással, amelyet maga Heidegger készített elő, kezünkben van a Nietzsche-vel való szembenézésének magva. Számomra sem lett volna lehetséges „beledolgozni" ebbe a fordításba az MHG II. osztályában megjelent előadásanyagokat, pontosan ugyanazon okokból, amelyek miatt a német szerkesztők sem tudták beépíteni azokat a Neske-kiadás MHG újranyomásába. Már pusztán terjedelmi okokból: az első három kurzus szóállománya a Neske-kiadásban 192 500, az MHG-ben 270 000 szó.

A Neske-kiadás is végső soron Heidegger kézzel írt előadásjegyzeteiből származik. Heidegger számos asszisztens segítségével vetette össze ezeket a jegyzeteket, és 1961 tavaszán hagyta jóvá a végleges gépiratot. Mivel az eredeti jegyzetekhez való hozzáférés korlátozott, és maguk a jegyzetek is lenyűgöző dokumentumok, készítettem egy leírást a jegyzetek egy teljes oldaláról, valamint összehasonlítást a Neske-kiadás megfelelő oldalaival, amelyet a jelen kötet Függelékében helyeztem el. (Lásd továbbá az oldal fényképes fakszimiléjét a 223. oldal után.) Ezen az oldalon egy súlyos hiba található, ahogyan a Neske-kiadás első kötetében, az 51. oldalon, a 22. sorban közölték. A holográf oldalt (a marbachi archívumban A 33/14 számon szerepel) szemügyre véve kiderül, hogy a 22. sor Heidegger egyik hosszú betoldásának végét jelöli, amelyet a szöveg törzsébe szánt. A sor nehezen olvasható teljes bizonyossággal; könnyű látni, hogyan történhetett a hiba a nyomtatott szövegben. Ennek ellenére a holográf oldal értelme világos, és az egyetlen fennmaradt Abschrift vagy gépirat (Archívum II 19/27) segítségével pontos rekonstrukció lehetséges. Miután megvizsgáltam az MHG 43, 48, 11. 5-6 f.b. részt, a következő olvasatot javaslom:

> Húzd ki a NI 22. sorát, 51-et, és illeszd be: Törekvés felfelé. Akarat ezzel szemben, [mint] eltökéltség önmaga felé, mindig önmaga fölött stb.

Ezt az olvasatot vettem át a fordításhoz, 41. oldal, 13–14. sor. Részletesebb kifejtés az Függelékben található.

Az egyetlen másik komoly hiba a Neske-kiadásban, amiről tudok, a nicht szó megkettőződése a NI, 189. oldal aljától számított 5. sorában (vö. MHG 43, 199, 1. 11 f.b.), amelynek így kellene szólnia:

> Érzékinek, mint nem-lévőnek és nem-lennie-kellőnek stb.

A Neske-kiadásban előforduló alkalmi gépelési hibákat és a kisebb pontatlanságokat az idézetekben kijavítottam, anélkül hogy erre külön felhívtam volna a figyelmet.

Lefordítottam Heidegger szövegében Nietzsche műveinek minden részletét, valamint Hegel, Wagner, Dilthey és mások idézeteit is. Hálás vagyok azonban, hogy hivatkozási és összehasonlítási alapként rendelkezésemre állt Walter Kaufmann és R. J. Hollingdale A hatalom akarása című fordítása (New York: Random House, 1967).

Heidegger számos hivatkozása a Der Wille zur Macht-ra ezekben az angol kötetekben WM-ként szerepel, amelyet az aforizma száma követ – nem pedig az oldalszám –, például: (WM, 794). Minden más Nietzsche-szövegre vonatkozó hivatkozása a Grossoktavausgabe-ra (Lipcse, 1905 és következő évek) történik; a szövegben egyszerűen a kötet és az oldalszám alapján szerepelnek, például: (XIV, 413–67). Saját magyarázó lábjegyzeteimben a Grossoktavausgabe-ot GOA-ként idézem. Ezekben a jegyzetekben a CM betűk Nietzsche műveinek és leveleinek új Kritische Gesamtausgabe-jára utalnak, amelyet Giorgio Colli és Mazzino Montinari szerkesztett (Berlin: Walter de Gruyter, 1967-től kezdődően). Amennyire az idő, a CM befejezetlensége és annak egyirányú konkordanciái engedték, ellenőriztem Heidegger GOA-ra vonatkozó hivatkozásait a CM-ben. Ahol nem merültek fel jelentős eltérések, hagytam a GOA szövegét érvényesnek. Ugyanakkor az olvasóknak, akik Heidegger egy konkrét GOA-

hivatkozására kívánnak összpontosítani, érdemes a CM-et maguknak is alaposan ellenőrizniük, mielőtt továbbhaladnak.

Heidegger szövege nem tartalmaz lábjegyzeteket; a jelen kötet minden jegyzete az én munkám. Igyekeztem ezeket a lehető legkevesebbre szorítani, mivel nehéz eldönteni, mikor hasznosak az ilyen jegyzetek, és mikor inkább terhesek. Remélem, hogy azok az olvasók, akiknek gondjaik akadnak a szerkesztői megjegyzésekkel vagy a fordítás bármely aspektusával, írnak majd nekem a kiadó címére. Ami magát a fordítást illeti, annak védelmezője Jeromos, akinek Az Euszebiosz-krónikához írt előszavát William Arrowsmith így adta vissza (Arion, Új sorozat, 2/3, 1975, 359. o.):

> Jeromos Vincentiusnak és Gallienusnak: Üdvözletem!
> … Nehéz úgy követni más ember lábnyomait, hogy valahol ne tévedjünk el. És rendkívül nehéz a fordítás során megőrizni egy idegen nyelv sajátos szóbeli szépségeit. Az eredeti jelentés például előfordulhat, hogy egyetlen szóban rejlik – egy olyan szóban, amelynek nincs egyetlen latin megfelelője sem. Ha a fordító megpróbálja megragadni a teljes jelentést, kénytelen hosszú körülíráshoz folyamodni. Ezekhez a nehézségekhez hozzáadódnak a szórend problémái, az eltérő nyelvtani esetek és retorikai alakzatok, végül pedig magának a nyelvnek a sajátos géniusza. Ha szó szerint fordítok, az eredmény nevetséges lesz; ha viszont kénytelen vagyok megváltoztatni vagy átrendezni a szavakat, úgy fog tűnni, mintha nem tettem volna eleget a fordítói kötelességemnek.
> Ezért, kedves Vincentius és Gallienus, könyörgöm, ha a sietség és a zavar jeleit vélnétek felfedezni, inkább barátként, mint bírálóként olvassátok e munkát.

Sok nagylelkű embernek tartozom köszönettel a segítségükért, amelyet az elmúlt tizenöt évben nyújtottak ehhez a projekthez: Jochen Barkhausen, Robert Bernasconi, Friederike Born, Helm Breinig, Frank Capuzzi, Chris Fynsk, Sherry Gray Martin, Ulrich Halfmann, Elfride Heidegger, Hermann Heidegger, F.-W. von Herrmann, Elisabeth Hoffmann, Eunice Farrell Krell, Marta Krell, Will McNeill, Sabine Modersheim, Thomas Muller, Ashraf Noor, Bruce Pye, John Sallis, Jupp Schopp, John Shopp, Joan Stambaugh és Joachim W. Storck. Különös hálával tartozom Martin Heideggernek és J. Glenn Graynek.

Chicago D.F.K

Az angol kiadás terve

ELSŐ KÖTET A PUHATÁBLÁS KIADÁSBÓL

I. kötet: A hatalom akarása mint művészet
Előszó minden kötethez [NI, 9–10].
„A hatalom akarása mint művészet” – előadássorozat, amelyet a freiburgi egyetemen tartottak az 1936–37-es téli szemeszterben [NI, 11–254].

II. kötet: Az örök visszatérés ugyanannak
„Az örök visszatérés ugyanannak” – előadássorozat, amelyet a freiburgi egyetemen tartottak az 1937-es nyári szemeszterben [NI, 255–472].
„Ki Nietzsche Zarathustrája?” – előadás a Brémai Klubban 1953. május 8-án, amely megjelent a Vorträge und Aufsätze (Pfullingen: G. Neske, 1954) kötetben, 101–126. oldalakon; itt kiegészítésként szerepel a Nietzsche anyaghoz.

PUHATÁBLÁS KIADÁS MÁSODIK KÖTETE

III. kötet: „A hatalom akarása mint tudás és mint metafizika”
„A hatalom akarása mint tudás”, előadás-sorozat, amelyet
a freiburgi egyetemen tartottak az 1939-es nyári félévben [NI, 473–658].
„Az örök visszatérés és a hatalom akarása”,
a három előadássorozat záró két előadása, 1939-ben írva,
de nem adták elő [NII, 7–29].
„Nietzsche metafizikája”, gépirat 1940. augusztus–december
dátummal, feltehetően egy nem tervezett és eddig nem jegyzett
Nietzsche-filozófiakurzusból származik [NII, 257–333].[1]

IV. kötet: Nihilizmus
„Európai nihilizmus”, egy előadássorozat, amelyet 1940 első trimeszterében tartottak a freiburgi egyetemen [NII, 31–256].

---

[1] „Nietzsche metafizikája” címen szerepel Heidegger 1941–42-es téli szemeszterre vonatkozó kurzusának címe minden közzétett kurzuslistán. A Klostermann kiadó legkorábbi prospektusai ezt az előadássorozatot sorolták a Heidegger „Összkiadás” (Gesamtausgabe) 52. köteteként. A marbachi Schiller Nemzeti Múzeum Heidegger-archívuma azonban nem tartalmaz ilyen kurzushoz tartozó kéziratot. Ellenben megtalálható benne a szóban forgó, hatvannégy oldalas gépirat, számos kézzel írt módosítással, amelyet 1940 augusztusában állítottak össze, majd szeptemberben, októberben és decemberben javítottak. A gépirat több címlapjának egyike az 1938–39-es téli szemeszterre utal, amely minden valószínűség szerint nem szerepelt a közzétett előadás- vagy szemináriumlistákban, hanem egy nem listázott Übung [gyakorlat] lehetett, címe: „Nietzsche második Időszerűtlen elmélkedésének értelmezése felé: A történelem előnyei és hátrányai az élet számára.” szeptember 29-én megkérdeztem Heideggert a dátumok közötti eltérésről, amely a „Nietzsche metafizikája” címnél a Neske-kiadásban (1940) és a közzétett kurzuslistákban (1941–42-es téli szemeszter) szerepel. (A beszélgetésünk idején az archívum fent ismertetett információit még nem ismertem.) Heidegger megerősítette az 1940-es dátumot, mint a szöveg keletkezési idejét. Elmondta, hogy az anyagot egy szeminárium során készítette elő (cím és dátum nélkül), és elismerte, hogy ugyanazt az anyagot felhasználhatta az 1941–42-es téli félév előadássorozatában is. Az Összkiadás újabb prospektusai már külön feltüntetik az 1938–39-es kurzust („Nietzsche második Időszerűtlen elmélkedése”) és a „Nietzsche metafizikája” esszét, sorrendben a 46. és 50. kötetként. Azt mondják, hogy a „Nietzsche metafizikája” kurzus „meghirdetve, de nem tanítva” volt az 1941–42-es téli szemeszterben. Az 50. kötetben (minden látható ok nélkül) a „Gondolkodás és költészet” 1944–45-ös kurzusával együtt szerepel.
A kérdés a továbbiakban az archívum kurátorainak türelmesebb vizsgálatára vár. De mindez elég lehet annak megértéséhez, miért jelöli Heidegger 1940-et (és nem 1942-t, ahogy a katalógusok sugallnák) Nietzsche-ről szóló korai előadásai záró dátumaként.

„A nihilizmus, ahogyan a Lét története meghatározza”, egy esszé, amely 1944–46 között íródott, de csak 1961-ben jelent meg [Nil, 335–398].

A Neske-kiadás második kötetében található három fennmaradt esszé, a „A metafizika mint a lét története” [Nil, 399–457], a „Vázlatok a lét történetéhez mint metafizikához” [Nil, 458–480] és a „A metafizika felidézése” [Nil, 481–490], mind 1941-ből származnak, angolul is megjelennek. A probléma további türelmes levéltári kutatást igényel. Mindez azonban elég lehet ahhoz, hogy megértsük, Heidegger miért az 1940-es évet adja meg korai Nietzsche-előadásai záródátumaként (és nem 1942-t, ahogy a katalógusok alapján várnánk). A fordítás megtalálható Martin Heidegger A filozófia vége című kötetében, ford. Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1973). A filozófia vége tartalmazza az „A metafizika meghaladása” (1936–46) című esszét is, amely időben és témájában a Nietzsche anyaghoz kapcsolódik, és eredetileg a Vorträge und Aufsätze kötetben jelent meg, 71–99. oldal. Az előadás, amelyben Heidegger összefoglalja a Nietzsche II. kötetének anyagát, „Nietzsche szava: 'Isten halott'” (1943), angolul olvasható Martin Heidegger *A technika kérdése és más esszék* című kötetében, ford. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977). Heidegger Nietzsche-re vonatkozó egyéb hivatkozásai megtalálhatók Hildegard Feick Index zu Heideggers "Sein und Zeit" c. munkájának második, javított kiadásában (Tübingen: M. Niemeyer, 1968), 120. o.

A szerző előszava minden kötethez

> Nietzsche maga azonosítja azt az élményt, amely meghatározza gondolkodását:
> „Az élet… sokkal rejtélyesebb lett attól a naptól, amikor rám tört a nagy felszabadító – a gondolat, hogy az életnek a megismerők kísérlete kell, hogy legyen.”
>
> Vidám tudomány 1882 (IV. könyv, 324. aforizma)

„Nietzsche” – a gondolkodó neve áll címként gondolkodásának tárgyához.

A dolog, a kérdéses pont, önmagában egy szembesülés. Hogy gondolkodásunk beléphessen ebbe a dologba, hogy felkészítsük gondolkodásunkat rá – ezek a célok határozzák meg a jelen kiadvány tartalmát.

Ez előadás-sorozatokból áll, amelyeket 1936 és 1940 között tartottak a Freiburg-im-Breisgau-i Egyetemen. Ezekhez tanulmányok kapcsolódnak, amelyek 1940 és 1946 között keletkeztek. A tanulmányok továbbviszik azt az utat, amelyet az előadások – amelyek akkor még folyamatban voltak – kiköveztek a szembesítéshez.

Az előadások szövege tartalmuk szerint lett felosztva, nem pedig az előadás órái szerint. Ennek ellenére megőriztük az előadás jellegét, ami elkerülhetetlenül szélesebb körű bemutatást és bizonyos mértékű ismétlést tesz szükségessé.

Szándékos, hogy Nietzsche írásainak ugyanaz a szövege gyakran többször is terítékre kerül, bár mindig más-más összefüggésben. Sok olyan anyag került bemutatásra, amely ismerős, sőt sok olvasó számára közismert lehet, mivel minden ismert dologban még mindig ott rejlik valami, ami gondolkodásra érdemes. Az ismétlések célja, hogy újra és újra alkalmat adjanak azoknak a gondolatoknak az átgondolására, amelyek az egészet meghatározzák. Hogy ezek a gondolatok mennyiben és milyen értelemben maradnak gondolkodásra érdemesek, az a szembesülés során válik világossá és akkor dől el. Az előadások szövegében a fölösleges szavakat és kifejezéseket törölték, a bonyolult mondatokat egyszerűsítették, a homályos részeket tisztázták, és a hibákat kijavították.

Mindezek ellenére az írott és nyomtatott szöveg nélkülözi a szóbeli előadás előnyeit.

Egészében véve a kiadvány célja, hogy betekintést nyújtson abba a gondolati útba, amelyet 1930-tól a „Levél a humanizmusról” (1947) megírásáig követtem. A két kis előadás, amely közvetlenül a „Levél” előtt jelent meg, a „Platón igazságtana” (1942) és „Az igazság lényege” (1943), eredetileg az 1930–31-es években született. A Kommentárok Hölderlin költészetéhez (1951) című könyv, amely egy esszét és több, 1936 és 1943 közötti előadást tartalmaz, csak közvetett fényt vet erre az útra.

Honnan ered a „Nietzsche-ügy”-gyel való szembesülés, és hová vezet, az az olvasó számára akkor válhat nyilvánvalóvá, amikor maga is elindul azon az úton, amelyet a következő szövegek bejártak.

Freiburg-im-Breisgau M. H.
Május, 1961

Nietzsche

Első kötet

A hatalom akarása mint művészet

"Majdnem kétezer év, és egyetlen új isten sem!"
Az Antikrisztus 1888
(VIII, 235–36)

1. Nietzsche mint metafizikai gondolkodó

A Hatalom akarása című műben, amely lesz az e kurzus előadásainak tárgya, Nietzsche a következőket mondja a filozófiáról (WM, 420):

> Nem kívánok senkit sem a filozófiára rábeszélni: elkerülhetetlen, és talán kívánatos is, hogy a filozófus ritka növény legyen. Semmit sem találok visszataszítóbbnak, mint a filozófia didaktikus magasztalását, amilyet Senecánál, vagy még rosszabb, Cicerónál találunk. A filozófiának kevés köze van az erényhez. Engedjék meg, hogy azt is kimondjam: a tudós ember alapvetően különbözik a filozófustól. – Amit szeretnék, az az, hogy a filozófus valódi fogalma ne vesszen el teljesen Németországban…

Huszonnyolc évesen, bázeli professzorként Nietzsche ezt írja (X, 112):

> Vannak nagy veszéllyel teli idők, amikor megjelennek a filozófusok – amikor a kerék egyre gyorsabban forog –, amikor a filozófusok és a művészek átveszik a fogyatkozó mítosz helyét. Ők azonban messze megelőzik a korukat, hiszen a kortársak figyelme csak igen lassan fordul feléjük. Egy nép, amely felismeri a veszélyeit, megtermi a zsenit.

A hatalomra való akarat – a kifejezés kettős szerepet játszik Nietzsche gondolkodásában. Először is, Nietzsche fő filozófiai művének címeként szolgál, amelyet évekig tervezett és készített elő, de soha nem írt meg. Másodszor, ez nevezi meg azt, ami minden létező alapvető jellegét alkotja. „A hatalomra való akarat az a végső tény, amelyhez eljutunk” {XVI, 415}.

Könnyű belátni, hogyan tartozik össze a „hatalom akarása” kifejezés mindkét alkalmazása: csak azért és azért kell az első szerepet is betöltenie, mert a második szerepet játssza. Mint minden létező alapvető jellegének neve, a „hatalom akarása” kifejezés választ ad arra a kérdésre: „Mi a lét?” Az ókor óta ez a kérdés volt a filozófia kérdése. A „hatalom akarása” névnek ezért a filozófiai főmű címében kell szerepelnie annak a gondolkodónak, aki azt mondja, hogy minden létező végső soron a hatalom akarása. Ha Nietzsche számára az e címet viselő mű a filozófiai „főépítmény”, amelyhez Zarathustra csak az „előtér”, ez azt jelenti, hogy Nietzsche gondolkodása a filozófia ősi, irányadó kérdésének, a „Mi a lét?” hatalmas pályáján belül mozog.

Hát akkor Nietzsche egyáltalán nem annyira modern, mint amennyire a körülötte keltett felhajtás láttatni akarja? Nietzsche nem is annyira felforgató, mint amilyennek maga is szeretett volna tűnni? Az ilyen félelmek eloszlatása valójában nem szükséges; nem kell ezzel foglalkoznunk. Éppen ellenkezőleg, annak a ténynek a felidézése, hogy Nietzsche a nyugati filozófia kérdésének körében mozog, csupán arra szolgál, hogy világossá tegye: Nietzsche tudta, mi a filozófia. Ez a tudás ritka. Csak a nagy gondolkodók birtokolják. A legnagyobbak birtokolják a legtisztábban, kitartó kérdés formájában. Az igazán alapvető kérdés, mint a Lét lényegének kérdése, nem bontakozik ki magában a filozófia történetében; Nietzsche is a vezérkérdésben kitart.

Előadásunk feladata annak a fundamentális helyzetnek a megvilágítása, amelyben Nietzsche kibontja a nyugati gondolkodás irányadó kérdését, és arra választ ad. Az ilyen megvilágításra azért van szükség, hogy előkészítsük a szembesülést Nietzschével. Ha Nietzsche gondolkodásában a nyugati gondolkodás korábbi hagyománya döntő szempontból összegződik és beteljesedik, akkor a Nietzschével való szembesülés egyben mindeddigi nyugati gondolkodással való szembesüléssé válik.

A Nietzsché-vel való szembenézés még nem kezdődött el, és az ehhez szükséges előfeltételek sem jöttek létre. Nietzsché-t hosszú ideig vagy ünnepelték és utánozták, vagy gyalázták és kihasználták. Nietzsche gondolatai és beszéde még túlzottan kortársak

számunkra. Ő és mi még nem váltunk eléggé szét a történelemben; hiányzik az a távolság, amely szükséges lenne a gondolkodó erejének helyes értékeléséhez.

A szembesítés valódi kritika. Ez a legfelsőbb mód, az egyetlen mód arra, hogy egy gondolkodót igazán értékeljünk. A szembesítés során arra vállalkozunk, hogy elgondolkodjunk az ő gondolkodásán, és nyomon kövessük annak hatóerejét, nem pedig a gyengeségeit. Mi célból? Azért, hogy a szembesítés révén mi magunk szabaddá váljunk a gondolkodás legmagasabb erőfeszítésére.

De hosszú ideje hirdetik a filozófiai tanszékeken Németországban, hogy Nietzsche nem szigorú gondolkodó, hanem „költő-filozófus". Nietzsche nem tartozik azok közé a filozófusok közé, akik csak elvont, árnyékszerű ügyekről gondolkodnak, távol az élettől. Ha egyáltalán filozófusnak kell nevezni, akkor „az élet filozófusának" kell tekinteni. Ez a címke, amely örök kedvenc, egyúttal táplálja azt a gyanút, hogy minden másfajta filozófia valami halottaknak való, és ezért alapjában véve mellőzhető. Ez a nézet teljesen egybeesik azok véleményével, akik Nietzsché-ben az „élet filozófusát" üdvözlik, aki végre és végleg legyőzte az elvont gondolkodást. Ezek a Nietzsché-ről szóló köznapi ítéletek tévesek. A tévedés csak akkor lesz felismerhető, ha a vele való szembesülés egyúttal összekapcsolódik a filozófia alapvető kérdéskörének a szembesítésével. Kezdetben azonban idézzünk néhány szót Nietzsché-től, amelyek „A hatalom akarása" című munkája idejéből származnak: „Sokaknak az elvont gondolkodás fáradság; nekem, jó napokon, lakoma és mámor" (XIV, 24).

Az absztrakt gondolkodás lakoma? Az emberi lét legmagasabb formája? Valóban. De ugyanakkor meg kell figyelnünk, hogy Nietzsche miként látja a lakoma lényegét, oly módon, hogy arról csak egész létezésének alapvető felfogása, a hatalom akarása alapján képes gondolkodni. „A lakoma magában foglalja: büszkeséget, túláradást, könnyelműséget; minden komolyság és tisztesség kigúnyolását; isteni önmegerősítést, az állati teljességből és tökéletességből fakadóan – mind nyilvánvaló állapotok, amelyekre a keresztény nem mondhat őszinte igent. A lakoma a pogányság par excellence" (WM, 916). Emiatt tehetjük hozzá, hogy a gondolkodás lakomája sosem valósul meg a kereszténységben. Vagyis nincs keresztény filozófia. Nincs valódi filozófia, amelyet máshonnan lehetne meghatározni, mint önmagából. Ugyanebből az okból nincs pogány filozófia sem, mivel minden, ami „pogány", mindig mégis valami keresztény – a keresztény ellentéte. A görög költőket és gondolkodókat aligha lehet „pogánynak" nevezni.

Az ünnepi lakomák hosszú és fáradságos előkészületeket igényelnek. Ebben a félévben fel akarjuk készíteni magunkat a lakomára, még akkor is, ha nem jutunk el egészen az ünneplésig, még akkor is, ha csak egy pillantást vetünk az előkészületek ünnepére – arra a lakomára, amelyben átéljük és megéljük, mi is a szemlélődő gondolkodás, és mit jelent otthon lenni az igazi kérdezésben.

2. A könyv, A hatalom akarása

A kérdés, hogy mi a lét, a létezők Létét kutatja. Nietzsche számára minden Lét egyúttal Változás. Ez a Változás azonban a cselekvés és az akarat tevékenységének jellegét hordozza. De lényegében az akarat a hatalom akarata. Ez a kifejezés azt nevezi meg, amit Nietzsche gondol, amikor felteszi a filozófia irányadó kérdését. És éppen ezért tolul elő címként tervezett magnum opus-ának, amely, mint tudjuk, soha nem valósult meg. Ami ma előttünk áll A hatalom akarata címmel, az előzetes vázlatokat és töredékes kidolgozásokat tartalmaz ehhez a munkához. Az a vázlatos terv, amely szerint ezeket a töredékeket elrendezték, a négy könyvre osztás és azok címei is Nietzschétől származnak.

Az elején röviden meg kell említenünk Nietzsche életének legfontosabb aspektusait, a tervek és előzetes vázlatok eredetét, valamint ezen anyagok későbbi kiadását Nietzsche halála után.

Egy protestáns lelkész házában született Nietzsche 1844-ben. 1865-ben, amikor Lipcsében a klasszikus filológia hallgatója volt, megismerte Schopenhauer fő művét, *A világ mint akarat és képzet*. Lipcsében az utolsó félévében (1868–69), novemberben személyes kapcsolatba került Richard Wagnerrel. A görögök világa, amely egész Nietzsche életére döntő hatással volt, habár élete utolsó éber éveiben némileg át kellett adnia a helyet Róma világának, Schopenhauer és Wagner voltak a legkorábbi szellemi meghatározó erők. 1869 tavaszán, még huszonöt éves kora előtt, és anélkül, hogy befejezte volna doktori tanulmányait, Nietzsche kinevezést kapott Bázelben a klasszikus filológia adjunktusaként. Ott baráti kapcsolatba került Jacob Burckhardttal és a keresztény egyháztörténész Franz Overbeckkel. Az a kérdés, hogy vajon valóban kialakult-e igazi barátság Nietzsche és Burckhardt között, túlmutat a pusztán életrajzi téren, de ennek megvitatása nem ide tartozik. Megismerkedett Bachofennel[1] is, de kapcsolatuk sosem ment túl a tartózkodó kollégialitáson.* Tíz évvel később, 1879-ben Nietzsche lemondott professzori állásáról. Újabb tíz év múlva, 1889 januárjában teljes szellemi összeomlást szenvedett, és 1900. augusztus 25-én meghalt.

A bázeli évek alatt Nietzsche belső eltávolodása Schopenhauer-től és Wagnertől teljesedett be. Csak az 1880 és 1883 közötti években találta meg Nietzsche önmagát, vagyis önmagát mint gondolkodót: megtalálta alapvető helyzetét a létezők egészén belül, és ezzel gondolkodása meghatározó forrását. 1882 és 1885 között a „Zarathustra" alakja söpört végig rajta, mint egy vihar. Ugyanezekben az években született meg fő filozófiai műve tervének gondolata. A tervezett mű előkészítése során az előzetes vázlatok, tervek, tagolások és az egész építészeti vízió többször megváltozott. Nem született döntés egyetlen változat mellett sem; és nem rajzolódott ki az egésznek olyan képe sem, amely végleges profilként kivetíthető lett volna. Összeomlása előtti utolsó évben (1888) az eredeti terveket végül elvetette. Nietzsche-t ekkor sajátos nyugtalanság kerítette hatalmába. Már nem tudott várni egy széles koncepciójú, hosszú érlelésű mű megszületésére, amely önmagáért, önállóan szólhatott volna, mint kész mű. Nietzschének magának kellett megszólalnia, magának kellett előlépnie, és kihirdetnie alapállását a világgal szemben, kijelölve azokat a határokat, amelyek megakadályozták volna bárki számára, hogy azt más alapállásokkal összekeverje. Így születtek a kisebb művek: Az eset Wagner, Nietzsche Wagner ellen, A bálványok alkonya, Ecce Homo és Az Antikrisztus, amelyek először 1890-ben jelentek meg.

---

[1] J. J. Bachofen (1815–1887), svájci jog- és vallástörténész, akit a primitív folklór mítoszai és szimbólumai érdekeltek, ma leginkább a matriarchátusról szóló, 1861-ben megjelent klasszikus mű, a Das Mutterrecht szerzőjeként ismert.

De Nietzsche igazi filozófiája, az az alapvető álláspont, amelynek alapján beszél ezekben és minden olyan írásában, amelyet saját maga adott ki, soha nem nyerte el végső formáját, és magában a könyvben sem jelent meg, sem az 1879 és 1889 közötti évtizedben, sem az azt megelőző években. Amit Nietzsche élete alkotó szakaszában maga megjelentetett, az mindig előtérben állt. Ez igaz első értekezésére is, a *A tragédia születése a zene szelleméből* (1872) című műre. Az ő igazi filozófiája posztumusz, kiadatlan munkaként maradt hátra.

1901-ben, egy évvel Nietzsche halála után, megjelent az első gyűjteménye annak a főműnek szánt előzetes vázlatainak. Ez Nietzsche 1887. március 17-i tervén alapult; emellett a gyűjtemény hivatkozott olyan jegyzetekre is, amelyekben Nietzsche saját maga csoportosította a különböző töredékeket.

Az első és a későbbi kiadásokban a kézzel írt Nachlass-ból kiválasztott egyes töredékeket sorrendben számozták. *A Hatalom akarása* első kiadása 483 válogatást tartalmazott.

Hamarosan világossá vált, hogy ez a kiadás meglehetősen hiányos volt az elérhető kéziratos anyaghoz képest. 1906-ban új és jelentősen kibővített kiadás jelent meg, megtartva ugyanazt a tervet. Ez 1 067 válogatást tartalmazott, több mint kétszer annyit, mint az első kiadás. A második kiadás 1911-ben jelent meg Nietzsche műveinek Grossoktav kiadásában, XV. és XVI. kötetként. De még ezek a kötetek sem tartalmazták a felhalmozott anyag teljes egészét; minden, ami nem fért bele a tervbe, két Nachlass kötetként jelent meg, amelyek XIII. és XIV. kötetként szerepelnek az Összegyűjtött Művekben.

Nemrég a weimari Nietzsche Archívum vállalkozott arra, hogy kronologikus sorrendben kiadja Nietzsche műveinek és leveleinek történeti-kritikai teljes kiadását. Ez lenne a végső, döntő kiadás.[2] Ez már nem választja szét Nietzsche által maga kiadott írásokat és a Nachlass-t, ahogyan a korábbi teljes kiadások tették, hanem minden korszakhoz összegyűjti és egyesíti a publikált és a kiadatlan anyagokat is. A kiterjedt A levelezés gyűjteményét, amely új és gazdag leleteknek köszönhetően folyamatosan bővül, szintén kronologikus sorrendben kívánják kiadni. A most megkezdett történeti-kritikai teljes kiadás alapjaiban véve is kettős értelmű. Először is, mint történeti-kritikai „teljes kiadás", amely mindent közöl, amit csak fel tud kutatni, és amelyet az alapvető teljességi elv vezérel, a 19. századi kiadói vállalkozások közé tartozik. Másodszor, az életrajzi-pszichológiai kommentárjának módja és a Nietzsche „életére" vonatkozó minden „adat" hasonlóan alapos feltárása, valamint kortársainak véleményeinek összegyűjtése révén is a korunkra jellemző pszichológiai-biológiai hajlam terméke.

Csak az autentikus „Művek" (1881–89) tényleges bemutatásában fog ez a kiadás hatást gyakorolni a jövőre, feltéve, hogy a szerkesztők sikerrel járnak feladatukban. Ez a feladat és annak teljesítése nem része annak, amit épp kritizáltunk; sőt, a feladat mindettől függetlenül végrehajtható. De sohasem fogunk eljutni Nietzsche valódi filozófiájához, ha kérdésfeltevésünkben nem úgy fogjuk fel Nietzschét, mint a nyugati metafizika végét, és nem térünk át a Lét igazságának teljesen más jellegű kérdésére.

A kurzushoz ajánlott szöveg A. Baeumler által a Kroner zsebkönyv sorozathoz előkészített *A hatalom akarása* kiadás. Ez hű másolata a Grossoktavausgabe XV. és XVI. kötetének, ésszerű utószóval és Nietzsche élettörténetének jó, rövid áttekintésével. Emellett Baeumler ugyanebben a sorozatban szerkesztett egy kötetet Nietzsche leveleiben és kortársai beszámolóiban címmel. Első bevezetésként a könyv hasznos. Nietzsche életrajzának megismeréséhez azonban Elisabeth Förster-Nietzsche, a húga,

---

[2] Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke und Briefe (München: C. H. Beck, 1933–42), amelyet H. J. Mette, W. Hoppe és K. Schlechta szerkesztett Carl August Emge irányításával, a tervezett művek és levelek sok kötetéből kevesebb mint egy tucatot adott ki. A kiadás „elveiről" – amelyekkel Heidegger az alábbiakban vitába száll – lásd a Nietzsche Gesamtausgabe I. kötetének előszavát, x–xv. oldal.

által írt Friedrich Nietzsche élete (1895 és 1904 között megjelent) továbbra is fontos. Mint minden életrajzi mű esetében, ennek a kiadványnak a használata is nagy körültekintést igényel.

Tartózkodunk a további javaslatoktól és a Nietzsché-t körülvevő hatalmas és sokrétű másodlagos irodalom tárgyalásától is, mivel egyik sem segíthet e kurzus vállalkozásában. Aki nem rendelkezik azzal a gondolati bátorsággal és kitartással, amely szükséges ahhoz, hogy elmélyedjen Nietzsche saját írásaiban, annak nem is kell semmit olvasnia róla sem.

A Nietzsche-művekből vett idézetek a Grossoktav kiadás kötet- és oldalszáma alapján lesznek megadva. Az Akarat a hatalomhoz című műből a kurzus során használt részletek nem egy adott kiadás oldalszámai szerint, hanem a fragmentum-szám alapján lesznek hivatkozva, mivel ez minden kiadásban egységes. Ezek a részletek többnyire nem egyszerű, befejezetlen töredékek és futó megfigyelések; sokkal inkább gondosan kidolgozott „aforizmák”, ahogyan Nietzsche egyéni feljegyzéseit szokás nevezni. Azonban nem minden rövid feljegyzés aforizma, vagyis olyan kifejezés vagy mondás, amely teljesen elzárkózik minden lényegtelentől, és csak a lényegest engedi be. Nietzsche valahol megjegyzi, hogy az az ambíciója, hogy egy rövid aforizmában mondja el mindazt, amit mások egy egész könyvben sem tudnak.

3. A „Fő Szerkezet” Tervei és Előzetes Vázlatai

Mielőtt részletesebben jellemeznénk azt a tervet, amelyre a jelenleg elérhető A hatalom akarása kiadás épül, és mielőtt jeleznénk azokat a szakaszokat, amelyekkel vizsgálódásunkat kezdjük, idézzünk fel néhány tanúságtételt Nietzsche leveleiből. E tanúságtételek rávilágítanak a tervezett főmű előzetes vázlatainak eredetére, és sejtetik azt az alapvető hangulatot, amelyből a mű születik.

1884 április 7-én Nietzsche így ír baseli barátjának, Overbecknek:

> Az elmúlt néhány hónapban el voltam foglalva a „világtörténelemmel”, elbűvölt engem, annak ellenére, hogy sok hátborzongató következménye volt. Mutattam már neked Jacob Burckhardt levelét, azt, amelyik az orromnál fogva vezetett a „világtörténelemhez”? Ha idén nyáron eljutok Sils Mariába, szeretném felülvizsgálni a metaphysica és ismeretelméleti nézeteimet. Most lépésről lépésre végig kell mennem egy egész sor tudományágon, mert elhatároztam, hogy a következő öt évet a „filozófiám” felépítésének szentelem, amelyhez a Zarathustrámban már megalkottam az előcsarnokot.

Meg kell ragadnunk ezt az alkalmat, hogy megfigyeljük: az az általános feltételezés, miszerint Nietzsche *Így szólott Zarathustra* című műve azért született, hogy költői formában adja elő filozófiáját, és hogy mivel a Zarathustra nem érte el ezt a célt, Nietzsche prózába akarta átírni filozófiáját a jobb érthetőség kedvéért, tévedés. A tervezett főmű, *A Hatalom akarása*, valójában éppoly költői mű, mint amennyire a Zarathustra gondolati mű. A két mű kapcsolata inkább előcsarnok és főépület viszonya. Mindazonáltal 1882 és 1888 között több lényeges lépés történt, amelyek teljesen rejtve maradtak a korábbi Nachlass töredékgyűjteményekben, és e rejtettség megakadályozza, hogy bepillantást nyerjünk Nietzsche metafizikájának lényegi szerkezetébe.

1884 júniusának közepén Nietzsche ezt írja a nővérének:

> Tehát a fő szerkezet állványzatát ezen a nyáron kell felállítani; vagy, másképp fogalmazva, a következő néhány hónapban szeretném kidolgozni a filozófiám vázlatát és a következő hat évre szóló tervemet. Adja Isten, hogy az egészségem kitartson ehhez a célhoz![1]

Overbecknek, 1885. július 2.:

> Szinte minden nap két-három órát diktáltam, de a „filozófiám” – ha egyáltalán jogom van valaminek nevezni, ami a lényem legmélyéig meggyötört – már nem közölhető, legalábbis nyomtatásban nem.

Itt kétségek merülnek fel filozófiájának bemutathatóságával kapcsolatban. A könyv alakban már mozgolódni kezd. De egy évvel később Nietzsche ismét magabiztos.

Anyjának és nővérének, 1886. szeptember 2.:

---

[1] Karl Schlechta „Philologischer Nachbericht” című írása szerint, amely Friedrich Nietzsche Werke in drei Bänden (München: C. Hanser, 6. kiadás, 1969) III. kötetének 1411., 1417. és 1420–22. oldalain található, ez a levél – amely Frau Förster-Nietzsche kiadásában a 379. számot viseli – hamisítvány. Pontosabban, úgy tűnik, hogy Nietzsche húga megváltoztatta a címzettet (a levelet nem neki, hanem Malwida von Meysenbugnak küldte), és kibővítette a levél eredeti tartalmát. Mivel sikerült az eredetinek minden részét megsemmisítenie egy töredéken kívül, gyakorlatilag lehetetlen megállapítani, hogy Heidegger által idézett szavak valóban Nietzsché-től származnak-e. A töredék azonban az alábbi, a jelen kérdés szempontjából releváns sorokat tartalmazza: „… nachdem ich mir diese Vorhalle meiner Philosophie gebaut habe, muss ich die Hand wieder anlegen und nicht müde werden, bis auch der Haupt-Bau fertig vor mir steht.” Fordításban: „… most, hogy megépítettem filozófiám előcsarnokát, újra hozzá kell fognom, és nem fáradhatok el addig, amíg a főépület is teljesen készen nem áll előttem.”

> A következő négy évben egy négykötetes főmű megalkotását tervezem. Maga a cím is félelmet kelt: *„A hatalom akarása: Kísérlet minden érték újraértékelésére."* Ehhez mindenem megvan: egészség, magány, jókedv, és talán egy feleség is.[2]

Nietzsche fő művének említésével arra utal, hogy az abban az évben megjelent könyv, a *Túl jón és rosszon* borítóján a fenti című mű volt feltüntetve mint a következőként megjelenő kötet. Ezenfelül Nietzsche ezt írja a *Morál genealógiájához* című művében, amely 1887-ben jelent meg (Lásd a harmadik rész, 27. szám):

> ... amelyre vonatkozóan [vagyis az aszketikus ideál jelentésének kérdésére] hivatkozom egy munkára, amelyet éppen készítek: *A Hatalom Akarása, Kísérlet az összes értékek átértékelésére*.

Nietzsche maga is hangsúlyozta a tervezett művének címét különleges, erős betűtípussal.

Peter Castnak, 1887. szeptember 15.:

> Őszintén szólva vacilláltam Velence és Lipcse között: az utóbbit tudományos célokból fontolgattam, mivel életem fő pensum-ával kapcsolatban, amely mostanában megoldásra vár, még mindig sokat kell tanulnom, kérdéseket feltennem és olvasnom. Ehhez azonban nem egy „őszt", hanem egész telet kellene Németországban töltenem: és mindent figyelembe véve, az egészségem erősen ellenzi az efféle veszélyes kísérletet ebben az évben. Így hát a választás végül Velence és Nizza között dőlt el: – és, ahogy magad is megítélheted, most arra a mély elszigeteltségre van szükségem, amely esetemben még sürgetőbb, mint az ötezer különféle probléma további tanulmányozása és feltárása.

Carl von Gersdorffnak, 1887. december 20.:

> Jelentős értelemben az életem most éppen a delet éli: az egyik ajtó bezárul, egy másik kinyílik. Az elmúlt néhány évben minden, amit tettem, egy számvetés, tárgyalások lezárása, a múlt dolgai összegzése volt; mára befejeztem az emberekkel és a dolgokkal, és mindezt lezártam magamban. Ki és mi marad számomra, merre kell most mennem, létem igazán legfontosabb ügyéhez (átmenet, amelyre kárhoztatva vagyok), ezek most a fő kérdések. Mert, köztünk szólva, az a feszültség, amelyben élek, egy nagy feladat és szenvedély nyomása, most már túl nagy ahhoz, hogy még több ember közel jöhessen hozzám. A sivatag, amely körülvesz, valóban hatalmas. Igazán csak teljesen idegeneket vagy átutazókat tudok elviselni, vagy pedig azokat, akik régóta, még gyermekkorom óta részemet képezik. Mindenki más elúszott, vagy el lett taszítva (ebben sok erőszak és sok fájdalom volt).

Itt már nem pusztán egy főműről van szó. Itt már megjelennek az utolsó gondolkodási évének korai jelei, az az év, amelyben minden róla túláradó ragyogást sugároz, és amelyben ezzel egyidőben valami rettenetes határtalanság közeledik a távolból. Abban az évben, 1888-ban, a mű terve teljesen megváltozik. Amikor az őrület az 1889. január első napjaiban eluralkodik Nietzschén, egy utolsó üzenetet ír barátjának és segítőjének, Peter Gast zeneszerzőnek, egy január 4-én keltezett képeslapon, amely a következőket tartalmazza:

> *Mesteremnek, Pietrónak. Énekelj nekem egy új dalt: a világ átváltozott, és az egek mind örvendeznek. A Megfeszített.*

Bár Nietzsche ezekben a művekben a legbelsőbb lényegét fejezi ki, ezek a néhány bizonyíték számunkra először csak külsődleges jelzés lehet annak az alapvető

---

[2] Schlechta (uo.) nem idézi ezt a levelet hamisítványként.

hangulatnak, amelyben a mű megtervezése és előzetes kialakítása zajlott. Ugyanakkor hivatkoznunk kell magukra a tervekre és azok átalakulására is; és ez eleinte szintén csak kívülről történhet. A tervek és javaslatok a XVI. kötet 413–467. oldalán vannak közzétéve.

Három alapvető álláspont különböztethető meg a javaslatok sorozatában: az első kronológiailag 1882-től 1883-ig terjed (Így szóla Zarathustra); a második 1885-től 1887-ig (Túl jón és rosszon, Az erkölcsök genealógiája felé); a harmadik az 1887-es és 1888-as éveket foglalja magában (Bálványok alkonya, Ecce Homo, Az Antikrisztus). De ezek nem fejlődési szakaszok. Az alapvető álláspontokat sem lehet terjedelmük szerint megkülönböztetni: mindegyik a filozófia egészével foglalkozik, és mindegyikben benne rejlik a másik kettő, bár mindegyik esetben a belső konfiguráció és a formát meghatározó középpont elhelyezkedése változik. És valójában nem más volt az, ami igazán „megkínozta" Nietzschet, mint a középpont kérdése. Természetesen nem a kéziratos anyagok között való külsődleges kapcsolat vagy összekötés megtalálása volt a kérdés; hanem anélkül, hogy Nietzsche ezt felismerte volna vagy rábukkant volna, a filozófia önmegalapozásának kérdéséről volt szó. Ez ahhoz a tényhez kapcsolódik, hogy bármi legyen is a filozófia, és bármilyen formában is létezzen egy adott pillanatban, önmagát csak a saját feltételei szerint határozza meg; ugyanakkor az ilyen önmeghatározás csak annyiban lehetséges, amennyiben a filozófia mindig már megalapozta önmagát. Saját lényege folyton önmaga felé fordul, és minél eredetibb egy filozófia, annál tisztábban kering önmaga körül, ezért körének kerülete annál messzebbre nyomul a semmi pereméig.

Most alaposan megvizsgálva mindhárom alapvető álláspontot azonosíthatjuk egy uralkodó címmel. Nem véletlen, hogy az egyes esetekben a főcím által háttérbe szorított két cím újra megjelenik e cím alatt.

Az első alapvető álláspont jellegét a főcím, a „Az örök visszatérés filozófiája", valamint az alcím, „Kísérlet minden érték újraértékelésére" (XVI, 415) határozza meg. Egy, a címhez kapcsolódó terv (414. o.) záró, befejező fejezetként (az ötödikként) tartalmazza „Az örök visszatérés tanát mint kalapácsot a leghatalmasabb ember kezében." Így láthatjuk, hogy a hatalom gondolata, amely mindig a hatalom akarását jelenti, az egészet felülről lefelé járja át.

A második alapvető pozíciót a „Hatalom akarása" cím jelöli, az alcímmel: „Kísérlet minden érték átértékelésére." E címhez tartozó terv (424. oldal, 7. szám) a mű negyedik részeként tartalmazza az „Örök visszatérés"-t.

A harmadik alapvető álláspont azt emeli főcímbe, ami az előző két álláspontban csak alcím volt (435. o.): „Minden értékek átértékelése." Az ehhez a címhez tartozó tervek negyedik része a „Az Örök Visszatérés filozófiája", és egy másik részt is javasolnak a „igent mondók"-ról, amelynek helye az egészben nem volt rögzítve. Örök Visszatérés, Hatalom Akarása, Értékek Átértékelése: ezek a három vezérelv, amelyek alatt az egész tervezett főmű áll, és amelyek konfigurációja mindegyik esetben eltérő.[3]

Most, ha nem fogalmazzuk meg átgondoltan a kérdésünket úgy, hogy az képes legyen egységes módon megragadni az örök visszatérés és a hatalom akarása tanait, e két tételt pedig belső összefüggésükben, mint az értékek átértékelését, és ha ezt az alapvető megfogalmazást nem értjük meg úgy, mint ami a nyugati metafizika menetében is szükségszerű, akkor soha nem fogjuk megragadni Nietzsche filozófiáját. És nem fogunk megérteni semmit a huszadik századból és az eljövendő századokból, semmit a saját metafizikai feladatunkból.

---

[3] A CM VIII, I, 2 és 3 vizsgálata feltárja, hogy a GOA-hoz mellékletként csatolt tervváltozatok – azt a kiadást használta Heidegger – leegyszerűsítették a Nachlass szervezésének kérdését. Ennek ellenére Heidegger elemzése az örök visszatérés, a hatalomakarás és az átértékelés változó rétegződéséről Nietzsche terveiben továbbra is tarthatónak tűnik.

4. A Hatalom Akaratának Egysége, Örök Visszatérés és Értékek átértékelése

Az örök visszatérés tana a legszorosabban összefonódik a hatalomakarat tanával. E tanítások egysége történetileg úgy látható, mint az eddigi minden érték újraértékelése.

De milyen mértékben tartoznak lényegileg össze az örök visszatérés tanai és a hatalomra irányuló akarat? E kérdésnek kell bennünket alaposabban áthatnia, sőt mint a döntő kérdésnek. Jelenleg tehát csupán egy ideiglenes választ kínálunk.

A „hatalomra irányuló akarat" kifejezés a létezők alapvető jellegét jelöli; bármely létező, amennyiben létezik, annyiban a hatalomra irányuló akarat. A kifejezés a létezők lényegi jellegét határozza meg, amennyiben azok létezők. Ez azonban egyáltalán nem ad választ a filozófia első kérdésére, a tulajdonképpeni kérdésére; csupán az utolsó előkérdésre felel. Annak, aki a nyugati filozófia végén még képes és kénytelen filozófiai kérdést feltenni, a döntő kérdés már nem pusztán ez: „Milyen alapvető jelleget mutatnak a létezők?" vagy „Hogyan jellemezhető a létezők Lényege?", hanem ez: „Mi magának a Létnek a mibenléte?" A döntő kérdés a „Lét értelme", nem pusztán a létezők Létéé. Az „értelem" ezáltal világosan körvonalazódik mint az, amiből és ami alapján a Lét általában megnyilvánulhat mint ilyen, és igazságra juthat. Amit ma ontológiaként kínálnak, annak semmi köze a Lét tulajdonképpeni kérdéséhez; ez csupán egy nagyon tudós és nagyon éleslátó elemzése az örökölt fogalmaknak, melyek egymás ellenében kerülnek kijátszásra.

Mi maga a hatalomra törés, és hogyan létezik? Válasz: az örök visszatérés ugyanannak.

Véletlen-e, hogy ez az utóbbi tanítás folyamatosan visszatér a filozófiai főmű minden tervének döntő szakaszaiban? Mit jelenthet, amikor egy tervben, amely az egyszerű „Örök visszatérés" (XVI, 414) címet viseli, Nietzsche az első részt „A legnehezebb gondolat" címmel jelöli? Kétségtelen, hogy a lét kérdése a filozófia legnehezebb gondolata, mert ez egyben annak legbelsőbb és legvégső gondolata is, az, amelyen az egész áll vagy bukik. Hallottuk, hogy a létezők alapvető jellege a hatalom akarása, az akarat, s így a Létté válás. Nietzsche azonban mégsem ragaszkodik ehhez a felfogáshoz – bár általában erre gondolunk, amikor Hérakleitoszhoz kapcsoljuk őt. Épp ellenkezőleg, egy szándékosan és kifejezetten átfogó áttekintést nyújtó szakaszban (WM, 617) Nietzsche a következőket mondja: „Összefoglalás: A Létté válásnak a Lét karakterét kölcsönözni – ez a legfőbb hatalom akarása."[1] Ez arra utal, hogy a Létté válás csak akkor van, ha a Létben mint Létben gyökerezik: „Hogy minden visszatér, az a Létté váló világ legközelebbi megközelítése a Lét világához: a szemlélődés csúcsa." Nietzsche az örök visszatérés tanával végső soron nem gondol mást, mint azt a gondolatot, amely az egész nyugati filozófiát áthatja, s amely rejtve marad, de annak valódi mozgatóereje. Nietzsche ezt a gondolatot úgy gondolja el, hogy metafizikájában visszatér a nyugati filozófia kezdetéhez. Pontosabban ahhoz a kezdethez tér vissza, amelyet a nyugati filozófia története folyamán megszokott módon kezdetnek tekintett. Nietzsche osztozott ebben a megszokásban, jóllehet a preszókratikus filozófiát eredeti módon ragadta meg.

---

[1] Heidegger gyakran idézi az „Összefoglalás" aforizmát a Nietzsche-előadások és esszék során. Lásd például: N I, 466 és 656; N II, 288, 327 és 339. Használja például „Az Anaximandrosz-töredék" című fejezetben is, mely Martin Heidegger Korai görög gondolkodás című művének első fejezete (ford. D. F. Krell és F. A. Capuzzi, New York: Harper & Row, 1975), 22. o. A címet azonban nem Nietzsche, hanem Peter Gast (Heinrich Köselitz) adta az aforizmának: lásd Walter Kaufmann jegyzetét A hatalom akarása kiadásában, 330. o., és vö. CM VIII, I, 320. o., ahol a cím nincs feltüntetve. Továbbá a WM, 617 egy jegyzet, amelynek teljes kontextusát és tartalmát gondosan meg kell vizsgálni. A problémát a jelen sorozat III. kötetének elemzése tárgyalja majd.

A közhiedelem és az általános felfogás szerint Nietzsche az a forradalmi alak, aki tagadott, rombolt és prófétált. Kétségtelen, mindez hozzátartozik ahhoz a képhez, amelyet róla őrzünk. De ez nem pusztán szerep, amelyet játszott, hanem kora legbenső szükségszerűsége is. A forradalmárban azonban a lényeges nem az, hogy önmagában felforgat, hanem az, hogy a felforgatásban feltárja a döntő és lényegi dolgokat. A filozófiában ez mindig akkor történik meg, amikor felvetődnek azok a néhány sorsdöntő kérdés. Amikor a „legnehezebb gondolatot" gondolja a „szemlélődés csúcsán", Nietzsche a Létről gondolkodik és szemlélődik, vagyis a hatalomakarásról mint örök visszatérésről. Mit jelent ez, ha egészen tág és lényegi értelemben vesszük? Az örökkévalóság nem statikus „mostként", és nem is végtelenbe guruló „mostok" sorozataként, hanem mint a „most", amely önmagába visszahajlik: mi ez, ha nem az Idő rejtett lényege? A Létet, a hatalomakarást örök visszatérésként gondolni, a filozófia legnehezebb gondolatát végiggondolni azt jelenti, hogy a Létet mint Időt gondoljuk el. Nietzsche ezt a gondolatot gondolja, de nem mint a *Lét és Idő* kérdését. Platón és Arisztotelész is ugyanezt a gondolatot gondolják, amikor a Létet ousiának (jelenlétnek) fogják fel, de ők sem, éppúgy, mint Nietzsche, nem gondolják azt kérdésként.

Ha fel is tesszük a kérdést, nem akarjuk azt sugallni, hogy okosabbak vagyunk, mint Nietzsche és a nyugati filozófia, amelyet Nietzsche „csak" a végső következményeiig gondol el. Tudjuk, hogy a filozófia legnehezebb gondolata csak még nehezebbé vált, hogy a szemlélődés csúcsa még nem lett meghódítva, és talán még fel sem fedezték egyáltalán.

Ha Nietzsche „hatalomakarását", vagyis a létezők létére vonatkozó kérdését a „Lét és idő" kérdésének perspektívájába helyezzük, ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy Nietzsche munkáját egy Lét és idő című könyvhöz kellene kapcsolnunk, és annak tartalma alapján kellene mérnünk vagy értelmeznünk. A Lét és idő csak annyiban értékelhető, amennyire egyenlő vagy nem egyenlő azzal a kérdéssel, amelyet felvet. Nincs más mérce, csak maga a kérdés; a lényeg maga a kérdés, nem a könyv. Továbbá a könyv csupán a kérdés küszöbéig vezet el bennünket, de még nem visz bele magába a kérdésbe.

Aki elmulasztja együtt átgondolni az örök visszatérés gondolatát és a hatalomra való akaratot mint azt, amit valóban és filozófiailag végig kell gondolni, az nem képes megfelelően megragadni a hatalomra való akarat tanának metafizikai tartalmát teljes terjedelmében. Mindazonáltal az összefüggés az örök visszatérés, mint a Lét legfőbb meghatározása, és a hatalomra való akarat, mint minden létező alapvető jellege között, nem hever a tenyerünkben. Emiatt beszél Nietzsche a „legnehezebb gondolatról" és a „meditáció csúcsáról". Mégis igaz, hogy a Nietzsche jelenlegi értelmezése megszünteti az örök visszatérés tanának tulajdonképpeni filozófiai jelentőségét, és így helyrehozhatatlanul ellehetetleníti Nietzsche metafizikájának termékeny felfogását. Két példát fogunk bemutatni, egymástól teljesen függetlenül, az örök visszatérés tanának ilyen kezelésére Nietzsche filozófiájában: Alfred Baeumler, Nietzsche: Filozófus és politikus (1931), valamint Karl Jaspers, Nietzsche: Bevezetés filozófiájának megértéséhez (1936).[2] Az örök visszatérés tanához való negatív hozzáállásuk – ami számunkra az egyes szerzők általi félreértelmezést jelenti – természetükben eltérő és különböző alapokon nyugszik.

Baeumler azt ábrázolja, amit Nietzsche a legnehezebb gondolatnak és a meditáció csúcsának nevez, mint Nietzsche teljesen személyes, „vallásos" meggyőződését. Azt mondja: „Csak az egyik lehet érvényes: vagy az örök visszatérés tana, vagy a hatalom akarásának tana" (80. o.). Ezt a vagy-vagyot a következő érveléssel próbálja megalapozni:

---

[2] Alfred Baeumler, Nietzsche, a filozófus és politikus (Lipcse: P. Reclam, 1931), és Karl Jaspers, Nietzsche. Bevezetés a filozofálásának megértéséhez (Berlin és Lipcse: Walter de Gruyter, 1936). Mindkét könyvet a kötet végén, az Elemzés (II. szakasz) tárgyalja. A jelen sorozat későbbi köteteinek elemzései részletesebben is foglalkoznak majd Baeumlerrel.

a hatalom akarása a Létté-válás; a Lét megragadása mint Létté-válás; ez a dologok áramlásáról szóló ősi hérakleitoszi tan, és ez Nietzsche valódi tanítása is. Az örök visszatérés gondolata kénytelen tagadni a Létté-válás korlátlan áramlását. Ez a gondolat ellentmondást vezet be Nietzsche metafizikájába. Ezért vagy a hatalom akarásának tana, vagy az örök visszatérés tana, csak az egyikük határozhatja meg Nietzsche filozófiáját. Baeumler így ír: „Valójában, Nietzsche rendszerének szempontjából nézve, ez a gondolat jelentéktelen." És a 82. oldalon ezt véli: „Most Nietzsche, aki vallásalapító, egyúttal végrehajtja a hérakleitoszi világ egiptifikálását is." Baeumler beszámolója szerint az örök visszatérés tana azt jelenti, hogy a Létté-válást meg kell állítani. Ezzel a vagy-vaggyal Baeumler azt feltételezi, hogy Hérakleitosz a dolgok örök áramlását tanítja, az állandóan folytonos értelemben. Már egy ideje tudjuk, hogy ez a Hérakleitosz-tanról alkotott felfogás teljesen idegen a görög gondolkodástól. A hérakleitoszi értelmezés azonban éppoly kétes, mint az a feltevés, hogy Nietzsche hatalomakarását automatikusan a folytonos Létté-válásként kell felfognunk. Végső soron egy ilyen Létté-válás-fogalmat annyira felszínesnek kell tartanunk, hogy inkább ne siessünk azt Nietzsché-nek tulajdonítani. Eddigi megfontolásaink közvetlen következménye az, hogy önmagában nincs feltétlenül ellentmondás a „Lét a Létté-válás" és a „Létté-válás a Lét" kijelentések között. Éppen ez Hérakleitosz tanítása. De ha feltételezzük is, hogy ellentmondás van a hatalom akarása és az örök visszatérés tanai között, Hegel óta tudjuk, hogy egy ellentmondás nem feltétlenül cáfolja egy metafizikai állítás igazságát, sőt, bizonyíthatja azt. Ha tehát az örök visszatérés és a hatalom akarása ellentmondanak egymásnak, talán éppen ez az ellentmondás a követelmény, hogy gondoljuk végig ezt a legnehezebb gondolatot, ahelyett, hogy a „vallásosba" menekülnénk. De még ha el is fogadjuk, hogy itt egy olyan ellentmondásról van szó, amely nem hidalható át, és amely arra kényszerít, hogy vagy a hatalom akaratára, vagy az örök visszatérésre szavazzunk, miért dönt akkor Baeumler Nietzsche legnehezebb gondolata, meditációjának csúcsa ellen, és a hatalom akarása mellett? A válasz egyszerű: Baeumler gondolatai a két tan viszonyáról egyik oldalról sem hatolnak be a tényleges vizsgálódás területére. Inkább az örök visszatérés tana, ahol „egyiptizmustól" tart, ütközik az ő hatalomakarat-felfogásával, amelyet – a metafizikáról szóló beszéd ellenére – Baeumler nem metafizikailag, hanem politikailag értelmez. Nietzsche örök visszatérésről szóló tana szembekerül Baeumler politikai felfogásával. Ezért számára „jelentéktelen" Nietzsche rendszerében. Ez az értelmezés azért is figyelemreméltó, mert Baeumler azon kevés kommentátor közé tartozik, akik elutasítják Klages pszichológiai-biologisztikus Nietzsche-értelmezését.[3]

Nietzsche örök visszatérésről szóló tanának második felfogása Karl Jaspersé. Igaz, Jaspers részletesebben tárgyalja Nietzsche tanítását, és felismeri, hogy itt Nietzsche egyik döntő gondolatával állunk szemben. A Létről szóló beszéd ellenére azonban Jaspers nem vezeti be ezt a gondolatot a nyugati filozófia alapvető kérdésének körébe, és így nem is kapcsolja ténylegesen össze a hatalom akarásának tanával. Baeumler számára az örök visszatérés tana nem egyeztethető össze Nietzsche politikai értelmezésével; Jaspers számára pedig nem lehetséges nagy jelentőségű kérdésként kezelni, mert Jaspers szerint a filozófiában nincs fogalmi igazság vagy fogalmi tudás.

De ha mindezzel szemben az örök visszatérés tana egybeesik Nietzsche metafizikai gondolkodásának legbensőbb középpontjával, nem félrevezető-e, vagy legalábbis egyoldalú, ha egy filozófiai magnum opus minden előzetes vázlatát a „Hatalom akarása" címet viselő terv alatt soroljuk fel végleges névként?

---

[3] Ludwig Klages (1872–1956) egész életművét a „biocentrikus metafizika" kidolgozásának szentelte, melynek célja az volt, hogy végérvényesen tisztázza a test–lélek–szellem viszonyának problémáját. Fő műve a háromkötetes Der Geist als Widersacher der Seele (1929–32); az itt említett munka pedig a Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches (1926). Lásd alább a 17. szakaszt, valamint az Elemzés II. részét. Klages írásainak kritikai kiadásáért lásd: Ludwig Klages, Sämtliche Werke (Bonn: Bouvier, 1964 H.).

Hogy a szerkesztők a három alapvető álláspont közül a középsőt választották, jelentős megértésükről tanúskodik. Maga Nietzsche előtt is az volt az elsődleges feladat, hogy határozott erőfeszítéssel elképzelje a hatalomakarás alapvető jellegét a létezők egészében. Ez azonban számára soha nem volt a végső lépés. Sokkal inkább, ha Nietzsche valóban az volt a gondolkodó, akinek hisszük, akkor a hatalomakarás bemutatásának mindig a létezők Létének gondolata körül kellett forognia, ami Nietzsche számára a mindennek örök visszatérését jelentette.

De még ha el is fogadjuk azt a tényt, hogy a nagy mű előzetes vázlatainak ezen kiadása, amelyet az akaraterő témája ural, a lehető legjobb kiadás, a könyv, amely előttünk hever, mégiscsak kiegészítő jellegű. Senki sem tudja, mi lett volna ezekből az előzetes vázlatokból, ha Nietzsche maga tudta volna azokat átalakítani abba a főműbe, amelyet tervezett. Mindazonáltal, ami ma rendelkezésünkre áll, annyira lényeges és gazdag, sőt még Nietzsche szempontjából is annyira meghatározó, hogy megvannak a feltételei annak, ami egyedül fontos: ténylegesen átgondolni Nietzsche valódi filozófiai gondolatait. Annál inkább sikerrel járhatunk ebben a vállalkozásban, minél kevésbé korlátozzuk magunkat az egyes töredékek sorozatára, amelyeket könyvformába gyűjtve és besorolva látunk. Mert az egyes töredékek és aforizmák ilyen elrendezése a felosztások sémáján belül, amely séma ugyan Nietzschétől ered, önkényes és lényegtelen. Amit tennünk kell, az az, hogy az egyes töredékeket gondoljuk végig, hagyjuk, hogy a gondolatmenet vezessen, amely akkor bontakozik ki, amikor a valódi kérdéseket tesszük fel. Ezért, a szöveg által elénk állított rendhez képest, ugrálni fogunk a különféle részek között. Itt is bizonyos keretek között elkerülhetetlen az önkényesség. Mindezek ellenére a döntő az marad, hogy magát Nietzschét halljuk; vele és általa kérdezzünk, és ezért ugyanakkor ellene is, de a Nyugati filozófiában közös egyetlen, legbensőbb ügy mellett. Ilyen feladatot csak úgy vállalhatunk, ha korlátozzuk a kereteit. De a fontos az, hogy tudjuk, hol kell ezeket a határokat meghúzni. Az ilyen korlátozás nem zárja ki, hanem előírja és megköveteli, hogy idővel, A hatalom akarása című könyv segítségével, a szellemünk és módszerünk szerint dolgozzunk fel mindent, amit az előadások kifejezetten nem tárgyalnak.

5. A „Főmű” felépítése. Nietzsche gondolkodásmódja mint megfordítás

Nietzsche alapvető metafizikai álláspontját két kijelentéssel lehet meghatározni. Először: a létezők alapvető jellege mint olyan a „hatalomra törekvés”. Másodszor: a Lét „azonosnak az örök visszatérése”. Amikor Nietzsche filozófiáját kérdésfeltevő módon gondoljuk végig, e két kijelentés vezérfonalát követve, túllépünk Nietzsche és az őt megelőző filozófia alapállásain. Ám ez a túllépés csak lehetővé teszi, hogy visszatérjünk Nietzsché-hez. A visszatérés „A Hatalomra törekvés” értelmezése révén valósul meg.

Az a terv, amelyre a kiadott változat épül – egy terv, amelyet Nietzsche maga vázolt fel és még dátummal is ellátott (1887. március 17.) – a következő formát ölti (XVI, 421):

A HATALOM AKARÁSA
Kísérlet minden érték újraértékelésére

Könyv I: Európai nihilizmus.
Könyv II: A legmagasabb értékek kritikája.
Könyv III: Egy új értékelés elve.
Könyv IV: Fegyelem és tenyésztés.

Vizsgálódásunk közvetlenül a harmadik könyvre tér át, és arra korlátozódik. Maga a cím, „Egy új értékelés elve”, arra utal, hogy itt az alapok lefektetése és a struktúrák felépítése kerül nyelvi megfogalmazásra.

Ennek megfelelően Nietzsche nézete szerint a filozófia értékelés kérdése, azaz annak a legfelsőbb értéknek a megállapítása, amely szerint és amely alapján minden létezőnek lennie kell. A legfelsőbb érték az, amely minden létező számára alapvető kell, hogy legyen, amennyiben létezők. Egy „új” értékelés tehát egy másik értéket állítana szembe a régi, elkorhadt értékkel, amelynek a jövőre nézve meghatározónak kellene lennie. Ezért történik meg előzetesen a legmagasabb eddigi értékek kritikája a II. könyvben. A szóban forgó értékek a vallás, különösen a keresztény vallás, az erkölcs és a filozófia. Nietzsche beszéd- és írásmódja itt gyakran pontatlan és félrevezető: a vallás, az erkölcs és a filozófia önmagukban nem a legfőbb értékek, hanem az ilyen értékek megállapításának és érvényesítésének alapvető módjai. Csak emiatt lehet őket közvetve „legfelsőbb értékekként” felállítani és kezelni.

A legmagasabb eddig ismert értékek kritikája nem egyszerűen azok cáfolatát vagy érvénytelenítését jelenti. Sokkal inkább arról van szó, hogy feltárja eredetüket mint olyan kényszereket, amelyek éppen azt hivatottak megerősíteni, amit az általuk felállított értékeknek tagadniuk kellene. Az eddigi legmagasabb értékek kritikája tehát valójában azt jelenti, hogy megvilágítja a bennük rejlő értékelések kétes eredetét, és ezáltal maguknak az értékeknek a kétségességét is bemutatja. E kritika előtt – amelyet a második könyv fejt ki – az első könyv az európai nihilizmusról ad számot. Így a mű egy átfogó bemutatással kezdődik a nyugati történelem alapvető fejlődéséről, amelyet Nietzsche itt először ismer fel teljes kiterjedésében és intenzitásában: a nihilizmus fejlődéséről. Nietzsche szerint a nihilizmus nem valamiféle Weltanschauung, amely időnként vagy bizonyos helyeken jelenik meg; sokkal inkább az a lényegi jellege annak, ami az európai történelemben végbemegy. A nihilizmus ott is működik – sőt, különösen ott –, ahol nem hirdetik meg tanként vagy követelésként, ott, ahol látszólag az ellentéte uralkodik. A nihilizmus azt jelenti, hogy a legfelsőbb értékek önmagukat értéktelenítik el. Ez azt jelenti, hogy mindazok a valóságok és törvények, amelyek a kereszténységben, a hellenisztikus kortól kezdve a morálban, illetve Platóntól kezdve a filozófiában a mércét állították, elveszítik

kötelező erejüket – és Nietzsche számára ez mindig alkotó erőt is jelent. Felfogásában a nihilizmus sohasem pusztán a saját korának fejleménye; és nem is csupán a tizenkilencedik századra vonatkozik. A nihilizmus a kereszténység előtti korban kezdődik, és nem ér véget a huszadik századdal. Történelmi folyamatként a közvetlenül előttünk álló évszázadokat is le fogja kötni, még akkor is, sőt különösen akkor, amikor ellenintézkedéseket vezetnek be. De Nietzsche számára a nihilizmus nem puszta összeomlást, értéktelenséget és pusztítást jelent. Sokkal inkább egy olyan alapvető történelmi mozgásforma, amely nem zárja ki, hanem hosszú időszakokon át még meg is kívánja és előmozdítja bizonyos kreatív fellendülését. A „romlottság", a „fiziológiai leépülés" és hasonlók nem a nihilizmus okai, hanem következményei. A nihilizmus tehát nem küzdhető le pusztán ezen állapotok felszámolásával. Épp ellenkezőleg, a nihilizmus meghaladása csupán késleltetődne az olyan ellenintézkedésekkel, amelyek a káros mellékhatások enyhítését célozzák. Ahhoz, hogy megragadjuk, mit jelöl Nietzsche a „nihilizmus" szóval, mélyreható belátásra és még mélyebb komolyságra van szükség.

Mivel szükségszerűen részt vesz a nyugati történelem mozgásában, és a korábbi értékelések elkerülhetetlen kritikája miatt az új értékelés szükségszerűen minden érték átértékelése. Ezért az alcím, amely Nietzsche filozófiájának végső szakaszában főcímmé válik, a nihilizmussal szembeni ellenmozgás általános jellegét jelöli a nihilizmuson belül. Egyetlen történelmi mozgalom sem ugorhat ki a történelemből, hogy a semmiből induljon. Sokkal inkább történelmivé válik, vagyis annál eredetibben alapozza meg a történelmet, minél radikálisabban győzi le azt, ami korábban volt, azáltal, hogy új rendet teremt abban a birodalomban, ahol gyökereink vannak. Most, a nihilizmus történetéből fakadó legmegrendítőbb tapasztalat az, hogy minden értékelés erőtlen marad, ha nem kíséri a hozzá tartozó alapvető értékelő attitűd és a hozzá illő gondolkodásmód.

Minden értékelés lényegi értelemben nemcsak hogy kénytelen mozgósítani a lehetőségeit ahhoz, hogy egyáltalán „érthetővé" váljon, hanem ugyanakkor egy olyan emberfajtát is ki kell alakítania, amely képes új hozzáállást hozni az új értékeléshez, hogy azt továbbvigye a jövőbe. Új követelményeket és előfeltételeket kell tehát kitenyészteni. Ez a folyamat, úgyszólván, felemészti a nemzeteknek szánt történelmi idő nagy részét. A nagy korszakok, éppen mert nagyok, gyakoriságukban igen ritkák, és tartamuk nagyon rövid, ugyanúgy, ahogy az egyes emberek életének legjelentősebb pillanatai gyakran egyetlen pillanatba sűrűsödnek. Maga az új értékelés is magában foglalja a követelmények és igények megalkotását és beléjük nevelését, amelyek megfelelnek az új értékeknek. Emiatt a munka a negyedik könyvben, a „Fegyelem és tenyésztés" fejezetben találja meg lezárását.

Ugyanakkor azonban az értékelések történetéből szerzett alapvető tapasztalat az, hogy még a legfelsőbb értékek felállítása sem megy végbe egyetlen csapásra, az örök igazság sosem lobban fel egyik napról a másikra az égbolton, és a történelem során egyetlen nép sem kapta készen az igazságát az ölébe. Azok, akik a legfelsőbb értékeket kijelölik, az alkotók, az új filozófusok az élvonalban, Nietzsche szerint kísérletezőknek kell legyenek; olyan ösvényeket kell bejárniuk és új utakat kell törniük annak tudatában, hogy nincs náluk az igazság. Ám ebből a tudásból egyáltalán nem következik, hogy fogalmaikat puszta zsetonoknak kellene tekinteniük, amelyeket bármikor bármire beválthatnak. Épp ellenkezőleg: a gondolkodás szilárdságának és kötelező erejének a dolgokban magukban kell megalapozódnia, olyan módon, amit a korábbi filozófia nem ismert. Csak így lehetséges, hogy egy alapállás másokkal szemben megállja a helyét, úgy, hogy a

kialakuló küzdelem valódi küzdelem legyen, és így maga az igazság tényleges forrása.[1] Az új gondolkodóknak meg kell kísérelniük és kísérteniük kell. Ez azt jelenti, hogy magukat a létezőket kell próbára tenniük, kérdésekkel kísérteniük őket a Létük és igazságuk felől. Ezért, amikor Nietzsche műve alcímében az „összes értékek átértékelésének kísérlete" fordulatot használja, ezzel nem szerénységet akar kifejezni, nem azt sugallja, hogy ami következik, még befejezetlen; nem irodalmi értelemben vett „esszét" jelent. Sokkal inkább, teljesen tiszta szándékkal, az új vizsgálódás alapállását jelenti, amely a nihilizmus elleni ellenmozgásból nő ki. „– Mi az igazsággal kísérletezünk! Talán az emberiség belepusztul! Hát legyen!" (XII, 410).

> Mi, új filozófusok azonban nemcsak azzal kezdjük, hogy bemutatjuk az emberek közötti tényleges rangbeli fokozatokat és értékbeli különbségeket, hanem ennek épp az ellenkezőjét kívánjuk az egyenlősítésnek: mi az elidegenedést tanítjuk minden értelemben, olyan szakadékokat tépünk fel, amilyenek még soha nem voltak, és azt akarjuk, hogy az ember gonoszabbá váljon, mint valaha volt. Közben mi magunk idegenek vagyunk egymás számára, rejtve egymás elől. Sok okból szükséges, hogy remeték legyünk és maszkokat viseljünk – következésképp rosszul fogunk teljesíteni, ha társainkat próbáljuk felkutatni. Egyedül fogunk élni, és valószínűleg megismerjük majd mind a hét magány gyötrelmét. Ha netán útjaink mégis keresztezik egymást, fogadhatsz rá, hogy félreismerjük vagy eláruljuk egymást (WM, 988).

Nietzsche eljárásmódja, gondolkodásának módja az új értékelés végrehajtásában a folyamatos megfordítás. Lesz még bőven alkalmunk arra, hogy ezeket a megfordításokat részletesebben is átgondoljuk. A dolgok tisztázása érdekében most csak két példát hozunk elő. Schopenhauer a művészet lényegét úgy értelmezi, mint az „élet nyugtatóját", valamit, ami enyhíti az élet nyomorúságait és szenvedéseit, ami működésképtelenné teszi az akaratot – amelynek kényszerítő ereje nyomorúságossá teszi a létet. Nietzsche ezt megfordítja, és azt mondja, hogy a művészet az élet serkentőszere, valami, ami felizgatja és fokozza az életet, „ami örökké kényszerít minket az életre, az örök életre" (XIV, 370). A serkentőszer nyilvánvalóan a nyugtató ellentéte.

Egy második példa. A „Mi az igazság?" kérdésre Nietzsche így válaszol: „Az igazság az a fajta tévedés, amely nélkül egy bizonyos fajta élőlény nem tudna élni. Az élet számára való érték végső soron dönt" (WM, 493). „Az 'igazság– ' gondolkodásom szerint – nem feltétlenül jelenti a tévedés ellentétét, hanem a legalapvetőbb esetekben csupán különféle tévedések egymáshoz való viszonyát" (WM, 535). Természetesen teljesen felületes lenne az ilyen kijelentéseket a következőképpen magyarázni: Nietzsche mindent, ami tévedés, igaznak tekint. Nietzsche kijelentését – igazság mint tévedés, tévedés mint igazság – csak az ő alapvető álláspontja felől lehet megérteni, amely szemben áll a Platón óta létező egész nyugati filozófiával. Ha ezt a tényt megragadjuk, akkor a kijelentés máris kevésbé tűnik idegennek. Nietzsche megfordító eljárása időnként tudatos mániává válik, ha nem éppen a jó ízlés megsértésévé. A „Ki nevet utoljára, az nevet a legjobban" kifejezésre például így felel, megfordítva: „És ma, aki a legjobban nevet, az nevet utoljára is" (VIII, 67). A „Boldogok, akik nem látnak és mégis hisznek" gondolattal szemben ő így szól: „Látni és mégsem hinni." Ezt nevezi „a tudók elsődleges erényének", akiknek „legnagyobb kísértője" minden, ami „szemmel látható" (XII, 241).

---

[1] A viszályra és az igazság eredetére való hivatkozás a „Der Ursprung des Kunstwerks" [„A műalkotás eredete"] című írásra utal. Lásd: Martin Heidegger, Holzwege (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1950), 37–38. o. és következő oldalak; vö. a felülvizsgált kiadással (Stuttgart: P. Reclam, 1960), 51–52. o. és következő oldalak. Heidegger először 1936 őszén dolgozta át ezt az esszét, vagyis abban az időszakban, amikor az első Nietzsche-kurzus zajlott. Ezért aligha meglepő, ha egyikben a másik visszhangját halljuk. Az esszé angol fordításához lásd: Martin Heidegger, Poetry, Language, Thought, ford. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), 17–87. o.

Nem kell túlságosan mélyen behatolnunk Nietzsche gondolkodásába ahhoz, hogy könnyedén megállapíthassuk: eljárásmódja mindenütt a megfordítás. E megállapítás alapján alapvető ellenvetés merült fel Nietzsche módszerével és egész filozófiájával szemben: a megfordítás puszta tagadás – a korábbi értékrend félretételével még nem keletkeznek új értékek. Ilyen jellegű ellenvetéseknél mindig tanácsos legalább ideiglenesen feltételezni, hogy az érintett filozófus maga is elég éber volt ahhoz, hogy efféle kétségeket maga is átéljen. Nietzsche nemcsak azt állítja, hogy a megfordítás révén új értékrendnek kell keletkeznie; kifejezetten azt mondja, hogy ily módon egy rend „önmagától" kell, hogy létrejöjjön. Nietzsche így szól: „Ha a korábbi értékek zsarnoksága ily módon összeomlott, ha eltöröltük a 'valódi világot', akkor az új értékrend önmagától kell, hogy kövesse."[2] Pusztán a régi eltörlésével valami újnak önmagától kell létrejönnie! Vajon lehet-e ilyen véleményt Nietzschenek tulajdonítani, vagy az „eltörlés" és a „megfordítás" valami mást jelent, mint amit hétköznapi fogalmaink segítségével elképzelünk?

Mi az új értékelés elve? Először is fontos általánosságban tisztázni a harmadik könyv címének jelentését, amelyre itt korlátozódunk. Az „elv" latinul principium, kezdet. A fogalom megfelel annak, amit a görögök arché-nak neveznek: az, ami alapján valami meghatározható, hogy mi és milyen. Az elv: az alap, amin valami áll, ami áthatja, és ami egész szerkezetét és lényegét vezérli. Az elveket alapvető tételekként is felfogjuk. De ezek csak származtatott értelemben „elvek", és csak azért, mert annyiban és addig állítanak valamit valami más alapjául egy kijelentésen belül. Maga a kijelentés soha nem lehet elv. Az új értékelés elve az, amelyben maga az értékelés találja meg alátámasztó és irányító alapját. Az új értékelés elve az a fajta alap, amely egy új, korábbiaktól eltérő értékelést indít el. Az értékelésnek újnak kell lennie: nemcsak abban, hogy mit állítunk értékként, hanem mindenekelőtt abban, ahogyan az értékek általában megállapításra kerülnek. Ha valaki azt mondja, hogy Nietzsche alapvetően nem volt kreatív, és valójában nem hozott létre új értékeket, akkor ezt az ellenvetést először alaposan meg kell vizsgálni. De bárhogy is alakul, maga az ellenvetés nem érinti Nietzsche legfőbb szándékát: hogy új alapra helyezze azt a módot, ahogyan az értékek kijelölődnek, és e célból új alapot fektessen le. Ezért, ha meg akarjuk ragadni, miről van itt szó, a III. könyv címét, „Az új értékelés elve"[3]-ként, úgy kell értenünk, mint: az az új alap, amelyből a jövőben az értékelés módja és fajtája fakadni és amelyen nyugodni fog. Hogyan kell elképzelnünk ezt az alapot?

Ha a mű egésze a hatalom akarásából áll, és ha a harmadik könyvnek a új értékelés alapvető és szerkezetalkotó elvét kell bemutatnia, akkor ez az elv csakis a hatalom akarása lehet. Hogyan értsük ezt? Előre jelezve mondtuk, hogy a hatalom akarása az összes létező alapvető jellegének megnevezése. Pontosan azt jelenti, ami a létezőt annak létezővé teszi. Nietzsche döntő megfontolása a következőképpen hangzik: ha meg akarjuk állapítani, mi az, aminek helyesen lennie kell, és ami ennek következtében létre is kell, hogy jöjjön, ezt csak akkor tudjuk meghatározni, ha az igazság és világosság már körülveszi mindazt, ami van és mindazt, ami a Létet alkotja. Különben hogyan tudnánk meghatározni, minek kell lennie?

Ebben a legáltalánosabb értelemben vett megfontolásban, amelynek végső fenntarthatóságát még nyitva kell hagynunk, Nietzsche azt mondja: „Feladat: látni a dolgokat úgy, ahogy vannak!" (XII, 13). „Az én filozófiám – elvonni az embereket a látszattól, legyen bármilyen veszélyes is! És nincs mitől félni, hogy az élet elpusztulna!"

---

[2] Heidegger nem idéz forrást, de a részlet valószínűleg a WM 461-ből származik. Ha igen, akkor Heidegger félreérti a „… Ordnung der Werte" kifejezést, és „Ordnung der Welt"-ként olvassa. A fordításban helyreállítottam Nietzsche szövegét.

[3] Heidegger itt a határozatlan névelőt, einer, határozottra, der, változtatja. Vö. 25. o.

(XII, 18). Végül: „Mivel hazudtok azzal kapcsolatban, ami van, a vágynak, hogy az, ami lenni hivatott, megszülessen, nem adtok teret bennetek” (XII, 279).

A hatalom akarásának mint a létezők alapvető jellegének bemutatása azt hivatott eltörölni, ami hazugság a létezőkről szerzett tapasztalatainkban és azok értelmezésében. De nemcsak ezt. Azt is hivatott megalapozni az elvet, és felállítani azt az alapot, amelyből az értékelés fakad, és amelyben gyökereznie kell. Mert a „hatalom akarása” önmagában máris becslés és értékelés. Ha a létezőket hatalom akarásaként fogjuk fel, akkor az a „kell”, amelynek föléjük kellene lebegnie, és ami alapján mérhetőek lennének, fölöslegessé válik. Ha maga az élet a hatalom akarása, akkor maga az élet az értékelés alapja, principiuma. Ekkor nem a „kell” határozza meg a Létet; a Lét határozza meg a „kell”-t. „Amikor értékekről beszélünk, az élet inspirációja vagy optikája alatt beszélünk: maga az élet kényszerít minket az értékek felállítására; maga az élet értékel rajtunk keresztül valahányszor értékeket állítunk fel ….” (VIII, 89).[4]

Az új értékelés elvének bemutatása tehát mindenekelőtt azt jelenti, hogy a hatalomra irányuló akaratot mint a létezők alapvető jellegét felmutassuk a létezők minden csoportjában és tartományában. E feladatra tekintettel A Hatalom Akarata szerkesztői a harmadik könyvet négy részre osztották:

I. Hatalom akarása mint tudás.
II. Hatalom akarása a természetben.
III. Hatalom akarása mint társadalom és egyén.
IV. Hatalom akarása mint művészet.

Nietzsche több utasításkészlete is felhasználható lett volna egy ilyen felosztáshoz, például az I. terv, 7., 1885-ből (XVI, 415): „Hatalomra törés. Kísérlet minden történés értelmezésére. Előszó az fenyegető ‘értelmetlenségről’. A pesszimizmus problémája.” Ezután következik a függőlegesen elrendezett témák listája: „Logika. Fizika. Erkölcs, Művészet. Politika.” Ezek a filozófia szokásos diszciplínái; az egyetlen, amely hiányzik – és nem véletlenül –, a spekulatív teológia. A döntő álláspont Nietzsche lényekre vonatkozó, hatalomra törésként való értelmezésével kapcsolatban az, hogy kezdettől fogva a létezőket a hagyományos akadémiai filozófiai diszciplínák perspektívájában látta.

További segítségként a kézzel írott jegyzetfüzetekben szereplő aforizmák fent említett fejezetekbe való beosztásához a szerkesztők egy olyan mutatót használtak, amelyben Nietzsche maga számozott meg 372 aforizmát, és osztotta fel azokat az egyes könyvekbe, egy olyan terv szerint, amely – igaz, későbbi keletű (III. terv, 6; XVI, 424). A mutató a XVI. kötet 454–467. oldalán található; 1888-ból származik.[5]

A Hatalom akarása harmadik könyvének elrendezése, ahogyan ma előttünk fekszik, a fennmaradt kéziratos anyagok alapján a lehető legjobban megalapozott.

Azonban mi nem a harmadik könyv első fejezetével, a „Hatalom akarása mint tudás” című résszel kezdjük az értelmezést, hanem a negyedik és egyben utolsó fejezettel, a „Hatalom akarása mint művészet” cíművel.

Ez a fejezet a 794-től 853-ig terjedő aforizmákat tartalmazza. Hamarosan világossá válik, miért a negyedik fejezettel kezdjük, hiszen ezt a fejezet tartalma indokolja. Közvetlen feladatunk az, hogy megkérdezzük: milyen módon érzékeli és határozza meg Nietzsche a

---

[4] Ehhez az „kell” elemzéséhez hasonlítsd össze Heidegger 1935 nyári szemeszterben tartott előadássorozatában található részt, amely Einführung in die Metaphysik (Tübingen: M. Niemeyer, 1953), 149–152. oldalán jelent meg; valamint az angol fordításban: Martin Heidegger, An Introduction to Metaphysics, ford. Ralph Manheim (Garden City, N.Y.: Doubleday-Anchor, 1961), 164–167. oldal.

[5] Karl Schlechta rámutat, hogy a 372 aforizmából álló lista több olyan tervre is vonatkozhat, amelyek eltérnek az 1887. március 17-i keltezésűtől. Lásd Schlechta, Der Fall Nietzsche (München: C. Hanser, 2., bővített kiadás, 1959), 74. és köv., valamint 88. és köv. oldalak.

művészet lényegét. Ahogyan a fejezet címe is sugallja, a művészet a hatalomakarás konfigurációja. Ha a művészet a hatalomakarás konfigurációja, és ha a Lét egészében a művészet számunkra sajátos módon hozzáférhető, akkor jó eséllyel képesek leszünk megragadni, mit jelent a hatalomakarás a nietzschei művészetfogalom alapján. De hogy a „hatalomakarás" kifejezés ne maradjon tovább üres szó, előzetes megfigyeléssel próbáljuk meg körvonalazni a negyedik fejezet értelmezését. Ezt úgy tesszük, hogy először megkérdezzük: mit ért Nietzsche a „hatalomakarás" kifejezés alatt; másodszor pedig: miért nem szabad meglepődnünk azon, hogy a létezők alapvető jellege itt akaratként van meghatározva?

6. A létezők léte mint akarat
Hagyományos metafizika

A második kérdéssel fogjuk kezdeni. A Létnek, minden létező Létének mint akaratnak a felfogása teljes mértékben összhangban áll a német filozófia legjobb és legnagyobb hagyományaival. Ha Nietzsche felől visszatekintünk, pillantásunk azonnal Schopenhauerre esik. Fő műve, amely először a filozófia felé tereli Nietzschét, majd később el is taszítja tőle, a Világ mint akarat és képzet címet viseli. De amit Nietzsche maga „akarat" alatt ért, az egészen más. És Nietzsche akaratfogalmát sem lehet pusztán a schopenhaueri felfogás megfordításaként megragadni.

Schopenhauer fő műve 1818-ban jelent meg. Mélyen el volt kötelezve Schelling és Hegel fő műveinek, amelyek addigra már megjelentek. Ennek a tartozásnak a legjobb bizonyítéka azok a túlzó és ízléstelen bírálatok, amelyeket Schopenhauer egész életében Hegel és Schelling ellen intézett. Schopenhauer Schellinget „szélhámosnak", Hegelt pedig „ügyetlen sarlatánnak" nevezte. Az efféle szidalmak, amelyeket Schopenhauer éveiben ismételten a filozófiára zúdított, még a kétes „újszerűség" megkülönböztető jegyével sem rendelkeznek.

Schelling egyik legmélyebb művében, a *Az emberi szabadság lényegéről* című értekezésben, amely 1809-ben jelent meg, a filozófus így ír: „A végső és legvégső esetben nincs más Lét, mint az Akarás. Az Akarás az Ős-Lét." (I, VII, 350)[1]. Hegel a Szellem fenomenológiájában (1807) a Lét lényegét a tudásban ragadja meg, de a tudást lényegében azonosnak tekinti az akarással.

Schelling és Hegel meg voltak győződve arról, hogy a Lét akaratként való értelmezésével csupán egy másik nagy német gondolkodó – Leibniz – alapvető gondolatát gondolják tovább. Leibniz a Lét lényegét a perceptio és az appetitus, azaz a reprezentáció és az akarat eredeti egységeként határozta meg. Nem véletlen, hogy maga Nietzsche is két döntő fontosságú helyen hivatkozik Leibnizre A hatalom akarása című művében: „A német filozófia egésze – Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, hogy csak a nagyokat említsük – a valaha létezett legalaposabb fajta romantika és honvágy: a vágyódás a valaha volt legjobb után" (WM, 419). És: „Handel, Leibniz, Goethe, Bismarck – jellemző a erős német típusra" (WM, 884).

Most, hogy biztosak legyünk benne, nem szabad azt állítani, hogy Nietzsche hatalomakarat-doktrínája Leibniztől vagy Hegeltől, illetve Schellingtől függ, csakhogy egy ilyen kijelentéssel minden további megfontolást semmissé tegyünk. A „függőség" nem olyan fogalom, amellyel megérthetnénk a nagyok közötti kapcsolatokat. A kicsik azonban mindig függenek a nagyoktól; éppen azért „kicsik", mert azt hiszik, hogy függetlenek. A nagy gondolkodó az, aki képes meghallani más „nagyok" műveiben a legnagyobbat, és azt eredeti módon átalakítani.

Nietzsche elődeire való hivatkozás a Lét mint akarat tanát illetően nem valamiféle függőség kimutatását célozza; sokkal inkább annak jelzésére szolgál, hogy az efféle tan a nyugati metafizikában nem önkényes, hanem talán szükségszerű is. Minden igaz gondolkodás hagyja magát meghatározni attól, amit gondolni kell. A filozófiában a létezők Létét kell gondolni. A filozófiai gondolkodás és kérdezés számára nincs magasabb és szigorúbb elköteleződés. Ezzel szemben minden tudomány mindig csak egy létezőre gondol a többi között, egy sajátos létezői tartományra. E tartomány köti el őket, de

---

[1] Az előző szemeszterben (1936 nyara) Heidegger Schellingről tartott előadásokat. Lásd: Martin Heidegger, Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809), szerk. Hildegard Feick (Tübingen: M. Niemeyer, 1971). Különösen hasznos a Heidegger Nietzsche-olvasatának kontextusát azok a jegyzetek adják, amelyeket öt évvel később készített ugyanazon értekezés szemináriumához. A jegyzetek Heidegger Schelling című művének függelékében találhatók. Lásd különösen a 224–225. oldalakat.

csupán közvetett módon, soha közvetlenül. Mivel a filozófiai gondolkodásban a Heidegger-féle Nietzsche-olvasat mivel a lehető legmagasabb szintű elköteleződés uralkodik benne, minden nagy gondolkodó ugyanazt gondolja. Ez az „ugyanaz" azonban annyira lényegi és annyira gazdag, hogy egyetlen gondolkodó sem meríti ki; mindegyik annál szigorúbban kötelezi el a többieket. A létezőket alapvető karakterük szerint akaratként felfogni nem bizonyos gondolkodók véleménye; ez a Dasein történetének szükségszerűsége, amelyet e gondolkodók alapoznak meg.

7. Akarat mint Hatalomakarat

De most, hogy előrevetítsük a döntő kérdést: mit ért maga Nietzsche a „hatalom akarása" kifejezésen? Mit jelent az „akarat"? Mit jelent a „hatalom akarása"? Nietzsche számára ez a két kérdés valójában egy és ugyanaz. Mert az ő felfogásában az akarat nem más, mint a hatalom akarása, és a hatalom nem más, mint az akarat lényege. Ennélfogva a hatalom akarása az akaratnak az akaratára irányulása, vagyis az akarást önmaga akarásának kell felfogni. Ez azonban magyarázatot kíván.

Kísérletünkkel – mint minden hasonló módon kidolgozott fogalmi meghatározással, amely a létezők Létét igyekszik megragadni – két dolgot kell szem előtt tartanunk. Először is, egy pontos fogalmi meghatározás, amely felsorolja a meghatározandó dolog különböző jellemzőit, üres és hamis marad mindaddig, amíg nem ismerjük meg valóban belülről azt, amiről szó van, és nem állítjuk azt szellemi szemeink elé. Másodszor, a nietzschei akaratfogalom megragadásához különösen fontos a következő: ha Nietzsche szerint az akarat mint hatalomra törő akarat minden létező alapvető jellemvonása, akkor az akarat lényegének meghatározásakor nem hivatkozhatunk egy meghatározott létezőre vagy a Lét egy különleges módjára, amely az akarat lényegét magyarázná.

Ezért az akarat, mint minden létező átható jellege, nem ad semmiféle azonnali iránymutatást, amelyből fogalma, mint a Lét fogalma, levezethető lenne. Természetesen Nietzsche soha nem fejtette ki ezt a helyzetet rendszeresen és elvi alapossággal; de nagyon is tisztában volt azzal, hogy itt egy szokatlan kérdést követett.

Két példa szemléltetheti, miről is van szó. A szokásos felfogás szerint az akaratot a lélek egyik képességének tekintik. Hogy mi az akarat, azt a psziché lényegéből lehet meghatározni. Ez utóbbit a pszichológia tárgyalja. A psziché egy sajátos létező, amely különbözik a testtől és az elmétől. Most azonban, ha Nietzsche szerint az akarat határozza meg mindenfajta létező Létét, akkor az nem a pszichéhez tartozik; inkább a psziché tartozik valamiképpen az akarathoz. De a test és az elme is akarat, amennyiben az ilyen dolgok „vannak". Továbbá, ha az akaratot képességnek tekintjük, akkor úgy tekintjük, mint valamit, ami képes cselekedni, helyzetben van arra, hogy megtegye, és birtokában van a szükséges erőnek és hatalomnak. Ami önmagában erő, és Nietzsche szerint az akarat éppen ez, azt tehát nem lehet tovább jellemezni azzal, hogy képességként vagy erőként határozzuk meg. Mert egy képesség lényege az akarat, mint erő lényegében gyökerezik.

Egy második példa. Az akaratot egyfajta oknak tekintjük. Azt mondjuk, hogy az ember nem annyira értelme, mint inkább puszta akaraterő révén cselekszik. Az akarat hoz létre valamit, idéz elő valamilyen következményt. De oknak lenni a Lét egy sajátos módja; magát a Létet nem lehet az okság révén megragadni. Az akarat nem egy okozás. Amit általában úgy fogunk fel, mint valamit, ami mást előidéz – az okozás ereje –, maga is az akaratban gyökerezik (vö. VIII, 80).

Ha a hatalomra törés jellemzi magát a Létet, akkor nincs semmi más, ami alapján az akaratot meg lehetne határozni. Az akarat akarat – de ez a formailag helyes meghatározás valójában semmit sem mond. Sőt, kifejezetten megtévesztő lehet, ha úgy vesszük, hogy a dolgok olyan egyszerűek, mint ahogy az egyszerű kifejezés sugallja.

Ezért Nietzsche kijelentheti: „Ma már tudjuk, hogy ez [ti. az akarat] csupán egy szó" (Bálványok alkonya, 1888; VIII, 80). Ennek megfelelő egy korábbi kijelentése a Zarathustra korszakából: „Nevetek a ti szabad akaratotokon és a nem szabadon is: amit ti akaratnak hívtok, számomra illúzió; nincs akarat" (XII, 267). Figyelemreméltó, hogy az a gondolkodó, akinek minden létező alapvető jellege az akarat, ilyen dolgot állítson: „Nincs akarat." De Nietzsche azt érti ezalatt, hogy nincs olyan akarat, mint amilyet korábban „a lélek képességeként" és „általános törekvésként" ismertek és neveztek. Bárhogyan is legyen, Nietzsché-nek folyamatosan ismételnie kell, mi az akarat. Azt mondja például, hogy az

akarat egy „affektus”, egy „szenvedély”, egy „érzés” és egy „parancs”. De vajon az akaratnak mint „affektusnak”, „szenvedélynek” és a többinek az ilyen jellemzései nem a lélek és a lelkiállapotok birodalmába tartoznak? Vajon az affektus, a szenvedély, az érzés és a parancs nem mind különböző dolgok? Nem kellene annak, amit az akarat lényegének megvilágítására bevezetünk, eleve kellően világosnak lennie? De mi lehetne homályosabb az affektus és a szenvedély lényegénél, és a kettő közötti különbségnél? Hogyan lehetne az akarat mindezekkel egyszerre azonos? Aligha tudjuk leküzdeni ezeket a kérdéseket és kételyeket Nietzsche akaratlényeg-megértésével kapcsolatban. És mégis, talán ezek nem érintik a döntő kérdést. Nietzsche maga hangsúlyozza: „Mindenek előtt az akarás számomra valami bonyolultnak tűnik, valami olyannak, ami csak szóként egység; és éppen ebben az egy szóban lappang egy népi előítélet, amely felülkerekedett a filozófusok mindig szűkmarkú óvatosságán” (A morálon túl; VII, 28). Nietzsche itt elsősorban Schopenhauer ellen szól, aki szerint az akarat a legegyszerűbb és legjobban ismert dolog a világon.

De mivel Nietzsche számára az akarat, mint hatalomra irányuló akarat, a Lét lényegét jelöli, az örökre kutatásának tényleges tárgya marad, a meghatározandó dolog. Ami számít – ha egyszer egy ilyen lényeget felfedeztek –, az az, hogy azt alaposan meghatározzák, hogy soha többé ne vesszen el. Hogy vajon Nietzsche eljárása az egyetlen lehetséges volt-e, vajon a Létre vonatkozó vizsgálódás sajátossága egyáltalán eléggé világossá vált számára, és vajon alapvető módon végiggondolta-e azokat az utakat, amelyek e tekintetben szükségesek és lehetségesek, azt most nyitva hagyjuk. Annyi bizonyos: Nietzsche számára akkor nem volt más lehetőség – tekintettel az akarat fogalmának kétértelműségére és a fennálló fogalmi meghatározások sokféleségére –, mint az, hogy azt tisztázza, mit értett alatta a számára ismerős dolgok segítségével, és elutasítsa azt, amit nem értett alatta. (Vö. az általános megfigyelést a filozófiai fogalmakról a Jó és Rossz Fölött VII, 31 sk.)

Ha megpróbáljuk megragadni az akarást azzal a sajátossággal, amely, úgymond, először kényszeríti magát ránk, azt mondhatnánk, hogy az akarat egy irányulás ... felé, egy törekvés ... után; az akarat valamiféle magatartás, amely valami felé irányul. De amikor valami közvetlenül kéznél lévőre tekintünk, vagy figyelmesen követünk egy folyamatot, olyan módon viselkedünk, amely ugyanígy leírható: a dolgot a képzet révén közelítjük meg – az akarat szerepe nélkül. A dolgok puszta megfigyelése közben nem akarunk velük semmit „kezdeni”, és nem várunk tőlük semmit; hagyjuk, hogy a dolgok úgy legyenek, ahogy vannak. Valami felé irányulni még nem akarat, és mégis, ez az irányultság benne rejlik az akaratban….

De „akarhatunk” [azaz birtokolni-akarhatunk] valamit is, például egy könyvet vagy egy motorkerékpárt. Egy fiú „akarja” a dolgot, vagyis szeretné birtokolni. Ez a „szeretné birtokolni” nem puszta képzet, hanem egyfajta törekvés valami felé, és megvan benne a kívánság sajátos jellege. De a kívánás még nem akarat. Aki szigorú értelemben csak kíván, az nem akar; inkább reméli, hogy a kívánsága teljesül anélkül, hogy bármit is tennie kellene érte. Vajon az akarat akkor egy olyan kívánság, amelyhez saját kezdeményezésünket is hozzáadjuk? Nem, az akarat egyáltalán nem kívánság. Az akarat önmagunk alárendelése a saját parancsunknak, és e parancs iránti eltökélt önfegyelem, amely már magában foglalja a parancs végrehajtását is. De ezzel az akaratról szóló meghatározással hirtelen egy egész sor olyan definíciót vezettünk be, amelyet korábban, amikor először beszéltünk erről, még nem adtunk meg: nevezetesen, hogy az akarat önmagunk valami felé irányítása.

Mégis úgy tűnik, mintha az akarat lényegét a legtisztábban lehetne megragadni, ha ez a „valami felé irányulás”, mint tiszta akarás, hirtelen megszűnne a puszta vágyakozás, kívánás, törekvés vagy puszta képviselet értelmében vett valami felé irányulás javára. Az akarat így egyszerűen úgy lenne felállítva, mint a puszta viszony egy egyszerű „valami felé tartás” vagy „valami után menés” formájában. De ez a megközelítés félrevezető.

Nietzsche meg van győződve arról, hogy Schopenhauer alapvető tévedése az a hite, hogy létezik olyan, mint tiszta akarás, amely annál tisztábbá válik, minél meghatározatlanabb az, amit akarunk, és minél inkább háttérbe szorul maga az akaró személy. Épp ellenkezőleg, az akarás lényegéhez tartozik, hogy amit akarunk, és aki akar, az bele legyen vonva az akarásba, bár nem abban a külsődleges értelemben, ahogyan azt mondhatnánk, hogy minden törekvéshez tartozik valami, ami törekszik, és valami, amire törekednek.

A döntő kérdés ez: hogyan és milyen alapon tartozik a szándékolt és a szándékozó a szándékoláshoz? Válasz: a szándékolás alapján és a szándékolás révén. A szándékolás a szándékozót, mint olyat, szándékolja; és a szándékolás a szándékoltat, mint olyat, helyezi el. A szándékolás eltökéltség önmagunk felé, de mint az, aki szándékolja azt, ami a szándékolásban szándékoltként elhelyeződik. Minden esetben maga a szándékolás biztosítja a teljes meghatározottságot saját szándékolásának. Aki nem tudja, mit akar, az semmit sem akar, és egyáltalán nem tud szándékolni. Nincs általános szándékolás. „Mert az akarat, mint a parancs affektusa, az önuralom és az erő döntő megkülönböztető jele” (A vidám tudomány, V. könyv, 1886; V, 282). Ezzel szemben a törekvés lehet határozatlan, mind abban a tekintetben, hogy mire törekszik valójában, mind pedig a törekvő személyével kapcsolatban. A törekvésben és a kényszerben úgy vagyunk mozgásban valami felé, hogy nem tudjuk, mi forog kockán. A puszta törekvésben nem kerülünk igazán szembe önmagunkkal. Emiatt nem lehetséges önmagunkon túlra törekedni; inkább csak törekszünk, és teljesen elmerülünk ebben a törekvésben. Ezzel szemben az akarat, mint eltökélt nyitottság önmagunk felé, mindig egy önmagán túli szándékolás. Ha Nietzsche többször hangsúlyozza az akarat parancs jellegét, ezzel nem előírást vagy utasítást akar adni egy cselekvés végrehajtására; és nem is a szándékelhatározás aktusát akarja jellemezni. Inkább az eltökéltséget érti alatta – azt, ami által a szándékolás megküzdhet a szándékolttal és a szándékozóval; a megküzdést úgy érti, mint megalapozott és maradandó döntőképességet. Csak az tud igazán parancsolni – és a parancsolásnak semmi köze a puszta utasítgatáshoz –, aki mindig kész és képes magát a parancs alá helyezni. Ilyen készenlét által helyezi magát a parancs hatókörébe elsőként engedelmeskedve, az engedelmesség mintaképeként. Ebben az önmagán túlra nyúló szándékolásban, az akarat eltökéltségében rejlik a ... feletti uralom, a hatalom mindazon fölött, ami a szándékolásban feltárul, és amit a szilárd eltökéltség markában tart.

Az akarat önmaga uralása …, amely túlnyúlik önmagán; az akarat lényegénél fogva erő. És az erő olyan akarat, amely önmagában állandó. Az akarat erő; az erő akarat. Akkor vajon a „hatalomra irányuló akarat” kifejezésnek nincs értelme? Valóban nincs, amikor az akaratot Nietzsche felfogása szerint értelmezzük. De Nietzsche mégis használja ezt a kifejezést, kifejezetten az akarat szokásos értelmezésének elutasításaként, és különösen azért, hogy hangsúlyozza ellenállását a schopenhaueri felfogással szemben.

Nietzsche „hatalomakarat” kifejezése azt jelenti, hogy az akarat, ahogyan általában értjük, valójában és kizárólag hatalomra irányuló akarat. De még ebben a magyarázatban is ott leselkedik egy lehetséges félreértés. A „hatalomakarat” kifejezés nem azt jelenti, hogy a szokásos felfogás szerint az akarat egyfajta vágyakozás, amelynek célja a hatalom a boldogság és az élvezet helyett. Igaz, Nietzsche sok helyen így fogalmaz, hogy ideiglenesen érthetővé tegye magát; de amikor az akarat célját a boldogság, az élvezet vagy az akarat feloldódása helyett a hatalomban jelöli meg, akkor nem csupán az akarat célját változtatja meg, hanem az akarat lényegi meghatározását is. A nietzschei akaratfelfogás szigorú értelmében a hatalom sohasem lehet előre megállapított célja az akaratnak, mintha a hatalom valami olyan lenne, amit előbb az akaraton kívül lehetne elhelyezni. Mivel az akarat elszánt nyitottság önmaga felé, mint uralom, amely túlmutat önmagán, mivel az akarat önmagán túlmutató akarás, ezért az az erő, amely képes önmagát hatalomra juttatni.

A „hatalomra” kifejezés tehát sohasem jelent valamiféle mellékletet az akarathoz. Inkább magának az akaratnak a lényegét világítja meg. Csak ha Nietzsche akaratfogalmát ezekben a vonatkozásokban tisztáztuk, érthetjük meg azokat a megnevezéseket, amelyeket Nietzsche gyakran választ, hogy bemutassa annak az egyszerű szónak, hogy „akarat”, hozzá szóló bonyolult természetét. Az akaratot – így hát a hatalomra való akaratot – „affektusnak” nevezi. Azt is mondja: „Az én elméletem az lenne, hogy a hatalomra való akarat az affektus ősi formája, minden más affektus csupán ennek a konfigurációja” (WM1 688).[2] Nietzsche az akaratot „szenvedélynek” is nevezi, vagy „érzésnek”. Ha az ilyen leírásokat a közönséges pszichológia szempontjából értjük – ami mindig úgy tűnik, megtörténik –, akkor könnyen kísértést érezhetünk azt mondani, hogy Nietzsche az akarat lényegét az „érzelmire” hagyja, vagy hogy megmenti azt az idealizmus által elkövetett racionalista félreértelmezésektől. Itt két dolgot kell megkérdeznünk. Először is: mit ért Nietzsche azon, amikor kiemeli az akarat jellemét mint indulatot, szenvedélyt és érzést? Másodszor: amikor úgy hisszük, hogy rájöttünk, hogy az idealista akaratfelfogásnak semmi köze Nietzsche-éhez, hogyan értjük az „idealizmust”?

[2] Walter Kaufmann megjegyzi, hogy a „Teóriám az lenne, hogy” kifejezés az szerkesztőktől származik, nem magától Nietzschétől. Lásd Az akarat a hatalomra kiadásában, 366. oldal, 73. jegyzet.

8. Akarat mint indulat, szenvedély és érzelem

Az idézett szakaszban Nietzsche azt mondja, hogy minden affektus a „hatalomra való akarat" konfigurációja. Ha megkérdezzük, mi a hatalomra való akarat, Nietzsche azt feleli, hogy ez az eredeti affektus. Az affektus az akarat formája; az akarat affektus. Ezt nevezik körkörös meghatározásnak. A józan ész fölényben érzi magát, amikor ilyen „logikai hibákat" fedez fel még egy filozófusnál is. Az affektus akarat, és az akarat affektus. Most már nagyjából tudjuk, hogy a hatalomra való akarat kérdése magában foglalja a létezők Létének kérdését; maga a Lét többé nem határozható meg semmiféle adott létező által, hiszen éppen ő az, ami azokat meghatározza. Ezért, ha a Léthez bármilyen megnevezést rendelünk, és azt akarjuk, hogy az ugyanazt mondja, mint a Lét, de ne pusztán üresen, akkor a meghatározást szükségképpen a létezőkből kell meríteni – és a kör bezárul. Mindezek ellenére a dolog nem ennyire egyszerű. Az adott esetben Nietzsche jó okkal mondja, hogy a hatalomra való akarat az affektus eredeti formája; nem azt mondja, hogy ez egyszerűen egy affektus, jóllehet gyakran találkozunk ilyen megfogalmazásokkal sebtiben összerakott érveléseiben.

Milyen mértékben tekinthető a hatalomra való akarat az affektus eredeti formájának, vagyis annak, ami általában egy affektus Létét alkotja? Mi az affektus? Nietzsche erre nem ad világos és pontos választ. Éppúgy nem válaszolja meg azt a kérdést sem, hogy mi lehet a szenvedély vagy az érzelem. A válasz („a hatalomra irányuló akarat konfigurációi") nem vezet közvetlenül tovább bennünket. Inkább azt a feladatot jelöli ki számunkra, hogy kitaláljuk, mi az, amit az affektusban, a szenvedélyben és az érzelemben úgy ismerünk fel, ami a hatalomra való akarat lényegét jelzi. Ily módon olyan különös jellemzőket vezethetünk le, amelyek alkalmasak arra, hogy világosabbá és gazdagabbá tegyék a korábbi próbálkozásokat a hatalomra való akarat lényegi fogalmának meghatározására. Ezt a munkát nekünk magunknak kell elvégeznünk. Mindazonáltal a kérdések (mi az affektus, a szenvedély és az érzelem?) válasz nélkül maradnak. Nietzsche maga gyakran azonosnak tekinti a hármat; követi a szokásos ábrázolási módokat, amelyek ma is elfogadottak. E három szóval, amelyek mindegyike önkényes helyettesítője a másiknak, a pszichikai élet úgynevezett irracionális oldalát ábrázoljuk. A megszokott reprezentációs gondolkodás számára ez elegendő lehet, de nem a közhelyes tudás számára, és bizonyosan nem akkor, ha feladatunk az, hogy az ilyen tudással határozzuk meg a létezők Létét. Az sem elég, ha a jelenlegi „pszichológiai" magyarázatokat, amelyek az affektusokra, szenvedélyekre és érzelmekre vonatkoznak, átdolgozzuk. Mindenekelőtt látnunk kell, hogy itt nem pszichológiáról van szó, sőt nem is egy fiziológiával és biológiával alátámasztott pszichológiáról. Ez a Dasein-t alkotó alapvető módokról szól, arról, hogy az ember miként áll szemben a Da-val, a létezők nyitottságával és elrejtettségével, amelyben maga is áll.

Nem tagadhatjuk, hogy azok a dolgok, amelyekkel a fiziológia foglalkozik – a test bizonyos állapotai, a belső elválasztású mirigyek változásai, az izommozgások, az idegrendszerben végbemenő történések – egyben a hatások, szenvedélyek és érzelmek sajátjai is. De fel kell tennünk a kérdést, vajon ezek a testi állapotok és maga a test metafizikailag megfelelő módon vannak-e megragadva, hogy egyszerűen átvehessünk anyagot a fiziológiából és a biológiából, ahogyan Nietzsche – saját kárára – oly gyakran tette. Az egyetlen alapvető pont, amelyet itt fel kell ismernünk, hogy semelyik tudomány eredménye soha nem alkalmazható közvetlenül a filozófiára.

Hogyan kell elképzelnünk az affektus, a szenvedély és az érzelem lényegét, mégpedig úgy, hogy mindegyik esetben termékeny legyen Nietzsche-féle akaratlényeg-értelmezés szempontjából? Vizsgálódásunkat itt csak addig folytathatjuk, ameddig a hatalomra irányuló akarat Nietzsche-féle jellemzésének megvilágításához szükséges.

A harag például egy affektus. Ezzel szemben a „gyűlölet” alatt egészen mást értünk. A gyűlölet nem egyszerűen egy másik affektus, sőt, egyáltalán nem affektus. Szenvedély. Mégis mindkettőt „érzelemnek” nevezzük. Beszélünk a gyűlölet érzéséről és a haragos érzésről. Nem tudjuk eltervezni vagy eldönteni, hogy haragudni fogunk. A harag elragad minket, hatalmába kerít, „megérint” bennünket. Az ilyen elragadtatás hirtelen és viharos. Lényünket egyfajta izgalom járja át, valami felkavar, kiemel önmagunkból, de úgy, hogy amikor elragad az izgalom, már nem vagyunk urai önmagunknak. Azt mondjuk: „Ösztönösen cselekedett”, vagyis affektus hatása alatt. A köznyelv éleslátónak bizonyul, amikor azt mondja valakiről, aki fel van kavarodva és izgatottan cselekszik: „Nincs egészen önmaga.” Amikor elragad az izgalom, az a „teljesen ott létünk” megszűnik; valami olyasmivé alakul, mint a „szétesés.” Azt mondjuk: „Kiugrik a bőréből az örömtől.”

Nietzsche nyilvánvalóan arra a lényegi pillanatra gondol az affektusban, amikor megpróbálja az akaratot annak szempontjából jellemezni. Olyan ez, mint amikor haragban önmagunk fölé emelkedünk, amikor egész lényünket megragadja valami, úgyhogy már nem vagyunk önmagunk urai. Ez a „nem” egyáltalán nem azt jelenti, hogy a haragban nem ragadtatunk el önmagunkon túlra; az affektusban való „nem önmagunk urának lenni” éppen az, ami megkülönbözteti az affektust az akarat értelmében vett mesteri uralomtól, mert az affektusban önmagunk feletti uralmunk átalakul egyfajta önmagunkon túli állapottá, ahol valami elveszik. Bármi, ami ellentétes, azt „ellen”-nek nevezzük. A haragot ellenakaratnak nevezzük, amely önmagunkon túl fennáll, úgy, hogy haragban nem maradunk együtt önmagunkkal, ahogy az akarásban, hanem mintegy elveszítjük önmagunkat. Itt az akarat egy ellenakarat. Nietzsche megfordítja a helyzetet: az affektus formális lényege az akarat, de ekkor az akarat pusztán egy izgatottsági, önmagán túli állapotként jelenik meg.

Mivel Nietzsche azt mondja, hogy az akarat azt jelenti, hogy az ember önmagán túlra akar, ezért azt is állíthatja, hogy az ilyen, önmagán túli létre irányuló érzelem tekintetében a hatalomra való akarat az érzelem eredeti formája. Ugyanakkor nyilvánvalóan hozzá akarja tenni az érzelem másik mozzanatát is az akarat lényegi jellemzésének érdekében: azt a megragadó pillanatot az érzelemben, amelyben valami úrrá lesz rajtunk. Ez is, sőt éppen ez – természetesen sokrétű és Proteus-szerű értelemben – sajátja az akaratnak. Az, hogy ezen vagy azon a módon önmagunkon túl vagyunk, illetve kívül kerülünk magunkon, és hogy valójában folyamatosan így van, csak azért lehetséges, mert maga az akarat – az ember lényegéhez viszonyítva – tiszta és egyszerű megragadás.

Az akarat önmagát nem tudja akarni. Soha nem tudjuk elhatározni, hogy legyen akaratunk abban az értelemben, hogy sajátunknak tulajdonítanánk egy akaratot; hiszen maga ez az eltökéltség is egyfajta akarat. Amikor azt mondjuk: „Azt akarja, hogy az akarata érvényesüljön ebben vagy abban az ügyben”, ez annyit jelent, hogy valójában szilárdan akarja megállítani magát az akaratában, megragadni önmagát teljes lényében, ura lenni a saját létezésének. De éppen ez a lehetőség jelzi, hogy mindig az akarat hatókörében vagyunk, még akkor is, amikor nem akarunk. Az a valódi akarás, amely előretör az eltökéltségben, az a „igen”, az, ami elindítja teljes lényünk, belső lényegünk megragadását.

Nietzsche ugyanannyiszor jelöli az akaratot szenvedélyként, mint affektusként. Nem kell automatikusan arra a következtetésre jutnunk, hogy az affektust és a szenvedélyt azonosítja, még akkor sem, ha nem jut el ezen két lényegi különbségének és kapcsolatának kifejezett és átfogó tisztázásáig. Feltételezhetjük, hogy Nietzsche ismeri az affektus és a szenvedély közötti különbséget. 1882 körül így szól a koráról: „Korunk nyugtalan, és éppen ezért nem a szenvedély kora; folytonosan felfűti magát, mert érzi, hogy nincs melege – alapjában véve fagyos. Nem hiszek mindezeknek a ‘nagy eseményeknek’ a nagyszerűségében, amelyekről beszélsz” (XII, 343). „A legnagyobb események kora ennek ellenére is a leghitványabb hatások kora lesz, ha az emberek

gumiból vannak és túlságosan rugalmasak." „Korunkban csupán egy visszhang révén nyerik el az események a 'nagyságukat– ' az újságok visszhangja által" (XII, 344).

Nietzsche általában felcserélhető módon használja a „szenvedély" és az „affektus" szót. De ha például a harag és a gyűlölet, vagy az öröm és a szeretet nemcsak annyiban különböznek egymástól, mint az egyik affektus a másiktól, hanem különböznek affektusként és szenvedélyként is, akkor itt is pontosabb meghatározásra van szükségünk. A gyűlölet sem hozható létre puszta döntéssel; ez is úgy látszik, hogy elragad minket – hasonló módon, mint amikor a harag kerít hatalmába. Ennek ellenére a mód, ahogyan eluralkodik rajtunk, lényegileg más. A gyűlölet hirtelen is kitörhet egy cselekedetben vagy felkiáltásban, de csak azért, mert már eluralkodott rajtunk, mert már régóta növekszik bennünk, és ahogy mondjuk, tápláltuk magunkban. De valamit csak akkor lehet táplálni, ha az már létezik és él. Ezzel szemben nem mondjuk, és soha nem hisszük, hogy a haragot „tápláljuk". Mivel a gyűlölet sokkal mélyebben rejlik lényünk eredetében, összetartó ereje van; a szeretethez hasonlóan a gyűlölet is eredendő kohéziót és maradandóságot kölcsönöz lényegi mivoltunknak. A harag azonban, amely megragad minket, el is engedhet – „lecsillapodik", ahogy mondani szoktuk. A gyűlölet nem „csillapodik le". Mihelyt csírázni kezd, növekszik és megszilárdul, belülről rág és felemészti egész létünket. De az a maradandó kohézió, amelyet a gyűlölet ad az emberi létnek, nem zárja el és nem vakítja meg azt. Inkább látást és megfontoltságot ad. A haragos ember elveszíti a reflexió képességét. Aki gyűlöl, az fokozza a reflexiót és a rágódást a „kőkemény" rosszindulatig. A gyűlölet sosem vak; átlátó. Csak a harag vak. A szeretet sosem vak: átlátó. Csak a rajongás vak, szeszélyes és befolyásolható – affektus, nem szenvedély. A szenvedélyhez hozzátartozik az, hogy az ember kinyúl és megnyílik. Ilyen kinyúlás történik még a gyűlöletben is, hiszen a gyűlöltet mindenhol könyörtelenül üldözzük. De ez a szenvedélybeli kinyúlás nem egyszerűen kiemel és eltávolít önmagunkon túlra. Összegyűjti lényünk lényegét saját alapjához, először tárja fel ezt az alapot, miközben így összegyűjt, úgyhogy a szenvedély az, amelyen és amelyben megragadjuk önmagunkat, és világos uralmat érünk el a körülöttünk és bennünk lévő létezők fölött.

Ebben az értelemben felfogott szenvedély rávilágít arra, amit Nietzsche hatalomakarásnak nevez. Az akarat mint önmagunk feletti uralom soha nem az ént a környezetétől elzáró kapszulázottság. Az akarat, a mi fogalmaink szerint, eltökélt nyitottság, amelyben az akaró kilép a létezők közé, hogy szilárdan a cselekvési terében tartsa őket.[1] Most a jellegzetes vonások nem a megragadás és a nyugtalanság, hanem a tiszta, fénylő szorítás, amely egyidejűleg összegyűjti azt a szenvedélyes létezést.

Affektus: a roham, amely vakon felkavar minket. Szenvedély: a lényekre tisztán összpontosító, összegyűjtő szorítás. Csak külsődlegesen beszélünk és értünk, amikor azt mondjuk, hogy a harag fellángol, majd eloszlik, csupán rövid ideig tartva, míg a gyűlölet tovább tart. Nem, a gyűlölet és a szeretet nemcsak tovább tartanak, hanem először hozzák el létünkbe az állandóságot és maradandóságot. Egy érzelem ezzel szemben nem képes erre. Mert a szenvedély helyreállítja lényegi létünket, mert alapjaiban lazít és felszabadít, és azért is, mert a szenvedély ugyanakkor kinyúlik a létezők tágasságába, ezért a szenvedély – és itt a nagy szenvedélyre gondolunk – fényűző és leleményes,

---

[1] Talán szükséges néhány szó a Entschlossenheit hagyományos fordításáról, amely „eltökéltségként" szerepel. Heidegger most kötőjellel írja a német szót, hogy hangsúlyozza: az Ent- schlossenheit korántsem a döntésben való elzárkózást vagy bezáródást jelenti, hanem nyitottságot, ezért „eltökélt nyitottságot". A szó így lényegi kapcsolatban marad az Erschlossenheit fogalmával, vagyis a Lét Daseinban való feltárultságával. Lásd bővebben az Entschlossenheit-ről: Martin Heidegger, Sein und Zeit, 12. kiadás (Tübingen: M. Niemeyer, 1972), különösen 297. o.; „Vom Wesen der Wahrheit," in Wegmarken (Frankfurt/Main: V. Klostermann, 1967), 90. o.; valamint Gelassenheit (Pfullingen: C. Neske, 1959), 59. o. Vö. Martin Heidegger: Basic Writings, szerk. D. F. Krell (New York: Harper & Row, 1977), 133. o., jegyzet.

nemcsak képes, hanem szükségszerű is, hogy alávesse magát anélkül, hogy törődne a túlzásai következményeivel. Megmutatja azt az önuralmon alapuló fölényt, amely a nagy akaratra jellemző.

A szenvedélynek semmi köze a puszta vágyhoz. Nem az idegek, a forrongás és a szétszóródás dolga. Mindezt, bármennyire is izgatottak legyenek a gesztusai, Nietzsche az akarat kimerüléseként tartja számon. Az akarat az, ami, csakis önmagán túlra való akarással, többre való törekvéssel. A nagy akarat megosztja a nagy szenvedéllyel azt a nyugodt, sietetlen életerőt, amely lassan reagál és válaszol, nem bizonytalanságból vagy nehézkességből, hanem a fölényes, belső rugalmassággal párosuló széleskörű biztonságból fakadóan.

Az „affektus" és „szenvedély" helyett mondhatjuk azt is, hogy „érzés", ha nem éppen „érzékelés". Vagy pedig, ahol az affektusokat és a szenvedélyeket megkülönböztetjük, a kettő az „érzés" nemzetségébe sorolódik. Manapság, ha a „szenvedélyre" alkalmazzuk az „érzés" kifejezést, azt valamiféle redukciónak tekintjük. Hiszen úgy véljük, hogy a szenvedély nem puszta érzés. Mindazonáltal az a puszta tény, hogy tartózkodunk attól, hogy a szenvedélyeket érzéseknek nevezzük, még nem bizonyítja, hogy magasabban fejlett fogalommal rendelkezünk a szenvedély lényegéről; talán csupán azt jelzi, hogy túlságosan szegényes fogalmat alkottunk az érzés lényegéről. És ez valóban így van. De úgy tűnhet, mintha itt pusztán a szavak jelentését és helyes alkalmazását vizsgálnánk. Pedig a tárgy, amelyről szó van, mindenekelőtt az, hogy vajon az, amit most az affektus és a szenvedély lényegének neveztünk, eredendően lényegi kapcsolatot mutat-e e kettő között, és másodszor, hogy ez az eredeti kapcsolat valóban megérthető-e, ha csupán annak a lényegét ragadjuk meg, amit „érzésnek" nevezünk.

Nietzsche maga sem riad vissza attól, hogy az akaratot egyszerűen érzésként fogja fel: „Akarás: egy kényszerítő érzés, egészen kellemes! Ez minden energia-kisülés epifenoménje" (XIII, 159). Akarni – egy örömérzés? „Az öröm csupán a hatalomérzés tünete, amelyet elértünk, a különbség tudata (– [egy élőlény] nem az örömre törekszik: inkább az öröm akkor jelenik meg, amikor eléri azt, amire törekszik: az öröm kísér, nem motivál –)" (WM, 688). Akkor tehát az akarat pusztán az energia-kisülés „epifenoménje", egy kísérő örömérzés? Hogyan egyeztethető össze ez azzal, amit általában az akarat lényegéről mondtunk, és különösen az affektushoz és szenvedélyhez való hasonlítás kapcsán? Ott az akarat úgy jelent meg, mint ami valójában fenntart és ural, maga a mesteri hatalom szinonimája. Most pedig pusztán egy örömérzésre csökkentjük, amely csak kísér valami mást?

Az efféle szövegrészekből világosan látszik, mennyire nem törekszik Nietzsche tanításának egységes, szilárd alapokra helyezett bemutatására. Rájövünk, hogy még csak most indul útnak, és határozottan nyitott marad. Feladata nem közömbös számára, és nem is csupán kiegészítő jelentőségű. Tudja – úgy, ahogy csak egy alkotó tudhatja –, hogy ami kívülről összefoglaló bemutatásnak tűnik, az valójában a valódi kérdés konfigurációja, ahol a dolgok úgy ütköznek egymással, hogy feltárják saját lényegüket. Nietzsche azonban mégis úton van, és mondanivalója közvetlen megformálása mindig rákényszerül. Ilyen helyzetben közvetlenül korának és a kortárs „tudomány" nyelvén szólal meg. Amikor így tesz, nem riad vissza a tudatos túlzástól és gondolatainak egyoldalú megfogalmazásától, mert úgy hiszi, ezzel tudja a legvilágosabban kiemelni, miben tér el látása és vizsgálódása a hétköznapitól. Mégis, amikor így jár el, mindig képes szem előtt tartani az egészet; mintha meg tudna elégedni az egyoldalúsággal. Végzetes azonban, amikor mások, az olvasói, felületesen ragadják meg az efféle kijelentéseket, és attól függően, hogy Nietzsche éppen mit kínál nekik, vagy egyedüli véleményének nyilvánítják, vagy pedig bármelyik adott kijelentése alapján túlságosan könnyelműen megcáfolják.

Ha igaz, hogy a hatalom akarása alkotja minden létező alapvető karakterét, és ha Nietzsche most az akaratot a gyönyörérzettel kísért érzésként határozza meg, e két akaratfelfogás nem feltétlenül összeegyeztethető. Ugyanakkor Nietzschének sem

tulajdonítható az a nézet, hogy a Lét egyszerűen valamely más dolog kísérő gyönyörérzése lenne – ez a „más dolog" pedig egy további létező volna, amelynek Létét külön meg kellene határozni. Az egyetlen kiút az, ha feltételezzük, hogy az akaratnak a gyönyörérzettel kísért érzésként való meghatározása – amely elsőre annyira idegennek tűnik a korábban elmondottakhoz képest – sem nem az akarat lényegi meghatározása, sem nem egy a többi meghatározás közül. Sokkal inkább arról van szó, hogy ez a meghatározás az akarat teljes lényegéhez tartozó valami sajátos vonatkozására utal. Ha viszont ez így van, és ha korábbi megjegyzéseinkben felvázoltuk az akarat lényegi szerkezetének körvonalát, akkor a most említett meghatározásnak valamiképpen illeszkednie kell az általunk bemutatott általános mintázatba.

„Akarás: egy magával ragadó érzés, egészen kellemes!" Az érzés az a mód, ahogyan viszonyulunk a létezőkhöz, és ezzel egy időben önmagunkhoz is. Ez az a mód, ahogyan különösen ráhangolódunk azokra a létezőkre, amelyek nem mi vagyunk, és arra a létezésre, ami mi magunk vagyunk. Az érzésben megnyílik – és nyitva marad – egy állapot, amelyben kapcsolatban állunk a dolgokkal, önmagunkkal és a körülöttünk lévő emberekkel, mindig egyszerre. Az érzés maga az az állapot, amely nyitott önmaga felé, amelyben a mi Daseinunk lebeg. Az ember nem egy racionális lény, aki emellett akar, és a gondolkodás és akarat mellett érzésekkel is fel van vértezve – legyenek ezek akár csodálatra méltóak, akár megvetésre méltóak; hanem az érzés állapota az eredeti, mégpedig úgy, hogy a gondolkodás és az akarat együtt tartozik vele. Most már csak az a fontos számunkra, hogy meglássuk: az érzésnek megvan a megnyílás és a nyitva maradás jellege, és ezért – attól függően, hogy milyen érzésről van szó – a bezáródás jellege is.

De ha az akarat önmagán túlra hajlandó, a „túl önmagán" nem azt jelenti, hogy az akarat egyszerűen eltéved önmagától; inkább az akarat önmagát gyűjti össze az akarásban. Az, hogy aki akar, önmagát akarja bele az akaratába, azt jelenti, hogy maga ez az akarat, és azzal együtt, aki akar, és amit akar, megnyilvánul az akarásban. Az akarat lényegében, az eltökélt nyitottságban, az akarat önmagának tárul fel, nem pusztán egy további, hozzáadott cselekedet által, valami olyasmi révén, mint az akarat folyamatának megfigyelése és azon való elmélkedés; ellenkezőleg, maga az akarat rendelkezik a feltárulás és a nyitva tartás jellegével. Semmiféle önmegfigyelés vagy önanalízis, amit véghezvihetnénk, bármennyire is átható, nem tárja fel önmagunkat, és nem mutatja meg, milyen is önmagunk. Ezzel szemben az akarásban és, ennek megfelelően, a nem akarásban hozzuk felszínre önmagunkat; ez egy olyan fény, amelyet csak az akarás gyújt meg. Az akarás mindig önmagához viszi az ént; ezáltal önmagát találja meg, önmagán túl. Önmagát tartja fenn az eltaszítás és a valami más felé való mozdulás közepette. Az akaratnak ezért érzés jellege van, a létünk nyitva tartásának jellege, olyan létállapoté, amelyik, az akarat esetében, amely önmagán túl van, egy lüktetés. Az akarat így felfogható mint „kényszerítő érzés". Nem csupán valami olyan érzés, ami ösztökél bennünket, hanem maga is ösztökélés, sőt, egyfajta „kifejezetten kellemes" ösztökélés. Ami az akaratban feltárul – maga az akarás mint eltökélt nyitottság – kellemes annak, akinek feltárul: annak, aki akar. Az akarásban önmagunk felé közeledünk, mint azok, akik valójában vagyunk. Csak az akaratban ragadjuk meg önmagunkat a legigazibb, leglényegibb létünkben. Aki akar, az, mint ilyen, önmagán túlra akar; az akarásban önmagunkat önmagunkon túl ismerjük meg; egyfajta uralmat érzünk …, valahogy elérve; egy gyönyörűség hulláma jelenti be számunkra az elért hatalmat, egy hatalmat, amely önmagát fokozza. Ezért beszél Nietzsche „a különbség tudatáról".

Ha az érzést és az akaratot itt „tudatként" vagy „ismeretként" fogjuk fel, az azért van, hogy a lehető legvilágosabban bemutassuk azt a pillanatot, amikor magában az akaratban valami megnyílik. De ez a megnyílás nem megfigyelés; ez érzés. Ez arra utal, hogy maga az akarás is egyfajta állapot, amely önmagában és önmaga felé is nyitott. Az akarás érzés (hangoltság állapota). Mivel azonban az akarat rendelkezik azzal a sokrétű

jellel, hogy önmagán túlra is akar, ahogy ezt már felvetettük, és mivel mindez egészként nyilvánvalóvá válik, arra következtethetünk, hogy akaratunkat érzések sokasága kísérti. Így mondja Nietzsche a Túl jón és rosszon (VII, 28–29) című művében:

> … minden akarásban először is érzések sokasága van, mégpedig annak az állapotnak az érzése, amelytől elfelé tartunk, annak az állapotnak az érzése, amely felé tartunk, valamint magának ennek az „elfelé" és „felé" mozgásnak az érzése; aztán van még egy kísérő érzés is az izmokban, amely a szokás erejénél fogva azonnal működésbe lép, amint „akarunk", még akkor is, ha nem mozgatjuk „karjainkat és lábainkat."

Hogy Nietzsche a „akaratot" hol affektusnak, hol szenvedélynek, hol érzésnek nevezi, azt sugallja, hogy valami egységesebbet, eredetibbet és termékenyebbet lát e durva szó mögött. Ha az akaratot affektusnak nevezi, az nem puszta egyenlőségjel, hanem az akarat meghatározása abból a szempontból, ami az affektust sajátosan jellemzi. Ugyanez érvényes a szenvedély és az érzés fogalmaira is. Sőt, még tovább kell mennünk, és meg kell fordítanunk a helyzetet. Amit egyébként affektusnak, szenvedélynek és érzésnek ismerünk, azt Nietzsche lényegi gyökereiben a hatalomakaratként ismeri fel. Így ragadja meg az „örömöt" (ami általában affektusnak számít) mint „erősebbé tevő érzést", mint önmagán túllépés és az erre való képesség érzését (WM, 917).

> „Erősebbnek érezni magunkat – vagy, hogy másképp fejezzük ki: örömöt érezni – mindig feltételez összehasonlítást (de nem feltétlenül másokkal; inkább önmagunkkal, a növekedés állapotában, és anélkül, hogy előre tudnánk, milyen mértékben hasonlítunk össze)."

Ez arra a „különbségtudatra" utal, amely nem pusztán a reprezentáció és a megismerés értelmében vett tudás.

Az öröm nem egyszerűen egy öntudatlan összehasonlítást feltételez. Sokkal inkább olyasmi, ami önmagunkhoz vezet minket, nem a tudás, hanem az érzés útján, egy rajtunk-túli felé vezető úton. Az összehasonlítás nincs előfeltételezve. Sokkal inkább az a különbség, amely abból fakad, hogy önmagunkon túlra kerülünk, először az öröm által tárul fel és nyer formát.

Ha mindezt kívülről és nem belülről vizsgáljuk, ha a tudás és tudat szokásos elméleteinek mércéjével ítéljük meg, legyenek azok idealisták vagy realisták, akkor azt mondjuk, hogy Nietzsche akaratfogalma érzelmi természetű, az érzelmi életünk, érzéseink szempontjából értelmezett, és ezért végső soron biológiai fogalom. Ez rendben is van. De az efféle magyarázatok Nietzsche-t abba a képviseleti skatulyába zárják, amelyből ő szeretne kiszabadulni. Ugyanez igaz arra az értelmezésre is, amely megpróbálja megkülönböztetni Nietzsche „érzelmi" akaratfogalmát az „idealistától".

9. Nietzsche akarat-tanának idealista értelmezése

Mostanra elérkeztünk a fentebb [43. o.] feltett kérdések közül a másodikhoz, amely így szól: ha úgy véljük, hogy az idealista akaratfogalomnak semmi köze Nietzsche-éhez, akkor hogyan értelmezzük az „idealizmust”?

Általánosságban „idealista” megfigyelési módnak nevezhetjük azt, amely az eszmékre irányul. Itt az „eszme” annyit jelent, mint képzet. Képzetet alkotni annyi, mint a legszélesebb értelemben szemlélni: idein. Milyen mértékben láthatja az akarat lényegének magyarázata az akaratban a képzet jellegét?

Akarás egyfajta vágyakozás és törekvés. A görögök ezt orexis-nek hívják. A középkorban és az újkorban appetitus-nak és inclinatio-nak nevezték. Az éhség például puszta kényszer és törekvés, egy kényszer az étel felé a táplálék miatt. Az állatok esetében maga a kényszer mint olyan nem látja kifejezetten előre, mire is irányul; az állatok nem képviselik az ételt mint olyat, és nem törekszenek rá mint táplálékra. Az ilyen törekvés nem tudja, mit fog kapni, hiszen egyáltalán nem akar; mégis követi azt, amire törekszik, bár sosem követi mint olyat. De az akarat, mint törekvés, nem vak kényszer. Amit kívánunk és amire törekszünk, az a kényszerrel együtt mint olyan kerül szemünk elé és egyben felfogásra.

Valamit előhozni és elmélyülten szemlélni görögül noein-nek nevezzük. Amit az akaratban törekvésként elérni kívánunk, orekton, az egyúttal valami, ami meg van jelenítve, noeton. De ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy az akarat valójában olyan jellegű megjelenítés, amelyhez a törekvés egyszerűen csak hozzákapcsolódik. Épp ellenkezőleg, a helyzet fordított. Egyértelmű bizonyítékot kínálunk erre Arisztotelész Peri psyches, „A lélekről” című értekezéséből.

Amikor a görög pszükhé-t „léleknek” fordítjuk, nem szabad azt a „életélmények” értelmében értenünk, sem pedig arra gondolnunk, amit az ego cogito tudatában ismerünk, s végül nem gondolhatunk az „öntudatlanra” sem. Arisztotelész számára a pszükhé az élőlények elvének felel meg, annak, ami az élőket élővé teszi, ami áthatja lényegüket. A szóban forgó értekezés az élet lényegét és az élőlények hierarchiáját tárgyalja.

A tanulmány nem tartalmaz pszichológiát, és biológiát sem. Ez az élő lények metafizikája, amelyek közé az ember is tartozik. Ami él, az önmagát mozgatja. A mozgás itt nemcsak a helyváltoztatást jelenti, hanem minden viselkedésmódot és önváltoztatást. Az ember az élő lények legmagasabb formája. Számára az önmozgás alapvető típusa a cselekvés, a praxis. Így felmerül a kérdés: mi a cselekvés meghatározó alapja, az arkhé, vagyis a megfontolt eljárás és valaminek a létrehozása? Mi a meghatározó ebben: a képzet mint olyan, vagy az, amit keresünk? A képzet-törekvést a képzet vagy a vágy határozza meg? Másként kérdezve: az akarat egyfajta képzetalkotás, és ezért eszméktől függ, vagy sem? Ha azt tanítják, hogy az akarat lényegében képzetalkotás, akkor az ilyen akaratfelfogás „idealista.”

Mit tanít Arisztotelész az akaratról? A III. könyv tizedik fejezete az orexis-szel, a vággyal foglalkozik. Itt Arisztotelész a következőket mondja (433a 15 kk.):

> A vágy miatt történik minden; mert a vágy a cselekvő értelem kezdete, és a vég a cselekvés kezdete. Ezért ésszerűnek tűnik, hogy két dolog mozgat: a vágy és a gyakorlati értelem; hiszen a vágyott dolog mozgat, és ezért mozgat a gyakorlati értelem is, mivel annak kezdete a vágyott dolog.

És minden vágy esetében megvan az az ok, ami miatt vágyként létezik [amire a vágy irányul]; ez az az alap, amelyre a mérlegelő értelem önmagában véve támaszkodik, amikor önmagát meghatározza; a végpont az, ami alapján a cselekvés meghatározódik. Ezért ez a kettő – a vágyakozás és a mérlegelő értelem – joggal mutatkoznak meg úgy,

mint ami mozgat; mert a vágyban lévő kívánt dolog mozgat, és az értelem, a reprezentáció, csak azért mozog, mert önmagának képviseli azt, amit a vágyban kívánunk.

Arisztotelész akaratfelfogása meghatározóvá vált az egész nyugati gondolkodás számára; még ma is ez a közkeletű felfogás. A középkorban a voluntas-t mint appetitus intellectualis-t értelmezték, vagyis mint orexis dianoetike-t, azaz az intellektuális reprezentációhoz tartozó vágyódást. Leibniznél az agere, a cselekvés, egyaránt perceptio és appetitus; a perceptio maga az idea, a reprezentáció. Kant szerint az akarat az a vágyó képesség, amely fogalmak szerint működik, vagyis oly módon, hogy amit akarunk, mint általánosan felfogott reprezentáció, önmaga válik a cselekvés meghatározójává. Bár a reprezentáció kiemeli az akaratot mint a vágy egy képességét a puszta vak törekvéssel szemben, önmagában mégsem szolgál az akarat valódi mozgató és akaró erejeként. Csak az a felfogás volna a szó szoros értelmében idealisztikus, amely a reprezentációnak vagy az ideának ilyen indokolatlan elsőbbséget tulajdonítana. Valóban találunk ilyen elképzeléseket. A középkorban Aquinói Tamás hajlik az akarat ilyen értelmezésére, jóllehet nála sem dől el a kérdés egyértelműen. Összességében nézve a nagy gondolkodók soha nem tulajdonították a reprezentációnak a legmagasabb rangot akaratfelfogásukban.

Ha az „akarat idealista értelmezésén" minden olyan felfogást értünk, amely bármilyen módon a reprezentációt, a gondolatot, a tudást és a fogalmat az akarat lényegi összetevőinek tekinti, akkor Arisztotelész akaratértelmezése kétségtelenül idealista. Ugyanígy Leibniz és Kant felfogása is; de ebben az értelemben Nietzscheé is az. Ennek az állításnak a bizonyítása meglehetősen egyszerű: elég, ha kicsit tovább olvassuk azt a részt, ahol Nietzsche azt mondja, hogy az akarat érzések sokaságából áll.

> Ezért, ahogyan el kell ismernünk az érzést, sőt, a különféle érzések sokféle típusát, mint az akarat összetevőit, úgy a második helyen el kell ismernünk a gondolkodást is: az akarat minden cselekedetében van egy parancsoló gondolat; és nem szabad azt gondolni, hogy ezt a gondolatot el lehet választani a „akarástól", mintha az akarat az lenne, ami utána megmarad! (VII, 29).

Ez elég világosan hangzik el, nemcsak Schopenhauer ellen, hanem mindazok ellen is, akik Nietzschére hivatkozva akarják megvetni a gondolkodást és a fogalom erejét.

Ezeknek a Nietzschétől származó, világos kijelentéseknek a fényében hiábavalónak tűnik a szándék, hogy egyértelműen elvessük a tanának idealista értelmezését. Talán azonban fel lehetne hozni, hogy Nietzsche akaratról alkotott felfogása eltér a német idealizmusétól. Ott azonban szintén a kanti és arisztotelészi akaratfogalom kerül alkalmazásra. Hegel számára a tudás és az akarat ugyanaz, vagyis az igazi tudás már eleve cselekvés, és a cselekvés csak a tudásban létezik. Schelling még azt is mondja, hogy ami valójában akar az akaratban, az az értelem. Vajon ez nem a tiszta idealizmus, ha az akarat visszavezetését a reprezentációra értjük ez alatt? Ám Schelling túlzó fordulataival semmi mást nem akar hangsúlyozni, mint amit Nietzsche emel ki az akaratban, amikor azt mondja, hogy az akarat: parancs. Mert amikor Schelling „értelmet" mond, és amikor a német idealizmus a tudásról beszél, nem a pszichológia tudományában értett képességre gondolnak; nem arra a fajta működésre, amely csupán kíséri és megfigyeli a lelki élet egyéb folyamatait. A tudás a Létre való megnyílást jelenti, ami maga is egyfajta akarat – Nietzsche nyelvén egy „affektus". Nietzsche maga mondja: „Akarni annyi, mint parancsolni: de a parancsolás egy sajátos affektus (ez az affektus az energia hirtelen kitörése) – szándékolt, tiszta, kizárólag egy dologra irányul, legbensőbb meggyőződés a maga fölényéről, biztos abban, hogy engedelmeskedni fognak neki –" (XIII, 264). Egy dolgot tisztán, szándékosan, kizárólagosan szem előtt tartani: mi más

lenne ez, mint a szó szoros értelmében egy dolgot önmagunk elé helyezni, megjeleníteni önmagunk előtt? Márpedig az értelem, mondja Kant, a reprezentáció képessége.

Nietzsche-nél nincs gyakoribb az akaratra vonatkozó meghatározás annál, mint amit éppen idéztünk: akarni annyi, mint parancsolni; az akaratban rejlik egy parancsoló gondolat. Ugyanakkor nincs más olyan akaratfelfogás, amely ennél határozottabban hangsúlyozná a tudás és a reprezentáció, vagyis az értelem szerepét az akaratban.

Ezért, ha a lehető legközelebb akarunk kerülni Nietzsche akaratfelfogásához, és meg is akarunk maradni annál, akkor jól tesszük, ha minden megszokott terminológiát távol tartunk magunktól. Akár idealistának, akár nem-idealistanak, érzelminek vagy biológiainak, racionálisnak vagy irracionálisnak nevezzük – mindegyik esetben torzításról van szó.

10. Akarat és Erő. Az Erő Lényege

Most már – sőt, úgy tűnik, hogy muszáj is – össze kell gyűjtenünk az akarat lényegének azon meghatározásait, amelyeket eddig kidolgoztunk, és egyetlen definícióba kell foglalnunk őket: az akarat mint uralom valami felett, amely túlmutat önmagán; az akarat mint affektus (a megrázó, felkavaró ragadás); az akarat mint szenvedély (a létezők tágasságába való kiterjedő alámerülés); az akarat mint érzés (önmagához való viszony állapota); és az akarat mint parancs. Némi erőfeszítéssel bizonyára össze tudnánk állítani egy formailag kifogástalan „definíciót", amely mindezen attribútumokkal fel van vértezve. Mindazonáltal erről most lemondunk. Nem mintha nem tulajdonítanánk jelentőséget a szigorú és egyértelmű fogalmaknak – épp ellenkezőleg, azokat keressük. Csakhogy egy fogalom nem pusztán egy elgondolás, legalábbis a filozófiában nem, ha nincs úgy megalapozva és meggyökereztetve, hogy amit megragad, az maga váljon a mércéjévé és a vizsgálódás útjává, ahelyett, hogy puszta formula hálójában álcáznánk azt. De amit az „akarat" fogalma, mint a létezők alapvető jellege, meg akar ragadni, az a Lét maga – ez pedig még nincs közel hozzánk; pontosabban, mi nem vagyunk elég közel hozzá. Tudatosnak lenni, tudni, nem merő fogalmi ismeret. Sokkal inkább azt jelenti, hogy megragadjuk azt, amit maga a fogalom ragad meg. Megragadni a Létet annyit jelent, mint tudatosan nyitottnak maradni annak hirtelen előretörésére, jelenlétére. Ha megfontoljuk, mit is kellene az „akarat" szónak megneveznie – maguknak a létezőknek a lényegét –, akkor megértjük, mennyire erőtlen marad egyetlen ilyen szó, még akkor is, ha definíciót fűzünk hozzá. Ezért mondhatja Nietzsche: „Akarat: ez egy feltevés, amely számomra semmi mást nem világít meg. Aki tud, annak nincs akarat" (XII, 303). Az ilyen kijelentésekből nem szabad arra következtetnünk, hogy az akarat lényegének megragadására irányuló egész erőfeszítés kilátástalan, értéktelen, és ezért közömbös és önkényes, hogy milyen szavakat vagy fogalmakat használunk, amikor az „akaratról" beszélünk. Épp ellenkezőleg: az ügy természetéből kiindulva kell kérdeznünk, kezdettől fogva és folyamatosan. Csak így juthatunk el a fogalomhoz és a szó helyes használatához.

Most pedig, hogy már a kezdetektől elkerülje a „akarat" szó ürességét, Nietzsche azt mondja: „hatalomra irányuló akarat." Minden akarat egy akarat arra, hogy több legyen. Maga a hatalom csak annyiban van, és addig marad, ameddig akar lenni több hatalom. Amint ez az akarat eltűnik, a hatalom már nem hatalom, még akkor sem, ha továbbra is uralma alatt tartja azt, amit legyőzött. Az akaratban – mint a többre való akaratban, mint hatalomra irányuló akaratban – lényegileg benne rejlik a fokozódás és a felemelkedés. Mert csak állandó emelkedés által tartható fenn az, ami felemelkedett. Csak egy erőteljesebb felemelkedés képes ellensúlyozni a visszasüllyedés hajlamát; pusztán a már elért pozíció megtartása nem elég, mert ennek elkerülhetetlen következménye a végső kimerülés. Nietzsche így ír A hatalom akarata című művében (WM, 702):

> – Amit az ember akar, amit egy élő szervezet legapróbb része is akar, az a hatalom növekedése. … Vegyük a legegyszerűbb esetet, az ősitáplálkozást: a protoplazma kinyújtja állábait, hogy keressen valamit, ami ellenáll neki – nem éhségből, hanem a hatalomra való akaratból. Ezután megpróbálja legyőzni ezt a dolgot, birtokba venni, magába olvasztani. Amit mi „táplálkozásnak" nevezünk, az csupán egy származtatott jelenség, az eredeti, erősebbé válásra irányuló akarat gyakorlati alkalmazása.[1]

[1] Walter Kaufmann megjegyzi, hogy minden kiadás kihagy egy mondatot ebből a jegyzetből. Ezt a mondatot a „nem éhségből, hanem hatalomakaratból" kifejezés után kellene beilleszteni. Fordításban így hangzik: „Kettősség, mint a túl gyenge egység következménye." Lásd Kaufmann kiadását: A hatalom akarása, 373. oldal, 80. jegyzet.

Akarni annyit jelent, mint erősebbé válni akarni. Itt is Nietzsche fordítva beszél, és egyúttal védekezik egy kortárs irányzat, nevezetesen a darwinizmus ellen. Röviden tisztázzuk ezt a dolgot. Az élet nem csupán a fennmaradásra irányuló törekvést mutatja, ahogy Darwin gondolja, hanem önérvényesítés is. A fennmaradás akarata pusztán kapaszkodik abba, ami már rendelkezésre áll, makacsul ragaszkodik hozzá, elveszik benne, és így vakká válik saját lényegére. Az önérvényesítés, amely előrébb akar járni a dolgoknál, a helyzet magaslatán akar maradni, mindig visszatérés a lényegéhez, az eredethez. Az önérvényesítés a lényeg eredeti érvényesítése.

A hatalom akarása sohasem egy meghatározott, tényleges létező akarását jelenti. Ez a Létre és a létezők lényegére vonatkozik; maga ez. Ezért mondhatjuk, hogy a hatalom akarása mindig lényegi akarat. Bár Nietzsche kifejezetten nem így fogalmazza meg, a mélyén mégis ezt érti alatta. Másként nem érthetnénk meg, mire utal folyton, amikor hangsúlyozza az akarat jellemzőjét, a „hatalomnövekedést", vagyis azt, hogy a hatalom akarása valami alkotó. Ez a meghatározás azonban szintén megtévesztő; gyakran úgy tűnik, mintha a hatalom akarásában valami előállítandó volna. Ami döntő, az nem a gyártás értelmében vett előállítás, hanem a felvétel és átalakítás, valami másnak a létrehozása — másnak lényegi módon. Ezért a rombolás szükségszerűen hozzátartozik a teremtéshez. A rombolásban a szembenálló, a csúnya és a gonosz kerül kijelölésre; ezek szükségképpen a teremtéshez, azaz a hatalom akaratához és így magához a Léthez tartoznak. A Lét lényegéhez hozzátartozik a semmisség, nem mint puszta üres semmi, hanem mint a felhatalmazó.

Tudjuk, hogy a német idealizmus a Létet akarásként gondolta el. Ez a filozófia egyúttal merészelt a negatívról is mint a Lét sajátosságáról gondolkodni. Elég, ha Hegel A szellem fenomenológiája előszavának egyik részletére utalunk. Itt Hegel kijelenti, hogy a „negatív szörnyű ereje" a „gondolkodás energiája, a tiszta én ereje". Majd így folytatja:

> A halál – ha ennek a valótlanságnak nevet akarunk adni – a legrettenetesebb dolog, és a holthoz való ragaszkodás igényli a legnagyobb erőt. Az erő nélküli szépség gyűlöli az értelmet, mert az értelem olyat követel tőle, amire képtelen. A Szellem élete azonban nem olyan, amely fél a haláltól és pusztán megőrzi magát a romlástól; sokkal inkább az az élet, amely elviseli a halált, és fenntartja magát a halálban. A Szellem csak annyiban éri el az igazságát, amennyiben megtalálja önmagát az abszolút elszakadásban. Nem mint valamiféle pozitív hatalom az, amely elfordítja tekintetét minden negatívtól, ahogy amikor azt mondjuk valamiről, hogy semmi vagy hamis, és most már végeztünk vele, hátrahagyhatjuk, és továbbléphetünk valami másra; hanem csak annyiban hatalom, amennyiben szemébe néz a negatívnak és megmarad mellette.[2]

Így a német idealizmus is mer a Lét lényegéhez tartozónak tekinteni a rosszat. A legnagyobb kísérletet e téren Schelling Az emberi szabadság lényegéről című értekezésében találjuk. Nietzsche túl eredeti és érett kapcsolatban állt a német metafizika történetével ahhoz, hogy figyelmen kívül hagyja a gondolkodó akarat erejét a német idealizmusban. Ezért írja egy helyen (WM, 416):

> A német filozófia (Hegel) jelentősége: kidolgozni egy panteizmust, amelyben a gonosz, a tévedés és a szenvedés nem számítanak az isteni ellen szóló érveknek. Ezt a grandiózus kezdeményezést a fennálló hatalmak (állam stb.) félrehasználták, mintha igazolná azoknak a racionalitását, akik éppen uralkodtak.
> Ezzel szemben Schopenhauer a makacs erkölcsi emberként jelenik meg, aki azért, hogy megőrizze erkölcsi megbecsülését, végül világmegtagadóvá, sőt végül „misztikussá" válik.

[2] C. W. F. Hegel, A szellem fenomenológiája (Hamburg: F. Meiner, 1952), 29–30. oldal.

Ez a szöveg világosan megmutatja, hogy Nietzsche semmiképp sem volt hajlandó csatlakozni ahhoz a német idealizmust kicsinyítő, becsmérlő és bíráló irányzathoz, amely Schopenhauerrel és másokkal a 19. század közepén vált általánossá. Schopenhauer filozófiája, amely 1818 óta teljes formában hozzáférhető volt, a század közepére kezdett szélesebb közönséghez eljutni. Richard Wagner és a fiatal Nietzsche is magával ragadtatta magát e mozgalom által. Élénk képet kaphatunk arról a Schopenhauer iránti lelkesedésről, amely akkoriban megmozgatta a fiatalokat, Carl von Gersdorff báró ifjúkori, Nietzsche-hez írt leveleiből. Barátságuk a schulpfortai gimnáziumi éveikre nyúlt vissza. Különösen fontosak Gersdorffnak azok a levelei, amelyeket Nietzsche-hez írt az 1870–71-es frontszolgálata idején. (Lásd: Die Briefe des Freiherrn Carl von Gersdorff an Friedrich Nietzsche, szerk. Karl Schlechta, első rész: 1864–71, Weimar, 1934; második rész: 1871–74, Weimar, 1935.)

Schopenhauer úgy értelmezte a helyzetet – hogy hirtelen az iskolázott rétegek kezdték olvasni –, mint filozófiai győzelmet a német idealizmus felett. Ám Schopenhauer nem azért került a filozófia élvonalába abban az időben, mert filozófiája filozófiailag legyőzte volna a német idealizmust, hanem mert a németek térdre rogytak a német idealizmus előtt, és már nem voltak méltók a magaslataihoz. Hanyatlása tette Schopenhauert nagy emberré. Ennek következménye az lett, hogy a német idealizmus filozófiája Schopenhauer közhelyeinek nézőpontjából idegenné, különössé vált. Feleledésbe merült. Csak kerülőutakon és mellékösvényeken találunk vissza a német szellemnek abba a korszakába; messze vagyunk attól, hogy valóban történeti viszonyban álljunk saját történelmünkkel. Nietzsche megérezte, hogy itt a metafizikai gondolkodás egy „grandiózus kezdeményezése" működik. Mégis számára ez megmaradt – meg kellett maradnia – puszta pislákolásnak. Mert főművének egyetlen évtizednyi alkotó munkája nem adta meg számára az időt és a nyugalmat, hogy elidőzzön Hegel és Schelling hatalmas műveinek csarnokaiban.

Az akarat önmagában egyszerre teremtő és romboló. Önmaga határain túl uralkodni mindig egyben megsemmisülés is. Az akarat minden meghatározott mozzanata – az önmagán túlra törés, a felemelkedés, a parancs jellege, a teremtés, az önérvényesítés – elég világosan mutatja, hogy az akarat önmagában már hatalomra irányuló akarat. A hatalom pedig nem mond mást, mint az akarat ténylegességét.

Mielőtt Nietzsche akaratfogalmának általános leírásába kezdtünk volna, röviden utaltunk a metafizikai hagyományra, hogy jelezzük: a Létnek mint akaratnak a felfogása önmagában nem szokatlan. Ugyanez igaz a Létnek mint hatalomnak a meghatározására is. Függetlenül attól, mennyire egyedülállóan Nietzsche sajátja a Létnek mint hatalomra törő akaratnak az értelmezése, és attól, milyen kevéssé volt Nietzsche tudatában annak, hogy maga a hatalom fogalma a Lét meghatározásaként milyen történeti összefüggésben áll, bizonyos, hogy ezzel a létezők Létének ezen értelmezésével Nietzsche a nyugati gondolkodás legbelsőbb, ugyanakkor legszélesebb körébe lép be.

Egy pillanatra figyelmen kívül hagyva azt a tényt, hogy Nietzsche számára a hatalom ugyanazt jelenti, mint az akarat, megjegyezzük, hogy a hatalom lényege éppoly bonyolult, mint az akarat lényege. A helyzetet úgy tisztázhatnánk, ha úgy járnánk el, mint amikor felsoroltuk az akarat Nietzsche által adott különféle meghatározásait. Most azonban csak két mozzanatot fogunk hangsúlyozni a hatalom lényegén belül.

Nietzsche gyakran azonosítja a hatalmat az erővel, anélkül hogy az utóbbit közelebbről meghatározná. Az erő, az a képesség, hogy önmagában tömbösüljön és felkészüljön hatások kifejtésére, hogy olyan helyzetben legyen, hogy valamit tegyen, az, amit a görögök (elsősorban Arisztotelész) dünamisznak neveztek. De a hatalom ugyanennyire egyfajta felhatalmazottság, a uralom folyamatának értelmében, az erő működésben-létének állapota, görögül energeia. A hatalom az akarat, amely túlmegy önmagán, hogy éppen így jusson el önmagához, hogy megtalálja és érvényesítse önmagát lényegének

körülhatárolt egyszerűségében; görögül entelecheia. Nietzsche számára a hatalom mindehhez egyszerre mindezt jelenti: dünamisz, energeia, entelecheia.

Arisztotelész azon értekezéseinek gyűjteményében, amelyet Metafizika címen ismerünk, van egy, a Theta (IX.) könyv, amely a dünamisz, energeia és entelecheia fogalmával, mint a Lét legmagasabb meghatározásaival foglalkozik.[3]

Amit Arisztotelész, még az eredeti filozófia útján járva, de már annak végéhez is érve, itt a Létről gondol, azaz kérdez, az később a skolasztikus filozófiában a potentia és actus tanává alakul. A modern kor kezdetétől a filozófia abba az erőfeszítésbe zárkózik, hogy a Létet a gondolkodás révén ragadja meg. Így a Lét meghatározásai, a potentia és actus, a gondolat vagy az ítélet alapformáinak közvetlen közelébe kerülnek. Velük együtt a lehetőség, a ténylegesség és a szükségszerűség a Lét és a gondolkodás modalitásaivá válnak. Ettől kezdve a modalitások tana minden kategóriatan szerves részévé lesz.

A kortárs akadémiai filozófia mindezt a tudományosság és az értelmi élesség próbájaként kezeli. Amit Arisztotelészben találunk, mint a dynamis, energeia, entelecheia ismeretét, az továbbra is filozófia; vagyis az az Arisztotelész-féle Metafizika könyv, amelyre hivatkoztunk, az egész arisztotelészi korpusz leginkább kérdésre méltó könyve. Bár Nietzsche nem ismeri fel az elrejtett és létfontosságú kapcsolatot saját hatalomfogalma — mint a Lét fogalma — és Arisztotelész tanítása között, és bár ez a kapcsolat látszólag meglehetősen laza és meghatározatlan marad, azt mondhatjuk, hogy az arisztotelészi tanításnak több köze van Nietzsche hatalomakarat-tanításához, mint bármilyen kategóriákra és modalitásokra vonatkozó doktrínához az akadémiai filozófiában. Az arisztotelészi tanítás azonban magából a hagyományból ágazik le, amely meghatározza irányát; ez a nyugati filozófia legelső kezdeteinek — Anaximandrosz, Hérakleitosz és Parmenidész — első kibontakozása.

Mindazonáltal, nem szabad úgy értenünk Nietzsche hatalomra irányuló akaratának belső kapcsolatára való hivatkozást az Arisztotelész-i dynamis, energeia és entelecheia fogalmakkal, mintha ez azt állítaná, hogy Nietzsche lételmélete azonnal értelmezhető lenne az Arisztotelész-i tanítás segítségével. Mindkettőt egy eredetibb kérdéskörben kell összekapcsolni. Ez különösen igaz Arisztotelész tanítására. Nem túlzás azt mondani, hogy ma egyszerűen már semmit sem értünk vagy értékelünk Arisztotelész tanításából. Ennek oka egyszerű: kezdetektől fogva az ő tanítását a középkori és újkori megfelelő doktrínák segítségével értelmezzük, melyek maguk is csupán az Arisztotelész-i tanítás átalakításai és hanyatlásai, és éppen ezért aligha alkalmasak alapul szolgálni a megértésünkhöz.

Így amikor a hatalom akarásának lényegét, mint az akarat hatalmasságát vizsgáljuk, felismerjük, hogy ez a létezők efféle értelmezése miként illeszkedik a nyugati gondolkodás alapvető mozgásába. Megértjük, hogy éppen ezért képes lényegi lendületet adni a huszadik századi gondolkodás feladatának.

De természetesen soha nem fogjuk megérteni a nietzschei gondolkodás legbelsőbb történetiségét – amelynek révén évszázadokat ível át –, ha csupán külsődleges módon emlékeztetőket, átvételeket és eltéréseket vadászunk. Meg kell ragadnunk, hogy mi volt az, amit Nietzsche tulajdonképpen gondolni akart. Nem volna nagy kunszt – sőt, inkább pontosan az volna, puszta kunszt –, ha egy kész fogalmi apparátussal felszerelkezve egyszerűen elővadásznánk bizonyos nézeteltéréseket, ellentmondásokat, figyelmetlenségeket, valamint elhamarkodott, gyakran felületes és esetleges

[3] Heidegger 1931 nyarán Arisztotelész Metafizika IX.-ről tartott előadásokat. (Az előadás szövege 1981-ben jelent meg a Gesamtausgabe 33. köteteként.) A Metafizika IX. 10. fejezetében található alétheia és Lét kérdésével kapcsolatban lásd Martin Heidegger Logik: Die Frage nach der Wahrheit (Frankfurt/Main: V. Klostermann, 1976), 170–182. oldal, amely az 1925–26-os előadássorozat szövege. Vö. ennek a kötetnek a recenzióját a Research in Phenomenology, VI (1976), 151–166. oldalain.

megjegyzéseket Nietzsche előadásaiban. Ezzel szemben mi az ő valódi kérdezésének birodalmát keressük.

Életének utolsó alkotói évében Nietzsche gyakran nevezte gondolkodásmódját „kalapáccsal filozofálásnak." A kifejezésnek több jelentése van, Nietzsche saját szemléletének megfelelően. Legkevésbé sem azt jelenti, hogy vadul csapkodva mindent összezúz. Inkább azt, hogy tartalmat és lényeget kovácsol ki, mintha szobrot faragna kőből. Mindenekelőtt azt jelenti, hogy minden dolgokra rákoppint a kalapáccsal, hogy hallja, adnak-e ismerős kongó hangot; hogy megkérdezze, van-e még szilárdság és súly bennük, vagy minden lehetséges súlypont eltűnt már belőlük. Nietzsche gondolata ezt akarja elérni: visszaadni a dolgoknak a súlyt és a jelentőséget.

Még ha a megvalósításban sok minden befejezetlen és csupán tervezett is maradt, Nietzsche beszédmódjából nem arra kell következtetnünk, hogy a fogalom szigorúsága és igazsága, a dolgok megalapozására irányuló könyörtelen vizsgálódás másodlagos lett volna filozófiai erőfeszítései szempontjából. Ami Nietzsche számára szükséglet, és ezért jog, az másokra nem vonatkozik; mert Nietzsche az, aki, és egyedülálló. Ám ez a sajátosság csak akkor nyer meghatározottságot, és válik termékennyé, ha a nyugati gondolkodás alapvető mozgásán belül szemléljük.

11. A megalapozó kérdés és a filozófia irányadó kérdése

Általános jellemzést adtunk az akaratról mint hatalomakaratról, hogy bizonyos mértékig megvilágítsuk azt a területet, amelyet most meg kell vizsgálnunk.

A III. könyv, „Az új értékelés elve” értelmezését a negyedik, egyben utolsó fejezettel, „A hatalom akarása mint művészet” fogjuk kezdeni. Ahogy vázlatosan feltárjuk, miként ragadja meg Nietzsche a művészetet és hogyan közelíti meg a művészet kérdését, ugyanakkor világossá válik az is, miért kell a hatalom akarásának magvát éppen itt, a művészetnél kezdenünk értelmezni.

Természetesen döntő fontosságú, hogy az értelmezés alapvető filozófiai szándékát szilárdan tartsuk. Próbáljuk ezt a szándékot tovább élesíteni. A vizsgálódás abba az irányba halad, hogy megkérdezze, mi a létező. Ezt a hagyományos, a nyugati filozófiában "fő kérdésnek" nevezett kérdést irányadó kérdésnek hívjuk. De ez csak az előutolsó kérdés. A végső, vagyis első kérdés ez: mi magában a Lét? Ezt a kérdést, amelyet mindenekelőtt ki kell bontani és megalapozni, a filozófia alapkérdésének nevezzük, mert ebben a kérdésben a filozófia először a létezők alapjára mint alapra kérdez rá, és ezzel egyidejűleg a saját alapjára is, ily módon megalapozva önmagát. Mielőtt a kérdést kifejezetten feltennénk, a filozófiának, ha meg akarja alapozni önmagát, biztos talajt kell fognia az ismeretelmélet vagy a tudatfilozófia útján; de ezzel örökre egy olyan úton marad, amely csak a filozófia előszobájáig vezet, úgymond, és nem hatol be a filozófia legmélyebb középpontjába. Az alapkérdés éppoly idegen marad Nietzschének, mint az őt megelőző gondolkodástörténetnek.

Amikor a vezető kérdést (Mi a létező?) és az alapvető kérdést (Mi a Lét?) feltesszük, tulajdonképpen azt kérdezzük: Mi az …? A létezők összességének és a Létnek a megnyitása a gondolkodás célja. A létezőket a Lét saját nyílt tartományába kell hozni, és a Létet be kell vezetni saját lényegének nyílt terébe. A létezők nyitottságát nevezzük fel-nem-fedettségnek — alétheiának, igazságnak. A filozófia vezető és alapvető kérdései azt kérdezik, hogy mik a létezők és a Lét az igazságban. A Lét lényegének kérdésével úgy vizsgálódunk, hogy semmi sem marad a kérdésen kívül, még a semmi sem. Ezért a kérdés, hogy mi a Lét az igazságban, ugyanakkor azt is kérdezni kell, hogy mi magának az igazságnak a természete, amelyben a Lét megvilágosodik. Az igazság a Léttel együtt áll az alapvető kérdés tartományában, nem azért, mert az igazság lehetősége episztemológiailag kétségbe lenne vonva, hanem mert az már eleve az alapvető kérdés lényegéhez tartozik sajátos értelemben, mint annak „tere”. A Létre és a létezőkre vonatkozó alapvető és vezető kérdésekben egyidejűleg és belsőleg az igazság lényegéről is kérdezünk. Csak „is” az igazságról — mondjuk teljesen külsődlegesen. Mert az igazság nem lehet valami, ami „is” előlép valahol a Lét közelében. Inkább az a kérdés merül fel, hogy miként egyesülnek lényegileg, és mégis idegenek egymástól, és „hol”, milyen tartományban találkoznak mégis valahogyan, és hogy maga ez a tartomány mi „van”. Ezek valóban olyan kérdések, amelyek túlmutatnak Nietzschén. Ám csak ezek biztosítják, hogy gondolatát a nyíltságba hozzuk és termékennyé tegyük, és hogy megtapasztaljuk és felismerjük a köztünk lévő lényegi határokat, megértve, mi az, ami benne más.

De ha az akarathoz a hatalomra meghatározza a létezőket mint ilyeneket, vagyis az igazságukban, akkor az igazságra vonatkozó kérdést, azaz az igazság lényegének kérdését mindig be kell illeszteni a létezőknek mint hatalomra irányuló akaratnak az értelmezésébe. És ha Nietzsche számára a művészet kivételes helyet foglal el az egész történés általános, hatalomra irányuló akaratként való értelmezésének feladatában, akkor az igazság kérdésének éppen itt kell vezető szerepet játszania.

12. Öt állítás a művészetről

Most most először megkíséreljük Nietzsche művészet lényegéről alkotott teljes felfogásának jellemzését. Ezt úgy tesszük, hogy bemutatunk egy, a művészetről szóló öt kijelentésből álló sorozatot, amelyek komoly bizonyítékul szolgálnak.

Miért döntő fontosságú a művészet az új értékelés elvének megalapozásában? A közvetlen választ a Hatalom akarása 797[1]: száma adja meg, amelynek valójában a 794.* szám helyén kellene állnia: „A jelenség, hogy 'művész', még mindig a legszemléletesebb." Először ne olvassunk tovább, hanem csak ezt az állítást vegyük szemügyre. „A legszemléletesebb", azaz ami számunkra a leginkább hozzáférhető a lényegében, az a „művész" jelensége – a művész léte. Ezzel a léttel, a művésszel, a Lét számunkra a legközvetlenebbül és legfényesebben világít fel. Miért? Nietzsche ezt nem mondja ki kifejezetten; mégis könnyen felfedezhetjük az okát. Művésznek lenni annyit jelent, mint képesnek lenni valamire, amit létre lehet hozni. De létrehozni azt jelenti, hogy a Létben megalapítunk valamit, ami még nem létezik. Mintha a létrehozásban a létezők létrejöttén időznénk, és ott teljes tisztasággal láthatnánk meg lényegüket. Mivel itt az akarathatalom (hatalomra irányuló akarat) mint a létezők alapvető jellege világosítandó meg, a feladatnak ott kell kezdődnie, ahol a kérdéses dolog a legfényesebben mutatkozik meg. Minden tisztázásnak abból kell kiindulnia, ami világos, és abból kell eljutnia ahhoz, ami homályos, nem pedig fordítva.

Művésznek lenni egy életforma. Mit mond Nietzsche általában az életről? Úgy nevezi az életet, mint „a lét számunkra leginkább ismert formája" (WM, 689). Számára maga a „lét" is csak úgy szolgál, „mint az általánosítása az „élet" fogalmának (lélegzés), „lelkesnek lenni", „akarni, hatni", „válni" (WM, 581). „A Lét – nincs más módunk elképzelni, mint mint 'élőt'. Hogyan is lehetne valami halott 'létező'? (WM, 582). „Ha a lét legbelső lényege a hatalom akarása …" (WM, 693).

Ezekkel a kissé képletszerű hivatkozásokkal már felmértük azt a keretet, amelyben a „művész-jelenséget" kell felfognunk, azt a keretet, amelyet a következő megfontolások során is fenn kell tartanunk. Ismételjük: a művész léte a legáttekinthetőbb életmód. Az élet számunkra a Lét legismerősebb formája. A Lét legbelső lényege a hatalom akarása. A művész létében találkozunk a hatalom akarásának legáttekinthetőbb és legismerősebb módjával. Mivel a létezők Létének megvilágításáról van szó, a művészet szemlélése ebben a tekintetben döntő elsőbbséget élvez.

Azonban itt Nietzsche csak a „művész-jelenségről" beszél, nem magáról a művészetről. Bár nehéz megmondani, mi is a művészet „önmagában", és hogyan létezik, mégis nyilvánvaló, hogy a műalkotások is a művészet valóságához tartoznak, és továbbá azok is, akik – ahogy mondani szoktuk – „átélik" ezeket a műveket. A művész csupán egyike azoknak a dolgoknak, amelyek együtt alkotják a művészet egészének tényleges létét. Kétségtelen, hogy éppen ez az, ami döntő jelentőségű Nietzsche művészetfelfogásában: ő a művészet lényegi teljességét a művész szempontjából látja; tudatosan, kifejezetten szembehelyezkedve azzal a művészetfelfogással, amely azt azok felől ragadja meg, akik „élvezik" és „átélik" azt.

Ez Nietzsche művészetfelfogásának egyik vezérelve: a művészetet az alkotók és termelők szempontjából kell megragadni, nem a befogadók szempontjából. Nietzsche egyértelműen kifejezi ezt a következő szavakban (WM, 811): „Esztétikánk mindeddig női esztétika volt, amennyiben csak a művészet befogadói fogalmazták meg tapasztalataikat arról, hogy mi a 'szép'. A filozófiában mindeddig hiányzik a művész…". A művészet filozófiája Nietzsche számára is „esztétikát" jelent – de férfi esztétikát, nem női esztétikát.

---

[1] Azaz, mint az összes, a „Hatalom akarása mint művészet" cím alá gyűjtött aforizma és jegyzet első darabja.

A művészet kérdése a művész kérdése mint termelő, alkotó lény; az ő tapasztalatai arról, hogy mi a szép, kell hogy legyenek a mérce.

Most pedig térjünk vissza a 797-es számhoz: „A jelenség, az 'alkotóművész', még mindig a legvilágosabb." Ha az állítást a hatalom akarása kérdésének irányadó összefüggésében, a művészet lényegére vonatkozóan vesszük, akkor azonnal két lényegi megállapítást vonhatunk le a művészetről:

1. A művészet a hatalomra törekvés legvilágosabb és legismerősebb megnyilvánulása.
2. A művészetet a művész szempontjából kell megragadni.

És most olvassuk tovább (WM, 797): „… abból a pozícióból, hogy áttekintsük a hatalom alapösztöneit, a természetét, stb.! Ugyanígy a vallásét és a erkölcsét is!" Itt Nietzsche kifejezetten kimondja, hogy a művész lényegének szempontjából a hatalom akarásának egyéb konfigurációit is – a természetet, a vallást, az erkölcsöt, és hozzátehetjük: a társadalmat és az egyént, a tudást, a tudományt és a filozófiát – meg kell figyelni. Ezek a létezésmódok tehát bizonyos módon megfelelnek a művész létmódjának, a művészi alkotásnak és a megalkotottságnak. Azok a létezők, amelyeket a művész nem kifejezetten hoz létre, olyan Létmóddal bírnak, amely megfelel annak, amit a művész alkot: a műalkotásnak. Ennek a gondolatnak bizonyítékát a közvetlenül megelőző aforizmában (WM, 796) találjuk: „A műalkotás, ahol művész nélkül jelenik meg, például mint test, mint szervezet (a porosz tisztikar, a jezsuita rend). Milyen mértékben a művész csupán előzetes stádium. A világ mint műalkotás, amely önmagát szüli –." Itt a művészet és a műalkotás fogalma nyilvánvalóan kiterjed minden létrehozó képességre és mindenre, ami lényegileg létrejön. Bizonyos mértékig ez megfelel a használatnak, amely a tizenkilencedik század elejéig általános volt. Addig a művészet mindenféle létrehozó képességet jelentett. Kézművesek, államférfiak és nevelők mint olyan emberek, akik valamit létrehoztak, művészek voltak. A természet is művész volt, női művész. Akkoriban a művészet nem a mai szűkebb értelemben jelentett valamit, mint „szépművészet", amely munkájában valami szépet hoz létre.

Nietzsche azonban most úgy értelmezi a művészet korábbi, kiterjesztett használatát, amelyben a képzőművészet csak egy típus a többiek között, hogy minden előhozatalt a képzőművészetnek és az annak szentelt művésznek megfelelőnek tekint. „A művész csak egy előzetes szakasz" azt jelenti, a művész a szorosabb értelemben, aki képzőművészeti alkotásokat hoz létre. Ezen az alapon bemutathatunk a művészetről egy harmadik állítást:

3. A művész kibővített fogalma szerint a művészet minden létező alapvető története; amennyiben léteznek, a létezők önmagukat hozzák létre, létrehozottak.

De tudjuk, hogy a hatalomra való akarat lényegében teremtés és pusztítás. Az, hogy a létezők alapvető története „művészet", nem sugall mást, mint hogy ez a hatalomra való akarat.

Jóval azelőtt, hogy Nietzsche kifejezetten a hatalom akarásának konfigurációjaként ragadná meg a művészet lényegét, legelső írásában, a A tragédia születése a zene szelleméből című művében, a művészetet a létezők alapvető jellegeként látja. Így megérthetjük, miért tér vissza Nietzsche A hatalom akarása című művének írása során ahhoz az állásponthoz, amelyet a A tragédia születésében képviselt. Egy ehelyütt releváns megfigyelést a A hatalom akarása (WM, 853, IV. szakasz) tartalmaz. A szakasz utolsó bekezdése így szól: „Már az [A tragédia születése című könyv] Előszavában, ahol Richard Wagnert mintegy párbeszédre hívják, ez a hitvallás, ez a művészek evangéliuma jelenik meg: 'a művészet mint az élet igazi feladata, a művészet mint annak metafizikai tevékenysége…'" Az „élet" nem csupán az emberi élet szűk értelmében vett fogalmát

jelenti, hanem azonos a „világgal” a schopenhaueri értelemben. A kijelentés Schopenhauert idézi, de már ellene is beszél.

A művészet, a legszélesebb értelemben vett alkotó gondolat, alkotja a létezők alapvető jellegét. Ennek megfelelően a szűkebb értelemben vett művészet az a tevékenység, amelyben az alkotás önmagáért bontakozik ki, és ekkor válik a legszembetűnőbbé; nem csupán a hatalomakarás egyik megnyilvánulási formája a sok közül, hanem annak legfőbb formája. A hatalomakarás a művészetben és mint művészetben válik igazán láthatóvá. De a hatalomakarás az az alap, amelyre a jövő minden értékelése épülni fog. Ez az új értékelés elve, szemben a korábbival, amelyet a vallás, az erkölcs és a filozófia uralt. Ha tehát a hatalomakarás a művészetben találja meg legfőbb megnyilvánulását, akkor a hatalomakarás új viszonyának kijelölése a művészetből kell, hogy kiinduljon. Mivel azonban az új értékelés a korábbi újraértékelése, az ellenállás és a felfordulás a művészetből fakad. Ez áll A hatalom akarása 794. számú tételében:

> Vallásunk, erkölcsünk és filozófiánk az emberiség dekadencia-formái. – Az ellenmozgás: a művészet.

Nietzsche értelmezése szerint az erkölcsnek, a keresztény vallásnak és a Platón által meghatározott filozófiának az első alapelve a következőképpen hangzik: Ez a világ semmit sem ér; lennie kell egy „jobb” világnak ennél, amelyet a zsensualitás hálója sző be; lennie kell egy „igazi világnak” odafent, egy szenzualitáson túli világnak; az érzékek világa csupán a látszatok világa.

Ily módon ez a világ és ez az élet alapjában véve tagadásra kerül. Ha látszólag egy „igen” hangzik el a világ felé, az végső soron csak azért történik, hogy annál határozottabban tagadja a világot. Nietzsche azonban azt mondja, hogy az erkölcs „igazi világa” hazugságok világa, a valódi, a transzcendens pedig tévedés. Az érzéki világ – amely a platonizmusban a látszatok és tévelygés, a tévedés birodalma – az igazi világ. Az érzéki, a látszatban megnyilvánuló, maga a művészet eleme. Ezért a művészet azt erősíti meg, amit a látszólagos igaz világ feltételezése tagad. Nietzsche tehát azt mondja (WM, 853, II. szakasz): „A művészet mint az egyetlen felsőbbrendű ellenerő minden életet tagadó akarattal szemben, a művészet mint a kereszténység-, buddhizmus- és nihilizmusellenes par excellence.” Ezzel elérkezünk a művészet lényegéről szóló negyedik megállapításhoz:

> A művészet a nihilizmussal szembeni jellegzetes ellenmozgás.

A művészi alkotás létrehoz és formát ad. Ha a művészi tevékenység tisztán és egyszerűen metafizikai cselekvés, akkor minden tettnek, különösen a legmagasabb rendű tettnek – így a filozófiai gondolkodásnak is – ebből kell kiindulnia. A filozófia fogalmát többé nem lehet a morál tanítójának mintája szerint meghatározni, aki egy másik, magasabb világot állít szembe ezzel a feltehetően értéktelen világgal. A nihilista erkölcsfilozófussal szemben (Schopenhauer lebeg Nietzsche előtt e típus legújabb példájaként) szembe kell állítani azt a filozófust, aki ellentétes irányból közelít, aki egy ellenmozgásból bontakozik ki: a „művész-filozófust”. Egy ilyen filozófus művész, amennyiben formát ad a létezők egészének, onnan kiindulva, ahol azok feltárulkoznak, vagyis az emberben. E gondolat jegyében kell olvasnunk A hatalom akarása 795. szakaszát:

> A művész-filozófus. A művészet magasabb fogalma. Vajon képes lehet-e az ember eléggé eltávolodni más emberektől, hogy alakot adjon nekik? (-Előzetes gyakorlatok: 1. az, aki önmagának ad alakot, a remete; 2. a művész eddig, mint a nyers anyag jelentéktelen tökéletesítője.)

A művészet, különösen a szűkebb értelemben, igenlést jelent az érzékinek, a látszatnak, annak, ami nem „az igaz világ”, vagy ahogy Nietzsche tömören fogalmaz, annak, ami nem „az igazság”.

A művészetben döntés születik arról, mi az igazság, és Nietzsche számára ez mindig az igaz létezőket jelenti, azaz a tulajdonképpeni létezőket. Ez megfelel egyrészt a filozófia irányadó kérdése és megalapozó kérdése közötti szükségszerű összefüggésnek, másrészt annak a kérdésnek, hogy mi az igazság. A művészet az érzéki látszat akarása. Nietzsche azonban ezzel az akarattal kapcsolatban így szól (XIV, 369): „A látszat, az illúzió, a megtévesztés, a keletkezés és változás akarása mélyebb, ‘metafizikaibb’, mint az igazság, a valóság, a Lét akarása.” Az igaz itt Platón értelmében van véve, mint önmagában való lét, az ideák, a természetfölötti. Az érzéki világ és annak gazdagsága iránti akarat Nietzsche számára ezzel szemben az az akarat, amelyet a „metafizika” keres. Ezért az érzéki iránti akarat metafizikai. Ez a metafizikai akarat a művészetben valósul meg.

Nietzsche mondja (XIV, 368):

> Nagyon korán az életemben komolyan vettem a művészet és az igazság kapcsolatának kérdését: még most is szent félelemmel állok e diszharmónia előtt. Első könyvemet ennek szenteltem. A A tragédia születése a művészetbe vetett hiten alapul egy másik meggyőződés hátterében – hogy nem lehet élni az igazsággal, hogy az „igazság akarása” már a hanyatlás tünete.

Az állítás perverznek hangzik. De elveszíti idegenségét, bár nem fontosságát, amint a megfelelő módon olvassuk. A „vágy az igazságra” itt (és Nietzschénél mindig) a „valódi világra” irányuló akaratot jelenti Platón és a kereszténység értelmében, az érzékfelettiségre, a lényegi létre való törekvést. Az ilyen „valódi lények” utáni vágy valójában nemet mond a jelen világunkra, éppen arra, amelyben a művészet otthon van. Mivel ez a világ a valóban valóságos és egyetlen igaz világ, Nietzsche kijelentheti a művészet és az igazság viszonyáról, hogy „a művészet többet ér, mint az igazság” (WM, 853, IV. szakasz). Vagyis az érzéki magasabbrendű helyen áll, és valódibb, mint az érzékfeletti. Nietzsche e tekintetben azt mondja: „Azért van művészetünk, hogy ne pusztuljunk bele az igazságba” (WM, 822). Itt ismét a „valódi világot” jelenti az igazság, az érzékfelettit, amely magában hordozza annak veszélyét, hogy az élet elpusztulhat – Nietzsche értelmezésében az „élet” mindig a „felemelkedő” életet jelenti. Az érzékfeletti elcsábítja az életet az erőt adó érzékiségtől, elszívja az életerőt, meggyengíti azt. Amikor az érzékfelettit célozzuk, az alávetettség, a megadás, a szánalom, a megtörtség és az önmegalázás pozitív „erényekké” válnak. „E világ együgyűi”, az alázatosak, a nyomorultak lesznek „Isten gyermekei”. Ők a valódi létezők. A szerények azok, akik „odaföntre” tartoznak, és akiknek kell kimondani, mi a „magasztos”, vagyis mi éri el az ő saját magasságukat. Számukra minden alkotó felemelkedés és minden büszkeség az önálló élet iránt lázadásnak, tévelygésnek és bűnnek számít. De nekünk van művészetünk, hogy ne pusztuljunk bele egy efféle érzékfeletti „igazságba”, hogy az érzékfeletti ne mérgezze meg az életet a teljes gyengeségig és végső összeomlásig. A művészet és az igazság lényegi viszonyára vonatkozóan ez vezet még egy, sorozatunk utolsó, művészetre vonatkozó kijelentéshez:

5. A művészet többet ér, mint „az igazság.”

Vizsgáljuk meg a megelőző kijelentéseket:

1. A művészet az akarat a hatalomra legtisztább és legismerősebb megnyilvánulása;
2. A művészetet a művész szempontjából kell megragadni;

3. A kibővített művészfogalom szerint a művészet minden létező alapvető története; amennyiben léteznek, a létezők önmagukat teremtik, teremtettek;
4. A művészet a nihilizmus elleni sajátos ellenmozgás.

Az öt művészetről szóló állítás ösztönzésére most idézzük fel Nietzsche ugyanebben a tárgyban korábban említett kijelentését: „… a legnagyobb életserkentőnek találjuk” (WM, 808). Korábban ez a kijelentés csupán Nietzsche megfordító eljárásának példája volt (ebben az esetben Schopenhauer nyugtatójának megfordítása). Most azonban a kijelentést a maga leginkább megfelelő tartalma szerint kell megragadnunk. Az összes közbeeső anyag alapján könnyen beláthatjuk, hogy ez a meghatározás, miszerint a művészet az élet serkentője, nem jelent mást, mint hogy a művészet az akarat a hatalomhoz (hatalomakarat) konfigurációja. Mert a „serkentő” az, ami előrehajt és előmozdít, ami túlemel valamit önmagán; ez a hatalom növekedése, és így maga a hatalom, vagyis a hatalom akarása. Ezért nem egyszerűen csatolhatjuk hozzá az előző öt állításhoz azt, amely szerint a művészet az élet legnagyobb serkentője. Ellenkezőleg, ez Nietzsche fő állítása a művészetről. Az az öt állítás ezt bontja ki.

Első pillantásra már a feladatunk végéhez értünk. A művészetet a hatalomra törő akarat konfigurációjaként kellett megjelölnünk. Ez Nietzsche szándéka. De Nietzsche szempontjából mi valami mást keresünk. Először is azt kérdezzük: mit ér el ez a művészetfelfogás a hatalomra törő akarat lényegi meghatározása, és ezáltal a létezők egészének meghatározása szempontjából? Ezt csak akkor ismerhetjük meg, ha előzetesen felvetjük a második kérdést is: mi ennek az értelmezésnek a jelentősége a művészetre vonatkozó tudásunk és a hozzá való viszonyunk szempontjából?

13. Hat alapvető fejlődés az esztétika történetében

A második kérdéssel fogjuk kezdeni. Ahhoz, hogy megbirkózzunk vele, jobban meg kell értenünk Nietzsche módszerét a művészet lényegének meghatározására, és el kell helyeznünk azt a művészet megismerésére irányuló korábbi törekvések összefüggésében.

Az öt művészetről szóló állítással, amelyet előhoztunk, Nietzsche művészetvizsgálatának lényegi aspektusai meg lettek alapozva. Ebből egy dolog világos: Nietzsche nem azért vizsgálja a művészetet, hogy azt kulturális jelenségként vagy a civilizáció emlékműveként írja le. Inkább, a művészet és annak lényegének jellemzése révén azt akarja megmutatni, mi a hatalom akarása. Mindazonáltal Nietzsche művészetről való elmélkedése a hagyományos úton marad. Az út sajátosságát az „esztétika" kifejezés határozza meg. Igaz, Nietzsche a nőies esztétika ellen beszél. De ezzel a férfias esztétika mellett szól, tehát az esztétika mellett. Ily módon Nietzsche művészetvizsgálata a végletekig vitt esztétika, egy olyan esztétika, ami úgymond átfordul önmagán. De mi más is lehetne a művészet vizsgálata és megismerése, mint „esztétika"? Mit jelent az, hogy „esztétika"?

Az „esztétika" kifejezés ugyanúgy képződik, mint a „logika" és az „etika." A episztémé, vagyis a tudás szó mindig kiegészíti ezeket a kifejezéseket. Logika: logiké episztémé: a logosz ismerete, vagyis az állítás vagy ítélet tanítása, mint a gondolkodás alapvető formája. A logika a gondolkodás, a gondolat formáinak és szabályainak ismerete. Etika: ethiké episztémé: az éthosz, az ember belső jellemének és annak ismerete, hogy ez miként határozza meg viselkedését. A logika és az etika egyaránt az emberi viselkedésre és annak törvényszerűségére vonatkoznak.

A „esztétika" szó hasonló módon képződik: aisthetike episteme: az emberi viselkedés ismerete az érzékelés, az érzés és az érzetek szempontjából, valamint annak ismerete, hogy ezek miként meghatározottak.

Ami meghatározza a gondolkodást, és így a logikát, valamint azt, amire a gondolkodás irányul, az az igaz. Ami meghatározza az ember jellemét és viselkedését, és így az etikát, valamint azt, amire az emberi jellem és viselkedés irányul, az a jó. Ami meghatározza az ember érzéseit, és így az esztétikát, valamint azt, amire az érzés irányul, az a szép. Az igaz, a jó és a szép a logika, az etika és az esztétika tárgyai.

Ennek megfelelően az esztétika az ember érzésállapotának vizsgálata annak széppel való kapcsolatában; a szép vizsgálata annyiban történik, amennyiben az kapcsolatban áll az ember érzésállapotával. Maga a szép nem más, mint az, ami önmagában való megmutatkozásában előidézi ezt az állapotot. A szép azonban vonatkozhat akár a természetre, akár a művészetre. Mivel a művészet a maga módján előidézi a szépet, amennyiben „szép" művészet, a művészetről való elmélkedés esztétikává válik. A művészet ismeretével és vizsgálatával kapcsolatban tehát az esztétika olyan elmélkedés a művészetről, amelyben az embernek a művészetben megjelenő széppel való rokonsága szabja meg minden meghatározás és magyarázat mércéjét, miközben az ember érzésállapota marad a kiindulópont és az elmélkedés célja. Az érzés művészethez és annak létrehozásához való viszonya lehet alkotó, vagy befogadó és élvező jellegű.

Most mivel a művészet esztétikai szemléletében a műalkotás úgy van meghatározva, mint a művészetben létrehozott szép, a művet a szép hordozójaként és előidézőjeként reprezentáljuk az érzésállapotunkhoz viszonyítva. A műalkotás „tárgyként" van felállítva egy „szubjektum" számára; az esztétikai szemlélet szempontjából meghatározó a szubjektum-objektum viszony, mégpedig mint az érzés viszonya. A mű azzá a tárggyá válik, amelynek felszíne hozzáférhető a „megélt tapasztalat" számára.

Ahogyan azt mondjuk, hogy egy ítélet, amely megfelel a logikában kihirdetett gondolkodási törvényeknek, „logikus", ugyanúgy használjuk az „esztétikus" megjelölést is – amely valójában csupán egyfajta megfigyelést és vizsgálódást jelent az érzéshez való

viszony szempontjából – magára erre a fajta viselkedésre. Beszélünk esztétikai érzésről és esztétikai állapotról. Szigorúan véve azonban egy érzésállapot nem „esztétikai". Inkább olyasvalami, ami esztétikai megfontolás tárgyává válhat. Az ilyen megfontolást azért nevezzük „esztétikainak", mert kezdettől fogva a szépség által keltett érzésállapotot figyeli meg, mindent ehhez az állapothoz viszonyít, és minden mást ennek alapján határoz meg.

A „esztétika" elnevezés, amely a művészeten és a szépségen való elmélkedést jelenti, újkeletű. A 18. században jelenik meg. De maga a tárgy, amelyet ez a szó oly találóan megnevez – a művészetről és a szépről való vizsgálódás azon az alapon, hogy miként hat az élvezőkre és az alkotókra –, régi, olyan régi, mint a művészetről és a szépségről való elmélkedés a nyugati gondolkodásban. A művészet és a szépség lényegéről folytatott filozófiai elmélkedés tulajdonképpen az esztétikával kezdődik.

Az elmúlt évtizedekben gyakran hallhattuk a panaszt, hogy a művészetről és a szépről szóló számtalan esztétikai megfontolás és vizsgálódás semmit sem ért el, nem segített senkinek hozzáférni a művészethez, és gyakorlatilag semmit sem tett hozzá a művészi alkotáshoz vagy a művészet helyes értékeléséhez. Ez bizony igaz, különösen azokra a dolgokra vonatkozóan, amelyeket manapság „esztétika" néven emlegetnek. De nem szabad az ilyen kortárs munkákból levezetnünk az esztétika megítélésének és művészethez való viszonyának mércéjét. Mert valójában az a tény, hogy egy korszak mennyire és hogyan köteleződik el az esztétika mellett, hogy milyen módon foglal állást a művészet esztétikai jellegével kapcsolatban, döntő fontosságú abban, hogy a művészet hogyan formálja az adott korszak történetét – vagy marad lényegtelen számára.

Mivel számunkra a kérdés az, hogy a művészet miként jelenik meg az akarathatalom konfigurációjaként, vagyis, miként a Lét általános, sőt sajátos konfigurációjaként, ezért az esztétika mint a művészetre és annak megismerésére irányuló alapvető elmélkedés kérdése csak az alapok tekintetében tárgyalható. Csak az ily módon kifejtett esztétikai lényeg átgondolásának segítségével juthatunk el odáig, hogy megragadjuk Nietzsche értelmezését a művészet lényegéről; csak egy ilyen reflexió segítségével tudunk egyúttal állást foglalni Nietzsche értelmezésével kapcsolatban, hogy ezen az alapon egy szembesítés kibontakozhasson.

Az esztétika lényegének, szerepének a nyugati gondolkodásban és a nyugati művészet történetéhez való viszonyának jellemzéséhez hat alapvető fejleményt fogunk bemutatni megfontolásra. Természetesen e megfontolás csak rövid hivatkozások formájában történhet.

1. Görögország fenséges művészete nem rendelkezik egy azzal megfelelő kognitív-koncepcionális elmélkedéssel, amelynek nem kell azonosnak lennie az esztétikával. Az ilyen egyidejű reflexió vagy elmélkedés hiánya a nagy művészetről nem jelenti azt, hogy a görög művészet csupán „átélt" lett volna, hogy a görögök egy zavaros „élményekből" álló főzetben lubickoltak volna, amelyet sem fogalmak, sem tudás nem támasztott alá. Szerencsére a görögöknek nem voltak „átélt élményeik". Épp ellenkezőleg, olyan eredendően érett és ragyogó tudással rendelkeztek, olyan szenvedéllyel a tudás iránt, hogy ebben a ragyogó tudásállapotban nem volt szükségük „esztétikára".
2. Az esztétika csak akkor kezdődik a görögöknél, amikor nagy művészetük és az azzal együtt virágzó nagy filozófia véget ér. Akkor, Platón és Arisztotelész korában, a filozófia egészének megszervezésével összefüggésben, kialakulnak azok az alapfogalmak, amelyek minden jövőbeli művészeti vizsgálódás határait kijelölik. Az egyik ilyen alapfogalompár a hylé-morphé, materia-forma, anyag-forma. E megkülönböztetés eredete Platón lényfelfogásához nyúlik vissza, ahhoz a felfogáshoz, amely a lényeket külső megjelenésük szerint ragadja meg: eidos, idea. Amikor a lényeket lényekként ragadjuk meg, és más lényektől megkülönböztetjük őket külső megjelenésük alapján, megjelenik a lények külső és belső határai szerinti felosztása és

elrendezése. Ami határol, az a forma, ami határolt, az az anyag. Mindaz, ami láthatóvá válik, amint a műalkotást a maga eidos-a szerint, mint phainesthai-t tapasztaljuk, most ezen meghatározások alá kerül. Az ekphanestaton, ami igazán megmutatkozik és a legfénylőbb mind közül, a szép. Az idea által a műalkotás a szépség ekphanestaton-ként való megnevezésében jelenik meg.

A hüle-morphé megkülönböztetéséhez, amely a létezőkre mint olyanokra vonatkozik, egy második fogalom társul, amely minden művészetről szóló vizsgálódást irányít: a művészet tékhné. Régóta tudjuk, hogy a görögök ugyanazzal a szóval, a tékhné-vel nevezik meg a művészetet és a kézművességet is, és ennek megfelelően a kézművest és a művészt egyaránt tekhnítész-nek hívják. A szó tékhné későbbi, „technikai" használatának megfelelően – ahol a szó egy termelési módot jelöl (olyan értelemben, ami teljesen idegen a görögöktől) – mi a szó eredeti és valódi jelentésében is ilyen későbbi tartalmat keresünk: azt állítjuk, hogy a tékhné kézműves előállítást jelent. De mivel azt, amit mi képzőművészetnek nevezünk, a görögök szintén tékhné-nek nevezik, úgy véljük, ez vagy a kézművesség felmagasztalását jelenti, vagy pedig a művészet gyakorlását a kézművesség szintjére süllyeszti.

Bármennyire is felvilágosító lehet a közfelfogás, az mégsem felel meg az ügy tényleges állásának; más szóval, nem hatol el odáig, ahonnan a görögök meghatározzák a művészetet és a műalkotást. Ez azonban világossá válik majd, amikor megvizsgáljuk az alapvető techne szót. Ahhoz, hogy megragadjuk valódi jelentését, tanácsos először meghatározni a fogalmat, amely megfelelő ellenpárja ennek. Ez utóbbit a physis szó nevezi meg. Ezt „természet"-nek fordítjuk, és igazán nem gondolunk bele mélyebben. A görögök számára a physis az első és alapvető megnevezése maguknak a létezőknek, és az egésznek. Számukra a létező az, ami magától virágzik, semmilyen kényszer alatt nem áll; ami felemelkedik és előtűnik, majd visszahúzódik önmagába és elmúlik. Ez az a rend, amely önmagából fakad és önmagában lakozik.

Ha az ember megpróbál lábat vetni és helyet szerezni magának azok között a létezők között (physis), amelyeknek ki van téve, ha így vagy úgy arra törekszik, hogy uralmat szerezzen fölöttük, akkor előrenyomulását a létezők felé mindig valamilyen ismeret hordozza és vezeti. Ezt az ismeretet nevezzük technének. A szó kezdettől fogva, és soha sem, nem „készítést" vagy előállítást jelöl; inkább azt a tudást jelenti, amely minden emberi betörést a létezők közé alátámaszt és irányít. Ezért a techne gyakran minden további jelző nélkül az emberi tudás szava. Az a fajta tudás, amely irányítja és megalapozza a létezőkkel való szembesülést és fölöttük való uralmat, és amelyben új és más létezők kifejezetten létrejönnek és létrehozódnak a már meglévő (physis) létezők mellett és azok alapján – más szóval, az a tudás, amely eszközöket és műalkotásokat hoz létre –, kapja különösen a techne elnevezést. De még itt sem jelenti a techne soha önmagában a készítést vagy gyártást; mindig tudást jelent, a létezők feltárását, amennyiben ez egy tudatos irányítású előhozás módjában történik. Mármost, mivel az eszközök készítése és a műalkotások létrehozása mindkettő a mindennapi lét közvetlenségében gyökerezik, az ezeket a folyamatokat és előhozatali módokat irányító tudást kivételes értelemben nevezzük technének. A művész technités, nem azért, mert ő is kézműves, hanem mert a műalkotások és az eszközök előhozása egyaránt annak az embernek a betörése, aki tud, és aki előre lép a physis közepette és annak alapján. Ennek ellenére az ilyen „előre lépés", görög módon gondolva, nem valamiféle támadás: hagyja, hogy az, ami már jelenvalóvá válik, megérkezzen.

Az anyag és forma közötti megkülönböztetés megjelenésével a techne lényege egy bizonyos irányú értelmezést kap; elveszíti eredeti, tág jelentésének erejét. Arisztotelésznél a techne még mindig a tudás egyik módja, ha csak egy a sok közül is (lásd: Nikomakhoszi Etika, VI. könyv). Ha a „művészet" szót általánosan minden olyan emberi képességre értjük, amely képes valamit létrehozni, és ha ezenkívül a képességet és az ügyességet eredetibben a tudásként ragadjuk meg, akkor a „művészet" szó megfelel a görög techne

fogalmának tág értelmében is. Amennyiben azonban a techne-t kifejezetten a szép dolgok előállításával vagy azok ábrázolásával hozzuk kapcsolatba, a művészetről való elmélkedés a szépség útján az esztétika területére terelődik. Ami valójában eldől a művészetnek a techne-ként való látszólag külsődleges, és a szokásos felfogás szerint még félrevezető megnevezésében, az sosem kerül napvilágra, sem a görögöknél, sem a későbbi időkben.

De itt nem tudjuk bemutatni, hogyan vált a „anyag és forma" fogalompár a művészet vizsgálatának és a műalkotás minden további meghatározásának valóban alapvető sémájává. Azt sem tudjuk bemutatni, hogyan vált végül a „forma és tartalom" megkülönböztetése olyan fogalommá, amely mindenre alkalmazható, egy olyan fogalommá, amely alá bármi és minden besorolható. Elég annyit tudni, hogy az „anyag és forma" megkülönböztetése az eszközök vagy használati tárgyak készítésének területéről eredt, nem pedig a művészet szűkebb értelemben vett birodalmában, azaz a képzőművészet és a műalkotások világában alakult ki, hanem csupán átvitték és alkalmazták erre a területre. Ez pedig önmagában elég ok arra, hogy mély és tartós kétely fogjon el minket e fogalmak élességét illetően, ha művészetről és műalkotásokról van szó.

3. A harmadik alapvető fejlemény a művészetről való tudás történetében – ami most már az esztétika eredetét és kialakulását jelenti – ismét egy olyan véletlen esemény, amely nem közvetlenül a művészetből vagy annak szemléléséből fakad. Épp ellenkezőleg, ez egy olyan történés, amely az egész történelmünket érinti. Ez a modern kor kezdete. Az ember és az ember saját magáról való korlátlan tudása, valamint a lényegek között elfoglalt helyzete válik azzá az arénává, ahol eldől, miként kell a létezőket megtapasztalni, meghatározni és formálni. Visszatérni az ember állapotára és helyzetére, arra, ahogyan az ember saját magával és a dolgokkal szemben áll, azt jelenti, hogy mostantól az, ahogyan az ember szabadon elfoglalja a helyét a dolgokkal szemben, ahogyan megtalálja és érzi őket – röviden, az ő „ízlése" – lesz a létezők feletti ítélkező bíróság. A metafizikában ez abban nyilvánul meg, hogy minden Lét és minden igazság bizonyossága az egyéni én öntudatában gyökerezik: ego cogito ergo sum. Az, hogy így találjuk magunkat önmagunk előtt, a saját állapotunkban és helyzetünkben, a cogito me cogitare, szintén megadja az első „tárgyat", amely a Létében biztosított. Én magam és az én állapotaim vagyunk az elsődleges és valódi létezők. Minden más, amiről azt mondjuk, hogy létezik, ehhez a teljesen bizonyos létezéshez képest mérhető. Az, hogy különböző állapotaim vannak – ahogyan a dolgokkal együtt találom magam –, lényegileg részt vesz abban, ahogyan magukat a dolgokat és mindent, amivel találkozom, megtalálok és igaznak ítélek.

A szépről való elmélkedés a művészetben most feltűnően, sőt szinte kizárólagosan az emberi érzelmi állapot, az aisthesis viszonyába csúszik át. Nem csoda, hogy az elmúlt évszázadokban maga az esztétika mint olyan megalapozást nyert és lelkiismeretesen műveltetett. Ez magyarázza azt is, hogy a név csak most kerül használatba mint egy olyan megfigyelési mód megjelölése, amelynek útja már régóta elő volt készítve: az „esztétika" a sensuousness és az érzelem területén pontosan az, ami a gondolkodás területén a logika—ezért hívják „az érzékiség logikájának" is.

Párhuzamosan az esztétika kialakulásával és azzal a törekvéssel, hogy tisztázzuk és megalapozzuk az esztétikai állapotot, egy másik döntő folyamat bontakozik ki a művészet történetében. A nagy művészet és annak alkotásai történeti megjelenésükben és létükben azért nagyok, mert az ember történeti létében egy döntő feladatot teljesítenek: a művekhez illő módon nyilvánvalóvá teszik, hogy mik a létezők összességükben, és ezt a megnyilvánulást a mű meg is őrzi. A művészet és művei csak mint az ember számára nyújtott útvonal és tartózkodás szükségesek, amelyben a létezők összességének igazsága, vagyis a feltétlen, az abszolút, feltárul előtte. Ami a művészetet naggyá teszi, az nem csupán, és nem is elsősorban az alkotások magas minősége. Sokkal inkább azért nagy a művészet, mert „abszolút szükséglet". És mivel az, valamint amennyiben az, ezért lehet és kell is rangban nagynak lennie. Mert csak lényegi jellegének nagyságára alapozva

hoz létre olyan nagyságrendet, amelyhez mérten az általa létrehozott dolgok rangja és méltósága is kiteljesedik.

Egyidejű a modern időkben kialakuló uralkodó esztétikával és a művészethez fűződő esztétikai viszonnyal a nagy művészet hanyatlása, a kijelölt értelemben vett nagy művészeté. Ez a hanyatlás nem abból fakad, hogy a „minőség" gyengébb, vagy a stílus kevésbé lenyűgöző; sokkal inkább abból, hogy a művészet feladja lényegét, elveszíti közvetlen kapcsolatát azzal az alapvető feladattal, hogy az abszolútot ábrázolja, vagyis hogy az abszolútot végérvényesen megállapítsa a történelmi ember világában. Ebből a nézőpontból érthetjük meg a negyedik alapvető fejlődési irányt.

4. Abban a történelmi pillanatban, amikor az esztétika eléri a lehető legnagyobb magasságát, szélességét és formai szigorát, a nagy művészet véget ér. Az esztétika nagysága abból fakad, hogy felismeri és kifejezésre juttatja a nagy művészet végének tényét mint olyant. A nyugati hagyomány utolsó és legnagyobb esztétikája Hegelé. Ez megörökítődik az ő Esztétikai előadásaiban, amelyeket utoljára a Berlini Egyetemen tartott 1828–29-ben (lásd Hegel Művei, X. kötet, 1., 2. és 3. rész). Itt a következő kijelentések találhatók:

> ... mégis ebben a tekintetben legalább nincs feltétlen szükség arra, hogy [a dolgot] a művészet hozza képviseletbe (X, 2, 233. o.).
> E viszonyok mindegyikében a művészet számunkra legmagasabb rendeltetését tekintve valami múltbeli marad (X, I, 16. o.).
> A görög művészet ragyogó napjai, akárcsak a késő középkor aranykora, elmúltak (X, I, 15–16. o.).

Nem lehet megcáfolni ezeket az állításokat, és nem lehet legyőzni mindazt a történelmet és eseménysort, ami mögöttük áll, pusztán azzal az ellenvetéssel Hegellel szemben, hogy 1830 óta számos jelentős műalkotás született, amelyekre hivatkozhatnánk. Hegel soha nem akarta tagadni annak lehetőségét, hogy a jövőben is létrejöhetnek és megbecsülést nyerhetnek egyedi műalkotások. Az ilyen egyedi művek ténye, amelyek csak a lakosság néhány szegmensének élvezetére szolgálnak, nem Hegel ellen szól, hanem mellette. Bizonyítéka annak, hogy a művészet elveszítette abszolút erejét, elveszítette abszolút hatalmát. E veszteség alapján határozható meg a művészet helyzete és az arról szóló ismeretek jellege a tizenkilencedik században. Ezt röviden bemutathatjuk egy ötödik pontban.

5. A művészet lényegétől való hanyatlásának pillanatát megragadva a XIX. század újra mer kísérletet tenni a „kollektív műalkotásra." Ez a törekvés Richard Wagner nevéhez fűződik. Nem véletlen, hogy kísérlete nem korlátozódik olyan művek létrehozására, amelyek ilyen célt szolgálhatnának. Erőfeszítéseket kísérik és megalapozzák az ilyen művek elveiről szóló elmélkedések, valamint a hozzájuk kapcsolódó értekezések, melyek közül a legfontosabbak: Művészet és forradalom (1849), A jövő műalkotása (1850), Opera és dráma (1851), Német művészet és német politika (1865). Itt nincs mód arra, hogy részletesen tisztázzuk a XIX. század közepének bonyolult és zavaros történelmi és szellemi közegét. Az 1850–1860 közötti évtizedben két áramlat fonódik össze figyelemreméltó módon: a német mozgalom nagy korszakának valódi és jól megőrzött hagyománya, valamint az emberi lét gyökerestül való kiszakítottságából fakadó, lassan táguló pusztaság, amely teljesen a „aranyozott kor" idején tárul fel. Soha nem lehet megérteni ezt a legellentmondásosabb századot pusztán korszakainak egymásutánjaként leírva. Egyszerre kell mindkét végéről behatárolni, azaz a XVIII. század utolsó harmadától és a XX. század első harmadától.

Itt be kell érnünk egyetlen jelzéssel, amelyet a vizsgálódásunk iránya határoz meg. A művészet történeti helyzetére utalva a „kollektív műalkotás" létrehozásának törekvése továbbra is lényeges marad. Már maga a kifejezés is beszédes. Egyrészt azt jelenti, hogy a művészeteknek többé nem külön-külön kell megvalósulniuk, hanem egyetlen műben

kell egyesülniük. Ám a puszta mennyiségi egyesítésen túl a műalkotásnak a nemzeti közösség ünnepe kell, hogy legyen, annak vallása. Ebben a tekintetben a döntő művészetek az irodalom és a zene. Elméletileg a zene az eszköz a hatásos dráma megteremtéséhez; a valóságban azonban az opera formájában megjelenő zene válik az autentikus művészetté. A dráma jelentősége és lényegi jellege nem a költői eredetiségben rejlik, vagyis nem a nyelvi mű jól kimunkált igazságában, hanem a színpadra tartozó dolgokban: a színházi elrendezésekben és a díszes előadásokban. Az építészet csupán a színházépítést szolgálja, a festészet a díszleteket adja, a szobrászat a színészek gesztusait jeleníti meg. Az irodalmi alkotás és a nyelv nélkülözi a valódi tudás lényegi és döntő formáló erejét. Ami kívánatos, az a művészet zeneként való uralma, s ezáltal a tiszta érzelem állapotának uralma – az érzékek tombolása és révülete, a hatalmas összeszűkülés, a boldog kín, amely élvezetben elalél, a „harmóniák feneketlen tengerébe" való elmerülés, az ekszтázisba zuhanás és a puszta érzéssé való felbomlás mint megváltás. Maga az „átélt élmény" válik meghatározóvá. A mű csupán az, ami ilyen élményt kelt. Minden ábrázolás hatásában mint előtér és felszín működik, az benyomásra, hatásra törekszik, a közönséget akarja megdolgozni és felkavarni: színház. A színház és a zenekar határozza meg a művészetet. Wagner az zenekarról így szól:

> Az zenekar, úgy szólván, a végtelen, egyetemes közös érzés alapja, amelyből az egyes művész sajátos érzése a legteljesebb pompába virágozhat: bizonyos mértékig feloldja a valóság színpadának statikus, mozdulatlan alapját egy folyékonyan lágy, hajlékony, benyomásokra fogékony, éteri felületté, amelynek mérhetetlen talaja maga az érzés tengere. (A jövő műalkotása, in Cesammelte Schriften und Dichtungen, 2. kiadás, 1887, 157. o.)

Ehhez hasonlítsuk össze, amit Nietzsche mond A hatalom akarása (WM, 839) című művében Wagner „hatáskeltő eszközeiről":

> Fontold meg azokat az eszközöket, amelyekkel Wagner legszívesebben hatást kelt (és amelyeket többnyire neki magának kellett feltalálnia): meglepő mértékben hasonlítanak azokhoz az eszközökhöz, amelyekkel a hipnotizőr éri el a hatását (az ő tempó- és hangszínválasztása a zenekar számára; az ütemek és ritmus- közök logikájának taszító kerülése; az „végtelen dallam" elnyújtott, megnyugtató, rejtélyes, hisztérikus jellege). És vajon az az állapot, amelybe a Lohengrin nyitánya a hallgatóit, különösen a hölgyhallgatókat juttatja, lényegében különbözik-e a szomnambulikus transztól? – Hallottam, amint egy olasz nő, aki épp most hallgatta meg ezt a nyitányt, felcsillanó, gyönyörűen elbűvölt szemekkel, amelyeket a Wagner-rajongók tudnak úgy viselni, így szólt: „Come si dorme con questa musica!"

Itt jut egyértelmű kifejezésre a „kollektív műalkotás" fogalmának lényegi jellege: minden szilárd feloldódása folyékony, rugalmas, alakítható állapotba, úszássá és kapálózássá; a mérhetetlen, törvények és határok nélküli, tisztaság vagy határozottság nélküli létbe; a puszta elmerülés határtalan éjszakájába. Más szavakkal: a művészetnek ismét abszolút szükségletté kell válnia. De most az abszolútum puszta meghatározatlanságként, a teljes feloldódásként puszta érzéssé, lebegéssé válik, amely fokozatosan a semmibe süllyed. Nem csoda, hogy Wagner művészetének metafizikai megerősítését és magyarázatát Schopenhauer fő művében találta meg, amelyet négy külön alkalommal szorgalmasan tanulmányozott.

Bár Wagner kitartó akarata a „kollektív műalkotásra" eredményeiben és hatásában a nagy művészet teljes ellentétévé vált, maga az akarat kora számára mégis egyedülálló marad. Ez az akarat Wagner-t – színpadias és vakmerő mivolta ellenére – a művészetre és annak létben betöltött lényegi szerepére összpontosító más törekvések fölé emeli. E tekintetben írja Nietzsche (XIV, 150–151):

> Kétségtelen, hogy Wagner adta ennek a kornak a németjeinek a legjelentősebb példát arra, hogy mit jelenthet egy művész: a „művész” iránti tisztelet hirtelen nagy magasságokba emelkedett; minden oldalon új értékeléseket, új vágyakat, új reményeket ébresztett; és talán nem utolsósorban éppen művészi alkotásainak pusztán előkészítő, befejezetlen, tökéletlen jellege miatt: ki ne tanult volna tőle!

Hogy Richard Wagner kísérlete kudarcra volt ítélve, nem pusztán abból fakad, hogy műveiben a zene túlsúlyba kerül a többi művészeti ággal szemben. Sokkal inkább abból, hogy a zene egyáltalán ekkora fölényre tehetett szert, ami a művészet egészéhez való egyre esztétikusabb hozzáállásban gyökerezik – vagyis a művészet felfogásában és értékelésében, amely a tiszta érzelem állapotában mérhető. Ez az állapot azonban mindinkább eldurvult, míg végül puszta, önmagára hagyott érzések pezsgésévé és forrongásává vált.

És mégis, az efféle őrült érzületfelindulás és az „affektusok” elszabadulása a „élet” megmentésének is tekinthető, különösen az ipar, a technológia és a pénzügyek okozta létbeli elszegényedés és hanyatlás fényében, amelyhez társul a tudás és hagyomány építő erőinek elernyedése és kimerülése, nem is beszélve az emberi lét célkitűzéseinek teljes hiányáról. Az érzések hullámain való felemelkedésnek kellene pótolnia azt a szilárdan megalapozott és kifejtett helyzetet a létezők közepette, amelyet csak a nagy költészet és gondolkodás képes megteremteni.

Az volt a dolgok teljességébe való őrült alámerülés Richard Wagner személyében és művében, ami lenyűgözte a fiatal Nietzschet; ám ez a lenyűgözés csak azért volt lehetséges, mert valami hozzá illő áradt belőle, amit akkor dionüszoszinak nevezett. De mivel Wagner a dionüszoszi puszta feltörését kereste, amelyen az ember meglovagolhatja az áramlatot, míg Nietzsche annak erejét akarta megfékezni és formába önteni, a kettejük közötti szakadás már előre elrendeltetett volt.

Anélkül, hogy itt belemennénk Wagner és Nietzsche barátságának történetébe, röviden jelezzük a konfliktus valódi gyökerét, amely korán kialakult, lassan, de egyre feltűnőbben és határozottabban. Wagner részéről a szakítás oka a legszélesebb értelemben személyes volt: Wagner nem tartozott azok közé az emberek közé, akiknél saját követőik jelentik a legnagyobb visszatetszést. Wagnernek szüksége volt Wagneriánusokra és Wagneriánákra. A személyes vonatkozást tekintve Nietzsche egész életében szerette és tisztelte Wagnert. A Wagnerrel való küzdelme lényegi volt, valódi kérdéseket érintett. Nietzsche sok éven át várt, remélve a lehetőségét egy termékeny szembesítésnek Wagnerrel. Az ő Wagnerral szembeni ellenállása két dologból állt. Először is, Wagner elhanyagolta a belső érzést és a megfelelő stílust. Nietzsche egyszer így fejezte ki: Wagnerről mindez „lebegés és úszás”, ahelyett hogy „lépegetés és tánc” lenne, vagyis mérce és ütem nélküli vergődés. Másodszor, Wagner letért egy őszintétlen, moralizáló kereszténységbe, amely tébollyal és zűrzavarral keveredett. (Lásd Nietzsche contra Wagner, 1888; Wagner és Nietzsche kapcsolatáról vö. Kurt Hildebrandt, Wagner und Nietzsche: ihr Kampf gegen das 19. Jahrhundert, Breslau, 1924).

Aligha szükséges kifejezetten megjegyeznünk, hogy a tizenkilencedik században számos alapvető mű született a különböző művészeti műfajokban Wagner alkotásain kívül, sőt, azokkal szemben is. Tudjuk például, milyen nagyra értékelte Nietzsche Adalbert Stifter Késő nyár című művét, amelynek világa szinte tökéletes ellentéte Wagnerének.

De ami számít, az a kérdés, hogy a művészetet vajon még mindig úgy ismerik és akarják-e, mint a létezők egészének végső formáló és megőrző erejét. A kérdést azzal a hivatkozással válaszolják meg, hogy kísérlet történt egy kollektív műalkotás létrehozására a zene alapján, és ennek elkerülhetetlen bukására. A metafizikai tudás iránti növekvő képtelenséggel párhuzamosan a művészetről való tudás a tizenkilencedik században átalakul puszta művészettörténeti fejlődések felfedezésévé és vizsgálatává. Ami Herder és Winckelmann korában a történelmi lét nagyszabású önszemléletének szolgálatában állt,

azt most önmagáért folytatják, azaz mint akadémiai diszciplínát. A művészettörténeti kutatás mint olyan ekkor kezdődik. (Természetesen olyan alakok, mint Jacob Burckhardt és Hippolyte Taine – bármennyire különböznek is egymástól – nem mérhetők pusztán ilyen akadémiai mércével.) Az irodalmi művek vizsgálata ekkor belép a filológia birodalmába; „kifejlődött benne az érzék a parányi iránt, az igazi filológia iránt" (Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, XI, 216). Az esztétika pszichológiává válik, amely a természettudományok módjára jár el: az érzelmi állapotokat önmaguktól előtűnő tényeknek tekintik, amelyek kísérleteknek, megfigyelésnek és mérésnek vethetők alá. (Itt Friedrich Theodor Vischer és Wilhelm Dilthey is kivételt képeznek, akiket Hegel és Schiller hagyománya támogat és irányít.) Az irodalom és az alkotóművészet története látszólag olyan jellegű, hogy létezhet művészet- és irodalomtudomány, amely fontos felismeréseket tár fel, miközben életben tartja a gondolkodás művelését is. Az ilyen tudomány művelését a „szellem" valódi tényleges működésének tekintik. Maga a tudomány is, akárcsak a művészet, kulturális jelenség és a kulturális tevékenység egyik területe. De ahol az „esztétikai" nem kutatás tárgyává lesz, hanem meghatározza az ember jellegét, ott az esztétikai állapot egy a lehetséges állapotok közül, például a politikai vagy a tudományos mellett. Az „esztétikai ember" a tizenkilencedik század hibridje.

> Az esztétikai ember arra törekszik, hogy megvalósítsa az érzések egyensúlyát és harmóniáját önmagában és másokban. E szükséglet alapján alakítja ki életérzését és a világról alkotott intuícióit. A valóság megítélése attól függ, hogy a valóság milyen mértékben garantálja egy ilyen lét feltételeit. (Dilthey, Julian Schmidt irodalomtörténész emlékére, 1887; Gesammelte Schriften, XI, 232.)

De kultúrának lennie kell, mert az embernek fejlődnie kell – hogy merre, azt senki sem tudja, és már senki sem teszi fel komolyan a kérdést. Ezenfelül mindenkinek kéznél van még a „kereszténysége" és az Egyháza; ezek már lényegében inkább politikai, mint vallási intézményekké válnak.

A világot annak képessége alapján vizsgálják és értékelik, hogy képes-e esztétikai állapotot létrehozni. Az esztétikai ember úgy hiszi, hogy a teljes kultúra védi és igazolja őt. Mindezben még mindig van jókora adag törekvés és munka, s olykor még jó ízlés és valódi kihívás is. Mindazonáltal ez csupán előtere annak a jelenségnek, amelyet Nietzsche elsőként ismer fel és hirdet teljes tisztasággal: a nihilizmus. Ezzel elérkezünk az utolsó, említendő fejlődési szakaszhoz. Tartalmát már ismerjük, de most kifejezett meghatározást igényel.

6. Amit Hegel azzal kapcsolatban állított, hogy a művészet elveszítette azt a képességét, hogy az abszolútum határozott formálója és megőrzője legyen, azt Nietzsche a „legmagasabb értékekre" – vallásra, erkölcsre és filozófiára – nézve is így látta: az alkotóerő és a kohézió hiánya, amely képes lenne az ember történelmi létét a létezők egészére alapozni.

Míg Hegel számára a művészet – szemben a vallással, az erkölccsel és a filozófiával – vált a nihilizmus áldozatává és lett a múlt dolgává, valami nem-aktuálissá, addig Nietzsche számára a művészet követendő ellenmozgás. Nietzsche lényegi eltávolodása Wagner-től ellenére is láthatjuk ebben a wagneri „kollektív műalkotás" iránti akarat továbbélését. Míg Hegel számára a múltbeli művészet a legmagasabb spekulatív tudás tárgyává vált, úgy, hogy Hegel esztétikája a szellem metafizikájának formáját öltötte, Nietzsche művészetről való elmélkedése a „művészet fiziológiájává" válik.

A rövid Nietzsche contra Wagner (1888) műben Nietzsche azt mondja (VIII, 187): „Természetesen az esztétika nem más, mint alkalmazott fiziológia." Ez tehát már nem is „pszichológia", ahogyan a 19. században általában értették, hanem a testi állapotok és folyamatok, valamint az ezeket kiváltó okok vizsgálata a természettudomány módszereivel.

Világosan szem előtt kell tartanunk a helyzetet: egyfelől a művészet történeti meghatározottságában, mint a nihilizmussal szembeni ellenmozgás; másfelől a művészet ismerete, mint „fiziológia”; a művészet át van adva a természettudományos magyarázatnak, a tények tudományának területére van utalva. Itt valóban a művészet esztétikai vizsgálata végső következményeiben végiggondolásra kerül. Az érzés állapotát az idegrendszeri izgalmakra, testi feltételekre kell visszavezetni.

Ezzel közelebbről meghatároztuk Nietzsche alapvető álláspontját a művészettel kapcsolatban mint történeti ténnyel, valamint azt, hogy miként ismeri és kívánja megismerni a művészetet: az esztétika mint alkalmazott élettan. Ugyanakkor mindkettőt elhelyeztük a művészettörténet tág kontextusában, annak a művészetről való tudásnak az összefüggésében, amely az adott korban uralkodik.

14. A gyönyör mint esztétikai állapot[1]

De valódi szándékunk az, hogy a művészetet a hatalomra irányuló akarat konfigurációjaként, sőt, annak sajátos formájaként fogjuk fel. Ez azt jelenti, hogy Nietzsche művészetfogalmának alapjára támaszkodva, és éppen e fogalom révén magát a hatalomra irányuló akaratot akarjuk lényegében megragadni, és ezáltal a lét egészét alapvető jellegében megérteni. Ehhez most meg kell próbálnunk Nietzsche művészetfogalmát egységes módon megragadni, vagyis gondolatban összekapcsolni azokat a dolgokat, amelyek első pillantásra teljesen ellentétes irányokba mutatnak. Egyrészt a művészetnek a nihilizmussal szembeni ellenmozgásnak kell lennie, vagyis az új legfőbb értékek megteremtésének; elő kell készítenie és meg kell alapoznia a történeti, szellemi lét mércéit és törvényeit. Másrészt a művészetet ugyanakkor megfelelő módon a fiziológia eszközeivel és általa kell megragadni.

Kívülről szemlélve könnyűnek tűnik Nietzsche művészethez való viszonyát értelmetlennek, nonszensznek és ezért nihilistának nevezni. Mert ha a művészet pusztán fiziológia kérdése, akkor a művészet lényege és valósága feloldódik idegi állapotokban, az idegsejtek folyamataiban. Hol találhatnánk az ilyen vak folyamatokban olyasmit, ami önmagában képes lenne jelentést meghatározni, értékeket felállítani és normákat létrehozni?

A természetes folyamatok tudományosan felfogott birodalmában, ahol az egyetlen érvényes törvény az ok-okozati összefüggések sorrendje és arányossága (vagy aránytalansága), minden eredmény egyaránt lényeges és lényegtelen. Ebben a területen nincs rangsorolás vagy mérceállítás. Minden úgy van, ahogy van, és úgy is marad, jogát pusztán létezésének ténye adja. A fiziológia nem ismer olyan teret, ahol bármiről dönteni vagy választani lehetne. A művészetet a fiziológiának átadni annyit tesz, mint a művészetet a gyomornedvek működési szintjére redukálni. Hogyan alapozhatná meg és határozhatná meg így a művészet a valódi és döntő értékelést? A művészet mint ellenmozgás a nihilizmus felé, és a művészet mint a fiziológia tárgya – ez olyan, mintha a tüzet és a vizet akarnánk összekeverni. Ha itt egyáltalán lehetséges valamiféle egyesítés, az csak úgy történhet, hogy a művészetet mint a fiziológia tárgyát a nihilizmus teljes apoteózisának nyilvánítjuk – és semmiképpen sem annak ellenmozgásának.

És mégis, Nietzsche gondolatának legbelső akaratában a helyzet egészen más. Igaz, hogy állandó ellentmondás uralkodik abban, amit elér, egyfajta instabilitás, ingadozás e két ellentétes pólus között, amely kívülről szemlélve csak összezavarhat. A következőkben újra és újra szembe kell néznünk ezzel az ellentmondással. De mindenekelőtt meg kell próbálnunk meglátni, hogy mi az, ami itt „egészen más”.

Mindazonáltal, miközben így próbálkozunk, nem hunyhatunk szemet afelett, amit

Nietzsche esztétika-mint-fiziológia elmélete mond a művészetről, és ahogyan azt mondja.

---

[1] A mámor mint esztétikai állapot. A Rausch szót Nietzsche írásainak fordításaiban általában „őrületként” adják vissza, de a „gyönyör” (rapture), amely a latin rapere (megragadni) befejezett melléknévi igenevéből származik, bizonyos szempontból jobb alternatívának tűnik. Egyetlen angol szó – legyen az „gyönyör”, „őrület”, „eksztázis”, „elragadtatás”, „mámor”, „delírium” – sem képes teljesen megragadni a Rausch összes jelentését. Az angol „rush” szavunk is rokon vele: valami „végigszáguld” rajtunk, és magával sodor. A modern németben a Rausch leggyakrabban részeg, tomboló őrületre vagy kábítószeres mámorra utal, amint Heidegger alább majd jelzi; Nietzsche dionüszoszi értelemben vett használata azonban ennél sokrétűbb és kifinomultabb. Ezért választottam a „gyönyör” szót, amelynek összetett erotikus és vallási háttere van. De a Rausch problémája messze túlmutat a puszta fordításon. Az olvasónak érdemes áttanulmányoznia Nietzsche Rausch-elemzéseit azokban a művekben, amelyeket Heidegger ebben a szakaszban idéz, különösen a Die Geburt der Tragödie és a Götzen-Dämmerung című írásokban.

Kétségtelen, hogy e felfogás végleges bemutatását komolyan hátráltatja az a tény, hogy Nietzsche csak részletezetlen megfigyeléseket, hivatkozásokat, terveket és állításokat hagyott maga után. Még csak nem is rendelkezünk az esztétikájának egy belső, gondosan megtervezett vázlatával. Igaz, A Hatalom Akarata tervei között találunk egy Nietzsche által készített vázlatot, melynek címe: „A művészet fiziológiája felé" (XVI, 432–34). Ez azonban csupán tizenhét tételből álló lista, amelyet nem rendez valamilyen látható vezérelv szerint. Teljes egészében bemutatjuk ezt a vizsgálódási címekből álló gyűjteményt, amely a megvalósításra várt, mert puszta tartalma alapján azonnali áttekintést kínál arról, mivel is kellett volna foglalkoznia egy ilyen esztétika.

A művészet élettanához

1. Az extázis mint előfeltétel: az extázis okai.
2. Az extázis tipikus tünetei.
3. Az erő és a teljesség érzése az extázisban: annak idealizáló hatása.
4. Az erő tényleges növekedése: annak tényleges megszépülése. (Az erő növekedése, pl. a nemek táncában.) Az extázis patologikus eleme: a művészet fiziológiai veszélye. Megfontolandó: mennyiben teljesen antropocentrikus a „szép" értékünk: a növekedésre és haladásra vonatkozó biológiai előfeltételeken alapulva.
5. Az apollóni és a dionüszoszi: alaptípusok. Tágabb értelemben, összehasonlítva specializált művészeteinkkel.
6. Kérdés: hová tartozik az építészet.
7. A művészi képességek szerepe a normális életben, gyakorlásuk tonizáló hatása: szemben a rúttal.
8. A járvány és a fertőzés kérdése.
9. Az „egészség" és a „hisztéria" problémája: zsenialitás = neurózis.
10. A művészet mint szuggesztió, mint kommunikációs eszköz, mint az induction psycho-motrice (pszichomotoros indukció) kitalálásának birodalma.
11. A művészietlen állapotok: objektivitás, a kényszer minden visszatükrözésére, semlegesség. Az elszegényedett akarat; tőkevesztés.
12. A művészietlen állapotok: absztraktság. Az elszegényedett érzékek.
13. A művészietlen állapotok: megromlás, elszegényedés, kimerülés – akarat a semmire (keresztény, buddhista, nihilista). Az elszegényedett test.
14. A művészietlen állapotok: a morális idioszinkrázia. A félelem, amely a gyengéket és a középszerűeket jellemzi az érzékekkel, a hatalommal és az extázissal szemben (azok ösztöne, akiket az élet legyőzött).
15. Hogyan lehetséges a tragikus művészet?
16. A romantikus típus: kétértelmű. Következménye a „naturalizmus".
17. A színész problémája. A „becstelenség", az átváltozás tipikus képessége mint jellemhiba. ... A szégyenérzet hiánya, a Paprikajancsi (Hanswurst), a szatír, a buffó, a Gil Blas, a művészt alakító színész. …[1]
18. A művészet mint mámor, orvosilag: amnesztia. Tonicum – teljes és részleges impotencia.[2]
19. A művészet mint mámor, orvosilag: tonizáló felejtés, teljes és részleges impotencia.

Különböző kérdésfelvetések sokasága áll itt előttünk, ám nincs semmiféle tervezet vagy szerkezeti vázlat, még a terület előzetes feltérképezése sem történt meg, amelyben mindez egységbe forrhatna. Alapjában véve azonban ugyanez a helyzet A hatalom akarása című mű 794. és 853. száma közé sorolt töredékeivel is, azzal a különbséggel, hogy azok a puszta hívószavakon és címszavakon túlmutatva részletesebb kifejtést nyújtanak. Ugyanez igaz a XIV. kötet 131–201. oldalain található írásokra is, amelyek tematikailag ide tartoznak. Ezért annál inkább meg kell próbálnunk magasabb rendű meghatározottságot és lényegi koherenciát vinni az előttünk fekvő anyagba. Ennek érdekében kettős irányvonalat követünk: egyrészt igyekszünk szem előtt tartani a hatalom akarásáról szóló tanítás egészét; másrészt felidézzük a tradicionális esztétika főbb tanait.

De útközben nem csupán Nietzsche esztétikáról szóló tanításait szeretnénk megismerni. Inkább azt akarjuk felfogni, hogyan lehet összeegyeztetni Nietzsche

---

[1] Nietzsche műveinek új historikus-kritikai kiadása (KGW VIII, 3, 328. o.) felsorol egy tizennyolcadik jegyzetet is, amely a korábbi kiadások egyikében sem szerepelt.

[2] A szakasz jelentése minden, csak nem egyértelmű; könnyen érthető, miért hagyták el a korábbi szerkesztők. Egy fordítási kísérlet:

alapállásának a művészethez való, látszólag ellentétes irányait: a művészetet mint az önmagát tagadó nihilizmussal szembeni ellenmozgást, és a művészetet mint a fiziológia tárgyát. Ha itt egység uralkodik, amely magából a művészet lényegéből fakad, ahogyan Nietzsche látja, és ha a művészet az akarathoz a hatalomra való törekvés konfigurációja, akkor az ellentétes meghatározások közötti egység lehetőségébe való betekintésnek magasabb fogalmat kell nyújtania számunkra az akarat lényegéről a hatalomra. Ez a célja Nietzsche esztétikájának fő tanításai bemutatásának.

Kezdetben meg kell említenünk a legtöbb nagyobb töredék általános sajátosságát: Nietzsche különböző esztétikai vizsgálódási pontokból indítja el gondolatait, de rögtön sikerül érintenie az általános összefüggéseket is. Így fordulhat elő, hogy sok töredék ugyanazzal a dologgal foglalkozik; a különbség csupán az anyag sorrendjében és a súly vagy fontosság elosztásában rejlik. A következőkben mellőzzük azoknak a részeknek a tárgyalását, amelyek a hétköznapi tapasztalat alapján könnyen érthetők.

Nietzsche művészetre vonatkozó vizsgálódása az esztétikához tartozik. A korábban adott meghatározások szerint az esztétikában a művészetet úgy tapasztaljuk és határozzuk meg, hogy visszanyúlunk az emberben lévő érzület állapotához, amely megfelel és kapcsolódik a szépség létrehozásához és élvezetéhez. Maga Nietzsche is használja az „esztétikai állapot” (WM, 801) kifejezést, és beszél „esztétikai cselekvésről és megfigyelésről” (VIII, 122). De ez az esztétika „fiziológia” kíván lenni. Ez arra utal, hogy az érzületállapotokat, amelyeket tisztán pszichikai jellegűnek tekintenek, vissza kell vezetni a hozzájuk tartozó testi állapotra. Egészként szemlélve éppen a testi-lelki, az élő egység megszakítatlan és felbonthatatlan volta az, ami az esztétikai állapot birodalmaként tételeződik: az ember élő „természete”.

Amikor Nietzsche „fiziológiáról” beszél, valóban hangsúlyozni akarja a testi állapotot; de ez önmagában mindig már valami lelki is, és ezért a „pszichológia” tárgya is. Az állat, sőt az ember testi állapota lényegileg különbözik egy „természeti test”, például egy kő tulajdonságától. Minden test egyben természeti test is, de fordítva ez nem igaz. Másfelől, amikor Nietzsche „pszichológiáról” beszél, mindig azt érti rajta, ami a testi állapotokra (a fiziológiaira) is vonatkozik. Nietzsche az „esztétikai” kifejezés helyett gyakran helyesebben „művészi” vagy „nem művészi” állapotokról beszél. Bár a művészetet a művész nézőpontjából szemléli, és megköveteli, hogy így is tekintsük, a „művészi” kifejezést Nietzsche nem csupán a művészre vonatkoztatja. Inkább azok az állapotok művésziek vagy nem művésziek, amelyek elősegítik és támogatják – vagy éppen akadályozzák és kizárják – a művészethez való viszonyt, legyen az alkotó vagy befogadó jellegű.

A művészet fiziológiájaként felfogott esztétika alapvető kérdése – vagyis a művészé – mindenekelőtt arra kell irányuljon, hogy feltárja azokat a különleges állapotokat az ember testi-lelki, azaz élő természetének lényegében, amelyekben a művészi cselekvés és szemlélés mintegy a természetnek megfelelően és arra korlátozva megy végbe. Az alapvető esztétikai állapot meghatározásánál kezdetben nem fogunk hivatkozni a A hatalom akarása szövegére, hanem korlátozzuk magunkat arra, amit Nietzsche az utolsó általa kiadott műben ír (Bálványok alkonya, 1888; VIII, 122–123). A szöveg így hangzik:

> A művész pszichológiája felé. – Ha művészetnek kell lennie, ha esztétikai cselekvésnek és szemlélődésnek kell lennie, egy fiziológiai előfeltétel elengedhetetlen: ekstázis. Az ekstázisnak először fel kell fokoznia az egész gépezet ingerlékenységét; enélkül nem jön létre művészet. Az ekstázis különböző feltételű formái mind rendelkeznek a szükséges erővel: mindenekelőtt a szexuális izgalom ekstázisa, az ekstázis legősibb és legeredetibb formája. Ezen kívül a nagy vágyakból, az erős indulatokból fakadó ekstázis; az ünnep, a verseny, a merész tett, a győzelem ekstázisa; minden szélsőséges mozgás; a kegyetlenség ekstázisa; a pusztítás ekstázisa; bizonyos meteorológiai hatások alatti ekstázis, például a tavasz ekstázisa; vagy a kábítószerek hatása alatti ekstázis; végül az akarat ekstázisa, a túláradó, burjánzó akaraté.

Ezeket a megjegyzéseket összefoglalhatjuk azzal az általános kijelentéssel, hogy az eksztázis az alapvető esztétikai állapot, egy olyan eksztázis, amely különféleképpen feltételezett, felszabadított és felerősített. Az idézett részlet nem pusztán azért került kiválasztásra, mert Nietzsche közzétette, hanem mert a legnagyobb világosságot és egységet érte el az összes nietzschei esztétikai állapot-meghatározás közül. Könnyen felismerhetjük, mi maradt megoldatlan Nietzsche alkotói életének végső periódusában, bár a tárgy lényegét tekintve nem tér el érdemben a korábbiaktól, ha összevetjük ezt a részletet A hatalom akarása 798. számú (és a 799. eleje) bejegyzésével. Itt Nietzsche „két állapotról" beszél, „amelyekben maga a művészet az emberben mint természeti erő jelenik meg." Aforizmájának címe szerint e két állapot az „apollóni" és a „dionüszoszi." Nietzsche már első művében, a A tragédia születése a zene szelleméből (1872) fejtette ki e kettő különbségét és ellentétét. Már itt, az apollóni és a dionüszoszi megkülönböztetésének kezdetén, a „fiziológiai tünetek" – „álom" és „eksztázis" – megfelelő összefüggésben jelennek meg. Ezt a kapcsolatot megtaláljuk A hatalom akaratában is, a 798. bejegyzésben (1888-ból!): „Mindkét állapot a hétköznapi életben is megismétlődik, csak gyengébben: az álmokban és az eksztázisban." Itt, mint korábban, az eksztázis csupán az egyik esztétikai állapot, szembeállítva az álommal. De a Bálványok alkonya részletéből azt tudjuk meg, hogy az eksztázis minden megszorítás nélkül az alapvető esztétikai állapot. Mindazonáltal a valódi kérdés szempontjából ugyanaz a felfogás érvényesül A hatalom akaratában is. A következő aforizma (WM, 799) első mondata így szól: „A dionüszoszi eksztázisban ott van a szexualitás és a kéj: az apollóniban sincsenek híján." A tragédia születése, valamint a A hatalom akarata 798. bejegyzése és más helyek szerint a dionüszoszi egyedül az eksztatikus, az apollóni pedig álomszerű; most viszont a Bálványok alkonyában a dionüszoszi és az apollóni kétféle eksztázis, maga az eksztázis az alapállapot. Nietzsche végső tanítását e látszólag jelentéktelen, de valójában igen lényeges tisztázás alapján kell megragadnunk. A *Bálványok alkonya* egy második részletét is az elsővel együtt kell olvasnunk (VIII, 124): „Mit jelent az a fogalmi ellentét, amelyet bevezettem az esztétikába, az apollóni és a dionüszoszi, mindkettő fajta eksztázisként felfogva?" Ilyen világos tanúságtétel után már nem lehet pusztán Nietzsche művészetfelfogását visszafejteni az apollóni és dionüszoszi ellentétéből, abból az ellentétből, amely már első megjelenése óta közismert, de nem túl gyakran megértett, s amely mindazonáltal továbbra is megőrzi jelentőségét.

Mielőtt saját előadásunk keretében folytatnánk az ellentét vizsgálatát, tegyük fel a kérdést: mi az, ami Nietzsche végső magyarázata szerint áthatja ezt az ellentétet? E szándékkal haladjunk tovább egy kettős kérdéssel. Először: mi az eksztázis általános lényege? Másodszor: milyen értelemben „elengedhetetlen az eksztázis, ha művészetnek kell lennie"; milyen értelemben az eksztázis az alapvető esztétikai állapot?

A kérdésre, hogy mi a mámor általános lényege, Nietzsche tömör választ ad (A bálványok alkonya; VIII, 123): „A mámorban lényeges a fokozott erő és teljesség érzése." (Vö. „A művészet fiziológiája felé", fentebb: „Az erő és teljesség érzése a mámorban.") Korábban a mámort a művészet „fiziológiai előfeltételének" nevezte; most az az előfeltétel lényege, hogy érzés legyen. Az előzőekben tisztáztuk, hogy az érzés azt jelenti, ahogyan önmagunkkal vagyunk, és ezzel egyidejűleg a dolgokkal is, azokkal a létezőkkel, amelyek nem mi magunk vagyunk. A mámor mindig mámoros érzés. Hol van ebben a fiziológiai, vagyis a testi állapotokra vonatkozó rész? Végső soron nem merjük úgy szétválasztani a dolgot, mintha lennének a pincében lakó testi állapotok, és az emeleten tartózkodó érzések. Az érzés, mint önmagunk érzése, éppen az a mód, ahogyan testileg vagyunk. A testiség nem azt jelenti, hogy a lelket egy testnek nevezett teher nyomja. Az önérzésben a test már eleve benne van az énben, mégpedig úgy, hogy a test a maga testi állapotaival átjárja az ént. Nem „birtokoljuk" a testet, mint ahogy egy kést tokban hordunk. A test sem egy természetes test, amely pusztán kísér minket, s amelyről külön, kimondva vagy kimondatlanul, megállapíthatjuk, hogy szintén jelen van. Nem „birtokoljuk" a testet;

inkább „testileg vagyunk”. Az érzés, mint önmagunk érzése, az ilyen Lét lényegéhez tartozik. Az érzés eleve megvalósítja a test belsővé tevő irányultságát a mi Dasein-unkban. De mivel az érzés, mint önmagunk érzése, ugyanilyen lényegileg mindig érzéssel van a létezők egésze iránt, minden testi állapot valamiképp magában foglalja, hogy a körülöttünk lévő dolgok és emberek hatnak ránk, vagy sem. Amikor a gyomrunk „rosszul van”, árnyékot vethet mindenre. Ami máskor közömbösnek tűnne, hirtelen bosszantóvá és zavaróvá válik; amihez általában könnyedén viszonyulunk, most akadályoz minket. Igaz, az akarat folyamodhat eszközökhöz, hogy elnyomja a rossz hangulatot, de nem tud közvetlenül ellenhangulatot ébreszteni vagy létrehozni: a hangulatokat mindig csak hangulatok győzik le és alakítják át. Itt lényeges megfigyelni, hogy az érzés nem valami, ami a mi „belső életünkben” játszódik le. Sokkal inkább a Dasein-unk alapvető módja, amely révén és amelynek megfelelően mindig már túl vagyunk önmagunkon a lét egésze felé, ami valahogy számít nekünk, vagy nem számít. A hangulat sosem pusztán a belső létünkben való meghatározottság. Mindenekelőtt egy módja annak, hogy ráhangolódjunk, s hogy hagyjuk magunkat ráhangolódni, így vagy úgy, hangulatban. A hangulat éppen az alapvető módja annak, ahogyan önmagunkon kívül vagyunk. De ez az a mód, ahogyan lényegileg és állandóan vagyunk.

Ebben az egészben a testi állapot mozgásba lendül. Kiemeli az embert önmagán túlra, vagy hagyja, hogy önmagába gabalyodjon és elernyedjen. Nem először vagyunk „élők”, majd szerzünk egy készüléket az életünk fenntartására, amit „testnek” hívunk, hanem valamilyen test vagyunk, amely él.[3] A megtestesültségünk lényegileg más, mint pusztán egy szervezettel való megterheltség. Amit a természettudományoktól tudunk a testről és annak megtestesüléséről, az a test pusztán természetes testként való, már rögzült félreértelmezésén alapuló meghatározások sora. Ilyen módon sok mindent megtudunk, de a lényegi és meghatározó vonások mindig kicsúsznak a látásunk és a megértésünk elől. Még tovább torzítjuk a helyzetet, amikor ezután a „lelki” után kutatunk, amely ahhoz a testhez tartozik, amelyet már eleve félreértelmeztünk, mint természetes testet.

Minden érzés egy megtestesülés, amely így vagy úgy hangolódik, egy hangulat, amely így vagy úgy testesül meg. A révület egy érzés, és annál inkább valódi érzés, minél lényegibb egysége a megtestesülő hangoltságnak uralkodik. Egy részeg emberről csak azt mondhatjuk, hogy „van” benne valami féle révület. De ő maga nincs elragadtatva. A részegség révülete nem olyan állapot, amelyben az ember önmagától túllépne önmagán. Amit itt révületnek nevezünk, az egyszerűen – hogy a köznyelvet használjuk – „leissza magát”, valami, ami megfoszt bennünket minden lehetséges létállapottól.

Nietzsche a kezdetekkor két dolgot hangsúlyoz az eksztázissal kapcsolatban: először az erő fokozódásának érzését; másodszor a teljesség érzését. Ahogyan azt korábban kifejtettük, az ilyen erőfokozódást úgy kell érteni, mint a képességet, hogy az ember túllépjen önmagán, mint egy viszonyt a létezőkhöz, amelyben a létezők maguk is teljesebben-létezőként tapasztalhatók, gazdagabban, világosabban, lényegibb módon. A fokozódás nem azt jelenti, hogy „objektíve” valami tényleges növekedés vagy erőgyarapodás történik. A fokozódást hangulatként kell érteni: amikor magával ragad a felujjongás – és hagyjuk, hogy sodorjon minket önnön lebegésünk. Ugyanígy, a teljesség érzése nem egy kifogyhatatlan belső élménykészletet sugall. Elsősorban egy olyan ráhangolódást jelent, amely úgy van elrendezve, hogy számára semmi sem idegen, semmi sem túl sok; mindenre nyitott és kész bármibe belefogni – a legnagyobb lelkesedés és a legfőbb kockázat egymás közvetlen közelében.

---

[3] „Élünk, amennyiben testben vagyunk.” Heidegger játszik a német kifejezéssel wie man lebt und leibt („ahogyan az ember valóban van”), és én az angol „somebody” szó játékával próbáltam visszaadni ezt az értelmet. Heidegger ezt a játékot többször is alkalmazza: lásd NI, 565 (a sorozat III. kötet, 79. oldal); lásd még Korai görög gondolkodás, 65. oldal.

Ezzel elérkezünk az eksztázis érzésének harmadik aspektusához: az összes képesség növekedésének kölcsönös áthatása – cselekvésre és látásra, felfogásra és megszólításra, kommunikációra és felszabadulásra való képesség. „– Ily módon végül is összefonódnak olyan állapotok, melyeknek talán okuk lenne idegeneknek maradniuk egymás számára. Például a vallásos eksztázis és a szexuális izgalom érzése (– két mély érzés, amelyek szinte meghökkentő mértékben pontosan összehangolódnak)" (WM, 800).

Amit Nietzsche a gyönyör érzetén ért mint az alapvető esztétikai állapotot, azt a vele ellentétes jelenségből – a józan, fáradt, kimerült, por-száraz, nyomorult, félénk, sápadt lények „tekintete alatt, akiknek jelenlétében az élet szenved" (WM, 801, 812) – lehet megítélni. A gyönyör érzés. De a művészi és a nem-művészi állapotok ellentétéből különösen világossá válik, hogy Nietzsche a Rausch szóval nem egy olyan múló állapotot ért, amely végigsöpör rajtunk, majd füstként szertefoszlik. A gyönyört tehát aligha lehet affektusként felfogni, még akkor sem, ha az „affektus" szót a korábban részletezett, pontosabb meghatározásban vesszük. Itt, mint korábban is, nehéz, ha nem lehetetlen, az affektus, szenvedély és érzelem szavakat lényegi meghatározásként kritikátlanul alkalmazni. Az ilyen pszichológiai fogalmakat – amelyek a psziché képességeit osztályokra bontják – csak másodlagos hivatkozásként használhatjuk, feltéve, hogy minden esetben kezdettől fogva magukból a jelenségekből indulunk ki. Akkor talán a „gyönyör" művészi állapota, ha több mint egy múló affektus, megragadható mint szenvedély. De ekkor rögtön felmerül a kérdés: milyen mértékben? A Hatalom akarása című műben van egy részlet, amely támpontot adhat. Nietzsche így ír (WM, 814): „A művészek nem a nagy szenvedély emberei, bármit is mondanak nekünk – és saját maguknak is." Nietzsche két okot sorol fel, amiért a művészek nem lehetnek a nagy szenvedély emberei. Először is, egyszerűen azért, mert művészek, azaz alkotók, vizsgálniuk kell önmagukat; nincs szégyenérzetük önmagukkal szemben, és főképp nincs szégyenérzetük a nagy szenvedéllyel szemben; művészként ki kell használniuk a szenvedélyt, lesből támadva rá, megragadva azt, és átalakítva a művészi folyamatban. A művészek túl kíváncsiak ahhoz, hogy pusztán nagyszerűek legyenek a nagy szenvedélyben; hiszen a szenvedély előtt nem kíváncsiság, hanem szégyenérzet állna. Másodszor, a művészek mindig áldozatai saját tehetségüknek, amely megfosztja őket a nagy szenvedély tiszta fényűzésétől. „Az ember nem küzdi le a szenvedélyt azáltal, hogy ábrázolja; inkább, a szenvedély akkor ér véget, amikor az ember ábrázolja" (WM, 814). Maga a művészi állapot sohasem nagy szenvedély, de mégis szenvedély. Így rendelkezik egy állandó és kiterjedt elérési térrel a létezők teljessége felé, oly módon, hogy ez a kiterjedés képes önmagát megragadni, szem előtt tartani, és formába kényszeríteni.

Mindabból, ami elhangzott a gyönyör általános lényegének tisztázására, nyilvánvalóvá kell válnia, hogy nem érhetünk el sikert annak megértésében pusztán egy „fiziológia" révén, és hogy Nietzsche „a művészet fiziológiája" kifejezésének használata alapvetően inkább rejtett értelmet hordoz.

Amit Nietzsche a Rausch szóval jelöl – amelyet végső műveiben egységesen a legfőbb esztétikai állapotként ragad meg –, az életműve korai szakaszában két különböző állapotra bomlik. A művészi állapot természetes formái az álom és az elbűvöltség, ahogyan mondhatjuk, Nietzsche korábbi szóhasználatát követve, hogy itt elkerüljük a Rausch kifejezést, amelyet egyébként használ. Azt az állapotot, amelyet eksztázisnak nevez, úgy érti, mint amelyben az álom és az eksztatikus elragadtatás először nyeri el művészetalkotó lényegét, és válik azon művészi állapotokká, amelyeknek Nietzsche az „apollóni" és a „dionüszoszi" nevet adja. Az apollóni és a dionüszoszi Nietzsche számára két „természeti és művészeti erő" (WM, 1050); kölcsönhatásukban áll minden művészet „további fejlődése." E kettő egyesülése egyetlen formában hozza létre a görög művészet legmagasabb rendű alkotását: a tragédiát. De bár Nietzsche gondolkodásának útjának kezdetén és végén is a művészet lényegét – vagyis az élet metafizikus tevékenységének lényegét – az apollóni és dionüszoszi ellentétében gondolja el, mégis meg kell ismernünk

és látnunk kell, hogy értelmezése a két esetben különbözik. Mert A tragédia születése idején az ellentét még mindig Schopenhauer-féle metafizikában értelmeződik – éppen azért, mert szembenézés ezzel a metafizikával –, míg A hatalom akarása idején az ellentét már az ott kijelölt alapvető gondolati pozíció alapján értendő. Amíg nem ismerjük fel kellő tisztasággal ezt az átalakulást, és nem ragadjuk meg a hatalom akarásának lényegét, addig jobb, ha egy időre félretesszük ezt az ellentétet, amely túl gyakran válik üres jelszóvá. Az apollóni és dionüszoszi ellentétek formulája régóta menedéke minden zavaros és félrevezető beszédnek és írásnak a művészetről és Nietzschéről. Nietzsche számára ez az ellentét állandó forrása maradt a határtalan homályosságoknak és új kérdéseknek.

Nietzsche joggal tarthat igényt arra, hogy ő mutatta be és fejtette ki először nyilvánosan azt a felfedezést, amely a görög létben rejlő ellentétre vonatkozik, és amelynek az „apollóni" és „dionüszoszi" neveket adta. Különféle jelekből azonban arra következtethetünk, hogy Jacob Burckhardt már Baselben tartott görög kultúráról szóló előadásain – amelyek egy részét Nietzsche hallgatta – nyomon volt ennek az ellentétnek; máskülönben Nietzsche maga sem hivatkozott volna kifejezetten Burckhardtra, ahogyan azt teszi az Alkony a bálványok felett című művében (VIII, 170–171), amikor így ír: „… korunk legmélyebb ismerője az ő [a görögök] kultúrájuknak, mint például Baselben Jacob Burckhardt." Természetesen, amit Nietzsche nem láthatott át – jóllehet ifjúsága óta világosabban ismerte Hölderlint, mint kortársai –, az az a tény volt, hogy Hölderlin még mélyebb és magasztosabb módon látta és fogta fel ezt az ellentétet.

Hölderlin rendkívüli éleslátása egy Bohlendorff barátjához írt levelében rejlik. 1801. december 4-én írta, közvetlenül Franciaországba való indulása előtt (Művek, szerk. Hellingrath, V, 318 kk.[4]). Itt Hölderlin szembeállítja „a szent pátoszt" és „a nyugati józan reprezentációs készséget" a görögök lényegében. Ezt a szembeállítást nem szabad közömbös történeti megállapításként érteni. Sokkal inkább közvetlen elmélkedéssé válik a német nép sorsáról és hivatásáról. Itt meg kell elégednünk a puszta utalással, mivel

---

[4] Hölderlin levele Casimir Ulrich Bohlendorffnak (1775–1825), Hölderlin költőbaráti körének tagjához Homburgban, a következő sorokat tartalmazza (Hölderlin Werke und Briefe, Frankfurt/Main: Insel, 1969, II, 940–41):

„Barátom! Sok mindent elértél a pontosság és a kimunkált kifejezés terén, és semmit sem áldoztál fel a melegségből; ellenkezőleg, szellemed rugalmassága, mint egy finom acélpenge, csak erősebbnek bizonyult azáltal a fegyelmezés által, amelynek alávetetted magad… Semmi sem nehezebb számunkra, mint nemzeti adottságunk szabad használata. És hiszem, hogy az előadás tisztasága eredetileg éppoly természetes számunkra, mint amilyen természetes volt az ég tüze a görögöknek. Emiatt a görögöket inkább a fenséges szenvedélyben kell felülmúlni… mint a parancsoló értelemben és a képviseleti készségben, amely Homéroszra jellemző.

„Paradox módon hangzik. De ismételten állítom, és alávetem vizsgálatodnak és esetleges használatodnak: ami igazán nemzeti, az egyre kevésbé lesz elsődleges, ahogy a neveltségünk halad előre. Emiatt a görögök nem igazán mesterei a szent pátosznak, hiszen az velük született, míg Homéroszt kezdve a reprezentációban jeleskednek. Mert ez a rendkívüli ember annyira mélyen érzékeny volt, hogy képes volt megragadni a nyugati világ funoni józanságát Apollóni birodalmához, és hűen alkalmazkodni az idegen elemhez. …

„De amit sajátunknak nevezünk, azt ugyanolyan alaposan kell megtanulni, mint ami idegen. Ezért a görögök nélkülözhetetlenek számunkra. De éppen abban, ami a miénk, ami nemzeti adottságunk, nem leszünk képesek lépést tartani velük, mivel – ahogy mondtam – sajátunk szabad felhasználása a legnehezebb."

Hölderlin levelét sok kritikai vita kísérte. Heidegger tárgyalja ezt hozzájárulásában a Tübingeni emlékkötethez, „Andenken", amely újranyomva megtalálható az Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung negyedik, bővített kiadásában (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1971), különösen a 82. és 87. oldaltól kezdődően. A szakirodalom kritikai áttekintése megtalálható Peter Szondi „Hölderlin levele Böhlendorffhoz, 1801. december 4." című írásában (Euphorion: Zeitschrift für Literaturgeschichte, 58. kötet, 1964, 260–275). Szondi cikke aligha tesz igazságot Heidegger olvasatának, és általában túl polemikus ahhoz, hogy igazán felvilágosító legyen; de jelzi a kritikai vita dimenzióit és forrásait, például Wilhelm Michel, Friedrich Beissner, Beda Allemann, Walter Brocker és mások munkáiban.

Hölderlin megismerésének módja csak művének értelmezésével nyerhetne megfelelő meghatározást. Elég, ha az utalásból annyit értünk meg, hogy a különböző neveken emlegetett konfliktus – a dionüszoszi és az apollóni, a szent szenvedély és a józan reprezentáció – a német nép történeti meghatározottságának rejtett stiláris törvénye, és hogy egy napon készen kell állnunk, hogy formát adjunk neki. Ez a szembeállítás nem egy kényelmes képlet, amellyel leírhatnánk a „kultúrát". Hölderlin és Nietzsche e konfliktus felismerésével korán kérdőjelet tettek a német nép történelmi önmegtalálásának feladata mellé. Vajon megértjük-e ezt a titkot? Egy dolog biztos: a történelem bosszút áll rajtunk, ha nem."

Elsősorban arra törekszünk, hogy felvázoljuk Nietzsche „esztétikájának" körvonalait mint a „művészet fiziológiáját", úgy, hogy a művészi állapot alapjaként a gyönyör általános jelenségére korlátozzuk magunkat. Ebben az összefüggésben beszélhetünk rendkívüli tehetségről. Mert az a rendkívüli ember olyan mélyen érzékeny volt, hogy képes volt megragadni a nyugati világ funoni józanságát Apollóni birodalmához, és hűen alkalmazkodott az idegen elemhez. Most válaszolnunk kell a második kérdésre: milyen értelemben „nélkülözhetetlen" a gyönyör ahhoz, hogy művészet legyen, hogy a művészet egyáltalán lehetséges és megvalósulhasson? Mi, és hogyan, „van" a művészet? A művészet a művész alkotásában, a mű élvezetében, a mű tényleges létezésében vagy mindháromban együtt rejlik? Hogyan lesz ezen különböző dolgok összessége valami tényleges? Hogyan és hol van a művészet? Létezik-e „a művészet önmagában", vagy a szó csupán gyűjtőnév, amelyhez semmi tényleges nem tartozik?

De mostanra, ahogy mélyebben vizsgálódunk a kérdésben, minden homályossá és kétértelművé válik. És ha tudni akarjuk, hogy a „gyönyörködés" miként elengedhetetlen ahhoz, hogy művészet legyen, minden teljesen átláthatatlanná lesz. Vajon a gyönyörködés csupán a művészet kezdetének feltétele? Ha igen, milyen értelemben? A gyönyörködés csupán elindítja és felszabadítja az esztétikai állapotot? Vagy a gyönyörködés annak állandó forrása és támasza, és ha ez utóbbi, miként támogat egy olyan állapot „művészetet," amelyről sem azt nem tudjuk, hogyan, sem azt, hogy micsoda „valójában"? Amikor azt mondjuk, hogy ez a hatalomra irányuló akarat egyik megnyilvánulása, a kérdés jelenlegi állása mellett valójában nem mondunk semmit. Hiszen először is azt szeretnénk megragadni, mit jelent ez a meghatározás. Ezen felül kérdéses, vajon a művészet lényegét így valóban a művészet szempontjából határozzuk-e meg, vagy inkább a létezők Létének egy módjaként. Így hát csak egyetlen út áll előttünk, amelyen keresztül behatolhatunk és előrehaladhatunk: tovább kell kérdeznünk az esztétikai állapot általános lényegét illetően, amelyet ideiglenesen gyönyörködésként jellemeztünk. De hogyan? Nyilvánvalóan az esztétika birodalmának áttekintése felé.

A gyönyör érzés, egy megtestesült ráhangolódás, egy olyan testet öltött lét, amelyet magába zár a ráhangolódás, és amelyben a ráhangolódás beleszövődik a testet öltésbe. A ráhangolódás azonban megnyitja a Daseint, fokozza azt, bevezeti képességeinek teljességébe, amelyek kölcsönösen felkeltik egymást és elősegítik a kiteljesedést. De miközben a gyönyört mint érzelmi állapotot tisztáztuk, többször hangsúlyoztuk, hogy nem tekinthetünk ilyen állapotra úgy, mint ami egyszerűen „a" testben és „a" pszichében adott. Inkább úgy kell felfognunk, mint a testet öltő, ráhangolódott viszonyulás módját a létezőkhöz mint egészhez, amelyek viszont önmagukban meghatározzák a ráhangolódás hangnemét. Ezért, ha az alapvető esztétikai mód lényegi szerkezetét tágabban és teljesebben akarjuk jellemezni, meg kell kérdeznünk: mi határozza meg ezt az alapmódot, ami által esztétikainak nevezhető?

15. Kant tanítása a szépről. Schopenhauer és Nietzsche félreértelmezése

Kezdetben nagyjából tudjuk, hogy ahogyan az „igaz” meghatározza a gondolkodásunkat és a tudásunkat, és ahogyan a „jó” meghatározza az erkölcsi hozzáállást, ugyanúgy a „szép” határozza meg az esztétikai állapotot.

Mit mond Nietzsche a szépről és a szépségről? E kérdésre is csupán elszigetelt kijelentésekkel – mintegy kiáltványokkal – és utalásokkal szolgál. Sehol sem találunk felépített és megalapozott kifejtést. Nietzsche szépségről tett kijelentéseinek átfogó, szilárd megértése Schopenhauer esztétikai nézeteinek tanulmányozásából fakadhatna; hiszen a szép meghatározásában Nietzsche az ellentét és tehát a megfordítás útján gondolkodik és ítélkezik. Ám az ilyen eljárás mindig végzetes, ha a választott ellenfél nem áll szilárd talajon, hanem céltalanul botorkál. Ez a helyzet Schopenhauer esztétikai nézeteivel is, amelyeket fő műve, A világ mint akarat és képzet harmadik könyvében fejt ki. Ezt nem lehet olyan esztétikának nevezni, amely akár csak távolról is összevethető volna Hegelével. Tartalmát tekintve Schopenhauer azokból a szerzőkből táplálkozik, akiket kíméletlenül bírál – nevezetesen Schellingből és Hegelből. Akit nem bírál, az Kant. Őt azonban alaposan félreérti. Schopenhauer vezető szerepet játszik abban a félreértésben, amely a kanti esztétika előkészítésében és kialakulásában létrejött, s amelynek Nietzsche is áldozatul esett, s amely ma is meglehetősen elterjedt. Mondhatjuk, hogy Kant *Az ítélőerő kritikája* című műve, amelyben esztétikáját kifejti, mindeddig csak félreértések alapján gyakorolt hatást – s ez a filozófiatörténet szempontjából nem jelentéktelen körülmény. Egyedül Schiller ragadott meg néhány lényeges vonást Kant szép-elméletéből; ám az ő felismerései is elsodródtak a tizenkilencedik századi esztétikai tanok törmelékei között.

Kant esztétikájának félreértése egy olyan állításon alapul, amelyet Kant a szépről tett. Kant meghatározása a Kritika az ítélőerőről 2–5. szakaszaiban bontakozik ki. A „szép” az, ami tisztán és egyszerűen tetszést vált ki. A szép a „puszta” gyönyör tárgya. Az efféle gyönyörben, amelyben a szép mint szép tárul fel előttünk, Kant szavaival élve „minden érdektől mentes”. Ő így fogalmaz: „Az ízlés az a képesség, amely lehetővé teszi egy tárgy vagy ábrázolási mód megítélését a tetszés vagy az ellenszenv alapján, minden érdektől mentesen. Az ilyen gyönyör tárgyát szépnek nevezzük.”[1]

Esztétikai viselkedés, vagyis a széppel szembeni magatartásunk, „minden érdektől mentes gyönyör.” A közfelfogás szerint az érdektelenség közömbösséget jelent egy dologgal vagy személlyel szemben: nem fektetünk bele semmiféle akaratot azzal a dologgal vagy személlyel kapcsolatban. Ha a széppel való viszony, a gyönyör, „érdektelennek” van meghatározva, akkor Schopenhauer szerint az esztétikai állapot olyan, amelyben az akarat ki van kapcsolva, és minden törekvés megáll; ez a tiszta nyugalom állapota, amikor egyszerűen semmi többet nem akarunk, puszta apatikus sodródás.

És Nietzsche? Azt mondja, hogy az esztétikai állapot eksztázis. Ez nyilvánvalóan minden „érdektelen gyönyör” ellentéte, és ezért egyúttal a legélesebb szembenállás Kantnak a széppel szembeni magatartásunkról adott meghatározásával. Ezt szem előtt tartva értjük meg Nietzsche következő megfigyelését (XIV, 132): „Kant óta minden beszéd a művészetről, szépségről, tudásról és bölcsességről be lett szennyezve az ’érdektelenség’ fogalmával.” Kant óta? Ha ezt úgy értjük, hogy „Kant által”, akkor azt kell

[1] Immanuel Kant, Az ítélőerő kritikája, Akadémiai kiadás, B 16.

mondanunk: „Nem!” De ha úgy értjük, hogy Schopenhauer Kant-értelmezése óta, akkor mindenképpen: „Igen!” És ezért Nietzsche saját erőfeszítése is félreértett.

De akkor mit ért Kant a szép meghatározásán, mint a „érdektelen” gyönyör tárgyán? Mit jelent az, hogy „minden érdektől mentes”? Az „érdek” a latin mihi interest kifejezésből származik, ami azt jelenti: valami fontos számomra. Valami iránt érdeklődni azt sugallja, hogy birtokolni akarjuk, rendelkezni és uralkodni akarunk felette. Amikor érdeklődünk valami iránt, azt annak a kontextusába helyezzük, hogy mit szándékozunk vele kezdeni, és mit akarunk tőle. Bármi iránt is érdeklődünk, az mindig már elfogadott, azaz valamivel más összefüggésbe helyezett, képviselt tárgy lesz.

Kant a szépség lényegének kérdését a következőképpen veti fel. Azt kérdezi, milyen módon kell viselkedésünket, amikor valamit szépnek találunk, úgy meghatározni, hogy a szépet valóban szépnek tapasztaljuk. Mi az a meghatározó alap, ami miatt valamit szépnek találunk?

Mielőtt Kant építő módon kimondaná, hogy mi a meghatározó alap, és így mi maga a szép, először cáfolatképpen elmondja, hogy mi az, ami soha nem lehet és soha nem is szabad, hogy ilyen alapként jelentkezzen: nevezetesen az érdek. Bármi, ami tőlünk megköveteli az ítéletet, hogy „Ez szép”, sohasem lehet érdek. Vagyis ahhoz, hogy valamit szépnek találjunk, hagynunk kell, hogy az, ami velünk szembejön, tisztán önmagában, saját mivoltában és értékében jelenjen meg előttünk. Nem előzhetjük meg azt úgy, hogy valami másra, céljainkra és szándékainkra, lehetséges élvezetünkre vagy hasznunkra tekintettel vesszük számításba. A széppel való viszonyulás, mondja Kant, kényszer nélküli kedvezés. Engednünk kell, hogy az, ami velünk találkozik, a maga módján legyen; meg kell engednünk és adnunk neki mindazt, ami hozzá tartozik, és amit számunkra hoz.

De most azt kérdezzük: vajon ez a szabad engedés, ez a szépségnek való engedés, hogy az lehessen, ami, egyfajta közöny-e; vajon kiiktatja-e az akaratot? Vagy nem inkább lényegi természetünk legfőbb erőfeszítése ez a kötetlen jóváhagyás, önmagunk felszabadítása azért, hogy azt engedjük szabadjára, ami önmagában valódi értékkel bír, pusztán azért, hogy tisztán birtokolhassuk? A kanti „érdektelenség” vajon az esztétikai viselkedés „elmaszatolása”, sőt „bemocskolása”? Vagy nem inkább annak nagyszerű felfedezése és elfogadása?

A kantianus „önzetlen gyönyörködés” tanának félreértése kettős tévedésből áll. Először is, a „minden érdektől mentes” meghatározást, amelyet Kant csupán előkészítő és utat nyitó módon ad, s amely már nyelvi szerkezetében is világosan mutatja negatív jellegét, úgy adják elő, mintha ez lenne Kant egyetlen állítása (ráadásul pozitív állításként) a szépről. A mai napig is ezt kínálják a kantianus szépségértelmezésként. Másodszor, a meghatározást, amelyet módszertani céljaiban is félreértenek, nem gondolják végig abból a szempontból, hogy milyen tartalom marad meg az esztétikai viselkedésben, amikor a tárgy iránti érdeklődés elhullik. Az „érdek” félreértése ahhoz a téves véleményhez vezet, hogy az érdeklődés kizárásával minden lényegi viszony a tárgyhoz elnyomódik. Ennek épp az ellenkezője igaz. Épp a „minden érdektől mentes” révén lép játékba a tárgyhoz való lényegi viszony. A félreértés nem látja, hogy most először kerül a tárgy tiszta

tárgyként az előtérbe, és hogy ez az előtérbe-lépés a szépség. A „szép” szó azt jelenti: előtűnni az ilyen előtérbe-lépés ragyogásában.[2]

A kettős tévedés döntő jellege abban rejlik, hogy elhanyagolják a tényleges vizsgálatot arról, amit Kant szilárd alapra helyezett a szép és a művészet lényegét illetően. Egy példát fogunk felhozni, amely megmutatja, hogy a tizenkilencedik században látszólag magától értetődő Kant-félremagyarázás milyen makacsul érvényesül még ma is. Wilhelm Dilthey, aki szenvedélyesen foglalkozott az esztétika történetével, ahogyan egyetlen kortársa sem, 1887-ben megjegyezte (Gesammelte Schriften VI, 119), hogy Kant azon kijelentése, amely a részvétlen gyönyörűségre vonatkozik, „különös ragyogással” jelenik meg Schopenhauernél. A szakasznak így kellene szólnia: „végzetesen félremagyarázta Schopenhauer.”

Ha Nietzsche magát Kantot kérdezte volna meg, ahelyett hogy Schopenhauer útmutatásában bízott volna, akkor kénytelen lett volna felismerni, hogy egyedül Kant ragadta meg annak lényegét, amit Nietzsche a maga módján akart megérteni a szépség döntő aspektusai tekintetében. Nietzsche sohasem folytathatta volna a hivatkozott helyen (XIV, 132) a Kanttal kapcsolatos lehetetlen megjegyzés után így: „Az én nézetem szerint a szép (történetileg szemlélve) az, ami a korszak leginkább tisztelt embereiben látható, mint annak kifejeződése, ami a legméltóbb a tiszteletre.” Mert éppen ez – tisztán tisztelni azt, ami megjelenésében értékes – Kant szerint a szépség lényege, bár Nietzsche-vel ellentétben ő nem terjeszti ki közvetlenül a jelentést minden történelmi jelentőségre és nagyságra.

És amikor Nietzsche azt mondja (WM, 804), „A szép éppoly kevéssé létezik, mint a jó, az igaz,” ez is megfelel Kant véleményének.

De a Kanttal való hivatkozásunk célja Nietzsche szépségfelfogásának tárgyalásában nem az, hogy megszüntessük a Kant-i tanítás mélyen gyökerező félreértelmezését. Hanem az, hogy lehetőséget adjunk annak megértésére, amit Nietzsche maga mond a szépről, saját eredeti, történeti összefüggésében. Hogy maga Nietzsche nem látta ezt az összefüggést, olyan határvonalat jelöl ki, amelyet megoszt saját korával, annak Kant-hoz és a német idealizmushoz való viszonyával. Megbocsáthatatlan lenne számunkra, ha hagynánk, hogy a Kant-i esztétika uralkodó félreértelmezése tovább folytatódjon; ugyanakkor balga dolog lenne megpróbálni Nietzsche szépségfelfogását és a szépről alkotott elképzelését visszavezetni Kant-hoz. Inkább az a feladatunk, hogy hagyjuk Nietzsche szépség-meghatározását saját talajában kihajtani és kivirágozni – és így láthassuk meg, milyen diszharmóniába kerül, ha átültetjük.

Nietzsche is a szépet is úgy határozza meg, mint ami tetszik. De minden attól függ, hogy mi a működőképes fogalma a gyönyörnek és annak, ami tetszik mint olyan. Amit tetszőnek veszünk, az az, ami megfelel nekünk, ami megszólít minket. Ami tetszik valakinek, ami megszólítja őt, az attól függ, hogy ki az a valaki, akit ez megszólít és akinek megfelel. Hogy ki is az ilyen ember, azt az határozza meg, hogy mit követel meg önmagától. Ezért nevezzük „szépnek” mindazt, ami megfelel annak, amit önmagunktól megkövetelünk. Továbbá, az ilyen követelés mértéke az, aminek tartjuk magunkat,

---

[2] A „schön” szó az „ilyen előtűnés fényében való megjelenést” jelenti. Bár a „schön” és a „Schein” szavak már a legkorábbi formáikban is különböznek (lásd Hermann Paul, Deutsches Wörterbuch, 6. kiadás [Tübingen, M. Niemeyer, 1966], 537b és 569b oldal), jelentésük már korán közelít egymáshoz az angol „shine” és „shining” (fénylik, ragyog) szavak értelmében, amelyek a „show” és „showy” (mutat, feltűnő) szavakhoz kapcsolódnak. Talán a „radiate” és „radiant” szavak közötti hasonló kapcsolat áll a legközelebb a német „Schein” és „schön” viszonyához. Ez azonban nem pusztán az alliteráció játékáról szól: a „schiin” és a „Schein” összefonódása Heidegger szerint az, amit Platón ekphanestaton-nak nevez (lásd a 21. szakaszban); és ha Nietzsche feladata a platonizmus felforgatása, akkor ez a kérdés a Heidegger–Nietzsche szembesülés szívében helyezkedik el. A „Schein” és „schiin” kapcsolatáról lásd még Martin Heidegger: „Hegel und die Griechen”, in Wegmarken, 262., 267. oldal és másutt.

amiben bízunk, hogy képesek vagyunk rá, és amit merünk mint talán a végső kihívást, amelyet éppen hogy elbírunk viselni.

Így kell értenünk Nietzsche állítását a szépről és arról az ítéletről, amely által valamit szépnek találunk (WM, 852): „Megérezni annak az illatát, ami szinte elpusztítana bennünket, ha testközelben szembesülnénk vele mint veszéllyel, problémával, kísértéssel – ez határozza meg még az esztétikai 'igent' is. ('Ez szép' egy affirmáció.)" Ugyanígy a Hatalom akarása 819. száma: „A szilárd, erős, masszív, az élet, amely határozottan és szuverén módon nyugszik, és elrejti erejét – ez az, ami 'tetszik', vagyis megfelel annak, aminek az ember önmagát tartja."

A szép az, amit tiszteletre méltónak és értékesnek találunk, mint alapvető természetünk képét. Az az, amire „korlátlan tetszésünket" ruházzuk, ahogy Kant mondja, és ezt alapvető természetünk legmélyéről és annak érdekében tesszük. Egy másik helyen Nietzsche azt mondja (XIV, 134): „Az ilyen é'rdektől és éntől való megszabadulás' ostobaság és pontatlan megfigyelés: éppen ellenkezőleg, ez az izgalom abból fakad, hogy most a mi világunkban vagyunk, megszabadulunk a számunkra idegen dolgok okozta szorongástól!" Bizonyos, hogy az ilyen „érdektől való megszabadulás" Schopenhauer értelmezésében ostobaság. De amit Nietzsche úgy ír le, mint az izgalmat, hogy a saját világunkban vagyunk, az felel meg annak, amit Kant „a reflektálás örömének" nevez. Itt is, ahogy az „érdek" fogalmánál, Kant alapvető fogalmait – az „örömöt" és a „reflektálást" – a kantianus filozófiai törekvés és transzcendentális eljárás keretében kell tárgyalni, nem pedig a hétköznapi fogalmak segítségével elsimítani. Kant a „reflektálás örömét", mint a széphez való alapvető viszonyulást, Az ítélőerő kritikája 37. és 39. szakaszában elemzi.[3]

Nietzsche szerint, az alapján a meglehetősen „pontatlan megfigyelés" alapján, amelyre támaszkodva az érdeklődés lényegét felfogja, azt kellene a Kant által „közvetlen tetszésnek" nevezett dolgot a legmagasabb rendű érdeklődésnek minősítenie. Így az, amit Nietzsche megkövetel a szépséghez való viszonyulásban, Kant oldaláról teljesülne. Azonban, amennyiben Kant élesebben ragadja meg az érdeklődés lényegét, és ezért kizárja azt az esztétikai magatartásból, ezzel nem teszi közömbössé ezt a magatartást; inkább lehetővé teszi, hogy a szép tárgyhoz való viszony ezzel a magatartással annál tisztább és bensőségesebb legyen. Kant az esztétikai magatartást a „reflexió örömeként" értelmezi, ami elvezet bennünket az emberi lét egy alapvető állapotához, amelyben az ember először jut el lényének jól megalapozott teljességéhez. Ez az az állapot, amelyet Schiller úgy értelmez, mint az ember történeti létezésének lehetőségi feltételét, mint ami a történelmet megalapozza.

Nietzsche általunk idézett magyarázatai szerint a szép az, ami meghatároz minket, viselkedésünket és képességeinket, amennyiben lényünkben legfőképpen megszólíttatunk, vagyis amennyiben önmagunkon túlemelkedünk. Ez az önmagunkon való túlemelkedés, lényegi képességünk teljességében, Nietzsche szerint az eksztázisban történik. Így a szép az eksztázisban tárul fel. Maga a szép az, ami a gyönyör érzésébe emel minket. A szép lényegének ezen magyarázatából az eksztázis, az alapvető esztétikai állapot jellemzése nagyobb tisztaságot nyer. Ha a szép az, ami mércét állít annak, amit lényegileg képesnek tartunk magunkban, akkor az eksztázis érzése, mint a széphez való viszonyunk, nem lehet puszta nyugtalanság és felfokozottság. Az eksztázis hangulata inkább a legfelsőbb és legmérsékeltebb meghatározottság szerinti ráhangolódás. Bármennyire is hangzik Nietzsche beszéd- és előadásmódja Wagner érzelmi zűrzavarának és a puszta „élményekben" való elmerülésnek, bizonyos, hogy ebben a

[3] Neske az 57. és 59. §-ot nyomtatja, de ez nyilvánvalóan hiba: die Lust am Schönen, mint Lust der blossen Reflexion, nincs megemlítve az 57. vagy az 59. §-ban, hanem közvetetten a 37. §-ban és kifejezetten a 39. §-ban tárgyalja. Lásd különösen a B 155. oldalt.

tekintetben éppen az ellenkezőjét akarja elérni. Ami különös és szinte felfoghatatlan, az az, hogy esztétikai állapotának felfogását megpróbálja kortársai számára hozzáférhetővé tenni, és megpróbálja őket meggyőzni róla a fiziológia és biológia nyelvén beszélve.

Koncepciója szerint a szép az, ami becsülendő és méltó önmagában. Ezzel kapcsolatban a Hatalom akarása 852. pontja így szól: „Ez az erő kérdése (egyénnek vagy nemzetnek az ereje), hogy és hol születik meg az ítélet: »szép«." De ez az erő nem puszta izomerő, nem a „karizom-brutalitás" tartaléka. Amit Nietzsche itt „erőnek" nevez, az a történeti lét képessége arra, hogy szembenézzen saját legmagasabb lényegi meghatározottságával, és azt kiteljesítse. Természetesen az „erő" lényege nem nyilvánul meg tisztán és végérvényesen. A szépet „biológiai értéknek" tekintik.

> Megfontolásra: milyen mértékben teljesen antropocentrikus az „szép" értékünk: biológiai feltevéseken alapul, amelyek a növekedésre és a fejlődésre vonatkoznak –. („A művészet fiziológiája felé", 4. sz. [vö. 94. o., fent].)
> Az összes esztétika alapja [abban rejlik], hogy az esztétikai értékek biológiai értékeken nyugszanak, az esztétikai gyönyörök biológiai gyönyörök (XIV, 165).

Kétségtelen, hogy Nietzsche a szépet „biológiailag" fogja fel. Mégis nyitva marad a kérdés, hogy mit jelent itt a „biológiai", a bios, az „élet". A szavak által keltett látszat ellenére ezek nem azt jelentik, amit a biológia ért alattuk.

16. A gyönyör, mint a gazdaságot létrehozó erő

Most, hogy az esztétikai állapot is tisztázást nyert a szép fogalmának megvilágításán keresztül, megpróbálhatjuk pontosabban áttekinteni e állapot birodalmát. Ezt úgy tehetjük meg, ha megvizsgáljuk azokat az alapvető viselkedésmódokat, amelyek az esztétikai állapotban működnek: az esztétikai cselekvést és az esztétikai megfigyelést – vagyis a művész alkotását és azok befogadását, akik a műalkotásokat tanulmányozzák.

Ha azt kérdezzük, mi a teremtés lényege, akkor az eddigiek alapján azt válaszolhatjuk, hogy az a gyönyörködtető szépség előhívása a műben. A mű csak a teremtésben és általa valósul meg. De éppen ezért a teremtés lényege maga is függ a mű lényegétől; ezért csak a mű Lényéből ragadható meg. A teremtés hozza létre a művet. De a mű lényege a teremtés lényegének eredete.

Ha azt kérdezzük, hogyan határozza meg Nietzsche a művet, nem kapunk választ. Mert Nietzsche művészetről való elmélkedése – és éppen ez az elmélkedés, mint a szélsőséges esztétika – nem a művet vizsgálja önmagában, legalábbis nem elsődlegesen. Ezért alig hallunk valamit, és semmi lényegeset a teremtés lényegéről, mint előhívásról. Ellenkezőleg, csupán a teremtés mint életfolyamat kerül szóba, egy eksztázis által feltételezett életfolyamat. A teremtő állapot ennek megfelelően „robbanásszerű állapot" (WM, 811). Ez kémiai leírás, nem filozófiai értelmezés. Ha ugyanott Nietzsche érrendszeri változásokról, a bőrszín, a hőmérséklet és a váladékképzés módosulásáról beszél, megállapításai nem jelentenek mást, mint a test külsődleges módon felfogott változásait, még ha figyelembe is veszi „az egész izomrendszer automatizmusát". Ezek a megállapítások lehetnek helytállóak, de más, kóros testi állapotokra is vonatkoznak. Nietzsche azt mondja, lehetetlen művésznek lenni és nem betegnek lenni. És amikor azt mondja, hogy zenét szerezni, bármiféle művészetet létrehozni egyben a gyermeknemzés egy fajtája is, az csupán megfelel annak az eksztázis meghatározásnak, amely szerint „a szexuális eksztázis a legősibb és legeredetibb formája."

De ha korlátoznánk magunkat ezekre a Nietzsche-re való hivatkozásokra, akkor a teremtő folyamatnak csak az egyik oldalára figyelnénk. A másik oldalt, amennyiben egyáltalán van értelme oldalakról beszélni, úgy kell bemutatnunk, hogy felidézzük az eksztázis és a szépség lényegét, vagyis az önmagunkon való felülemelkedést. Ilyen felemelkedés által szemben találjuk magunkat azzal, ami megfelel annak, aminek mi tartjuk magunkat. Ezáltal érintjük a teremtésben rejlő döntés jellegét, valamint mindazt, ami a mércékkel és a hierarchiával kapcsolatos. Nietzsche ebbe a szférába lép, amikor azt mondja (WM, 800): „A művészeknek semmit sem szabad úgy látniuk, ahogy van, hanem teljesebben, egyszerűbben, erősebben: ehhez pedig valamiféle ifjúság és tavasz, egyfajta szokásos eksztázis kell, hogy életük sajátja legyen."

Nietzsche a teremtésben megjelenő teljesebb, egyszerűbb, erőteljesebb látomást „idealizálásnak" is nevezi. A gyönyör lényegi meghatározásához mint az erő és teljesség érzetének megtapasztalásához (Bálványok alkonya, VIII, 123) Nietzsche hozzáfűzi: „Ebből az érzésből fakad, hogy az ember dolgokat ajándékoz meg, kényszeríti őket, hogy magukba vegyék tőlünk, megsérti őket – ezt a folyamatot hívják idealizálásnak." Az idealizálás azonban nem pusztán annyit jelent, mint gondolnánk, hogy elhagyjuk, kihagyjuk vagy más módon mellőzzük a jelentéktelen és járulékos elemeket. Az idealizálás nem védekező cselekedet. Lényege a „söprő hangsúly" a fő vonásokon. Ami tehát döntő, az a tulajdonságok előrelátó felismerése, amely kinyúl afelé, amiről hisszük, hogy alig tudjuk legyőzni, alig tudjuk túlélni. Ez az a kísérlet a szépség megragadására, amelyet Rilke „Első elégiája" teljes egészében Nietzsche értelmében ír le:

"… Mert a szép nem más,
csak a szörnyű kezdet, egy kezdet, amit alig bírunk elviselni;

és úgy bámul ránk, mert nyugodtan megveti,
hogy elpusztítson minket."[1]

Az alkotás a fő jellemzők kiemelése, a dolgok egyszerűbb és erőteljesebb meglátása. Ez puszta túlélés az utolsó menedék bírósága előtt. A legmagasabb törvénynek ajánlja magát, és ezért teljes mértékben ünnepli túlélését egy ilyen veszéllyel szemben.

> A művész számára a „szépség" valami, ami minden hierarchikus rend fölött áll, mivel benne az ellentétek egyesülnek – a hatalom legfőbb jeleként, a dolgok fölötti hatalomként az ellentétben állókkal szemben; ráadásul feszültség nélkül: hogy nincs többé szükség erőre, hogy minden olyan könnyedén követ, engedelmeskedik, és a legkedvesebb magatartással vonja uralma alá – ez bűvöli el a művész hatalomakaratát (WM, 803).

Nietzsche a szemlélő és befogadó esztétikai állapotát az alkotó állapotából érti meg. Így a műalkotás hatása nem más, mint az alkotó állapotának újraéledése abban, aki élvezi a művet. A művészet szemlélése az alkotást követi. Nietzsche azt mondja (WM, 821): „– a műalkotások hatása az alkotói állapot felébresztése, az ekstázis." Nietzsche ezt a felfogást osztja az esztétikában széles körben elterjedt nézettel. Ezen az alapon érthető, miért követeli logikusan, hogy az esztétika az alkotóhoz, a művészhez igazodjon. A művek szemlélése csupán származékos forma és az alkotás mellékága. Ezért ami az alkotásról elhangzott, az pontosan, bár származékosan, megfelel a művészet szemlélésének. A mű élvezete a művész alkotói állapotában való részvételből áll (XIV, 136). De mivel Nietzsche nem a létrehozandóból, vagyis a műből bontja ki az alkotás lényegét, hanem az esztétikai magatartás állapotából, ezért a mű létrehozása nem kap kellően körülhatárolt értelmezést, amely megkülönböztetné a kézműves úton létrehozott eszközök készítésétől. Nemcsak ez. A szemlélés magatartása sincs élesen szembeállítva az alkotással, és így meghatározatlan marad. Az a nézet, hogy a művek szemlélése valamiképpen az alkotás nyomában jár, annyira nem igaz, hogy még a művész és a létrehozott mű viszonya sem olyan, ami az alkotóhoz illene. De ezt csak egy egészen másként, magából a műből kiinduló művészetvizsgálat mutathatná meg; Nietzsche itt bemutatott esztétikájából mostanra világossá kellett válnia, mennyire keveset foglalkozik magával a műalkotással.[2]

És mégis, ahogyan a mámor lényegének élesebb felfogása elvezetett bennünket a szépséghez fűződő belső kapcsolathoz, úgy itt is a teremtés vizsgálata és a megfigyelés teszi lehetővé, hogy többet tapasztaljunk, mint puszta testi-lelki folyamatokat. Az „idealizálásban" hangsúlyozott „fő jellemvonásokhoz" való viszony, a művész által előre érzékelt egyszerűbb és erőteljesebb aspektusokhoz való viszony ismét megnyilvánul az esztétikai állapotban. Az esztétikai érzés sem nem vak és határtalan érzelem, sem nem kellemes megelégedettség, egy kényelmes sodródás, amely átjárja létállapotunkat. Maga a mámor a főbb jellemvonásokhoz vonzódik, vagyis tulajdonságok sorához, egy tagoláshoz. Így ismét el kell fordulnunk a pusztán egyoldalúnak tűnő, csupán az állapotokra irányuló szemlélettől, és felé kell fordulnunk annak, hogy mit határoz meg ez a hangulat a mi ráhangolódásunkban. Az esztétika szokásos fogalmi nyelvezetével összhangban, amelyen Nietzsche is szól, ezt „formának" nevezzük.

A művész – akire Nietzsche mindig visszatekint, akiből kiindul, és akiben szemlélődik, még akkor is, amikor a formáról és a műről beszél – alapvetően így jellemezhető: „semmit

---

[1] Rainer Maria Rilke, Művek három kötetben (Frankfurt/Main: Insel, 1966) I, 441, az első Duinói elégiából, a 4–7. sorok:

[2] Az „egészen másként" induló vizsgálódásra való utalás arra az előadássorozatra vonatkozik, amelyet Heidegger az 1936–37-es téli szemeszterben dolgozott át (vagyis ezeknek a Nietzsche-előadásoknak az idején), és amelyet később „A műalkotás eredete" címen publikált.

sem tulajdonít értékkel, hacsak az nem tud formává lenni" (WM, 817). Nietzsche ezt a formává válást itt mellékesen úgy magyarázza, mint „önmagának feladása", „nyilvánossá tétele". Bár első pillantásra ezek a szavak meglehetősen különösnek tűnnek, mégis a forma lényegét határozzák meg. Anélkül, hogy Nietzsche itt vagy máshol kifejezetten említené, ez a meghatározás megfelel a forma eredeti fogalmának, ahogy az a görögöknél kialakul. Eredetét itt nem tárgyalhatjuk részletesebben.

De Nietzsche meghatározásának kommentárjaként csak ezt mondjuk: Ez: a forma, forma, megfelel a görög morphé szónak. Ez a záró határ és keret, ami egy létezőt abba állít és hoz, ami maga, hogy önmagában álljon: a konfigurációja. Bármi, ami így áll, az az, aminek az adott létező mutatja magát, a külső megjelenése, eidos, amelyen és amelyben megjelenik, ott állomásozik mint nyilvánosan jelenlévő, szikrázik, és eléri a tiszta ragyogást.

A művész – most már érthetjük ezt a nevet az esztétikai állapot megjelöléseként – nem úgy viszonyul a formához, mintha az valami másnak volna a kifejezése. A művészi kapcsolat a formával a forma önmagáért való szeretete, azért, ami. Nietzsche egy alkalommal hasonlóan fogalmaz (WM, 828), negatív módon kifejezve, a korabeli festőkre vonatkoztatva:

> Egyikük sem egyszerűen festő: mindannyian archeológusok, pszichológusok, olyan emberek, akik bármely adott emlékhez vagy elmélethez forgatókönyvet alkotnak. Örömüket lelik tudásunkban, filozófiánkban... Nem a formát szeretik önmagáért; azért szeretik, amit kifejez. Ők egy tanult, gyötrődő és elmélkedő nemzedék fiai – ezer mérföldnyire azoktól a régi mesterektől, akik nem olvastak, és akiknek egyetlen gondolatuk az volt, hogy szemüknek lakomát adjanak.

A forma, mint ami lehetővé teszi, hogy azzal, amivel találkozunk, megjelenésében sugározzon, először hozza el az általa meghatározott viselkedést a létezőkkel való kapcsolat közvetlenségébe. A forma magát a kapcsolatot jeleníti meg, mint az eredeti viszonyulás állapotát a létezőkhöz, azt az ünnepi állapotot, amelyben a létező önnön lényegében ünneplésre kerül, és így először kerül ki a nyíltságba. A forma határozza meg és jelöli ki először azt a teret, amelyben a lét növekvő erejének és teljességének állapota beteljesülhet. A forma alapozza meg azt a teret, amelyben maga az eksztázis lehetővé válik. Ahol a forma uralkodik, mint a leggazdagabb törvényszerűség legfőbb egyszerűsége, ott jelen van az eksztázis.

A mámor nem pusztán azt a zűrzavart jelenti, amely forrong és habzik, a puszta féktelenség és zűrzavar részeg vakmerőségét. Amikor Nietzsche „mámorról" beszél, a szó hangzása és értelme teljesen ellentétes Wagnerével. Nietzsche számára a mámor a forma legdicsőségesebb győzelmét jelenti. Ami a művészetben a forma kérdését illeti, és Wagnerre tekintettel, Nietzsche egy ponton (WM, 835) így szól: „Tévedés azt hinni, hogy Wagner formát teremtett: amit alkotott, az formátlanság. A drámai szerkezet lehetősége még felfedezésre vár… Kurvás hangszerelés."

Természetesen Nietzsche nem folytat kifejezetten a forma eredetének és lényegének művészettel kapcsolatos elmélkedést. Ehhez a kiindulópontjának a műalkotásnak kellett volna lennie. Mégis, egy kis többlet erőfeszítéssel legalább hozzávetőlegesen felismerhetjük, hogy Nietzsche mit ért forma alatt.

Nietzsche soha nem érti a „formát" pusztán „formálisnak", vagyis olyasminek, ami tartalomra szorul, ami csupán a tartalom külső pereme, amely körülhatárolja, de nem befolyásolja azt. Egy ilyen perem nem ad határokat; maga is puszta megszűnés eredménye. Ez csupán egy szegély, nem összetevő, nem az, ami áthatja a tartalmat, és oly módon rögzíti, hogy a „befoglaltság" jellege elillanjon. Az igazi forma az egyetlen valódi tartalom.

> Ahhoz, hogy valaki művész legyen, azt kell megtapasztalnia, amit minden nem művész „formának” nevez, mint tartalmat, mint „magát a dolgot”. Ezzel természetesen az ember egy fejjel lefelé álló világba kerül. Mert ettől kezdve a tartalmat pusztán formálisnak tekinti – beleértve a saját életét is (WM, 818).

Amikor Nietzsche megpróbálja jellemezni a forma törvényszerűségét, nem a mű lényegére és a mű formájára tekintettel teszi ezt. Csak azt a formai törvényszerűséget említi, amely a leggyakoribb és számunkra a legismerősebb: a „logikai”, „aritmetikai” és „geometriai” törvényszerűséget. Ám számára a logika és a matematika nem pusztán a törvényszerűség legtisztább formájának jelölésére szolgáló nevek; Nietzsche inkább azt sugallja, hogy a formai törvényszerűséget vissza kell vezetni a logikai meghatározásra, összhangban azzal a magyarázatával, amelyet a gondolkodásról és a Létről ad. A formai törvényszerűség ilyen visszavezetésével azonban Nietzsche nem azt érti, hogy a művészet nem más, mint logika és matematika.

"Az esztétikai érték becslései" – vagyis amikor valamit szépnek találunk – alapvetően azon érzéseken nyugszanak, amelyek a logikai, aritmetikai és geometriai törvényszerűségekhez kapcsolódnak (XIV, 133). Az alapvető logikai érzések azok az örömérzetek, amelyek a "rendezettben, az áttekinthetőben, a határoltban és az ismétlődésben" lelik forrásukat. A „logikai érzések” kifejezés megtévesztő. Nem azt jelenti, hogy maguk az érzések logikusak, vagy hogy a gondolkodás törvényei szerint működnek. A „logikai érzések” kifejezés azt jelenti, hogy érzékenyek vagyunk a rendre, a határokra, az áttekinthetőségre, és ezek a hangulatunkat meghatározzák.

Mivel az esztétikai érték becslései a logikai érzéseken alapulnak, azok „alapvetőbbek, mint az erkölcsi becslések.” Nietzsche döntő értékítéleteinek mércéje az „élet” fokozása és biztosítása. Ám az ő nézetében az alapvető logikai érzések – az öröm a rendezettben és határoltban – nem mások, mint „az összes élőlényben megjelenő kellemes érzések a helyzetük veszélyével vagy a táplálék megszerzésének nehézségével kapcsolatban; a megszokott jólesik, a látvány, amelyről az ember bízik benne, hogy könnyen legyőzheti, jólesik, stb.” (XIV, 133).

Az eredmény, hogy nagyon egyszerűen fogalmazzunk, a következőképpen tagolt, élvezetes érzésekből álló struktúra: mindezek alapját a biológiai örömérzetek adják, amelyek akkor keletkeznek, amikor az élet érvényesül és fennmarad; ezek fölött, de ugyanakkor ezek szolgálatában állnak a logikai, matematikai érzések; ezek pedig az esztétikai érzések alapjául szolgálnak. Így az esztétikai élvezet, amelyet a forma nyújt, visszavezethető az életfolyamat bizonyos feltételeire. Látásunk, amely eredetileg a forma törvényszerűsége felé fordult, ismét elterelődik, és puszta életállapotok felé irányul.

Eddigi utunk Nietzsche esztétikáján keresztül eddig Nietzsche alapvető művészeti álláspontja határozta meg: a gyönyörködést, az alapvető esztétikai állapotot kiindulópontként véve, a szépséget vettük szemügyre; ebből visszaléptünk az alkotás és befogadás állapotaihoz; ezekből pedig továbbléptünk ahhoz, amihez kapcsolódnak, ami meghatározza őket, vagyis a formához; a formától pedig továbbléptünk a rendezett dolgokból fakadó gyönyörhöz, mint az élet megtestesítésének alapvető feltételéhez; ezzel pedig visszaérkeztünk a kiindulóponthoz, hiszen az élet maga az életfokozás, és a felemelkedő élet maga a gyönyörködés. Az a birodalom, amelyben az egész előre-hátra zajló folyamat végbemegy, az az egész, amelyben és amelyként a gyönyör és a szépség, az alkotás és a forma, a forma és az élet kölcsönös kapcsolatban állnak, eleinte meghatározatlan marad. Ugyanígy meghatározatlan marad a gyönyör és a szépség, az alkotás és a forma közötti összefüggés és viszony fajtája is. Mindegyik a művészet sajátja. De ekkor a művészet csak egy gyűjtőnév lenne, és nem egy önmagában megalapozott és körülhatárolt valóság neve.

Nietzsche számára azonban a művészet több, mint egy gyűjtőfogalom. A művészet az akarathoz a hatalomhoz való viszony konfigurációja. Az általunk jelzett

meghatározatlanság csak az akarat a hatalomhoz való viszonyának figyelembevételével szüntethető meg. A művészet lényege önmagában gyökerezik, és csak annyiban tisztázható és artikulálható szerkezetében, amennyiben ugyanez megtörténik az akarat a hatalomhoz való viszonyával is. Az akarat a hatalomhoz eredendően kell, hogy megalapozza mindazoknak a dolgoknak az összefüggését, amelyek a művészethez tartoznak.

Természetesen az ember kísértést érezhet arra, hogy az eldöntetlenséget egyszerű módon szüntesse meg. Csak annyit kell tennünk, hogy mindazt, ami az ekstázishoz kapcsolódik, „szubjektívnek", és mindazt, ami a szépséghez kapcsolódik, „objektívnek" nevezzük, és ugyanilyen módon az alkotást szubjektív viselkedésként, a formát pedig objektív törvényként értelmezzük. Az ismeretlen változó a szubjektív és az objektív viszonya lenne: a szubjektum-objektum viszony. Mi lehetne ennél ismerősebb? És mégis, mi lehetne kérdésesebb, mint a szubjektum-objektum viszony, mint kiindulópont az ember számára, mint szubjektum, és a nem szubjektív meghatározásaként, mint objektum? A megkülönböztetés általánossága még nem bizonyítja annak világosságát; ahogy az sem bizonyítja, hogy a megkülönböztetés valóban megalapozott.

Ennek a sémának a látszólagos tisztasága és rejtett talajtalansága nem sokat segít nekünk. A séma egyszerűen félresöpri mindazt, ami Nietzsche esztétikájában kérdésre érdemes, ami a szembesítésben értékes, és ezért hangsúlyozandó. Minél kevésbé erőszakoljuk meg Nietzsche „esztétikáját" azzal, hogy nyilvánvalónak tűnő tanok építményévé formáljuk, annál inkább hagyjuk, hogy saját útját járja a kutatása és kérdezése; annál biztosabban találkozunk azokkal a perspektívákkal és alapfogalmakkal, amelyekben az egész Nietzsche számára egységet nyer, teljesen éretten, jóllehet homályosan és formátlanul. Ha meg akarjuk ragadni Nietzsche gondolkodásának alapvető metafizikai pozícióját, akkor ezeket a fogalmakat kell tisztáznunk. Ezért most meg kell próbálnunk Nietzsche művészetről szóló előadásait az alapvető lényegre egyszerűsíteni; ugyanakkor nem mondhatunk le a bennük rejlő nézőpontok sokféleségéről, és nem kényszeríthetjük rá gondolataira valamilyen kívülről hozott, kétes sémát.

Összefoglalásunkban, amelynek célja Nietzsche művészetfelfogásának korábbi jellemzését leegyszerűsíteni, két alapvető meghatározásra szorítkozhatunk: az ekstázisra és a szépségre. Ezek kölcsönösen összefüggnek. Az ekstázis az alapvető hangulat; a szépség hangolja azt. Ám hogy mennyire kevéssé járul hozzá a szubjektív és objektív megkülönböztetés jelen kommentárunkhoz, azt könnyen láthatjuk a következőkben. Az ekstázis, amely valóban a szubjektum állapotát alkotja, ugyanúgy felfogható objektívként is, mint egy olyan valóságként, amely számára a szépség csupán szubjektív, hiszen nincs önmagában vett szépség. Biztos, hogy Nietzsche soha nem ért el fogalmi tisztaságot ezen a téren, és nem tudta ezeket az ügyeket sikeresen megalapozni. Még Kant is, aki transzcendentális módszere révén a sokkal kifinomultabb esztétikai értelmezési lehetőségek nagyobb tárházával rendelkezett, a modern szubjektumfogalom keretei között rekedt. Mindennek ellenére meg kell próbálnunk Nietzsche lényegét is világosabban kifejteni, őt meghaladva.

A gyönyör mint érzésállapot felrobbantja a szubjektum szubjektivitását. Amikor az ember érzéket mutat a szépség iránt, már kilépett önmagából; többé nem szubjektív, nem szubjektum. Másfelől a szépség nem olyasmi, ami pusztán reprezentációs tárgyként kéznél van. Mint hangoltság, teljesen meghatározza az ember állapotát. A szépség áttöri a „tárgy" bezártságát, amely távolságban, önmagában áll, és lényegi, eredeti összefüggésbe hozza a „szubjektummal". A szépség többé nem objektív, többé nem tárgy. Az esztétikai állapot sem szubjektív, sem objektív. Nietzsche esztétikájának mindkét alapfogalma, a gyönyör és a szépség, azonos tágassággal jelöli magát az egész esztétikai állapotot, mindazt, ami ebben megnyílik és ami áthatja azt.

17. A nagyszabású stílus

Nietzsche a művészi ténylegesség egészét tartja szem előtt, valahányszor arról beszél, amiben a művészet eléri a lényegét. Ezt nevezi ő a nagy stílusnak. Itt is hiába keresünk, ha a „stílus" jelentésének lényegi meghatározását és alapvető magyarázatát várjuk. Ahogyan ez a művészet birodalmában szokásos, minden, amit a „stílus" szó jelöl, a legrejtettebb tartományhoz tartozik. Mégis, ahogyan Nietzsche újra és újra felidézi a „nagy stílust," még ha csak rövid utalásokban is, fényt vet mindarra, amiről eddig Nietzsche esztétikájával kapcsolatban szó esett.

> A „tömegeknek" soha nem volt érzékük a művészet három jó tulajdonsága iránt: az elegancia, a logika és a szépség – pulchrum est paucorum hominum; nem is szólva egy még jobb dologról, a grand style-ról. A grand style-tól a legtávolabb Wagner áll: művészi eszközeinek szétszóró jellege és hősi kérkedése teljesen ellentétes a grand style-lal (XIV, 154).

A művészethez három jó dolog tartozik: elegancia, logika, szépség; és valami még jobb: a nagy stílus. Amikor Nietzsche azt mondja, hogy ezek idegenek maradnak a „tömegek" számára, nem a „társadalom alsó rétegei" osztályfogalomra gondol. Úgy érti az „iskolázott" embereket, a közepes műveltségű filisztereket, azokat, akik a Wagner-kultuszt támogatták és fenntartották. A paraszt és a munkás, aki valóban elmerül a maga gépi világában, teljesen érzéketlen marad a kérkedő hősiességgel szemben. Ezeket csak a féktelen kispolgár kívánja. Az ő világa – vagy inkább üressége – az igazi akadály, amely megakadályozza Nietzsche úgynevezett nagy stílusának kibontakozását és növekedését.

Most, miben áll a nagy stílus? „A nagy stílus abban áll, hogy megveti a jelentéktelen és múló szépséget; érzéke van a ritka és maradandó iránt" (XIV, 145).

Emlékeztetünk arra, hogy a teremtés lényege a fő jellemvonások hangsúlyozása. A nagy stílusban ez történik.

> ... diadal az élőlények bősége felett; az arány lesz az úr, az a nyugalom, amely az erős lélek alapját képezi, egy léleké, amelyet nehéz megindítani, és ellenáll mindannak, ami túlságosan élénk. Az általános esetet, a szabályt tisztelik és hangsúlyozzák; ezzel szemben a kivételt félretolják, az árnyalatot eltörlik (WM, 819).

A szépséget úgy gondoljuk, mint ami a legméltóbb a tiszteletre. De ami a legméltóbb a tiszteletre, csak ott ragyog fel, ahol él a nagyszerű erő, hogy tiszteljünk. Tisztelni nem való a kicsinyeseknek és alantasaknak, a tehetetleneknek és fejletleneknek. Ez hatalmas szenvedély dolga; csak az, ami ilyen szenvedélyből fakad, bír nagyszabású stílussal (vö. WM, 1024).[1]

Amit Nietzsche nagy stílusnak nevez, azt leginkább a szigorú stílus, a klasszikus stílus közelíti meg: „A klasszikus stílus lényegében ilyen nyugalmat, egyszerűsítést, rövidítést, összpontosítást képvisel – a klasszikus típusban a hatalom legfelsőbb érzése sűrűsödik. Lassú reagálás: óriási tudatosság: nincs küzdelemérzet" (WM, 799). A nagy stílus a hatalom legmagasabb érzése. Ebből világos, hogy ha a művészet a hatalom akarásának konfigurációja, akkor a „művészet" itt mindig a legmagasabb lényegi rangjában van megragadva. A „művészet" szó nem egy puszta esetlegesség fogalmát jelöli; ez rangfogalom. A művészet nem csupán egy a sokféle dolog, tevékenység közül, amelyet időnként űzünk és élvezünk; a művészet az egész Daseint döntéshelyzetbe állítja és ott

---

[1] A Hatalom akarása 1024. szakasza így szól: „Egy korszak, amelyben a régi maszkabál és az érzelmek moralizáló kimosása undort kelt; meztelen természet; ahol a hatalom kvantumai egyszerűen döntőnek (mint rangot meghatározónak) vannak elismerve; ahol a nagy stílus újra megjelenik a nagy szenvedély következményeként."

tartja. Emiatt a művészet maga is egészen különleges feltételeknek van alávetve. Nietzsche szerint tehát felmerül a feladat: „Végiggondolni, előítélet és szívtelenség nélkül, milyen talajban nőhet a klasszikus ízlés. Az embert keménnyé, természetessé, erőssé, gonoszabbá tenni: mindezek összetartoznak" (WM, 849).

De nemcsak a grandiózus stílus és a gonoszság tartoznak össze, emblematikusan kifejezve a Daseinben egyesülő nyílt ellentmondásokat. Még két másik dolog is összetartozik, amelyek először összeegyeztethetetlennek tűntek számunkra: a művészet mint ellenmozgás a nihilizmussal szemben, és a művészet mint a fiziológiai esztétika tárgya.

A művészet fiziológiája látszólag úgy tekinti tárgyát, mint a természet egy folyamatát, amely a kitörő ekstázis állapotához hasonló módon tör a felszínre. Egy ilyen állapot elillanna anélkül, hogy bármi mellett döntene, mivel a természet nem ismer döntések birodalmát.

De a művészet mint ellenmozgás a nihilizmussal szemben azt jelenti, hogy meg kell alapoznia az új normák és értékek létrehozását; ezért a rangot, a megkülönböztetést és a döntést képviseli. Ha a művészet valódi lényege a nagy stílusban rejlik, ez most azt jelenti, hogy a mérték és a törvény csak a káosz és az eksztatikus elnyomásában és kordában tartásában erősíthető meg. Ezt követeli meg a nagy stílus, mint saját lehetőségének feltétele. Ennek megfelelően a fiziológiai a művészet kreatív ellenmozgásként való működésének alapfeltétele. A döntés feltételezi az ellentétek szétválását; magassága arányosan nő a konfliktus mélységével.

A nagy stílusú művészet az egyszerű nyugalom, amely az élet legteljesebb bőségének védelmező uralmából fakad. Hozzátartozik az élet eredeti felszabadítása, de visszafogott formában; hozzátartozik a legrettenetesebb ellentét is, de az egyszerűség egységében; hozzátartozik a növekedés teljessége, de a ritka dolgok hosszan tartó kitartásával. Ahol a művészetet a maga legfőbb formájában, a nagy stílus szempontjából akarjuk megragadni, vissza kell nyúlnunk az élet megtestesülésének legősibb állapotaiba, a fiziológiába. A művészet mint ellenmozgás a nihilizmussal szemben, és mint a révület állapota, mint a fiziológia („fizika" a lehető legtágabb értelemben) tárgya, és mint a metafizika tárgya – ezek a művészet aspektusai nem kizárják, hanem kiegészítik egymást. Az ilyen ellentétek egysége, amelyet teljes lényegi teljességében ragadunk meg, betekintést nyújt abba, amit maga Nietzsche tudott – és ez azt jelenti: akart – a művészetről, annak lényegéről és lényegi meghatározottságáról.

Bármilyen gyakran és bármilyen végzetesen is tért el Nietzsche nyelvben és gondolatban a művészetről szóló tisztán fiziológiai, naturalisztikus állítások felé, ugyanolyan végzetes félreértés a részünkről, ha ezeket a fiziológiai gondolatokat elszigeteljük, és „biologisztikus" esztétikaként dobáljuk egymás között. Még rosszabb összekeverni őket Wagnerrel. Teljesen kifordítjuk a dolgokat, amikor orgiasztikára épülő filozófiát csinálunk belőle, ahogy Klages teszi, teljesen elferdítve a lényeget, amikor ezt Nietzsche hiteles tanításának és valódi teljesítményének hirdeti.

Ahhoz, hogy közel kerüljünk Nietzsche gondolkodásának lényeges akaratához, és meg is maradjunk közel hozzá, gondolkodásunknak hatalmas távlatokra kell szert tennie, valamint képesnek kell lennie túllátni mindazon, ami végzetesen kortársi Nietzsche-ben. Művészetismerete és küzdelme a nagy művészet lehetősége mellett egyetlen gondolat uralma alatt áll, amelyet egyszer röviden így fogalmaz meg: „Mi az egyetlen, ami képes újjáteremteni bennünket? A tökéletes elképzelése" (XIV, 171).

De Nietzsche tisztában volt az ilyen feladat óriási nehézségével is. Mert ki határozhatná meg, mi a tökéletes? Csak azok, akik maguk is tökéletesek, és ezért tudják, mit jelent az. Itt tátong a körkörösség szakadéka, amelyben az egész emberi Dasein mozog. Hogy mi az egészség, azt csak az egészséges tudja megmondani. Ám az egészség mértéke az egészség lényegi kiindulópontja szerint adódik. Hogy mi az igazság, azt csak az tudja

felismerni, aki igazmondó; de az, aki igazmondó, az igazság lényegi kiindulópontja szerint határoztatik meg.

Amikor Nietzsche a nagyszabású művészetet a klasszikus ízléssel társítja, nem esik valamilyen fajta klasszicizmus csapdájába. Nietzsche az első – ha egy pillanatra félretesszük Hölderlint –, aki „a klasszikusat" megszabadítja a klasszicizmus és a humanizmus félreértelmezéseitől. Az ő álláspontja a Winckelmann- és Goethe-korral szemben elég egyértelműen megfogalmazódik (WM, 849):

> Ez egy mulatságos komédia, amelyen csak most kezdünk nevetni, amelyet most látunk először, hogy Herder, Winckelmann, Goethe és Hegel kortársai újra felfedezték a klasszikus ideált… és ugyanakkor Shakespeare-t is! És ugyanez a nemzedék meglehetősen kellemetlen módon kinyilvánította függetlenségét a francia klasszikus iskolától, mintha a lényeges dolgokat nem lehetett volna éppúgy ott is megtanulni, mint itt! De ők „természetet", „természetességet" akartak: ó, micsoda ostobaság! Azt hitték, hogy a klasszikus maga a természetesség egy formája!

Ha Nietzsche állandóan és tudatos túlzással hangsúlyozza az esztétikai állapot fiziológiai vonatkozásait, azt a klasszicizmus szegénységére és ellentétek hiányára adott reakcióként teszi; ki akarja emelni az élet eredeti konfliktusát, és ezzel a győzelem szükségszerűségének gyökereit. A „természetes", amelyre Nietzsche esztétikája utal, nem a klasszicizmusé: nem olyasmi, ami az emberi értelem számára hozzáférhető és kiszámítható, amely látszólag zavartalan és teljesen biztos önmagában; nem valami kockázat nélküli, önmagát teljesen megértő. Épp ellenkezőleg, Nietzsche azt érti alatta, ami a természethez van kötve, amit az aranykor görögjei deinon-nak és deinotaton-nak, a félelmetesnek neveznek.[2]

A klasszicizmussal ellentétben a klasszikus nem olyasvalami, ami egy adott múltbeli művészeti korszakból azonnal felismerhető lenne. Inkább a Dasein alapvető struktúrája, amely maga teremti meg bármely ilyen korszak feltételeit, és amelynek először meg kell nyílnia, és önmagát kell szentelnie ezeknek a feltételeknek. A legfőbb feltétel azonban az egyformán eredeti szabadság a végletekkel szemben: káosz és törvény között; nem a káosz puszta alárendelése egy formának, hanem az a fajta uralom, amely lehetővé teszi, hogy a káosz ősvadonsága és a törvény őseredetisége ugyanazon iga alatt, egymáshoz egyenlő szükségszerűséggel kötve haladjon előre. Az ilyen uralom az iga feletti kötetlen rendelkezés, amely éppoly távol áll a dogmatikus és formalista forma bénultságától, mint a puszta eksztatikus zűrzavartól. Ahol az iga feletti kötetlen rendelkezés egy esemény önként vállalt törvénye, ott jelenik meg a nagy stílus; ahol a nagy stílus uralkodik, ott a művészet lényege teljességében tisztán valóságos. A művészet csak saját lényegi valósága szerint ítélhető meg; csak lényegi valósága szerint kell úgy felfogni, mint a létezők konfigurációját, vagyis mint hatalomra irányuló akaratot.

Valahányszor Nietzsche a művészetről lényegi és végső értelemben beszél, mindig a nagy stílusú művészetre utal. E háttér előtt válik a legélesebbé a Wagner iránti legbensőbb ellenszenve, mindenekelőtt azért, mert a nagy stílus felfogása egyúttal alapvető döntést is tartalmaz – nemcsak Wagner zenéjéről, hanem magáról a zene lényegéről is. [Vö. A hajnal (1880–81) időszakából származó megjegyzéseket: „A zene nem visszhangja a szellem extázisának" (XI, 3 36); „A költő hagyja, hogy a tudásvágy játszadozzon, a zenész pihenni engedi azt" (XI, 3 37). Különösen megvilágító erejű az

[2] Az 1935-ös nyári szemeszterben Heidegger kifejtette a deinon, deinotaton jelentését az „Bevezetés a metafizikába" című kurzusán. Ott a szót das Unheimliche-nek, azaz kísértetiesnek, és das Gewaltige-nek, azaz hatalmasnak is fordította, amikor Szophoklész Antigoné című művének egyik kórusdalát (332–375. sorok) értelmezte. Lásd: Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 112. o. és következő; angol fordításban 123. o. és következő.

1888-ból származó hosszabb vázlat, melynek címe: „A ‘zene’ és a nagy stílus” (WM, 842).][3]

Nietzsche művészetről szóló elmélkedése „esztétika”, mert a teremtés és az élvezet állapotát vizsgálja. Ez a „szélsőséges” esztétika annyiban, amennyiben ezt az állapotot a testi állapot legtávolabbi pereméig követi, egészen addig, ami a legtávolabb esik a szellemtől, a megalkotott dolog szellemiségétől és annak formalista törvényszerűségétől. Ám éppen ebben a fiziológiai esztétikában való távoli tartózkodásban hirtelen fordulat következik be. Mert ez a „fiziológia” nem olyasmi, amire a művészetben minden lényeg visszavezethető vagy amely alapján megmagyarázható. Bár a testi állapot önmagában továbbra is részt vesz a teremtő folyamat feltételéül, ugyanakkor az a valami, ami a megalkotott dologban megfékezendő, legyőzendő és felülmúlható. Az esztétikai állapot az, amely aláveti magát a benne gyökeret verő nagy stílus törvényének. Az esztétikai állapot önmaga igazán csak mint nagy stílus az, ami. Ezért az ilyen esztétika önmagán belül túl is vezettetik önmagán. A művészi állapotok azok, amelyek alávetik magukat a mérték és a törvény legfőbb parancsának, és akaratukban előbbre törve önmagukon túlra viszik magukat. Ezek az állapotok akkor azok, amik lényegük szerint, amikor túlakarnak lépni önmagukon, amikor többek, mint amik, és amikor ilyen uralomban érvényesülnek.

A művészi állapotok – és ez azt jelenti, hogy a művészet – nem más, mint a hatalomra irányuló akarat. Most már megértjük Nietzsche fő kijelentését a művészetről, mint az élet nagy „serkentőjéről”. A „serkentő” azt jelenti, ami bevezet a fennkölt stílus uralmának szférájába.

De most már világosabban látjuk azt is, hogy milyen értelemben jelenti Nietzsche kijelentése a művészetről, mint az élet nagy serkentőjéről, Schopenhauer állításának megfordítását, amely a művészetet „az élet nyugtatójának” határozza meg. A megfordítás nem csupán abban áll, hogy a „nyugtató” helyét a „serkentő” veszi át, hogy a csillapító szert felváltja egy izgató. A megfordítás a művészet lényegi meghatározásának átalakulása. Az ilyen gondolkodás a művészetről filozófiai gondolkodás, amely megállapítja azokat a mércéket, amelyek által történelmi szembesülés jöhet létre, és előrevetíti azt, ami eljövendő. Ezt érdemes szem előtt tartani, ha el akarjuk dönteni, hogy milyen értelemben lehet Nietzsche művészetről szóló kérdése még esztétika, és hogy milyen mértékben kell mindenképpen annak lennie. Amit Nietzsche először a zenével kapcsolatban és Wagnerre vonatkozóan mond, az a művészet egészére érvényes: „… már nem tudjuk, hogyan alapozhatnánk meg a ‘minta‘ ,’mesteri tudás‘ ,’tökéletesség’ fogalmait – az értékek birodalmában a régi szeretet és csodálat ösztöneivel tapogatózunk; majdnem azt hisszük, hogy ‘ami jó, az az, ami nekünk tetszik’” (WM, 838).

A Wagnerben megmutatkozó „stílus teljes felbomlásával” szemben itt világosan és egyértelműen szabályokat és normákat, s mindenekelőtt ezek megalapozását követelik; ezeket az elsődlegesnek és lényegesnek tekintik, minden puszta technikán, puszta találékonyságon és a „kifejezőeszközök” fokozásán túl. „Mit ér minden kifejezőeszköz kibővítése, ha az, ami kifejez, maga a művészet, elvesztette a törvényt, amely uralja!” A művészet nemcsak hogy alá van vetve szabályoknak, nemcsak hogy engedelmeskednie kell törvényeknek, hanem maga is törvényhozás. Csak mint törvényhozás válik igazi

---

[3] A zárójelek Heidegger szövegében szerepelnek, feltehetően azért, mert a hivatkozás egyfajta „lábjegyzet”; nem valószínű, hogy ezeket a megjegyzéseket a kézirathoz a publikálás idején adták hozzá. A Hatalom Akarása 842. számú szakaszának nyitó sorai talán a leginkább idevágóak: „A művész nagyságát nem a ‘szép érzések’ mérik, amelyeket felkelt: ezt szeretnék hinni a kisasszonyok. Sokkal inkább a nagyszerű stílushoz való közelítés fokai mérik, az, hogy milyen mértékben képes a művész a nagyszerű stílusra. Ez a stílus abban hasonlít a nagy szenvedélyhez, hogy nem igyekszik tetszeni; elfeledkezik a meggyőzésről; parancsol; akar... Mesterévé válni annak a káosznak, ami az ember maga; kényszeríteni a saját káoszát, hogy formává váljon: logikussá, egyszerűvé, félreérthetetlenné; matematikává, törvénnyé – ez a nagy ambíció itt.”

művészetté. Ami kimeríthetetlen, ami megteremtendő, az maga a törvény. A művészet, amely a stílust puszta érzelmi kiáradásban feloldja, célt téveszt, amennyiben a törvény felfedezése lényegileg zavart szenved; e felfedezés a művészetben csak akkor válhat valóra, ha a törvény a forma szabadságába burkolózik, hogy ily módon nyíltan juthasson érvényre.

Nietzsche esztétikai vizsgálódása felrobbantja saját álláspontját, amikor a maga legtávolabbi határáig merészkedik. Az esztétika azonban korántsem kerül meghaladásra. Az ilyen meghaladás egy még eredetibb átalakulást követel meg Daseinünkben és tudásunkban, amit Nietzsche csak közvetve készít elő egész metafizikai gondolkodásán keresztül. Egyetlen célunk, hogy megismerjük Nietzsche gondolatának alapállását. Első pillantásra Nietzsche művészetről való gondolkodása esztétikai; legbelső akaratának megfelelően azonban metafizikai, ami azt jelenti, hogy a létezők Létének meghatározása. Az a történelmi tény, hogy minden igaz esztétika – például a kanti – önmagát robbantja szét, félreérthetetlen jele annak, hogy bár a művészet esztétikai vizsgálata nem véletlenül történik, mégsem ez a lényeges.

Nietzsche számára a művészet az a lényegi mód, ahogyan a létezők létezőkké válnak. Mivel a lényeg a művészet alkotó, törvényhozó, forma-teremtő oldala, a művészet lényegi meghatározására úgy törekedhetünk, ha megkérdezzük, hogy adott időben mi a művészet alkotó aspektusa. A kérdés nem arra irányul, hogy meghatározza azokat a pszichológiai motivációkat, amelyek egy adott esetben a művészi alkotást mozgatják; sokkal inkább arra szolgál, hogy eldöntsük, vajon fennállnak-e, mikor és milyen módon a művészet grandiózus stílusának alapvető feltételei; illetve mikor és milyen módon nem állnak fenn. Nietzsche nézőpontjából ez a kérdés nem a művészettörténet szokványos értelmében vett vizsgálata, hanem a művészettörténet lényegi értelmében, mint olyan kérdés, amely részt vesz a Dasein jövőbeli történelmének alakításában.

A kérdés, hogy mi vált kreatívvá a művészetben, és mi akar benne kreatívvá válni, közvetlenül számos más kérdéshez vezet. Mi az az ösztönzőben, ami tulajdonképpen ösztönöz? Milyen lehetőségek rejlenek itt? Hogyan határozza meg a művészet konfigurációját ezeknek a lehetőségeknek az alapján? Hogyan a művészet a létezők felébresztése mint létezők? Milyen mértékben az akarat a hatalomra?

Hogyan és hol gondolkodik Nietzsche arról a kérdésről, hogy mi a tulajdonképpen teremtő az művészetben? Ezt azokban a reflexiókban teszi, amelyek megpróbálják eredetibb módon megragadni a klasszikus és a romantikus közötti megkülönböztetést és ellentétet, A hatalom akarása 843–850. számú töredékeiben. Itt mi nem térhetünk ki e megkülönböztetés történetére és annak szerepére a műkritikában, ahol egyszerre világosítja meg és zavarja össze a dolgokat. Csak azt vizsgálhatjuk, hogyan rajzolja meg Nietzsche az eredeti meghatározás révén élesebben a nagy stílusú művészet lényegét, és hogyan ad nagyobb világosságot kijelentésének, miszerint a művészet az élet serkentője. Természetesen éppen ezek a töredékek mutatják, mennyire marad mindez a jövő projektje. Itt is, amikor tisztázza a klasszikus és a romantikus közötti különbséget, Nietzsche példaként nem az 1800 körüli művészetet veszi, hanem Wagner művészetét és a görög tragédiát. Mindig a „kollektív műalkotás” kérdéséből indul ki. Ez a művészetek hierarchiájának kérdése, a lényegi művészet formájának kérdése. A „romantikus” és a „klasszikus” kifejezések mindig csak előtérben állnak, és utalásként szolgálnak.

„A romantikus az a művész, akinek nagyfokú elégedetlensége önmagával

teremteni készteti – aki elfordítja tekintetét önmagáról és társairól, és visszanéz” (WM, 844). Itt a valódi kreativitás maga az elégedetlenség, a törekvés valami egészen másra; a vágy és az éhség. Ezzel együtt már előrevetül az ellentéte is. Az ellentétes lehetőség az, hogy a kreativitás nem hiány, hanem teljesség; nem keresés, hanem birtoklás; nem sóvárgás, hanem osztás; nem éhség, hanem bőség. Az elégedetlenségből fakadó teremtés csak „cselekvés” az irtózásban és az elfordulásban valami mástól. Nem aktív, hanem mindig reaktív, teljesen különbözik attól, ami tisztán önmagából és saját

teljességéből árad. E két alapvető lehetőségre vetett előzetes pillantással – hogy mi az, ami a művészetben kreatívvá vált – Nietzsche felteszi a kérdést: „vajon a klasszikus és a romantikus ellentéte mögött nem rejlik-e az aktív és reaktív ellentéte?" (WM, 847). Az ebbe a mélyebb és eredetibb értelemben vett oppozícióba való betekintés azonban azt is jelenti, hogy a klasszikus nem azonosítható egyszerűen az aktívval. Mert az aktív és reaktív megkülönböztetése metsződik egy másikkal, amely azt vizsgálja, hogy „a kreativitás oka a mozdulatlanság, az örökkévalóság, a 'Lét' utáni vágy-e, vagy a pusztulás, a változás, a Létté-válás utáni vágy" (WM, 846). Ez az utóbbi megkülönböztetés a Lét és a Létté-válás közötti különbséget gondolja el, azt az oppozíciót, amely az európai gondolkodás korai időszakától fogva, egész történetén át, egészen Nietzsche-ig uralkodó maradt.

De a Lét utáni vágyakozás és a Keletkezés utáni vágyakozás ilyen megkülönböztetése az alkotó elvben még mindig kétértelmű. Ezt a kétértelműséget világos megkülönböztetéssé lehet alakítani az aktív és a reaktív közötti különbség vizsgálatával. Az utóbbi „sémának" elsőbbséget kell élveznie az előbbivel szemben, és az alapvető sémaként kell szolgálnia az alkotó elv művészetbeli lehetőségeinek meghatározásához. Nietzsche A hatalom akarása 846-os tételében mutatja be a Lét utáni és a Keletkezés utáni vágyakozás kettős jelentését az aktív és a reaktív séma segítségével. Ha itt a „séma" kifejezést használjuk, az nem egy kívülről ráerőltetett keretet jelent a pusztán leíró jellegű osztályozás és típusfelosztás számára. A „séma" olyan irányelvet jelent, amely magából a lényegből származik, és előre jelzi, milyen irányt vesz a döntés.

A Változás, az Átváltozás, és így a Pusztulás utáni vágyódás lehet – de nem szükségszerűen – „a túláradó erő kifejezése, a jövővel telve." Ilyen a dionüszoszi művészet. Ám a változás és a Létté-válás utáni vágy származhat abból az elégedetlenségből is, amely azok érzése, akik gyűlölik mindazt, ami létezik, pusztán mert létezik és áll. Itt működik a fölöslegesekre, a hátrányos helyzetűekre, a megfosztottakra jellemző ellenakarat, akik számára minden létező felsőbbrendűség a maga felsőbbrendűségében önmagában is kifogás a léthez való jog ellen.

Ennek megfelelően a Lét utáni vágyakozás, az örökítés akarása fakadhat a teljesség birtoklásából, a létező iránti hálából; vagy pedig az állandóság és a kötelék törvényként és kényszerként emelkedhet fel egy olyan akarat zsarnoksága által, amely saját legbensőbb szenvedésétől kíván megszabadulni. Ezért ráerőlteti ezeket a tulajdonságokat mindenre, ily módon állva bosszút rajtuk. Ilyen Richard Wagner művészete, a „romantikus pesszimizmus" művészete. Ezzel szemben, ahol a zabolátlan és túláradó a saját maga teremtette törvény rendjébe kerül, ott van a klasszikus művészet. Ám ez utóbbit nem lehet egyszerűen az aktívval azonosítani: a tisztán dionüszoszi is aktív. Ugyanígy a klasszikus sem pusztán a Lét és a maradandóság utáni vágy. Ilyen a romantikus pesszimizmus is. A klasszikus a Lét utáni vágyakozás, amely az adakozó bőségből és az igent mondásból fakad. Ezzel újra egy utalást kaptunk a nagy stílusra.

Valóban, első pillantásra úgy tűnik, mintha a „klasszikus stílus" és a „nagy stílus" egyszerűen egybeesnének. Mindazonáltal túl felületesen gondolkodnánk, ha így magyaráznánk a helyzetet. Igaz, Nietzsche kijelentéseinek közvetlen értelme mintha egy ilyen azonosság mellett szólna. Ám ha így járunk el, nem vesszük figyelembe a döntő gondolatot. Éppen azért, mert a nagy stílus a Lét felé forduló bőséges és affirmatív akarat, lényege csak akkor tárul fel, amikor döntés születik – mégpedig maga a nagy stílus által – a létezők Létének jelentéséről. Csak ezen az alapon határozható meg az az iga, amelyhez az ellentétek befoghatók és összhangba hozhatók. A nagy stílus lényege azonban kezdetben a klasszikus előtérbeli leírásában adódik. Nietzsche soha másképp nem nyilatkozik erről. Mert minden nagy gondolkodó mindig egy ugrással eredetibben gondolkodik, mint ahogyan közvetlenül beszél. Értelmezésünknek ezért arra kell törekednie, hogy kimondja azt, amit ő elhallgatott.

Ezért a fenséges stílus lényegét csak kifejezett fenntartásokkal tudjuk körülhatárolni. A következőképpen fogalmazhatjuk meg: a fenséges stílus mindenütt ott érvényesül, ahol a bőség egyszerűségben fékezi magát. De egy bizonyos értelemben ez a szigorú stílusra is igaz. És még ha a fenséges stílus nagyságát úgy tisztázzuk is, hogy az az a fölény, amely minden erőset arra kényszerít, hogy a legerősebb ellentétével egy igába fogva társuljon, ez ugyanúgy vonatkozik a klasszikus típusra is. Maga Nietzsche mondja (WM, 848): „Ahhoz, hogy klasszikus típus legyen valaki, minden erős, látszólag ellentmondásos adottsággal és vággyal rendelkeznie kell: de úgy, hogy mindez egy igában egyesüljön." És újra (WM, 845): „A fenséges káromló* idealizálása (az ő nagyságának érzékelése) görög; a bűnös megalázása, gyalázása és becsmérlése zsidó-keresztény."

De bármi, ami az ellentétét pusztán maga alatt vagy még azon kívül tartja, mint valamit, amivel harcolni és amit tagadni kell, nem lehet nagy a nagyszabású stílus értelmében, mert függő marad attól, amit megtagad, és hagyja, hogy az vezesse. Reaktív marad. Ezzel szemben a nagyszabású stílusban a születő törvény az eredeti cselekvésből nő ki, amely maga az iga. (Mellékesen meg kell jegyezni, hogy az „iga" képe a görög gondolkodás- és beszédmódból ered.) A nagyszabású stílus a Lét aktív akarata, amely a Változást magába fogadja.[4]

De bármit is mondanak a klasszikus típusról, azt azzal a szándékkal mondják, hogy a nagyszabású stílust a hozzá leginkább hasonló dolgok révén tegyék láthatóvá. Ezért csak az igazán nagy, ami be tudja fogadni a legélesebb ellentétét, és nem pusztán elnyomja azt; az ilyen átalakulás azonban nem tünteti el az ellentétet, hanem lényegi kibontakozásra juttatja. Emlékeztetünk arra, amit Nietzsche mond a német idealizmus „fenséges kezdeményezéséről", amely megpróbálja a gonoszt az Abszolút lényegéhez tartozónak gondolni. Nietzsche mindazonáltal nem tartaná Hegel filozófiáját a nagyszabású stílus filozófiájának. Ez a klasszikus stílus végének jele.

De jóval túl azon a törekvésen, hogy megállapítsunk egy „meghatározást" a nagy stílusról, meg kell vizsgálnunk azt a sokkal lényegesebb kérdést, hogy Nietzsche miként próbálja meghatározni, mi tekinthető kreatívnak a művészetben. Ezt megtehetjük a művészi stílusok osztályozásának segítségével az aktív-reaktív és Lét–Válás megkülönböztetések keretében. E tekintetben a Lét néhány alapvető meghatározása nyilvánul meg: az aktív és a reaktív a mozgás (kinesis, metabole) lényegében kapcsolódik össze. E meghatározások fényében a görög dynamis és energeia definíciói a Lét jelenlétként való meghatározásaiként öltenek alakot. Ha a nagy stílus lényege ezekből a végső és ősi metafizikai összefüggésekből határozható meg, akkor ezeknek mindenütt meg kell jelenniük, ahol Nietzsche megpróbálja értelmezni és megragadni a létezők Létét.

Nietzsche a létezők Létét hatalomakarásként értelmezi. A művészetet a hatalomakarás legfőbb megnyilvánulásának tekinti. A megfelelő művészet lényege a nagy stílusban nyilvánul meg. De a nagy stílus, saját lényegi egysége révén, az aktív és reaktív, a Lét és a Változás eredeti, egybeforró egységére mutat. Ugyanakkor figyelembe kell vennünk, hogy az aktív-reaktív megkülönböztetés elsőbbsége, amelyet kifejezetten hangsúlyoznak a Lét és Változás megkülönböztetésével szemben, mit sugall Nietzsche metafizikájáról. Formálisan ugyanis az aktív-reaktív különbséget be lehetne sorolni a Lét és Változás alárendelt különbségének egyik tagja alá – azaz a Változás alá. Az aktívnak, valamint a Lét és a Változásnak a nagy stílushoz tartozó eredeti egységbe való tagolását tehát a

---

[4] A nagy stílus az aktív akarat a létre, mégpedig úgy, hogy ez magában feloldja a keletkezést. A hegeli megfogalmazás, das Werden in sich aufheben, elsőre úgy tűnik, mintha azt jelentené, hogy a létre irányuló akarat eltörli és felülmúlja a keletkezést. De a létre irányuló akaratnak olyasfajta felülmúlásnak kell lennie, amely megőrzi a keletkezést – különben az Hegel szavaival az üres általánosság élettelen transzcendenciája lenne, Nietzsche kifejezésével pedig az okos, de fáradt emberek cselvetése, akik bosszút akarnak állni az Időn. Heidegger Bevezetés a metafizikába című művének negyedik, utolsó fejezetében azt javasolja, hogyan lehet, sőt kell a Létet és a Keletkezést együtt, mint physis-t, elgondolni.

hatalomakarásban kell végrehajtani, ha a hatalomakarás metafizikailag van elgondolva. De a hatalomakarás az örök visszatérés. Ez utóbbiban akarja Nietzsche gondolkodása a Létet és a Változást, az akciót és a reakciót eredeti egységbe olvasztani. Ezzel betekintést nyerünk arra a metafizikai horizontra, amelyen Nietzsche szerint a nagy stílust és általában a művészetet kell gondolnunk.

Mindazonáltal szeretnénk megtisztítani az utat a metafizikai birodalom felé, mindenekelőtt a művészet lényegén keresztül haladva. Most talán világosabbá válik, miért a művészetből indul ki a Nietzsche alapvető metafizikai álláspontjára irányuló vizsgálódásunk, és hogy a kiindulópontunk korántsem önkényes. A nagy stílus a hatalom legmagasabb érzése. A romantikus művészet az elégedetlenségből és hiányból fakad, az önmagától-elfelé-vágyás. De a saját lényegének megfelelően az akarat önmagát-akarás. Természetesen az „önmagam" sohasem azt jelenti, ami kéznél van, amint éppen létezik; az „önmagam" azt jelenti, ami először is az akar lenni, ami. A valódi akarat nem menekül el önmagától, hanem messze túllép önmagán; ebben az önmaga meghaladásában az akarat magával ragadja az akarót, magába szívja és önmagába alakítja. Az önmagától-elfelé-vágyás tehát alapvetően egy nem-akarás. Ezzel szemben, ahol a bőség és teljesség, vagyis a magától kitárulkozó lényeg feltárulása a legegyszerűbb törvény alá kerül, az akarat a lényegében önmagát akarja, és akarat lesz. Az ilyen akarat a hatalomra irányuló akarat. Mert a hatalom nem kényszer vagy erőszak. A valódi hatalom még nem érvényesül ott, ahol pusztán helyt kell állnia valami fenyegetéssel szemben, amit még nem sikerült semlegesíteni. A hatalom csak ott érvényesül, ahol a nyugalom egyszerűsége uralkodik, amelyben az ellentétet – vagyis átváltoztatva – megőrzi a teherbíró íj egységében, amely fenntartja a feszültséget.

A hatalom akarása ott van igazán jelen, ahol a hatalomnak már nincs szüksége a harc kellékeire, abban az értelemben, hogy pusztán reaktív lenne; fölénye mindent összeköt, mert az akarat mindent elenged saját lényegéhez és határaihoz. Amikor képesek vagyunk áttekinteni, mit gondol és követel Nietzsche a nagy stílus kapcsán, csak akkor érünk el az ő „esztétikájának" csúcsára, amely ekkor már egyáltalán nem esztétika. Most először pillanthatunk vissza saját utunkra, és próbálhatjuk megragadni azt, ami eddig kicsúszott a kezünkből. Haladásunk Nietzsche művészetről szóló gondolatainak megértése felé a következőképpen alakult.

Ahhoz, hogy elérjük azt a látómezőt, amelyben Nietzsche vizsgálódása mozog, öt állítást (a fő állítása mellett) soroltunk fel és tárgyaltunk általános vonalakban, de ezek nem kaptak megfelelő alapot. Az alapozás ugyanis csak a művészet lényegéhez való visszatérés útján bontakozhat ki. A művészet lényegét azonban Nietzsche „esztétikájában" dolgozza ki és határozza meg. Megpróbáltuk ezt az esztétikát úgy bemutatni, hogy a hagyományos nézeteket új egységbe rendeztük. Az egyesítő központot az adta, amit Nietzsche nagyszabású stílusnak nevez. Amíg nem törekszünk belső rendet teremteni Nietzsche művészetelméletében, a tárgy töredékes jellegének ellenére, kijelentései a művészetről és a szépről továbbra is alkalmi meglátások és önkényes megfigyelések kusza hálóját alkotják. Ezért az utat mindig világosan szem előtt kell tartani.

Az esztétikai hangulat alapjaként az eksztázistól a szépségig halad, mint hangolódásig; a szépségtől, mint mércét adótól, vissza ahhoz, ami a szépségtől nyeri mértékét, a teremtéshez és befogadáshoz; ezekből pedig ahhoz, amelyben és amelyként a hangolódás megjelenik, a formához. Végül megpróbáltuk megragadni az eksztázis és a szépség, a teremtés, befogadás és forma kölcsönös viszonyának egységét, mint nagy stílust. A nagy stílusban a művészet lényege válik ténylegessé.

18. Az öt állítás megalapozása a művészetről

Hogyan és milyen mértékben tudjuk most megalapozni az előzőleg felsorolt öt állítást a művészetről?

Az első állítás így hangzik: a művészet számunkra a hatalomra törő akarat legismerősebb és legvilágosabb konfigurációja. Persze az állítást csak akkor érezhetjük megalapozottnak, ha ismerjük a hatalomra törő akarat más formáit és szakaszait is, vagyis ha van lehetőségünk az összehasonlításra. De még most is lehetséges az állítás megvilágítása, pusztán a művészet lényegének tisztázása alapján. A művészet a számunkra legismerősebb konfiguráció, mivel a művészetet esztétikailag mint állapotot ragadjuk meg; az az állapot, amelyben jelenvalóvá válik, és amelyből fakad, az emberhez, így hozzánk is sajátosan tartozó állapot. A művészet egy olyan szférához tartozik, ahol mi magunk is jelen vagyunk – mi magunk vagyunk e szféra. A művészet nem tartozik olyan régiókhoz, amelyek mi magunk nem vagyunk, s amelyek ezért idegenek számunkra, például a természethez. De a művészet, mint emberi alkotás, nem csupán általános értelemben tartozik ahhoz, ami számunkra ismert; a művészet a legismerősebb. Ennek alapja Nietzsche felfogásában rejlik arról az adottságról, amelyben a művészet esztétikai szempontból tényleges. A művészet a megtestesített élet eksztázisában válik ténylegessé. Mit mond Nietzsche az élet adottságáról? „A testbe vetett hit alapvetőbb, mint a lélekbe vetett hit" (WM, 491). És: „Lényeges: a testből kell kiindulni, és azt kell irányelvként használni. Ez a sokkal gazdagabb jelenség, amely pontosabban megfigyelhető. A testbe vetett hit megalapozottabb, mint a szellembe vetett hit" (WM, 532).

E megjegyzések szerint a test és a fiziológiai is ismerősebb; mivel az emberhez tartoznak, azok a leginkább ismerősek számára. Ám mivel a művészet az esztétikai állapotban gyökerezik, amelyet fiziológiailag kell megragadni, a művészet a hatalomakarás leginkább ismerős konfigurációja, és egyúttal a legáttekinthetőbb is. Az esztétikai állapot egy cselekvés és érzékelés, amelyet mi magunk hajtunk végre. Nem szemlélőként időzünk az esemény mellett; mi magunk maradunk az állapoton belül. A mi Dasein-unk ettől világos kapcsolatot kap a létezőkhöz, látást, amelyben a létezők láthatóvá válnak számunkra. Az esztétikai állapot az a megjelenítés, amelyen keresztül folyamatosan látunk, úgy hogy minden itt felismerhető számunkra. A művészet a hatalomakarás leglátomásosabb konfigurációja.[1]

A második állítás így szól: a művészetet a művész szempontjából kell megragadni. Megmutattuk, hogy Nietzsche a művészetet a művész kreatív viselkedésének szempontjából fogja fel; hogy miért szükséges egy ilyen felfogás, azt azonban nem mutattuk meg. Az állításban kifejezett követelmény megalapozása annyira különös, hogy nem is tűnik valódi megalapozásnak. Kezdetben a művészetet az erőakarat konfigurációjaként tételezzük. Azonban az erőakarat, mint önérvényesítés, állandó teremtést jelent. Így a művészetet aszerint vizsgáljuk, hogy mi benne a teremtő, a bőség vagy a hiány. De a művészetben a teremtés ténylegesen a művész produktív tevékenységében valósul meg. Ezért a vizsgálatnak a művész tevékenységével való indítása nagy valószínűséggel biztosítja az általános teremtéshez – és ezáltal az erőakarathoz – való hozzáférést. Az állítás tehát a művészetet az erőakarat konfigurációjaként értelmező alapfeltevésből következik.

---

[1] A „Visionary" kifejezést a durchsichtig fordítására használjuk, amelyet máskülönben „lucid"-ként vagy „perspicuous"-ként adunk vissza. Az egész bekezdés Nietzsche azon kijelentését bontja ki, miszerint a művészet a hatalomakarás legátláthatóbb formája, azáltal, hogy értelmezi azt a látást (die Sicht) és a látomást (das Sichtige), amelyet a művészet nyit meg a létezők számára.

E kijelentés felsorolása és megalapozása nem azt jelenti, hogy Nietzsche maga elé állítja a korábbi esztétikát, látja, hogy az elégtelen, és azt is észreveszi, hogy az rendszerint, bár nem kizárólagosan, a műalkotásokat élvező embert veszi kiindulópontnak. Miközben ezek a tények szembeötlenek, eszébe jut, hogy egyszer másik utat próbáljon, a teremtőkének útját. Sokkal inkább az első és vezető alapélménye magának a művészetnek az az élmény marad, hogy annak jelentősége van a történelem megalapozása szempontjából, és hogy lényege éppen ebben a jelentőségben áll. Így a teremtőt, a művészt kell a látómezőben rögzíteni. Nietzsche korán így fejezi ki a művészet történeti lényegét: „A kultúra csak egy művészet vagy egy műalkotás központosító jelentősége alapján haladhat előre" (X, 188).

A harmadik állítás így szól: a művészet az alapvető esemény a létezők egészében. Az eddigiek alapján ez az állítás a legkevésbé átlátható és a legkevésbé megalapozott mind közül, vagyis Nietzsche metafizikáján belül és annak alapján. Az, hogy a létezők mennyiben vannak leginkább jelen a művészetben, csak két kérdés megválaszolása után dönthető el. Először is: miben áll a létezők létezősége? Mi maga a létező az igazságában? Másodszor: milyen mértékben lehet a művészet a létezők között inkább létező, mint a többi?

A második kérdés nem teljesen idegen számunkra, mivel az ötödik állításban valami olyasmit állítanak a művészetről, ami sajátos elsőbbséget tulajdonít neki. Az ötödik állítás így szól: a művészet többet ér, mint az igazság. Az „igazság" itt az igazat jelenti, az igaz létezők értelmében; pontosabban, olyan létezőket, amelyek az igazi létként, önmagában való létként tekinthetők. Platón óta az önmagában való létet a szupraszenzibilisnek tekintették, amely mentesül és megmenekül az érzékelhető mulandóságától. Nietzsche nézete szerint egy dolog értékét az határozza meg, hogy mennyivel járul hozzá a létezők aktualitásának fokozásához. Az, hogy a művészet többet ér, mint az igazság, azt jelenti, hogy a művészet, mint „érzéki", inkább a létben van, mint a szupraszenzibilis. Feltéve, hogy eddig a szupraszenzibilis lét szolgált a legmagasabbként, ha a művészet jobban benne van a létben, akkor az bizonyul a leginkább létezőnek, a létezők egészén belüli alapvető történéseknek.

De mit jelent a „Lét", ha az érzéki dologról azt lehet mondani, hogy inkább létezik? Mit jelent itt az „érzéki"? Mi köze van az „igazsághoz"? Hogyan lehet ez mégis magasabb értékű, mint az igazság? Mit jelent itt az „igazság"? Hogyan határozza meg Nietzsche ennek a lényegét? Jelenleg mindez homályos. Nem látjuk, hogy a ötödik állítás miként lehetne kellően megalapozott; nem látjuk, hogyan lehet megalapozni az állítást.

Az efféle kérdésesség kisugárzik minden más állításra is, mindenekelőtt a harmadikra, amely nyilvánvalóan csak akkor dönthető el és alapozható meg, ha az ötödik állítást már megalapoztuk. De az ötödik állítást előfeltételeznünk kell ahhoz is, hogy megértsük a negyediket, amely szerint a művészet a nihilizmussal szembeni ellenmozgás. A nihilizmus, azaz a platonizmus ugyanis a túlérzékelhetőt tekinti az igaz létnek, amelynek alapján minden más létezőt a tulajdonképpeni nemlét szintjére sorol le, lefokoz, lealacsonyít és semmissé nyilvánít. Így minden az ötödik állítás magyarázatán és megalapozásán múlik: a művészet többet ér, mint az igazság. Mi az igazság? Miben áll a lényege?

Ez a kérdés mindig már eleve benne foglaltatik a filozófia irányadó és alapvető kérdésében. Megelőzi ezeket, és mégis a legbensőbb lényegét alkotja e kérdéseknek. Ez a filozófia őskérdése.

19. Az igazság és a művészet tomboló ellentmondása

Az, hogy a művészetre vonatkozó kérdés közvetlenül elvezet bennünket ahhoz, amely minden kérdést megelőz, már önmagában is azt sugallja, hogy sajátos értelemben magában rejti a filozófia alapvető és irányadó kérdéseihez fűződő lényegi viszonyokat. Ezért a művészet lényegének korábbi tisztázása is csak az igazság kérdésének fényében nyerhet méltó befejezést.

Annak érdekében, hogy már a kezdetektől felismerjük a kapcsolatot a művészet és az igazság között, elő kell készíteni az igazság lényegére vonatkozó kérdést, valamint azt a módot, ahogyan Nietzsche felteszi és megválaszolja e kérdést. Ezt az előkészítést a művészet lényegében rejlő azon vonásról szóló tárgyalás révén kell elvégezni, amely felhívja az igazságra vonatkozó kérdést. Ennek érdekében idézzük fel ismét Nietzsche szavait a művészet és az igazság kapcsolatáról. Jegyzetbe vetette őket 1888-ban, első könyvéről való elmélkedése során: „Nagyon korán komolyan vettem az art és az truth viszonyának kérdését: és még most is szent rettegéssel állok e diszharmónia előtt" (XIV, 368).

A művészet és az igazság kapcsolata egy olyan ellentmondás, amely félelmet kelt.*[1]Milyen mértékben? Hogyan, és milyen tekintetben kerül a művészet kapcsolatba az igazsággal? Nietzsche számára milyen értelemben ellenmondás ez a viszony? Ahhoz, hogy lássuk, a művészet mint olyan milyen mértékben kerül kapcsolatba az igazsággal, világosabban kell megmondanunk, mint eddig, hogy Nietzsche mit ért „igazság" alatt. Korábbi beszélgetéseinkben adtunk néhány utalást ebbe az irányba. De még nem jutottunk el odáig, hogy Nietzsche igazságfogalmának fogalmi meghatározását adjuk. Ehhez előkészítő elmélkedésre van szükség.

Elmélkedés a fundamentumokról abban a birodalomban, amelyben mozgunk, szükségessé válik, valahányszor a „igazság" szót nem teljesen üresen használjuk. Mert e kontextusokba való betekintés nélkül hiányoznak mindazok az előfeltételek, amelyek szükségesek ahhoz, hogy megértsük azt a pontot, ahol Nietzsche metafizikai gondolkodásának minden mellékösvénye világosan összefut. Egy dolog, ha maga Nietzsche, az őt nyomasztó terhek alatt, itt nem ért el kellő tisztánlátást; egészen más dolog, ha mi, akik követjük őt, lemondunk a beható elmélkedés feladatáról.

Valahányszor megpróbálunk tisztán látni olyan alapvető szavak jelentésében, mint az igazság, a szépség, a Lét, a művészet, a tudás, a történelem és a szabadság, két dologra kell ügyelnünk.

Először is, annak szükségessége, hogy itt tisztázás történjen, abból fakad, hogy az ilyen szavakban megnevezett lényeg rejtve marad. Az ilyen tisztázás attól a pillanattól válik elengedhetetlenné, amikor megtapasztaljuk azt a tényt, hogy az emberi Dasein, amennyiben van – amennyiben önmaga –, közvetlenül az ilyen alapvető szavakban megnevezettre irányul, és elválaszthatatlanul bele van gabalyodva azok viszonyaiba. Ez akkor válik nyilvánvalóvá, amikor az emberi Dasein történelmivé lesz, vagyis amikor szembesül a létezőkkel mint létezőkkel, hogy állást foglaljon közöttük, és véglegesen megalapozza ezen állás helyét. Attól függően, hogy a tudás mennyire őrzi meg lényegi közelségét az ilyen alapvető szavakban megnevezett dolgokhoz, vagy mennyire távolodik el tőlük, a név tartalma, a szó birodalma és a megnevezés erejének kényszerítő hatása változik.

Amikor ezt az állapotot a „igazság" szóval kapcsolatban külsődleges és csapongó módon vizsgáljuk, hajlamosak vagyunk azt mondani, hogy a szónak számos jelentése

---

[1] Egy rémületet keltő viszály. Ebben a szakaszcímben: A viszály az igazság és a művészet között, a kifejezés, hogy keltő viszály, tulajdonképpen annak az állításnak a sűrítése, amely itt elhangzik. Vagyis a művészet és az igazság közötti ellentmondás „tombol", amennyiben rémületet kelt.

van, amelyek nem különülnek el élesen egymástól, és amelyek valamiféle közös alapra vezethetők vissza, amelyről homályosan tudunk, de amelyet nem érzékelünk világosan. A szó többértelműségének legkülsődlegesebb formája a „lexikális". A szótárban a jelentések felsorolva és kiválasztásra készen jelennek meg. A nyelv valódi élete a jelentések sokféleségében rejlik. Az élő, eleven szót a jelentések egysíkú, mechanikusan programozott sóhaj-sorozatának mozdulatlanságába száműzni a nyelv halálát, valamint a lét megkövesedését és pusztulását jelentené.

Miért beszélünk itt ilyen közhelyekről? Azért, mert egy ilyen alapvető szó „lexikai" jelentésbeli sokféleségének megjelenítése könnyen elfeledteti velünk azt a tényt, hogy itt minden jelentés és azok minden különbsége történeti, és ezért szükségszerű. Ennek megfelelően soha nem hagyható a véletlenre, és soha nem közömbös, hogy a szó melyik jelentését választjuk, amikor megpróbáljuk megragadni az alapvető szóban megnevezett – és így már megvilágított – lényeget, és azt egy adott tudományág és vizsgálati terület kulcsszavaként besorolni. Minden ilyen kísérlet történeti döntés. Egy ilyen alapvető szó vezető jelentése, amely többé vagy kevésbé világosan szól hozzánk, nem magától értetődő, bár megszokottságunk ezt sugallhatja. Az alapvető szavak történetiek. Ez nem egyszerűen azt jelenti, hogy a múlt különböző korszakaiban különböző jelentéseik voltak, amelyeket – mivel elmúltak – ma történetileg áttekinthetünk; hanem azt jelenti, hogy ezek a szavak most és az eljövendő időkben is megalapozzák a történelmet, a róluk uralkodó értelmezésnek megfelelően. Az alapvető szavak történetiségét ilyen módon értve, ez az egyik dolog, amelyet figyelembe kell venni, amikor ezeket az alapvető szavakat végiggondoljuk.

Másodszor, figyelnünk kell arra, hogy az ilyen alapvető szavak jelentése hogyan változik. Itt vannak főbb pályák vagy útvonalak; de ezek között a jelentések ingadozhatnak. Ez az ingadozás nem pusztán lazaság a nyelvhasználatban. Ez a történelem lehelete. Amikor Goethe vagy Hegel azt mondja: „nevelés", és amikor az 1890-es években egy művelt ember ugyanezt mondja, nemcsak a kijelentés formális tartalma más, hanem a kimondott szóba zárt világ jellege is más, bár nem független. Amikor Goethe azt mondja: „természet", és amikor Hölderlin ejti ki ugyanazt a szót, különböző világok uralkodnak. Ha a nyelv nem lenne több, mint kommunikációs jelek sorozata, akkor éppoly önkényes és közömbös maradna, mint e jelek puszta megválasztása és alkalmazása.

De mivel lényünk legmélyebb alapjaiban a nyelv mint rezonáló jelentés gyökereztet minket a földünkhöz, és szállít, valamint köt a világunkhoz, a nyelv és történelmi uralma feletti elmélkedés mindig az a tett, amely formát ad magának a Daseinnek. Az eredetiségre, szigorra és mértékre irányuló akarat a szavakban tehát nem puszta esztétikai szórakozás; ez az a munka, amely a Dasein lényegi magjában zajlik, amely maga a történeti lét.

De milyen értelemben léteznek azok, amiket fő pályáknak vagy útvonalaknak neveztünk a jelentések történeti kibővülésében az alapvető szavak között? Példánk a „igazság" szó lesz. E kapcsolatokba való betekintés nélkül az igazság kérdésének sajátossága, nehézsége és valódi izgalma zárva marad előttünk; ugyanígy az a lehetőség is, hogy megértsük Nietzsche legmélyebb szükségletét a művészet és az igazság viszonyának kérdésével kapcsolatban.

Az állítás, hogy „Goethe tudományos eredményei között a színtan is szerepel", igaz. E kijelentéssel valami igazat tartunk a kezünkben. Ahogy mondani szoktuk, „birtokában vagyunk egy igazságnak". Az a kijelentés, hogy $2 \times 2 = 4$, szintén igaz. Ezzel az állítással egy másik „igazság" van a birtokunkban. Így hát számos és sokféle igazság létezik: olyan dolgok, amelyeket mindennapi életünkben megállapítunk, a természettudomány igazságai, a történettudomány igazságai. Milyen mértékben azok ezek az igazságok, aminek a nevük mondja őket? Annyiban, amennyiben általában és előzetesen megfelelnek mindannak, ami egy „igazsághoz" illik. Ez teszi az igaz állítást igazzá. Ahogy

az igazságos lényegét „igazságosságnak”, a gyáva lényegét „gyávaságnak”, a szép lényegét pedig „szépségnek” nevezzük, úgy kell az igaz lényegét „igazságnak” neveznünk. Ám az igaz lényegként felfogott igazság egy és ugyanaz. Mert a lényeg az, amelyben minden ilyen dolog – esetünkben minden igaz – találkozik. Ha az igazság az igaz lényegét sugallja, akkor az igazság csak egy: lehetetlenné válik „igazságokról” beszélni.

Így már két jelentése is van az „igazság” szónak, amelyek alapvetően különbözőek, de egymással mégis összefüggésben állnak. Ha az „igazság” szó abban az értelemben értendő, amely nem enged meg sokféleséget, akkor az a való lényegét nevezi meg. Ezzel szemben, ha a szót abban az értelemben vesszük, ahol sokféleség értendő alatta, akkor az „igazság” szó nem a való lényegét jelenti, hanem bármely adott igazságot mint olyat. Egy dolog lényegét elvileg vagy kizárólag úgy lehet felfogni, mint ami bárminek tulajdonítható, ami megfelel a dolog lényegének. Ha valaki megelégszik ezzel a valószínűnek tűnő lényegfelfogással, amely azonban nem az egyetlen és nem is az eredeti felfogás, hanem az, amely sokak számára érvényes, akkor a következők könnyen levonhatók a lényegi „igazság” szó kapcsán. Mivel az igazság minden igaz kijelentésről mint olyanról állítható, a gondolkodás és a beszéd rövidített formája magát a való dolgot is nevezheti „igazságnak”. Amit itt értenek alatta, az azonban „valami igaz”. Mostantól ezt a valami igazat egyszerűen „igazságnak” nevezzük. Az „igazság” elnevezés lényegi értelemben kétértelmű. Az igazság jelenti az egyetlen lényeget, és jelenti a sokfélét is, ami megfelel ennek a lényegnek. Maga a nyelv különös hajlamot mutat az efféle kétértelműség iránt. Ezért találkozunk vele már korán és folyamatosan. A kétértelműség belső oka a következő: amennyiben beszélünk – és ez azt jelenti, hogy a létezőkhöz viszonyulunk beszéd által –, úgy, hogy a létezők alapján és hozzájuk visszautalva beszélünk, többnyire magukra a létezőkre gondolunk. A szóban forgó létező mindig ez vagy az az egyedi és meghatározott létező. Ugyanakkor létező mint olyan, vagyis bizonyos nemhez és fajhoz, bizonyos lényeghez tartozik. Ez a ház mint olyan a „ház” lényegéhez és fajához tartozik.

Amikor valamit igaznak értünk, természetesen együtt értjük annak lényegét is. Meg kell értenünk ezt a lényeget, ha valahányszor valami igazat szándékozunk kifejezni, tudni akarjuk, mi áll előttünk. Bár maga a lényeg nincs kifejezetten és külön megnevezve, hanem mindig csak előrevetítve és sejtetve, a „igazság” szó, amely a lényeg nevét adja, mégis magukra az igaz dolgokra van használva. A lényeg neve észrevétlenül csúszik át azokra a dolgokra, amelyek részesednek ebben a lényegben. Ezt a csúszást elősegíti az a tény, hogy többnyire maguk hagyjuk, hogy a létezők határozzanak meg bennünket, nem pedig a lényegük mint olyan.

A mód, ahogyan a legalapvetőbb szavakat vizsgáljuk, tehát két fő út mentén halad: a lényeg útja, és azé, amely eltér a lényegről, mégis visszautal rá. Ám egy olyan értelmezés, amely olyan régi, mint hagyományos nyugati logikánk és nyelvtanunk, ezt a látszólag egyszerű helyzetet még egyszerűbbé, és így hétköznapibbá teszi. Azt mondják, hogy a lényeg – itt az igazság lényege, amely mindent igaznak azzá tesz, ami – mivel sok igaz dologra érvényes, általánosan és egyetemes módon érvényes. Az igazság lényege nem áll másból, mint ebből az egyetemes érvényességből. Így az igazság, mint az igaz lényege, maga az egyetemes. Ellenben a „igazság”, amely a sokaságnak csak az egyike – „igazságok”, az egyedi igazság, az igaz állítások – az „esetek” közé tartoznak, amelyek az egyetemes alá esnek. Ennél semmi sem tűnik világosabbnak. De a világosságnak és az átláthatóságnak különböző fajtái vannak, köztük egy olyan is, amely abból él, hogy ami tisztának látszik, valójában üres, és amelybe a lehető legkevesebb gondolat került, s így elkerüli a homály veszélyét. Így van ez akkor is, amikor egy dolog lényegét az egyetemes fogalomként jelöljük meg. Hogy bizonyos területeken – de nem mindegyiken – valaminek a lényege sok egyedi esetre érvényes (többszörös érvényesség), az a lényeg következménye, de nem érinti annak lényegiségét.

A lényegnek az egyetemes karakterrel való azonosítása, még ha csak feltételes érvényű lényegi következtetésként is, önmagában nem lett volna annyira végzetes, ha évszázadokon át nem állta volna útját egy döntő kérdésnek. Az igazság lényege azokra a konkrét állításokra és kijelentésekre vonatkozik, amelyek egyénenként tartalmuk és szerkezetük szerint erősen különböznek egymástól. Az igazság minden esetben valami sokrétű, de a lényeg, mint az a mindenre érvényes egyetemesség, ami sok dologra vonatkozik, egy. Azonban az egyetemes érvény, amely sok, egymáshoz tartozó dologra vonatkozik, most olyanná válik, mint ami feltétel nélkül egyetemes érvényű. Az „egyetemes érvényű" most már nemcsak azt jelenti, hogy sok, összetartozó egyedi dologra vonatkozik, hanem azt is, ami önmagában mindig és mindenütt érvényes, változhatatlan és örök, meghaladva az időt.

Az eredmény a lényeg változhatatlanságának tétele, beleértve az igazság lényegét is. A tétel logikailag helyes, de metafizikailag nem igaz. Ha a sok igaz állítás egyes „eseteinek" szempontjából nézzük, az igaz lényegében az rejlik, amiben a sok egybeilleszkedik. Az a lényeg, amelyben a sok egybeilleszkedik, ugyanaz kell hogy legyen mindegyikük számára. De ebből egyáltalán nem következik, hogy maga a lényeg ne lehetne változékony. Mert ha feltételezzük, hogy az igazság lényege megváltozna, az, ami változik, mindig lehetne egy „egy", amely sokra érvényes, s az átalakulás nem zavarná meg ezt a viszonyt. Ami azonban a metamorfózisban megőrződik, az az, ami a lényegben változhatatlan, amely a maga lényegében éppen az átalakulásban bontakozik ki. A lényeg lényegisége, kimeríthetetlensége ezáltal megerősítést nyer, csakúgy, mint valódi önvalósága és önazonossága. Ez utóbbi éles ellentétben áll az egyhangú ürességgel, amely az egyetlen módja annak, hogy a lényeg egységét elképzeljék, ha pusztán az általánosnak tekintik. Aki kitart az igazság lényegének olyan önazonossága mellett, amely a hagyományos logikából származik, az azonnal (és abból a szempontból teljesen helyesen) azt fogja mondani: „A lényeg változásának gondolata relativizmushoz vezet; csak egyetlen igazság van, és az mindenkire ugyanúgy érvényes; minden relativizmus megbontja az általános rendet, és puszta szeszélyhez és anarchiához vezet." De az ilyen ellenvetés joga az igazság lényegének átalakulásával szemben teljes mértékben azon múlik, mennyire helytálló az a felfogás az „egy"-ről és „ugyanarról", amelyet abszolútnak neveznek, valamint azon, hogy joggal határozzuk-e meg a lényeg lényegiségét mint sokrétű érvényességet. Az az ellenvetés, hogy a lényegi átalakulás relativizmushoz vezet, csak az abszolút lényegéről és a lényeg lényegiségéről való önámítás alapján lehetséges.

Ez a kitérő elegendő kell legyen jelen erőfeszítésünkhöz, hogy feltárjuk, mit ért Nietzsche az „igazság" alatt, amikor a művészet és az igazság kapcsolatáról beszél. Az eddigiek alapján először azt kell megkérdeznünk, milyen jelentésbeli útvonalon mozog az „igazság" szó Nietzsche számára a művészet és az igazság viszonyáról szóló tárgyalásainak kontextusában. A válasz az, hogy azon az útvonalon halad, amely eltér a lényegi úttól. Ez azt jelenti, hogy abban az alapvető kérdésben, amely félelmet kelt, Nietzsche mégsem jut el az igazság tulajdonképpeni kérdéséhez, vagyis az igaz lényegének feltárásához. E lényeg magától értetődőnek van feltételezve. Nietzsche számára az igazság nem az igaz lényegét jelenti, hanem magát az igazat, amely kielégíti az igazság lényegét. Döntő fontosságú tudni, hogy Nietzsche nem teszi fel az igazság tulajdonképpeni kérdését, vagyis az igaz lényegének és a lényeg igazságának kérdését, s ezzel együtt annak lehetőségét, hogy ez a lényeg alapvetően átalakuljon. Nem is jelöli ki soha e kérdés területét. Ezt tudnunk kell, nemcsak azért, hogy megítélhessük Nietzsche álláspontját a művészet és az igazság viszonya kapcsán, hanem mindenekelőtt azért, hogy alapvetően felmérhessük Nietzsche filozófiájának egészét átható kérdésfelvetés eredetiségének fokát. Hogy az igazság lényegének kérdése hiányzik Nietzsche gondolkodásából, olyan mulasztás, amelyhez fogható nincs; ez nem róható fel kizárólag neki, de talán elsősorban neki sem – ha egyáltalán felróható valakinek. Ez a „mulasztás" végigkíséri az egész nyugati filozófia történetét Platón és Arisztotelész óta.

Sok gondolkodó foglalkozott az igazság fogalmával; Descartes az igazságot bizonyosságként értelmezi; Kant, ettől a tendenciától nem függetlenül, megkülönbözteti az empirikus és a transzcendentális igazságot; Hegel újra meghatározza a fontos különbséget az absztrakt és a konkrét igazság között, azaz a tudomány és a spekuláció igazsága között; Nietzsche szerint az „igazság" tévedés. Mindezek a gondolkodó vizsgálódásainak előrelépései. És mégis! Mindegyik érintetlenül hagyja magának az igazságnak a lényegét. Bármennyire is távol áll Nietzsche Descartes-tól, és bármennyire hangsúlyozza is a köztük lévő távolságot, a lényegben mégis közel áll Descartes-hoz. Mindazonáltal pedáns dolog lenne ragaszkodni ahhoz, hogy az „igazság" szó használata szigorúan meghatározott jelentésutak keretei között maradjon. Mert mint alapvető szó, egyúttal univerzális szó is; így beágyazódik a nyelvhasználat lazaságába.

Sokkal mélyebben kell megvizsgálnunk, mit ért Nietzsche az igazság alatt. Fentebb azt mondtuk, hogy számára az igazság a való. De mi a való? Mi az itt, ami kielégíti az igazság lényegét; miben határoztatik meg maga a lényeg? A való az igaz lét, ami a valóságban tényleges. Mit jelent itt a „valóságban" kifejezés? Válasz: ami valójában ismert. Mert a mi tudásunk az, ami kezdettől fogva lehet igaz vagy hamis. Az igazság a tudás igazsága. A tudás annyira sajátja az igazságnak, hogy az a tudás, amely nem igaz, nem is tekinthető tudásnak. A tudás azonban a létezőkhez való hozzáférés egyik módja; a való az, ami valóban ismert, a tényleges. A való mint való csak a tudásban, a tudás által és a tudásért állapíttatik meg. Az igazság a tudás birodalmához tartozik. Itt születnek meg a döntések az igazról és a hamisról. És attól függően, hogyan kerül meghatározásra a tudás lényege, úgy határoztatik meg az igazság lényegi fogalma is.

A tudásunk mint olyan mindig csak közelítés ahhoz, amit meg kell ismernünk, önmaga mérése valamihez képest. A mérés jellegéből következően a tudás valamiféle viszonyt feltételez egy szabványhoz. Ezt a szabványt, valamint a hozzá való viszonyunkat különféleképpen lehet értelmezni. Annak érdekében, hogy tisztázzuk a megismerés lényegére vonatkozó értelmezési lehetőségeket, két alapvetően eltérő típus fő jellemzőjét írjuk le. Kivételesen, és a tömörség kedvéért, két kifejezést használunk, amelyek itt nem jelentenek többet annál, amit mi adunk nekik: a tudás "platonizmus" és "pozitivizmus" szerinti felfogását.

20. Az igazság Platonizmusban és Pozitivizmusban Nietzsche kísérlete a Platonizmus nihilizmus alapvető tapasztalatára épülő megfordítására

Azt mondjuk: „Platonizmus”, és nem Platón, mert itt a tudás olyan felfogásáról van szó, amely ehhez a kifejezéshez kapcsolódik, nem pedig Platón műveinek eredeti és részletes vizsgálatáról, hanem csupán munkásságának egyik sajátos aspektusának durva kiemelésével. A tudás: közelítés ahhoz, amit tudni kell. Mi az, amit tudni kell? Maga a létező. Miből áll? Hol határoztatik meg a Lét? Az ideák alapján, és mint az ideai. Ezek „azok”, amelyeket megragadunk, amikor a dolgokra tekintünk, hogy lássuk, hogyan néznek ki, mit adnak önmagukból, mi a mivoltuk (to ti estin). Ami az asztalt asztallá teszi, az asztaliság, látható; persze nem a test érzéki szemével, hanem a lélek szemével. Ez a látás a dolog mivoltának, ideájának megragadása. Amit így látunk, az érzékelhetetlen. De mivel ez az, aminek a fényében először megtudjuk, mi az érzékelhető—hogy az ott egy asztal—, az érzékelhetetlen egyúttal az érzékelhető fölött áll. Ez a szupraszenzuális, a valódi mivolt és a létező Lét. Ezért a tudásnak a szupraszenzuálishoz, az ideához kell mérnie önmagát; valamiképpen elő kell hoznia azt, ami nem látható érzéki módon, hogy szemtől szembe állhasson vele: elő kell adnia, vagyis jelenvalóvá tennie.[1] A tudás jelenvalóvá tevő mérés önmaga és a szupraszenzuális között. A tiszta, érzékelhetetlen előadás, amely a képviselésből fakadó közvetítő viszonyban bontakozik ki, a theoria. A tudás lényegében elméleti.

A tudás „elméleti” felfogása egy sajátos Lét-értelmezésen nyugszik; egy ilyen felfogásnak csak a metafizika alapján van értelme és érvénye. A „tudomány örökké változatlan lényegének” hirdetése ezért vagy üres frázis, amely nem veszi komolyan, amit állít, vagy pedig tévedés a nyugati tudomány fogalmának eredetével kapcsolatban. Az „elméleti” nem pusztán valami, ami megkülönböztethető és elválasztható a „gyakorlati”-tól, hanem maga is a Lét egy sajátos alapélményén nyugszik. Ugyanez igaz a „gyakorlati”-ra is, amely viszont az „elméleti”-vel áll szemben. Mindkettő, valamint különbségük, csak az adott esetben releváns Lét lényegéből érthető meg, vagyis metafizikailag ragadható meg. Sem a gyakorlati nem változik az elméleti alapján, sem az elméleti a gyakorlati alapján: mindkettő mindig egyszerre változik alapvető metafizikai helyzetükből fakadóan.

A tudás értelmezése a pozitivizmusban eltér a platonizmusétól. Kétségtelen, hogy itt is a tudás egyfajta mérés. De az a mérce, amelyet a reprezentációnak kezdettől fogva és folyamatosan tiszteletben kell tartania, más: az, ami eleve előttünk van, ami folyamatosan elénk tárul, a positum. Ez az, ami az érzékelésben adott, a szenzuális. Itt is a mérés egy közvetlen bemutatás vagy előtárás („érzékelés”), amelyet az érzékelés által adott dolgok közötti közvetítő viszony, egy ítélkezés határoz meg. Az ítélkezés lényege viszont maga is többféleképpen értelmezhető – e kérdéssel azonban itt nem foglalkozunk tovább.

Anélkül, hogy elhamarkodottan eldöntenénk, Nietzsche tudásfogalma a két alapvető irány valamelyikét követi-e – platonizmust vagy pozitivizmust – vagy mindkettő hibridje, elmondhatjuk, hogy számára az „igazság” szó annyit jelent, mint az igaz, és az igaz az, ami valóban ismert. A tudás elméleti-tudományos megragadása a ténylegesnek a lehető legszélesebb értelemben.

---

[1] A „felvetni vagy előterjeszteni” kifejezés egy kísérlet a vorstellen kötőjeles szó fordítására, amely kötőjel nélkül általában „reprezentálni”-ként fordítandó.

Ez általánosságban azt sugallja, hogy Nietzsche igazságfogalmának lényege a nyugati gondolkodás hosszú hagyományának területén marad, bármennyire is eltérnek Nietzsche sajátos értelmezései a korábbiaktól. De a művészet és igazság viszonyára vonatkozó konkrét kérdésünkkel kapcsolatban is éppen most tettünk egy döntő lépést. Az igazság irányadó fogalmának tisztázása alapján az kerül itt kapcsolatba egymással, hogy pontosabban fogalmazzunk: egyrészt a művészet, másrészt az elméleti-tudományos ismeret. A művészet, Nietzsche értelmezésében, a művész szemszögéből, teremtés; a teremtés a szépséghez kapcsolódik. Ennek megfelelően az igazság a tudáshoz kapcsolódó tárgy. Így tehát a művészet és igazság viszonya, amelyről itt szó van, és amely félelmet kelt, a művészet és a tudományos ismeret viszonyaként kell, hogy felfogható legyen, és ezzel összhangban a szépség és az igazság viszonya is.

De milyen mértékben jelent disszonanciát Nietzsche számára ez a kapcsolat? Milyen mértékben lép egyáltalán figyelemre méltó viszonyba a művészet és a tudás, a szépség és az igazság? Bizonyára nem azon a teljesen külsődleges alapon, amelyet a szokásos kultúrfilozófiák és tudományok döntőnek tartanak: hogy a művészet létezik, és a tudomány ott van mellette; hogy mindkettő a kultúrához tartozik; és hogy ha valaki kulturális rendszert akar felállítani, akkor tájékoztatást kell adnia e kulturális jelenségek kölcsönhatásáról is. Ha Nietzsche vizsgálódásának kiindulópontja pusztán a kultúrfilozófia lenne, amelynek célja a kulturális jelenségek és értékek rendezett rendszerének felállítása, akkor a művészet és az igazság kapcsolata soha nem válhatna disszonanciává, még kevésbé olyanná, amely félelmet kelt.

Ahhoz, hogy meglássuk, Nietzsche számára miként és miért kerülhet, illetve kell kerülnie a művészetnek és az igazságnak valamiféle figyelemre méltó kapcsolatba, újra tisztáznunk kell az igazságról alkotott fogalmát, mivel a viszony másik tagját, a művészetet, már kellőképpen tárgyaltuk. Nietzsche igazságfogalmának pontosabb jellemzéséhez azt kell megkérdeznünk, miként érti a tudást, és milyen mércét alkalmaz rá. Hogyan viszonyul Nietzsche tudásfelfogása ahhoz a két alapvető ismeretelméleti irányzathoz, a fentebb ismertetett platonizmushoz és pozitivizmushoz? Nietzsche egyszer, első értekezéséhez készült korai vázlatai (1870–71) között egy rövid megjegyzésben így ír: „Filozófiám egy fordított platonizmus: minél távolabb van a valódi léttől, annál tisztább, finomabb, jobb. A látszatban élés mint cél” (IX, 190). Ez megdöbbentő előrejelzés a gondolkodó egész későbbi filozófiai álláspontjára nézve. Hiszen alkotóéletének utolsó éveiben semmi máson nem fáradozik, mint a platonizmus felforgatásán. Persze nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a korai korszak „fordított platonizmusa” óriási mértékben különbözik a végül elért állásponttól, amelyet a Bálványok alkonyában képvisel. Mindazonáltal Nietzsche saját szavai alapján most már élesebben körülhatárolhatjuk igazságfogalmát, vagyis azt, hogy számára mi az igaz.

A platonizmus számára az Idea, a szupraszenzibilis, az igazi, valódi lét. Ezzel szemben az érzékelhető a me on. Ez utóbbi nem a tiszta és egyszerű nem-létet, ouk on, sugallja, hanem azt, ami nem nevezhető létezőnek, noha nem is puszta semmi. Amennyiben és amilyen mértékben létnek nevezhető, az érzékelhetőt a szupraszenzibilishez kell mérni; a nemlét magában hordozza azokat az árnyakat és maradványokat, amelyek az igazi létezésből hullanak le.

A platonizmus megdöntése tehát azt jelenti, hogy megfordítjuk a szokásos viszonyt: ami a platonizmusban úgymond alul vegetál, és amit a természetfölöttivel mérnek össze, azt most felülre kell helyezni; megfordítás révén a természetfölöttit most annak szolgálatába kell állítani. Amikor a megfordítás teljesen végbemegy, az érzéki válik a tulajdonképpeni létezővé, azaz az igazzá, vagyis az igazsággá. Az igaz az érzéki. Ezt tanítja a „pozitivizmus.” Mindazonáltal túl korai lenne Nietzsche ismeretelméletét és a hozzá tartozó igazságfelfogást „pozitivistának” értelmezni, noha ez szokott történni. Kétségtelen, hogy a Hatalom akarása című tervezett főművén végzett munkája előtti időszakban Nietzsche egy rendkívül erős pozitivista perióduson ment keresztül; ezek

1879–81 évei, éretté válásának döntő szakasza. Ez a pozitivizmus, bár természetesen átalakult, később is része lett alapvető filozófiai állásfoglalásának. A lényeg azonban éppen az átalakulás, különösen a platonizmus egészének megfordításához viszonyítva. Ebben a megfordításban teljesedik ki Nietzsche tulajdonképpeni filozófiai gondolkodása. Nietzsche számára kezdettől fogva kényszerítő feladat volt végiggondolni Platón filozófiáját, mégpedig két különböző irányból is. Eredeti hivatása mint klasszika-filológus Platónhoz vezette, részben tanítási kötelezettségei révén, de mindenekelőtt filozófiai hajlama folytán. A bázeli évek alatt többször is tartott előadásokat Platónról: „Bevezetés a platóni dialógusok tanulmányozásába" 1871–72-ben és 1873–74-ben, valamint „Platón élete és tanításai" 1876-ban (lásd XIX, 235 és köv.).

De itt ismét világosan felismerhető Schopenhauer filozófiai hatása. Schopenhauer maga teljes filozófiáját – tudatosan és kifejezetten – Platónra és Kantra alapozza. Így fő művének, A világ mint akarat és képzet (1818) előszavában ezt írja:

> Ezért Kant az egyetlen filozófus, akinek alapvető ismerete szinte feltételezett mindahhoz, amit itt elő fogok adni. – Ha azonban az olvasó ezenfelül időzött már egy ideig az isteni Platón iskolájában, annál fogékonyabb és annál jobban felkészült lesz arra, hogy meghallgasson engem.

Harmadik inspirációként Schopenhauer az indiai Védákat nevezi meg. Tudjuk, mennyire félreértelmezi és leegyszerűsíti Schopenhauer a kanti filozófiát. Ugyanez történik Platón filozófiájával kapcsolatban is. Schopenhauer Platón-filozófiájának eldurvításával szemben Nietzsche – mint klasszikafilológus és e terület jelentős szakértője – nincs annyira védtelen, mint Schopenhauer Kant-értelmezésével szemben. Már korai éveiben (a bázeli előadások révén) Nietzsche figyelemre méltó önállóságot ér el, és ezzel Platón-értelmezésében magasabb igazságra jut, mint Schopenhauer a sajátjában. Mindenekelőtt elutasítja Schopenhauernek az ideák megragadását puszta „intuícióként" értelmező felfogását. Hangsúlyozza, hogy az ideák megragadása „dialektikus". Schopenhauer ezzel kapcsolatos véleménye, miszerint az intuíció, Schelling tanításának félreértéséből ered, amely szerint a „szellemi intuíció" a metafizikai megismerés alapvető aktusa.

Azonban Platón és a platonizmus értelmezése, amely a filológia és a filozófiatörténet irányát követi, bár segítséget nyújt, nem az a döntő út Nietzsche filozófiai előrehaladásában a platóni tanhoz és az azzal való szembesüléshez. Nem ez a döntő útja annak a belátásnak, hogy szükséges a platonizmus felforgatása. Nietzsche alapvető tapasztalata a történelem alapvető fejlődésébe való egyre mélyebb betekintés. Szemlélete szerint ez a nihilizmus. Nietzsche szüntelenül és szenvedélyesen fejezi ki gondolkodói létélményének alapvető tapasztalatát. A vakoknak, azoknak, akik nem látnak, és mindenekelőtt nem is akarnak látni, szavai könnyen túlzónak, már-már őrültnek tűnhetnek. És mégis, amikor bepillantunk belátásának mélységeibe, és megfontoljuk, mennyire szorongatja és nyomasztja őt a nihilizmus alapvető történelmi fejlődése, hajlamosak lehetünk beszédmódját szinte nyugodtnak nevezni. A nihilizmus eseményét jelölő egyik lényegi megfogalmazás így hangzik: „Isten halott." (Vö. most Holzwege, 1950,

193–247. o.)[2] A „Isten halott” kifejezés nem ateista kijelentés: ez a nyugati történelem egyik alapvető eseményének tapasztalatát kifejező formula.

Csak annak az alapvető tapasztalatnak a fényében nyeri el Nietzsche kijelentése: „Az én filozófiám fordított platonizmus” a maga megfelelő terjedelmét és intenzitását. Ugyanebben a tág jelentéstartományban kell tehát felfogni Nietzsche igazságeszményének értelmezését és lényegét. Emiatt emlékeznünk kell arra, mit ért Nietzsche nihilizmus alatt, és hogy milyen értelemben használható ez a szó kizárólag a filozófia történetének megnevezésére.

Nietzsche nihilizmus alatt a történelmi fejlődést, azaz eseményt érti, amelyet úgy lehet leírni, hogy a legfelsőbb értékek önmagukat értékelik le, minden cél megsemmisül, nihilizálódik, és minden értékbecslés ütközik egymással. Ezt az ütközést Nietzsche egy helyen a következőképpen írja le:

> ... jónak nevezzük azt, aki szíve parancsát követi, de azt is, aki csak kötelességét teljesíti;
> jónak nevezzük a szelídet és a megbékéltet, de a bátort, a hajlíthatatlant, a szigorút is;
> jónak nevezzük azt, aki önmagával szemben nem alkalmaz erőszakot, de a önlegyőzés hőseit is;
> jónak nevezzük a teljesen hű barátot az igazhoz, de a jámbor embert is, aki képes a dolgokat átszellemíteni;
> jónak nevezzük azokat, akik önmaguknak engedelmeskednek, de a jámborakat is;
> jónak nevezzük a nemes és fennkölt lelkűeket, de azokat is, akik nem vetnek meg és nem néznek le senkit;
> jónak nevezzük a derűs szelleműeket, a békéseket, de azokat is, akik csatáért és győzelemért sóvárognak;
> jónak nevezzük azokat, akik mindig elsőnek akarnak lenni, de azokat is, akik semmiben nem akarnak senki fölé emelkedni.
> (Részlet a Vidám tudomány keletkezésének idejéből, 1881–82; lásd XII, 81.)

Már nincs többé olyan cél, amelyben és amelyen keresztül a népek történelmi létezésének minden ereje összefoghatna, és amely irányába fejlődhetnének; nincs ilyen cél, ami egyben és mindenekfelett azt is jelentené, hogy nincs olyan hatalommal bíró cél, amely erejénél fogva képes lenne a Daseint egységesen a maga birodalmába vezetni és kreatív fejlődésre juttatni. Nietzsche a cél megalapításán a létezők egészének metafizikai rendbe állításának feladatát érti, nem pusztán egy ideiglenes „merre és miért” kihirdetését. De a cél valódi megalapítása egyben a cél megalapozását is jelenti. Ez a megalapozás nem lehet kimerítő, ha a cél „elméleti” bemutatásában, amely a megalapítandó célt igazoló okokat sorolja, azt állítja, hogy ez a lépés „logikailag” szükséges. A cél megalapozása azt jelenti, hogy fel kell ébreszteni és fel kell szabadítani azokat az erőket, amelyek az újonnan megalapított célnak azt a felülmúló és mindent átható energiát adják, amely elköteleződésre ösztönöz. Csak így képes a történelmi Dasein meggyökerezni és virágzásnak indulni a cél által megnyitott és kijelölt birodalomban. Ide tartozik végül, és ez azt jelenti: eredendően, azoknak az erőknek a

---

[2] Lásd az angol fordítást: „Nietzsche szava: ‘A Isten halott’” Martin Heidegger A technika kérdése és más esszék című művében, William Lovitt fordításában (New York: Harper & Row, 1978). Heidegger hivatkozása, amely zárójelben szerepel, feltehetően 1961-ben került hozzáadásra. Figyeljük meg, hogy a nihilizmus „eseménye”, amelyet ebben és a következő bekezdésekben négyszer is említ, Heidegger publikált írásaiban az Ereignis szó egyik legkorábbi „terminológiai” használatát jelenti. (Vö. a Geschehnis szó használatát a Holzwege cikkben, 195. o., valamint az Einfiihrung in die Metaphysik 4. oldalán.) A szó megjelenése Nietzsche nihilizmusról szóló fejtegetéseinek kontextusában még fontosabbá válik, ha felidézzük a „Jegyzőkönyv” egyik zárójeles megjegyzését a Todtnaubergben tartott „Idő és Lét” szemináriumról (Zur Sache des Denkens [Tübingen: M. Niemeyer, 1969], 46. o.): „Azok a viszonyok és összefüggések, amelyek az Ereignis lényegi struktúráját alkotják, 1936 és 1938 között kerültek kidolgozásra”, vagyis éppen a két első Nietzsche-előadás idején.

növekedése, amelyek fenntartják és előreviszik az új birodalom előkészítését, a belé való előretörést és mindannak a művelését, ami benne kibontakozik, azok az erők, amelyek merész tettek vállalására ösztönzik.

Nietzsche mindezt szem előtt tartja, amikor a nihilizmusról, a célokról és a célok felállításáról beszél. De látja az ilyen felállítás szükséges hatókörét is, amelyet a világ minden táján tapasztalható rendfelbomlás határoz meg. Ez nem vonatkozhat egyes csoportokra, osztályokra, szektákra, de még egyes államokra és nemzetekre sem. Legalább európainak kell lennie. Ez azonban nem jelenti azt, hogy „nemzetközinek" kellene lennie. Mert a célok kreatív felállításának lényege és az erre való előkészület magában foglalja, hogy ez csak a történelemben, az emberek teljességgel történeti Daseinjének egységében, sajátos nemzetek formájában jöhet létre és léphet működésbe. Ez sem elszigetelődést, sem más nemzetek feletti hegemóniát nem jelent. A célok felállítása önmagában szembesülés, a küzdelem megindítása. De az igazi küzdelem az, amelyben a küzdők kiválnak, előbb az egyik, aztán a másik, és amelyben a kiválóságra való erő kibontakozik bennük.

Az ilyen fajta elmélkedés a nihilizmus történelmi eseményéről és annak teljes legyőzésének feltételeiről – az ehhez szükséges alapvető metafizikai álláspontról való elmélkedés, valamint az ehhez szükséges feltételek felébresztésének és kialakításának módjairól való gondolkodás – Nietzsche olykor „nagy politikának" nevezi.[3] Ez úgy hangzik, mint a „nagy stílus". Ha mindkettőt eredetileg összetartozónak gondoljuk, megóvjuk magunkat lényegük félreértelmezésétől. Sem a „nagy stílus" nem törekszik „esztétikai kultúrára", sem a „nagy politika" nem akarja az imperializmus kizsákmányoló hatalmi politikáját. A nagy stílus csak a nagy politika révén hozható létre, és ez utóbbinak megvan a saját, belső törvénye a nagy stílus akaratában. Mit mond Nietzsche a nagy stílusról? „Mi alkotja a nagy stílust: urává válni a saját boldogságunknak, ugyanúgy, mint a saját boldogtalanságunknak:" (terv és gondolat egy önálló Zarathustra-folytatáshoz, 1885-ből; lásd XII, 415). Uralkodni a saját boldogságunk felett! Ez a legnehezebb dolog. Uralkodni a boldogtalanság felett: az megtehető, ha szükséges. De uralkodni a boldogságunk felett…

Az 1880 és 1890 közötti évtizedben Nietzsche a „nagy stílus" mércéin és a „nagy politika" látóterében gondolkodik és kérdez. Ha meg akarjuk érteni, mi kerül be A hatalom akarása első és második könyvébe, szem előtt kell tartanunk ezeket a mércéket és a vizsgálódás távlatát. E két könyv azt a felismerést tárja elénk, hogy hiányzik a Dasein alapvető ereje, az a magabiztosság és hatalom, amely ezzel az erővel célt tudna kijelölni. Miért hiányzik az alapvető erő, amely szükséges ahhoz, hogy a létezők közepette kreatív álláspontra juthassunk? Válasz: mert ez az erő már régóta előrehaladott sorvadás állapotában van, és mert az ellenkezőjébe torzult. A Dasein alapvető erejének legfőbb gyengülése az élet alapvető tájékozódási erejének rágalmazásában és megbélyegzésében áll. A kreatív élet ilyetén rágalmazásának azonban az az alapja, hogy az élet fölé olyan dolgok vannak állítva, amelyek kívánatossá teszik annak tagadását. A kívánatos, az ideális a természetfölötti, amelyet mint valódi létet értelmeznek. E létértelmezés a platóni filozófiában valósul meg. Az ideák tana hozza létre az ideált, és ez a természetfölötti végleges elsőbbségét jelenti az érzéki meghatározásában és uralásában.

---

[3] Nietzsche a die grosse Politik kifejezést a Jó és rosszon túl előkészületeinek időszakában használja; vö. WM, 463 és 978, mindkettő 1885-ből származó jegyzet. Heidegger teljes Zielsetzung tárgyalásának forrása úgy tűnik, a Jó és rosszon túl 208. szakasza. Lásd továbbá a mű teljes nyolcadik részét, „Nemzetek és hazák." Meg kell jegyeznünk azt is, hogy a die grosse Politik a világháború után Németországban Nietzschével kapcsolatos érdeklődés középpontjában állt: nemcsak a Stefan George-kör és Alfred Baeumler, hanem még Karl Jaspers is (lásd Nietzsche, II. könyv, 4. fejezet) hangsúlyozta.

Itt egy új platonizmus-értelmezés bontakozik ki. Ez a nihilizmus fejlődésének alapvető tapasztalatából fakad. A platonizmusban látja a nihilizmus felbukkanásának és az életmegtagadás felemelkedésének eredeti és meghatározó alapjait. Nietzsche szemében a kereszténység nem más, mint „platonizmus a nép számára". Mint platonizmus azonban nihilizmus. De ha hivatkozunk Nietzsche kereszténység nihilista tendenciájával szembeni ellenállására, ezzel még nem merítettük ki az ő egész álláspontját a kereszténység történelmi jelenségével kapcsolatban. Nietzsche túl éleslátó és túlságosan is szuverén intelligenciával bír ahhoz, hogy ne tudja és ne ismerje el: saját magatartásának lényegi előfeltétele, vizsgálódásának becsületessége és fegyelme, annak a keresztény nevelésnek a következménye, amely évszázadokon át uralkodott. Hogy a sok elérhető bizonyíték közül kettőt említsünk:

> A tisztesség mint a hosszú erkölcsi nevelés következménye: az erkölcs önkritikája ugyanakkor erkölcsi jelenség, az erkölcs eseménye (XIII, I 21).
> Már nem vagyunk keresztények: kinőttünk a kereszténységből, nem azért, mert túl messze éltünk tőle, hanem mert túl közel, sőt, mert belőle nőttünk ki – maga a szigorúbb és kifinomultabb jámborságunk tiltja meg ma nekünk, hogy keresztények legyünk (XIII, 318).

A nihilizmuson történő meditáció által fenntartott látómezőben a platonizmus „felforgatása" más értelmet nyer. Ez nem egyszerű, szinte mechanikus csere egy episztemológiai nézőpont feladása és egy másik, a pozitivizmus felvétele között. A platonizmus megdöntése először is azt jelenti, hogy szétzúzzuk a szupraszenzuális elsőbbségét, mint ideált. A létezőket, amik azok, amik, nem szabad megvetni annak alapján, hogy minek kellene vagy kellene lennie. Ugyanakkor viszont, az ideál filozófiájával és a „kell" és „kellene" felállításával szemben, a felforgatás szentesíti annak vizsgálatát és meghatározását, ami van – és felidézi a kérdést: „Mi magának a létnek a mivolta?" Ha a „kell" a szupraszenzuális, akkor maga a lét, ami van, ha felszabadul a „kell" alól, csak az érzéki lehet. De ezzel együtt az érzéki lényegét nem kapjuk meg; meghatározása fel van adva. Ezzel szemben a valódi lét, a valódi, és ezáltal az igazság lényege körvonalazódik; de, mint korábban már platonizmusban is, az igazság az ismeret útján érhető el.

E Platonizmus efféle inverziójában, amelyet a nihilizmus legyőzésének akarata idéz elő és irányít, az a Platonizmussal közös és nyilvánvalónak tartott meggyőződés áll fenn, hogy az igazság, azaz a valódi lét, a megismerés útján biztosítandó. Mivel az inverzió szerint immár a szenzuális a valódi, és mivel a szenzuális, mint lét, most a Dasein új alapjának kell szolgálnia, a szenzuálisra, és ezzel együtt az igaz és az igazság meghatározására vonatkozó kérdés megnövekedett jelentőséget kap.

Az igazság vagy a valódi lét érzékelhetőként való értelmezése természetesen, formálisan tekintve, a platonizmus felforgatása, amennyiben a platonizmus azt állítja, hogy a valódi lét érzékfeletti. Mégis, ez a megfordítás, és vele együtt az igaz érzékekben adottként való értelmezése, a nihilizmus meghaladásának szempontjából érthető meg. Azonban a művészet végleges értelmezése, ha azt a nihilizmussal szembeni ellenmozdulatként tételezzük, ugyanebben a perspektívában működik.

A platonizmus ellen fel kell tenni a kérdést: „Mi az igazi lét?", és a válasznak így kell hangoznia: „Az igaz az érzéki." A nihilizmussal szemben a teremtő életet, elsősorban a művészetben, munkára kell serkenteni. De a művészet az érzékiből teremt.

Most először válik világossá, hogy milyen mértékben tud és kell egyáltalán kapcsolatba kerülni a művészet és az igazság, amelyek viszonya Nietzsche szerint egy félelmet keltő diszharmónia. Ez a kapcsolat több, mint pusztán összehasonlító viszony, amilyet a kultúrafilozófiák kínálnak mind a művészet, mind az igazság értelmezésére. A művészet és az igazság, az alkotás és a megismerés egyetlen irányító perspektívában találkoznak: az érzékileg megragadható megmentésében és formálásában.

A nihilizmus meghódításának, vagyis az új értékelés megalapozásának szándékával a művészet és az igazság, valamint mindkettő lényegének szemlélése egyenlő fontosságra tesz szert. Lényegük szerint, önmagukban, a művészet és az igazság az új történelmi lét birodalmában találkoznak.

Milyen kapcsolatban állnak egymással?

21. Platón hatóköre és kontextusa
Elmélkedés a művészet és az igazság kapcsolatáról

Nietzsche tanítása szerint a művész vonatkozásában, és a teremtő szemszögéből nézve a művészet valósága az élet megtestesítésének eksztázisában rejlik. A művészi formálás és ábrázolás alapvetően az érzéki világban gyökerezik. A művészet az érzéki világ igenlése. A platonizmus tanítása szerint azonban a természetfeletti, az érzékfeletti az, ami valódi lét. A platonizmus, és maga Platón ezért logikusan el kellene, hogy ítélje a művészetet – az érzéki világ igenlését –, mint a nemlét egy formáját, mint olyat, aminek nem szabadna lennie, a me on egyik formájaként. A platonizmusban, ahol az igazság érzékfeletti, a művészethez való viszony látszólag kizárás, szembenállás és ellentét; ennélfogva diszharmónia. Ha azonban Nietzsche filozófiája a platonizmus megfordítása, és ha az igazság így az érzéki világ igenlése, akkor az igazság ugyanaz, mint amit a művészet is igenel, azaz az érzéki világ. A megfordított platonizmusban az igazság és a művészet viszonya csakis egyértelműség és összhang lehet. Ha mindenesetre diszharmónia fennállna Platónnál (amit még meg kell vizsgálnunk, hiszen nem minden eltávolodás érthető diszharmóniaként), akkor ennek el kellene tűnnie a platonizmus megfordításában, vagyis egy ilyen filozófia érvénytelenítésében.

Mindazonáltal Nietzsche azt mondja, hogy a kapcsolat egy disszonancia, sőt, egy olyan, amely rettegést kelt. A rettegést keltő disszonanciáról beszél, nem az előtti időszakban, amikor még nem fordította meg a platonizmust, hanem éppen abban az időszakban, amikor számára eldől a megfordítás. 1888-ban Nietzsche ezt írja az Alkonyi bálványok című művében: „Ellenkezőleg, azok az alapok, amelyekre e világot [azaz az érzékit] a látszat világának nevezték, magának e világnak a valóságát alapozzák meg – bármiféle más valóság teljesen bizonyíthatatlan” (VIII, 81). Ugyanebben az időszakban, amikor Nietzsche azt mondja, hogy az egyetlen valódi valóság, azaz az igaz, az érzéki világ, ezt írja a művészet és az igazság kapcsolatáról: „… és még most is [azaz 1888 őszén] szent rettegéssel állok e disszonancia előtt.”

Hol van az az ösvény, amely elvezet minket ahhoz a rejtett, mélyebb értelemhez, amely e figyelemreméltó kifejezés hordoz, amely a művészet és az igazság kapcsolatára vonatkozik? Oda el kell jutnunk. Mert csak abból a nézőpontból leszünk képesek Nietzsche alapvető metafizikai állásfoglalását a maga fényében látni. Jó ötlet volna kiindulópontként azt az alapvető filozófiai pozíciót venni, amelyben a művészet és az igazság közötti összhang hiánya legalábbis lehetségesnek tűnik, vagyis a platonizmust.

Az a kérdés, hogy vajon a platonizmusban szükségszerűen és így ténylegesen is fennáll-e az igazság (vagy a valódi lét) és a művészet (vagy a művészetben megjelenő dolgok) közötti ellentét, csak Platón művei alapján dönthető el. Ha itt valóban létezik ellentét, annak meg kell mutatkoznia olyan kijelentésekben, amelyek a művészetet és az igazságot összehasonlítva az ellenkezőjét mondják annak, mint amit Nietzsche állapít meg kapcsolatuk értékelésekor.

Nietzsche azt mondja, hogy a művészet többet ér, mint az igazság. Ennek az kell, hogy legyen a következménye, hogy Platón úgy dönt, a művészet kevesebbet ér, mint az igazság, vagyis kevesebbet, mint a valódi létezés ismerete, amelyet a filozófia nyújt. Ezért a platóni filozófiában, amelyet szeretünk a görög gondolkodás virágának bemutatni, a végeredmény a művészet leértékelése kell legyen. Ez a görögöknél – akik a művészetet más nyugati nemzeteknél sokkal inkább megerősítették és megalapozták! – egy zavarba ejtő tény; mindazonáltal vitathatatlan. Ezért már az elején meg kell mutatnunk, még ha csak röviden is, hogyan jelenik meg Platónnál a művészet igazság javára történő leértékelése, és hogy milyen mértékben bizonyul szükségszerűnek.

De a következő kitérő célja korántsem pusztán az, hogy tájékozódjunk Platón művészetre vonatkozó véleményéről ebben a tekintetben. Platón megfontolásai alapján, akinél a művészet és az igazság elválása megtörténik, arra törekszünk, hogy útmutatást nyerjünk arra vonatkozóan, hol és hogyan találhatunk ellentmondások nyomaira Nietzsche platonizmus-fordításában. Ugyanakkor utunk során gazdagabb és pontosabban meghatározott jelentést kell adnunk a „platonizmus" jelszónak.

Két kérdést teszünk fel. Először: mi a hatóköre azoknak a meghatározásoknak, amelyek Platón nézete szerint arra vonatkoznak, amit mi „művészetnek" nevezünk? Másodszor: milyen összefüggésben tárgyalják a művészet és az igazság kapcsolatának kérdését?

Térjünk rá az első kérdésre. Hagyományosan a techné szót használjuk annak megnevezésére, amit mi „művészetnek" hívunk. Hogy mit jelent a techné, azt korábban már javasoltuk (vö. 80. o.). De tisztában kell lennünk azzal a ténnyel, hogy a görögöknek egyáltalán nincs olyan szavuk, amely megfelelne annak, amit mi a „művészet" szűkebb értelmében értünk. A „művészet" szó számunkra jelentések sokaságát hordozza, és ez nem véletlen. A gondolat és a beszéd mestereiként a görögök e sokrétű jelentéseket a legtöbb, egyébként egyértelmű szavukban helyezték el. Ha a „művészet" alatt elsősorban képességet értünk, abban az értelemben, hogy valaki jártas valamiben, alapos és ezért mesteri tudásbirtokos, akkor ez a görögök számára a techné. Ebbe a fajta tudásba – bár soha nem lényegi aspektusként – beletartozik a szabályok és eljárások ismerete is egy cselekvésmenethez.

Ezzel szemben, ha „művészeten" olyan képességet értünk, amely egy megszerzett adottság értelmében valósul meg, amely úgymond második természetté, a Dasein alapvető tulajdonságává vált, tehát olyan képességet, mint cselekvés, ami valamit véghezvisz, akkor a görög melete, epimeleia szavakat használja: a gondos odafigyelésre (lásd Platón Állam, 374).[1] Ez a gondosság több, mint gyakorlott szorgalom; ez a létezők felé való összeszedett, eltökélt nyitottság uralása; ez a „gond". A techne legbensőbb lényegét is ilyenként kell felfognunk, hogy megőrizzük a pusztán „technikai" későbbi értelmezéstől. A melete és a techne egysége így jellemzi a Dasein előretekintő feltárulkozásának alapállását, amely arra törekszik, hogy a létezőket a maguk saját feltételei szerint alapozza meg.

Végül, ha „művészet" alatt azt értjük, ami előtérbe kerül egy előhozás folyamatában, ami a létrehozás során születik, és maga a létrehozás is, akkor a görög a poiein és a poiesis szavakat használja. Az, hogy a poiesis szó hangsúlyos értelemben végül arra a megnevezésre korlátozódik, amely a szavakban történő alkotást jelöli, hogy a poiesis mint „poézis" a szó művészetének, a költői alkotásnak a különleges neve lesz, a görög művészet egésze szempontjából az ilyen művészet elsődlegességéről tanúskodik. Ezért nem véletlen, hogy amikor Platón a művészet és az igazság kapcsolatát beszédbe és döntésre viszi, elsősorban és túlnyomórészt a költői alkotással foglalkozik.

Rátérve a második kérdésre, most meg kell vizsgálnunk, hogy hol és milyen összefüggésben teszi fel Platón a művészet és igazság kapcsolatára vonatkozó kérdést. Ugyanis ahogyan felteszi és végigviszi ezt a kérdést, az határozza meg Platón sokrétű, művészetről szóló elmélkedésének egész értelmezési keretét. Platón a kérdést abban a „dialógusban" veti fel, amely a Politeia [Állam] címet viseli, az ember közösségi életének

---

[1] Vö. különösen Állam 374e 2: az őrök feladata a legtöbb technét és epimeleiát igényli. Szókratész amellett érvelt, hogy az ember csak egyetlen technét tud jól művelni, legyen az cipész, takács vagy harcos. Itt a techne úgy tűnik, mint „szakértelem" vagy „szakmai feladat". Ezzel szemben a meletaino azt jelenti, hogy „gondot viselni valamire", „figyelni rá, tanulmányozni, követni", „gyakorolni és képezni magát". A he melete „gond", „a cselekvésre irányuló tartós figyelem". Az epimeleia azt jelenti, hogy „gondot fordítani valamire, figyelmet szentelni neki". Schleiermacher az epimeleiát Sorgfalt-ként fordítja, ami aprólékosságot vagy szorgalmat jelent. Talán ez az, amit minden techne előfeltételez. Az epimeleia üdvözlendő kiegészítés lenne a cura, Sorge tárgyalásához a Lét és idő 42. szakaszában.

alapformáját jelentő „államról” szóló nagyszerű tárgyalásában. Ennek következtében úgy vélték, hogy Platón a művészetről „politikai” módon kérdez, és hogy az ilyen „politikai” megfogalmazást szembe kell állítani, vagy lényegileg meg kell különböztetni az „esztétikai,” és így a tágabb értelemben vett „elméleti” nézőponttól. Platón művészetről szóló vizsgálódásait annyiban nevezhetjük politikainak, amennyiben azok a politeia összefüggésében merülnek fel; de tudnunk kell, majd ki is kell mondanunk, hogy mit kell érteni a „politikai” szó alatt. Ha Platón művészetre vonatkozó tanítását politikainak akarjuk felfogni, akkor e szót kizárólag a polis lényegfogalmának megfelelően szabad értenünk, ahogyan az a dialógusból kibontakozik. Ez annál is szükségesebb, mivel ez a hatalmas dialógus teljes szerkezetében és mozgásában azt akarja megmutatni, hogy minden politikai Lét fenntartó és meghatározó alapja nem más, mint a „teoretikus,” azaz a dike és a dikaiosyne lényegi ismerete. E görög szót „igazságosságnak” fordítják, de ez nem adja vissza a valódi értelmét, mivel így az igazságosságot rögtön az erkölcsi vagy akár pusztán a „jogi” szférába helyezik át. A dike azonban metafizikai fogalom, eredendően nem erkölcsi. A létezőt nevezi meg a létezőknek megfelelő, lényegi tagoltságára utalva.[2] Kétségtelen, hogy a dike a platóni filozófia következtében átcsúszik az erkölcsiség félhomályos tartományába. De ez még inkább szükségessé teszi, hogy ragaszkodjunk metafizikai értelméhez, mert különben nem válnak láthatóvá a dialógus államelméletének görög hátterei. A dike, azaz a létezők létét tagoló törvények ismerete maga a filozófia. Ezért az egész államról szóló dialógus döntő felismerése így szól: dei tous philosophous basileuein (archein) – azaz lényegileg szükséges, hogy a filozófusok legyenek az uralkodók (vö. Állam, V. könyv, 473). A kijelentés nem azt jelenti, hogy filozófiaprofesszoroknak kellene vezetniük az államot. Azt jelenti, hogy a közösséget fenntartó és meghatározó alapvető magatartásformáknak lényegi tudáson kell nyugodniuk, feltéve persze, hogy a közösség mint létforma önnön alapjára támaszkodik, és nem kíván más rendtől kölcsönözni normákat. A történeti Dasein kötetlen önalapozása a tudás fennhatósága alá helyezi önmagát, nem pedig a hit alá, amennyiben ez utóbbit az isteni kinyilatkoztatással szentesített igazság hirdetéseként értjük. Minden tudás végső soron azok iránti elköteleződés, akik saját erejükből tárják fel magukat. A lét Platón szerint az „Ideákban” válik láthatóvá. Ezek alkotják a létezők Létét, és ezért ők maguk az igazi létezők, a valódiak.

Ezért, ha valaki mégis azt akarja mondani, hogy Platón itt politikai szempontból vizsgálja a művészetet, az csak annyit jelenthet, hogy a művészetet az államban elfoglalt helye szerint értékeli, az állam lényegére és fenntartó alapjaira, azaz az „igazság” ismeretére hivatkozva. Az ilyen művészetvizsgálat a legmagasabb fokon „elméleti”. A politikai és az elméleti vizsgálódás közötti különbségtételnek így már egyáltalán nincs értelme.

Az, hogy Platón művészetről szóló kérdése jelzi az „esztétika” kezdetét, nem abból fakad, hogy ez általánosságban elméleti jellegű, vagyis hogy a Lét értelmezéséből ered; hanem abból, hogy az „elméleti”, mint a létezők Létének megragadása, egy különös Létértelmezésen alapul. Az idea, a szemlélt külső megjelenés, éppen azt a Létet jellemzi, amelyet az a látás mód ismer fel, amely a láthatóban mint olyanban a tiszta jelenlétet látja meg. A „Lét” lényegi kapcsolatban áll az önmagát-mutatással és a megjelenéssel, s bizonyos értelemben ugyanannyit jelent, mint a phainesthai annak, ami ekphanes.[3] Az ideák megragadása – a megragadás lehetséges megvalósítása szempontjából, bár nem a végső cél elérésében – az eros-on alapul, amely Nietzsche esztétikájában az eksztázisnak

---

[2] Vö. Martin Heidegger, Bevezetés a metafizikába, 134–135. és 139–140. oldalak. (Megj.: az Anchor Books kiadásban a 139. oldalon, a 2. sorban a techne és dike szavak felcserélődtek: a dike az uralkodó rend, a techne a tudás erőszaka). A dike-ról lásd még „Az anaximandroszi töredék” (1936) Martin Heidegger Korai görög gondolkodás című művében, 41–47. oldal.

[3] A phainesthai jelentéséről lásd a Lét és idő 7 A szakaszát; a Válogatott írások kötetben a 74–79. oldalon.

felel meg. Ami az eros-ban a leginkább szeretett és vágyott, s ezért az az Idea, amely alapvető kapcsolatba kerül, az ugyanaz, ami egyúttal a legfényesebben jelenik meg és sugárzik. Az erasmiotaton, amely ugyanakkor ekphanestaton, bizonyul a to kalon ideájának, a szépség ideájának.

Platón elsősorban a szépről és Erószról a Lakoma című művében tárgyal. A Köztársaságban és a Lakomaban felvetett kérdések összekapcsolódnak, és az alapvető filozófiai kérdésekre irányulóan eredeti és alapvető pozícióba kerülnek a Phaidrosz párbeszédben. Itt Platón a legmélyebb és legátfogóbb vizsgálatát nyújtja a művészetről és a szépről, a lehető legszigorúbb és legkörülhatároltabb formában. Azért utalunk ezekre a más párbeszédekre, hogy már ebben a korai szakaszban se felejtsük el: a Köztársaságban található művészetről szóló viták – amelyek jelenleg számunkra az egyedüliek, amelyek fontosak – nem alkotják Platón e tárgyban folytatott elmélkedésének teljes egészét.

De a párbeszédet irányító kérdés, amely az államra vonatkozik, összefüggésében hogyan merül fel a művészet kérdése? Platón a közösségi élet szerkezetéről, arról kérdez, hogy mi kell, hogy irányítsa azt egészében és teljességében, és hogy mely részei tartoznak ehhez mint irányítandó elemek. Nem írja le semmilyen létező állam formáját, és nem is dolgoz ki utópisztikus modellt egy jövőbeli állam számára. Inkább a közösségi élet belső rendjét vetíti ki a Lét és az ember alapvető viszonyának talaján. Megállapítja azokat a normákat és elveket, amelyek a közösségi életben való helyes részvételt és az aktív létet irányítják. Az ilyen vizsgálódás során többek között felmerül a következő kérdés: vajon a művészet, különösen a költészet művészete, a közösségi élethez tartozik-e; és ha igen, akkor hogyan? A Harmadik könyvben (1–18)[4] ez a kérdés válik a vita tárgyává. Itt Platón előzetesen megmutatja, hogy amit a művészet közvetít és nyújt, az mindig a létezők ábrázolása; bár nem tétlen, termelése és alkotása, a poiein, megmarad mimészisznek, utánzásnak, másolásnak és átalakításnak, költésnek az alkotás értelmében. Így a művészet önmagában mindig ki van téve az állandó megtévesztés és hamisság veszélyének. Tevékenységének lényegével összhangban a művészetnek nincs közvetlen, végleges viszonya az igazhoz és az igaz léthez. Ez a tény elegendő ahhoz, hogy egy helyrehozhatatlan következményt vonjon maga után: a közösségen belüli magatartásmódok és teljesítményformák hierarchiájában a művészet nem foglalhatja el a legmagasabb fokot. Ha a művészetet egyáltalán beengedik a közösségbe, akkor is csak azzal a feltétellel, hogy szerepét szigorúan körülhatárolják, és tevékenységét alávetik bizonyos követelményeknek és irányelveknek, amelyek az államok Létének irányadó törvényeiből erednek.

Ezen a ponton láthatjuk, hogy a művészet lényegére és annak az államban szükségképpen korlátozott szerepére vonatkozó döntés csak azon lényekhez fűződő eredeti és megfelelő viszonyban érhető el, amelyek szabványt állítanak, csakis olyan kapcsolatban, amely tiszteli a diké-t, a Lét rendjével és rendetlenségével kapcsolatos kérdést. Emiatt, miután előzetesen beszélgettünk a művészetről és az államban megvalósuló más teljesítményekről, eljutunk ahhoz a kérdéshez, amely a Lét alapvető viszonyára vonatkozik, és továbbhaladunk a lényekkel szembeni helyes viselkedés, vagyis az igazság kérdéséhez. E beszélgetések során a hetedik könyv elején találkozunk az igazság lényegének tárgyalásával, amely a Barlanghasonlaton alapul. Csak e hosszú és széles út megtétele után jutunk el oda, hogy a filozófiát úgy határozzuk meg, mint a lények Létének mesteri ismeretét, és ekkor fordulunk vissza, hogy megalapozzuk azokat a korábban csak ideiglenesen megfogalmazott kijelentéseket, köztük a művészetre vonatkozó állításokat. Ez a visszatérés a tizedik, befejező könyvben történik meg.

---

[4] Azaz, a Schleiermacher-féle elrendezésben az 1–18. témák; a hagyományos Stephanus-számozás szerint 386a–412b.

Itt Platón először is bemutatja, mit jelent azt mondani, hogy a művészet mimézis, és aztán, hogy miért foglalhat el a művészet, e tulajdonságot elfogadva, csak alárendelt helyet. Itt döntés születik a művészet és az igazság metafizikai viszonyáról (de csak bizonyos tekintetben). Most röviden folytatjuk a tizedik könyv fő tárgyát, anélkül, hogy belemennénk a párbeszéd menetének részleteibe, és anélkül, hogy utalnánk arra az átalakításra és finomításra, amelyet Platón későbbi dialógusaiban hajt végre az ott tárgyaltakon.

Egy előfeltevés változatlanul megkérdőjelezhetetlen marad: minden művészet mimészisz. Ezt a szót „utánzásként" fordítjuk. A Tizedik Könyv elején felmerül a kérdés, hogy mi is a mimészisz. Valószínű, hogy hajlamosak vagyunk azt feltételezni, hogy itt a művészet egy „primitív" felfogásával, vagy egyoldalú szemléletével találkozunk, abban az értelemben, ahogy egy bizonyos művészi stílust, az úgynevezett „naturalizmust" szokás értelmezni, amely a kéznél lévő dolgokat másolja. Mindkét előítélettel szemben ellen kell állnunk már a kezdetektől. Még félrevezetőbb azonban az a vélemény, hogy amikor a művészetet mimészisként fogjuk fel, az csupán önkényes előfeltevés lenne. A Tizedik Könyvben végzett tisztázás ugyanis nemcsak pontosabban határozza meg a kifejezést, hanem visszavezeti a szóval jelölt dolgot annak belső lehetőségére, és azokra az alapokra, amelyek e lehetőséget fenntartják. Ezek az alapok nem mások, mint azok az alapvető képzetek, amelyeket a görögök birtokoltak a létezőkről mint olyanokról, vagyis a Létről való felfogásuk. Mivel az igazság kérdése a Lét kérdésének testvére, a görög igazságfogalom szolgál alapul a művészet mimészisként való értelmezéséhez. Csak ezen az alapon bír a mimészisz értelemmel és jelentőséggel – de egyúttal szükségszerűséggel is. Az ilyen megjegyzések szükségesek, hogy a következő tárgyalás során a megfelelő látóhatárra szegezzük tekintetünket. Amit ott figyelembe veszünk, kétezer évnyi hagyomány és gondolkodásbeli beidegződés után, szinte teljes egészében közhelyekből áll. De Platón korának nézőpontjából mindez első felfedezés és végleges kinyilatkoztatás. Ahhoz, hogy megfeleljünk e dialógus hangulatának, célszerű egy időre félretennünk látszólagos nagyobb bölcsességünket és felsőbbrendű „mi már mindent tudunk erről" attitűdünket. Természetesen itt most le kell mondanunk a párbeszéd egyes lépéseinek teljes ismétléséről.

22. Platón Állam: A Művészet (Mimézis) távolsága az Igazságtól (Idea)

Fogalmazzuk meg újra a kérdésünket: Hogyan viszonyul a művészet az igazsághoz? Milyen helyet foglal el a művészet ebben a viszonyban? A művészet mimészisz. Kapcsolatának az igazsággal a mimészisz lényegének szempontjából kell megállapíthatónak lennie. Mi a mimészisz? Szókratész ezt mondja Glaukónnak (595 c): Mimesin halos echois an moi eipein hoti pot' estin; oude gar toi autos pany ti synnoo ti bouletai einai. „Az utánzás, mint egész: meg tudod-e mondani nekem, hogy mi az? Mert én magam sem tudom igazán felfogni, mi is akar lenni."

Így kezdik ketten a beszélgetésüket, episkopountes, „szem előtt tartva magát a szóban megnevezett dolgot." Ezt teszik tes eiothuias methodou szerint, „abban a módban, amelyhez hozzá vannak szokva, amikor a dolog nyomába erednek," mivel a görög „módszer" szó pontosan ezt jelenti. Ez a megszokott eljárásmód az a fajta vizsgálódás, amelyet Platón gyakorolt a létezők mint olyanok vonatkozásában. Erről folyamatosan kifejtette gondolatait a dialógusaiban. A módszer, a vizsgálódás módja számára soha nem volt rögzített technika; inkább a Lét felé való előrehaladás ritmusával együtt bontakozott ki. Ha tehát jelen helyzetünkben a módszert lényegi meghatározásban fogalmazzuk meg, az ilyen jelölés a platóni gondolkodásban az ideákról arra a szakaszra felel meg, amelyet Platón akkor ér el, amikor megírja az államról szóló dialógust. Ám ez a szakasz korántsem az utolsó. Jelen vizsgálódásunk összefüggésében ez a módszerről szóló beszámoló különös jelentőséggel bír.

Szókratész (azaz Platón) ezzel kapcsolatban így szól (596 a): eidos gar pou ti hen hekaston eiothamen tithesthai peri hekasta ta polla, hois tauton onoma epipheromen. „Hozzászoktunk ahhoz, hogy minden egyes esetben egyetlen eidost, egyetlen ilyet helyezünk magunk elé, a sokaság (peri) vonatkozásában, amelyre ugyanazt a nevet alkalmazzuk." Itt az eidos nem „fogalmat" jelent, hanem valaminek a külső megjelenését. A külső megjelenésben ez vagy az a dolog nem a maga különösségében jelenik meg, hanem úgy, mint ami az. Megjelenni annyit tesz, mint létbe lépni; a lét tehát a külső megjelenés felismerésében ragadható meg. Hogyan történik ez? Minden esetben egy külső megjelenés kerül előtérbe. Mit jelent ez? Kísértést érezhetünk, hogy lezárjuk a kijelentést, amely összefoglaló módon a módszert írja le, mondván: a sok egyedi dologra, például az egyes házakra, a (ház) Ideája van fölállítva. Ám ezzel az általános bemutatással, amely Platón ideákról szóló gondolkodásának lényegét hivatott megjeleníteni, nem ragadjuk meg a módszer szívét. Nem pusztán az Ideának a felállításáról van szó, hanem arról a megközelítésről, amely révén az, amivel találkozunk sokféle egyediségében, összekapcsolódik az eidos egységével, és amelyben az utóbbi hozzákapcsolódik az előbbihez, mindkettő egymással való kapcsolatában megalapozódik. Ami megalapozódik, vagyis a megfelelő megközelítéshez kerül, vagyis az érdeklődő tekintet elé kerül, az nemcsak az Idea, hanem azoknak az egyedi dolgoknak a sokasága is, amelyek az egységes külső megjelenéshez kapcsolhatók. Az eljárás tehát kölcsönös alkalmazkodás a sok egyedi dolog és az „Idea" megfelelő egysége között, hogy mindkettőt szem előtt tartsuk, és meghatározzuk kölcsönös viszonyukat.

Az eljárás alapvető irányelve a nyelv által adatik,

amelyen keresztül az ember viszonyul a létezőkhöz általában. Maga a szóban, sőt abban, ami közvetlenül kimondatik, két nézőpont metszi egymást: egyrészt az, ami mindenkor közvetlenül megszólíttatik, ez a ház, ez az asztal, ez az ágykeret; másrészt pedig az, ami szerint e szóban jelölt egyedi dolog ilyenként megszólíttatik – ez a dolog mint ház, annak külső megjelenésére tekintettel. Csak ha az eljárásra vonatkozó állítást ilyen értelmezés fényében olvassuk, találunk rá a teljes platonikus értelemre. Régóta

hozzászoktunk, hogy a sokoldalú egyedi dolgot egyúttal az egyetemesség szempontjából szemléljük. Ám itt a sokoldalú egyedi dolog önmagában, a maga külső megjelenésének körében tűnik fel, és ebben áll a platonikus felfedezés. Csak ha e felfedezés részleteit kibontjuk, adja meg a hivatkozott állítás a „módszerre" vonatkozóan a helyes irányelvet a most követendő eljárás számára a mimészisz felé való törekvésben.

A mimézis másolást jelent, vagyis valaminek olyan módon való bemutatását és létrehozását, ami jellemző valami másra. A másolás az alkotás birodalmában történik, tág értelemben véve. Így az első dolog, ami történik, az, hogy a létrehozott dolgok sokasága valahogyan megjelenik, nem mint egy önkényes sokféleség szédítő zűrzavara, hanem mint az a sokoldalú egyedi dolog, amelyet egy névvel nevezünk meg. Egy ilyen létrehozott dolgok sokaságát megtalálhatjuk például a ta skeué esetében, vagyis „eszközöknek" vagy „felszereléseknek", amelyeket sok otthonban általánosan használunk. Pollai pou eisi klinai kai trapedzai (596b): „… sok, vagyis sok a számuk alapján és a közvetlen látvány szerint is, az ágykeretek és az asztalok ott." Nem az számít, hogy sok ágykeret és asztal van kéznél, és nem csak néhány; az egyetlen dolog, amit látnunk kell, az, ami már előzetesen együtt van feltételezve egy ilyen meghatározásban, nevezetesen, hogy sok ágykeret, sok asztal van, de mégiscsak egy „ágykeret" idea és egy „asztal" idea létezik. Minden esetben a külső megjelenés szerinti egy nem csak szám szerint egy, hanem mindenekelőtt ugyanaz; az az egy, amely fennmarad az összes változás ellenére a felszerelésben, az az egy, amely megőrzi következetességét. A külső megjelenésben az mutatkozik meg, ami valami, ami szembejön velünk, „van". A Létnek tehát, Platón szerint, a maradandóság hozzátartozik. Minden, ami keletkezik és változik, mivel múlandó, nem rendelkezik Léttel. Ezért Platón szemléletében a „Lét" mindig kizárólagos ellentétben áll a „Keletkezéssel" és a változással. Mi ma ezzel szemben hozzászoktunk ahhoz, hogy azt is, ami változik és történik, sőt éppen azt, „valóságnak" és valódi létnek nevezzük. Ezzel szemben, amikor Nietzsche „Létet" mond, mindig platóni értelemben érti – még a platonizmus megfordítása után is. Vagyis ellentétben a „Keletkezéssel" érti.

„Alla ideai ge pou peri tauta ta skeue dyo, mia men kline:.~, mia de trapedzes.* „De természetesen az ilyen eszközök csoportjaihoz tartozó Ideák kétfélék: az egyik, amelyben a á'gykeret' nyilvánvalóvá válik, és az egyik, amelyben az 'asztal' mutatkozik meg." Itt Platón világosan utal arra, hogy az „Ideák" állandósága és önazonossága mindig peri ta polla, vagyis „a sokhoz tartozó", és „mint a sokat magában foglaló". Ezért nem valamiféle önkényes, meghatározatlan állandóságról van szó. De a filozófiai keresés ezzel nem ér véget. Csupán eléri azt a nézőpontot, ahonnan felteheti a kérdést: hogyan viszonyulnak ezek a sokféle előállított tárgyak, ezek az eszközök ahhoz az „Ideához", amely mindegyik esetben alkalmazható? A kérdést azért tesszük fel, hogy valamit megtudjunk a mimészisziről. Ezért nagyobb éleslátással kell körülnéznünk a látókörünkben, továbbra is a sokféle eszközt véve kiindulópontnak. Ezek nem egyszerűen csak kéznél vannak, hanem rendelkezésünkre állnak használatra, vagy már használatban is vannak. Azért „vannak", hogy betöltsék ezt a célt. Mint előállított tárgyak, a közösen lakók általános használatára készülnek, azokéra, akik együtt élnek és egymás közelében vannak. Azok, akik együtt élnek, alkotják a demoszt, a „népet", a nyilvános együttlét értelmében, azokat, akik kölcsönösen ismerik és érintkeznek egymással. Nekik készülnek az eszközök. Aki ilyen eszközöket állít elő, ezért dēmiourgos, azaz munkás, gyártó, készítő, aki valamit a demos érdekében csinál. Nyelvünkben is van szó egy ilyen emberre, bár ritkán használjuk, és jelentése egy bizonyos területre szűkül: der Stellmacher, azaz kocsikeret-készítő (innen a

Wagner név).[1] Hogy az eszközöket és a kereteket keretkészítő készíti – ez nem valami meghökkentő bölcsesség! Természetesen nem az.

Mindazonáltal, végig kell gondolnunk a legegyszerűbb dolgokat is a a legegyszerűbb kapcsolataik tisztaságában kell ezeket szemlélni. Ebben a tekintetben az a mindennapi helyzet, amikor a keretkészítő kereteket készít és állít elő, adott valamit, amin elgondolkodhatott például Platón. Például ezt: az asztalok készítése során az asztalos *pros ten idean blepon poiei*, vagyis mindig „az ideára tekintve" készíti ezt vagy azt az asztalt. „Szemmel tartja" az asztalok általános külső megjelenését. És mi a helyzet az ilyen dolgok, például az asztal külső megjelenésével? Hogyan van ez a termelés szempontjából? Az asztalos a külső megjelenést is előállítja? Nem. Ou gar pou ten ge idean auten demiourgei oudeis ton demiourgon. „Mert semmilyen esetben sem maga az idea az, amit a kézműves létrehoz." Hogyan is tudná, fejszével, fűrésszel és gyaluval, az ideát megalkotni? Itt egy határ (vagy végpont) válik nyilvánvalóvá, amely minden „gyakorlat" számára áthághatatlan – sőt, éppen azzal kapcsolatban határ, amire a „gyakorlatnak" szüksége van ahhoz, hogy gyakorlati legyen. Hiszen lényegi tény, hogy az asztalos nem tudja eszközeivel előállítani az ideát; és ugyanilyen lényegi, hogy az ideára kell tekintenie ahhoz, hogy az lehessen, ami: az asztalok készítője. Ily módon a műhely világa messze túlterjed a négy falon, amelyek a mester szerszámait és kész termékeit magukba foglalják. A műhelynek van egy nézőpontja, ahonnan láthatjuk azt a külső formát vagy ideát, amely közvetlenül kéznél van és használatban. A keretkészítő olyan mester, akinek munkája közben valami olyasmire kell figyelnie, amit maga nem tud előállítani. Az ideát neki előírják, és neki ahhoz kell igazodnia. Így tehát, mint készítő, már eleve valamiképpen másolatkészítő vagy utánzó. Ennélfogva egyáltalán nincs olyan, mint egy tiszta „gyakorlati ember", hiszen a gyakorlati ember szükségszerűen és kezdettől fogva mindig több ennél. Ez az az alapvető felismerés, amelyre Platón törekedett.

De van még valami, amit hangsúlyoznunk kell abban a tényben, hogy kézművesek eszközöket készítenek. A görögök számára ez magától értetődő volt, számunkra azonban inkább elmosódottá vált, éppen azért, mert oly nyilvánvaló. És ez az a tény, hogy ami készül vagy előállíttatik, ami korábban nem volt, most „van". „Van." Ezt a „van"-t értjük. Nem gondolunk bele túl sokat. A görögök számára a készített dolgok „Léte" meg volt határozva, de másképpen, mint számunkra. Valami előállított dolog azért „van", mert az Idea láttatni engedi, hagyja jelen lenni a külső megjelenésében, hagyja „lenni". Csak ennyiben lehet a készített dologról azt mondani, hogy „van". A készítés és a gyártás tehát azt jelenti, hogy a külső megjelenést előhozni, hogy az megmutatkozzon valami másban, nevezetesen abban, ami elkészült – „elő-állítani" a külső megjelenést, nem abban az értelemben, hogy gyártani, hanem hogy sugárzóan megjelenni engedni. Ami elkészült, csak annyiban „van", amennyiben benne a külső megjelenés, a Lét sugárzik. Azt mondani, hogy valami előállított „van", azt jelenti, hogy benne a külső megjelenés jelenléte mutatkozik meg. A munkás az, aki valaminek a külső megjelenését a szemléletes érzékelhetőség jelenlétébe hozza. Ez eléggé körvonalazza, hogy mit, és hogyan csinál tulajdonképpen a kézműves, és mit nem tud megcsinálni. Minden egyes használati és szolgálati eszköz készítője ahhoz az egyetlen „Ideához" tartja magát, amelyik vezérli: az asztalos az asztal ideájához, a cipész a cipőéhez. Mindannyian annyiban jártasak, amennyiben tisztán a saját területükre korlátozzák magukat. Különben elrontják a munkát.

---

[1] Der Stellmacher egy kerekes mester, aki kerekes járműveket készít; de a kocsik vázát (Cestelle) is ő maga készíti. Heidegger ezt a szót választja annak a herstellen („előállítani", „létrehozni") igével való rokonsága miatt. A Ce-stell szót a „A műalkotás eredete" című esszéjében használja (Reclam-kiadás, 72. o.). Sokkal később, az 1950-es években, Heidegger ezt a kifejezést a technika lényegének megnevezéseként alkalmazza; vö. Vorträge und Aufsätze (Pfullingen: G. Neske, 1954), 27. o. és köv., valamint Ursprung des Kunstwerkes, „Zusatz" (1956), Reclam-kiadás, 97–98. o.

De hogyan lenne, ha volna egy ember, hos panta poiei, hosaper heis hekastos ton cheirotechnon (596 c), „aki mindent előállít, amit minden egyes más mesterember képes elkészíteni”? Ez az ember óriási képességekkel bírna, különös és elképesztő lenne. Valójában van is ilyen ember: hapanta ergadzetai, „mindent és bármit előállít”. Elő tudja állítani nemcsak a szerszámokat, alla kai ta ek tes ges phuomena hapanta poiei kai zoia panta ergadzetai, „hanem mindent, ami a földből előjön, növényeket és állatokat, és minden mást is”; kai heauton, „sőt, saját magát is”, és ezen felül a földet és az eget, kai theous, „még az isteneket is”, valamint mindent az égben és az alvilágban. De egy ilyen alkotó, aki minden létező és még az istenek fölött áll, puszta csodatevő volna! Mégis van ilyen demiourgos, és semmi szokatlan nincs benne; mindannyiunk képes ilyen alkotásra. Csak azon múlik, hogy megfigyeljük, tini tropoi poiei, „milyen módon alkot”.

Miközben azon elmélkedünk, hogy mi jön létre és mi a létrehozás folyamata, figyelmet kell fordítanunk a tropos-ra. Hozzászoktunk, hogy ezt a görög szót helyesen, de nem teljesen kielégítően úgy fordítsuk: „út” vagy „mód”. A tropos azt jelenti, hogy valaki hogyan fordul, milyen irányba fordul, miben tartja meg magát, mire összpontosít, hová fordul és mihez marad kötve, és milyen szándékkal teszi mindezt. Mit sugall ez a létrehozás, a „pro-dukció” birodalmában? Mondhatnánk, hogy a cipész munkamódja más, mint az asztalosé. Kétségtelen, de ez a különbség itt azzal van meghatározva, hogy mit kell létrehozni, milyen anyagokra van szükség, és hogy ezek az anyagok milyen finomításokat vagy műveleteket igényelnek. Mindazonáltal ugyanaz a tropos uralkodik minden ilyen létrehozási módban. Hogyan lehetséges ez? Erre a kérdésre a most következő fejezet ad választ.

Kai tis ho tropos houtos? „És miféle tropos az, amely lehetővé teszi egy olyan termelést, amely képes hapanta, vagyis „bármit és mindent” előállítani a meghatározott mértékig, amely semmilyen módon nincs korlátozva? Egy ilyen tropos semmilyen nehézséget nem okoz: általa bárhol és késedelem nélkül lehet dolgokat előállítani. Tachista de pou, ei theleis laban katoptron peripherein pantachei (596 d), „de ezt a leggyorsabban úgy teheted meg, ha egyszerűen fogsz egy tükröt, és minden irányba fordítod.”

Így gyorsan létrehozod a napot és mindazt, ami az égben van; gyorsan a földet is; és gyorsan önmagadat, valamint minden más élőlényt és eszközt és növényt, és mindent, amiről az imént szó volt.

A beszélgetés ezen fordulatával láthatjuk, mennyire lényeges a poiein – „alkotás” – kifejezést a görög értelemben vett előállításként (pro-ducing) felfogni. Egy tükör ilyen módon hozza létre a külső megjelenést; lehetővé teszi, hogy minden létező épp úgy jelenjen meg, ahogyan kifelé látszik.

Ugyanakkor éppen itt szükséges kifejteni a produkció tropuszában rejlő fontos megkülönböztetést. Ez teszi lehetővé számunkra először, hogy világosabb fogalmat alkossunk a démioürgoszról, és ezáltal a mimézisről, a „másolásról” is. Ha a poiein—a „készítés” — fogalmát valamilyen meghatározatlan, gyártási értelemben értjük, akkor a tükör példája hatástalan maradna, hiszen a tükör nem gyártja le a napot. De ha a produkciót görög módon, az Idea előhívásának (valami külső megjelenésének valami másba való „előhozása”, bármilyen módon) értelmében fogjuk fel, akkor a tükör ebben a sajátos értelemben elő-állítja a napot.

Ami a „tükör minden irányba való fordítását” és annak tükrözését illeti, Glaukónnak tehát azonnal egyet kell értenie: Nai, „Bizonyára”, vagyis ez „létezők” létrehozása; de hozzáteszi: phainomena, ou mentoi onta ge pou tei aletheiai. Vagyis, ami a tükörben megmutatkozik, „csak úgy néz ki, de mégsem valami, ami a feltártságban jelen van”, vagyis nincs eltorzítva a „pusztán külsőleg megjelenő” által, azaz a látszat által. Szókratész támogatja őt: kalos, ... kai eis dean erchei toi logoi. „Szép, és ezzel a lényegére tapintasz (a dolognak).” A tükrözés valóban létezőket hoz létre, önmagukat mutatóként, de nem mint fel nem fedett, zavartalan létezőket. Itt egymás mellé kerül az on

phainomenon és az on tei aletheiai, a létező mint önmagát megmutató és a létező mint zavartalan; de semmiképp sem phainomenon mint „látszat” vagy „a puszta jelenség”, az egyik oldalon, és on tei aletheiai mint „Lét”, a másikon; mindkét esetben arról van szó, ami „jelen van”, de a jelenlét módja különböző. Vajon nem ugyanaz az önmagát megmutató és a zavartalan? Igen is, meg nem is. Ugyanaz abban, ami jelenvaló lesz (például egy ház), ugyanaz annyiban, hogy mindkét esetben jelenvalóságról van szó; de a tropos minden esetben más. Az egyik esetben a „ház” úgy lesz jelen, hogy megmutatkozik és megjelenik a tükör csillogó felületében és általa; a másik esetben a „ház” jelen van kőben és fában való önbemutatás által. Minél erősebben ragaszkodunk az önazonossághoz, annál jelentősebbé válik a különbség. Platón itt a különböző tropos fogalmával küzd, vagyis ugyanakkor és mindenekelőtt annak a „módnak” a meghatározásával, amelyben az on önmagát a legtisztábban mutatja meg, úgy, hogy nem máson keresztül ábrázolja magát, hanem úgy jeleníti meg önmagát, hogy külső megjelenése, eidos, maga a Létét alkotja. Az ilyen önmaga-megmutatás az eidos mint idea.

Kétféle jelenlét ered: a ház (vagyis az idea) megmutatkozik a tükörben vagy magában a kéznél lévő „házban”. Ennek következtében kétféle előállítást és előállítót kell megkülönböztetni és tisztázni. Ha minden előállítót demiourgos-nak nevezünk, akkor az, aki tükröz, egy sajátos fajtája a demiourgos-nak. Ezért folytatja Szókratész: ton toiouton gar oimai demiourgon kai ho zographos estin. „Mert úgy hiszem, a festő is ehhez a fajta előállításhoz tartozik”, vagyis a tükröző fajtához. A művész a létezőket jelenvalóvá teszi, de mint phainomena, „amelyek valami más által mutatják meg magukat”. Ouk alethe … poiein ha poiei, „nem hozza elő azt, amit létrehoz, mint feltártat.” Nem az eidos-t állítja elő. Kaitoi tropoi ge tini kai ho zographos klinen poiei. „Mindazonáltal a festő is készít [egy] ágykeretet” – tropoi tini, „bizonyos módon”. A tropos itt a létező (az idea) jelenlétének módját jelenti; vagyis azt, amiben és ami által a létező mint idea létrehozza magát és jelenvalóvá teszi magát. A tropos egyik esetben a tükör, másikban a festett felület, megint másikban a fa, amelyben az asztal jelenvalóvá lesz.

Gyorsan felfogjuk a dolgokat, ezért mondjuk azt, hogy némelyek „látszólagos” dolgokat, mások „valódi” dolgokat állítanak elő. De a kérdés az: mit jelent ebben az esetben a „valódi”? És vajon az asztal, amelyet az asztalos készít, a görögök szerint a „valódi” asztal-e; létező-e? Másként fogalmazva: amikor az asztalos ezt vagy azt az asztalt, bármelyik konkrét asztalt elkészíti, azáltal előállítja-e a létező asztalt; vagy a készítés csupán egyfajta előhívás, amely soha nem lesz képes előállítani magát az „asztalt”? De már hallottuk, hogy van valami, amit ő nem állít elő, valami, amit ő, mint keretkészítő, a rendelkezésére álló eszközökkel nem tud előállítani: ou to eidos (ten idean) poiei, „de nem állítja elő a tiszta külső megjelenést (valamihez hasonló keretben) önmagában.” Ezt megelőlegezetten adottnak feltételezi, és így tárul fel és adódik számára.

Most hát, mi magához az eidos-hoz? Mi ez a viszonya ahhoz az egyes ágykerethez, amelyet az ágykészítő előállít? To eidos ... ho de phamen einai ho esti kline, „a külső megjelenés, amelyről azt mondjuk, hogy az az, ami az ágykeret,” és ezáltal ami az önmagában van: a ho esti, quid est, quidditas, mi-voltság. Nyilvánvalóan az, ami lényeges a létezőkben, ami által „először és utoljára azok,” teleos on (597 a). De ha a mesterember nem magát ezt az eidos-t hozza létre, hanem mindig csak úgy tekint rá, mint ami már eleve adott neki; és ha az eidos az, ami tulajdonképpen létező a létezők között; akkor a mesterember sem a létezők Létét nem állítja elő. Inkább mindig csak ezt vagy azt a létezőt – ouk ... ho esti kline, alla klinen tina, „nem az ágykeret mi-létét, hanem valamely ágykeretet.”

Így van tehát, hogy a kézműves, aki egy kézzel fogható valósággal birkózik, nincs kapcsolatban magukkal a létezőkkel, on tei aletheiai. Ezért mondja Szókratész: meden ara thaumadzomen ei kai touto (to ergon tou demiourgou) amydron ti tynchanei on pros

aletheian. „Semmiképpen sem csodálkoznánk tehát, ha még ez is (amit a kézműves készít) homályosnak és bizonytalannak bizonyulna a feltárultsághoz képest." Az ágykeret fája, a házhoz felhalmozott kő mindkét esetben előhozza az ideát a megjelenésbe; mégis, ez a létrehozás eltompítja és elhomályosítja az idea eredeti ragyogását. Ezért a ház, amelyet „valóságosnak" nevezünk, bizonyos értelemben le van fokozva a tükörben vagy festményen látható ház szintjére. A görög amydron szó nehezen fordítható: egyfelől azt jelenti, hogy ami jelenvalóvá válik, az elsötétül és eltorzul. Másfelől pedig ez a sötétedés, a torzítatlanhoz képest, valami fénytelen és erőtlen; nem uralja a létezők magát-megmutató belső erejét.

Csak most jutnak el a szónokok arra a pontra, ahonnan Szókratész megkövetelheti tőlük, hogy megpróbálják megvilágítani a mimészisz lényegét mindannak az alapján, amiről eddig beszéltek. Ennek érdekében összefoglalja és élesebb formában írja le mindazt, amit már megállapítottak.

A megfontolásaikhoz való hozzáállásuk megállapította, hogy például sok egyedi ágykeret található a házakban. Az ilyen „sok" könnyen látható, még akkor is, ha kissé hanyagul nézünk körül. Ezért mondja Szókratész (Platón) a beszélgetés elején, nagyon mélyen és ironikusan utalva arra, ami következni fog, és aminek küszöbén most állunk (596 a): pol/a toi oxyteron bleponton amblyteron horontes proteroi eidon. „A sokféleséget és a sokaságot azok látják, akik tompa szemmel néznek, nem pedig azok, akik élesebben vizsgálódnak." Azok, akik élesebben vizsgálódnak, kevesebb dolgot látnak, de éppen ezért látják a lényeget és az egyszerűt. Nem vesznek el a puszta változatosságban, amelynek nincs lényege. A tompa szemek megszámlálhatatlan sokféle, különböző ágykeretet látnak. Az éles szemek valami mást látnak, még – sőt, különösen – akkor is, amikor egyetlen kéznél lévő ágykeretre szegezik tekintetüket. A tompa szemek számára a sok mindig „egy egész rakás", amit úgy értenek: „elég sok", tehát bőség. Ezzel szemben az éles szemek számára az egyszerű egyszerűsödik. Ilyen egyszerűsödésben születik meg a lényegi többféleség. Ez azt jelenti: az első (egy), amelyet az isten alkotott, a (tiszta) egy-és-ugyanaz külső megjelenése, az Idea; a második, amit az asztalos készít; a harmadik, amit a festő idéz meg képekben. Az egyszerűt a kline szó nevezi meg. De trittai tines klinai hautai gignontai (597 b). Fordításunkban így hangzik: „Bizonyos módon itt egy első, egy második és egy harmadik ágykeret jött létre." Mia men he en tei physei ousa, „mert ami a természetben van, az egy." Észrevesszük, hogy a fordítás nem teljesen sikerül. Mit jelenthet itt a physis, „természet"? A természetben nem jelennek meg ágykeretek; nem nőnek, mint a fák és bokrok. Platón számára azonban a physis még mindig megjelenést jelent, ahogyan a görög filozófia korai kezdetei is értették: megjelenést úgy, ahogyan a rózsa kibomlik, kibontakozik és önmagából mutatkozik meg. Amit mi „természetnek", vidéki tájnak, szabadtérnek nevezünk, az csak egy különösen körülhatárolt szegmense a természetnek vagy a physis-nek a lényegi értelemben: annak, ami önmagából bontakozik ki a jelenlétben. A physis a görögök ősi alapfogalma magára a Létre, abban az értelemben, mint ami önmagából előtűnik és így uralkodik.

He en tei physei ousa, az ágykeret „amely természet szerint van" azt jelenti, hogy ami lényeges a tiszta Létben, ami önmagában jelenvaló, más szavakkal, ami önmagától előtűnik, szemben áll azzal, ami csak valami más által van létrehozva. He physei kline: ami önmagát, közvetítés nélkül, önmagából hozza létre ily módon, tiszta külső megjelenésében. Ami így van jelen, az a tisztán, egyenesen szemlélt eidos, amelyet nem valamilyen közeg által látunk, ezért az idea. Hogy ilyesmi felragyogjon, előlépjen, phyei, azt ember nem tudja előidézni. Az ember nem képes az idea létrehozására; csak megállhat előtte. Ezért mondja Szókratész a physei kline-ről: hen phaimen an, has egoimai, theon ergasasthai, „amelyről joggal mondhatjuk, úgy hiszem, hogy egy isten alkotta és hozta létre."

Mia de ge hen ho tekton. „De ez egy másik ágykeret, amit a kézműves készít." Mia de hen ho zographos. „És ismét egy másik, amit a festő hoz létre." Az egyetlen ágykeret

hármas jellege – és így természetesen minden kéznél lévő létezőé – a következő kijelentésben kerül megragadásra (597 b): Zographos de, klinopoios, theos, treis houtoi epi- statai trisin eidesi klinon. „Így a festő, az ágykészítő és az isten – e három epistatai, vagyis akik elkötelezik magukat, illetve felügyelnek az ágykeret háromféle megjelenési módjára." Mindegyikük egy sajátos ön-megjelenési mód fölött elnököl, amelyre a maga módján ügyel; ő a felügyelője annak a megjelenési típusnak, amelynek láttán és uralásában járatos. Ha az eidos-t itt egyszerűen „típus"-nak fordítjuk, vagyis háromféle ágykeretre, elhomályosítjuk a döntő jelentést. Mert Platón gondolata itt abba az irányba mozog, hogy elképzelje, miképp mutatja meg magát ugyanaz a dolog különböző módokon: háromféle ön-megjelenés, vagyis jelenlét; így a Lét három metamorfózisa. Ami számít, az az alapkarakter egysége, amely mindvégig uralkodik az ön-megjelenésen minden különbség ellenére: hol így, hol úgy tűnik fel, és válik jelenvalóvá a látható megjelenésben.

Figyeljünk meg valami mást is, ami mindenütt elkísért bennünket korábbi megfontolásaink során: valahányszor említettük a valódi létet, beszéltünk az on tei aletheia-ról is, vagyis a „létben való igazságról." Görög módon felfogva azonban az „igazság" torzulásmentességet, nyitottságot jelent, vagyis azt, hogy a létező önmaga mutatkozik meg.

A Lét mint eidos, külső megjelenésben való jelenvalólét értelmezése feltételezi az igazság mint aletheia, torzítatlanság értelmezését. Erre ügyelnünk kell, ha helyesen akarjuk megragadni Platón felfogásában a művészet (mimészisz) és az igazság kapcsolatát, amelyik tehát görög módon történik. Csak egy ilyen tartományban bontakoznak ki Platón kérdései. Innen nyerik azt a lehetőséget, hogy válaszokat kaphassanak. Itt, a létezők Létének idea-ként értelmezésének platóni csúcspontján, felmerül a kérdés, vajon miért engedte meg az isten, hogy egyetlen idea menjen végbe minden egyedi dolog birodalmában, például az ágykereteknél. Eite ouk ebouleto, eite tis ananke epen me pleon e mian en tei physei apergasasthai auton klinen (597 c). „Vagy nem akarta, vagy valami szükségszerűség kényszerítette rá, hogy csak egyetlen ágykeretet engedjen a külső megjelenésbe előlépni." Dyo de toiautai e pleious oute ephuteuthesan hypo tou theou oute me phyosin. „Két vagy több ilyen Idea sem az isten által nem került elő, sem természetüknél fogva nem fognak előkerülni." Mi ennek az oka? Miért mindig csak egy Idea van minden egyes dologhoz?

Illusztráljuk röviden Platón válaszát, egy pillantást vetve a korábban tárgyalt igaz lényegére, az igazra annak egyediségében és változhatatlanságában.

Mi történne, ha az isten megengedné, hogy több Idea is előlépjen ugyanarra a dologra és annak sokrétű természetére – „ház" és házak, „fa" és fák, „állat" és állatok? A válasz: ei dyo monas poieseien, palin an mia anaphaneie hes ekeinai an au amphoterai to eidos echoien, kai eie an ho estin kline ekeine all' oukh hai dyo. „Ha az egyetlen 'Idea', a ház helyett, több is előbukkanna, még ha csak kettő is, akkor az egyiknek meg kellene jelennie egy külső megjelenéssel, amelyet mindkettő a magáénak kellene hogy valljon; és az ágykeret vagy a ház mi-volta az az egy lenne, míg mindkettő nem lehetne az." Ezért a egység és az egyedisége az idea lényegéhez tartozik. Nos, Platón szerint hol rejlik az egyes Ideák (lényegiségek) egyediségének a fundamentuma? Nem abban, hogy ha két Ideát tételezünk, az egyik megengedi a másiknak, hogy magasabb szintre emelkedjen; hanem abban, hogy az isten, aki tudott a képzet felemelkedéséről a sokaságtól az egység felé, boulomenos einai ontos klines poietes ontos ouses, alla me klines tinos mede klinopoios tis, mian physei auten ephysen (597 d), „lényegi értelemben akart a lényeginek az alkotója lenni, nem pedig valamely konkrét dologé, és nem úgy, mint valamiféle keretkészítő." Mivel az isten ilyen isten akart lenni, megengedte, hogy az efféle dolgok – például az ágykeretek – „az egyediség és egység lényegében" lépjenek elő. Miben gyökerezik tehát végső soron az Idea és ezzel együtt a Lét lényege Platónnál? Egy olyan

teremtő kezdeményező tettében, akinek lényegisége csak akkor marad meg, ha amit alkot, az minden esetben valami egyedi, egyetlen; és ott is, ahol a sokaság képzetében megengedett az emelkedés annak egyetlen képzetéhez.

Ennek a létértelmezésnek a megalapozása visszavezethető egy teremtő kezdeményező cselekedetére, valamint arra az előfeltevésre, hogy mindig van egy olyan egy, amely sokat egységbe foglal. Számunkra itt egy kérdés rejlik. Hogyan kapcsolódik össze a Lét, mint jelenlét és jelenvalóvá engedés, az eggyel, mint egységesítővel? Tartalmaz-e a teremtőhöz való visszautalás választ a kérdésre, vagy a kérdés fel sem merül, mivel a Lét, mint jelenlét, nincs végiggondolva, és az egy egységesítő szerepe nincs meghatározva a Lét, mint jelenlét szempontjából?

Minden egyes lény, amelyet ma úgy tekintünk, mint a „valóban létező" különálló dolgot, háromféle külső megjelenési módon nyilvánul meg. Ennek megfelelően háromféle önmegmutatkozásra vagy létrejövésre vezethető vissza. Ezért háromféle létrehozó létezik.

Először is, az isten, aki hagyja, hogy a lényeg felszínre kerüljön – physin phyei. Ezért nevezik phytourgos-nak, annak, aki gondoskodik róla, és készenlétben tartja a tiszta külső megjelenés kibontakozását, hogy az ember felismerhesse azt.[2]

Másodszor, a kézműves, aki a demiourgos klines. Ő az, aki az ágyat a lényegének megfelelően készíti el, de hagyja, hogy az fában jelenjen meg, vagyis abban az anyagban, amelyben az ágykeret mint ez a konkrét tárgy áll rendelkezésünkre a mindennapi használatra.

Harmadszor, a festő, aki a keretágyat úgy hozza elő, hogy az megmutatkozik a képében. Vajon emiatt nevezhető-e demiourgosnak? Azért dolgozik-e a demos javára, részt véve a dolgok közhasználatában és a közösségi életben? Nem! Mert sem a tiszta lényeg fölött nincs rendelkezése, mint az istennek (ő inkább elsötétíti azt a színek és felületek anyagában), sem pedig fölött és használatban azon, amit létrehoz, annak mivoltát tekintve. A festő nem demiourgos, hanem mimétés hoú ekeinói demiourgoí, „a másolójának azoknak, amelyeknek amazok az alkotói." Mi tehát a mimétés? A másoló ho tou tritou gennématos apo tés physeós (597 e); ő az epistátés, „elnöke és irányítója" annak a módnak, ahogyan a Lét, az idea külső megjelenéshez jut, eidos. Amit előállít – a festményt – az to triton genném a, „a harmadik fajta előhozatal," harmadik apo tés physeós, „a tiszta felmerülés rendjében számítva, ahol az idea az első." A megfestett asztalban valamiképpen megmutatkozik általában az „asztal", az idea bizonyos módon; és a képen szereplő asztal egy különös fa vázat is láttat, s így valamiképpen az, amit a mester tulajdonképpen készít: de a megfestett asztal mindezt valami másban mutatja meg, színe árnyalataiban, egy harmadik dologban. Ilyen közegben sem használható asztal nem jön létre, sem a külső megjelenés nem tud tisztán megmutatkozni. A mód, ahogyan a festő egy „asztalt" láthatóvá tesz, még távolabb áll az Ideától, a létező Lététől, mint ahogyan az ács előállítja azt.

A Lét és annak tiszta láthatóságától való távolság meghatározó a mimetész lényegének meghatározásában. Ami döntő a görög–platóni mimézis vagy utánzás fogalmában, az nem a reprodukció vagy az ábrázolás, nem az a tény, hogy a festő ugyanazt a dolgot adja nekünk újra; hanem éppen az, hogy ezt nem tudja megtenni, sőt, még kevésbé képes ugyanazt megkettőzni, mint a kézműves. Ezért helytelen a mimézis fogalmára a „naturalista" vagy „primitivista" másolás és újraelőállítás elképzeléseit alkalmazni. Az utánzás alárendelt előállítás. A mimetész lényegét a távolság pozíciója határozza meg; ez a távolság a létrehozás módjainak hierarchiájából és a tiszta külső megjelenés, a Lét fényében következik.

---

[2] Schleiermacher a phytou1gos (Platón, Állam 597 d 5) kifejezést Wesensbildner-nek, azaz „lényegformálónak" fordítja; a szó szó szerint kertészt, „növényekkel dolgozót" jelent. Aiszkhülosz Könyörgő leányai Zeusz atyát illetik ezzel a szóval (Könyörgők 592).

De a mimétés és a mimészisz alárendelt helyzete még nincs kellőképpen kifejtve. Tisztáznunk kell azt is, hogy a festő milyen értelemben van alárendelve az asztalosnak. Egy bizonyos „valódi" asztal különböző oldalról nézve különböző szempontokat kínál. De amikor az asztalt használjuk, ezek a szempontok közömbösek; ami számít, az az adott asztal, amely egy és ugyanaz. Me ti diapherei aute heautes (598 a), „önmagától semmiben sem különbözik (különböző nézőpontjai ellenére)". Ilyen egyedi, saját magával azonos dolgot képes előállítani az asztalos. Ezzel szemben a festő csak egy bizonyos szögből tudja láthatóvá tenni az asztalt. Amit létrehoz, az következésképpen csak egy aspektus, egy módja annak, ahogyan az asztal megjelenik. Ha szemből ábrázolja az asztalt, nem tudja megfesteni a hátulját. Ő az asztalt mindig csak egyetlen nézetben, egyetlen phantasma-ként (598 b) hozza létre. A festő, mint mimétés karakterét nemcsak az határozza meg, hogy egyáltalán nem tud előállítani semmiféle konkrét, használható asztalt, hanem az is, hogy még azt az egyetlen konkrét asztalt sem tudja teljes egészében megmutatni.

De a mimézis minden művészet lényege. Ezért a Lét, a közvetlen és torzítatlan külső megjelenés, az idea tekintetében a távolságtartás helyénvaló a művészetben. Ami a Lét feltárulását, vagyis a Létnek a leplezetlenben való megmutatkozását, az alétheiát illeti, a művészet alárendelt.

Hol áll tehát Platón szerint a művészet az igazsághoz

(alétheia) képest? A válasz (598 b): Porro ara pou tou alethous he mimetike estin.

„Tehát a művészet távol áll az igazságtól." Amit a művészet létrehoz, az nem az eidos mint idea (physis), hanem touto eidolon, ami pusztán a tiszta külső megjelenés látszata. Az eidolon egy kis eidos-t jelent, de nem csupán a méret értelemben. Abban a módjában, ahogy megmutatkozik és látszik, az eidolon valami csekély. Ez csupán a létezők valódi önfeltárulásának maradéka, ráadásul idegen tartományban, például a szín vagy a portrékészítés más anyaga által. E módosult előállítás az elsötétítés és a torzítás felé hajlik. Tout' ara estai kai ho tragoidopoios, eiper mimetes esti, tritos tis apo basileos kai tes aletheias pephykos, kai pantes hoi alloi mimetai (597 e). „Így hát a tragédiaköltő is ilyen lesz, ha »művész«, mintegy háromszorosan eltávolodva attól az uralkodótól, aki az igazi Lét előtűnését vezérli; lényegét tekintve az igazsághoz (és annak tiszta felismeréséhez) képest harmadrangú lesz; és ilyenek a többi »művészek« is."

Egy Erasmusnak tulajdonított kijelentés, amely fennmaradt számunkra, állítólag Albrecht Dürer festő művészetét jellemzi. A kijelentés egy olyan gondolatot fogalmaz meg, amely nyilvánvalóan egy személyes beszélgetésből származik, amelyet a tudós az művésszel folytatott. A kijelentés így hangzik: ex situ rei unius, non unam speciem sese oculis offerentem exprimit: vagyis amikor Dürer, a festő, egy adott dolgot mutat be egy bizonyos nézőpontból, nem csupán egyetlen, elszigetelt látványt emel ki, amely a szemünk elé tárul. Inkább – a gondolatot ekképp egészíthetjük ki – amikor bármely egyedi dolgot mint az adott dolgot, egyediségében jelenít meg, magát a Létet teszi láthatóvá: egy konkrét nyúlban a nyúlság Létét; egy konkrét állatban az állatiságot. Nyilvánvaló, hogy Erasmus itt Platón ellenében szól. Feltételezhetjük, hogy a humanista Erasmus ismerte a tárgyalt dialógust és annak a művészetről szóló részeit. Az, hogy Erasmus és Dürer ilyen módon tudtak beszélni, előfeltételezi, hogy a Lét megértésének átalakulása volt folyamatban.[3]

A létezők jelenlétének különféle módjai, s így a létezők Létének sorában a művészet Platón metafizikájában messze alatta áll az igazságnak. Itt egy távolsággal találkozunk. Ám a távolság nem egyenlő a diszharmóniával, különösen nem akkor, ha a művészet – ahogyan Platón gondolná – a filozófia, vagyis a létezők lényegének ismerete irányítása alá

[3] Hasonlítsd össze a fentebb említett Heidegger-hivatkozással Albrecht Dürerre a Der Ursprung des Kunstwerkes Reclam-kiadásában, 80. oldal; „A műalkotás eredete" a Poetry, Language, Thought című kötetben, 70. oldal.

kerül. Platón gondolatmenetét ebbe az irányba követni, és így a Tizedik könyv további tartalmát megvizsgálni azonban nem tartozik jelen erőfeszítésünk tárgyához.

23. Platón Phaidrosz: Szépség és Igazság Boldog Dissonanciában

Kiindulópontunk az a kérdés volt, hogy mi a viszály természete a művészet és az igazság között Nietzsche felfogásában. A viszálynak úgy kell előtte feltárulnia, ahogyan ő filozófiailag megragadja a művészetet és az igazságot. Saját szavai szerint Nietzsche filozófiája a platonizmus megfordítása. Ha elfogadjuk, hogy a platonizmusban van valamiféle viszály a művészet és az igazság között, akkor következik, hogy Nietzsche szerint ennek a viszálynak el kell tűnnie a platonizmus megfordításával, amely érvényteleníti azt. De éppen most láttuk, hogy a platonizmusban nincs viszály, csupán távolság. Természetesen ez a távolság nem egyszerűen mennyiségi, hanem rendbeli és rangbeli távolság. Az eredmény a következő tétel, amely Platónra vonatkozik, bár Nietzsche stílusában van megfogalmazva: az igazság többet ér, mint a művészet. Nietzsche viszont azt mondja: a művészet többet ér, mint az igazság. Nyilvánvaló, hogy a viszály ezekben a tételekben rejtőzik. De ha Platónhoz képest a művészet és az igazság viszonya a hierarchián belül megfordul; és ha Nietzsche számára ez a viszony viszály, akkor ebből az következik, hogy Platón számára is viszály ez a viszony, csak ellenkező módon. Még ha Nietzsche filozófiája a platonizmus megfordításaként érthető is, ez nem jelenti azt, hogy ezzel a művészet és az igazság közötti viszály megszűnne. Csupán azt mondhatjuk, hogy ha Platón tanításában van viszály a művészet és az igazság között, és Nietzsche filozófiája a platonizmus megfordítását jelenti, akkor ennek a viszálynak Nietzsche gondolkodásában fordított formában kell előtérbe kerülnie. Ezért a platonizmus számunkra iránymutató lehet Nietzsche gondolatában a viszály felfedezéséhez és elhelyezéséhez, olyan iránymutató, amely a megfordítás révén mutat utat. Így Nietzsche művészetről és igazságról való tudása végül eljutna a fenntartó alapjához.

Mit jelent a disszonancia? A disszonancia egy rés megnyílása két, egymástól elválasztott dolog között. Természetesen egy puszta rés még nem jelent disszonanciát. Beszélünk ugyan „hasadásról” abban az értelemben, hogy két magasba nyúló sziklafalat választ el egy szakadék; ade a sziklák nincsenek disszonanciában, és nem is lehetnének; ehhez szükséges volna, hogy maguk is kapcsolatban álljanak egymással. Csak két, egymással összefüggő dolog lehet egymással szemben. De az ilyen szembenállás önmagában még nem disszonancia. Hiszen az, hogy szemben állnak egymással, már feltételezi, hogy valamiképp vonzódnak és kapcsolódnak is egymáshoz, vagyis bizonyos mértékig közelednek és egyetértenek. Valódi politikai szembenállás – nem puszta vita – csak ott keletkezhet, ahol ugyanazt a politikai rendet akarják; csak itt térhetnek el az utak, a célok és az alapelvek. Minden szembenállásban valamilyen értelemben egyetértés uralkodik, más vonatkozásokban azonban eltérés van. De bármi, ami ugyanabban a vonatkozásban tér el, amelyben egyetért, disszonanciába csúszik át. Itt a szembenállás abból fakad, hogy az, ami egykor közeledett, eltér egymástól, mégpedig úgy, hogy éppen a különválás által lép be a legmagasabb fokú összetartozás állapotába. Ebből viszont arra is következtethetünk, hogy az elszakadás különbözik a szembenállástól, nem feltétlenül jelent disszonanciát, lehet harmónia is. A harmónia is megköveteli a különválásban rejlő kettősséget.

Így a „diszkordancia” kétértelmű. Jelentheti először is azt a szétválást, amelynek mélyén mégis lehet összhang; másodszor pedig azt, amelynek szükségszerűen diszharmóniának (elszakadásnak) kell lennie. Egyelőre szándékosan meghagyjuk a „diszkordancia” szót ebben a kétértelműségben. Mert ha fennáll egy diszkordancia Nietzsche fordított platonizmusában, és ez csak annyiban lehetséges, amennyiben már magában a platonizmusban is van diszkordancia; és ha Nietzsche szemében ez a diszkordancia rettenetes, akkor Platón számára ennek az ellenkezőjének kell lennie,

vagyis olyan szétválásnak, amely mégis összhangzó. Mindenesetre bármely két dolog, amelyről feltételezhető, hogy képes diszkordanciába kerülni, mérlegelhetőnek kell lennie egymással szemben, ugyanabból az azonnali eredetből kell fakadniuk, ugyanazon szükségszerűséggel és rangban. Lehet „fent" és „lent" puszta távolság és ellentét esetén, ade soha diszkordancia esetén, mivel az előbbiek nem osztoznak azonos mércén. A „fent" és a „lent" alapvetően különböző; a lényegi szempontot tekintve nem egyeznek meg.

Ezért, amíg a művészet a Köztársaságban az igazsághoz mérve harmadik helyen marad, fennáll egyfajta távolság és alárendeltség a művészet és az igazság között – de diszharmónia nem lehetséges. Ahhoz, hogy ilyen diszharmónia a művészet és az igazság között lehetővé váljon, a művészetnek először egyenrangúvá kell válnia. De vajon ténylegesen létezik-e „diszharmónia" a művészet és az igazság között? Valóban, Platón maga is beszél – éppen a Köztársaságban (607 b) – homályosan és sejtelmesen a palaia men tis diaphora philosophiai te kai poietikei, vagyis „a filozófia és a költészet közötti ősi viszályról", ami annyit tesz, mint a tudás és a művészet, az igazság és a szépség közötti szembenállás. Még ha a diaphora itt többet is sugall, mint egyszerű viszályt – és valóban többet sugall –, ebben a dialógusban nem és nem is lehet szó „diszharmóniáról". Mert ha a művészetnek egyenrangúvá kell válnia az igazsággal ahhoz, hogy „diszharmonikussá" váljon vele, akkor szükségessé válik a művészetet még egy másik szemszögből is megvizsgálni.

Az a másik szempont, amelyből a művészetet szemlélni kell, csakis ugyanaz lehet, amelyből Platón az igazságot tárgyalja. Csak ugyanaz a szempont adja meg a feltételezés alapját az elválasztáshoz. Ezért meg kell vizsgálnunk, milyen más tekintetben – ellentétben a Köztársaság-ban folytatott beszélgetéssel – Platón tárgyalja a művészet kérdését.

Ha alaposan megvizsgáljuk Platón filozófiájának hagyományos felépítését, észrevesszük, hogy az egyes beszélgetésekből és vitatott témakörökből áll. Sehol sem találunk „rendszert" abban az értelemben, hogy egy egységesen megtervezett és végrehajtott szerkezet lenne, amely minden lényeges kérdésnek és problémának egyenlő helyet biztosít. Ugyanez igaz Arisztotelész filozófiájára és általában a görög filozófiára is. Különféle kérdések különböző megközelítési pontokból és különböző szinteken kerülnek felvetésre, változó mértékben kifejtve és megválaszolva. Ennek ellenére Platón gondolkodásában egy alapvető eljárásmód érvényesül: minden a filozófia vezérkérdéséhez, vagyis ahhoz a kérdéshez kapcsolódik, hogy mik a létezők.

Bár a filozófiai vizsgálódás megmerevedése az iskolák doktrináiban és kézikönyveiben Platón filozófiájában készül elő és azáltal jön létre, óvatosnak kell lennünk, hogy ne gondolkodjunk kérdéseiről a későbbi filozófiai diszciplínák konkrét dogmatikus kifejezései és megfogalmazásai mentén. Bármit is mond Platón az igazságról és a tudásról, vagy a szépségről és a művészetről, nem szabad úgy elképzelnünk és beskatulyáznunk, ahogyan azt későbbi episztemológia, logika vagy esztétika tenné. Természetesen ez nem zárja ki, hogy felvessük a kérdést Platón művészetről szóló elmélkedése kapcsán, hogy vajon és hol foglalkozik filozófiájában a szépség kérdésével. Ha megengedjük, hogy az egész ügy nyitott maradjon, feltehetjük a kérdést a művészet és a szépség viszonyának természetéről—egy olyan viszonyról, amit régen magától értetődőnek tekintettek.

Beszélgetéseiben Platón gyakran beszél „a szépről" anélkül, hogy a művészet kérdését érintené. Egyik párbeszédéhez a hagyomány kifejezetten a peri tou kalou, „A szépről" alcímet fűzte. Ez az a beszélgetés, amelyet Platón Phaidrosz-nak nevezett, a fiatalember után, aki benne a beszélgetőtárs szerepét tölti be. A dialógus azonban más alcímeket is kapott az évszázadok során: peri psyches, „A lélekről", és peri tou erotos, „A szerelemről". Már önmagában ez is elég ahhoz, hogy bizonytalanságot keltsen a dialógus tartalmát illetően. Mindezek – a szép, a lélek és a szerelem – tárgyalásra kerülnek, és nem csupán mellékesen. De a dialógus részletesen szól a technéről, a művészetről is; a

logószról, a beszédről és a nyelvről, nagy éleslátással; az alétheiáról, az igazságról, egészen lényegi módon; a maniáról – az őrületről, eksztázisról, elragadtatásról – rendkívül meggyőzően; és végül, mint mindig, az ideákról és a Létről.

E szavak mindegyike ugyanilyen (vagy éppoly kevés) joggal szolgálhatna alcímként. A párbeszéd tartalma azonban korántsem egy összekevert egyveleg. Gazdag tartalma annyira kiválóan van formálva, hogy ez a párbeszéd minden lényeges szempontból a legkiválóbbnak számít. Ezért nem tekinthető Platón legkorábbi művének, ahogy Schleiermacher hitte; éppoly kevéssé tartozik a végső korszakhoz; sokkal inkább azokhoz az évekhez, amelyek Platón alkotói életének akméját alkotják.

Platón ezen művének belső nagyszerűsége miatt nem remélhetjük, hogy egészét egyszerre és röviden láthatóvá tegyük; ez itt még kevésbé lehetséges, mint a Köztársaság esetében volt. Megjegyzéseink a címről elegendők ahhoz, hogy megmutassák: a Phaidrosz a művészetről, az igazságról, a beszédről, az eksztázisról és a szépről értekezik. Most csak azt követjük végig, ami a szép és az igaz viszonyáról szól. Ezt azért tesszük, hogy felmérhessük, vajon beszélhetünk-e, és ha igen, milyen mértékben és módon, e kettő elválásáról.

Döntő fontosságú a helyes megértés szempontjából annak ismerete, hogy milyen összefüggésben és milyen távlatban kerül itt szóba a szép. Először egy negatív meghatározással kell kezdenünk: a szépről sem a művészet kérdésének összefüggésében, sem a igazság kérdésével való kifejezett kapcsolatban nincs szó. Sokkal inkább az ember létezőkhöz való viszonyának eredeti kérdésének tartományában tárgyaljuk. Éppen azért, mert Platón a szépről e kérdés tartományában elmélkedik, kerül előtérbe annak kapcsolata az igazsággal és a művészettel. Ezt a párbeszéd második felének alapján tudjuk bemutatni.

Először is kiválasztunk néhány irányadó állítást, hogy láthatóvá tegyük azt a keretet, amelyben a szépről szó esik. Másodszor, megjegyzéseket fűzünk ahhoz, ami ott a szépről elhangzik, miközben a feladatunk határain belül maradunk. Harmadszor, és végül, felvetjük a kérdést, hogy milyen kapcsolat áll fenn a szépség és az igazság között, amely ott elénk tárul.

Rátérve az első kérdésre, megjegyezzük, hogy a szépről az ember lényekhez való viszonyára jellemző távlatban esik szó. Ebben a tekintetben figyelembe kell vennünk a következő kijelentést (249 e): pasa men anthropou psyche physei tetheatai ta onta, e auk an elthen eis tode to zoion. „Minden emberi lélek, önmagából kiemelkedve, már szemlélte a létezőket a maguk Létében; máskülönben sohasem lépett volna be ebbe az életformába.” Ahhoz, hogy az ember ez a sajátos, testet öltött/élő ember legyen, már szemlélnie kellett a Létet. Miért? Mi is az ember tulajdonképpen? Ez nincs ennyire szavakba öntve; hallgatólagos és feltételezett marad. Az ember az a lényeg, amely a létezőkhöz mint létezőkhöz viszonyul. De nem lehetne ilyen lényeg, vagyis a létezők nem mutatkoznának meg neki mint létezők, ha mindig előzetesen nem tartaná szem előtt a Létet a „szemlélet” révén. Az ember „lelke” már szemlélte a Létet, mivel a Létet nem lehet az érzékekkel megragadni. A lélek a Létből „táplálkozik”, trephetai. A Lét, a Létre irányuló megkülönböztető viszony biztosítja az ember számára a létezőkhöz való viszonyát.

Ha nem tudnánk, mi a változatosság és az egyenlőség, soha nem találkozhatnánk különböző dolgokkal; sőt, egyáltalán semmivel sem találkozhatnánk. Ha nem tudnánk, mi az azonosság és az ellentét, soha nem tudnánk önmagunkhoz önmagunkként viszonyulni; soha nem lennénk önmagunkkal, soha nem lennénk valóban önmagunk. És soha nem tapasztalhatnánk meg valamit, ami szemben áll velünk, ami más, mint mi magunk. Ha nem tudnánk, mi a rend és a törvény, vagy a szimmetria és a harmonikus elrendezés, nem tudnánk semmit elrendezni és megalkotni, nem tudnánk semmit létrehozni és fenntartani a létben. Az életnek az a formája, amelyet embernek nevezünk, egyszerűen lehetetlen volna, ha a Létre vonatkozó szemlélet nem érvényesülne benne alapvető és elsődleges módon.

De most meg kell ragadnunk az ember másik lényegi meghatározottságát is. Mivel a Létre való rálátás a testbe van száműzve, a Lét sohasem látható tisztán, zavartalan ragyogásában; csak úgy szemlélhető, ha ezt vagy azt a konkrét létezőt találjuk szembe. Ezért általánosságban igaz az ember lelkére jellemző Létre tekintésről: magis kathorosa ta onta (248 a), „alig-alig látja a létet [mint olyat], és csak erőfeszítéssel." Ezért a legtöbb ember számára a Lét megismerése meglehetősen fáradságos, és következésképp ateleis tes tou ontos theas aperchontai (248 b), „a thea, a Létre való rálátás számukra ateles, azaz nem ér célba, nem fogja át mindazt, ami a Lét sajátja." Így a dolgokról való látásuk csupán fele annak, aminek lennie kellene: mintha kancsalul néznék a dolgokat. A legtöbb ember, a kancsalok, feladják. Elfordulnak a Lét tiszta szemléletének erőfeszítésétől, kai apelthousai trophei doxastei chrontai, „és elfordulván többé már nem a Létből táplálkoznak." Ehelyett a trophe doxaste-t, vagyis azt a táplálékot veszik igénybe, amely a doxa révén hullik ölükbe, vagyis abból, ami bármely találkozásuk során kínálkozik: holmi futó látszatból, ami éppenséggel adódik.

De minél inkább esnek a mindennapi világ embereinek többsége a puszta látszat, valamint a létezőkről szóló uralkodó vélemények prédájául, és minél kényelmesebben érzik magukat ezekben, mintegy megerősítve önmagukat bennük, annál inkább „elrejtőzik" az ember elől a Lét (Janthanei). A Lét elrejtőzésének következménye az ember számára az, hogy a lethe, vagyis a Lét elrejtőzése hatalmába keríti, amely azt az illúziót kelti, hogy a Lét nem is létezik. A görög lethe szót „felejtésnek" fordítjuk, bár olyan értelemben, hogy a „felejteni" kifejezés metafizikai, nem pedig pszichológiai módon értendő. Az emberek többsége a Lét feledésébe süllyed, jóllehet – vagy éppen azért, mert – folytonosan csak a környezetében lévő dolgokkal foglalkozik. Ezek a dolgok azonban nem létezők; csupán olyan dolgok, ha nyn einai phamen (249 c), „amelyekről most azt mondjuk, hogy vannak." Bármi, ami számunkra itt és most jelentőséggel bír, és igényt tart ránk így vagy úgy, mint ez vagy amaz a dolog, annyiban, amennyiben egyáltalán van, csupán egy homoioma, a Lét közelítése. Ez nem más, mint a Lét múló látszata. Ám akik a Lét feledésébe merülnek, még csak nem is tudnak a látszatról mint látszatról. Hiszen akkor ezzel egyidőben a Létről is tudniuk kellene, amely még a múló látszatokban is előtűnik, noha „alig észrevehetően". Akkor kilépnének a Lét feledéséből. A feledés rabszolgái helyett megőriznék a mneme-t, a Lét felidéző gondolatát. Oligai de leipontai hais totes mnemes hikanos parestin (250 a 5): „Csak kevesen maradnak, akik rendelkeznek a Lét felidézésének képességével." Ám ezek a kevesek sem képesek minden további nélkül úgy látni az általuk tapasztalt dolgok látszatát, hogy abban a Lét előtűnjék számukra. Különféle feltételeknek kell teljesülniük. Attól függően, hogyan adja önmagát a Lét, a idea ön-megmutatkozó ereje válik sajátjává, és ezzel együtt a vonzó és kötő erő is.

Amint az ember hagyja, hogy a Lét kötelezze őt a róla alkotott szemléletében, kivetődik önmagán túlra, mintha kifeszülne önmaga és a Lét között, és önmagán kívül lenne. Ez a felemelkedés önmagunkon túlra és ez a Lét felé való vonzódás az erósz. Csak annyiban képes az ember a Létről gondolkodni és legyőzni a Lét feledését, amennyiben a Lét képes „erotikus" erőt kiváltani az emberhez való viszonyában.

Az az állítás, amellyel kezdtük – hogy a Létre irányuló tekintet az ember lényegéhez tartozik, és ennek révén lehet emberként létezni –, csak akkor érthető meg, ha felismerjük, hogy a Létre irányuló tekintet nem pusztán az ember járuléka. Ez az ő legbelsőbb tulajdona, amely könnyen megzavarható és eltorzítható, ezért mindig újra meg kell szerezni. Ebből fakad mindannak a szükségessége, ami ezt az újbóli megszerzést, állandó megújítást és a Létre irányuló tekintet megőrzését lehetővé teszi. Ez pedig csakis valami olyan lehet, ami a dolgok közvetlen, múló megjelenéseiben a magától távoli Létet is a legkönnyebben az előtérbe hozza. Platón szerint ez a szép. Amikor meghatároztuk azt a tartományt és kört, amelyben a szép nyelvre talál, tulajdonképpen már azt mondtuk el, mi is a szép a Létre irányuló tekintet lehetősége és megőrzése szempontjából.

Most a második szakaszhoz érkezünk, amikor is több állítást idézünk, hogy a dolgot világosabbá tegyük. Ezek az állítások a szép lényegi meghatározását kívánják rögzíteni, és ezzel előkészítik az utat a harmadik szakaszhoz, vagyis a szépség és az igazság viszonyának tárgyalásához Platónnál. A közösségi élet metafizikai megalapozásából, amely Platón államról szóló dialógusában jelenik meg, tudjuk, hogy ami helyesen szabványt állít, az a diké és a dikaioszüné formájában nyilvánul meg, vagyis a Lét rendjének jól megmunkált illeszkedésében. Ám a Lét szokásos feledése felől nézve a Lét legfőbb és teljesen tiszta lényege az, ami a legtávolabbi. És amennyiben a Lét lényegi rendje „létezőkben" mutatkozik meg, vagyis abban, amit létezőknek nevezünk, itt nagyon nehéz felismerni. A múló jelenségek szinte észrevétlenek; ami lényeges, alig tolakodik elő. A Phaidrosz (250 b) szerint Platón így szól: dikaiosynes men oun kai sophrosynes kai hosa alla timia psychais ouk enesti phengos ouden en tois teide homoiomasin. „Az igazságosságban és mértékletességben, és mindabban, amit az emberi léleknek végső soron a leginkább tisztelnie kell, nem ragyog fény, amikor az emberek ezeket múló jelenségként tapasztalják." Platón így folytatja: alla di' amydron organon magis auton kai oligoi epi tas eikonas iontes theantai to tou eikasthentos genos. „Ellenkezőleg, a Létet tompa eszközökkel ragadjuk meg, ügyetlenül, alig; és azok közül is, akik a szóban forgó jelenségekhez közelítenek, kevesen pillantják meg a forrást, vagyis a múló jelenségekben felkínálkozó dolgok lényegi eredetét." A gondolatmenet folytatódik, amikor Platón egy feltűnő ellentétet állít: kallos de, „A szépséggel azonban" más a helyzet. Nun de kallos monon tauten esche moiran, host' ekphanestaton einai kai erasmiotaton (250 d). „Csak a szépség kapta meg azt a szerepet [ti. a Lét világosságának lényegi rendjében], hogy a legfénylőbb, de ugyanakkor a legelbűvölőbb legyen." A szép az, ami a legközvetlenebbül lép felénk, és ami magával ragad. Amikor azonban létezőként találkozunk vele, ugyanakkor felszabadít a Lét szemléletére. A szép önmagán belül ellentétes elem; egyszerre enged belépést a közvetlen érzéki jelenségekbe, és ugyanakkor a Lét felé emelkedik; egyszerre magával ragadó és felszabadító.[1] Így a szép az, ami kiragad bennünket a Lét feledéséből, és megadja a betekintést a Létre.

A szépnek azt nevezzük, ami a legfényesebb, ami ragyog az azonnali, érzéki, múlékony jelenségek birodalmában: kateilepha-men auto dia tes enargestates aistheseos ton hemeteron stilbon enarge-stata. „A szépet magát [nekünk embereknek, itt] a legfénylőbb érzékelési mód adja, ami rendelkezésünkre áll, és a szépet úgy birtokoljuk, mint ami a legfényesebben csillog." Opsis gar hemin oxytate ton dia tou somatos erchetai aistheseon. „Mert a látás, a szemlélet a legélesebb módja, ahogyan a dolgokat a testünkön keresztül megragadhatjuk." De tudjuk, hogy a thea, „szemlélet", egyúttal a legfelsőbb megragadás, a Lét megragadása is. A tekintet elér a Lét legtávolabbi, legmagasabb távolságáig; ugyanakkor áthatja a legközelebbi és legfénylőbb múlékonyságot is. Minél ragyogóbban és fényesebben fogjuk fel a múlékony jelenségeket mint ilyeneket, annál fényesebben lép előtérbe az, aminek a jelenségei: a Lét. Lényegének legigazibb értelmében a szép az, ami a legfényesebb. A szép a szenzuális birodalomban szikrázik, oly módon, hogy e ragyogásban a Lét is felcsillanjon. A Lét az, amihez az ember eleve lényegileg kötődik; a Lét irányába szabadul fel az ember.

---

[1] Heidegger az erasmiotaton szót das Entrückendste-ként fordítja, majd ezt most das Berückend-Entrückende-ként módosítja. Bár mindkét német szó visszaadható az angol „to entrance, charm, enchant" („elbűvöl, magával ragad, elvarázsol") kifejezésekkel, szó szerinti jelentésük egészen más. A rücken hirtelen helyváltoztatást sugall; az előtagok (be-, ent-) mindkettő átmenetivé teszik az igét. A berücken azonban inkább valami felé való mozgást idéz elő, míg az entrücken valamitől való eltávolodást. Heidegger így próbálja kifejezni a szépség eltérő, azaz valóban erotikus karakterét, amely egyszerre ejt rabul és szabadít fel, két olyan német szó megválasztásával, amelyek egyfajta szerencsés disszonanciát hordoznak. Ugyanez a megfogalmazás megtalálható a „Wie wenn am Feiertage ..." (1939–40) című írásban is, Martin Heidegger Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung című művének 53–54. oldalán.

Mivel a szépség lehetővé teszi, hogy a Lét felragyogjon, és mivel maga a szépség a legvonzóbb, ez az embert önmagán keresztül és azon túl a Lét felé vonzza. Aligha tudnánk olyan kifejezést alkotni, amely olyan világosan adná vissza, amit Platón mond a ragyogásról e két alapvető szóval: ekphanestaton kai erasmiotaton (*A legnyilvánvalóbb és legvonzóbb*).

Még a reneszánsz kori latin fordítás is elhomályosít mindent itt, amikor így szól: At vero pulchritudo sola habuit sortem, ut maxime omnium et perspicua sit et amabilis [„De az igazi szépség egyedül arra rendeltetett, hogy mindeneknél átlátszóbb és a legkedvesebb legyen"]. Platón nem azt érti ezalatt, hogy maga a szépség mint tárgy „átlátszó és kedves". Sokkal inkább az a legfénylőbb, ami ezáltal a leginkább magához vonz minket, és felszabadít.

Amiből bemutattunk, világossá vált a szép lényege. Ez az, ami lehetővé teszi a Létre irányuló nézőpont visszanyerését és megőrzését, amely a legközvetlenebb, múló jelenségekből származik, és amely könnyen a feledésbe merülhet. Értelmező képességünk, a phronészisz, bár kapcsolatban marad a lényegessel, önmagában nem rendelkezik megfelelő eidólonnal, nincs olyan megjelenési tartománya, amely azonnali közelségbe hozná, amit nyújtani tud nekünk, miközben ugyanakkor felemelne ahhoz, amit helyesen kell megértenünk.

A harmadik kérdés, amely a szépség és az igazság közötti kapcsolatra kérdez rá, most már önmagától megválaszolódik. Kétségtelen, hogy eddig az igazságot még nem tárgyaltuk kifejezetten. Mindazonáltal, ahhoz, hogy tisztán lássuk a szépség és az igazság viszonyát, elegendő, ha visszagondolunk a fő bevezető állításra, és úgy olvassuk, ahogyan maga Platón először bemutatja azt. A fő állítás kimondja, hogy a Létre való rálátás az ember lényegéhez tartozik, ennek erejével képes az ember viszonyulni a létezőkhöz és azokhoz, amikkel találkozik, mint pusztán látszó dolgokhoz. Ott, ahol ezt a gondolatot először vezeti be (249 b), Platón nem azt mondja, hogy az emberi forma alapfeltétele az, hogy tetheatai ta onta, vagyis „előre látja a létezőket mint olyanokat," hanem ou gar he ge mepote idousa ten aletheian eis tode hexei to schema, vagyis „a lélek soha nem vette volna fel ezt az alakot, ha korábban nem látta volna a létezők feltárultságát, azaz a létezőket a maguk feltártságában."

A Létre való rálátás feltárja azt, ami rejtett, és meg nem rejtetté teszi; ez az igazsághoz való alapvető viszony. Amit az igazság lényegileg létrehoz, a Lét felfedése, azt és semmi mást hoz létre a szépség. Ezt úgy teszi, hogy szikrázva a múló megjelenésekben, felszabadít minket a Létre, amely ilyen megjelenésekben sugárzik, vagyis a Lét megnyílására, az igazságra. Az igazság és a szépség lényegileg ugyanahhoz, a Léthez kapcsolódik; együvé tartoznak az egyben, abban az egyben, ami döntő: megnyitni a Létet és nyitva tartani azt.

Mégis éppen abban a közegben, amelyben egymáshoz tartoznak, az ember számára szét kell válniuk, el kell különülniük egymástól. Mert a Lét nyitottsága, az igazság, csak érzéki mivolt nélküli megvilágosodás lehet, hiszen Platón számára a Lét érzéki mivolt nélküli. Mivel a Lét csak a Létre való rálátásban tárul fel, és mivel ezt a rálátást mindig ki kell ragadni a Lét feledéséből, és ezért szüksége van a múló jelenségek legtisztább ragyogására, a Lét feltárulásának ott kell bekövetkeznie, ahol az igazság mércéjével mérve a me on (eidolon), vagyis a nemlét előfordul. Ez azonban a szépség helye.

Amikor alaposan megfontoljuk, hogy a művészet a szépet hozza létre, ezért az érzékiben lakozik, és így távol esik az igazságtól, akkor világossá válik, miért kell az igazságnak és a szépségnek – még ha összetartoznak is – két külön dolognak lenniük, elválniuk egymástól. Ám ez az elválás, ez a diszharmónia tág értelemben Platón nézete szerint nem félelmet keltő, hanem üdvös. A szépség felemel minket az érzéki fölé, és visszavezet az igazba. Az elválásban is összhang uralkodik, mert a szépség, mint sugárzó és érzéki, lényegét előre az Igaz Lét, a szupraszenszuális igazság oltalmába helyezte.

Jobban megvizsgálva itt is jelen van egy szoros értelemben vett disszonancia. Ám a platonizmus lényegéhez tartozik, hogy ezt a disszonanciát eltüntesse azáltal, hogy a Létet úgy állítja fel, hogy ez az eltüntetés láthatatlan maradjon. Amikor azonban a platonizmus megfordul, mindaz, ami jellemzi, meg kell hogy forduljon; mindaz, amit el tud fedni és rejteni, amit boldogítónak hirdethet, ellenkezőleg, napvilágra kell hogy kerüljön, és félelmet kell hogy keltsen.

24. Nietzsche platonizmus-felborítása

Platónnál megvizsgáltuk az igazság és a szépség kapcsolatát, hogy élesebben lássuk a dolgokat. Mert megkíséreljük meghatározni Nietzsche művészet- és igazságfelfogásában azt a helyet és összefüggést, ahol a kettő szétválása bekövetkezik, mégpedig úgy, hogy ez egy olyan disszonanciaként tapasztalható, amely rémületet kelt.

A szépség és az igazság egyaránt a Lét-hez kapcsolódik, mégpedig a létezők Létének felfedése révén. Az igazság a közvetlen módja annak, ahogyan a Lét a filozófia gondolkodásában feltárul; nem lép be az érzékibe, hanem kezdettől fogva elfordul attól. Vele szemben áll a szépség, amely áthatja az érzékit, majd túllép azon, és a Lét felé való felszabadulást hozza. Ha Nietzsche felfogásában a szépség és az igazság diszharmóniába kerül, akkor előbb egynek kell lenniük. Ez az egy csak a Lét és a Lét-hez való viszony lehet.

Nietzsche a létezők alapvető jellegét – tehát a Létet – a hatalomra való akarásként határozza meg. Ennek megfelelően a szépség és az igazság eredeti összekapcsolódásának kell következnie a hatalomra való akarat lényegéből, egy olyan összekapcsolódásnak, amelynek ugyanakkor szükségszerűen ellentmondássá kell válnia. Amikor megpróbáljuk felismerni és megragadni ezt az ellentmondást, egy pillantást vetünk a hatalomra való akarat egységes lényegére. Nietzsche filozófiája – saját tanúsága szerint – fordított platonizmus. Azt kérdezzük: milyen értelemben válik a szépség és az igazság platonizmusra jellemző viszonya egy másfajta viszonnyá a felforgatás által?

A kérdés könnyen megválaszolható egy egyszerű újraszámítással, ha a „platonizmus megdöntése” azzal az eljárással egyenlíthető ki, hogy úgymond minden plátói állítást a feje tetejére állítunk. Nietzsche maga is gyakran így fejezi ki a helyzetet, nemcsak azért, hogy érthetően és közvetlenül világossá tegye, mire gondol, hanem azért is, mert ő maga is gyakran így gondolkodik, jóllehet valami másra törekszik.

Csak élete végén, közvetlenül gondolkodói munkásságának megszűnése előtt válik számára világossá az a teljes kör, amelyet egy ilyen platonizmus-felforgatás megkövetel. Ez a világosság akkor erősödik, amikor Nietzsche megragadja a felforgatás szükségességét, amelyet a nihilizmus legyőzésének feladata követel meg. Ezért, amikor a platonizmus felforgatását magyarázzuk, a platonizmus szerkezetét kell kiindulópontként vennünk. Platón számára a természetfölötti a valódi világ. Ez áll mindenek felett, mint ami a mércét felállítja. Az érzéki világ alatta helyezkedik el, mint a látszatok világa. Ami mindenek felett áll, az már eleve az, ami a mércét adja; ezért az a kívánatos. A felforgatás után – ami formális értelemben könnyen levezethető – az érzéki, a látszatok világa kerül felülre; a természetfölötti, az igazi világ, alulra kerül. Az eddigiekre visszatekintve azonban szilárdan meg kell tartanunk azt a felismerést, hogy a „valódi világ” és a „látszatok világa” kifejezések többé már nem Platón nyelvén szólnak.

De mit jelent ez – hogy a szenzuális mindenek felett áll? Azt jelenti, hogy ez az igaz, ez a valódi lét. Ha a megfordítást szigorúan ebben az értelemben vesszük, akkor a „fent és lent” üres fülkéi megmaradnak, mintegy csak a lakóik cserélődnek ki. De amíg a „fent és lent” határozza meg a platonizmus formális szerkezetét, a platonizmus lényege fennmarad. A megfordítás nem éri el azt, amit kellene, nevezetesen a nihilizmus meghaladását, vagyis a platonizmus legmélyebb alapjainak felülmúlását. Ez a meghaladás csak akkor sikerül, ha a „fent” mint olyan egyáltalán félre van téve, ha a korábbi törekvés valami igaz és kívánatos felé többé nem merül fel, ha az igaz világ – az ideális értelemben – törlésre kerül. Mi történik, amikor az igaz világ eltörlődik? Megmarad-e még a látszatvilág? Nem. Mert a látszatvilág csak úgy lehet, ami, ha az igaznak az ellenpárja. Ha az igaz világ összeomlik, úgy kell a látszatvilágnak is. Csak ekkor haladjuk meg a platonizmust, ami annyit tesz, hogy úgy fordítjuk ki, hogy a filozófiai gondolkodás szabaddá csavarodik belőle. De akkor hová jut el az ilyen gondolkodás?

Amikor a platonizmus megfordítása Nietzsche számára a tőle való kiszabadulássá vált, őrület tört rá. Eddig senki sem ismerte fel ezt a fordulatot Nietzsche végső lépéseként; és senki sem látta meg, hogy ez a lépés egyértelműen csak az ő utolsó alkotói évében (1888-ban) valósult meg. E fontos összefüggések belátása meglehetősen nehéz a A hatalom akarása című könyv jelenlegi formája alapján, mivel az itt összeállított szövegtöredékek számos, 1882 és 1888 között írt kéziratból lettek kiragadva. Teljesen más kép rajzolódik ki Nietzsche eredeti kéziratainak vizsgálatából. De még ezek nélkül is van a Bálványok alkonyata című értekezésnek egy része, amelyet az utolsó alkotói évében, 1888 szeptemberében, néhány nap alatt írt (noha a könyv csak 1889-ben jelent meg), és ez a rész rendkívül feltűnő, mert alapvető állásfoglalása eltér attól, amit már ismerünk. A rész címe: „Hogyan lett a 'valódi világ' végül mesévé: egy tévedés története" (VIII, 82–83; vö. WM, 567 és 568, 1888-ból[1]).

A szakasz valamivel több mint egy oldalt foglal el. (Nietzsche kézzel írt kézirata, amelyet a nyomdának küldött, fennmaradt.) Azok közé a darabok közé tartozik, amelyek stílusa és szerkezete elárulja, hogy itt, a látomás egy nagyszerű pillanatában, Nietzsche gondolatvilágának egész birodalma egy új és egyedi ragyogással telítődik. A cím, „Hogyan vált végül a 'valódi világ' mesévé", azt mondja, hogy itt egy olyan történetet fognak elmesélni, amelynek során a Platón által igaz létként feltételezett érzékfeletti nemcsak hogy a magasabb rendűből alacsonyabb rendűvé fokozódik le, hanem a valótlanba és semmibe is omlik. Nietzsche a történetet hat részre osztja, amelyek könnyen felismerhetők a nyugati gondolkodás legfontosabb korszakaiként, és amelyek közvetlenül Nietzsche tulajdonképpeni filozófiájának küszöbéhez vezetnek.

A saját vizsgálódásunk kedvéért röviden szeretnénk nyomon követni ezt a történelmet, hogy lássuk, miként őrizte meg Nietzsche – pusztítási szándéka ellenére – a világos tudást arról, ami előtte történt.

Minél világosabban és egyszerűbben követ egy döntő vizsgálódás a nyugati gondolkodás történetében néhány alapvető szakaszig, annál inkább növekszik e történelem ereje, hogy előre nyúljon, megragadjon és elkötelezzen. Ez különösen akkor igaz, amikor éppen e történelem meghaladásáról van szó. Aki azt hiszi, hogy a filozófiai gondolkodás egyszerű kijelentéssel megkerülheti a saját történetét, anélkül hogy tudná, maga is kikerül a történelem színpadáról; olyan csapás éri, amelyből soha nem tér magához, és amely teljesen megvakítja. Azt hiszi majd, hogy eredeti, miközben csupán újrarágja a továbbadottakat, és a hagyományos értelmezéseket látszólag újként keveri össze. Minél nagyobb forradalomra készülünk, annál mélyebbre kell alámerülnünk a történelemben.

Nietzsche rövid, a platonizmus történetéről és annak meghaladásáról szóló ábrázolását ehhez a mércéhez kell mérnünk. Miért hangsúlyozzuk itt a magától értetődő dolgokat? Azért, mert az a forma, amelyben Nietzsche elmondja a történetet, könnyen kísértésbe ejthet bennünket, hogy puszta tréfának vegyük, holott itt valami egészen másról van szó (vö. Túl jón és rosszon, 213. §, „Mi a filozófus", VII, 164 sk.).

A platonizmus történetének hat szakasza, amely végül a platonizmusból való kilépéshez vezet, a következő.

> „I. Az igazi világ, amely elérhető a bölcs, az istenfélő, az erényes ember számára – ő ebben él, ő maga ez."

---

[1] Ebben a két összetett feljegyzésben Nietzsche meghatározza az akarat a hatalomhoz való „perspektivikus viszonyát". Míg egy korábbi feljegyzésben (WM, 566) a „valódi világról" úgy beszélt, mint ami „mindig a látszó világ újra," most (WM, 567) tartózkodik a valódi és a látszó világ szembeállításától önmagában: „Itt nem marad még az árnyéka sem a jognak arra, hogy a Schein-ről beszéljünk…," vagyis egy puszta látszatvilágról.

Itt kerül megállapításra a tan alapítása Platón által. Úgy tűnik, hogy maga az igaz világ egyáltalán nincs tárgyalva, hanem csak az, hogy az ember hogyan viszonyul hozzá, és mennyire érhető el. Az igaz világ lényegi meghatározása abból áll, hogy az ember számára itt és most elérhető, bár nem minden és akármelyik ember számára, és nem minden további nélkül. Az erényes ember számára érhető el; ez a szupraszenzibilis. Ez azt jelenti, hogy az erény a szenzibilis megtagadásában áll, mivel a hozzánk legközelebb eső világ, a szenzibilis világ tagadása illik a létezők Létéhez. Itt az „igaz világ" még nem „platóni", vagyis nem valami elérhetetlen, pusztán kívánatos, pusztán „ideális." Platón az, aki, éppen azért, mert kérdés nélkül és egyenesen az ideák világán alapul, mint a Lét lényege. A szupraszenzibilis maga az idea. Amit a görög gondolkodás és lét itt a szemével megragad, az valóban látott és ilyen egyszerű látásban megtapasztalt, mint ami minden létezőt lehetővé tesz, mint ami önmaga számára jelenvalóvá lesz (lásd Vom Wesen des Grundes, 1929, második rész). Ezért Nietzsche a következő megjegyzést fűzi hozzá zárójelben: „(Az idea legősibb formája, viszonylag érzékelhető, egyszerű, meggyőző. Körülírás a mondatra: É'n, Platón, vagyok az igazság.')" Az ideák gondolata és a Lét itt felállított értelmezése önmagában is teremtő. Platón műve még nem platonizmus. Az „igaz világ" még nem egy tan tárgya; ez a Dasein ereje; az, ami felragyog a jelenvalóvá válásban; ez a tiszta, fedetlen ragyogás.

> "2. Az igazi világ, amely most még elérhetetlen, de meg van ígérve a bölcsnek, a jámbornak, az erényes embernek („a bűnbánó bűnösnek")."

A szupraszenzuális mint igaz lét előtérbe állításával a szakadás az érzékelhetőtől most kifejezetten elrendeltetik, bár itt sem azonnal: az igaz világ csak ebben az életben, a földi lét tartama alatt elérhetetlen. Ily módon a földi lét leértékelődik, ugyanakkor megkapja a maga sajátos feszültségét, mivel a szupraszenzuális az „odaátként" van megígérve. A föld így válik „földivé". Az ember lényege és léte most kettészakad, ám ez bizonyos kétértelműséget tesz lehetővé. Megkezdődik az „igen és nem", a „ez a világ, valamint amaz" lehetősége; a látszólagos igenlés e világnak, de fenntartással; a képesség arra, hogy az ember részt vegyen e világ dolgaiban, miközben titokban nyitva hagyja azt a távoli hátsó ajtót. A görögök töretlen lényegének helyébe – amely töretlen volt, de nem veszélytelen, hanem szenvedélyes, amely a megvalósíthatóban gyökerezett, itt húzta meg végső határait, amely nemcsak elviselte a sors makacsságát, hanem igenlésében a győzelemért küzdött – ennek a lényegnek a helyébe most valami alattomos lép. Platón helyett immár a platonizmus uralkodik. Így: „(Az eszme fejlődése: kifinomultabbá, alattomosabbá, megfoghatatlanabbá válik – nővé lesz, kereszténnyé lesz...)" A szupraszenzuális többé nem jelenik meg az emberi lét keretein belül, nem jelenik meg sem az ember, sem az ő érzéki természete számára. Inkább az egész emberi lét válik e-világivá, amennyiben a szupraszenzuális „odaátként" értelmeződik. Ily módon az igaz világ most még igazabbá válik, mivel egyre távolabbra tolódik ettől a világtól; létében mindinkább megerősödik, minél inkább azzá lesz, amit megígértek, és minél buzgóbban ölelik magukhoz, azaz hisznek benne, mint az ígéretben. Ha a történelem második szakaszát az elsővel összevetjük, láthatjuk, hogy Nietzsche az első szakasz leírásában tudatosan különíti el Platónt minden platonizmustól, megóvva őt attól.

> „3. Az igaz világ, elérhetetlen, bizonyíthatatlan, megígérhetetlen, de mégis gondolatként vigasz, kötelesség, imperatívusz."

Ez a felosztás a platonizmusnak azt a formáját jelöli, amelyet a kanti filozófia valósít meg. A természetfölötti (vagyis a szupraszenzuális) most a gyakorlati ész posztulátuma; még minden tapasztalat és bizonyítás körén kívül is szükségszerűen létezőként követeltetik, hogy az ész törvényszerűségének megfelelő alapot nyújtson. Igaz, a

szupraszenzuális megismerés általi hozzáférhetősége kritikai kétely tárgyává válik, de csupán azért, hogy helyet adjon a hitnek, amelyet az ész követel meg. A keresztény világkép tartalma és szerkezete Kant révén semmit sem változik; csupán annyi történik, hogy a tudás fénye teljes egészében a tapasztalatra vetül, vagyis a „világ" matematikai-természettudományos értelmezésére. Ami a természettudományok ismeretén kívül esik, annak létezését nem tagadják, hanem az ismerhetetlen határozatlanságába utalják. Ezért: „(A régi nap, alapvetően, de ködön és szkepticizmuson át látva; az eszme elvékonyodva, elsápadva, északi, königsbergi módon.)" Egy átalakult világ – ellentétben azzal az egyszerű tisztasággal, amelyben Platón közvetlen kapcsolatban élt a szupraszenzuálissal, mint felismerhető Lénnyel. Mivel Nietzsche átlát Kant félreérthetetlen platonizmusán, ugyanakkor észleli Platón és Kant lényegi különbségét is. Ezáltal alapvetően megkülönbözteti magát kortársaitól, akik nem véletlenül azonosítják Kantot Platónnal – ha éppen nem úgy értelmezik Platónt, mint egy félig-meddig sikerületlen kantianust.

> "4. Az igazi világ – elérhetetlen? Mindenesetre el nem ért. És mint el nem ért, ismeretlen is. Következésképp nem is vigasztaló, nem megváltó, nem kötelező: mire kötelezhetne minket valami, ami ismeretlen?"

A negyedik felosztással az a forma, amelyhez a platonizmus a letűnt kanti filozófia következményeként elkötelezi magát, történelmileg elérkezik, bár eredetileg kreatív meghaladás nélkül. Ez a korszak a német idealizmus uralmát követi, nagyjából a múlt század közepén. Saját fő elvének, a szupraszenzibilis világ elméleti megismerhetetlenségének segítségével a kanti rendszer lelepleződik és összeomlik. Ha a szupraszenzibilis világ a megismerés számára teljesen elérhetetlen, akkor semmi sem tudható róla, és semmi sem dönthető el mellette vagy ellene. Nyilvánvalóvá válik, hogy a szupraszenzibilis nem a kanti filozófia részeként jelenik meg a megismerés alapvető filozófiai elvei alapján, hanem kiirtatlan keresztény-teológiai előfeltevések következményeként.[2] Ezzel kapcsolatban Nietzsche egy alkalommal így jegyzi meg Leibnizről, Kantról, Fichtéről, Schellingről, Hegelről és Schopenhauerről: „Mind Schleiermacherek" (XV, 112). A megjegyzés kétélű: nemcsak azt jelenti, hogy ezek az emberek a mélyben álruhás teológusok, hanem azt is, amit a név sugall – Schleier-macher –, fátyolkészítők, akik elfátyolozzák a dolgokat. Velük szemben áll a szupraszenzibilis valamelyest fél szívvel történő elutasítása mint valami ismeretlen, amelyhez Kant után elvileg semmiféle megismerés nem férhet hozzá. Ez az elutasítás mintegy az „elmélkedés" első, halvány „tisztességének" csillanása fogáskeresés és a „színlelés", amely eluralkodott a platonizmusban. Ezért: „(Szürke hajnal. Az értelem első ásításai. A pozitivizmus kakasszava.)" Nietzsche egy új nap hajnalát veszi észre. Az értelem, amely itt az emberi tudást és kutatást jelenti, felébred és magához tér.

> „5. Az „igazi világ" – egy gondolat, amelynek semmi haszna, amely már nem is kötelező – egy gondolat, amely haszontalanná, fölöslegessé vált, következésképpen megcáfolt gondolat: töröljük el!"

Ezzel a felosztással jelöli ki Nietzsche saját filozófiai útjának első szakaszát. A „valódi világot" most idézőjelbe teszi. Többé nem a saját szava, amelynek tartalmát még maga is megerősíthette volna. A „valódi világ" eltöröltetett. De figyeljük meg az okot: mert

---

[2] Rendíthetetlen teológiai-keresztény előfeltevések. A megfogalmazás Heidegger Lét és idő című művének 44. C szakaszát idézi: „Az „örök igazságok" állítása és a Dasein fenomenálisan megalapozott „idealitásának" összetévesztése egy idealizált abszolút szubjektummal azokhoz a keresztény teológiai maradványokhoz tartozik a filozófiai problémákon belül, amelyeket még nem űztek ki radikálisan [zu den Hingst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik]."

haszontalanná, fölöslegessé vált. A vibráló szürkületben új mérce bukkan elő: bármi, ami semmilyen módon, semmikor nem érinti az ember Daseinját, nem tarthat igényt az elfogadásra. Ezért: „(Fényes nappal; reggeli; a bon sens és a jókedv visszatérése; Platón zavart pírja; minden szabad szellem pandémoniuma.)" Itt Nietzsche visszatekint saját átalakulásának éveire, amit világosan jeleznek az akkoriban írt könyveinek címei: Emberi, túlságosan is emberi (1878), A vándor és árnyéka (1880), Hajnalhasadás (1881) és A vidám tudomány (1882). A platonizmus annyiban kerül meghaladásra, hogy a szupraérzéki világ, mint valódi világ, eltöröltetett; de kárpótlásként az érzéki világ megmarad, és a pozitivizmus tölti be. Most azonban szembe kell nézni ez utóbbival. Mert Nietzsche nem akar megállni a reggel hajnalánál; és nem is elégszik meg a délelőtt puszta derűjével. Annak ellenére, hogy a szupraérzéki világ, mint valódi világ, félre lett vetve, a magasabb világ üres fülkéje megmarad, és vele együtt a „fent és lent" tervrajza is, vagyis a platonizmus tovább él. A vizsgálódásnak egy lépéssel tovább kell mennie.

> "6. Az igaz világot eltöröltük: melyik világ maradt? talán a látszólagos? ... De nem! az igaz világgal együtt eltöröltük a látszólagosat is!"

Hogy Nietzsche itt egy hatodik szakaszt fűz hozzá, azt mutatja, hogy és miként kell túllépnie önmagán, valamint a puszta szenzuálison túli világ eltörlésén. Ezt közvetlenül érezzük a stílus és a szerkesztés élénkségéből – ahogyan e lépés világossága először vezeti őt a teljes nappali fény ragyogásába, ahol minden árnyék elhalványul. Ezért: „(Dél; a legrövidebb árnyék pillanata; a leghosszabb tévedés vége; az emberiség tetőpontja; INCIPIT ZARATHUSTRA.)" Így kezdődik saját filozófiájának végső szakasza.

A platonizmus történetének mind a hat szakasza úgy kerül bemutatásra, hogy a „valódi világ", amelynek létezése és jogossága vizsgálat tárgya, minden szakaszban kapcsolatba kerül azzal az emberi típussal, aki ehhez a világhoz viszonyul. Következésképpen a platonizmus megdöntése és végső kifordítása magában foglalja az ember átalakulását. A platonizmus végén egy döntés áll az ember átváltozásáról. Így kell érteni az „emberiség csúcspontja" kifejezést: a döntés csúcsaként, vagyis annak eldöntéseként, hogy a platonizmus végével a korábbi emberiség véget ér-e, vajon azzá az emberré válik-e, akit Nietzsche „utolsó emberként" jellemzett, vagy ez a típus meghaladható-e, és elkezdődhet-e a „Übermensch", az „Emberfölötti": „Incipit Zarathustra." Az „emberfölötti" szón Nietzsche nem valamiféle csodás, mesés lényt ért, hanem azt az embert, aki felülmúlja a korábbi embert. A korábbi ember azonban az, akinek létezése (Dasein) és létértelmezése a platonizmus valamely formája, vagy több formájának keveréke által volt meghatározva. Az utolsó ember az el nem fojtott nihilizmus szükségszerű következménye. Nietzsche szerint a nagy veszély az, hogy mindez az utolsó emberben tetőzik, hogy minden kifullad az egyre íztelenebb utolsó ember elterjedésében. „Az emberfölötti ellentéte az utolsó ember: vele egyidőben alkottam meg az előbbit is" (XIV, 262).

Ez azt sugallja, hogy a vég először az új kezdet alapján válik láthatóvá végként. Másképp fogalmazva: az emberfölötti identitása akkor válik világossá, amikor az utolsó embert annak ismerik fel, ami.

Most már csak annyit kell tennünk, hogy szem elé hozzuk a Platónnal és a platonizmussal szembeni szélsőséges ellentétet, majd megállapítsuk, hogyan tud Nietzsche ebben sikeresen állást foglalni. Mi következik abból, ha az igaz világgal együtt a látszatvilág is megsemmisül?

A „valódi világ", a szupraszenzibilis, és a látszólagos világ, a szenzibilis, együtt alkotják azt, ami a tiszta semmisséggel szemben áll; ezek képezik a létezőket, mint egészet. Ha mindkettő megszűnik, minden az üres semmibe omlik össze. Ez nem lehet az, amire Nietzsche gondol. Hiszen ő arra törekszik, hogy minden formájában felülmúlja a nihilizmust. Ha felidézzük, hogy Nietzsche miként és miért kívánja a művészetet a fiziológiai esztétikáján keresztül az élet megtestesítésére alapozni, akkor észrevesszük,

hogy ez a szenzibilis világ megerősítését jelenti, nem pedig annak eltörlését. Azonban Platónizmus történetének végső szakaszára vonatkozóan kifejezetten az áll, hogy „a látszólagos világ eltöröltetett." Kétségtelen. De a szenzibilis világ csak Platónizmus értelmezése szerint „látszólagos világ". Platónizmus megszűnésével nyílik meg először az út a szenzibilis világ megerősítése előtt, és ezzel együtt a szellem szupraszenzibilis világának megerősítése előtt is. Elég, ha felidézzük a következő kijelentést a Hatalom akarása 820. számú töredékéből:

> Magamnak és mindazoknak, akik élnek – akiknek megengedett élni – a puritán lelkiismeret szorongásai nélkül, egyre nagyobb mértékű érzéki szellemiséget és az érzékek gazdagodását kívánom. Igen, hálásnak kell lennünk érzékeinknek finomságukért, teljességükért és erejükért; és viszonzásul a legjobb szellemet kell adnunk nekik, amivel csak rendelkezünk.

Amire szükség van, az sem az érzéki, sem a nem-érzéki eltörlése. Épp ellenkezőleg, azt kell félretenni, ami az érzékit félreértelmezi, lebecsüli, valamint ami a szupraszenzuálist túlzottan felmagasztalja. Új értelmezésnek kell utat nyitni az érzéki számára, az érzéki és a nem-érzéki új hierarchiájának alapján. Az új hierarchia nem egyszerűen kívánja megfordítani a dolgokat a régi szerkezeti rendben, most az érzékit tisztelve és a nem-érzékit megvetve. Nem akarja azt, ami legalul volt, legfelülre helyezni. Egy új hierarchia és új értékrend azt jelenti, hogy a rendező struktúrát kell megváltoztatni. Ebből a szempontból a platonizmus megdöntése egyben annak való kiszabadulássá kell, hogy váljon. Hogy ez Nietzsche esetében meddig terjed, meddig mehet el, milyen mértékben jut el a platonizmus meghaladásához, és mennyiben nem – ezek szükséges kritikai kérdések. De ezeket csak akkor kell feltenni, ha elgondolkodtunk azon, amit Nietzsche legbelsőbb akarásában akart – minden csipkelődő, kétértelmű és hiányos vonást meghaladva, amit könnyen neki tulajdoníthatnánk itt.

25. Az új értelmezése
Az érzékiség és a tomboló
Viszály a művészet és az igazság között

Most azt kérdezzük, milyen új értelmezés és rend alakul ki az érzéki és a nem érzéki tekintetében a platonizmus felforgatásából. Milyen mértékben tekinthető az „érzéki" az igazi „valóságnak"? Miféle átalakulás kíséri az inverziót? Milyen metamorfózis rejlik mögötte? A kérdést ebben a végső formában kell feltennünk, mert nem arról van szó, hogy először megfordulnának a dolgok, majd az új helyzet alapján merülne fel a kérdés: „Mi az eredmény?" Sokkal inkább a felforgatás maga az új kérdésfeltevésből és annak alapvető tapasztalatából nyeri mozgásának erejét és irányát, amelyben a valódi lét, az, ami valós, a „valóság", újradefiniálódik.

Nem vagyunk felkészületlenek ezekre a kérdésekre, feltéve, hogy végigjártuk az egész előadássorozat útját, amely kezdettől fogva erre a célra irányult.

Művészettel kapcsolatos minden kérdésünket kifejezetten és kizárólag azért bontottuk ki, hogy az új valóságot mindenekelőtt élesen a fókuszba hozzuk. Különösen Nietzsche „fiziológiai esztétikájának" bemutatása lett úgy kidolgozva, hogy most már csak alapvetőbb módon kell megragadnunk mindazt, ami ott elhangzott. Ezt azért tesszük, hogy a sensus értelmezését fő irányában kövessük, ami azt jelenti, hogy lássuk, miként állítja fel gondolkodását, miután a platonizmus igaz és látszólagos világa egyaránt meg lett szüntetve.

Nietzsche a mámort tekinti a művészet alapvető realitásának. A Hatalom akarata mint művészet című műben Wagnerrel ellentétben úgy érti, hogy az erő növekedésének érzése, a teljesség és minden képesség kölcsönös fokozása egy önmagán túllépés, és így egyben önmagára találás a Lét legfőbb tisztaságában – nem pedig egy látomástalan zűrzavar. Nietzsche szerint ez egyúttal magában foglalja az „élet" szakadékának, az élet lényegi ellentmondásainak felbukkanását, nem mint erkölcsi rosszat vagy tagadandó dolgot, hanem mint olyasvalamit, amit meg kell erősíteni. A „fiziológiai", az érzéki-testi önmagában is rendelkezik ezzel az önmagán túli minőséggel. Az érzéki belső felépítése világossá vált azáltal, hogy kiemeltük a mámor és a szépség, valamint az alkotás és az élvezet kapcsolatát a formával. Ami a formához tartozik, az az állandóság, a rend, az áttekintés, a határ és a törvény. Az érzéki önmagában az áttekintésre és rendre irányul, arra, ami uralható és szilárdan rögzíthető. Amit itt az „érzékiről" mint lényegiről megtudunk, azt most csupán főbb összefüggéseiben kell megragadnunk, hogy lássuk, Nietzsche számára az érzéki alkotja a tulajdonképpeni valóságot.

Ami él, ki van téve más erőknek, de olyan módon, hogy miközben küzd ellenük, a saját formájuk és ritmusuk szerint kezeli őket, azért, hogy felmérje őket a lehetséges beépítés vagy eltávolítás szempontjából. E szemszög szerint minden, amivel találkozik, az élőlény életre való képessége alapján kerül értelmezésre. Maga a nézőpont, és a vele nyíló látómező, húzzák meg a határokat akörül, hogy a lények mivel találkozhatnak és mivel nem. Például egy gyík meghallja a legkisebb susogást a fűben, de nem hallja meg a közelről leadott pisztolylövést. Ennek megfelelően a lény egyfajta értelmezést alakít ki a környezetéről, és ezáltal minden történésről, nem mellékesen, hanem mint maga az élet alapvető folyamata: „A perspektivikus [a] minden élet alapfeltétele" (VII, 4).

Az élőlények alapvető felépítésére tekintve Nietzsche azt mondja (XIII, 63): „A szerves létezők lényegi vonása egy új sokféleség, amely maga is egy esemény." Az élőlény rendelkezik egy perspektivikus előrelátással, amely köré egy „horizontvonalat" húz, és amelynek határain belül egyáltalán bármi megjelenhet számára. A „szervesben" aztán ösztönök és erők sokasága található, amelyek mindegyike a maga saját perspektívájával bír. A perspektívák sokfélesége különbözteti meg a szervest a szervetlentől. Mégis, a

szervetlennek is megvan a maga perspektívája; csakhogy a szervetlenben, a vonzás és taszítás területén a „erőviszonyok" egyértelműen rögzítettek (XIII, 62). A „élettelen" természet mechanisztikus ábrázolása csupán számítási célokra szolgáló hipotézis; figyelmen kívül hagyja, hogy itt is erőviszonyok és perspektívák összefonódásai uralkodnak. Minden erőpont önmagában perspektivikus. Ennek következtében nyilvánvalóvá válik, hogy „nincs szervetlen világ" (XIII, 81). Minden, ami „valós", élő, önmagában „perspektivikus", és érvényre juttatja saját perspektíváját mások ellenében. Ezen az alapon érthetjük meg Nietzsche 1886–87-ből származó feljegyzését (XIII, 227–28):

> Alapvető kérdés: vajon a perspektivikus a lét sajátja-e, és nem pusztán megfigyelés formája, a különböző létezők közötti viszony? Vajon a különböző erők viszonyban állnak-e egymással, úgy, hogy ez a viszony egy érzékelési optikához kötődik? Ez akkor volna lehetséges, ha minden lét lényegileg valami érzékelő volna.

Nem kell messzire mennünk, hogy bizonyítékot találjunk arra, hogy ez a lényekről alkotott felfogás pontosan Leibnizé, azzal a különbséggel, hogy Nietzsche elveti az utóbbi teológiai metafizikáját, vagyis platonizmusát. Minden létezés önmagában perspektivikus-észlelő, és ez a most kifejtett értelemben „érzéki".

Az érzéki többé nem a „látszólagos", nem a félárnyék; csak ez maga a valóság, tehát az „igaz". És mi lesz a látszattal? Maga a látszat is a valóság lényegéhez tartozik. Ezt könnyen láthatjuk a tényleges, perspektivikus jellegében. A következő megállapítás betekintést nyújt a perspektivikusan felépített valóságon belüli látszat kérdésébe: „Az organikus világgal kezdődik a határozatlanság és a látszat" (XIII, 288; vö. még 229). Egy organikus lény egységében hajlamok és képességek sokasága van (jóformán mindegyiknek megvan a maga perspektívája), amelyek küzdenek egymással. Ilyen sokféleségben elveszik az a fajta egyértelműség, amelyben az aktuális minden egyes esetben áll. A több perspektívában megmutatkozó dolog kétértelműsége elfogadott, együtt a határozatlannal, amely most így, majd amúgy tűnik fel, először ezt a képet nyújtja, majd amazt. De az ilyesfajta megjelenés csak akkor lesz látszat a puszta látszat értelmében, amikor az, ami egy adott perspektívában megnyilvánul, megkövül, és az egyetlen végleges megjelenésnek tekintik, figyelmen kívül hagyva a többi perspektívát, amelyek sorra felbukkannak.

Ily módon a tapintható dolgok, az „objektumok" jelennek meg a lények számára abban, amivel találkoznak; olyan dolgok, amelyek állandóak, tartós tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyek segítségével a lény tájékozódni tud. Az egész tartománya annak, ami rögzített és állandó, az ókori platóni felfogás szerint a „Lét", az „igazi" birodalma. Ez a Lét, ha perspektivikusan szemléljük, csupán az egyoldalú, meggyökeresedett látszat, amelyet kizárólag meghatározónak tekintenek. Így puszta látszattá válik; a Lét, az igaz, puszta látszat, tévedés.

> Hiba az organikus világban kezdődik. „Dolgok", „anyagok", tulajdonságok, tevékenységek [Tätigkeiten] – mindezt nem szabad beleolvasni az szervetlen világba! Ezek azok a sajátos hibák, amelyek révén az élőlények élnek (XIII, 69).

Az organikus világban, az életet megtestesítő világban, ahol az ember is él, kezdődik a „hiba". Ezt nem úgy kell érteni, hogy a lények, ellentétben az élettelen birodalom tagjaival, eltévedhetnek. Azt jelenti, hogy azok a lények, amelyek egy teremtmény végső perspektivikus horizontjában szilárdan megalapozott, létező világnak tűnnek, lényegükben puszta látszatok, egyszerű látszatok. Az ember logikája arra szolgál, hogy azonossá, állandóvá, megállapíthatóvá tegye azt, amivel találkozik. A lét, az igaz, amit a logika „biztosan megragad" (kőbe vés), pusztán látszat; olyan látszat, amely a teremtmény számára lényegileg szükséges, vagyis olyan látszat, amely a

fennmaradásához, önmaga megőrzéséhez szükséges a szüntelen változás közepette. Mivel a valóság maga is perspektivikus, a látszatszerűség magához a valósághoz tartozik. Az igazság, azaz az igaz lét, vagyis ami állandó és rögzített, mivel egy adott perspektíva megmerevítése, mindig csak egy uralkodóvá vált látszat, vagyis mindig hiba. Ezért mondja Nietzsche (WM, 493): „Az igazság olyan hiba, amely nélkül egy bizonyos fajta élőlény nem tudna élni. Végső soron az élet értéke dönt."

Az igazság, vagyis az állandóként felfogott való, egyfajta látszat, amely az élet állításának szükséges feltételeként igazolható. Mélyebb elmélkedés során azonban világossá válik, hogy minden megjelenés és minden látszat csak akkor lehetséges, ha valami előlép és megmutatkozik. Ami előzetesen lehetővé teszi az efféle megjelenést, az maga a perspektivikus. Ez az, ami valóban sugárzik, ami által valami megmutatkozik. Amikor Nietzsche a „látszat" (Schein) szót használja, az rendszerint kétértelmű. Ő maga is tudja ezt. „Vannak végzetes szavak, amelyek úgy tűnnek, mintha betekintést adnának, de valójában akadályozzák azt; ezek közé tartozik a 'látszat' ,'megjelenés'" (XIII, 50). Nietzsche nem válik úrrá azon a végzeten, amely e szóban – vagyis a tárgyban – rejtőzik. Azt mondja (uo.): „A 'látszat', ahogyan én értem, a dolgok tényleges és egyetlen valósága." Ezt úgy kell érteni, hogy nem arról van szó, mintha a valóság pusztán látszat volna, hanem hogy a valós-lét önmagában perspektivikus: előlépés a megjelenésbe, ragyogásba engedés; önmagában is egyfajta sugárzás. A valóság maga a ragyogás.

> Ezért nem állítom szembe a „látszatot" a „valósággal", hanem épp ellenkezőleg, a látszatot tekintem annak a valóságnak, amely ellenáll annak, hogy átalakuljon egy képzeletbeli „igazság világává." Ennek a valóságnak egy sajátos neve a „hatalom akarása" lenne, természetesen belsőleg meghatározva, és nem a maga megragadhatatlan, folyékony, Proteus-szerű természetére alapozva (XIII, 50; legkésőbb 1886-ból).

A valóság, a Lét, Schein abban az értelemben, hogy perspektivikus felragyogás.

De ugyanakkor ehhez a valósághoz hozzátartozik a perspektívák sokfélesége, és így az illúzió lehetősége, valamint annak rögzülése, ami egyben a lehetősége az igazságnak is, mint egyfajta Schein a „puszta" látszat értelmében. Ha az igazságot látszatnak, vagyis puszta megjelenésnek és tévedésnek vesszük, az azt jelenti, hogy az igazság a rögzített látszat, amely szükségszerűen benne rejlik a perspektivikus ragyogásban – vagyis illúzió. Nietzsche gyakran azonosítja az ilyen illúziót a „hazugsággal": „Aki az igazságot mondja, végül rájön, hogy mindig hazudik" (XII, 293). Valóban, Nietzsche olykor úgy határozza meg a perspektivikus ragyogást, mint Schein az illúzió és megtévesztés értelmében, szembeállítva az illúziót és megtévesztést az igazsággal, amely mint „Lét", szintén alapvetően tévedés.

Már láttuk, hogy a teremtés, mint formálás és alakítás, valamint az ehhez kapcsolódó esztétikai örömök az élet lényegéből fakadnak. Ezért a művészetnek is, és éppen annak, a legszorosabban kell összhangban lennie a perspektivikus ragyogással és a ragyogás engedésével. A művészet a tulajdonképpeni értelemben a nagy stílus művészete, amely arra vágyik, hogy a növekvő életet magát juttassa hatalomra. Nem rögzít, hanem felszabadít a kitágulásra, megvilágosít a transzfigurációig, és ezt két értelemben: először, hogy a dolgot a Lét világosságában állítja fel; másodszor, hogy e világosságot magát az élet felerősítéseként hozza létre.

Az élet önmagában perspektivikus. Növekszik és virágzik a világ magasságával és annak perspektivikus kiemelésével, amely előtérbe kerül a megjelenésben, a ragyogás fokozásával, vagyis azzal, ami a dolgokat úgy csillogtatja meg, hogy az élet átváltozik. „Művészet és semmi más!" (WM, 853, II. szakasz). A művészet a valóságot, amely önmagában is ragyogás, a legmélyebben és legmagasabban ragyogtatja a csillogó átváltozásban. Ha a „metafizikai" nem jelent mást, mint a valóság lényegét, és ha a

valóság a ragyogásban áll, akkor megértjük azt az állítást, amellyel a Hatalom akarása művészetre vonatkozó szakasza zárul (WM, 853): „… a művészet mint az élet tulajdonképpeni feladata, a művészet mint annak metafizikai tevékenysége…”. A művészet a legigazabb és legmélyebb látszathoz való akarat, nevezetesen ahhoz a csillogáshoz, amely átváltoztat, s amelyben a Dasein legfőbb törvényszerűsége láthatóvá válik. Ezzel szemben az igazság bármely adott, rögzített jelenség, amely lehetővé teszi, hogy az élet szilárdan megpihenjen egy meghatározott perspektívában, és fennmaradjon. Mint ilyen rögzítés, az „igazság” az élet mozdulatlanná tétele, s így annak gátlása és felbomlasztása. „Van művészet, hogy ne pusztuljunk bele az igazságba” (WM, 822). „Nem lehetséges … az igazsággal együtt élni”, ha az élet mindig az élet fokozása; a „akarat az igazságra”, azaz a rögzített jelenségre, „már a hanyatlás tünete” (XIV, 368). Most már világossá válik, mit állít az ötödik és befejező tétel a művészetről: a művészet többet ér, mint az igazság.

Mind a művészet, mind az igazság a perspektivikus ragyogás módjai. De a valóság értékét az méri, hogy mennyiben elégíti ki a valóság lényegét, mennyiben valósítja meg a ragyogást, és mennyiben fokozza a valóságot. A művészet, mint átváltoztatás, jobban fokozza az életet, mint az igazság, mint egy megjelenés rögzítése.

Most is érzékeljük, hogy milyen mértékben kell az igazság és a művészet viszonyának diszharmóniát jelentenie Nietzsche és az ő filozófiája számára, mint fordított platonizmus számára. Diszharmónia csak ott van, ahol azok az elemek, amelyek megszakítják az összetartozás egységét, éppen ezen egység révén válnak egymástól eltérővé. Az összetartozás egységét az egy valóság, a perspektivikus ragyogás adja. Ehhez tartozik mind a megjelenés, mind a csillogó látszat, mint átlényegülés. Ahhoz, hogy a valós (az élőlény) valós legyen, egyrészt be kell zárkóznia egy bizonyos horizontba, így fennmaradva az igazság illúziójában. De ahhoz, hogy a valós valós is maradjon, másrészt egyidejűleg át is kell lényegülnie azáltal, hogy túllép önmagán, felülmúlja önmagát abban a csillogásban, amelyet a művészetben létrehozott – és ez azt jelenti, hogy szembe kell mennie az igazsággal. Miközben az igazság és a művészet azonos eredetiséggel tartozik a valóság lényegéhez, el kell távolodniuk egymástól és ellenkezniük kell egymással.

De mivel Nietzsche nézete szerint a látszat, mint perspektivikus, egyben a nem-valós, az illúzió és a megtévesztés jellegét is hordozza, azt kell mondania: „A látszatra, az illúzióra, a megtévesztésre, a Keletkezésre és a változásra irányuló akarat mélyebb, inkább ‘metafizikai’ [vagyis jobban megfelel a Lét lényegének], mint az igazságra, a valóságra, a Létre irányuló akarat” (XIV, 369). Ezt még határozottabban fejezi ki A hatalom akarása 853. száma, I. szakaszában, ahol a látszatot a „hazugsággal” azonosítja: „Szükségünk van a hazugságra, hogy győzelmet arassunk e valóság, e ‘igazság’ felett, vagyis hogy éljünk… Az, hogy a hazugság szükséges az élethez, maga is része a létezés rémisztő és kérdéses jellegének.”

A művészet és az igazság egyaránt szükségesek a valósághoz. Mivel egyformán szükségesek, elkülönülnek egymástól. Kapcsolatuk azonban először akkor kelt rémületet, amikor azt vesszük szemügyre, hogy az alkotás, vagyis a művészet metafizikai tevékenysége, újabb lényegi ösztönzést kap abban a pillanatban, amikor észrevesszük a legrettenetesebb eseményt – az erkölcs Istenének halálát. Nietzsche szerint a lét ezentúl csak az alkotásban viselhető el. A valóságot uralmának hatalmához és legfelsőbb lehetőségeihez vezetni egyedül garantálja a Létezést. De az alkotás, mint művészet, a látszat akarása; elkülönül az igazságtól.

A művészet mint látszatakarás a hatalomakarás legfőbb megnyilvánulása. De ez utóbbi, mint a létezők alapvető jellege, mint a valóság lényege, önmagában az a Lét, amely önmagát akarja azáltal, hogy Változássá akar lenni. Ily módon próbálja Nietzsche a hatalomakarásban meggondolni a Lét és a Változás ősi ellentétének eredeti egységét. A

Lét, mint állandóság, megengedi, hogy a Változás valóban Változás legyen. Ezzel jelzett az „örök visszatérés” gondolatának eredete.

1886-ban, abban az időszakban, amikor a tervezett nagy művén dolgozott, Nietzsche első értekezése, a A tragédia születése a zene szelleméből (1872) új kiadásban jelent meg. A cím megváltozott: A tragédia születése, avagy a görög civilizáció és pesszimizmus; Új kiadás, kísérlet önkritikára (lásd I, 1–14). Az a feladat, amelyet ez a könyv először megkísérelt vállalni, Nietzsche számára ugyanaz maradt.

Ő pontosan meghatározza a feladatot egy olyan részletben, amelyet gyakran idéznek, de ugyanilyen gyakran félre is értelmeznek. A helyes értelmezés ebből az előadássorozat egészéből bontakozik ki. Megfelelően felfogva ez a rész szolgálhat olyan irányelvként, amely jellemzi a kurzus kiindulópontját és vizsgálódásának irányát. Nietzsche így ír (I, 4):

> ... Mindazonáltal nem kívánom teljesen elfojtani, mennyire kellemetlennek tűnik most számomra, mennyire idegenül áll előttem tizenhat év után – egy szem előtt, amely megöregedett, százszor igényesebb lett, de semmiképp sem hidegebb, egy szem előtt, amely ugyanúgy kész lenne vállalni azt a feladatot, amelyre az a merész könyv először vállalkozott: a tudományt a művész optikáján keresztül látni, de a művészetet az élet optikáján keresztül. …

Fél évszázad telt el Európában azóta, hogy ezek a szavak papírra kerültek. Az érintett évtizedek során a szöveget újra és újra félreolvasták, éppen azok, akik minden erejükkel azon fáradoztak, hogy ellenálljanak a tudomány növekvő gyökerestől való kiszakításának és pusztításának. Nietzsche szavaiból a következőt értették ki: a tudományokat többé nem lehet száraz, unalmas módon művelni, nem hagyhatják, hogy „port gyűjtsenek”, távol az „élettől”; művészileg kell őket formálni, hogy vonzóak, kellemesek és ízlésesek legyenek – mindezt azért, mert a művészileg formált tudományoknak kapcsolódniuk kell az „élethez”, közel kell maradniuk az „élethez”, és könnyen hasznosíthatónak kell lenniük az „élet” számára.

Mindenekelőtt az a nemzedék, amely 1909 és 1914 között a német egyetemeken tanult, így hallotta értelmezni ezt a szakaszt. Még a félreértelmezett formájában is segítséget jelentett számunkra. De nem volt senki, aki a helyes olvasatot adhatta volna. Ehhez újra fel kellett volna tenni a nyugati filozófia alapvető kérdését, a Lét felé irányuló, tényleges vizsgálódással kísért kérdezés révén.

Hogy megmagyarázzuk az idézett kifejezés, „a tudományt a művész optikáján keresztül látni, de a művészetet az élet optikáján keresztül” értelmezését, négy pontra kell hivatkoznunk, amelyek mindegyike, az eddigiek fényében, már ismerős lesz számunkra.

Először is, itt a „tudomány” azt jelenti, hogy a tudás mint olyan, a viszony az igazsághoz.

Másodszor, a művész és az élet „optikájára” való kettős utalás azt jelzi, hogy a Lét „perspektivikus jellege” lényegessé válik.

Harmadszor, a művészet és a művész azonossága közvetlenül fejezi ki azt a tényt, hogy a művészetet a művész, az alkotás és a nagyszabású stílus szempontjából kell felfogni.

Negyedszer, itt az „élet” nem pusztán az állati és növényi létet jelenti, sem pedig a mindennapi létezés könnyen felfogható és kényszerítő nyüzsgését; hanem az „élet” a Lét újfajta értelmezésének kifejezése, amely szerint az egy Folyamattá, Változássá válik. Az „életet” sem „biológiai”, sem „gyakorlati” értelemben nem kell érteni; metafizikai értelemben van szánva. A Lét és az élet azonossá tétele nem valamiféle indokolatlan kiterjesztése a biológiainak – bár gyakran úgy tűnik –, hanem a biológiai átalakított értelmezése a Lét alapján, magasabb szinten megragadva – természetesen, a „Lét és Változás” régi sémája szerint ez nem teljesen uralt vagy befejezett módon.

Nietzsche kifejezése arra utal, hogy a Lét lényegének alapján a művészetet úgy kell megragadni, mint a létezők alapvető eseményét, mint ami igazán teremtő. De a művészet

ily módon való felfogása határozza meg azt az arénát, amelyben felmérhetjük, hogyan áll a helyzet az „igazsággal”, és milyen viszonyban van egymással a művészet és az igazság. A kifejezés nem sugallja, hogy a művészeti ügyeket össze kellene keverni a „tudomány működésével”, még kevésbé, hogy a tudást esztétikai rehabilitációnak kellene alávetni. Nem is azt jelenti, hogy a művészetnek az élet nyomában kellene járnia és szolgálnia azt; hiszen a művészet, a nagy stílus az, amelynek először kell törvénybe iktatnia a létezők Létét.

A kifejezés a nihilizmus eseményének ismeretét követeli meg. Nietzsche nézete szerint ez az ismeret egyúttal magában foglalja a nihilizmus legyőzésére irányuló akaratot, mégpedig az eredeti megalapozás és kérdezés révén.

Azt látni a tudományban „a művész optikáján keresztül”, hogy az alkotóereje alapján értékeljük, nem pedig az azonnali hasznossága szerint, és nem is valami üres „örök jelentőség” alapján.

De magát a teremtést az alapján kell értékelni, hogy milyen eredetiséggel hatol el a Létig, nem pedig pusztán egy egyén teljesítményeként vagy a sokaság szórakoztatására. Az, hogy képesek vagyunk értékelni, megbecsülni, vagyis a Lét mércéje szerint cselekedni, önmagában is a legmagasabb rendű teremtés. Mert ez az istenekre való készenlét előkészítése; ez az Igen a Létre. Az „Emberfölötti” az az ember, aki újra megalapozza a Létet – a tudás szigorában és a teremtés nagy stílusában.

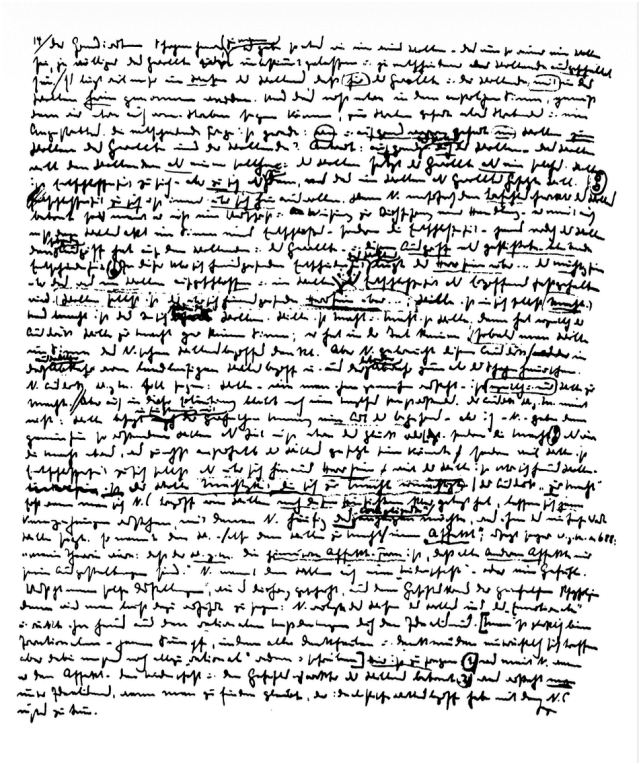
FÜGGELÉK, ELEMZÉS ÉS SZÓJEGYZÉK

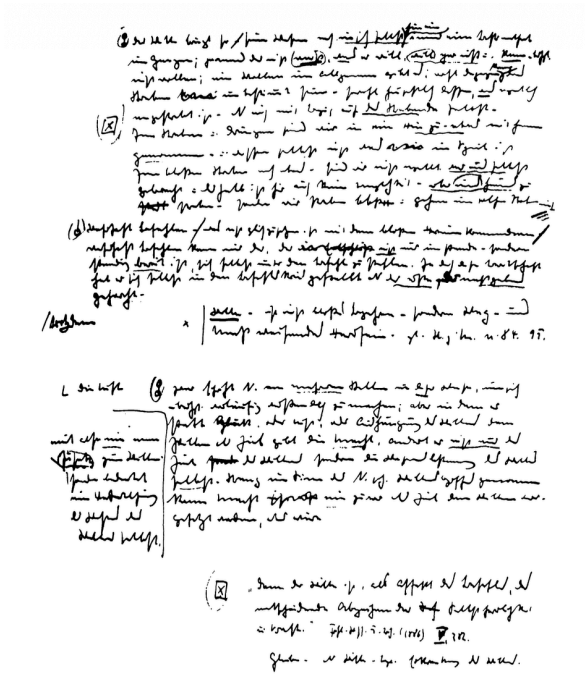
Függelék

Kéziratlap a Nietzsche: előadás-sorozatból A hatalom akarata mint művészet,* 1936–37-es téli félév

Heidegger szokása volt, hogy előadásait vonalazatlan lapokra írta, amelyek körülbelül 21 x 34 centiméteresek voltak, a lap szélessége meghaladta a hosszát. (Ezek a méretek valamivel nagyobbak, mint egy oldalára fektetett „legal pad”.) A kéziratlap bal felét elölről sűrű, apró írással töltötte meg, ez alkotta az előadás fő szövegét. A jobb felét a jelentősebb javítások számára tartotta fenn. Heidegger sajátos írásmódjára jellemző, hogy ez a fele is majdnem olyan sűrűn volt teleírva, mint az első. Heidegger írása az úgynevezett Sütterlin-írás, amelyet Ludwig Sütterlin (1865–1917) alkotott meg, és amely meglehetősen elterjedt volt Dél-Németországban. Azt mondják rá, hogy „erősen kerekded” írás, de az angol és amerikai tollforgatónak mégis elsősorban gótikusnak, függőlegesnek és szögletesnek tűnik. A bosszankodó „ártatlan külföldi” számára pedig úgy tűnik, mintha ez is része lenne annak az általános összeesküvésnek, amelynek célja, hogy a „latin” írástól eltérő kontinentális írásokban minden betű pontosan úgy nézzen ki, mint a többi.

A 223. oldal után közölt kéziratlap az, amelyet a Szerkesztő Előszavában említettek, Levéltári szám: A 33/14. A következő szavakkal kezdődik: der Grundirrtum Schopenhauers, amely a Neske-kiadásban a NI, 50, 25. sorában található, és a következő szavakkal végződik: nichts zu tun, amely a 7. szakasz végén, a NI, 53, 24. sorában található. Így ez az egyetlen eredeti kéziratlap három teljes oldalt tesz ki a nyomtatott német szövegből. (Természetesen meg kell jegyeznem, hogy Neske oldala meglehetősen bőven van tördelve.) A kézirat ezen oldaláról származó német szöveg angol fordítása a 40–43. oldalon található fentebb.





A kéziratoldal jobb felén öt jelentős javítás található a szövegben, valamint egy kiegészítés az egyik javításhoz. Ezek a változtatások nem helyettesítései a lecke törzsében lévő szövegnek; inkább annak kibővítései és részletezései. (A javításhoz tett kiegészítés Nietzsche A vidám tudomány című művéből származó szöveg, amely Heidegger érvelését támasztja alá.) Pontosan megállapítani, mikor készültek ezek a javítások, lehetetlen, de a kézírás arra utal, hogy nagyjából egyidősek a szöveg fő részével, és minden valószínűség szerint még a lecke előadása előtt kerültek bele. Csak ritka esetekben (az alább tárgyalt módosított tagmondat és a zárójelbe tett kifejezés) van bizonyíték arra, hogy a kéziratoldalon lévő változtatások lényegesen később készülhettek – például a Nietzsche 1961-es kiadása idején.

A Neske-kiadás szó szerint közli az A 3 3/14 előadásjegyzeteit egészen a gesetzte will kifejezésig (NI, 51, 7. sor). Ezen a ponton jelzi az első javítás beillesztését. Ez egy hosszabb kiegészítés, amely tizenöt nyomtatott sort tesz ki. Itt a Neske-kiadás bizonyos tekintetben eltér a kézirattól. A két szakasz összehasonlítása tanulságos lehet:

Neske kiadás

Akaratunk mindig magával hozza saját akaratában a következetes meghatározottságot. Aki nem tudja, mit akar, az tulajdonképpen semmit sem akar, és egyáltalán nem is tud akarni; általános értelemben vett akarat nem létezik; „mert az akarat, mint a parancs affektusa, az önhatalom és az erő döntő jegye” („A vidám tudomány,” 5. könyv, 1886; V, 282). Ezzel szemben a törekvés lehet határozatlan, mind azzal kapcsolatban, hogy tulajdonképpen mit céloz meg, mind pedig az arra vonatkozóan, hogy törekvő önmagunk. A törekvésben és hajtásban bele vagyunk vonva egy felé ... és magunk sem tudjuk, hogy mi van játékban. A puszta törekvésben valami felé nem vagyunk valójában önmagunk elé állítva, és éppen ezért itt nincs is lehetőség önmagunkon túlra törekedni, hanem pusztán törekszünk, és ebben a törekvésben az eltökéltséggel önmagunkhoz adunk – és ez mindig: törekvés önmagunkon túlra.

Holográf

% Az akarat így saját lényegének megfelelően mindig önmagából hoz létre egy határozottságot az egészben; aki nem tudja, mit akar, az valójában nem akar semmit, s egyáltalán nem is tud akarni; általános értelemben vett akarás nem létezik; ezzel szemben a választás törekvése feltétlen lehet – mind abban a tekintetben, hogy mi a valódi törekvés tárgya, mind pedig azzal kapcsolatban, ami magát a törekvőt illeti. [Ezen a ponton egy jel mutat a bal oldalon, hogy ide kell beszúrni a Vidám tudomány megfelelő részét. A pontos hely nincs megjelölve. A törekvésben és a vágyakozásban bele vagyunk vonva egy valamifelé irányuló mozgásba, és magunk sem tudjuk, mi van a játékban. A puszta törekvésben valami felé nem vagyunk igazán önmagunk elé állítva, és ezért itt nincs is lehetőség arra, hogy önmagunkon túlra törekedjünk, hanem csupán törekszünk, és ebben a törekvésben feloldódunk. Az önmagára való eltökéltség mindig önmaga meghaladását akarja.

A Neske-kiadásban bevezetett változtatások öt félék. Először is, a sok pontosvesszőt és gondolatjelet változatosabb írásjelek váltják fel. Másodszor, a kiemelt szavak (dőlt betűk, amelyek az aláhúzásokat reprodukálják) száma nagymértékben csökken. Harmadszor, a nyilvánvaló mulasztásokat (például a nicht szó elhagyását az ein Wollen im allgemeinen gibt es kifejezés után) kijavítják, a rövidítéseket kiírják, a kihúzott szavakat és betűket törlik. Negyedszer, pontos helyet találnak a Vidám tudomány idézetének. Ötödször, és ez a legfontosabb, több kifejezést teljesen átfogalmaznak. Így például a (aláhúzott) Hin zu-etwas Hinzu ... lesz (nem dőlt betűvel), és a teljes bevezető mondatot átdolgozzák. Az utóbbi kéziratos változata így hangzanék fordításban: „Akarás tehát, lényegénél fogva, önmagában mindig előidéz valamiféle meghatározottságot a teljességben." A Neske-sorok így szólnak: „Minden esetben maga az akarat ad teljes körű meghatározottságot az akaráshoz." Hogy ez a változtatás mikor történt, lehetetlen megállapítani; könnyen lehet, hogy a megjelenéskor. (Az Abschrift, vagyis a gépelt másolat itt a kéziratot követi.)

Ennek a hosszú javításnak a végén felmerül a probléma, amelyre az Előszóban utaltam. Az utolsó szó a lap széléhez szorul, és ugyanúgy lehetne mit, mint auf. (Az a gyakorlat, hogy az umlaut nélküli u fölé diacritikus jelet tesznek, amitől az gyakran pontozott i-hez hasonlít, komplikálja itt a helyzetet.) A mondat értelme nagy mértékben a leválasztható igekötőtől függ: a kéziratos oldal értelme alapján auf-nak olvasom. Teljesen világos azonban, hogy a szöveg fő része új mondattal folytatódik: Entschlossen- heit zu sich ist immer . ... A Wille dagegen szavakat az Abschrift-ba illesztették, hogy hangsúlyozzák a különbséget az „akarat" és a „törekvés" között. Bár az Abschrift eredete, dátuma és státusza ismeretlen, saját olvasatomban megtartottam. Végül hozzáadtam az als szót, hogy világossá tegyem az „akarat" és az „eltökélt nyitottság" közötti appozíciót.

A Neske-kiadás az A 33/14 fennmaradó részét csak néhány módosítással közli, amelyek közül mindössze egy nem tekinthető aprónak. A lap jobb oldaláról két további jelentős javítást zökkenőmentesen beépítettek a szöveg fő törzsébe (NI, 51, 30. sor – NI, 52, 2. sor; valamint NI, 52, 22–29. sor). Az NI, 52, 20–21. sorának kiadott szövege csak enyhén tér el a kéziratos változattól. Ezután következik a második fontos változtatás. Három, zárójelekkel elkülönített kéziratos sor, amelyek az NI, 53, 18. sorában szerepeltek volna, kimaradt. Az, hogy Heidegger mikor tette hozzá a zárójeleket, vagy mikor „zárta ki" a szakaszt, ismét nem világos. A sorok így hangzanak:

> Az ember boldog az irracionalizmusban – abban a mocsárban, ahol minden gondolkodásra rest és fáradt ember békésen találkozik, miközben többnyire még mindig túlságosan „racionálisan" beszél és ír.

Fordításban:

> Az emberek elragadtatással fordulnak az irracionalizmus felé – ahhoz a mocsárhoz, ahol mindazok, akik túl lusták vagy túl kimerültek a gondolkodáshoz, harmonikusan gyűlnek össze; de többnyire még mindig túlságosan „racionálisan" beszélnek és írnak.

Heidegger gyakran zárójelbe tette az efféle szarkasztikus megjegyzéseket, amikor egy előadás kézirata könyvvé formálódott, feltehetően azért, mert az ilyen rögtönzött megjegyzéseket nyomtatásban tolakodóbbnak érezte, mint élőszóban. (Vö. például a következő megjegyzéseket Walter Biemel Logik: Aristoteles című előadáskiadásában, a Heidegger Gesamtausgabe 21. kötetében, Frankfurt/Main, 1976: a csalárd logikai kurzusokról, 12. o.; Heinrich Rickert gigantomachiájáról, 91. o.; a hegeli zűrzavar két fajtájáról, 260. és 267. o.;

valamint a spiritualizmus és szubjektivizmus hókuszpókuszáról, 292. o. Ezek olyan megjegyzések, amelyeket örömmel olvasunk, de amelyeket Heidegger maga, ha ő szerkesztette volna a szöveget, talán törölt volna.)

Végül, a kézirat oldalának jobb felén egy általános hivatkozás található a WM 84 és 95 pontokra. Ez a két aforizma a Hatalom akarása műben a Nietzsche-i értelemben vett akaratot, mint uralmat, állítja szembe a Schopenhauer-i értelemben vett akarattal, mint vággyal. A hivatkozás azonosító jele sehol sem jelenik meg a szövegben vagy a többi javításban, így a hivatkozásnak nincs hová kapcsolódnia; a Neske-kiadásban ezért elhagyják.

Befejezésképpen megjegyezhetem, hogy a Neske-kiadás általában közelebb áll a kézirathoz, mint az egyetlen fennmaradt másolat. A birtokunkban lévő szöveg – az említett egyetlen komoly nehézség ellenére – figyelemre méltóan hűnek tűnik Heidegger kézzel írt előadásjegyzeteihez, feltéve, hogy az A 33/14 és a Neske-kiadás vonatkozó oldalai közötti kapcsolat tipikusnak tekinthető. Hogy ez valóban így van-e, azt a Gesamtausgabe 43. kötetének szerkesztőjének kell majd eldöntenie.[1]

---

[1] Heidegger Nietzsche című művének harmadik kiadásában (dátum nélkül, de az 1970-es évek közepétől elérhető) a Neske Verlag módosította a fentebb tárgyalt szakaszt azzal, hogy pontot tett az NI, 51. oldal 22. sorában a mit és az Entschlossenheit szavak közé. (Lásd e kötet 227. oldalát, az első hasáb 10. sorát.) A szakasz így hangzik: „Ezért nem lehetséges számunkra, hogy önmagunkon túlra törekedjünk; inkább egyszerűen törekszünk, és együtt haladunk e törekvéssel. Az önmagunk felé való elhatározott nyitottság mindig: az önmagunkon túli akarás.” A pont hozzáadása jelentős javulás a szövegben, de én továbbra is azt a teljes olvasatot részesítem előnyben, amelyet ebben a Függelékben javasolok és amelyet a fordítás 41. oldalán alkalmaztam.

A harmadik kiadás nem javította a nicht szó hibás megkettőzését az NI, 189. oldalán, az alulról számított 5. sorban.

Hálás vagyok Ursula Willaredtnek (Freiburg), akinek gondos korrektúrája tárta fel ezt a változást a Nietzsche-harmadik Neske-kiadásában.

Elemzés
DAVID FARRELL KRELL által

> Egy ítélet sem ad számot a világról, de a művészet megtaníthat bennünket újra megismételni azt, ahogyan a világ is önmagát ismétli az örök visszatérések során... Azt mondani a világnak, hogy „igen”, megismételni azt, egyben a világ és önmagunk újrateremtését jelenti; ez a nagy művésszé, a teremtővé válás útja.
> A. Camus, Az ember a Lázadásban, 1951

1961 elején Brigitte Neske egy sor elegáns könyvborítót tervezett férje kiadói pályafutásának egyik jelentős eseményére. A kötetek gerincén két név szerepelt, fekete-fehér színben, lazacszín háttéren, egyik sem kezdődött nagybetűvel: heidegger nietzsche. Mindkettő jól ismert volt. Az utóbbi arról volt híres, hogy – saját szavaival élve – „posztumusz született”. Ez nyilván hozzájárult a zavarkeltéshez: amikor a kötetek először megjelentek Németországban, senki sem volt biztos abban, hogy ezek heidegger könyvei nietzschéről, vagy nietzsche könyvei heideggerről.

Ennek és a többi angol kötetnek az olvasói lehet, hogy többször is eszükbe juttatják ezt a kis tréfát, több okból is.

Aus-einander-setzung, „egymástól való elkülönítés” – ezt a kifejezést választja Heidegger ezeknek a köteteknek az előszavában, hogy jellemezze Nietzsche-vel való találkozását. Ugyanezzel a szóval fordítja a polemos kifejezést Hérakleitosz B53 és B80 töredékeiben is. Vajon Heidegger háborúban áll Nietzsche-vel? Nietzsche-ről szóló előadásai és esszéi polemikusak?[1] Az „Mi hív gondolkodásra?” című előadássorozatának első részében Heidegger figyelmezteti hallgatóit, hogy minden polémia „már a kezdetektől kudarcra van ítélve, ha” nem „a gondolkodás attitűdjét” veszi fel. Heidegger szerint a polemos a Lét felragyogásának vagy tisztásának neve, amelyben a létezők kölcsönösen jelenvalóvá válnak, és így meg lehet őket különböztetni egymástól. Hérakleitosz a ton polemon xynon-ról beszél, egy egymástól való elkülönítésről, amely lényegében az összekapcsolást szolgálja, egyesítő küzdelemről. Ezekben a kötetekben az angol „confrontation” szó próbálja megragadni Heidegger Aus-einander-setzung kifejezésének paradox értelmét Nietzsche filozófiájával kapcsolatban. Mielőtt bármit is mondanánk Heidegger Nietzsche-„értelmezéséről”, érdemes megállnunk, hogy elgondolkodjunk a két gondolkodó koinonia-ján, közösségén. Amikor Heidegger Nietzsche-ről szóló előadássorozatát tervezte, saját filozófiájának feladatát úgy határozta meg, mint annak a törekvésnek a megvalósítását, hogy „Nietzsche teljesítményét teljes kibontakozásra vigye”.[2] Ennek a teljesítménynek a nagysága azonban nem volt azonnal felismerhető. Heidegger első kísérlete, hogy felvázolja Nietzsche teljesítményét, és körülhatárolja vele való szembesülését, a hatalomakarás, mint művészet profilját rajzolja ki.

I. AZ ELŐADÁSSOROZAT FELÉPÍTÉSE ÉS MENETE

---

[1] Martin Heidegger, Mi a gondolkodás? (Tübingen: M. Niemeyer, 1954), 49. oldal. Vö. a magyarul is ismert angol fordítással: What Is Called Thinking?, ford. Fred D. Wieck és J. Glenn Gray (New York: Harper & Row, 1968), 13. oldal; lásd még Martin Heidegger, Alapvető írások, szerk. D. F. Krell (New York: Harper & Row, 1977), 354. oldal.

[2] Martin Heidegger, Bevezetés a metafizikába (Tübingen: M. Niemeyer, 1953), o. Lásd az angol fordítást: An Introduction to Metaphysics, ford. Ralph Manheim (Garden City, N.Y.: Anchor-Doubleday, 1961), 30. o.

Heidegger 1936–37-es előadásának, a „Nietzsche: A hatalom akarása mint művészet” című kurzusnak a publikált szövege huszonöt, számozatlan szakaszból áll.[3] Bár a szövegben nem találhatók átfogóbb részek vagy osztások, az előadás három szakaszban bontakozik ki. Az 1–10. szakaszok bevezetik Nietzsche, mint metafizikus témáját, és vizsgálják a „akarat”, „hatalom” és „hatalom akarása” fogalmát gondolkodásában. A 12–18. szakaszok Nietzsche művészetfelfogásának jelentőségét tárgyalják. A 20–25. szakaszok összehasonlítják a művészethez való viszonyát a platonizmussal – azzal a filozófiával, amelyet Nietzsche meg akart dönteni – és Platón dialógusaival. De ha az első két szakasz, „hatalom akarása” és „művészet”, lefedik a Wille zur Macht als Kunst címben jelzett témát, miért van szükség egy harmadik szakaszra? Miért különösen a Platón-szövegekkel való foglalkozásra? Mi a jelentősége annak, hogy az Előszóban Heidegger a „Platón igazságtana” és „Az igazság lényegéről” című írásokat jelöli meg mint első mérföldköveket a Nietzsche-vel foglalkozó előadásai és esszéi során bejárt úton?

Talán már megtettük az első lépést e kérdések megválaszolásának irányába, amikor észrevesszük, hogy a kurzus három szakaszának elemzése két szakaszt figyelmen kívül hagy: a 11. szakaszt, „A megalapozó kérdés és a filozófia irányadó kérdése”, valamint a 19. szakaszt, „Az igazság és a művészet tomboló ellentéte”. E két szakasz nem pusztán közjáték, amely megelőzi és követi a művészetről szóló központi tárgyalást; inkább, hogy más képet használjunk, ezek a zsanérok, amelyek körül a triptichon táblái forognak. Heidegger „az akarat hatalma mint művészet” című előadássorozatát egy olyan kérdés köti össze és tagolja, amely minden, Platón óta létező filozófiai irányítás és megalapozás kiindulópontja: az igazság lényege. Nietzsche akarat–hatalom metafizikájának tárgyalásán keresztül, majd a művészet nagyszabású ünnepléséig haladva – amely ünneplés az igazság és a művészet rettenetesen tomboló ellentétében zajlik –, Heidegger megpróbálja kijelölni Nietzsche bizonytalan helyét a metafizika történelmi útján. Csak így tudja felmérni saját helyzetét, és csak így képes felismerni saját gondolkodásának feladatát. De ha „a Lét történetének mint metafizikának utols‘ óneve’ nem Kant és nem Hegel, hanem Nietzsche”, akkor az első „név” Platón.[4] És ha Nietzsche helyzete a filozófia végén kétértelmű, akkor hasonlóképp kétértelmű Platóné is a kezdetén. Platónt nem szabad összekeverni a platonizmussal; Nietzschet nem szabad összekeverni senki mással. Heidegger előadássorozatának szerkezetét és mozgását úgy tervezi meg, hogy mindkét gondolkodó visszavezethetetlen gazdagsága fényre derüljön.

A kurzus felépítése és mozgása érzékelhetőbbé válhat, ha felidézzük az egyes szakaszokban vállalt feladatot, a lényegre szorítkozva és egyelőre figyelmen kívül hagyva az egyes szakaszok terjedelmét. Csak a csomópontoknál vagy csuklóknál (11. és 19. szakasz) válik az összefoglaló részletesebbé.

Heidegger azzal kezdi (1. szakasz), hogy kijelenti: a „hatalom akarása” határozza meg a létezők alapvető karakterét Nietzsche filozófiájában. Ezért ez a filozófia a nyugati filozófia vezérkérdésének pályáján halad: „Mi a létező (das Seiende)?” Nietzsche azonban „összegzi és beteljesíti” az efféle kérdezést: Nietzschevel találkozni annyi, mint szembesülni a nyugati filozófiával mint egésszel – és így előkészíteni „a gondolat ünnepét.” Nietzsche tulajdonképpeni filozófiája, az ő alapvető álláspontja Heidegger szerint csak az 1880-as években vázolt jegyzetek alapján ragadható meg, amelyek egy nagy műhöz készültek. Ez a mű soha nem íródott meg. A jegyzetekből álló gyűjteményt, a Hatalom akarása címűt, nem lehet Nietzsche Hauptwerk-jeként azonosítani, hanem

---

[3] A szakaszokat a jelen kiadásban megszámoztuk a hivatkozás megkönnyítése érdekében.

[4] Eckhard Heftrich, „Nietzsche Heidegger gondolkodásában,” Durchblicke (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1970), 349. o. Vö. H.-G. Gadamer, Igazság és módszer (Tübingen: Mohr és Siebeck, 1960), 243. o.

kritikai módon kell olvasni. Miután megvizsgálta az 1882–88 közötti években készült, a magnum opus-hoz tartozó terveket (3. szakasz), Heidegger amellett érvel, hogy a három domináns téma – hatalom akarása, azonos örök visszatérés és az összes érték átértékelése (4. szakasz) – egységes rendszert alkot. Nietzsche számára minden Lét egy Változás, a Változás egy akarás, az akarás a hatalom akarása (2. szakasz). A hatalom akarása azonban nem pusztán Változás, hanem a Változás Létének kifejezése, a Lét „legközelebbi megközelítése" (WM, 617). Mint ilyen, ez az azonos örök visszatérés és az átértékelés próbája. Így az örök visszatérés gondolata túllép a filozófia vezérkérdésén, „Was ist das Seiende?", a megalapozó kérdés felé, „Was ist das Sein?" Mindkét kérdést fel kell tennünk, amikor megpróbáljuk meghatározni Nietzsche alapvető metafizikai álláspontját, azaz Grundstellung-ját (5. szakasz).

Miután megvitatta A Hatalom Akarása szerkesztői által alkalmazott szerkezeti tervet, Heidegger a saját vizsgálódását a harmadik könyvben, a „Új Értékelés Elve" című részben helyezi el, annak negyedik és egyben csúcspontját jelentő alfejezetben, a „Hatalom Akarása mint Művészet" pontban. Nem nyilvánvaló, miért itt kezd Heidegger. Ez azonnal a következő szakaszokból (6–10) sem derül ki, amelyek a Lét jelentését tárgyalják mint „akaratot" a Nietzsche előtti metafizikában, valamint Nietzsche saját gondolkodásában. Heidegger az „akarat" és a „hatalom" fogalmaival küzd, amelyeket egységben kell gondolni, és amelyeket nem lehet könnyen azonosítani a hagyományos értelemben vett affektus, szenvedély és érzelem fogalmaival. Az sem segít, ha Nietzsche akarat-elméletét a német idealizmushoz vezetjük vissza, vagy ha az idealizmussal állítjuk szembe. Ezen öt szakasz egyetlen pozitív eredménye az, hogy felismerjük a hatalom akaratának természetét mint fokozást vagy kiemelést, amely kilépés önmagunkon túlra, valamint mint az eredeti megnyílás a létezők felé. De hogy ez mit jelent, azt egyedül Nietzsche mondhatja meg.

A 11. szakasz, „A filozófia alapozó kérdése és irányadó kérdése", a kurzus első „zsanérpontja", megkezdi a „Hatalomra irányuló akarat mint művészet" értelmezését azzal, hogy ismételten kijelenti: a kijelölt kiindulópont elengedhetetlen a hatalomra irányuló akarat egészének értelmezéséhez. Ennek az állításnak a megvédésére Heidegger megpróbálja kiélezni értelmezésének „alapvető filozófiai szándékát". Újra hangsúlyozza, hogy a filozófia irányadó kérdése: „Mi a létező?" Ez a kérdés a létezők alapjára kérdez rá, ám ezt az alapot kizárólag más létezők között, az ismeretelmélet útján keresi. Az alapozó kérdés azonban – „Mi a Lét?" –, amely az alapok jelentésére és saját történeti megalapozottságára mint kérdésre irányulna, a filozófia történetében egészen Nietzsche-ig bezárólag nem kerül feltevésre. Mindkét kérdés – a filozófia előtti utolsó kérdése és a végső kérdés, amelyet Heidegger fenntart magának – a „Mi a …?" formában jelenik meg. Mindkét kérdés „van"-ja nyitást keres a létezők egésze felé, hogy meghatározhassuk, miben is rejlik azok igazsága, lényege. Mindkét kérdés a feltárulásként (aletheia) értett igazság tárgyán készteti gondolkodásra az embert; előjátékok ezek az „igazság lényege" és a „lényeg igazsága" kérdéséhez. Nietzsche létezők egészére vonatkozó felfogása, vagyis hogy mi van, a „hatalomra irányuló akarat" kifejezésében nyer megfogalmazást. De ha az igazság lényege már benne foglaltatik a filozófia irányadó kérdésében, akkor meg kell határoznunk, hol találkozik Nietzsche filozófiájában a „hatalomra irányuló akarat" és az „igazság". Meglepő módon ez nem a megismerésben (Erkenntnis), hanem a művészetben (Kunst) történik. Ahogyan Nietzsche lezárja és összegzi az addigi filozófiát, az e különös „igazság és művészet" kapcsolattal függ össze, amelyhez látszólag nem létezik közös mérce (tertium comparationis).

Heidegger most (12. szakasz) elkezdi felvázolni a triptichon középső paneljét. A A hatalom akarása (WM, 797) egy részletéhez fordul, amely az „alkotó művész" jelenségét a hatalom akarásának legátláthatóbb formájaként azonosítja. A művész fogalma felől megragadva, és addig tágítva, míg minden létező alapvető eseményévé válik, a művészet az élet legerőteljesebb serkentőjeként kerül kinyilvánításra, így a nihilizmussal szembeni

egyedi ellenmozgássá válik. Mivel a művészet az élet leghatalmasabb stimulansa, többet ér, mint az igazság. Heidegger most megpróbálja ezt a művészetfogalmat az esztétika történetének kontextusába illeszteni (13. szakasz), különös tekintettel a forma–tartalom problémájára. Nietzsche kísérlete, hogy egy „a művészet fiziológiáját" dolgozza ki, amely látszólag szembemegy a művészetnek mint a nihilizmussal szembeni ellenmozgásnak az ünneplésével, a művészi Rausch (14. szakasz) jelenségére összpontosít. Kant szép fogalmának elemzése után (15. szakasz) Heidegger a révületet (rapture) határozza meg mint a formát létrehozó erőt és mint az élet fokozásának alapvető feltételét (16. szakasz). A forma képezi a művészet aktualitását a „nagy stílusban" (17. szakasz), ahol a látszólagos ellentmondás a fiziológiai vizsgálat és a művészi ünneplés között feloldódik: Nietzsche fiziológiája sem biológizmus, sem pozitivizmus, bármennyire is annak tűnhet. Még az esztétikát is olyan végletig viszi, amely már nem a hagyományos értelemben vett „esztétika". Ezen a ponton (18. szakasz) Heidegger visszatér kutatása kiindulópontjához Nietzsche művészetfelfogása kapcsán, és megpróbál alapot adni az öt tételhez a művészetről. Minden jól megy a harmadik tételig: a tágabb értelemben vett művészet a létezők „alapeseményét" (Grundgeschehen) alkotja mint olyanokat. Egy sor kérdés lép elő. Mik a létezők mint olyanok az igazságban? Miért tekintették az igazságot hagyományosan természetfelettinek? Miért ragaszkodik Nietzsche ahhoz, hogy a művészet többet ér, mint az igazság? Mit jelent azt mondani, hogy a művészet „inkább létező" (seiender), mint más létezők? Mi a művészet „érzéki világa"? Ezek a kérdések előhívnak egy másikat, amely „megelőzi" a filozófia vezető és megalapozó kérdéseit is, és amely ezért tekinthető a „legelső" kérdésnek: az igazság mint el-nem-rejtettség, aletheia, az a kérdés, amelyet a 11. szakasz vetett fel.

Heidegger Nietzsche kérdésre adott előrejelzését a 19. szakaszban elemzi, „Az igazság és a művészet tomboló diszharmóniája" című részben, amely a kurzus második „forgópontja". Nietzsche „szent rettegésben" áll a diszharmónia előtt. Miért? Hogy erre válaszoljunk, vizsgálnunk kell az alapszó, vagyis a „igazság" történetét. Heidegger szerint e történet döntő fejleménye az, hogy az „igazság" kettős jelleget ölt, amely nagyon hasonlít a Lét kettős természetére. Az igazság jelenthet egy konkrét igazságot, különféle „igazságokat", például történelmi ítéleteket, matematikai egyenleteket vagy logikai állításokat. Mégis mindegyik csak akkor nevezhető igazságnak, ha részesedik egyetlen lényegben, amelyet hagyományosan „az egyetemesnek" neveznek, mindig érvényes, ezért „változhatatlan és örök, időn túli". Heidegger szerint Nietzsche válasza az igazság kérdésére egy olyan úton halad, amely eltér a lényegi iránytól:

> Döntő fontosságú tudni, hogy Nietzsche nem veti fel a tulajdonképpeni igazság kérdését, azaz a való lényegének és a lényeg igazságának kérdését, valamint ezzel együtt annak a kérdését, hogy lényegének átalakulása elkerülhetetlenül lehetséges-e. Azt sem teszi meg, hogy kijelölje a kérdés tartományát.

De ha ez így van, hogyan képes Nietzsche filozófiája összegyűjteni és beteljesíteni az eddigi filozófiát? A hagyomány szerint „az igaz" az, ami ismert: az igazság maga a tudás. Emlékezzünk, hogy ez Nietzsche számára nem a válasz, akinek a megismerésről (Erkenntnis) szóló jegyzeteit Heidegger a III. könyv első részében szándékosan kikerüli, hogy a művészet (Kunst) kapcsán találja meg az akarat a hatalomra irányuló filozófiájának lényegi forrását. Ez azt jelenti, hogy bár Nietzsche nem fogalmazza meg az igazság lényegének kérdését, „az igazat" kiemeli a tudás birodalmából, és a művészet területére helyezi. Heidegger ebben a pontban még nem fejti ki ennek a kiemelésnek a következményeit, de elindítja a vizsgálódás végső szakaszát.

Annak érdekében, hogy kifejtse „az igaz" jelentését, mint a tudás tárgyát, Heidegger a platonizmus és a pozitivizmus tanításait vizsgálja (20. szakasz). Az előbbi számára a tudás mércéje a szupraszenzuális idea; az utóbbi számára az érzékelhető positum. Mindkét

tanítás úgy tekint magára, mint a létezők bizonyos tudásának és igazságainak elérésére szolgáló módszerre; a második egyszerűen az első inverziója. Ha Nietzsche saját filozófiáját „fordított platonizmusnak" írja le, akkor ez nem más, mint pozitivizmus? Nietzsche átfordításának módja – amelyet a nyugati történelem alapvető Ereignis-ébe (azaz a nihilizmusba) való betekintés és a művészet lényegi ellenmozgásként való felismerése ihletett – megkülönbözteti gondolkodását a pozitivizmustól. Nietzsche filozófiája nem csupán fejre állított platonizmus.

Heidegger most (21–23. szakasz) számos platóni szöveghez fordul, ahol a igazság természetfeletti jellege és a művészet kettős természete nyilvánvalóvá válik. A művészet a sensuális tartományt kísérti, a nemlét vidékét, amelyet azonban átitat a szépség: mivel részesedik a szépségben, a művészet a létezők megjelenítésének módja. Akármilyen múlékonyak is ezek az epifániák, a művészet emlékeztet az állandó Létre, az örök, konstans és maradandó ideai-ra. A következtetés az, hogy ha Platonizmusban feszültség van az igazság és a művészet között, akkor annak áldásosnak kell lennie; valamilyen rejtett manőverrel a Platonizmusnak el kell fednie magát a feszültséget. Amikor Nietzsche felforgatja a Platonizmust, és áthelyezi a „valódit" a tudásból a művészetbe, leleplezi ezt a manővert, és hagyja tombolni a feszültséget (24. szakasz). Ez a leleplezés rémületet kelt. Mert felszámolja azt a horizontot, amely az okszidentális gondolkodás hosszú meséjében elválasztotta a valódit a látszólagos világtól. Bár Nietzsche a „valódi" inesszenciális útját járja, és nem teszi fel az igazság lényegének kérdését, ezt az utat egészen a végéig követi (25. szakasz): a hagyományos metafizikai értelemben vett „valódi", „igazság" egy megjelenés rögzítése; ragaszkodik egy olyan perspektívához, amely lényeges az élethez, de végső soron pusztító az életre nézve. A művészet ezzel szemben a látszatok átlényegítése, minden perspektíva ünneplése, amely fokozza és magasabbra emeli az életet. Nietzsche filozófiája megmenti az érzéki világot. Ezzel együtt egy olyan kérdést kényszerít elő, amelyet maga Nietzsche sem tud megfogalmazni: mivel minden látszat és minden látszódás csak akkor lehetséges, „ha egyáltalán valami előlép és megmutatkozik", hogyan szólíthatja meg a gondolkodó és a művész magát a ön-megmutatkozást?

Már jóval több ideje figyelmen kívül hagyom Heidegger előadásának minden egyes szakaszának amplitúdóját, mint egy pillanatnyi idő. De bizonyos kérdések mégis a felszínre törtek. Miért a művészet, amikor az igazság kérdéséről van szó? Miért Nietzsche, amikor a művészet kérdéséről van szó?

II. KONTEXTUSOK

Az előadássorozat utolsó óráján Heidegger arra a nemzedékre utal – a sajátjára –, amely 1909 és 1914 között tanult a német egyetemeken. Azt panaszolja, hogy ezekben az években Nietzsche „perspektivikus optikája" a kreatív művészetről és életről nem jelentett sokkal többet, mint a hagyományos akadémiai diszciplínák esztétikai „kicsinosítását", és hogy Nietzsche jelentősége a filozófiatörténetben és a filozófiatörténet számára felismeretlen maradt.

Jóval azelőtt, hogy gondolkodóként komolyan vették volna, Nietzsche már hírnevet szerzett esszéistaként és a kultúra éles hangú kritikusaként. A háború előtti nemzedék számára, minden német nyelvű országban, Nietzsche volt a legfőbb prózastiliszta és elsőrangú lírai költő. Irodalmi „jelenségnek" számított, akinek munkássága és sorsa miatt neve állandóan Hölderlinével együtt említődött. Ez volt az az idő, amikor Georg Trakl néhány verset fel tudott olvasni Salzburg „Minerva Klubjának" lelkes költőjelöltjei előtt, és amikor társai elkezdték becsmérelni a verseket, mert azt hitték, hogy azok az övéi, felállhatott, gúnyosan odavethette: „Ez Nietzsche volt!", majd kiviharzott a teremből, magukra hagyva őket nyilvános alkalmatlansági vallomásaikkal.

1930-ban Friedrich Wiirzbach a Nietzsche-értelmezésben végbemenő „átalakulásról" írva visszatekintett Nietzsche mint filozófus legkorábbi fogadtatására.[5] Azokat a sebesült lelkek panaszainak nevezte, akiknek „legszentebb érzéseit" Nietzsche feldúlta, és akik most bosszút álltak. Egy második hullám könyvei és cikkei igyekeztek kimutatni, hogy Nietzsche mondandója már régóta ismerős, és így ártalmatlan; amikor ez nem járt sikerrel, egy harmadik hullám lépett színre, Nietzsche teljesen új és sajátos jellegét hangsúlyozva, mintha ezzel azt akarták volna mondani, hogy ő csupán egy hiba a kultúra peremén, amely nem érinti a dolgok szövetének egészét.

Csak 1918-ban, Ernst Bertram Nietzsche: Egy mitológiai esszé című művének megjelenésével látja Wiirzbach Nietzsche értelmezésében a döntő átalakulást.[6] Legalább egy évtizeden keresztül ezután egyetlen Nietzsche-ről szóló könyv sem hagyhatta figyelmen kívül Bertram felváltva lenyűgöző és dühítő, de mindig ragyogó esszéjét. Bertram Nietzsche-je egy legendás „személyiség", akinek egyénisége túllépi az egyetlen emberi élet szokásos korlátait, hogy „végighaladjon az állatövi jegyeken" és „állócsillaggá" váljon az emberiség emlékezetében. Az ilyen legendák maguktól születnek, minden tudományos demitologizáló törekvés ellenére, és minden újabb generáció számára különleges jelentést nyernek, egy sajátos „isteni maszkot" képviselve. Nietzsche, akinek legendája még csak most kezdődik, Dionüszosz keresztre feszített maszkja. Ő testesíti meg „a kora gyógyíthatatlanságát." Nietzsche kettészakad; az ő mythos-a a „kettősség."

Bertram esszéjének stílusa mintha Yeats középső korszakának prózájának német megfelelője lenne. Ez az a „túlzó stílus", amelyet a költő Robartes szerint „Paternél tanult meg". Bertram mítoszok és legendák iránti rajongása szintén Yeats A Vision című művét idézi. (Bertram Versuch einer Mythologie című műve és Yeats „The Phases of the Moon" című verse egyaránt 1918-ban jelent meg.) Yeats verse a következő sorokat tartalmazza, amelyeket Robartes mond, de Ernst Bertram alapvető témáját fejezik ki:

> … Tizenegy eltelik, majd
> Athéné megragadja Akhilleusz haját,
> Hektór porba hull, Nietzsche megszületik,
> Mert a hős félholdja a tizenkettedik.
> És mégis, kétszer születik, kétszer temetik, nőnie kell,
> Telihold előtt, védtelenül, mint a féreg.[7]

Yeatsszel ellentétben azonban Bertram nagyrészt elveti Nietzsche gondolatait. Gúnyolja az örök visszatérést – amely Heidegger szerint Nietzsche központi gondolata –, mint „álkinyilatkoztatást", a „késői Nietzsche megtévesztően majmoló, őrült mysterium-át."

Yeatsszel ellentétben azonban Bertram nagyrészt mellőzi Nietzsche gondolatait. Gúnyolja az örök visszatérést – amely Heidegger szerint Nietzsche központi gondolata –, mint „álkinyilatkoztatást", a „késői Nietzsche csaló módon majmoló, őrült mysterium-át."

Wiüirzbach megfogalmazza mindazok panaszát, akik küzdöttek, hogy megszabaduljanak Bertram bűvkörétől: bármennyire is meggyőző Nietzsche beillesztése

---

[5] Friedrich Wiirzbach, „Nietzsche értelmezésének átalakulása," Német Filozófiai Lapok, IV. évf., 2. sz. (Berlin, 1930), 202–211.

[6] Ernst Bertram, Nietzsche: Egy mitológia kísérlete {Berlin: Georg Bondi, 1918).
Az idézetek a szövegben a 7–10., 12. és 361–362. oldalakon találhatók.

[7] William Butler Yeats, „A Hold fázisai," W. B. Yeats összegyűjtött versei, Végleges kiadás (New York: Macmillan, 1956), 161. o. Lásd még William Butler Yeats, Egy látomás (New York: Collier, 1966), 60. o.; figyeljük meg a Nietzschére való hivatkozásokat a 126. és azt követő, valamint a 299. oldalon. Vö. Bertram, 10. o.

Luther, Novalis és Hölderlin, Eleuszisz és Patmosz hagyományába, ez a megoldás Nietzschet egy haldokló hagyományhoz láncolja, és hagyja, hogy vele süllyedjen el. Bertram túlzó stílusa ezért egy bonyolult Grabrede-nek, gyászbeszédnek tűnik, amely egyszerre megnyugtat, elhomályosít, megbabonáz – egyszóval Wagner-i.[8] Ernst Gundolf és Kurt Hildebrandt elutasítja Bertram „időtlen" megközelítését Nietzsche-hez. 1922-ben írnak, Németországban a „vészterhes időkben", és Nietzsche-ben nem mítoszok alapanyagát, hanem „korunk bíráját" és „jövőnk útmutatóját" látják. Mert Nietzsche az új értékek törvényhozója. Az ő „hivatala" jogi jellegű. „Alapkérdése nem az volt, hogy »Mi van?«" – írja Gundolf, szemben azzal, amit Heidegger később állít majd –, „hanem a sokkal sürgetőbb kérdés: »Mit kell tenni?«"Ám Kurt Hildebrandt számára – ahogyan a Stefan George-kör minden tagja számára – Nietzsche végső soron mégis Bertram-szerű legenda. Ő a hős, aki egy „normát" akar szolgáltatni, hogy pótolja a platonikus eszmény omladozó struktúráit, de ellenfélként betöltött szerepe felemészti őt. Ő Vollender, azaz beteljesítő, apoteózis szeretne lenni, de csak Vorlaufer, előfutár marad. Elutasítja a platonikus ideát, talán „Platon iránti irigységből", mégsem éri el azokat a magasságokat, ahová csak a platonikus erósz emelhette volna; idegen marad a Phaidrosz-tól, és ki van tiltva a Lakoma világából. Lehet, hogy felszabadító, de nem teremtő. „Nem volt Hölderlin, aki képes volt költészetben új világot formálni, hanem a hős, aki rárontott egy megvetendő korra, és így annak áldozatává vált."[9] Ő sem Stefan George. „Amivé Nietzsche kétségbeesetten vágyott lenni – George az."[10] Mégis, függetlenül a Platónnal és Szókratésszel vívott küzdelmeinek,[11] illetve a 19. század elleni harcának kimenetelétől – amely végül Wagner elleni harccá vált[12] –, Nietzsche megmarad „korunk bírájának", aki olyan értékeket keres, amelyek megállíthatják az emberi hanyatlást és az állam pusztulását.

A Nietzsche-t mint „bírót" középpontba állító elfoglaltságok kimenetele persze aligha szerencsés. Stefan George és köre egy grandiózus politeia-ról, „egy új Birodalomról" álmodik, ahogy egyik író fogalmaz, amelyet a „dionüszoszi német" irányelvei mentén hoznának létre; olyan felsőbbrendű faj kialakulását látják előre, amely a görög és a nordikus civilizáció elemeit egyesíti, és a német földön virágzik.[13] Ugyanez az író Alfred Baeumler Nietzsche: Filozófus és politikus című művében egy óriási lépést ismer fel a helyes irányba.[14]

---

[8] Ernst Cundolf és Kurt Hildebrandt, Nietzsche mint korunk bírája (Breslau: F. Hirt, 1922). Az idézetekhez a szövegben, hacsak másként nincs jelezve, lásd: 4., 89., 96. és 103. oldal.

[9] Uo. 92.

[10] Uo. 102.

[11] Kurt Hildebrandt, Nietzsche versenye Szókratésszel és Platónnal (Drezda: Szibülla Kiadó, 1922).

[12] Kurt Hildebrandt, Wagner és Nietzsche: Harcuk a tizenkilencedik század ellen (Breslau, 1924). Heidegger a műre a Akarat a hatalomhoz 13. szakaszában hivatkozik, mint Művészet (Art).

[13] Vö. Theodor Steinbüchel, „Friedrich Nietzsche filozófiája, szellemtörténeti helyzete, jelentése és hatása," Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte, III (Salzburg, 1937), 280–281.

[14] Alfred Baeumler, Nietzsche, a filozófus és politikus (Lipcse: P. Reclam, 1931).
Ez természetesen az a mű, amelyet Heidegger a fentebb, a 4. szakaszban bírál. Heideggernek a Baeumler-féle Nietzsche-értelmezéssel szembeni ellenállását – Baeumler filozófiaprofesszor és 1933 és 1945 között Berlin egyik vezető ideológusa volt – a Nietzsche IV: Nihilizmus elemzésében fogom megvitatni. Baeumlernek a Nietzsche-hagyatékkal (Nachlass) kapcsolatos érvei, amelyek úgy tűnik, hatással voltak Heideggerre, a Nietzsche III: A hatalom akarása mint tudás és mint metafizika elemzésében kerülnek elő. Baeumler azon tézisét, amely a hatalom akarása és az örök visszatérés közötti ellentmondásról szól, a Nietzsche II: Az ugyanannak örök visszatérése elemzésében fogom tárgyalni.

Összefoglalva: Nietzsche először irodalmi jelenségként szerzett hírnevet; írásai példamutatóak voltak annak a nemzedéknek, amely a Nagy Háború idején érte el érettségét; a háború végére Nietzsche már legendává vált, egy Kasszandrává, akinek próféciája beteljesedett Európa pusztulásában. Nietzsche filozófusként való iránti érdeklődést elhomályosította a próféciája és személyes sorsának iránti figyelem. Ezen érdeklődés tüneti jele volt az orvosi története, különösen az őrülete iránt érzett vonzalom, amit P. J. Möbius (1902), Kurt Hildebrandt (1926), Erich Podach (1930) és Karl Jaspers (1936) tanulmányai tükröznek. Csak mint kultúrkritikus, a kulturális újraértékelés filozófusa hallatta Nietzsche a hangját.

De Nietzsche iránti érdeklődésnek egy második irányzata is kialakul a Kulturphilosophie mellett, amely tükröződik a „Nietzsche és az élet filozófiája" címben.[15] Itt Nietzsche-t az élet szenvedélyes szószólójaként és a korabeli „transzcendentális" filozófia „bénult, lélektelen formuláinak" ellenfeleként ünneplik. Nietzsche azért küzd, hogy új értékrendszert találjon, nem olyat, amelyet egy transzcendens világ kényszerít rá az életre, hanem magában az életben. Meg kell határoznia az élet minőségét, amely kívánatos, ugyanakkor olyan kritériumokat kell választania, amelyek immanensek az életben. Filozófiája, amely a hatalomra törő akarat metafizikájában gyökerezik, noha nem marad mindenben teljesen immanens az életben, nagy hatást gyakorol az életerő- és organizmusfilozófia számos képviselőjére, például Eduard von Hartmannra, Henri Bergsonra, Hans Drieschre és Erich Becherre. Ha Baeumler az első irányzat mérgező virága, akkor Ludwig Klages „orgiasztikus" filozófiája a Lebensphilosophie egzotikus virágzása.[16] Klages még Zarathustránál is vadabb elragadtatással magasztalja az életet, és az ember megtestesült életének vagy „lelkének" minden formájában az Geist-et (beleértve az akaratot is) ellenségnek ismeri fel. Nietzsche „pszichológiai teljesítménye" Klages befolyásos könyve szerint abban áll, hogy kijelöli a „csatateret" Jahve „aszkéta papjai" és Dionüszosz „orgiasztái" között.[17] Pszichológiai faux pas-ja pedig az, hogy az akarat tana bennragad e papok mesterkedéseiben. Klages végső ítélete az, hogy Nietzsche legjobbja „az orgiasztika filozófiájának töredékeiből" áll, és hogy gondolatainak minden más része „értéktelen".[18] Ha Heidegger messzemenőkig igyekszik megmenteni Apollónt – és Nietzschet is – azáltal, hogy művészetről szóló központi tárgyalását a nagy stílusban a forma témája köré szervezi, ezt a Dionüszoszi Klage (= panasz) zajával szemben teszi, amelynek csengése és dobszava inkább Bayreuthnak, mint Thébának köszönhető.

Végül megjelenik Nietzsche értelmezésének egy csírázó harmadik irányzata is, amely már akkor kezd kibontakozni, amikor Heidegger elkezdi előadássorozatát erről a filozófusról: ez az „egzisztencialista" értékelés. Karl Jaspers Reason and Existence (Értelem és létezés) című művének 1935-ös, valamint a Nietzsche: Introduction to an Understanding of His Philosophizing (Nietzsche: Bevezetés filozofálásának megértéséhez)

---

[15] Vö. Theodor Litt, „Nietzsche és az „élet" filozófiája" Filozófia kézikönyve, szerk. A. Baeumler és M. Schriiter (München és Berlin: R. Oldenbourg, 1931), III D rész, 167–172. o.:

[16] Lásd különösen Klages háromkötetes művét, amelynek címe Der Geist als Widersacher der Seele (1929–1932), elérhető Ludwig Klages Szabványos művei (Samtlische Werke, Bonn: Bouvier, 1964 és következő évek).

[17] Ludwig Klages, Nietzsche pszichológiai vívmányai (1926), 210. o. Idézi: Theodor Steinbiichel, 275–276. o.

[18] Uo., 168. o. Idézi: Steinbiichel, 276. o.

című 1936-os kiadása jelzi ennek megjelenését.[19] Jaspers munkássága nehezen ragadható meg röviden. Fő iránya azonban érezhető a harmadik kötetben, a „Nietzsche gondolkodásmódja egész létének teljességében" című részben. Jaspers sem életrajzi, sem pusztán tanításbeli alapon nem méri fel Nietzsche jelentőségét; sem az élet, sem az önmagában vett doktrínák nem alkotják azt az Ereignis-t (Eseményt), amely Nietzsche a későbbi gondolkodók számára kétségtelenül. Nietzsche egész életén át tartó odaadása a gondolkodás feladatának emeli őt hatalmas magasságokba – ez az odaadás, valamint szenvedélye a közlésre és képessége arra, hogy álarcokat találjon ki szenvedélye számára. Végső soron az a bátorsága, amellyel az egzisztenciának felteszi a kérdést a teljesség értelméről: warum? wozu? – miért? mi célból? Amikor az egész értékéről kérdez, Nietzsche radikális szakítást visz végbe a múlttal: a múlt erkölcsével, a múlt filozófiájával, a múlt emberiségével. Senki sem múlhatja felül e szakítás radikalitását. Nietzsche – írja Jaspers – „végiggondolta a végső következményekig; alig lehet ennél továbbmenni ezen az úton." Ami azonban Nietzschét erre a hosszadalmas és fájdalmas szakításra készteti, az valami rendkívül affirmatív: az „igen" az életre, az emberfölöttire és az örök visszatérésre; Nietzsche filozófiájának pozitív oldalának megfogalmazásában Jaspers a későbbi filozófia számára sikeres jövőt lát. Ezért dicséri Nietzsche erkölcskritikáját mint azt, ami „megtisztította az utat" a létfilozófia számára. Bár Nietzsche létének minden rostjával tagadja a transzcendenciát, Jaspers arra a következtetésre jut, hogy tagadásának dühödt hevülete akaratlanul is a mindent átfogóhoz való ragaszkodást tanúsítja.

Természetesen Jaspers nem az egyetlen Existenz filozófus. Steinbiichel csak azután említi Japerst, miután tárgyalta azt az írót, akit az új filozófia fő képviselőjének tart – Martin Heideggert.[20] Azok a Heidegger-művek, amelyekre Steinbiichel hivatkozhatott, akár kifejezetten, akár hallgatólagosan, a következők: Lét és idő, Mi a metafizika?, A talaj lényegéről és Kant és a metafizika problémája. Amit Heidegger Freiburgban tanított, miközben Steinbiichel a cikkét írta, azt ő nem tudhatta. Éppen ezért megkapóak a megjegyzései, mert elárulják azt, amit joggal várhatott volna az ember egy Heidegger-féle Nietzsche-előadástól. A várakozás és a valóság közötti szakadék jelentős.

Steinbiichel szerint Heidegger filozófiája az embert és magát a Létet is lényegében végesnek érti; Nietzsche az, aki felejthetetlen módon rámutatott az emberi végességre. Heidegger ezért radikálisan kizárja az ember „transzcendens Isten felé irányuló létét", ami Nietzschének köszönhető. Ennek ellenére Heidegger egy „rejtett etikát" hirdet, amely szerint az embernek elszántan kell vállalnia saját létének terhét. Steinbiichel ebben látja a „Nietzschei imperatívuszt", hogy az ember azzá váljék, aki leginkább önmaga, megvetve a „legutolsó embert", aki a „mindennapiságban" merül el. Heidegger titkos etikája, az „igen" az Énre, azonban nem őrzi meg Nietzsche „hatalmas életbe vetett hitét." Nietzsche a dionüszoszi belátást dithürambusszá emeli, míg Heidegger a Dasein „oda-vetettségével" és „elesettségével" szemben csak „visszafogott lemondást" tud felmutatni.

Bármilyen értékkel is bírjanak Steinbiichel megjegyzései Nietzsche szerepéről Heidegger gondolkodásában, feltűnő marad a különbség az ő és Heidegger saját beszámolói között e szerepről. Előbbi nem említi sem a művészetet, sem az igazságot; Nietzsche jelentősége a metafizika történetében ott nem válik feltűnővé; és hogy

---

[19] Fheodor Steinbiichel monumentális cikke „keresztény egzisztencialista" nézőpontból tárgyalja Nietzsche „helyzetét" az 1936–37-es években. Karl Jaspers Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens (Berlin: W. de Gruyter, 1936) szolgál Steinbüchel fő forrásaként, de cikke kiterjed a vonatkozó szakirodalom nagy részére is. A jelen kontextusban különösen értékes Steinbiichel esszéjének hatodik része: „A lét kortárs értelmezései Nietzsche hatása alatt", 270–281. oldal. A szövegben idézett részekhez lásd Jaspers Nietzsche, 393–394. oldal.

[20] Lásd: T. Steinbiichel, 271–273. oldal.

Heidegger Nietzsche-értelmezésének telosza a platonizmus és Platón legyen, Steinbiichel beszámolója alapján teljesen kizártnak tűnik.

Mégiscsak igazságos azt mondani, hogy még negyven évvel később sem könnyen felismerhető Heidegger Nietzsche-kutatásának kontextusa. Vizsgálódása alig, vagy egyáltalán nem kapcsolódik Nietzschehez mint irodalmárhoz, ikonrombolóhoz, legendához, törvényhozóhoz, bíróhoz, elítélthez, orgiázóhoz vagy egzisztencialistához. Elemzésemnek ezért Heidegger saját írásaihoz kell fordulnia, amelyek a Nietzsche-előadásokkal egykorúak vagy azokat megelőzik, hogy relevánsabb kontextust találjak.

Heidegger először diákként, 1909 és 1914 között Freiburgban tanulmányozta Nietzschét. Ekkor fedezte fel a Nachlass jegyzeteinek 1906-os, kibővített kiadását, amelyet Heinrich Koselitz (álnéven Peter Cast) és Frau Elisabeth Förster-Nietzsche válogatott és rendezett, és amely a Der Wille zur Macht címet kapta. Ez a könyv, amely a Nietzsche által hátrahagyott jegyzetek minősége miatt nélkülözhetetlen, ám a szerkesztési eljárások és Nietzsche nővérének lelkiismeretlen manipulációi miatt megbízhatatlan, végül központi helyet foglalt el Heideggernek a nyugati metafizikát, mint a Lét történetét feltáró szemléletében. Bár két évtizeddel későbbi előadásaiban és esszéiben Nietzsche teljes életművére hivatkozott, a hallgatóinak kijelölt szöveg mégis a Der Wille zur Macht volt, és fő témáit ebből merítette: a hatalom akarása mint művészet és tudás (a harmadik könyv I. és IV. fejezeteiből), az örök visszatérés (a negyedik könyv III. fejezetéből), valamint a nihilizmus (az első könyvből).

Annak a kötetnek Heideggerre gyakorolt hatása már a „korai írásaiban" is látható, nem mint kifejezett vizsgálati téma, hanem mint ösztönzés a filozófiai kutatás általános irányába. 1915-ös venia legendi előadásában, „Az idő fogalma a történetírásban", Heidegger utal a filozófia sajátos „hatalomra irányuló akaratára."[21] Ezen a filozófia sürgető szükségletét érti, hogy a megismerés elméletén túlhaladva a filozófia célja és rendeltetése felé forduljon – más szóval, hogy a metafizika irányába haladjon. A venia legendi előadást megelőző habilitációs értekezésében Heidegger a filozófia történeti (a rendszerezővel szemben) megközelítésének problémájával küzd.[22] Itt is egyértelmű Nietzsche hatása. A filozófia értéket képvisel a kultúra számára, és történeti helyzetet mutat fel, ahogyan Dilthey látta; ugyanakkor érvényességi igényt is támaszt, ahogyan Husserl és a neokantiánusok érveltek. Heidegger azonban hangsúlyoz egy harmadik tényezőt is, nevezetesen a filozófia „funkcióját mint az élet számára értéket." Maga a filozófia „feszültségben áll a filozófus élő személyiségével", és „ennek a személyiségnek mélységeiből és életbőségéből meríti tartalmát és értékét." Ebben az összefüggésben Heidegger Nietzsche „filozofálásra irányuló hajtóerejét" említi, utalva e filozófus „kíméletlenül szigorú gondolkodásmódjára", amelyet azonban „rugalmas és találó ábrázolásra" való tehetség élénkít meg.

Hogy Heidegger saját filozofálási késztetése nagyrészt Nietzsche-től kapja ösztönzését, az a Lét és idő (1927) olvasója számára nem azonnal nyilvánvaló. A köztes marburgi években Nietzsche-t félretették Arisztotelész, Husserl, Kant, Aquinói Tamás és Platón javára. Talán Heidegger ekkor el akarta magát távolítani a Lebensphilosophie és a kultúra- és értékfilozófiák által átvett Nietzsche-től. A „élet" kategóriájának elutasítása a Dasein saját elemzéseiben már 1919–21-ben egyértelműen látható, Karl Jaspers

[21] Martin Heidegger, Korai írások (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1972), 357. o.

[22] Uo., 137–138. old.

Világnézetek pszichológiája című művével való szembesülésének éveiben.[23] És bár Nietzsche árnyéka átsuhan a kiadott marburgi előadások lapjain, Heidegger Wilhelm Windelband és Heinrich Rickert értékfilozófiájának heves elutasítása kétségkívül késleltette nyilvános szembenézését azzal a filozófussal, aki minden érték újraértékelését követelte.[24]

A Lét és idő-ben maga mindössze három hivatkozás található Nietzsche gondolataira, s ezek közül csak egy lényegi, így már-már különösnek tűnik azt állítani, hogy Nietzsche „minden egyes nyomtatott oldalon" ott rejtőzne a Sein und Zeit-ban.[25] Mégis, helyénvaló elhalasztani Nietzsche szerepének tárgyalását a Lét és idő kérdésének felébresztésében, amíg Heidegger saját Nietzsche-előadásai nem szolgálnak erre megfelelő alkalommal.[26] Előzetesként idézhetek egy bevezető megjegyzést Heideggertől „Nietzsche szava: »Isten halott«" című írásából: „A következő kommentár, szándéka és terjedelme szerint, annál az egyetlen élménynél marad, amelynek alapján a Lét és idő elgondoltatott."[27] Ha ez az egyetlen élmény a Lét feledése, amely magában foglalja a semmi elfeledettségét is, amelyben a Dasein függesztve van, akkor feltehetjük a kérdést, vajon a Lét és idő-ben Heidegger megpróbálja-e beteljesíteni Nietzsche feladatát azáltal, hogy hazahozza Isten halálának kérdését—kutatva a Dasein halálát és a metafizikai logos hanyatlását, amelyek egyaránt a Létre való emlékezés lényegi előfeltételei.

Ha Nietzsche szerepe a Lét és idő kérdésében nem nyilvánvaló, akkor a művészet szerepe sem az. Heidegger fő művében ritkák a műalkotásokra való hivatkozások, bár emlékezhetünk a 42. szakaszban Hyginus Cura-meséjére való hosszabb utalásra. De többnyire az irodalom és a művészet olyan alkalmaként jelenik meg, amikor „ők" jönnek-mennek, Michelangelóról beszélgetve. Ha a műalkotások élvezete úgy, ahogyan „ők" teszik, a mindennapiság tünete, joggal kérdezhetjük, hogyan kell helyesen szembesülni a művészettel. Mégis tény, hogy a művészetről alig esik szó. A távolság, amelyet Heidegger gondolkodói pályáján 1927 és 1937 között megtett, óriási: Steinbüchel elvárásai önmagukban is elég bizonyítékai ennek.

Heidegger már legkorábbi diákéveiben is érdeklődést mutatott az irodalom és a művészet iránt: Dosztojevszkij és Adalbert Stifter regényei, Hölderlin, Rilke és Trakl költészete (utóbbi verseit Heidegger még a háború előtti első megjelenésükkor olvasta), valamint az expresszionista irányzat a festészetben és költészetben. Ez az érdeklődés

---

[23] Lásd Martin Heidegger, „Megjegyzések Karl Jaspers Világnézetek pszichológiája című művéhez," in Karl Jaspers a vitában, szerk. Hans Saner (München: R. Piper, 1973), 70–100. o., különösen 78–79. o. (Az esszé most a Wegmarken első fejezeteként található meg az új Gesamtausgabe kiadásban, Frankfurt am Main, 1977.) Lásd még D. F. Krell, A halandóság sejtetései: Idő, igazság és végesség Heidegger létgondolkodásában (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1986), első fejezet: „A létezéstől az alapvető ontológiáig."

[24] Lásd például a Gesamtausgabe 21. kötetét (Frankfurt/Main, 1976), amely Heidegger 1925–26-ban tartott „logika" kurzusát közli újra. Nietzsche „árnyékán" olyan elemzéseket értek, mint például a pszichológia fejlődésének elemzése (36. o.) vagy a filozófusok védelmező hiúságának tárgyalása (97. o.). Heidegger megvetése a Wertphilosophie iránt az egész kurzuson végig érződik, de különösen lásd a 82–83. és 91–92. oldalakat.

[25] Ezt az álláspontot így fejtettem ki – helyesen (ahogy hiszem), de talán nem túl meggyőzően – a doktori disszertációmban: „Nietzsche és a gondolkodás feladata: Martin Heidegger Nietzsche-értelmezése" (Duquesne Egyetem, 1971), ám talán meggyőzőbben a Halandóság sejtetései című munkám hatodik és nyolcadik fejezetében. A három hivatkozás Nietzsche-re a Lét és idő műben (Neimeyer tizenkettedik kiadás, 1972) a következő helyeken található: 264. oldal, 15–16. sor; 272. oldal, 1. lábjegyzet; és a lényegi hivatkozás Nietzsche „A történelem hasznáról és káráról az élet számára" című írására, 396. oldal, 16. sortól kezdve.

[26] Lásd például Nil, 194–195 és 260.

[27] Martin Heidegger, Holzwege (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1950), 195. oldal.

akkoriban nem, és nem is tudta beragyogni a Wissenschaft komor, komoly termeit. Azonban az 1930-as években az irodalom és a művészet Heidegger projektjének középpontjába kerültek, mivel alapvetővé váltak az igazság, mint feltárulás és el-nem-rejtettség kérdésében. Heidegger előadásainak 1930-as évekbeli tematikája is jelzi ezt a fejlődést.

Schelling, akinek rendszerében a művészetnek kiemelkedő jelentősége van, sokszor szerepel az oktatásban, akárcsak Hegel Fenomenológiája és Kant harmadik kritikája. (Kantnak Heideggerre gyakorolt jelentőségét ebben a tekintetben a szakirodalom figyelmen kívül hagyta, mivel túlságosan nagy súlyt helyezett Heidegger első kritikáról írt műveire, pedig ezt a jelentőséget jól mutatja Kant melletti rendíthetetlen kiállása A hatalom akarása mint művészet 15. szakaszában.) Platón, a dialógus művésze, uralja mindazokat a kurzusokat, ahol az igazság lényege kerül a középpontba. Sajnálatos, hogy semmit sem tudunk Heidegger 1935–36-os, Kurt Bauchhal folytatott kollokviumáról a „művészet kérdésében az esztétika meghaladásáról". Talán feltételezhetjük, hogy a „hat alapvető fejlődési szakasz az esztétika történetében" (ld. 13. szakasz) tükrözi e kollokvium eredményét. Az is sajnálatos, hogy nem tudjuk, mi hangzott el Heidegger „válogatott töredékek Schiller filozófiai művészetelméleti írásaiból" szemináriumán, amely párhuzamosan futott ezekkel a Nietzsche-előadásokkal. Talán a Schillerre való hivatkozások (108. és 113. o.) adhatnak némi támpontot. De ezen előadások és szemináriumok közül minden bizonnyal a leghasznosabbak az 1934–35-ös órák Hölderlin himnuszairól, A Rajna és Germania. Az egyetlen előadásból, a „Hölderlin és a költészet lényege" (1936) címűből, amint Heidegger mondja a Nietzsche kötetek előszavában, némi „közvetett fény" vetül a Nietzsche és a művészet párhuzamos felemelkedésére gondolataiban az alétheiáról.

Talán további fény derül a témára, ha megvizsgálunk három másik művet is, amelyek ugyanebből az időszakból származnak. „Az Anaximandrosz-töredék" (1946-ban keletkezett, de az 1932 nyarán tartott kurzuson alapul), „Platón igazságtana" (1943-ban jelent meg, de az 1930-tól tartott kurzusokra épül, különösen az 1931–32-es téli szemeszterre), valamint „A műalkotás eredete" (1950-ben adták ki, de 1935–36-ban íródott, és az első Nietzsche-kurzus idején került átdolgozásra). E négy esszé vizsgálata során azonban felhagyok a háttérmunkával, és megpróbálom magát a tárgy lényegét kirajzolni.

III. KÉRDÉSEK

Miért a művészet az igazság kérdésében?

Miért éppen Nietzsche, ha a művészetről van szó?

A Hölderlin költészetéhez fűzött magyarázatok (1971) negyedik, bővített kiadásának megjelenése alkalmából Heidegger megjegyezte, hogy ezek a kommentárok „a gondolkodás szükségszerűségéből" (einer Notwendigkeit des Denkens) fakadtak.[28] De a kifejezés kétértelmű. Úgy értem, hogy Heidegger gondolkodása szükségből fordul Hölderlin felé, Not-wendig, hasonlóan ahhoz, ahogyan Nietzsche örök visszatérésről szóló gondolata „a szükség felkiáltása" (Aufschrei aus einer Not) (NI, 310). Ha Hölderlin kora szűkölködő, Nietzsche és Heidegger kora kétségbeesett. Míg Hölderlin kijelentheti: „Bizony, az istenek élnek", Nietzschenek arra kell jutnia: „Isten halott." Ez az utóbbi refrén uralja Heidegger Nietzsche-ről szóló előadásait és esszéit; a kifejezés megjelenik

[28] Martin Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Frankfurt/Main: V. Klostermann, 1971), 7. o. Vö. Beda Allemann, Hölderlin und Heidegger (Zürich: Atlantis, 1956), II–IV. részek.

Rektorátusi beszédében is, mint a sürgetés jele; ez a kulcs Nietzsche ingatag helyzetéhez a metafizika végén és Heideggeréhez saját gondolkodásának feladatával szemben.[29]

Heidegger Hölderlin-esszéjében két megjegyzés különösen árulkodó Heideggernek a költőhöz való fordulása szempontjából. Először is Heidegger hangsúlyozza, hogy a dolgok léte és lényege, így az istenek megnevezése soha nem vezethető le a kéznél lévő dolgokból. Ezeket „szabadon kell teremteni".[30] Előadás-sorozatának mottójául, amely a hatalomakarás mint művészet témáját járja körül, Heidegger Nietzsche Az Antikrisztus című művéből választ egy mondatot: „Majdnem kétezer év, és egyetlen új isten sem!" Vajon akkor új istenek kitalálásáról van szó? Vagy arról, hogy nappali fényben lámpással keressük a régi, ismerős isteneket? A Hölderlin-esszé egy második megjegyzése elcsendesíti ezeket az elhamarkodott kérdéseket, és más irányba tereli a vizsgálódást. Az ember birtokolja a nyelvet, hogy elmondja, ki ő, és tanúságot tegyen. Miről kell tanúskodnia? „Arról, hogy a földhöz tartozik." Minden teremtés, poiesis, tanúskodik az ember földi lakozásáról, arról, hogy Zarathustrához hasonlóan „hű marad a földhöz".[31] De ez egy olyan föld, amely elszakadt a napjától, elvesztette horizontját, és egy olyan lakozás, amely szent rettegésben lebeg a művészet és az igazság tomboló diszharmóniája előtt.

Heidegger „szükségből fakadó fordulása" Hölderlin költészete felé azonban nem redukálható pusztán életrajzi eseményre. Ez nem csupán Heidegger szellemi életének szükségszerűsége, hanem egy fordulat a Lét kérdésének történetében. Heidegger számos, az 1930-as és 1940-es években írt esszéjében beszél erről a fordulatról. Különösen fontosak ebből a szempontból „Az Anaximandrosz-töredék" és „Platón igazságtana" című írások. Az előbbi esszé helyzetét Heidegger a „Lét eszkatológiájának" nevezi. Ezen az jelenti, hogy elérkezett a legkülső pont az Occidens, vagyis az „alkonyat földje" történetében, ahonnan meglátja a hajnal derengését. (Hogy ez Anaximandrosz korának hajnala-e, vagy egy új korszaké, lehetetlen megmondani: Heidegger legfeljebb megpróbálhatja „átgondolni a közelgő dolgokon keresztül a korábbi hajnalt.")[32] A név, amely újra és újra felbukkan az Anaximandrosz-esszé nyitó oldalain, a Lét történetének eschaton-ját jelölve, „Nietzsche."[33] Még ha pusztán életrajzi szintre redukáljuk is a kérdést, nincs nyilvánvaló oka, hogy miért éppen a „Nietzsche" névnek kell itt megjelennie, és nem egy másiknak. Valójában az ok rendkívül összetett. Heidegger ezt próbálja feltárni a Nietzsche-ről tartott, elhúzódó előadássorozatában.

Nietzsche jelentőségének további árnyalata, mint az alkonyat és a hajnal alakja, Abendland és Morgenröte, valamint mint a nyugati történelem egészének kérdésébe való belépési pontunk, a „Platón igazságtanáról" szóló esszéből bontakozik ki. Itt is Heidegger fordulatról és szükségről beszél.[34] De ez nem pusztán egy fordulat vagy szükséglet Heidegger saját szempontjából. Inkább „fordulat az igazság lényegének

---

[29] Otto Pöggeler így ír: „1929–30 óta, amikor Nietzsche Heidegger számára a „döntés" kérdésévé vált, a Lét igazságáról való gondolkodás új kiindulópontját az az mindent meghatározó előfeltevés uralta, hogy Isten „halott"." Otto Pöggeler, Philosophie und Politik bei Heidegger (Freiburg és München: Karl Alber, 1972), 25. o.

[30] Martin Heidegger, Erläuterungen, 41. o.

[31] Uo. 36.

[32] Martin Heidegger, Holzwege, 302. o. Vö. az angol fordítással: Early Creek Thinking, ford. D. F. Krell és F. A. Capuzzi (New York: Harper & Row, 1975), 18. o.

[33] Lásd Early Creek Thinking, 13–14., 17. és 22–23. oldal. Lásd még a megjegyzéseimet a kötet bevezetőjében, 9–10. oldal.

[34] Lásd az esszé első és utolsó oldalát Martin Heidegger Wegmarken című művében (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1967), 109. és 144. oldal.

meghatározásában" és szükség arra, hogy „ne csak a létezők, hanem maga a Lét" váljon „kérdésre méltóvá". Pályája későbbi szakaszában azonban Heidegger kételkedni kezd annak a tételnek az érvényességében, amelyet a Platón-esszében fejtett ki, nevezetesen, hogy Platónnál valóban végbemegy az igazság lényegének átalakulása a fel nem fedettségtől (unconcealment) a helyességig (correctness); ennek ellenére korai vizsgálódása, amely Platón igazságtanát a barlanghasonlat alapján elemzi, rendkívül gondolatébresztő marad.[35] Ez a kísérlet arra irányul, hogy szembenézzen a következményekkel. Platónnál az alétheia, amelyet Heidegger a helyességgel azonosít, a lehető legszélesebb értelemben vett paideiával, vagyis neveléssel kapcsolódik össze. A hasonlat lényege a barlang foglyainak átalakulása vagy beavatási szertartása az Ideákhoz vezető és onnan visszatérő úton: felszabadulás, megtérés, felemelkedés és visszaszállás, valamint a hozzájuk kapcsolódó elvakulások, alkalmazkodások és felismerések. Heidegger hangsúlyozza, hogy a felszabadulás nem egyszerűen bilincsek lehullását jelenti: a kiszabadult fogoly nem rohan vadul, hanem szembenéz a tűzzel és a Nappal, miközben hozzászokik ahhoz, hogy „tekintetét a dolgok formáikban rögzített határaira szegezze".[36] Ezek az átalakulások és a mögöttük álló helyes látás határozzák meg a Lét és az igazság történetét Arisztotelésztől egészen a neokantiánus értékfilozófiákig. Heidegger három olyan pontot említ a történelemben, ahol az állítás és a tényállás megfeleltetése fokozatosan elhomályosítja az igazság fel nem fedettség jellegét. Aquinói Tamás az igazságot „az emberi vagy isteni értelemben" helyezi el; Descartes sajátos hangsúllyal hozzáteszi, hogy „az igazság sehol máshol nem lehet, csak az elmében"; és Nietzsche, „a modern kor beteljesedésének kezdeti korszakában", robbanásig feszíti az igazság helyére vonatkozó állítást.[37] Heidegger most Nietzsche A hatalom akarása című művének 493. töredékét idézi: „Az igazság az a fajta tévedés, amely nélkül egy bizonyos típusú élőlény nem tudna élni. Végső soron az élet értéke dönt." Nietzsche igazságértelmezése „az igazság fel nem fedettségétől a helyes látásig tartó átalakulás végső következményeinek legutolsó visszfénye", olyan átalakulásé, amely a Lét idea-ként való értelmezéséből ered. Nietzsche „felfokozása" így egyszerre mutat folytonosságot és radikális eltérést. Az igazságot tévedésként azonosítani annyit jelent, hogy a helyeslátás paideiagógiai projektjét folytatjuk; ugyanakkor ki is üresíti ezt a projektet. Hasonlóképpen, az összes értékek átértékelésére tett kísérlet egyszerre jelenti a to agathon keresésének folytatását – azaz Nietzsche „a legféktelenebb platonista a nyugati metafizika történetében" –, de ugyanakkor az életet mint mércét választani az átértékeléshez „kevésbé előítéletes" módja a Jó megragadásának, mint amit más értékfilozófiák tettek.[38] Platón nevelői projektjének kiüresedése és Nietzsche „kevésbé előítéletes" jó-felfogása a Lét jelentésének válságát fejezi ki. Nietzsche alapvető tapasztalata, Isten halála, magában

---

[35] Heidegger „A filozófia vége és a gondolkodás feladata" című írásában kifejezetten elutasítja korábbi, Platónról szóló esszéjének tézisét. (Lásd: Martin Heidegger, Zur Sache des Denkens [Tübingen: M. Niemeyer, 1969], 78. o.) Az az állítás, miszerint Platónnál a „lényegi igazságátalakulás" megy végbe a feltárultságból a helyességbe, „fenntarthatatlan". Heidegger láthatóan elfogadja Paul Friedlander és mások érveit, hogy a görög irodalomban és filozófiában az alethes mindig a beszéd igéit módosítja. Noha az aletheia valóban származhat a letha (lanthano) szóból és az alfa-privatívumból, a „feltárultság" értelme már Homérosz előtt is elhalványulhatott. Ezért nincs lényegi igazságátalakulás a feltárultságból a helyességbe; legalábbis nem olyan, amely Platónnál lokalizálható lenne. Inkább egy lényegi folytonosság figyelhető meg az „igazság" történetében: az a tendencia, hogy az igazat az állítás helyességével vagy a kijelentés és a tény megfelelésével azonosítják, anélkül hogy megkérdeznék, milyen tartományban találkoznak ilyen csodálatosan a szavak és a dolgok.

[36] Martin Heidegger, Útjelzők, 128. oldal.

[37] Uo. 138-139.

[38] Uo. 133.

hordozza a Lét onto-teológiai értelmezésének összeomlását, amelyben Isten a létezők oka volt; a metafizika isteni ideák-ra irányuló látomásának bukását; és annak a létezői tartománynak az elpárolgását, amelyet egykor a leginkább létezőnek gondoltak. Ez együtt jár mindazzal, ami egykor „testünk eszközeinek megragadása fölött, érzékelhetetlen tekintetben" volt látható.[39]

Heidegger régóta felismerte, hogy a „test" és „lélek", „anyag" és „szellem", „érzéki" és „szupraszubsztanciális", „pszichikai" és „ideális" fogalmak jelentését övező kételyek magukban rejtik a Lét értelmének összeomlását.[40] Nietzsche-ben találta meg ennek az összeomlásnak a legélesebb szemtanúját. Nietzsche erőfeszítései az érzéki világ „megmentésére", annak valóságának a platóni kontextuson kívüli újraértelmezésére és a művészet ünneplésére mint a megmentés megfelelő eszközére, drámaian mutatták be azt a kritikus helyzetet – vagy zsákutcát –, amelyhez a Lét története Platón óta eljutott. „Művészet, és semmi más!" – mondta Nietzsche. Talán ebbe az irányba kellett elindulni a Lét jelentésének kérdésében.

Heidegger három előadásának utolsó darabja, „A műalkotás eredete" címmel, amelyet 1936. december 4-én, Frankfurtban tartott, a „Igazság és művészet" címet viseli.[41] Kortárs előadásának szövegét olvasva a „hatalom akarata mint művészet" című, egyidejű előadás szövegét olvasva az ember rögtön hozzátenné: „… vad disszonanciában." Ám „A műalkotás eredetében" nem az igazság és a művészet közötti disszonanciáról van szó; Heidegger a viszályt és a küzdelmet mindkettő lényegében tárja fel. Mert ők osztoznak a Létért folyó alkotó küzdelemben, a feltárulás és az elrejtés arénájában.[42]

Heidegger előadásainak utolsó óráját azzal kezdi, hogy az „art" – vagyis maga a művészet – mind a mű, mind a művész eredeteként szerepel. A művészet nem pusztán egy általános fogalom, amely alá a műtárgyak és a művészek besorolhatók. Ez a mű lényegi eredetének forrása, amely sem nem egyszerű tárgy, sem nem felszerelési eszköz, hanem az a hely, ahol az igazság megtörténik. Ezt a megtörténést Heidegger úgy fogja fel, mint a történeti világ és a fenntartó föld közötti küzdelem elindítását. E küzdelem a műben gyűlik össze, amely sajátos őshonossággal és nyugalommal rendelkezik, és önálló életet él. Csak előadásciklusa legvégén említi Heidegger a nyilvánvaló tényt, hogy a mű létrehozott, azaz egy művész alkotta meg. Ez jelzi a fő különbséget a nietzschei és a heideggeri művészetfelfogás között, amely különbséget a Nietzsche-előadások alaposan feltárják. Heidegger nem ad semmiféle művész-fiziológiát. Nem nyújt olyan leírást, amely szubjektivista metafizikában gyökerezhetne. Nietzsche védelmezői – legalábbis azok, akik még nem szabadultak fel – talán panaszkodhatnának, hogy azzal, hogy a mű megfigyelője marad, Heidegger visszasüllyed a „nőies esztétikához". Heidegger csak azt válaszolhatná, hogy előadásai mindkét sztereotip nem esztétikáját igyekeznek maguk mögött hagyni – és hogy ezzel tulajdonképpen csak Nietzsche „nagy stílusú" művészetértelmezését bontják ki, ahol maga a művész is műalkotássá válik, és ahol az alany és tárgy, aktív és passzív különbsége elmosódik. De mi következik az esztétika elhagyásából? Miért kell a művészet vizsgálatának radikális változáson átmennie?

---

[39] Uo. 141.

[40] Lásd például megjegyzéseit az 1927-es nyári szemeszter során Martin Heidegger A fenomenológia alapvető problémái című művében (Frankfurt/Main: V. Klostermann, 1975), 30–31. oldal. Lásd továbbá az igazságról, a Létről és az Idő és lét-ről szóló vitáját az 1925–26-os téli félévben (ld. a 24. jegyzetet fentebb), különösen H 4, 8 és 9. Az ilyen kétely nyomai még az 1915–16-os Habilitationsschrift-ben és az 1914-es doktori disszertációban is megjelennek: vö. M. Heidegger, Korai írások, 348., 35. és 117–120. oldal. A kulcsszöveg természetesen az Lét és idő: lásd különösen a 3. fejezetet.

[41] Martin Heidegger, A műalkotás eredete (Stuttgart: P. Reclam, 1960). Lásd a 63. oldaltól.

[42] Lásd D. F. Krell: „Művészet és igazság tomboló viszályban: Heidegger és Nietzsche a Hatalom akarásáról," boundary 2, IV. évfolyam, 2. szám (1976 tél), 379–392.

Frankfurti előadásaiban Heidegger megpróbál különbséget tenni a kézművességre és a művészetre jellemző termelési módok között. Eljárása és belátása ugyanazt mutatja, mint a Nietzsche-előadásokban: a technités, vagyis a kézműves előhozza a létezőket a jelenlétbe, és ezáltal feltárja őket, munkája egyfajta alétheuein, amely a létezőt a Lét nyitottságába állítja. Ez a nyitottság azonban gyorsan beszűkül, amikor a létrehozott dolog pusztán használhatóságában vagy eszközkénti szolgálatában oldódik fel. A műalkotásban azonban a nyitottság sorsa másképp alakul. Itt maga a nyitottság éri el azt, amit Heidegger Ständigkeit-nek nevez. Felidézve, hogy a platonizmusban a létezők Létét „állandóságként" értelmezik – ami a Ständigkeit egyik lehetséges fordítása –, fel kell tennünk a kérdést, vajon Heidegger művészetértelmezése nemcsak feminim, hanem metafizikai is-e: ha a művészet a létezőt kiállítja és állandóságot kölcsönöz neki, akkor vajon Heidegger nem egyszerűen a művészet „transzcendens értékét" erősíti meg, ahogy az esztétika mindig is tette? És ha Nietzsche leleplezi a platonikus „állandóságot" mint az életperspektívák „állandósítását", mint olyan ösztönt, amely az életet megőrzi, de egy kritikus ponton megmerevíti, úgyhogy a Ständigkeit-re való hivatkozás végső soron egy látomásra való rögzülés, akkor okunk lehet feltenni a kérdést, vajon Heidegger egyáltalán tanult-e Nietzsche-től a műalkotás eredetéről szóló előadásaiban.

Nála van. Mert a „állvány" (stand), amelyre a létezők igazsága a műalkotásban eljut, semmiképpen sem érthető állandóságként vagy változatlanságként.

> Csak a következő módon történik az igazság: beállítja önmagát a küzdelembe és abba a szabad térbe, amelyet maga az igazság nyit meg. Mivel az igazság a megvilágítás és az elrejtés viszonossága [das Gegenwendige], ezért az, amit itt beállításnak [Einrichtung] nevezünk, sajátja neki. De az igazság nem létezik önmagában előre valahol a csillagok között, hogy aztán később lehozzák a létezők közé, amelyek máshol vannak... A nyitottság megvilágítása és a nyílt régióban való beállítás összetartoznak. Egy és ugyanazon lényegi kifejlődései az igazság történésének [Geschehen]. Ilyen történés sokféleképpen történeti [geschichtlich].[43]

Miért a művészet, ha az igazság a kérdés? Az igazság a műalkotásban történik. Mind az igazság, mind a művészet történeti; időben állnak.[44] A műalkotás előhoz egy létezőt, „ami soha nem volt korábban, és soha nem fog újra létrejönni." „Állása" nemcsak hogy nem jelent biztosítékot a bukás ellen, hanem a bukás kezdetét is jelzi. Ezért van szükség a megőrzésre – ami maga is átalakul művészet-megbecsüléssé és műkereskedelemmé. Ha van valami, ami tartósabban „áll", az a hérakleitoszi és empedoklési küzdelem, az anaximandrosi rend, amely maga is csak azon keresztül jelenik meg, ami felemelkedik és elbukik, felbukkan, egy ideig időzik, majd eltűnik – így egyedül ez jelenti ki, mi van. Így a műalkotás „műlétje" nem időtlen Wirklichkeit, hanem az „igazság keletkezése és története."[45] Soha nem tagadott, mindig megerősített a műlét viszonya a semmihez, vagyis egy olyan forráshoz, amely minden létezőn túl van, de csak egy létezőben érhető el. A forrás közelségében lakozni annyi, mint tudatában lenni annak a kettős árnyéknak, amelyet minden dolog a keletkezés során maga elé és mögé vet.

Miért Nietzsche, ha a művészet kérdéséről van szó? Amikor a művészet felemelkedéséről beszélünk Heidegger gondolkodásában, Nietzschet, Hölderlint, Schellinget, Schillert és másokat idézve e felemelkedés ösztönzőiként, vigyáznunk kell, hogy ne rendeljünk alá egyik gondolkodót vagy költőt a másiknak, ne alakítsuk a kontextusokat okokká, a kérdéseket pedig válaszokká. Egyszerűen nem mondhatjuk

---

[43] Martin Heidegger, Az eredet, 68. o.

[44] Uo. 69.

[45] Uo. 81.

meg, hogy ki vagy mi az első: vajon Nietzsche döntő fontossága Heidegger számára – és a művészet döntő fontossága Nietzsche számára – készteti-e Heideggert arra, hogy Hölderlinhez és a görög vagy Van Gogh-i művészethez forduljon, vagy pedig Hölderlin, Trakl vagy Szophoklész lírája adja meg az alaphangot Heidegger Nietzsche-hez fordulásához? Mindezen témák kölcsönösen erősítik és finomítják egymást jóval azelőtt, hogy Heidegger nyilvánosan beszélne róluk. Mindegyik árulkodik Heidegger művészetről szóló gondolkodásának központi irányáról: a festmény, a vers, a szobor vagy a szimfónia nem pusztán díszítő darab, amely meghatározott kulturális értékkel bír, hanem az a fő mód, ahogyan az igazság, a létezők elrejtetlensége, megnyilvánul. Ez az igazság nem normatív, hanem feltáró; nem örök, hanem radikálisan történeti; nem transzcendens, hanem a megalkotott dolgokban immanens; nem puszta fény, hanem chiaroscuro. A feltárulás, a történetiség, az immanencia és a fény-árnyék játéka egy új horizonton megy végbe, amely formálódik és feloszlik, majd újra formálódik ott, ahol a metafizika korszaka hanyatlani kezd, és más korszak még nem látható. Nietzsche – az a gondolatanyag, amelyet e név jelöl – egy óriás a horizonton. Termete, amely mindig annyira kiszámíthatatlan, mint maga a horizont, épp azért marad monumentális, mert filozófiája – Platón óta senki másé sem ennyire – maga is egy műalkotás.

Heidegger ezért Nietzsche előadás-sorozatát a hatalom akarata mint művészet profiljának felvázolásával kezdte. Következő lépése az volt, hogy megvizsgálja azt a művet, amely Nietzsche saját művészetének ragyogását mutatja: Also sprach Zarathustra. Az 1937-es nyári félévben erről a könyvről tartott előadásokat, annak alapvető tanításáról, az örök visszatérésről, és ezzel elérte saját előadássorozatának csúcspontját.

MARTIN HEIDECCER

Nietzsche

II. kötet:
Az örök visszatérés ugyanaz
Németből fordította, jegyzetekkel és elemzéssel ellátta:
DAVID FARRELL KRELL

Szerkesztői előszó

Martin Heidegger Nietzsche című művének második kötete tartalmazza Heidegger második Nietzsche-előadását, amelyet a freiburgi egyetemen tartott 1937 nyarán. Heidegger kézzel írt jegyzetei az előadásról a következő címet viselik: Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken („Nietzsche alapvető metafizikai pozíciója a nyugati gondolkodásban"). A Nietzsche előadásokat összegyűjtő 1961-es Neske-kiadás (a továbbiakban NI, NII, oldalszámmal; itt lásd NI, 255–472) megváltoztatja a címet, hogy jobban tükrözze az előadás fő témáját: Die ewige Wiederkehr des Gleichen („Azonos örök visszatérése"). Mindkét cím kifejezi Heidegger tételét, miszerint az azonos örök visszatérésének gondolata alkotja Nietzsche alapvető metafizikai pozícióját a nyugati gondolkodásban.[1]

Az 1937-es előadássorozathoz jelen kötet második részeként csatolták Heidegger nyilvános előadását, Wer ist Nietzsches Zarathustra? ("Ki Nietzsche Zarathustrája?"). Ezt a nyilvános előadást 1953. május 8-án tartotta a Brémai Klubban, és a Vorträge und Aufsätze (Pfullingen: G. Neske, 1954) kötetben jelent meg a 101–126. oldalakon. Tematikailag kapcsolódik Heidegger 1951–52-es freiburgi előadássorozatához, Was heisst Denken?-hez.[2]

Heidegger egyik szövege sem tartalmaz lábjegyzeteket, és ellenálltam annak a kísértésnek, hogy bármelyik bibliográfiai megjegyzést – például a Nietzsche-i Nachlass-ra vagy irodalmi hagyatékra vonatkozókat – erre a státuszra redukáljam. Így a jelen könyvben szereplő minden jegyzet az én munkám.

Számos gépelési hibát és figyelmetlenséget kijavítottam a Neske-kiadásban anélkül, hogy erre külön felhívtam volna a figyelmet. Csak a legsúlyosabb esetekben konzultáltam az eredeti kézirattal.

A kötet végén található egy szószedet azoknak az olvasóknak, akik szeretnék megnézni, hogyan fordítottam általában Heidegger néhány kulcsfontosságú szavát. Mivel azonban az angol nyelv sokkal bővebb és változatosabb szókincset használ, mint a német, a hallgatóknak mindig érdemes ellenőrizniük a német szöveget, ha értelmezésük egy adott szakasztól vagy szófordulattól függ. Mint mindig, most is hálás vagyok az olvasók javításaiért vagy fejlesztési javaslataiért.

Frissen lefordítottam Nietzsche műveinek minden részletét Heidegger szövegében. Szerencsés vagyok, hogy saját fordításaimat az Also sprach Zarathustra című műből összevethettem a néhai Walter Kaufmann fordításaival, melyek The Portable Nietzsche (New York: Viking Press, 1954) 103–439. oldalain találhatók. Heidegger maga a Nietzsche-művek Crossoktavausgabe kiadására (Lipcse, 1905-től) hivatkozik végig, amely a jelen könyvben kötet- és oldalszámmal szerepel, pl.: (XII, 51). Az én hivatkozásaim ebben a kiadásban a GOA betűkkel vannak jelezve. Heidegger hivatkozásai a Der Wille zur Macht (második, bővített kiadás, 1906) műre aforizmaszám szerint jelennek meg, nem oldalszám szerint, pl.: (WM, 1057). Az 1937-es előadássorozat 11. és 12. szakasza jelzi, hogy Heidegger nem teljesen a WM-re és a GOA-ra

---

[1] A Martin Heidegger összkiadás 44. kötete (1986-ban jelent meg) a következő címet viseli:
Nietzsche metafizikai alapállása a nyugati gondolkodásban: A tanítás az örök visszatérésről.
Ez a cím szerepel Richardson kurzuslistájában is. Lásd: William J. Richardson, Heidegger: A fenomenológiától a gondolatig (Hága: M. Nijhoff, 1963), 669. o.

[2] Ezen a címen jelent meg 1954-ben a tübingeni Max Niemeyer Verlag kiadásában. Lásd Fred. D. Wieck és J. Glenn Gray angol fordítását: Mi a gondolkodás? (New York: Harper & Row, 1968), 48. oldal és következői. Hálás vagyok, hogy lehetőségem volt saját fordításomat, „Ki Nietzsche Zarathustrája?" címmel, összevetni Bernd Magnus fordításával, A Metafizika Szemléje, XX. kötet (1967), 411–431. oldal, újranyomva David B. Allison (szerk.) Az új Nietzsche: Kortárs értelmezési stílusok (New York: Delta Books, 1977), 64–79. oldal.

támaszkodott Nietzsche posztumusz jegyzeteinek hivatkozásakor: nyilvánvalóan volt némi hozzáférése magukhoz a kéziratokhoz is. A jelen kötet végén található elemzés (különösen a II. szakasz, „Kontextusok") tárgyalja Heidegger munkáját a nietzschei Nachlass-sal kapcsolatban. Megpróbáltam összevetni Heidegger kritikáit a GOA jegyzetelrendezésével és azzal az információval, amelyet a Nietzsche-művek Kritische Gesamtausgabe kiadása nyújt, melyet a néhai Giorgio Colli és Mazzino Montinari szerkesztett (Berlin: W. de Gruyter, 1967–), valamint Magnus értékelésével a The Review of Metaphysics XX. kötetében (1967), 411–431. oldalakon, újraközölve David B. Allison szerkesztésében, The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation (New York: Delta Books, 1977), 64–79. oldalakon. Az utóbbi kiadás ma már elérhető tizenötkötetes, puhafedeles Studienausgabe formában (Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980). Ezt a kiadást végig CM-ként hivatkoztam, és a teljes kézirati megjelölést a töredékszámmal együtt szögletes zárójelben adtam meg, pl.: (CM, M XVII 16 [4]). Nem éppen zengő név – ahogy W. C. Fields panaszkodna –, de ez a hosszú megjelölés az egyetlen, amelyet a CM mindkét kiadásának és a korábbi kritikai kiadásoknak az olvasói is használhatnak. Végezetül figyelmeztetnem kell az olvasókat, hogy nem minden hivatkozás lett ellenőrizve; egy valóban kritikai kiadás elkészítése évekig tartott volna. Azok a kutatók, akik Heidegger szövegében egy bizonyos nietzschei töredékre kívánnak összpontosítani, ezért jól teszik, ha a CM-ben keresik. Ha csupán egy vagy két ilyen töredék felkutatására vállalkoznak, könnyen megbocsátják majd, hogy nem kerestem meg mindegyiket.

Első rész
AZ ÖRÖK VISSZATÉRÉS UGYANANNAK

Nietzsche gondolatát először elénk kell tárnunk, ha azzal való szembesülésünknek gyümölcse kell, hogy legyen; előadásunk vezérfonalául a következő szavak szolgálnak majd ettől a gondolkodótól:

> A hős szférájában minden tragédiává válik; a félisten szférájában minden szatírjátékká; és Isten szférájában minden mivé válik...? Talán „világgá” ?
>
> *A jó és a rosszon túl, 150. szám; 1886-ból.*

1. Az Örök Visszatérés Tanítása mint Nietzsche Metafizikájának Alapgondolata

Nietzsche alapvető metafizikai álláspontját a mindig ugyanannak az örök visszatérése tanában ragadhatjuk meg. Nietzsche maga az Ecce Homo-ban (XV, 65) úgy nevezi ezt a tant, mint „a dolgok feltétlen és végtelenül ismétlődő körforgásának tana." Ez a tanítás az egész létezőre vonatkozó állítást tartalmaz. Száraz és nyomasztó volta azonnal szembeötlik. Ezért már hallatán elutasítjuk. Még inkább elzárkózunk tőle, amikor megtudjuk, hogy senki sem tudja „bebizonyítani" úgy, ahogy általában szeretjük, ha a „bizonyítékainkat" bemutatják. Nem csoda, hogy a kommentátorok akadályként érzik, és mindenféle manőverrel próbálják kikerülni, végül kelletlenül kötnek vele békét. Vagy teljes egészében kihagyják Nietzsche filozófiájából, vagy – mivel kénytelenek szembenézni a ténnyel, hogy ott tolakodóan jelen van, és nem látnak kiutat – a filozófia alkotóelemei közé sorolják. Ez utóbbi esetben a tant Nietzsche lehetetlen különcségeként magyarázzák, amely legfeljebb személyes hitvallásként számíthat, de nem tartozik Nietzsche filozófiájának rendszeréhez. Vagy egyszerűen félvállról veszik, mintha magától értetődő lenne – ez a hozzáállás éppoly önkényes és felületes, mint teljesen elhagyni a tanítást, hiszen maga a tanítás lényegében rendkívül idegenszerű marad. Nagyon is kérdéses, hogy el lehet-e hárítani e furcsaságot úgy, ahogy Ernst Bertram teszi széles körben olvasott Nietzsche-könyvében, amikor a mindig ugyanannak az örök visszatérését „a késői Nietzsche e megtévesztően majmoló, őrült mystériumának" nevezi.[1]

Mindenféle zavaros és eltérő értetlenséggel szemben, amely Nietzsche visszatérés-tanához kapcsolódik, már az elején – és kezdetben pusztán kijelentésként – le kell szögeznünk, hogy a mindig ugyanannak az örök visszatérése Nietzsche filozófiájának alapvető tana. E tanítás nélkül, amely alapját képezi, Nietzsche filozófiája olyan, mint egy gyökértelen fa. Csakhogy azt, hogy mi a gyökér, csak akkor értjük meg, ha megvizsgáljuk, hogyan áll a törzs a gyökerein; más szavakkal, ha megkérdezzük, miben és miként gyökerezik maga a gyökér is. De ha a visszatérés tanát különválasztjuk és félretesszük mint „elméletet", ha puszta állítások gyűjteményeként szemléljük, akkor az így kapott termék olyan, mint egy kitépett gyökér, amelyet kiszakítottak a talajból és levágtak a törzsről, úgyhogy többé már nem gyökér, ami gyökereztet, nem tanítás, ami alapvető elv, hanem puszta különcség. Nietzsche mindig ugyanannak az örök visszatéréséről szóló tana zárva marad előttünk, és nem nyerünk semmiféle rálátást Nietzsche egész filozófiájára, sem annak magjára, amíg nem kérdezünk egy olyan vizsgálódási térben, amely lehetőséget ad e filozófiának, hogy minden mélyét és minden rejtett zugát kibontsa előttünk – vagy inkább bennünk.

Az örök visszatérés tana azonos formában egy állítást tartalmaz a létezők egészéről. Ezáltal összhangban áll azokkal a doktrínákkal, amelyek már régóta igen elterjedtek, és amelyek lényeges módon járultak hozzá nyugati történelmünk – nem pusztán a filozófia történetének – formálásához. Vegyük például Platón tanítását, miszerint a létezők lényege az „Ideákban" van, és ezek szerint kell őket megítélni: ami van, az mindig az alapján méri magát, aminek lennie kell. Vagy, hogy egy másik példát említsünk, gondoljunk arra a tanításra, amely a Biblián és a keresztény egyházak tanításain keresztül átjárta a nyugati gondolkodást, arra a tanításra, hogy egy személyes Szellem, mint Teremtő, hozta létre az összes létezőt. A platóni és a keresztény tanítások a létezők egészéről a nyugati történelem folyamán mindenféle kombinációban összeolvadtak és ötvöződtek, így különféle átalakulásokon mentek keresztül. Mindkét tanítás kiemelkedő jelentőségre tett

[1] Lásd Ernst Bertram, Nietzsche: Kísérlet egy mitológia felé (Berlin: Georg Bondi, 1918), 12. o. A hivatkozást e sorozat I. kötetének elemzésében tárgyaljuk, 239–240. o.

szert – külön-külön és különféle keverékeikben egyaránt –, mert a kétezer éves hagyomány megszokottá tette őket a dolgok ábrázolásának módjában. Ez a megszokottság akkor is meghatározó marad, ha már rég eltávolodtunk Platón eredeti filozófiájától, és akkor is, ha a keresztény hit kihunyt, maga után hagyva az értelemmel teljesen összeegyeztethető fogalmakat egy „mindenható" világegyetem-uralkodóról és egy „gondviselésről."

Nietzsche örök visszatérésről szóló tanítása nem pusztán egy a létezőkre vonatkozó tantételek közül; a legszigorúbb szembesülés talajából fakad a platonikus-keresztény gondolkodásmódokkal – azok modern korra gyakorolt hatásával és hanyatlásával. Nietzsche ezeket a gondolkodásmódokat tekinti a nyugati gondolkodás, valamint az egész nyugati eszmetörténet alapvető ismertetőjegyének.

Ha mindezt átgondoljuk, még ha csak felületesen is, világosabban megértjük, mi mindent kell még tennünk, ha Nietzsche alapvető metafizikai álláspontját akarjuk kérdésessé tenni a nyugati gondolkodás irányában. Első feladatunk azonban egy előzetes beszámoló Nietzsche gondolkodásában a visszatérés tanának keletkezéséről, annak a gondolati tartománynak a kijelölése, ahonnan ez a tan kiindul, valamint annak a „konfigurációnak" a leírása, amelyet a tan felkínál. Ezután meg kell vizsgálnunk, milyen mértékben kapcsolódik ehhez a tanhoz egy alapvető metafizikai állásfoglalás, célunk pedig az, hogy feltárjuk, mi alkotja egy ilyen állásfoglalás lényegét. Csak ezen az alapon kísérelhetjük meg a tan lényegi jelentését úgy kifejteni, hogy világossá váljon: Nietzsche teljes filozófiájának fő összetevői ebben a tanban találják meg alapjukat és valódi tartományukat. Végül, tekintettel Nietzsche alapvető metafizikai állásfoglalására mint a nyugati gondolkodás utolsó elért pozíciójára, fel kell tennünk a kérdést: vajon a filozófia tulajdonképpeni kérdése itt fel van-e téve, vagy kimondatlanul marad; és ha e kérdés valóban nincs kimondva, akkor meg kell kérdeznünk, hogy miért van ez így.

Az előadássorozatunk által követett eljárást tehát négy fő szakasz segítségével lehet tisztázni, amelyeket röviden a következő négy pont jellemez:

> A. Az örök visszatérés tanának előzetes bemutatása annak genezise, konfigurációi és tartománya szempontjából.
> B. Egy alapvető metafizikai álláspont lényege. Az ilyen álláspontok lehetősége eddig, a nyugati filozófia történetében.
> C. A visszatérés tanának értelmezése mint a nyugati gondolkodás utolsó alapvető „metafizikai" álláspontja.
> D. A nyugati filozófia vége, és annak másik kezdete.[2]
> Amit eddig elmondtunk, azután már nincs szükségünk részletes bizonyítékokra ahhoz, hogy megértsük: Nietzsche alapvető metafizikai álláspontját ténylegesen csak akkor ragadhatjuk meg, ha végigmegyünk a negyedik szakaszon.
> Ami a tan első szakaszának bemutatásában homályban kell, hogy maradjon, az csak a teljesen kifejlett kérdés világosságában derül ki a negyedik szakaszban. Ott a filozófia rangját és szükségszerűségét maga a filozófia igazolja.

---

[2] Heidegger 1961-ben a következő mondatot illesztette be, szögletes zárójelben a Neske-kiadásban:
A „C" tárgyalása alkotja a „Hatalom akarása mint tudás" című előadássorozat befejezését [lásd az angol kiadás III. kötetét]; a „D" tárgyalására a „Nihilizmus a lét története által meghatározva" cím alatt történik kísérlet [lásd az angol kiadás IV. kötetét, 197–250. oldal].
Ezért a jelen kötet csak az „A" és „B" tárgyalását tartalmazza, és főként az „A"-ét, az „örök visszatérés" keletkezéséről, alakzatairól és tartományáról. Megjegyzendő, hogy a „Hatalom akarása mint tudás" „befejezése", amelyet Heidegger itt a „C" tárgyalásának helyeként idéz, nem az a tanulmány, amely a három előadássorozatot lezárja („Azonos örök visszatérés és a hatalom akarása"), hanem az 1939-es előadás egyetlen záró szakasza, „A hatalom akarásának lényege; a válás jelenlétté állandósítása" címmel. Az „A" és „B" pontok további tárgyalásához lásd a jelen kötet elemzését, 241–253. oldal.

2. A Visszatérés Tanának Kezdeti Létrejötte

Nietzsche saját beszámolóját hagyta ránk az „örök visszatérés” gondolatának keletkezéséről. A legkézenfekvőbb oka ennek az, hogy Nietzsche rendkívüli jelentőséget tulajdonított ennek a tanításnak. A mélyebb ok Nietzsche szokásában keresendő, amelyet ifjúkora óta gyakorolt: gondolati munkáját mindig kísérte egy kifejezett és makacs önreflexió. Könnyen kísértésbe eshetünk, hogy könnyelműen kezeljük Nietzsche önmagáról szóló írásait, azt gondolva, hogy munkáját túlzott önmegfigyelési és önmutogatási hajlam alapozta meg. Ha ehhez még hozzávesszük azt a körülményt, hogy Nietzsche élete végül elmezavarban ért véget, könnyen lezárhatjuk az ügyet: saját személyének ily komoly vétele csak későbbi őrülete előhírnöke volt. Hogy ez a nézet mennyire téves, világossá válik majd előadásunk végére. Még utolsó önéletrajzi művét, az 1888 őszén, közvetlenül összeomlása előtt írt Ecce Homo: Hogyan lesz az ember azzá, ami ő maga, amely látszólag nem nélkülözi a szélsőséges önmagasztalást, sem lehet a későbbi őrület felől megítélni. Ennek a könyvnek is abból a kontextusból kell nyernie jelentőségét, amelybe Nietzsche minden önéletrajzi megfigyelése tartozik; vagyis gondolatának feladatából és annak történelmi pillanatából. Ha Nietzsche újra és újra önmagán elmélkedik, az mégis épp az ellenkezője a hiú öncsodálatnak. Valójában ez Nietzsche állandóan megújuló készenléte volt arra az áldozatra, amelyet tőle gondolati feladata megkövetelt; ez egy szükségszerűség volt, amelyet Nietzsche éber ifjúsága óta érzett. Hogyan magyarázhatnánk másként azt a tényt, hogy 1863. szeptember 18-án, tizenkilenc éves gimnazistaként, Nietzsche életének egy vázlatát írja, amely így hangzó mondatokat tartalmaz: „Növényként Isten zöld mezeje mellett születtem, emberként egy lelkész házában.”[1] E szöveg, amely életútját addig a pillanatig követi, így zárul:

> És így az ember kinövi mindazt, ami valaha körülvette. Nem kell széttörnie a bilincseket; váratlanul, amikor egy isten int, maguktól lehullanak. És hol van a gyűrű, amely végül körülöleli őt? A világ az? Vagy Isten?[2]

Ezt az önéletrajzi vázlatot először 1936-ban fedezték fel Nietzsche nővérének birtokában lévő iratok között. Ajánlásomra a Nietzsche Archívum külön kiadásban publikálta. Ajánlásom célja az volt, hogy a kortárs és jövőbeli tizenkilenc éves német fiatalok számára lényeges szellemi táplálékot nyújtsak.

Nietzsche visszatekintő és körültekintő pillantásai az életére sohasem mások, mint előretekintő pillantások a feladata felé. Számára csak ez a feladat a valódi valóság. Ebben minden kapcsolat függőben marad – legyen szó önmagáról, a hozzá legközelebb álló barátokról, vagy azokról az idegenekről, akiket meg akart hódítani. Ez magyarázza Nietzsche figyelemreméltó szokását, hogy leveleinek vázlatait közvetlenül kéziratiba írja. Nem azért teszi, mert papírt akar spórolni, hanem mert a levelei is műveihez tartoznak. A levelek is elmélkedések. Csak a feladat nagysága és a végrehajtásában tanúsított szilárdság adja meg Nietzschének a jogot az ilyen magára összpontosításra. Helyesebben szólva, ez teszi ezt a koncentrációt elengedhetetlenné. Nietzsche önmagáról szóló beszámúit ezért soha nem szabad úgy olvasni, mintha valaki naplóbejegyzései lennének; nem szabad csak azért átfutni őket, hogy kielégítsük tétlen kíváncsiságunkat. Bármilyen gyakran is sugallják az ellenkezőjét a látszatok, ezek a beszámolók voltak számára a legnehezebbek, mivel küldetésének teljes egyediségéhez tartoztak, egy küldetéshez,

---

[1] Gottesacker: szó szerint, a temető.

[2] Heidegger a szöveg első kiadására hivatkozik: Az életem: Nietzsche ifjúkori önéletrajzi vázlatai (Frankfurt am Main, 1936). Lásd Friedrich Nietzsche, Werke három kötetben (München: Carl Hanser, 1956), III, 107–110.

amely az övé volt, és csak az övé. Küldetésének része volt saját történetének elmesélése is, egy olyan elbeszélés, amely tapinthatóvá teszi azt a tényt, hogy a hanyatlás idején, amikor minden hamis és értelmetlen tevékenység, a nagystílű gondolkodás a valódi cselekvés, sőt, a cselekvés legnagyobb – bár leghalkabb – formája. Itt az aktuális különbségtétel a „puszta elmélet" és a hasznos „praxis" között értelmetlenné válik. Nietzsche azonban azt is tudta, hogy a teremtő kivételes tulajdonsága, hogy nincs szüksége másokra, hogy felszabaduljon saját kisszerű egója alól. „Mikor volt valaha is egy nagy ember a maga híve, a maga tanítványa? Már félretette önmagát, amikor a nagyság oldalára állt!" (XII, 346; 1882–84-ből). De ez nem zárja ki – sőt megköveteli –, hogy az igazi gondolkodó szilárdan álljon az önmagában lévő grániton, lényegi gondolatának sziklaalapján. „Olyan vagy-e, aki gondolkodóként hű az elvéhez, nem kicsinyes szőrszálhasogató módjára, hanem mint katona a parancsához?" (XIII, 39; vö. 38). Az efféle megjegyzéseknek kell megakadályozniuk, hogy félreértsük Nietzsche önmagáról tett beszámolóit – vagyis a benne lévő feladatról szóló beszámolóit –, akár mint hangulatos merengést, akár mint puszta egófitogtatást.

A korábban említett életrajzi vázlat, a tizenkilenc éves Nietzsche-ről szóló, a következő kérdésekkel zárul: „És hol van a gyűrű, amely végül körülöleli őt [az embert]? A világ az? Isten az?" Nietzsche mintegy két évtizeddel később ad választ arra a kérdésre, hogy mi is az a gyűrű, amely az egészet körülöleli és magába foglalja – az „örök visszatérés" tanával. A Így szólott Zarathustra harmadik részének záró epizódjában, a „Hét pecsét (vagy az Igen-és-Ámen ének)" című fejezetben, 1884-ből, Nietzsche ezt írja: „Ó, hogyan is ne éghetnék az örökkévalóságért és a gyűrűk nászgyűrűjéért, a visszatérés gyűrűjéért!" Az örök visszatérés tanának egyik legkorábbi tervében, amelyet „Sils-Maria, 1881. augusztus 26." (XII, 427) jelöléssel látott el, ezt olvashatjuk: „Negyedik könyv: dithürambikus, mindent átfogó: 'Annulus aeternitatis.' „A vágy, hogy mindent újra átéljek, az idők örökkévalóságán át." A korábban feltett kérdésre adott válasz – hogy ez a gyűrű a világ-e vagy Isten, esetleg egyik sem, vagy mindkettő eredeti egységükben – ugyanaz, mint az „örök visszatérés" tanának kifejtése.

Első feladatunk, hogy meghallgassuk Nietzsche beszámolóját az örök visszatérés gondolatának keletkezéséről. Ezt a beszámolót a korábban említett könyvben találjuk, Ecce Homo: Hogyan lesz az ember azzá, ami van, amelyet 1888-ban írt, de először 1908-ban adtak ki (most a Grossoktav kiadás XV. kötetében). A szöveg harmadik része a „Miért írok ilyen jó könyveket" címet viseli. Itt Nietzsche kronológiai sorrendben ismerteti minden megjelent művét. A rész, amely a Így szólott Zarathustra: Könyv mindenkihez és senkihez című műről szól, a következőképpen kezdődik (XV, 85):

> Most elmondom Zarathustra történetét. A mű alapgondolata, az örök visszatérés gondolata, a legmagasabb igenlő formula, amely valaha elérhető, 1881 augusztusában született. Egy oldalon jegyeztem fel, amelyet e szavakkal írtam alá: „6000 lábbal az emberiség és az idő fölött." Azon a napon az erdőben sétáltam a Silvaplana-tó partján. Nem messze Surleitől, egy hatalmasan tornyosuló, piramis alakú sziklánál megálltam. Akkor jött el hozzám ez a gondolat.

Az örök visszatérés gondolata Nietzsche számára az Oberengadin tájában született meg, amelyet először 1881 nyarán látogatott meg. Az Engadin vidéke számára az élet egyik legnagyobb ajándékának tűnt; attól kezdve az egyik fő munkaterületévé vált. (Akik

nem ismerik ezt a tájat, megtalálhatják Conrad Ferdinand Meyer Jürg Jenatsch című regényének nyitóoldalain.)[3]

Az örök visszatérés gondolatát nem valamilyen más tanításból vezette le, egyszerűen csak jött. Ám, mint minden nagy gondolat, ez is csak azért jöhetett, mert titokban hosszú munka és nagy megpróbáltatás készítette elő az útját. Amit Nietzsche itt „gondolatnak" nevez, az – előzetes módon megragadva – egyfajta vetület a létezőkre mint egészre, annak kérdése felől, hogy hogyan van a lét az, ami. Egy ilyen vetítés megnyitja a létezőket úgy, hogy az megváltoztatja azok arculatát és jelentőségét. Egy ilyen alapvető gondolatot igazán végiggondolni azt jelenti, hogy belépünk a gondolat által megnyitott újfajta tisztaságba; azt jelenti, hogy mindent ennek fényében látunk, és teljesen készen és hajlandónak érezzük magunkat, hogy szembenézzünk a gondolatból fakadó összes döntéssel.

Persze hajlamosak vagyunk az ilyen gondolatokat „puszta" gondolatoknak tekinteni, valami valószerűtlennek és hatástalannak. Valójában azonban az „örök visszatérés ugyanannak" gondolatának megrendítő hatása van az egész Létre. A gondolkodó látóköre már nem ér véget a „személyes tapasztalatainak" horizontján. Ott valami más tűnik fel: valami, ami alatta, felette és rajta túl létezik, és ami már nem hozzá, a gondolkodóhoz tartozik, hanem amihez csak odaadással fordulhat. Ezt a jellegét az eseménynek nem cáfolja az a tény, hogy a gondolkodó először, és hosszú ideig, teljesen a sajátjának tartja a felismerést, hiszen neki kell a gondolat kibontakozásának helyévé válnia. Ezért mond Nietzsche kezdetben olyan keveset az „örök visszatérés ugyanannak" belátásáról. Még közeli barátainak is csak kerülőutakon beszél róla. Így ír 1881. augusztus 14-én Sils-Mariából barátjának és segítőjének, Peter Gastnak:

> Most, kedves és jó barátom! Az augusztusi nap fölöttünk ragyog, az év visszavonulóban van, és egyre csendesebb és békésebb lesz a hegyekben és az erdőkben. Olyan gondolatok tűnnek fel a horizontomon, amilyeneket még soha nem láttam – semmit sem engedek kimondani közülük, és megőrzöm magam rendíthetetlen nyugalomban. Még élnem kell néhány évig!

Akkoriban Nietzsche azt tervezte, hogy a következő tíz évre elnémul, hogy felkészüljön a visszatérés gondolatának kibontására. Igaz, ezt a tervezett csendet több alkalommal is megszegte; esővíz gyűlt össze. Egy madár ugrált a szélén, és kortyolt a tiszta, tisztító vízből a következő évben és az azt követő években; mindazonáltal írásaiban

---

[3] Conrad Ferdinand Meyer 1874-ben adta ki Jiirg Jenatsch: Egy történet Biinden megyéből című művét, körülbelül hat évvel Nietzsche első sils-mariai látogatása előtt. A Julier-hágó környéke, Meyer regényének helyszíne, mindössze öt kilométerre fekszik a Silvaplana-tótól, és mintegy tíz kilométerre Sils-Mariától. Annak a kockázatával, hogy a Heidegger/Nietzsche-találkozót idilli útirajzzá változtatom, íme Meyer történetének nyitó bekezdéseinek fordítása:
A déli nap ragyogott a Julier-hágó kopár magaslatai és Biinden megye hegykoszorúinak sziklái felett. A kőfalak izzottak és remegtek a szúró, merőleges sugarak alatt. Időről időre, amikor egy hatalmas viharfelhő bukkant fel a távolból és átvonult a táj felett, a hegyfalak úgy tűntek, mintha megmozdulnának, fenyegetően és baljóslatúan közeledve egymáshoz, ránehezedve a vidékre. A hó ritkás foltjai és a hegyormok között függő gleccsernyelvek először vakítóan felragyogtak, majd zöldes, jeges homályba húzódtak vissza. Nedves csend borított mindent, amelyet csak egy-egy pacsirta bizonytalan hangja tört meg, ahogy a sima sziklák közt rebdesett. Időnként egy mormota éles füttyentése hasított a vadonba.
A hágó magasba törő csúcsai között, az ösvény jobb és bal oldalán, két csonka sziklaoszlop állt, amelyek talán évezredek óta dacolnak az idővel. Viharok vájták ki az egyik tetejét, mint egy medencét. esővíz gyűlt össze. Egy madár ugrált a széle körül, és belekortyolt a tiszta, tisztító
vízbe.
Hirtelen, a távolból felhangzott egy kutya ugatása, ismétlődve, visszhangozva gúnyolódott
egy visszhang ....

alapgondolatát vagy nagyon rövid, egyenes utalásokkal, vagy csupán közvetve, rejtélyes jelszavakban és példázatokban fejezte ki. Néhány évvel később, 1886-ban, így jellemezte azt a hozzáállást, amely a leglényegesebb dolgokkal kapcsolatban való hallgatásra ösztönözte: „Az ember már nem szereti eléggé a felismerését, amikor közli azt" (A jó és a rosszon túl, 160. szakasz).

Abban a pillanatban, amikor „az örök visszatérés gondolata" átjárta, alapvető hangulatának átalakulása, amely már egy ideje zajlott, végső szakaszához érkezett. Nietzsche készenlétét a metamorfózisra már az 1881-ben, kicsivel korábban megjelent Hajnal (The Dawn) című könyvének címe is elárulja. A könyv mottója az indiai Rigvédából származó epigramma: „Annyi hajnal van még, amely még nem kezdett hasadni." Az átalakult alapvető hangulat végső megerősödését, amelyben Nietzsche most először állt szilárdan, hogy szembenézzen sorsával, a következő évben, 1882-ben megjelent könyv címe hirdeti: A vidám tudomány („La gaya scienza"). A könyv egy bevezető „Előjáték"-kal indul, majd négy könyvre oszlik. A második kiadásban (1887) hozzáadták az ötödik könyvet és egy függeléket, valamint egy új előszót. A vidám tudomány első kiadásának végén Nietzsche először szólt nyilvánosan az örök visszatérés gondolatáról. Úgy tűnik tehát, hogy alig telt el egy év, és Nietzsche nemcsak hogy megtörte a magára vállalt hallgatást, de elmulasztotta annyira szeretni a felismerését, hogy ne merje közölni azt. Ám ennek közlése igen furcsa. Puszta utólagos betoldásként kerül a Vidám tudomány végére. A visszatérés gondolata itt nem tanításként jelenik meg. Inkább csak rá van tűzve, mint egy különc elképzelés, mintha az ötlet éppen akkor jutott volna Nietzsche eszébe; mintha csupán játszadozna a pusztán lehetséges gondolatokkal. Ez a közlés nem valódi megosztás másokkal; sokkal inkább elrejtés. Ez igaz Nietzsche következő megnyilatkozására is a visszatérés gondolatáról, amely három évvel később hangzik el, a Így szóla Zarathustra (1884) harmadik részében. Itt Nietzsche már közvetlenül beszél „az örök visszatérés ugyanarról" gondolatáról, és részletesebben, ám költői formában, egy költőileg megalkotott alak, nevezetesen Zarathustra szájába adva a szavakat (VI, 223 sk.). Továbbá Nietzsche harmadik és egyben utolsó, leglényegibb felismerésének közlése igen rövid, és csupán kérdés formájában jelenik meg. Ez a Túl jón és rosszon című, 1886-ban megjelent könyvben olvasható.

Amikor ezt a három kijelentést megvizsgáljuk, úgy tűnik, alig kínál valamit egy olyan gondolat számára, amely egy teljes filozófia alapvető gondolatává kíván válni. Ez a kommunikációban rejlő „alig valami" lényegében a hallgatásnak felel meg. És mégis, ez illő hallgatás. Aki teljesen hallgataggá válik, az elárulja a hallgatását, de aki szűkszavúan, burkolt közlésben beszél, az úgy némul el, hogy valódi csend uralkodik.

Ha a tudásunk kizárólag arra korlátozódna, amit maga Nietzsche publikált, soha nem tudhatnánk meg azt, amit Nietzsche tökéletesen jól tudott, amit alaposan előkészített és folyamatosan átgondolt, mégis visszatartott. Csak Nietzsche saját kézírásával készült, posztumusz kiadott jegyzeteinek vizsgálata nyújthat tisztább képet. Az örök visszatérés tanának ezen előzetes vázlatai időközben megjelentek; szétszórva találhatók a XII–XVI. kötetekben, a Nachlass kötetekben, a Grossoktavausgabe sorozatban.[4]

Ahhoz azonban, hogy sikeresen behatolhassunk Nietzsche filozófiájának alapvető gondolatába, már a kezdetektől nagyon fontos megkülönböztetnünk azt, amit Nietzsche maga közölt, attól, amit elhallgatott. Az ilyen megkülönböztetés – a közvetlen, feltehetően pusztán előtérbeli közlés és a rejtélyes hallgatagság között – általában is elengedhetetlen a filozófiai megnyilatkozásoknál, és különösen Nietzsche írásainál. Ugyanakkor nem szabad pejoratívan ítélnünk a dolgot, mintha az, amit Nietzsche közölt, kevésbé lenne jelentős, mint amit elfojtott.

---

[4] Ezeknek a GOA-köteteknek a részletes kritikai ismertetése itt aligha lehetséges. Lásd azonban az Elemzés II. szakaszát Nietzsche örök visszatérésről szóló, kiadatlan vázlatainak tárgyalásához.

A filozófiai közlések teljesen eltérnek a tudományos publikációktól. Ezt a két dolgot teljesen világosan meg kell különböztetnünk, mert hajlamosak vagyunk a filozófiai közléseket a tudományos publikációk mércéjével mérni. A 19. század folyamán ezek a tudományágak iparszerűen kezdtek működni. A lényeg az volt, hogy a „gyártott" terméket minél gyorsabban piacra dobják, hogy az mások számára hasznos lehessen, de azért is, hogy mások ne lophassák el felfedezéseinket vagy ne tudják megismételni a munkánkat. Ez különösen a természettudományokban vált így, ahol nagyszabású, költséges kísérletsorozatokat kellett lefolytatni. Ezért teljesen helyénvaló, hogy végre vannak kutatóintézményeink, ahol teljes áttekintést nyerhetünk azokról a disszertációkról és kísérleti beszámolókról, amelyek már egy-egy kérdést ebbe vagy abba az irányba tisztáztak. Egy negatív példát említve, szemléltetésképpen: ma már kiderült, hogy az oroszok jelenleg drága élettani kísérleteket folytatnak, amelyeket Amerikában és Németországban már tizenöt évvel ezelőtt sikeresen befejeztek, s ezekről az oroszok teljesen mit sem tudnak tudományos bojkottjuk miatt.

A mai tudomány sorsa is összhangban fog alakulni az emberiség történetének az elmúlt százötven évben tapasztalt általános irányzatával, vagyis az ipari és technológiai szerveződés felé vezető tendenciával. A Wissenschaft szó jelentése ezért abba a sajátos irányba fog fejlődni, amely megfelel a francia la science felfogásának, vagyis a matematikai és technikai tudományágak értelmében. Ma a nagy ipari ágazatok és a katonai vezérkar sokkal jobban „értenek" a „tudományos" követelményekhez, mint az „egyetemek"; emellett jóval több eszköz és lehetőség áll rendelkezésükre, jobb erőforrásokkal rendelkeznek, mivel valóban közelebb állnak ahhoz, ami „valóságos."

Amit ma Geisteswissenschaft[5] néven emlegetünk, azonban nem fog visszasüllyedni arra a státuszra, amelyet régebben a „szépművészeteknek" neveztek. Átalakul majd egy pedagógiai eszközzé, amelynek célja egy „politikai világnézet" beültetése. Csak a vakok és a reménytelenül romantikusak közülünk hihetik még mindig, hogy a korábbi tudományos szerkezet és felosztás és a tudományos törekvések, különösen az 1890–1900 közötti évtizedben, nem őrizhetők meg örökké az összes barátságos díszletükkel együtt. A modern tudomány technikai stílusa, amely már a kezdetekkor előrevetítette magát, sem fog megváltozni, ha új célokat választunk e technológiának. Ez a stílus csak még szilárdabban be lesz ágyazva és teljesen igazolást nyer az ilyen új választások által. A hatalmas laboratóriumok technológiája, a kiterjedt könyvtárak és archívumok technológiája, valamint a tökéletesített kiadói gépezet technológiája nélkül ma már elképzelhetetlen a gyümölcsöző tudományos munka és az a hatás, amelyet e munka ki kell, hogy váltson. Minden kísérlet ennek az állapotnak a csökkentésére vagy akadályozására semmi más, mint reakciós.

Ezzel szemben a „tudomány" állapotával a filozófia helyzete teljesen más. Amikor itt „filozófiáról" beszélünk, kizárólag a nagy gondolkodók alkotó munkáját értjük alatta. Már abban a módjában is, ahogyan közölve van, ez a munka a maga idejében érkezik, a maga törvényeit ismeri. A „gyorsan kiadni" való sietség és a „túl későn" való aggodalom itt nem érvényes, már csak azért sem, mert minden valódi filozófia lényegéhez tartozik, hogy kortársai szükségszerűen félreértik. Az is így van, hogy a filozófusnak saját magával szemben is meg kell szűnnie kortársnak lennie. Minél lényegibb és forradalmibb egy filozófiai tanítás, annál inkább nevelnie kell azokat a férfiakat és nőket, azokat a nemzedékeket, akik majd magukévá teszik. Így például ma is még nagy erőfeszítést

---

[5] Azaz az úgynevezett „emberi", „történelmi" vagy „kulturális" tudományok, mint például a közgazdaságtan, a jog, a művészet és a vallás. A szót John Stuart Mill német fordítója vezette be, aki ezzel próbálta visszaadni Mill „erkölcstudomány" kifejezését. A Geisteswissenschaft legfőbb teoretikusa természetesen Wilhelm Dilthey (Bevezetés a Geisteswissenschaftba, 1883; A történelmi világ felépítése a Geisteswissenschaftokban, 1910).

igényel számunkra, hogy Kant filozófiáját lényegi jelentőségében megragadjuk, és megszabadítsuk kortársai és hívei félreértelmezéseitől.

Ami Nietzschét illeti, nem akarja a tökéletes megértést elérni azáltal a néhány, rejtélyes kijelentés által, amelyeket az örök visszatérés tanáról tesz. Inkább azt akarja előkészíteni, hogy átalakuljon az az alapvető ráhangolódás, amely által egyedül a tanítása érthetővé és hatékonnyá válhat. Amit kortársaitól remél, az az, hogy ők legyenek atyái és elődei azoknak, akiknek feltétlenül el kell jönniük. (Lásd Így szólott Zarathustra, II. rész, „A boldog szigetekről.")[6]

Mindezen okokból először azokat a közléseket vesszük magunk elé, amelyeket Nietzsche maga tett; be kell érnünk egy teljesen előzetes kommentárral hozzájuk. Ezt követően áttekintjük azokat az anyagokat, amelyeket Nietzsche visszatartott.

---

[6] Itt Zarathustra magát dermesztő északi szélnek nevezi, amely a földre sodorja az érett fügéket; ezek az édes gyümölcsök az ő tanításai. Így folytatja:
Egykor azt mondtuk: „Isten!", amikor a távoli tengereket kémleltük. De most megtanítottalak titeket azt mondani: „Übermensch!"
Isten csak egy feltevés; de ne engedjétek, hogy feltevéseitek túlmutassanak azon az akaratotokon, amely teremteni akar.
Tudnál istent teremteni? Akkor ne mesélj nekem istenekről! De az emberfölöttit meg tudnád teremteni.
Talán nem ti magatok, testvéreim! De újjáteremthetitek magatokat az emberfölötti ember atyáivá és ősatyáivá, és ez legyen a legszebb teremtésetek!

3. Nietzsche első közlése a Visszatérés tanáról

Mivel a kontextus és az előadásmód elengedhetetlen a filozófiai közléshez, az örök visszatérés gondolatának további megértésére irányuló erőfeszítéseinket az a tény kell, hogy alakítsa, hogy Nietzsche erről először 1882-ben beszél, A vidám tudomány című könyvének végén. A későbbi, második kiadásban – amelyet ma általában használnak – a 341. szakasz alkotja a IV.[1] könyv befejezését. A 341. szakasz, amely e szöveg utolsó előtti része (V, 265 sk.), tartalmazza a visszatérés gondolatát. Amit itt mond, az „a vidám tudományra" mint olyanra vonatkozik, és a következőképpen hangzik:

> A legnagyobb teher. – Mi történne, ha egy nap vagy éjszaka egy démon lopózna oda hozzád a legmagányosabb magányodban, és azt mondaná: „Ezt az életet – ahogy most éled és ahogy a múltban élted – újra és újra, számtalanszor kell majd élned; és nem lesz benne semmi új, hanem minden fájdalom és minden öröm, minden gondolat és sóhaj, és minden kimondhatatlanul apró vagy nagyszerű dolog az életedben vissza kell hogy térjen hozzád, ugyanabban a sorrendben és rendben – még ez a pók is, és az a holdfény a fák között, még ez a pillanat és én magam is. A lét örök homokórája újra és újra megfordul – és te vele, porszem!" Nem vetnéd-e magad a földre, nem csikorgatnád-e a fogaidat, és nem átkoznád-e a démont, aki ezeket a dolgokat mondta? Vagy volt-e már olyan hatalmas pillanatod, amikor így feleltél volna neki: „Te isten vagy; soha nem hallottam istenibbet!" Ha ez a gondolat valaha győzedelmeskedne benned, átalakítana, olyanná, amilyen vagy, és talán össze is zúzna. Minden cselekedetedre nehezedne a kérdés: „Akarod ezt újra és számtalanszor még?" – mint a legnagyobb teher! Vagy mennyire jónak kellene lenned önmagadhoz és az élethez, hogy ne kívánj semmi mást, csak ezt az örök szentesítést és pecsétet?

Szóval ilyesmivel szórakoztat minket Nietzsche A vidám tudomány végéhez közeledve! A létezők számára általánosságban egy rémisztő, rettenetes kollektív állapot kilátása. Mi maradt most a vidámságból? Nem inkább a rettegés közeledtét látjuk? Nyilvánvalóan. Elég, ha egy pillantást vetünk a következő szakasz címére, amely egyben a negyedik könyv zárása is, a 342-es számú szakaszra, amelynek címe: „Incipit tragoedia". A tragédia elkezdődik. Hogyan nevezhető még ez a tudás „vidám tudománynak"? Démoni ihlet, igen, de nem tudomány; rettenetes állapot, igen, de nem „vidám"! Ám itt nem a Vidám tudomány címéről szóló önkényes megjegyzéseinkről van szó. Csak az számít, amire Nietzsche gondol.

Mit jelent a vidám tudomány? Itt a tudomány nem a mai értelemben vett tudományok összességét jelenti, minden kellékükkel együtt, abban a formában, amelyet az elmúlt évszázad folyamán öltöttek. A tudomány itt azt a magatartást és akaratot jelenti, amely az alapvető megismerés felé irányul. Természetesen nem kerülhetjük meg a tényt, hogy minden megismeréshez bizonyos fokú megszerzett tudás tartozik, Nietzsche idejében ez különösen a természettudományok által elért tudást jelentette. De ez a megszerzett tudás nem alkotja a valódi megismerés lényegét. Ez utóbbi az embernek az adott időben fennálló alapvető viszonyában rejlik a létezőkhöz, és ennek következtében az igazság

---

[1] Valójában természetesen A vidám tudomány első kiadása nem a 341-es számmal zárul, hanem a 342-essel, Incipit tragoedia. Heidegger azonban azt akarja sugallni, hogy az utóbbi valójában a Így szólott Zarathustra-hoz tartozik; hogy A vidám tudomány IV. könyve, a „Sanctus Januarius", e mű igazi betetőzése; és hogy a 341-es szám, *„A legnagyobb teher"*, a IV. könyv igazi csúcspontja. (Érdemes megjegyezni, hogy Giorgio Colli, a Nietzsche-művek új történetkritikai kiadását előkészítő csapat vezetője, szintén úgy véli, hogy A vidám tudomány IV. könyve elérte „a varázslatos harmónia kifejező tetőpontját", míg az V. könyv bizonyos élességtől szenved. Lásd: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, szerk. Giorgio Colli és Mazzino Montinari [München/Berlin: DTV és Walter de Gruyter, 1980], III, 663.)

módjában és abban az eltökéltségben, amelyhez ezzel az alapvető viszonnyal eljutunk. Itt a Wissenschaft [tudomány] szó úgy cseng, mint a Leidenschaft [szenvedély], vagyis annak a jól megalapozott uralomnak a szenvedélye, amelyet a minket szembesítő dolgok felett, valamint a saját válaszadásunk módja felett gyakorlunk ezekre a dolgokra, mindezeket nagyszerű és lényegi célokban kitűzve.

Vidám tudomány? Az itt említett vidámság nem az üres „vidám fickó" könnyelműsége. Nem a múló élvezetek felszínessége, nem az a „szórakozás", amelyet például akár a tudományos kérdések zavartalan és elmélyült vizsgálata is nyújthat. Amit Nietzsche ért ez alatt, az a derű, amely egy bizonyos fölényből fakad, olyan derű, amelyet még a legkeményebb és legfélelmetesebb dolgok sem tudnak megtörni. A megismerés birodalmában a derűt nem rendítik meg a legkérdésesebb dolgok sem, hanem éppen hogy felélénkítik azokat, amennyiben a derű ezeknek a legkérdésesebb jelenségeknek a szükségszerűségét is megerősíti.

Csak egy ilyen módon értett vidám tudomány képes befogadni azt a tudást, amelyik felfogja az örök visszatérés gondolatának rettenetes jellegét – és így érti meg a gondolat lényegi jelentőségét. Most már jobban fel vagyunk készülve arra, hogy megértsük, miért közli Nietzsche ezt a démoni gondolatot csak A vidám tudomány végén: amit itt a végén említ, az a tartalom szempontjából nem a befejezés, hanem a „vidám tudomány" kezdete és vége egyaránt. A szóban forgó dolog az ugyanannak az örök visszatérése, amelyet a „vidám tudománynak" először és utoljára is meg kell ismernie, ha helyes tudás akar lenni. A „vidám tudomány" Nietzsche számára nem más, mint annak a „filozófiának" a neve, amelyik alapvető tanításában az ugyanannak örök visszatérését hirdeti.

Két dolog egyformán fontos ennek a tanításnak a megértéséhez: először is az a tény, hogy Nietzsche először A vidám tudomány végén közli azt; másodszor pedig az a mód, ahogyan Nietzsche a kezdetekkor jellemzi a visszatérés gondolatát. A megfelelő szövegrész a 341. számú rész, amelynek címe: „A legnagyobb teher." A gondolat mint teher! Mire gondolunk, amikor kimondjuk a „teher" szót?[2] A teher gátolja az ingadozást, nyugalmat és szilárdságot ad, minden erőt magához vonz; összegyűjti és határozottá teszi őket. A teher lefelé húz, arra kényszerít, hogy állandóan egyenesen tartsuk magunkat; de ugyanakkor magában hordozza annak a veszélyét is, hogy elesünk és úgy is maradunk. Ily módon a teher egy olyan akadály, amely állandó „ugrást" követel, folyamatos legyőzést. A teher azonban nem hoz létre új erőket, viszont megváltoztatja mozgásuk irányát, így az elérhető erők számára új mozgástörvényeket teremt.

De hogyan lehet egy „gondolat" teher, vagyis valami, ami meghatározóvá válik azáltal, hogy megerősít, összegyűjt, vonz és visszatart, vagy éppen irányt változtat? És mit hivatott ez a gondolat meghatározni? Kit kell e teherrel sújtani, kiben kell azt elhelyezni? Kinek kell azt magasra emelnie, hogy ne maradjon alant? Nietzsche a szakasz végéhez közeledve megadja a választ. Mint a kérdés: „Akarod-e ezt újra és számtalanszor újra?", a gondolat mindenütt és mindenkor ránehezedne a tetteinkre. Nietzsche „tetteken" nem pusztán gyakorlati tevékenységeket vagy etikai cselekedeteket ért; sokkal inkább az ember egész létezésének összességét a létezőkhöz és önmagához való viszonyában. Az örök visszatérés gondolata teherként kell hogy hasson – vagyis meghatározóvá kell válnia – a létezők egészébe való beágyazottságunk számára.

Most azonban valóban ragaszkodnunk kell hozzá: hogyan lehet egy gondolatnak meghatározó ereje? „Gondolatok"! Ezek a múló dolgok lennének a súlypont? Épp

---

[2] A német das Schwergewicht szó ma „súlycsoportot" jelent, és a sportnyelvre korlátozódik. Ugyanakkor olyan jelentéseket is hordoz, mint fő fontosság vagy lényegi hangsúly, és én a „teher" szót választottam, hogy ezeket a jelentéseket megragadjam. Nietzsche és Heidegger egyaránt hallani vélik benne a rokon értelmű der Schwerpunkt („súlypont") kifejezést, és mindketten tisztában vannak azzal a kettősséggel, ami a „nagy súlyú" dolgokhoz kapcsolódik: ezek lehetnek stabilizálóak vagy leterhelőek, de minden bizonnyal eltérítenek minket korábbi pályánkról.

ellenkezőleg: nem az határozza meg az embert, ami körülveszi, a körülményei – például az élelmiszerei? Emlékezzünk Feuerbach híres mondására: „Az ember az, amit megeszik." És a táplálék mellett a lakóhely? Gondoljunk csak a klasszikus angol és francia szociológusok milieu-ről szóló tanításaira – amely egyszerre jelenti az általános légkört és a társadalmi rendet. De semmiképp sem a „gondolatok"! Mindezekre Nietzsche azt válaszolná, hogy igenis a gondolatokról van szó, mert ezek határozzák meg az embert még inkább, mint azok a más dolgok; egyedül a gondolatok határozzák meg őt épp az élelmiszerekhez, a lakóhelyhez, a légkörhöz és a társadalmi rendre vonatkozóan. A „gondolatban" dől el, hogy a férfiak és nők elfogadják és fenntartják-e pontosan ezeket a körülményeket, vagy inkább másokat választanak; hogy a választott körülményeket így vagy úgy értelmezik; hogy e vagy ama feltételek között képesek-e megbirkózni ezekkel a körülményekkel. Az, hogy az ilyen döntések gyakran összeomlanak a gondolattalanságban, nem a gondolat uralma ellen, hanem mellette tanúskodik. Önmagában a milieu semmit sem magyaráz; nincs is önmagában vett milieu. Erről ír Nietzsche (WM, 70; 1885–86-ból): „A milieu és a külső okok hatásának tanítása ellen: a belső erő végtelenül fölényes." A legbelsőbb „belső erők" a gondolatok. És ha az örök visszatérés gondolata nem véletlenszerű gondolatot gondol, nem ezt vagy azt, hanem a létet mint egészet, olyannak, amilyen; és ha ez a gondolat valóban végiggondolt, vagyis ha mint kérdés közénk állítja a létezőket, és ezáltal eltávolít tőlük; ha ez az örök visszatérés gondolata „a gondolatok gondolata," ahogy Nietzsche egy helyen nevezi (XII, 64); akkor vajon nem lehet-e teljes mértékben képes arra, hogy „teher" legyen minden ember számára, és ne csupán egy teher a sok közül, hanem „a legnagyobb teher"?

Miért is a teher? Mi az ember? Vajon ő az a teremtmény, akinek szüksége van teherre, aki mindig terhekkel gyötri magát, és akinek ezt tennie kell? Miféle áruló szükségszerűség működik itt? A teher le is húzhatja, megalázhatja az embert. És amikor teljesen a mélybe kerül, a teher feleslegessé válik, úgyhogy most, hirtelen minden tehertől megfosztva, már nem is képes felismerni, mi volt egykor felemelkedésében, észre sem veszi, hogy most a lehető legalacsonyabbra süllyedt. Ehelyett önmagát tartja középnek és mértéknek, holott ezek csak középszerűségének kifejezései.

Csak egy értelmetlen véletlen volt, nem állt mögötte semmi, amikor Nietzsche fejében megjelent e teher gondolata? Vagy azért jött, mert minden korábbi teher elhagyta az embereket és füstté vált? Az új „legnagyobb teher" szükségességének élménye és annak élménye, hogy minden elvesztette súlyát, összetartozik:

> Közeleg az idő, amikor meg kell fizetnünk azért, hogy kétezer éven át keresztények voltunk: elveszítjük azt a terhet, amely lehetővé tette számunkra az életet. Egy ideig nem fogjuk tudni, hogy jövünk-e vagy megyünk. (WM, 30; 1888.)

Ez az állítás, amely még mindig homályos számunkra, egyelőre pusztán arra kíván utalni, hogy Nietzsche új „legnagyobb teher" gondolata két évezred történelmi összefüggésében gyökerezik. Ez az oka annak, ahogyan a gondolat először bemutatásra kerül: „Mi történne ha egy nap…?" A gondolat kérdésként és lehetőségként kerül bevezetésre. Valójában a gondolatot maga Nietzsche nem közvetlenül veti fel. Hogyan is juthatna egy ilyen gondolathoz egy kortárs ember – valaki, aki nem tudja, merre tart, és Nietzsche önmagát is ilyennek kell, hogy tekintse? Inkább azt halljuk: „Mi történne ha… egy démon lopódzna hozzád a legmagányosabb magányodban…?" A gondolat tehát nem bármely önkényes embertől származik, és nem is bármely önkényes emberhez érkezik a mindennapok legönkényesebb pillanataiban, vagyis a mindennapi nyüzsgésben, amely segít elfeledkezni önmagunkról. A gondolat az ember „legmagányosabb magányában" érkezik. Hol és mikor van ez? Ott és akkor, amikor az ember egyszerűen visszavonul, félrehúzódik, és saját „énjével" foglalatoskodik? Nem, sokkal inkább ott és

akkor, amikor az ember teljes egészében önmaga, és történelmi létezésének leglényegesebb kapcsolataiban áll, a létezők egészének közepette.

Ez a „legmagányosabb magány" megelőzi és túlmutat minden olyan megkülönböztetésen, amely az Ént a Te-től, a Te-t a „Mi"-től, valamint az egyént a közösségtől különíti el. Az ilyen legmagányosabb magányban nincs nyoma az elszigeteltségként felfogott individuációnak. Sokkal inkább arról a fajta individuációról van szó, amelyet autentikus elsajátításként kell megragadnunk, amelyben az emberi önmaga eljut a sajátjához.[3] Az önvaló, az autenticitás, nem az „ego"; hanem az a Dasein, amelyben az Én és Te, az Én és „Mi", valamint a „Mi" és „Ti" kapcsolata megalapozódik; az a létmód, amelynek talaján ezek a kapcsolatok először uralomba hozhatók – és uralomba kell hozni őket, ha erővé kívánnak válni.

Az önvalóvá válásban bizonyos dolgok eldőlnek: hogy milyen súlya lesz a dolgoknak és az embereknek, milyen mérlegen lesznek mérve, és ki lesz az, aki mérlegel. Képzeld el, mi történne, ha ebben a legmagányosabb magányban egy démon lopózna hozzád, és szembesítene téged az örök visszatérés gondolatával: „A létezés örök homokórája újra és újra megfordul – és te vele együtt, porszem!"

Nietzsche nem mondja meg, mi is történne valójában. Inkább továbbra is kérdez, és két lehetőséget tár fel. Megátkoznád a démont, vagy istenként látnád őt? Széttépne a gondolat, vagy nem kérnél mást, csak hogy igaz legyen? Lehúzna az örvénybe a legnagyobb teher, vagy te magad válnál annak még nagyobb ellensúlyává?

Ahogy Nietzsche itt megformálja a „legnagyobb teher" gondolatának első közlését, világossá válik, hogy ez a „gondolatok gondolata" egyben „a legterhesebb gondolat" is (XVI, 414). Több szempontból is a legterhesebb gondolat. Például abban a tekintetben a legterhesebb, hogy mit kell benne végiggondolni: magát a létet teljességében. Ez hordozza a legnagyobb súlyt, és ezért a legsúlyosabb a szó valódi értelmében. Ugyanakkor a gondolkodás szempontjából is a legnehezebben elviselhető, s így a legnehezebb gondolat. Gondolkodásunknak át kell hatolnia a létezők legbensőbb gazdagságán, fel kell tárnia a lét teljességének végső határait, és közben a gondolatnak végig kell mennie az emberi lény legmagányosabb magányán is.

Az ilyen megkülönböztetések révén próbáljuk tisztázni Nietzsche gondolatait. A tisztázás mindig szükségszerűen értelmezés is. Hiszen közben hasonló, de mégis eltérő fogalmakat és szavakat használunk. Ezért most illesszünk ide néhány megjegyzést Nietzsche és a mi nyelvhasználatunkról.

Nietzsche nem hívja elő a „létet mint egészet". Ezt a kifejezést azért használjuk, hogy alapvetően mindent jelöljünk, ami nem egyszerűen semmi: a természetet (élettel és élettelenül), a történelmet (amit létrehoz, az alakokkal, akik megtöltik, és azokkal, akik hajtják), Istent, az isteneket és félisteneket. Amikor a létező dolgokról beszélünk, utalunk mindarra is, ami keletkezik, ami létrejön és elmúlik. Hiszen már van, többé nem a semmi, vagy még nem a semmi. Amikor a létező dolgokra utalunk, szó van a megjelenésről, illúzióról, megtévesztésről és hamisságról is. Ha ezek a dolgok nem lennének, nem téveszthetnének meg bennünket és nem vezethetnének tévútra. Ezek a dolgok is mind

---

[3] Az „autentikus elsajátítás" Heidegger Vereigentlichung kifejezését fordítja. Az új terminus visszautal az authenticitás témájára a Lét és idő 25–27. szakaszában, ahol a Dasein önvalóságának problémája kerül előtérbe, valamint az 53. szakaszban, „Az autentikus lét a halál felé való egzisztenciális kivetítése." Utóbbi középpontjában a Dasein halálának mint a lét „legtulajdonabb" (eigenste) lehetőségének gondolata áll, amelyet a Daseinnak szabadon kell vállalnia, s ebben az értelemben „sajátjává kell tennie." Éppen ezen a ponton idézi Heidegger Zarathustra szavait a veszélyről, hogy „túl öregek leszünk győzelmeinkhez." Heidegger későbbi felfogása szerint az örök visszatérés gondolatának végiggondolása az egyik döntő módja annak, hogy szembenézzünk ezzel a veszéllyel, és megújítsuk az „autentikus elsajátítás" feladatát. Lásd: Martin Heidegger, Sein und Zeit, 12. kiad. (Tübingen: M. Niemeyer, 1972), 263–264. o. Végül vesd össze az „autentikus elsajátítást" azzal, amit Heidegger a 24. szakaszban „önmagává-létnek" nevez.

szerepelnek a „lét mint egész” kifejezésben. Még a határa is, a puszta és egyszerű nemlét, a semmi, a lét mint egészhez tartozik, amennyiben lét mint egész nélkül nem lenne semmi. Ugyanakkor a „lét mint egész” kifejezés a létezőket jelöli pontosan mint azt, amiről kérdezünk, ami kérdésre méltó. A kifejezés nyitva hagyja a kérdést, hogy mi maga a lét, és *milyen módon* van. Ily módon ez a kifejezés nem több, mint egy gyűjtőnév. De úgy „gyűjt”, hogy a létezőket összefogja; és úgy fogja össze őket, hogy felvesse a kérdést a gyűjtésről, ami magához a léthez tartozik. A „lét mint egész” kifejezés így a legkérdésesebb dolgot jelöli, és ezért a leginkább kérdésre méltó szó.

Ami Nietzschét illeti, itt magabiztosan használja a nyelvet, de nem egyértelműen. Amikor a teljes valóságra vagy az univerzumra akar utalni, azt mondja: „a világ” (die Welt) vagy „létezés” (das Dasein). Ez a használat Kantra vezethető vissza. Amikor Nietzsche azt a kérdést veti fel, hogy vajon van-e értelme a létezésnek, illetve meghatározható-e egyáltalán bármilyen értelem a létezés számára, a „létezés” szó használata nagyjából megfelel annak, amit mi „lét mint egész”-nek nevezünk – bár bizonyos fenntartásokkal. Nietzsche számára a „létezés” ugyanolyan tág jelentéssel bír, mint a „világ”; a „élet” szót is használja ugyanerre. „Élet” alatt Nietzsche nem pusztán az emberi életet és emberi létezést érti. Mi ezzel szemben az „élet” szót csak a növényi vagy állati létezők megjelölésére használjuk; ezzel megkülönböztetjük az emberi létet ezektől a másféle létezőktől, mivel az emberi lét többet és mást jelent, mint puszta „élet”. Számunkra a Dasein szó végérvényesen olyasvalamit jelöl, ami korántsem azonosítható az emberi léttel, és ami teljesen különbözik attól, amit Nietzsche és az őt megelőző hagyomány a „létezés” alatt értett. Amit mi a Dasein szóval jelölünk, az eddig nem jelent meg a filozófia történetében. Ez a nyelvhasználati különbség nem valamiféle önkényes makacsságból fakad. Mögötte lényegi történeti szükségszerűségek állnak. De ezeket a nyelvi különbségeket nem lehet mesterséges vizsgálódásokkal és kifinomult észrevételezéssel uralni. A tárggyal való szembesülésben növekedve kell képessé válnunk a megfelelő szóra. (Nietzsche Dasein-felfogásáról lásd például A vidám tudomány, IV. könyv, 341. szakasz; V. könyv, 357., 373. és 374. szakaszok.)[4]

---

[4] A Vidám tudomány 341. szakaszában Nietzsche az „egzisztencia örök homokórájáról” beszél, amelyet az efféle Daseinnel azonosít, „ezzel az élettel”, azzal a Lebennel, amely felé jótékonnyá kellene válni. A 357. szakasz, Nietzsche egyik legrészletesebb kijelentése a német filozófiai hagyományról (különösen Leibnizről, Kantról és Hegelről), idézi Schopenhauer „egzisztencia” „értékéről” vagy „jelentéséről” szóló fejtegetéseit, valamint Hegel „grandiózus kísérletét”, hogy meggyőzzön bennünket az „egzisztencia isteniségéről.” A 373. szakaszban Nietzsche kétségét fejezi ki afelől, hogy a tudományos optimizmus példaképei, mint például Herbert Spencer, képesek-e „valóban nagy problémákat és kérdőjeleket” meglátni, vagyis a Daseinre vonatkozó kérdéseket. Itt, ahogyan a korábbi szakaszokban is, Nietzsche a Daseint a Welttel azonosítja, az optimizmust pedig különösen naiv Welt-Interpretationnak nevezi. Ez utóbbi csak az egzisztencia „legfelületesebb és legkülsődlegesebb elemeit” képes látni. A 374. szakasz, „A mi új ‘végtelenünk’”, szintén utal a fogalmi triászra: Dasein, Welt, Leben. Ennek reprodukálásakor én ezeket a szavakat nagybetűvel írtam:

> Meddig terjed a létezés perspektivikus jellege, vagy egyáltalán van-e a LÉTEZÉSNEK más jellege ezen kívül; vajon nem éppen az a helyzet-e, hogy egy értelmezés és „értelem” nélküli LÉTEZÉS pontosan azonos a „nonszensszel”; vajon nem áll-e fenn ellenkezőleg, hogy minden LÉTEZÉS lényegében értelmező LÉTEZÉS; – méltányos, hogy ezeket a dolgokat még a legszorgosabb, fájdalmasan aprólékos értelmi elemzés és önvizsgálat sem képes feltárni. … Hiábavaló kíváncsiság tudni akarni … például, hogy létezik-e olyan teremtmény, amely képes az időt visszafelé, vagy váltakozva előre és hátra folyónak érzékelni (amely ponton az ÉLET másfajta felosztása válna kézzelfoghatóvá). De azt hiszem, ma legalábbis már távol állunk az efféle nevetséges hiúságtól… A VILÁG inkább ismét „végtelenné” vált számunkra, amennyiben nem vethetjük el annak lehetőségét, hogy végtelen értelmezéseket foglal magába…

4. „Kezdődik a tragédia”

Az örök visszatérés gondolata, mint a legnagyobb teher, egyben a legnehezebben elviselhető gondolat is. Mi történik, amikor valóban végiggondoljuk ezt a gondolatot? Nietzsche megadja a választ a szakasz címében, amely közvetlenül a legterhesebb gondolat első közlését követi, és amely a A vidám tudomány (1. kiadás, 1882; 342. szám) megfelelő lezárását képezi: „Incipit tragoedia.” A tragédia elkezdődik. Melyik tragédia? A létezők tragédiája mint olyan. De mit ért Nietzsche „tragédia” alatt? A tragédia a tragikust énekli. Fel kell ismernünk, hogy Nietzsche a tragikust tisztán a tragédia kezdetének értelmében határozza meg, ahogyan ő érti. Amikor az örök visszatérés gondolata ténylegesen gondolattá válik, a tragikus mint olyan a létezők alapvető vonásává lesz. Történetileg nézve ez jelzi „Európa tragikus korszakának” kezdetét (WM, 37; vö. XVI, 448). Ami itt elkezdődik, a legteljesebb csendben zajlik; hosszú időn át rejtve marad a legtöbb ember előtt; ebből a történelemből semmi sem kerül a történelemkönyvekbe. „A legcsendesebb szavak hozzák el a vihart. A galambok léptein közelítő gondolatok irányítják a világot” (Így szóla Zarathustra, II. rész zárása). „Mit számít, hogy mi, óvatosabb és tartózkodóbb emberek, egyelőre nem hagyjuk el a tiszteletre méltó hiedelmet, hogy csak a nagy gondolat ad nagyságot bármely tettnek vagy dolognak” (Túl jón és rosszon, 241. szakasz). És végül: „A világ nem az új lármák felfedezői körül forog, hanem az új értékek felfedezői körül. És észrevétlenül forog” (Így szóla Zarathustra, II. rész, „A nagy eseményekről”).

Csak a kevesek, a ritkák, csak azok, akiknek van fülük az efféle hallhatatlan forradalmakhoz, fogják érzékelni az „Incipit tragoedia”-t. De hogyan érti Nietzsche a tragikus és a tragédia lényegét? Tudjuk, hogy Nietzsche első értekezése, amely 1872-ben jelent meg, „A tragédia születése” kérdésének volt szentelve. A tragikus tapasztalata és eredetének, lényegének szemlélése Nietzsche-gondolkodás alapjaihoz tartozik. A tragikus Nietzsche-i fogalma gondolkodásának belső átalakulásával és tisztulásával együtt egyre világosabbá vált. Kezdetektől fogva szemben állt Arisztotelész értelmezésével, amely szerint a tragikus katharsist valósít meg: azt az erkölcsi megtisztulást és felemelkedést, amely akkor következik be, amikor félelmet és szánalmat kelt. „Újra és újra rámutattam Arisztotelész feltűnő tévedésére, aki azt hitte, hogy a tragikus érzelmek két lehangoló affektusban, nevezetesen a rémületben és a szánalomban rejlenek” (WM, 851; 1888-ból). A tragikusnak eredetileg nincs köze az erkölcshöz. „Aki a tragédiát erkölcsileg élvezi, annak még van néhány fok, amit meg kell másznia” (XII, 177; 1881–82). A tragikus az „esztétikai” tartományhoz tartozik. Hogy ezt tisztázzuk, fel kellene vázolnunk Nietzsche művészetfogalmát. A művészet az „élet” metafizikai tevékenysége; meghatározza annak módját, ahogyan a létezők egészként vannak, amennyiben vannak. A legfőbb művészet a tragikus; ezért a tragikus a létezők metafizikai lényegéhez tartozik.

A rettegés aspektusa valóban vonatkozik a tragikumra mint olyanra, de nem abban az értelemben, hogy félelmet keltene, mintha a tragikum lehetővé tenné a rettegés kikerülését a „lemondásba” való meneküléssel, a semmi utáni vágyakozással. Épp ellenkezőleg, a rémisztő az, ami megerősíttetik; sőt, megerősíttetik változhatatlan kapcsolatában a széppel. A tragédia ott diadalmaskodik, ahol a rémisztőt a széphez belsőleg hozzátartozó ellentétként erősítik meg. A nagyság és a magaslatok együtt léteznek a mélységekkel és a rémisztővel; minél eredetibben akarják az egyiket, annál biztosabban elérik a másikat is. „A rémisztőség a nagysághoz tartozik: ne áltassuk magunkat” (WM, 1028). Az ellentétek e találkozásának megerősítése a tragikus belátás, a tragikus magatartás; ez az, amit Nietzsche „hősi”-nek is nevez. „Mi tesz valakit hőssé?” – kérdezi Nietzsche A vidám tudomány 268. szakaszában; és így válaszol: „Szembemenni a legnagyobb szenvedéssel és a legnagyobb reménnyel egyaránt.” Az „egyszerre” szó itt döntő: nem kijátszani egyiket a másik ellen, még kevésbé elfordítani a tekintetet

mindkettőtől, hanem urává válni mind a szerencsétlenségnek, mind a szerencsének, és így megakadályozni, hogy látszólagos győzelme bolonddá tegye.[1]

A heroikus szellemek azok, akik a tragikus borzalom közepette így szólnak magukhoz: „Igen"; elég kemények ahhoz, hogy a szenvedést gyönyörként érezzék (WM, 852). A tragikus szellem magában hordozza az ellentmondásokat és a bizonytalanságokat (XVI, 391; vö. XV, 65; XVI, 377; és XIV, 365 sk.). A tragikum csak ott uralkodik, ahol a „szellem" az úr, annyira, hogy a legfőbb tragikum csak a tudás és a tudók birodalmában jelenhet meg. „A legfőbb tragikus motívumok eddig érintetlenek maradtak: a költőknek nincs tapasztalati alapú tudásuk a tudók száz tragédiájáról" (XII, 246; 1881–82-ből). Maguk a létezők gyötrelmet, pusztulást és a „nem"-et implikálják, mint ami nekik sajátjuk. Az Ecce Homo-ban, ott, ahol az örök visszatérés gondolatának megszületését írja le, Nietzsche ezt a gondolatot „a valaha elérhető legmagasabb affirmációs formulának" nevezi (XV, 85). Miért a visszatérés gondolata a legfőbb igenlés? Mert igenli a legvégső „nem"-et, a megsemmisülést és a szenvedést, mint a létezők sajátját. Így éppen e gondolattal születik meg a tragikus szellem, eredetien és teljesen. „Incipit tragoedia" – mondja Nietzsche. De hozzáteszi: „INCIPIT ZARATHUSTRA" (Bálványok alkonya, VIII, 83).

Zarathustra a gondolatok gondolatának első és tulajdonképpeni gondolkodója. Az lenni, aki az örök visszatérés gondolatának első és tulajdonképpeni gondolkodója, Zarathustra lényege. Az örök visszatérés gondolata annyira nehezen elviselhető, hogy korábbi, középszerű emberi lény nem képes azt elgondolni; még csak igényt sem mer támasztani arra, hogy elgondolja; és ez Nietzschére magára is igaz. Ahhoz, hogy a legterhesebb gondolat – vagyis a tragédia – elkezdődjön, Nietzschenek először költőien meg kell teremtenie e gondolat gondolkodóját. Ez a műben történik meg, amely kezdi létrejönni egy évvel A vidám tudomány után, vagyis 1883-tól. Nietzsche beszámolója az örök visszatérés gondolatának születéséről szintén azt mondja, hogy ez a gondolat „a mű alapvető koncepcióját" alkotja.[2] Ennek ellenére A vidám tudomány maga is egy „Incipit tragoedia" című zárószakasszal végződik, amely így hangzik:

> Incipit tragédia. – Amikor Zarathustra harmincéves volt, elhagyta az Urmia-tavat és szülőföldjét, és a hegyekbe vonult. Ott a szellemével és magányával társalgott, és tíz évig nem fáradt bele. De végül valami megváltozott a szívében – és egy reggel, amikor felkelt a hajnal, szembeállt a nappal, és így szólt hozzá: „Te nagyszerű csillag! Mi lenne a te boldogságoddal, ha nem lennének azok, akiket megvilágítasz? Tíz éve jössz fel ide a barlangomhoz: belefáradtál volna fényedbe és ebbe az ösvénybe, ha nem lettem volna én, a sasom és a kígyóm. De minden reggel vártunk rád, megszabadítottunk téged a fölöslegtől, és megáldottunk érte. Íme, beteltem a bölcsességemmel, mint a méh, amely túl sok mézet gyűjtött. Szükségem van kezekre, amelyek felém nyúlnak, adni akarok, osztani, amíg az emberek között a bölcsek újra boldogok nem lesznek balgaságukban, és a szegények pompájukban. Ehhez le kell szállnom a mélybe, ahogy te is teszed esténként, amikor a tenger mögé buksz, és fényt viszel az alvilágba, te bőséges csillag! Mint te, nekem is le kell mennem, ahogy az emberek mondják, és az emberekhez akarok leszállni. Áldj hát meg, te nyugodt szem, amely irigység nélkül tud nézni egy túl nagy boldogságra! Áldd meg a serleget, amely túl akar áradni, míg aranyló vize szétfolyik, és mindenfelé elviszi a te örömöd visszfényét! Íme, ez a serleg újra ki akar ürülni, és Zarathustra újra ember akar lenni." – Így kezdődött Zarathustra alászállása.

A Vidám tudomány befejezése alkotja a változtatás nélküli kezdetét a Így szólott Zarathustra első részének, amely a következő évben jelent meg; az egyetlen változás az,

---

[1] A szerencsétlenség és a szerencse, illetve a boldogtalanság és a boldogság uralásáról lásd a sorozat I. kötetének 159. oldalát. A szépség és a rettenetes vagy félelmetes teljes kérdésköréről lásd az előadássorozat 16–17. szakaszát.

[2] A szóban forgó „mű" természetesen a Így szóla Zarathustra.

hogy a tó neve, „Urmi”, elmarad, és a „szülőföldjének tava” kifejezés váltja fel. Amikor Zarathustra tragédiája elkezdődik, elkezdődik az ő alászállása is. Maga az alászállásnak története van. Ez a valódi történet; nem pusztán egy vég. Itt Nietzsche a művét a nagy görög tragédiák mély ismeretéből merítve formálja. A görög tragédia ugyanis nem a „pszichológiai” jellegű felkészülést jelenti egy „tragikus konfliktusra”, a „csomók megkötését” és hasonlókat. Inkább minden, amit általában „tragédiának” tekintenek, már bekövetkezett, mire maga a tragédia elkezdődik. Az egyetlen dolog, ami a tragédiában történik, az az alászállás. Az „egyetlen dolog”, mondjuk teljesen ügyetlenül, mert csak most kezdődik a valódi tartalom. „Szellem” és „gondolat” nélkül minden tett – semmi.

5. A Visszatérés Tanának Második Közlése

A Így szóla Zarathustra című könyv, mint egész, az örök visszatérés tanának második közlését alkotja. Itt Nietzsche már nem mellékesen beszél róla, mintha csak puszta lehetőség volna. Igaz, a tant közvetlenül és határozottan ekkor sem fejti ki. Amikor Nietzsche költőien megalkotja Zarathustra alakját, akkor a gondolkodót teremti meg, azt az emberi típust, amely a korábbi emberiséggel szemben a tragédiát úgy indítja el, hogy magába a létbe helyezi a tragikus szellemet. Zarathustra a hősies gondolkodó, és tekintettel arra, ahogyan ez az alak formát ölt, mindaz, amit a gondolkodó gondol, szükségszerűen tragikussá lesz, vagyis a végső „igen"-né a végső „nem"-mel szemben. És a saját előadássorozatunkat vezérlő gondolat szerint a hős szférájába tartozó minden dolog tragédiává válik. Ahhoz, hogy a tragédia láthatóvá legyen, Nietzschenek először meg kell teremtenie a magányos hőst, akinek szférájában egyedül kristályosodhat ki a tragédia. E hős alakjának alapja az örök visszatérés gondolata; ez így van akkor is, ha ez a gondolat kifejezetten nincs megemlítve. Mert a gondolatok gondolata és annak tanítása egyedülálló tanítót kíván. A tanító alakjában a tanítás közvetítés útján jelenik meg.

Ahogyan a visszatérés gondolatának első közlése esetében is, úgy a másodiknál is kezdetben fontosabb a hogyan a közlésben, mint a mi. A döntő kérdés az, hogy létrejöjjenek olyan emberek, akiket ez a tanítás nem fog összetörni. Az előbbi ember valójában nem képes ezt gondolni. Ezért felül kell múlnia önmagát, áttételeződnie kell – az emberfelettivé. Amikor Nietzsche ezt a szót használja, egyáltalán nem valamiféle már nem emberi lényt jelöl. A „felett", mint „fölötte és túl", egy sajátos embertípushoz kapcsolódik; ennek az embernek az adott alakja akkor válik először láthatóvá, amikor már túljutottunk rajta, és az átalakult emberiséghez érkeztünk. Csak ekkor, visszatekintve, láthatjuk az előbbi embert valami előzetesként; csak visszatekintve válnak láthatóvá az előző ember vonásai. Az az ember, akit felül kell múlnunk, az a mai ember. A mai ember egyúttal – annak az emberiségnek a szemszögéből, amely őt meghaladja, vagyis az új kezdet szempontjából – „az utolsó ember". Az utolsó ember a „középszerű boldogság" embere. Mérhetetlenül ravasz, szinte mindent tud, és a legnagyobb szorgalommal tevékenykedik; de nála minden ártalmatlan, középszerű és egyetemes szürkeségbe torkollik. Az utolsó ember világában minden nap egy kicsit kisebb lesz minden dolog. Még amit nagynak tart, az is valójában apró; és egyre csak zsugorodik.

Az emberfölötti nem mesealak; ő az, aki felismeri a legutolsó embert annak, ami, és aki felülkerekedik rajta. Az emberfölötti az, aki a „legutolsó" ember fölé emelkedik, és ezzel egyúttal őt utolsóvá, a letűnt kor emberévé jelöli. Hogy tehát ezt az ellentétet már a kezdetektől kézzelfoghatóvá tegye, Nietzsche az örök visszatérés tanítóját már az első beszédében – Így szóla Zarathustra első részének Előszavában, az 5. szakaszban – arra utasítja, hogy annak szentelje szavait, aki számára „a legmegvetendőbb", nevezetesen a „Legutolsó Ember".

> "Most mostoha, legmegvetendő dologról fogok most beszélni nekik, és ez az Utolsó Ember."
> És Zarathustra így szólt a néphez: "Eljött az idő, hogy az ember kijelölje célját. Eljött az idő, hogy az ember elvesse legfőbb reményének magvait.
> "A földje még elég termékeny ehhez. De eljön a nap, mikor ez a föld szegénnyé és szelíddé válik, és nem sarjad majd rajta többé sudár fa.
> "Jaj! Közeledik az idő, mikor az ember nem lövi többé vágyai nyilát önmagán túlra, és íjának húrja elfelejti a zsongást!
> "Mondom nektek: káosznak kell még lakoznia bennetek, hogy megszülhessetek egy táncoló csillagot. Mondom nektek: még van káosz bennetek.

"Jaj! Közeledik az idő, mikor az ember többé nem szül csillagokat. Jaj! Közeledik a legmegvetendőbb ember ideje, aki már többé önmagát
sem tudja megvetni.
"Íme, megmutatom nektek az Utolsó Embert."

Ehhez a szakaszhoz érdemes összehasonlítani a III. részben található „A gyengítő erényről" című részt a Zarathustra így szólott című műből. Az utolsó ember a 2. alpont végén van megemlítve:

„A székeinket a közepére tettük" – ezt mondja nekem a vigyorod – „egyenlő távolságra a haldokló harcosoktól és az élvhajhász kocáktól."
De ez középszerűség, még ha mértékletességnek is hívják.

Azonban az a tény, hogy a legutolsó embert a mű elején a legmegvetendőbb emberként idézik, az a tény, hogy Zarathustra már a legelején kifejezi az undorát, a mű egészének szempontjából még mélyebb értelmet hordoz. Zarathustra itt csupán az útja kezdetén áll, amelyen azzá kell válnia, aki ő maga. Először is neki magának kell tanulnia; többek között meg kell tanulnia, hogyan kell megvetni. Amíg a megvetés az undorból fakad az iránt, amit megvetünk, addig az még nem a legfőbb megvetés. Az ilyen, undoron alapuló megvetés maga is megvetendő. „Csak szeretetből szálljon fel bennem a megvetésem és az intő madaram, és ne a mocsárból!" (III. rész, „Az elhaladásról"). „Ó, lelkem, megtanítottalak téged a megvetésre, amely nem rág, mint a féreg; megtanítottalak a nagy, a szerető megvetésre, amely ott szeret leginkább, ahol leginkább megvetést érez" (III. rész, „A nagy vágyakozásról").

Amikor Nietzsche költőien megalkotja Zarathustra alakját, megteremti annak a „legmagányosabb magány"-nak a terét, amelyre A vidám tudomány végén hivatkozik, azt a magányt, amely a gondolatok gondolatát hívja elő. Nietzsche mindezt úgy teszi, hogy Zarathustra elhatározza: követi azt az irányt, amelyet A vidám tudomány csak egy lehetőségként említ a több között, nevezetesen az „élethez jóindulatúvá válás" útját, vagyis az életnek a legszélsőségesebb gyötrelmeiben és a legzajosabb örömeiben való igenlését.

A legnehezebben elviselhető gondolat közlése, a legnagyobb teher, mindenekelőtt megköveteli annak a figurának a költői megteremtését, aki ezt a gondolatot végiggondolja és majd tanítja. Ám e teremtés során magát a tant sem lehet teljesen mellőzni. Valójában a tant a Tan második közlésének harmadik részében ábrázolja, amely 1883–84-ben íródott, a Így szólott Zarathustra részeként. Mindazonáltal, valahányszor a tant közvetlenül bevezeti, azt költői módon idézi meg – olyan hasonlatokban, amelyek képekben jelenítik meg a tan értelmét és igazságát, vagyis az érzéki világban, úgy, hogy ezek a képek érzékelhetően érzékiek. Amikor Nietzsche az örök visszatérés gondolatának érzéki bemutatását követi az Így szólott Zarathustrában, akkor – más lényeges indíttatások mellett – egy olyan gondolatot követ, amelyet ugyanebben az időszakban (1882–84) jegyzett fel: „Minél absztraktabb az igazság, amelyet valaki tanítani akar, annál inkább el kell először az érzékeket csábítani hozzá" (XII, 335).

Azonban félreértenénk Zarathustrát, ha az örök visszatérés tanát próbálnánk a műből levezetni, még ha csak képes beszéd formájában is, mint annak „elméletét". Mert e mű legbelső feladata magának a tanítónak a megrajzolása, és általa a tanításé. Ugyanakkor természetesen továbbra is igaz, hogy a tanító alakja csak a tanítás alapján érthető meg: abból, ami igazságában feltárul, valamint abból, ahogyan a tanítás – amely a létezőket mint egészet érinti – meghatározza a létezők Létét. Ebből következik, hogy Így szólott Zarathustra mint mű értelmezése csak Nietzsche teljes metafizikájának alapján lehetséges.

Imígyen szóla Zarathustra megjelenése után Nietzsche-nek alkalma nyílt megbánni, hogy kockára tette legbensőbb és legmagasabb élményeinek feltárását. Az idő múlásával

megtanulta ezt a gyötrelmet is elviselni, tudva, hogy a közlés szükségszerű volt, és hogy a félreértés minden ilyen kommunikáció velejárója. Nietzsche egyszer a következő feljegyzésben fogalmazta meg ezt a felismerést: „A bölcs szükségszerű rejtőzködése: tudata annak, hogy feltétlenül nem érthető meg; machiavellisztikus stratégiája; jéghideg elutasítása a jelennek” (XIII, 37; 1884-ből).

Ami nehezen megragadható ebben a műben, az nemcsak a „tartalma” – ha egyáltalán van ilyen –, hanem magának a műnek a jellege is. Természetesen gyorsan készek vagyunk egy kész magyarázattal szolgálni: itt filozófiai gondolatok költői formában jelennek meg. Mégis, amit most gondolkodásnak és költésnek nevezünk, nem állhat a szokásos fogalmakból, amennyiben a mű mindkettőt újradefiniálja, vagy inkább, egyszerűen bejelenti őket. És amikor azt mondjuk, hogy ez a mű Nietzsche filozófiájának középpontját alkotja, továbbra is igaz, hogy a mű a középponton kívül áll, „excentrikus” hozzá képest. Végül, amikor hangsúlyozzuk, hogy ez a mű Nietzsche gondolkodásának legmagasabb csúcsa, elfelejtjük – vagy, pontosabban, nem is vagyunk tudatában annak a ténynek –, hogy pontosan a Így szólott Zarathustra című könyv után, 1884 és 1889 között, Nietzsche gondolkodása lényeges lépéseket tett, amelyek új átalakulásokhoz vezették őt a gondolkodásában.

Nietzsche a Így szólott Zarathustra című művét ezzel az alcímmel látta el: „Könyv mindenkinek és senkinek.” Amit a könyv mond, mindenkihez, minden emberhez szól. Mégis, soha senkinek nincs valódi joga, hogy úgy olvassa a könyvet, amilyen éppen most, ha előtte és az olvasás folyamata közben nem megy keresztül egy átalakuláson. Ez azt jelenti, hogy a könyv egyikünknek sem szól úgy, ahogy most vagyunk. Egy könyv mindenkinek és senkinek, ennélfogva egy könyv, amelyet soha, de soha nem szabad önelégülten „olvasni.”

Mindezt el kell mondani ahhoz, hogy felismerjük, mennyire külsődleges, mennyire fenntartásokkal teli marad a saját eljárásunk. Mert a visszatérés tanításának második közléséről adott ideiglenes jellemzésünk csak egészen röviden fogja jelezni azokat a „képes beszédeket”, amelyek közvetlenebbül, mint a többi megnyilatkozás, az örök visszatérés gondolatát tárgyalják.

6. "A látomás és a rejtvény”

Az örök visszatérés tana elég világosan és kifejezetten megjelenik az „A Megváltásról” című fejezetben, a Így szólott Zarathustra második részének végén, amelyet 1883 őszén írt. A tan kifejtése azonban főként a mű harmadik részének két fejezetében bontakozik ki, amelyeket 1884 januárjában komponált.

Az első a két szakasz közül a „A Látomásról és a Talányról” címet viseli.[1] Nem akármilyen látomásról vagy holmi akármilyen talányról van szó. Arról a különös talányról van szó, amellyel Zarathustra szembekerül, arról a talányról, amelyben a lét egésze rejtőzik mint „a legmagányosabbnak látomása,” arról a talányról, amely csak „legmagányosabb magányunkban” válik láthatóvá. De miért „talány”? Amit a talány elrejt és magában foglal, az akkor tárul fel, amikor sejtjük. A sejtés azonban lényegileg különbözik a számítástól. A számítás lépésről lépésre, valamely előre adott „fonal” mentén tár fel valami ismeretlent az ismertből. A sejtésben viszont ugrunk, irányelvek nélkül, bármelyikünk által bármikor megmászható létrafokok nélkül. Megragadni a talányt annyi, mint ugrani, különösen, ha a talány a lét egészére vonatkozik. Itt nincs semmilyen különös létező vagy létezők sora, amelyekből valaha is feltárulhatna az egész. Hogy e talányról sejtéseink legyenek, vállalkoznunk kell egy útra a rejtettség nyílt vidékére, arra a járatlan és feltérképezetlen területre, amely a legrejtettebbnek a feltárultsága (aletheia). Vállalkoznunk kell egy útra az igazságba. Az efféle talányos vállalkozás a lét egészének igazságára irányul.[2] Mert Nietzsche tudja, hogy kivételes helyet foglal el a filozófia történetében. A Hajnali korszak idején, 1881 táján, a következő jegyzetet veti papírra (XI, 159):

> Ami újszerű a filozófiához való hozzáállásunkban, az egy olyan meggyőződés, amelyet korábban egyetlen korszak sem osztott: hogy mi nem birtokoljuk az igazságot. Minden korábbi ember „birtokolta az igazságot”, még a szkeptikusok is.

Ehhez kapcsolódik egy későbbi megnyilatkozás is, amely szintén jellemzi Nietzsche saját gondolkodását az általa elfoglalt álláspontон belül. A Így szóla Zarathustra (XII, 410) terveiben Nietzsche megjegyzi: „Az igazsággal kísérletezünk. Talán az emberiség belepusztul! Pompás!”

Mindazonáltal súlyosan félreértenénk a rejtvényt és a rajta való töprengésünket, ha azt hinnénk, hogy feladatunk az, hogy olyan megoldást találjunk, amely felold minden kétséget. Inkább arra kellene rávezetnie bennünket a rejtvényen való töprengésnek, hogy megtapasztaljuk: mint rejtvényt nem lehet félresöpörni.

> Mély ellenszenv aziránt, hogy véglegesen megnyugodjunk a világ bármiféle teljes, lezárt szemléletében. Az ellentétes gondolkodásmód varázsa: nem hagyni, hogy megfosszák magunkat mindattól az ösztönzéstől, ami rejtélyes (WM, 470; 1885–86-os évek).

---

[1] A kettő közül a második, „A Felgyógyult,” az alábbi 8. szakaszban kerül tárgyalásra.

[2] Ez a sejtés a létező egészének igazságára való vállalkozás. Wagen, a „út”, „súly”, „kockázat”, „veszély”, „vállalkozás” és „kaland” szavakkal rokon, lásd Heidegger: „Wozu Dichter?” in Holzwege (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1950), 255. oldal és következői, különösen a 259. és 275. oldalak. Lásd az angol fordítást Albert Hofstadtertől Heidegger: Poetry, Language, Thought (New York: Harper & Row, 1971), 99. oldal és következői, különösen a 103–104. és 139–140. oldalak. Heidegger e szóhasználata a Nietzsche-előadásában majdnem egy évtizeddel megelőzi a Rilke-előadásban való használatot.

És a Vidám tudomány (V. könyv, 375. aforizma, 1887) című műben Nietzsche így beszél: „a tudás iránti függésről, amely nem engedi, hogy a minden mögötti kérdőjelet olcsón adják."

Ezért kell a „rejtvény" és a „rejtvényes" szavakat lényegi fontosságukban és terjedelmükben értenünk, ha meg akarjuk érteni, miért adja Nietzsche magának Zarathustrának a „rejtvényfejtő" melléknevet (III. rész, „A régi és új táblákról", 3. szakasz). Milyen arcot visel tehát az a rejtvény, amelyet Zarathustra elmond? Ismét figyelnünk kell arra, hogyan mondja el: hol, mikor és kinek, ha helyesen akarjuk megbecsülni a mit. Zarathustra a rejtvényt hajón mondja el, úton egy „nyílt", „feltáratlan" tenger felé. És kinek mondja el? Nem az utasoknak, hanem csak a legénységnek: „Nektek, bátor kutatóknak és vizsgálódóknak, és azoknak, akik valaha is hajóra szálltak ravasz vitorlákkal a rémisztő tengereken…." Ugyanebben a hangnemben halljuk most az „A száműzött herceg dalai" egyikét, amelyet A vidám tudomány 1887-es második kiadásához csatoltak:

> Új tengerek felé•
> Oda fogok menni, és bízom
> Magamban és biztos fogásomban.
> Nyitva áll a tenger; a hullámok közé
> Veti magát genovai hajóm.
> Minden új ragyog az árboc előtt!
> Tér és idő délben alszik.
> Csak a tekinteted – kimondhatatlanul tág –
> Rám szegeződik, ó végtelenség!

És mikor mondja el Zarathustra a legénységnek a rejtvényt? Nem abban a pillanatban, amikor a fedélzetre lép, mert két napig hallgat. Vagyis csak akkor szólal meg, miután elérték a nyílt tengert, és csak miután ő maga eközben próbára tette a tengerészeket, hogy megtudja, vajon ők-e a megfelelő hallgatóság.

És miről számol be Zarathustra? Elmeséli, hogyan kapaszkodott fel egy hegyi ösvényen alkonyatkor. Kiemeli az alkonyat légkörét, amikor megjegyzi: „Nemcsak egy nap nyugodott le számomra." A felemelkedés történetében két alapvető képi világ találkozik – és valójában Nietzsche gondolatainak érzéki képpé alakítása mindig e két birodalmat idézi fel: a tengert és a hegycsúcsokat.

Amikor felemelkedik, Zarathustrának folyamatosan le kell győznie a „súly szellemét". A súly szelleme szüntelenül lefelé húz, és mégis, annak, aki felfelé kapaszkodik, aki magával viszi „főellenségét" a magasságokba, ez a szellem nem több, mint egy törpe.

De ahogy kapaszkodik felfelé, maguk a mélységek is növekednek, és a szakadék először
akkor válik igazi szakadékká – nem azért, mert a mászó belezuhan, hanem
éppen azért, mert emelkedik. A mélységek a magasságokhoz tartoznak; az előbbiek
a későbbiekkel együtt nőnek. Emiatt jelennek meg előrejelzésként az alábbi sorok
a III. rész első szakaszában, amely egyesíti a két képi világot, a „hegyet" és a „tengert":

> „Honnan jönnek a legmagasabb hegyek?" – kérdeztem egyszer. Akkor megtudtam, hogy a tengerből emelkednek ki.
> A tanúság ott van beírva a kövükbe, és a csúcsaik falába. A legmélyebb mélységekből kell a legmagasabbnak a magasba emelkednie.

Minden emelkedés során mindig vannak állomások, ahol az ember felmérheti a felfelé és lefelé vezető utat egymáshoz viszonyítva. A magasba törő szellem és a lefelé tartó út szelleme szemtől szemben találkoznak az úton. Zarathustra, a mászó szemben a törpével, azzal, aki lefelé húz. Így hát, amikor mászik az ember, elérkezik a döntés pillanata: „Törpe! Vagy te, vagy én!" Ahogyan itt a kérdés felvetődik, úgy tűnik, mintha a törpe (akit elsőként neveznek meg, és akinek a „te" szó nagy kezdőbetűs) nyerné el a

felsőbbséget. Hamarosan azonban, a „A látomásról és a rejtvényről” című rész második fejezetének elején, a dolgok megfordulnak:

> „Állj meg, törpe!” – mondtam. „Vagy te, vagy én! De én vagyok erősebb kettőnk közül: te nem ismered az én feneketlen gondolatomat. Azt nem tudnád elviselni!”

Amennyiben Zarathustra a szakadékot gondolja, a gondolatok gondolatát, amennyiben komolyan veszi a mélységeket, a magaslatokra emelkedik és túlhaladja a törpét.

> Aztán történt valami, amitől könnyebbnek éreztem magam: a törpe, kíváncsiságtól hajtva, leugrott a vállamról. Leült egy kőre előttem. De éppen azon a helyen, ahol megálltunk, volt egy kapu.

Zarathustra most a kaput írja le. A kapu képének leírásával Zarathustra láthatóvá teszi a rejtvényt.

A kapunál két hosszú sugárút találkozik. Az egyik előre vezet, a másik vissza. Egymással ellentétes irányban futnak; szembeszállnak egymással. Mindegyik végtelenbe nyúlik a maga örökkévalóságába. A kapu fölött ez a felirat áll: „Pillanat.”[3]

A „Pillanat” kapuja, amelynek sugárútjai végtelenül nyúlnak előre és egymással ellentétes irányba, az idő képét adja, amely előre és hátra fut az örökkévalóságba. Maga az idő a „pillanatból”, a „mostból” szemlélődik. Mindkét irány innen indul: az egyik a még-nem-most jövőbe nyúlik, a másik a már-nem-most múltba vezet vissza. Amennyiben a legrettenetesebb gondolatot hozzáférhetővé kell tenni a Zarathustra mellett guggoló törpe látása számára, hozzáférhetővé e kapu szemlélete által, és amennyiben a törpe látásában az idő és az örökkévalóság nyilvánvalóan érzéki képekké kell, hogy átalakuljon, az egész szakasz azt sugallja, hogy az örök visszatérés gondolata most összeolvad az idő és örökkévalóság birodalmával. De ez a látomás, a megpillantott kapu, maga a rejtvény megpillantása, nem pedig a megoldása. Amikor a „kép” láthatóvá válik és leíródik, a rejtvény most először kerül szem elé. A rejtvény az, amire a mi rejtvényfejtésünknek irányulnia kell.

A rejtvényfeladás a kérdezéssel kezdődik. Zarathustra ezért azonnal néhány kérdést intéz a törpéhez a kapuval és annak útjaival kapcsolatban. Az első kérdés az utakra vonatkozik – hogy pontosan melyikre, azt nem tudjuk meg. Valójában, amit Zarathustra most kérdez, egyformán vonatkozik mindkettőre. Ha valaki elindulna az egyik úton, és csak menne és menne tovább, mi történne? „Hiszed-e, törpe, hogy ezek az utak örökké ellentmondanak egymásnak?” – vagyis, hogy az utak örökké eltávolodnak egymástól, egymás ellentétei maradnak?

„„Minden, ami egyenes, csal” – mormogta a törpe megvetően. „Minden igazság görbe; maga az idő is kör” – folytatta a törpe a nehézséget megoldva, ahogy kifejezetten megjegyezték, „megvető” mormogásban. A nehézség nem olyasmi, amivel a törpe sokat bajlódna – számára alig ér annyit, hogy beszéljen róla. Hiszen ha mindkét út a végtelenbe vezet, ugyanott végződnek; ott találkoznak, összekapcsolódnak, és egyetlen megszakítatlan országúttá válnak. Ami számunkra két egyenes sugárútnak tűnik, amelyek ellentétes irányba indulnak, valójában egy hatalmas kör látható szakasza itt és most, miközben maga a kör állandóan önmagába fordul vissza. Az egyenes csak látszat. Valójában az utak köresek; vagyis maga az igazság – amint igazságként halad – görbe. Az idő önmagában köröz, és így minden létező számára az örökké ismétlődő ugyanaz adódik

---

[3] A „Moment” sajnos nem ragadja meg a német Augenblick dramatikusan időbeli természetét, amely szó szerint a szem pillantását vagy villanását jelenti. A szóban forgó drámaiság teljesen összefügg azzal, amit Heidegger a Lét és idő című művében „eksztatikus időbeliségnek” nevez, különösen a halál elemzésével kapcsolatban. (Lásd például a 68a szakaszt az „autentikus jelenről”.) A „Szem pillantása” mint kapu végig Heidegger előadásában az örök visszatérés legmeggyőzőbb képe marad.

az időben. Ez az a mód, ahogyan a lét mint egész van. A lét az örök visszatérés módján van. Így fejti meg a törpe a rejtvényt."

De Zarathustra elbeszélése kíváncsi fordulatot vesz. „Te, nehézség szelleme – kiáltottam haragosan –, ne könnyítsd meg túlságosan a dolgodat! Különben ott hagylak, ahol most guggolsz, sánta lábbal! – pedig én emeltelek magasra!" Ahelyett, hogy örülne annak, hogy a törpe végiggondolta a gondolatát, Zarathustra „haragosan" szól. Tehát a törpe valójában nem értette meg a rejtvényt; túlságosan leegyszerűsítette a megoldást. Ennek megfelelően az „örök visszatérés" gondolata még nincs igazán végiggondolva, ha valaki csupán úgy képzeli el, hogy „minden körben forog". Nietzsche-ről szóló könyvében Ernst Bertram az örök visszatérés tanát „megtévesztően majmoló, őrült mysterium"-ként [4]jellemzi. Goethe egyik mondását is mellékeli ellenvetésként, nyilvánvalóan azért, mert azt magasabb rendű belátásnak tekinti, amely megszégyeníti az örök visszatérés gondolatát. Goethe mondása így hangzik: „Minél többet tud az ember és minél többet ért meg, annál inkább rájön, hogy minden körben forog." Ez éppen az a köröző gondolat, ahogyan a törpe elképzeli, a törpe, aki Zarathustra szavaival élve túlságosan leegyszerűsíti a dolgokat – mivel teljesen elutasítja, hogy végiggondolja Nietzsche fenséges gondolatát.

A gondolkodó elhagyja azt, aki Nietzsche legélesebb gondolatát törpén értelmezi, ott hagyja a sánta lábat, ahol kuporog. Zarathustra hagyja a törpét ülni, még akkor is, ha „magasra" emelte, olyan magasságba, ahol látna, ha tudna, és ahol láthatna, ha nem volna örökre törpe.

Zarathustra azonnal egy második kérdést intéz a törpéhez. Ez a kérdés már nem az utakra, hanem magára a kapura, „a Pillanatra" vonatkozik. „– Íme – folytattam –, íme ez a Pillanat!" Az egész látomást ismét a „Pillanat" alapján, és azzal összefüggésben kell végiggondolni. „– E kapu-Pillanattól egy hosszú út fut örökké hátrafelé: mögöttünk fekszik egy örökkévalóság." Minden véges dolog, ami végig tud rohanni ezen az úton, és aminek csak véges időre van szüksége ahhoz, hogy lefussa a pályáját – mindezeknek a véges dolgoknak tehát már végig kellett menniük ezen az örökkévalóságon, már végig kellett jönniük ezen az úton.

Nietzsche itt annyira tömören, kérdés formájában foglalja össze tanításának egyik lényegi gondolatát, hogy önmagában alig érthető, különösen, mivel a szükséges előfeltevések, bár említésre kerülnek, valójában nem válnak láthatóvá. Ezek az előfeltevések a következők: először, az idő végtelensége a jövő és a múlt irányában; másodszor, az idő ténylegessége, vagyis nem pusztán „szubjektív" szemléleti forma; harmadszor, a dolgok és pályáik véges volta. Ezen előfeltevések alapján mindennek, ami bármilyen módon létezhet, létezőként már léteznie kellett. Mert egy végtelen időben a véges világ pályája szükségszerűen már teljessé vált. Ha tehát „– minden már volt egyszer, mit gondolsz erről a Pillanatról, törpe? Nem kellett már ennek a kapunak is léteznie?" És ha minden szorosan összecsomózódik, úgy, hogy a pillanat magával húzza őket, nem kell-e magát a pillanatnak is magával húznia? És ha a pillanat előre is végiggördül az úton, nem kell-e minden dolognak ismét elindulnia ezen az úton? A türelmes pók, a holdfény (vö. Vidám tudomány, 341. sz.), én és te a kapuban – „– nem kell-e örökké visszatérnünk?" Úgy tűnik, mintha Zarathustra második kérdése pontosan megismételné, amit a törpe válasza az első kérdésre tartalmazott: minden körben mozog. Úgy tűnik. Mégis, a törpe nem válaszol a második kérdésre. Maga a kérdés olyan fölényes módon van felvetve, hogy Zarathustra már nem is várhat választ a törpétől. Ez a fölény abból áll, hogy bizonyos megértési feltételek kerülnek játékba, amelyeknek a törpe nem tud megfelelni – mert törpe. Ezek az új feltételek abból a felismerésből származnak, hogy a második kérdés a „Pillanaton" alapul. De az ilyen kérdezés megköveteli, hogy az

[4] Lásd a 6. oldalt fentebb a hivatkozásért.

ember saját álláspontot vegyen fel a „Pillanatban” magában, vagyis az időben és annak időbeliségében.

Amikor ez a követelmény megjelenik, a törpe eltűnik. Valóban, eltűnik egy olyan esemény következtében, amely önmagában is baljós és vészjósló. Zarathustra így mesél: „Láttam egy fiatal pásztort, aki vonaglott, fuldokolt a görcsöktől, az arca eltorzult: egy vastag, fekete kígyó lógott ki a szájából.” A kígyó ott harapott bele és kapaszkodott. Zarathustra hiába próbálja kirántani a kígyót. „Akkor kiáltás tört fel belőlem: ‘Harapj! Muszáj harapnod! Harapd le a fejét! Harapj!’”

Az eseményt és a képet nehéz számunkra elképzelni. De ezek legszorosabban összefonódnak azzal az erőfeszítéssel, hogy gondoljuk a legnehezebben elviselhető gondolatot. Most csupán egyetlen aspektusra figyelünk: miután Zarathustra feltette a második kérdést, már nem marad hely a törpe számára, aki többé nem tartozik e kérdés birodalmába, mert nem bírja meghallani azt. A kérdezés, a rejtvényfejtés és a gondolkodás, ahogy egyre közelebb kerülnek a rejtvény jelentéséhez, önmaguk is egyre rejtélyesebbé válnak, és mind gigászibban tornyosulnak a kérdező fölé. Nem mindenkinek van joga minden kérdéshez. Ahelyett, hogy választ várna a törpétől, és ahelyett, hogy csiszolt, tételes választ adna, Zarathustra folytatja az elbeszélést: „Így szóltam, s egyre halkabban: mert féltem a saját gondolataimtól és háttérgondolataimtól.” A legnehezebben elviselhető gondolat rémisztővé növekszik. A mögött, amit talán lustán köröző forgásnak képzelnénk, valami egészen mást sejt. Úgy gondolja el a gondolatot, ahogyan a törpék soha nem gondolják.

Zarathustra állatai

Ezen a ponton megszakítjuk a „A Látomás és a Rejtvény” című epizód értelmezését. Később, a kurzus során egy másik összefüggésben ismét foglalkozunk ezzel az epizóddal. Miután bemutattuk a nihilizmus lényegét mint az örök visszatérés gondolatának birodalmát, jobban fel leszünk készülve megérteni, hogy mi történik ebben az epizódban. A III. rész fennmaradó epizódjait nem tárgyaljuk, csupán néhány részletet fogunk kiemelni a negyedik utolsó szakaszból, a „A Lábaiban Erőre Kapó” című részből.[1]

Zarathustra időközben visszatért tengeri útjáról a hegyek magányába – a barlangjába és állataihoz. Állatai a sas és a kígyó. Ez a kettő az ő állata; hozzá tartoznak az ő magányában. És amikor Zarathustra magánya szól, akkor az ő állatai szólnak. Nietzsche egy ponton így ír (1888 szeptemberében, Sils-Mariában, a Bálványok alkonya mára elveszett előszavának végén, ahol visszatekint a Így szóla Zarathustra és a Jó és Rossz határán műveire): „Az állatok iránti szeretete – az emberek mindig felismerték ebből a vonásból a magányost” (XIV, 417). Zarathustra állatai azonban nem véletlenszerűen vannak kiválasztva: lényegük Zarathustra tulajdon lényének képe, vagyis feladatának képe – annak, hogy az örök visszatérés tanítója legyen. Ezért állatai, a sas és a kígyó, nem egy véletlen pillanatban lépnek színre. Zarathustra először a perzselő déli időben pillantja meg őket, a napnak abban a szakában, amely az egész Így szóla Zarathustra műben alapvető képképző erőt szabadít fel.

Amikor Zarathustra a ragyogó délidőben a szívéhez szól, meghallja egy madár éles kiáltását. Kérdőn néz az égre. „És íme! Egy sas szállt a levegőben hatalmas köröket leírva, s egy kígyó függött rajta, nem mint zsákmánya, hanem mintha barátja volna: mert a nyaka köré tekeredett” (Prológus, 10. szakasz). Ez a fenséges embléma mindenkinek ragyog, aki látni tud! Minél lényegibben értjük meg a Így szóla Zarathustra művet, annál egyértelműbbé, mégis kimeríthetetlenné válik ez az embléma.

A sas hatalmas köröket ír le magasan a levegőben. A körözés az örök visszatérés képe. Ugyanakkor ez egy olyan körözés, amely egyszerre emelkedik az ég felé, és meg is tartja magát a magasban.

A kígyó az sasról függ, a torkára tekeredve. Ismét a kígyó gyűrűkké csavart hurkai, amelyek a sas torkát ölelik, az örök visszatérés gyűrűjének szimbólumai. Sőt, a kígyó köré tekeredik annak, aki nagy köröket ír le az égen – egyedülálló és lényegi, ám számunkra mégis homályos hurkok szövevénye. E képen keresztül a képiség grafikus ereje fokozatosan feltárja gazdagságát. A kígyó nem mint zsákmány, amelyet a sas karmaiban szorítva elnyom, hanem szabadon a torkára csavarodva, mint a sas bensőséges társa, köré tekeredve és vele együtt körözve emelkedik az égbe! Ebbe az érzéki képiségbe – az örök visszatérés ugyanannak, a gyűrűben körözés és a körben tekeredés – kell belefoglalnunk azt, ami magukban az állatokban rejlik.

A sas a legbüszkébb állat. A büszkeség a teljesen kifejlődött eltökéltsége annak, aki képes magát megőrizni saját lényegi rangjának szintjén, azon a rangon, amelyet feladatával nyer el. A büszkeség annak a bizonyossága, aki többé nem téveszti össze önmagát senki mással. A büszkeség fent lebeg, magasságok és emelkedettség határozza meg; mégis lényegileg különbözik az arroganciától és a fennhéjázástól. Az utóbbiaknak szükségük van a kapcsolatukra azzal, ami alattuk van; szembe kell állítaniuk magukat azzal, és így szükségszerűen függő helyzetben maradnak tőle. Mert nincs bennük semmi, ami önmagában képessé tenné őket arra, hogy elképzeljék magukat felemelkedettnek.

---

[1] „A Láboló” a 8. szakaszban kerül megvitatásra, alább. Heidegger a 24. szakaszban, a „Pillanat és az örök visszatérés” című részben tér vissza a „A látomás és a rejtvény” értelmezéséhez, miután a gondolat területének, nevezetesen a nihilizmus meghaladásának kérdését felvetette a 21–23. szakaszokban. Heidegger megjegyzései itt a legfontosabbak az egész előadássorozat szerkezetének és mozgásának megértéséhez. További megbeszélésekért lásd az elemzés I. szakaszát e kötet végén.

Csak azért tudnak felmagasztosulni, mert meghatározza őket az, ami alattuk van; csak valamihez emelkedhetnek, ami valójában nem magasabb, de ők annak képzelik. A büszkeség más.

A sas a legbüszkébb állat. Mindig a magasban él, és a magasakért. Még amikor a mélységekbe veti is magát, azok a mélységek a hegyek magasában vannak: szakadékok, nem pedig síkságok, ahol minden ellaposodik és kiegyenlítődik.

Zarathustra két állata a legbüszkébb és legválogatósabb állatok közé tartozik. Összetartoznak, és kereső úton vannak. Vagyis, olyasvalakit keresnek, aki hozzájuk hasonló, aki megfelel az ő mércéjüknek, valakit, aki képes velük együtt elviselni a magányt. Azt akarják megtudni, hogy Zarathustra még él-e, él-e úgy, mint aki készen áll az alámerülésre. Ebből már elég is, hogy megértsük: a sas és a kígyó nem háziállatok; nem visszük őket haza, hogy megszelídítsük őket. Idegenek mindattól, ami házias és megszokott, mindattól, ami a szó kisszerű értelmében „ismerős". Ez a két állat először határozza meg a legmagányosabb magányt, és ez egészen más, mint amit a szokásos felfogás gondol. A szokásos felfogás szerint a magány az, ami felszabadít minket, ami megszabadít minden dologtól. A magány – e nézet szerint – az, ami akkor következik, amikor kifüggeszted a „Ne zavarj!" táblát. Ám a legmagányosabb magányunkban a legborzongatóbb és legveszélyesebb dolgok szabadulnak ránk és feladatunkra, és ezeket nem lehet más dolgokra vagy más emberekre hárítani. Ezeknek teljesen át kell hatolniuk rajtunk – nem azért, hogy egyszer s mindenkorra megszabaduljunk tőlük, hanem hogy az igazi megismerésben és legfelsőbb megkülönböztetésben tudatára ébredjünk annak, hogy ezek a dolgok továbbra is lényegesek. Pontosan ezt tudni a legnehezebb elviselni. Túlságosan könnyen elillan vagy eloson az ilyen tudás, kibúvókba és kifogásokba, merő ostobaságba menekülve:

> „Így hát arra kérem a büszkeségemet, hogy mindig kísérje a belátásomat. És ha egy napon a belátásom elhagyna engem – jaj, hiszen szeret elröppenni! –, akkor hadd szálljon a büszkeségem az esztelenségemmel együtt!"
> Így kezdődött Zarathustra alászállása.

Egy kíváncsi alászállás, amely azzal kezdődik, hogy feltárja magát a Válássá és Lénnyé válás legfőbb lehetőségeinek. Ezek összetartanak az akaraterő lényegében; vagyis, egyek.

Amit itt meg akartunk tenni, az az volt, hogy röviden jelezzük, mit szimbolizál Zarathustra két állata, a sas és a kígyó: először is a körözésükben és tekeredésükben – az örök visszatérés körét és gyűrűjét; másodszor, lényegi természetükben, mint gőg és éleslátás, amelyek Zarathustra, az örök visszatérés tanítójának alapvető magatartását és ismeretszerzési módját alkotják; harmadszor, mint magányának állatai, a legnagyobb követelményeket támasztva maga Zarathustrával szemben. Zarathustra állatai annál is hajthatatlanabbak, mivel halljuk őket – nem bizonyos állításokat, szabályokat vagy intelmeket fejeznek ki –, hanem lényegükből fakadóan mondják a lényeget, és egyre világosabban mondják azt az érzéki képek tapintható jelenlétén keresztül. Az érzéki képek csak azokhoz szólnak, akikben megvan az alkotó energia, hogy formát adjanak nekik, így értelmet nyerjenek. Amint a költői erő – vagyis a magasabb rendű alkotó energia – elhalványul, a jelképek elnémulnak. Megkövülnek, puszta „homlokzattá" és „dísszé" válnak.

„A lábadozó”

A Zarathustra állataihoz fűződő utalás nem hagyott minket teljesen felkészületlenül arra, hogy megértsük azt az epizódot, amely – az előbb tárgyalt „A látomásról és a rejtvényről” című résszel együtt – közvetlenebb módon foglalkozik az örök visszatérés gondolatával. Ez az epizód, a III. rész negyedik utolsó fejezete, „A lábadozó” címmel, titokzatos módon kapcsolódik az említett korábbihoz. „A lábadozó”-ban Zarathustra állatai beszélnek hozzá arról, amit ők maguk jelképeznek: az örök visszatérésről szólnak. Zarathustrához beszélnek, körülötte lebegve, jelen vannak magányában, mígnem elérkezik egy pillanat, amikor magára hagyják, óvatosan elsomfordálva. A mellettetartásuk azt sugallja, hogy kíváncsiak rá, folyton keresik őt; tudni akarják, vajon azzá válik-e, aki ő maga, és hogy a Változásában rátalál-e a Létére. De Zarathustra Változása az alászállásával kezdődik. Maga az alászállás ér véget Zarathustra lábadozásában. Minden itt a legmélyebb küzdelemre utal. Csak ha megragadjuk e küzdelem különböző vetületeit, közelíthetünk ahhoz a gondolathoz, amelyet a legnehezebb elviselni.

Különös hangsúlyt kell fektetnünk az örök visszatérés tanának jellemzésére, ahogyan azt a jelenlegi előzetes magyarázatok megkívánják. Ugyanakkor ragaszkodnunk kell a jelen mű stílusához; mindent úgy kell megragadnunk, ahogyan az történik, magának a műnek a keretein belül. A tanítást is úgy kell megértenünk, ahogyan az taníttatik, összefüggésben azzal a kérdéssel, hogy ki Zarathustra, milyen maga e tan tanítója, és milyen módon határozza meg a tanítás a tanítót. Vagyis éppen ott, ahol a tanítás a legtisztábban fejeződik ki tanaiban, a tanítót, azt, aki tanít és szól, nem szabad feledésbe meríteni.

Hogyan állnak a dolgok Zarathustrával a „A lábadozó” című szakasz elején? Mi történik itt? Zarathustra ismét visszatért barlangjába, hazatérve tengeri útjáról. Egy reggel, nem sokkal megérkezése után, kiugrik az ágyából, és őrültként kiált fel, vadul gesztikulálva, „mintha valaki még mindig az ágyában feküdne, és nem lenne hajlandó felkelni.” Zarathustra rémisztő hangon dühöng, hogy felébressze ezt a másikat, és biztosítsa, hogy az a jövőben ébren maradjon. Ez a másik az ő legszakadékosabb gondolata, amely bár vele fekszik, mégis idegen marad Zarathustrának; ez a másik az ő legvégső belső zuga, amelyet Zarathustra még nem emelt legfőbb magasságára és a legteljesebb éber életre. A gondolat mellette fekszik az ágyban, még nem vált eggyé vele, még nem épült be belé, és így még nem lett igazán gondolattá. Ezzel jelezzük, mi fog most történni: a legnehezebben elviselhető gondolat teljes súlya és ereje most fel kell hogy emelkedjék és feltáruljon. Zarathustra ráüvölt, „lomha féregnek” nevezi. Könnyen kivehetjük a kép jelentését: a lomha féreg, amely idegenként hever a földön, ellentétes képe a gyűrűs kígyónak, amely „csavarodva” kapaszkodik a magasba, ott tág köröket írva, éberen, barátságban lebeg. Amikor a legszakadékosabb gondolat megidézése elkezdődik, Zarathustra állatai félelmet éreznek; nem menekülnek rémületükben, hanem közelebb jönnek, miközben minden más állat szétszéled körülöttük. Sas és kígyó egyedül maradnak. Arról van szó, hogy a legtisztább magányban, az éber nappali fényre kell hozni azt, amit az állatok szimbolizálnak.

Zarathustra a legvégső mélységeit hívja elő, és így önmagához vezeti önmagát. Azzá válik, ami ő maga, és megvallja magát annak, aki: „az élet szószólója, a szenvedés szószólója, a kör szószólója.” Az élés, a szenvedés és a körforgás nem három különálló dolog. Együvé tartoznak, és egyetlen egészet alkotnak: a létet mint egészet, amelyhez a szenvedés, a mélység hozzátartozik, és amely van, amennyiben körforogva újra visszatér. Ez a három a kölcsönös rokonságát akkor mutatja meg, amikor a napvilág elé kerül, vagyis amikor Zarathustra legfőbb „Igen”-je egyként gondolja őket. Abban a legfőbb pillanatban, amikor a gondolat megértetik és valóban végiggondoltatik, Zarathustra felkiált: „Üdvözöljetek engem!” De az ő „Üdvözöljetek engem!” felkiáltása egyszerre „Jaj

nekem!" is – mert az övé az a győzelem, amely még önmagát is legnagyobb veszélyeként győzi le, az a győzelem, amely önmagát ragadja meg mint alászállást.

Alig sikerül véghezvinnie, Zarathustra összeesik. Miután magához tér, hét nap és hét éjjel ágyban marad. „De az állatai nem hagyták el, sem nappal, sem éjjel." Mégis, Zarathustra továbbra is magányban marad. A sas, a legbüszkébb állat, egyedül repül el, hogy mindenféle táplálékot hozzon. Ez azt jelenti, hogy Zarathustra nem veszti el önmagát, hogy továbbra is táplálja büszkeségét és biztosítja rangjának bizonyosságát, még ha mozdulatlanul is kell feküdnie, még ha az ítélőképessége most nem törődik vele, úgyhogy még azt sem tudja megmondani magának, amit tud. Többek között a sas „sárga és piros bogyókat" hoz neki, és eszünkbe jut a korábbi utalás a „mély sárga és tüzes vörös" színekre (vö. III. rész, „A nehézkedés szelleme"). Együttvéve e két szín megfelel annak, amit Zarathustra látni akar: a legmélyebb hazugság, hiba és látszat színe, valamint a legfőbb szenvedély, a izzó teremtés színe.

Amikor a két színt értelmezzük, szem előtt kell tartanunk azt a tényt, hogy a hatalom akarásánál a „hiba" a igazság szükségszerű lényegét alkotja, és ezért egyáltalán nem kell negatívan értékelni. A „mély sárga" az „élet kígyójának arany villanásának aranyaként" is értelmezhető (WM, 577), amely „az örökkévalóság kígyója" (XII, 426). A második értelmezés szerint a „mély sárga" az örök visszatérés színe, a „tüzes vörös" pedig a hatalom akarásának színe. Az első értelmezés szerint a két szín magát a hatalom akarásának lényegi szerkezetét mutatja, amennyiben az igazság mint ami rögzít, és a művészet mint teremtés a hatalom akarásának lehetőségi feltételeit alkotják. Mindkét esetben a két szín kölcsönös rokonsága a létezők Lényegének lényegi egysége felé mutat, ahogyan azt Nietzsche gondolta.

De hét nap után „az állatok úgy érezték, eljött az idő, hogy beszéljenek vele." Zarathustra most már elég erős ahhoz, hogy valóban gondolkodjon, és kifejezze magát a legnehezebb gondolatáról, a végső rejtekhelyéről. Mert amiről a sas és a kígyó (a legmagányosabb magány) beszélni akar – az egyetlen dolog, amiről tudnak beszélni –, az az örök visszatérés gondolata. Zarathustra és állatai párbeszédében most kerül szavakba a gondolatok gondolata. Nem mint „elmélet" jelenik meg; csak párbeszédben igazolódik. Mert itt maguk a beszélőknek kell belemélyedniük abba, amiről szó van: egyedül a párbeszéd világít rá, milyen mértékben képesek vagy nem képesek előrehaladni a beszélők, és milyen mértékben marad párbeszédük üres fecsegés.

A két állat kezdi a beszélgetést. Közlik Zarathustrával, hogy a külvilág olyan, mint egy kert, amely őt várja. Valahogy érzik, hogy új felismerésre jutott, egy olyan felismerésre, amely a világ egészére vonatkozik. Ezért kell örömnek kísérnie, hogy elindul ebbe az újonnan alkotott világba, mivel minden dolog az új felismerés fényében fürdik, és be akar illeszkedni az új rendbe. Amennyiben a dolgok így megvilágosodnak és beilleszkednek, mély módon igazolják a felismerést; gyógyítják azt, aki eddig kereső volt, kigyógyítják a kutatás betegségéből. Ezt jelentik az állatok, amikor azt mondják Zarathustrának: „Minden dolog utánad vágyik… Minden dolog orvosod akar lenni!" És Zarathustra? Szívesen hallgatja az állatok beszédét, bár tudja, hogy azok csak fecsegnek. De ilyen magány után a világ tényleg olyan, mint egy kert, még ha puszta üres szóbeszéddel is idézik meg, a szavak és kifejezések tiszta játékában. Tudja, hogy derűs báj és gyengéd humor telepszik rá a félelmetes dologra, ami a lét valójában az; hogy a lét el tud rejtőzni a látszatok mögé, a beszélt dolgokban. Az igazságban persze a világ nem kert, és Zarathustra számára nem is lehet az, különösen, ha „kert" alatt egy varázslatos menedéket értünk a léttől való menekülésre. Nietzsche világfelfogása nem nyújt a gondolkodónak olyan nyugodt otthont, ahol háborítatlanul tévelyeghet, mint hajdan a filozófus, Epikurosz, az ő „kertjében". A világ nem magában adott kozmosz. Az állatok kertre tett utalása az ilyen nyugodt rezidencia elutasítását jelenti; ugyanakkor közvetetten az a feladata, hogy a tragikus felismerés világfogalmára irányítson. Itt kell elgondolkodnunk Nietzsche fontos feljegyzésén (XII, 368, 1882–84-ből):

> A magány egy ideig szükséges, hogy a teremtmény teljesen átitatódjon -- megerősödjön és megkeményedjen. Új közösségi forma, amely harcias módon érvényesíti magát. Különben a lélek elpuhul. Nincsenek „kertek”, és nincs puszta „menekülés a tömegek elől”. Háború (de puskapor nélkül!) a különböző gondolatok és seregeik között!

Az állatok csábító szavakkal beszélnek Zarathustrával új felismeréséről, amelyek tiszta mámorba akarják ejteni. Ám Zarathustra tudja, hogy valójában ezek a szavak és hangok „szivárványok és hamis hidak, amelyek az örökké különbözőt próbálják összekapcsolni.” Amikor a beszélgetésben olyan dolgokat neveznek meg, amelyek a leginkább emlékeztetnek másokra, amikor úgy hangzik, mintha ugyanazt mondanák, akkor hangzik el a legszebb hazugság: „Mert a legkisebb szakadékot a legnehezebb áthidalni.”

Mir gondolkodik Zarathustra? Semmi máson, mint azon az egyetlen témán, amely szóba kerül: a világon, a létezés teljességén. De milyen választ adott a törpe erre a rejtvényre? A törpe azt mondta, hogy a kapu sugárútjai, amelyek egymással ellentétes irányba futnak, a végtelenben találkoznak; minden körben forog, és maga is kör. És minek nevezte Zarathustra önmagát, amikor legnehezebb gondolatát, amelyet legvégső rejtekéből hozott elő, végiggondolta – azt a gondolatot, amelyet nem vett félvállról, mint a törpe? A „kör szószólójának” nevezte magát. Így hát ők ketten, a törpe és Zarathustra, ugyanazt mondják. Csak „a legkisebb rés” van közöttük: mindkét esetben másik mondja ugyanazokat a szavakat. Egyébként ugyanaz a szó, a „kör”, nem más, mint hamis híd az örökké különálló dolgok között. Így hát az egyik ember köre nem a másik ember köre. Most világossá válik, hogy valahányszor a létezők teljességét kell kimondani, a látszólagos egyetértés a legnagyobb, míg a helyes megértés – amely döntő és rangot meghatározó – a legnehezebb.

Könnyű bárkinek és mindenkinek azt mondani: „A létező van”, és „A létezővé válik.” Mindenki úgy gondolja, hogy ezt bárki megértheti. Közben pedig, miközben így beszélünk, „az ember minden dolgok felett és túl táncol.” Az ember, aki rendszerint csak sodródik, mit sem sejtve a valódi gondolkodás igazi dimenzióiról és megfelelő stádiumairól, igényli ezt a fajta táncot, ezt a fajta fecsegést, és Zarathustra örömét leli benne. Mégis tudja, hogy ez illúzió, hogy ez a kert nem a világ, hogy „a világ mély, és mélyebb, mint ahogy a nap gondolta” (III. rész, „Napkelte előtt”).

Így Zarathustra nem hagyja, hogy az állatok beszéde elcsábítsa attól, amit most már hét nap és hét éjjel óta tud. Semmi megnyugtatót nem talál abban a tényben, hogy mindenki magabiztosan állítja – mintha nyilvánvaló lenne –, hogy „minden körben forog”, látszólag egyetértve vele az üres beszédben. De az állatok így felelnek: „Akik úgy gondolkodnak, mint mi, azok számára maguk a dolgok táncolnak.” Mintha azt mondanák: nem a dolgok felett és túl táncolunk, hanem látjuk a dolgok saját táncát és lengését: bízhatsz bennünk. És most elmesélik, hogyan fest a világ az örök visszatérés új napja alatt:

> Minden megy, minden visszatér; örökké gördül a Lét kereke. Minden meghal, minden újra virágzik; örökké fut a Lét éve.
> Minden széthasad, minden újra egyesül; örökké épül a Lét azonos Háza. Minden eltávozik, minden újra üdvözöl; örökké önmagához hű a Lét Gyűrűje.
> Minden pillanatban a Lét kezdődik; minden Itt körül gördül az Ott szférája. Mindenütt középpont van. Görbe az örökkévalóság útja.

Így beszélnek Zarathustra állatai. És miért is ne beszélnének így, ők, akik csak annyiban vannak, amennyiben tág körökben szárnyalnak és gyűrűket formálnak? Vajon az örök visszatérés elgondolása kifejezhető-e elegánsabb szavakkal és feltűnőbb képekkel, mint ahogyan itt megjelenik? Mennyire másnak tűnik ez a beszéd a törpe gúnyos morgásaihoz képest! Mégis, a törpe és az állatok beszéde végzetes hasonlóságot árul el.

A törpe azt mondja: „Minden igazság”, azaz ami valóban van, a maga haladásában és elmúlásában, „görbe.” Az állatok pedig azt mondják: „Görbe az örökkévalóság útja.” Talán az állatok beszéde csak pezsgőbb, könnyedebb és játékosabb, de lényegében azonos a törpéével, akinek Zarathustra azt veti a szemére, hogy túlságosan könnyen veszi a dolgokat. Sőt, még saját állatai beszéde sem, akik a legszebb formulákban adják vissza tanítását, tudja megtéveszteni Zarathustrát: „Ó, ti huncut tréfamesterek és verklik – felelé Zarathustra újra mosolyogva –, milyen jól tudjátok, minek kellett hét nap alatt beteljesednie…” Mégis, az ő tudásuk nem valódi tudás. Ha Zarathustra annak nevezi, az csak irónia, valójában azt sugallja, hogy semmit sem tudnak. Ők verklik: az örök visszatérésről szóló szavait, amelyeket a legkeményebb küzdelem árán nyert, egyszerű dalocskává silányítják; tekerik, miközben annyira sem értik a lényegét, mint a törpe. Mert a törpe eltűnik, amikor a dolgok komolyra fordulnak és minden baljóssá válik, amikor a pásztornak le kell harapnia a fekete kígyó fejét. A törpe semmit sem tapasztal abból a tényből, hogy a gyűrűk gyűrűjének valódi megértése pontosan ezt jelenti: kezdettől fogva és folyamatosan legyőzni a tanítás sötét és iszonytató oldalát, nevezetesen azt, hogy ha minden visszatér, akkor minden döntés, minden erőfeszítés és minden akarat a jobbításra közömbössé válik; hogy ha minden körben forog, semmi sem éri meg a fáradságot; így a tanítás végeredménye az undor és végső soron az élet tagadása. A Lét Gyűrűjéről szóló csodálatos beszédük ellenére Zarathustra állatai is mintha átsiklanának a lényeg felett. Az ő állatai is úgy tűnnek, mint akik úgy közelítenek a dologhoz, ahogyan az emberek teszik. Mint a törpe, ők is elfutnak. Vagy csupán nézők maradnak, akik elmondják, mi lesz, ha minden körben forog. Ott ülnek a létezők előtt, és „ránéznek” örök helyváltoztatásukra, majd a legpompásabb képekben írják le. Nem tudják, mi zajlik valójában, nem tudják, mi az, amit a lét egészének igazi gondolkodásában gondolni kell, nevezetesen, hogy az ilyen gondolkodás egy segélykiáltás, amely egy katasztrófából fakad.

És még ha a gyötrelmes kiáltás hallatszik is, mi az, ami általában történik? Amikor a nagy ember kiált, a kis ember siet a helyszínre, és megsajnálja. De minden, ami a sajnálatra emlékeztet, a periférián marad, a pálya szélén áll. A kis ember társas hajlama csak egyetlen dolgot ér el: apró vigasztalásai csökkentik és eltorzítják a szenvedést, késleltetik és akadályozzák az igazi belátást. A szánalomnak fogalma sincs arról, hogy a szenvedés és a felháborodás milyen mértékben kúszik le a torkon, és hogyan fojtogatja az embert, míg végül ki kell kiáltania, és nem tudja, milyen mértékben „szükséges ez ahhoz, hogy az emberben a legjobb elérhetővé váljon.” Pontosan az a tudás, ami megfojt minket, az, amit ismerni kell, ha a lét egészét akarjuk meggondolni. Ez jelzi a lényegi és teljesen áthidalhatatlan különbséget az egyik oldalon a szokásos fajta szemlélődés és megismerés, másik oldalon a valódi tudás között. És ez utal arra, amit a törpe nem látott meg, amikor félreértette az örök visszatérést, és puszta nótává, üres fecsegéssé silányította. Mostanra nyilvánvalónak kell lennie, hogy itt semmi sem hangzik el a tan tartalmáról azon túl, amit az állatok nótája elmond, hogy Zarathustra nem állítja szembe velük semmiféle más előadással, és hogy a beszélgetés folyamán mindig és csak közvetve derül ki, hogyan kell – vagy nem kell – érteni a tanítást. Mindazonáltal a „hogyan” lényegi irányt mutat a „mi” megértéséhez.

A mi feladatunk, hogy ezt az irányelvet élesebben kövessük, és feltegyük a kérdést: Mi az, ami a tanítást nótává változtatja? Az utóbbi elismeri, hogy a dolgok eltávoznak, meghalnak és szétesnek; elfogad mindent, ami romboló, negatív, kedvezőtlen és felháborító. Mégis, alapvetően úgy képzelik el ezeket a dolgokat, hogy végül elmúlnak a világ körforgásában, így más dolgok jönnek, és minden jobbra fordul. Ezért minden az állandó kárpótlás felé tart. Ez a kárpótlás valójában mindent közömbössé tesz: a törekvés puszta váltakozássá lapul. Most már van egy kéznél lévő képlet az egészre, és minden döntéstől tartózkodunk.

Visszatekintve a korábbi epizódra, most feltehetjük a kérdést: Milyen módon könnyíti meg magának a törpe a képek, vagyis a kapu és a két sugárút értelmezését? Zarathustra

jelzi a választ, amikor tovább parancsol: „Nézd magát a kaput – a Pillanatot!” Mit jelent ez az utasítás? A törpe csupán a végtelenbe nyúló két útra tekint, és csupán a következő módon gondolkodik róluk: Ha mindkét út végtelenbe („örökkévalóságba”) fut, akkor ott találkoznak; és mivel a kör önmagától zárul be a végtelenben – tőlem távol –, minden, ami ismétlődik, puszta váltakozásként jelenik meg ebben a kiegyenlítések rendszerében, mintegy felvonulásként áthaladva a kapun. A törpe semmit sem ért abból, amit Zarathustra – igencsak zavarba ejtően – mond, amikor kijelenti, hogy a két út „szembeszegül egymással” a kapuban. De hogyan lehetséges ez, amikor minden dolog elődje mögött halad, ahogy az idővel is nyilvánvalóan történik? Hiszen az időben a még-nem-mostból most lesz, és nyomban már-nem-mosttá válik, ez pedig állandó és-így-tovább. A két sugárút, a jövő és a múlt, egyáltalán nem ütköznek, hanem követik egymást.

És mégis, itt ütközés történik. Persze, ez csak annak történik meg, aki nem marad puszta szemlélő, hanem maga a Pillanat, cselekvéseket hajt végre, amelyek a jövőre irányulnak, miközben elfogadja és megerősíti a múltat, és semmiképp sem hagyja elenyészni. Aki a Pillanatban áll, kétfelé fordul: számára a múlt és a jövő összeütközik egymással. Aki a Pillanatban áll, hagyja, hogy az, ami önmagának ellentmond, ütközésbe kerüljön, bár sosem merevedjen mozdulatlanná, hanem ápolja és fenntartsa a küzdelmet aközött, ami feladatként rá van bízva, és ami adottságként neki jutott.[1] A Pillanat meglátása azt jelenti, hogy benne állunk. De a törpe kívül marad, a peremre telepedve figyel.

Mit mond mindez az örök visszatérés gondolatának helyes módjáról? Valami lényegeset mond: ami eljövendő, az éppen döntés kérdése, mivel a gyűrű nem valahol távoli végtelenben zárul be, hanem a Pillanatban bírja megszakítatlan zártságát, mint a törekvés középpontja; ami újra visszatér – ha vissza akar térni –, azt a Pillanat dönti el, és az az erő, amellyel a Pillanat meg tud birkózni mindazzal, ami benne ellenáll e törekvésnek. Ez az örök visszatérés tanának sajátossága és legnehezebb része: hogy az örökkévalóság maga a Pillanatban van, hogy a Pillanat nem a múló „most,” nem az idő egy tovaröppenő pillanata a szemlélő előtt, hanem a jövő és a múlt ütközése. Itt jut önmagához a Pillanat. Ő határozza meg, hogyan tér vissza minden. És a legnehezebb dolog a leghatalmasabb dolog, amit meg kell ragadni, és a hatalmas mindig zárt ajtó marad a kicsiny embereknek. Pedig a kicsiny emberek is vannak; lényekként ők is örökké visszatérnek. Nem lehet őket kiiktatni; a dolgoknak ahhoz az oldalához tartoznak, amely sötét és taszító. Ha a létet egészében kell gondolni, a kicsiny emberek is várják a maguk „Igen”-jét. Ez a felismerés borzongatja meg Zarathustrát.

És most, hogy a legrettenetesebb gondolatát is végiggondolta a szakadék irányába, Zarathustra állatai „nem engedik többé beszélni”. Mert amikor Zarathustra felismeri, hogy a kisember visszatérése is szükségszerű; amikor megragadja azt az „Igent”, amelyet mindarra kimondott, mindarra, ami az évek során elfárasztotta és megbetegítette, mindarra, amit el akart taszítani; amikor betegségét ezzel az „Igennel” győzi le, és így lábadozóvá lesz; akkor állatai ismét megszólalnak. Ismét elmondják üzenetüket: a világ egy kert. Újra hívják Zarathustrát, hogy jöjjön ki. De most többet mondanak. Nem egyszerűen arra szólítják, hogy jöjjön ki, hogy lássa és megtapasztalja, miként vágyakozik utána minden. Arra hívják, hogy tanuljon meg a daloló madaraktól énekelni: „Mert az

---

[1] Azáltal, hogy kibontja és kifejti a feladott és a kapott közötti ellentmondást. A feladott természetesen vonatkozhat a megadásra is, de feltételezem, hogy Heidegger itt a feladatot (vö. Aufgabe), amelyet a jövőbe vetítünk és mint jövőt élünk meg, szembe kívánja állítani azzal az adottsággal (vö. Mitgabe, Mitgift), vagyis a készségekkel, amelyeket a múltunkból hozunk a feladat teljesítéséhez. Mert itt gyakran tűnik fel eltérés, törekvés és küzdelem. Vö. a hasonló megfogalmazást Heidegger A műalkotás eredete (Stuttgart: P. Reclam, 1960), 89. o. (fent), amelyet ügyesen fordított Albert Hofstadter Martin Heidegger Poetry, Language, Thought c. művében, 77. o. (közép). Lásd még a 24. és 26. szakaszokat alább.

éneklés jót tesz a lábadozónak.” A kísértés, hogy a visszatérés gondolatát pusztán valami magától értetődőnek vegye, s így végső soron megvetendő motyogásnak vagy elbűvölő fecsegésnek tartsa, le van győzve.

Mostanra az állatok és Zarathustra közötti párbeszéd olyan talajon zajlik, amelyet maga a beszélgetés alakított át. Az állatok immár egy olyan Zarathustrához szólnak, aki szembenézett betegségével, és leküzdötte az apró ember iránt érzett undorát azáltal, hogy felismerte: az efféle megpróbáltatások szükségesek.

Most Zarathustra egyetért az állataival. Az éneklésre való felszólításukkal az állatok arról a vigasztalásról beszélnek neki, amelyet hét napon át ő maga talált ki magának. Mégis, ő ismét figyelmeztet, hogy az éneklés felszólítását ne fordítsuk le a régi lírán játszott dallamokra. Mi történik itt gondolatban? Ez: a legnehezebben elviselhető gondolat, mint a lábadozó győzedelmes gondolata, először is énekké kell, hogy váljon; és az ilyen éneklés, vagyis a Így szólott Zarathustra költővé tétele maga kell legyen a lábadozás; de ugyanakkor ennek az éneklésnek egyedinek kell lennie, nem válhat közismert dallammá. Zarathustra ezért költőnek nevezi magát, valamint rejtvényfejtőnek. Költő és rejtvényfejtő, de nem abban az értelemben, hogy költő is, meg ezen felül valami más is, aki rejtvényeket old meg. Ez a két szerep eredendő egységben jelenik meg, végső soron valami harmadikként van elgondolva. Ezért a költészet, ha be akarja tölteni feladatát, soha nem lehet verklik és készre gyártott lírák dolga. A lírát, mint az új éneklés és kimondás hangszerét, még meg kell alkotni. Az állatok ezt tudják – hiszen az ő állatai. A szavaikban fokozatosan közelebb kerülnek Zarathustrához, ahogy maga Zarathustra is közelebb kerül önmagához és feladatához: „Előbb faragj magadnak egy rendes lírát, egy új lírát!” „Mert az állataid jól tudják, ó Zarathustra, hogy ki vagy és mivé kell lenned: íme, te vagy az örök visszatérés tanítója – ez most a te sorsod!”

És ha Zarathustra az első, akinek ezt a tanítást kell tanítania, nem kell-e neki, mint tanítónak, azt előre ismernie, mindenki más előtt; és nem kell-e másként ismernie, mint azoknak, akik csupán tanulják? Valóban, a tanítás révén és annak megfelelően tudnia kell, hogy „a nagy végzet” egyben a legnagyobb veszélye és betegsége is lesz. Csak akkor, amikor a tanító a tanítás értelmében elkerülhetetlen áldozatként érti meg önmagát, mint aki aláhullik, mert átmegy az átváltozáson, csak akkor, amikor az aláhulló önmagát ilyen lényként megáldja, éri el a végét és célját. „Így [azaz, ily módon] végződik Zarathustra aláhullása” – mondják az állatok.

A „leszállás” itt két dolgot jelent: először is az átmenetet mint távozást; másodszor, az alászállást mint a szakadék elismerését. A leszállásnak ezt a kettős jellegét ugyanakkor időbeliségében is meg kell ragadni, a „örökkévalóság” helyesen értett fogalmában. Maga a leszállás, ha az örökkévalóság szempontjából gondoljuk el, a Pillanat; de nem mint múló „most”, nem mint puszta elmúlás. A leszállás valóban a legrövidebb dolog, ezért a legmulandóbb is, de ugyanakkor a legteljesebb: benne csillan meg a lét egészének legfénylőbb ragyogása, mint az a Pillanat, amelyben az újra-visszatérés egésze érthetővé válik. A megfelelő kép itt a tekeredő kígyó, az élő gyűrű. A kígyó képében az örökkévalóság és a Pillanat közötti kapcsolat Nietzsche számára egységében nyilvánul meg: a kígyó élő gyűrűje, vagyis az örök visszatérés és – a Pillanat. Egy késői vázlatában (WM, 577; 1887-ből) Nietzsche szembeállítja örökkévalóság-fogalmát a fogalom külsődleges értelmével, mint „örökké változatlan”: „Az örökké változatlan értékével szemben (lásd Spinoza és Descartes naivitását) a legrövidebb és legmulandóbb értéke, az arany csábító villanása a kígyó hasán vita.” Végül Zarathustra meghallja, melyik örökkévalóságot hirdetik neki állatai: a Pillanat örökkévalóságát, amely egyszerre mindent magába foglal: a leszállást:

> Amikor Zarathustra meghallotta állatainak szavait, „mozdulatlanul feküdt”, és a lelkével beszélgetett. De a kígyó és a sas, amikor így, ilyen csendben találták őt, tiszteletben tartották a körülötte lévő hatalmas csendet, és óvatosan elosontak.

Milyen értelemben hallgat most Zarathusztra? Azért hallgat, mert egyedül a lelkével társalog, mivel megtalálta, ami meghatározza őt, azzá vált, aki ő maga. Legyőzte a felháborodást és az undort is, mert megtanulta, hogy a mélység a magassághoz tartozik. Legyőzni a felháborodást nem azt jelenti, hogy kikapcsoljuk, hanem hogy elismerjük szükségességét. Amíg a felháborodást pusztán megvetéssel utasítjuk el, amíg a megvetésünket csupán az undor határozza meg, addig ez a megvetés a megvetendőtől függ. Csak akkor, amikor a megvetés a feladat iránti szeretetből fakad, és oly módon alakul át, hogy – miközben alá van támasztva a felháborodás, a szenvedés és a pusztulás szükségességének elismerésével – csendben tovább tud menni; csak amikor az ilyen szeretetteljes továbblépés csendje érvényesül; csak akkor terjed ki a hatalmas nyugalom, és tágul ki a tér annak körülötte, aki ilyen módon önmagává vált. Csak most, hogy a hatalmas nyugalom átjárja Zarathusztra szellemét, találta meg legmagányosabb magányát, azt a magányt, amelynek többé semmi köze egy pusztán perifériku léthez. És magányának állatai tisztelik ezt a csendet, vagyis tökéletesítik a magányt annak valódi lényegében, mert most már ők is „óvatosan elosonnak”. A sas büszkesége és a kígyó bölcsessége most Zarathusztra lényegi tulajdonságai.

Zarathusztra maga is hőssé vált, amennyiben magába fogadta az örök visszatérés gondolatát annak teljes súlyával, mint a legnehezebb gondolatot. Most már tudó. Tudja, hogy a legnagyobb és a legkisebb összefügg és ismétlődik, úgyhogy még a legnagyobb tanítás, a gyűrűk gyűrűje is végül verklik dallamává kell, hogy váljon, amelyek mindig kísérik annak valódi kihirdetését. Most ő az, aki egyszerre néz szembe legfőbb szenvedésével és legfőbb reményével. Már hallottuk Nietzsche válaszát a kérdésre: „Mi tesz valakit hőssé?” (V, 204), vagyis mi az, ami hőssé tesz egy hőst? A válasz: „Szembemenni egyszerre a legfőbb szenvedéssel és a legfőbb reménnyel.” De saját előadássorozatunk mottójának köszönhetően azt is tudjuk, hogy „a hős szférájában minden tragédiává válik.”

"Miután megteremtettem az embert, aki fölé kerekedett, ráborítottam a Változás nagy fátylát, és hagytam, hogy a déli nap ragyogjon fölötte" (XII, 362). A Változás fátyla az ismétlődés, mint a lét egészére vonatkozó igazság, és a déli nap a legrövidebb árnyék és a legfényesebb ragyogás pillanata, az örökkévalóság képe. Amikor "a legnagyobb teher" beépül a Daseinba, "Incipit tragoedia." A Vidám tudomány két utolsó fejezete, amelyek először közvetítik a visszatérés tanát, a két dőlt betűs kifejezést használják címként. A két befejező szakasz belső összefüggése azon a művön alapul, amelynek célja költőien megteremteni azt az alakot, aki képes az örök visszatérés gondolatát végiggondolni.

Zarathustrával kezdődik a „tragikus kor” (WM, 37). A tragikus tudás felismeri, hogy „maga az élet”, a lét egésze, feltételezi a „fájdalmat”, a „pusztulást” és minden gyötrelmet; és hogy ezek egyike sem jelent „kifogást ezzel az élettel szemben” (WM, 1052). A „tragikus” szokásos fogalma, még ha szokásosnál emelkedettebb is, e felismerésben nem lát mást, mint bűnt és hanyatlást, megszűnést és kétségbeesést. Nietzsche tragikus- és tragédiafelfogása ettől eltér; lényegileg sokkal mélyebb. A tragikus Nietzsche értelmében ellensúlyozza a „lemondást” (WM, 1029), ha mondhatjuk, hogy a tragikusnak még mindig szüksége van arra, hogy „ellen”-ként viselkedjen valamivel szemben. A tragikus Nietzsche értelmében semmi köze a puszta önpusztító pesszimizmushoz, amely árnyékot vet mindenre; és ugyanilyen kevéssé köze van a vak optimizmushoz is, amely saját üres vágyainak szédületében vész el. A tragikus Nietzsche értelmében kívül esik ezen az ellentéten, amennyiben akarásában és tudásában állást foglal a lét egésze mellett, és amennyiben a lét egésze alapvető törvénye a küzdelemben áll.

Megújult hivatkozásunk révén e két szakasz kapcsolatára – szakaszokra, amelyek az örök visszatérés gondolatának első közlését alkotják – egyúttal megvilágítottuk a belső viszonyt is az első közlés (A vidám tudomány) és a második (Így szólott Zarathustra) között. Elérkeztünk egy ponthoz, ahol egy ideig el kell gondolkodnunk eddigi

eljárásunkon. Az ilyen megfontolások azonban nagy valószínűséggel terméketlenek maradnak – hacsak az eljárás néhány lépését eddigre valóban végre nem hajtottuk.

Két Nietzsche-i közlést mutattunk be, amelyek alapvető gondolatával foglalkoznak. E gondolat értelmezését többféle szempont hatotta át. Az első közlésben a tragikus belátásról és a létezők alapvetően tragikus jellegéről volt szó. A második közlésben elsősorban a „Pillanatra" való hivatkozás dominált, vagyis arra a tartásmódra, amelyben és amelynek alapján az örök visszatérés gondolatát el kell gondolni, ahogyan maga ez a gondolkodás is létezni hivatott. Mindkét hivatkozás révén világossá vált a következő: az a dolog, amelybe itt betekintünk – a lét egésze –, soha nem ábrázolható úgy, mint valami kéznél lévő, amiről valaki ezt vagy azt a megfigyelést tehetné. A lét egészébe való átkerülés annyit jelent, mint bizonyos elidegeníthetetlen feltételeknek való alávetettséget.

Az ilyen kérdéseket addig kell részleteznünk, amíg össze nem futnak a lényegi összefüggésekben – szükségszerűen egyre többet és többet kell ezt tennünk, ahogy Nietzsche örök visszatérésről szóló tanításának bemutatása halad előre. Ezt pedig úgy fogjuk megtenni, hogy a különféle kérdések egy meghatározott középpontba konvergáljanak. Ezt kell fontolóra vennünk, ha el akarjuk kerülni, hogy az előadás Nietzsche nézeteinek és véleményeinek értelmetlen bemutatásának tűnjön. Ha megállás nélkül tovább gondolkodunk a további összefüggéseken, akkor kezdjük majd érzékelni azokat az alapvető vonásokat, amelyeket később Nietzsche alapvető metafizikai álláspontjaként fognak felismerni.

9. A Visszatérés Tanának Harmadik Közlése

Az emberek általában Nietzsche Így szólott Zarathustra című művét tartják kreatív munkássága csúcsának. Az 1884 után megjelent írásokat puszta kommentároknak és ismétléseknek veszik, vagy kétségbeesett kísérleteknek arra, hogy közvetlen módon valósítsa meg azt, amit a Zarathustra csupán sejtetett. Azt halljuk, hogy a Zarathustra után Nietzsche már nem látta, hogyan mehetne tovább. Az efféle ítélet mindig biztos jele annak, hogy nem a gondolkodók, hanem az önhitt értelmezőik nem látják, hogyan mehetnének tovább. Reménytelen ügyetlenséggel az értelmezők felfújt pedantériájuk mögé rejtik saját zavarukat. Félretesszük a kérdést, hogy vajon a Zarathustra után Nietzsche valóban nem tudott-e továbbmenni, vagy egyszerűen nem tudott, mert ez a kérdés nemcsak eldönthetetlen, hanem egy gondolkodó esetében nem is így kell feltenni. Mert amennyiben kitart gondolkodásában és kutatásában, a gondolkodó mindig már „tovább" van annál, mint amennyit tud vagy tudhat. Mindenesetre a „tovább" és „nem tovább" kifejezések alkalmatlanok a tárgyra; ezek a „tudomány" és „technika" birodalmába tartoznak, ahol a haladás előfeltétel, és ahol egyedül lehet „tovább"-ról vagy „nem tovább"-ról beszélni. A filozófiában nincs „haladás," így visszaesés sincs. Itt, akárcsak a művészetben, csak az a kérdés, hogy önmaga-e, vagy sem. Most pusztán rögzítjük a tényt, hogy az „örök visszatérés" gondolatának harmadik közlése a Túl jón és rosszon című műben található. Ez a könyv, amely két évvel az Így szólott Zarathustra harmadik része után jelent meg, adja előadásunk mottóját is. A Túl jón és rosszon alcíme: „Előjáték a jövendő filozófiájához." Különös alcím egy olyan filozófiához, amelyről azt mondják, nem tudja, hogyan mehetne tovább!

Ahhoz, hogy megértsük a harmadik közlést is, döntő fontosságú, hogy megállapítsuk, hol és milyen összefüggésben áll. A szakasz a Túl jón és rosszon harmadik fő egységéhez tartozik, amely a 45-től 62-ig terjedő számokat foglalja magában, és címe: „A vallás kvintesszenciája." A helyzet egyre rejtélyesebbé válik, mert Zarathustra folyvást „istentelennek" nevezi magát beszédeiben, és egyre nagyobb erővel hirdeti ott, hogy „Isten halott." Vándorlásai kezdetén Zarathustra az erdőben találkozik egy öregemberrel, akivel beszélgetni kezd. Később azonban, „amikor Zarathustra egyedül volt, így szólt a szívéhez: »Lehetséges volna ez? Ez az öreg szent az erdejében még semmit sem hallott arról, hogy Isten halott!«" (Prológus, 2. szakasz, befejezés).

Mit kellene annak mondania, aki – mint Zarathustra – ezen ismeret alapján él és ítél, mit kellene magának Nietzschének felhoznia a „vallás esszenciájáról"? Bármi is az, hallani akarjuk azonnal, minden kerülőút nélkül. A harmadik fő rész 56. szakaszában, „A vallás esszenciája" cím alatt, a következőt halljuk:

> Aki valami rejtélyes vágy következtében – ahogyan én is – hosszú időn át arra törekedett, hogy a pesszimizmust a mélységeiig gondolja, és megváltsa attól a félig keresztény, félig német szűklátókörűségtől és egyszerűségtől, amelyben a pesszimizmus e században legutóbb megjelent, nevezetesen a Schopenhauer-féle filozófia formájában; aki ázsiai és hiperszuper-ázsiai szemmel betekintett a gondolkodás minden lehetséges formái közül a leginkább világmegtagadóba, és túltekintett a jón és gonoszon, immár nem, mint Buddha és Schopenhauer, az erkölcs bűvöletében és illúziójában – az ilyen ember talán, anélkül hogy kifejezetten akarta volna, megnyitotta szemét az ellentétes ideálra: a legmerészebb, legéletigenlőbb, a világot leginkább megerősítő ember ideáljára, aki nemcsak hogy kibékült mindazzal, ami volt és van, és megtanult együtt élni vele, hanem azt is akarja, hogy mindez újra pontosan úgy, ahogyan volt és van, legyen meg az örökkévalóságban; aki olthatatlanul kiáltja: da capo – nemcsak önmagának, hanem az egész játéknak és látványnak, és nemcsak a látványnak, hanem alapjában véve Annak, akinek éppen erre a látványra

van szüksége – aki szükségessé teszi, mert örökké szüksége van önmagára –, és önmagát teszi szükségessé. – Nos? Ez nem lenne-e circulus vitiosus deus?[1]

Bár itt nem tárgyalhatjuk részletesebben az ügyet, fontos megjegyezni, hogy az egész szakasz egyetlen mondatként épül fel, úgy, hogy tagolt részei nyelvileg is tükrözik egy lényegi gondolat szerkezetét. Az ilyen szakaszok lehetővé teszik számunkra, hogy elképzeljük, milyen mű születhetett volna, ha Nietzsche képes lett volna befejezni magnum opus-át. Először a felolvasott rész „tartalma" ragad magával. Nem hiszünk a szemünknek és fülünknek: „circulus vitiosus deus?" Circulus jelentése kör, gyűrű, tehát az örök visszatérés, méghozzá mint vitiosus; vitium jelentése hiba, betegség, valami romboló; circulus vitiosus az a gyűrű, amely szükségszerűen újra meg újra visszahozza ezt a vitium-ot. Vajon deus? Vajon maga az isten, akit Nietzsche útjának végén még megszólít—vajon Dionüszosz? És e isten szférájában—a világ? Az örök visszatérés: a lét egészének kollektív jellege?

A kérdés, amely felmerül ugyanebben az értekezésben (150. szakasz), így hangzik: „… és minden az Isten szférájában fordul … mi felé? 'világ' talán?" Vajon így Isten és a világ ugyanaz? Az efféle tanítást, ha szó szerint értelmezzük, „panteizmusnak" nevezzük. Vajon Nietzsche itt egy panteizmust tanít? Mit mond a szöveg? „… Vajon ez nem lenne circulus vitiosus deus?" Itt egy kérdés vetődik fel. Ha panteizmusról lenne szó, először is meg kellene kérdeznünk, mit jelent itt a pan – az univerzum, a teljesség – és mit jelent a theo – Isten. Mindenesetre, itt egy kérdésünk van! Tehát: Circulus vitiosus deus: a „vicious" (gonosz, ördögi) melléknév itt a „kör"-t és az „istenséget" kapcsolja össze, egy különösen gazdag spekulatív kijelentést alkotva – olyat, amelyet előre és hátra is be kell járni a maga kapuján. Ha a végén kimondatlanul is ott az est, akkor az állítás így szól: „Isten a gonosz kör" és „a gonosz kör az isten." Nietzsche könnyen lehet, hogy a hagyomány két aspektusára utal: először is, a középkori logikában és retorikában a circulus vitiosus „körkörös érvelést" jelent; másodszor, a humanisták latin nyelvében a circulus vitiosus már a modern értelmében, mint a káros okok és okozatok megszakíthatatlan láncolata jelenik meg. Ez utóbbi németül Teufelskreis, vagyis „ördögi kör." Nietzsche tehát talán összekapcsolja „ördögi körét" – túl jón és rosszon – a diabolus és a deus fogalmával. A deus szó különösen problémás a német szövegek fordítójának: mivel minden főnév nagybetűvel íródik, nehéz eldönteni, hogy Nietzsche és Heidegger adott helyen „Isten"-re vagy „egy isten"-re utalnak. Feltételezhetően mindkét gondolkodó élvezi azt a kétértelműséget, amelyben a monoteizmus és a panteizmus, a kereszténység és a pogányság, Dionüszosz és „a Megfeszített" szabadon cserélnek maszkot. Akkor hát Isten nem halott? Igen is, meg nem is! Igen, halott. De melyik Isten? A „morál" Istene, a keresztény Isten halott – az „Atya," akiben menedéket keresünk, a „Személyiség," akivel alkudozunk és feltárjuk szívünket, a „Bíró," akivel vitázunk, a „Fizetőmester," akitől erényeink jutalmát várjuk, az az Isten, akivel „üzletet kötünk." De hol van az az anya, aki

[1] Circulus vitiosus deus: a „vicious" melléknév itt a „kör"-t és az „istent" kapcsolja össze, és így különösen gazdag spekulatív állítást hoz létre – olyat, amelyet előre és hátra is végig kell járni a saját kapuján át. Ha a végén az est értendő, akkor az állítás így hangzik: „Isten a gonosz kör" és „A gonosz kör az isten." Nietzsche talán a hagyomány két aspektusára is utal: először is, a középkori logikában és retorikában a *circulus vitiosus* „körkörös érvelés"; másodszor, a humanisták latin nyelvében a *circulus vitiosus* elnyeri modern értelmét, mint a káros okok és hatások megszakíthatatlan láncolata. Ez utóbbit németül Teufelskreis-nek, „ördögi körnek" nevezik. Nietzsche tehát valószínűleg összekapcsolja a jó és a rossz fölé emelkedő gonosz körében a diabolus-t és a deus-t. A deus szó különösen problémás a németből fordítóknak: mivel abban a nyelvben minden főnév nagybetűvel kezdődik, nehéz tudni, hogy Nietzsche és Heidegger egy adott szöveghelyen „Istenre" vagy „az istenre" utalnak-e. Feltehetően mindkét gondolkodó élvezi azt a kétértelműséget, amelyben a monoteizmus és a panteizmus, a kereszténység és a pogányság, Dionüszosz és „a Megfeszített" szabadoncserélnek maszkot.

pénzt fogadna el azért, mert szereti a gyermekét?[2] A morál szempontjából szemlélt Istenről van itt szó, erről az Istenről beszél Nietzsche, amikor azt mondja: „Isten halott." Ő azért halt meg, mert az emberek megölték. Megölték, amikor isteni nagyságát saját kicsinyes jutalomvágyukhoz mérték, amikor saját méreteikre zsugorították. Ez az Isten azért vesztette el hatalmát, mert az emberiség „hibájának" bizonyult, amely önmagát és az életet tagadja (VIII, 62). A Zarathustra egyik előkészítő vázlatában Nietzsche ezt írja: „Isten megfulladt a teológiában; és a morál a moralitásban" (XII, 329). Nos, akkor Istenek és istenek meghalhatnak? A A tragédia születése egyik körülbelül 1870-ben készült előtanulmányában, pályája korai szakaszában, Nietzsche feljegyzi: „Hiszek az ősi germán mondásban: 'Minden istennek meg kell halnia.'"

Így Nietzsche ateizmusa olyasvalami, ami teljesen az övé. Nietzschét fel kell szabadítani azon gőgös ateisták kétes társaságából, akik azért tagadják Istent, mert nem találják őt a kémcsöveikben, és akik a megtagadott Istent a »Haladás« »Istenével« helyettesítik. Nem merhetjük összetéveszteni Nietzschét az ilyen »istentelenekkel«, akik valójában még csak nem is lehetnek »istentelenek«, mivel soha nem küzdöttek azért, hogy istent találjanak, és soha nem is tudnának. Mégis, ha Nietzsche nem is ateista a szokásos értelemben, nem merhetjük őt hamisan »szentimentális«, »romantikus«, félkeresztény »Istenkeresőnek« beállítani. Nem merhetjük az ateizmus szót és fogalmát a kereszténység párviadalának oda-vissza vágó kifejezésévé tenni, mintha minden, ami nem felel meg a keresztény Istennek, ipso facto, »alapjában véve« ateizmus volna. A keresztény Isten Nietzsche számára annál kevésbé lehet az istentelenség mércéje, ha maga Isten – a megjelölt értelemben – »halott«. Zarathustra istentelennek nevezi és tudja magát. Mint istentelen, megtapasztalja a végső szükséget, és ezáltal a legbelsőbb kényszert, hogy megalkossa azt, amire a legnagyobb szükség van. Emiatt az általunk jelzett módon istentelen ember egy olyan kérdéssel szembesül, amelyet röviden így fogalmazhatnánk meg: Mi maradna az emberi lényeknek az alkotáshoz – hogyan is lehetnének egyáltalán emberek, azaz hogyan válhatnának azzá, akik –, ha az istenek mindig elérhetőek és kéznél lennének? Ha az istenek olyan egyszerűen léteznének, mint a kövek, a fák és a víz? Nem arról van-e szó, hogy az istent mindenekelőtt meg kell alkotni? Nem szükségeltetik-e a legfőbb erő ahhoz, hogy képesek legyünk önmagunkon túlmutatót alkotni? És ezt megelőzően, nem kell-e magát az embert, az utolsó embert, a megvetendő embert újraalkotni e célból? Nem igényel-e az ember terhet, hogy ne vegye túl könnyedén az istenét?

A gondolatok gondolata ezekből a megfontolásokból nyeri definícióját, mint a legnagyobb terhet. Így győzi le a istentelen Zarathustra! Kétségtelenül. De vajon Nietzsche ezzel „tovább" jutott, vagy visszacsúszott a kereszténység ösvényére, amelynek alapjait éppen azzal fektették le, hogy a kizárólagos, létező Istent sajátította ki magának? Nem, sem előrébb, sem hátrébb. Mert Zarathustra azzal kezdi, hogy alámerül. Zarathustra kezdete az ő alászállása. Nietzsche soha egy pillanatra sem fontolgatott Zarathustra számára más lényegiséget. Csak a sánták, csak azok, akik belefáradtak kereszténységükbe, keresnek Nietzsche kijelentéseiben gyors és könnyed megerősítést saját hamis ateizmusuk számára. De az örök visszatérés ugyanannak a gondolata a legnehezebben hordozható. Gondolkodójának hősnek kell lennie a tudásban és az akaratban, olyannak, aki nem merheti és nem is tudja a világot és a világ-teremtést valamiféle önkényes képlettel elmagyarázni. „A hős szférájában minden tragédiává lesz." Csak a tragédián való áthaladásban merül fel a kérdés az istenről, arról az istenről, akinek szférájában — és ez is csak mint egy „talán" — minden világgá lesz.

---

[2] Heidegger kifejezése visszhangozza Nietzsche szavait a Így szólott Zarathustra II. részében, „Az erényesekről": „Úgy szereted az erényedet, ahogyan egy anya szereti a gyermekét. De ki hallott már arról, hogy egy anya fizetséget akarna a szeretetéért?"

A tizenkilenc éves Nietzsche, amint azt már hallottuk, önéletrajzi portréjának végén így kérdez: „És hol van a gyűrű, amely végül körülöleli őt [az embert]? A világ az? Vagy Isten?” Mi hát a válasz erre a korai kérdésre? A válasz ismét egy kérdés: „Circulus vitiosus deus?” Ám a gyűrű most már úgy van meghatározva, mint az ugyanannak az örök visszatérése; a circulus ugyanakkor vitiosus, a rettenetes; ez a félelmetes gyűrű veszi körül a létezőket, határozza meg őket teljességükben, definiálja őket mint világot. A gyűrűt és annak örökkévalóságát kizárólag a Pillanat szempontjából lehet megragadni. Ennek megfelelően az isten, akit a félelem gyűrűjének megtapasztalásában keresünk, kizárólag a Pillanatból kiindulva marad vizsgálat tárgya. Akkor hát az isten csupán egy kérdés? Valóban, „csak” egy kérdés; vagyis ő az, aki után kérdezünk, akit hívunk. Még át kell gondolnunk, vajon az isten több isteniséget hordoz-e a róla szóló kérdésben, vagy abban a helyzetben, amikor biztosak vagyunk benne, és mintegy félresöpörhetjük vagy előhívhatjuk, ahogy szükségünk diktálja. Az isten „csak” egy kérdés. Hogy is állunk ezzel a „csak”-kal? Nem csupán az isten kérdés – az örök visszatérés, maga a circulus vitiosus is „csak” egy kérdés.

A gondolat gondolatának mindhárom közlése kérdés, melyek felépítésükben és fejlődési szakaszukban különböznek egymástól. Még ha messze is vagyunk attól, hogy behatoljunk kontextusukba és tartalmukba, még ha csak alig vagyunk is tudatában ezeknek a dolgoknak, az a tény, hogy a közlések osztoznak a kérdő formában, figyelemre méltó. Bizonyos, hogy az állapotot kezdetben csak inkább negatív, mint pozitív meghatározások segítségével tudjuk tisztázni. A közlés nem valamiféle „tan” és nem is „értekezés” a tudományos vagy elméleti bemutatás értelmében. Nem valamiféle „tudásanyag”, amelyet egy tanult ember hangoztat. Nem is olyan filozófiai értekezés, mint amilyeneket Leibniztől vagy Kanttól örököltünk; éppoly kevéssé olyan filozófiai és fogalmi szerkezet, mint amilyeneket Fichte, Schelling és Hegel alkotott. Ha tehát Nietzsche közlése nem illeszkedik sem a tudományos tan kereteihez, sem a megszokott filozófiai vitákhoz, ahogyan azokat Nietzsche koráig folytatták, sem pedig a tisztán költői formában megjelenő felépítéshez, úgy látszik, csak egyetlen lehetőség marad: hogy ez csupán egy „személyes hitaktus”, talán nem több, mint egy „képzeletbeli illúzió”. Vagy a fennmaradó lehetőség abban rejlik, hogy nekünk kell megkérdeznünk, önmagában és a maga jogán, mi is ez a gondolat a maga felépítésében? Nietzsche gondolati munkája előtt immár nem lehet kétségünk afelől, hogy vajon megengedett-e számunkra, hogy a gondolatot egyszerűen a megszokott és közös kategóriáinkba kényszerítsük, vagy ellenkezőleg, hogy az efféle gondolkodás arra kell, hogy indítson minket, hogy elvessük közönséges fogalmainkat, és elmélkedésre késztessen minket.

Ezzel a meditációval belemerészkedtünk az örök visszatérés gondolatának konfigurációjának kérdésébe. Ez a merészség szándékos. Arra kíván utalni, hogy Nietzsche saját közlési módjának mindig meghatározónak kell maradnia, valahányszor a gondolat konfigurációját vázoljuk fel. E körültekintés annál is inkább szükséges, mivel a konfiguráció kérdésével kapcsolatban Nietzsche elnyomott jegyzeteinek felületes átvizsgálása könnyen félrevezethetne minket. Most megpróbálunk bepillantást nyerni abba, hogy Nietzsche mit gondolt az örök visszatérésről, de amit maga nem hozott nyilvánosságra. Vizsgálódásunk csak akkor ragadhatja meg a lényegest, ha nem puszta tudósítás marad, hanem értelmezés. Egyfelől az értelmezést egy előzetes bepillantásnak kell ösztönöznie az örök visszatérés gondolatának lényegi kérdéseibe; másfelől az értelmezésnek hagynia kell magát, hogy aprólékos tisztelettel vezesse mindaz, amit Nietzsche maga mondott.

10. A visszatérés gondolata a Elfojtott jegyzetekben

Attól a pillanattól kezdve, hogy Nietzsche-nek 1881 augusztusában megjelent a „gondolatok gondolata", minden, amit erről a gondolatról elmélkedett és írásban rögzített, de senkivel sem osztott meg, arra volt rendelve, hogy „irodalmi hagyatékaként" legyen számon tartva. Ha az örök visszatérés gondolata Nietzsche fő gondolata, akkor ez végig jelen volt számára teljes későbbi alkotói korszakában, 1881-től 1889 januárjáig. Hogy ez így van, azt a később kiadott irodalmi hagyaték is mutatja, amely e megjelölt évek alatt született. Ezek a Grossoktav kiadás XII–XVI. köteteiben találhatók meg. De ha az örök visszatérés gondolata, a gondolatok gondolata szükségszerűen meghatározza Nietzsche egész gondolkodását kezdettől fogva, akkor e gondolatról szóló reflexiói és a reflexiókat tartalmazó vázlatai változnak annak megfelelően, hogy filozófiai munkássága épp melyik területen, irányban és fejlődési szakaszban haladt előre. Ez azt jelenti, hogy ezek az úgynevezett „irodalmi hagyatékok" nem mindig egyformák. Nietzsche „posztumusz kiadott jegyzetei" nem képeznek önkényesen összeszedegetett, kusza és szétszórt megjegyzések halmazát, amely véletlenül nem került nyomtatásba. A vázlatok nemcsak tartalmukban, hanem formájukban – vagy éppen formátlanságukban – is eltérnek. Változó lelkiállapotokból születtek, néha csak futólag ragadták meg őket a szándékok és nézőpontok forgatagában; néha teljesen kidolgozták őket, máskor csak bizonytalan, tétova kísérletként merészkedtek tovább; és néha villámgyorsan, egy csapásra érkeztek. Ha az örök visszatérés gondolata a gondolatok gondolata, akkor a legkevésbé lesz kifejezetten ábrázolva vagy akár megnevezve ott, ahol lényegében a legnagyobb hatást hivatott kifejteni. Ha egy bizonyos ideig Nietzsche jegyzeteiben semmi vagy semmi kifejezett nem látszik mondani erről a gondolatról, az semmiképpen sem jelenti, hogy időközben jelentéktelenné vált volna, vagy hogy elhagyta volna. Mindezeket végig kell gondolnunk, ha meg akarjuk érteni Nietzsche „posztumusz kiadott jegyzeteit", és filozófiailag akarjuk átgondolni őket, ahelyett hogy pusztán néhány itt-ott talált megjegyzésből összeraknánk egy „elméletet."

Amit itt követelünk – és amit csak ideiglenes módon tudunk megvalósítani – annál is sürgetőbb, mivel a hagyaték eddigi kiadásaiban az „anyag" egésze elkerülhetetlenül egy bizonyos rendbe volt sorolva. Ezenfelül a visszatérés tanának egyes töredékei, amelyek különböző évekből és eltérő kéziratokból, kontextusokból származnak, gondolkodás nélkül egy számozott sorozatba lettek felfűzve. Mindazonáltal, aki akár csak egy kicsit is tisztában van azokkal a nehézségekkel, amelyek Nietzsche hagyatékának megfelelő közzétételi formájának megtalálásával járnak – különösen a késői évekből, azaz 1881-től kezdődően –, nem fogja szidni Nietzsche korai és későbbi szerkesztőit az általuk választott eljárás miatt. Bármilyen hibákat mutatnak is a korábbi kiadások, a döntő érdem az első szerkesztőké marad, akik Nietzsche kézzel írt magánfeljegyzéseit hozzáférhetővé tették azáltal, hogy olvasható szöveggé másolták őket. Csak ők tudták ezt megtenni – mindenekelőtt Peter Cast, aki sok éves együttműködés után, amikor Nietzsche kéziratait a nyomdába előkészítették, tökéletesen ismerte Nietzsche kézírását és annak minden átalakulását. Ellenkező esetben a nehezen olvasható kéziratokban sok minden – és gyakran a legfontosabb dolgok – ma is zárva maradt volna előttünk.

Most most egy előzetes jellemzést fogunk kísérelni adni a vázlatoknak arról a készletéről, amelyek kifejezetten a visszatérés tanával foglalkoznak, időrendi sorrendben tekintve őket. Nietzsche saját, háromszoros közlése az örök visszatérés gondolatáról a Vidám tudomány, az Így szólott Zarathustra és a Túl jón és rosszon művekben fogja számunkra kijelölni a periódusokat. Valószínűnek tűnik, hogy Nietzsche feljegyzései abból az időszakból, amikor a gondolat először megérintette őt (1881 augusztusában és

közvetlenül ezután), különleges jelentőséggel bírnak majd. A Grossoktav kiadás XII. kötete tartalmazza az 1881–82-es évekből és az 1882–86 közötti időszakból (a Zarathustra korszak) származó kiadatlan anyagokat. A visszatérés tanával kapcsolatos megjegyzések az 1881–82-es évekből kifejezetten így vannak megjelölve a XII. kötet 51–69. oldalán; a Zarathustra korszak megjegyzései nagyrészt a XII. kötet 369–371. oldalán találhatók.[1] A szerkesztők elkerülték a túlzottan elhamarkodott értelmezést azzal, hogy tartózkodtak attól, hogy ezeket a megfigyelések más címek (metafizika, ismeretelmélet, etika) alá sorolják, és inkább külön szekcióban mutatták be őket. Mégis, az örök visszatérés tanáról szóló első jegyzetek, Nietzsche legkorábbi és legfontosabb vázlatai, melyek a surlei szikla mellett átélt élményét követik, nem találhatók meg a XII. kötet fő szövegében. Ezek a kötet szerkesztőinek „Zárójelentéséhez" vannak csatolva (lásd a második, javított kiadás, harmadik nyomás, 425–428. oldal). Néhány ilyen szakasz elszórtan megtalálható a XII. kötet első kiadásában, például az 5., 3., 4., 128. és 6. oldalon; néhány pedig egyáltalán nem szerepel. Az a tény, hogy most, a második, javított kiadásban a legfontosabb szövegeket a „Zárójelentésben" közlik, a szerkesztők teljes zavarodottságáról árulkodik. Nekünk ezekkel a szövegrészekkel kell kezdenünk, amelyek a jelenlegi kiadás függelékében „sántikálnak" hátul, és amelyeket túlságosan könnyű figyelmen kívül hagyni.

Ezenkívül azonnal meg kell szabadulnunk egy előítéletes nézettől. A szerkesztők ezt mondják (XII, 425): „Kezdettől fogva két különböző szándék fut párhuzamosan egymás mellett; az egyik a tan elméleti bemutatására törekszik, a másik pedig költői feldolgozására." Nos, való igaz, mi magunk is beszéltünk az Örök visszatérés tanának „költői" bemutatásáról a Zarathustra-ban. Mégis kerültük annak megkülönböztetését az „elméleti" bemutatástól, nem azért, mintha a Vidám tudomány és a Túl jón és rosszon idézett részletei nem lennének elméleti bemutatások, hanem mert ebben az összefüggésben az elméleti szó és fogalom semmit sem mond, különösen, ha követjük a szerkesztők és azok vezetését, akik Nietzsche „tanát" úgy ábrázolják, hogy az elméletit az „értekező prózai feldolgozással" azonosítják. A „elméleti–költői" megkülönböztetés zavaros gondolkodásból ered. Még ha általánosságban el is fogadnánk, itt mindenképpen helytelen volna. Nietzsche alapgondolatának elgondolásában a „költői" éppen annyira „elméleti", és az „elméleti" is lényegében „költői." Minden filozófiai gondolkodás – és különösen a legszigorúbb és legprózaibb – önmagában költői. Mindazonáltal soha nem a költészet művészetéből fakad. Egy költői mű, például Hölderlin himnuszai, lehetnek a legmagasabb fokon elgondolkodtatóak. Mégsem filozófia. Nietzsche Így szólott Zarathustra műve a legmagasabb fokon költői, mégsem műalkotás, hanem „filozófia." Mivel minden valódi, vagyis minden nagy filozófia lényegileg gondolati–költői, ezért az „elméleti" és „költői" közti különbségtétel nem alkalmazható filozófiai szövegekre.

[1] Az 1881–82-es jegyzeteket lásd most a CM V/2-ben; a Zarathustra-időszak (1882–86) jegyzeteit lásd a CM VII/1–3-ban. A Kritische Studienausgabe ezeket a jegyzeteket a 9. és 10–11. kötetekben tartalmazza. Az általános „filológiai kérdésről" lásd Maz-zino Montinari előszavát a Kritische Studienausgabe 14. kötetéhez, 7–17. oldal; valamint e kötet végén az elemzés II. szakaszát.

11. A négy jegyzet, 1881. augusztus

Most négy feljegyzéshez fordulunk az örök visszatérés tanáról, 1881 augusztusából. Ezek a feljegyzések egyszerre vázlatok egy készülő műhöz, és már ez a tény is elárulja, milyen jelentőséget tulajdonított Nietzsche az azonos örök visszatérés gondolatának. Időrendben a feljegyzések egy évvel megelőzik, hogy Nietzsche először közölte volna a gondolatot A vidám tudomány című műben; előrevetítik Nietzsche egész későbbi módszerét a visszatérés tanának kezelésében. A feljegyzések azt is megerősítik, amit Nietzsche maga mondott a Így szóla Zarathustra című műről az Ecce Homo-ban, miszerint a visszatérés gondolata „a mű alapvető koncepciója." Az első vázlat a következőképpen hangzik (XII, 425)[1]:

Ugyanannak a visszatérése.
Terv.

I. Az alapvető tévedések beépítése.
A szenvedélyek beépítése.
A tudás és a lemondani képes tudás beépítése.
(A felismerés szenvedélye.)
Az Ártatlan. Az egyén mint kísérlet. Az élet javítása,
lealacsonyodás, elernyedés – átmenet.
Az új teher: ugyanannak az örök visszatérése. Végtelen fontossága
annak, hogy tudjunk, tévedjünk, szokásaink, életmódjaink legyenek, mindez a jövőre nézve.
Mit kezdünk életünk maradékával – mi, akik annak nagyobb részét a
leglényegibb bizonytalanságban töltöttük? Mi tanítani fogunk –
Tanítani fogunk – ez a leghatásosabb eszköz ahhoz, hogy beépítsük magunkba.
A mi boldogságunk, mint a legnagyobb tanítás tanítóié.

1881 augusztusának elején, Sils-Mariában, 6000 lábbal a tengerszint felett,
és sokkal magasabban minden emberi dolognál!

Az a tény, hogy Nietzsche kifejezetten feljegyzi a jegyzet idejét és körülményeit, önmagában is a tartalom és a szándék rendkívüli jellegéről tanúskodik. A tanítás elve egyrészt a tanítás módja, másrészt a tanító szempontjából érthető meg.

A „terv" címe közvetlenül az egész értelmére utal. És mégis, az örök visszatérés csak az ötös pontnál kerül említésre; ráadásul ott sem mondanak semmit a tartalmáról, még homályos vázlat formájában sem. Ehelyett a terv kulcsszava az „inkorporáció."[2] A tanítást „a legnagyobb tanításnak" és „az új tehernek" nevezik. Ezután hirtelen felbukkan a kérdés: „Mit fogunk kezdeni életünk maradékával?" Itt tehát döntésről – és metszésről – van szó az életünkben, arról, hogy levágjuk azt, ami eddig uralkodott, ami mostanra kifutotta magát, attól, ami még „megmarad." Nyilvánvaló, hogy a vágást a visszatérés

---

[1] Lásd CM, II [141]. Ennek az első vázlatnak az első négy pontja dőlt betűvel jelenik meg a GOA-ban, míg a CM-ben álló betűtípusban szerepelnek. Ebben a tekintetben végig a CM-et követtem. A II [141] bejegyzés hosszú kommentárt tartalmaz a negyedik pontról, amely egy „közömbösség filozófiáját" vetíti előre, és az „ártatlan"-t olyasvalakiként azonosítja, aki képes a „gyermekjátékra."

[2] A Einverleibung kifejezés, amelyet „lenyelésként" is lehet fordítani, Nietzsche 1881 nyarán a természettudományokkal, és különösen a fiziológia tudományával való foglalkozását tükrözi. Ekkor Wilhelm Roux A részek harca a szervezetben: hozzájárulás a mechanisztikus teleológia tana tökéletesítéséhez (Lipcse, 1881) című művét tanulmányozta, így az örök visszatérésről szóló legkorábbi feljegyzések gyakran a l'homme machine bizarr kontextusában jelennek meg. A kifejezés kétszer szerepel a II [134]-ben és egyszer a II [182]-ben, olyan jegyzetekben, amelyeket W. Müller-Lauter Roux-ra vezetett vissza. Lásd: Müller-Lauter, „Wilhelm Roux hatása Friedrich Nietzschére," Nietzsche-Studien, VII (1978), 189–223.

gondolata hajtja végre, amely mindent átalakít. Azonban ami e metszés előtt és után van, nem válik két külön mennyiséggé. Ami korábban volt, nem kerül elutasításra. Négy másik pont előzi meg az ötöst, és a negyedik a „átmenetre" való hivatkozással zárul. Akármilyen új is, az örök visszatérés tana nem a semmiből hull alá, hanem egy „átmenethez" kapcsolódik. Ott, ahol kezdetben a tan lényegi jelentésének kifejtését, és mindenekelőtt annak különböző aspektusait és magyarázatát várnánk, itt, mondhatni, csak valamit kapunk a tan emberiségre gyakorolt hatásáról, és előtte az egyedül a tanítóra gyakorolt hatásáról. Csak valamit kapunk az „Új tudás" inkorporációjáról és e tudás tanításáról, mint újfajta üdvösségről. Tudjuk a Így szólott Zarathustra alapján, mennyire lényegi a gondolat „inkorporációjának" kérdése; tudjuk, hogy Zarathustra csak akkor válik felépülővé, miután bekebelezte e gondolat legnehezebb elemeit. Ha követjük e szó jelentését, eljutunk az „evés," a felfalás és megemésztés fogalmához. Bármi, amit bekebelezünk, a testet – és megtestesülésünket – szilárddá és biztossá teszi. Ez olyasmi is, amivel végeztünk, és ami a jövőben meghatároz bennünket. Ez az a nedv, amely táplálja az erőnket. A gondolat inkorporálása itt azt jelenti, hogy úgy gondoljuk végig a gondolatot, hogy az már a kezdetektől fogva alapvető tartásunkká válik a létezők egészéhez, áthatva minden egyes gondolatot, már az elejétől fogva. Csak amikor a gondolat a teljes gondolkodásunk alapállásává válik, akkor sajátítottuk el – és vettük a testünkbe – úgy, ahogy a lényege megköveteli.

A „mindig ugyanaz visszatérése" című projekt végső meditációja közvetlenül a „megtestesítéshez" vezet. Ennek az első tervnek sajátos jellege továbbra is fontos. Nincs olyan „sémánk", amelybe beskatulyázhatnánk ezt a „projektet", hogy így ismerőssé tegyük számunkra; magára a projektre kell figyelnünk, mindarra, ami hozzá tartozik, a saját sémájára. Ha ez egy tervezett könyv terve volna, akkor a könyv teljesen a maga módján létezne, nemcsak a tartalmát illetően, hanem abban is, ahogyan „megjelenne" könyvként, majd „hatást gyakorolna" vagy „nem gyakorolna hatást." Amit ott tanítanak, amit a gondolatban gondolnak, háttérbe szorul az által, ahogyan tanítják és gondolják. Az itt felvázolt terv nem más, mint a készülő mű, a Így szóla Zarathustra tervének csírája, tehát nem egyfajta „elméleti", prózai kidolgozása a visszatérés gondolatának. Már ennyiből is látszik, mennyire üres a korábban tárgyalt megkülönböztetés.

A második terv, amely itt releváns, éppoly „prózai", mint amennyire „költői". Nincs címe, és nem kapcsolódik ahhoz a projekthez, amely elsőként szerepel a Grossoktav kiadásban. Nietzsche jegyzetei között nem az első terv mellett található, hanem a XII. kötet 129. töredékeként van közölve.[3] Így hangzik:

> Félelmetes dolog lenne, ha még mindig hinnénk a bűnben: de bármit is teszünk, ha számtalanszor megismételjük, az ártatlan. Ha minden dolog örök visszatérésének gondolata nem nyomaszt téged, az senkinek sem a hibája; és nem érdem, ha mégis így tesz. – Elődeinket szelídebben ítéljük meg, mint ők magukat: a hibáikat sajnáljuk, nem a gonoszságukat.

A szövegrész megvilágítja, miért kerül említésre az első projekt negyedik pontjában „az ártatlan". Az erkölcsi Isten halálával a bűnösök és a vétkesek egésze eltűnik a létből, és a lét szükségszerűsége – úgy, ahogy van – átveszi előjogát.

A második terv most a fő gondolatok sorrendjének megfordításával folytatódik, mivel a visszatérés gondolatával kezdődik. Így szól (XII, 426):

> 1. A leghatalmasabb belátás.
> 2. A vélemények és tévedések alakítják az emberiséget és adják hajtóerejét, avagy: a megtestesült tévedések.

---

[3] Heidegger a második jegyzetet két szakaszban mutatja be: először a bevezető bekezdést, majd maga a terv négy pontja következik, az alábbiakban felsorolva. Lásd CM, II [144].

3. Szükségszerűség és ártatlanság.
4. Az élet játéka.

Ez a terv más tekintetben is irányelveket ad: a „szükségszerűség” nem bármiféle önkényes szükségszerűségre utal, hanem a lét teljességének szükségszerűségére. Az „élet játéka” azonnal emlékeztet minket Hérakleitosz egy töredékére, arra a gondolkodóra, akivel Nietzsche hit szerint a legközelebbi rokonságban állt, nevezetesen az 52. töredékre: Aion pais esti paidzon, pesseuon; paidos he basileie. „Az aión játszó gyermek, malomjátékkal játszik; a gyermeké a uralom” (vagyis az uralom a lét teljessége felett).

A javaslat szerint az ártatlanság áthatja a lét egészét. Az egész az aión, egy szó, amelyet alig lehet megfelelően lefordítani. Jelenti a világ egészét, de az időt is, és az időn keresztül a mi „életünkhöz” kapcsolódva magát az életpályát is. Hozzászoktunk ahhoz, hogy az aión jelentését így határozzuk meg: az „eon” a „kozmosz” idejét sugallja, vagyis a természetét, amely abban az időben működik, amelyet a fizika mér. Az időt ebben az értelemben megkülönböztetjük attól az időtől, amelyet „átélünk”. Mégis, amit az aión megnevez, ellenáll az ilyen megkülönböztetésnek. Ugyanakkor a kozmoszra is túl felületesen gondolunk, amikor pusztán kozmológiailag képzeljük el.

Nietzsche élet szóhasználata kétértelmű. Egyrészt az egész létezést jelöli, másrészt azt is, ahogyan mi „bele vagyunk bonyolódva” az egész forgatagába. A „játék” kifejezés használata ennek megfelelően szintén kétértelmű.[4]

A Herakleitosz felé mutató jelzések nem véletlenszerűek, különösen mivel Nietzsche ebben az időszakban írt jegyzeteiben gyakran érinti azt a gondolatot, amelyet szokás szerint – és Nietzsche is követi ezt a szokást – Herakleitosz fő gondolataként jelölnek meg: panta rhei [„minden folyik”]. Ám ez egy olyan állítás, amely tudomásunk szerint még csak nem is tőle származik. Messze attól, hogy jellemezze a filozófiáját, teljesen eltorzítja azt.

A második terv az örök visszatérés gondolatára, amelyet itt felhoztunk, nem elsősorban a tanítás „hatását” gondolja végig az emberiségre vagy az emberi „lét” átalakulására a lét egészén belül. Inkább magát a lét egészét gondolja végig. Itt inkább az a kérdés, hogy megpillantsuk a visszatérés tanának „metafizikai” jellegét, míg az előző tervben a tanítás „egzisztenciális”[5] értelme volt túlsúlyban – ha egyáltalán élhetünk ezekkel a ma még szokásos megjelölésekkel. Vagy vajon a „metafizikai” és „egzisztenciális” megkülönböztetésnek, ha egyáltalán világos és életképes megkülönböztetés, éppoly kevés köze van Nietzsche filozófiájához, mint annak a másiknak, amely megpróbálta szétválasztani annak elméleti-prózai és költői jellegét? Ezt a kérdést csak később tudjuk majd eldönteni.

A következőként előrevetített terv ismét új alakot ölt. Erről a szerkesztők azt állítják, hogy ez „a visszatérés tanának költői eszméjének vázlata”:

> Délidő és Örökkévalóság
> Útmutatók egy új élet felé
> Zarathusztra, aki az Urmia-tónál született, harmincadik évében elhagyta otthonát, elment Aria tartományába, és tízéves hegyi magányában megírta a Zend-Avesztát.
> Ismét a belátás napja delel: és fényében ott tekergőzik az örökkévalóság kígyója – ez a ti időtök, ti déli testvérek!

---

[4] Heidegger itt hozzáfűz egy zárójeles hivatkozást Nietzsche „Goethének” című versére, amely a „Számkivetett herceg dalai” első darabja, és a Vidám tudomány második kiadásának 1887-es függelékében jelent meg. Felhívja a figyelmet továbbá a Nil, 380f. részre is, ahol ez a vers szerepel és meg van tárgyalva. Lásd a IV. kötetet, Nihilizmus, 235–237. oldal.

[5] Az existentiell-lel szemben, az existenzial-ról lásd Martin Heidegger: Alapvető írások (New York: Harper & Row, 1977), 55. o., jegyzet.

A terv kulcsszava a dél. „Dél és Örökkévalóság”: mindkettő időfogalom és elnevezés – feltéve, hogy tudatában vagyunk annak, hogy az örökkévalóságot is pusztán az idő fogalmaiban gondoljuk el. Most, hogy az örök visszatérés gondolata megszületett, ez „dél és örökkévalóság” egyszerre; mondhatnánk úgy is, hogy ez a Pillanat. Nietzsche műve az idő legmagasabb meghatározásait választja egy olyan mű címéül, amelynek témája a lét egésze és az az új élet, amely e létben rejlik. A lét egészének megragadásának módját a kép is jelzi: a kígyó, a legélesebb érzékű állat, „az örökkévalóság kígyója”, összegömbölyödve fekszik a felismerés déli napfényében. Egy nagyszerű kép – és nem „költői” szándékkal! Költőivé válik, de csak azért, mert gondolt, és a legmélyebben átgondolt. És így gondolt, mert az a projekt, amelyben a lét egésze megragadásra és a tudás szintjére emelésre kerül, itt megy a legtávolabbra – nem az üres, homályos „spekuláció” terébe, hanem az emberiség útjának középponti tartományába. A déli időről, amikor a nap a zeniten áll, és a dolgok nem vetnek árnyékot, a Így szóla Zarathustra első részének végén a következő mondatik:

> És ez a nagy dél, amikor az ember ott áll útjának közepén az állat és az emberfeletti között, amikor az est felé vezető útját ünnepli mint legfőbb reményét: mert ez az út egy új reggel felé vezet.
> Ott és akkor az, aki alámerül, áldani fogja magát azért, hogy átkelőként emelkedik fel; és belátásának napja delelőn fog állni számára.
> „Minden isten halott: most azt akarjuk, hogy az emberfeletti éljen” – valami nagy délben legyen ez a mi végső akaratunk! Így szóla Zarathustra.

Amikor Zarathustra itt azt mondja: „Minden isten halott,” azt érti alatta, hogy a kortárs ember, az Utolsó Ember, már nem elég erős egyetlen istenhez sem, különösen mivel ezek soha nem örökölhetők pusztán a hagyományból. Egy hagyomány csak ott alakulhat a Dasein erejévé, ahol azt a teremtő akarat tartja fenn, és csak addig, amíg az tartja fenn.

A déli idő az emberiség történetének ragyogó középpontja, az örökkévalóság biztató fényében való átmenet pillanata, amikor az ég mély, és a délelőtt és a délután, a múlt és a jövő szembenéz egymással, és így jut döntésre. Valóban, a terv alcíme, „Dél és Örökkévalóság”, így szól: „Útmutatók az új élet felé.” Elvárhatnánk, hogy gyakorlati bölcsesség elérésére vonatkozó iránymutatásokat kapjunk; de ha így teszünk, bizonyosan csalódni fogunk. Mert az itt említett „új élet” azt jelenti, hogy új módon állunk a létezők teljességének közepén; ez egy újfajta igazság, és ezáltal a létezők metamorfózisa.

Hogy a „új életet” ebben a felfogásban kell értenünk, azt egy negyedik tervezett mű is mutatja, amely szintén 1881 augusztusából származik.[6] A címe: „Az Ú‘j életmód kivetítéséről’”, és négy könyvre oszlik. Itt csak a négy könyv jellegzetes címeit soroljuk fel:

> I. A természet embertelenítése.
> II. Az élmények beépítése.
> III. A magányos ember végső boldogsága.
> IV. Az örökkévalóság gyűrűje.

Az I. és IV. könyv magába foglalja a II. és III. könyvet, amelyek az emberiséggel fognak foglalkozni. Az I. könyv célja a természet dehumanizálása. Ez azt jelenti, hogy minden antropomorfizmust, amely a lét egészére vetül – mint például a bűntudat, cél, szándék és gondviselés – ki kell törölni a természetből, hogy az ember maga visszahelyeződhessen a természetbe (homo natura). A lét egésze a IV. könyvben az „örökkévalóság gyűrűjeként” van meghatározva.

---

[6] Lásd CM, II [197], keltezve: Sils-Maria, 1881. augusztus 26. Heidegger csak a négy könyv címét adja meg, elhagyva azt, amit Nietzsche „színpadi utasításainak” vagy az egyes könyvekhez fűzött stilisztikai szándékainak lehetne nevezni.

Ami feltűnő ezekben a négy tervezett tervben, amelyeket valamivel kevesebb, mint egy hónap alatt készítettek el, és amelyeket most csak hozzávetőlegesen tudunk megragadni, az az a kilátások gazdagsága, amelyet néhány alapvető vizsgálati terület kínál, amelyekhez Nietzsche újra és újra visszatér. Ez a kilátásokban rejlő gazdagság folyamatosan arra kényszeríti Nietzschet, hogy új oldalait vezesse be a kérdésnek a tervei keretébe. Mindez lehetővé teszi számunkra, hogy feltételezzük: az azonos örök visszatérés gondolatának első kibontakozásával – ahogyan minden nagy gondolat esetében – minden lényeges már ott volt hajnalban, úgy mondhatni, bár még nem kifejlett formában. Valahányszor Nietzsche egy kibontásra tesz kísérletet, először mindig a már rendelkezésre álló eszközökkel dolgozik, amelyek a létezők korábbi értelmezéséből származnak. Ha létezik valami, amit katasztrófának nevezhetünk a nagy gondolkodók alkotó munkájában, akkor az nem az elakadásban és a továbblépés hiányában áll, hanem éppen a továbblépésben – vagyis abban, hogy hagyják magukat meghatározni gondolatuk első hatásától, attól a hatástól, amely mindig eltéríti őket. Ez a fajta „továbblépés" mindig végzetes, mert megakadályozza az embert abban, hogy hű maradjon saját kezdete forrásához. A nyugati filozófia történetét a jövőben e szemlélet segítségével kell majd elsajátítani. Az eredmény néhány nagyon figyelemre méltó és nagyon tanulságos felismerés lehet.

Ha minden ott van Nietzsche számára 1881 nyarán, ami a gondolatok gondolatát illeti, vajon hoznak-e az azt követő évek bármi újat? Ez egy olyan kérdés, amelyet a kíváncsiskodók vethetnek fel. A kíváncsiság fő tulajdonsága abban tükröződik, hogy amiről kíváncsiak, az végső soron, sőt már kezdetektől fogva, teljesen semmit sem jelent számukra. Minden kíváncsiság ezen alapvető közönyön virágzik. De a köztünk lévő kíváncsiskodók csalódni fognak. Nietzsche végül semmi „újat" nem hoz létre. Elakad – vagy legalábbis úgy tűnik – és belefárad legnagyobb gondolatába. Vagy talán épp az ellenkezője az igaz? Nietzsche annyira hű maradt gondolatához, hogy végül hajótörést kellett szenvednie miatta – teljesen függetlenül attól, amit az orvostudomány az őrületéről meg tud állapítani.

Egy másfajta kérdést teszünk fel – nem azt, hogy történik-e valami új, hanem hogy vajon és milyen módon fejlődnek és épülnek be maguk az elsők, a „régi" dolgok. És talán a legfontosabb mindebben nem az, amit később a visszatérés tanának kifejezett megfigyeléseiként és vázlataiként találunk, hanem az újfajta tisztaság, amely Nietzsche kérdésfelvetéseiben egészében sugárzik, és gondolkodását új magaslatokra emeli. Bár néhány kommentátor mostanában megpróbált meggyőzni bennünket arról, hogy Nietzsche visszatérés-tana később kiszorult és háttérbe szorult a hatalomakarás tana miatt, mi azzal válaszolnánk, hogy bemutatjuk: a hatalomakarás tana nem máshonnan fakad, mint az örök visszatérésből, mindig hordozva eredetének jegyét, ahogy a patak is magán viseli forrását.

12. A gondolat összefoglaló bemutatása: A lét mint egész, mint élet és erő; a világ mint káosz

A négy terv sikeresen rávilágít a három, Nietzsche által maga közzétett közleményre. De nem csak ennyiről van szó. Ezekben bizonyos támpontokat is felfedezhetünk, amelyek segítenek eligazodni a jegyzetek teljes anyagában, amelyre most hivatkozni fogunk.

Az első csoport (XII, 51–69) közvetlenül 1881 augusztusát követő időszakból származik, egészen A vidám tudomány egy évvel későbbi megjelenéséig. A szerkesztők két részre osztották az anyagot: az első (51–63) címe „A tan bemutatása és megalapozása", a második (63–69) pedig „A tan hatása az emberiségre". Ez a felosztás azonban nem Nietzsche-től származó szempontokon alapul.[1] A címek ily módon történő hozzáadásával — egy olyan eljárással, amely látszólag mindenfajta manipulációt elkerül — az örök visszatérés tana előre „elméletként" van megbélyegezve, amelynek ráadásul „gyakorlati hatásai" is lennének. Az anyag ilyetén felosztása nem engedi, hogy az örök visszatérés tanának lényege érvényre jusson, még kérdés formájában sem. A lényeg abban áll, hogy ez sem nem „elmélet", sem nem gyakorlati életbölcsesség. Az anyag látszólag ártalmatlan és szinte magától értetődő felosztása döntő mértékben hozzájárult az örök visszatérés tanának félreértéséhez. Az örök visszatérés gondolatának „elméletként" való félreértelmezése, gyakorlati következményekkel, annál is hihetőbbnek tűnt, mivel Nietzsche jegyzetei, amelyek állítólag „bemutatást és megalapozást" nyújtanak, a természettudományok nyelvén szólnak. Valóban, Nietzsche a kora természettudományos írásaihoz nyúl vissza fizikában, kémiában és biológiában; és az ezekben az években írt leveleiben terveket említ arra, hogy valamelyik nagy egyetemen matematikát és természettudományokat tanuljon. Mindez világosan megmutatja, hogy Nietzsche maga is törekedett az örök visszatérés tanának egy „tudományos oldalára". Mindenesetre a látszat ezt támasztja alá. A kérdés természetesen az, vajon a látszatok — még ha maga Nietzsche idézi is elő őket — szolgálhatnak-e mércéül filozófiájának „gondolatok gondolatának" értelmezésében. Ez a kérdés elkerülhetetlenné válik abban a pillanatban, amikor Nietzsche filozófiáját, és ezzel együtt az egész nyugati filozófiával való szembesülésünket, a jelen és a következő század ügye gyanánt ragadjuk meg.

Ami a töredékek felosztását illeti, ideiglenes jellemzésünkben szándékosan követjük az elérhető kiadás iránymutatását, még ha ez a felosztás kétséges is. Talán így érzékelhetjük legkönnyebben, hogy ezekben a töredékekben nem „természettudományról" van szó. Az egyes töredékek összefüggései egyáltalán nem nyilvánvalóak. Mindenekelőtt tisztában kell lennünk azzal, hogy a 90-től 132-ig számozott feljegyzések sorozata, ahogyan az elérhető kiadásban találkozunk velük, Nietzsche-nél sehol sem lelhető fel ebben a formában; e töredékek, amelyeket a kiadás összefűz, a M III 1 katalógusszámú kéziratban találhatók meg, de teljesen különböző helyeken. Például a 92-es szám a kézirat 40. oldalán szerepel, a 95-ös a 124. oldalon, a 96-os a 41. oldalon; a 105-ös a 130. oldalon található, a 106-os a 130. és a 128. oldalon, a 109-es a 37. oldalon; a 116-os a 33. oldalon szerepel, míg a 122-es a 140. oldalon. Így még a töredékek sorrendjében is félrevezettek bennünket a szerkesztők – bizonyára akaratlanul.

Igyekeznünk kell elkerülni, hogy félrevezessenek minket. Nietzsche kézirata azonban nem kínál biztos iránymutatást. Ilyen iránymutatást csak az egész kollektív tartalmának

---

[1] Igazság szerint azonban meg kell jegyezni, hogy a szerkesztők kétségtelenül a Hatalom akarása 1057. aforizmájában felvett „terv" nyomán jártak el. Az 1883–84-es télről származó négypontos terv (CM, Mp XVII 16 [4]) olyan kifejezéseket használ, mint „a tan bemutatása", „elméleti előfeltevései" és „feltehető következmények".

megértése révén találhatunk. Megpróbáljuk kiemelni a töredékekben összerakott fő gondolatot. Ebben a tekintetben a legfontosabb, hogy világossá tegyük, mit lát általában Nietzsche, és hogyan áll előtte mindez. Ezt a feladatot alaposan csak úgy tudnánk elvégezni, ha minden egyes töredéket aprólékosan elemeznénk. Ez az előadássorozat azonban nem alkalmas egy ilyen feladatra. Ugyanakkor, hogy követni tudjuk Nietzsche útmutatását, hogy abba az irányba haladjunk, amerre ő tart, és hogy tudatunkban tartsuk azt a fő, belső kérdéscsomópontot, amelynek alapján Nietzsche ezekben az egyes töredékekben megszólal, úgy döntünk, hogy összefoglaló bemutatás útját választjuk. Ez az út is ki van téve az önkényesség vádjának. Hiszen mi vagyunk azok, akik felvázoljuk, és továbbra is fennáll a kérdés: Milyen előzetes áttekintésből származik a tervezett vázlatunk, mennyire átfogó az a vizsgálódás, amelyből a vázlat születik? Összefoglaló bemutatásunk lényegi mondanivalóját tíz pontban fogalmazhatjuk meg; emellett azt is világossá kell tennünk, miként kapcsolódnak ezek egymáshoz.

Mi áll a látótérben? A válaszunk: A világ összességében. Mi tartozik mindehhez? Az élettelen és élő létezés egésze, ahol az „élő" nemcsak a növényeket és állatokat foglalja magában, hanem az embereket is. Az élettelen és élő dolgok nem két különálló régióként állnak egymás mellett. Nem is rétegeződnek egymásra. Inkább úgy jelennek meg, mint egyetlen hatalmas, összefonódott Létesülés-hálózat. Ennek az egységnek a természete „élő" vagy „élettelen"? Nietzsche így ír (XII, 112-es szám): „A mi egész világunk megszámlálhatatlan élő lény hamuja: s még ha az élő oly parányinak is tűnik az egészhez képest, mégis az a helyzet, hogy minden már átfordult életbe – és így megy tovább." Ezzel látszólag ellentétben áll a Vidám tudomány (109-es szám) egyik gondolata: „Óvakodjunk attól, hogy azt mondjuk, a halál az élet ellentéte; az élőlény egyszerűen a halott lénynek egy fajtája, és igen ritka fajtája." E helyek azt sugallják, hogy mennyiségét tekintve az élőlény csekély, előfordulását tekintve ritka, ha az egészet nézzük. Mégis, ez a ritka és csekély valami örökké az a fáklya marad, amely hatalmas mennyiségű hamut hagy maga után. Eszerint azt kellene mondanunk, hogy a halott a maga módján egyfajta élő létezés, s nem fordítva. Ugyanakkor azonban a fordítottja is érvényes, amennyiben a halott az élőből származik, és túlsúlyával továbbra is feltételezi az élőt. Így az élőlény csupán az élet egyfajta átváltozása és teremtő ereje, a halál pedig köztes állapot. Persze, egy ilyen értelmezés nem ragadja meg tökéletesen Nietzsche gondolatát ebből az időszakból. Ráadásul ellentmondás feszül e két gondolat között, amelyet így fogalmazhatunk meg: a halott megszámlálhatatlan élőlény hamuja; és az élet nem más, mint a halál egyik fajtája. Az első esetben az élő határozza meg a halott eredetét; a másodikban a halott határozza meg az élő életmódját. A halott a másodikban elsőbbséget élvez, míg az elsőben alárendelődik az élőnek.[2]

1. Talán két különböző nézőpont érvényesül itt a halottakkal kapcsolatban. Ha ez a helyzet, akkor maga az ellentmondás lehetősége is fölöslegessé válik. Ha a halottat a megismerhetőség szempontjából szemléljük, és ha a tudást úgy értelmezzük, mint ami szilárd fogást nyújt azon, ami állandó, azonosítható és félreérthetetlen, akkor a halott kiemelkedővé válik, mint a tudás tárgya, míg az élő, mivel kétértelmű és bizonytalan, csupán egy fajtája – és alárendelt fajtája – a halottnak. Ha viszont magát a halottat az eredete felől gondoljuk el, akkor az csupán a valaha élő hamvai. Az a tény, hogy az élő mennyiségileg és túlsúlyában alárendelt marad a halottnak, nem cáfolja azt a tényt, hogy az élő a halott forrása, különösen mivel a magasabb rendű lényegéhez hozzátartozik, hogy ritkább, kevésbé gyakori legyen. Mindezekből egy döntő pontot ismerünk fel: ha az élettelent az élővel szemben állítjuk ki, bármely egyetlen szempont irányvonalai mentén,

[2] Emlékeztetőül: „a halott", das Tote, nem többes számban értendő, mint Gogol Holt lelkek címében. A főnevesített semlegesnemű melléknév az élettelen természet egészére utal, a klasszikus mechanika „biliárdgolyó-univerzumára". Ezért a kapcsolat a tudással (Erkenntnis), amelyre Heidegger a következőkben rámutat.

nem tesszük igazságossá a tényállást – a világ rejtélyesebb, mint amennyit számító értelmünk hajlandó lenne elismerni. (Az elhaltak elsőbbségéről lásd XII, 495. és köv., különösen 497.)[3]

2. Mi a világ átfogó jellege? A válasz: „erő." Mi az erő? Senki sem merné egyenesen és végérvényesen kijelenteni, hogy mi az „erő." Már az elején egy pontot azonban le lehet és le is kell szögezni: Nietzsche nem — és nem is tudja — az „erőt" abban az értelemben felfogni, ahogyan a fizika teszi. A fizika, akár mechanikus, akár dinamikus jellegű, az erő fogalmát mindig és mindenütt egy egyenlet mennyiségi meghatározásaként gondolja el; a fizika mint olyan, amiként a természetet a saját reprezentációs keretébe emeli, soha nem tudja az erőt erőként gondolni. Adott vonatkoztatási rendszerében a fizika mindig puszta erőviszonyokkal foglalkozik, azok tér-időbeli megjelenésének nagyságát tartva szem előtt. Abban a pillanatban, hogy a fizika a természetet az „experimentum" területére vezeti, előzetesen együtt feltételezi a számító, technikai viszonyt (tágabb értelemben) a puszta erőnagyságok és erőhatások között, és a számítással együtt feltételezi a racionalitást is. Egy olyan fizika, amely technikailag hasznos akar lenni, de ugyanakkor irracionális, értelmetlen. Amit Nietzsche „erő" alatt jelöl és ért, az nem az, amit a fizika ért alatta. Ha valaki Nietzsche létértelmezését „dinamikusnak" akarná nevezni, amennyiben a görög szó az erőre dynamis, akkor természetesen meg kellene mondani, hogy mit jelent ez a görög szó; mindenesetre nem azt jelenti, amit a „dinamikus" a „statikussal" szemben, mivel ez a megkülönböztetés egy alapvetően mechanikus gondolkodásmódból ered. Nem véletlen, hogy a „dinamika" és a „statika" a fizikai-technikai gondolkodás két területének elnevezései.[4]

Aki a „dinamika" és „statika" reprezentációs módjait a lét egészére vetíti, az csak mértéktelen zavart visz a gondolkodásba. Mivel Nietzsche mindenütt biztos volt szellemi élete alapvető céljaiban – bármennyire is elkerülhetetlenül a kortárs bonyodalmakba ágyazódtak kijelentései és megfogalmazásai –, a mi gondolkodásunknak olyan szigorúságra van szüksége, amely messze felülmúlja a matematikai és természettudományos pontosságot, nemcsak fokában, hanem lényegében is, valahányszor megpróbálja követni Nietzsche gondolatmenetét. Amit Nietzsche „erőnek" nevez, az számára későbbi éveiben „hatalomra törő akarásként" válik világossá.

3. A hatalom korlátozott vagy határtalan? Korlátozott. Miért? Nietzsche maga a hatalom lényegében találja meg az okot; a hatalom lényege véges. Ha feltételezzük, hogy a hatalom „végtelenül növekvő" (XII, szám), miből kellene „táplálkoznia"? Mivel a hatalom mindig elhasználódik, anélkül hogy teljesen semmivé lenne, valamilyen feleslegnek kell

---

[3] GOA, XII, 495. és következő számok hangsúlyozzák az emberi élet anorganikus alapját. Az a töredék, amelyre Heidegger különös figyelmet fordít, az 497. számú, így kezdődik: „Alapvetően hamis értékelés az érzékelés világában azzal kapcsolatban, ami halott. Mert ez az, amit mi hozzá tartozunk! Mivel az érzékelés világa a fájdalom, a felszínesség és a hamisság világa, a „halott" világ valódi lakomát ígér az értelemnek. A jegyzet így zárul:
Lássunk át ezen a [érzékelés] komédián, hogy élvezhessük azt. Ne tekintsük az érzéketlenségbe való visszatérést visszalépésnek! Teljesen igazakká válunk; tökéletesítjük önmagunkat! A halált újra kell értelmezni! Így békülünk ki a valósággal, vagyis a halott világgal.
Lásd CM M III I [70].

[4] Ez a bekezdés Heidegger korai érdeklődését tükrözi a fizika és a matematika iránt – egy olyan érdeklődést, amely egészen a Nietzsche-előadások idejéig fennmaradt. Például 1935–36-os előadássorozatában Heidegger jelentős időt szentelt a newtoni fizika erőfogalmának. Lásd Martin Heidegger, Die Frage nach dem Ding (Tübingen: M. Niemeyer, 1962), különösen 66–69. oldal; angol fordításban: Martin Heidegger, Basic Writings, 262–266. oldal. 1915-ös, a freiburgi egyetemen tartott székfoglaló előadásában. A történetírásban az idő fogalma, Heidegger a modern fizika „dinamikájának" kérdéseivel foglalkozott. Lásd Martin Heidegger, Frühe Schriften (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1972), 360–363. o. Végül, Heideggernek a poszt-galilei fizika Rationalität fogalmát a számítással (Rechnen) azonosító értelmezéséhez lásd Thomas Hobbes, Leviathan, I, 4–5, amely a ratiocinatio-t a számvetéssel azonosítja, és az „Értelem"-et „semmi másként, mint számításként" határozza meg.

táplálnia. Mi lehetne ennek a feleslegnek a forrása? „Ragaszkodunk hozzá, hogy a világot mint hatalmat nem szabad határtalannak gondolni – tiltjuk magunknak a végtelen erő eszméjét, mert az összeegyeztethetetlen magával a 'hatalom' fogalmával" (XII, szám). Vajon Nietzsche egyszerűen csak kihirdeti a hatalom lényegi végességének felfogását? Ezt a tételt egyúttal „hitnek" is nevezi (uo.; vö. WM, 1065). Mire alapozódik a „hit" a hatalom lényegi végességében? Nietzsche szerint a végtelenség „összeegyeztethetetlen magával a 'hatalom' fogalmával." Ez azt jelenti, hogy a „hatalom" lényegében valami meghatározott, önmagában szilárdan körülírt dolog; ezért szükségszerűen és belső lényegénél fogva korlátozott. „Minden, ami a hatalomban meghatározatlan, hullámzó, teljesen el- gondolhatatlan számunkra" (XII, 104. szám). Ez azt jelenti, hogy a hatalom lényegi végességének állítása nem valamiféle vak „hit" a maga alaptalan feltevésében. Sokkal inkább az igaznak tartása annak a tudásnak az alapján, amely a hatalom helyes fogalmára vonatkozik, vagyis a gondolhatóság alapján. Nietzsche azonban sem nem mondja, sem nem kérdezi, hogy milyen gondolkodás az, amely a lényegi fogalmat gondolja; sem azt, hogy vajon és milyen módon szolgálhat-e a létezők lényegének bírájaként a gondolkodás és a gondolhatóság. Talán nem is kell ilyet kérdeznie, hiszen előtte egyetlen filozófia sem tette ezt. Persze ez inkább mentség, mint indoklás. Jelenleg azonban az a feladatunk, hogy Nietzsche gondolatára irányítsuk a figyelmünket.

4. Mi következik lényegi következményként az erő alapvető végességéből? Mivel az erő, amely lényegileg véges, a világ lényege, maga a világ teljessége is véges marad, mégpedig abban az értelemben, hogy szilárdan határok közé van zárva, olyan korlátok közé, amelyek a létezésből fakadnak. A világ végessége nem abból áll, hogy ütközik valamivel, ami nem a világ, és ami akadályként működne számára. A végesség magából a világból fakad. A kozmikus erő sem csökkenést, sem növekedést nem szenved. „Az egyetemes erő mennyisége meghatározott, semmi 'végtelen': óvakodjunk az ilyen túlzó értelmezésektől" (XII, 90. szám).

5. Vajon a lét egészének végessége nem jelenti-e tartósságának és időtartamának korlátozottságát is? Az egyetemes erő csökkenésének és gyarapodásának hiánya nem „mozdulatlanságot" jelent (XII, 100. szám), hanem örökös „Létté-válást". Nincs az erőknek egyensúlya. „Ha valaha létrejött volna az erők egyensúlya, máig fennállna: következésképp soha nem lépett színre" (XII, 103. szám). A „Létté-válást" itt általánosságban az átalakulás, vagy – még óvatosabban – a változás értelmében kell felfognunk. Ebben az értelemben az elmúlás is egy létre-válás. A „Létté-válás" itt nem sugall keletkezést, még kevésbé fejlődést és haladást.

6. A világ végességéből szükségszerűen arra következtetünk, hogy áttekinthető. A valóságban azonban a lét egésze nem áttekinthető; ezért „végtelen". Hogyan határozza meg Nietzsche a lényegi végesség és az efféle végtelenség kapcsolatát? Különös figyelmet kell szentelnünk Nietzsche válaszának erre a kérdésre, mivel gyakran beszél a „végtelen" világról, amikor kevésbé szigorú módon fejezi ki gondolatait, így látszólag elvetve alapvető állítását a világ lényegi végességéről. Éppen azért, mert a világ örökös Létté-Válás, és mivel az erők összességeként mégis eleve véges, „végtelen" hatásokat hoz létre. A hatások és jelenségek végtelensége nem cáfolja a létezők lényegi végességét. A „végtelen" itt annyit jelent, mint „vég nélküli", azaz „mérhetetlen", vagyis gyakorlatilag megszámlálhatatlan. „Az ezzel az erővel kapcsolatos helyzetek, változások, kombinációk és összefonódások száma [bár] kétségkívül igen hatalmas és gyakorlati szempontból „mérhetetlen", mindazonáltal meghatározott, és nem végtelen" (XII, 90. szám). Ezért amikor Nietzsche máshol (XII, 97. szám) elutasítja a „megszámlálhatatlan mennyiségű állapot" lehetőségét, és így azok megszámlálhatóságát állítja, azt érti ez alatt, hogy a meghatározott kozmikus erőnek „csak egy bizonyos számú lehetséges tulajdonsága van" (XII, 92. szám). Egy ilyen megszámlálhatatlan mennyiség

lehetetlensége korántsem összeegyeztethetetlen a ténylegesen gyakorlati megszámlálhatatlanságával.

7. Hol van ez a kozmikus erő, mint véges világ? Milyen térben? Egyáltalán a térben van? Mi a tér? Az „infinít tér" feltevése Nietzsche szerint „hamis" (XII, 97. szám). A tér határolt, és mint határolt, csupán egy „szubjektív forma", ugyanúgy, mint az „anyag" fogalma: „A tér először az üres tér feltételezése által keletkezett. Ilyen nincs. Minden erő" (XII, 98. szám). A tér tehát egy képzeletbeli, elképzelt képecske, amelyet maguk az erők és az erők viszonyai formálnak. Nietzsche nem mondja meg, hogy mely erők és erőviszonyok késztetik a tér kialakulását, vagyis a tér reprezentációjának önképződését, és hogyan teszik ezt. Az az állítás, hogy a tér „először az üres tér feltételezése által keletkezett", kétségesnek tűnik, amennyiben a tér már az „üres tér" fogalmában is megjelenik, így az előbbi nem származhat megfelelően az utóbbiból. Mindazonáltal e megjegyzéssel Nietzsche egy lényegtelen összefüggés nyomában jár, amelyet azonban soha nem gondolt végig és soha nem uralt teljesen. Ez a ürességalapvető jelensége, amelynek természetesen nem kell feltétlenül csupán a térhez vagy az időhöz kapcsolódnia, amennyiben az időt a hagyományos fogalom szerint értjük. Ezzel szemben a Lét lényege magában foglalhatja az ürességet. Itt csak utalunk a kérdésre, hogy megmutassuk: Nietzsche megjegyzése a tér keletkezéséről, kezdeti látszólagos értelmetlensége ellenére, értelmet nyerhet, ha feltételezzük, hogy a teret a világ lényege hozza létre.[5]

8. Hogyan függ össze mindez az idővel, amelyet rendszerint a térrel együtt jelölnek? A tér képzeletbeli jellegével ellentétben az idő valóságos. Továbbá – a tér korlátozott jellegével szemben – határtalan, végtelen. „De természetesen az az idő, amelyben a világegyetem kifejti erejét, végtelen; vagyis az erő örökké ugyanaz, és örökké működik" (XII, 90. szám). A 103. számú jegyzetben Nietzsche „a végtelen idő menetéről" beszél. Már ismerős számunkra a 114. jegyzetben használt kép: „a lét örök homokórája."[6] Abban az időben, amikor ezt a jegyzetet az örök visszatérésről írta, Nietzsche hangsúlyozza: „A dolgok tényleges menetét egy tényleges időnek is meg kell felelnie" (XII, 59. szám). Ezt a valóságos, végtelen időt Nietzsche örökkévalóságként ragadja meg. Összességében véve Nietzsche térrel és idővel kapcsolatos elmélkedései meglehetősen szűkszavúak. Az időről szóló néhány gondolat, amely túlmutat a hagyományos felfogásokon, szórványos – ez a legbiztosabb jele annak, hogy az idő kérdése, mint a metafizika vezérkérdésének kibontására szolgáló eszköz, valamint maga a vezérkérdés mélyebb eredetében zárva maradt előtte. A korábbi, rendkívül fontos esszében, „A pravitástól független igazságról és hazugságról" (1873 nyara) Nietzsche – még teljes összhangban Schopenhauerrel – azt írja, hogy a tér és az idő képzeteit „magunkban és magunkon kívül hozzuk létre, a pókok szükségszerűségével, amellyel hálójukat szövik" (X, 202). Az időt is szubjektíven képviseljük, sőt „a tér tulajdonságaként" határozzuk meg (WM, 862).

9. Most most össze kell kapcsolnunk gondolatban mindezeket a világmegjelöléseket, amelyeket eddig csupán felsoroltunk – erő, végesség, örökös Keletkezés, a jelenségek megszámlálhatatlansága, a tér határainak jellege és az idő végtelensége – és vissza kell utalnunk őket arra a fő meghatározásra, amellyel Nietzsche a „világ kollektív jellegét" definiálja. E fő meghatározással szilárd alapot nyerünk világunk záró értelmezéséhez, amelyet jelen tárgyalásunk tizedik és egyben utolsó szakaszában fogunk rögzíteni. Itt Nietzsche egy kijelentésére hivatkozunk, amely az A vidám tudomány című mű 109-es

---

[5] A tér keletkezése … feltéve, hogy a tér a világ lényegéből keletkezik. A modern németben az entstehen jelentése „keletkezni, eredni". Ám a középkortól egészen Goethe és Schiller korszakáig a szó szó szerint „nem állni"-t, azaz „visszahúzódni, hiányozni" jelentett. Heidegger itt láthatóan az üres tér eredetét kívánja úgy megérteni, hogy az az Ent-fernung („eltávolítás megszűnése"), vagyis a közelítés, a közeledés fogalmaira emlékeztessen, ahogyan azt a Lét és idő 23. szakasza elemzi.

[6] Lásd Gay Science, 341. szám, fentebb a 3. szakaszban tárgyalva.

számú, fontos és nagyjából kortárs szakaszában található: „A világ kollektív jellege ezzel szemben örökkévalóan – káosz."

A lét egészének alapvető reprezentációja, mint káosz, egy olyan fogalom, amely Nietzschet már az örök visszatérés tanának kialakulása előtt is vezette, kettős jelentőséggel bír. Először is, arra törekszik, hogy megragadja a folyamatos Keletkezés vezérlő reprezentációját a panta rhei szokásos értelmében, vagyis minden dolog örök áramlásában, amelyet Nietzsche is – a hagyományhoz hasonlóan – tévesen olyan fogalomnak vett, amilyet Hérakleitosz birtokolhatott volna. Jobb, ha ezt a fogalmat pszeudo-hérakleitoszinak nevezzük. Másodszor, a káosz vezérlő reprezentációja azt kívánja megengedni, hogy a folyamatos Keletkezés úgy maradjon, ahogy van, anélkül, hogy „sokaságát" egy „egyből" vezetnénk le, legyen az az „egy" akár teremtőként vagy demiurgoszként, akár szellemként vagy ősanyagként felfogva. A káosz ennek megfelelően annak a létre vonatkozó reprezentációnak a neve, amely úgy tekint a lét egészére, mint a szükségszerű Keletkezés sokaságára, és oly módon, hogy a „egység" és a „forma" ab initio ki van zárva. Ez a kizárás gyakran a káoszreprezentáció fő meghatározásának tűnik, amennyiben a kizárást mindenre alkalmazni kell, ami bármilyen módon hajlamos antropomorfizmusokat bevezetni a világ teljességébe.

Bár Nietzsche megkülönbözteti a káosz fogalmát a véletlenszerű és önkényes összevisszaság, egyfajta univerzális kozmikus kása fogalmától, mégsem tudja teljesen leválasztani magát a káosz hagyományosan áthagyományozott értelmétől, mint ami nélkülözi a rendet és a törvényszerűséget. Itt az irányadó tapasztalat, valamint számos alapvető irányadó fogalom már homályba merül. A káosz, khaos, khaino jelentése „ásítani"; valami olyasmit jelöl, ami szélesen megnyílik vagy tátong. A khaos-t a legszorosabb kapcsolatban értjük az aletheia lényegének eredeti értelmezésével, mint önmagát feltáró szakadék (vö. Hésziodosz, Theogonia).[7] Nietzsche számára a világ teljességének „káoszként" való ábrázolása azt a célt szolgálja, hogy védelmet emeljen a lét egészének „humanizálásával" szemben. A humanizálás magában foglalja mind a világ erkölcsi magyarázatát, mint a teremtő szándékának eredményét, mind pedig a technikai magyarázatot, amely valamiféle nagy mesterműves (démiurgosz) cselekedeteire hivatkozik. De a humanizálás kiterjed minden olyan törekvésre is, amely rendet, tagoltságot, szépséget és bölcsességet tulajdonít a „világnak". Ezek mind a „emberi esztétikai szokás" eredményei. Szintén humanizálás az is, amikor az „értelmet" a létezőknek tulajdonítjuk, és azt állítjuk, hogy a világ racionálisan működik, ahogyan Hegel teszi egy olyan kijelentésben, amely bizonyára sokkal többet mond, mint amit a józan ész fel tud fogni belőle: „Ami racionális, az valóságos; és ami valóságos, az racionális." (Hegel: A jogfilozófia alapvonalai, Előszó.[8]) Ám még amikor az irracionalitást tesszük a kozmosz alapelvévé, az is humanizálás. Ugyanígy elfogadhatatlan az a gondolat, hogy a

---

[7] Hésziodosz, aki a Kr. e. 8. század elején született Boiótiában, a Theogonia című művében a görög istenek és titánok genealógiáját vezeti le. Költészetének 116. sora így kezdődik: E toi men protista Khaos genet', „És a legeslegelején Khaos született." A Khaos szakadékát általában úgy értelmezik, mint ami a föld és az ég szétválásából ered – noha Gaia és Ouranos kifejezetten úgy szerepelnek, hogy Khaos után jelennek meg. A zűrzavart fokozza, hogy Hésziodosz a „létrejönni" igét használja, és nem valamelyik „lenni" formát. Hésziodosz számára a differenciálódás úgy tűnik, hogy minden lény előtt jön létre; maga a genezis is azt sugallja, hogy a differenciálódás elsődleges. Mégis, ennek az elsőségnek nincs neve. Az alapvető források bemutatását lásd G. S. Kirk és J. E. Raven: Az elisztratör filozófusok: Kritikai történet szövegválogatással (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 24–37. o. Nem ismerek részletes Hésziodosz-elemzést Heidegger műveiben, de javaslom, hogy a khaos értelmezhető legyen a Timaiosz-beli khóra vonalán, mint a „befogadó" vagy „hely", vagyis mint a nyitott régió, amelyben minden lény először megjelenhet és létezhet, Einführung in die Metaphysik (Tübingen: M. Niemeyer, 1953), 50–51. o. Lásd még: Martin Heidegger, Bevezetés a metafizikába, ford. Ralph Manheim (New York: Doubleday Anchor, 1961), 53–54. o.

[8] Lásd G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Theorie-Werkausgabe (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 7, 24.

létben inherens az önfenntartásra való törekvés: „Őrület a létnek [itt a lét egészét értve] önfenntartás-érzést tulajdonítani! Az atomoknak a 'gyönyör és undor harcát' tulajdonítani!" (XII, 101. szám). Az a nézet is, hogy a létezők „törvények" szerint működnek, moralisztikus-jogi gondolkodásmód, ezért szintén antropomorf. A létezőknek nincsenek „céljaik" vagy „szándékaik"; és ha nincsenek célok, akkor a céltalanság és a „véletlen" is kizárt.

> Óvakodjunk attól, hogy elhiggyük: a világegyetem hajlamos bizonyos formák elérésére, hogy szebb, tökéletesebb, összetettebb akar lenni! Mindez emberiesítés! Anarchia, torzulás, forma – ezek a fogalmak irrelevánsak. A mechanika számára semmi sem tökéletlen. (XII, 111)

Végül is, a világ kollektív jellegének mint „organizmusnak" a fogalma szóba sem jöhet, nemcsak azért, mert ez egy különleges eset, amelyet nem szabad az egészre kiterjeszteni, és nemcsak azért, mert az emberi elképzelések arról, mi az organizmus, magukon az embereken alapulnak, hanem mindenekelőtt azért, mert egy organizmusnak mindig szüksége van valami másra, valami önmagán kívülire, hogy fennmaradjon és táplálkozzon. De mi létezhetne a világ egésze „organizmus"-ként való felfogása esetén a világon kívül? „Az a feltevés, hogy a világegyetem egy organizmus, ellentmond az organikus lényegének" (XII, 93-as szám; A vidám tudomány, 109-es szám).

Mennyire lényeges Nietzsche számára, hogy kizárja ezeket az emberiesítéseket a lét egészére vonatkozó kivetítéséből, és mennyire teljesen meghatározó marad számára a világot káoszként irányító alapgondolat, azt a legvilágosabban az a kifejezés árulja el, amely újra és újra visszatér, még akkor is, amikor a visszatérés tanáról beszél: „óvakodjunk", vagyis védjük meg magunkat attól a hajlamtól, hogy bármiféle véletlenszerű elképzelést önmagunkról, bármiféle emberi képességet a létezőkre vetítsünk. Valóban, A vidám tudomány azon kulcsfontosságú szakasza, amely a világ káoszként való kollektív jellegére vonatkozó kijelentést tartalmazza (109. szám), kifejezetten a „Legyünk résen!" címet viseli. Amennyiben ezek az emberiesítések többnyire egyidejűleg olyan elképzeléseket is magukban foglalnak, amelyekben egy kozmikus alap – az erkölcsi Teremtő-Isten értelmében – jelenik meg, az emberiesítés együtt jár az istenítéssel. Ennek megfelelően azok az elképzelések, amelyek bizonyos fajta bölcsességet sugallnak a világ folyamatában, bizonyos fajta „gondviselést" a valós eseményekben, nem mások, mint „árnyak", amelyeket a világ keresztény értelmezése hagy maga után, hogy kísértsék a létezőket és a róluk alkotott felfogásunkat, amikor a tényleges hit eltűnt. Ha tehát megfordítjuk a dolgot, a létezők dehumanizálása – annak megőrzése, ami magától emelkedik fel, physis, natura, „természet", minden emberi keveréktől tisztán – a létezők deisztelenítésével egyenlő. E kapcsolat fényében A vidám tudomány 109. szakasza így zárul:

> Mikor szűnnek meg Istennek ezek az árnyai, hogy elsötétítsék utainkat? Mikor lesz végre olyan természetünk, amely teljesen megistenítetlen? Mikor engedik meg végre nekünk, embereknek, hogy elkezdjük meghonosítani önmagunkat a tiszta, újonnan felfedezett, újonnan megváltott természet által?

Hogy biztosak legyünk, máshol ezt olvassuk: „Azért, hogy 'emberiv'é tegyük a világot, vagyis hogy egyre inkább úrnak érezzük magunkat benne –" (WM, 614; vö. WM, 616). Mégis szörnyű tévedésbe esnénk, ha Nietzsche világot káoszként ábrázoló vezéreszméjét olcsó jelszavakkal, mint a „naturalizmus" és „materializmus" címkéznénk, különösen akkor, ha azt hinnénk, hogy az ilyen címkék egyszer s mindenkorra megmagyarázzák az ő felfogását. A „anyag" (vagyis mindent valamilyen elemi „dologra" visszavezetni) éppoly tévedés, mint „az eleteusziak istene" (vagyis valami immateriálisra való

visszavezetés).*[9]Nietzsche káosz-fogalmával kapcsolatban a leglényegibb pont a következő: csak az egészen kitartás nélküli gondolkodás fogja a létezők istenmentesítésének akaratából az istennélküliség akaratát levezetni. Épp ellenkezőleg, a valóban metafizikai gondolkodás, az isten-mentesítés legvégső pontján, minden kibúvótól tartózkodva és minden misztifikációt mellőzve, rátalál arra az útra, amelyen egyedül újra istenekkel találkozhatunk – ha egyáltalán valaha újra találkozni lehet velük az emberiség történetében.

Közben figyelembe kell vennünk azt a tényt, hogy abban az időben, amikor felmerül az örök visszatérés gondolata, Nietzsche gondolkodásában a lét egészének legelszántabb elembertelenítésére és elistenítésének megszüntetésére törekszik. Törekvése nem pusztán egy feltételezett „pozitivista korszak" visszhangja, amely mostanra feledésbe merült. Saját, mélyebb eredete van. Csak így lehetséges, hogy Nietzsche-t közvetlenül ez a törekvés hajtsa látszólag ellentmondásos ellentétéhez, amikor a hatalomra törekvés tanában a létezők legmagasabb szintű elhumanizálását követeli

Nietzsche használatában a káosz szó egy olyan védelmi fogalmat jelöl, amelynek következtében a létezés egészéről semmit sem lehet állítani. Így a világ egésze valami olyanná válik, amit alapvetően nem tudunk megszólítani, valami kimondhatatlanná – egy arreton-ná.[10] Amit Nietzsche itt a világ teljességével kapcsolatban gyakorol, az egyfajta „negatív teológia," amely a Lehetetlent a lehető legtisztábban próbálja megragadni azáltal, hogy minden „relatív" meghatározást – vagyis minden olyat, ami az emberhez kapcsolódik – távol tart. Csakhogy Nietzsche meghatározása a világ egészéről egy olyan negatív teológia, amelyben nincs keresztény Isten.

Egy ilyen védekező eljárás éppen az ellenkezőjét képviseli annak, hogy kétségbe vonjuk a tudás lehetőségét, és éppen az ellenkezője a mérhetetlen tagadásra és rombolásra való hajlamnak. Ez az eljárás ezért minden nagy gondolatban hangsúlyos jeggyé válik, újra és újra megjelenik különböző alakokban; és közvetlenül nem is cáfolható, amíg kitart saját stílusa mellett, és tartózkodik attól, hogy átlépje azokat a korlátokat, amelyeket önmaga számára állított fel.

Hogyan állnak a dolgok a jelenlegi ügyben?

Kidolgoztunk egy sor meghatározást a világ teljességére vonatkozóan Nietzsche nézőpontjából, amelyeket nyolc pontra redukáltunk. Mind a nyolc benne foglaltatik a kilencedik pontban szereplő fő meghatározásban: „A világ kollektív jellege… az örökkévalóságon át káosz." Most vajon úgy kell-e értenünk ezt az állítást, hogy helyénvaló lenne visszavonni a korábbi meghatározásokat, és nem mondani mást, mint hogy „káosz"? Vagy ezek a meghatározások mind benne foglaltatnak a káosz fogalmában, így megőrződnek ebben a fogalomban és annak alkalmazásában a világ teljességére mint a világ egyetlen meghatározására? Vagy ellenkezőleg, vajon a káosz lényegéhez tartozó meghatározások és viszonyok (erő, végesség, végtelenség, Keletkezés, tér, idő) mint emberi vonatkoztatások nem éppen szétzilálják-e a káosz fogalmát? Ebben az esetben nem merünk semmilyen meghatározást felállítani; mindössze annyit mondhatunk, hogy semmit. Vagy talán „a semmi" a legemberibb minden emberi vonatkoztatás közül? Vizsgálódásunknak ezekig a végletekig kell eljutnia, ha rá akar pillantani a jelen feladat egyediségére, arra a feladatra, hogy meghatározza a lét egészét.

---

[9] A vidám tudomány, 109. szám, kifejezetten hivatkozik az „anyagra" és az „eleaiak istenére." Nietzsche bizonyára utal a híres „Óriások csatájára", a gigantomakhiára, amelyet Platón Szofistájában ír le, 242c–243a és 246a–c szakaszokban.

[10] Arreton, a rhetou tagadása, megtalálható Homérosznál, Hésziodosznál és az egész klasszikus kor folyamán. Azt jelenti, ami kimondatlan, kifejezhetetlen, kimondhatatlan, szégyenletes, nem közlendő. Ta arreta az irracionális számok vagy gyökök.

Ezen a ponton emlékeznünk kell arra, hogy Nietzsche nemcsak a világ teljességét káoszként határozza meg, hanem magának a káosznak is tulajdonít egy átfogó jelleget – mégpedig a „szükségszerűséget." A A vidám tudomány 109. szakaszában Nietzsche kifejezetten ezt mondja: „A világ kollektív jellege … káosz, nem abban az értelemben, hogy hiányozna belőle a szükségszerűség, hanem abban az értelemben, hogy hiányzik belőle a rend." A határolt világ létrejötte, melynek nincs kezdete és vége (és itt ez azt jelenti, hogy örök), természetesen „rend" nélküli abban az értelemben, hogy hiányzik mögüle bármiféle szándékos elrendezés – valaki által, valahol elgondolva. Ugyanakkor az efféle „Létrejövés" nem mentes a szükségszerűségtől. Tudjuk, hogy az antikvitás óta a nyugati szellemi hagyományban a szükségszerűség a létezők egy sajátos vonását jelöli; és hogy a szükségszerűség, mint a létezők alapvető tulajdonsága, a legkülönfélébb értelmezéseket kapta: Moira, fatum, sors, eleve elrendelés, dialektikus folyamat.[11]

10. A Kozmikus káosz önmagában szükségszerűség kijelentéssel elérkezünk sorozatunk lezárásához. A sorozat célja az volt, hogy ideiglenesen jellemezze annak a világmindenségnek a Létének alapvető vonását, amelyhez az örök visszatérés ugyanolyan formában tulajdonítható.

Mit érünk el, ha összesítjük a kilenc (vagy tíz) pontot? Amit tenni szerettünk volna, az az volt, hogy valamiféle belső rendet vigyünk Nietzsche különálló vázlataiba és bemutatásaiba a visszatérés tanával kapcsolatban. Ám egyik pont sem említi még csak a visszatérés gondolatát sem, nemhogy a különféle bizonyításokat, amelyeket Nietzsche e tan számára kidolgozott. Mindazonáltal elláttuk magunkat egy olyan renddel, amelynek segítségével megközelíthetjük a teljes kérdést, így most már folytathatjuk a visszatérés tana melletti bizonyítékok ügyét, és így magának a tanításnak a kérdését is. Milyen mértékben van ez így?

Egyrészt körülhatároltuk azt a mezőt, amelyhez a visszatérés gondolata tartozik, és amelyet mint gondolat érint: felmértük a létnek ezt az egészét, és meghatároztuk azt mint az élő és az élettelen összefonódott egységét. Másrészt megmutattuk, hogyan van a lét egésze – mint az élő és az élettelen egysége – alapjaiban strukturálva és tagolva: a létet az erő jellege és az egész végessége (amely egy azzal a végtelenséggel) alkotja, amely az erő jellegében van implikálva – vagyis a „jelenségi hatások" mérhetetlensége. Most – és a következőt csak az eddigiek alapján folytathatjuk – meg kell mutatnunk, hogyan lehet a lét egésze, amely ily módon bontakozik ki saját mezejében és alkotmányában, fogékony az örök visszatérésre; meg kell mutatnunk, hogyan tulajdonítható az örök visszatérés a lét egészének, hogyan bizonyítható be rajta. Mindazonáltal ez az egyetlen lehetséges elrendezés, amely szerint rendezett módon haladhatunk végig Nietzsche gondolatainak teljes labirintusán, uralva azt, miközben haladunk – feltéve, hogy a filozófia irányadó kérdésének, a lét mint olyan kérdésének belső törvényszerűsége által előírt úton kívánunk haladni.

---

[11] A Moira mint „végzetes részesedés" Parmenidész gondolkodásában lásd: Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Pfullingen: G. Neske, 1954), 231–256. o.; Early Greek Thinking, ford. D. F. Krell és F. A. Capuzzi (New York: Harper & Row, 1975), 79–101. o.; különösen a VI–VII. szakaszokat. Az egyik ritka hely, ahol Heidegger a dialektikus gondolkodást tárgyalja, a „Grundsätze des Denkens" című írás, a Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, VI (1958), 33–41. o.

13. Gyanakvások a Lények „Emberiesítésével” Kapcsolatban

Mégis, egész Nietzsche visszatérés-doktrínájának vizsgálata – és ami ennél is fontosabb, maga a doktrína – egy gyanú árnyékában áll. Ez a gyanú, amely bizonyos értelemben Nietzsche sajátja, minden további erőfeszítést, hogy megértsük a doktrínát és annak bizonyítékait, hiábavalóvá tehet. A gyanú az, hogy maga az örök visszatérés gondolatában fészkeli magát egy humanizáló hajlam, mégpedig a legkiemelkedőbb módon. Így az örök visszatérés gondolata olyan eszme lenne, amely minden másnál inkább kiváltja Nietzsche saját kitartó figyelmeztetésének kiadását: „Legyünk résen!”

Már előadásunk kezdetétől elégszer hangsúlyoztuk, hogy ha egy gondolat a létezők egészére vonatkozik, akkor ugyanakkor a gondolkodó emberre is kell vonatkoznia – sőt, a legteljesebb és legkiemelkedőbb módon az ember szempontjából kell azt elgondolni –, akkor ez igaz az örök visszatérés gondolatára is. Ezt a „legnagyobb teher” megnevezés alatt vezették be. A gondolat lényegi kapcsolata a gondolkodó emberhez; a gondolkodónak a gondolatban és annak tárgyában való lényegi érintettsége; más szóval, a gondolat és az egész létező „emberivé tétele”, amely benne megjelenik – mindez nyilvánvalóvá válik abból a tényből, hogy a visszatérés örökkévalósága, tehát a visszatérés ideje, és így maga a visszatérés is kizárólag a „Pillanat” fogalmán keresztül ragadható meg.

A „Pillanatot” úgy határozzuk meg, mint azt, amelyben a jövő és a múlt „szembesül egymással”, amelyben a jövő és a múlt döntően teljesedik be és teljesül az ember által, amennyiben az ember elfoglalja ütközésük helyét, és maga is ez az ütközés. Az örökkévalóság azon idejének időbelisége, amelyet Nietzsche megkövetel, hogy az örök visszatérés gondolatában elgondoljunk, az az időbeliség, amelyben az emberiség áll; kiváltképp az emberiség, és amennyire tudjuk, egyedül az emberiség. Az emberi lények, akik határozottan nyitottak arra, ami eljövendő, és megőrzik azt, ami volt, fenntartják és formát adnak annak, ami jelen van. Az az örök visszatérés gondolata, amelyet ez az időbeliség szül és amely ebben gyökerezik, ezért különleges értelemben „emberi” gondolat – a legfőbb értelemben. Emiatt az örök visszatérés gondolata ki van téve annak a gyanúnak, hogy vele együtt a létezők egészének megfelelően hatalmas humanizációja megy végbe – más szavakkal, pontosan az, amit Nietzsche minden eszközzel és minden nyitva álló úton el akar kerülni.

Hogyan áll a helyzet a visszatérés gondolatában rejlő lények humanizálására vonatkozó gyanúval? Nyilvánvaló, hogy a kérdésre csak akkor adhatunk választ, ha képesek vagyunk magát a gondolatot minden összefüggésében áthatolni, ha képesek vagyunk azt teljes mélységében végiggondolni. Mindazonáltal jelen megfontolásaink ezen szakaszában, ahol a gondolat bizonyítékait és magát a gondolatot bizonyíthatóságában és igazságában kell megragadnunk, mindenekelőtt szükséges, hogy nagyon körültekintően megfogalmazzuk a gondolat humanizáló tendenciájára vonatkozó gyanút, egy olyan gyanút, amely azzal fenyeget, hogy minden erőfeszítésünket fölöslegessé teszi.

Minden létezőnek, és különösen a létezők egészének minden elképzelése már pusztán azáltal, hogy elképzelés, az emberi lények által az emberi lényekhez kapcsolódik. A kapcsolat az embertől ered. Az ilyen elképzelés minden értelmezése megkülönbözteti azokat a módokat, amelyeken az ember eljár a létező elképzelésével kapcsolatban, és állást foglal vele szemben. Az értelmezés ezáltal az emberi reprezentációk és reprezentációs módok vetülete a létezőre. Már önmagában az, hogy megszólítjuk a létezőt, hogy nevén nevezzük a szóban, azzal jár, hogy emberi eszközökkel ruházzuk fel, emberi hálóba fogjuk, ha igaz az, hogy a szó és a nyelv a legszélesebb értelemben

megkülönbözteti az embert. Ezért minden létezők egészének minden reprezentációja, a világ minden értelmezése elkerülhetetlenül antropomorf.

Az efféle elmélkedések annyira világosak, hogy bárki, aki akár csak futólag is foglalkozott velük, kénytelen belátni, hogy minden ábrázolásuk, intuíciójuk és meghatározásuk ellenére az emberi lények saját emberségük zsákutcájában rekedtek. Teljesen világossá tehetjük minden egyszerű ember számára, hogy minden emberi ábrázolás a zsákutca egyik vagy másik sarkából ered, legyen szó akár egyetlen kiemelkedő és döntő gondolkodótól származó világfelfogásról, akár olyan fogalmi maradványokról, amelyek fokozatosan válnak világosabbá különféle csoportok, korszakok, népek és nemzetcsaládok számára. Hegel világított rá a helyzetre egy figyelemre méltó utalással nyelvhasználatunk egy sajátos jelenségére, amely lehetőséget ad egy különleges szójátékra – egyáltalán nem felszínes vagy erőltetett módon.[1]

Minden képzetünk és intuícióink olyanok, hogy bennük mindig jelentünk valamit, valamiféle létezőt. Ám minden alkalommal, amikor jelentek vagy vélekedek valamiről, ugyanakkor elkerülhetetlenül átalakítom azt, aminek jelentést adok, valamivé, ami az enyém. Minden ilyen jelentés, amely látszólag kizárólag magára a tárgyra vonatkozik, valójában a jelentett dolognak az emberi én általi elsajátítását és beépítését jelenti. Jelenteni önmagában annyit tesz, hogy egyszerre képviselünk valamit, és a képviselt dolgot a magamévá teszem. De még akkor is, ha nem az egyéniesült „én” jelent, ha feltételezhetően nem érvényesülnek az egyéni ember gondolkodásában uralkodó standardok, a szubjektivizmus veszélye csak látszólag van leküzdve. A létezők egészének humanizálása itt nem kisebb, hanem sokkal nagyobb mértékű, nemcsak terjedelmében, hanem elsősorban jellegében, mivel senkinek sincs a legcsekélyebb sejtése sem e humanizációról. Ez kelti az eleinte bevehetetlen illúziót, hogy nem is történik humanizáció. De ha a humanizáció elkerülhetetlenül hozzátartozik a világértelmezéshez, akkor minden kísérlet a humanizáció dehumanizálására eleve sikertelen. Maga a dehumanizálásra irányuló kísérlet is emberi kísérlet; következésképpen végső soron megmarad humanizációnak, magasabb fokra emelve.

Ezek a reflexiók, különösen annak, aki először találkozik velük, vagy az ehhez hasonló gondolatmenetek első találkozásra megrendítően meggyőzőek. Feltéve, hogy az ember nem kerüli meg őket azonnal, és nem menekül az „élet” „praxisába”, az ilyen reflexiók általában két lehetőség közé szorítják az embert: vagy kételkedik és kétségbeesik az igazság megtanulásának minden lehetőségében, és az egészet puszta képzetjátékoknak tartja, vagy egy hitvallás révén dönt egy világértelmezés mellett – követve azt az elvet, hogy egy jobb, mint egy sem, még ha az csak egy a sok közül. Talán egy kis szerencsével az általunk választott világértelmezés bizonyíthatja életképességét a sikerében, hasznosságában és elterjedtségének mértékében.

Az alapvető magatartásformák, amelyeket a magában kiirthatatlannak tartott humanizációval szemben felvehetünk, tehát kettőre redukálhatók: vagy belenyugszunk, és most a látszólagos fölényben cselekszünk, mint az Egyetemes Kétkedő, aki nem hagyja magát rászedni, és nem kíván mást, mint hogy békén hagyják, vagy pedig küzdünk, hogy

---

[1] A következő hivatkozás Hegel meinen („jelenteni”) szóhasználatára játékos módon mutatja be azt, ahogyan a puszta „vélemény” (die Meinung) valami teljesen „enyém” (mein), szemben azzal az igazi egyetemességgel (das Allgemeine), amelyet a fogalmak nyelve ölel fel. Ez nyomon követhető Hegel A szellem fenomenológiája korai szakaszaiban, a „Érzéki bizonyosság”-tól a „Bizonyosság és az értelem igazsága” részig. Lásd: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, szerk. Johannes Hoffmeister (Hamburg: F. Meiner, 1952), 82–83., 185., 220–221. és 234–236. oldal. Ugyanez a szó- és jelentésjáték különleges helyet foglal el Hegel érett „rendszerében” is. Lásd a 20. §-hoz fűzött „Megjegyzés”-t az Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 3. kiadásában, 1830, szerk. Friedhelm Nicolin és Otto Pöggeler (Hamburg: F. Meiner, 1969), 54–56. oldal, ahol a mein gyök egyesíti azt, amit angolul külön kell kifejeznünk „opinion” (vélemény), „meaning” vagy „intention” (jelentés, szándék), „mine” (enyém) és „universal” (egyetemes) formájában.

eljussunk ahhoz a ponthoz, ahol elfeledjük a humanizációt, és feltételezzük, hogy ezzel félresöpörtük, ily módon elérve a nyugalmunkat. Az eredmény mindkét esetben az, hogy amikor a kiirthatatlan humanizációval kapcsolatos gyanúk felmerülnek, a felszínen rekedünk, bármily könnyen is áltatják magukat az ilyen humanizációról szóló elmélkedések azzal, hogy rendkívül mélyek és mindenekelőtt „kritikusak". Micsoda reveláció volt ez annak a tömegnek, amely nem volt járatos a tényleges gondolkodásban és annak gazdag történetében, amikor két évtizeddel ezelőtt, 1917-ben Oswald Spengler bejelentette, hogy ő az első, aki felfedezte: minden korszaknak és minden civilizációnak megvan a maga világnézete! Pedig mindez nem volt más, mint gondolatok és kérdések nagyon ügyes és okos népszerűsítése, amelyeken már jóval előtte mások sokkal mélyebben töprengtek. Nietzsche volt ezek közül a legutóbbi. Ám senki sem uralta igazán ezeket a gondolatokat és kérdéseket, és máig uralatlanok maradtak. Ennek oka olyan egyszerű, mint amennyire jelentős és nehezen átgondolható.

Az emberiesítés minden ezen előnyével és hátrányával kapcsolatban az ember azt hiszi, hogy előre tudja, mik is az emberi lények, azok az emberek, akik felelősek ezért a kézzelfogható emberiesítésért. Elfelejti feltenni azt a kérdést, amelyre mindenekelőtt választ kellene adni, ha az emberiesítéssel kapcsolatos gyanakvások életképesek akarnak lenni, vagy ha e gyanakvások cáfolata egyáltalán értelmet kíván nyerni. Az emberiesítésről beszélni anélkül, hogy előbb eldöntöttük volna – vagyis feltettük volna a kérdést –, ki is az ember, valóban üres fecsegés. Üres fecsegés marad akkor is, ha bizonyításai érdekében az egész világtörténelmet és az emberiség legrégibb civilizációit mozgósítja – olyan dolgokat, amelyeket amúgy senki sem képes igazolni. Ezért, hogy elkerüljük az emberiesítéssel kapcsolatos gyanakvások felületes és csalóka megtárgyalását, akár megerősítjük, akár elutasítjuk azokat, mindenekelőtt fel kell tennünk a kérdést: „Ki az ember?" Számos ügyes író nem vesztegette az idejét a kérdés megválaszolásával, anélkül, hogy maga a kérdés tisztábbá vált volna. Számukra a kérdés nem több, mint egy reklámcím egy könyv borítóján. A kérdés valójában nincs felvetve – a szerzők már régóta szilárdan birtokában vannak dogmatikus válaszaiknak. Ez ellen nincs is semmi kifogás. Csak nem szabadna azt a látszatot kelteni, mintha valóban kérdeznének. Mert a „Ki az ember?" kérdés nem olyan ártalmatlan, mint amilyennek tűnhet, és nem olyasmi, amit egyik napról a másikra el lehetne intézni. Ha a kérdezés képességei fenn akarnak maradni a Daseinben, ez a kérdés lesz Európa feladata a jövőben, ebben a században és az elkövetkezendőben. Válaszát csak abban a példamutató és tekintélyes módon találhatja meg, ahogyan az egyes nemzetek, egymással versengve, formálják történelmüket.

Ki más teszi fel és válaszolja meg az ember mibenlétének kérdését, ha nem maga az ember? Ez kétségtelenül így van. De következik-e ebből, hogy az emberi lényeg meghatározása egyszerűen az emberi lények általi humanizálás? Ez könnyen lehet. Valójában szükségszerűen humanizálás, abban az értelemben, hogy az emberi lények hajtják végre az emberi mivolt lényegi meghatározását. Mindazonáltal megmarad a kérdés: vajon az emberi mivolt lényegi meghatározása humanizálja-e vagy dehumanizálja-e azt? Lehetséges, hogy az emberi mivolt meghatározásának végrehajtása mindig és mindenütt az emberi lények ügye marad, és ebből a szemszögből emberi; de az is lehet, hogy maga a meghatározás, annak igazsága, az embert önmagán túlra emeli, és ezáltal dehumanizálja, ily módon még az emberi végrehajtásnak is más lényegiséget tulajdonít. Az ember mibenlétének kérdését először sürgető kérdésként kell megtapasztalni. Ehhez szükséges, hogy e kérdés sürgető volta teljes erővel és minden formájában jelenjen meg. Nem teszünk eleget e kérdés szükségességének, ha nem vizsgáljuk meg először, mi teszi egyáltalán lehetővé e kérdést. Honnan, és milyen alapon kell meghatározni az emberi mivolt lényegét?

Az ember lényegét úgy lehet meghatározni – ahogyan már régóta szoktuk érteni és vélekedni a különféle tudományos játékok szabályai szerint –, hogy leírjuk őt úgy, ahogy

egy békát vagy egy nyulat boncolunk és leírunk. Mintha már eleve eldőlt volna, hogy biológiai eljárások révén meg lehet tudni, mi az élőlény. Valójában azonban a biológia tudománya már a kezdeti lépéseiben előfeltételezi és adottnak veszi, mit jelent számára az „élet". Természetesen az ember hátat fordít ennek a magától értetődő feltételezésnek. Tartózkodik attól, hogy szembenézzen vele, nemcsak mert annyira el van foglalva a békáival és egyéb állataival, hanem azért is, mert szorongást érez a saját véleménye kapcsán. Könnyen lehet, hogy maga a tudomány hirtelen összeomlana, ha hátranézne, és felfedezné, hogy az előfeltevések bizony megkérdőjelezésre érdemesek. Ez minden tudományra igaz – kivétel nélkül. Nem felszabadító-e mindezeknek a tudományoknak, amikor manapság azt mondják nekik, hogy a történelmi-politikai kényszerek miatt a nemzetnek és az államnak eredményekre van szüksége – szilárd, hasznos eredményekre? „Rendben" – felelik a tudományok –, „de tudják, szükségünk van a nyugalmunkra." Mindenki együttműködően bólogat, és a tudományok boldogok háborítatlan állapotukban; teljes tudatlanságban folytathatják a munkát a filozófiai-metafizikai kérdésekkel szemben, ahogyan tették az elmúlt ötven évben. A „tudományok" ma ezt a felszabadulást egyetlen módon élik meg. Soha korábban nem érezték ennyire biztosnak a saját szükségszerűségüket, ezt a bizonyosságot pedig – tévesen – lényegük megerősítéseként fogják fel.

Ha manapság bárkinek is eszébe jutna azt javasolni, hogy a tudomány lényegében csak akkor tudna érvényre jutni, ha a lényegét egy eredeti kérdezés révén nyerné vissza, az illető azonnal bolondnak vagy a „tudomány mint olyan"[2] felforgatójának vallaná magát. Az alapvető elvekről való kérdezés annyit jelent, mint nem hirdet belső önostorozást, mely folyamatra a kábító nihilizmus szó áll szolgálatunkra. De ez a szellem már el lett űzve; minden békés és nyugodt; a diákok, úgy halljuk, készek visszatérni a munkához! És így a szellem egyetemes kispolgári kényelmessége újra elkezdődhet. A „tudomány" nem is sejti, hogy az a követelése, hogy közvetlen gyakorlati következményekkel bírjon, nem egyszerűen eltörli a filozófiai elmélkedést; sokkal inkább arról van szó, hogy éppen a tudomány legnagyobb gyakorlati jelentőségének pillanatában merül fel a legnagyobb szükség azokra a gondolatokra való elmélkedésre, amelyeket sosem lehet közvetlen praktikusság vagy hasznosság szerint mérni. Ezek a kérdések azonban mégis a létben a legmélyebb nyugtalanságot ébresztik, nem mint zavartságot és szétszórtságot, hanem mint ébredést és éberséget— szemben azzal a filozófiai szendergéssel, amely maga a nihilizmus. Ha azonban a kényelem a mércénk, kétségtelenül könnyebb lehunyni a szemünket és kikerülni e kérdések súlyát, még akkor is, ha egyetlen mentségünk csupán annyi, hogy „nincs időnk ilyesmire."

Furcsa korszak ez az emberiség számára: az a kor, amelyben évtizedek óta sodródunk, egy időszak, amelynek már nincs ideje arra a kérdésre, hogy ki az ember. A fennálló vagy elmúlt emberi formák tudományos leírásai révén – legyenek ezek a leírások biológiaiak, történetiek, vagy mindkettő együtt, egyfajta „antropológiák" keverékében, amely az elmúlt évtizedekben vált népszerűvé – sohasem juthatunk el annak megismeréséhez, hogy ki az ember. Az efféle tudás a hit számára is el van zárva, hiszen annak kezdettől fogva minden „tudást" „pogánynak" és balgaságnak kell tekintenie. Az ilyen tudás csak egy eredeti, kérdező alapállásból sarjadhat.

---

[2] Heidegger természetesen a freiburgi 1929-es székfoglaló előadására utal, és feltehetően Rudolf Carnap 1931-es, felháborodott válaszára: „A metafizika leküzdése a nyelv logikai analízise révén", amelynek angol fordítása megtalálható A. J. Ayer Logical Positivism című kötetében (New York: Free Press, 1959), 60–81. oldal. Lásd különösen az 5. szakaszt, amely Heidegger szintaktikai hibáit és torzításait tárgyalja. Érdekes végigkövetni az 5. szakaszban, „a semmiről" szóló „sémát", hogy megtudjuk, mennyiben egyeznek Carnap és Heidegger. Ugyancsak figyelemre méltó Wittgenstein reakciója Heideggerre, amelyet Friedrich Waismann jegyzett fel 1929. december 30-án—soha sem Nyilvánosságra került. Most nyomtatásban is megjelent, kísérő, feltáró kommentárral, Michael Murray szerkesztésében: Heidegger és a modern filozófia (New Haven: Yale University Press, 1978), 80–83. oldal.

Az a kérdés, hogy ki az ember, onnan kell kiinduljon, amit még a legfelületesebb szemlélet is képes felismerni minden létező humanizálásának kezdőpontjaként: az ember puszta megszólításából és a létezők elnevezéséből, vagyis a nyelvből. Lehet, hogy az ember egyáltalán nem a nyelv révén humanizálja a létezőket; ellenkezőleg, talán mindeddig alaposan félreértette és félremagyarázta magának a nyelv lényegét, és ezzel együtt a saját Létét és annak lényegi eredetét is. De amikor a nyelv lényegét feszegetjük, már a lét egészére kérdezünk rá – feltéve, hogy a nyelv nem csupán szavak halmaza, amelyek különféle ismert dolgokat jelölnek, hanem a világ igazságának eredeti rezonanciája.

Az a kérdés, hogy ki az ember, már megfogalmazásában is magában kell foglalja az ember megközelítését a létezők egészével való kapcsolatában és azokkal együtt; vizsgálatának magában kell foglalnia a létezés egészének kérdését. De épp az imént hallottuk, hogy a létezés egészét először is csak az ember képes értelmezni – és most magát az embert kell a létezés egésze alapján értelmeznünk. Itt minden körben forog. Erről nem lehet kétségünk. A kérdés az, hogy vajon és milyen módon tudjuk ezt a kört komolyan venni, ahelyett, hogy újra és újra becsuknánk a szemünket előtte.

A világértelmezés, amely az örök visszatérés gondolatára hárul, megmutatja, hogy az örökkévalóság lényege – mint déli idő és pillanat – emberhez fűződő viszonyként nyilvánul meg. Itt maga ez a kör játszik szerepet, amely megköveteli, hogy az embert a világ alapján gondoljuk el, és a világot az ember alapján. Mindez látszólag azt sugallja, hogy az örök visszatérés gondolata a végső humanizálás nyomait hordozza; a gondolat azonban mégis ennek épp az ellenkezője akar lenni. Továbbá ez a kör magyarázza, hogy a világértelmezés elhumanizálásának akaratából következően Nietzsche kénytelen a legfőbb humanizálást is akarni, így az egyik inkább megköveteli, mintsem kizárja a másikat.

A lényeg az lenne, hogy Nietzsche örök visszatérésről szóló tana nem önkényes mércék szerint ítélendő meg, hanem kizárólag a saját törvénye alapján. Ez megkövetelné, hogy előzetesen elgondolkodjunk azon, milyen jellegű bizonyító igény és bizonyító erő illik a Nietzsche-i bizonyításokhoz az örök visszatérés tanát illetően.

De elhagyhatjuk a kötőmódot. Mert amit javasoltunk, az valóban így van.

Az emberiesítésre vonatkozó gyanakvások, bármilyen kézzelfoghatóan közeliek is, és bármilyen könnyen is tudja azokat mindenki ügyetlenül forgatni, mindaddig fölöslegesek és alaptalanok maradnak, amíg önmagukat kérdés alá nem vonják – azáltal, hogy felteszik a kérdést: ki az ember? E kérdést feltenni, nemhogy megválaszolni, nem lehet anélkül, hogy ne tennénk fel a kérdést: mi a lét egésze? Ám ez az utóbbi kérdés magában foglal egy még eredetibb kérdést, amelyet sem Nietzsche, sem az őt megelőző filozófia nem bontott ki, és nem is tudott kibontani.

14. Nietzsche bizonyítéka a Visszatérés tanára

Nietzsche „örök visszatérés” gondolatával annak a kérdésnek a birodalmában mozog, hogy mi a lét egésze. Miután kitűztük a mezőt Nietzsche létértelmezésének egészére, és leírtuk annak alkotmányát, helyes lenne folytatnunk azoknak a bizonyítékoknak a vizsgálatát, amelyek alapján Nietzsche a lét egészének az „örök visszatérés” meghatározottságát tulajdonítja. (E vizsgálat során félre kell tennünk az emberiesítésre vonatkozó gyanúkat, amelyek időközben valóban kétségessé váltak.) Nyilvánvaló, hogy minden e bizonyítékok bizonyító erejétől függ. Bizonyító erő. Minden bizonyító erő tehetetlen marad, amíg nem ragadjuk meg a szóban forgó bizonyítékok módját és lényegét. Ezek pedig – a bizonyítás lehetőségével és szükségességével együtt – az éppen szóban forgó igazság fajtája határozza meg. Egy bizonyítás lehet teljesen meggyőző, minden formai-logikai hibától mentes, és mégis semmit sem bizonyít, irreleváns marad, pusztán azért, mert támadáspontja elvéti az igazság pontos összefüggését, és semmit sem változtat azon belül. Például Isten létezésére vonatkozó bizonyíték építhető a legszigorúbb formális logikával, és mégis semmit sem bizonyít, mert az az isten, akinek először is meg kell engednie, hogy létezését bizonyítsák, végső soron egy nagyon is istentelen isten. Az ilyen létezés-bizonyítások legjobb eredménye a szentségtörés. Vagy vegyünk egy másik példát: meg lehet próbálni – és ez újra meg újra megtörtént –, hogy kísérletileg, tapasztalat által bizonyítsuk az okság alapelvét. Az ilyen bizonyítás károsabb, mint bármely kísérlet, amely filozófiai vagy szofisztikai alapon próbálja tagadni e tétel érvényességét; károsabb, mert az egész gondolkodást és vizsgálódást az alapoktól zavarja össze, amennyiben egy alapelv lényegénél fogva nem bizonyítható empirikusan. Mindig és mindenhol az empirista téves következtetésre jut, hogy az alapelvet egyáltalán nem lehet bizonyítani. A bizonyítékot és az igazságot, amelyhez ragaszkodik, az egyetlen lehetségesnek tartja. Amit ő nem ér el, azt babonának nyilvánítja, olyasminek, amivel „egyszerűen nem lehet foglalkozni”. Mintha ami a legnagyszerűbb, a legmélyebb, az csak akkor lenne elérhető számunkra, ha empirikusan foglalkozunk vele, és így végérvényesen elzárjuk magunkat tőle. Sokféle bizonyítás létezik.

Nietzsche „bizonyítékai” kapcsán az örök visszatérés tanára vonatkozóan a korábbi értelmezések és bemutatások különösen arra törekedtek, hogy Nietzsche jóslata valóra váljon: „Mindenki beszél rólam – de senki sem gondol rám.” Senki sem kényszeríti magát arra, hogy végiggondolja Nietzsche gondolatait. Természetesen az ilyen végiggondolást egy zavarba ejtő sajátosság nehezíti: soha nem sikerül, ha a gondolkodó nem képes túl is gondolni – bár nem eltávolodni – attól a gondolattól, amelyet éppen gondolnia kellene. Csak ha túl is gondolja, rendelkezik a gondolkodás azzal a mozgásszabadsággal, amely szükséges ahhoz, hogy elkerülje az önmagába gabalyodást.

Az adott esetben, nevezetesen a Nietzsche-i bizonyítékok kapcsán az örök visszatérés tana mellett, különösen megnyugtató volt gyors búcsút inteni a gondolatnak – anélkül, hogy ezzel arcvesztést szenvedtünk volna. Azt mondták, hogy ezekkel a bizonyítékokkal Nietzsche félrecsúszott a fizika területére, amelyet egyrészt nem értett eléggé alaposan, másrészt amelynek amúgy sincs helye a filozófiában. Mi, éles elméjű fickók jól tudjuk, hogy filozófiai tanokat nem lehet a természettudomány állításaival és érveivel bizonyítani. De – mondják – hajlamosak vagyunk, igen, bizony muszáj is, megbocsátani Nietzschenek ezt a kitérőjét a természettudomány irányába. Hiszen ő is átment a pozitivista korszakán, az 1870-es évek végén és az 1880-as évek kezdetén, abban az időszakban, amikor mindenki, aki bármilyen befolyásra vágyott, a „tudományos világnézet” mellett szólalt fel, méghozzá Haeckel és társai módjára. Azokban az évtizedekben a „liberalizmus” tombolt; maga szülte meg a „világnézet” gondolatát is. Minden „világnézet”

önmagában és mint olyan liberális! Mondjuk hát azt, hogy Nietzsche-nek ez a kiruccanása a természettudományba történeti különcség marad, és engedjük el a dolgot.

Nyilvánvalónak tűnik, hogy aligha várhatnánk el az ilyen hozzáállást tanúsító személyektől, hogy végiggondolják Nietzsche gondolatainak gondolatát.

Nemrég azonban történtek kísérletek ennek a gondolatnak a bizonyítékait átgondolni. Mivel utalás történik a „Lét" és az „Idő" közötti lényegi kapcsolatra, egyesek megálltak elgondolkodni, önmaguktól kérdezve: Ha Nietzsche „örök visszatérés" tana az univerzumra, a lét teljességére vonatkozik, amit nagyjából „Létnek" nevezhetünk; és ha az örökkévalóság és az ismétlődés, mint a múlt és a jövő áthágásai, valamiképpen kapcsolódnak az „Időhöz"; akkor talán van valami Nietzsche örök visszatérésről szóló tanában, és talán mégsem kellene félvállról venni bizonyítékait, mint egy eleve kudarcra ítélt vállalkozás kisugárzásait. Így hát a bizonyítékokat komolyan veszik. Kommentátorok – nem kevesebb, mint matematikai erőfeszítések révén – mutatják meg, hogy bizonyítékai nem is olyan rosszak, leszámítva néhány „hibát". Valóban, Nietzsche több gondolatmenetet is megelőlegezett a kortárs fizikában – és mi lehetne fontosabb egy igazi kortárs ember számára, mint a tudománya! Ez a látszólag anyagibb és igenlőbb álláspont Nietzsche „bizonyítékaival" szemben azonban éppoly kétes, mint az ellentéte; lényegtelen, amennyiben nem is képes szembenézni „azzal a tárggyal", ami itt kérdésessé válik. Mert mind a bizonyítékok elutasítása, mind a befogadása ragaszkodik ahhoz a közös és azonos előfeltevéshez, hogy itt a „természettudományok" módjára vett bizonyítékokról van szó. Ez az előítélet a valódi hiba. Eleve ellehetetlenít minden megértést, mert lehetetlenné teszi a helyes kérdésfeltevést.

Lényeges marad, hogy elegendő világosságot nyerjünk Nietzsche gondolkodásának alapjai, megközelítése, iránya és területe tekintetében. Továbbá fel kell ismernünk, hogy még ha mindezt el is érjük, akkor is csupán a legsürgetőbb előkészítő munkát végeztük el. Lehetséges, hogy az a forma, amelyben Nietzsche bizonyítékait alkalmazza és bemutatja, csupán előtér, és ez az előtér megtéveszthet bennünket gondolatmenetének tulajdonképpeni „metafizikai" jellegét illetően. Emellett szembe kell néznünk azzal a külsődleges körülménnyel, hogy Nietzsche jegyzetei nincsenek úgy felépítve, hogy következetesek és meggyőzőek legyenek. Mégis, a fő gondolatok világosak, és újra meg újra visszatérnek a későbbi években, jóval azután, hogy Nietzsche maga mögött hagyta „pozitivista" korszakát – azt, amely látszólag a természettudományok között térítette el. Most korlátozzuk magunkat arra, hogy jelezzük ennek a gondolatmenetnek a főbb lépéseit.

Az örök visszatérés ugyanannak bizonyul a világ totalitásának alapvető meghatározásának. Ha mi a magunk részéről előre akarjuk jelezni a lét egészének egy ilyen alapvető meghatározásának jellegét, mégpedig úgy, hogy pontosabban megnevezzük és kiemeljük más hasonló meghatározásokkal szemben, akkor mondhatjuk, hogy az örök visszatérés ugyanannak bizonyul annak a módnak, ahogyan a lét egésze van. Ez csak akkor sikerülhet, ha megmutatjuk, hogy a lét egészének módja, ahogyan van, szükségszerűen következik abból, amit a világ totalitásának alkatának neveztünk. Ez utóbbi nyilvánvalóvá válik számunkra az előzőleg felsorolt meghatározásokban. Ezért vissza fogunk térni ezekhez, hogy megvizsgáljuk, vajon és milyen módon jelzik ezek a meghatározások a maguk összefüggésében ugyanannak az örök visszatérésének szükségszerűségét.

Az erő általános jellege adja a világ és annak keletkezése végességét (zártságát). A keletkezés ilyen végessége szerint a kozmikus történések végtelenbe nyúló előrehaladása és fejlődése lehetetlen. Így a világ keletkezése szükségszerűen önmagába fordul vissza.

Mégis, a világ változása végtelen (infinite) időben, mint valós időben, előre és hátra halad. A véges változás, amely ilyen végtelen időben futja be pályáját, már régen el kellett volna érnie valamiféle homeosztázist – egyensúly és nyugalom állapotát –, ha ez valaha is lehetséges lett volna számára, mivel a lét lehetőségei, amelyek számuk és fajtájuk szerint

végesek, szükségszerűen kimerülnek a végtelen időben – sőt, már ki is merültek volna. Mivel azonban ilyen homeosztázis vagy egyensúly nem uralkodik, nyilvánvaló, hogy soha nem is jött létre, és itt ez azt jelenti, hogy soha nem is uralkodhat. A világ változása, mint véges változás, önmagába visszafordulva tehát állandó változás, azaz örök változás. Mivel az ilyen kozmikus változás, mint véges változás a végtelen időben, folyamatosan zajlik, és nem szűnik meg akkor sem, amikor véges lehetőségei kimerülnek, már végtelen sokszor meg kellett ismétlődnie. És mint állandó változás, a jövőben is folytatódni fog az ismétlődés. Mivel a világ teljessége véges a változás konfigurációiban, bár gyakorlati értelemben felmérhetetlen, a kollektív jellemében rejlő átalakulási lehetőségek is végesek, bármennyire is tűnnek számunkra végtelennek, mivel felmérhetetlenek, és ezért mindig újnak hatnak. És mivel a változás egyes folyamatai közötti hatások összefüggése – szám szerint véges – zárt összefüggés, minden változásfolyamatnak visszamenőleg magával kell húznia az egész múltat; vagy mivel hatásait mindig előre fejti ki, minden dolgot előre kell lendítenie. Ez azt jelenti, hogy minden változásfolyamatnak újra kell termelnie önmagát; ő maga és az összes többi ugyanúgy ismétlődik. A világ változásának örök visszatérése tehát ugyanannak az ismétlődése kell, hogy legyen.

A ugyanannak a visszatérése csak akkor lenne lehetetlen, ha valamilyen módon el lehetne kerülni. Ez feltételezné, hogy a világ teljessége lemondott volna ugyanannak az ismétlődéséről, ami viszont magában foglalná az ehhez vezető előretekintő szándékot és a megfelelő célkitűzést, nevezetesen annak a végső célnak a kitűzését, hogy valamiképp elkerüljük az elkerülhetetlent. Mert a végtelen időben való válás végessége és állandósága alapján ugyanannak az ismétlődése valóban elkerülhetetlen. Ám egy ilyen cél kitűzésének feltételezése ellentmond a világ teljességének alapvető alkotmányának, mint szükségszerű káosznak. Már csak azt kell kimondani, amit szükségesnek már kimutattunk: a világ teljességének jellege, a Válás jellege – és itt ez egyben Létet is jelent –, amikor úgy van meghatározva, mint a szükségszerűség örök káosza, az ugyanannak örök visszatérése.

15. A látszólag tudományos eljárás a Bizonyítás. Filozófia és tudomány

Ha visszatekintünk arra a gondolatmenetre, amelyet eddig követtünk, és feltesszük a kérdést, miként lehet bizonyítani az örök visszatérés elvét, a bizonyítási eljárás nagyjából a következőnek tűnik: A világ teljességének felépítésére vonatkozó állításokból szükségszerűen arra az elvre kell következtetnünk, hogy az örök visszatérés fennáll. Anélkül, hogy azonnal belemerülnénk abba a kérdésbe, milyen típusú „következtetésről" is van szó, egy olyan megállapításra juthatunk, amely minden további elmélkedésünk szempontjából jelentőséggel bír, még ha csak a legáltalánosabb tisztázás formájában is.

Fel kell tennünk a kérdést, hogy ez a bizonyítási eljárás egyáltalán vonatkozik-e a „természettudományokra", függetlenül attól, hogy mit gondolunk annak megfelelőségéről és „érdemeiről". Mi benne a „tudományos"? A válasz: egyáltalán semmi.

Miről van szó magában a dedukcióban és az azt megelőző kozmikus rend sorozatos meghatározásaiban? Erő, végesség, végtelenség, azonosság, ismétlődés, keletkezés, tér, idő, káosz és szükségszerűség. Ezek egyike sem kapcsolódik a „természettudományhoz." Ha valaki mégis be akarná vonni a természettudományokat ebbe a vizsgálódásba, legfeljebb annyit mondhatna, hogy a tudományok feltételezik az olyan meghatározásokat, mint a keletkezés, tér, idő, azonosság és ismétlődés – sőt, szükségszerűen feltételezniük kell ezeket, mint olyan elemeket, amelyek örökre kizártak vizsgálódási körükből és bizonyítási módjukból.

Igaz, hogy a tudományoknak egy meghatározott fogalmat kell alkalmazniuk az erőről, mozgásról, térről és időről; de sohasem tudják megmondani, hogy mi az erő, a mozgás, a tér és az idő; nem is kérdezhetik meg, mik ezek a dolgok, amíg tudományok maradnak, és nem lépik át a filozófia birodalmának határát. Az a tény, hogy minden tudomány, mint olyan, sajátos tudományként nem fér hozzá alapfogalmaihoz és ahhoz, amit ezek a fogalmak megragadnak, együtt jár azzal a ténnyel, hogy egyetlen tudomány sem állíthat magáról semmit saját tudományos eszközeinek segítségével. Azt, hogy mi a matematika, sohasem lehet matematikailag meghatározni; hogy mi a filológia, sohasem lehet filológiailag megvitatni; hogy mi a biológia, sohasem lehet biológiailag kimondani. Azt kérdezni, hogy mi egy tudomány, olyan kérdés feltétele, amely már nem tudományos kérdés. Abban a pillanatban, amikor valaki kérdést intéz a tudomány általában vett természetére vonatkozóan – ami mindig az egyes lehetséges tudományokra vonatkozó kérdést jelent –, belépsz egy új birodalomba, amelynek bizonyításai és igazoló formái teljesen mások, mint amik a tudományokban szokásosak. Ez a filozófia birodalma. Ez nem toldalék a tudományokhoz, és nem helyezkedik el fölöttük. A tudomány legbelső területén rejlik, annyira, hogy igaz volna azt mondani: a puszta tudomány csak annyiban tudományos – vagyis részesül az igazi tudásban, túl azon, hogy bizonyos technikák tárháza legyen –, amennyiben filozófiai. Ebből érthetjük meg, milyen riasztó mértékű képtelenség és abszurditás rejlik minden olyan látszólagos erőfeszítésben, amely a „tudományokat" kívánja megújítani, miközben a filozófiát megszüntetné.

Mit jelent azt mondani, hogy egy tudomány „filozofikus"? Ez nem azt jelenti, hogy kifejezetten „kölcsönöz" egy bizonyos „filozófiából", vagy hogy ahhoz fordul támogatásért, hivatkozik rá, vagy osztozik annak terminológiájában és használja annak fogalmait. Egyáltalán nem azt jelenti, hogy a „filozófia" mint olyan – vagyis a filozófia mint kidolgozott diszciplína vagy önálló szellemi munkadarab – a tudomány számára egyértelműen látható szuperstruktúrát adna vagy adhatna. A tudomány alapjai inkább azok, amelyeket egyedül a filozófia emel ki és alapoz meg, nevezetesen a létezők megismerhető igazsága mint olyan. Ezért amikor azt mondjuk, hogy egy tudomány filozofikus, az azt jelenti, hogy tudatosan és kérdező módon visszatér a léthez mint

olyanhoz és mint egészhez, és vizsgálja a létezők igazságát; az ilyen tudomány mozgásba lendíti önmagát azokban az alapvető állásfoglalásokban, amelyeket a létezőkkel szemben elfoglalunk, és hagyja, hogy ezek az állásfoglalások hassanak a tudományos munkára. Az, hogy ez a hatás mennyiben mérhető, semmiképp sem a filozófiai fogalmak és kifejezések számában, gyakoriságában vagy láthatóságában áll, amelyek egy tudományos értekezésben előfordulnak; a mérce a kérdezés bizonyosságában, világosságában és eredetiségében rejlik – a gondolkodni akarás tartósságában. Az ilyen akarat nem ájul el a tudomány eredményeitől, nem elégszik meg velük. Mindig csupán eszköznek tekinti az eredményeket, amelyek célhoz vezetnek, a további munkához vezető útnak.

Egy tudomány tehát kétféleképpen válhat filozófiaivá. Először is, közelíthet ahhoz a gondolkodásmódhoz, amely a filozófiára jellemző, amikor valamilyen ponton az ilyen gondolkodás birodalma (és nem pusztán annak állításai és képletei) közvetlen igényt támaszt a tudományos kutatással szemben, és arra ösztönzi, hogy aprólékosan megváltoztassa a megszokott működésének horizontjait. Másodszor, egy tudomány saját belső kíváncsiságának köszönhetően is válhat filozófiaivá. Egy tudomány belefeledkezhet a tudás eredeti vonzerejébe, amikor visszagondol saját eredetére, oly módon, hogy ezek az eredetek határozzák meg a tudomány minden egyes műveleti lépését.

Ezen okokból kifolyólag mély kölcsönös egyetértés jöhet létre a filozófiai gondolkodás és a tudományos kutatás között anélkül, hogy nyíltan hatnának egymásra, anélkül, hogy bármelyiknek be kellene hatolnia a másik vizsgálódási területére és feladatokat kellene számára kijelölnie. Annak ellenére, hogy gondolkodó és kutató között óriási távolság van a működési területeik és munkamódjaik tekintetében, minden esély megvan arra, hogy velük született, egymást termékenyítő kapcsolatba lépjenek, egyfajta egymás mellett való létezés módján, amely sokkal hatékonyabb, mint a sokat dicsért, de külsődleges „együttműködés” egy konkrét céllal szövetségre lépett csoportban.

A legerősebb alkotói impulzusok csak egy ilyen kölcsönös megegyezés alapján virágozhatnak, amely fénylő hidat ível hatalmas távolságokon át. Itt mindegyik fél szabadsága, mássága és egyedisége tág teret nyerhet, és valóban gyümölcsöző cserét tehet lehetővé.

Másfelől ez egy régi, megcáfolhatatlan tapasztalatokon alapuló tanulság, hogy az akadémiailag szervezett közösségi erőfeszítések, amelyek valamilyen többé-kevésbé konkrét célra rendeződnek és felszereltek, valamint a tudományok közötti, haszonelvű indíttatású „együttműködő munkák” előbb-utóbb megmerevednek. Üressé és tartalmatlanná válnak éppen a túlzott közelség, az ismerősség és a munkatársak között megosztott „rutin” miatt.

Ha tehát a természettudományok és az emberi tudományok, amelyek már teljes mértékben alárendeltek a technológiának, ilyen szokatlan nyomásnak és leplezetlen kihasználásnak vannak kitéve – és jelenlegi helyzetünkben elkerülhetetlenül azok –, akkor csak úgy akadályozhatjuk meg, hogy a zavarba ejtő helyzet valóban katasztrofálissá váljon, ha a legnagyobb ellensúlyokat vetjük be a tudományok legbelső magjára. Ez pedig csak akkor történhet meg, ha a tudományok teljes mértékben filozofikussá válnak.

Éppen azért, mert a kémia és a fizika ilyen mértékben váltak szükségessé, a filozófia korántsem fölösleges; sőt, még inkább szükséges – „szükségszerű” a legmélyebb értelemben –, mint például maga a kémia. Ez utóbbi, ha magára hagyjuk, hamar kimerül. Nem számít, hogy egy évtized vagy egy évszázad telik el, mire az efféle potenciális sorvadás folyamata a hétköznapi szemlélő számára is láthatóvá válik: ami e sorvadás lényegét illeti, mindenütt el kell hárítanunk, ahol csak megnyilvánul.

Nietzsche nem kalandozott el a természettudományok felé. Sokkal inkább az a természettudomány, amely kortársa volt, sodródott kétes módon egy kétes filozófiába. A visszatérés tanának bizonyítási eljárása tehát semmiképpen sem tartozik a természettudomány hatáskörébe, még akkor sem, ha a természettudomány „tényei”

ellentmondanának ennek az eljárásnak az eredményének. Mik hát a természettudomány és minden tudomány „tényei”, ha nem olyan sajátos jelenségek, amelyeket kifejezett, hallgatólagos vagy teljesen ismeretlen metafizikai elvek szerint értelmeznek, olyan elvek szerint, amelyek a létezők egészéről szóló tanítást tükrözik?

Ahhoz, hogy távol tartsuk magunktól Nietzsche gondolatmenetének tudományos félreértését, még csak nem is szükséges hivatkozni arra az egyszerű tényállásra, amely Nietzsche elmélkedéseiben megjelenik — nevezetesen, hogy ezeket az elmélkedéseket soha nem korlátozza a fizika vagy más természettudományok által elért tudás területére. Éppen ellenkezőleg, ő a létezők totalitásával foglalkozik: „Minden visszatért: a Szíriusz és a pók és a gondolataid az elmúlt órában, és ez a gondolatod is, hogy minden ismétlődik” (XII, 62). Mióta tartoznak a „gondolatok” és az „órák” a fizika vagy a biológia tárgyai közé?

16. A „Bizonyíték” jellege a Visszatérés tanához

Eddigi elmélkedéseink még semmit sem döntöttek el az evidenciális eljárásról, mint deduktív folyamatról, illetve Nietzsche gondolatmenetéről, mint „bizonyításról”. Nietzsche gondolatainak tisztázása érdekében most a következő kérdéseket tesszük fel. Vajon Nietzsche gondolatmenete bizonyítás a szokásos értelemben? Dedukció-e, amely állítások sorozatára épül? A világ valódi lényegére vonatkozó állítások szolgálnak-e itt főpremisszaként egy következtetéshez? Az örök visszatérés tétele ilyen premisszákból van-e levezetve?

Első pillantásra ez így tűnik. Mi magunk is pontosan így kezdtük meg a bizonyítási eljárást. A létezők egészének felépítésére vonatkozó kijelentésekből következtettünk e létezők Létének módjára; levezettük a szükségességét az ugyanannak az örök visszatérésének, mint a lét egészére vonatkozó törvénynek. De mi ad nekünk jogot arra, hogy minden további nélkül következtetéseket vonjunk le egy filozófiai gondolatmenet jelentőségére és módjára abból a formából, ahogyan mi magunk bemutattuk, különösen akkor, amikor bemutatásunkat meghatározott történelmi körülmények feltételezik? Megkísérelhető a válasz: Látszólag minden, amit írunk és megbeszélünk, állításokból és állítások sorozataiból áll, és ezek ugyanazok, akár tudományos, akár filozófiai értekezésekben jelennek meg. A „tartalmuk” talán különbözik, de a „logikájuk”, ami számít, azonos. Vagy talán a filozófia „logikája” egészen más? Nem kellene-e teljesen másnak lennie, nem pusztán azért, mert a filozófiai gondolkodás olyan tartalomra vonatkozik, amely bizonyos tekintetben megkülönböztethető a tudományok tárgyaitól? Például a tudományok foglalkoznak az atomhasadással, a genetikai öröklődéssel, az árkalkulációval, Nagy Frigyessel vagy a büntető törvénykönyvvel; és vitáznak differenciálegyenletekről, valamint Szophoklész Antigonéjáról. Ezzel szemben a filozófia olyan dolgokkal foglalkozik, mint az örök visszatérés. Más dolgok, más logika. Ha a helyzet valóban így lenne, a filozófia csupán egy lenne a sok tudomány között. Azonban minden egyes tudomány csupán egyetlen létezői tartománnyal foglalkozik, amelyet mindig egyetlen meghatározott szempontból vizsgál; a filozófia viszont a létezőket mint egészet gondolja el, abból a szempontból, amely szükségszerűen és eleve magában foglal minden más szempontot. A filozófia „logikája” tehát nem pusztán „valami más”, hanem teljesen eltérő. Ahhoz, hogy filozófiailag gondolkodjunk, teljesen más hozzáállást kell felvennünk a gondolkodáshoz. Mindenekelőtt egy különlegesfajta készségre van szükség a gondolkodásra. Bármilyen nagy figyelmet is szentelünk a formális logikának egy adott bizonyítási eljárás bemutatásában, és bármennyire is azonosnak tűnik az eljárás a megszokottakkal, amikor így gondolkodunk, mindig formálisan és külsődlegesen gondolkodunk.

Térjünk vissza ahhoz a kérdéshez, amely Nietzsche gondolatmenetének jellegére vonatkozik az örök visszatérés tana „bizonyítékai”-ban, és ismételjük meg a kérdést: Vajon az örök visszatérés elve úgy tárul-e fel, mint a világ természetéről tett korábbi állításokból levont következtetés? Vagy éppen ellenkezőleg, a világ lényege válik először tapinthatóvá mint a szükségszerűség örök káosza azáltal, hogy a világ teljessége úgy határozódik meg, mint ami ugyanabban tér vissza? Ha ez a helyzet, akkor a látszólagos bizonyítás egyáltalán nem olyan bizonyítás, amelynek ereje a levezetett lépések kényszerítő és meggyőző voltában rejlik. Amit a saját előadásunkban bizonyításként kínáltunk, nem más, mint olyan feltevések feltárása, amelyek együtt-feltevődnek – sőt, szükségszerűen együtt-feltevődnek – a létező egésze mint Örökké Ugyanabban Visszatérő Lét vetületében. Ez a bizonyítás tehát egyszerűen a vetület összefüggésének

kifejtése és annak, amit az azonnal együtt feltesz. Röviden, amit itt találunk, az a kibontása egy vetületnek, semmiképp sem annak kiszámítása vagy megalapozása.

Ha az értelmezésünk most eljut Nietzsche gondolatának – mint metafizikai gondolatnak – a szívéig, akkor minden más erősen kérdésessé válik. A világ természetének meghatározása az örök visszatérés alapvető jellegének szempontjából pusztán önkényes, ha a világ teljessége valójában nem tár fel ilyen alapvető jelleget – ha ilyen jelleget csupán ráruházunk, ráerőltetünk. Ráadásul az efféle meghatározás éppen annak a véglete, amit Nietzsche el akart kerülni: a létezők humanizálásának. Hiszen az örök visszatérés gondolatának eredete nem éppen a pillanat átélésében mutatkozott meg, mint az időhöz való leginkább emberi viszonyulásban? A végeredmény az, hogy Nietzsche nemcsak egy emberi tapasztalatot kiterjeszt a létezőkre mint egészre, de ezt önmagával ellentétben teszi, mivel ő az, aki el akarja vetni a humanizálást. Az egész szempontjából nézve Nietzsche saját eljárása a legdöntőbb vonatkozásban is homályos marad – és ez nem tűnik kedvező előjelnek egy filozófus számára, különösen egy olyan igényes gondolkodónál, mint Nietzsche. Feltételezzük talán, hogy Nietzsche nem tudja: „beleolvas a dolgokba"?

Ő tudja ezt, túlságosan is jól. Jobban tudja – vagyis fájdalmasabban és őszintébben –, mint ahogy bármelyik korábbi gondolkodó valaha tudta. Éppen azokban az években, amikor a világ lényegét az örök visszatérés irányában próbálja gondolni, Nietzsche egyre világosabban érti meg azt a tényt, hogy az emberi lények mindig a világ kis „sarkának" szűk határai között gondolkodnak, saját apró tér-idő szögükben. A vidám tudomány 1887-ben megjelent második kiadásában (374. szám) Nietzsche ezt írja: „Nem látunk rá a saját sarkunkon túl." Itt az embert úgy ragadja meg és nevezi meg, mint egy igazi „Kis Jack Horner"-t. Ez világosan kifejezi azt a tényt, hogy minden, ami bármilyen módon hozzáférhető, egy adott látószögön belül foglaltatik, amelyet egy bizonyos sarok határoz meg; világos kifejezése és elismerése annak, hogy a dolgok minden egyes lépésben való humanizálása elkerülhetetlen. Következésképpen a világ természetének kényszerű káoszként való értelmezése sem lehetséges a kívánt értelemben – nevezetesen abban az értelemben, hogy minden humanizálást lecsupaszítson róla. Vagy csupán úgy lehet elismerni, mint egy kilátást és perspektívát, amely a saját kis sarkából leselkedik kifelé. Akárhogyan is döntünk, megmarad az a helyzet, hogy a szándék, amely minden humanizáló tendenciát ki akar iktatni a világ lényegéről való gondolkodásunkból, nem fér meg az emberiség „Kis Jack Horner"-szerű lényegének elismerésével. Ha ezt a különös szándékot megvalósíthatónak tekintjük, akkor az embernek a világ lényegét minden saroktól független helyről kellene megragadnia; valami olyasféle álláspontot kellene elfoglalnia, ami maga a „álláspont-nélküliség" álláspontja.

És a tényekhez híven ma is vannak tudósok, akik a filozófiával foglalkoznak, és akik úgy vélik, hogy a minden-szemponttól-való-szabadság nem egy szempont, mintha az ilyen szabadság nem függne maguktól a szempontoktól. Ezeket a különös kísérleteket, amelyek az ember saját árnyékától való menekülésre irányulnak, hagyhatjuk magukra, mivel tárgyalásuk nem hoz kézzelfogható eredményeket. Mégis egy dologra ügyelnünk kell: ez a szempontok-nélküli-szabadság azt gondolja magáról, hogy túllépett a korábbi filozófia egyoldalúságán és elfogultságán, amely mindig is, és ma is, a saját szempontjai által meghatározott. Ám a szempontnélküliség szempontja nem jelent valódi meghaladást. Valójában ez annak a vélekedésnek a végső következménye, megerősítése és utolsó foka, amely a filozófiát mindenestül külsődlegesen, a közvetlenül előttünk lévő szempontokban helyezi el, olyan szempontokban, amelyek egyoldalúságát csupán kiegyensúlyozni próbálhatjuk. Nem enyhítjük a látszólagos kárt és veszélyt, amelytől félünk amiatt, hogy a filozófia egy adott helyhez kötődik – pedig ez minden filozófia lényegi és nélkülözhetetlen öröksége –, ha tagadjuk és megtagadjuk e tényt; a veszélyt csak úgy enyhíthetjük, ha átgondoljuk és megragadjuk a filozófia bensőséges jellegét annak eredeti lényege és szükségszerűsége szempontjából, vagyis ha újra felvetjük az

igazság lényegére és az emberi Dasein lényegére vonatkozó kérdést, és radikálisan új választ dolgozunk ki erre a kérdésre.

Vagy mindenfajta humanizálás eltávolítása lehetségesnek tartatik, és akkor kell léteznie valamiféle nézőpontnak, amely mentes minden nézőponttól; vagy pedig az embert elismerjük annak a sarokba szorított lénynek, ami, és tagadnunk kell a világ teljességének bármiféle nem-humanizáló felfogásának lehetőségét. Nietzsche hogyan dönt ebben a vagy-vagyban? Ez aligha maradhatott rejtve előtte, hiszen ő az, aki legalábbis hozzájárult ennek kidolgozásához. Nietzsche mindkettő mellett dönt – az egész lét dehumanizálásának akarata mellett, és ugyanakkor az embernek mint sarokba szorított lénynek komolyan vételének akarata mellett is. Nietzsche a két akarat összefonódására szavaz. Azt követeli, hogy egyszerre történjen meg a létezők legfőbb humanizálása és az emberek végletes naturalizálása. Csak azok kaphatnak némi sejtést filozófiájáról, akik előretörnek addig, amit Nietzsche gondolkodása önmagától akar. De ha így áll a dolog, akkor most döntő lesz tudni, melyik az a sarok, ahonnan az ember lát – és hogy ez a sarok honnan nyeri helyének meghatározását. Ugyanakkor döntő lesz az a horizontszélesség is, amely a létezők egészének lehetséges dehumanizálását körülrajzolja. Végül pedig az lesz a leginkább döntő, hogy vajon és milyen módon szolgál a létező egésze felé irányuló tekintet annak a saroknak a meghatározására, amelyben az ember szükségszerűen megállni kényszerül.

Bár Nietzsche nem emelte ezeket a következményeket világosan kifejezett, fogalmi tudássá, mégis – amint hamarosan felfedezzük – gondolkodásának legbelsőbb akaratának köszönhetően bizonyos mértékig végighaladt rajtuk. Már a kezdetektől láttuk, hogy alapvető gondolatának bemutatásában a gondolandó – mind a világ teljessége, mind a gondolkodó gondolkodása – nem választható el egymástól. Most világosabban értjük, mire utal és mit sugall ez az elválaszthatatlanság: az ember – mint a létezők teljességének közepébe helyezett lény – szükségszerű viszonyát magához a teljességhez. Ezt az alapvető viszonyt gondoljuk végig az emberi lények döntő beállítódásában általában, amikor azt mondjuk, hogy az emberi lét Lényege – és amennyire tudjuk, csak az emberi lét Lényege – a Daseinban gyökerezik: a Da az egyedül lehetséges helyszíne annak a szükségszerű elhelyezkedésnek, ahol Létének bármely pillanatban lennie kell. Ebből a lényegi összefüggésből származik az a felismerés is, hogy az emberiesedés arányosan kevésbé rombolja az igazságot, amennyiben az emberi lények eredetibben viszonyulnak lényegi sarkuk helyéhez, vagyis felismerik és megalapozzák a Da-seint mint olyat. Ugyanakkor a sarok lényegiségét az a kezdetiség és tágasság határozza meg, amelyben a lét teljessége átélésre és megragadásra kerül – annak egyetlen döntő vonatkozására, a Létre tekintettel.

Elmélkedéseink világossá teszik, hogy amikor a legterhesebb gondolatra gondolunk, a mi gondolódik, azt nem lehet elválasztani attól a módtól, ahogyan gondolódik. A mi maga a hogyan által határozódik meg, és viszont a hogyan a mi által. Ebből a tényből önmagában is megérthetjük, mennyire zavaros felfogás az, ha a visszatérés gondolatának bizonyítékait fizikai vagy matematikai bizonyítások módjára próbáljuk elképzelni. Hogy ebben az esetben mit jelent a bizonyíték, és mit jelenthet, azt kizárólag és egyszerűen e páratlanul egyedi gondolat alapján kell meghatározni.

A gondolkodás hogyanja és a gondolandó mi lényegi elválaszthatatlansága miatt egy másik fontos döntés is megszületett egy újabb szempontból. A gondolat „elméleti” tanbeli tartalma és annak „gyakorlati” hatásai közötti különbségtétel kezdettől fogva lehetetlen. Ezt a gondolatot sem „elméletileg” gondolni, sem „gyakorlatilag” alkalmazni nem lehet. Nem lehet elméletileg gondolni, amennyiben e gondolat végiggondolása megkívánja, hogy az ember – nemcsak mint gyakorlatilag cselekvő, hanem általában, mint létező – belemerüljön a gondolat folyamatába, és önmagát, valamint saját helyét annak alapján határozza meg, ami gondolandó – egyszerre, nem pedig utólagosan. Amíg ez a meghatározás nem valósul meg, a gondolat megreked, gondolhatatlan és

meggondolatlan marad; és semmiféle szellemi élesség nem segít akár a legkisebb lépést is megtenni előre. Ugyanakkor a gondolat „gyakorlati” alkalmazása is lehetetlen, amennyiben az abban a pillanatban már mindig fölöslegessé válik, amikor a gondolatot valóban végiggondolták.

A visszatérés gondolata mint hit

Most mostantól folytatjuk Nietzsche kiadatlan jegyzeteinek ismertetését, megtartva azt a formát, amelyet e posztumusz anyagok első szerkesztői adtak nekik, és továbblépünk az elrendezésük második részéhez, melynek címe: „A tanítás hatása az emberiségre." Ezzel az a célunk, hogy megmutassuk: a szerkesztők által kiválasztott töredékekben valami más is tétje van, nem pusztán az emberiségre gyakorolt „hatás". Még akkor is, amikor Nietzsche effélére törekszik, gondolatait a saját alapfogalmai szerint kell megvilágítanunk, és nem azoknak a kéznél lévő, durva fogalmaknak a segítségével, amelyek – látszólag egészen ésszerűen – különbséget tesznek egy tanítás „bemutatása" és annak „hatása" között. Az a kétes természetű kiindulópont, ahonnan a szerkesztők a felosztást megkísérelték, jól látható abban a tényben, hogy az Első Rész 113. és 114. számmal jelölt töredékei éppúgy – s talán nagyobb joggal – a Második Részbe, a „hatásról" szóló részhez kerülhettek volna. Nem véletlen, hogy a szerkesztők ezeket az Első Rész legvégére helyezték, „A tanítás bemutatása és megalapozása" cím alatt. A következőkben a főbb szempontokat fogjuk hangsúlyozni, azokat, amelyek lényegében tisztázzák, miről is beszél Nietzsche. Ám az ilyen hangsúlyozás még messze nem ad teljes értelmezést.

A 115-től 132-ig terjedő számok alatt olyan töredékek sorozata található, amelyekben a visszatérés gondolatának „tartalma" mintha háttérbe szorulna. Mégis, ami ehelyett előtérbe kerül, az nem annyira a gondolat „hatása", hanem maga a gondolat pontos jellege. Ennek a jellegnek a lényege abban az alapvető viszonyban áll, amely a gondolt dologhoz fűzi. Egy gondolatot gondolni nem azt jelenti, hogy egy járművel áthajtunk rajta. Egy jármű mindig valami olyan, ami kívül vagy mellette marad annak a helynek, ahová a gondolatunkkal eljutunk. Amikor biciklivel kimegyünk a dombokra, amelyeket „Kaiserstuhlnak" hívunk, maga a „bicikli" végső soron semmi lényegi kapcsolatban nincs a „Kaiserstuhllal." Az a közömbösség, amely a „bicikli" és a „Kaiserstuhl" között fennáll, nem érvényesül a visszatérés gondolatának elgondolása és aközött, ami ott ténylegesen gondolva és tapasztalva van.

Az örök visszatérés gondolatának legfontosabb jellemzése, amellyel ezekben a jegyzetekben találkozunk, az, hogy azt „hiedelemként" jellemzi.

> A gondolat és a hit olyan teher, amely összehasonlítva minden más súllyal, sokkal jobban elnyom téged (117. szám).
> Jövőbeli történelem: ez a gondolat egyre inkább el fog terjedni, és azok, akik nem hisznek benne, saját természetük szerint végül meghalnak jaj! (121. szám).
> Ez a tanítás szelíd azokkal szemben, akik nem hisznek benne; nincs benne pokoltűz, nincsenek fenyegetések. Aki nem hisz, annak múló élet van a tudatában (128. szám).

Az a tény, hogy Nietzsche a gondolatát hiteknek nevezte, valószínűleg ahhoz a szokásos nézethez is vezetett, hogy a visszatérés tanának Nietzsche részéről valamiféle vallásos hit személyes vallomásának kellett lennie. Mint ilyen, jelentéktelen maradna filozófiájának „objektív" tartalma szempontjából, és így törölhető lenne a feljegyzésekből. Ez különösen indokolt volt, mivel ez a gondolat amúgy is kényelmetlen volt elgondolni; nem illett bele a megszokott fogalmak egyik bevett kategóriájába sem. Ez a nézet – amely minden lehetséges megértését eltorzítja Nietzsche tulajdonképpeni filozófiájának – további megerősítést kapott abból a tényből, hogy Nietzsche jegyzeteiben olykor a „vallás" szót is használta. A 124. jegyzet így hangzik: „Ez a gondolat többet tartalmaz, mint minden vallás, amelyek megvetették ezt az életet, mint mulandót, és arra tanítottak, hogy valamiféle meghatározatlan másik életet keressünk." Itt a gondolat vitathatatlanul kapcsolatba kerül bizonyos vallások jelentőségével, nevezetesen azokéval, amelyek lebecsülik a földi életet, és egy „túli" életet állítanak véglegesnek. Így kísértésbe eshetünk

azt mondani, hogy az örök visszatérés gondolata Nietzsche tisztán „földi" vallását testesíti meg, és ezért vallásos, nem filozófiai.

„Óvakodjunk attól, hogy úgy tanítsuk ezt a tant, mintha az egy vallás volna, amely hirtelen megjelent" – olvasható a 130. jegyzetben. A jegyzet így folytatódik: „A leghatalmasabb gondolatoknak sok évezredre van szükségük – hosszú ideig kell kicsinek és gyengének lenniük!" Itt nyilvánvalóan nem tulajdonít vallásos jelleget a visszatérés gondolatának. Csak a „hirtelen" megjelenő vallások kerülnek egyáltalán említésre, és azok is elutasítás formájában. És mintha minden kétséget el akarna oszlatni, az utolsó mondat a befejező, 132. töredékben így szól: „[A visszatérés gondolata] legyen a legszabadabb, legderűsebb és legfenségesebb lelkek vallása – egy kedves alpesi hegyi rét csillogó jég és felhőtlen ég között!" Ez a mondat, amely úgy tűnik, hogy kiragadja a visszatérés gondolatát a filozófiából, és átadja a vallásnak – s ezért látszólag egyetlen csapással fenyegeti az itt tett erőfeszítésünket –, valójában épp az ellenkezőjét éri el. Hiszen azt mondja, hogy nem merjük a gondolatot és tanítását a különféle vallási szekták vagy megszokott vallásossági formák közé sorolni. Inkább maga a gondolat határozza meg újra a vallás lényegét a maga feltételei szerint. Maga a gondolat mondja meg, hogy milyen vallás létezhet milyen ember számára a jövőben. Maga a gondolat határozza meg a viszonyt Istenhez – és magát Istent is.

Mondhatnánk ellenérvként, hogy ez mindenképpen vallási kérdés – a gondolat hitként van megjelölve – és nem filozófia. De mit jelent itt a „filozófia"? Nem merünk semmiféle önkényes filozófia meghatározást, sem pedig vallásfogalmat szabványnak elfogadni. Itt is Nietzsche filozófiájának lényegét kell meghatároznunk a saját gondolkodása, a saját gondolatai alapján. Végső soron e gondolat gondolkodása olyan, hogy Nietzsche hitként jellemezheti – nemcsak jellemezheti, hanem valójában jellemeznie is kell. Ebben a tekintetben most ránk hárul az, amit mindenki észszerűnek tart ugyan, de senki sem tesz meg: pontosan megvizsgálni, hogyan fogja fel Nietzsche az ilyen hit lényegét. A hit itt bizonyosan nem azt jelenti, hogy az ember elfogadja a Szentírásban kinyilatkoztatott és az Egyház által hirdetett hitcikkelyeket. A hit (Nietzsche esetében) sem azt jelenti, hogy az egyén bízik a keresztény Isten igazoló kegyelmében.

Mit jelent a hit a formális fogalma szerint, egy olyan fogalom szerint, amely különféle alakzataiban még mindig meghatározatlan? Nietzsche a hit lényegét a következő szavakkal jelöli meg (WM, 15; 1887-ből): „Mi a hit? Hogyan keletkezik? Minden hit egy igaznak tartás." E szavakból egyetlen dolgot vonhatunk le, de ez a legfontosabb: hinni annyit jelent, mint igaznak venni azt, ami megjelenik, és így annyit is jelent, mint kitartani az igaz mellett és szilárdan megmaradni benne. A hitben nemcsak a hitt dologhoz való viszony rejlik, hanem mindenekelőtt a hívő saját magához való viszonya. Az igaznak tartás az igazban való szilárdan megmaradás, tehát kettős értelemben vett megtartás: valaminek a megragadása és a felvett álláspont megtartása. Az efféle megtartás meghatározását attól kapja, amit igazként állítunk. E tekintetben lényeges marad, hogyan ragadjuk meg az igazság igaz voltát, és az igazság fogalmunk alapján milyen viszony keletkezik az igaz és a hozzá való szilárdan ragaszkodás között. Ha az igazban való szilárdan megmaradás az emberi élet egy módja, akkor valamit eldönthetünk a hit lényegéről, és különösen Nietzsche hitfogalmáról, csak azután, hogy világosságot nyertünk az ő igazságfelfogásáról mint olyanról – együtt az igazságnak az „élethez", vagyis Nietzsche értelmében a lét egészéhez való viszonyával. Nietzsche hitfogalmának megfelelő megértése nélkül aligha merészkedhetünk megítélni, hogy mit jelent a „vallás" szó, amikor Nietzsche a legnehezebb gondolatát „a legszabadabb, legvidámabb és legfenségesebb lelkek vallásának" nevezi. Sem a „szabadságot", sem a „vidámságot", sem a „fenséget" nem érthetjük a magunk önkényes, hétköznapi elképzelései szerint.

Mindazonáltal sajnálatos módon szükséges, hogy ebben a különös helyzetben eltekintsünk Nietzsche „igazság" fogalmának részletes tárgyalásától, valamint attól, hogy mit jelent szerinte „szilárdan kitartani az igazságban" és „ragaszkodni az igazhoz". Vagyis

most nem tudjuk kifejteni Nietzsche hitéről alkotott elképzelését, és még a „vallás” és a „filozófia” közötti viszonyról szóló felfogását sem. Mindazonáltal, annak érdekében, hogy értelmezésünk a jelen összefüggésben valamilyen tájékozódási pontot találjon Nietzsche saját szellemi terepén, segítségül hívhatunk egy sor aforizmát, amelyek a Így szólott Zarathustra korszakából, 1882–84-ből származnak.

A hitet úgy értelmezzük, mint az igaznak elfogadását, vagyis az igazban való szilárd kitartást. Ez a szilárd kitartás és a belőle fakadó beállítódás annál valóban sikeresebb lesz, minél eredetibben határozza meg maga a beállítódás, és minél kevésbé csupán azon múlik, hogy mennyire kapaszkodik a dolgokba; vagyis annál inkább sikeres, ha lényegében képes önmagába visszatérni, és nem támaszkodik a dolgokra, nem függ tőlük a megtartásban. Nietzsche azonban e különös ügyben minden „önállóra” figyelmeztetést intéz. Intő szavai először is meghatározzák, mit jelent saját lábon állni és így elérni egy beállítódást: „Ti, önállóak – meg kell tanulnotok saját lábon állni, különben elsodor benneteket minden szél” (XII, 250, 67. sz.).[1] Valahányszor egy beállítódás nem több puszta következménynél, amelyet a hozzá rendelt kapaszkodás tart fenn, amikor a kapaszkodás támasztja alá, az valójában nem igazi beállítódás. Az utóbbi csak akkor és addig „áll”, amíg képes önmagán megállni; az előbbi esetben a konkrét kapaszkodásra támaszkodó beállítódás összeomlik, amint a támasz megszűnik.

„Már nem hiszek semmiben” – így kell gondolkodnia egy alkotó embernek (68. szám). Mit jelent azt mondani: „Már nem hiszek semmiben”? Általában egy ilyen kijelentés az „abszolút szkepticizmus” és a „nihilizmus” tanúbizonysága, minden tudás, minden rend iránti kétely és kétségbeesés jele, és így a döntések és az elköteleződés elől való menekülés jele; rendszerint a felbomlás kifejeződése, amikor semmi sem tartja össze az embert, és semmi sem éri meg a fáradságot. Ám a jelen esetben a hitetlenség és az ódzkodás attól, hogy bármit is igaznak fogadjunk el, mást jelent. Azt jelenti, hogy nem vagyunk hajlandók minden további nélkül elfogadni azt, ami előre adott; nem vagyunk hajlandók beérni azzal, hogy csupán látszólagos döntésekkel áltassuk magunkat; nem vagyunk hajlandók becsukni a szemünket saját önelégültségünk előtt.

Mi az igazság Nietzsche felfogása szerint? Az, ami a Lét örökös áramlásában és változásában rögzül, amit az embernek meg kell ragadnia, amin szilárdan állhat. Amit az embernek el kell érnie, hogy biztos fogást találjon rajta, amit az igazság az, amire az ember akarata ráfogást talál. Az igaz az, ami szilárd. Az, ami köré az ember határt húz, mintegy azt mondva: „Tilos!” – minden vizsgálódásnak, minden zavarásnak, minden firtatásnak. Így hoznak az emberek valamiféle állandóságot a saját életükbe – még ha ez csak az is, amihez hozzászoktak, amit uralni tudnak, ami védelmet nyújt minden kényelmetlenséggel szemben, és megadja a nyugalom vigaszát.

Nietzsche értelmében hinni annyit jelent, mint rögzíteni a folyton változó létezők sokaságát, akikkel találkozunk, azoknak a maradandó és rendezett vezető reprezentációiban. Hinni továbbá azt jelenti, hogy megerősítjük magunkat ebben a rögzítő viszonyban, éppen annak alapján, ami rögzítve van. E hitfelfogásnak megfelelően – amely Nietzsche egész gondolkodásában elengedhetetlen (a hit mint önmagunk bebetonozása a rögzítésbe) – a „Már nem hiszek semmiben” kifejezés épp az ellenkezőjét jelenti a kételynek és a döntés, illetve a cselekvés előtti bénultságnak. Azt jelenti: „Nem engedem,

---

[1] „Ti, önállók – nektek magatoknak kell megtanulnotok megállni a saját lábatokon, vagy elestek.” Egyáltalán nem világos, hogy mit is jelent pontosan Nietzsche intelme: a sich stellen jelentheti azt, hogy feladja magát, önként jelentkezik, összeszedi magát, és még azt is (bár a szövegkörnyezetben ez kevéssé valószínű), hogy megtéveszt, színlel; az umfallen szó szerint azt jelenti, hogy eldől, de köznyelvben inkább arra utal, hogy valaki minden szeszélyre megváltoztatja a véleményét. Nietzsche talán azt tanácsolja az önállóságra törekvőknek, hogy szedjék össze elég önbizalmukat ahhoz, hogy érvényesítsék magukat, és harcoljanak – vagy megadják magukat – vagy színleljenek, bármit, csak ne legyenek „könnyen eltiporhatók”. Heidegger egyértelműen úgy érti Nietzsche figyelmeztetését, hogy ha az önálló emberek azok, akik senkire és semmire nem támaszkodnak, akkor meg kell tanulniuk valóban független állást elérni – minden kapaszkodó nélkül.

hogy az élet egyetlen lehetőségben, egyetlen konfigurációban megrekedjen; megadom és elismerem az élet elidegeníthetetlen jogát a változásra, és ezt úgy teszem, hogy előrevetítek és megalkotok számára új és magasabb lehetőségeket, kreatívan vezetve az életet önmagán túlra." A teremtő tehát szükségszerűen hitetlen, ha a hitet megállásként értelmezzük. Ugyanakkor a teremtő pusztító is mindazzal szemben, ami megmerevedett vagy kővé vált. De csak azért, mert mindenekelőtt és előre egy új lehetőséget közöl az élettel, mint annak magasabb törvényét. Erről szól a következő maximája is (69. szám; XII, 250): „Minden teremtés közlés. A tudó, a teremtő, a szerető: egy."

A teremtés mint kommunikáció – fontos itt helyesen hallgatni. Minden alkotás másokkal való megosztás. Ez azt jelenti, hogy maga a teremtés új létlehetőségeket alapoz meg – felállítja őket, vagy, ahogy Hölderlin mondja, megalapítja őket. A teremtés új létet ad a korábbi létezőknek, közli azt velük. Maga a teremtés, és nem csak a felhasználása, adományozás. Az igazi alkotásnak nincs szüksége arra, hogy kérdezzen, sőt belső lehetősége sincs arra, hogy érdeklődjön, vajon miként lehetne a leginkább megvalósítható és hasznosítható. Csak ott, ahol minden nyom hiányzik a teremtő erőből és a teremtő mércéből; csak ott, ahol pusztán mimetikus gépezetek lépnek működésbe; csak ott, ahol semmi sem osztható meg valamilyen alkotó folyamatban, mivel maga az alkotóerő hiányzik; csak ott találunk valami célt, amit kinyilvánítanak és dicsőítenek – akár utólag, ha kell, de még kedvezőbben előre – és ami egész terméksorozat létjogosultságát adja.

Alkotni annyit jelent, mint megosztani – a legőszintébb szolgálat, amit csak elképzelhetünk, mert a legvisszafogottabb. Az igazi alkotás ezért teljesen mentes attól a veszélytől, hogy öncélúvá váljon; még csak meg sem kell védenie magát egy ilyen félreértés ellen. Csak a puszta látszat-alkotás igényli, hogy folyamatosan és hangosan biztosítsa magáról, hogy nem önmagáért létezik, hanem szolgálatot teljesít.

Azonban a teremtés még egy másik alakban is megjelenhet, amely nem kevésbé romboló, mint az előbb említett. Az a szuverén önelégültség, amely lényegileg a teremtéshez tartozik, és amelynek nincs szüksége arra, hogy külső célt állítson maga elé, felveheti a puszta, céltalan szeszély látszatát, a l'art pour l'art formáját. Ez azonban éppoly távol áll a valódi teremtéstől, azaz a megosztástól, mint az előbb említett látszat. Mindezek eredménye egyszerűen az a tény, hogy magát a teremtést és a teremtett dolgokat mindig rendkívül nehéz felismerni és kibogozni. És ez így van jól. Mert ez jelenti a legjobb védelmüket, a garanciát arra, hogy megmaradnak olyasminek, amit soha nem lehet elveszíteni.

Attól az időszaktól kezdve, amikor Nietzsche nagy gondolata megszületik benne, újra és újra, különféle megfogalmazásokban ismételgeti a hármasságot: tudás, teremtés és szeretet. A szeretetet ajándékozásként érti, az adományozó szempontjából; gyakran ezen a néven is nevezi. A „tudók" helyett szívesen beszél „tanítókról" is. Ha követjük Nietzsche útmutatását, és a „tudó" helyébe a „filozófus"-t, a „teremtő" helyébe a „művész"-t, a „szerető" helyébe pedig a „szent"-et tesszük, akkor az az imént bevezetett kifejezés azt mondja nekünk, hogy a filozófus, a művész és a szent egy. Nietzsche célja azonban itt nem az, hogy valamiféle olyan elegyet hozzon létre, amely mindazon dolgokból áll, amiket ezek a szavak korábban jelentettek. Épp ellenkezőleg: egy olyan ember alakját keresi, aki egyszerre létezik a hármas átváltozás – a tudó, a teremtő és az adományozó – átalakult egységében. A jövő ezen embere az igazi uralkodó, aki a „legutolsó embert" uralja, mégpedig úgy, hogy a „legutolsó ember" eltűnik. Eltűnése azt jelzi, hogy az uralkodó már nem a „legutolsó emberrel" szemben határozza meg magát – ahogyan ez mindig történik, amíg a jövő embere, a múlt terméke, kénytelen önmagát „emberfeletti emberként", azaz átmenetként felfogni. Az uralkodó, vagyis a tudó, a teremtő és a szerető kijelölt egysége, a maga saját alapjain teljesen más. Mindazonáltal ahhoz, hogy az emberiség új formája létrejöhessen és mérceként szolgáljon, a tudó, a teremtő és az adományozó alakját egy újfajta metamorfózis és egység révén kell előkészíteni. Nietzsche egy helyütt így fejezi ki a

dolgot: „Az adományozó, a teremtő, a tanító – ezek mind az uralkodó előjátéka." (Lásd a Így szóla Zarathustra kiegészítéseit az 1882–86 közötti évekből; XII, 363.)

Az ügyre vetett új nézőpont friss fényében meg kell értenünk az olyan maximákat, mint például a következő, amely a 70-es számot viseli, és közvetlenül a 69-es után következik a vizsgált sorozatban (XII, 250): '„Vallásos ember' ,'bolond' ,'zseni' ,'bűnöző', 'zsarnok– ' ezek tökéletlen nevek és puszta részletek, a kimondhatatlanhoz való közelítések." Ha Nietzsche a „vallásos ember" fogalmát is beemeli ebbe a sorozatba, nagyon óvatosnak kell lennünk. Egészen pontosan végig kell gondolnunk a dolgokat, mielőtt a visszatérés gondolatát „vallásos" gondolatként jelölnénk meg, amivel gyakorlatilag száműznénk azt Nietzsche „tudásanyagából", az ő „tanításából." Bármely elmélkedő ember – követve korlátozott és alig kifejtett megjegyzéseink irányát – már most felismeri, mennyire nevetségessé válik egy ilyen eljárás. Éppen a legnehezebb gondolat gondolkodása válik legfőbb tudássá; önmagában teremtés; teremtése egyben közlés, ajándékozás és szeretés; és ezáltal a „szent" és a „vallásos" alapvető alakjában jelenik meg. Nietzsche azonban nem azért nevezi a legnehezebb gondolat gondolkodását hívésnek, mert az szent és vallásos, vagyis teremtő szeretet jellemzi; hívésnek azért nevezi, mert mint a létezők egészére irányuló gondolkodás a létezőket magukat rögzíti a Lét kivetítésében. A gondolat hívő jellege nem elsődlegesen vallásos jellegéből fakad; inkább maga a gondolkodás jellege adja, amennyiben a gondolkodás, amely viszonyokat és konstellációkat képvisel, mindig felállít és szándékol valamit, ami maradandó.

A legnehezebb gondolat gondolása egy hit. Szilárdan tart az igazban. Nietzsche számára az igazság mindig az igazat jelenti, és az igaz Nietzsche nézetében a létet jelenti – azt, ami állandóvá van rögzítve. Ez úgy történik, hogy az élőlény a rögzített körön belül és annak révén biztosítja fennmaradását. Mint rögzítés, a hit az állandóság biztosítása.

Az ugyanannak az örök visszatérésének gondolata úgy ragadja meg a világot, hogy meghatározza, miként van a világ lényegileg: a szükségszerű, örökösen váló káoszként. E gondolat gondolkodása úgy állja meg a helyét a lét egészében, hogy számára az ugyanannak örök visszatérése szolgál minden létezőt meghatározó Létként. Egy ilyen igazság természetesen sohasem bizonyítható közvetlenül egyes embereknek konkrét bizonyítékok által; sohasem mutatható be ténylegességében konkrét tényekkel, mivel a lét egészét érinti. A lét egészéhez mindig és csak egy ugrás által jutunk el, amely végrehajtja saját vetületünket felé, támogatva és beteljesítve e vetület folyamatát. Sosem érjük el a lét egészét úgy, hogy óvatosan, tétován haladunk egyes tények és ténykonstellációk sorozatán át, amelyek ok-okozati kapcsolatok szerint rendeződnek. Ennélfogva, ami ebben a gondolatban meg van gondolva, sohasem adott mint valami konkrét, kézhez vehető létező; mindig lehetőségként kínáltatik.

De akkor nem veszti el a gondolat minden súlyát? Amikor Nietzsche bevallja, hogy az ő gondolata csupán lehetőség, nem mond-e le arról a jogról, hogy komolyan vegyék – nem adja-e fel azt az igényt, hogy az ő gondolatát komolyan kelljen venni? Semmiképpen sem. Mert ez a beismerés valójában azt fejezi ki, hogy e gondolatban szilárdan kitartani lényegében együtt alkotja annak igazságát; azt a tényt, hogy maga a kitartás a hozzáállás által van meghatározva, és nem fordítva. Nietzsche hasznos támpontot ad, amikor a 119. jegyzetben (XII, 65) így szól:

> Már a lehetőség gondolata is megrázhat és átalakíthat minket; nem csupán az érzések vagy konkrét elvárások képesek erre! Figyeld meg, milyen hatásos volt az örök kárhozat lehetősége!

E megjegyzés alapján azt is felismerjük, hogy nem véletlen, hogy Nietzsche azt a sajátos formát választotta gondolatának első közlésére A vidám tudomány-ban, amelyben egy démon nyit meg előttünk egy lehetőséget, miközben kérdést intéz hozzánk: „Mi

történne, ha…?”[2] A kérdő módú gondolkodás megfelel annak, ami itt a gondolat magva. A szóban forgó lehetőség – amelyet valóban alaposan meg kell vizsgálni – puszta lehetőségként is hatalmasabb bárminél, ami tényleges vagy tényszerű. Egyetlen lehetőség más lehetőségeket szül, és ezek szükségszerűen, belső törvényszerűséggel kerülnek előtérbe vele együtt. Egy adott gondolatban rejlő lehetőség áttelepít minket számos más lehetőség világába: gondolkodhatunk róla így vagy úgy, elfoglalhatunk benne álláspontot ilyen vagy olyan módon. Egy lehetőséget valóban végiggondolni – vagyis minden következményével együtt – annyit jelent, hogy döntést hozunk saját magunk számára, még akkor is, ha ez a döntés nem kíván mást, mint a lehetőség elutasítását és kizárását.

Összhangban a nyugati emberiség eddigi teljes történetével és azzal a lényekről alkotott értelmezéssel, amely ezt a történelmet fenntartja, túlságosan is hozzászoktunk ahhoz, hogy pusztán és egyszerűen a ténylegességekben gondolkodjunk, hogy az aktuálisban (mint jelenlétben, ousia) értelmezzünk. Emiatt még mindig felkészületlenek vagyunk, ügyetlennek és elégtelennek érezzük magunkat, amikor a lehetőségben való gondolkodásra kerül sor, amely mindig teremtő gondolkodás. Ennélfogva, amennyiben a visszatérés gondolata azt jelenti, hogy felvesszük ezt vagy azt az álláspontot a létezők egészén belül, a döntés és hasadás lehetőségeinek sora nyílik meg az emberi lét számára általában.[3] Nietzsche azt mondja, hogy ez a gondolat „magában hordozza annak lehetőségét, hogy az egyes emberi lényeket újra meghatározzuk és rendezzük az érzelmeikben” (118. szám). Ennek a kijelentésnek a teljes tartalmát csak akkor tudjuk megragadni, ha tudjuk, hogy Nietzsche szerint az érzelmek és ösztönök határozzák meg azokat a perspektívákat, amelyekben az ember a világot érzékeli. Ezek a perspektívák határozzák meg azt a sarkot, amelybe az a Kis Jack Horner nevű alakot hívott „embernek”.

A visszatérés gondolatának fényében döntésre kell jutni arról, hogy kinek van meg, illetve kinek nincs meg az ehhez szükséges energiája és ráhangoltsága. Kitartani az igazságban. Akik nem „hisznek” benne, ők a „múló lények.” Nietzsche ezzel két dolgot ért. Először is, a múló lények futó lények, menekülők a fenséges, tágas távlatok elől, amelyek előfeltételezik a várakozás képességét. A múló lények itt és most akarják a boldogságot, ahol meg tudnak kapaszkodni benne; és szükségük van az időre, hogy élvezni tudják. Ezek a menekülő emberek másik értelemben is múlóak: maguk is nélkülözik az állandóságot, átmeneti teremtmények; nem hagynak maguk után semmit; nem alapoznak meg semmit, nem támasztanak alá semmit. A másikak, akik nem múlóak, ők „az örök lelkű és örök Keletkezésű emberek, akiknek fájdalmai a jövőről tanúskodnak.” Azt is mondhatjuk, hogy ők azok az emberek, akikben sok idő rejlik, és akik teljesen megélik az idejüket – ami teljesen független a tényleges élettartamtól. Vagy másképp megfordítva: éppen a múló ember az, aki a legkevésbé alkalmas arra, hogy a megfelelő átmenet embere legyen, jóllehet a látszat ennek az ellenkezőjét sugallja, amennyiben az „átmenet” múlékonyságot jelent. A múló lények, akik nem gondolhatják el ezt a gondolatot, „saját természetük szerint végül el kell tűnjenek.” „Csak azok maradnak fenn, akik létüket képesnek tartják az örök ismétlődésre: és ilyen emberekkel lehetségessé válik egy olyan állapot, amelyet semmilyen utópista nem ért el soha!” (121. szám). „Aki nem hisz, annak múló az élete a tudatában” (128. szám).

---

[2] Lásd a 3. szakaszt fentebb: „Nietzsche első közlése a Visszatérés tanáról.” A lehetséges erejéről lásd Lét és idő 31. és 53. szakaszát; lásd továbbá a „Levél a humanizmusról,” Alapvető írások, 196. oldal.

[3] "Döntés és metszés" Heidegger Entscheidung und Scheidung kifejezését adja vissza. E két szó összekapcsolása hangsúlyozza a döntés szavunk gyökerét: elvágni, leválasztani, elkülöníteni. A döntés nem azt jelenti, hogy a szubjektum egyszerűen elhatározza magát; inkább annak felismerését, hogy elérkeztünk egy radikális változás pontjához. Az Entscheidung egyfajta vízválasztó, Wasserscheide átlépését sugallja.

A gondolat nem „fejti ki hatásait” abban az értelemben, hogy későbbi időkre vonatkozóan hagyna maga után konkrét következményeket. Inkább akkor, amikor megszületik, amikor a gondolkodó szilárdan áll a létezők egészének ezen igazságában, amikor ilyen természetű gondolkodók vannak, akkor a létezők egésze is átalakuláson megy keresztül. „Attól a pillanattól kezdve, hogy ez a gondolat létezik, minden szín megváltoztatja árnyalatát, és egy új történelem kezdődik” (120. szám; vö. 114. szám[4]).

A legnehezebb gondolat itt úgy ragadható meg, mint az a gondolat, amely új történelmet indít el. Nem pusztán arról van szó, hogy egy másik eseménysor bontakozik ki; ami más, az a történés, a cselekvés és a teremtés fajtája. A dolgok színe, megjelenése, eidósza, jelenléte változik. A lét – ez az, ami megváltozik. „Mély sárga” és „izzó vörös” kezdenek sugározni.

Ám vajon nem kell-e végül is egy kérdésnek érvényre juttatnia jogát ezen a fordulóponton, egy kérdésnek, amely e gondolat lényegét, teljes egészét, semmivé oldja? Ha minden szükségszerű – a világ mint a szükségszerűség káosza – és ha minden úgy ismétlődik, ahogyan egyszer már volt, akkor minden gondolkodás és tervezés fölöslegessé, sőt eleve lehetetlenné válik; mindent úgy kell fogadnunk, ahogy jön; és minden közömbössé lesz. Ahelyett, hogy terhet rakna ránk, ez a gondolat megfoszt bennünket a döntés és cselekvés ballasztjától és szilárdító súlyától, elragad minden tervezési és akarási érzettől. Beleránt bennünket az örök körforgás önmagát hajtó, szükségszerű pályájába, egyszerre nyitva meg minden utat a törvénytelenség és a puszta esetlegesség előtt. Végül teljes tétlenségbe taszít – hagyjuk, hogy minden menjen a maga útján. És, hogy teljes legyen a kép, egy ilyen gondolat egyáltalán nem is lenne „új” teher, hanem egy ősi. Mert az ókor történelme volt az, amely hagyta, hogy belesüppedjen a végzetbe vetett hitbe.

[4] GOA, XII, 114. szám a 18. szakaszban, az alábbi 138–139. oldalon van idézve. A CM-ben lásd M III I [148].

A visszatérés gondolata – és a szabadság

Amikor megállunk, hogy elgondolkodjunk ezeken a dolgokon, egy kérdéssel találjuk szembe magunkat. Félreismernénk ennek a rendkívül nehéz gondolatnak a legnehezebb aspektusát, ha túlságosan könnyedén kezelnénk, vagyis ha pusztán formális dialektikai módon közelítenénk hozzá. Ahelyett, hogy a legvégső és legfontosabb döntésekhez vezetne, a gondolat úgy tűnik, hogy inkább a tartalmatlan közönybe süllyeszt. Éppen ez a jellemző – hogy a látszata teljes ellentéte közvetlenül a gondolat igazi lényege mellett rejlik – jelzi, hogy itt valódi filozófiai gondolat átgondolásáról van szó. Ha egy pillanatra elidőzünk ennél a kérdésnél, ha csak a legkisebb erőfeszítést megtesszük, hogy felidézzük, ez már elég ahhoz, hogy felvillanjon előttünk egy korábbi, valóban ősi kérdés körvonala. Az a nehézség, amely most bukkan elő, mintha visszautalna arra a régi dilemmára, amely így hangzik: Minden létező, egészében véve és bármely adott sorozatában a részletek teljességével együtt, az örök visszatérés vas gyűrűjében kovácsolódik; bármi, ami most vagy a jövőben a színre lép, csupán ismétlődés, megváltoztathatatlanul előre meghatározott és szükségszerű. De akkor ebben a gyűrűben mit jelentenek a cselekvés, a tervezés, az elhatározás – röviden, a „szabadság”? A szükségszerűség gyűrűjében a szabadság annyira fölösleges, mint amennyire lehetetlen. Ez azonban az ember lényegének visszautasítása; itt magának a lényeg lehetőségének léte tagadtatik meg. Ha mégis azt kívánjuk, hogy ez a lényeg érvényesüljön, teljesen homályos, miként történhet ez meg.

Nyilvánvaló, hogy az örök visszatérés gondolata visszavezet bennünket a szabadság és a szükségszerűség viszonyának kérdéséhez. A végkövetkeztetés az, hogy ez a gondolat nem lehet, ahogyan Nietzsche állítja, a gondolatok gondolata. Mert ha a visszatérés gondolata a szabadság és a szükségszerűség kérdésének köréhez tartozik, akkor valami alapvető már el lett döntve annak lehetséges igazságáról. Valaki bizonyára rá fog mutatni, hogy a szükségszerűség és a szabadság lehetséges összhangjának kérdése azok közé az elkerülhetetlen, de megoldhatatlan kérdések közé tartozik, amelyek megszakíthatatlan vitát indítanak el, amint sejtetik, hogy mit is szeretnének megkérdőjelezni.[1]

Valóban, attól a pillanattól kezdve, hogy megismerkedünk Nietzsche visszatérésről szóló tanításával, az efféle elmélkedések óhatatlanul rákényszerítik magukat az emberre. Annál inkább hajlunk is majd az ilyen gondolatokra, mivel ismerjük a fiatal Nietzsche iskolai esszéit, a „Végzet és történelem” és a „Szabad akarat és végzet” című írásokat, amelyeket 1862 húsvéti szünetében írt (lásd a *Történeti- Kritikai Összkiadás* II.

[1] Heidegger „vita” (Widerstreit) kifejezésének használata visszhangozza Kant szóhasználatát a Tiszta ész kritikája „Antinómiáiban.” Heidegger utalása természetesen a harmadik antinómiára vonatkozik (lásd KrV, A 444 I B 472), valamint Kant egész, a Gyakorlati ész kritikájára irányuló vállalkozására.

kötetének 54–63. oldalait).[2] Ha ugyanakkor felidézzük azt a majdnem egykorú önéletrajzi írást is, amelyet korábban idéztünk, és azt a tényt, hogy e korai gondolatkör később a filozófiája lényegi középpontjává vált, Akkor tehát Nietzsche saját nézőpontjából is jó úton járunk, ha a visszatérés tanítását a szabadság és a szükségszerűség kérdésének rendeljük alá. Mindazonáltal az ilyen eljárás elvétve sem ragadja meg a leglényegesebbet. Próbáljuk ezt a pontot kellően világossá tenni, hogy első próbálkozásaink során, amikor ismerkedünk Nietzsche „tanításával," sikerüljön távol tartanunk minden elégtelen megközelítést.

Amire különös figyelmet kell fordítanunk, azt Nietzsche saját jegyzetei segítségével tisztázhatjuk, például a következő (XII, 116. szám): „Az én tanításom azt mondja, hogy a feladat úgy élni, hogy kívánd, hogy újra élj – úgyis meg fogod tenni!" A hozzáfűzött mondat, „úgyis meg fogod tenni" látszólag feleslegessé teszi a feladat kijelölését: „úgy élni, hogy…". Miért kívánni, miért előírni, ha úgyis mindent úgy kell fogadni, ahogy jön, „úgyis"? Mégis, ha így olvassuk az állítást, nem értjük meg valódi jelentését; nem hatolunk be a tárgyába, nem halljuk, amit mond. Az állítás mindenkihez szól, a megszólítottat tegezve, „te"-ként. Úgy szól hozzánk, amilyenek vagyunk; mi magunk vagyunk a címzettek. A gondolat szándéka tehát saját Daseinunkra utal. Bármi legyen is, vagy legyen majd, az a Daseinben és általa dől el, amennyiben csak azok a Létrejövés mozzanatai vannak elrendelve újra eljönni, amelyek valaha is az én életem részét képezték.

De vajon tudjuk-e, mi volt valaha? Nem! Tudhatunk-e valaha ilyesmit? Semmit sem tudunk egy korábbi életről. Mindent, amit most megélünk, most tapasztalunk először, bár olykor-olykor, a mindennapi élményeink közepette, felbukkan az a furcsa és homályos érzés, amely azt mondja: Amit most átélsz, pontosan ebben a formában, azt egyszer már átélted. Egy korábbi „életről" nem tudunk semmit, amikor visszagondolunk. De vajon csak visszagondolhatunk? Nem, előre is gondolhatunk – és az az igazi gondolkodás. Ilyen gondolkodásban bizonyos módon képesek vagyunk bizonyossággal tudni azt, ami valaha volt. Furcsa – vajon előre gondolva kell megtapasztalnunk azt, ami mögöttünk fekszik? Igen, kell. Akkor hát mi az, ami már volt; mi az, ami újra eljő, amikor visszatér? A kérdésre a válasz: bármi, ami a következő pillanatban lesz. Ha hagyod, hogy létezésed félénkségben és tudatlanságban sodródjon, az ezek következményeivel együtt, akkor azok újra eljönnek, és ők lesznek az, ami már volt. Ha viszont minden pillanatból, így a következőből is valami legfőbbet formálsz, és ha jól megfigyeled és megőrzöd a következményeket, akkor ez a pillanat újra eljön, és az lesz, ami már volt: „Az örökkévalósághoz illik." De a dolog egyedül a pillanataidban dől el. Attól függ, mit tartasz magadról a létezők között, és milyen álláspontra helyezkedsz közöttük. Attól függ, mit akarsz magadból, és mit vagy képes magadból akarni.

---

[2] Ez a két „iskolai" esszé, amelyeket Nietzsche tizennyolc évesen írt és Emerson hatása érződik rajtuk, érdekesebb, mint ahogy Heidegger megjegyzései sugallják. A „Szabad akarat és végzet" elutasítja a keresztény „Isten akaratába való belenyugvás" szellemét, és ehelyett a „erős akaratot" magasztalja. A hosszabb írás, a „Végzet és történelem: Gondolatok" végig a fiatalság világlátását meghatározó előítéleteket sajnálja, amelyek szinte lehetetlenné teszik a „szabadabb álláspontot." A fiatal Nietzsche a történelmet és a természettudományt két menedéknek nevezi, amelyben az emberi sorsról szóló viharos spekulációi nyugalmat találhatnak. Miután felidézi az emberi evolúció és fejlődés hosszú történetét, Nietzsche felteszi a kérdést: „Ez az örök Kiválás soha nem ér véget?" Magát a történelmet egy hatalmas órához hasonlítja: amikor az óra tizenkettőt üt, mutatói „ismét újraindulnak – a világ számára új korszak kezdődik." Végül a fatum meghatározó erőivel szemben Nietzsche a következőt veti be:

De ha lehetséges volna, hogy egy erős akarat felforgassa a világ teljes múltját, akkor az önmagunkban elégséges istenek sorába lépnénk, és a világtörténelem nem lenne számunkra több, mint az én álomszerű varázslata. A függöny legördül, és az ember újra önmagára talál, mint egy gyermek, aki a világokkal játszik, egy gyermek, aki hajnalban felébred, és nevetve törli le homlokáról minden rémálmát.

Lásd Friedrich Nietzsche Werke und Briefe (München: C. H. Beck, 1934), II (Jugendschriften), 54–63. Ezek az esszék sajnos nem szerepelnek sem a Schlechta-, sem a CM-kiadásban.

Mindemez ellen felhozható: Már pusztán az, hogy valaki úgy képzeli el önmagát, mint folyamatok sorozatát, és mintegy egy láncszemként kovácsolódik össze az egymást újra és újra, végtelenül körforgó monotóniában feltűnő körülmények láncában – már pusztán ennek elképzelése is azt jelenti, hogy távollévő önmagától, és nem az a létező, aki természeténél fogva a létezők egészéhez tartozik. Ha így ábrázoljuk az embert, teljesen figyelmen kívül hagyjuk őt mint ént; ez olyan, mintha valaki megpróbálná megszámolni a jelenlévő embereket, de elfelejtené saját magát számításba venni. Így ábrázolni az emberiséget annyit jelent, mint külsődlegesen számolni, mintha valaki lopva ki tudna csúszni kívülre, és mindentől távol maradna. Amikor ilyen módon számolunk, már nem gondolkodunk azon a tényen, hogy időbeli lényként, akik önmagunkra vagyunk utalva, akaratunkban a jövőre is rá vagyunk bízva; nem gondolkodunk azon a tényen, hogy egyedül az emberi lét időbelisége határozza meg, miként áll az ember a létezők körében. Itt is, mint oly sok más lényegi vonatkozásban, Nietzsche nem fejtette ki a tanítását, és sok mindent homályban hagyott. Mégis, bizonyos utalások újra és újra felbukkannak, világossá téve, hogy Nietzsche sokkal többet tudott és tapasztalt meg erről a gondolatról, mint amennyit felvázolt vagy teljesen bemutatott. Biztonsággal megítélhetjük, mennyire hevesen vetette el Nietzsche a külsődleges, fatalista számítgatását a visszatérés gondolata jelentésének és következményeinek, úgyhogy az ilyen számítás egyáltalán nem lehet számára döntő, már csak a 122. számú jegyzet (XII, 66) alapján is:

> Azt hiszitek, hosszú szünet következik, mielőtt újjászülettek – ne áltassátok magatokat! A tudat utolsó pillanata és az új élet első fénye között „semennyi idő" sem telik el. Olyan gyorsan múlik el, mint egy villanás, még ha az élőlények ezt milliárd években mérik is, és még akkor sem képesek megfelelően mérni. Az időtlenség és az egymásután kéz a kézben járnak, amint az értelem megszűnik.

Itt válik világosabbá a dolgok elképzelésének kettős lehetősége: mi magunkból kiindulva, mindannyiunk által megtapasztalt idő szempontjából felmérhetjük és eldönthetjük viszonyunkat a létezők egészéhez; vagy eltávolíthatjuk magunkat ennek az időiségünkben gyökerező időnek a tartományából – bár rejtetten mégis ezen időre támaszkodva – és egy végtelen számítás révén számot vethetünk az egésszel. A két esetben az egyes visszatérések közötti időközt teljesen eltérő mércékkel mérjük. Saját megtapasztalt időiségünk szempontjából semennyi idő sem telik el az egyik élet vége és a másik kezdete között, még akkor sem, ha az időtartamot „objektíven" nem lehet megragadni akár milliárd években sem (lásd Arisztotelész, Fizika, IV. könyv, 10–14. fejezetek).[3] De ugyan mit jelentenek a milliárd évek az örökkévalósághoz mérve; vagyis ezzel együtt a döntés pillanatának mércéjével mérve? Amit Nietzsche itt mond az a

---

[3] Nehéz megérteni, mit akarhat Heidegger e hivatkozással Arisztotelész Fizika című művének egész „időről szóló értekezésére", a Delta könyv 10–14. fejezeteire, hacsak nem Arisztotelész fontosságát kívánja hangsúlyozni a Dasein időiségként való felfogása szempontjából. Arisztotelész értekezésének két szakasza, amelyeket Heidegger a jelen hivatkozáskor szem előtt tarthatott, a következők. Először, a 11. fejezet nyitánya: De idő sem létezik változás [metabolé] nélkül. Mert amikor a saját elménk állapota egyáltalán nem változik, vagy nem vettük észre, hogy változik, nem érzékeljük az idő múlását, éppúgy, mint ahogyan azok sem, akikről azt mesélik, hogy Szardíniában az erősök között aludtak, amikor felébrednek... Így tehát, ahogyan, ha a „most" nem lenne különböző, hanem egy és ugyanaz maradna, nem lenne idő, ugyanúgy, amikor a különbsége elkerüli a figyelmünket, a köztes [metaxy] szakasz nem tűnik időnek.
Másodszor, a 14. fejezet (223a 21 skk.) egy részlete, amelyet Heidegger Arisztotelész idődefiníciója szempontjából lényegesnek tart, ugyanis az mozgás száma:Felvethető a kérdés: vajon, ha nem létezne lélek [psyché], létezne-e idő vagy sem; mert ha nincs valaki, aki számoljon, akkor nincs semmi, amit meg lehetne számlálni… De ha csak lélek, vagy a lélekben az értelem [nous] az, ami alkalmas a számolásra, akkor nem lenne idő, ha nem volna lélek. …Heidegger Arisztotelészről szóló legteljesebb tárgyalása, amely a Lét és idő végső szakaszainak kibővítésének tekinthető, a „19. szakasz: Idő és időiség" cím alatt található Heidegger A fenomenológia alapproblémái című művében (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1975), 327–362. o., különösen 335. és 360–361. o.

„köztes idő” időtlensége, amelyről Nietzsche itt beszél, látszólag ellentmond annak, amit ugyanebből az időszakból származó másik feljegyzésében (114. szám) találunk:

> Ember! Az egész életed újra és újra felfordul, mint egy homokóra; megint és megint lepereg majd – egyetlen hatalmas pillanat közte –, amíg az összes feltétel, ami a létrejöttedhez vezetett, újra össze nem találkozik a világ körforgásában.

Egy hatalmas percnyi idő a köztesben – nos, akkor tehát bizonyos idő valóban eltelik a „köztes időben”, valóban „egy hatalmas perc”! Mégis, amit Nietzsche itt mond, nem mond ellent az előzőeknek; ellenkezőleg, egybefogja a helyzet mindkét szemléletét. Az objektíven számolt milliárd évekkel szemben egyetlen percnyi idő semmiségnek számít; és a „hatalmas perc” egyszerre azt is jelzi, hogy közben összegyűlnek az újjáalakulás, az ismétlődés minden feltétele – „minden feltétel, ahonnan te vetted a létrejövésedet”. Itt azonban a döntő feltétel nincs megemlítve: a döntő feltétel te magad vagy, vagyis az a mód, ahogyan önmagaddá válsz azáltal, hogy a saját uraddá leszel, mégpedig úgy, hogy amikor lényegileg gyakorolod az akaratodat, magadat is belefoglalod abba az akaratba, és így eléred a szabadságot. Csak akkor vagyunk szabadok, ha szabaddá válunk, és csak az akaratunk által válunk szabaddá. Ezt olvassuk a Így szólott Zarathustra második részének második fejezetében, 1883-ból, „A Boldog Szigeteken”: „Akarni felszabadító: ez az igazi tanítás az akaratról és a szabadságról – így tanítja nektek Zarathustra.”

Tudjuk, hogy Zarathusztra az örök visszatérés tanítója, és hogy csak ez az, ami őt jellemzi. Így a szabadság kérdése, és ebből következően a szükségszerűségé is, valamint e kettő viszonya, új módon vetődik fel az azonos örök visszatérés tanítása által. Ezért tévútra jutunk, amikor megfordítjuk a dolgok rendjét, és megpróbáljuk beleszuszakolni a visszatérés tanát a szabadság kérdésének valamely régóta megkövült sémájába. És valójában ezt tesszük—amennyiben a szabadság hagyományos metafizikai kérdését az „okság” kérdéseként fogjuk fel, miközben az okság maga, lényegi meghatározása szerint, a „valóság” lényegfogalmából származik.

Be kell vallanunk, hogy Nietzsche soha nem vizsgálta ezeket az összefüggéseket. Mégis egy dolog világos: a visszatérés tanát soha nem szabad úgy eltorzítani, hogy beleilleszkedjen a szabadság és szükségszerűség kéznél lévő „antinézetébe”. Ugyanakkor ez ismét emlékeztet minket egyetlen feladatunkra – hogy ezt a legnehezebb gondolatot úgy gondoljuk végig, ahogyan az megkívánja, a maga feltételei szerint, minden támasz és szükségmegoldás mellőzésével.

Zárjuk le Nietzsche feljegyzéseinek áttekintését a visszatérés doktrínájáról abból az időszakból, amikor a gondolatok gondolata először felderengett benne (1882), egy olyan megfigyeléssel, amely visszavezet minket e gondolat legelső terveihez, különösen ezek harmadikához, amelynek címe „Dél és Örökkévalóság.” Az a jegyzet, amelyre már hivatkoztunk (114. szám), a következő gondolattal zárul:

> És az emberi lét minden körében mindig eljön egy óra, amikor a leghatalmasabb gondolat felbukkan, először egynek, majd soknak, végül mindenkinek: a dolgok örök visszatérésének gondolata. Ez minden alkalommal az emberiség déli órája.

Mit akar itt mondani Nietzsche? Egyfelől ez a gondolat magába foglalja a visszatérés gondolatát mint sajátító eseményt a létezők tömegének körébe, amelyet újraalkot. A „emberi létre” való hivatkozás itt nem az egyes létezők színre lépését jelenti, hanem azt az alapvető tényt, hogy egy olyan létező, mint az emberi lény általában, létrejön a létezők egészében. Ugyanakkor a gondolat burkoltan azt is feltételezi, hogy a gondolatok

gondolata nem mindig a sajátító esemény az emberi létben; ez az esemény maga is rendelkezik a maga idejével, órájával, amely az „*emberiség délidője[4].”

Tudjuk, mit ért Nietzsche a dél szó alatt: a legrövidebb árnyék pillanatát, amikor a délelőtt és a délután, a múlt és a jövő egybeolvad. Találkozási pontjuk az a legfenségesebb egység minden időbeli dolog számára, amely teljesen nagyszerű átváltozásban ragyog fel, a pillanat, amikor mindez a legfényesebb világosságba merül. Ez az örökkévalóság pillanata. A déli óra az az óra, amikor az emberi lét minden alkalommal a legmagasabb csúcsra és a leghatalmasabb akaratra emelkedik. A dél szóban egy időpontot jelölünk meg az örök visszatérés gondolatának sajátító eseményéhez azonosként visszatérő örök körforgásban. Ezt a pontot nem méri semmilyen időmérő; itt úgy értjük, mint azt a pontot a lét teljességében, amikor maga az idő van, mint a pillanat időbelisége. Az az örök visszatérésnek (mint a létezők alapvető jellegének) az időhöz fűződő legbelső, ugyanakkor legrejtettebb viszonya most kezd derengeni. E tanítás megértésének minden erőfeszítése attól függ, hogy észrevesszük-e a feltáruló viszonyt, és képesek vagyunk-e azt kifejteni.

[4] Heidegger utalásai az Ereignisre, a sajátító eseményre, emlékeztetnek bennünket arra, hogy az örök visszatérésről szóló előadás éppen abban az időben hangzott el, amikor Heidegger a Hozzájárulások a filozófiához: Az „Ereignis”-ről, 1936–38 között írta művét. A Nietzsche-ről tartott első kurzuson, „A hatalom akarása mint művészet”, az Ereignist a nihilizmus eseményeként idézte meg (lásd e sorozat I. kötetének 156. oldal, n. jegyzetét; valamint a IV. kötet 5. oldalát). Itt a sajátító esemény magát az örök visszatérés gondolatát foglalja magában, amelyet Nietzsche a nihilizmus leghatékonyabb ellenszereként kínált. A kérdés a 23. szakaszban kerül részletesebb kifejtésre, lejjebb.

19. Visszatekintés a jegyzetekre a „A vidám tudomány” időszakából, 1881–82

Ha most áttekintjük az örök visszatérés tanáról szóló legkorábbi, elnyomott jegyzetekben található hatalmas anyagot, és mindezt összevetjük azzal, amit Nietzsche a következő évben közölni kezd, akkor világossá válik, hogy a közzétett anyag aránytalanul kis részét képviseli annak, amit Nietzsche már gondolt és már tudott. Ez azonban pusztán külsődleges megállapítás marad. Valami más fontosabb, nevezetesen az, hogy az a két szakasz, amely Nietzsche gondolatának első közlését testesíti meg — A vidám tudomány első kiadásának 341. és 342. száma, „A legnagyobb teher” és „Incipit Tragoedia” — lényegében összekapcsolja a gondolat legelső tervezett változatainak két alapirányát: bemutatják a visszatérés gondolatát mint olyat, amely részt vesz a lét egészének konfigurációjának megváltoztatásában; és bemutatják a visszatérés gondolatát mint olyat, amely — ahhoz, hogy gondolat legyen, hogy ténylegesen gondolattá váljon — megköveteli a maga gondolkodóját és tanítóját.

Utólag azt mondhatjuk, és valójában el is mondjuk elég könnyen, hogy amikor A vidám tudomány először megjelent ezekkel a zárópasszusokkal, 1882-ben, akkor valóban lehetetlen volt bárkinek is megérteni, amit Nietzsche teljesen jól tudott, lehetetlen volt megérteni, mit akart. És minden igazság szerint Nietzsche nem is várhatta el, és nem is ragaszkodhatott ahhoz, hogy azonnal megértsék, különösen mivel az ilyen megértés mindig kétélű kard.

A megértés csak akkor bontakozik ki, amikor azok, akik lényegében megértenek, önmagukat is a új gondolat irányába növekedni találják, csak akkor, ha saját szükségletük autochtonitásából kérdeznek rá ezekre az új kérdésekre, s így veszik fel ezeket a kérdéseket újra, és ezáltal nagyobb tisztaság felé alakítják át önmagukat. Ám azok nevelésében, akik ki akarják nyújtani kezüket a megértés felé, saját meg nem értésük, a már előttük gondolt gondolat felfogásának hiánya, könnyen formáló akadály lehet, talán még szükséges is. Keveset tudunk ezekről a folyamatokról. Azok, akik alapvetően, a gyökerektől értenek – vagyis akik a gondolatot magát újra kreatívan gondolják –, sohasem kortársai a gondolat első megfogalmazóinak. De nem is azok, akik sietnek megragadni a kialakulóban lévő gondolatot mint valami „modernet”, hiszen ők valóban kóborlók, akik bárhol kuncsorognak falatért, ahol találnak valamit a la mode. Azok, akik helyesen értenek, mindig azok, akik messziről jönnek a saját talajukról, a saját területükről, akik sokat hoznak magukkal, hogy sokat formálhassanak. Ezt rágta Nietzsche egy olyan feljegyzésében, amely abból az időszakból származik, amellyel foglalkozunk, 1881–82 (lásd XII, 18 és köv., 35. szám), de amely az örök visszatérés tanáról szóló jegyzetek második csoportjához tartozik – ha az eredeti szerkesztők sémája egyáltalán mérceként szolgálhat számunkra:

> Egy új tanítás csak jóval később talál rá legméltóbb képviselőire. Ők azok a természetek, akikben a hosszú ideje érlelődő önbizalom és belső bizonyosság már sűrű, ősi erdőként terebélyesedett: gondolataik korábbi rétegei a termékeny kezdetek kusza, áthatolhatatlan burjánzását idézik. Az új eszmék első követői rendszerint a gyengébb, üresebb, betegesebb és rászorulóbb lelkek — az elsők nem tanúskodnak semmiről a tanítás igazsága mellett. Úgy vélem, az első keresztények voltak a legvisszataszítóbb alakok, minden ‘erényükkel’ együtt.

Mivel Nietzsche A vidám tudomány című művének zárógondolatát nem lehetett úgy megérteni, ahogyan Nietzsche szánta – nevezetesen mint azt a gondolatot, amely bevezeti új filozófiáját –, elkerülhetetlen volt, hogy a következő közlés is, a Így szóla Zarathustra lapjain, egészében véve érthetetlen maradjon – annál is inkább, mert formája

csak elidegeníthette az olvasókat, végső soron elterelve őket a legnehezebb gondolat szigorú átgondolásától, ahelyett hogy ahhoz vezette volna őket. És mégis, az örök visszatérés gondolkodójának költői alkotása Nietzsche számára éppen az volt, ami a „legmélyebb", és így a leglényegesebb is volt: alakot öltött abban és mint annak története, ahogyan megszületik – és ez azt jelenti: alászáll – a hős, aki végiggondolja e gondolatot.

Vizsgáljuk meg most a Zarathustra-korszak elnyomott anyagait, kutatásunkat azon a megértésen alapozva, amelyet Nietzsche a visszatérés gondolatának második közléséről nyújtott, ahogyan azt jeleztük – a közlés Zarathustrán keresztül, a Így szóla Zarathustra című könyvben. Keresésünk feltárja majd, hogy a kiadatlan jegyzetek és Nietzsche saját közléseinek aránya pontosan fordítottja annak, ami A vidám tudomány korszakában és annak közvetlen hátterében volt.

20. Jegyzetek a Zarathustra-korszakból, 1883–84

A szóban forgó jegyzetek a Grossoktav kiadás XII. kötetében találhatók, a 369–371. oldalon, a 719-től 731-ig terjedő számok alatt. Számos elszórt megfigyelés, amelyek csak közvetve utalnak a visszatérés gondolatára, szintén figyelembe vehetők itt, valamint a meglehetősen terjedelmes „anyagok" – maximák, tervek és hivatkozások – a Így szóla Zarathustra előzetes vázlataiból.

A szerkesztők által „Az örök visszatérés" címmel összegyűjtött anyag terjedelmében kicsi, de jelentőségében számottevő. Ha összevetjük ezeket a néhány töredéket – amelyek többsége egyetlen állításból vagy kérdésből áll – az előző korszak darabjaival, az első dolog, ami feltűnik, az a természettudományokból származó „bizonyítékok" hiánya. A kommentátorok hajlamosak arra a következtetésre jutni, hogy Nietzsche időközben lemondott az ilyen bizonyítékokról. Mégis találunk ilyen, látszólag tudományos kijelentéseket későbbi jegyzetekben is. Amitől óvakodnunk kell, az a saját hajlamunk arra, hogy ezeket a kijelentéseket úgy kezeljük, mintha fizikai képletek volnának. Ha ezek eredetileg sem voltak tudományos bizonyítékok, akkor nem lehet szó arról, hogy Nietzsche feladta volna korábbi bizonyítékait.

Hogyan kell értelmeznünk a következő kijelentést? „Maga az élet hozta létre azt a gondolatot, amelyet a legnehezebb elviselnie; az élet túl akar ugrani a saját legmagasabb korlátján!" (720. szám). Itt nem a tan „erkölcsi hatásáról" vagy „szubjektív jelentőségéről" van szó. A gondolat magára az „életre" vonatkozik. Ebben az esetben az „élet" az akarás a hatalomra. Maga a lét, mint valami, ami folyamatosan keletkezik, egyszerre teremtő és pusztító; teremtőként előrevetíti a saját átalakulási lehetőségeinek kilátásait. A legfőbb teremtés a legmagasabb korlát megalkotása, vagyis az a korlát, amely a teremtéssel szembeni legmakacsabb ellenállást testesíti meg, és ezáltal ragyogóan továbblöki a teremtést az élet kiteljesedésének távolabbi távlatai felé. Az örök visszatérés gondolata a legnehezebb gondolat az élet számára, éppen azért, mert az élet a legkönnyebben ezen keresztül tévedhet el, elfordulva attól, hogy valóban teremtő legyen, és hagyva, hogy minden belemerüljön a puszta közönybe és apátiába. Az általunk vizsgált kijelentésben az örök visszatérés az „élet" lényegéből fakad; ezért eleve el van választva minden véletlenszerű szeszélytől és minden „személyes hitvallástól". A jelen nézőpontból azt is láthatjuk, hogyan kapcsolódik az ugyanazon dolgok örök visszatérésének tana, mint az állandóvá vált Keletkezés tana, az ősi tanhoz, amely minden dolgok örök áramlásáról szól – egy nézet, amelyet általában „herakleitoszi"-nak neveznek.

A kommentátorok hozzászoktak ahhoz, hogy Nietzsche „örök visszatérés" tanát Hérakleitosz tanításaival azonosítsák. Nietzsche saját kijelentéseire hivatkozva ebben a tekintetben, filozófiáját egyfajta „hérakleitoszi irányzatnak" nevezik. Kétségtelen, hogy Nietzsche bizonyos rokonságot érzett a saját és Hérakleitosz tanai között – ahogyan ő látta őket, kortársaival együtt. Különösen 1881 körül, közvetlenül a „visszatérés gondolatának" megszületése előtt, gyakran beszélt „a dolgok örök áramlásáról" (vö. XII, 30; 57. szám). Még „a dolgok áramlásának" tanát is „a végső igazságnak" nevezte (89. szám), vagyis annak az igazságnak, amelyet többé nem lehet beépíteni. Ez azt sugallja, hogy a dolgok örök áramlásának tana, a teljes mulandóság értelmében, többé nem tartható igaznak; az ember nem képes szilárdan megmaradni benne mint igazságban, mert ezzel önmagát adná át a szüntelen változásnak, állhatatlanságnak és teljes eltörlődésnek, és mert minden, ami szilárd, minden, ami igaz, teljesen lehetetlenné válna.

Valójában Nietzsche még azelőtt magáévá tette ezt az alapvető álláspontot a létezéssel kapcsolatban, mint örök áramlással szemben, mielőtt az „örök visszatérés" gondolata eljutott volna hozzá. Ha azonban, amint láttuk, ez a gondolat a valódi hit, a lényegi módja

annak, hogy a valóságban szilárdan megmaradjunk, mint valami rögzítettben, akkor az „örök visszatérés” gondolata megfagyasztja az örök áramlást; a végső igazságot most be kell építeni (lásd az 1881-es év első terveit).[1] Jelenlegi szemszögünkből láthatjuk, miért beszélnek ezek az első tervek ilyen hangsúlyosan a „beépítésről.” Ezzel szemben most a dolgok örök áramlásának tanát és annak lényegében romboló jellegét kell legyőzni. Amint a visszatérés tana megjelenik, Nietzsche „herakleitoszi” felfogása nagyon sajátos üggyé válik. A Zarathustra korszakából származó feljegyzés (723. szám) teljesen világos erről: „Megváltást tanítok nektek az örök áramlástól: a folyó mindig visszaáramlik önmagába, és ti mindig ugyanabba a folyóba léptek, mint ugyanazok az ének.”

Nietzsche kijelentése tudatos válasz egy gondolatra a görög filozófiában, amely Hérakleitoszhoz kapcsolódik – vagyis az ő tanításának egy bizonyos értelmezéséhez. E gondolat szerint soha nem léphetünk ugyanabba a folyóba, mivel annak áramlása állandó és elkerülhetetlenül előrehaladó.[2] Nietzsche így nevezi a saját tanítását – szembenállás az ókorival – mint „megváltás az örök áramlástól.” Ez nem jelenti a Változás félresöprését vagy megmerevítését; ez a megszabadulást jelenti a visszafordíthatatlan, szüntelen „mindörökké ugyanaztól.” A Változás megmarad Változásnak. Mégis, az állandóság – azaz amikor görög módon értjük, a Lét – beleoltódik a Változásba.

A lét egésze még mindig áramlás, egyfajta folyás azzá válás értelmében. Azonban a visszatérés ugyanannak annyira lényeges része ennek a válássá-létnek, hogy elsősorban ez a visszatérés határozza meg a Változás, a Létrejövés karakterét. Nietzsche egy sajátos fogalmat alkot azon az alapon, amit „végtelen folyamatnak” nevezünk. *„Egy végtelen folyamatot másként, mint* periodikusnak, nem lehet elképzelni” (727. szám). A tényleges idő végtelenségében az egyetlen lehetséges előfordulási módja egy most még mindig „változó”, azaz folyamatban lévő világnak a visszatérés – a körforgás. Az ezt alkotó különféle epizódokat nem úgy kell elképzelni, mintha külsődlegesen sorba rendeződnének, majd végük egymáshoz lenne kötve, mert ez üres keringést eredményezne; sokkal inkább minden epizód a maga módján az egész visszhangja, és harmonikus belépés az egészbe. „Hát nem tudtad? Minden cselekedetedben minden, ami valaha történt, sűrített formában ismétlődik” (726. szám). Bár első pillantásra a visszatérés tana hatalmas, bénító közönyt hoz minden létezőbe és az emberi

---

[1] A 1881. augusztus 26-i keltezésű tervében (lásd CM seeM lll I [197]) Nietzsche az örök visszatérésről szóló tervezett művének második könyvét így címezi: „A tapasztalatok beépítése”. A beépítés, Einverleibung, kezdetben biológiai – nem jogi – értelemben értendő, mint bekebelezés; később inkább társadalmi, kulturális értelmet nyer. A beépítésről szóló számos szakasz (pl. M llll [164, 273, 314]) között a következő kettő található.

A 162. töredék így kezdődik:

Ahhoz, hogy a világban valamiféle tudatosság létrejöhessen, létre kellett jönnie egy irreális, tévedéseken alapuló világnak: lényeknek, akik hisznek az egyének állandóságában stb. Csak miután létrejött egy képzelt ellen-világ, amely ellentmond a teljes áramlásnak, lehetett felismerni valamit annak alapján – sőt, végső soron betekintést nyerhetünk abba az alapvető tévedésbe, amelyre minden más épül (mivel az ellentétek elképzelhetők), ám a tévedést nem lehet kiirtani anélkül, hogy meg ne semmisítenénk az életet: a dolgok áramlásának végső igazsága nem teszi lehetővé a beépítést; szerveink (az élethez) a tévedéshez igazodnak. Így a bölcs emberben megszületik az élet ellentmondása és végső döntéseinek ellentéte; a tudás iránti ösztöne előfeltételezi a tévedésbe vetett hitet, és az életet e hitben.

És a 262. töredék közepén ez áll:

Ami megfelel a kor és a csoport szükséges életfeltételeinek, az állandósul „igazságként”: hosszú távon az emberiség véleményeinek összessége lesz beépítve, azok a vélemények, amelyek a leghasznosabbak voltak számukra, vagyis lehetővé tették számukra a leghosszabb fennmaradást. Az emberiség fennmaradásán alapuló leglényegesebb vélemények azok, amelyeket már régóta beépített, például a hasonlóságba, a számba, a térbe vetett hit stb. A küzdelem nem ezek körül forog majd – ez csak az állati létünk ezen téves alapjainak kiterjesztése lehet.

[2] Lásd a Diels–Kranz számozásban: B 49a, 91 és 12. Lásd még Jean Brun, Heraclite (Párizs: Seghers, 1965), 136. o., 24. jegyzet; valamint G. S. Kirk és J. E. Raven, Az preszokratikus filozófusok, 196–199. o.

viselkedésbe, valójában gondolatok gondolata a legfőbb tisztánlátást és határozottságot adja a létezőknek minden egyes pillanatban.

A visszatérés gondolatának kísértő látomása, amely minden létezést elgyengíthet, oly mélyen felkavarta Nietzschet, hogy kénytelen volt nagyon alaposan megfontolni tanítása következményeit: „Félelem a tan következményeitől: talán a legjobb természetek elpusztulnak miatta? A legrosszabbak fogadják el?" (729. szám). A legrosszabbak elfogadják, érvényesítik magukat benne, és annak alapján megállapítják, hogy a lények az általános közöny és önkényesség prédái lettek. Ez egy olyan tan következménye, amely valójában arra törekszik, hogy megadja a súlypontot, és minden középszerűségen túlra lendítse az embert. És mégis, mivel ezt a kísértő látomást nem lehet eloszlatni, mivel előtérbe kerül, és durván, könyörtelenül elnyom minket, egy ideig uralja azt, ahogyan a tan igazságát felfogjuk:

> Először a közönséges csőcselék fog mosolyogva üdvözölni a visszatérés tanát, mindazok, akik hidegek és akikben kevés a belső szükséglet. Az élet legközönségesebb ösztöne lesz az első, amely beleegyezését adja. Egy nagy igazság az emberiség legkiválóbbjaihoz ér el utoljára: ezt kell elszenvednie minden igazságnak (730. szám; vö. 35. szám).[3]

Amikor áttekintjük a Zarathustra korszak azon kevés töredékét, amelyek kifejezetten a visszatérés tanáról elmélkednek, rájövünk, hogy ezek jelentőségükben igen fontosak; néhány erőteljes kijelentés és számos világosan megfogalmazott kérdés mindent elmond, ami lényeges. Miközben Nietzsche gondolatébresztő és költőien alkotó munkája e legnehezebb gondolaton túlzásokba sodorja, egyfajta inga-hatás lép közbe, amely biztosítja, hogy lankadatlan erőfeszítései megtalálják a középpontot. A kutatás és követelés zűrzavara fölött a győztes vidám nyugalma uralkodik, aki rég hozzászokott a szenvedéshez. Nietzsche ilyen nyugalmat és békét ér el a tan lehetséges hatásának kérdésével kapcsolatban is (XII, 398; 1883-ból):

> A legnagyszerűbb gondolat a leghalványabban és legkésőbb fejti ki hatását! Közvetlen hatása elsősorban a halhatatlanságba vetett hit helyettesítése: vajon növeli-e a jóindulatot az élet iránt? Talán nem is igaz – küzdjenek meg vele mások!

Kísértésbe eshetünk, hogy ebből az utolsó megjegyzésből arra következtessünk, hogy Nietzsche maga is kételkedett e gondolat igazságában, és nem vette azt komolyan, csupán lehetőségként játszadozott vele. Egy ilyen következtetés azonban a felületes gondolkodás jele lenne. Természetesen Nietzsche kételkedett ebben a gondolatban, ahogyan minden lényegi gondolatban kételkedett: ez gondolkodásmódjának stílusához tartozik. Ebből azonban nem következtethetünk arra, hogy magát a gondolatot nem vette komolyan. Sokkal inkább arra kell következtetnünk, hogy teljes komolysággal vette, újra és újra kérdőre vonta, próbára tette, ekként megtanulva önállóan gondolkodni, úgymond „a saját lábán állva", és így eljutva a tudáshoz – nevezetesen annak tudásához, hogy amit itt lényegében gondolni kell, az a lehetőség ügye. Valahányszor Nietzsche azt írja: „talán nem igaz", elegendő világossággal jelzi az ilyen lehetőség jellegét. Nietzsche csak olyan gondolatokat ismer, amelyekkel meg kell küzdeni. Hogy ő maga győztes és ura-e e gondolatnak, vagy még másokra vár, hogy birkózzanak meg vele, az már egészen más kérdés.

---

[3] GOA, XII, 35. szám korábban hivatkozva volt a 19. szakaszban, a 142. oldalon, fent. A CM-ben lásd M III I [147].

21. Jegyzetek a „Hatalomra való akarat” korszakából, 1884–88

Az Így szólott Zarathustra megjelenését (1884–1886) közvetlenül követő években terveket találunk a könyv bővítésére, valamint egy teljesen más elrendezésére. Itt is a visszatérés gondolata kerül mindenütt Nietzsche gondolkodásának középpontjába. Az új elrendezés vezérelve a „fenséges déli idő” gondolata mint a „döntő idő” (XII, 419. szám; 1886-ból).

Fontos, hogy figyelembe vegyük ezeknek a terveknek a létezését már 1886 körül. Összhangban a Nietzsche-értelmezés eddigi általános bizonytalanságával és ingadozásával a visszatérés tanát illetően, mostanában egy téves nézet terjedt el, amely szerint Nietzsche hagyni kezdte, hogy a visszatérés gondolata – ami egyébként állítólag csupán személyes hitvallás volt – háttérbe szoruljon gondolkodásában, amint elkezdte filozófiai magnum opus-ának megtervezését és előkészítését. Való igaz, hogy miután 1884-ben befejezte a Zarathustra című művét, Nietzsche teljesen lefoglalta egy olyan mű terve, amely az egész filozófiáját rendszerezett formában mutatta volna be. Ennek a műnek az előkészítő munkái (megszakításokkal) 1884-től alkotói pályája végéig, vagyis 1888 végéig foglalkoztatták Nietzschét.

Miután mindazt végighallgattuk, amit eddig Nietzsche „gondolatok gondolata”-áról tudunk, amellyel 1881 óta küzdött, valóban meglepő lenne, ha ennek a nagy filozófiai műnek a terve nem lenne áthatva és nem lenne fenntartva az örök visszatérés gondolatával. Mindenesetre az 1886-os tervre tett korábbi utalás egy dolgot teljesen világossá tesz: még ekkor is az örök visszatérés gondolata képezi Nietzsche gondolkodásának súlypontját. Hogyan készíthette volna elő ebben az időszakban fő filozófiai művét e gondolat nélkül, vagy miután lemondott volna róla? Mi lehetne ennél meggyőzőbb bizonyíték, mint Nietzsche harmadik közlése a Túl jón és rosszon című műben (56. szakasz; 1886-ból), amely azt bizonyítja, hogy az örök visszatérés gondolatát nemcsak hogy nem vetette el és nem tette félre – mintha pusztán személyes hitvallás lett volna –, hanem új, a gondolhatóság végső határait és legmagasabb csúcsait megcélzó kísérletben még magasabb szintre emelte? Vajon nem ez az új kísérlet volt-e az, amely Nietzsche legintenzívebb munkálkodásával egyidejűleg, a magnum opus létrehozásán, a legbensőbb módon egybeesett, és művének szíve-lelkét képezte? Még ha csak az előzőleg idézett bizonyítékunk lenne is az örök visszatérés gondolatának 1886-os létezéséről, az is elegendő lenne ahhoz, hogy leleplezzük a gondolat állítólagos visszavonásának téves nézetét. Ám hogyan áll a helyzet azokkal a dolgokkal, amelyeket Nietzsche 1884 és 1888 között gondolt és lejegyzett, de nem választott a közlésre?

Az ebből az időszakból származó kiadatlan anyagok állománya meglehetősen terjedelmes, és a Grossoktav kiadás XIII-tól XVI-ig terjedő köteteiben található. Ugyanakkor azonnal hozzá kell tennünk, hogy ezek az anyagok itt olyan módon jelennek meg, amely minden, Nietzsche filozófiáját e döntő korszakban értelmezni kívánó kísérletet elbűvöl és teljesen félrevezet – feltéve, hogy valóban értelmezésről beszélünk, azaz egy szembesítésről a nyugati gondolkodás alapvető kérdésének fényében.[1] A félrevezető elrendezés legfőbb oka egy olyan véletlen körülményben rejlik, amelyet mindig túlságosan könnyedén vesznek figyelembe.

Nietzsche századfordulón bekövetkezett halála óta Nietzsche irodalmi hagyatékának szerkesztői számos kísérletet tettek arra, hogy összegyűjtsék és rendszerezzék ezeket a jegyzeteket egy magnum opus, azaz egy nagy mű formájában, amelyet maga Nietzsche is

[1] A „megalapozó kérdésről” lásd a sorozat első kötetét, II. szakasz, 67–68. oldal, valamint az alábbi 25–26. szakaszokat.

tervezett utolsó alkotói korszakában. Kicsit durva, de gyakorlati módon próbálták munkájukat Nietzsche saját kezű terveire alapozni. Egy ideig – nota bene, csak egy ideig, nevezetesen 1886–87-ben – Nietzsche fő művét A hatalom akarata címmel tervezte megjelentetni. E cím alatt Nietzsche fő művét ténylegesen be is jelentették az 1887-ben megjelent Az erkölcsök genealógiája című értekezésben, ahol különösen vastag betűkkel szerepelt a hivatkozás (VII, 480, 27. szám). Az Erkölcsök genealógiája könyvborítóján szintén bejelentették a készülő művet. Nietzsche azonban ezt a művet soha nem adta ki. Sőt, soha nem is állította össze úgy, ahogyan más műveit szokta írni. Nem is olyan könyvről van szó, amelynek írását félbehagyta és befejezetlenül hagyta. Valójában csak különálló töredékeink vannak.

Még ez a megnevezés is megtévesztő, mivel nem tudunk olyan kapcsolódásokat vagy közvetlen utalásokat felfedezni más idevágó töredékekre, amelyek segítségével a hiányokat a töredékek között be lehetne tölteni. Az oka annak, hogy nem látunk ilyen kapcsolódásokat, az a tény, hogy nem rendelkezünk a teljes kompozíció olyan tagolásával, amely lehetővé tenné, hogy az egyes jegyzetek a megfelelő helyükre kerüljenek.

Amióta az irodalmi hagyaték szerkesztői saját kezükbe vették az ügyet, és kiadtak egy művet Der Wille zur Macht címmel, azóta létezik egy könyv, amelyet hamisan tulajdonítanak Nietzsche-nek; ráadásul nem is akármilyen könyv, hanem egy magnum opus, nevezetesen a Hatalom akarása. Valójában azonban ez nem más, mint Nietzsche 1884 és 1888 közötti jegyzeteinek önkényes válogatása, olyan évekből, amikor a hatalom akarásának gondolata csak alkalomszerűen került előtérbe. Még azokban az időkben is, amikor ez a gondolat elsődlegessé vált, fel kell tennünk a kérdést: miért és milyen módon tört előre a hatalom akarásának gondolata? Nietzsche filozófiájáról ebben az időszakban azonban már eleve ez az önkényes válogatás határozza meg a képünket – amely persze igyekszik némi támaszt találni Nietzsche igen vázlatos terveiben. Nietzsche tulajdonképpeni filozófiája így a kommentátorok számára – teljesen akaratlanul – most „a hatalom akarásának filozófiája” lett. A Hatalom akarása szerkesztői, akik gondosabban dolgoztak, mint azután a könyvet felhasználó kommentátorok, nyilvánvalóan nem kerülhették el, hogy észrevegyék: Nietzsche jegyzeteiben az örök visszatérés tana is szerepet játszik; ezért is vették fel azokat a jegyzeteket saját, posztumusz anyagokat összegyűjtő válogatásukba, mégpedig olyan terv iránymutatásai szerint, amely magától Nietzschétől származik.

Mit kezdjünk azzal a ténnyel, hogy most már létezik egy Nietzsche „posztumusz műve” A hatalom akarása címmel? A könyv tényszerű létezésével szemben a következő vitathatatlan tényeket kell felsorakoztatnunk: először is, annak ellenére, hogy bejelentette a könyvet, Nietzsche maga soha nem írta meg; másodszor, a későbbi években Nietzsche még azt a tervet is elvetette, amely ezt a nagyszabású címet viselte; és harmadszor, az utóbb említett tény nincs összefüggés nélkül az előbb említettel.

A lényeg az, hogy a Hatalom akarása című könyv nem tekinthető döntő jelentőségűnek Nietzsche kiadatlan gondolatainak átfogó és alapos értékeléséhez az 1884 és 1888 közötti évekből. Az ő főművének terve nem azonos a Hatalom akarása tervével. Inkább úgy van, hogy az e címet viselő terv csupán egy átmeneti szakaszt képvisel Nietzsche fő művének kidolgozásában. Mégis, amennyiben a „hatalom akarása” kifejezés valami „új és lényegi” dolog felszínre kerülését jelzi Nietzsche gondolkodásában, amely időben csak azután jelent meg, hogy Nietzsche átélte az örök visszatérés gondolatát, fel kell tennünk a kérdést, hogyan viszonyul egymáshoz a „hatalom akarása” és az „örök visszatérés”. Vajon az új gondolat feleslegessé teszi az örök visszatérés tanát, vagy az utóbbi egyesíthető az előbbivel? Sőt, nem inkább arról van szó, hogy a visszatérés tana nemcsak egyesíthető a hatalom akaratával, hanem annak egyetlen és tulajdonképpeni alapját is képezi?

Összhangban azzal az előadással, amelyre most vállalkozunk, meg kell próbálnunk meghatározni, hogy mit árulnak el az 1884–88 közötti kéziratos, kiadatlan anyagok a visszatérés doktrínájáról — anélkül, hogy hagynánk magunkat megtéveszteni azzal a „művel", amelyet a szerkesztők állítottak össze, és amelyet A hatalom akarata címen adtak ki. Mivel nincs előttünk ezeknek a posztumusz kiadott anyagoknak az érintetlen, eredeti állapota, a szerkesztők által megadott sajátos publikált formához vagyunk kötve. Mindazonáltal könnyen megszabadulhatunk ettől a kötöttségtől. Minden lényeges jegyzet megtalálható A hatalom akarata című könyvben (Grossoktáv-kiadás, XV. és XVI. kötet). A XVI. kötet „Függeléke" (413–467. oldal) tartalmazza Nietzsche összes tervét és tervvázlatát is, amelyeket fő műve érdekében tett erőfeszítései során készített, erőfeszítéseket, amelyeket pontosan nem tudunk rekonstruálni.[2]

Az e végső alkotói időszak kiadatlan anyagainak és terveinek figyelembevételével két kérdést vetünk fel. Először: mit árul el a nagyobb szabású mű terveinek 1884 és 1888 közötti vizsgálata Nietzsche visszatérés-gondolat iránti elkötelezettségéről? Másodszor: mit mondanak magáról a visszatérés tanáról azok a kijelentések, amelyek ebbe az időszakba esnek?

Az ilyen vizsgálat első eredménye az a megkérdőjelezhetetlen tény felismerése, hogy a visszatérés gondolata mindenütt meghatározó helyet foglal el. Mivel ennek a gondolatnak mindent felül kell múlnia – sőt, felül is kell múlnia –, különböző pozíciókat foglalhat el, és változatos formákat ölthet a változó tervekben. Így sokrétű, mégis egységes módon irányítja és tartja fenn az egészet annak megjelenési módja szerint. Gondos vizsgálat egyértelműen bizonyítja, hogy ez így van: nem találunk nyomát semmi olyannak, ami a megalapozó gondolat, az örök visszatérés visszavonulását jelezné.

Egy ilyen vizsgálat még fontosabb eredménye a következő: a visszatérés gondolatának sokoldalú elhelyezkedése Nietzsche „a jövő filozófiája" architektonikájában utalást ad magának a gondolatnak a lényegére. A gondolatnak nemcsak egy adott egyén kreatív döntésének pillanatából kell megszületnie, hanem mint az élethez tartozó gondolatnak történelmi döntésnek – válságnak is kell lennie.

Most vizsgáljuk meg azt a kérdést, hogy a visszatérés gondolata mennyiben jelenik meg kifejezetten a tervekben, és milyen módon történik ez. Az első terv (XVI, 413) nem tartozik ide, mivel 1882-ből származik, és a Vidám tudomány gondolatköréhez kapcsolódik. Csak a második tervvel kezdődnek az 1884–85 közötti javaslatok és tervek. Ez az az időszak, amikor Nietzsche – főként leveleiben – kifejezetten említést tesz filozófiája kibővítéséről, egy „fő szerkezet" kialakításáról, amelynek előcsarnoka a Így szóla Zarathustra.[3] Találunk jeleket egy magnum opus tervére, de a Hatalom akarása című műnek nyoma sincs. A címek, amelyekkel találkozunk: Az örök visszatérés, három különböző, 1884-es tervben; vagy Dél és Örökkévalóság: Az örök visszatérés filozófiája, szintén 1884-ből; végül ugyanebben az évben az alcím főcím lesz: Az örök visszatérés filozófiája.

Ezekkel a címekkel szemben találunk egy 1885-ből származó tervet, amelynek címe:

Hatalomra törés: Kísérlet minden történés értelmezésére. A tervezett mű előszavában a „fenyegető értelmetlenséget" és a „pesszimizmus problémáját" kívánja tárgyalni. Amikor majd a „visszatérés tanának" területét fogjuk megvitatni, megértjük, hogy ezt az egész tervet az örök visszatérés nézőpontjából kell szemlélni – még akkor is, ha maga a gondolat nincs kifejezetten megnevezve.[4] Ebből a tervből egy dolgot megtanulunk: a

---

[2] Lásd a kötet végén található elemzést, a II. szakaszt („Kontekstuk"), amely Heidegger állításainak értékelését tartalmazza.

[3] Lásd az I. kötet 3. szakaszát, különösen a 12–13. oldalakat, ezeknek a leveleknek a válogatásáért.

[4] Lásd a 23. szakaszt alább.

hatalomra törés kérdése az örök visszatérés filozófiájában találja meg a helyét. Ez utóbbi gondolat mindenek felett áll; az előszóban kell tárgyalni, mert mindent áthat.

Azonban 1884-ben, abban az évben, amikor Nietzsche feltehetően világosságra jutott a hatalom akarásának, mint minden létező átható jellegének kérdésében, fontos hivatkozás jelenik meg az örök visszatérés és a hatalom akarása közötti kapcsolatra egy 2. számúként jelölt tervben.[5] Ez a terv egy ötödik pontban tetőzik, amelynek címe: „Az örök visszatérés tana mint kalapács a leghatalmasabb ember kezében." Ahol a gondolatok gondolata valóban el van gondolva, vagyis beépül, ott a gondolkodót legfőbb döntésekhez vezeti olyan módon, hogy önmagán túllép, így uralmat nyer önmaga fölött, és önmagát akarja. Ily módon az ilyen ember maga a hatalom akarása.

Ahhoz, hogy megtervezett fő művében kifejtse filozófiáját, Nietzsche most az egész történést a hatalom akarata szempontjából elemzi. Ez a töprengés alapvető, és Nietzsche számára a következő évek középpontjává válik, azzá a középponttá, amely minden létezőt meghatároz. Egyáltalán nem arról van szó, hogy az örök visszatérés tanát félretenné vagy csökkentené a jelentőségét; épp ellenkezőleg, ezt a tant a lehető legmagasabb fokra emeli Nietzsche erőfeszítése, amely a fő szerkezetet minden oldalról megerősítse a „minden történést értelmező" módszerrel. Az 1885-ös évből származnak más feljegyzések (XVI, 415), amelyekben Nietzsche világosan kifejti, mit ért a hatalom akarata alatt – egy olyan kérdés, amely ekkor már munkájának előterébe került: „A hatalom akarata az a végső tény, amelyre eljutunk."[6]

Ha pusztán ezeket a szavakat fontolgatnánk, abból a célból, hogy elgondolkodjunk azon, mi az örök visszatérés, hamar nyilvánvalóvá válna, hogy itt két nagyon különböző dologról van szó – olyan dolgokról, amelyek több értelemben is különbözőek. Az örök visszatérés nem egy végső tény; inkább a „gondolatok gondolata". A hatalom akarása nem gondolat; ez egy „végső tény". A tény sem elnyomni, sem helyettesíteni nem tudja a gondolatot. A döntő kérdés – amelyet maga Nietzsche is elmulasztott feltenni – az, hogy: Milyen alapvető dolog rejlik az örök visszatérés mint „legnehezebb gondolat" és a hatalom akarása mint „végső tény" közötti különbség mögött? Amíg nem kutatunk vissza abba a tartományba, ahol mindezek megalapozódnak, addig puszta szavakba kapaszkodunk, és Nietzsche gondolkodásának külsődleges számvetéseinél rekedünk meg.

Az 1884-es és 1885-ös évek terveinek tanulmányozása mégis egyértelműen megmutatja, hogy a filozófia, amelyet Nietzsche egészként kívánt bemutatni, az örök visszatérés filozófiája. Ahhoz, hogy ennek a filozófiának alakot adjon, minden történést a hatalom akarata szerint kellett értelmeznie. Minél mélyebbre hatolt Nietzsche gondolkodása filozófiája teljes bemutatásában, annál kényszerítőbbé vált a fő feladat: minden történést a hatalom akarata szerint értelmezni. Emiatt a „hatalom akarata" kifejezés egészen a tervezett magnum opus címéig emelkedett. Ugyanakkor olyan áttetszően nyilvánvaló, hogy az egész művet az örök visszatérés gondolata tartja fenn és határozza meg teljesen, hogy az ember szinte vonakodik kifejezetten hivatkozni erre a helyzetre.

Az 1886-os terv címe: A hatalom akarása: Kísérlet a

Mindennemű értékek átértékelésére. Az alcím azt sugallja, hogy a hatalom akarásáról szóló elmélkedésnek mi a valódi feladata; nevezetesen, az összes érték átértékelése. Nietzsche érték alatt mindazt érti, ami az élet feltétele, vagyis ami az élet fokozását szolgálja. Az összes érték átértékelése azt jelenti – az élet, vagyis a lét egésze számára –, hogy egy új feltétel kerül felállításra, amely által az élet ismét önmagához jut, azaz

---

[5] Lásd most CM, Z II 5a [80].

[6] Lásd CM, W 17a [61]. Vö. Giorgio Colli kritikájával a Studienausgabe II. kötetének Nachwort-jában, 726. oldal.

önmagán túlra ösztökélődik. Mert csak így válik az élet lehetővé valódi lényegében. Az átértékelés nem más, mint amit a legnagyobb teher, az örök visszatérés gondolata hivatott megvalósítani. Az alcím, mely azt lenne hivatott bemutatni, milyen mindent átfogó a hatalom akarásának hatóköre, éppúgy lehetett volna az, amelyet 1884-ben találunk: Az örök visszatérés filozófiája (XVI, 414; 5. szám).

A terv, amely a legteljesebben alátámasztja az itt felkínált értelmezést, 1884-ből származik (XVI, 415; 6. szám)[7], és a következő címet viseli: Az örök visszatérés filozófiája: Kísérlet minden érték átértékelésére. Az előzőleg említett, 1886-os terv azt javasolja, hogy a mű négy könyvre legyen felosztva. Ez a négyrészes felosztás minden egyéb változtatás ellenére fennmarad egészen 1888 végéig. Most csupán az első és a negyedik könyvet vesszük szemügyre, amelyek keretbe foglalják az egészet. Az Első könyvben felvetett kérdés, „A veszedelmek veszedelme", ismét a „értelmetlenség" ellen irányul – másképp fogalmazva: arra a tényre, hogy minden dolog elveszíti súlyát. A nyomasztó kérdés az, hogy lehetséges-e a létezőknek új súlypontot adni. A „veszedelmek veszedelmét" a „gondolatok gondolatával" kell elhárítani. A IV. könyv címe „A Kalapács." Ha még nem tudnánk, hogy ez a szó mit jelent, tökéletesen megérthetnénk az 1884-es 2. számú tervből (XVI, 414). Itt az utolsó töredék – amelyre már hivatkoztunk – ezt a címet viseli: „Az örök visszatérés tana mint kalapács a leghatalmasabb ember kezében." A IV. könyv címeként „A Kalapács" helyett tehát ugyanúgy megállhatna a kifejezés: „az örök visszatérés tana". (Lásd a IV. könyvhöz fűzött megjegyzést; XVI, 420.)[8]

A fő mű tervei, amelyeket a következő évben, 1887-től 1888 elejéig készítettek, teljesen egységes szerkezetet mutatnak. Ez az az időszak, amikor Nietzsche átgondolt munkássága az akarat a hatalomra érdekében eléri a csúcspontját. Hogyan áll a visszatérés tana ebben az időszakban? Minden alkalommal a tervek által javasolt negyedik, befejező kötetben jelenik meg. Bár a bemutatás sorrendjében utolsó, a tárgy és az egész alapját adó összefüggés szempontjából első. Áthatja az egészet az elejétől a végéig, ezért teljes igazságában csak a bemutatás végén tárulhat fel. Vége felé elfoglalt helye valami mást is jelez: nevezetesen azt, hogy a „tan" nem „elmélet", nem szolgálhat tudományos magyarázatként, a világ eredetére vonatkozó valamiféle hipotézisként. Ellenkezőleg, ennek a gondolatnak az átgondolása a lét alapjaiban alakítja át az életet, és ezáltal új nevelési normákat állít fel.

A visszatérés gondolatának átalakító jellegére való tekintettel, mint döntés és kimetszés kérdése, maga a negyedik könyv címe e periódus egyéni terveiben fogalmazódik meg. Az 1887. március 17-i tervben *„Fegyelem és Tenyesztés"[9] a címe, amelyet Nietzsche jegyzeteinek szerkesztői választottak a fő mű tervrajzául. A következő terv, 1887 nyaráról, a negyedik könyv címét így sorolja fel: „A Legyőzők és a Legyőzöttek (Prófécia)". A rákövetkező tervben a kérdéses cím így hangzik: *„Legyőzők és ami Legyőzetett."

---

[7] Lásd CM, W I 2 [259, 258].

[8] Ez a terv (W I 8 [100]) valójában nem „töredezett" a GOA-ban, ahogy a CM kritikai apparátusa állítja, hanem „kitömött" a jegyzetfüzetekből máshonnan összegyűjtött számos kifejezéssel. Két „kommentár" van, amelyekre Heidegger itt utalhat. Az egyiket, amit sikerült megtalálnom a CM [131]-ben, a következőképpen olvashatjuk:
Negyedik könyvről
A legnagyobb küzdelem: ehhez új fegyverre van szükségünk.
A kalapács: félelmetes döntést idézni elő, szembesíteni Európát a következményekkel, hogy vajon a pusztulásra való akarata „akaró-e".
A középszerűség felé való hajlam megelőzése.
Jobb elpusztulni!
Ez a jegyzet bekerült A hatalom akarata című műbe, mint WM, 1054.

[9] CM, Mp XVII 3b [64].

Ha ezeket a címeket szigorúan a szó szerinti tartalmuk alapján olvassuk, természetesen semmit sem találunk bennük az örök visszatérésről. Mindazonáltal, nem kell sokat tudni erről a gondolatról ahhoz, hogy a címek azonnal eszünkbe juttassák azt a tényt, hogy az a gondolat, amelyet a legnehezebb elviselni, egy kérdéssel állít szembe minket. Azt követeli, hogy válaszoljuk meg: lemondunk-e az életről annak minden diszharmóniájával együtt – megpróbáljuk-e kikerülni, és akaratlanul is kerekei alá kerülünk, így csatlakozva a legyőzöttek sorához –, vagy pedig igent mondunk az életre, és a győzők közé állunk. A hozzáfűzött megjegyzés, „Jóslat", egyértelműen az örök visszatérés tanára utal (XVI, 413; 1884-ből). Továbbá, a március 17-én, 1887-ben készített tervezet részletesebb változata, amelyet az év végén állítottak össze (XVI, 424), kifejezetten a negyedik könyv első címeként említi az „Örök Visszatérés"-t.[10] A fennmaradó két rész címe Nagy Politika és Útmutatások Életünkhöz. Azonban a legbeszédesebb bizonyíték arra, hogy a visszatérés tana változatlanul központi jelentőségű – még abban az időszakban is, amikor a hatalom akarása kerül előtérbe –, az a tény, hogy a negyedik könyvet győzedelmes ellenlépésnek szánták az elsővel szemben, amely az európai nihilizmusról és annak felemelkedéséről szól.

A nihilizmus az a sajátképpen vett esemény, amelyben minden dolog súlya elolvad – annak ténye, hogy hiányzik a súlypont. Mégis, a hiány csak akkor válik láthatóvá és tapinthatóvá, amikor a kérdésben – egy új súlypont felől – napvilágra kerül. Ebből a szemszögből nézve az örök visszatérés gondolatának végiggondolása, mint olyan kérdésfelvetés, amely állandó döntést kíván, a nihilizmus beteljesülése. Az ilyen gondolkodás véget vet e történés elfedésének és kifestésének, oly módon, hogy ez egyben átmenetet jelent a legnagyobb teher új meghatározásához. Az örök visszatérés tana ezért a „kritikus pont", egy olyan kor vízválasztója, amely súlytalanná vált és új súlypontot keres. Ez maga a válság. Ezért találjuk a „hatalom akarata" hangsúlyozásának időszakából származó tervekkel kapcsolatban a következőt (XVI, 422): „Az örök visszatérés tana: mint ennek [ti. a nihilizmusnak] a beteljesülése, mint válság."

Még az 1888 tavaszáról és nyaráról származó tervek is, Nietzsche alkotói életének utolsó évéből, bármily átalakulásokat is jelezzenek, egyértelműen ugyanazt a felépítést mutatják: minden esetben a terv a csúcs felé kanyarog, ahol az örök visszatérés gondolatát találjuk. A végső részek címváltozatai változatosak: „A felfordítottak; az ő kalapácsuk, 'Az örök visszatérés tana'" (XVI, 425); „Megváltás a bizonytalanságból" (426); „A gyógyítás művészete a jövő számára" (426). Nietzsche számára a „gyógyítás művészete", mint „művészet", érték. Vagyis a hatalom akarata által feltételezett állapot, sőt, az „életfokozás" állapota. A „gyógyítás művészete a jövő számára" az a feltétel, amely meghatározza a lét egészének súlypontját az eljövendő időkben. Ahhoz, hogy ez a feltétel kifejtse a hatását, mindenekelőtt szükséges, hogy létezzen egy „erősebb emberi faj".

A végleges, 1888 őszéről származó tervekben A hatalom akarása cím eltűnik, átadva helyét annak, ami korábban az alcím volt: Minden értékek átértékelése. Itt a Negyedik Könyv címei a következők: „A megváltás a nihilizmustól"; „Dionüszosz: Az örök visszatérés filozófiája"; „Dionüszosz philosophos"; és ismét „Dionüszosz: Az örök visszatérés filozófiája."[11]

---

[10] A GOA által „harmadik tervezetnek" nevezett, 1887. március 17-i terv a CM-ben található, W II 4 [2] jelzéssel, és 1888 elejére datálható. Sem ez, sem a GOA előző terve (W II I [164]) nem nevezhető könnyen a március 17-i terv későbbi „tervezetének". Nincs meggyőző indok arra sem, hogy utóbbit válasszák a Der Wille zur Macht kötet alapjául.

[11] Lásd Heidegger késleltetett kommentárját ezekhez a címekhez a 26. szakaszban, lentebb.

Ez a látszólag fölösleges vizsgálata a terveknek a következő kérdésre kíván választ adni: Hol találjuk Nietzsche filozófiájának tervezett közlésének tagolt szerkezetében azt a helyet, ahol a visszatérés gondolatát kell bemutatni?

Ha ez a tanítás a „válság", akkor két ellentétes irányba kell fordulnia. Egyrészt a doktrínát ott kell közölni, ahol a súlypont kérdése felmerül mint az összes korábbi súlyforrás elmúlásának kérdése. Másrészt a doktrínát ott kell kifejteni, ahol maga az új súlypont létrejön a létezőkben.

Nietzsche műveinek szerkesztői a Így szóla Zarathustra utáni időszaktól a végéig ebben a tekintetben megmutatták, hogy helyesen látták a dolgokat. Ugyanis a visszatérés tanának elérhető töredékeit két részre osztották abban a kötetben, amelyet összeállítottak, nevezetesen A hatalom akarata: először az első könyvben, „Európai nihilizmus," Első fejezet, Negyedik rész, „A válság: Nihilizmus és a visszatérés gondolata," 55. és 56. szám (XV, 181–87); majd a negyedik könyvben, „Fegyelem és tenyésztés," az egész „mű" zárásaként: „Az örök visszatérés," 1053–1067. szám (XVI, 393–402). Valóban, Nietzsche vázlataiban számos egyértelmű jelzés található, amelyek alátámasztják az efféle elosztást. A nihilizmus kérdése és a visszatérés gondolata, amely az első könyvben kerül tárgyalásra, külön megbeszélést igényel.[12] Ezért most csak röviden utalunk azokra az anyagokra, amelyek a IV. könyvbe kerültek. Vezérfonalunk az lesz a kérdés, hogy milyen mértékben mutatják az 1884 és 1888 közötti jegyzetek a tanítás további fejlődését, és hogy e fejlődés milyen irányt vesz.

Amikor e töredékek főbb vonásait összehasonlítjuk a Vidám tudomány (XII) időszakából származókkal, valamint a Így szóla Zarathustra doktrinális jelentőségével, úgy tűnik, nem sok változás történt. Ugyanazokat a reflexiókat találjuk mind a tan „bizonyítékai", mind a tan „hatása" tekintetében. Ám amikor alaposabban megvizsgáljuk ezeket az anyagokat, figyelembe véve, hogy a jegyzetek abból az időszakból származnak, amikor Nietzsche megpróbálta végiggondolni egész filozófiáját és egységes formába önteni, a kép teljesen megváltozik. Ennek előfeltétele, hogy ne fogadjuk el egyszerűen a tizenöt szövegrész jelenlegi kiadásban szereplő sorrendjét. Először is, kronológiai sorrendbe kell helyeznünk őket. A jelenlegi kiadásban a töredékek teljesen össze vannak kuszálva. Az első 1884-ből származik, az utolsó, amely egyben az egész művet is lezárja, 1885-ből, míg közvetlenül előtte egy 1888-as található. Állapítsuk meg tehát a jegyzetek kronológiai sorrendjét. Az 1884-es évhez tartoznak az 1053, 1056, 1059 és 1060. Az 1885-ös évhez tartoznak az 1055, 1062, 1064 és 1067. Az 1885-86-os időszakból származik az 1054; az 1886-87-es időszakból a 1063; az 1887-88-as időszakból az 1061 és 1065. Az 1066-os 1888-ból való. Két töredék, amely az 1884–1888-as időszakból származik, de pontosan nem datálható, ám a kézírás alapján feltehetően 1884–85-ből való, az 1057 és 1058.[13]

Mivel Nietzsche alapvető gondolatának tulajdonképpeni értelmezése – egy olyan értelmezés, amelynek szembesítésnek kell lennie – vissza fog utalni Nietzsche végső kijelentéseire, halasszuk el egyelőre a most felsorolt töredékek részletesebb tárgyalását. Azonnal azonban hangsúlyoznunk kell egy lényeges körülményt. Nietzsche eddigieknél világosabban beszél a visszatérés tanának „előfeltevéseiről", mégpedig „elméleti" és „gyakorlati" értelemben. Elsőre ez különösnek tűnik. Ha az örök visszatérés tana az alapvető tanítás, amely mindent meghatároz, akkor nem lehetnek előfeltevései mint

---

[12] Lásd a 23. szakaszt alább. Heidegger 1940-es nihilizmusról szóló előadássorozata (a sorozat IV. kötete) nagyjából figyelmen kívül hagyja az örök visszatérést, mint a nihilizmus ellenmozgalmát. Lásd az elemzést a jelen kötet végén.

[13] A mappát, amely tartalmazza azokat a lapokat, amelyeken a WM, 1057 és 1058 feljegyzései találhatók (Mp XVII Ib [4,7]), a CM „1883–84 telére" datálja, ami egy évvel korábbi Heidegger becslésénél. Egyébként Heidegger a szövegrészeket, a GOA-t követve, pontosan datálja. Az olvasóknak érdemes megjegyezniük a fontos szövegváltozásokat a WM, 1064-ben (vö. CM, WI 3a [54]) és a WM, 1066-ban (vö. CM, W II 5 [188]). A WM, 1061-et nem sikerült megtalálnom a CM-ben.

olyanok. Épp ellenkezőleg, neki kell lennie minden további gondolat előfeltételének. Vagy netán Nietzsche kifejezésmódja arra utal, hogy a visszatérés tana, bár nem kerül feladásra, mégis megfosztódik alapozó jelentőségétől, és alárendelt pozícióba szorul? Ebben az ügyben csak akkor juthatunk döntésre, ha megismerjük, mit ért Nietzsche ezek alatt az „előfeltevések" alatt. Ő maga ezt közvetlenül nem mondja ki. Ám az utalásaiból és gondolkodásának általános irányából egyértelműen megállapíthatjuk, hogy a hatalom akarására utal, mint minden létező átható konstitúciójára. A visszatérés gondolata most már kifejezetten a hatalom akarásának alapjáról van végiggondolva. Innen már arra következtethetnénk, hogy az örök visszatérés gondolata visszavezethető a hatalom akarására. Ilyen következtetés azonban túl elhamarkodott és teljesen külsődleges lenne.

Még ha így is lenne – még ha a hatalom akarása volna is az örök visszatérés előfeltétele –, ebből semmiképpen sem következne, hogy a hatalom akarása kizárja az örök visszatérés tanát, hogy a kettő nem létezhet egymás mellett. Éppen ellenkezőleg: a hatalom akarása megkövetelné az örök visszatérést.

Mindazonáltal ennek a korszaknak a terveiről készített felmérésünk eredménye az a felismerés, hogy a visszatérés tana sehol sem szenved visszaesést. Mindenütt meghatározó pozícióját érvényesíti. Ennek megfelelően az egyetlen kérdés, amit fel kell tennünk: Hogyan viszonyul egymáshoz a hatalom akarása, mint a létezők átható alkata, és az örök visszatérés ugyanannak, mint a létezők egészének létmódja? Mi a jelentősége annak a ténynek, hogy Nietzsche a hatalom akarását az örök visszatérés „előfeltevésének" tekinti? Hogyan érti itt az „előfeltevés" fogalmát? Van-e Nietzschének világos, jól megalapozott elképzelése a két dolog közötti viszonyról? Nietzschenek valójában nincs világos - és bizonyosan nincs fogalmi - rálátása arra a viszonyra, amelyet most megneveztünk, de még nem gondoltunk végig.

A hatalom akarása lehet az „előfeltétele" az örök visszatérésnek a következő három mód valamelyikében. Először, az örök visszatérés bizonyítható a hatalom akarása alapján, amely kifejezi az erő jellegét a világ totalitásában. Itt a hatalom akarása lenne az örök visszatérés kognitív alapja. Másodszor, az örök visszatérés csak akkor látható lehetségesnek, ha a hatalom akarásának alkata valóban megfelel a létezők lényegének. Itt a hatalom akarása lenne az örök visszatérés anyagi alapja. Harmadszor, a hatalom akarása lehet az örök visszatérés „előfeltétele" annyiban, amennyiben a létező felépítése (a „mi"-sége, quidditas vagy essentia) megalapozza a létezés módját (a létező „hogyan"-ját és „hogy van"-ját, azaz existentia). Amíg a létező felépítése és létezési módja közti megnevezett viszony meghatározatlan marad, fennáll annak lehetősége is, hogy ennek fordítottja igaz – vagyis a létező felépítése a létezési módjából fakad.

A most kérdéses kapcsolat nem határozható meg úgy, mint valami feltételező és valami feltételezett közötti viszony, sem úgy, mint ami alapot ad és ami megalapozott. Ahhoz, hogy ezt a kapcsolatot meghatározhassuk, először meg kell vitatnunk a Lét lényegének lényegi eredetét.

Ezekkel a kérdésekkel máris döntő lépésekre készülünk az örök visszatérés és a hatalomakarat közötti kapcsolat értelmezésében és meghatározásában. Mégis, egy látszólag külsődleges körülmény árulkodik arról, mennyire ez a homályos kapcsolat – amellyel Nietzsche nem tudott megbirkózni – állt valójában Nietzsche gondolkodásának nyugtalansága mögött ebben az utolsó alkotói időszakban. A töredék, amely lezárja a A Hatalom Akarata című „művet" ja, annak jelenlegi szövegelrendezésében, tehát a 1067-es szám alatt, egy korábbi jegyzet (XVI, 515) átdolgozott változata. Arra a kérdésre: „És tudod-e, mi a számomra a világ?" – Nietzsche korábbi változata így felel: az örök visszatérés ugyanannak, visszaakarni mindazt, ami volt, és előreakarni mindazt, aminek

lennie kell. A második változatban a válasz ez: *„Ez a világ hatalomakarat – és semmi más!”[14]

Ismét szemben állunk azzal a kérdéssel, amely oly sokszor szembejött velünk. Vajon csupán be akarjuk-e magunkat ásni a két kifejezés és fordulat külsődleges megkülönböztetésébe: az örök visszatérés ugyanazé és a hatalom akarása? Vagy mostanra beláttuk, hogy egy filozófiát csak akkor értünk meg, ha megpróbáljuk gondolni azt, amit mond? Mindenesetre az említett átdolgozás azt mutatja, hogy a hatalom akarása és az örök visszatérés ugyanannak az összefüggése. Milyen jogon helyettesíthette volna Nietzsche az egyiket a másikkal, ha nem így lenne? Vajon nem arról van-e szó, hogy a hatalom akarása Nietzsche legigazibb és legbensőbb szándéka szerint önmagában nem más, mint visszaakarás ahhoz, ami volt, és előreakarás mindahhoz, aminek lennie kell? Vajon az örök visszatérés ugyanannak – mint esemény – nem más, mint maga a hatalom akarása, éppen abban az értelemben, ahogy Nietzsche maga érti e kifejezést, s nem abban, ahogyan valamely „politikai” nézet kiforgatja saját céljaira?[15] Ha így állna a dolog, akkor a lét megnevezése mint hatalom akarása nem lenne más, mint az eredeti és elsődleges vetület kifejtése: a lét mint az örök visszatérés ugyanannak. Valójában így áll a dolog. Az elsődleges kivetítés, vagyis a lét mint az örök visszatérés ugyanannak. Valójában így áll a dolog.

A hatalom akarása az „előfeltevése” az örök visszatérésnek, amennyiben csak a hatalom akarása teszi lehetővé számunkra, hogy felismerjük, mit jelent az örök visszatérés. Mivel magának a dolognak a szempontjából az örök visszatérés képezi a hatalom akarásának alapját és lényegét, ezért ez utóbbi felállítható az alapként és kiindulópontként az örök visszatérés lényegének megértéséhez.

Mégis, még miután a hatalom akarása és az örök visszatérés lényegi összefüggése feltárult, továbbra is a filozófiai megértés legelején találjuk magunkat. Valahányszor a lét mint olyan, és teljes egészében, az örök visszatérés, a hatalom akarása, valamint e két fogalom összefüggésének értelmét ölti magára, és ily módon állítja szembe gondolkodásunkkal, felmerül a kérdés: mit is gondolunk itt tulajdonképpen, és hogyan gondoljuk azt.

Ezért zárul felmérésünk a visszatérés tanának azon vonatkozásairól, amelyeket Nietzsche közölt, és amelyeket elhallgatott, olyan kérdésekkel, amelyeknek meg kell nyitniuk az utat ahhoz, amit Nietzsche alapvető metafizikai álláspontjának fogunk nevezni. Maga a visszatérés tanának kialakulását áttekintő vizsgálat is azzal a szándékkal történik, hogy lássuk, miként illeszkedik e tan Nietzsche egész filozófiájába; ez a szempont pedig

---

[14] Lásd a CM-ben a 38-as levéltári számot viselő ívek csoportjának [12] töredékéhez fűzött kommentárt (1885. június–július); a Studienausgabe 14. kötetének 727. oldalán.
Nietzsche átdolgozott válasza, „hatalom akarása – és semmi más”, bekerült a Túl jón és rosszon című könyvbe a 36. szakaszként, és így meglehetősen ismeretté vált. Az a részlet, amelyet Nietzsche eltávolított a korábbi változatból, s amely eredetileg a döntő "gyűrű" szónál jelent meg a WM 1067 végén, a következőképpen hangzik:
eg y jóakarat-gyűrű, amely szüntelenül önmaga körül forog, megszokott útját járva: ez a világ, az én világom – ki elég fényes ahhoz, hogy ránézzen anélkül, hogy el akarna vakulni? Elég erős ahhoz, hogy lelkét e tükörhöz tartsa? Saját tükrét Dionüszosz tükréhez emelje? Saját megoldását adja Dionüszosz rejtvényére? És ha valaki képes lenne erre, nem kellene-e ezen felül még többet tennie? Hűséget esküdnie a „gyűrűk gyűrűjének”? Saját visszatérésének esküjével? Az örök önáldás, önmegerősítés gyűrűje révén? Az akarat révén, hogy újra és újra önmagát akarja? Az akarat révén, hogy vissza akarja akarni mindazt, ami valaha volt? Hogy előre akarja akarni mindazt, ami valaha lesz? Most már tudod, mi a világ nekem? És mit akarok, amikor ezt a világot akarom? –

[15] A hivatkozás feltehetően Alfred Baeumler Nietzsche: Filozófus és politikus című művére utal. Az I. és IV. kötet elemzéseiben szereplő anyagon túl lásd még Mazzino Montinari „Nietzsche zwischen Alfred Baumler und Georg Lukacs” című írását a Basis folyóirat 9. kötetében (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 186–207. o., különösen a 201. oldaltól kezdődően.

megszakítás nélkül őrködik Nietzsche egész filozófiája fölött. Emiatt előadásunkat ismételten arra kényszerítettük, hogy túlmenjen a puszta beszámolón, és kérdések segítségével további összefüggéseket tegyen láthatóvá. Ily módon hallgatólagosan előzetes munkát végeztünk azon kérdések megvitatásához, amelyeket most már kifejezetten meg kell válaszolnunk – a visszatérés tanának konfigurációjával és területével kapcsolatos kérdéseket.

A Visszatérés Tanának Konfigurációja

Mielőtt megpróbálnánk meghatározni a visszatérés tanának konfigurációját, először azt kell feltennünk, vajon van-e egyáltalán bármilyen konfigurációja. Ha a végzett áttekintésünk valamit is megmutatott, az a sokoldalú alak, vagy inkább a tan által kirajzolt alaktalanság, befejezetlen forma. De mit értünk a tan konfigurációja alatt, és miért érdeklődünk iránta? Kérdésünk csupán másodlagos jelentőségű lenne, ha a tan konfigurációja nem lenne több, mint tanbeli állítások és töredékek utólagos összegyűjtése, amelyeket olyan véletlenszerű szempontok szerint rendeztek el, mint például a tan lehető legnagyobb hatása vagy az, mennyire valószínű, hogy megértik. Mi azonban azért kérdezünk rá a konfigurációra, hogy túllépjünk egy kezdeti áttekintésen, és közelebbről szemügyre vehessünk más, lényegesebb dolgokat.

A tanítás konfigurációja alatt a tanítás igazságának belső struktúráját értjük, azt a struktúrát, amely előre meg van rajzolva a tanítás sajátos igazságában. Az „igazságának struktúrája" nem arra utal, hogy az állítások miként rendeződnek érvekké, illetve az érvek sorozatai könyvekké; hanem arra, hogy a lét nyitottsága mint egész miként strukturálódik magában a létben, úgy, hogy a lét először ilyen nyitottság révén mutatja meg és artikulálja önmagát. Vajon Nietzsche tanítása rendelkezik-e ilyen értelemben vett konfigurációval? Erre a kérdésre nem lehet azonnal választ adni, különösen azért, mert egy így értett konfiguráció akkor is létezhetne, ha az előadása még nem lenne befejezett és tökéletesen csiszolt. Ha a konfigurációhoz mindig hozzátartozik egy meghatározó alap, amelynek révén az igazság a saját alapjain érvényre jut; ha tehát konfiguráció csak egy alapvető pozícióból lehetséges; és ha mi saját értelmezésünk útján előfeltételezzük Nietzsche gondolkodásának egy ilyen alapvető pozícióját; akkor mindaz, ami konfigurációért kiált és azt lehetővé teszi, létfontosságú lesz Nietzsche filozófiája szempontjából.

Amikor visszatekintünk, felismerhetjük, hogy Nietzsche gondolatvilágában – legalábbis közvetetten – mindenütt megnyilvánul egy sajátos igazságtörvény. Ez a megnyilatkozás akkor érhető tetten, amikor ráébredünk: minden kísérlet, amely a tanítást megszokott kategóriákba próbálja sorolni, kudarcot vall. Akár úgy teszünk különbséget, hogy „tudományos" tartalmát és „etikai" jelentőségét választjuk el egymástól, akár tágabban a „teoretikus" és „gyakorlati" oldalát különítjük el; sőt, akkor is, ha a ma általunk preferált, bár aligha tisztább fogalmakat használjuk, például a tanítás „metafizikai" értelmét és „egzisztenciális" vonzerejét különböztetjük meg – minden esetben kétoldalú viszonyokba menekülünk, amelyek egyik oldala sem igazán találó. Ez annak a fokozódó szorult helyzetnek a jele, amelyben találjuk magunkat, bármennyire is vonakodunk ezt elismerni. A tanítás lényegi és sajátos vonásai így nem tárulnak fel; inkább régen megszokott és elhasználódott reprezentációs módokba burkolódznak. Ugyanez igaz azokra az újabbnak tűnő különbségtételekre is, amelyek a tanítás „költői" és „prózai" bemutatásáról, vagy „szubjektív" és „objektív" aspektusairól szólnak. Már az is jelentős előrelépés, ha észrevesszük, hogy e „tanítás" esetében – bármilyen homályos vagy bizonytalan is a tapasztalatunk róla – a fent említett értelmezési kísérletek kétesek: torzítják a tanításról alkotott képünket. E belátás elérése kutatásunk elsődleges szándéka a konfiguráció vizsgálatában.

Az ezen kényelmes reprezentációs elrendezések elutasításának első következménye az lesz, hogy arra kell törekednünk, hogy olyan perspektívát érjünk el, amelyben a konfiguráció, vagy a konfiguráció törvényét meghatározó alapok derengeni kezdenek. De miként pillanthatjuk meg magát a perspektívát? A perspektíva csak Nietzsche filozófiájának teljességének előzetes áttekintéséből, abból az összességből fakadhat, amely saját törvénye szerint törekszik saját konfigurációjába rendeződni. Hol találkozunk

ezzel a késztetéssel, ezzel a lökéssel és ellökéssel? Sehol máshol, mint Nietzsche „főművének” körüli erőfeszítéseiben. A tervek ingadozása szükségképpen megmutatja azokat a dolgokat, amelyeket meg kell tartani, el kell utasítani vagy át kell alakítani; itt kell felszínre kerülniük azoknak a tengelyeknek, amelyek körül Nietzsche gondolkodásának hatalmas nyugtalansága forog.

A három tengely, amelyek ellentétes irányban haladnak egymással, és amelyek körül Nietzsche nyughatatlan keresése egy konfiguráció után forog, felismerhetők abban a három címben, amelyeket egymás után választottak a tervezett mű főcímeiként. E három közül egyik sem tudta soha elnyomni a másik kettőt. A három cím a következő: az örök visszatérés, a hatalom akarása és az összes érték újraértékelése. E három tagolása – sőt, maga a tagolás, amelyet e három cím már előre sejtet – az a konfiguráció, az a forma, amelyet keresünk, és amely tulajdonképpen önmagát keresi. Mindhárom cím Nietzsche egész filozófiájára vonatkozik, miközben egyik sem tökéletesen találó, mert e filozófia konfigurációja nem köthető le egyetlen szálhoz.

Noha kezdetben teljesen képtelenek vagyunk akár egyetlen egyértelmű előrejelzés felállítására is arra vonatkozóan, hogy miként állhatna össze egyetlen artikulált szerkezetté az „örök visszatérés”, a „hatalom akarása” és az „értékek újraértékelése” – mindegyikük azonos eredetiséggel –, ugyanilyen bizonyosan feltételeznünk kell, hogy Nietzsche maga viszont számos különböző lehetőséget látott műve formálására. Mert e vízió nélkül érthetetlen lenne az a biztonságérzet, amely a tervek teljes skáláján osztozó alapállásban tükröződik.

Mindazonáltal ezek a tervek és a címekből, valamint töredékszámokból álló száraz listák csak akkor fognak megszólalni hozzánk, ha áthatja és átjárja őket egy bizonyos fajta tudásnak a fénye – nevezetesen annak a tudása, hogy mivel is szeretnének megbirkózni. Ilyen tudással azonban nem rendelkezünk. Évtizedekre lesz szükség ahhoz, hogy ez megérjen. Kísérletünk, hogy e tervekben az összehasonlító vizsgálat útján, egyik tervet a másikkal összevetve, megtaláljuk a szerkezeti törvényszerűséget, így pusztán mesterséges eljárásnak bizonyulhat, amely kívülről próbálja felvázolni Nietzsche „rendszerének” körvonalait. Ahhoz, hogy célunkhoz közelítsünk – sőt, egyáltalán ahhoz, hogy kitűzzünk magunk elé egy célt –, egy ideiglenes utat kell választanunk, amely egyúttal lehetővé teszi, hogy elkerüljük az üres jelszavak ismételgetésének veszélyét, mintha közhelyekkel dobálóznánk.

Amit keresünk, az egy gondolat igazságának belső szerkezete, az örök visszatérés gondolata, Nietzsche filozófiájának alapvető gondolata. E gondolat igazsága a lét egészére vonatkozik. Ám mivel a gondolat lényegében a legnagyobb teher akar lenni, s ezért az emberi létet (vagyis minket) a létezők egészének közepette határozná meg, ennek a gondolatnak az igazsága csak akkor ilyen, ha a mi igazságunk is egyben.

Valaki azzal érvelhetne, hogy ez magától értetődő, és természetesnek kell venni, amennyiben az örök visszatérés gondolata minden létezőt magában foglal, így bennünket is, mi, akik a léthez tartozunk, mint annak különálló esetei – talán apró porszemekként, amelyeket ide-oda sodor. Ám ez a gondolat csak akkor van, amikor azok, akik gondolkodnak, vannak. Eszerint azok, akik gondolkodnak, többek és mások is, mint puszta egyedi esetei annak, amiről gondolkodunk. Azok, akik ezt a gondolatot gondolják, nem csupán egy adott embercsoport, akik valahol, valamikor előtérbe kerülnek. E gondolat végiggondolásának leginkább saját történelmi szükségszerűsége van; maga a gondolkodás határoz meg egy történelmi pillanatot. Csak ebből a pillanatból emelkedik ki nagyszerűen az, ami e gondolatban gondoltan örök. Így amit az örök visszatérés gondolata magába foglal, az a tartomány, amelyhez visszatér és amelyet átjár, s ezzel első ízben létrehoz, még nincs körülhatárolva, amikor összefoglalóan kijelentjük, hogy minden létező benne van, mint diók egy zsákban. A gondolat tartományát először ki kell jelölni. Csak a tartományra tekintve van reményünk arra, hogy felfogjunk valamit abból a tagolt

teljességből, amelyet e gondolat igazsága saját konfigurációjaként igényel önmaga számára.

23. A gondolat birodalma
Visszatérés: A visszatérés tana mint a nihilizmus meghaladása

Eléggé külsődlegesen gondoltunk volna a visszatérés gondolatára – sőt, valójában egyáltalán nem is gondoltunk volna rá –, ha e gondolat tartományának tudata nem hatotta volna át mindenütt létezésünket. Az örök visszatérés gondolatának tartománya alatt azt az egységes összefüggést értjük, amelyben ez a gondolat meghatározódik, és maga is meghatározóvá válik; a tartomány azt jelenti, hogy összetartoznak a gondolat származásának és uralkodásának régiói. Vizsgálódásunk e tartomány felé annak érdekében történik, hogy a gondolatok gondolatának meghatározottságot adjunk, hiszen ez a legáltalánosabb gondolat túlságosan is könnyen gondolható túlságosan általánosan, vagyis olyan válogatás nélküli módon, amely könnyedén elsiklik a puszta általánosságok felé.

Minden gondolat, amely a létet mint egészet gondolja el, úgy tűnik, hogy tartományában egyértelműen és végérvényesen körül van határolva, legalábbis addig, amíg az egészként úgy jelenik meg, mint az a régió, amely „mindent magába foglal". És mégis, ez az egészként valójában inkább egy olyan fordulat, amely hajlamosabb elfedni, semmint felvetni és kifejteni egy lényegi kérdést. Az „egészként" a „lét mint egész" megnevezésben mindig kérdő kifejezésként, problémás fordulatként érthető, amely méltó a következő kérdésekre: Hogyan határoztatik meg az egészként; hogyan alapozódik meg ez a meghatározás; és hogyan alapozódnak meg az alapok az alapozáshoz? Valahányszor a létet mint egészet kell gondolni, a tartomány kérdése égető kérdéssé válik.

Mindazonáltal Nietzsche létre vonatkozó gondolkodásában van valami más is, valami sajátos, amelyre szintén gondolnunk kell – nem kiegészítő hozzátételként, hanem mint előzetes jellemzőre, amely már a kezdetekkor felmerül, jelezve a gondolat lehetséges alakzatát. Ez a sajátos jellemző a gondolat lényegi magját érinti – Nietzsche filozófiájának alapvető gondolatát. Nietzsche filozófiája gondolatának belső mozgásában egy ellenmozgás. Lehetséges azonban, hogy maga az ellenmozgás minden filozófia sajátja, amennyiben minden filozófia más filozófiákkal szemben helyezkedik el. Mégis, Nietzsche gondolkodásában ennek az ellenállásnak a mozgása különleges értelmet nyer. Nem akarja elutasítani azt, amivel szemben áll, hogy valami mással helyettesítse. Nietzsche gondolkodása felforgatni akar. Azonban az a cél, amely felé ez a felforgatás és sajátos ellenmozgása irányul, nem valamilyen önkényes múltbeli irányzat (vagy akár jelenlegi trend) egyik vagy másik filozófiában. Sokkal inkább a nyugati filozófia egésze, amennyiben ez a filozófia a nyugati ember történelmének formáló elve marad.

A nyugati filozófia kollektív története Platónizmusnak értelmezhető. Platón filozófiája szolgál mérceként mind az utóplatóni, mind az előplatóni filozófia felfogásához. Ez a mérce meghatározó marad, amennyiben a filozófia konkrét feltételeket állapít meg a lét egészének lehetőségére és az emberre, mint e teljességben létezőre vonatkozóan. Ezek a feltételek rányomják bélyegüket a létre. Amit elsőként és utoljára érvényesnek tekintünk, ami ennek megfelelően a „élet" feltételét képezi, azt Nietzsche értéknek nevezi. Ami valóban mércét szab, azok a legfelsőbb értékek. Ha tehát Nietzsche filozófiája a korábbi nyugati filozófia egészével szembeni ellenmozgás kíván lenni a megjelölt értelemben, akkor a filozófiában kitűzött legfelsőbb értékekre kell összpontosítania. Ám mivel Nietzsche ellenmozgása a felcserélés jellegét hordozza, amikor a legfelsőbb értékekre összpontosít, az „összes értékek átértékelésévé" válik.

Ekkora terjedelmű és jelentőségű ellenmozgásnak természetesen kellően szükségesnek kell lennie. Ami ösztönzi, az nem nyugodhat pusztán önkényes nézeteken

és véleményeken arról, amit le kell győzni. Aminek ellenében az ellenmozgás működésbe lép, annak magának is méltónak kell lennie egy ilyen cselekvésre. Ezért a legmélyebb elismerés rejlik abban az ellenmozgásban, amely ilyen stílusban nyilvánul meg; az ellenmozgás a vele szembehelyezkedő dolgot a lehető legkomolyabban veszi. E tisztelet viszont feltételezi, hogy az, ami szemben áll, teljes erejében és jelentőségében át lett élve és végig lett gondolva; vagyis el lett szenvedve. Az ellenmozgásnak szükségszerűen egy ilyen eredeti tapasztalatból kell fakadnia; és ebben a tapasztalatban kell gyökereznie is.

Most, ha az örök visszatérés gondolata Nietzsche filozófiájának alapvető gondolata, és ha maga a filozófia is egy ellenmozgás, akkor a gondolatok gondolata természeténél fogva egy ellen- gondolat. Ennek a gondolatnak és gondolkodásának a lényege azonban az a korábban kifejtett értelemben vett igaznak tartás: vagyis hit. Az örök visszatérés gondolata tehát az ellenhit, az egész ellenmozgást fenntartó és irányító hozzáállás. Maga az ellenhit pedig egy sajátos tapasztalatban gyökerezik, amely a korábbi filozófiát és általában a nyugati történelmet érinti, abban a tapasztalatban, amely szükségessé tesz egy ellenmozgást vagy megfordítást az értékek átértékelésének értelmében.

Mi ez a tapasztalat? Milyen szükséglet tapasztalható benne, mint olyan szükséglet, amely a haladás irányának megváltoztatását teszi szükségessé, egy olyan szükségszerű fordulatot, amely újraértékelést, és ezáltal új értékelést követel?[1] Ez az a birtokló esemény a nyugati ember történetében, amelyet Nietzsche a nihilizmus névvel jelöl. Amit ez a szó jelent, azt nem gyűjthetjük össze önkényesen politikai elképzelések vagy világképek összevisszaságából. Ezt kizárólag Nietzsche értelmezésében kell meghatároznunk. A nihilizmus kibontakozásának megtapasztalásában Nietzsche teljes filozófiája gyökerezik és függ. Ugyanakkor ez a filozófia arra törekszik, hogy elsődleges módon tisztázza a nihilizmus tapasztalatát, és hogy a nihilizmus terjedelmét egyre átláthatóbbá tegye. Nietzsche filozófiájának kibontakozásával együtt mélyül Nietzsche betekintése a nihilizmus lényegébe és erejébe, valamint fejlődik annak szükséglete és szükségszerűsége, hogy legyőzze azt.

Amit éppen most mondtunk, az is azt sugallja, hogy a nihilizmus fogalmát csak akkor lehet megfelelően átgondolni, ha egyidejűleg magunkévá tesszük Nietzsche filozófiájának alapvető gondolatát – az ellengondolatot. Ennélfogva a fordítottja is érvényes: az alapvető gondolat, nevezetesen az örök visszatérés tana, kizárólag a nihilizmus megtapasztalása és a nihilizmus lényegének ismerete alapján ragadható meg. Ha fel akarjuk mérni e legnehezebb gondolat teljes tartományát; ha pillantásunk egyszerre akar behatolni e gondolat származásának és uralmának vidékeibe; akkor az előzetes jellemzésünkhöz, mely e gondolat jelentőségére és közlésének módjára vonatkozik, hozzá kell fűznünk a nihilizmus egy jellemzését is.

Ha magához a szóhoz fordulunk, azt mondhatjuk, hogy a nihilizmus egy esemény – vagy tanítás –, amelyben a nihil, a semmi a központi kérdés. Formálisan tekintve a semmi valaminek a tagadása – sőt, mindenféle valamié. Ami a lét egészét alkotja, az minden ilyen valami. A semmi felállítása tehát annyit jelent, mint a lét egészének tagadása. A nihilizmusnak így kifejezett vagy hallgatólagos alapvető tanítása a következő: a lét egésze semmi. Mégis, éppen ez a kijelentés úgy is érthető, hogy fogékony legyen a nietzschei gyanúra: egyáltalán nem a nihilizmus kifejeződése.

Ami az egészet, a létezést mint olyant meghatározza, az maga a Lét. Általános metafizikájának kezdetén (A logika tudománya című művében) Hegel a következő állítást teszi: A Lét és a Semmi ugyanaz. A tételt könnyen át is lehet így fogalmazni: A Lét a Semmi. Mégis, a hegeli tétel annyira távol áll a nihilizmustól, hogy inkább azt lehet mondani, magában hordoz valamit abból a „grandiózus kezdeményezésből", amelyet

[1] A „szükséges elfordulásról","szükséges elindulásig", lásd a 175. oldalon található jegyzetet alább.

Nietzsche a német idealizmusban lát (WM, 416[2]), s amely a nihilizmust meghaladni kívánja. Az a gyakorlat, hogy Hegelnél minden alkalommal, amikor a semmi előkerül — különösen amikor a Lét tanával lényegi kapcsolatban áll —, tág értelemben „nihilizmusra" hivatkoznak; továbbá az a szokás, hogy a nihilizmusról olyan módon beszélnek, mintha abban valami „bolsevik" árnyalat lenne, nemcsak felületes gondolkodás, hanem lelkiismeretlen demagógia. Mindenekelőtt az efféle trivializáló leegyszerűsítések nem képesek megragadni, vagy akár csak érinteni is Nietzsche gondolatát — sem a nihilizmus megértése, sem annak sajátos formája szempontjából. Nietzsche ugyanis saját gondolkodását is a nihilizmus felől érti: gondolkodása áthalad a „beteljesült nihilizmuson", és Nietzsche maga „Európa első beteljesült nihilistája, aki önmagában élte meg a nihilizmust egészen a végéig, aki azt maga mögött, maga alatt és magán kívül hagyta" (WM, Előszó, 3. szakasz).[3]

A gondolatnak, az örök visszatérés ugyanazon gondolatának birodalma – e gondolat eredete és uralma – csak akkor tárul fel számunkra, amikor felismerjük a nihilizmus sajátító eseményét, azaz csak akkor, amikor elgondolkodunk azon a tényen, hogy Nietzsche a nihilizmust a történelem alapvető kibontakozásaként élte át és vizsgálta meg alaposan. Nietzsche a nihilizmust a végsőkig élte át és faggatta saját gondolkodásának útját követve. Az örök visszatérés gondolata úgy gondolja el a létet, hogy a lét egésze szüntelenül szólít minket. Azt kérdezi tőlünk, vajon pusztán sodródni akarunk-e a dolgok áramával, vagy alkotók akarunk lenni. Mielőtt azonban erre rátérne, azt kérdezi, vajon vágyjuk-e azokat az eszközöket és feltételeket, amelyek által ismét alkotókká válhatunk.

A nihilizmusba való betekintés továbbra is valami rémisztő. Ezért rettenetesen nehéz végiggondolni azt a gondolatot, amelyet a legnehezebb elviselni, és felkészülni azok eljövetelére, akik valóban és alkotó módon fogják végiggondolni. A legnehezebb kezdetben a szembesülés a nihilizmussal, együtt a visszatérés gondolatával, amennyiben utóbbi maga is nihilista jelleget árul el abban a tényben, hogy nem hajlandó a létezők számára végső célt elképzelni. Legalábbis egy bizonyos szempontból ez a gondolat az „hiába"-t, a végső cél hiányát az örökkévalóságnak tulajdonítja. E tekintetben ez egy teljesen bénító gondolat (WM, 55; 1886–87-es évek):

> Gondoljuk végig ezt a gondolatot a legrettenetesebb formájában: a létezés úgy, ahogy van, jelentés és cél nélkül, mégis elkerülhetetlenül ismétlődve; létezés, amelynek nincs finálé̩ja, hogy a semmibe sodorja: örök visszatérés.
> Ez a nihilizmus végletekig vitt formája: a semmi („értelmetlenség") örökkévaló!

Mégis, amikor a nietzschei örök visszatérés gondolatára így gondolunk, fél szívvel tesszük – sőt valójában egyáltalán nem gondoljuk végig. Hiszen nem ragadjuk meg annak döntés-jellegét, a pillanat jellegét. Csak amikor ez megtörténik, akkor hatolunk a gondolat mélyére a maga valódi tartományában; csak ekkor beszélhetünk Nietzsche szerint a nihilizmus meghaladásáról. Mint meghaladás, a gondolat nyilvánvalóan feltételezi a nihilizmust, abban az értelemben, hogy a nihilizmust beemeli a gondolatába, és végig is gondolja a legvégső határáig. Ily módon értve, a visszatérés gondolatát is „nihilisztikusan" kell végiggondolni, és csakis így. Ez azonban most azt jelenti, hogy a visszatérés gondolatát csak a nihilizmussal együtt lehet gondolni, mint azt, amit meg kell haladni, ami már eleve meghaladott a teremtés akarásában. Csak az lesz képes a meghaladó

---

[2] WM, 416 (CM, W I 8 [106]) így kezdődik:
A német filozófia (Hegel) jelentősége: olyan panteizmus gondolati megalkotása, amelyben a gonosz, a tévedés és a szenvedés nem számítanak isteniség elleni érvnek. Ezt a grandiózus kezdeményezést a kor uralkodó hatalmai (az állam stb.) arra használták, mintha az éppen aktuális uralom racionalitását igazolná.

[3] 1961-ben Heidegger a következőt fűzte hozzá szögletes zárójelben: „A nihilizmus lényegének részletes kifejtése és tárgyalása a jelen kiadás II. kötetében található." Lásd ennek az angol nyelvű sorozatnak a IV. kötetét, Nihilizmus címmel.

gondolatot gondolni – a szükséges gondolatot, amely maga a szükség felé halad –, akinek gondolkodása kimerészkedik a nihilizmus legvégső szükségébe.[4]

[4] Csak aki a nihilizmus legvégső szükséghelyzetéig elgondolkodik, az képes a legyőző gondolatot is mint szükségszerűt és elengedhetetlent gondolni. Lásd Heidegger rövid előszavát a Magyarázatok Hölderlin költészetéhez negyedik kiadásához (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1971), 7. o. A fenti kifejezés arra a gyökérkapcsolatra utal, amely az „átlépés" (legyőzés) és a „szükség" között áll fenn, mint egyfajta fordulat vagy irányváltás a szükség felé szűkösségünk idején. Lásd még a szükség és szükségtelenség tárgyalását a sorozat IV. kötetében, 244–250. o., beleértve a 244–245. oldali jegyzetet is.

24. Pillanat és Örök Visszatérés

Mi az az alapvető helyzet a létezők közepette, amely az efféle gondolkodásból fakad? Korábban hallottuk, hogy a kígyó, amely gyűrűkké tekeredve fonódik a sas torkára, és így maga is gyűrűvé válik, amely a sas magasba emelkedő, táguló spiráljában forog, az örök visszatérés tanának gyűrűjének képe. A „Látomás és talány" elbeszélésének közepén, miközben Zarathustra hajón elmondott történetét idéztük fel arról, hogyan mászott fel egyszer egy hegyre a törpével együtt, egy bizonyos ponton megszakítottuk a beszámolót, azzal a megjegyzéssel, hogy Zarathustra történetének további része csak később lesz érthető. Most jutottunk el ahhoz a ponthoz, ahol felvehetjük a korábban félretett szálat. Ugyanakkor ismét végiggondolhatjuk az egész történetet – azt a történetet, amely a legnehezebben elviselhető gondolatot gondolja végig.

Emlékszünk rá, hogy Zarathustra két kérdést tesz fel a törpének a kapu látomásával kapcsolatban. A második kérdésre a törpe nem válaszol. Valójában Zarathustra beszámol róla, hogy a saját beszéde arról, ami döntő ebben a kapu-látomásban – nevezetesen a „pillanat" kérdése – egyre halkabbá és halkabbá válik, és hogy ő maga kezdi félni „saját gondolatait és hátsó gondolatait". Maga sem ura még ennek a gondolatnak – ami annyit jelent, hogy gondolatának győzelme még nem dőlt el, még Zarathustra számára sem. Igaz, azt mondja a törpének: „Vagy te, vagy én!", és tudja, hogy ő az erősebb; mégsem ura saját erejének, először próbára kell tennie, és így kell először valóban elérnie azt a szembesülésben. Hová tart ez a szembesülés, és milyen eredet- és uralmi tartományt foglal el a gondolatok gondolata, azt időközben megfontoltuk. Egy szemünket ezen a tartományon tartva most továbbléphetünk Zarathustra történetének hátralévő részének értelmezéséhez.

Közeleg Zarathustra a legbelsőbb gondolatához, minden lépéssel egyre hevesebb félelemmel. „Akkor hirtelen meghallottam egy kutyát a közelben vonítani." Most egy kutya kerül Zarathustra közelébe, nem pedig egy sas, amelynek torkán kígyó tekeredik; és most nem daloló énekesmadarakat hallunk, hanem „vonítást." Most minden kép szembefordul az örök visszatérés gondolatának hangulatával.

Amikor a kutya vonyít, Zarathustra gondolatai „visszanyúlnak" gyermekkorába. A gyermekkori utalás azt mutatja, hogy most visszavonulunk Zarathustra korábbi történetéhez, ahhoz a gondolkodóhoz, aki a visszatérés gondolatát gondolta, és egyben e gondolat hatalmas őstörténetéhez is – a nihilizmus keletkezéséhez és megjelenéséhez. Gyermekkorának egy pontján Zarathustra látott egy kutyát, „felborzolt szőrrel, felemelt fejjel, reszketve a legcsendesebb éjféli órán, amikor még a kutyák is hisznek a szellemekben." A jelenet, minden ellentétes képével együtt, így részletesebben meghatározódik. Éjfél van, a legtávolabbi idő, az óra, amely a legmesszebb esik a déltől – a dél pedig a legfényesebb, árnyéktalan pillanat ideje. „Mert abban a pillanatban a telihold, halálosan némán, felkelt a ház fölé, majd megállt, egy kerek, izzó szén; mozdulatlanul állt a lapos tetőn, mintha idegen tulajdonra tévedt volna..." A ragyogó nap helyett itt a telihold világít; ez is fény, de csak kölcsönzött fény, a valódi megvilágítás legfakóbb visszfénye, a fény áttetsző kísértete. Mégis eléggé világít ahhoz, hogy megrémítse a kutyákat és vonyításra késztesse őket – „hiszen a kutyák tolvajokban és szellemekben hisznek." Akkoriban a gyermek megsajnálta a kutyát, amely egy kísértettől megijedt, és vonyított, nagy lármát csapva. Ilyen világban az együttérzés leginkább a gyermekeknél lelhető fel – akik semmit sem értenek abból, ami történik, és akik lét szempontjából még nem érték el a nagykorúságot.

„És amikor ismét hallottam ezt az üvöltést, megsajnáltam." – jelenti Zarathustra, aki elmondja, hogy még most is – bár már nem gyermek – belecsúszik a szánalom és az együttérzés hangulatába, és e hangulat alapján képzeli el, hogyan nézhet ki a világ. Zarathustra szavain keresztül Nietzsche itt arra az időre utal, amikor Schopenhauer és

Wagner határozták meg a világnézetét. Mindketten – bár eltérő módon – a pesszimizmus egy formáját tanították: végső soron a feloldódásba, a semmibe, a puszta felfüggesztettségbe való menekülést, egy olyan álomba, amely ébredést ígért, csupán azért, hogy aztán zavartalanul aludhasson tovább.

Közben maga Nietzsche minden szunnyadást és álmodozást elvetett; hiszen ő már elkezdett kérdezni. Schopenhauer és Wagner világa hamarosan kérdésessé vált számára, korábban, mint ahogy ő maga is tudta, már akkor, amikor harmadik és negyedik Időtlen elmélkedéseit, a „Schopenhauer mint nevelő" és a „Richard Wagner Bayreuthban" címűeket írta. Bármennyire is úgy tűnt e két írásban, hogy Schopenhauer és Wagner szószólója, és bármennyire is akart pontosan az lenni, itt már látható a szabadulásért vívott küzdelem, bár még nem az igazi ébredés. Nietzsche ekkor még nem volt a maga embere, még nem állt a maga gondolatánál. Előbb át kellett haladnia e gondolat őstörténetén, és azon a limbón, amely mindig zavartan hagy bennünket – egy múltbeli élményekből álló limbón, amelyet nem tudunk igazán feldolgozni, és az eljövendőkén, amelybe még nem tudunk igazán behatolni. Hol volt pontosan Zarathustra? „Álmodtam? Ébredtem? Egy csapásra vad sziklák között álltam, egyedül, kopáran, a legkopárabb holdfényben." Komorság járja át az 1874-től 1881-ig tartó időszakot, azokat az éveket, amelyeket Nietzsche egyszer úgy írt le, mint élete mélypontját. Mindazonáltal e holdfény komorsága különös módon ragyogó volt, elég ragyogó ahhoz, hogy lásson és látomásai legyenek, különösen, amikor meghallotta egy kutya vonyítását, hiszen időközben kifejlesztette a fülét arra a nyomorult példányra, amely inkább kölyök, mint emberi lény, és amely minden büszkeségét elvesztette, csak a saját hitében hisz, és semmi másban.

És mit pillantott meg Zarathusztra ebben a komor holdfényben? „Egy ember feküdt ott!" A dőlt betűs szedés külön hangsúlyt ad annak, amit lát: egy emberi lény fekszik mozdulatlanul a földön – nem egyenesen, nem állva. De ez még nem minden. „És bizony, amit most láttam, nem hasonlított semmire, amit valaha láttam volna." Az, hogy egy ember fekszik a földön, önmagában nem szokatlan; és az a tapasztalat, hogy az emberek ritkán állnak talpra, ritkán állnak ki, hogy általában mankók és támaszok segítségével botorkálnak tovább, közismert; valamint az is, hogy az emberiség nyomorúságos állapotban van, a pesszimizmus megszokott siralma, minden kimeríthetetlen csavarjával és fordulatával. Mégis, az a mód, ahogyan Zarathusztra abban a pillanatban látta az emberiséget, olyasmi volt, ahogyan soha korábban nem látták. Egy ember, elterülve. De miféle, és milyen körülmények között? „Egy fiatal pásztort láttam, aki rángatózott, görcsösen fuldoklott, az arca eltorzult; vastag fekete kígyó lógott ki a szájából." Egy fiatalember tehát, aki alig hagyta maga mögött a gyermekkort; talán épp az, aki hallotta a vonyító kutyát, vagyis Zarathusztra. Egy fiatal pásztor, aki vezetni és irányítani készül. Most a megtévesztés fakó fényében hever elterülve. „Aludt volna? Egy kígyó kúszott a szájába – és ott harapott bele."

Mostanra eléggé felkészültünk arra, hogy felismerjük a „vastag fekete kígyóban" az ellenképét annak a kígyónak, amely az sas torkára tekeredik, miközben a sas a déli égbe szárnyal, és erőfeszítés nélkül lebeg a magasban. A fekete kígyó a sivár egyhangúság, végső soron a cél nélküliség és a nihilizmus értelmetlensége. Maga a nihilizmus. A nihilizmus megmarta az ifjú pásztort álmában, és most szilárdan megtelepedett benne. Csak azért tudta a kígyó kifejteni az erejét, mert a pásztor nem volt éber; így tudott a kígyó befurakodni az ifjú pásztor szájába, és eggyé válni vele. Amikor Zarathustra meglátja ott feküdni az ifjú pásztort, azt teszi, amit bárki tenne először. Megragadja a kígyót, rángatja, „– hiába!"

A következtetés az, hogy a nihilizmust nem lehet kívülről legyőzni. Nem győzzük le azzal, hogy letépjük vagy félretoljuk – ami történik akkor, amikor a keresztény Istent egy újabb ideállal helyettesítjük, például Ésszel, Haladással, politikai és gazdasági „Szocializmussal" vagy puszta Demokráciával. Akárhogy is próbáljuk félresöpörni, a fekete kígyó egyre szorosabban tapad ránk. Zarathustra ezért azonnal felad minden ilyen

mentési kísérletet. „Egyetlen kiáltással” – meséli most – „felkiáltott belőlem.” Mi ez az ez? Zarathustra így felel: „Minden jóságom és minden gonoszságom.” Zarathustra teljes lényege és egész története kicsapódik benne, és felkiált: „Harapj! Harapnod kell!” Nem kell sokkal többet mondanunk ahhoz, hogy a szakasz jelentése teljesen világossá váljon. A nihilizmus fekete kígyója azzal fenyeget, hogy teljesen bekebelezi az emberiséget; csak azok győzhetik le, akik maguk is megfertőződtek és akiket fenyeget. Minden rángatás – minden külső, kétségbeesett tevékenység, minden ideiglenes enyhítés, minden puszta visszautasítás, halogatás és elodázás – hiábavaló. Itt semmi sem segít, ha maguk az emberek nem harapnak bele a veszélybe, és nem vakon, nem akárhol. Le kell harapnunk a fekete kígyó fejét, a maga igazán meghatározó és vezető részét, amely elöl tornyosul.

A nihilizmust csak alulról felfelé lehet legyőzni, csak akkor, ha szembenézünk a lényegével; csak akkor, ha azok az ideálok, amelyekből ered és amelyekre támaszkodik, „kritika” tárgyává válnak, vagyis bezáródnak és meghaladtatnak. Ám ez a meghaladás csak a következő módon mehet végbe: mindenki, akit érint – és ez mindannyiunkat jelent –, saját maga kell, hogy beleharapjon a kérdésbe; mert ha másokra hagyjuk, hogy birkózzanak a sötét szükséglettel, ami a sajátunk, minden hiábavaló lesz.

> – De a pásztor harapott, ahogy a kiáltásom ösztönözte rá, harapott egy jó nagyot! Kivette a kígyó fejét, messzire kiköpte, és talpra ugrott. Többé már nem volt pásztor, többé már nem volt ember, hanem valami átváltozott, megvilágosodott lény – egy, aki nevetett!

Miféle vidámság ad utat ilyen nevetésnek? A vidám tudomány vidámsága. Most, hosszú utunk végén, felismerjük – és felismerjük nem véletlenként, hanem mint a legbelsőbb szükségszerűséget –, hogy Nietzsche A vidám tudomány című értekezésének végén kerül először kifejtésre az örök visszatérés gondolata. Mert ez a gondolat az a harapás, amelynek le kell győznie a nihilizmust annak legmélyebb alapjában. Ahogy Zarathustra sem más, mint e gondolat gondolkodója, úgy a harapás sem más, mint a nihilizmus legyőzése. Így válik teljesen világossá, hogy a fiatal pásztor maga Zarathustra. Ebben a látomásban Zarathustra önmaga felé közeledik. Teljes lényének erejével önmagához kell kiáltania: „Harpanod kell!” A történet végén, amelyet Zarathustra a tengerészeknek – azoknak a keresőknek és kutatóknak – mesél, felteszi nekik a kérdést: „Ki az a pásztor, akinek a torkába kúszott a kígyó?” Most már felelhetünk: ő maga Zarathustra, az örök visszatérés gondolatának gondolkodója. Zarathustra legbelsőbb állatai, a sas és a kígyó, csak azután magasztalják őt, hogy legyőzte az üvöltő kutya és a fekete kígyó világát. Zarathustra csak azután válik felgyógyulttá, hogy keresztülment a betegség időszakán, csak miután felismerte, hogy a torkunkat fojtogató fekete kígyó magához a tudáshoz tartozik, hogy a tudónak meg kell békülnie az alávaló ember miatti undorral, mint valami szükségszerűséggel.

Most először ismerhetjük fel Így szólott Zarathustra III. részének két szakasza közötti belső összefüggést, amelyekről eddig beszéltünk. Most értjük meg, miért válaszol Zarathustra így állatainak, akik a legszebb szavakkal és dallamokkal akarják előadni neki az örök visszatérés vidám dalát, hogy örömet szerezzenek neki: „Az ember iránti mélységes undor – ez fojtogatott engem, ez kúszott a torkomba, és ugyanígy az is, amit a jövendőmondó mondott: 'Minden egyforma, semminek sincs értéke, a tudás fojtogat.'” Aki az örök visszatérés gondolatát vidám dalocskának tekinti, azok közé tartozik, akik menekülnek az igazi tudás elől, mivel az ilyen tudás „fojtogat”. Így a „Lábadozó” című epizódban, kifejezetten utalva a „Látomásról és a rejtvényről” szóló részre, éppen akkor, amikor Zarathustra elkezd reagálni az állatok dalára, a következőt halljuk:

> „Ó, ti huncut bohócok és verklik, most aztán csituljatok!” – felelte Zarahustra ismét mosolyogva. „Milyen jól tudjátok, mi mindent kellett hét nap alatt beteljesítenem – és

hogy az a bestia miként csúszott le a torkomon, majd fojtogatott! De leharaptam a fejét, és messzire kiköptem.
És ti? Ti meg verklidallá faragtátok az egészet! Íme, itt fekszem, belefáradva e harapásba és köpésbe, még mindig beteg vagyok a saját megváltásomtól.
És ti mindeközben csak néztétek?"

Ez a két különálló epizód, a „A látomás és a rejtvény" és a „A lábadozó", így egybefonódik, mind tartalmuk, mind pedig a kérdéses műben elfoglalt helyük tekintetében. Ezáltal kiegyensúlyozottabb megértést érhetünk el a könyv egészét illetően. Mégis óvakodnunk kell attól a feltételezéstől, hogy most már azok közé tartozunk, akik valóban értik. Talán mi is csupán szemlélők vagyunk. Talán nem figyelünk Zarathustra második kérdésére, amelyet rögtön a legénységhez intéz. Nemcsak azt kérdezi: „Ki a pásztor?", hanem azt is: „Ki az az ember, akinek a torkába mindaz, ami a legnehezebb és legsötétebb, be fog kúszni?" A válasz az, hogy az, aki mások társaságában gondolja el az örök visszatérés gondolatát. Ám ő nem gondolja a gondolatot annak lényegi tartományában addig, amíg a fekete kígyó be nem hatolt a torkába, és a fejét le nem harapták. A gondolat csak akkor válik azzá, amikor ez a harapás megtörténik.

Amint ezt megértjük, ráébredünk, miért lesz Zarathustra félelemmel teli, amikor a pillanat gondolatára gondol, és miért tűnik el a törpe, ahelyett hogy válaszolna. A pillanatra addig nem lehet gondolni, amíg a harapás meg nem történt, mert a harapás adja meg a választ arra a kérdésre, hogy mi maga a kapu – a pillanat: a pillanat kapuja az a döntés, amelyben a korábbi történelem, a nihilizmus története, szembesül és azonnal felülmúlatik.

Az örök visszatérés gondolata csak mint ez a diadalmas gondolat van. A leküzdésnek lehetővé kell tennie számunkra az átkelést egy szakadékon, amely látszólag igen keskeny. A szakadék két dolog között nyílik, amelyek bizonyos módon hasonlóak, ezért ugyanolyannak tűnnek. Az egyik oldalon ez áll: „Minden semmi, közömbös, így semminek sincs értelme – minden egyforma." A másik oldalon pedig: „Minden ismétlődik, minden pillanat számít, minden fontos – minden egyforma."

A legkisebb rés, a minden egyforma kifejezés szivárványhídja, két egymástól teljesen különböző dolgot rejt: „minden közömbös" és „semmi sem közömbös."

Ennek a legkisebb résnek a legyőzése a legnehezebb legyőzés az örök visszatérés gondolatában, mint a lényegében legyőző gondolatban. Ha a gondolatot látszólag „önmagáért" vesszük, tartalma szerint – „Minden körben forog" –, akkor talán puszta tévedés. De ebben az esetben ez nem Nietzsche gondolata. Mindenekelőtt nem a gondolat „önmagáért", amennyiben önmagáért az éppen a legyőzés gondolata, és ez egyedül.

Ha ismét egyetlen pillantással végigtekintünk Nietzsche azonos örök visszatéréséről szóló gondolatának bemutatásán, nem kerülheti el figyelmünket az a tény, hogy a gondolat tartalmának kifejezett tárgyalása jelentősen háttérbe szorult az állandó hangsúly mellett, amelyet a gondolat helyes megközelítésére és feltételeire fektettünk. A feltételek kettőre szűkíthetők – és ezek is összefüggnek, sőt tulajdonképpen egyetlen egészet alkotnak.

Először is, a pillanat szempontjából való gondolkodás. Ez azt jelenti, hogy áthelyezzük magunkat a független cselekvés és döntés időbeliségébe, előretekintve arra, ami feladatként ránk van bízva, és visszatekintve arra, ami adottságként megadatott nekünk.

Másodszor, a gondolat gondolása mint a nihilizmus legyőzése. Ez azt jelenti, hogy áthelyezzük magunkat abba a szükségállapotba, amely a nihilizmussal együtt jár. Ez az állapot megköveteli tőlünk, hogy elmélkedjünk a Pillanatról és az Örök Visszatérésről, az adományról, és döntsünk a feladatról. Maga a mi szükséget szenvedő állapotunk nem más, mint amit a pillanatba való áthelyeződésünk nyit meg számunkra.

Mégis, mi magyarázza azt a tényt, hogy e gondolattal éppen a gondolkodás és a gondolkodás feltételei kerülnek ennyire lényegileg hangsúlyra? Mi más lehetne ez, mint a gondolat „tartalma", az, amit gondolkodásra ad nekünk? Eszerint a tartalom valójában nem kerül háttérbe, ahogy tűnt; inkább sajátos módon kerül előtérbe. Most ugyanis maguk a gondolkodási folyamat feltételei törnek az élre. Az adott gondolat esetében az, amit gondolni kell, visszahull a gondolkodóra annak módja miatt, ahogyan gondolni kell, és ily módon kényszeríti a gondolkodót. Ugyanakkor mindezt pusztán azért teszi, hogy a gondolkodót bevonja abba, amit gondolni kell. Az örökkévalóságra gondolni azt követeli meg, hogy a pillanatot gondoljuk el, vagyis helyezzük magunkat a „önmagunkká válás" pillanatába.[1] Az „ugyanannak az örök visszatérésére" gondolni annyit jelent, mint szembenézni az „egyforma az egész", a „nem éri meg" érzésével; röviden: a nihilizmussal.

Csak a nihilizmuson és a pillanaton keresztül gondolható el az örök visszatérés ugyanannak. Mégis, az ilyen gondolkodásban maga a gondolkodó is belecsúszik az örök visszatérés gyűrűjébe, méghozzá oly módon, hogy segít megvalósítani a gyűrűt, segít eldönteni azt.

Honnan ered az, hogy éppen Nietzsche filozófiájának alapgondolatában válik ennyire nyilvánvalóvá a gondolat visszahatása a gondolkodóra – és hogy a gondolkodó ennyire bevonódik abba, amit gondol? Azért van ez így, mert ez a fajta kapcsolat a gondolat és a gondolkodó között csak Nietzsche filozófiájában jön létre? Vagy minden filozófiában megvan ez a viszony? Ha az utóbbi, akkor milyen mértékben? Ezzel a kérdéssel jutunk el előadásunk második fő részéhez.

[1] Lásd a Lét és idő 4. fejezetét, 25–27. szakaszokat. Vö. a 24. oldallal, fentebb.

25. Egy alapvető metafizikai álláspont lényege; Az ilyen álláspontok lehetősége a nyugati filozófia történetében

Valahányszor az örök visszatérés gondolatára gondolunk, az, amire gondolunk, visszahárul arra, aki gondolkodik, és a gondolkodót magába rántja a gondolat. Ennek oka nem pusztán az, hogy éppen az örök visszatérés gondolata kerül gondolásra, hanem az, hogy ez a különös gondolat a létet mint egészet gondolja el. Az ilyen gondolatot „metafizikainak" nevezzük. Mivel Nietzsche esetében a visszatérés gondolata a metafizikai gondolat, azt a befoglaló visszaháruláS és a visszaháruló befoglalás viszonya jellemzi. Természetesen különös oka kell, hogy legyen annak, hogy ez a viszony éppen Nietzsche esetében ilyen feltűnő módon érvényesül, s ez az ok csak Nietzsche metafizikájában rejlik; megmondani, hol és hogyan és miért rejlik ott, csak akkor tudjuk, ha előbb meghatároztuk, mit értünk metafizika alatt egy kellően világos fogalom révén. Egy ilyen fogalomnak tisztáznia kell, mit értünk „alapvető álláspont" alatt. Az „alapvető metafizikai álláspont" megnevezésben a metafizikai szó nem azért kerül oda, hogy az „alapvető álláspontok" között egy különleges esetet jelezzen. Inkább a metafizikai szó jelöli azt a tartományt, amelyet csak egy alapvető álláspont kifejtése nyit meg mint metafizikait. Ha ez így van, akkor mit is jelent a alapvető metafizikai álláspont kifejezés?

A szakasz címe, amely jelzi az imént felvázolt feladatot, egy alcímet visel. Az alcím egy alapvető metafizikai álláspont lehetőségére utal a nyugati filozófia történetében. Itt nem annyira az a fontos, hogy utaljunk az ilyen alapvető metafizikai álláspontok sokféle megközelítésére és történeti sorrendjükre. Sokkal inkább arra kell hangsúlyt fektetnünk, hogy amit mi alapvető metafizikai álláspontnak nevezünk, az kifejezetten a nyugati történelemhez tartozik, és éppen ezt a történelmet határozza meg lényegi módon. Valami, amit alapvető metafizikai álláspontnak nevezhetnénk, eddig csak a mi hagyományunkban volt lehetséges; és amennyiben a jövőben is történnek ilyen kísérletek, mindaz, ami eddig érvényben volt, továbbra is megmarad mint valami, ami nem múlott el, nem lett meghaladva, nem lett beolvasztva. Itt a legszorosabb értelemben vett alapvető metafizikai álláspont lehetőségét kívánjuk megvitatni, és nem valamiféle történetírói áttekintést akarunk vázolni. Mindazonáltal, ahogyan elmondtuk, ez az alapvető tárgyalás lényegileg történeti jellegű lesz.

Mivel a jelenlegi előadássorozatban Nietzsche alapvető metafizikai álláspontját kívánjuk bemutatni, e fogalom tárgyalása csupán előkészítő jellegű lehet. Továbbá a téma átfogó, lényegi megfontolása teljes mértékben lehetetlen: hiányoznak minden előfeltételei egy ilyen megfontolásnak.

Illendő, hogy a fundamentális metafizikai pozíció fogalmának előzetes jellemzését a metafizikai szó és fogalom vizsgálatával kezdjük. Ezt a szót olyan ügyek jelölésére használjuk, amelyek a „metafizikához" tartoznak. Ez utóbbi évszázadok óta azokra a filozófiai kérdésekre vonatkozik, amelyeket a filozófia a maga rendes feladatának tart. A metafizika tehát a filozófia lényegi gondolkodásának címkéje; mindig a filozófia alapvető gondolatával áll kapcsolatban. Még a szó szokásos jelentése, vagyis az a jelentés, amely általánosan és köznyelvben is elterjedt, még most is tükrözi ezt a sajátosságot, bár halványan és elmosódottan. Amikor valamit metafizikainak nevezünk, olyan okokra utalunk, amelyek valami mögött rejlenek, vagy talán valamiképpen túl is mutatnak azon, kifürkészhetetlen módon. Néha a szót pejoratív értelemben használjuk, amikor az ilyen „mögöttes okokat" puszta képzelgésnek, s végső soron képtelenségnek tekintjük; máskor a metafizikai szót pozitív értelemben használjuk, az érzékelhetetlenre és végsőre, a

döntőre utalva. Mindkét esetben azonban gondolkodásunk bizonytalanságban, ingatagságban és homályban lebeg. A szó inkább gondolkodásunk és vizsgálódásunk végére és határaira utal, semmint azok valódi kezdetére és kibontakozására.

Mégis, amikor csupán a metafizika szó elsorvadására, leértékelődésére utalunk, nem ragadjuk meg e szó tulajdonképpeni jelentőségét. Maga a szó és eredete meglehetősen különös; története pedig még különösebb. És mégis, a nyugati szellemi világ, s így a világ egésze is, lényeges mértékben e szó és története erejétől és kiválóságától függ. A történelemben a szavak gyakran hatalmasabbak, mint a dolgok és a tettek. Az a tény, hogy végső soron még mindig igen keveset tudunk e szó, a metafizika, erejéről és hegemóniájáról, rávilágít arra, milyen szegényes és külsődleges maradt a filozófiatörténetről való tudásunk, és mennyire felkészületlenek vagyunk arra, hogy szembenézzünk e történelemmel, annak alapvető álláspontjaival, valamint a bennük rejlő egységesítő és meghatározó erőkkel. A filozófiatörténet nem a történetírás, hanem a filozófia tárgya. A filozófiatörténet első filozófiai feldolgozása Hegel nevéhez fűződik. Ő sohasem dolgozta ki ezt könyv formájában, hanem előadásai során adta elő Jénában, Heidelbergben és Berlinben.

Hegel filozófiatörténete az egyetlen eddigi filozófiai történet, és az is marad, amíg a filozófia nem kényszerül arra, hogy történetileg gondolkodjon – a szó egy még lényegibb és eredetibb értelmében –, saját legbelsőbb alapvető kérdését kiindulópontként véve. Ahol ez már megtörténik, kezdeti szakaszában még mindig úgy tűnik, mintha mindez nem lenne más, mint a korábbi „historiográfiai" filozófiatörténeti értelmezés kissé módosított megfogalmazása. További illúzió az, hogy a történeti szemlélet önmagát arra korlátozza, ami már volt, és nincs bátorsága – sőt, még képessége sincs – arra, hogy valami „újat" mondjon a maga nevében. Ez az illúzió addig fog fennmaradni, amíg nem akad senki, aki sejtené – és képes lenne felmérni a következményeit – a következő ténynek: a technológia növekvő hatalma és a világ általános technikai „mozgósítása" ellenére, vagyis egy egészen sajátos, csapdába ejtett természet elsőbbsége ellenére, egy teljesen más alapvető Lét-erő van felemelkedőben; ez az erő a történelem, amely azonban többé nem képviselhető a történetírás tárgyaként. E dolgokra itt csak azért utalunk, mert a metafizika lényegére vonatkozó következő történeti elmélkedés könnyen úgy tűnhet, mintha csupán valamilyen filozófiatörténeti kézikönyv erősen rövidített kivonata lenne.

A metafizika a neve a filozófia valódi kérdéseinek teljes körének. Ha ezek a kérdések sokfélék is, mégis egyetlen kérdés vezérli őket. Valójában, mivel ebbe az egyetlen kérdésbe vonódnak, hatásukban tulajdonképpen egy kérdést alkotnak. Minden kérdés, és különösen a filozófia egyetlen kérdése, mindig magából a kérdésből áradó fényben fürdik. Ezért van az, hogy a nyugati filozófia nagy kezdetének legelső vizsgálódása már eleve hordoz némi tudást önmagáról. A filozófiai kutatásnak ez az őseredetű tudása kezdetben úgy határozza meg önmagát, hogy körülírja és felfogja, mire irányul a kérdésfeltevése. A filozófia az arkhét kutatja. Ezt a szót „elvnek" fordítjuk. És ha nem gondolkodunk és kérdezünk szigorúan és kitartóan, hajlamosak vagyunk azt hinni, tudjuk, mit jelent itt az „elv". Az arkhé és az arkhein jelentése „kezdeni". Ugyanakkor azt is jelenti, hogy a kezdetnél állni minden fölött; ennélfogva uralkodni. Ez a kijelölt arkhé-ra való hivatkozás azonban csak akkor nyer értelmet, ha egyidejűleg meghatározzuk azt is, hogy minek és miért keressük az arkhét. Nem valamilyen elszigetelt esemény, nem szokatlan és rejtett tények és összefüggések miatt keressük, hanem tisztán és egyszerűen a létezésért. Valahányszor kimondjuk a das Seiende szót, mindenre utalunk, ami van. De amikor a lét arkhéját kutatjuk, akkor a létezés egésze és teljessége kerül kérdés alá. A lét arkhéjéről való kérdezéssel már valamit kimondtunk a létről mint egészről. A lét mint egész most először láthatóvá válik, mint lét és mint egész.

Valahányszor mi a arkhét kutatjuk, a létet mint egészet tapasztaljuk meg annak legkezdetén, jelenlétének és ragyogásának első felragyogásában. Amikor a nap elkezdi sugározni fényét, „napfelkeltéről" beszélünk; ennek megfelelően a jelenlévő dolgok

felbukkanását felemelkedésként fogjuk fel. Mi a lét arkhéját kérdezzük, annak felemelkedését, amennyiben ez az emelkedés átjárja a létet mind abban, hogy mi, mind abban, hogy hogyan van. Így tehát egyfajta uralomról kérdezünk. Tudást akarunk szerezni a lét egészének felemelkedéséről és uralmáról; az arkhé ismerete tehát annak tudása, hogy mi a lét, amennyiben az lét. Ennek megfelelően a filozófia kérdése, mint az arkhé vizsgálata, a következő formában tehető fel: Mi a lét, amennyiben a létként tekintjük? Ti to on hei on? Quid est ens qua ens? Ez a kérdés, miután kivizsgálásának módja így meg lett alapozva, a következő formulára egyszerűsíthető: Ti to on? Mi a lét? E kérdés feltevése, majd a rá adott válasz megtalálása, miután egyszer már biztosítottuk, a filozófia elsődleges és sajátképpeni feladata – ez a prate philosophia. A nyugati filozófia kezdetén a filozófiai kutatást a ti to on? kérdésének feltétele határozza meg. E kezdetben a nyugati filozófia eléri lényegi következtetését. Különösen Arisztotelész az, aki e filozófiai vizsgálódás lényegi tisztázását a legvilágosabban viszi véghez. Ezért írja egyik lényegi értekezése (Metafizika, VII, 1) elején a következő szavakat:"Kai de kai to palai te kai nun kai aei dzetoumenon kai aei aporoumenon, ti to on?" „És így kérdezték, az ősi időktől mindmáig, és a jövőbe is, még ha e kérdés felé vezető utak megszakadtak, vagy teljesen hiányoznak is: Mi a lét?"

Ahhoz, hogy megértsük – és ez azt jelenti, hogy segítsünk feltenni –

ezt a látszólag egészen egyszerű kérdést, már az elején fontos, hogy tisztán lássunk a következő pontban, amelyről újra és újra gondolkodnunk kell: amennyiben a létezés az arkhé szempontjából kerül kérdés alá, maga a létezés már eleve meghatározott. Ha azt kérdezzük, honnan és miként emelkedik fel a létezés, és miként kerül jelenvalóvá felemelkedése során, a létezés már meghatározott mint a felbuzgás, és mint az, ami uralkodik és jelenvalóvá lesz ebben a felbuzgásban. A görögök ezt a felemelkedő-jelenvalóvá váló uralmat physis-nek nevezték. Ez a szó valami mást, valami többet jelent, mint a mi természet szavunk. Mindenesetre a következő világossá válik: amikor az arkhét keressük, maga a létezés kerül közelebbi meghatározásra, mélyreható és átfogó módon.

E folyamat szerves részeként egy sajátos tapasztalat jelenik meg: azokon a lényeken kívül, amelyek maguktól kerülnek előtérbe, úgy tűnik, vannak más lények is, amelyeket először az ember hoz létre – akár kézműves alkotásban, művészi előadásban, akár a közélet rendezett irányításában. Ennek megfelelően az ember különbséget tesz a lét egésze vonatkozásában aközött, ami elsősorban és egyenesen physis, vagyis on physei, és aközött, ami on technei, thesei és nomoi.[1]

A lét végső meditációja mindig először a létre vet szemet, mint physis – ta physei onta – arra, hogy felfogja, mi is a lét önmagában. Ez a tudás, mivel kapcsolódik a physis-hez, egy episteme physike, azaz „fizika", bár egyáltalán nem ebben a szó mai értelmében. Ugyanakkor természetesen igaz, hogy a mai fizika rengeteg feladattal áll szemben, többel is, mint amennyiről tud, vagy amennyiről tudhatna. A „fizika" a lét egészére irányuló nézőpont és körültekintő vizsgálódás; mégis, az arche felé irányuló tekintet mindig meghatározza a mércét. Ezért a lét filozófiai szemlélődésén belül (vagyis a physis vizsgálatában) vannak olyan tanulmányok, amelyek mélyebbre hatolnak a lét és annak különböző régiói felé, például az élettelen vagy az élő felé; és lehetnek olyan vizsgálatok is, amelyek kevésbé a régiók jellemző részleteire összpontosítanak, mint inkább arra a kérdésre, hogy mi a lét, ha egészében tekintjük. Ha az első vizsgálatsorozatot a physike szóval jelöljük, a scientia physica értelmében, akkor a második sorozat bizonyos értelemben ezt követi; bár az első sorozat nyomán halad, a második sorozat tartalmazza a végső és valódi tanulmányokat. Kívülről nézve, a vizsgálatok rendje, felosztása és sorrendje, valamint az elért tudás jellege alapján, az ilyen tanulmányok a görög meta ta

[1] Vagyis különbséget kell tenni azok között a létezők között, amelyek saját erejükből emelkednek és jelennek meg, és azok között, amelyek a művészetekből és mesterségekből (teclmei) származnak, vagy szavakban (thesei) vannak lefektetve, vagy törvényekben (nomoi) vannak kihirdetve.

physika megjelölést kaphatják. Ugyanakkor, amit már jeleztünk, könnyen megnyílik egy további felismerés felé: az arche vizsgálata azt kérdezi, mi határozza meg és uralja a lét egészét kormányzásában. A ti to on? kérdés túllép a lét egészén, jóllehet a kérdés mindig és mindenhol éppen visszautal rá. Az ilyen physika-ismeret nem pusztán post physicam, hanem trans physicam is. A metafizika, meta ta physika, olyan tudás és kutatás, amely a létet mint physis-t tételezi. A metafizika pedig ezt úgy teszi, hogy a tételezésben és azon keresztül túllép a léten, és a létet mint létet kérdezi. Az arche kutatása – a ti to on? kérdés feltevése – maga a metafizika. Vagy másképp fogalmazva: a metafizika az a kutatás és keresés, amelyet mindig egyetlen kérdés vezérel: „Mi a lét?" Ezért nevezzük ezt a kérdést a metafizika vezérkérdésének.[2]

A fundamentális metafizikai pozíció fogalma a következőképpen ragadható meg propozíciós formában: A fundamentális metafizikai pozíció kifejezi, hogy az, aki felteszi az irányadó kérdést, miként marad beleszőve a kérdés szerkezetébe, amely nincs kifejezetten kibontva; így beleszőve a kérdező belehelyezkedik a lét egészébe, állást foglal vele szemben, és ily módon hozzájárul az emberiség helyének meghatározásához a létezők egészében.

Mindazonáltal a fundamentális metafizikai álláspont fogalma még nem világos. Nemcsak maga a fogalom, hanem a történelem során kialakult alapvető álláspontok is szükségszerűen önmagukban teljesen homályosak és átláthatatlanok. Ez az oka annak, hogy a fundamentális metafizikai álláspontokat – például Platónét, a középkori teológiáét, vagy Leibniz, Kant és Hegel álláspontját – mindig olyan külsődlegesen képviseljük, hogy azokban a különböző tanokat és tételeket soroljuk fel. A legjobb, amit tehetünk, hogy felsoroljuk, mely elődök befolyásolták ezeket a filozófusokat, és hogy milyen álláspontot képviselnek az etika kérdéseiben, Isten létezésének bizonyíthatóságában vagy a „külső világ valósága" ügyében. Különféle „szempontokra" hivatkozunk, amelyek látszólag egyszerűen adottak, és amelyeket magától értetődőként veszünk át, teljesen tudatlanul afelől, hogy ilyen szempontok csak azért létezhetnek, mert itt valamilyen fundamentális metafizikai álláspontot fogadtunk el. Az említett álláspontot azért fogadjuk el, mert maga a tudás és a gondolkodás kezdettől fogva a vezérkérdés uralma alatt áll. És maga a vezérkérdés nincs kidolgozva.

Amit alapvető metafizikai pozíciónak nevezünk, annak lényege a metafizika vezérkérdésének kibontakozásával és abban fejlődik. A vezérkérdés ilyen kibontakozása azonban nem kizárólag, sőt nem is elsősorban abból a vágyból fakad, hogy magát az alapvető metafizikai pozíciót jobban megértsük. Sokkal inkább a vezérkérdés fejlődésének meghatározó alapját a kérdés újbóli felvetésében, sőt, annak eredetibb megkérdezésében kell keresnünk. Ezt azonban itt nem tudjuk részletesen tárgyalni. Amit most közölni tudunk, az inkább a vezérkérdés fejlődésének puszta eredménye. Ezt egy rendkívül tömör, szinte száraz, tankönyvszerű formában mutatjuk be, hogy a vezérkérdés belső tagolása láthatóvá váljon – ha csupán csontvázként is, hús és vér nélkül.

A nyugati filozófia vezérkérdése ez: „Mi a lét?"

E kérdés kezelése úgy, ahogyan fel van téve, egyszerűen annyit jelent, hogy választ keresünk rá. A kérdés kibontása azonban úgy, ahogy meg van fogalmazva, azt jelenti, hogy a kérdést lényegibb módon tesszük fel: a kérdés feltevésével tudatosan belépünk azokba az összefüggésekbe, amelyek láthatóvá válnak, amikor szinte mindent magunkévá teszünk, ami magában a kérdésfeltevésben történik. Ha a vezérkérdést kezeljük, azonnal egy válasz keresésére és minden, e keresés érdekében elvégzendő dologra irányulunk. A vezérkérdés kibontása lényegileg egészen más – ez egy eredetibb vizsgálódási forma, amely nem vágyik válaszra. Sokkal komolyabban és szigorúbban

---

[2] A metafizikai alapállás, szó szerint „a metafizikai alaphelyzet." Az olvasóknak a fundamentális szóban meg kell hallaniuk a német Grund szót. Heidegger mindig és mindenütt szembeállítja a metafizika irányadó kérdését annak alapvető kérdésével, die Grundfrage-val.

veszi a válasz keresését, mint bármelyik egyenes, közvetlen kezelés, annak a sajátos beállítódásnak a keretei között, amelyet az ilyen kezelés magáévá tett. A válasz nem több, mint magának a kérdésfeltevésnek a végső lépése; és egy válasz, amely búcsút int a vizsgálódásnak, önmagát semmisíti meg mint válasz. Nem alapoz meg semmi olyasmit, amit tudásnak nevezhetnénk. Megelégszik azokkal a puszta véleményekkel, amelyeket felvázol, és amelyekben elhelyezkedett. Egy kérdés – különösen egy olyan, amely az egész létet érinti – csak akkor válaszolható meg helyesen, ha eleve megfelelően van felvetve. A filozófia vezérkérdése csak akkor van megfelelően felvetve, ha azt kibontjuk. Itt a kibontás olyan méreteket ölt, hogy átalakítja magát a kérdést, és feltárja a vezérkérdést önmagában, teljes eredeti hiányában. Ezért nevezzük a „Mi a lét?" kérdést vezérkérdésnek, szemben az eredetibb kérdéssel, amely fenntartja és irányítja a vezérkérdést. Az eredetibb kérdést alapkérdésnek nevezzük.

Amikor a vezérkérdés kidolgozását „sémásan" mutatjuk be, ahogy most is tesszük, könnyen felébresztjük a gyanút, hogy itt csupán a kérdésről való kérdeződésről van szó. A kérdeződés megkérdőjelezése az egészséges józan ész számára meglehetősen egészségtelennek, túlzónak, talán még értelmetlennek is tűnik. Ha pedig arról van szó, hogy magukhoz a létezőkhöz akarunk eljutni – ami a vezérkérdésben kétségtelenül így van –, akkor a kérdeződésbe való kérdeződés eltévelyedésnek látszik. Végső soron egy ilyen hozzáállás, amely a saját kérdezését kérdezi meg, semmi esetre sem tűnik másnak, mint ártalmasnak vagy önmarcangolónak; nevezhetnénk „egocentrikusnak", „nihilistának" és minden más csúnya névvel, amelyet olyan könnyen osztogatunk.

Hogy az irányadó kérdés kidolgozása pusztán egymásra halmozott kérdezősködésnek tűnik – ez az illúzió továbbra is fennáll. Hogy a kérdezésre vonatkozó kérdés végső soron inkább egyfajta tévútnak, valóságos eltévelyedésnek látszik – ezt az illúziót sem lehet elfojtani. Szembenézve azzal a veszéllyel, hogy talán csak kevesen, vagy senki sem lesz képes összeszedni a bátorságot és az energiát, ami szükséges az irányadó kérdés fejlődésének alapos végiggondolásához és megvizsgálásához; és abban a várakozásban, hogy e kevesek talán valami egészen másba botlanak majd, mint egy pusztán önmagáért feltett kérdésbe vagy valamiféle merő túlzásba, itt most röviden kísérletet teszünk arra, hogy felvázoljuk az irányadó kérdés kialakult tagolását.

A kérdés így hangzik: ti to on? Mi a lét? A kérdés magyarázatát azzal kezdjük, hogy követjük magának a vizsgálódásnak az irányát, fokozatosan kibontva minden felmerülő problémát.

Mi a lét? A jelentés itt a lét mint olyan, sem nem valamilyen konkrét létező, sem nem létezők egy csoportja, sőt, nem is mindegyikük együttesen, hanem valami lényegileg több: a jelentés a teljesség, a lét, amely kezdettől fogva egészében van megragadva, a lét mint ilyen egység. Ezen az egyen, ezen a léten kívül nincs más, hacsak nem a semmi. Ám a semmi nem valamiféle lét, amely pusztán más lenne. Hogy mi a helyzet a semmivel, az nem az a kérdés, amelyet most követnünk kell. Csupán emlékezetünkben akarjuk tartani azt a teljes tartományt, amelyhez közeledünk, amikor felvetjük a kérdést: „Mi a lét, a lét mint egész, ez az egység, amely nem enged meg semmi mást?" Határozzuk el tehát, hogy semmiben sem felejtjük el azt, ami első, bizonytalan lépésünkben a lét kérdése felé elénk emelkedett, nevezetesen azt a megfellebbezhetetlen tényt, hogy beleütköztünk a semmibe.

A kérdés szempontjából nézve, az, ami felé a kérdés tart, az a dolog, amit ki akarunk kérdezni – ezt nevezhetjük a kérdés mezejének. Ez a mező – mint lét-egész – azonban nem azért van kijelölve a kérdezésünkben, hogy tudomást szerezzünk a felmérhetetlen bőségéről; és nem is az a szándékunk, hogy a létet pusztán egy megszokott állomássá tegyük az utunkon; hanem a kérdés kezdettől fogva a létre irányul, amennyiben az lét. A kikérdezés mezejére vonatkozóan valami olyasmit kérdezünk, ami sajátosan hozzá tartozik, ami a leginkább a sajátja. Milyen nevet adjunk ennek? Ha a létet pusztán abból a szempontból kérdezzük, hogy az lét, a létet mint létet kérdezzük, akkor a „mi a lét?"

kérdésével azt akarjuk feltárni, ami a létet létté teszi. Fel akarjuk tárni a lét létszerűségét – görögül az ousia-t az on-ban. A létezők Létét kérdezzük ki.

A kérdés területén, már a terület kijelölésében maga a kérdés célja is előre meghatározott – amit keresünk a vizsgált dologban, tudniillik a létezők Létét. Ahogy a semmibe ütköztünk, amikor megpróbáltuk kiemelni a kérdés területét, ugyanúgy a terület kijelölése és a tétet képező cél meghatározása kölcsönösen feltételezik egymást. És ha azt mondhatjuk, hogy a semmi a kérdés határán tűnik fel, akkor a terület és a kérdés céljának kölcsönössége alapján a semmi közelségét a célban is megtapasztalhatjuk, vagyis a létezők Létében; feltéve természetesen, hogy valóban kérdezünk, hogy célunk igaz, hogy a célra tartunk. Kétségtelen, a semmi puszta semmisségnek tűnik; mintha túl nagy megtiszteltetésben részesítenénk, amikor nevén nevezzük. Mégis ez a teljesen közönséges ügy annyira szokatlannak bizonyul, hogy csak rendkívüli tapasztalatokban élhetjük át. A semmi aljassága éppen abban áll, hogy képes minket arra csábítani, hogy azt higgyük: üres fecsegésünk – amikor a semmit puszta semmisségnek nevezzük – valóban félresöpörheti a dolgot.[3] A lét semmije úgy követi a létezők Létét, ahogy az éjszaka követi a nappalt. Mikor is látnánk és tapasztalnánk a napot nappalként, ha nem lenne éjszaka! Így a filozófus gondolatának valódiságának és erőteljességének legbiztosabb és legmaradandóbb próbája az a kérdés, hogy vajon közvetlen és alapvető módon megtapasztalja-e a semmi közelségét a létezők Létében. Aki ezt nem tapasztalja, az mindörökre a filozófia birodalmán kívül marad, minden belépési remény nélkül.

Ha a kutatás nem lenne több annál, aminek a felületes nézőpont gyakran könnyedén veszi; ha pusztán múló lesben állás lenne valami után, vagy egyszerűen tárgyilagos vizsgálódás a kérdés tárgyáról, vagy egy alkalmi találomra vetett pillantás egy adott célra; ha a kutatás bármelyik ezek közül lenne, akkor a kérdésünk kibontása már most befejeződött volna. És mégis, alig kezdtünk el bármit is. A létezők Létét keressük; próbáljuk azt elérni. Ehhez a Létet magát kell megközelítenünk, és be kell hoznunk a látókörünkbe. Bármit is kérdezünk, mindig meghatározott szempontok szerint tesszük, sohasem teljesen általános módon, mivel az ellentmondana magának a kérdezés lényegének. Így elérkezünk ahhoz, amire rá kérdezünk. A terepet kettős perspektívában vizsgáljuk, amennyiben azt az előzetes célirányos szemlélet áttekinti. A létezőt mint olyat azzal kapcsolatban szemléljük, hogy mi az, hogyan néz ki, tehát belső felépítése szerint. Ezt nevezhetjük a létező alkatának. Ugyanakkor az ilyen vagy olyan módon felépített létezőnek megvan a maga létezési módja – mint ilyen, a lét lehet lehetséges, aktuális vagy szükségszerű. Így a vezérlő kérdés, – Amikor Heidegger a semmit „ezt a legközönségesebb ügyet" (dieses Gemeinste) émlegeti, és amikor a semmi „aljasságára" (das Gemeine am Nichts) hivatkozik, akkor új dimenziót ad Hegel játékának a mein, meinen, Meinung és Allgemeine szavakkal, amelyet a fenti 100. oldalon tárgyaltunk. A lét egésze nem az általános; annak közös határa a semmivel van. És van valami alattomos a lét és a semmi intimitásában. A kutatás, amellett, hogy megvan a maga tere és célja, mindenekelőtt a saját látómezejével rendelkezik. Ebben a látómezőben a létezőket mint olyat kettős szempont szerint gondolja el. Csak e két szempont egymással kölcsönösen összefüggésben állva teheti meghatározhatóvá a létezők Létét.

Amikor először halljuk, és még sokáig utána is, az irányadó kérdés: „Mi a lét?" teljesen határozatlannak hangzik; egyetemessége mintha versenyre kelne homályosságával és megfoghatatlanságával. Úgy tűnik, minden főút és mellékösvény nyitva áll véletlenszerű keresése előtt. A kérdésben foglalt különböző lépések újravizsgálata és ellenőrzése

---

[3] Amikor Heidegger a semmire úgy utal, mint „erre a teljesen közönséges dologra" (dieses Gemeinste), és amikor a semmi „aljasságát" (das Gemeine am Nichts) említi, új dimenziót ad Hegel szójátékának a mein, meinen, Meinung és Allgemeine kifejezésekkel, amelyről fentebb, a 100. oldalon volt szó. A létező mint egész nem az egyetemes; közös határa a semmivel van. És van valami alattomos a létező és a semmi közelségében.

kilátástalannak tűnik. Kétségtelenül – amíg a kérdést meghatározatlanul hagyjuk! Pedig eddigi magyarázatainknak mostanra világossá kellett volna tenniük, hogy ez a kérdés nagyon is határozott, bár feltehetően rendkívül összetett tagoltsággal bír, amelyet alig tártunk fel, és még kevésbé vagyunk képesek uralni. Természetesen teljesen félreértenénk ezt a tagoltságot, ha akadémiailag és technikailag, pusztán „tudományos" megfogalmazás formájában próbálnánk alkalmazni – ha például azt várnánk, hogy a kérdésben foglalt lépéseket úgy tesztelhetjük, mintha azok hasonlítanának egy „kísérlet" közvetlenül megragadható, kiszámítható eredményéhez.

Vizsgálódásunk a vezérkérdés felé szakadékkal választódik el az efféle eljárástól. A lét mint egész, amely maga a kérdés terepe, sohasem rakható össze elszigetelt létezők halmazából. Mindazonáltal a vezérkérdés is minden esetben kivételes viszonyt tart fenn a létezők egy meghatározott tartományával a mezőn belül, egy olyan tartománnyal, amely ezért különleges jelentőséget nyer. Ennek a ténynek az alapja magában a vizsgálódás lényegében rejlik, amely minél átfogóbb a kezdetekkor, annál közelebbről akarja megközelíteni azt, amit kérdez, hogy kutató tekintettel vehesse szemügyre. Ha végső soron itt a létre vonatkozó kérdésről van szó, akkor először is ügyelnünk kell arra a tényre, hogy a lét alkata és létmódjai nemcsak tagolt gazdagságot tárnak fel, hanem olyan rendeket és fokozatokat is, amelyek kölcsönösen megvilágítják egymást. Egyáltalán nem közömbös tehát, hogy mely lét-rendek válnak meghatározóvá a többiek megvilágításában – például, hogy az élő létezőket élettelenek alapján fogjuk-e fel, vagy éppen fordítva.

Bármi legyen is a konkrét eset, minden alkalommal, amikor a vezérlő kérdést felvetjük, a létezők egy tartománya válik meghatározóvá a lét egészének vizsgálata szempontjából. Minden esetben a vezérlő kérdés önmagában bontakoztat ki valamit, ami a mércét állítja. Ezen a „mérceállításon" azt értjük, hogy a lét egészén belül egy kivételes tartomány előnyben részesül. A többi létező valójában nem ebből a kivételes tartományból származik; mégis ez a tartomány adja azt a fényt, amely mindet megvilágítja.

26. Nietzsche alapvető metafizikai álláspontja

A fentiekben megkíséreltük bemutatni Nietzsche alapvető gondolatát – az örök visszatérését – lényegi jelentésében, hatókörében, valamint abban a gondolkodásmódban, amely kifejezetten e gondolathoz illő, vagyis amelyet maga a gondolat megkíván. Ily módon megteremtettük az alapot saját erőfeszítéseinkhez, hogy meghatározzuk Nietzsche alapvető metafizikai pozícióját a nyugati filozófiában. Az a törekvés, hogy körülhatároljuk Nietzsche alapvető metafizikai helyzetét, azt jelzi, hogy filozófiáját eddigi nyugati filozófiatörténeti helyének szempontjából vizsgáljuk. Ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy kifejezetten arra az egyetlen helyre helyezzük Nietzsche filozófiáját, ahol az kibontakoztathatja a gondolkodásnak azokat az erőit, amelyek leginkább sajátjai, mégpedig az elkerülhetetlen szembesülés kontextusában a korábbi nyugati filozófiával mint egésszel. Az a tény, hogy az örök visszatérés tanának bemutatása során valójában sikerült felismernünk azt a gondolati régiót, amelynek minden gyümölcsöző értelmezés és Nietzsche-gondolatok elsajátítása során szükségszerűen és elsődlegesen előtérbe kell kerülnie, kétségtelenül fontos eredmény lehet; ám ha a lényegi feladat szempontjából tekintjük, vagyis Nietzsche alapvető metafizikai helyzetének jellemzését illetően, ez az eredmény csupán előzetesnek tekinthető.

Nietzsche alapvető metafizikai álláspontját fő vonásaiban akkor tudjuk meghatározni, ha elgondolkodunk azon a válaszon, amelyet a lét alkotmányára és a lét létmódjára vonatkozó kérdésre ad. Tudjuk ugyanis, hogy Nietzsche két választ is ad a lét egészére nézve: a lét egésze hatalomra törő akarat, és a lét egésze az ugyanannak örök visszatérése. A filozófiai értelmezések azonban mindmáig képtelenek voltak e két egyidejű választ válaszként, sőt mint egymással szükségszerűen összefüggő válaszokat megragadni, mivel nem ismerték fel azokat a kérdéseket, amelyekre e válaszok vonatkoznak; vagyis a korábbi értelmezések nem dolgozták ki kifejezetten e kérdéseket a vezérkérdés teljes körű artikulációja alapján. Ha viszont a dolgot a kidolgozott vezérkérdés szempontjából közelítjük meg, nyilvánvalóvá válik, hogy az „van” szó e két fő kijelentésben – a lét egésze hatalomra törő akarat, és a lét egésze ugyanannak örök visszatérése – mindkét esetben mást sugall. Azt mondani, hogy a lét egésze „hatalomra törő akarat”, azt jelenti, hogy a lét mint olyan annak az alkotmánynak a birtokában van, amelyet Nietzsche hatalomra törő akaratként határoz meg. Azt mondani, hogy a lét egésze „ugyanannak örök visszatérése”, azt jelenti, hogy a lét egésze, mint lét, az ugyanannak örök visszatérése módján van. A „hatalomra törő akarat” meghatározás a lét alkotmányára vonatkozó kérdésre felel; az „ugyanannak örök visszatérése” meghatározás a lét létmódjára vonatkozó kérdésre felel. Azonban az alkotmány és a létmód összefüggnek, mint a létezők létezőségének meghatározásai.

Ennek megfelelően Nietzsche filozófiájában a hatalom akarása és az örök visszatérés összetartozik. Ezért már eleve félreértés – sőt, egyenesen metafizikai léptékű hiba –, amikor a kommentátorok megpróbálják a hatalom akarását szembeállítani az örök visszatéréssel, különösen, ha az utóbbit teljesen kizárják a lét metafizikai meghatározásaiból. Valójában mindkettő összefüggését kell megragadni. Ez az összefüggés lényegében maga is azon alapul, hogy a felépítés és a létmód összetartozó, reciprok módon kapcsolódó mozzanatai a létezők létszerűségének. A létezők felépítése ugyanis minden esetben meghatározza a létmódjukat is – sőt, mint azt, ami annak tulajdonképpeni alapja.

Milyen alapvető metafizikai álláspontra helyezkedik Nietzsche filozófiája a nyugati filozófián, vagyis a metafizikán belüli irányadó kérdésre adott válasza alapján?

Nietzsche filozófiája a metafizika végét jelenti, amennyiben visszatér a görög gondolkodás kezdetéhez, és e gondolkodást olyan módon veszi fel, amely kizárólag Nietzsche filozófiájára jellemző. Ily módon Nietzsche filozófiája bezárja azt a kört, amelyet magának a létnek mint egésznek a vizsgálata alkot. De milyen mértékben tér vissza Nietzsche gondolkodása a kezdethez? Amikor feltesszük ezt a kérdést, már a legelső pillanatban tisztában kell lennünk egy dologgal: Nietzsche semmiképp sem idézi fel a kezdet filozófiáját eredeti, érintetlen formájában. Inkább arról van szó, hogy a kezdet alapvető lényegi állásfoglalásai újra felbukkannak, átalakult konfigurációban, olyan módon, hogy ezek az állásfoglalások egymásba fonódnak.

Melyek a kezdet meghatározó alapvető állásfoglalásai? Más szóval, milyen válaszok születnek a még ki nem bontakozott irányadó kérdésre, arra a kérdésre, hogy mi a lét?

A egyik válasz – nagyjából szólva, ez Parmenidész válasza – azt mondja nekünk, hogy a lét van. Kétségtelenül furcsa válasz, mégis nagyon mély, mivel éppen ez a felelet határozza meg először, és minden későbbi gondolkodó számára – beleértve Nietzschet is – az van és a Lét jelentését: az állandóságot és a jelenlétet, vagyis az örök jelent.

A másik válasz – nagyjából Hérakleitoszé – azt mondja nekünk, hogy a lét létezéssé válik. A létező úgy van a létben, hogy folyamatosan változik, kibontakozik, és végül feloldódik.

Milyen mértékben jelenti Nietzsche gondolkodása a végpontot? Vagyis hogyan nyúlik vissza a lét e két alapvető meghatározásához úgy, hogy azok összekapcsolódjanak? Pontosan annyira, amennyire Nietzsche azt állítja, hogy a lét van, mint rögzített, mint állandó; és hogy van az örökös teremtésben és pusztulásban. A lét azonban mindkettő, nem külsődlegesen, mintha egyik a másik mellett volna; hanem a lét saját alapjában örökös teremtés (Változás), ugyanakkor teremtésként szüksége van arra, ami rögzített. A teremtésnek szüksége van a rögzítettre, először is azért, hogy felülmúlja azt, másodszor pedig azért, hogy legyen valami, ami még nincs rögzítve, valami, ami lehetővé teszi a teremtő számára, hogy önmagán túllépjen és átalakuljon. A lét lényege a Változás, de ami változik, csak a teremtő átformálódásban van és rendelkezik Léttel. Ami van és ami változik, összeolvad abban az alapvető gondolatban, hogy ami változik, van, amennyiben a teremtésben lénnyé válik és változóvá van. De az efféle lény-létté válás egy olyan lény lesz, amely létrejön, mégpedig abban az örökös átalakulásban, amely a szilárdan rögzült és makacs dolgokat felszabadító átformálódásban szilárddá teszi.[1]

Nietzsche egyszer így írt, abban az időben, amikor a visszatérés gondolata először felderengett a látóhatárán, az 1881–82-es években (XII, 66, 124. szám): „Nyomjuk rá az örökkévalóság jelképét a mi életünkre!” A kifejezés jelentése: vezessük be az örökítést önmagunkba mint lényekbe, és így a létezők egészébe; vezessük be a válás átlényegülését mint valami, ami létként válik; és tegyük ezt úgy, hogy az örökítés magából a létből fakadjon, a létért szülessen, a létben álljon.

Ez az alapvető metafizikai követelmény – vagyis egy olyan követelmény, amely a metafizika irányadó kérdésével foglalkozik – néhány évvel később egy hosszú jegyzetben fejeződik ki, amelynek címe „Összefoglalás”. A cím arra utal, hogy a jegyzet néhány mondatban összegzi Nietzsche filozófiájának legfontosabb aspektusait. (Lásd A hatalom

---

[1] A szöveg rendkívül nehezen kibogozható: Dieses Seiendwerden aber wird zum werdenden Seienden im ständigen Werden des Festgewordenen als eines Erstarrten zum Festgemachten als der befreienden Verklärung. Ennek az erősen összetett mondatnak az oximoronjai a Lét metafizikájában az Elváltozás (Becoming) elkerülhetetlen megkövesedését dramatizálják. Csak a jelenlét állandóságaként juthat az Elváltozás a lét-hez. Heidegger eredeti kéziratában (1937) a mondat megfogalmazása csak csekély mértékben tér el az 1961-es Neske-kiadástól. Mégis, egy sor határozott vonal bevonja a „befreienden”, azaz „felszabadító” szót a mondatba, mintha fel akarná törni a megkövesedést. Mert az Elváltozás felszabadító átváltozása az, amit Heidegger másutt a nietzschei gondolkodás legbensőbb akarataként nevez.

akarása, 617. szám, feltehetően 1886 elejéről.)[2] Nietzsche „Összefoglalás” az így kezdődik: „A Lét bélyegével kell elpecsételni a Keletkezést – ez a legfőbb hatalomra törő akarat.” A jelentés nem az, hogy a Keletkezést, mint mulandót – hiszen a Keletkezés a mulandóságot jelenti – félre kell söpörni és fel kell váltani a Léttel, mint állandóval. A jelentés az, hogy a Keletkezést úgy kell formálni Létként, hogy mint keletkezés megmaradjon, fennálljon, más szóval, legyen. Ilyen elpecsételés, azaz a Keletkezés Létté való újraveretése, a legfőbb hatalomra törő akarat. Ebben az újraveretésben az akarat a hatalomra a maga legtisztább lényegében érvényesül.

Mi ez az újramegfogalmazás, amelyben bármivé válik, ami létrejön, létté lesz? Ez az, amikor a létrejövő a legfőbb lehetőségei szerint újrarendeződik, egy olyan újrarendeződés, amelyben a létrejövő átalakul és szubsztanciát nyer saját dimenzióiban és tartományaiban. Ez az újramegfogalmazás egy teremtés. Teremteni annyit jelent, mint a semmiből létrehozni Önmagunkon túl lenni, a legbelsőbb lényege szerint ez: megállni a döntés pillanatában, amelyben mindaz, ami eddig érvényesült, a mi adottságunk, egy előrevetített feladatra irányul. Amikor így irányul, az adottság megőrződik. A teremtés „pillanatnyi” jellege a tényleges, működő örökkévalóság lényege, amely a legnagyobb tágasságát és legélesebb élét éri el az örökkévalóság pillanataként az azonos visszatérésében. Annak, ami létrejön, újbóli verete a létbe – a hatalom akarása legfőbb konfigurációjában – legmélyebb lényegében olyasvalami, ami „egy szempillantásban” történik, mint az azonos örök visszatérése. A hatalom akarása, mint a lét alkotmánya,

---

[2] Ahogy ennek a sorozatnak az I. kötetének 19. oldalán található jegyzet említi, Heidegger a „Recapitulation” (WM, 617) feljegyzést döntő pontokon használja Nietzsche-előadásai során. Lásd például: NI, 466 és 656; NII, 288 és 339; és az alábbi 228. oldalt. A „Recapitulation” cím azonban nem magától Nietzschétől származik, hanem asszisztensétől és későbbi szerkesztőjétől, Heinrich Koselitz-től (Peter Gast). Ráadásul azok a mondatok ebből a hosszú jegyzetből, amelyeket Heidegger nem idéz, egyáltalán nem támasztják alá a felhasználás módját, ahogyan ő alkalmazza. Nietzsche teljes vázlata (amelyet ma 1886 vége és 1887 tavasza közé datálnak), ahogyan a CM, Mp XVII 3b [54]-ben szerepel, a következőképpen hangzik:

A Léttel kell megbélyegezni a Változást – ez a legfőbb hatalomra való akarat.

Kettős meghamisítás, egyszer az érzékek, egyszer az értelem által, hogy fennmaradjon egy lét-, maradandóság-, egyenértékűség-világ, stb.

Hogy minden ismétlődik, az a legszorosabb megközelítése a Változás világának a Létéhez: a meditáció csúcspontja.

A kárhoztatás és az elégedetlenség minden iránt, ami létrejön, olyan értékekből fakad, amelyek a Létnek tulajdoníthatók: miután előbb egy ilyen Lét-világot feltaláltak.

A lét metamorfózisai (test, Isten, eszmék, természeti törvények, formulák stb.)

A „Lét” mint látszat; értékinverzió: a látszat volt az, ami értéket adott.

A tudás maga lehetetlen a Válásban; hogyan lehetséges hát a tudás? Önmagáról való tévedésként, hatalomakaratként, megtévesztésakaratként.

A Válás mint találmány, akarat, önmegtagadás, önmaga legyőzése: nem alany, hanem cselekvés, megteremtés; teremtő, nem „okok és okozatok.”

A művészet mint a Válás legyőzésének akarata, mint „örökítés,” de rövidlátó, perspektívától függő: mintegy kicsiben ismételve a mindenség tendenciáját.

Amit minden élet megmutat, megfigyelhető mint redukált képlete az egyetemes tendenciának: így új fogódzó a „élet” fogalmához, mint hatalomakarat.

Az „ok és okozat” helyett a dolgok kölcsönös küzdelme a válásban, gyakran az ellenfél elnyelésével; a válásban létező dolgok száma nem állandó.

A régi ideálok hatástalansága az egész történést értelmezve, miután felismerjük állati eredetüket és hasznosságukat; ráadásul mind ellentmondanak az életnek.

A mechanisztikus elmélet hatástalansága – értelmetlenség benyomását kelti.

Az emberiség eddigi idealizmusa épp nihilizmussá készül fordulni – az abszolút értéktelenség hitévé, vagyis értelmetlenséggé…

Az ideálok megsemmisülése, az új sivatag; az új művészetek, amelyek segítségével elviselhetjük ezt, mi, kétéltűek.

Feltétel: bátorság, türelem, nincs „visszafordulás,” nincs elhamarkodott előrerohanás.

Megj.: Zarathustra, mindig a korábbi értékek paródiája, saját bősége alapján.

kizárólag azon az alapon az, ami, hogy megvan a lét egészére vonatkozó út, amelyet Nietzsche vetít előre: A hatalom akarása lényege és belső lehetősége szerint azonos örök visszatérés.

Értelmezésünk helytállósága egyértelműen megmutatkozik abban a töredékben, amely a „Rekapituláció" címet viseli. Az általunk már idézett kijelentés után – „A Lét bélyegét nyomni a Válásra – ez a legfőbb hatalomra törő akarat" – hamarosan a következő mondatot olvashatjuk: „Hogy minden visszatér, az a Válás világának legközelebbi közelítése a Lét világához: a szemlélődés csúcspontja." Aligha lehetne világosabban kifejezni, először is, hogy miként és milyen alapon kell érteni a Létnek a Válásra való rápecsételését, másodszor pedig, hogy az örök visszatérés gondolata, még és éppen akkor is, amikor a hatalomra törő akarat gondolata látszik előtérbe kerülni, továbbra is az a gondolat marad, amelyet Nietzsche filozófiája szüntelenül gondol.

(Nietzsche fő művének terveiről szóló megbeszélésünk során [lásd a 160. oldalt, fent] több diák megjegyezte, hogy míg Nietzsche alkotói életének utolsó évéből (1888) származó ilyen terveinek vázlatai a tervezett negyedik és utolsó könyvek címében megemlítik Dionüszoszt, addig az eddigi előadássorozatunkban erről az istenről nem esett szó.

Mindazonáltal szorosan figyelnünk kell azokra a kifejezésekre, amelyek a isten nevéhez kapcsolódnak ezekben a címekben: „az örök visszatérés filozófiája" vagy egyszerűen „filozófus".

Az efféle kifejezések arra utalnak, hogy mit jelentenek Nietzsche számára a Dionüszosz és dionüszoszi szavak, csak akkor lehet meghallani és megérteni, ha a „mindig ugyanannak az örök visszatérése" végig van gondolva. Viszont az, ami örökké ugyanúgy tér vissza, és ilyen módon van, vagyis állandóan jelenvaló, a „hatalom akarása" ontológiai felépítésével bír. A mitikus név, Dionüszosz, csak akkor válik olyan jelzővé, amelyet Nietzsche, a gondolkodó, szándéka szerint végiggondoltunk, ha megpróbáljuk elgondolni a „hatalom akarása" és a „mindig ugyanannak örök visszatérése" közötti összefüggést; ez pedig azt jelenti, hogy csak akkor, ha megkeressük a Lét azon meghatározásait, amelyek a görög gondolkodás kezdetétől fogva vezetik minden gondolatunkat magáról a létről, mint olyannak és mint egésznek a létéről. [Két szöveg, amely néhány évvel ezelőtt jelent meg, a Dionüszosz és a dionüszoszi kérdéseivel foglalkozik: Walter F. Otto, Dionysos: Myth and Cult, 1933; valamint Karl Reinhardt, „Nietzsche 'Ariadné panasza'" a Die Antike folyóiratban, 1935, külön kiadásban 1936.])[3]

Nietzsche egyesíti magában a létnek mindkét alapvető meghatározását, amelyek a nyugati filozófia kezdetéből fakadnak: a létet mint változást és a létet mint állandóságot. Ez az „egy" az ő leglényegibb gondolata – az örök visszatérés ugyanannak.

Mégis nevezhetjük-e Nietzsche módszerét, amellyel a nyugati filozófia kezdetével birkózik, végnek? Nem inkább a kezdet feléledéséről van szó? Nem maga is egy kezdet, és így éppen az ellenkezője a végnek? Mégis az a helyzet, hogy Nietzsche alapvető

---

[3] A zárójelek között szereplő bekezdések a Neske-kiadásban is, ahogy itt, behúzott idézetként jelennek meg. Heidegger 1937 nyarán készült eredeti kézirata nem tartalmazza ezeket a bekezdéseket. Meglepő módon nem maradt fenn a kurzusnak Abschriftor gépelt másolata; és az a gépirat sem áll rendelkezésre, amely 1961-ben a nyomdába került. Ennek következtében a szakasz keltezése bizonytalan. Saját sejtésem szerint Heidegger nem sokkal a szemeszter lezárulta után adta hozzá a jegyzetet: a hallgatói kérdésekre és a két, „nemrégiben" megjelent Dionüszosz-műre való hivatkozás erősen valószínűtlenné teszi, hogy a jegyzetet csak 1960–61-ben fűzte volna hozzá. Az említett művek természetesen ma is elérhetők, és továbbra is nagyon érdemes őket olvasni: Walter F. Otto, Dionysos: Mythos und Kultus (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1933); Reinhardt „Nietzsches Klage der Ariadne" című írása pedig most Karl Reinhardt Vermächtnis der Antike: Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung című kötetében található, szerkesztette: Carl Becker (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960), 310–33. o. Lásd még az 275. oldalon található 20. jegyzetet az Elemzésből, amely további megjegyzéseket tartalmaz a Reinhardt-cikkel kapcsolatban.

metafizikai állásfoglalása a nyugati filozófia vége. Mert ami döntő, az nem az, hogy a kezdet alapvető meghatározásai összekapcsolódnak, és az, hogy Nietzsche gondolkodása visszanyúlik a kezdethez; ami metafizikailag lényeges, az az a mód, ahogyan mindez végbemegy. A kérdés az, vajon Nietzsche visszatér-e a kezdet első kibontakozásához, a kezdethez mint kezdéshez. És itt a válaszunknak ez kell legyen: nem, nem tér vissza.

Sem Nietzsche, sem pedig előtte egyetlen gondolkodó – még az sem, aki Nietzsche előtt elsőként gondolta végig filozófiai módon a filozófia történetét, nevezetesen Hegel – nem tér vissza a kezdeti induló ponthoz. Sokkal inkább mindannyian csak a hanyatlás állapotában lévő filozófia fényénél ragadják meg a kezdetet, egy olyan filozófiáénál, amely megállítja a kezdetet – nevezetesen Platón filozófiájánál. Itt nem tudjuk ezt a kérdést részletesen bemutatni. Nietzsche maga is egészen korán úgy jellemzi filozófiáját, mint fordított platonizmust; azonban ez a fordítás nem szünteti meg az alapvetően platonikus álláspontot. Épp ellenkezőleg: mivel úgy tűnik, hogy megszünteti a platonikus álláspontot, Nietzsche fordítása valójában annak megerősítését jelenti.

Ami azonban lényeges marad, az a következő: amikor Nietzsche metafizikai gondolkodása visszatér a kezdethez, a kör bezárul. Csakhogy amennyiben ott már a lezárt kezdet és nem a kezdődő uralkodik, a kör maga merevvé válik, elveszíti mindazt, ami valaha a kezdethez tartozott. Amikor a kör ilyen módon zárul be, többé nem szabadít fel semmilyen lehetőséget a vezérkérdés lényegi vizsgálatához. A metafizika – a vezérkérdés kezelése – véget érni látszik. Ez üresnek, vigasztalannak tűnő felismerés, egy olyan következtetés, amely, mint egy haldokló hang, a végső megszűnést jelzi. Mégsem ez a helyzet.

Mivel Nietzsche alapvető metafizikai álláspontja a jelzett értelemben vett metafizika vége, ez a legnagyobb és legmélyebb összegyűjtését – vagyis beteljesítését – jelenti mindannak, ami a nyugati filozófiában Platón óta lényeges és alapvető álláspontnak számít, és mindezt a platonizmus fényében. Ezt pedig egy olyan alapvető álláspontból teszi, amelyet ugyan a platonizmus határoz meg, mégis önmagában teremtő. Ez az alapállás azonban csak akkor marad ténylegesen működő alapvető metafizikai álláspont, ha minden lényegi erejében és uralmi területén továbbfejlesztik saját ellenállásának irányába. Az a gondolkodás, amely túltekint ezen, Nietzsche filozófiáját – amely lényegénél fogva a mögötte lévővel való szembefordulás – szükségképpen előrenéző ellenállássá kell, hogy váltsa. Ám mivel Nietzsche alapvető álláspontja a nyugati metafizikában e metafizika végét jelenti, csak akkor lehet ellenpontja az új kezdetünknek, ha ez utóbbi kérdező magatartást vesz fel a kezdeti kiindulással szemben – mint olyannal, amely sajátos eredetiségében csak most kezdődik. Mindazok után, amiket elmondtunk, az itt szándékolt kérdezés nem lehet más, mint egy eredetibb kutatás kibontása. Az ilyen kérdezésnek a filozófia elsődleges, mindeneket meghatározó és irányító kérdését kell kibontania, a vezető kérdést: „Mi a lét?” – önmagából kiindulva és önmagán túlmutatva.

Nietzsche maga egyszer választott egy kifejezést, hogy megnevezze azt, amit mi az ő alapvető metafizikai álláspontjának nevezünk, egy kifejezést, amelyet gyakran idéznek, és amelyet könnyen az ő filozófiájának jellemzésére használnak: amor fati, a

szükségszerűség szeretete. (Lásd a Nietzsche contra Wagner epilógusát; VIII, 206)[4] Mégis, a kifejezés Nietzsche alapvető metafizikai álláspontra csak akkor helyezkedhetünk, ha megértjük a két szót: amor és fatum – és mindenekelőtt ezek összekapcsolódását – Nietzsche saját gondolkodása értelmében, és csak akkor, ha elkerüljük, hogy véletlenszerű és megszokott elképzeléseinket belekeverjük.

Az amor–szerelem–úgy érthető, mint akarat, az akarat, amely azt akarja, hogy amit szeret, az lényegében az legyen, ami. Az efféle akarat legfelsőbb, legátfogóbb és legmeghatározóbb formája az átváltoztatás akarata. Az ilyen akarat felállítja és kiteszi annak, amit a maga lényegében akar, Létének legfőbb lehetőségei elé.

A végzet – szükségszerűség – nem úgy értendő, mint kifürkészhetetlen, könyörtelen és mindent elsöprő végzet, hanem mint a szükségnek az a fordulata, amely a döbbent pillanatban tárul fel, mint egy örökkévalóság, egy örökkévalóság, amely terhes a létezés egészének Keletkezésével: circulus vitiosus deus.

Amor fati az az átalakító akarat, amely ahhoz akar tartozni, ami leginkább a létezésben van a létezők között. A fatum kedvezőtlen, felforgató és pusztító annak, aki csak ott áll, és hagyja, hogy elárassza. Az a fatum azonban fenséges és a legfőbb vágy annak, aki felismeri és megragadja azt a tényt, hogy ő a sorsához tartozik, amennyiben alkotó, vagyis aki mindig eltökélt. Ennek tudása nem más, mint az a tudás, amely szükségszerűen visszhangzik a szeretetében.

A gondolkodó az egész létet és magát a létet vizsgálja; a világot mint olyat. Így már első lépésével mindig túl is gondol a világon, és ezzel egyidőben vissza is tér hozzá. Abba a szférába irányul a gondolata, amelyben a világ világgá válik. Ahol ezt a szférát nem szüntelenül nevezik nevén, nem szólítják hangosan, ahol legbelsőbb kérdésfeltevésben csendben tartják, ott gondolják a legtisztábban és legmélyebben. Mert amit csendben őriznek, az valóban megmarad; megőrizve lesz a legbensőségesebb és a legvalóságosabb. Ami a józan ész számára „ateizmusnak” tűnik, és annak is kell tűnnie, a mélyben éppen az ellenkezője.

Az ő „kísérleti filozófiája” arra törekszik, hogy túljusson a nihilizmuson, annak teljes ellentétéig – egy dionüszoszi igenlésig a világ felé, úgy, ahogy az van, minden redukció,

---

[4] A szöveg, amelyre Heidegger utal, így kezdődik:
„Gyakran kérdeztem magamtól, vajon nem vagyok-e sokkal mélyebben eladósodva életem legnehezebb éveinek, mint bármely másnak. Amit legbensőbb lényem tanít nekem, az az, hogy minden szükségszerűség – ha a magaslatról, egy nagyszabású gazdaság szempontjából nézzük – egyúttal valami belsőleg hasznos: nem csupán el kell viselni, hanem szeretni kell. … Amor fati: ez az én legbensőbb lényem.”
Nietzsche kétszer is megismétli a formulát az Ecce Homo-ban (II, 10 és III, „Der Fall Wagner,” 4), először mint „belátása” végső magyarázatát:
„Az én formulám az ember nagyságára az amor fati: hogy ne akarjon semmi mást, se előre, se hátra, se az örökkévalóságban. Nem csupán elviselni a szükségszerűséget, és még kevésbé leplezni azt – minden idealizmus hazugság a szükségszerűséggel szemben –, hanem szeretni azt. …”
Nietzsche először hat évvel korábban idézte a formulát, A vidám tudomány IV. könyvének kezdetén, mint a megerősítés lényegét: „Jobban akarok megtanulni úgy látni a dolgok szükségszerűségét, mint ami szép – így válok azok közé, akik széppé teszik a dolgokat. Amor fati: ez legyen mostantól a szerelmem!” És 1882-ben Franz Overbecknek is azt írta, hogy birtokában van „egy végzetes ‘Istenbe vetett bizalomnak’”, amelyet inkább amor fati-nak nevezett; és dicsekedett: „Beledugnám a fejem egy oroszlán torkába is, nem beszélve arról, hogy …”
A amor fati-ról szóló legteljesebb kijelentés azonban a WM, 1041-ben található (CM, W II 7a [32], 1888 tavasz–nyár). Noha a feljegyzés egésze újranyomtatást és újraolvasást érdemel, a következő részlet tartalmazza a lényeget. Nietzsche így magyarázza, hogy az ő „kísérleti filozófiája” arra törekszik, hogy túllépjen a nihilizmuson, egészen annak ellentétéig –

> egy Dionüszoszi igenléssé a világ iránt, úgy, ahogy van, minden redukció, kivétel vagy válogatás nélkül; örök körforgást akar – ugyanazokat a dolgokat, ugyanazt a logikát és logikátlanságot a következményekben. A legmagasabb állapot, amit egy filozófus elérhet: Dionüszoszi módon kiállni a lét mellett. Erre az én képletem az amor fati.

kivétel vagy válogatás nélkül; örök körforgást akar – ugyanazok a dolgok, ugyanaz a logika és a logikátlanság következményeikben. A legmagasabb állapot, amelyet egy filozófus elérhet: dionüszoszi módon kiállni a lét mellett. Ennek a képlete számomra: amor fati. Ugyanígy, ahol a halál és a semmi dolgait tárgyalják, ott gondolják a létet és csakis a létet a legmélyebben – míg azok, akik látszólag kizárólag a „valósággal" foglalkoznak, a semmiben hánykolódnak.

A legfőbb gondossággal megfogalmazott kijelentés nem egyszerűen abban áll, hogy hallgataggá válunk akkor, amikor helyénvaló dolgokat kellene kimondani; hanem abban, hogy a dolgot úgy mondjuk ki, hogy az a kimondatlanságban neveztetik meg. A gondolkodás kijelentése egy beszédes hallgatás.[5] Az efféle kijelentés megfelel a nyelv legmélyebb lényegének, amelynek eredete a csöndben van. Aki érintkezésben van a beszédes hallgatással, a gondolkodó a maga sajátos módján költői rangra emelkedik; mégis örökké különbözik a költőtől, ahogyan a költő viszont örökké különbözik a gondolkodótól.

> Minden, ami a hős szférájában van, tragédiává válik; minden, ami a félisten szférájában van, szatírjátékká válik; és minden, ami Isten szférájában van, mivé válik...? „világgá" talán?

[5] Erschweigen, egy aktív vagy beszédes hallgatás, az, amit Heidegger másutt szigetika (a görög sigao, hallgatni) címszó alatt tárgyal. Számára ez a megfelelő „logikája" annak a gondolkodásnak, amely a másik kezdet felé érdeklődik.

MÁSODIK RÉSZ
KI AZ A NIETZSCHE-FÉLE ZARATHUSTRA?

Úgy tűnik, kérdésünkre könnyen megadható a válasz. Hiszen megtaláljuk a választ Nietzsche egyik saját művében, világosan megfogalmazott és dőlt betűvel is kiemelt mondatokban. Ezek a mondatok abban a Nietzsche-műben fordulnak elő, amely kifejezetten Zarathustra alakját rajzolja meg. A négy részből álló könyvet 1883 és 1885 között írta, és a címe: Így szólott Zarathustra.

Nietzsche egy alcímet adott a könyvnek, hogy útnak indítsa azt. Az alcím így szól: Könyv mindenkinek és senkinek. A „mindenkinek" természetesen nem azt jelenti, hogy bárkinek, akinek csak tetszik. A „mindenkinek" azt jelenti, hogy minden embernek, mint embernek, minden egyes egyénnek annyiban, amennyiben saját lényege maga számára is gondolkodásra méltóvá válik. „És senkinek" pedig azoknak a kíváncsiskodóknak szól, akik a dagállyal sodródva beúsznak, szabadon iszogatnak a könyv bizonyos részeiből és feltűnő aforizmáiból, majd vakon tántorogva idézgetik annak nyelvezetét – részben lírait, részben éleset, néha nyugodtat, máskor viharosat, gyakran magasztosat, olykor közhelyeset. Ezt teszik ahelyett, hogy rálépnének a gondolkodás útjára, amely itt keresi a maga szavát.

Így szóla Zarathustra: Könyv mindenki és senki számára. Milyen hátborzongatóan igaznak bizonyult a mű alcíme a hetven év alatt, ami a könyv első megjelenése óta eltelt – de pontosan fordított értelemben! Könyv lett mindenki számára, és mindmáig nem akadt olyan gondolkodó, aki felérne a könyv alapgondolatához, és aki képes volna teljes mértékben felmérni a könyv eredetének távlatát. Ki Zarathustra? Ha figyelmesen olvassuk a mű címét, találhatunk egy nyomot: Így szóla Zarathustra. Zarathustra szól. Ő egy szónok. Miféle? Szónok, vagy talán prédikátor? Nem. Zarathustra, a szóló, egy ügyvéd [ein Fürsprecher].[1] Ebben a névben egy nagyon régi német szót találunk, amelynek több jelentése is van. A für valójában azt is jelenti: előtt. Alemann nyelvjárásban a Fürtuch még mindig a „kötény" szokásos szava.[2] A Fürsprech „előre" szól, ő a szóvivő. Ugyanakkor a für azt is jelenti: „valaki nevében" és „indoklásképpen". Végül az ügyvéd az, aki értelmez és magyaráz, hogy miről beszél, és amit képvisel.

Zarathustra ebben a hármas értelemben szószóló. De miről beszél? Kinek a nevében szól? Mit próbál értelmezni? Vajon Zarathustra csupán valamiféle önkényes ügy képviselője, vagy ő az a szószóló, aki annak az egyetlen dolognak az ügyét képviseli, amely mindig és mindenekelőtt az emberekhez szól?

A Zarathustra így szóla harmadik részének végéhez közeledve található egy szakasz „A lábadozó" címmel. Ez Zarathustra. De mit jelent a „lábadozó", der Genesende? A genesen ugyanaz a szó, mint a görög neomai, nostos, ami annyit tesz: hazafelé tartani. A „nosztalgia" a vágyakozás hazafelé, honvágy. A „Lábadozó" az, aki készen áll, hogy hazafelé forduljon, vagyis ahhoz, ami meghatározza őt. A lábadozó úton van önmaga felé, hogy elmondhassa magáról, ki is ő. A megnevezett epizódban a lábadozó így szól: „Én, Zarathustra, az élet szószólója, a szenvedés szószólója, a kör szószólója…"

Zarathustra az élet, a szenvedés és a kör nevében szól, és erről beszél. Ez a három – „élet, szenvedés, kör" – összetartozik és ugyanaz. Ha helyesen tudnánk egynek és ugyanannak gondolni ezt a hármasságot, képesek lennénk sejteni, kinek az ügyvédje Zarathustra, és ki az, akivé Zarathustra maga, mint e szószóló, szeretne válni. Kétségtelen, hogy most nehézkes módon közbe is avatkozhatnánk, és megmagyarázhatnánk, vitathatatlan helyességgel, hogy Nietzsche nyelvén az „élet" az akarás a hatalomra, mint minden létező – és nem pusztán az emberi létező – alapvető

---

[1] Egy Fiirsprecher szó szerint azt jelenti, hogy valaki egy csoport előtt valamiért beszél egy bizonyos cél érdekében. Az alábbiakban Heidegger a kapcsolódó szavakat tárgyalja: für ("-ért") és vor ("elő-", "valami előtt"). Az angol "advocate" szó (a latin ad-vocare: hívni, meghívni, összehívni) egyfajta párhuzamot kínál. A német szavak teljes tárgyalását lásd: Hermann Paul, Deutsches Wörterbuch, 6. kiadás (Tübingen: M. Niemeyer, 1966), 758–762. oldal.

[2] Bernd Magnus talált egy találó angol párhuzamot a Fiirtuch (szó szerint „előruha") kifejezésre: a pinafore!

sajátossága. Maga Nietzsche mondja el, mit jelent a „szenvedés”, a következő szavakkal (VI, 469): „Minden, ami szenved, élni akar …” Itt a „minden” – ahogy a Fürtuch (szó szerint „előruha”) kifejezésre Bernd Magnus talált találó angol megfelelő kifejezést: a pinafore! – Who Is Nietzsche's Zarathustra? 213 minden olyan dolgot jelent, ami a hatalomra való akarás útján létezik, amely út így írható le (XVI, 151): „Az alakító erők összeütköznek.” A „kör” a gyűrű jele, amely visszatekeredik önmagába, és ekképp mindig eléri az ugyanannak az újbóli visszatérését.

Ennek megfelelően Zarathustra úgy mutatkozik be, mint a tétel híve, miszerint minden létezés hatalomra irányuló akarat, egy akarat, amely szenved saját teremtésében és ütközéseiben, és amely pontosan így akarja önmagát a mindenség örök visszatérésében.

A fenti állítással meghatároztuk Zarathustra lényegét – ahogy az iskolában mondanánk. Leírhatjuk a meghatározást, bemagolhatjuk, és előhozhatjuk, amikor alkalom adódik rá. Még meg is erősíthetjük, amit előhozunk, ha kifejezetten hivatkozunk Nietzsche azon mondataira, amelyek dőlt betűvel szedve elmondják nekünk, ki Zarathustra.

A fent említett epizódban, „A lábadozó”-ban ezt olvassuk (314): „Te [Zarathustra] vagy az örök visszatérés tanítója. …!” És a teljes mű Bevezetőjének (3. szakasz) elején ez áll: „[Zarathustra] az emberfelettit tanítja nektek.”

E kijelentések szerint Zarathustra, az ügyvéd, egy „tanító”. Úgy tűnik, két dolgot tanít: az örök visszatérést és a felsőembert. Azonban nem azonnal nyilvánvaló, hogy a tanított dolgok vajon és milyen módon tartoznak össze. Még ha a kapcsolat tisztázódna is, továbbra is kérdéses maradna, hogy valóban az ügyvédet halljuk-e, hogy tanulunk-e ettől a tanítótól. Ilyen hallás és tanulás nélkül sosem fogjuk igazán megismerni, ki is Zarathustra. Ezért nem elegendő összeválogatni mondatokat, amelyekből megtudhatjuk, mit mond magáról az ügyvéd és tanító. Figyelnünk kell arra, hogyan mondja, milyen alkalommal és milyen szándékkal. Zarathustra nem saját magának mondja ki a döntő mondatot: „Te vagy az örök visszatérés tanítója!” Ezt az állatai mondják neki. Ők már a mű Prológusának legelején megjelennek, és a befejezésben még kifejezettebben. A 10. szakaszban ezt olvashatjuk:

> Amikor a nap delelőn állt, [Zarathusztra] kérdőn tekintett az égre – mert fölötte egy madár éles kiáltását hallotta. És íme! Egy sas keringett hatalmas körökben a levegőben, s egy kígyó függött rajta, nem mint zsákmánya, hanem mintha barátja volna: mert a kígyó a nyaka köré tekeredett.

Ebben a titokzatos ölelésben a torok körül – a sas keringésében és a kígyó tekeredésében – már érezhetjük, hogyan fonódik egymásba hallgatagon a kör és a gyűrű. Így ragyog fel a gyűrű, az a gyűrű, amelyet anulus aeternitatis-nak, az örökkévalóság pecsétgyűrűjének és évének neveznek. Amikor a két állatra tekintünk, látjuk, hová tartoznak, amint körözve és tekeredve egymás köré fonódnak. Mert maguktól sosem alkotnak kört vagy gyűrűt; inkább belépnek a körbe és a gyűrűbe, hogy ott találják meg lényegüket. Amikor a két állatot szemléljük, észrevesszük mindazt, ami Zarathustrának számít, aki kutatón tekint az égre. Így folytatódik a szöveg:

> „Ezek az én állataim!” – mondta Zarathustra, és szíve megtelt örömmel. „A legbüszkébb állat a nap alatt, és a legválogatósabb állat a nap alatt – kimentek keresni. „Meg akarják tudni, hogy Zarathustra még él-e. Bizony, még élek?”

Zarathustra kérdése csak akkor kapja meg a megfelelő súlyt, ha a meghatározatlan élet szót a hatalom akarata értelmében értjük. Zarathustra azt kérdezi, vajon az ő akarata megfelel-e annak az akaratnak, amely mint hatalom akarata az egész létezést áthatja.

Az állatok igyekeznek megismerni Zarathustra lényegét. Ő maga pedig azt kérdezi magától, hogy vajon még mindig – vagyis már – az-e, aki valójában. Nietzsche irodalmi hagyatékában (Így szóla Zarathustra, XIV, 279.) a következő feljegyzés található: „Van

időm várni az állataimra? Ha ezek az én állataim, tudni fogják, hogyan találjanak meg engem." Zarathustra hallgatása.

Így tehát az idézett helyen, „A lábadozó"-ban, Zarathustra állatai a következőket mondják neki – és bár nem minden szó dőlt betűs, mégsem szabad egyiket sem figyelmen kívül hagynunk. Az állatok ezt mondják: „Mert az állataid jól tudják, ó Zarathustra, ki vagy, és kinek kell lenned: íme, te vagy az örök visszatérés tanítója – ez most a te sorsod!" Így derül ki: Zarathustrának először azzá kell válnia, aki ő maga. Zarathustra rémülten hátrál meg ettől a választól. A rémület átitatja az egész művet, amely őt ábrázolja. A rémület határozza meg a stílust, a mű egészének tétova, folyton megszakadó menetét. A rémület már az út elején eloltja Zarathustra minden önbizalmát és gőgjét. Aki elmulasztotta, és továbbra is elmulasztja felismerni már kezdetektől a rémületet, amely kísérti Zarathustra minden beszédét – amelyek gyakran hangzanak gőgösen, gyakran tűnnek puszta őrült túlzásoknak –, az sohasem lesz képes felfedezni, ki is Zarathustra valójában.

Ha Zarathustrának mindenekelőtt az örök visszatérés tanítójává kell válnia, akkor ezzel a tanítással nem kezdhet azonnal. Ezért áll útjának kezdetén egy másik mondat: „meg akarlak tanítani az emberfölöttire."

Hogy biztosak lehessünk benne, meg kell próbálnunk itt és most kiirtani minden hamis és zavaró mellékzöngét, amely az Übermensch szóval kapcsolatban a megszokott világszemléletünkben felmerül. Nietzsche az emberfölötti névvel korántsem egy pusztán dimenzióiban nagyobb embert jelöl, amilyen eddig érvényesült. Nem is egy olyan emberfajtára utal, amely leveti magáról mindazt, ami emberi, és meztelen önkényét teszi törvénnyé, titáni dühét pedig szabállyá. Ellenkezőleg, az emberfölötti – ha szó szerint vesszük – az az ember, aki túllép az eddigi emberiségen, pusztán azért, hogy először vezesse el azt saját lényegéhez, egy mindeddig el nem ért lényeghez, és szilárdan ebbe a lényegbe helyezze. A Zarathustra körüli, posztumusz kiadásban megjelent írások egyik jegyzete így szól (XIV, 271): „Zarathustra nem akar elveszíteni semmit az emberiség múltjából; mindent formába akar önteni."

De honnan ered a sürgető kiáltás az emberfelettiért? Miért nem elegendő többé a korábbi emberiség? Mert Nietzsche felismeri azt a történelmi pillanatot, amikor az ember magára vállalja, hogy uralmat gyakoroljon az egész Föld felett. Nietzsche az első gondolkodó, aki felteszi a döntő kérdést a világtörténelem azon szakaszáról, amely csak most kezd kibontakozni, és elsőként gondolja végig e kérdést metafizikai következményeiben. A kérdés így hangzik: vajon az ember, eddigi lényegében, felkészült-e arra, hogy uralmat vegyen a Föld felett? Ha nem, mi kell történjen a korábbi emberiséggel, hogy „leigázhassa" a Földet, és így beteljesítse egy ótestamentumi próféciát? Vajon nem kell-e a korábbi embert önmaga fölé, önmaga felettire vezetni, hogy megfelelhessen ennek a kihívásnak? Ha igen, akkor az „emberfeletti", helyesen értve, nem lehet egy féktelen és züllött fantázia terméke, amely fejvesztve rohan az ürességbe. Ugyanígy, az emberfeletti lényegét nem deríthetjük ki pusztán a modern kor elemzéséből sem. Nem szabad az emberfeletti lényegét azokban a személyiségekben keresnünk, akiket egy sekélyes, eltévelyedett hatalomakarat fő funkcionáriusai hajtanak annak különféle szervezeti formáinak csúcsaira. Egy dolog azonban azonnal világos kell legyen számunkra: ez a gondolkodás, amely az emberfeletti tanítójának alakját követi, ránk tartozik, Európára tartozik, az egész Földre tartozik – nemcsak ma, hanem különösen holnap. Ez így van, akár megerősítjük, akár elutasítjuk ezt a gondolkodást, akár elhanyagoljuk, akár hamis hangnemben majmoljuk. Minden lényegi gondolkodás túlmutat minden tanítványi hűségen és ellenálláson anélkül, hogy érintené őket.

Ezért először is meg kell tanulnunk, hogyan tanuljunk a tanítótól, még ha ez csak annyit is jelent, hogy túl kell kérdeznünk rajta. Csak így fogjuk egy napon megtapasztalni, ki Zarathustra. Különben soha nem fogjuk megtapasztalni.

Hogy biztosak lehessünk, még el kell gondolkodnunk azon, vajon ez a Nietzsche gondolkodásán túli kérdezés lehet-e gondolatainak folytatása, vagy inkább egy visszalépéssé kell válnia.

És mielőtt továbblépnénk, el kell gondolkodnunk azon, hogy ez a „visszalépés" pusztán egy történelmileg megállapítható múltra utal-e, amelyet az ember felélészthet (például Goethe világát), vagy pedig a vissza szó olyasmit jelöl, ami már volt. Mert annak, ami már volt, kezdete még emlékező gondolkodásra vár, hogy kezdet lehessen, egy kezdet, melynek a hajnal adhat felemelkedést.[3]

Most azonban korlátozzuk magunkat arra az erőfeszítésre, hogy megtanuljunk néhány ideiglenes dolgot Zarathustráról. A megfelelő eljárás az lenne, ha követnénk ennek a tanítónak – annak a tanítónak, aki Zarathustra – az első lépéseit. Ő úgy tanít, hogy megmutat. Előrevetíti az emberfölötti lény esszenciáját, és látható alakba hozza azt. Zarathustra pusztán tanító, nem maga az emberfölötti lény. Ugyanígy Nietzsche sem Zarathustra, hanem az a kérdező, aki gondolatban igyekszik megalkotni Zarathustra lényegét.

Az emberfeletti lény túllép a korábbi és a kortárs emberiségen; így ő egy átmenet, egy híd. Ahhoz, hogy mi, tanulók, követni tudjuk a tanítót, aki az emberfeletti lényt tanítja, nekünk – maradva most a képiségnél – fel kell lépnünk a hídra. Azt a döntő átmenetet gondoljuk végig, amikor erre a három dologra figyelünk:

> Először is, az, ahonnan az, aki átmenetben van, elindul.
> Másodszor, maga az átmenet.
> Harmadszor, az, ami felé az átmenetben lévő tart.

Különösen az utóbb említett szempontot kell szem előtt tartanunk; mindenekelőtt annak, aki átmenetben van, ezt kell szem előtt tartania; és előtte annak a tanítónak, aki meg akarja mutatni neki, ezt kell szem előtt tartania. Ha hiányzik az „hová" előzetes képe, az átmenetben lévő kormány nélkül marad, és az a hely, ahonnan el kell szakadnia, meghatározatlan marad. Mégis, az a hely, ahová az átmenetben lévőt hívják, csak akkor mutatkozik meg teljes nappali fényben, amikor már átment oda. Az átmenetben lévő számára – és különösen annak számára, aki tanítóként az átmenet útját akarja mutatni, különösen magának Zarathustrának – a „hová" mindig távol marad. A távolság továbbra is fennmarad. Amennyiben fennmarad, bizonyos közelségben marad, olyan közelségben, amely a távolt távoliként őrzi meg azzal, hogy megemlékezik róla és ráirányítja gondolatait. Az a megemlékező közelség a távolhoz, amit nyelvünk „vágyódásnak", Sehnsucht-nak nevez. Tévesen kapcsoljuk a Sucht szót a suchen-hez, azaz a „keresni" és „hajtva lenni" jelentéshez. De a régi Sucht szó (mint a Gelbsucht, „sárgaság", és a Schwindsucht, „tüdővész") betegséget, szenvedést, fájdalmat jelent.

A vágyakozás a távolban lévő közelségének gyötrelme.

Ahová az átmenetben lévő tart, ott van otthon a vágya. Az átmenetben lévő, sőt még az is, aki megmutatja neki az utat, a tanító, (ahogy már hallottuk) hazafelé tart ahhoz a lényeghez, ami leginkább sajátja. Ő a lábadozó. Közvetlenül a „A lábadozó" című epizódot követően, Így szóla Zarathustra harmadik részében, találjuk a „A nagy sóvárgásról" című epizódot. Ezzel az epizóddal, amely a harmadik rész utolsó előtti harmadikja, a mű, Így szóla Zarathustra, egészében eléri a tetőpontját. Egy, a posztumusz kiadásban megjelent jegyzetben (XIV, 285) Nietzsche megjegyzi: „Isteni szenvedés Zarathustra III. tartalma."

A „A nagy vágyakozásról" című részben Zarathustra a lelkéhez szól. Platón tanítása szerint – ez a tanítás vált a nyugati metafizika meghatározóvá – a gondolkodás lényege a lélek magányos párbeszéde önmagával. A gondolkodás lényege a logos, han aute pros

---

[3] Lásd „Az Anaximandros-töredék" című részt az Early Greek Thinking kötetben, 16–18. oldal.

hauten he psyche diexerchetai peri han an skopei, vagyis az az önmagába gyűlő kibeszélés, amelyet a lélek önmagával folytat, miközben önmagához vezető útját járja, annak körében, amit éppen szemlél (Theaitétosz, 189e; vö. A szofista, 263e).[4]

Lelkével folytatott beszélgetésében Zarathustra a „legmélyebb gondolatát" gondolja végig („A lábadozó", első szakasz; vö. III. rész, „A látomásról és a rejtvényről", 2. szakasz). Zarathustra a „Nagy vágyakozásról" szóló epizódot e szavakkal kezdi: „Ó, lelkem, megtanítottalak arra, hogy mondd a 'Ma'-t úgy, mint az 'Egykor'-t és a 'Hajdan'-t, megtanítottalak, hogy táncold körkörös táncodat minden Itt-en és Ott-on és Amott-on túl." A három szó – „Ma", „Egykor", „Hajdan" – nagy kezdőbetűvel és idézőjelben szerepel. Ezek jelölik az idő alapvető vonásait. Ahogyan Zarathustra kifejezi őket, az arra utal, amit Zarathustrának mostantól saját lénye legmélyén önmagának kell elmondania. És mi az? Hogy az „Egykor" és a „Hajdan", a jövő és a múlt, olyan, mint a „Ma". És hogy a ma is olyan, mint ami elmúlt és ami eljövendő. Az idő mindhárom fázisa egyazon azonosságban olvad össze, egyetlen jelenben, egy örök „most"-ban. A metafizika ezt az állandó mostot „örökkévalóságnak" nevezi. Nietzsche is az idő három fázisát az örökkévalóság, az állandó most szempontjából gondolja el. Nála azonban az állandóság nem mozdulatlanság, hanem ugyanannak az ismétlődése. Amikor Zarathustra megtanítja lelkét e szavak kimondására, az „örök visszatérés" tanítója lesz. Az ilyen visszatérés az élet kimeríthetetlen bősége, amely egyszerre örömteli és gyötrelmes. Ez az élet az a cél, amely felé „a nagy vágyakozás" vezeti az örök visszatérés tanítóját. Így ugyanebben az epizódban „a nagy vágyakozás" másként „a túláradás vágyakozásának" is neveztetik.

A „nagy vágyakozás" nagyrészt abból él, amiből egyetlen vigasztalását meríti, vagyis a jövőbe vetett bizalmából. A régi „vigasz" szó helyett – Trost (amely a trauen „bízni", „eljegyezni" és a zutrauen „képesnek hinni magát" szavakkal rokon) – nyelvünkbe a „remény" szó került. A „nagy vágyakozás" hangolja és határozza meg Zarathustrát, aki „legnagyobb reményében" ilyen vágyakozás által ihletett.

De mi készteti Zarathustrát ilyen reményre, és mi jogosítja fel erre? Melyik hídon kell átmennie, hogy eljusson az emberfölöttihez? Melyik híd teszi lehetővé számára, hogy eltávozzon a mindeddig ismert emberiségtől, és így felszabaduljon tőle?

Ez a sajátos szerkezetéből fakad a Így szóla Zarathusztra című műnek, amelynek célja, hogy nyilvánvalóvá tegye az átmenetet annak számára, aki átlép, és ezért a választ a most feltett kérdésre a mű második részében, az előkészítő részben találjuk meg. Itt, a „A tarantulákról" epizódban Nietzsche így szól Zarathustra szájával: „Mert hogy az ember megszabaduljon a bosszútól – az számomra a legnagyobb reményhez vezető híd, és a hosszú viharok utáni szivárvány."

Milyen különösnek, milyen idegennek tűnhetnek ezek a szavak ahhoz a megszokott képhez képest, amelyet Nietzsche filozófiájáról magunknak kialakítottunk. Vajon nem Nietzsche az, akiről úgy tartják, hogy az erőakaratunkat serkenti, erőszak és háború politikájára buzdít, és útnak indítja a „szőke vadállatot" a tombolására?

A szavak, hogy „az ember megszabaduljon a bosszútól", még dőlt betűvel is szerepelnek a szövegben. Nietzsche gondolata a bosszú szellemétől való megváltás irányába mutat. Az ő gondolkodása egy olyan szellemet szolgálna, amely a bosszúvágytól való szabadságként minden puszta testvérieskedés előtt jár – de ugyanígy minden puszta

---

[4] Schleiermacher a Theaitétosz dianoia, vagyis „gondolkodás" meghatározását a következőképpen fordítja: „Egy beszéd, amelyet a lélek önmagában folytat bármiről, amit vizsgálni kíván." Cornford pedig így adja vissza: „Egy diskurzus, amelyet az elme önmagával folytat bármely tárgyról, amit éppen mérlegel."
A Szofista vonatkozó szakasza így hangzik:
Oukoun dianoia men kai logos tauton. Plen ho men entos tes psyches pros hauten dialogos aneu phones gignomenos tout'auto hemin epijnomasthe, dianoia?
„Akkor tehát a gondolkodás és a beszéd ugyanaz, azzal a különbséggel, hogy a lélek belső párbeszéde önmagával, amely teljesen hang nélkül megy végbe, gondolkodásnak neveztetik?"
Theaitétosz a nyugati intellektualitás egészének nevében válaszol: „Természetesen."

büntető szándék nyoma előtt is. Egy olyan szellemet szolgálna, amely megelőzi minden erőfeszítést a béke biztosítására és fenntartására, valamint minden háborús magatartást, egy olyan szellemet, amely teljesen különbözik attól, amely szövetségekkel akarja létrehozni és biztosítani a pax-ot, a békét. Az a tér, amelyben ez a bosszú nélküli szabadság mozog, egyenlő távolságra van a pacifizmustól, a politikai erőszaktól és a számító semlegességtől. Ugyanígy kívül esik a dolgok gyenge elhanyagolásán és az áldozathozatal elkerülésén, valamint a vak beavatkozáson és az „minden áron cselekedni akarás" szellemén is.

Nietzsche hírneve mint „szabad szellem" a bosszútól való szabadság szelleméből fakad.

„Az az ember legyen megváltva a bosszútól." Ha akár csak a legkisebb mértékben is figyelmet szentelünk Nietzsche gondolkodásának ennek a szabadságszellemnek, mint fő jellemvonásnak, akkor a Nietzsche-ről kialakult korábbi kép – amely még mindig forgalomban van – bizonyosan szét fog esni.

„Mert az az ember, aki megszabadul a bosszútól – ez számomra a híd a legmagasabb reményhez" – mondja Nietzsche. Ezzel egyidejűleg azt is mondja, egy olyan nyelven, amely előkészíti, ugyanakkor el is rejti az utat, hogy merre irányul az ő „nagy vágya".

De mit ért Nietzsche itt „bosszú" alatt? Miben áll Nietzsche szerint a bosszútól való megváltás?

Akkor is elégedettek leszünk, ha némi fényt tudunk deríteni erre a két kérdésre. Ez a fény talán lehetővé teszi számunkra, hogy észrevegyük a hidat, amely elvezeti az efféle gondolkodást a korábbi emberiségtől az emberfeletti emberhez. Az az úti cél, amely felé az átmenetben lévő halad, csak magában az átmenetben fog előtérbe kerülni. Talán akkor dereng majd fel számunkra, miért Zarathusztra, az élet, a szenvedés és a kör szószólója az a tanító, aki egyszerre tanítja az örök visszatérést és az emberfeletti embert.

De akkor miért van az, hogy valami ennyire döntő a bosszútól való megváltástól függ? Hol van otthon a bosszú szelleme? Nietzsche a kérdésünkre a Így szóla Zarathustra második részének utolsó előtti epizódjában válaszol, melynek címe: „A megváltásról." Itt a következő szavak olvashatók: *„A bosszú szelleme: barátaim, eddig ez volt az ember legjobb gondolata; és ahol szenvedés volt, ott büntetésnek is kellett lennie."

Ez az állítás fenntartás nélkül az egész emberiség eddigi reflexióját a bosszú számlájára írja. A szóban forgó reflexió nem valamilyen véletlenszerű gondolkodás; inkább az a gondolkodás, amelyben az ember viszonya a létezőhöz, a léthez rögzül és felfüggesztve lóg. Amennyiben az ember a létezők felé fordul, úgy képviseli őket, ami a létüket illeti, ami a mivoltukat és milyenségüket illeti, hogy milyenek lehetnek és milyeneknek kellene lenniük – röviden, a létezőket a Létükre vonatkozóan képviseli. Az ilyen képviselet a gondolkodás.

Nietzsche állítása szerint az efféle reprezentációt mindeddig a bosszú szelleme határozta meg. Eközben az emberek az ily módon meghatározott viszonyukat a létezővel a lehető legjobb kapcsolatnak tekintik.

Bármilyen módon is képzeli el az ember a létezőket mint olyanokat, ezt a Létre való tekintettel teszi. E nézőpont által az ember mindig túllép a létezőkön – túl rajtuk és a Lét felé. A görögök ezt a meta szóval fejezték ki. Így az ember minden kapcsolata a létezőkhöz mint olyanokhoz eleve metafizikai. Ha Nietzsche a bosszút úgy érti, mint azt a szellemet, amely meghatározza és megadja az alaphangot az ember Léttel való kapcsolatának, akkor kezdettől fogva metafizikailag gondolkodik a bosszúról.

Itt a bosszú nem pusztán az erkölcs egyik témája, és a bosszútól való megváltás sem az erkölcsi nevelés feladata. Éppoly kevéssé tekinti a pszichológia tárgyának a bosszút és a bosszúvágyat. Nietzsche a bosszú lényegét és hatókörét metafizikai értelemben látja. De mit is jelent tulajdonképpen a bosszú általában véve?

Ha először a szó jelentésénél maradunk, miközben igyekszünk nem rövidlátóak lenni, talán találhatunk benne egy nyomot. Bosszú, bosszút állni, megtorolni, urgere: ezek a

szavak azt jelentik, hogy taszítani, hajtani, terelni, üldözni és zaklatni. Milyen értelemben üldözés a bosszú?[5] A bosszú nem pusztán arra törekszik, hogy valamit levadásszon, megragadjon és birtokba vegyen. Nem is csak arra, hogy megölje azt, amit üldöz. A bosszúálló üldözés előre semmibe veszi azt, amin bosszút áll. Megveti tárgyát azáltal, hogy lealacsonyítja, hogy így felsőbbrendűnek érezze magát ahhoz képest, amit lealacsonyított; ilyen módon állítja helyre saját önbecsülését, az egyetlen értéket, amelynek láthatóan súlya van számára. Mert aki bosszút keres, azt bántja a tudat, hogy akadályozták és megsértették. Abban az időszakban, amikor Nietzsche a Így szóla Zarathustra című művén dolgozott, a következő megfigyelést jegyezte fel: „Azt tanácsolom minden mártírnak, hogy gondolja meg, nem a bosszú hajtotta-e őket ilyen végletekbe" (lásd a harmadik Grossoktav kiadást, XII, 298).

Mi a bosszú? Most ideiglenesen azt mondhatjuk, hogy a bosszú az üldözés, amely dacol és megaláz. És az ilyen üldözés állítólag áthatotta és fenntartotta minden korábbi elmélkedést, minden lényekről szóló reprezentációt? Ha a kijelölt metafizikai hatókört valóban a bosszú szellemének lehet tulajdonítani, ennek a hatókörnek valahogyan láthatóvá kell válnia magának a metafizika alkotmányában. Hogy ezt felismerjük, még ha csak nagy vonalakban is, forduljunk most a létezők Létének alapvető megfogalmazásához a modern metafizikában. A Lét alapvető megfogalmazása klasszikus formában több mondatban jut nyelvre, amelyeket Schelling fogalmazott meg a Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ahhoz kapcsolódó tárgyakról (1809) című művében. A három mondat így hangzik:

> -A végső és legmagasabb fokon nincs más Lét, mint az akarat. Az akarat az őseredeti Lét, és egyedül rá vonatkoznak az [őseredeti Lét] összes predikátumai: feltétel nélküliség; örökkévalóság; időtől való függetlenség; önmegerősítés. Minden filozófia kizárólag arra törekszik, hogy megtalálja ezt a legfelső kifejezést.[6]

Schelling azt állítja, hogy azok a predikátumok, amelyeket a metafizikai gondolkodás az ókor óta a Létnek tulajdonított, végső, legmagasabb és így beteljesedett formájukat az akarásban találják meg. Azonban az itt értett akarat nem az emberi lélek képessége. Itt az akarás szó a létezők egészének Létét nevezi meg. Az ilyen Lét akarat. Ez idegenül hangzik számunkra – és valóban az is, amíg a nyugati metafizika fenntartó gondolatai idegenek maradnak számunkra. Idegenek maradnak, amíg nem gondoljuk végig ezeket a gondolatokat, hanem csupán továbbra is beszámolunk róluk. Például valaki a lehető legnagyobb történelmi pontossággal meghatározhatja Leibniz kijelentéseit a létezők Létével kapcsolatban – anélkül, hogy egyáltalán elgondolkodna azon, amin ő gondolkodott, amikor a létezők Létét a monád fogalmával, a perceptio és az appetitus, azaz a reprezentáció és a törekvés – vagyis az akarat – egységeként határozta meg. Amit Leibniz gondolt, az Kantnál és Fichténél „racionális akaratként" jut nyelvre; Hegel és Schelling mindketten a maguk módján reflektálnak erre a Vernunftwille-re. Schopenhauer is ugyanerről beszél, amikor főművének a Világ [nem az ember] mint akarat és képzet címet adja. Nietzsche is ugyanerről gondolkodik, amikor a létezők ősi Létét a hatalomra irányuló akarásként ismeri el.

Hogy mindenütt, minden oldalon a létezők Lényege állandóan akaratként jelenik meg, nem abból fakad, amit néhány filozófus önmagának a létről alkotott. Semmilyen tudósság nem fogja soha feltárni, mit jelent az, hogy a Lét akaratként jelenik meg. Hogy ez mit jelent, csak a gondolkodásban lehet megkérdezni; mint ami gondolat tárgya, csak úgy

---

[5] A nyom talán abban rejlik, hogy az itt „üldözésnek" fordított szó, a Nachstellen, morfológiai párja a Vorstellen („reprezentáció") szónak.

[6] Heidegger idézi F. W. f. Schelling filozófiai írásai (Landshut, 1809), I, 419. A Schelling Összes művei (1860) szabványkiadásában VII, 350.

ünnepelhető, mint amiről érdemes kérdezni; mint amire emlékezetünkkel fordulunk, csak úgy őrizhető meg az emlékezetben.

A modern metafizikában először kifejezetten és világosan úgy jelenik meg a létezők Lényege, mint akarat. Az ember annyiban ember, amennyiben a létezőkhöz gondolkodás útján viszonyul. Ily módon a Létben tartatik fenn. Az ember gondolkodásának lényegében annak kell megfelelnie, amihez viszonyul, nevezetesen a létezők Lényegének mint akaratnak.

Most Nietzsche azt mondja nekünk, hogy a korábbi gondolkodást a bosszú szelleme határozta meg. Pontosan hogyan gondolja Nietzsche a bosszú lényegét, feltételezve, hogy metafizikailag gondolja azt?

A Így szólott Zarathustra második részében, abban a részben, amelyet már említettünk, „A megváltásról", Nietzsche így szólaltatja meg Zarathustrát: „Ez, igen, ez maga a bosszú: az akarat rosszakarata az idő és az ő »Volt«-ja ellen."

A bosszú lényegi meghatározása, amely a viszolygást és a dacos ellenkezést hangsúlyozza, és így a bosszút rosszakaratként jelöli meg, megfelel annak a jellemzésünknek, hogy ez a bosszú a sajátos üldözés egy fajtája. Nietzsche azonban nem pusztán azt mondja, hogy a bosszú viszolygás. Ugyanezt lehetne mondani a gyűlöletről is. Nietzsche azt mondja, hogy a bosszú az akarat rosszakarata. De az akarat a létezők egészének Létét jelenti, nem csupán az emberi akaratot. Annak révén, hogy a bosszút „az akarat rosszakarataként" jellemezzük, a bosszú dacos üldözése elsősorban a létezők Létéhez kapcsolódik. Ez akkor válik nyilvánvalóvá, amikor figyelünk arra, hogy mire irányul a bosszú rosszakarata: a bosszú „az akarat rosszakarata az idő és annak »Ez volt« ellen."

Amikor először olvassuk a bosszú ezen alapvető meghatározását – és aztán másodszor és harmadszor is –, meglepőnek, érthetetlennek, végső soron indokolatlannak tűnik számunkra a bosszú hangsúlyos alkalmazása az időre. Így kell hatnia ránk mindaddig, amíg nem gondolunk tovább azon, hogy mit is jelent itt az idő szó.

Nietzsche azt mondja, hogy a bosszú „az akarat rosszakarata az idő iránt…".

Ez nem azt mondja, hogy valami időbelire irányulna. Nem is azt mondja, hogy az időnek egy bizonyos tulajdonságára vonatkozna. Egyszerűen csak azt mondja: „Rosszakarat az idő iránt…".

Hogy biztosak legyünk, a következő szavak hangzanak el: „… az idő és az ő 'Volt– ' ja felé." Ez azonban azt sugallja, hogy a bosszú rosszindulat az idő „volt"-ja iránt. Jogos, ha ragaszkodunk ahhoz, hogy nemcsak a „volt", hanem a „lesz" és a „most van" is ugyanúgy lényegileg hozzátartozik az időhöz. Mert az időt nemcsak a múlt, hanem a jövő és a jelen is meghatározza. Ha tehát Nietzsche az idő „volt"-ját hangsúlyozza, akkor a bosszú lényegének jellemzése nyilvánvalóan nem az időre mint olyanra utal, hanem az időnek egy bizonyos vonatkozására. De hogyan áll a dolog az idővel mint olyannal? Így: az idő múlik. És úgy múlik, hogy elhalad. Ami az időből eljövendő, sohasem marad meg, hanem csak elmegy. Hová? Az elmúlásba. Mikor egy ember meghal, azt mondjuk, eltávozott. Az időbelit annak tartjuk, ami elmúlik.

Nietzsche a bosszút úgy határozza meg, mint „az akarat rosszindulatát az idő és az ő »Ez volt« iránt." A meghatározás kiegészítése nem azt jelenti, hogy az idő egyik elszigetelt sajátosságát emeli ki makacsul figyelmen kívül hagyva a másik kettőt; inkább az idő alapvető vonását jelöli meg annak sajátos és teljes kibontakozásában, mint idő. Az „és" kötőszóval az „idő és az ő »Ez volt«" kifejezésben Nietzsche nem egyszerűen egy különleges tulajdonságot kapcsol hozzá az időhöz. Itt az „és" annyit tesz, mint „és ez azt jelenti, hogy". A bosszú az akarat rosszindulata az idővel szemben, és ez azt jelenti: a múlóvá, az elmúlás iránt. Az elmúlás az, amellyel szemben az akarat nem tehet további lépéseket, amellyel szemben akarása állandóan ütközik. Az idő és az ő „Ez volt" az az akadály, amelyet az akarat nem tud elmozdítani. Az idő, mint múlóvá válás, taszító; az

akarat emiatt szenved. Így szenvedve az akarat maga is krónikusan megbetegszik az ilyen elmúlástól; a betegség ezután saját elmúlását akarja, és ezzel együtt azt akarja, hogy a világon minden méltó legyen az elmúlásra. A rosszindulat az idő iránt leértékel mindent, ami elmúlik. A földi-Föld és mindaz, ami hozzá tartozik, az, ami tulajdonképpen nem is kellene, hogy legyen, és ami végső soron nem rendelkezik valódi Léttel. Maga Platón nevezte ezt me on-nak, nemlétnek.[7]

Schelling állításai szerint, amelyek egyszerűen minden metafizika irányadó reprezentációit fejezik ki, a Lét elsődleges predikátumai a „időtől való függetlenség", „örökkévalóság."

Mégis, az idő iránti legmélyebb rosszindulat nem pusztán a földi dolgok lekicsinylésében áll. Nietzsche számára a legmélyebb gyűlölet abban a gondolatban rejlik, amely a szupratemporális idealitást abszolútnak tételezi. Ehhez mérve az időbeliség szükségszerűen saját magát alacsonyítja le a tulajdonképpeni nemlétezésig.

Hogyan vehetné át az emberiség az uralmat a föld fölött, hogyan fogadhatná be a földet mint földet a védelmébe, amíg lealacsonyítja a földit, amíg a bosszú szelleme irányítja a gondolkodását? Ha a földet mint földet kell megmenteni, akkor előbb el kell tűnnie a bosszú szellemének. Így lesz Zarathustra számára a bosszútól való megszabadulás a híd a legmagasabb reményhez.

De miben áll a megváltás a mulandóság iránti rosszakarattól?

Abban áll-e, hogy megszabadulunk magától az akarattól – talán abban az értelemben, ahogyan Schopenhauer és a buddhizmus sugallja? Amennyiben a létezők Lényege akarat, a modern metafizika tanítása szerint, az akarattól való megváltás a Létből való megváltással lenne egyenlő, tehát üres semmibe omlással. Nietzsche számára azonban a bosszútól való megváltás a visszataszítótól való megváltás, a dac és a megalázottság megszűnése az akaratban, de semmiképpen sem minden akarat feloldódása. A megváltás tehát megszabadítja a rosszakaratot a „nem"-től, és felszabadítja a „igen"-re. Mit állít ez az „igen"? Éppen azt, amit a bosszúálló szellem rosszakarata megtagadott: az időt, a mulandóságot.

Az „igent" mondani az időre azt jelenti, hogy az akarat azt kívánja, a mulandóság megmaradjon, hogy ne becsüljék semmire. De hogyan maradhat meg az elmúlás? Csak így: mint elmúlás, nemcsak folyamatosan mennie kell, hanem mindig újra kell jönnie is. Csak így: az elmúlás és a mulandóság ugyanabban a jövésben kell, hogy visszatérjen. És ez az ismétlődés csak akkor maradandó, ha örök. A metafizika tana szerint az „örökkévalóság" állítmánya a létezők Létéhez tartozik.

A bosszúból való megváltás az átmenet a rosszindulattól az idő felé a szándékhoz, amely a létezést képviseli az örök visszatérésben. Itt a szándék a kör szószólójává válik.

Másképp fogalmazva: Csak akkor, amikor a létezők Lénye úgy jelenik meg az ember számára, mint az ugyanannak örök visszatérése, képes az ember átlépni a hídon, és – megszabadulva a bosszú szellemétől – az átmenet emberévé, a föléemberré válni.

Zarathustra az a tanító, aki az emberfeletti embert tanítja. De ezt a tanítást csak azért hirdeti, mert ő az örök visszatérés tanítója. Ez a gondolat, az örök visszatérés, az első a rangsorban. Ez a „legmélyebb" gondolat. Ezért a tanító ezzel mindig csak utoljára, és mindig habozva áll elő.

---

[7] Heidegger megjegyzései felidézik Mephistopheles döntő szavait Goethe Faust-jából, az Első Rész 13 38–40. soraiból: „… denn alles, was entsteht, / Ist wert, dass es zugrunde geht." – „Mert minden, ami létrejön, méltó saját pusztulására." Ám mivel Heidegger itt a Vergehen, Vergängliches szavakat használja, kifejezésmódja ördögi módon öleli fel a Második Rész záró szavait (azokat, amelyeket Nietzsche kifigurázott az *Az outlaw herceg dalai* első darabjában), amelyek megpróbálják „minden elmúlót" az örökkévalóság puszta képévé redukálni. Így Mephisto és a chorus mysticus, a metafizika és erkölcs jó és rossz ereje, egyesíti hangját, hogy bosszút zengjen, hogy becsmérelje az időt és annak „Ez volt" jellegét.

Ki Nietzsche Zarathustrája? Ő az a tanító, akinek tanítása felszabadítaná a korábbi elmélkedést a bosszú szellemétől az örök visszatérésnek mondott „igen" felé.

Az örök visszatérés tanítójaként Zarathustra az emberfölöttit tanítja. Egy kiadatlan jegyzet (XIV, 276) szerint egy refrén kíséri ezt a tanítást: „Refrén: Csak a szeretet teszi helyessé – {az alkotó szeretet, amely elfelejti önmagát műveiben}."

Mint az örök visszatérés és a felsőember tanítója, Zarathustra nem két különböző dolgot tanít. Amit tanít, az önmagában összefügg, mivel az egyik a másikat követeli meg válaszként. Ez az összhang – ahogy lényegileg kibontakozik és ahogy visszahúzódik – pontosan az, amit Zarathustra alakja önmagában elrejt, egyszerre elrejt és mégis megmutat, ily módon lehetővé téve, hogy ez az összhang gondolkodásra ösztönözzön bennünket.

Mégis a tanár tudja, hogy amit tanít, az továbbra is egy látomás és egy rejtvény. Kitart az ilyen elmélkedő tudásban.

Ma, a modern tudományok sajátos fölényének köszönhetően, abba a furcsa tévképzetbe estünk, hogy a tudás a tudományból származtatható, és hogy a gondolkodás a tudomány joghatósága alá tartozik. Pedig bármi, amit egy gondolkodó egyedülálló módon képes kimondani, sem logikailag, sem empirikusan nem bizonyítható vagy cáfolható. És nem is hit kérdése. Csupán kérdően, elmélkedve tudjuk szemlélni. Amit így szemlélünk, az mindig méltó arra, hogy kérdéseket fogalmazzunk meg róla.

Hogy egy pillantást vessünk arra a látomásra és rejtvényre, amelyet Zarathustra alakja megjelenít, és hogy ezt a pillantást megőrizzük, vessük ismét szemünket Zarathustra állatainak látványára. Ezek jelennek meg neki utazásainak kezdetén:

> … Kérdőn tekintett az égre – mert fölötte madár éles sikoltását hallotta. És íme! Egy sas szállt a levegőben hatalmas köröket írva, s egy kígyó függött rajta, nem mint zsákmány, hanem mintha barátja volna: mert a nyaka köré tekeredett.
> „Ezek az én állataim!" – mondta Zarathusztra, és szívét megtöltötte az öröm.

Egy részlet, amelyet korábban idéztünk – de szándékosan csak részben – „A lábadozó" első szakaszából így hangzik: „Én, Zarathustra, az élet szószólója, a szenvedés szószólója, a kör szószólója – én hívlak téged, legmélyebb gondolatom!" A „Látomás és rejtély" című epizód második szakaszában, a III. részben, Zarathustra ugyanezekkel a szavakkal írja le az örök visszatérés gondolatát. Ott, a törpével való szembesülésében, Zarathustra először próbálja meg meggondolni azt a rejtélyes dolgot, amit vágyakozásra méltónak lát. Az örök visszatérés ugyan látomás marad Zarathustra számára, de egyben rejtély is. Sem logikailag, sem empirikusan nem lehet sem bizonyítani, sem cáfolni. Tulajdonképpen ez minden gondolkodó minden lényegi gondolatára igaz: valami, amit megpillantunk, de egy rejtély – amely kérdésre érdemes.

Ki Nietzsche Zarathustrája? Most a következő képlettel válaszolhatunk: Zarathustra az örök visszatérés tanítója, és az emberfeletti ember tanítója. De most már tisztábban láthatjuk – talán még a saját képletünkön túl is –, hogy Zarathustra nem olyan tanító, aki két különálló dologról ad útmutatást. Zarathustra az emberfeletti embert tanítja, mert ő az örök visszatérés tanítója. Ugyanakkor a fordítottja is igaz: Zarathustra az örök visszatérést tanítja, mert ő az emberfeletti ember tanítója. Ezek a tanítások egy körben kapcsolódnak össze. Körforgásában a tanítás megfelel annak, ami van – annak a körnek, amely mint az örök visszatérés a lét lényegét adja, vagyis azt, ami állandó a történésben.

A tanítás, és annak a mi gondolkodásunkban való megjelenése, akkor ér el ilyen körkörös mozgást, amikor átkelnek a „Megváltás a bosszú szellemétől" nevű hídon. Ily módon a korábbi gondolkodást le kell győzni.

Közvetlenül a Így szóla Zarathustra mű befejezését követő időszakból, 1885-ből, származik egy feljegyzés, amely a Nietzsche irodalmi hagyatékából összeállított és A hatalom akarása címen kiadott könyvben 617-es számon szerepel. A feljegyzés aláhúzott

címe: „Összefoglalás."[8] Itt Nietzsche rendkívüli éleslátással sűríti gondolkodása lényegét néhány mondatba. A szöveghez fűzött zárójeles megjegyzés kifejezetten említi Zarathustrát. Nietzsche „Összefoglalása" ezzel a kijelentéssel kezdődik: „A Változást azzal a jelleggel kell megbélyegezni, mint ami Lét — ez a legfőbb hatalom akarása."

A legfőbb hatalomra irányuló akarat, vagyis mindannak, ami az életben a legéletadóbb, akkor valósul meg, amikor a mulandóság az örök visszatérésben állandóvá tett Örökkévalóvá Válásként jelenik meg, ily módon téve azt szilárddá és maradandóvá. Az ilyen megjelenítés egy olyan gondolkodás, amelyik – ahogyan Nietzsche nyomatékosan hangsúlyozza – ráüti a Lét jellegét a létezőkre. Az ilyen gondolkodás oltalmába és gondozásába veszi a Válást, amelyhez a szüntelen ütközés és szenvedés hozzátartozik.

Legyőzi-e az efféle gondolkodás a korábbi elmélkedést, legyőzi-e a bosszú szellemét? Vagy nem rejlik-e magában éppen ez a bélyegzés— mely minden Létezést az örök visszatérés védelmébe von—egy formája a puszta mulandóság elleni rosszakaratnak, és ezáltal egy magasan szellemesített bosszú szellemének?

Alighogy feltesszük ezt a kérdést, máris felmerül az az illúzió, hogy mi megpróbáljuk lejáratni Nietzsche-t, olyasmit tulajdonítva neki, ami éppen az, amit le akar győzni. Mintha azt a nézetet dédelgetnénk, hogy ezzel a tulajdonítással megcáfoljuk ennek a gondolkodónak a gondolatait.

A fontoskodó cáfolási szándék soha még csak meg sem közelíti a gondolkodó ösvényét. A cáfolat azok közé a kicsinyes szellemi szórakoztatások közé tartozik, amelyeket a közönség a maga mulattatására igényel. Ráadásul Nietzsche maga már rég előre megadta a választ a kérdésünkre. Az a szöveg, amely közvetlenül megelőzi a Így szólott Zarathustra című művet Nietzsche életművében, 1882-ben jelent meg A vidám tudomány címen. Ennek utolsó előtti szakaszában (341. szám) „A legnagyobb teher" címszó alatt fogalmazta meg Nietzsche először „legmélyebb gondolatát." Ezt követi az utolsó szakasz (342), amely szó szerint került át Így szólott Zarathustra prológusának nyitányába. A posztumusz kiadott anyagokban (XIV, 404 és köv.) előszótöredékeket találunk A vidám tudomány számára. Ezekben a következőket olvashatjuk:

> Egy háborúk és győzelmek által megerősített lélek, amelyben kifejlődött a hódítás, a kaland, a kockázat, a fájdalom iránti igény; amely megszokta a magaslati levegő frissességét, a hosszú téli sétákat, a jeget és a hegycsúcsokat minden értelemben; egyfajta fenséges rosszindulat és a bosszú szélsőséges túláradása – mert van benne bosszú, bosszú magán az életen, amikor az, aki nagyot szenved, védelembe veszi az életet.

Mi maradt számunkra mondani, ha nem ezt: Zarathustra tana nem hoz megváltást a bosszútól? Mi kimondjuk ezt. Mégsem mondjuk semmiképpen félreértett cáfolataként Nietzsche filozófiájának. Nem is hozzuk fel kifogásként Nietzsche gondolkodásával szemben. Hanem azért mondjuk, hogy figyelmünket arra irányítsuk, hogy – és milyen mértékben – Nietzsche gondolatait is az előzetes gondolkodás szelleme hatja át. Hogy vajon az előzetes gondolkodás szellemét egyáltalán megragadhatjuk-e lényegi teljességében, ha bosszú szellemeként értelmezzük – ezt a kérdést nyitva hagyjuk. Mindenesetre az előzetes gondolkodás a metafizika, és Nietzsche gondolkodása feltehetően ennek beteljesítéséhez vezet.

Így kerül előtérbe Nietzsche gondolkodásában valami, amit ez a gondolkodás maga már nem volt képes tovább gondolni. Az, hogy elmarad attól, amit már gondolt, a gondolkodás kreativitását jelzi. És ahol a gondolkodás a metafizikát befejezésre viszi, ott kivételes módon utal a meg nem gondolt dolgokra, egyszerre meggyőzően és zavarosan. De hol vannak a szemek, amelyek ezt megláthatnák?

---

[8] Lásd a magyarázó jegyzetet a 201–202. oldalon, fentebb.

A metafizikai gondolkodás azon a megkülönböztetésen nyugszik, amely a között tesz különbséget, ami valóban van, és ami ehhez mérten mindazt alkotja, ami nincs igazán létezésben. A metafizika lényegére azonban korántsem az a döntő, hogy a kijelölt megkülönböztetés az érzékfeletti és az érzéki birodalom ellentéteként van megfogalmazva, hanem az, hogy ez a megkülönböztetés – mint a birodalmak közti tátongó szakadék – elsődleges és mindent fenntartó marad. A megkülönböztetés akkor is fennáll, ha a platonikus hierarchiát az érzékfeletti és az érzéki között megfordítjuk, és az érzéki birodalmat lényegibbnek és alaposabban tapasztaljuk meg – abban az irányban, amelyre Nietzsche a Dionüszosz névvel utal. Mert a bőség, amelyre Zarathustra „nagy sóvárgása" vágyik, a Létrejövés kimeríthetetlen állandósága, amelyet a hatalom akarása az örök visszatérésben önmagaként akar.

Nietzsche a gondolkodásában lényegében metafizikainak tekinthető elemeket rosszindulat végleteiig vitte utolsó könyvének, az Ecce Homo: Hogyan lesz az ember azzá, ami című művének utolsó soraiban. Nietzsche 1888 októberében írta a szöveget. Először húsz évvel később jelent meg korlátozott példányszámban; 1911-ben a Grossoktav kiadás tizenötödik kötetébe került. Az Ecce Homo utolsó sorai így hangzanak: „Megértettek-e? – Dionüszosz a Keresztre feszített ellen …"

Ki Nietzsche Zarathustrája? Ő Dionüszosz szószólója. Ez azt jelenti, hogy Zarathusztra az a tanító, aki az emberfeletti ember tanának keretében és nevében tanítja az örök visszatérés elvét.

Adja-e a fenti állítás a választ a kérdésünkre? Nem. És nem adja meg a választ akkor sem, ha végigjárjuk az összes hivatkozást, ami talán megvilágíthatná az állítást, abban reménykedve, hogy így követhetjük Zarathustrát—ha csak abban az első lépésben is a hídon át. Az állítás, mely válasznak látszik, mégis azt akarja, hogy figyeljünk fel rá, hogy éberebbé váljunk, miközben visszavezet bennünket a kérdéshez, amely a címünkül szolgál.

Ki Nietzsche Zarathustrája? A kérdés most azt firtatja, ki ez a tanító. Ki ez az alak, amely a metafizika beteljesülésének szakaszában jelenik meg a metafizikán belül? A nyugati metafizika történetében sehol máshol nem hozták létre az alapvető alakot ilyen kifejezetten az adott gondolkodó számára – vagy, hogy pontosabban és szó szerint mondjuk, sehol máshol nem gondolták el ilyen kifejező módon ezt az alakot. Sehol máshol – hacsak nem a nyugati gondolkodás kezdetén, Parmenidésznél, bár ott is csak fátyolos körvonalakban.

Zarathusztra alakjának lényegi vonása az a tény, hogy a tanító valami kettőset tanít, ami önmagában összefügg: az örök visszatérést és a föléembert. Zarathusztra maga is bizonyos értelemben e koherencia megtestesítője. Mindazonáltal ő maga is rejtély marad, amelyet alig vettünk szemügyre.

„Azonos örök visszatérés" a létezők Létének neve. „Übermensch" az emberi lényeg neve, amely megfelel efféle Létnek.

Milyen alapon tartozik össze a Lét és az emberi lét lényege? Hogyan kapcsolódnak össze, ha a Lét nem az ember alkotása, és az emberiség nem pusztán a létezők egyik különleges esete?

Vajon tárgyalható-e egyáltalán a Lét koherenciája és az emberi lét lényege, amíg gondolkodásunk a korábbi emberfelfogásban reked? Ez utóbbi szerint az ember animal rationale, azaz racionális állat. Vajon véletlen, vagy csupán költői díszítés, hogy Zarathustrát két állat, a sas és a kígyó kíséri; hogy ők mondják meg neki, kivé kell válnia, hogy az lehessen, aki ő maga? A két állat alakjában a büszkeség és a megkülönböztető képesség egysége kíván megmutatkozni azok számára, akik gondolkodnak. Ugyanakkor tudnunk kell, mit gondol Nietzsche e két tulajdonságról. A Így szólott Zarathustra keletkezése idején írt jegyzeteiben ezt olvashatjuk: „Úgy tűnik nekem, hogy a szerénység és a büszkeség igen szorosan összetartoznak… Közös bennük a hűvös, rendíthetetlen értékelő tekintet" (XIV, 99). És e jegyzetek között máshol (101):

> Az emberek olyan ostobán beszélnek a büszkeségről – a kereszténység még azt is megpróbálta elérni, hogy bűnösnek érezzük magunkat miatta! A lényeg az, hogy aki nagy dolgokat követel meg önmagától, és el is éri azokat, annak igencsak távolinak kell éreznie magát azoktól, akik nem így tesznek. Ezt a távolságot a többiek „fölényeskedésnek" fogják értelmezni; ő azonban ezt [a távolságot] csakis folyamatos fáradozásként, harcként és győzelemként ismeri, éjjel és nappal. A többieknek sejtelmük sincs minderről!

A sas: a legbüszkébb állat; a kígyó: a legélesebb eszű állat. És mindketten egyesülnek a körben, amelyben lebegnek, a gyűrűben, amely magához öleli lényegüket; és kör és gyűrű ismét összefonódik.

A rejtvény, hogy kicsoda Zarathustra, mint az örök visszatérés és az emberfeletti ember tanítója, a két állat látványában jelenik meg előttünk. E látványban közvetlenebbül és könnyebben érthetjük meg azt, amit előadásunk a leginkább kérdésre méltó dologként próbált bemutatni, nevezetesen a Lét viszonyát ahhoz az élőlényhez, az emberhez.

> És íme! Egy sas szállt a levegőben hatalmas köröket írva, és egy kígyó függött rajta, nem mint zsákmánya, hanem mintha barátja volna: mert a nyakára tekeredett.
> „Ezek az én állataim!" – mondta Zarathustra, és a szíve megtelt örömmel.

* * * * * * * * * * * *

MEGJEGYZÉS AZ ÖRÖK VISSZATÉRÉS AZONOSSÁGÁRÓL

Nietzsche maga is tudta, hogy az ő „legmélyebb gondolata" rejtély marad. Még kevésbé van okunk azt képzelni, hogy mi meg tudjuk oldani a rejtélyt. A nyugati metafizika e végső gondolatának homálya nem kísérthet meg minket, hogy valamilyen kerülő úton próbáljuk meg kijátszani.

Alapvetően csak két ilyen menekülési útvonal létezik.

Egyesek azt állítják, hogy Nietzsche ezen gondolata egyfajta „miszticizmus", amellyel a gondolkodásunknak nem kellene foglalkoznia.

Vagy úgy vélik, hogy ez a gondolat olyan régi, mint a hegyek, és végső soron a kozmikus történések régóta ismert ciklikus elképzelésére vezethető vissza. Ez az elképzelés először a nyugati filozófiában Hérakleitosznál található meg.

Ez a második információ, mint minden efféle adat, abszolút semmit sem mond nekünk. Mi haszna van annak, ha valaki meghatározza egy bizonyos gondolatról, hogy például „már" megtalálható Leibniznél vagy akár „már" Platónnál? Mi haszna az efféle hivatkozásoknak, ha ugyanabban a homályban hagyják, mire gondolt Leibniz és Platón, mint amilyenben maga az a gondolat marad, amelyet állítólag ezekkel a történeti utalásokkal akarnak tisztázni?

Az első cselre vonatkozóan, amely szerint Nietzsche örök visszatérésről szóló gondolata misztikus fantazmagória, a jelenkor vizsgálata egészen más tanulsággal szolgálhat – feltéve persze, hogy a gondolkodás feladata a modern technika lényegének feltárása.

Mi más a modern, erővel hajtott gép lényege, mint egy hajtása az örök visszatérés ugyanannak? De az ilyen gépek lényege sem nem valami gépszerű, sem nem mechanikus. Ugyanígy Nietzsche „örök visszatérés" gondolatát sem lehet mechanikai értelemben értelmezni.

Hogy Nietzsche a legmélyebb gondolatát a dionüszoszi szempontjából értelmezte és élte át, csak azt bizonyítja, hogy még mindig metafizikailag gondolkodott, és kizárólag így kellett gondolkodnia. Mindez azonban semmit sem mond az ellen, hogy ez a legmélyebb gondolat valami meg nem gondoltat rejt, valamit, ami ugyanakkor zárt kapu marad a metafizikai gondolkodás számára.

(Lásd a „Mi hív gondolkodásra?” című előadássorozatot, amelyet az 1951–52-es téli szemeszterben tartottak, és amelyet könyv formájában a Max Niemeyer kiadó, Tübingen, 1954-ben jelentetett meg.[9])

[9] Fred D. Wieck és J. Glenn Gray fordításában Mi a gondolkodás? címmel, 1968-ban, a Harper & Row Heidegger-sorozatában jelent meg.

Elemzés és szószedet

Elemzés
DAVID FARRELL KRELL

Heidegger annyira ragaszkodik ahhoz, hogy figyeljünk az örök visszatérés által keltett zenei formákra – akár ügyesen megmunkált lírákon pengetett gondolatokról, akár verklikből kicsikart dallamokról van szó –, hogy joggal érezhetjük indokoltnak, ha most meghallgatunk egy rövid válogatást ennek hangszereléseiből. Szó nélkül átlépek a gondolat számos korábbi visszhangján, például azokon az áhítatos példákon, amelyeket Goethénél találunk, és inkább felidézek néhányat Nietzsche legelgondolkodtatóbb terhét előrevetítő és újra összegző merész anticipációi és variációi közül.

1902 elején, hét évvel azelőtt, hogy megjelent volna az Így szóla Zarathustra első angol fordítása, és hat évvel azelőtt, hogy H. L. Mencken elkezdte volna magasztalni Nietzschet az angolul beszélő világban, egy fiatal amerikai regényíró, aki éppen élete végéig tartó szocialista megtérésének küszöbén állt, rövid ideig, de szenvedélyesen emelte magasba az emberfeletti ember zászlaját:

> Csendben ültem. „Szavaiból azt kell értenem" – kérdeztem –, „hogy a halhatatlanság nem tartozik ennek a fajnak a kiváltságai közé?"
> Újra elmosolyodott. „A szellemi élet" – mondta –, „nem kezdődik el addig, amíg a halhatatlanság gondolatát el nem vetik…."
> „Ez a nép" – kérdeztem – „mit tud Istenről?"
> „Nem tud többet, mint az emberek" – hangzott a válasz –, „kivéve, hogy ők tudják, hogy semmit sem tudnak. Tudják, hogy a fátyol nincs fellebbentve. Ez nem az, amit keresnek – az élet a feladatuk, és csak az élet; hogy lássák annak végtelen gyümölcsözését; hogy gyönyörködjenek a szépségében, hogy uralják erejét; hogy fáradozzanak a forgó szövőszékén, hogy belőle zenei palotákat építsenek…."
>
> UPTON SINCLAIR, Az emberfölötti ember

Mégis, Upton Sinclair nem volt az első amerikai író, aki reagált a Nietzsche-i gondolatok révületére. Egy másiknak ez már sikerült, amikor maga Nietzsche még csak hatéves volt. Herman Melville a szegény Queequeget a koporsójába helyezi, majd megfigyeli:

> Hogyan sorvadt és sorvadt el azokban a hosszúra nyúlt napokban, mígnem úgy tűnt, alig maradt belőle több, mint a csontváza és a tetoválásai. De miközben minden más benne elvékonyodott, és az arccsontjai egyre élesebbé váltak, a szemei mégis mintha egyre teltebbek lettek volna; különös, lágy ragyogás lengte körül őket; és szelíden, de mélyen néztek rád betegségéből, csodálatos tanúbizonyságaként annak a benne rejlő halhatatlan egészségnek, amely nem halhatott meg, és nem gyengülhetett el. És mint a vízen táguló, majd elhalványuló körök, úgy kerekedtek és kerekedtek a szemei, mintha az Örökkévalóság gyűrűi lettek volna. Névtelen borzongás lopódzott a lelkedbe, mikor e halványuló vadember mellett ültél, és oly különös dolgokat láttál az arcán, mint amilyeneket láthattak azok, akik Zoroaszter halálánál álltak.
>
> HERMAN MELVILLE, *Moby-Dick, chapter CX*

Queequeg természetesen túléli a betegséget, és a koporsóját tengeri ládaként használja. A katasztrófa után Ishmael íróasztalként fogja használni. Ishmael beszámolója egyesíti a zarathustrai képek két fő forrását – a hegycsúcsokat és a tengert –, vagyis a magasságokat és mélységeket, amelyeket Zarathustra sasának szárnyalása bejár:

> Van egy bölcsesség, ami bánat; de van egy bánat, ami őrület. És vannak olyan lelkekben Catskill-sasok, amelyek egyaránt képesek alábukni a legsötétebb

szakadékokba, majd onnan kiemelkedni, és eltűnni a napfényes terekben. És még ha örökké a szakadékban is repülne, az a szakadék a hegyekben van; így még a legmélyebb zuhanásakor is a hegyi sas magasabban van, mint a síkság többi madara, még ha azok fel is szárnyalnak.

Moby-Dick, chapter XCVI

A közelmúltban egy újabb tanúság az örök visszatérés gondolatáról egy „kiváló fenomenológus" halálát és visszatérését érinti, és így Nietzsche alapvető gondolatának tudományosabb oldalát fejezi ki.

Vajon az eltávozott soha, sehol, semmiképp sem térne vissza?
Mindig bolyongana, önkényszerítve, pályája legvégső határáig, túl a rögzített csillagokon és változó napokon, a távcsöves bolygókon, csillagászati kóborokon és sodródókon, a tér végső határáig, földről földre haladva, népek között, események közepette. Valahol, észrevétlenül, elemzés 239
meghallaná, és valahogy vonakodva, napkényszerítve, engedelmeskedne a visszahívás szavának. Ahonnan, eltűnve az Északi Korona csillagképéből, valahogy újra megjelenne, újjászületve, a Kassziopeia csillagkép delta felett, és felmérhetetlen vándorévezredek után visszatérne elidegenedett bosszúállóként, igazságot osztóként a gonosztevőkön, sötét kereszteskén, felébresztett alvóként, pénzügyi erőforrásokkal (feltételezés szerint) felülmúlva Rothschildét vagy az ezüstkirályét.
Mi tenné ezt a visszatérést irracionálissá?
Az időben, megfordítható téren keresztül történő kivonulás és visszatérés, valamint a térben, de megfordíthatatlan időn át történő kivonulás és visszatérés közötti elégtelen egyenlet.

JAMES JOYCE, *Ulysses, „Ithaka"*

Végül Rainer Maria Rilke alábbi verse fejezi ki annak a gondolatnak a játékosabb oldalát, amelyet a legnehezebb elviselni, mintha csak verkli dallamára forogna:

A körhinta
Luxembourg-kert
Tetővel és a tető hatalmas árnyékával
fordul egy ideig az egész társaság
a tarka pónikból, frissen a vidékről,
mely, hosszan késlekedve, végül alászáll.
Igaz, némelyiket kocsikhoz kötötték,
Bár tartásuk és sörényük vad;
egy dühös, morgó oroszlán megy velük
és néha egy hófehér elefánt.
Még egy bak is akad ott, mint az erdőben,
kivéve, hogy nyerget visel, s rajta
egy kékbe öltözött kislány, szorosan becsatolva.
És egy fiú sápadtan lovagolja az oroszlánt,
meleg kézzel kapaszkodik,
míg az oroszlán vicsorít, kinyújtja nyelvét.
És néha egy hófehér elefánt.
És a pónikon elsiklanak,
lányok is, felragyogva, ez a pónikugrás
majdnem kinőve már; ahogy ugranak,
felfelé néznek, tétován bámulva, erre-arra—
És néha egy hófehér elefánt.
Forgás és forgás, hogy vége legyen;
köröz és pörög, és nincs célja.
Egy piros, egy zöld, egy szürke siklik el,
egy apró profil, épp csak kezdve—.
És ahogy erre fordul, néha egy mosoly,
ragyogó, vakító, teljesen felajánlva

e nagy, lélegzetelállító, vak játékra ....

Neue Gedichte, 1907

1936-ban Heidegger megkezdte Nietzsche filozófiájáról szóló előadássorozatát az akarat a hatalomra mint művészet témájával, amely most e sorozat I. köteteként jelent meg. Az előadás központi kérdése Nietzsche gondolkodásában a művészet és az igazság közötti diszharmonikus viszony lett. Az utóbbi már nem elsősorban a tudással (Erkenntnis) volt azonosítható, hanem a művészi alkotás nagyszabású stílusával. Hogy a „tudás szigora" milyen szerepet játszhat Nietzsche filozófiájában, az Heidegger 1939-es, akarat a hatalomra mint tudás tárgyú kurzusának tárgya lett, amely a sorozat III. köteteként jelent meg. Ugyanakkor már a kezdetektől világos volt „az alkotás nagyszabású stílusának" központi szerepe: a művészet és a művész odaadása az örök visszatérés iránt a nihilizmus elleni ellenmozdulatként szolgált. Ez utóbbi lett Heidegger negyedik és utolsó Nietzsche-előadásának témája, amelyet 1940-ben tartott, és amely most a sorozat IV. köteteként jelent meg. Így az örök visszatérés gondolata, amelyet Heidegger 1937 nyári szemeszterében elemzett, szinte mindegyik Nietzsche-filozófiáról szóló előadásának kiindulópontjaként vagy metszéspontjaként szolgál.

Mégis, ennek a gondolatnak a jelentősége túlmutat magukon az előadáskurzusokon. Míg az 1940-es évek esszéi hajlamosak az örök visszatérés gondolatát egy sémaszerű, kváziskolasztikus értelmezésbe szorítani – a hatalom akarása mint a létezők essentia-ja, az örök visszatérés mint azok existentia-ja –, az 1937-es előadáskurzus érzékeny marad a nézőpontok sokféleségére és az örök visszatérés teljes hangnemi skálájára, egy olyan gondolatra, amely behatol a Lét és idő alapvető tapasztalatába, valamint Heidegger későbbi műveinek a gondolkodás tapasztalatába. Ezért tér vissza Heidegger az 1937-es előadáskurzushoz, amikor az 1950-es évek elején újra felerősödik Nietzsche iránti érdeklődése. Mindezek okán „Az örök visszatérés ugyanazsága" Heidegger előadássorozatának csúcsának nevezhető, vagy Nietzschet parafrazálva: Heidegger elmélkedésének tetőpontja.

I. AZ 1937-ES ELŐADÁSSOROZAT ÉS AZ 1953-AS NYILVÁNOS ELŐADÁS FELÉPÍTÉSE ÉS MENETE

Az előadássorozat első részében Heidegger felvázolja a négy fő részt, amelyre a kurzusát szánja. Az első egy „előzetes bemutatása" lesz az örök visszatérés tanának, annak eredete, különféle megnyilvánulásai és sajátos területe szerint. A második fő rész egy „alapvető metafizikai álláspont" lényegének meghatározása, valamint a korábbi metafizikában megjelenő különböző ilyen álláspontok körvonalazása. A harmadik Nietzsche álláspontját értelmezi mint a végső lehetséges álláspontot. Végül a negyedik rész a nyugati filozófia mint olyan lezárását, valamint egy új, „másik" kezdet bevezetését tematizálja.

Heidegger egy megjegyzése a 24. szakasz végén arra utal, hogy az eredeti terv négy felosztásából csak kettő valósult meg. Ahogy ez gyakran előfordult, Heidegger többet tervezett, mint amennyit teljesíteni tudott. Csak az első felosztás kapott teljes kidolgozást; az idő csak egy rövid kitérőt engedett a másodikba. A szemeszter végi kóda a nietzschei am vagy Eati és a heideggeri „beszédes csend" témáiról hozta hirtelen véget a kurzusnak.

A kurzus első nagy egysége (1–24. szakasz) Nietzsche az örök visszatérés gondolatának közlésére összpontosít; a második ezt a tant alapvető metafizikai álláspontként értelmezi. Minden tárgy saját módszertant követel meg: az első egység Nietzsche szövegeinek szoros olvasását igényli, a második pedig merészebb, de távolságtartóbb erőfeszítést, hogy Nietzschet elhelyezze a nyugati filozófia egészének történetében. E két stratégia egymás mellé állítása – közvetlen érintkezés és nagy

távolság, részlet és perspektíva, előretörés és kitérés, olvasás és írás – kölcsönzi az előadássorozatnak a maga sajátos feszültségét. Mindazonáltal az egész dráma egyetlen témát bont ki. Az első egység első szakaszának első mondata így hangzik: „Nietzsche alapvető metafizikai álláspontját az örök visszatérés tanítása ragadja meg."

Az első nagyobb rész Nietzsche saját közléseit mutatja be az örök visszatérésről. Mégis, egy furcsa hasadék fenyegeti magának a szerkezetnek az épségét. A „A látomásról és a rejtvényről" (6. szakasz) szóló beszámolója közepén Heidegger hirtelen megáll. A cezúra oka az a különös jelenetváltás a látomásban – a „Pillanat" nevű kaputól a lesújtott pásztorig. Heidegger csak a 24. szakaszban folytatja ennek a második résznek a tárgyalását. Más szavakkal, a 7–23. szakaszok – lényegében a kurzus főtörzsét alkotva – egyfajta zárójelbe tett részt képeznek Heidegger elemzésében az örök visszatérés második (és fő) közléséről. A zárójelbe tett rész nagyobbik része Nietzsche kiadatlan jegyzeteivel foglalkozik az örök visszatérésről. Ám bármilyen lényegesnek is tartja Heidegger ezeket a jegyzeteket, az egész tárgyalását gondosan Nietzsche Így szólott Zarathustra című művének közlésébe illeszti be. Valójában a jegyzetek tárgyalását csak azután kezdi el, hogy észrevétlenül továbblépett Zarathustra magányának, állatainak és felépülésének témáihoz (7. és 8. szakasz). Sőt, még tovább is halad Nietzsche harmadik örök visszatérésről szóló közléséhez, a Túl jón és rosszon kötetben. Visszatekintve, ez az észrevétlen előrelépés „A lábadozó"-hoz – amely igyekszik a legnehezebben elviselhető gondolatot Nietzsche saját közlése alapján meghatározni – az egész előadássorozat legbeszédesebb gesztusa.

Heidegger az 1. szakaszban az örök visszatérést erősíti meg Nietzsche filozófiájának alapvető gondolataként. Mint olyan gondolat, amely a lét egészére irányul, az ugyanolyan örök visszatérése éles ellentétben áll a platonizmus és az egész keresztény hagyomány által képviselt alapvető metafizikai álláspontokkal. Nietzsche alapvető gondolatának közvetlen keletkezése (2. szakasz) az Oberengadin tájához köthető, amelyet Nietzsche először 1881-ben látott; ennek visszhangjai azonban megtalálhatók egy korai önéletrajzi vázlatban és a késői Ecce Homo műben is. Heidegger ezekhez az önéletrajzi szövegekhez fordul, nem azért, hogy az örök visszatérést puszta hitvallásra redukálja Nietzsche részéről, hanem hogy megállapítsa: Nietzsche életének alapvető feladata az ugyanolyan örök visszatérésének gondolkodása volt. Nietzsche ezt a gondolatot csak vonakodva, rejtélyesen közli, és a róla szóló jegyzeteinek többségét nem publikálja. Első közlése (3. szakasz) A vidám tudomány című műben jelenik meg, ahol az örök visszatérést „a legnagyobb tehertételként" mutatja be, azaz olyan gondolatként, amely egyszerre faggatja a lét egészét, és tanúskodik a gondolkodó „legmagányosabb magányáról." A létezés – az általunk megélt életünk – és az ugyanolyan szüntelen ismétlődésének megerősítése összefonódik azzal, amit Heidegger a létünk „énként" való „autentikus elsajátításának" nevez. Talán éppen ezért mondja (4. szakasz), hogy a visszatérés gondolata a legnehezebb minden gondolat közül, a tragikus gondolat par excellence. Ezt végiggondolni annyit jelent, mint csatlakozni Zarathustrához a lemenetel (Untergang) és az átmenet (Übergang) végzetes és halálos kalandjában. Az örök visszatérés „örökkévalósága" semmi olyasmit nem nyújt, ami menedéket adna az idő, a halál vagy a döntés elől.

A gondolat második közlése (5. szakasz) a Így szólott Zarathustra műben történik, és azon keresztül valósul meg. Nietzsche Zarathustra alakját kifejezetten azért hozza létre, hogy közölje gondolatainak gondolatát. Maga a gondolat ebben a műben „képes beszédekben", metaforákban, képekben, mindenféle utánzatban jelenik meg; a közlés hogyanja legalább olyan fontos, mint a mitje. Az Így szólott Zarathustra című könyv mindenkihez és senkihez íródott, azoknak, akik tanulják az élet jótevőivé válást. Mégis, az olvasás nehézségei – és Heidegger saját eljárásával kapcsolatos fenntartásai – minden önelégültséget lehetetlenné tesznek. A könyv döntő szakasza az „A látomásról és a találós kérdésről", amelyet Heidegger a 6. szakaszban tárgyal. Egy hatalmas megszakítás

után (a 7–23. szakaszokban) a 24. szakaszban, kurzusának első fő egységének csúcspontján veszi fel újra a találós kérdés fonalát.

A 6. fejezetben Heidegger azt sugallja, hogy a rejtvény a gondolkodó „legmagányosabb magányával" függ össze, aki az igazságot gondolja – vagyis a lét egészének nyitottságát és fel-nem-fedettségét, alétheiáját. Felidézi Zarathustra történetét a találkozásáról a nehézkedés szellemével, a törpével, a Augenblick, azaz „Egy pillantás" vagy „Pillanat" kapujánál. Az örökkévalóság, amelyet a kapunál álló utak bejárnak – egyik előre, a másik hátra – a törpe számára megvetést érdemel. Így az örök visszatérés közkeletű értelmezése (mint a szent idő ciklikus természete és az igazság tökéletes köre) a túl könnyelmű törpe szájába kerül. Maga a gondolat, amely arra utal, hogy „végtelen időben a véges világ menete szükségszerűen már beteljesedett", azzal fenyeget, hogy megbénítja minden jelenbeli cselekvést. Amikor Zarathustra felteszi második kérdését a törpének, hogy „én és te a kapuban" nem tértünk-e vissza már számtalanszor, a törpe nemcsak hogy nem válaszol, de teljesen eltűnik. A nehézkedés szelleme nem tud önálló álláspontot felvenni a Pillanatban, ezért eltűnik, hátrahagyva a rejtvényfejtőket, hogy számos kérdést tegyenek fel a kapu és az ösvények kapcsán – például (1) a múlt és jövő idő végtelenségével, (2) az idő realitásával vagy ténylegességével mint a puszta intuíciós formán túlmutató valamivel, és (3) a létezők végességével az időben. Ezek azok a kérdések, amelyek Heideggert Nietzsche kiadatlan jegyzeteihez vezetik.

Mielőtt azonban Heidegger a visszatartott jegyzeteket elővenné, figyelmét azokra az állatokra fordítja, amelyek Zarathustrát kísérik felgyógyulása bizonyos szakaszáig (7–8. szakasz), valamint az örök visszatérés harmadik közlésére, mint circulus vitiosus deus (9. szakasz). Ezek a szakaszok Heidegger értelmezésében nem puszta közjátékot jelentenek. A „A felgyógyult" (8. szakasz) című részben, amelyet most közelebbről is fel kell idéznünk, Heidegger valójában Nietzsche örök visszatérés második közlésének lényegéhez látszik eljutni.

Zarathustra állatai, büszke sas és éles eszű kígyó, magányának társai és őrzői. Együtteseik, a gyűrűk és tekercsek örvénye, az örök visszatérés legmeggyőzőbb jelképét adják. Az állatok Zarathustrának az örök visszatérésről beszélnek, amikor gazdájuk lábadozik – ez alászállásának betetőzése. Mestere még fel kell, hogy épüljön saját legmélyebb gondolatának, legvégső rejtekének találkozásából, amelyet még nem igazán tett magáévá. A visszatérés köre az élet és a szenvedés köre; bármennyire is szárnyal jelképe, a sas, maga a kör a Untergang felé hajlik. Saját legmélyebb gondolatának súlya alatt Zarathustra összeomlik. Hét nap és hét éjjel hever mozdulatlanul, azon piros és sárga bogyókból táplálkozva, amelyeket büszkesége szerzett neki – a látszat és a szenvedélyes teremtés gyümölcsei, a hatalom akarásának színei, mint az örök visszatérés. Az állatok most megpróbálják visszacsábítani Zarathustrát a világba, mintha az gyönyörök kertje volna, és nem a tragédia színtere. Az örök visszatérés gondolata – csábítás és józanság, mámor és tisztánlátás, megvető morgolódás és rapszodikus dal, szatírjáték és tragédia, ahol minden párosítás a legkisebb rést is áthidalja – most Zarathustra gondolatává kell, hogy váljon. Mégis felmerül a gyanú, hogy Zarathustra állatai a törpe saját dalát dúdolják. Hogyan őrizhető meg a különbség a gondolat kétféle befogadása között? Mi dönti el, hogy egyáltalán van-e különbség? Nem véletlen, hogy a visszatérés gondolata egyszerre a legnehezebb teher és a legbonyolultabb: a lét egészét úgy gondolni, mint a cél örök eltolódását, annyit tesz, mint „a végveszély és a csapás kiáltását" hallatni, és nem vidám dallamot fütyülni.

Mi teszi az elméletet dalocskává? Az a bizonyosság, hogy minden az emersoni kárpótlás felé tart – noha, hogy igazságosak legyünk, maga Emerson is, amint Nietzsche jól tudta, időről időre kételkedett –, azt sugallja, hogy lemondhatunk minden döntésről. Így a törpe könnyedén veszi a visszatérés gondolatát. Nem hajlandó elhagyni a peremen való ülőhelyét, és belépni magába a kapuba. Nem hajlandó megállni a Pillanatban. A pálya széléről nézve a két út úgy tűnik, mintha közömbösen találkozna majd valahol a távoli

örökkévalóságban. Mégis, amikor az én a kapuban áll, ahol múlt és jövő „szembeszáll" és „összeütközik", a létezés megszűnik nézői sport lenni. Egy „szempillantás" alatt a gondolkodónak előre és hátra is kell tekintenie, „kétfelé fordulva", és tanulmányoznia kell az idő belső viszályát. „Aki a Pillanatban áll, hagyja, hogy az egymásnak ellentmondó dolgok összeütközzenek, bár ne álljanak meg, ápolva és fenntartva a viszályt aközött, ami feladatként van neki kijelölve, és ami adottságként adatott neki." Az idő szemtelensége abban áll, hogy benne ütközünk a halandósággal és küzdünk vele, összezárva egy pillantásban és nem valami távoli végtelenségben. Mindazonáltal az idő viszálya nem kelthet bennünk undort vagy ellenségeskedést; nem is szemtelenség végül, hanem inkább szembesítés. A Pillanatban állni – a Pillanatnak lenni – azt jelenti, hogy eldöntjük, miként tér vissza minden. Bizonyos dolgok persze már eleve el vannak döntve. Például az Utolsó Ember, a kis ember örök visszatérése. Mintha neki is ugyanannyi joga lenne a kapuhoz, mint az énnek. Zarathustra hősiessége abban áll, hogy szembenézett legfőbb szenvedésével – az Utolsó Ember örök visszatérésével – éppúgy, mint legfőbb reményével – az emberfölötti ember kezdetével. Ezen a ponton Heidegger emlékeztet minket a mottóra, amely saját előadássorozata fölé volt írva, mint egy kapu fölé: „A hős szférájában minden tragédiává válik…" Zarathustrával kezdődik a tragikus korszak. A tragikus belátásnak semmi köze nincs sem a pesszimizmushoz, sem az optimizmushoz, „mivel akaratában és tudásában állást foglal a lét egésze felé, és mivel a lét egészének alapvető törvénye a küzdelemben áll." Ebben a küzdelemben az örök visszatérés tanítójának meg kell értenie önmagát mint átmenetet és elmúlást, Übergang és Untergang. „Végül Zarathustra meghallja, melyik örökkévalóság az, amelyet állatai hirdetnek neki, a Pillanat örökkévalósága, amely mindent magába foglal egyszerre: az alászállást."

Így Nietzsche örök visszatérésről szóló első két közlésének teljes tárgyalása – a Vidám tudomány-ban és az Így szólott Zarathustra-ban – a 8. szakaszban, „A lábadozó"-ban éri el csúcspontját. Az első közlés hangsúlyozza a létezők alapvetően tragikus természetét általában, a második pedig a tragikus belátást, amely a pillantásban nyer kifejezést – az örökkévalóság mint a Pillanat. Heidegger szerint ezek a közlések a gondolkodás tárgyában találkoznak, nevezetesen az örök visszatérés gondolkodásában a lét mint egész kérdésének lényegi összefüggésében, Nietzsche alapvető metafizikai álláspontjának keresése során. Az örök visszatérés harmadik közlése (9. szakasz) egy lépéssel közelebb visz ehhez az álláspontho z.

A harmadik közlés a „Zarathustra, az istentelen" alakjától halad „a vallás kvintesszenciájáig". Ez utóbbi a circulus vitiosus deus, a visszatérés „gyűrűje", amely isteniséget és „világot – talán?" kapcsol össze. Mivel a keresztény erkölcs Istene teljesen halott, a világ kérdése, a lét egésze, sürgetővé válik. Maga a kérdés szükségessé teszi istenek teremtését és az emberiség újjáteremtését. Ez bőven elég ok arra, hogy a legnagyobb tehernek nevezzük! Maga a circulus vitiosus a lefelé tartó, tragikus kérdezésbe hanyatló mozgás ívét mutatja.

Heideggernek az örök visszatérésről szóló, posztumusz kiadott jegyzetek (10–21. szakasz) olvasatát megelőzi egy figyelmeztetés: „Nietzsche saját közlési módja" a megjelent írásaiban kell, hogy a mércét állítsa. Heidegger elismeri, hogy az ő saját eljárása kettős, sőt talán kétszínű: értelmezésének előzetesen irányulnia kell azokra a kérdésekre, amelyek az örök visszatérésben forognak kockán – különben csupán ismétlés lenne –; ugyanakkor ezt az értelmezést „gondos tisztelettel" kell elvégezni Nietzsche saját szövegei iránt. Heidegger a visszatartott jegyzeteket (10. szakasz) három fő csoportra osztja: (1) azokra, amelyek az 1881–82-ben történt első felfedezésből származnak; (2) az Így szólott Zarathustra (1883–84) időszakából valókra; és (3) azokra, amelyek egy nagyobb mű terveihez kapcsolódnak, nagyjából 1884–88 között. Bírálja az első csoport rendezetlenségét a Grossoktav kiadásban, valamint a szerkesztőknek a jegyzeteket „elméleti" és „költői" csoportra bontó megoldását. Az első csoport fő témái az

„inkorporáció”, amely előrevetíti Zarathustra felgyógyulásának tanulságát, valamint a „tanítás” és „döntés”, utóbbi pedig a lét egészére kíván hatást gyakorolni most, hogy az emberiség elérte „délidőjét”. Heidegger kísérletet tesz Nietzsche tanának összefoglaló bemutatására (12. szakasz) az első jegyzetcsoportra támaszkodva: az örök visszatérés a világ egészére, vagyis a lét egészére vonatkozik, legyen az élő vagy élettelen; e karakter erőként mutatkozik meg, mint véges erő, így a világ teljessége végesnek bizonyul; habár „végtelen” az „mérhetetlen” értelemben, a világ teljessége véges erők kifejtéseként létezik behatárolt térben és korlátlan időben („örökkévalóságban”). Erő, végesség, örökös Változás, mérhetetlenség, behatárolt tér és végtelen idő – mind a káosz állítmányai. Mégis a döntő kérdés nem ez vagy az a kozmológiai spekuláció a káoszról, hanem Nietzsche mintegy „negatív ontológiája”, amelyben őrködni kell minden, a lét egészére vonatkozó emberiesítés és istenítés ellen. Nietzsche számára a világ mint olyan arreton. A kozmikus káosz „szükségszerű” jellege kell, hogy elvezessen bennünket az örök visszatérés gondolatához. De hogyan? Éppen a visszatérés gondolatában kapcsolódik össze az emberiség és a lét egészének köre vagy gyűrűje (13. szakasz). Így tehát sem áltudományos szkepszisről, sem vallásos hitről nincs szó, hanem a lét egészének kérdezéséről. Ez a kérdezés különleges viszonyban áll a nyelvvel. Ugyanakkor sem Nietzsche, sem az őt megelőző filozófia nem vetette fel ezt a kérdést kielégítően.

Bár Nietzsche jegyzetfüzetei mást sugallhatnak, ő nem próbálja az "örök visszatérés" gondolatát „tudományosan” bebizonyítani (14–16. szakasz). A Létté-válás végessége és az azonos dolgok szükségszerű ismétlődése a végtelen időben továbbra is Nietzsche gondolkodásának alappillérei; Nietzsche maga azonban élesen tudatában van annak a dilemmának, amelybe az antropomorfizmusok felszámolására irányuló szenvedélye hozza őt ezekkel az alappillérekkel kapcsolatban. Amikor a hatalom akarásában egyszerre választja a dehumanizálást és a maximális humanizálást, kényszerít ugyan, de nem fejti ki a Dasein kérdését. A visszatérés gondolatát nem lehet „hiedelemként” megjelölni (17. szakasz), hacsak nem vagyunk hajlandók és képesek újraértelmezni a vallás és minden „igaznak elfogadás” értelmét. Az utóbbi azonban nem pusztán Nietzsche dehumanizáló szenvedélyének kifejezése; Heidegger hangsúlyozza a teremtő megismerés, adás és szeretet – a gondolkodó lehetőség – értelmét is. A visszatérés gondolata tehát magában foglalja a szabadság és szükségszerűség problémáját (18. szakasz), nem mint az ész antinómiáját, hanem mint meghívást, hogy újragondoljuk a pillanat időbeliségét döntés kérdéseként és lehetőségeként. Az ilyen döntés – mondja Heidegger – önmagunk vállalása az akarás aktusában. Ám, hogy pontosan hogyan történik ez, azt Nietzsche sosem tudta közvetíteni. Heidegger szerint ez az önfelvállalás egyben az emberiség történeti egészének sajátító eseménye is. Mint Ereignis, az ugyanannak örök visszatérése feltárja az idő és a lét egésze közötti rejtett, lényegi kapcsolatot. Mégis, ez az idő – tehetjük hozzá – Heidegger számára valahol az individualizált Dasein eksztatikus időbelisége és a Lét lényegileg történeti kibontakozása között lebeg. Utóbbi 1937-ben még mindig el van bűvölve a „népek” és „nemzetek” üres retorikájától, melyek „versengenek egymással.”

Az 1881–82-ből származó, posztumusz kiadott jegyzetek (19. szakasz) már hangsúlyozzák, hogy a visszatérés gondolata az egész létre vonatkozik, és arra a szükségre, hogy legyen egy gondolkodó és tanító, aki végigviszi ennek a gondolatnak az átgondolását. A Zarathustra korszakából való jegyzetek (20. szakasz) megmutatják, hogy a visszatérés gondolata a leginkább ellenáll a befogadásnak, hacsak nem úgy értelmezzük, mint a Megváltást a Létté válás áramlásából. Ez a megváltás nem fagyasztja meg a Létté válás folyását, hanem a döntés pillanatában megakadályozza, hogy a Létté válás végtelen ismétlődéssé redukálódjon. Minden attól függ, hogyan gondoljuk végig az örök visszatérés lehetőségét. „Nietzsche csak olyan gondolatokat ismer, amelyekkel meg kell küzdeni.” Végül az 1884 és 1888 közötti kiadatlan anyagok (21. szakasz) azt mutatják, hogy az örök visszatérés uralja Nietzsche hatalomakarat-filozófiáját. Az örök visszatérés a

hatalomakarat betetőző gondolata, egyszerre minden történés értelmezéseként és minden érték átértékeléseként. Az örök visszatérés a nihilizmus lényegi ellencsapása. Heidegger fő kérdése, amelyet A hatalom akarata jegyzeteihez intéz, a következő: „Hogyan viszonyul egymáshoz a hatalom akarata, mint a létezők átható alkatmeghatározottsága, és az örök visszatérés, mint a létezők egészének létezésmódja?" A viszony nem fejezhető ki feltételek vagy előfeltételek formájában.

> De mi van akkor, ha a hatalomra való akarat Nietzsche leginkább megfelelő és belső szándékai szerint önmagában nem más, mint visszaakarás ahhoz, ami volt, és előreakarás mindahhoz, aminek lennie kell? Mi van, ha az örök visszatérés ugyanannak – mint megtörténés – nem más, mint a hatalomra való akarat, éppen abban az értelemben, ahogyan Nietzsche maga érti ezt a kifejezést…? Ha a dolgok így állnának, akkor a létnek mint hatalomra való akaratnak a megnevezése csupán a létnek mint ugyanannak örök visszatérésének eredeti és elsődleges kivetítésének kifejtése lenne. Valójában a dolgok így is állnak.

Így tehát nem annyira arról van szó, hogy Nietzsche hatalomra irányuló akaratának és az örök visszatérésnek a gondolatát az essentia és existentia metafizikai kategóriáira kellene redukálni. Sokkal inkább arról, hogy e két fogalom rejtélyes összefüggése veti fel a kérdést: „mit is gondolunk itt tulajdonképpen, és hogyan gondoljuk?" A mit és a hogyan összekapcsolását Heidegger úgy fogalmazza meg, mint Nietzsche alapvető metafizikai pozícióját.

Annak érdekében, hogy kurzusának első nagy szakaszát kérdéséhez vezesse, Heidegger a visszatérés tanának „konfigurációját" (22. szakasz) és „tartományát" (23. szakasz) vizsgálja. Konfiguráció alatt, Gestalt, Heidegger a tan igazságának belső szerkezetét érti, vagyis a lét nyitottságát, amely benne megmutatkozik. Stratégiája az, hogy tanulmányozza a három tengelyt Nietzsche magnum opus-ának terveiben, nevezetesen: az örök visszatérés, a hatalom akarása és az összes érték újraértékelése. Heidegger azonban tisztában van azzal, hogy pusztán ezeknek a címeknek a zsonglőrködése külsődleges eljárás, amely talán soha nem pillantja meg Nietzsche filozófiájának „belső szerkezetét". Mivel a visszatérés gondolata magát a gondolkodót és történelmi pillanatát is érinti, a tartomány, Bereich, kérdése elsődleges jelentőségre tesz szert. A gondolat tartományát a nihilizmus jelöli ki, az az esemény, amelyben a lét egésze semmivé lesz. Nietzsche gondolata a nihilizmussal szembeni ellenmozgás, az örök visszatérés az ellen-gondolata. Az örök visszatérés a nihilizmus lényegében is osztozik, amennyiben a lét céltalanságát az örökkévalóságra kötelezi – „a semmi („értelmetlenség") örökké!" – és mégis, teremtő impulzusa, „döntés-jellege, a pillanat jellege" megmutatja, hogy az örök visszatérés „az a gondolat, amely maga felé halad a szükségletben, mint olyban". Ezért fordul vissza Heidegger a döntő kérdéshez, az Augenblick, az örök visszatérés pillanata témájához, a 24. szakaszban.

A 24. szakasz Heidegger kurzusának első nagy egységét hivatott lezárni. Heidegger visszatér ahhoz a ponthoz Zarathustra „A látomás és a rejtvény" című beszámolójában, ahol egy vonyító kutya jelent egy feltűnő jelenetváltást. Ez a váltás hivatott jelezni azt, ami döntő a „Pillanat" vagy „Szemvillanás" kapuképében. A kutya üvöltése Zarathustrát visszarepíti gyerekkorába – Nietzsche életének abba a korszakába, amelyet Heidegger Schopenhaueri pesszimizmussal és Wagneri mámorral társít. Ám a fiatal pásztor és a fekete kígyó látomása a nihilizmushoz, nem pedig a pesszimizmushoz tartozik. A nihilizmust belülről kell legyőzni: le kell harapni a fejét; csak ez a harapás vezeti be az embert az arany nevetésbe és a vidám tudományba. Most válik világossá, miért lépett Heidegger előre (a 8. szakaszban) „A lábadozó"-hoz, mivel itt tudjuk meg a fiatal pásztor kilétét – maga Zarathustra az, aki próbál felépülni az ember iránt érzett megvetésének mérgéből. Az is világossá válik, miért nem tudja Zarathustrát megtéveszteni az örök visszatérés, mint egy verklidal. A visszatérést gondolni annyi, mint határozottan belemarni

a nihilizmus undorító kígyójába; annyi, mint választani a kétféle „Minden egyre megy” mondás között, a kétféle mód között, amely az ember alapvető helyzetét határozza meg a lét egészén belül.

Az örök visszatérésnek tehát megvan a maga sajátos tartalma, nem abban a közhelyes kijelentésben, hogy „Minden körben forog”, hanem abban a kettős mozgásban, amelyben a gondolat visszaverődik a gondolkodóra, és a gondolkodó belemerül a gondolatba. Ez a kettős mozgás akkor következik be, amikor az örök visszatérést először a pillanat szempontjából gondoljuk el, „a független cselekvés és döntés időbeliségének” tekintetében, másodszor pedig a nihilizmus szempontjából, a „szükség állapotának” tekintetében, amely meghatározza mind a feladatot, mind az örökséget, amelyet a kortárs emberre hagytak. Heidegger az elsőt, a „önmagunk-lét pillanatát” hangsúlyozza, kifejezett utalással a Lét és idő Dasein-elemzésére. Ám a „pillanat” most sokkal inkább „epochális” kapuként jelenik meg, mint 1927-ben: a hangsúly egyaránt a nihilizmus tulajdonító eseményére esik. Az örök visszatérés visszahatása Martin Heideggerre abban az állhatatos kérdésben érezhető, amely a gondolat és a gondolkodó viszonyára irányul – abban a kérdésben, hogy mi szólít fel bennünket a gondolkodásra. A jelen esetben a gondolkodó „úgy csúszik bele az örök visszatérés gyűrűjébe, hogy maga is hozzájáruljon a gyűrű megvalósulásához, annak eldöntéséhez.”

Heidegger kurzusának töredékes „második fő része” a nyugati filozófia „alapvető metafizikai pozícióinak” lényegét és lehetőségét vizsgálja (25. szakasz), valamint Nietzsche alapvető metafizikai pozíciójának sajátos kérdését (26. szakasz). Ironikus tézise az, hogy a nyugati filozófiában a metafizikai Grundstellung olyan, hogy a Grundfrage soha nem kerül feltevésre: az irányító kérdés, „Mi a lét?”, soha nincs kifejtve mint ilyen. Heidegger Nietzsche-vel kapcsolatban feltett kérdése az, miért válik nála olyan feltűnővé a gondolat és a gondolkodó viszonya, „a befoglaló visszahatás és a visszaható befoglalás”; feltehetően ez a kérdés nem független Heidegger saját, rendíthetetlen erőfeszítéseitől, hogy kibontsa és kifejtse a metafizika irányító kérdését. A filozófia az arché-t, a lét egésze feletti uralom és felemelkedés kérdését vizsgálja; a physis vagy „természet” létezőit tekinti meghatározónak, bár az ember szerepe a létezők különböző régióiban a természet elsőbbségével vetekszik; választ keres arra a kérdésre, hogy mi a lét. Az egyetlen dolog, amit nem tesz, hogy kibontaná magát az irányító kérdést, nem teszi fel a történeti alapozó kérdést. Ez pedig valami olyasmivel szembesít, ami szintén nem teljesen független Nietzschétől, nevezetesen a semmivel, amely körülveszi és alattomosan áthatja a lét egészének mezejét.

> Így hát a filozófus gondolatainak valódiságát és erőteljességét legbiztosabban és legmaradandóbban az a kérdés jelzi, hogy vajon közvetlen és alapvető módon megtapasztalja-e a semmi közelségét a létezők Létében. Aki ezt nem tapasztalja meg, az örökre a filozófia birodalmán kívül marad, minden belépési remény nélkül.

Végül Heidegger azon törekvése, hogy a vezérkérdést az alapvető kérdés felől bontsa ki, megjegyzi, hogy valahányszor felmerül a vezérkérdés, a létezők egy régiója emelkedik ki, hogy a lét egészére vonatkozóan meghatározó mércét állítson; és ez talán összefügg a 13. szakaszban oly áthatóan tárgyalt „humanizáció” témájával.

Heidegger előadásának eredeti címe, ahogyan az egyetemi katalógusban szerepelt, a következő volt: „Nietzsche alapvető metafizikai pozíciója a nyugati gondolkodásban: az örök visszatérés tana.” Talán az előadás fő nehézsége abban rejlik, hogy míg Nietzsche álláspontja a metafizika végének, beteljesülésének vagy kiteljesedésének tekinthető, addig a visszatérés tana (legalább részben) a metafizika hagyományos, kidolgozatlan irányadó kérdésére adott válaszként látszik. Heidegger azzal kezdi, hogy Nietzsche két válaszát erre a kérdésre – a hatalom akarását és az örök visszatérést – a lét felépítésének (essentia) és létezésmódjának (existentia) hagyományos megkülönböztetésével hozza

összefüggésbe. Azt állítja, hogy ez a két válasz koherens. Mielőtt azonban ennek a koherenciának a bemutatásához fogna, Heidegger tovább pontosítja Nietzsche álláspontját a metafizika végén. Ez a vég – sugallja Heidegger –, mert visszanyúl a pszeudo-parmenidészi és pszeudo-hérakleitoszi válaszokhoz az irányadó kérdésre, és azt állítja, hogy a lét egyszerre lesz és van. Nietzsche tehát úgy kapcsolja össze ezeket a válaszokat, hogy azok többé nem nyújtanak további táplálékot a gondolkodásnak. Ám mivel ezek a válaszok tulajdonképpen a korai görög gondolkodás platonikus értelmezéseinek származékai, a nyugati gondolkodás kezdetei furcsamód érintetlenek maradnak a nietzschei lezárással szemben. Az összekapcsolás ott történik, amikor Nietzsche a létet egyszerre írja le örökös teremtésként (tehát Változásként) és elkerülhetetlen rögzülésként (tehát Létként mint a jelenlét állandóságát). A kreatív átalakulás is, és nem pusztán a metafizikai-morális gondolkodás, megköveteli azt a stabilitást, amelyet csak a rögzülés biztosít. Nietzsche alapvető metafizikai pozíciójának egész kérdése tehát azon a további kérdésen nyugszik, hogy mit jelent az, ha „az örökkévalóság jelképét akarjuk életünkre nyomni!" Egy „újraérmésítésnek" és a Változás kreatív átalakításának kell bekövetkeznie. Ilyen újrakonfigurálásban a Változás fennmaradást (Bestand) nyerne, a fennmaradás pedig természetesen a Lét metafizikai fő meghatározása mint állandóság (Beständigkeit). Heidegger azonban nem viszi tovább az értelmezést ebbe a nyilvánvaló irányba; a teremtést inkább transzcendenciaként és meghaladásként, döntés pillanatában történő szembesülésként hangsúlyozza. Ugyanakkor nem dolgoz ki pozitív értelmezést Dionüszosz mitikus alakjáról sem, hogy ezzel elkerülje a teremtés bármely platonista (félre)értelmezését. Ehelyett azt hangsúlyozza, hogy a nietzschei platonikus hierarchia-fordítás gyakorlatilag a platonizmus megerősödését jelenti. Megerősödés versus vég: ez az ambivalencia jellemzi Heidegger Nietzsche-olvasatát az elejétől a végéig.

Előadásának végén Heidegger megpróbál három bonyolult témát felvázolni néhány vonással, ellentmondást nem tűrően, sejtetően, befejezetlenül. Először egymás mellé állítja Nietzsche látszólagos álláspontját és a saját, Janus-arcú ellenálláspontját a kezdethez viszonyítva; ez utóbbi egyszerre utal a nyugati gondolkodás kezdeteire és egy „másfajta" gondolkodás megindítására. Másodszor, röviden tárgyalja az amor fati kifejezést, mind az akarathoz a hatalomra, mind az örök visszatéréshez kapcsolódva, mint az elhatározott szellemi teremtés kifejeződéseit. Harmadszor, bepillantást enged az 1930-as évek fő filozófiai munkájába, a Hozzájárulások a filozófiához című műbe, amikor a „beszédes csendet" és általában a nyelv témáját említi „másik" kezdetében. A Túl jón és rosszon mottója a tragédiáról, a szatírjátékról és a világról epigrammaként tér vissza, egyszerre a kezdet és a lezárás jeléül.

Több mint tizenöt év választja el a „Ki Nietzsche Zarathustrája?" című nyilvános előadást az örök visszatérésről szóló előadássorozattól. Ennek ellenére a témák következetessége figyelemre méltó. Nem mintha a Heidegger–Nietzsche szembesülésnek nem lettek volna hullámvölgyei. Az 1940-es évek elején Heidegger növekvő szorongása a mindenütt tomboló akarat-az-akaratra vonatkozóan Nietzschét is bevonta komor szférájába. 1939-ben, amikor a „Hatalom akarása mint tudás" témájában tartott előadásokat, Heidegger számos jegyzetet készített „Nietzsche metafizikája" címmel, amelyek pusztítóan kritikusak és sőt, polemikusak voltak: Nietzsche metafizikáját a görög civilizációtól való elidegenedés legszélsőségesebb formájának nevezte, a planetáris technológia dagályos kifejeződésének, egy pán-európai, nem pedig igazán „német" gondolkodásmódnak. Nietzsche nemcsak hogy nélkülözte a fogalmi szigort, még a művészi alkotás iránti lelkesedése is végső soron a technikai teljesítmény iránti rajongássá egyszerűsödött: az élet legnagyobb stimulansa végül nem volt más, mint a számító gondolkodás tárgya, egy „zseni"-re vonatkozó előírás. És így tovább.

A páciens mérsékelt olvasata a „Ki Nietzsche Zarathustrája?" című műről így kissé meglepő. Úgy tűnik, mintha az 1950-es évek elején Heidegger szimpatikus visszatérést

hajtott volna végre Nietzsche-hez—nem elsősorban mint a hatalom akarásának metafizikusához és a művészi eksztázis technikusához, hanem mint az örök visszatérés gondolkodójához. A „Ki Nietzsche Zarathustrája?" című előadás az 1951–52-es freiburgi előadássorozatból származik, melynek címe „Mi az, ami gondolkodásra késztet?". Itt Heidegger Nietzsche-t nem az utolsó metafizikusnak, hanem a nyugati világ utolsó gondolkodójának nevezi.[1] Itt is hangsúlyozza Nietzsche gondolatainak nehézségét a „Így szólott Zarathustra" című műben: bármennyire is bódító lehet nyelve, a könyv „alapgondolata" és „eredete" kijózanító kihívások maradnak. A „Mi az, ami gondolkodásra késztet?" című előadásban Heidegger azt tanácsolja diákjainak, hogy készüljenek fel ezekre a kihívásokra azáltal, hogy tíz-tizenöt évig tanulmányozzák Arisztotelészt! A „Ki Nietzsche Zarathustrája?" előadásban (ahogy a „Mi az, ami gondolkodásra késztet?" második részében is) Heidegger Nietzsche és Parmenidész nevét kapcsolja össze.

Zarathustra az élet, a szenvedés és a kör szószólója. Ő tanítja az örök visszatérés és az emberfölötti (Übermensch) tanát. Az élet és a szenvedés köre, valamint az akarat a hatalomhoz, az örök visszatérés és az emberfölötti összefüggése áll Heidegger gondolatainak középpontjában. Előadásának elején és végén Zarathustra állatainak jelképe áll: Nietzsche és Heidegger vágyódásának jelképe. A sas és a kígyó Zarathustra totemei, az örök visszatérés gondolkodójának szimbólumai, és talizmánok Heidegger számára, aki a Lét és az emberi lét kapcsolatát gondolja végig. Az örök visszatérés tana semmi esetre sem szeszélyes: Zarathustra stílusát a rémület jellemzi, a legmélyebb gondolatával szembeni megrendülés. Az emberfölötti tana sem a vakmerőség vagy elbizakodottság kifejezése. Heidegger így határozza meg az „emberfölöttit": „az az emberi lény, aki túllép a korábbi emberiségen pusztán azért, hogy először vezesse el az emberiséget annak lényegéhez." Az emberfölötti Nietzsche válasza arra a kérdésre, hogy az ember felkészült-e a Föld feletti uralom átvételére. Heidegger saját gondolkodása kevésbé irányul az uralom elérésére, inkább a Föld megmentésére; mégis félreteszi ezt a különbséget, és Zarathustrára összpontosít mint az örök visszatérés tanítójára. Ez a tanítás az emberfölötti felé vezető átmenet útját mutatja, jóllehet maga a cél távoli marad. Ha a rémület Zarathustra első jellemzője, akkor a második a vágyakozás. A „A Nagy Vágyakozásról" című epizód Zarathustra megszólításával kezdődik: „Ma", „Egy napon" és „Hajdan", mint az örökkévalóság örök mostjának aspektusai. Igaz, Nietzsche örökkévalósága inkább visszatérés, mint nunc stans; mégis, Heidegger érvelésének iránya itt az, hogy a visszatérés tanát a megszokott metafizikai struktúrákra redukálja.

Egy második vizsgálódási irány most közbeszól, és kevésbé ismerősnek bizonyul. Ismét az idő témája kerül a reflektorfénybe, amikor Heidegger az emberfelettihez vezető hídról kérdez. Ezt a hidat úgy nevezik: „Megváltás a bosszú szellemétől", és a bosszú úgy van meghatározva, mint az ember rosszakarata az idővel és annak „Úgy volt"-jával szemben. Nietzsche szerint ez a bosszú ott lappang mindannak a szívében, amit a hagyomány a legszentebbnek tartott, beleértve annak „legjobb reflexióját" is. Felfogása szerint a bosszú tehát metafizikai jellegű, abban az értelemben, hogy úgy látja, ez határozza meg az ember viszonyát minden létezőhöz. Ha a modern metafizikában az ember legjobb reflexiója a reprezentáció (Vorstellen), akkor a reprezentáció árnyéka az üldözés (Nachstellen). A létezők dacos kivetítésében a modern metafizikában és tudományban, valamint a múlandóság agresszív lebecsülésében Heidegger olyan valamit vesz észre, ami több mint hasonlít a bosszúra. Később visszahőköl majd saját felfedezésének teljes következményeitől, és igyekszik „nyitva hagyni a kérdést"; mégis, ezek az oldalak a bosszúról – amelyekre a korábbi előadássorozatnak szüksége volt, de nem találta meg – megőrzik saját erejüket.

---

[1] Martin Heidegger, Mi a gondolkodás? (Tübingen: M. Niemeyer, 1954), 61. o. Fred D. Wieck és J. Glenn Gray angol fordítása, Mi az, amit gondolkodásnak nevezünk? (New York: Harper & Row, 1968), 46. o.

Schelling őseredeti Létet akarásként azonosító megállapításának bevezetése kettős élű Heidegger szövegében. Az egyik él Nietzschet, az akarat filozófusát metszi; a másik a metafizikát, a rosszakarat hagyományát. Még ki kell derülnie, vajon Heidegger maga sértetlenül megússza-e. A bosszú erőteljes elemzése most az idő vizsgálatába mélyül. Talán a legmeglepőbb az a tény, hogy az idő „Volt" mozzanata szinte elnyeli az idő két fennmaradó eksztázisát vagy fázisát. Míg a Lét és idő és a környező írások újra meg újra hangsúlyozzák a jövő elsőbbségét, mint a transzcendencia, a kivetítés és az egzisztencialitás eredetét, most az idő elmúlása az, ami az idő lényegi kibomlását jelzi: az idő, ami azt jelenti, a „Volt"-ja. Platón me on-jának lebecsülésétől Schelling „örökkévalóság" és „időtől való függetlenség" iránti öleléséig az idő és mulandóság elleni rosszakarat finoman engedi ki mérgét. Heidegger azonban nem a sensuális szféra leértékelését hangsúlyozza mint olyat, hanem a puszta különbséget a lét és a szupra-időbeli idealitás között, azt a chórismos-t vagy szakadékot, amely a metafizikán végighúzódik a kezdetétől a végéig.

Mi adhat megváltást az idő iránti viszolygástól? Nietzsche nem fogadja el a schopenhaueri megoldást – az akarat feloldását mint olyat. Ő inkább azt akarja, hogy a mulandóság fennmaradjon. Ilyen fennmaradás csakis ugyanannak az örök visszatérése révén valósulhat meg. Heidegger gyorsan emlékeztet bennünket arra, hogy a hagyományos metafizikában az „örökkévalóságot" az eredendő Létnek tulajdonítják. Ezen a ponton ismét előhozza az örök visszatérés és az Übermensch lényegi összefüggését. Az örök visszatérés úgy tűnik, előtérbe kerül – mint az a gondolat, amely felszabadíthatja a reflexiót a bosszú alól, és így elvezet az Übermenschhez. Heidegger ismét felidézi Zarathustra állatainak látványát, a körök összefonódását ábrázoló emblémát, mint amely jelzi Nietzsche két fő tanának lényegi rokonságát, és amely utánozza magának a létezők Létének lényegét: az örök visszatérést. És ismét a „Recapitulation" jegyzet (WM, 617) kerül központi helyre Heidegger értelmezésében. E jegyzet alapján Heidegger magának Nietzschének tulajdonítja a legfőbb hatalomakaratot, vagyis az akaratot arra, hogy a Létet (mint fennmaradást, állandóságot, rögzítettséget, a jelenlét tartósságát) a Léttéválásra bélyegezze. Figyelmen kívül hagyva a jegyzet második mondatát, amely így kezdődik: „Kettős meghamisítás…", Heidegger azt kérdezi, vajon maga az örök visszatérés nem redukálható-e ilyen érmére, és vajon így nem rejti-e magában még a korábbi reflexióban találhatónál is magasabban szellemesített bosszú szellemét. Előhoz egy jegyzetet a

Nachlass-ból, amely „a bosszú szélsőséges túláradását" tulajdonítja Nietzsche saját életpártoló akaratának. És így az ügy látszólag lezárul.[2]

Az „Ki Nietzsche Zarathustrája?" című előadás csúcspontját az jelenti, amikor Heidegger kijelenti, hogy Zarathustra örök visszatérésről szóló tanítása nem éri el a bosszú alóli megváltást. Kijelentése nem Nietzsche filozófiájának cáfolataként vagy kritikájaként értendő, hanem kérdésként – vizsgálódásként arra vonatkozóan, hogy „vajon Nietzsche gondolkodását is mennyiben hatja át „az előzetes reflexió szelleme által." Végül Heidegger visszavonul vagy visszavonja magát a nietzschei gyanútól, „nyitva" hagyja a bosszú kérdését az előzetes gondolkodásban; ugyanakkor Nietzsche-re pusztán a platóni hierarchia megfordítását rója, magát a megfordítást pedig úgy érti, mint amely továbbra is fenntartja az igaz lét és a nemlét metafizikai megkülönböztetését. (Ez a vád, itt és az 1937-es előadássorozatban is, annál meglepőbb, mivel Heidegger a Nietzsche-ről szóló első előadássorozatában kimutatta, hogy amikor az „igazi világ végül mesévé válik", a platóni hierarchia horizontja maga is elenyészik.) Itt ismét a Dionüszosz-téma nem pozitívan kerül elő, hanem a megérzékíthető világ még mindig metafizikai felfogásával azonosul. A végeredmény az, hogy Zarathusztra, a tanító, továbbra is az a figura, amely a metafizikán belül jelenik meg, annak beteljesedésekor. Heidegger elhagyja Zarathusztra rejtvényét, és beéri annak enigmatikus jelvényével, azzal, hogy a sas és a kígyó körözésében „a Létnek az az élő lényhez, az emberhez való viszonyát" sejti meg.

Kétségtelenül Heidegger szövegének legkülönösebb része a kiegészítése az örök visszatérésről. Az örök visszatérés, a „nyugati metafizika utolsó gondolata", továbbra is rejtély, amely elől nem merünk menekülni. Az első lehetséges kibúvó, amely azt állítja, hogy e gondolat puszta miszticizmus, mára további vitát nem igényel – s valóban, Heideggernek az Adams-féle dinamó bevezetése az örök visszatérés példájaként több mint kínos. Sokkal érdekesebb az a mód, ahogyan a második lehetséges kibúvó – az örök

---

[2] Érdemes megjegyezni, hogy Heidegger az örök visszatérést a Létnek a Létezésre való „rápecsételésére" egyszerűsíti, figyelmen kívül hagyva a WM 617-ben található fenntartásokat („kettős meghamisítás"; „legközelebbi megközelítés"), ami értelmezését kellemetlenül közel hozza Alfred Baeumleréhez. A Nietzsche: Filozófus és politikus (Lipcse: P. Reclam, 1931) hetedik fejezetében, 79. oldaltól kezdve Baeumler így ír:

A tetőpontján az akarat a hatalomhoz és az örök Létezés filozófiája átcsúszik a Lét fogalmába. A Lét van. … A Létezésből a Létbe való átmenet problémája erősen foglalkoztatta Nietzschet. Az örök visszatérés tana filozófiájának egyik leghíresebb eleme. Tárgyilagosan szemlélve ez a tanítás nem más, mint kísérlet az örök Létezés képének eltörlésére és annak az örök Lét képével való helyettesítésére…

Baeumler ezután pontosan ugyanúgy idézi a WM 617-et, ahogy később Heidegger is fogja, vagyis kihagyja a második mondatot („Zwiefache Fälschung …"), sőt a jegyzet nagy részét is. Ennek következményeként az örök visszatérés többé nem a Létezés világának a Lét világához való „legközelebbi megközelítése", hanem pusztán egy metafizikai koncepcióvá redukálódik – tehát olyan felfogássá, amely aligha képes a bosszú szellemétől megváltani a korábbi reflexiót. Baeumler szerint az örök visszatérés gondolata „a rendszert fenyegeti" azzal, hogy Parmenidészi Létet kényszerít a Hérakleitoszi áramlásra. Ez a megfogalmazás itt is előrevetíti Heidegger saját álláspontját. Ugyanakkor Baeumler számára az örök visszatérés „jelentéktelen", ha Nietzsche rendszerének szempontjából tekintjük. Míg az akarat a hatalomhoz egy „képlet az általános történésekre" és így „objektív jelentéssel" bír, addig az örök visszatérés – mivel Nietzsche még „úton volt az akarat a hatalomhoz rendszeréhez," és még „a dionüszoszi Hamelnségi Furulyás sípjától elragadtatva" és „az ösvényről letérítve" járt (85) – nem több, mint egy „szubjektív", „személyes" és „vallásos" Erlebnis (80–81). Heidegger már Nietzscheről tartott előadássorozatának kezdetén elhatározza, hogy ellenáll Baeumler örök visszatérést elutasító álláspontjának. Mégis, a WM 617 saját értelmezése veszélyesen közel hozza ahhoz a ponthoz, ahol Baeumler örök visszatérés kizárása tűnik az egyetlen lehetőségnek.

Mindazonáltal egy lábjegyzet a lábjegyzethez is szükséges, nehogy Baeumler WM 617-es olvasatának bemutatása valamiféle bűnösséget sugalljon puszta társítás alapján. Ugyanis Baeumler és Heidegger korántsem egyedül értelmezik így a jegyzetet: a néhai Giorgio Colli, Nietzsche műveinek új Kritische Gesamtausgabe fő szerkesztője – aki bizonyosan nem táplált szimpátiát Alfred Baeumler iránt – szintén Baeumler-módra idézi a jegyzetet, „kifejezetten metafizikai vallomásnak, a 'Lét' melletti nyilatkozatnak" nevezve azt! (Lásd a Studienausgabe, CM, IV/3, 655.)

visszatérés gondolatának a hagyomány korábbi alakjaihoz, például Hérakleitoszhoz, Platónhoz vagy Leibnizhez történő kapcsolása – visszahat magára Heidegger szövegére. Ha felidézzük Heidegger Schelling-használatát az akarattal kapcsolatban, felmerülhet a kérdés, hogy vajon Heidegger „Jegyzete" nem tompítja-e azt az élét, amelyet Nietzsche ellen kíván fordítani. Hasonlóképp, a „Jegyzet" utolsó szavai, bár valóban a Dionüszosz jelentését a metafizikára redukálják, elismerik, hogy Nietzsche legszakadékosabb és legmélyebb gondolata „valami meg nem gondoltat rejt, valamit, ami ugyanakkor a metafizikai gondolkodás számára zárt ajtó marad."

Ahogy ez a terjedelmes önéletrajz a végéhez közeledik, el kell jutnunk néhány kérdéshez. Íme, egy első próbálkozás. Heidegger bosszúról szóló vizsgálódása – az akarat rosszindulata az idővel és a mulandósággal szemben – jelentős előrelépést jelent az 1937-es előadássorozathoz képest. Az akkori kurzus 12. szakaszában Heidegger arra panaszkodott, hogy Nietzsche időről szóló jegyzetei – töredékesek és túlságosan is hagyományosak jelentésükben – azt mutatták, hogy Nietzsche nem jutott el semmiféle felismerésre az idő szerepét illetően a metafizika irányadó kérdésének kibontakozásában. Miért kerülte el akkor a nietzschei bosszú motívum a figyelmét? Miért van az, hogy még 1953-ban is szorosan és meggyőzően követi Nietzsche elemzését, majd félbehagyja, hogy a kérdést „nyitva" hagyja? Vajon ez a kerülő, valamint Dionüszosz jelképének látszólagos mellőzése tükröz-e valamit Heidegger örökös lenyűgözöttségéből Nietzsche mint gondolkodó iránt – még azután is, hogy látszólag biztonsággal elhelyezte Nietzschét a metafizikán belül, hogy zavartalanul folytathassa saját „másik" kezdetéhez vezető útját?

II. KONTEXTUSOK

Heidegger 1937-es előadásának szerkezete és menete, különösen annak első nagyobb egysége, arra utal, hogy Heidegger kényszerítve érezte magát, hogy megossza figyelmét Nietzsche örök visszatérésről szóló kiadott és kiadatlan írásai között. Egyik másik előadássorozatában sem fordít Heidegger ilyen lelkiismeretes figyelmet Nietzsche gondolatainak közlésére az alakok, képek, jelképek és trópusok révén Nietzsche szövegeiben; és sehol máshol nem szentel ennyi időt és energiát a Nietzsche-Nachlass átgondolt rekonstrukciójának. Itt találjuk a megfelelő kontextust mindazon filológiai kérdések számára, amelyek Heidegger Nietzsche-olvasatában felmerülnek.

1935-ben Heidegger megkérdezte tanítványaitól, vajon amit az óráin hallanak, az „csupán a heideggeri értelmezés erőszakos és egyoldalú módszerének terméke, amely már közmondásossá vált-e."[3] Időközben közhellyé vált Heidegger Nietzsche-értelmezésének kritikájában, hogy Nietzscheben több rejlik, mint amit Heidegger látni enged; e kritikák nagy része Heidegger értékelését és a posztumusz kiadott jegyzetek kezelését hibáztatja.

Finomabban differenciált kritikára van szükség. E „környezetek" szűkös terében legalább három szempontot szeretnék megvizsgálni a problémával kapcsolatban: először is Heidegger kezelését az 1881–82-es évekből származó korai jegyzetekről az örök visszatérésről; másodszor, Nietzsche 1884 és 1888 közötti magnum opus terveinek feldolgozását, amelyeket a középső években a Der Wille zur Macht cím uralt, különös tekintettel az örök visszatérés helyére ezekben a tervekben; és harmadszor, Heidegger saját kutatásainak természetét a weimari Nietzsche-Archívumban az 1930-as évek végén és az 1940-es évek elején, valamint a kéziratos anyagokkal való ismeretségének mértékét. E három szempont tárgyalása hozzájárulhat a Heideggeri exegézis módszerének kiegyensúlyozottabb kritikájához és értékeléséhez, amely valóban közmondásossá vált.

---

[3] Martin Heidegger, Bevezetés a metafizikába (Tübingen: M. Niemeyer, 1953), 134. o.; angol fordítás: Ralph Manheim, Bevezetés a metafizikába (Garden City: Anchor-Doubleday, 1961), 147. o.

Nietzsche legkorábbi feljegyzései az örök visszatérésről a Nietzsche-Archívumban található, M III 1 jelzésű jegyzetfüzetben jelennek meg.[4] Ez a jegyzetfüzet a témák nagy változatosságát öleli fel – bár az efféle változatosság szinte minden jegyzetfüzetre jellemző –, a tea enyhe aromájától és a kávé serkentő hatásától kezdve a nyugati moralitások pusztításáig. A puszta változatosság arra csábít, hogy Jacques Derrida minimalista stratégiáját kövessük, aki azt javasolja, hogy Nietzsche összes feljegyzése ugyanolyan ellenálló az értelmezéssel szemben, mint az, amelyet a következő jegyzetfüzetben találunk (N V 7 [62]): „Elfelejtettem az esernyőmet."[5] Akárhogy is, Derrida minimalizmusa játékos – amennyiben Nietzsche szövegeinek komoly értelmezésére való hajlandósága jól látható a Sarkantyúk egészében –, mégis figyelmeztetésül szolgál mindenkinek, aki a Nachlass területére merészkedik. Egyes töredékek kiugranak az olvasó elé (különbözőek a különböző olvasóknak), és nincs mód arra, hogy ezekre az anyagokra valami magas, elvont nézőpontból tekintsünk. Walter Kaufmann évekkel ezelőtt jól fogalmazta meg: „… mintha egy hatalmas műterembe pillantanánk, tele vázlatokkal, piszkozatokkal, félbehagyott próbálkozásokkal és befejezetlen álmokkal. S végül kevésbé leszünk kísértésben, mint valaha, hogy egy véletlenszerű idézetet végső állásfoglalásnak tekintsünk."[6]

Azt mondva, mégis szeretném összehasonlítani a saját olvasatomat a M III I-ről Heideggerével. Véleményem szerint három pontot biztonsággal meg lehet állapítani e jegyzetfüzet tartalmáról. Először is, különféle természettudományos problémákkal kapcsolatos jegyzetek tűnnek fel, amelyek Nietzsche tanulmányait tükrözik számos „népszerűsítő" munkáról a mechanika, kémia és élettan területén.[7] Az örök visszatérésről szóló jegyzetek tehát a Kraft, azaz a fizikai, kozmikus és szerves erő vagy energia fogalmával való foglalkozásba ágyazódnak. Másodszor, a M III I-ben található számos jegyzet a Der fröhliche Wissenschaft (A vidám tudomány) egyes részeinek korai vázlata. Például több szó is, amelyet az a démon suttog, aki a magányunk legmagányosabb pillanataiban lopódzik hozzánk, szanaszét megtalálható a jegyzetfüzetben kissé eltérő formában. Míg A vidám tudomány démona azt találgatja, hogy miként változtatna meg téged az örök visszatérés gondolata „ha ez a gondolat hatalmába kerítene" (Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme), addig a korábbi [I43] jelzésű jegyzet természetesebb ízű: „Ha magadba építed a gondolatok gondolatát..." (Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst ...). Harmadszor, az örök visszatérésre vonatkozó jegyzetek (különösen a vázlatok és tervek) valóban olyan különleges jelentőséggel bírnak a M III I-ben, amilyet Heidegger tulajdonít nekik. Bármilyen egysége is van a jegyzetfüzetnek, az az ismétlődés gondolatából ered. Valójában rengeteg anyag található benne a „világ körforgásáról", amelyet Heidegger nem idéz fel értelmezése alátámasztására. Ugyanakkor ezek a jegyzetek kísérletezőbb és bizonytalanabb jelleget mutatnak, mint az a szöveg, amelyet Heidegger bemutat. Nietzsche különösen bizonytalan abban, hogy a véges

---

[4] A CM-ben ez a jegyzetfüzet a V/2, 339–474 helyen található; a Studienausgabe-ban, amelyre az Analízis során végig hivatkozni fogok, a 9, 441–575 oldalon.

[5] Lásd Jacques Derrida, Eperons (Párizs: Garnier Flammarion, 1978), 103. o. és köv. Az olvasók megnyugodhatnak, hogy az elveszett esernyő előkerült, és visszakerült a Research in Phenomenology XIII. kötetének (1983) 175–182. oldalaira.

[6] Lásd Friedrich Nietzsche, A hatalom akarása, szerk. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1968), 557. o.

[7] E művek között szerepel: (1) J. R. Mayer: Thermal Mechanics, 1874; (2) J. G. Vogt: Force: a Realist-Monistic View of the World első kötete, 1878, amely „az összehúzódás energiáját, a világ szubsztrátuma által kifejtett hatások egyetlen végső mechanikai-okozati formáját" tárgyalja; (3) Wilhelm Roux: The Struggle of Parts in the Organism, 1881, amely „a mechanisztikus teleológia tanát" képviseli; és (4) Herbert Spencer Ethics című művének 1879-ben megjelent fordítása.

kozmikus energiaforrás képes-e végtelen idő során teljesen azonos helyzeteket előidézni: a „ugyanannak" visszatérése itt nem magabiztosan hirdetett tan, hanem oda-vissza mérlegelt lehetőség. A jegyzetek nagyobb része arra a „következtetésre" hajlik, hogy az azonosság visszatérése valószínű, de számos jegyzet az egész kérdést kétségbe vonja.[8] Talán Heidegger bemutatásának fő hibája, hogy nem fordít elég figyelmet azokra a feszültségekre és kételyekre, amelyek áthatják az örök visszatérés gondolatát. Fő erénye viszont az, hogy elkerüli a A hatalom akarata kötetbe bevett jegyzetek szelektálását, és részletesen bírálja a Grossoktavausgabe M III 1 kezelését.

Most áttérve a vizsgálódás második területére, feltehetjük a kérdést, hogy Heideggernek az 1884–88 közötti időszak (az úgynevezett „Hatalom akarása" korszak) terveit érintő értelmezése mennyire kielégítő. Mivel Heidegger a GOA-ra támaszkodott a Nachlass szövegeknél – függetlenül attól, hogy az 1930-as években volt-e közvetlen hozzáférése magukhoz a kéziratokhoz –, ez a kérdés egy további kérdést is magában foglal: mennyire kielégítő a GOA ezeknek a terveknek a válogatása? Végül, mi a viszony az örök visszatérés gondolata és a hatalom akarásának hipotézise között ezekben az években? Megőrzi-e Nietzsche gondolatainak gondolata, az örök visszatérés, korai fölényét egészen a végéig?

Annak érdekében, hogy megválaszoljam ezeket a kérdéseket, körülbelül 140 tervet és címet katalogizáltam, amelyeket Nietzsche 1884 és 1889 között szánt fő filozófiai művéhez. Hangsúlyoznom kell, hogy szándékosan figyelmen kívül hagytam több tervsorozatot, mégpedig azokat, amelyek pusztán ismétléseknek vagy az előzőkhöz képest csak csekély módosításoknak tűntek. Már pusztán e jegyzetek katalógusszámainak felsorolása is egy oldalt megtöltene, ezért a továbbiakban csak a vonatkozó anyagok egy kisebb válogatására hivatkozom.

Első válaszunk ezekre a kérdésekre az kell legyen, hogy Heidegger valóban követi a GOA-t Nietzsche magnum opus-ának megdöbbentő változatosságú és összetettségű terveinek leegyszerűsítésében. Például, már 1884-ben is találunk olyan terveket és címeket (többségük előrevetíti a Túl jón és rosszon témáit), mint például: Az eljövendő filozófia, Bölcsesség és a bölcsesség szeretete, Az út a bölcsességhez, A szél „Mistral"-ja, Az új hierarchia, A magasabb emberekhez, Az új felvilágosodás, A jó európai, Tudás és lelkiismeret. Mindazonáltal Heideggernek igaza van, amikor azt állítja, hogy az örök visszatérés gondolata uralja ennek a korszaknak a terveit és címeit, különösen az 1884–85-ös évek során. Egy jellemző példa a következő terv (W I 1 [6]; vö. [323]) 1884 tavaszáról:

Az Örök Visszatérés
Prófécia
Első Fő Rész
"Eljött az Idő!"
Második Fő Rész
A Fenséges Dél
Harmadik Fő Rész
Az Eskütevők

Az örök visszatérés gondolata úgy tűnik, hogy 1885 folyamán háttérbe szorul, különösen mivel a hatalom akarásának eszméje, „a végső tény, amelyhez eljutunk" (WI 7a [61]), kerül előtérbe. Mégis, 1885 késő nyarán összeállított „Összegyűjtött Művei"

[8] A számos jegyzet közül, amelyek megerősítik az „azonos" ismétlődésének valószínűségét, lásd az 152., 232., 245., 269. és 305. számúakat; azonban az olyan töredékekben, mint a 202., 254., 292., 293., 311., 313. és 321., erőteljesen kifejeződik a kétely. Figyelemre méltó továbbá, hogy Nietzsche gondolkodásában az akarat a hatalomhoz fogalmának egyik legkorábbi említése ugyanennek a jegyzetfüzetnek az utolsó előtti jegyzetében található: a 346. számban.

listájában (W I 5 [1]) Nietzsche a Így szóla Zarathustra után egy tervezett művet idéz a következő címmel: Dél és örökkévalóság: Egy látnok öröksége. A Hatalom akarása címmel megjelölendő kötet terveiben a visszatérés gondolata eleinte mintha háttérbe húzódna, hogy aztán ismét e projekt csúcspontjaként bukkanjon elő. Az 1885 végétől 1886-ig (W I 8 [70-75]) származó tervekben a hatalom akarása és az örök visszatérés eleinte az Túl jón és rosszon témái alá van rendelve, ám később az örök visszatérés és a „Dél és örökkévalóság" újra főcímként jelenik meg. Az örök visszatérés gyakran az ilyen tervek negyedik és egyben tetőponti egysége, úgyhogy, ahogy Heidegger sugallja, a hatalom akarása valóban Nietzsche „legterhesebb gondolatának" szolgálatában áll. Egy 1886 nyári tervben [100] az örök visszatérés gondolata úgy tűnik, hogy hátrahúzódik a nihilizmus, az átértékelés, a törvényhozás és a „kalapács" kérdései mögött, amelyek közül (talán az utolsó kivételével) Heidegger a Wertdenken, azaz az értékgondolkodás megnyilvánulásainak tartaná. Ugyanebben a jegyzetfüzetben később találunk egy tervet [129] egy külön kötetre, melynek címe „örök visszatérés":

Örök Visszatérés
Zarathustrai táncok és körmenetek
Első rész: Isten torja
írta
Friedrich Nietzsche
Isten torja
A fenséges délben
„Hol van a kéz ehhez a kalapácshoz?"
Mi, eskütevők

Egy feltehetően 1887-ben vázolt tervben (N VII 3 [75]) az „örök visszatérés" ismét egy könyv negyedik és betetőző részének szerepét tölti be, amelynek címe A hatalom akarása: Kísérlet minden érték újraértékelésére. 1888 elején ugyanaz a kifejezés felbukkan egy összekuszált rovatlistában. Nietzsche saját számozása azonban azt sugallja, hogy az „örök visszatérés" a „nagy politika" mellett a mű csúcspontja lesz. 1888 folyamán az örök visszatérésre való hivatkozások megfogyatkoznak, bár a „Dél és Örökkévalóság", valamint a „Fenséges Dél" még mindig említésre kerül. Az örök visszatérés szerepel egy 1888 tavaszáról vagy nyaráról származó terv végén (W II 7a [71–72]), míg A hatalom akarása egy részletes terve [86] már elhagyja. Egy, Nietzsche által nagy jelentőségűnek tartott terv (Mp XVII 5 és Mp XVI 4b [17]), amely Sils-Mariában, 1888 augusztusának utolsó vasárnapján keltezett, a következőket tartalmazza negyedik és végső résznek szánva:

Negyedik könyv: A Fenséges Dél
Első fejezet: Az Élet „Hierarchiájának" Elve
Második fejezet: A Két Út
Harmadik fejezet: Az Örök Visszatérés

Még miután Nietzsche 1888 késő nyarán vagy őszén megváltoztatta tervezett művének főcímét Az értékek átértékelésére, az örök visszatérés továbbra is Nietzsche gondolatának csúcspontja maradt. A 19 levéltári szám alatt jegyzett mappák és füzetek sorozatában találunk egy tervet, amelyet Heidegger idéz (19 [8]), 1888 szeptemberére keltezve, és amely a Negyedik Könyv címeként a következőt sorolja: „Dionüszosz: Az örök visszatérés filozófiája." Egy hasonló terv szerepel a W II 8b [14] jelű füzetben is, ugyanezen időszakból. Csak a Ecce Homo-hoz kapcsolódó végső önéletrajzi tervekben tűnik el teljesen az örök visszatérés gondolata – és csak azután, hogy a hatalomakarat fogalma háttérbe szorult.

A bújócska játéka, amelyet most az „örök visszatérés" címmel játszom, azonban nem szabad, hogy elterelje a figyelmünket a döntő pontról: minden, amit Nietzsche 1884 és

1889 közötti terveiből összegyűjthetünk, megerősíti Heidegger állítását, miszerint az örök visszatérés Nietzsche maradandó, döntő gondolata, és hogy a hatalom akarása mint „végső tény” kevésbé tartós, kevésbé gondolkodó erővel bír, mint az ugyanannak az örök visszatérése. Még akkor is, amikor az örök visszatérés kifejezés eltűnik a „igenlés”, „Dionüszosz” vagy a „dél és örökkévalóság” címkék mögött, az ezekben a fordulatokban kifejeződő probléma visszavezet minket a „Mi történne, ha …?” gondolat élményéhez.

De most térjünk rá a filológiai kontextus harmadik és egyben utolsó aspektusára. A Nietzsche kötetekben több helyen is (lásd például NI, 233 és 260) Heidegger jelzi, hogy ismerte azokat a jegyzetfüzeteket, amelyeket Nietzsche irodalmi hagyatékaként a weimari Nietzsche-Archívumban őriznek.[9] 1935 és 1941 között Heidegger tagja volt annak a bizottságnak, amelyet az 1930-as évek elején hoztak létre „A Nietzsche-Archívum Barátainak Társasága” néven, és amelynek feladata Nietzsche műveinek történetkritikai kiadásának előkészítése volt. A fő szerkesztők Carl August Emge, Hans Joachim Mette és Karl Schlechta voltak, bár valójában a „Barátok” egyik másik tagja, Walter F. Otto ösztönözte Heideggert a részvételre. 1934. december 5-én Otto a következőképpen számolt be a bizottságnak:

> Egy feladat vár a szerkesztőkre, amely legalább annyira rendkívül nehéz, mint amennyire szükséges: a végső évek posztumusz anyagainak gondozása. Tőlük azt követelik, hogy a „hatalom akarása” témájára vonatkozó feljegyzéseket első ízben minden önkényes szerkesztői beavatkozás nélkül mutassák be; a feljegyzéseket pontosan úgy kell közreadniuk, ahogyan azok a kéziratos jegyzetfüzetekben találhatók. Ezeket, amelyek alig olvashatók, újra kell vetni és össze kell vetni.[10]

Akár jelen volt Heidegger, amikor Otto felolvasta a jelentését, akár nem, biztos, hogy osztotta az ő és Mette véleményét, — azt a véleményt, hogy a jegyzetfüzeteket újra kell másolni. Heidegger saját erőfeszítései az 1937-es előadás 21. szakaszában, amelyek a jegyzetek kronológiáját próbálták megállapítani az Akarat a hatalomhoz Gast–Forster-féle kiadásában, önmagukban is bizonyítják a bizottság iránti szimpátiáját. 1935 és 1941 között Heidegger láthatóan gyakran utazott Weimarba, ahol az Akarat a hatalomhoz elkészítéséhez felhasznált jegyzetfüzetek lekötötték a figyelmét. Feltehetően átnézett közülük jó néhányat, és megismerkedett a kiadatlan jegyzetek és aforizmák teljes állományával. Azt beszélik, még tervet is előterjesztett a Barátok számára a Nachlass kiadására. Hogy pontosan milyen mértékben tudta Heidegger átvizsgálni Nietzsche Nachlass-ának kéziratos anyagait ezek során a weimari utazások során, lehetetlen megmondani. Mégis, az előadás bizonyos belső bizonyítékai alapján lehet erről spekulálni. A 12. szakaszban Heidegger értékeli a GOA szerkesztőinek kezelését az M III 1 kézirattal kapcsolatban; részletes kritikái első kézből származó ismeretet árulnak el a kéziratról. Ugyanakkor az előadás későbbi részeiben (például a 21. szakaszban) kritikátlanul használja a GOA-t, még akkor is, amikor hasonló jellegű bírálatok indokoltak lennének. (Kivételt képez a WM 1057 és 1058 kezelése.) Heidegger az 1884 és 1889 közötti későbbi kéziratokra és jegyzetfüzetekre nem a katalógusszámukkal, hanem kizárólag a GOA megjelöléssel hivatkozik. Ez arra utal, hogy Heidegger részletes weimari munkája sosem jutott túl a Zarathustra korszakán, és nem érintette az Akarat a hatalom nemkönyv jellegű, sokkal problematikusabb anyagát. Nem tudtam kideríteni, milyen természetű volt Heidegger terve Nietzsche irodalmi hagyatékának kiadására. Feltételezhetjük, hogy ellenezte az uralkodó nézetet, miszerint a bonyolult tudományos

---

[9] A következő információk Heidegger kapcsolatáról a weimari Nietzsche-archívummal elsősorban Otto Pöggeler professzorral, a bochumi Hegel-archívum munkatársával folytatott személyes beszélgetésekből származnak. Pöggeler professzor szorosan együttműködött Heideggerrel a Nietzsche kötetek 1961-es kiadásának előkészítése során.

[10] Idézi Mazzino Montinari a Studienausgabe 14. kötetének előszavában, 12. oldal.

apparátus, változatokkal és eltérésekkel, elengedhetetlen lenne az új összeállításhoz: ismerjük az ellenállását a „teljesség” iránti szenvedéllyel és azzal a törekvéssel szemben, hogy Nietzsche minden megnyilatkozását egy „biográfiai” keretbe illesszék.[11] Heideggernek az örök visszatérésről szóló jegyzetekkel kapcsolatos kezelése az Akarat a hatalomhoz kötetben arra utal, hogy elfogadta a Barátok kiadásának alapelveit: csak ha a jegyzeteket kronológiai sorrendbe állítják, és ha megpróbálják azokat Nietzsche nagyszabású művének különböző tervfázisaihoz igazítani, szolgálná megfelelően az olvasókat Nietzsche Nachlass-a.

Heidegger 1941-ben lemondott a bizottságról, amikor a Propagandaminisztérium – miután tudomást szerzett Nietzsche minden antiszemitizmust kigúnyoló álláspontjáról – igényt tartott a kiadás Imprimatur-jára. Valójában a teljes projekt hamarosan kudarcot vallott: 1942 után már nem készült további kötet. Heidegger azonban a későbbi években is érdeklődést mutatott Nietzsche műveinek szerkesztése iránt. Amikor Karl Schlechta vitatott kiadása 1956-ban megjelent, Heidegger csalódott volt. Bár ő maga is ellenezte a történetkritikai kiadás nagy terjedelmű apparátusát a Nachlass esetében, Heidegger Schlechta „1880-as évekbeli jegyzetekből” összeállított gyűjteményét kaotikusnak találta. Azt panaszolta, hogy az ő munkája és a bizottság egészének munkája „tönkrement”.

Fontos hangsúlyozni Heidegger kapcsolatának ezt a második, kétségtelenül kevésbé ismert oldalát a filológiai kérdésekkel. Az, hogy ellenezte a tudományos kiadások körüli kellékeket, nem jelentette azt, hogy közömbös lett volna a megfelelő szövegalap biztosításának kérdésében. Aktív részvétele a Barátok munkájában sem utalt bármiféle megvetésre a kollektív szerkesztői erőfeszítésekkel szemben. Heidegger kritikusai gyakran próbálták elhitetni velünk az ellenkezőjét, de Heidegger gyakorlata a Nietzsche-kutatás és általában a filológia területén figyelemre méltóan alapos volt. Nyugodtan szembe lehet állítani Heidegger gondosságát Karl Jaspers sokkal lazább módszerével vagy számos más, e században Nietzsche-vel foglalkozó kommentátoréval. Heidegger szorgalma ezen a téren nem okozott meglepetést sem tanítványainak, sem azoknak, akik ismerték óvatos, aprólékos munkamódszerét; mégis, az a mítosz, amely az „olümposzi Heideggerről” szól, aki lenézi a filológiát és tetszése szerint bánik a szövegekkel, továbbra is él és virágzik. Sajnos ezt a mítoszt semmiben sem fogja csökkenteni Martin Heidegger saját Nachlass-ának jelenlegi kiadása.

Befejezésképpen az ember kénytelen egyszerre elismerni és bírálni Heidegger „elnyomott jegyzetekhez” és egy Nietzsche-i magnum opus tervéhez való viszonyát. Tekintettel azokra az anyagokra, amelyek a Crossoktav kiadásban rendelkezésére álltak, és figyelembe véve, hogy a weimari Nietzsche-kéziratokon végzett munkája szükségképpen korlátozott volt – még az 1950-es években is megdöbbentette a Nietzsche-Archívum filológusait, hogy mennyi anyagot még össze sem vetettek –, Heidegger Nietzsche kiadatlan jegyzeteinek bemutatása sokkal kiegyensúlyozottabb, körültekintőbb és élesebb meglátásokat tükröz, mint ahogy kritikusai állították. Ugyanakkor Nietzsche saját, örök visszatérésről szóló publikált változatainak világossága, tágassága és ereje – olyan szakaszokban, mint a Vidám tudomány, az Így szólott Zarathustra és a Túl jón és rosszon, amelyeket maga Heidegger is hallgatói és olvasói elé tár – ellene szól minden olyan törekvésnek, amely az elnyomott jegyzeteket tekintené e gondolat lényegi forrásának.

A legrosszabb dolog azonban az lehetne, ha az örök visszatérés gondolata, az a gondolkodás, amelyet Nietzsche és Heidegger osztanak, elveszne a filológiai vita sivár tájain. Bármilyen fontos is, hogy egy kifinomultabb, differenciáltabb kritikai nézőpontot

---

[11] Lásd e sorozat I. kötetét, 9–10. o. Heidegger általános kritikái a tervezett Historisch-kritische Gesamtausgabe-ról azonban önmagukban nem árulják el pontosan, milyen szerepet játszott a bizottságban. A bizottság üléseinek nyomtatott jegyzőkönyvei léteznek, Otto Pöggeler szerint egy bonni archívumban őrzik őket. Egy vállalkozó szellemű doktorandusznak kell Sherlock Holmes-ként utánajárnia.

nyerjünk Heidegger Nietzsche-szövegekhez való viszonyáról, nem engedhetjük, hogy az efféle erőfeszítések elvakítsanak minket a nagyobb kérdésekkel szemben, amelyek a visszatérés gondolatában és Heidegger ennek kapcsán folytatott gondolkodásában rejlenek. Az örök visszatérés nem azért a leggyötrőbb gondolat, mert szöveges alapja vitatható. Nem azért tragikus gondolat, mert számtalan csomót kínál a tudósok kibogozására. És nem is azért a gondolatok káprázatosan provokatív csúcspontja, mert „elrejtőzik, céloz és elvét a nyomtatásban".

III. KÉRDÉSEK

Miért kerüli el Nietzsche bosszúról szóló, az idő ellen irányuló elemzése Heidegger 1937-es előadássorozatát? Miért mellőzi Heidegger 1937-ben és 1953-ban is a Dionüszosz mitikus alakjának vizsgálatát? Vajon mond-e bármit a mulasztás és az elutasítás Heidegger ambivalens viszonyáról Nietzschehez, mint az utolsó metafizikushoz és az utolsó nyugati gondolkodóhoz? Végül, mit vetít előre Heidegger pozitív értelmezése az örökkévalóság pillanatáról, mint Obergang és Untergang, mind a korábbi kísérlete szempontjából, hogy a Lét kérdését az idő horizontjára emelje, mind a későbbi törekvése szempontjából, amely „egy másik" kezdet felé irányul – az Ereignis kalandja?

E kérdésekre az ember talán egy olyan tétellel akarna felelni, amelynek csak heurisztikus értéke lenne, egy olyan tétellel, amely gyanúként ültethető el, amely egy ideig kivirul, majd magától elhal. Heidegger egyik leghatásosabb stratégiája, amikor egy gondolkodó „el nem gondoltját" értelmezi – Kant és Hegel esetei azonnal eszünkbe juthatnak –, az, hogy kijelenti: az adott gondolkodó pontosan azt látta meg a saját szövegében, amit Heidegger lát benne, de visszahőkölt saját belátásának szakadékától, és amit látott, azt el nem gondoltan hagyta. Ez a stratégia teszi lehetővé, hogy Heidegger azt mondja: Kant sejtette ugyan, de valójában nem tudta, mit tenne a transzcendentális képzelet a kritikai projektjével; vagy hogy maga Hegel is megtapasztalta, de nem fogalmazta szavakba minden tapasztalatnak mint Erfahrung-nak az alapnélküliségét. Az én tézisem, gyanúm, vagy stratégiám azt állítja, hogy Nietzsche metafizikusként való heideggeri értelmezésében maga Heidegger hőköl vissza az örök visszatérés következményeitől. Miért? Mert ez a gondolat túlságosan közel visz azokhoz a fel nem oldott dilemmákhoz, amelyek egyaránt jelen vannak a Lét és idő (1927) és a Hozzájárulások a filozófiához: Az „Esemény"-ről (1936–38) művekben. Emlékezzünk, hogy Heidegger értelmezése szerint az örök visszatérést (1) a pillanatban kell elgondolni, vagyis „az önálló cselekvés és döntés időiségében"; és (2) a „szükség feltétele" felől, amely meghatározza saját „feladatunkat és adottságunkat". Nietzsche alapgondolatának e két módja tehát megfelel Heidegger saját gondolatainak (1) az önmaga-létként való Dasein által megkövetelt „autentikus elsajátításról" és (2) a nyugati történelem egészét átható nihilizmus „sajátító eseményéről". Lehet, hogy mindkét területen Nietzsche gondolkodása túlságosan közel esik Heideggeréhez – nem abban az értelemben, hogy Heidegger a saját gondolatait erőltetné Nietzsche-re, hanem úgy, hogy Nietzsche valamiképpen elmozdítja, sőt aláássa a heideggeri gondolkodás lényegi kérdéseit? Az is lehetséges, hogy Heidegger saját kritikáját a modern metafizikai reprezentációval szemben – mint a tárgyakra való agresszív ráállást – már előre sejtve, sőt radikalizálva találja Nietzsche bosszúról szóló elemzésében?

Mégis, a tézist módosítani, a gyanút mérsékelni, és a stratégiát már a kezdetektől finomítani kellene: 1951–52-ben Heidegger „Mi hív a gondolkodásra?" című előadássorozatával változatlan energiával és elkötelezettséggel tér vissza Nietzsche gondolatához. „Nietzsche gondolataival szemben" – mondja – „minden formula és címke

különös értelemben csődöt mond, és elnémul."[12] Ezen előadásokban Heidegger hű marad saját mondásához: „Ha egy gondolkodó gondolatával akarunk találkozni, meg kell nagyítanunk azt, ami már eleve nagyszerű benne."[13] Jellemző az óvatosságra, amelyet itt tanúsít – ahogyan az 1937-es kurzus első nagy egységében is –, hogy a „Mi hív a gondolkodásra?" tizedik előadásában Heidegger nem bocsátkozik spekulációba Nietzsche bosszúszellem általi megváltásának sikeréről vagy kudarcáról. Bár más tekintetben a „Ki Nietzsche Zarathustrája?" hű összefoglalása az 1951–52-es előadásoknak, a gondolkodásra és a megfontoltságra helyezett hangsúly ezekben a korábbi előadásokban úgy tűnik, ebben az egy vonatkozásban visszafogja az értelmezést. Heidegger nem sorolja Nietzschét egy olyan metafizikai hagyományba, amelyet ő – Heidegger, nem pedig Nietzsche – döntően meghaladott; nem ragaszkodik ahhoz, hogy Nietzsche gondolatát a megelőző reflexió szelleme hatja át. A kurzus második részéhez, Parmenidészhez való átmenetben Heidegger inkább a visszatérés gondolata körüli „sötétséget", nehézségét hangsúlyozza, és így annak példaszerű jellegét a kérdés szempontjából: „Mi az, amit gondolkodásnak hívunk – és mi az, ami minket a gondolkodásra hív?"

További módosítás szükséges a tézisemhez – úgyhogy az ember lassan azon kezd el töprengeni, vajon megéri-e egyáltalán a tézisekkel való bajlódás. A bosszútól való megváltás, vagyis a zarathustrai vállalkozás „sikere" vagy „kudarca", korántsem eldöntött kérdés. Nem merjük azzal kezdeni, hogy egyszerűen kijelentsük: Heidegger téved, amikor a „Ki Nietzsche Zarathustrája?" című írásában Nietzschét e kudarccal vádolja. Valójában inkább úgy kezdhetnénk vizsgálódásunkat, hogy valamivel „genealógiaibb" módon fejtjük ki Nietzsche kudarcát a bosszútól való megváltás biztosításában. Ily módon támogathatnánk Heidegger előadásának következtetését, miközben egyúttal bevezetjük az érvelésébe Dionüszosz zavarba ejtő alakját. Miért szükséges ez a bevezetés? Eugen Fink szerint Heidegger Dionüszosz iránti közömbössége jelenti a legkomolyabb mulasztást Heidegger egész Nietzsche-olvasatában. Fink megjegyzései a Nietzsche-gondolkodásban megjelenő dionüszoszi játékról így elvezetnek minket e „kérdések" központi tárgyához: azt fogom állítani, hogy a nietzschei „örökkévalóság pillanata", amelyet heideggeri módon Obergang és Untergang fogalmakban gondolunk el, a Lét és idő eksztatikus időbeliségének elemzésének szívébe vág, és ugyanígy Heidegger Ereignis-fogalmának lényegéhez is. Mindkét témát rendkívül nehéz átgondolni, és itt be kell érnünk puszta utalásokkal. Végül, a Heidegger/Nietzsche-konfrontációt újabb vitaterületekre kiterjesztve, megpróbálom megvizsgálni, vajon Pierre Klossowski és Jacques Derrida vetnek-e fényt Nietzsche Heideggerre gyakorolt felforgató „betörésére" – Klossowski az örök visszatérés gondolatában megjelenő önmagunk-lét kérdésével, Derrida pedig az Ereignis kapcsán. A tézis ezután eloszlik, a gyanú szétpattan, és a stratégia önmagát felejti egy záró kérdésben a szatirikus természetét illetően.

A „Ki Zarathustra Nietzsche szerint?" című művében Heidegger kétségeit fejezi ki afelől, hogy Nietzsche örök visszatérésről szóló gondolata képes-e megszabadítani a bosszú szellemétől. Ezek a kétségek Heidegger saját, erősen vitatható redukciójából fakadnak, amely az örök visszatérést arra az akaratra vezeti vissza, amely a Hatalomra irányul, s amely a Létet a Keletkezésre nyomja, ezáltal kijavíthatatlanul metafizikai marad. Ennek ellenére e kétségeket más módon is felvethetjük, közelebb kerülve Nietzsche saját genealógiai kritikájához a metafizikával és az erkölccsel szemben, egy olyan témát bevezetve, amelyet nevezhetnénk „a megváltás dekadenciájának". A Bálványok alkonya című műben Nietzsche így ír: amikor lemond a keresztény Istenről – „korábban a lét legnagyobb kifogása" –, minden felelősséget tagad Istenben. Majd így következtet: „Csak

---

[12] Heidegger, Mi a gondolkodás?, 21. o.; angol fordítás, 51. o.

[13] Heidegger, Mi a gondolkodás?, 72. oldal; angol fordítás, 77. oldal.

ezáltal váltjuk meg a világot" (CM, 6, 97). Ám mi teszi a nietzschei világmegváltást lényegileg különbözővé a Keresztre feszített önfeláldozásától? Az Antikrisztus (6, 199 sk.) című műben Nietzsche a „megváltó-típus" elemzésében két tipikus „fiziológiai realitást" különít el ebből a típusból:

> [1] Az ösztönös gyűlölet a valósággal szemben: a szenvedés rendkívüli képességének és a rendkívüli ingerlékenységnek következménye, amely már nem akarja, hogy bármilyen módon „megérintsék", mert minden érintést túl mélyen érez.
> [2] Az ösztönös kizárása minden ellenszenvnek és ellenségeskedésnek, minden határnak és távolságnak az érzésekben: … elviselhetetlen undor minden ellenállással vagy az ellenállás kényszerével szemben. … A szeretet mint az élet egyetlen végső lehetősége.

A Megváltó-típus a hanyatlás megtestesítője par excellence, aki a szmokingját vezeklőingre cserélte. Maga a „megváltásért való kiáltás", ahogy Nietzsche másutt elismeri, az aszketikus ideálokból fakadó befelé forduló kegyetlenségből származik (CM, 5, 390). A világ átalakításának akarata a világ iránti ressentiment-et árulja el. Hogyan kerülhető el tehát a bosszú szelleméből a megváltás dekadenciájába való átmenet? Hogyan kerülheti el az igenlést vagy a tragikus pátoszt a Megváltó-típus szenvedélye? Hogyan találhatja meg a gondolkodás az utat Dionüszoszhoz? Vajon elérjük-e a tragikus pátoszt annak a „metafizikai vigaszában", aki szemléli a tragédiát és Silenosszal szemben is megerősíti, hogy „a jelenségek folyása ellenére az élet elpusztíthatatlanul erős és gyönyörűséges" (CM, 1, 56)? Nietzsche az 1886-os „Kísérlet egy önkritikára" című írásában megerősíti, hogy a görög tragédia művészetében „a világ minden pillanatban Isten megvalósult megváltása" (1, 17). Mégis, a görög tragédiához való hozzáférésünk szükségszerűen a megváltás szótárában szólal meg? Ismerünk-e bármilyen utat Dionüszoszhoz, amely nem hagy bennünket a Keresztrefeszített Golgotáján? Heidegger Oltóra és Reinhardtra utal, de maga nem vállalkozik arra, hogy megkeresse az utat.

Dionüszosz, kétszer született, kétszer eltemetett, és anyja, Szemelé, a „mennydörgés menyasszonya", aki árnyékát veti az isten életére és tetteire – hogyan érhetjük el őket? Akármennyire is Szókratész szellemében írt Euripidész, a Bakkhánsnők-ben elismeri a keresés ellentmondásait:

> Dithürambusz, jöjj!
> Lépj be a férfi méhembe. (11. 526-27)[14]

Euripidész darabjának cselekményében az ellentmondások istene készül fellépni Pentheusz király ellen, aki inkább az emberi bölcsességet részesíti előnyben az isteni őrülettel szemben. Lelkiismeretes, rátermett, elszánt, ez az ésszerű fiatalember nem kockáztatná a bolondságot, helyreállítaná a rendet. Dionüszosz pedig azt az istent idézi meg, aki maga is ő:

> Büntesd meg ezt az embert. De először zavard össze az eszét;
> őrjítsd meg őt tébollyal. (1. 850)

A „Distract his wits" úgy fordítható, hogy ez a kifejezés azt jelenti: okozd, hogy ez az ember kilépjen önmagából, tedd őt eksztatikussá, tedd őt egzisztenciálissá.

Számunkra, késve érkezők számára Dionüszosz eksztatikus élménye talán legjobban a „inspiráció" jelenségében ragadható meg, ez esetben Nietzsche saját inspirációjában, miközben a Így szóla Zarathustra című művét komponálta. Az Ecce Homo (CM, 6, 335

---

[14] (Használd végig William Arrowsmith fordítását a David Grene és Richmond Lattimore által szerkesztett Complete Greek Tragedies kötetben (Chicago: University of Chicago Press, 1959), amelyet a Chicagói Egyetem adott ki.)

kk.) oldalain Nietzsche elmeséli, hogyan „söpört végig rajta" Zarathustra élete ezen „nagy egészség" időszakában. Megvetve a lélek hűvös jámborságait, Nietzsche kijelenti, hogy a művészi inspirációban „a test inspirált". Nietzsche „nagy egészsége" azonban nem hever, mint egy kutya a napon; vakmerően a sorsszerű kaland felé lépdel, és „megnyitja a tragédiát." (Emlékezzünk Heidegger megjegyzéseire a tragédia „kezdetéről" az 1937-es kurzus 4. fejezetében: a tragédia kezdete maga a lehanyatlás.) Pusztán elmesélni azt az ekstázist, amelyben a Így szóla Zarathustra metaforái és hasonlatai megérkeztek, mindazonáltal annyit tesz, mint a dithürambusz grandiózus stílusát jóval fakóbb nyelvre cserélni: Nietzsche azt mondja könyvéről, hogy „ez igent mond a megigazolásra, a megváltásra, még minden elmúlt dologra is" (6, 348). Igenmondás a megváltásra – a megváltás dekadenciájáig. Így a gondolat, amelynek a legnehezebbnek kellene lennie, időnként szánalmas vigasszá zsugorodik:

> Egy bizonyos császár mindig emlékeztette magát minden dolog mulandóságára, hogy ne vegye őket túl a szívére, és nyugodt maradjon közöttük. Nekem viszont minden túl értékesnek tűnik ahhoz, hogy ennyire múlékony legyen: mindennek örökkévalóságot keresek. Vajon a legdrágább keneteket és borokat a tengerbe kellene önteni? Vigaszom az, hogy minden, ami volt, örökkévaló: a tenger újra kiadja magából.[15]

A megváltás dekadenciája: minden kísérlet, amely a dionüszoszi örök visszatérés affirmációját próbálja közvetíteni, visszavezet minket a Megváltó-típushoz, kizárva minden „érzületi határt és távolságot", minden „ellenállást vagy kényszert az ellenállásra". Gilles Deleuze-nak igaza van, amikor ragaszkodik ahhoz, hogy nem tudjuk, milyen lenne egy olyan gondolkodás, amely teljesen mentes a ressentiment-től (és így megváltva a megváltás szellemétől): az örök visszatérés a hatalom akarásának „másik oldala", egy affirmatív gondolkodás, amely meghaladja erőinket.[16] Nyilvánvaló, hogy az örök visszatérés, Dionüszosz jegyében, „másfajta" gondolkodásnak kell lennie. Akármennyire is próbáljuk visszahúzni a megváltás dekadenciájához vagy a metafizika lezárásához, ez a gondolkodás, egy megfoghatatlan Maenad, kicsúszik a kezünkből.

Az 1937-es előadás-sorozatban Heidegger visszautasítja Dionüszosz alakjának tárgyalását, még akkor is, amikor hallgatói – először és utoljára – felélénkülnek, és sürgetik, hogy tegye meg. A dionüszoszi princípiumot a platonizmus érzéki birodalmára redukálja, amely ugyan meg van fordítva, de még mindig érintetlen marad. Tizenöt évvel később állítja, hogy a Dionüszosz név Nietzsche gondolkodásának metafizikai természetének biztos jele. Heidegger egyik esetben sem fejti ki Nietzsche „az érzékiség új értelmezését", azt a témát, amellyel a „hatalom akarása mint művészet" című előadás-sorozatát zárta.[17] Vajon Nietzsche „megfordítása" a platóni hierarchiának ténylegesen érintetlenül hagyja az érzékiség jelentését? Vagy – hogy egy másik példát hozzunk – változatlan marad-e az érzékiség jelentése akkor is, amikor Walt Whitman elveti a Szentlélek Ajándékait, és ehelyett a testhez szóló litániáit zengi?

> Fej, nyak, haj, fülek, a fülek lebenye és dobhártyája,
> Szemek, szempillák, a szem írisze, szeműldökök,
> és a szemhéjak nyitott vagy csukott állapota ….[18]

---

[15] WM, 1065; CM, W 11 3 [94]; valamikor 1887 novembere és 1888 márciusa között komponálva. Lásd még Krell, „Leszálló tükörkép" a Filozófia és archaikus tapasztalat: Esszék Edward C. Ballard tiszteletére, szerk. John Sallis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1982), 8. o.

[16] Gilles Deleuze, Nietzsche és a filozófia (Párizs: Francia Egyetemi Kiadó, 1962), 40–41. o.; 197 és következő oldalak.

[17] Lásd a sorozat I. kötetét, 211–220. oldal; lásd még MHG 55, 18–19, és 39, 189 és következő oldalak.

[18] Whitman, „Éneklem a testet, mely elektromos," 9. szakasz, 133. sor, Ádám gyermekei kötetből(1855).

Vagy amikor a Phaidón-ban Platón úgy határozza meg az érzékit, mint „szennyeződést”, majd kezébe gyűjti Phaidón fürtjeit, vajon mi, ha sietve a „szókratikus iróniára” hivatkozunk, pontosan tudjuk-e, hogy mi is történik? Vajon Nietzsche (vagy Whitman, vagy akár Platón) csupán „eltorzítja” a platóni álláspontot? Vagy Heideggernek az a vonakodása, hogy a testet és az érzékiség egész birodalmát végiggondolja, nem arra utal-e, hogy ez a legnagyobb hiátus az ő „semleges” Dasein-nel és „visszafogott” Létével való foglalatosságában? „Nem lenne-e Heideggerben” – kérdezi Michel Haar – „egy, a test őrülete előtt érzett platonikus félelem?”[19] Pontosan azon a ponton platonikus visszahőkölés, ahol Heidegger Nietzsche alapvető metafizikai álláspontját a platonizmus megerősítésének nevezi! Ha az 1936–37-es, a hatalomakarás mint művészet témájú előadások figyelmen kívül hagyják a nőt, az örök visszatérésről szólók elhanyagolják Dionüszoszt; a két hiány (Molly Bloom talán úgy mondaná, gyakori hiány) talán nem is független egymástól.[20]

Heidegger Dionüszosz iránti közömbössége sem irreleváns saját törekvése szempontjából, amelyben arra vállalkozik, hogy Nietzsche gondolkodásában összekapcsolja az örök visszatérés és a hatalom akarása elméleteit. Finknek igaza van, amikor ragaszkodik ahhoz, hogy e két tanítás kizárólag Dionüszosz alakjában találkozik. Felidézve azt az átdolgozott töredéket (WM, 1067), amelynek két változata összekapcsolja a visszatérés gyűrűjét és a hatalom akaratát – „és semmi mást!” –, Fink emlékeztet bennünket, hogy a teremtés és pusztítás dionüszoszi világa marad az egyesülés helyszíne. Ráadásul, bármennyire is szorosan lehet Nietzsche „bezárva” a hagyományos metafizikai kategóriákba és ellentétekbe (Lét és Változás, igazság és látszat, és így tovább), és bármennyire is mélyen gyökerezik Nietzsche értékgondolkodása a platonizmusban, a dionüszoszi „világjátékra” való reflexiója a lét újfajta megtapasztalásának viharmadarává teszi őt.[21] Nietzsche Dionüszoszt és a Megfeszítettet szembeállító gondolata tehát nem pusztán a keresztény hagyomány szélsőséges ellenakarata. Dionüszosz is szenvedő isten. Szenvedélye azonban a vágy hullámzásából emelkedik fel; ő a halál és az újjászületés ura, de nem a földön túli felemelkedésé. Az övé az átmenet és az alászállás pályája, amelyet a zseniális módon

---

[19] Michel Haar, „Heidegger és az Übermensch,” in A filozófiai oktatás folyóirata, 30. kötet, 3. szám (1980. február–március), 7. oldal.

[20] A nők mellőzéséről a "Hatalom akarása mint művészet" című műben lásd Jacques Derrida Eperons című írását, 59–76. oldal. Ami elsőre a témák különös egyvelegének tűnik a Spur.r-értelmezésben – stílus és nő – valójában Nietzsche-kutatás gazdag hagyományára épül. Karl Reinhardt sejtelmes írása, „Nietzsche Ariadné panaszai” (lásd a 204. oldalon hivatkozott forrást) jó példa erre; és Heideggernek a Dionüszosz és a nő mellőzése még zavarba ejtőbbé válik, ha Reinhardtot úgy olvassuk, ahogyan azt ő javasolja. Reinhardt kiindulópontja Ariadné „Panasza” (a Dionysos-Dithyramben, 1888; CM, 6, 398–401) és annak eredeti változata, „A varázsló panasza” (a Így szólott Zarathustra IV. részében, 1885; CM, 4, 313–317) alapos összevetése. Ami kezdetben egy imbolygó istenkereső, félig mártír, félig szélhámos jajkiáltása volt, most Ariadné labirintusából szólal meg. A nemcsere megdöbbentő, ahogyan az is, hogy Nietzsche újfajta együttérzést érez az istenkereső iránt. Reinhardt szerint ez a vonzalom a Dionysos philosophos iránt – amely már a Túl jón és rosszon utolsó oldalain (különösen a 295. szakaszban) csírázik – nem kevesebbet jelent, mint az emberfölötti ember és még a „isten nélküli” Zarathustra elhagyását. Ez elárulja a vágy csábító, rendhagyó, szatirikus istene iránti megadást, aki a nő álarcát viseli. Nietzsche megadása végül kudarcba fullad Reinhardt szerint: „A nyelv nem hajlandó megszólalni” (331). És hogy mi magunk kibontsuk a rejtély értelmét, „meg kellene dolgoznunk az egész bonyolult, ariádnéi problémát: az álarcét, amely önmagát álarcként látja; a szövegét, amely önmagát értelmezésként értelmezi; a fonalét, amelyet saját kezünk felé követünk – röviden, ki kellene dolgoznunk a késői Nietzsche teljes problémáját a circulus vitiosus deus kapcsán” (330).

[21] Eugen Fink, Nietzsche filozófiája (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960), 179. o. Erről és a következőkről lásd az egész ötödik fejezetet: „Nietzsche viszonya a metafizikához mint bebörtönzés és felszabadulás”, 179–189. o.

ábrázoltak az 1937-es előadássorozatban; az övé az elmúlás, a Vorbeigang, amelyet Heidegger Hozzájárulások a filozófiához műve korunk isteniségének lényegének tekint.

A dionüszoszi „világjáték" megtestesítői a gyermek, a művész és a költő. Maga a játék Fink szerint nem más, mint az ember „eksztatikus nyitottsága" a „uraló világ" felé.[22] „Az ember játék közben eksztatikusan nyitottan áll a formátlan-formáló isten előtt, aki maga is játszik", és belemerül abba, amit Fink a világ „játékszabadságának" nevez. Ez így mindkét irányba utal Heidegger örök visszatérésről szóló értelmezésében. A játékban lévő ember „legmélyebben akarja a szükség felé fordulni"; not-wendig abban az értelemben, hogy a nihilizmus eseményében találja meg önmagát. Ugyanígy a játékban lévő ember fenntartás nélkül áll az Augenblick-ben. Fink a „gyönyör", Entrückung szót használja a dionüszoszi öröm érzésének megragadására; ugyanakkor ez Heidegger saját, a Lét és idő-ben kifejtett eksztatikus időbeliség-elemzésének kulcsszava.[23] Így tűnik, hogy Dionüszosz alakjának mind a korai, mind a késői heideggeriánus projektekben uralkodóvá kellene válnia, ahelyett, hogy a „metafizika" területére lenne száműzve.

Most hadd forduljak a korábbi projekthez, a „raptúra" kérdéséhez, a Lét és idő körüli marburgi előadásokban. A kérdés rendkívül összetett – elég legyen annyit mondani, hogy Heidegger itt azt próbálja megérteni, mi a pontos viszony az idő és a lét között a nyugati filozófiában. Bár nagy vonalakban tudja, hogy az idő mindig is az a mérce volt, amely alapján a létezőket osztályozták és értékelték, Heidegger az idő eredeti emberi tapasztalatokban való kibomlását keresi. A Lét és idő című műben az emberi időiséget „az ekstatikon mint olyan" (SZ, 329) kifejezéssel írja le. A görög ekstasis szó eltolódást jelent. Éppen azért, mert Heidegger „eksztatikus" időelemzése ennyire radikális, fenyegeti minden atomisztikus énfogalom felbomlasztását, és az Én mindenfajta – autentikus vagy nem autentikus – elsajátítását felfoghatatlanná teszi a Dasein ontológiájában. A véges időiség Entrückungja, amelynek nincs stabil horizontja sem a jövőben, sem a múltban, sem a jelenben, fenyegeti magának a Dasein Da-jának alapját is. A raptúra szinte szakadást jelent. Ezért Heideggernek a Lét és idő előtti és utáni marburgi előadásai továbbra is megszállottan foglalkoznak az a priori időhorizont problémájával, amelyet Heideggernek a Lét történetének vizsgálatához való fordulása sem old meg. Könnyen lehet, hogy Heidegger gondolkodásában ez az elmozdulás – amelyet a Nietzsche-köteteknek valamiképpen tükrözniük kell – nem annyira a Lét és idő eksztatikus időelemzésének kudarcából, mint inkább annak zavarba ejtő, elementáris sikeréből fakad.

De mi köze mindennek Nietzsche gondolatának gondolatához? Az első kapcsolat akkor tárul fel, amikor megfigyeljük, hogy az a két időbeli eksztázis, amely uralja Heidegger azon törekvését, hogy az időnek egységes horizontját találja meg – nevezetesen a jövő és a jelen – pontosan azok, amelyeket Heidegger a „Ki Nietzsche Zarathustrája?" című írásban másodlagos fontosságúnak ítél az idő lényegi kibontakozása szempontjából. Maga az idő-lényeg (Zeitwesen) „az idő és az »Ez volt«." Az idő pillanatában állni nem azt jelenti, hogy állni egy nunc stans értelemben. A kapu Heidegger-féle értelmezésének kulcsszavai az Untergang – aláhanyatlás – és az Übergang – átmenet. Ez utóbbi szó pontosan az, amelyre Heidegger utolsó marburgi előadásaiban támaszkodik, amikor a görög nun és a latin nunc – az idő „most"-ja, annak szüntelen mozgásában vagy metabolé-jában – fordítására törekszik. Bár maga Heidegger sosem utal az Übergang mint az idő arisztotelészi metabolizmusa és az Übergang mint a pillanat nietzschei örökkévalósága közötti rokonságra, feltehetjük a kérdést: vajon nem

---

[22] Fink, 88–89. oldal, ehhez és a következőhöz. Lásd még Eugen Fink egész művét: Játék mint világszimbólum (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960).

[23] Martin Heidegger, Lét és idő, 12. kiadás (Tübingen: M. Niemeyer, 1972), 68a szakasz. A szövegben SZ rövidítéssel és oldalszámmal hivatkozva. Lásd még: Krell, A halandóság sejtetései: Idő, igazság és végesség Heidegger létgondolkodásában, harmadik fejezet, „Az ontológia eksztázisai és az idő végessége."

éppen ez a rokonság – és nem a pszeudo-parmenidészi és pszeudo-herakleitoszi álláspontok összekapcsolódása – alkotja Nietzsche végső találkozását a filozófia kezdetével? Ebben az esetben Nietzsche az, aki az eredeti idő tragikus, dionüszoszi metabolizmusát gondolja végig, és így elővételezi Heidegger saját idő- és létkutatásának alapvető felismerését. Az Übergang változatai azonban itt sem érnek véget. Amikor Heidegger 1928-ban keresi a módját, hogy saját fundamentális ontológiájának sorsát körvonalazza, ismét nem talál jobb szót, mint a metabolé vagy Übergang – önmagában vett átmenet. A saját átmenetével és elmúlásával való szembesülés teszi a fundamentális ontológiát nem pusztán „meta-ontológiává", hanem azzá, amit én „frontális" ontológiának neveztem.[24]

Az a mód, ahogyan a dionüszoszi Entriickung vagy eksztázis jellemzi az idő minden fázisát, és így aláássa minden kísérletet, amely egységes és stabil időhorizont feltárására irányul, párhuzamba állítható Pierre Klossowski örök visszatérés-értelmezésével.[25] Heidegger az „örök pillanatot" döntésként értelmezi, a döntést pedig az önmagunkként való autentikus létezés elsajátításaként. De ha az a szelf, amely az örök visszatérésen elmélkedik, szüntelenül felmerül és alászáll, mennyire lehet önmaga számára világos? Történhet-e egyáltalán ehhez hasonló „elsajátítás" a gondolkodásában?

Klossowski hangsúlyozza Nietzsche örök visszatérés élményének „eksztatikus jellegét". Az ilyen élmény dilemmája az, hogy úgy tűnik, mintha a gondolat soha korábban nem merült volna fel bennünk; az, aki megtapasztalja az örök visszatérést, úgy látszik, olyan belátásra tesz szert, amely eddig zárva volt előtte. Egyfajta felejtés és emlékezés, valamint anamnézis tűnik tehát a visszatérés gondolata „legfőbb forrásának és nélkülözhetetlen feltételének". A talány talányát fejtegetve — hogyan lehet minden pillanatban újra megállni a visszatérés pillanatában — Klossowski azt javasolja, hogy a visszatérés eksztatikus gondolata átalakítja — ha ugyan nem teljesen fel is számolja — maga a gondolkodó identitását. „… Megtanulom, hogy más voltam, mint most vagyok, mivel elfelejtettem ezt az igazságot, és így azáltal, hogy megtanulom, más emberré váltam. … A hangsúlyt a meglévő identitás elvesztésére kell helyezni" (93). Még az akarat aktusa sem mentheti meg a romba dőlt ént: újra akarom magam, ez azt jelenti, hogy minden akaratban „soha semmi nem alkotódik meg egyetlen értelemben, egyszer s mindenkorra" (101). Az örök visszatérés akaratát választani annyi, mint felölteni „az istenek sokaságának maszkjait", a széttört Dionüszosz maszkjait, „az isteni ördögi kör jelében" (102). Klossowski így vonja le a következtetést (107):

> Az újra-akarás a gonosz körhöz való tiszta ragaszkodás. Újra akarni az egész sorozatot még egyszer – újra akarni minden tapasztalatot, minden tettünket, de ezúttal nem mint az enyéimet: épp ez a birtoklásvágy az, aminek többé nincs semmi értelme, és nem is képvisel már célt. Az értelem és a cél felszámolódik a kör által – innen Zarathustra hallgatása, üzenetének megszakadása. Hacsak nem ez a megszakítás egy nevetéskitörés, amely magában hordozza minden keserűségét.

Eltűnik-e az a „birtoklási hajlam", amely Heideggernek az önmagunkként való lét hiteles elsajátításáról alkotott felfogásában – vagyis az örök visszatérés döntésként való gondolatában – olyannyira gyanús, amikor áttérünk a sajátként történő esemény gondolatára? Ha az örök visszatérés aláássa a Vereigentlichung-ot, érintetlenül hagyja-e az Ereignis-t?

---

[24] Lásd Krell, A halandóság sejtetései, második fejezet, „Alapvető ontológia, metaontológia, frontális ontológia", különösen a 44–46. oldalak.

[25] Pierre Klossowski, Nietzsche és az ördögi kör (Párizs: Mercure de France, 1969). A szövegben a második, javított, 1978-as kiadás oldalszámaira fogok hivatkozni zárójelben. Az angol fordítás megfelelő részletei megtalálhatók a The New Nietzsche című kötetben, David B. Allison szerkesztésében (New York: Delta Books, 1977), 107–120. oldal.

Korai esszéiben, különösen „Az ember céljai” címűben Derrida megpróbálta megmutatni, hogy Heidegger közelség-metaforikája (az ember, a lény, aki kérdez, és a Lét közelsége; a hang és a lelkiismeret hívása és a lét; valamint maga az a sajátosság, amely által az ember a Léthez tartozik, ahhoz illik, azt hallja és követi) arra törekszik, hogy megszüntesse azt a távolságot, amelyre az emberi ek-szisztencia örököse. A kérdése így hangzik: „Nem éppen az a biztonság, ami a közelben van, ami ma elmozdul…?”[26] Legújabb, Nietzsche-vel és Heideggerrel foglalkozó munkáiban, a Sarkantyúk-kal kezdve, Derrida új irányokban vizsgálta a távolság és a közelség kérdését. Bár teljesen tisztában van Heidegger aprólékos tiszteletteljes hozzáállásával Nietzsche szövegeihez, Derrida megkérdőjelezi azt a kísérletet, hogy feltárják Nietzsche „legbensőbb (eigensten), elgondolkodó akaratát.” Éppen az 1937-es, az örök visszatérésről szóló előadássorozatban hangsúlyozza Heidegger azt az erőfeszítést, hogy elérje, ami leginkább Nietzsche saját gondolatához tartozik. És éppen itt, tehetjük hozzá, nyílik újra a távolság Heidegger és Nietzsche között, és enged egy új konfigurációt. Derrida szerint valahányszor Heidegger olyan szavakat használ, mint „saját”, „hiteles”, „kisajátítás”, „asszimiláció”, „elsajátítás”, és „kisajátító esemény” (eigen, eigent-lich, eigen, aneignen, ereignen, Eregnis), egyfajta „felhasadás” történik. Míg a proprius + prope – birtoklás és közelség – rejtett felértékelése megszakítás nélkül végigfut Heidegger gondolkodásán, és míg maga a kisajátítás folyamata a Lét történetét és igazságát, mint metafizikát írja fel, addig a „legegyedibb” szerkezete mindenütt szakadékszerűnek bizonyul, vagyis radikálisan alap nélkülinek. Minden közelség- és kisajátítás-gondolat elkerülhetetlenül valami radikálisan „mássá” fordul át.[27]

Vajon nem kapcsolódik-e valamiképpen Zarathustra legmélyebb gondolatának szakadéka, amelyben e „átmenetben lévő alak” azonossága állandó felfüggesztésben lebeg, Heidegger későbbi gondolkodásának szakadékához, az Ab-Grund-hoz? Vajon nem testesíti-e meg Zarathustra alámerülése az efféle szakadék-gondolkodást? Vajon Heideggernek az a ragaszkodása, hogy az Ereignis-t nemcsak az idő és a lét adományozásaként, hanem visszavonulásként, hallgatagságként, visszatartásként – röviden: végességként – kell gondolni, nem egyfajta ek-szisztencia a pillanat kapujában (Augenblick)?[28]

Derrida saját vállalkozását a Spurs-ben úgy írja le, mint egy „felszállópályát” Heidegger Nietzsche-jének újraolvasásához. Azt kívánja, hogy „repüljön” ezzel a könyvvel, vagy hogy „meneküljön” és meglépjen vele, túl az elsajátító értelmezés hermeneutikai körén. Repülése a sas és a kígyó szárnyain, gyűrűin és tekeredésein történne, de galamblábakon. Hogy keverjem a metaforát. Egy ilyen olvasás új kérdést szegezne Heidegger Nietzsche-re vonatkozó kérdéseinek: Vajon nem a szatírjáték szférája egyedül, minden látszólagos bohóckodásával, kapcsolja össze hatékonyan a tragédia szféráját és a világ szféráját… talán?

Heidegger azt mondja, hogy a létet, mint egészet, a cél örök elmozdulásaként
felfogni annyit tesz, mint vész- és bajkiáltást hallatni. Nietzsche
időnként egyetért, máskor így felel:

> Katasztrófa! – így kiált a harag;
> A bolond csak Játéknak hívja!

---

[26] Jacques Derrida, „Az ember céljai”, in A filozófia margói (Párizs: Éditions de Minuit, 1972), 161. o. Alan Bass fordítása (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 133. o.

[27] Lásd Eperons, 94–96. oldal.

[28] Az Ereignis végességéről lásd a Todtnaubergi Szeminárium „Idő és Lét” jegyzőkönyvének záró részét Martin Heidegger Zur Sache des Denkens (Tübingen: M. Niemeyer, 1969), 58. oldal. Angol fordítás: Joan Stambaugh, On Time and Being (New York: Harper & Row, 1972), 54. oldal.