MARTIN
HEIDEGGER

Nietzsche

II. kötet

A hatalom akarása *mint tudás és mint metafizika*

•

A nihilizmus



Nietzsche
III. ÉS IV. KÖTET
A hatalom akarása mint tudás és mint metafizika
Nihilizmus

MARTIN HEIDEGGER
Nietzsche
III. kötet: A hatalom akarása mint tudás
és mint metafizika
IV. kötet: Nihilizmus
Szerkesztette:
DAVID FARRELL KRELL

Szerkesztő előszava

A jelen kötet Heidegger Nietzsche című művéből három részből áll: Az első: „A hatalom akarása mint tudás”, egy előadássorozat, amelyet a freiburgi egyetemen tartott az 1939-es nyári szemeszterben. A második: „Az örök visszatérés és a hatalom akarása”, két előadás, amelyet a három Nietzsche-előadássorozat lezárásaként írt 1939-ben, de nem tartott meg. A harmadik: „Nietzsche metafizikája”, egy gépirat 1940 második feléből. E szövegek Heidegger Nietzsche című művének 1961-es Neske-kiadásában szerepelnek (amelyre a fordítás során NI, Nil, valamint oldalszám jelöléssel hivatkozunk) a következő oldalszámok alatt: NI, 473–658; Nil, 7–29; és Nil, 257–333, rendre.

A „A hatalom akarása mint tudás” (archívumszám: A 40; gépirat a „Vörös mappa” 21-ben) holográf példánya a „Nietzsche: A hatalom akarásának tana” címet viseli. Richardson a címet így jegyzi: „Nietzsche hatalomakarás-tana (mint tudás)”. A Gesamtausgabe tervei az utóbbi címet idézik, zárójel nélkül.

A „Vörös Mappa” 21 tartalmaz (több, Nietzsche-re és az Ereignis témájára vonatkozó, kiadatlan anyag mellett) egy gépiratot is, melynek címe: „Az örök visszatérés és a hatalom akarása.” A gépiratot alkotó két előadásról Heidegger a NI, 658. oldalon, a jelen kötet első részének végéhez kapcsolódóan a következő megjegyzést fűzte be:

> A szemeszter 1939 júliusi idő előtti befejezése miatt az előadássorozat itt lezárult. A kiadvány II. kötete két olyan előadás szövegével kezdődik, amelyeket zárásként terveztek, s amelyek gondolatban visszatekintve összekapcsolják az összes korábbi előadássorozatot: „A hatalom akarása mint művészet”, „Az örök visszatérés” és „A hatalom akarása mint tudás”.

Az a stílus, amelyben ez a két előadás íródott, azt sugallja, hogy valójában egy esszét alkotnak, amelyet rendkívül nehéz lett volna előadás formájában közvetíteni. A jelen kötet második része így hidat képez Heidegger Nietzsche-ről szóló előadásai és az e gondolkodóról írt tanulmányai között.

Amint az I. kötet „Az angol kiadás terve” című lábjegyzete jelzi, a jelen kötet harmadik és egyben utolsó része, a „Nietzsche metafizikája”, nem (mint azt egykor hitték) az 1941–42-es téli szemeszter előadássorozata, hanem egy hatvannégy oldalas, 1940 augusztusára datált gépirat (lásd: „Vörös mappa” 22, 1. szám). A gépirat számos, Heidegger kézírásával készült javítást és kiegészítést tartalmaz 1940 szeptemberéből, októberéből és decemberéből. A gépirat második címoldalán (fordításban) a következő olvasható:

> *Nietzsche metafizikája*, a versszak alapján értelmezve:
> Világ-játék, az uralkodó
> Keveri a „Látszik”-ot a „Lenni”-vel:
> Örökké, ez a bolondság
> Kever minket is a kavarodásba!
> (1886?) V, 349.

A második címoldal tetején ceruzával ez a megjegyzés áll: „Re: 1938–39 téli szemeszter.” Ez minden bizonnyal egy eddig nem jegyzett szemináriumra (Übung, „Gyakorlat”) utalhat, amelyet heti három órában tartottak az 1938–39-es téli szemeszterben, a következő címmel: „Nietzsche második Időszerűtlen elmélkedésének értelmezése felé: A történelem előnyeiről és hátrányairól az élet számára.” Bár a „Nietzsche metafizikája” jelen szövege nem idézi a Világ-játék strófát (lásd e sorozat IV. kötetének 235–237. oldalát), a szöveg végén mégis utal Nietzsche második Időszerűtlen elmélkedésére.

Az egyes részek első változatainak fordításáért felelős személyek a következők: Joan Stambaugh a „A hatalom akarása mint tudás” című részért, én magam a „Az örök visszatérés ugyanannak és a hatalom akarása” című részért, valamint Frank A. Capuzzi a „Nietzsche metafizikája” című részért. A fordításokat felülvizsgáltam, hogy legalább egy minimális következetességet biztosítsak. Heidegger szövegeiben nincsenek lábjegyzetek; minden ilyen jegyzet az én munkám.

Újonnan lefordítottam Nietzsche műveinek minden olyan részletét, amelyeket Heidegger szövegeiben idéz. Heidegger végig a Grossoktavausgabe-t (Lipcse, 1905 és következő évek) használja. A törzsszövegben ezek a hivatkozások zárójelben jelennek meg, kötet- és oldalszámmal, például: (XII, 51). Saját lábjegyzeteimben ezt a kiadást GOA-ként jelölöm. Heidegger Der Wille zur Macht (második, bővített kiadás, 1906) című művére tett hivatkozásai aforizma-számok szerint történnek, nem pedig oldalszámok alapján, például: (WM, 617). Heidegger hivatkozásait, amennyire csak lehetett, ellenőriztem Nietzsche műveinek Giorgio Colli és Mazzino Montinari által szerkesztett Kritische Gesamtausgabe kiadásában (Berlin: W. de Gruyter, 1967–79). A kritikai kiadás elérhető tizenöt kötetes, puhafedeles Studienausgabe formájában is (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980). Ez utóbbit mindenhol CM-ként idézem. Nietzsche irodalmi hagyatékának töredékeit a teljes Mette-szám és a töredékszám [szögletes zárójelben] feltüntetésével idézem, hogy a Kritische Gesamtausgabe és a Studienausgabe olvasói egyaránt megtalálhassák a szóban forgó részt, például: CM, W I 7a [65]. Időnként a Studienausgabe kötet- és oldalszámára is hivatkozom, ahol a szöveg megtalálható; például a W II I [38] a CM, 12, 352–53. oldalon található.

Első rész
A HATALOM AKARÁSA MINT TUDÁS

1. Nietzsche mint a metafizika beteljesülésének gondolkodója

Ki Nietzsche van, és mindenekelőtt ki ő lesz, azt akkor fogjuk megtudni, amint képesek leszünk végiggondolni azt a gondolatot, amelyet ő a „hatalom akarása" kifejezésben formált meg. Nietzsche az a gondolkodó, aki a gondolat útját követte egészen a „hatalom akarásáig". Soha nem fogjuk megtapasztalni, ki Nietzsche, pusztán az élettörténetéről szóló történeti beszámolókon keresztül, sem pedig műveinek tartalmi bemutatásán át. Nem is akarjuk, és nem is kell akarnunk megtudni, ki Nietzsche, ha csupán a személyiségére, a történelmi alakra, a pszichológiai tárgyra és annak termékeire gondolunk. De vajon nem az volt az utolsó írás, amelyet Nietzsche maga befejezett és kiadásra szánt, az a darab, amelynek címe: Ecce Homo: Hogyan lesz az ember azzá, ami? Nem az Ecce Homo szól-e utolsó akarataként arról, hogy valaki foglalkozzon vele, ezzel az emberrel, és hagyja magát általa megszólítani mindarról, ami könyvének fejezeteit betölti? – „Miért vagyok olyan bölcs. Miért vagyok olyan okos. Miért írok ilyen jó könyveket. Miért vagyok sors." Vajon ez nem a gátlástalan önbemutatás és a határtalan ön-tükörbe nézés apoteózisa?

Ez egy önkényes, és így gyakran gyakorolt eljárás, hogy saját természetének és akaratának efféle önközzétételét a kitörő őrület előhírnökeként fogják fel. Azonban az Ecce Homo esetében sem Nietzsche életrajzáról, sem „Herr Nietzsche" személyéről nincs szó. Valójában egy „végzetről" van szó, amely nem egy egyén, hanem a modern kor történetének, a Nyugat végének végzete. Ugyanakkor ehhez a Nyugat végzetének eme hordozójához tartozik az is, hogy (legalábbis eddig) mindaz, amit Nietzsche írásaival el akart érni, az ellenkezőjébe fordult. Legbelsőbb akarata ellenére Nietzsche, másokkal együtt, a fokozott pszichológiai, testi és szellemi önanalízis és emberi mise-en-scène serkentője és elkövetője lett. Ez utóbbi végső soron, bár közvetve, oda vezetett, hogy az emberi tevékenység minden megnyilvánulása „képben és hangban" kerüljön nyilvánosságra, fotókon és tudósításokon keresztül, minden mértéken túl: egy globális méretű jelenség, amely lényegében azonos vonásokat mutat Amerikában és Oroszországban, Japánban és Olaszországban, Angliában és Németországban, és feltűnően független az egyének akaratától, valamint az érintett nemzetek, államok vagy kultúrák típusától.

Nietzsche kétértelmű alakjává formálta magát, és a saját világában, valamint a jelenkor világában is ezt kellett tennie. Amit nekünk meg kell ragadnunk, az az előretörés és az egyediség, amely e kétértelműség mögött döntő és végső. Ennek előfeltétele, hogy elfordítsuk tekintetünket a „embertől" és a „műtől" is, amennyiben azt az emberi mivoltának kifejezéseként szemléljük, vagyis az ember fényében. Mert maga a mű mint mű is elzárkózik előlünk, amíg valamiképpen a művet alkotó ember „életét" fürkésszük ahelyett, hogy a Létről és a világról kérdeznénk, amelyek először alapozzák meg a művet. Sem Nietzsche személye, sem még a műve sem érint minket, amikor mindkettőt összefüggésükben egy történetfilozófiai és pszichológiai beszámoló tárgyává tesszük.

Ami kizárólag minket érint, az a nyom, amelyet az a gondolatösvény, amely az akarat a hatalomhoz vezetett, a Lét történetébe vésett – vagyis a jövőbeli döntések még be nem járt területeire.

Nietzsche az alapvető gondolkodók közé tartozik. A gondolkodó kifejezéssel azokat a kivételes embereket nevezzük meg, akik arra rendeltettek, hogy egyetlen gondolatot gondoljanak végig, egy olyan gondolatot, amely mindig a létezőkről mint egészről szól. Minden gondolkodó csak egyetlen egy gondolatot gondol. Ehhez nincs szüksége sem hírnévre, sem hatásra ahhoz, hogy uralkodóvá váljon. Ezzel szemben az írók és a kutatók, a gondolkodóval ellentétben, rengeteg gondolattal „rendelkeznek" – vagyis olyan

ötletekkel, amelyeket könnyen át lehet alakítani a nagyra értékelt „valósággá”, és amelyeket kizárólag aszerint értékelnek, hogy mennyire képesek erre az átalakulásra.

De a gondolkodó egyetlen gondolata az, amely körül – váratlanul, észrevétlenül, a legnagyobb csendben – minden létező forog. A gondolkodók a megalapítói annak, ami soha nem válik láthatóvá képekben, ami soha nem kapcsolható történetileg, vagy számítható ki technológiailag, mégis hatalomhoz való folyamodás nélkül uralkodik. A gondolkodók mindig egyoldalúak, mégpedig azon az egyetlen oldalon, amelyet a gondolkodás történetének legelején egy egyszerű mondás jelölt ki számukra. A mondás az egyik legrégibb nyugati gondolkodótól, Korinthoszi Periandrosztól származik, akit a „hét bölcs” egyikeként tartanak számon. A mondás így hangzik: „Meleta to pan.” – „Gondoskodj a létezőkről mint egészről.”

A gondolkodók között azok alapvetőek, akiknek egyetlen gondolata egyetlen, legfőbb döntés irányába tart, akár annak előkészítésével, akár annak határozott meghozatalával. A döntés szó, amelyet ma már szinte elhasználtak és félreértelmeztek, különösen kedvelt manapság, amikor minden már régen eldőlt, vagy legalábbis eldöntöttnek véltetik. Mégis, a döntés szó szinte hihetetlen mértékű félrehasználása sem akadályozhat meg minket abban, hogy megadjuk neki azt az értelmet, amely a legbensőbb hasadáshoz és a legvégső megkülönböztetéshez kapcsolja. Ez utóbbi a megkülönböztetés a létezők összessége – beleértve isteneket és embereket, világot és földet – és a Lét között, amelynek uralma először teszi lehetővé, vagy épp tagadja meg, hogy bármely létező az lehessen, ami valóban lehet.

A legmagasabb döntés, amely meghozható, és amely minden történelem alapjává válik, az a létezők uralma és a Lét uralma közötti döntés. Valahányszor és akárhogyan is gondolják át kifejezetten a létezőket mint egészet, a gondolkodás e döntés veszélyes zónájában áll. A döntést sohasem először az ember hozza meg és hajtja végre. Sokkal inkább annak iránya és tartóssága dönt az emberről, és más módon az istenről is.

Nietzsche alapvető gondolkodó, mert döntő értelemben előre gondolkodik, és nem kerüli el a döntést. Előkészíti annak eljövetelét, anélkül azonban, hogy felmérné és uralná annak rejtett tágasságát.

Mert ez az a másik tényező, amely megkülönbözteti a gondolkodót: csak tudása révén tudja, hogy milyen mértékben nem tudhatja a lényeges dolgokat. Azonban ez a nem-tudásról való tudás, mint nem-tudás, nem téveszthető össze azzal, amit a tudományokban a megismerés határaként és a tényszerű tudás korlátjaként ismernek el. Ez utóbbi figyelembe veszi, hogy az emberi fogalmi készség véges. A hétköznapi tényszerű tudás ott áll meg, ahol már nem tudja, hogy mi az, ami tényszerűen még megismerhető; a gondolkodó lényegi tudása azzal kezdődik, hogy tud valami megismerhetetlent. A tudományos kutató azért kérdez, hogy hasznos válaszokhoz jusson; a gondolkodó azért kérdez, hogy megalapozza a létezők egészének kérdésességét. A kutató mindig azon az alapon tevékenykedik, ami már eldöntött: hogy vannak olyan dolgok, mint a természet, történelem, művészet, és ezek tárgyává tehetők a vizsgálódásnak. A gondolkodó számára nincs ilyen; ő magában a döntésben áll, amely arra vonatkozik, mi az, ami van egyáltalán, mik a létezők.

Nietzsche egy döntés előtt áll, ahogyan előtte minden nyugati gondolkodó is. Velük együtt megerősíti a létezők elsőbbségét a Lét fölött, anélkül hogy tudná, mivel jár egy ilyen megerősítés. Ugyanakkor Nietzsche az a nyugati gondolkodó, aki feltétel nélkül és végérvényesen valóra váltja a létezők elsőbbségét, és így szembenéz a döntés legkíméletlenebb élességével. Ez nyilvánvaló abban, hogy Nietzsche a modern kor beteljesedését előlegezi meg az akarat a hatalomhoz egyedülálló gondolatával.

Nietzsche jelenti az átmenetet a modern kor előkészítő szakaszából – történelmileg 1600 és 1900 közé tehető időszakból – annak beteljesedésének kezdetéhez. Nem tudjuk, mennyi ideig tart majd ez a beteljesedés. Feltehetően vagy nagyon rövid és katasztrofális lesz, vagy pedig nagyon hosszú, olyan értelemben, hogy az elért állapot önfenntartó

módon fennmarad. A jelenlegi korszakban bolygónk történetében nincs helye félmegoldásoknak. Mivel azonban a történelem lényege szerint olyan döntésben gyökerezik a létezőkről, amelyet maga nem hozott és soha nem is hozhat meg, ez minden történeti korszakra igaz a maga sajátos, hangsúlyos formájában. A különböző korszakok történeti meghatározása végső soron ebből a tényből származik.

A korábbi nyugati álláspont a létezők elsőbbsége és a Lét uralma közötti döntésben – vagyis e fölény megerősítésében – egy olyan gondolkodásban bontakozott ki és fejlődött, amelyet a metafizika névvel lehet jelölni. Ebben a névben a fizika „a fizikaiból" ered, az eredeti görög ta physei onta értelemben, „létezők, amelyek önmagukban fennállnak és megjelennek". A meta jelentése: „fölé és túlra, azon túl". A jelen esetben: túl a létezőkön. Hová? A Létbe. Metafizikai gondolkodásban a Lét az, ami a létezőkből kiindulva van elgondolva, mint azok legáltalánosabb meghatározása, és a létezők felé, mint alapjuk és okuk felé irányul. A keresztény elképzelés, amely szerint minden létező okozata egy első oknak, metafizikai; különösen az Ószövetség teremtéstörténetének az a változata, amelyet a görög metafizika nyelvén átdolgoztak. A felvilágosodás eszméje, miszerint minden létező a kozmikus értelem uralma alatt áll, szintén metafizikai. A létezőket olyasvalamiként tekintik, amelyek magyarázatot követelnek. Minden egyes alkalommal a létezők élveznek elsőbbséget, mint mérce, cél és a Lét megvalósulása. Még akkor is, ha a Létet „ideálként" gondolják a létezők számára, mint hogy mi és hogyan kell hogy legyen minden létező, az egyes létező valóban alárendelődik a Létnek, de összességében az ideál a létezők szolgálatában áll, ahogyan minden hatalom elsősorban attól függ, amit felülmúl. Ugyanakkor minden valódi hatalom lényegéhez hozzátartozik, hogy ezt a függőséget elnézze és el kell hogy nézze, így soha nem ismerheti el azt.

Nietzsche a modern kor előkészítő szakaszából – történelmileg a 1600 és 1900 közötti időszakból – való átmenetet jelenti annak beteljesedésének kezdetéhez. Nem tudjuk, meddig tart ez a beteljesedés. Feltehetően vagy nagyon rövid és katasztrofális lesz, vagy pedig nagyon hosszú, abban az értelemben, hogy az elért állapot önfenntartó berendezkedésévé válik. A Föld történetének jelenlegi szakaszában nincs helye félmegoldásoknak. Mivel azonban a történelem alapvetően olyan döntésben gyökerezik a létezők felől, amelyet maga nem hozhatott és soha nem is hozhat meg, ez minden történelmi korra igaz annak sajátos, hangsúlyos formájában. A különböző korszakok valódi történelmi meghatározásukat először ebből a tényből nyerik.

A korábbi nyugati álláspont a létezők elsőbbsége és a Lét uralma közötti döntésben – vagyis e létezői elsőbbség igenlése – egy olyan gondolkodásban bontakozott ki és fejlődött, amelyet a metafizika névvel lehet illetni. E névben a fizika „a fizikai"-t jelenti az eredeti görög értelemben: ta physei onta, vagyis „létezők, amelyek önmagukban fennállnak és maguktól megjelennek". A meta jelentése „felett és el, túl". Jelen esetben: a létezőkön túl és el. Hová? A Létbe. Metafizikailag gondolkodva a Lét az, ami a létezőkből kiindulva a legáltalánosabb meghatározásként és a létezők felé mint alap és ok gondoltatik el. A keresztény elképzelés minden létező okozásáról egy első ok által metafizikai, különösen az Ószövetség teremtéstörténetének az a változata, amelyet a görög metafizika fogalmaival ismételnek meg. A felvilágosodás elképzelése minden létező kozmikus értelem általi kormányzásáról szintén metafizikai. A létezők mindig úgy jelennek meg, mint amelyek magyarázatért kiáltanak. Minden egyes alkalommal a létezők élveznek elsőbbséget mint mérce, cél és a Lét megvalósulása. Még akkor is, ha a Létet úgy gondolják el, mint a létezők számára való „ideált", mint mi és hogyan kell minden egyes létezőnek lennie, az egyes létező valóban alárendelődik a Létnek, de összességében az ideál a létezők szolgálatában áll, ahogyan minden hatalom is leginkább attól függ, amit ural. De minden valódi hatalom lényegéhez hozzátartozik az is, hogy ezt a függést figyelmen kívül hagyja, sőt figyelmen kívül kell hagynia, ezért soha nem ismerheti el.

A metafizika a létezőket mint egészet gondolja el a Lét fölötti elsőbbségük szerint. A nyugati gondolkodás egésze a görögöktől egészen Nietzsche-ig metafizikai gondolkodás.

A nyugati történelem minden korszaka a maga sajátos metafizikájában gyökerezik. Nietzsche elővételezi a metafizika beteljesedését. Az ő gondolatmenete a hatalom akarásáig előre jelzi annak a metafizikának a megjelenését, amely a modern kort megtámasztja, amint az önmagát beteljesíti a beteljesedésében. Itt a „beteljesedés" nem a még hiányzó rész utolsó hozzáadását jelenti, és nem is egy eddig elhanyagolt rés kiteljesítését. A beteljesedés azt jelenti, hogy a létezők minden lényegi ereje akadálytalanul bontakozik ki, azok az erők, amelyek régóta tartalékolva voltak, egészen addig, amíg a teljességük úgy kívánja. Egy korszak metafizikai beteljesedése nem pusztán a már ismert dolgok lecsengése. Ez az először és előre, feltétlenül és teljesen történő megvalósulása annak, ami váratlan és soha nem volt várható. A mindeddigiekhez képest a beteljesedés újdonság. Ezért soha nem látják és értik meg azok, akik csak utólagos számítással mérnek.

Nietzsche hatalomakaratról szóló gondolata úgy tekinti a létezőket, mint egészet, hogy a jelen és a jövő korának történelmi metafizikai alapja láthatóvá és egyben meghatározóvá válik. Egy filozófia meghatározó uralma sem mérhető azzal, ami szóbeszédből ismert, sem követőinek és „tagjainak" számával, legkevésbé pedig azzal az „irodalommal", amelyet létrehoz. Még ha Nietzsche nevét már nem is ismerik, az, amit gondolata gondolni kényszerült, uralkodni fog. Minden gondolkodót, aki előre gondolkodik a döntésig, olyan gond visz és emészt, amely egy még nem érzékelhető és nem tapasztalható szükségletre irányul, egy olyan szükségletre, amely még nem látható történelmileg kimutatható, de lényegében jelentéktelen hatásának körében.

Ha az embert magát nem kényszeríti a gondolkodó szembesülés Nietzsche-vel, akkor a Nietzsche gondolatmenetét kísérő, reflektív elmélyülésnek csak az lehet a célja, hogy tudatosan közelebb kerüljön ahhoz, ami „történik" a modern kor történelmében. Ami történik, az jelenti mindazt, ami fenntartja és kényszeríti a történelmet, ami előidézi a véletlenszerű eseményeket, és előre teret ad az elhatározásoknak; ami a létezőkben, amelyek tárgyakként és tényállásokként jelennek meg, alapvetően az, ami van. Soha nem tapasztaljuk meg, mi történik, pusztán azzal, hogy történeti vizsgálódás révén megállapítjuk, mi „zajlik". Ahogyan ez a kifejezés nagyon jól jelzi, ami „zajlik", az előttünk vonul el az események és a változó vélemények nyilvános színpadának elő- és hátterében. Ami történik, azt sohasem lehet történetileg megismerhetővé tenni. Csak gondolkodva ismerhető meg, megragadva azt, amit az a metafizika, amely előre meghatározza a kort, gondolattá és szóvá emelt. Amit egyébként Nietzsche „filozófiájának" szokás nevezni, és szorgosan összehasonlítanak a korábbi filozófiákkal, az teljesen közömbös. Ami elkerülhetetlen, az az, ami Nietzsche hatalomakarat-gondolatában szóvá lett, mint ami a nyugati történelem modern korának összefüggésében történő események történeti alapja.

Akár beépítjük Nietzsche „filozófiáját" kulturális örökségünkbe, akár figyelmen kívül hagyjuk, mindig lényegtelen. Végzetes lesz azonban, ha – a valódi kérdezésre való elhatározás hiányában – egyszerűen csak „elfoglaljuk magunkat" Nietzsche-vel, és ezt a „foglalkozást" Nietzsche egyedi gondolatainak átgondolt megvitatásának véljük. A filozófia minden formájának egyértelmű elutasítása mindig tiszteletet érdemel, mert több filozófiát tartalmaz, mint amennyit maga tud. A puszta játszadozás a filozófiai gondolatokkal, amely már kezdettől fogva a periférián marad különféle fenntartások miatt, és csupán intellektuális szórakoztatás vagy felfrissülés célját szolgálja, megvetendő: nem tudja, mi forog kockán egy gondolkodó gondolatainak útján.

2. Nietzsche úgynevezett fő műve

Nietzsche gondolatát, a hatalom akarását nevezzük az ő egyedüli gondolatának. Ugyanakkor azt is mondjuk, hogy Nietzsche másik gondolata, az örök visszatérésé, szükségszerűen benne foglaltatik a hatalom akarásának gondolatában. Mindkét gondolat – a hatalom akarása és az örök visszatérés – ugyanazt mondja, és a létezők egészének ugyanazon alapvető jellegét gondolja. Az örök visszatérés gondolata a hatalom akarásának belső – de nem visszatekintő – beteljesítése. Éppen ezért gondolta Nietzsche az örök visszatérést korábban, mint a hatalom akarását. Mert amikor valaki először végiggondolja, minden gondolkodó az egyedüli gondolatát a maga teljességében gondolja el, bár még nem a teljes kibontásában; vagyis még nem abban a kiterjedésben és veszélyességben, amely mindig túlnő rajta, és amelyet előbb el kell viselni.

Amióta Nietzsche számára a hatalom akarásának gondolata először felcsillant és döntővé vált (körülbelül 1884-től egészen gondolkodásának utolsó heteig, 1888 végéig), Nietzsche küzdött egyetlen gondolatának átgondolt formába öntéséért. Ami az írást illeti, Nietzsche terveiben és vázlataiban ez a formálás úgy nézett ki, mint amit ő maga, a hagyományhoz igazodva, „főműnek" nevezett. Ez a „főmű" azonban soha nem készült el. Nemcsak hogy nem készült el, de egyáltalán nem vált „művé" abban az értelemben, ahogyan a modern filozófiai művek – például Descartes Meditationes de prima philosophia, Kant A tiszta ész kritikája, Hegel A szellem fenomenológiája, és Schelling Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ahhoz tartozó tárgyakról – értendők.

Miért nem futottak össze Nietzsche gondolati ösvényei a hatalom akarata felé ebben a fajta „műben"? A történészek, pszichológusok, életrajzírók és az emberi kíváncsiság egyéb terjesztői az ilyen esetekben nem maradnak magyarázat nélkül. Különösen Nietzsche „esetében" bőséges okok állnak rendelkezésre, amelyek a nagy mű hiányát a közfelfogás számára kellőképpen megmagyarázzák.

Azt mondják, hogy az anyag nagysága, valamint azoknak az egyes területeknek a változatossága és kiterjedése, amelyeken a hatalom akarata mint a létezők alapvető jellemzője kellett volna, hogy megmutatkozzon, nem volt egyetlen gondolkodó számára sem egyenletes mértékben elsajátítható. Mert a múlt század közepe óta maga a filozófia sem kerülheti el a munka specializálódását egyes diszciplínákra – logika, etika, esztétika, nyelvfilozófia, az állam és a vallás filozófiája – ha többet akar nyújtani, mint az egyes tudományokban már amúgy is megbízhatóbban ismert dolgokról szóló üres, általános frázisokat. Kant idejében, vagy talán még Hegel korszakában is, az egységes uralom minden tudásterület felett épphogy lehetséges volt. Eközben a tizenkilencedik század tudományai nemcsak meglepően gazdag és gyors módon bővítették a létezőkről való tudásunkat; hanem mindenekelőtt a létezők minden területének vizsgálati módszereit olyan sokrétűséggé, finomsággá és biztonsággá fejlesztették, hogy az összes tudomány általános ismerete alig képes megkarcolni a felszínt. Azonban az összes tudomány eredményeinek és eljárásainak ismerete szükséges ahhoz, hogy bármi kellő alapossággal eldönthető legyen a létezőkről mint egészekről. E tudományos alap nélkül minden metafizika légvár marad. Maga Nietzsche sem tudta már egységesen uralni az összes tudományt.

Továbbá megjegyzendő, hogy Nietzsche teljesen nélkülözte azt a képességet, amely a szigorú bizonyításokban és következtetésekben való gondolkodást széles összefüggésekben – az úgynevezett „szisztematikus filozofálást" – lehetővé teszi. Ő maga is világosan kifejezte bizalmatlanságát minden „rendszeralkotóval" szemben. Hogyan is érhetett volna el sikert abban, hogy a létezők egészére kiterjedő tudás rendszerét, vagyis egy „szisztematikus" főművet hozzon létre?

Sőt, megállapítható, hogy Nietzsche az azonnali elismerés és hatás iránti túlzott vágy áldozatává vált. Richard Wagner sikere, akit Nietzsche nagyon korán – még mielőtt igazán tudatosult volna benne – igazi ellenfelének fedezett fel, megfosztotta őt attól a lelki nyugalomtól, amelyre szüksége lett volna ahhoz, hogy a maga útját járja. Ez eltérítette őt fő feladatának szuverén végrehajtásától, és egyfajta nyugtalan irodalmi termelésbe sodorta.

Végül hangsúlyozandó, hogy éppen azokban az években, amikor Nietzsche a hatalomakarat konfigurációjának végiggondolásával küzdött, munkaképessége gyakrabban tagadta meg tőle a szolgálatot, mint korábban, és megakadályozta abban, hogy egy ilyen „művet" véghezvigyen. Míg a tudományos gondolkodás — képletesen szólva — mindig egy vonal mentén halad, és onnan folytatható, ahol korábban abbamaradt, addig a gondolkodó gondolkodásának minden lépésével előre egy ugrást kell tennie az egészbe, és önmagát a kör középpontjában kell összegyűjtenie.

Ezek és más magyarázatok arra a tényre, hogy a „mű" soha nem íródott meg, helytállóak. Ezeket még Nietzsche saját megjegyzései is alátámasztják. Azonban mi a helyzet azzal a feltevéssel, amelynek alapján ezeket a magyarázatokat oly buzgón kínálják? Az a feltevés, hogy egy „műről" beszélünk, amely a már ismert filozófiai „főművek" stílusában íródott volna, alaptalan. Nem is lehet megalapozni. Ez a feltevés hamis, mert szembemegy a hatalom akarata lényegével és gondolkodásmódjával.

Az a tény, hogy maga Nietzsche is „főműről" beszél leveleiben a nővérének és a kevés, egyre fogyatkozó számú rokonszenvező barátnak és segítőnek, önmagában még nem bizonyítja e feltevés jogosságát. Nietzsche világosan tudta, hogy még ezek a néhány „legközelebbi" barátai sem tudják megítélni, mi áll előtte. Az a folyamatosan új formákban való kísérletezés, amelyekben gondolatait különböző kiadványokban próbálta kifejteni, nyilvánvalóan mutatja, mennyire határozottan tudta Nietzsche, hogy alapgondolatának megformálása valami egészen másnak kell lennie, mint egy hagyományos értelemben vett műnek. A befejezetlenség – ha szabad ilyet állítani – semmiképpen sem abban áll, hogy egy „A hatalom akarásáról" szóló mű nem készült el. A befejezetlenség csak azt jelentheti, hogy egyedülálló gondolatának belső formáját megtagadták a gondolkodótól. De talán egyáltalán nem volt megtagadva; talán a kudarc csupán azok oldalán áll, akik számára Nietzsche járta gondolatai útját; azokén, akik ezt az utat elzárták elhamarkodott és teljesen időszerű értelmezésekkel, az epigonok túl könnyű és túlságosan romboló fölényességével.

Csak azon önkényes feltételezés alapján, hogy létezik egy „mű", amelyet be kell fejezni — egy olyan mű, amelynek lényege már régóta biztosítva van előzmények által, lehet Nietzsche kiadatlan hagyatékát „torzónak", „töredéknek", „vázlatnak" vagy „előkészítő tanulmánynak" tekinteni. Ha elfogadjuk ezt a feltételezést, nincs más választás. Ám ha ez a feltételezés kezdettől fogva megalapozatlan, és ráadásul nem illik e gondolkodó alapvető eszméjéhez, akkor ezek a gondolat-ösvények, amelyeket Nietzsche hátrahagyott, egészen másként tűnnek fel.

Óvatosabban fogalmazva csak ekkor merülhet fel a kérdés, hogy miként kell ezeket az ösvényeket, vonalakat és gondolati ugrásokat járni, hogy méltón gondolhassuk azt, amit bennük gondoltak, ahelyett, hogy a saját gondolkodási szokásaink szerint eltorzítanánk.

Ma a nyilvánosság előtt áll egy könyv, amelynek címe A hatalom akarása. Ez a könyv nem Nietzsche „műve". Mindazonáltal csakis azt tartalmazza, amit Nietzsche maga írt le. Még a legáltalánosabb szerkezeti tervet is, amelyben a különböző évek írásai elrendezésre kerültek, maga Nietzsche állította össze. Nietzsche halála után történt az első, nem teljesen önkényes kísérlet az 1882 és 1888 közötti írások könyv alakban való összegyűjtésére és kiadására; a gyűjtemény 1901-ben jelent meg Nietzsche műveinek XV. köteteként. A 1906-os kiadásban, A hatalom akarása című könyvben, jelentős bővülés figyelhető meg a bevont írások számában, amely változatlan formában 1911-ben is megjelent a Grossoktavausgabe XV. és XVI. köteteként, az 1901-es első kiadás helyett.

Természetesen a jelen könyv, A hatalom akarása, nem adja vissza Nietzsche hatalomakarásának gondolatmenetét, sem a teljesség, sem pedig – mindenekelőtt – a saját üteme és előrehaladásának törvénye szempontjából. A könyv azonban elegendő alapot nyújt ahhoz, hogy megkíséreljük követni ezt a gondolatmenetet, és végiggondoljuk Nietzsche egyetlen gondolatát e folyamat során. Mindazonáltal kezdettől fogva és végig meg kell szabadulnunk a könyvre kényszerített rendtől.

Mindazonáltal valamilyen rendet mégis követnünk kell, amikor megpróbálunk behatolni a hatalomakarás gondolat-ösvényébe. Amikor másként szerkesztett válogatást és szövegrendet adunk, látszólag nem kevésbé önkényesen járunk el, mint a jelen kötet szerkesztői, amelyből a szövegeinket vesszük. Kezdetben azonban elkerüljük, hogy nagyon különböző korszakokból származó szövegrészeket keverjünk össze – ahogy a jelenleg elérhető könyv teszi. Továbbá kezdetben azokhoz a szövegrészekhez ragaszkodunk, amelyek az 1887–88-as évekből származnak, abból az időszakból, amikor Nietzsche gondolkodása a legnagyobb világosságot és nyugalmat érte el. Ezekből a szövegekből ismét azokat választjuk, amelyekben a hatalomakarás egész gondolata saját koherenciájában jelenik meg és fejeződik ki. Ezért ezeket a szövegrészeket egyáltalán nem nevezhetjük töredékeknek vagy daraboknak. Ha ennek ellenére mégis megtartjuk ezt a megjelölést, akkor megjegyezzük, hogy ezek az egyes szövegek nemcsak tartalmukban, hanem mindenekelőtt belső formájuk és terjedelmük szerint, a gondolat gyűjtőereje és világossága szerint, valamint a fókusz mélysége és a kifejezés élessége szerint is összetartanak vagy szétválnak.

Legyen elég ennyi előzetes megjegyzés ahhoz, hogy eloszlassuk az önkényesség és a véletlenszerűség látszatát eljárásunkról. Mindig élesen meg fogjuk különböztetni a később megjelent könyvet, amely a Hatalom akarása címet viseli, attól a rejtett gondolatútvonaltól a hatalom akarásához, amelynek legbelső törvényét és szerkezetét próbáljuk követni. Mivel nem akarjuk olvasni a Hatalom akarása könyvet, hanem végig kell járnunk a gondolat útját a hatalom akarásához, most egy egészen konkrét résznél nyitjuk ki a könyvet.

3. A hatalom akarása mint egy új értékelés elve

Arra fogunk összpontosítani, amit Nietzsche a fentebb tárgyalt elrendezés szerint a III. részben, az „Egy új értékelés elve” címmel tervezett elmondani. Nyilvánvaló, hogy Nietzsche itt akarta kifejezni a „újat”, a saját „filozófiáját”. Ha Nietzsche lényegi és egyetlen gondolata a hatalom akarása, akkor a harmadik könyv címe azonnal fontos információt ad arról, hogy mi is a hatalom akarása, még mielőtt teljesen megragadnánk a lényegét. A hatalom akarása az „új értékelés elve”, és fordítva: a megalapozandó új értékelés elve a hatalom akarása. Mit jelent az „értékelés”? Mit jelent maga az érték szó? Az érték szó mint szakszó részben Nietzsche révén került forgalomba. Beszélünk egy nemzet „kulturális értékeiről”, egy nép „életfontosságú értékeiről”, „erkölcsi”, „esztétikai”, „vallási” „értékekről”. Az ember nem gondol túl sokat ezekre a kifejezésekre – pedig elvileg mind a legfelsőbbre és legvégsőre tett felhívást tartalmazzák.

A érték szó alapvető fontosságú Nietzsche számára. Ez azonnal nyilvánvaló a mellékcímben, amelyet a hatalom akarásának gondolatmenetéhez adott: „Kísérlet minden érték újraértékelésére.” Nietzsche számára az érték az élet feltétele, az élet „életben létének” feltétele. Nietzsche gondolkodásában az élet többnyire azt jelenti, ami van, illetve a létezőket összességükben, amennyiben azok léteznek. Időnként azonban különleges értelemben a mi életünket is jelenti, vagyis az ember Létét.

Nietzsche nem a „önfenntartásban” („a létért való küzdelemben”) látja az élet lényegét, ahogyan azt a kora biológiája és Darwin által befolyásolt életfelfogása tette, hanem inkább egy önmagát meghaladó felemelkedésben. Az élet feltételeként az értéket tehát úgy kell elképzelni, mint ami támogatja, előmozdítja és felébreszti az élet felemelkedését. Csak az, ami az életet, illetve a létezőket egészként felemeli, bír értékkel – pontosabban: érték. Az értéknek az élet „feltételeként” való meghatározása kezdetben meglehetősen meghatározatlan. Noha ami feltételez (az érték), az feltételessé teszi azt, amit feltételez (az élet), ugyanakkor fordítva is igaz: a feltételező (érték) lényegét az határozza meg, amit feltételeznie kell (az élet). Az érték minden lényegi sajátossága mint az élet feltétele azon múlik, mi az „élet” lényege, mi az, ami ezt a lényeget megkülönbözteti. Amikor Nietzsche azt mondja, hogy az élet lényege az élet felemelkedése, felmerül a kérdés, hogy mi tartozik egy ilyen felemelkedés lényegéhez. A felemelkedés, különösen az, amely abban és azon keresztül történik, amit felemel, egyfajta önmaga fölé emelkedés. Ez azt jelenti, hogy az élet felemelkedésében önmaga magasabb lehetőségeit vetíti maga elé, és előre irányul valami felé, ami még nincs elérve, valami felé, amit először meg kell valósítani.

A fokozás valami olyasmit jelent, mint előre és keresztül tekinteni valami magasabbnak a terjedelmére, egyfajta „perspektíva”. Mivel az élet, vagyis minden egyes létező, életfokozás, maga az élet „perspektivikus jelleget” hordoz. Ennek megfelelően ez a perspektivikus jelleg a „értékekre” is vonatkozik, mint az élet feltételeire. Az értékek minden esetben „perspektivikusan” határozzák és szabják meg az „élet” perspektivikus, alapvető lényegét. Ez a megjegyzés egyszerre azt is sugallja, hogy Nietzsche „értékekről” szóló, az élet „feltételeiként” értelmezett kijelentéseit már a kezdetektől ki kell vonnunk a hétköznapi felfogás köréből, ahol gyakran beszélünk „életfeltételekről”, például amikor az „adott állatok életfeltételeiről” szólunk. „Élet”, „életfeltételek”, „értékek” – ezek a Nietzsche-i gondolkodás alapfogalmai sajátos meghatározottsággal bírnak e gondolkodás alapvető gondolatának fényében.

A „értékelés” tehát azt jelenti, hogy meghatározzuk és megállapítjuk azokat a „perspektivikus” feltételeket, amelyek az életet azzá teszik, ami, vagyis biztosítják annak lényegi kiteljesedését. Mit jelent egy új értékelés? Azt jelenti, hogy a régi, régóta fennálló értékelés megfordítása van készülőben. Röviden, ez a régi értékelés a platóni-keresztény

értékelés, vagyis a létezők itt-és-most való leértékelése, mint me on, mint ami valójában nem kellene, hogy legyen, mert ezek egy eltávolodást jelentenek attól, ami igazán van, az „Ideáktól" és az isteni rendtől; vagy ha nem is valóságos eltávolodást, legfeljebb csak múló átmenetet az isteni rend felé.

A régi „hagyományos" értékelés az életnek egyfajta szupraszenzuális, földöntúli — epekeina, „odaát" — perspektívát ad, amelyben az „igazi üdvösségnek" van otthona, szemben ezzel a „könnyek völgyével", amelyet „földnek" és „világnak" neveznek. Az értékelés megfordítását, a régit és az újat, Nietzsche egyik részlete sejteti: „Mit kell tennem, hogy üdvössé váljak? Nem tudom, de azt mondom nektek: legyetek üdvösek, és aztán tegyétek, amihez kedvetek van" (XII, 285; 1882–84-es évekből).

A felvetett kérdés a „Evangéliumok" keresztény kérdése. Nietzsche válaszának formája a bibliai nyelvezethez igazodik: „De én azt mondom nektek." Ám a tartalom mindent megfordít, mivel a boldogságot nem a tett utáni következményként, hanem annak előtte, alapként helyezi el. Nietzsche azonban nem ad szabad kezet mindenféle ösztön szabadjára engedésére, amelyek kényszerítenének és valamilyen irányba húznának minket, hanem: „Légy boldog" – minden ebben benne van.

Egy új értékelés azt jelenti, hogy a „élet" számára más nézőpontbeli feltételeket állítunk fel. Azonban még mindig nem értenénk meg eléggé a kifejezést, ha azt gondolnánk, hogy csupán új feltételek meghatározásáról van szó az élet számára. Sokkal inkább magát az élet lényegét kell újra meghatároznunk, és ezzel egy időben — mint lényegi következményt — az ehhez a lényeghez tartozó nézőpontbeli feltételeket is. Mivel az élet lényegét az élet „fokozásaként" látjuk, minden olyan feltétel, amely pusztán az élet megőrzésére irányul, leértékelődik azon feltételek szintjére, amelyek alapvetően akadályozzák vagy akár tagadják is az életet és az élet nézőpontbeli fokozását, vagyis azon feltételek szintjére, amelyek nemcsak kizárják, hanem előre aláássák más perspektívák lehetőségét. Szigorúan véve az életet akadályozó feltételek nem értékek, hanem antitézisük: értéktelenségek.

Ha az életet hagyományosan pusztán önfenntartásként értelmezték más, későbbi dolgok szolgálatában, és ha az élet lényegét, mint önkiteljesítést, így félreértették, akkor az élet hagyományos feltételei, az „eddigi legmagasabb értékek" (XVI, 421) nem lennének valódi értékek; szükség lenne az „összes értékek átértékelésére" egy „új értékelés" révén. Ezért tervezi Nietzsche, hogy a második könyvet, „A (mindeddig) legmagasabb értékek kritikája" címmel, a harmadik könyv elé helyezi.

Azonban ahhoz, hogy eldönthessük az élet, mint életfokozás szükséges és elégséges feltételeit, az új értékelésnek vissza kell térnie ahhoz, hogy mi maga az élet, mint önfokozás, hogy mi teszi lehetővé ennek az életnek a lényegét az alapjában. Az alap, az, amivel valami lényegében kezdődik, amiből előtör és amelyben gyökerezik, görögül arkhe, latinul principium, „alapelv"-nek nevezik.

Az új értékelés elve az, ami meghatározza az életet, amelynek az értékek a perspektivikus feltételei lényegi alapjában. De ha az új értékelés elve a hatalom akarása, ez azt jelenti, hogy az élet, vagy a lét egésze, maga is a hatalom akarása lényegi és alapvető mivoltában – ez és semmi más. Így kezdődik Nietzsche munkásságának utolsó évéből származó egyik feljegyzés e szavakkal: „Ha a Lét legbensőbb lényege a hatalom akarása ..." (WM, 693; 1888. március–június).

Már 1885-ben Nietzsche elindít egy gondolatmenetet a kérdéssel: „És tudjátok, mi a számomra a 'világ'?" A „világ" alatt a létezőket mint egészet érti, gyakran azonosítva a kifejezést az „élettel", ahogy mi is hajlamosak vagyunk a „világnézetet" az „életfelfogással" azonosítani. Azt feleli: „Ez a világ hatalomra törő akarat – és semmi más! És ti magatok is ez a hatalomra törő akarat vagytok – és semmi más!" (WM, 1067).[1]

[1] Lásd a sorozat II. kötetének 164. oldalán az első jegyzetet.

Nietzsche úgy gondolja, hogy a létezők egészének alapvető jellege a hatalomakarat egyedülálló gondolatában rejlik. Metafizikájának kijelentése, vagyis a létezők egészének meghatározása így hangzik: Az élet hatalomakarat. Ebben valami kettős, mégis egységes dolog rejlik: először is, a lét egésze „élet"; másodszor, az élet lényege a „hatalomakarat".

Ezzel a kijelentéssel: „Az élet hatalomra törés", a nyugati metafizika beteljesedik; kezdetén az a homályos állítás áll: „a létező mint egész physis." Nietzsche kijelentése, hogy „a létező mint egész hatalomra törés", azt mondja ki a létezőről mint egészen, ami már előre meghatározódott lehetőségként a nyugati gondolkodás kezdetén, és elkerülhetetlenné vált a kezdetből való szükségszerű hanyatlás miatt. Ez a kijelentés nem a „Nietzsche" nevű személy magánvéleményét hirdeti. Ennek a kijelentésnek a gondolkodója és kimondója „egy végzet". Ez azt jelenti, hogy e gondolkodó és minden lényeges nyugati gondolkodó Létét egy szinte embertelen hűség alkotja a Nyugat legrejtettebb történetéhez. Ez a történelem a költő és a gondolkodó küzdelme a szóért a létező mint egész számára. Minden világtörténelmi nyilvánosság lényegében nélkülözi a szemet és a fület, a mértéket és a szívet a költő és a gondolkodó küzdelméhez a Lét szaváért. Ez a küzdelem a háborún és békén túl zajlik, a siker és kudarc határain kívül, érintetlen marad a zajtól és az ünnepléstől, és közömbös marad az egyének sorsával szemben.

A lét egésze hatalomra irányuló akarat. A hatalomra irányuló akarat egy új értékelés elve. De mit jelent a „hatalomra irányuló akarat"? Hiszen értjük valamilyen módon, mit jelent az „akarat", mivel magunkban is tapasztalunk ilyesmit, akár akarásban, akár nem-akarásban. Hasonlóképpen, a „hatalom" szóhoz is kötünk egy homályos elképzelést. Így a „hatalomra irányuló akarat" is világosnak tűnik. Mégis, semmi sem volna végzetesebb, mint a „hatalomra irányuló akarat" hétköznapi fogalmaihoz ragaszkodni, és azt hinni, hogy ezzel már értjük Nietzsche egyedülálló gondolatát.

Ha a hatalom akarásának gondolata az első és rangban a legmagasabb Nietzsche-i, s így általában a nyugati metafizikai gondolat, akkor ehhez az első és utolsó metafizikai gondolathoz vezető döntő gondolkodásunkat csak azoknak az ösvényeknek a bejárásával találhatjuk meg, amelyeken maga Nietzsche, e gondolat gondolkodója, járt. Ha a hatalom akarása minden létező alapvető jellemzője, akkor e gondolat gondolkodásának úgymond minden létező tartományában „találkoznia kell" vele: a természetben, a művészetben, a történelemben, a politikában, a tudományban és általában a megismerésben. Amennyiben ezek a dolgok létezők, mind a hatalom akarása kell, hogy legyenek. A tudomány, például az általános megismerés, a hatalom akarásának egy konfigurációja. A megismerésről – és különösen a tudományról – való elmélyült (Nietzsche gondolkodói módján történő) elmélkedésnek láthatóvá kell tennie, mi a hatalom akarása.

Ezért kérdezzük Nietzschével: Mi a tudás? Mi a tudomány? A válasz által – „Ez a hatalom akarása" – azonnal és ugyanakkor meg is tanuljuk, mit jelent a hatalom akarása. Ugyanezt a kérdést feltehetjük a művészetre és a természetre vonatkozóan is. Sőt, fel is kell tennünk, amikor a tudás lényegének kérdését tesszük fel. Azonnal nem érthetjük meg, miért és milyen módon létezik sajátos kapcsolat a tudás lényege, a művészet lényege és a „természet" lényege között – épp Nietzsche gondolkodásában.

A tudás mint olyan, és különösen a tudomány kérdésének most elsőbbséget kell kapnia, nemcsak azért, mert a „tudomány" határozza meg leginkább a munkaterületünket, hanem mindenekelőtt azért, mert a tudás és a megismerés lényegi hatalommá vált a nyugati történelemben. A „tudomány" nem pusztán egy a sok „kulturális" tevékenységi terület közül; a tudomány alapvető erő abban a szembesülésben, amelynek révén a nyugati ember mint olyan viszonyba lép a létezőkkel, és érvényesíti magát közöttük. Amikor a mai újság üzleti rovatában a „csomagok csomagolása" úgy szerepel, mint „egyetemi szinten oktatható" tudományág, ez nem egyszerűen „rossz vicc"; és amikor azon fáradoznak, hogy létrehozzanak egy önálló

„rádiótudományt”, ezek a fejlemények nem a „tudomány” elfajzását jelentik; sokkal inkább furcsa késői hajtásai annak a folyamatnak, amely évszázadok óta zajlik, és amelynek metafizikai alapja abban rejlik, hogy a tudást és a megismerést már korán techné-ként fogták fel a nyugati metafizika kezdeteinek következményeként. A tudás lényegéről kérdezni annyit jelent, mint tudatosan átélni, mi is történt „valójában” abban a történelemben, amely mi magunk vagyunk.

Nietzsche szerint a tudás a hatalom akarásának egy formája. De mit ért ő "tudás" alatt? Ezt először jellemezni és leírni kell.

Azonban mi itt nem a saját kis „portréját” készítjük Nietzsche „ismeretelméletének és tudományfelfogásának”, ahogyan azt a „filozófiatörténetben” szokás bemutatni; mi kizárólag és szigorúan az ő gondolatmenetein elmélkedünk, feljegyzései és a rendelkezésünkre álló megfigyelések alapján.

Amit ez az előadássorozat megkísérel, az valami egészen egyszerű és teljesen előkészítő jellegű: iránymutatást adni ahhoz, hogy gondosan átgondoljuk Nietzsche alapgondolatát. Ugyanakkor ezek az iránymutatások nem abban merülnek ki, hogy szabályokat és szempontokat sorolunk fel, hogyan is kellene ezt megtenni. Kurzusunk inkább egyfajta szigorú gyakorlatként halad előre. Amikor megpróbáljuk végiggondolni az alapgondolatot, minden lépés egy reflexió arról, mi „történik” a nyugati történelemben. Ez a történelem sohasem válik egy olyan történelmi szemlélet tárgyává, amelyben elvesznénk; de nem is olyan feltétel, amelyet pszichológiailag bizonyíthatnánk, hogy nálunk fennáll. Akkor hát mi ez? Azt akkor fogjuk tudni, amikor megértjük a hatalomra törő akaratot, vagyis amikor nemcsak képileg fel tudjuk idézni, mit jelent ez a kifejezés, hanem azt is megértjük, mi maga a dolog: a hatalomra törő akarat – a Lét sajátos uralma a létezők egésze fölött [a Lét létezőkhöz való elhagyatottságának leplezett formájában].[2]

[2] A zárójelbe tett kifejezést láthatóan 1961-ben adták hozzá. Seinsverlassenheit des Seienden, „a létezőknek a Lét általi elhagyatottsága,” részletesen tárgyalásra kerül a IV. kötet Második Részében, különösen a 215–221. oldalakon. Lásd továbbá a jelen kötet Második Részének 6. szakaszát.

4. Nietzsche tudása
Alapvető gondolat az Igazság lényegéről

Tudás – mi is ez valójában? Miről is kérdezünk igazán, amikor a tudás lényegéről kérdezünk? A nyugati ember helyzetéhez a létezők közepette, e helyzet meghatározásához, megalapozásához és kifejlesztéséhez a létezőkre vonatkozóan – vagyis a létezők egészének lényegi meghatározásához, vagyis a nyugati metafizikához – a következő sajátos jelleg tartozik: a nyugati embernek már egészen korán fel kellett tennie a kérdést: Ti estin epistémé? – „Mi az – tudás?" Csak nagyon későn, a 19. század folyamán vált ez a metafizikai kérdés a tudományos vizsgálódás tárgyává, vagyis a pszichológiai és biológiai kutatások témájává. A tudás lényegének kérdése a „teóriák kialakításának" ügyévé vált, az ismeretelmélet csataterén. Utólag, a múlt történeti és filológiai vizsgálata által ösztönözve, felfedezték, hogy Arisztotelész és Platón, sőt még Hérakleitosz és Parmenidész, majd később Descartes, Kant és Schelling „is" ilyen „ismeretelmélet" nyomában jártak. Persze az öreg Parmenidész „ismeretelmélete" még igencsak „hiányos" kellett legyen, hiszen nem álltak rendelkezésére a 19. és 20. század módszerei és eszközei. Igaz, hogy az ókor legnagyobb gondolkodói, Hérakleitosz és Parmenidész, elgondolkodtak a tudás lényegén. De az is „tény", hogy még ma sincs alig valamiféle helyes fogalmunk és mércénk arra, mit jelentett ez a tudás lényegére irányuló reflexió: a „gondolkodás" mint irányelv a létezők egészének vetítése a Létre, és a nyugtalanság – amely önmaga elől is rejtve marad – ennek az irányelvnek és az „irányelvek természetének" rejtett lényegével kapcsolatban.

Mégis az a vélemény, hogy ezek a gondolkodók, és velük együtt a modern gondolkodók „üldözték" a „megismeréselméletet" a tizenkilencedik századi filozófiai tudósok módján, gyermekes nézet, még akkor is, ha elismerjük, hogy Kant jobban ügyelt erre az „episztemológiai" ügyre, mint a későbbi „neokantiánusok", akik „továbbfejlesztették" őt. Teljesen el is hagyhattuk volna a tudományos „megismeréselmélet" fecsegésének említését, ha Nietzsche maga is nem mozgott volna ennek fülledt levegőjében – részben vonakodva, részben lelkesen –, és vált volna ettől függővé. Mivel még a legnagyobb, a legmagányosabb gondolkodók sem a földöntúli helyek földöntúli terében élnek, mindig körülveszik és érintik őket – ahogy mondani szokás – kortársaik és a hagyományok. Az egyetlen igazán döntő kérdés az, hogy valódi gondolatukat a miliő befolyásának és tényleges „élethelyzetük" hatásainak tulajdonítjuk-e, vagy akár túlnyomórészt ezen a módon világítjuk-e meg, avagy egyedülálló gondolkodásukat lényegében más eredetek alapján értjük meg, mégpedig azon alapulva, ami éppen hogy először nyitja meg és alapozza meg gondolkodásukat. Ahogy követjük Nietzsche gondolatait a megismerés lényegéről, nem fogunk figyelni mindarra, ami különböző módokon „végzetes", ami kortársi vagy „episztemológiai" benne, csak arra, amiben a modern metafizika alapállása kibontakozik és beteljesedik. Ez a „metafizikai elem" azonban önmagától, saját lényegi súlyánál fogva, rejtett történelmi kapcsolatba lép a nyugati gondolkodás kezdetével, a görögökkel. Ezt a kapcsolatot a nyugati metafizika beteljesedése és kezdete között nem történetileg gondoljuk el, mint filozófiai nézetek, vélemények és „problémák" függőségi láncolatát. Úgy ismerjük ezt a kapcsolatot, mint valamit, ami most és a jövőben is történik és van.

Ezért kezdettől fogva egyértelműnek kell lennünk abban, hogy alapvetően mire kérdezünk rá, amikor a tudás lényegére vonatkozó kérdést tesszük fel.

A nyugati történelemben a tudást úgy értik, mint azt a magatartást és viselkedést a reprezentálásban, amely által megragadjuk és megőrizzük, ami igaz, mint birtokot. Az a

tudás, ami nem igaz, nemcsak „hamis tudás”, hanem egyáltalán nem tudás; a „valódi tudás” kifejezés tehát redundáns. Ami igaz, és annak birtoklása – vagy rövidebben, az igazság abban az értelemben, hogy valami igaznak van elismerve – alkotja a tudás lényegét. Amikor azt kérdezzük, mi a tudás, tulajdonképpen az igazságról és annak lényegéről kérdezünk. És az igazság? Amikor valamit úgy veszünk fel és úgy tartunk számon, amilyen az valójában van, ezt nevezzük igaznak tartásnak. Itt az, ami igaz, azt jelenti, ami van. Megragadni azt, ami igaz, annyit tesz, mint a létezőket reprezentációban és állításban felfogni, majd úgy ismételni, átadni és megőrizni, ahogyan vannak. Ami igaz és az igazság a legszorosabb kapcsolatban állnak a létezőkkel. A tudás lényegére irányuló kérdés, mint az igazra és az igazságra vonatkozó kérdés, a létezőkre vonatkozó kérdés – arra, hogy mik ők maguk, mint olyanok. Ez a kérdés túlmutat a létezőkön, de ugyanakkor vissza is irányul rájuk. A tudásra vonatkozó kérdés metafizikai kérdés.

Ha Nietzsche hatalomra irányuló akaratának gondolata a metafizikájának alapvető gondolata, és a nyugati metafizika utolsó gondolata, akkor a tudás lényege, vagyis az igazság lényege a hatalomra irányuló akarat szempontjából kell, hogy meghatározódjék. Az igazság magában foglalja és megadja azt, ami van, megadja a létezőket, amelyek között maga az ember is egy létező, oly módon, hogy kapcsolódik a létezőkhöz. Így az ember minden kapcsolódásában valamiképpen az igazhoz tartja magát. Az igazság az, amire az ember törekszik, az, amelyről megköveteli, hogy uralja minden cselekvését és hagyását, minden kívánságát és adását, átélését és formálását, szenvedését és legyőzését. Beszélünk „akaratról az igazságra”.

Mivel az ember mint létező a létezők egészéhez viszonyul, és így egy létezői tartományt követ és gondoz, azon belül pedig ezt vagy azt a különös létezőt, az igazság kifejezetten és hallgatólagosan is megkövetelt, értékelt és tisztelt. Így az ember metafizikai lényegét a következő állításban lehetne megfogalmazni: Az ember az, aki tiszteli, és következésképpen az is, aki tagadja az igazságot. Nietzsche igazságfelfogása így – mintha egy hirtelen villámfény világítaná meg – fénybe kerül egy kijelentése által, amely az igazság tiszteletéről szól. Egy 1884-es feljegyzésben, amikor a hatalom akarásának gondolata tudatosan kezdi kialakulni, Nietzsche megjegyzi, hogy „az igazság tisztelete már egy illúzió következménye” (WM, 602). Mit jelent ez? Nem kevesebbet, mint hogy maga az igazság is egy „illúzió”, egy délibáb; hiszen csak akkor lehet igaz, hogy az igazság tisztelete egy „illúzió” következménye, ha maga az igazság is az. Ám ha az igazság akarása életünk számára létfontosságú, és ha az élet az élet fokozása, az élet egyre magasabb „megvalósítása”, és így a valóság elevenebbé tétele, és ha az igazság csupán „illúzió”, „képzelet”, tehát valami valótlan, akkor az igazság elvalótlanítássá, az élet akadályává, sőt pusztítójává válik. Az igazság tehát nem az élet feltétele, nem érték, hanem ellenérték, értéktelenség.

De mi van akkor, ha minden akadály az igazság és a valótlanság között

elesik, és minden egyenlő értékűvé válik, ami annyit jelent, hogy semmi értéke sincs? Akkor a nihilizmus valósággá válik. Nietzsche akarja a nihilizmust, vagy éppen felismerni és legyőzni akarja? Le akarja győzni. Ha tehát az igazság akarása az élethez tartozik, akkor az igazság, mivel lényege illúzió, nem lehet a legfőbb érték. Kell lennie egy értéknek, a perspektivikus élet-fokozás feltételének, amely nagyobb értékkel bír, mint az igazság. Valóban, Nietzsche mondja, hogy „a művészet többet ér mint az igazság” (WM, 853, IV; 1887-88-ból).[1]

Egyedül a művészet garantálja és biztosítja az életet perspektivikusan annak életerejében, vagyis a növekedés lehetőségeiben, az igazság hatalmával szemben. Ezért mondja Nietzsche: „Azért van művészet, hogy ne pusztuljunk bele az igazságba” (WM, 822, 1888). A művészet magasabb „érték”, vagyis a „élet” ősibb, perspektivikus feltétele, mint az igazság. Itt a művészet metafizikailag van felfogva mint a létezők feltétele, nem

[1] Lásd a sorozat I. kötetének 12. fejezetét ehhez és a következőhöz.

csupán esztétikailag mint élvezet, nem pusztán biológiai és antropológiai értelemben mint az élet és az emberi lét kifejeződése, és nem csupán politikai értelemben mint a hatalmi pozíció bizonyítéka. A művészet ezen értelmezései, amelyek a Nyugat metafizikai történetében megjelentek, maguk is csupán annak a metafizikai meghatározásnak a lényegi következményei, amelyet Nietzsche kimond, s amely már a kezdetektől előrevetült a metafizikai gondolkodásban (vö. Arisztotelész Poétika). A művészet metafizikai ellentétben áll az igazsággal mint illúzióval.

De hát ez hogyan van? Vajon a művészet nem azt ábrázolja, ami valótlan, vajon a művészet a szó szoros értelmében nem „illúzió"-e – kétségtelenül szép látszat, de mégiscsak puszta látszat? Vajon az „illuzionizmust" nem tekintik-e a jelenlegi művészetelméletek a minden művészet lényegének? Hogyan volna képes a művészet szembeszállni az igazság romboló erejével, és győzedelmeskedni felette, ha ugyanabból a lényegből fakad? Vagy a művészet és az igazság csupán az illúzió különböző fajtái? Vajon nem lesz-e így minden „illúzióvá", puszta látszattá, semmivé? Nem szabad kitérnünk a kérdés elől. Már a kezdet kezdetén fel kell mérnünk, hogy Nietzsche igazság-jellemzése mint illúzió mennyiben állja meg a helyét. A gondolat valódi szigorának közepette helytállni az első lépés a gondolkodás felé.

Az igazság, egy illúzió – ez szörnyű kijelentés, de nem puszta frázis, és nem is egy feltehetően túlfűtött író beszédmódja; talán ez már történelem, a legaktuálisabb történelmünk, nem csupán tegnap óta, és nem csak holnapra nézve. Az igazság mindig és csak puszta látszat? És a tudás, mindig csupán a puszta látszat megszilárdítása, menekülés az illúzióba? Oly ritkán merünk e kérdésben kitartani, alaposan feltenni, s kapaszkodót keresni ott, ahol a gondolkodó gondolkodás kezdődik. Az, hogy ez ilyen ritkán történik, nem is az ember megszokott lustaságának vagy felületességének tudható be, hanem inkább a filozófiai éleselméjűség elfoglaltságának és uralmának – vagy annak, amit az emberek éleselméjűségnek tartanak. Mert egy ilyen kijelentéssel szemben az emberek azonnal készek egy pusztító ellenbizonyítékot fegyverként forgatni. Nietzsche úr azt mondja, hogy az igazság illúzió. És ha Nietzsche „következetes" akar lenni – mert nincs semmi olyan, mint a „következetesség" –, az igazságról alkotott kijelentése is illúzió, és így többé nem is kell foglalkoznunk vele.

Az üres éleselméjűség, amely az efféle cáfolattal együtt jár, azt az illúziót kelti, hogy minden el van rendezve. Ám amikor cáfolja Nietzsche állítását, miszerint az igazság illúzió, egyvalamiről megfeledkezik: ha Nietzsche állítása igaz, akkor nemcsak Nietzsche saját igaz állítása válik illúzióvá, hanem ugyanolyan szükségszerűen az az igaz következtető állítás is, amelyet Nietzsche cáfolataként hoznak elő, „illúzióvá" lesz. Az éleselméjűség védelmezője azonban most azt fogja felelni, miközben még ravaszabbá válik, hogy a cáfolatunk illúziónak való minősítése a maga részéről szintén illúzió. Természetesen—és az efféle kölcsönös cáfolat végtelenül folytatható, csupán annak megerősítésére, amit már az első lépéssel is felhasznált: az igazság illúzió. Ez az állítás nemcsak hogy nincs összetörve a puszta éleselméjűség érvelő tour de force-a által, hanem még csak nem is érinti azt.

Természetesen a józan ész ebben a fajta cáfolatban egy rendkívül hatékony eljárást lát. Ezt úgy nevezik: „az ellenfél saját fegyverével való legyőzése." Mégis figyelmen kívül hagyjuk azt a tényt, hogy ezzel az eljárással egyáltalán nem vettük ki az ellenfél kezéből a fegyvert; és nem is tudjuk kivenni, mert lemondtunk arról, hogy megragadjuk, vagyis először meg- értsük, mit is akar mondani az állítás. Mivel azonban ezeket a trükköket újra és újra előhozzák az elvek és a gondolkodók alapvető gondolatai kapcsán, szükség volt egy közbevetett megjegyzésre a cáfolatról. Négy dolgot veszünk ki belőle, amelyek fontosak minden lényegi elmélkedés valódi végrehajtásához.

1. Az efféle cáfolatok kétes dicsőséggel bírnak, mivel a tartalmatlan és alap nélküli állítások közé zárkóznak. Az „Az igazság illúzió" kijelentést önmagára vonatkoztatják pusztán egyetlen „igazságként" a többi között – anélkül, hogy elgondolkodnának

azon, mit is jelenthet itt az illúzió, és anélkül, hogy megkérdeznék, miként és milyen okból kapcsolódhat maga az „illúzió” az igazság lényegéhez.

2. Az efféle cáfolatok a legélesebb következetesség látszatát keltik. Ám ez a következetesség azonnal megszűnik, nehogy érvényes legyen a cáfolóra nézve. Miközben a logikára hivatkozik mint a gondolkodás legfőbb példájára, azt állítja, hogy ez a logika csak az ellenfélre legyen érvényes. Az ilyen cáfolatok a legárulóbb módjai annak, hogy a gondolkodást száműzzék a valódi, kutató elmélkedésből.
3. Egy alapvető kijelentést – például Nietzsche-ét – az igazságról nem lehet olyan kijelentésekkel megcáfolni, amelyek már eleve alárendelődnek az eredeti kijelentésnek, amennyiben azt feltételezik, hogy valami igazat állítanak; éppoly kevéssé tud egy ház tiltakozni az ellen, hogy nélkülözheti bármiféle alapot, és mégis szilárdan állhat.
4. Nietzsche állításaihoz hasonló kijelentések nem cáfolhatók. A cáfolatnak abban az értelemben, hogy a helytelenséget bizonyítsuk, itt nincs jelentése. Minden lényegi kijelentés visszavezethető egy olyan alapra, amelyet nem lehet félresöpörni, hanem inkább mélyebb megalapozást kíván. Tiszteletben tartjuk a józan észt, de vannak birodalmak, ahová az nem hatol be, és ezek a leglényegesebbek. Vannak dolgok, amelyek szigorúbb gondolkodást követelnek. Ha az igazságnak uralkodnia kell minden gondolkodásban, akkor annak lényege feltehetően nem ragadható meg a hétköznapi gondolkodás és annak játékszabályai szerint.

Kétségtelen, hogy Nietzsche állítása, miszerint az igazság tisztelete már eleve egy illúzió következménye, valamint az ezt megalapozó kijelentés, miszerint az igazság maga is illúzió, sőt a illúzió, önkényesnek és elidegenítőnek hangzik. Ezeknek a kijelentéseknek nemcsak úgy kell hangzaniuk, hanem valóban elidegenítőnek és félelmetesnek is kell lenniük, mert gondolati kijelentésekként olyanról szólnak, ami rejtetten történik, és mindig hozzáférhetetlen marad a nyilvánosság számára. Ezért először is szükséges a megfelelő hangsúlyt adni Nietzsche alapvető gondolatának, amely a tudás és az igazság lényegét övezi. Ezt úgy lehet megtenni, hogy rámutatunk: Nietzsche igazság-definíciója nem egy túlfűtött és alap nélküli kijelentés egy olyan embertől, aki mindenáron eredetiségre törekszik; az igazság „illúzióként” való lényegi meghatározása lényegileg kapcsolódik a létezők metafizikai értelmezéséhez, és így éppoly régi és ősi, mint maga a metafizika.

Az egyik legnagyobb nyugati gondolkodó, Hérakleitosz egyik töredékében (Fr. 28) találjuk a következő sorokat, melynek első részét (mellyel most foglalkozunk) így olvashatjuk: Dokeonta gar ho dokimotatos ginoskei, phylassei. Ez a mondás, tiszta pontosságával és gondolatjátékával – amely egyszerre leplezett és mégis kijelentett –, a mi nyelvünkön, bármennyire is filozofikus, nem adható vissza teljesen. Ezért egy olyan fordítást kísérelünk meg, amely már az elején körülírja és tisztázza a jelentést: „Ami megmutatkozik, ami egyedül egy ember számára jelenik meg, az az, amit a legnevesebb (akit a legnagyobbra tartanak és a leginkább tisztelnek) ismer; és az ő tudása őrzi azt, ami egyedül jelenik meg, szilárdan tartva azt, mint ami biztos és támaszt nyújt.” Rövidebben, és a göröghöz szó szerint hűbben: „Mert a vélekedések birtoklása a legnagyobbra becsült ember tudása is, aki őrködik és szilárdan tartja azt.”

Mindazonáltal el kell kerülnünk, hogy ezt a mondást modern episztemológiai értelemben félreértsük, a kanti „látszat” és „dolog önmagában” megkülönböztetését keresve, és végső soron a „megjelenés” fogalmát „puszta illúzióvá” hamisítva. Az ősi görög mondás súlya inkább abban rejlik, hogy ami megmutatkozik, ami felkínálja magát, és így maga a látvány, azt tekintik annak, ami van. Mert „létezni” annyit jelent, mint növekedni, phyein. A megjelenés felkelése azonban a jelenvalóvá válás uralma, physis. A létezők létezőségének későbbi görög értelmezése, nevezetesen a platóni, csak ezen ősibb előmeghatározás, a létezőknek mint physis szerinti, égisze alatt érthető. Hiszen hogyan lehetne az „Idea” minden létező közül a leginkább létező, ha nem lett volna már előre eldöntve, hogy létezni annyi, mint önmaga megmutatkozása, amely felkel és

jelenvalóvá lesz: külső megjelenést (eidos) adva, alkotva az „ügy" arculatát (idea). A dokeonta, „ami megmutatkozik", Hérakleitosz számára két okból sem azonos a modern értelemben vett pusztán szubjektív véleménnyel: először is, mert a dokein azt jelenti: „megmutatkozni", „megjelenni", és ezt a létezők magukra vonatkozóan mondják; másodszor pedig azért, mert a korai gondolkodók és a görögök általában nem tudtak semmit az emberről mint 1-alanyról. Éppen a leginkább tisztelt ember – vagyis aki a leghíresebbé válásra méltó – az, aki képes elfordítani tekintetét önmagától, és kizárólag azt látja, ami egyedül „van". De éppen ez az, ami megmutatkozik, a látvány és a kép, amely felkínálja magát. A képszerűség nem abban áll, ami mesterségesen készült, mint egy utánzat. A görög értelemben vett „kép" – ha egyáltalán használhatjuk ezt a szót – „előlépés", phantasia, amelyet úgy értenek, mint a „jelenvalóvá válás". A görög létfogalom átalakulásával a metafizika története során a Nyugat kép fogalma ennek megfelelően változik. Az ókorban, a középkorban és az újkorban a „kép" nemcsak tartalmában és nevében, hanem lényegében is különbözik. A „kép" jelentése:

1. jelenlétbe érkezés;
2. a teremtés rendjén belüli hivatkozási megfelelés;
3. reprezentációs tárgy.

Hérakleitosz számára a tudás azt jelenti, hogy megragadjuk azt, ami megmutatkozik, és őrizzük a látványt mint azt a „nézetet", amelyet valami felkínál, az „imázst" a phantasia kijelölt értelmében. A tudásban az igazat szilárdan tartjuk; ami megmutatkozik, a kép, birtokba vétetik; ami igaz, az a megformált kép. Az igazság a képpé válás, a szó most görög módon értve, nem „pszichológiailag", nem pedig a modern értelemben vett episztemológiailag.

Amikor Nietzsche azt mondja, hogy az igazság „illúzió", kijelentése ugyanazt jelenti, mint amit Hérakleitosz mond – és mégis nem ugyanazt: ugyanazt, amennyiben Nietzsche kijelentése még mindig előfeltételezi – amint majd látni fogjuk – a létezők mint egész őseredeti értelmezését mint physis-t; de nem ugyanazt, amennyiben a létezők ősi görög értelmezése időközben lényegében megváltozott, különösen a modern gondolkodásban, miközben mégis fenntartotta önmagát ebben az átalakulásban. Nem értelmezhetjük Hérakleitoszt Nietzsche alapgondolatának segítségével, és nem magyarázhatjuk Nietzsche metafizikáját egyszerűen Hérakleitosz alapján és „hérakleitosziként". Inkább rejtett történeti rokonságuk csak akkor tárul fel, ha belátjuk vagy átverekedjük magunkat a szakadékon, amely kettejük között húzódik – a nyugati gondolkodás történetén. Csak ekkor ítélhetjük meg, hogy milyen értelemben kellett e két gondolkodónak – az egyiknek a nyugati metafizika kezdetén, a másiknak a végén – „ugyanazt" gondolnia.

Így hát csupán csekély történeti jelentőséggel bír annak tudása, hogy Nietzsche „ismerte" Hérakleitoszt, és egész életében mindenek felett nagyra tartotta, mégpedig már korán, amikor látszólag még mindig a bázeli klasszikafilológiai professzorság teendőit végezte. Talán még történetileg és filológiailag is bizonyítható lenne, hogy Nietzsche igazságfelfogása mint „illúzió" „Hérakleitosztól származik", vagy, hogy nyersebben fogalmazzunk, egyszerűen tőle vette át, miközben olvasta őt. Hagyjuk meg a filozófiatörténészeknek azt az elégtételt, hogy felfedezhessék az efféle plágiumszerű kapcsolatokat. Ám még ha fel is tételezzük, hogy Nietzsche az igazság „illúzióként" való meghatározását Hérakleitosz mondásából vette, továbbra is fennmarad a kérdés: miért éppen erre a Hérakleitoszra bukkant rá Nietzsche, akinek „filozófiáját" Nietzsche korában egyáltalán nem értékelték olyan hangsúlyosan, ahogyan az azóta – legalábbis felületesen – divattá vált? E kérdésre is lehetne úgy felelni, hogy Nietzsche már középiskolásként különösen tisztelte Hölderlint, akinek Hyperion című műve Hérakleitoszi gondolatokban ujjongott. De ugyanaz a kérdés újra felmerül ellenvetésként: Miért volt Nietzschenek éppen Hölderlin iránt ilyen nagyra becsülése, abban az időben, amikor e költő leginkább

csak mint név és mint romantikus manqué volt ismert? Ilyen tudóskodó, történeti nyomozás révén, amely függőségeket kutat, nem jutunk előbbre egy lépést sem; soha nem érjük el a lényeget, csupán külsődleges asszociációk és kapcsolatok hálójában ragadunk. Az efféle eljárás felületességét azonban világosan meg kell nevezni, mert gyakran jellemzik Nietzsche gondolkodását hérakleitosziként, és aztán azt hiszik, hogy e név kimondásával már valamit is gondoltak. Nietzsche azonban nem a XIX. század végének Hérakleitosza, és Hérakleitosz sem Nietzsche a preplatóni filozófia korában. Ellenben az, ami „van", ami eddig, jelenleg és ezután is történik a nyugati történelemben, az igazság lényegének hatalma. Ebben mutatkoznak meg a létezők mint olyanok, és ennek megfelelően ragadhatók meg mint önmagukat a reprezentációban megjelenítők, és az efféle reprezentációt általánosságban gondolkodásnak értjük. Ami van, és ami történik, abban az a különös, hogy a modernitás beteljesedésének kezdetén az igazságot „illúzióként" határozzák meg. E meghatározásban az eredeti alapvető döntések a gondolkodásról átalakulnak, de uralmuk ugyanilyen döntően megszilárdul.

5. Az igazság (helyesség) lényege mint „Értékbecslés”

Tervünk továbbra is az, hogy Nietzsche egyetlen gondolatát, a hatalom akarását gondoljuk végig, kezdetben a tudás lényegén való elmélkedésen keresztül. Ha Nietzsche szerint a tudás a hatalom akarása, akkor a hatalom akarásának lényege is csak a tudás lényegébe való kellően tiszta betekintés révén világítható meg. De a tudásnak az a feladata, hogy megragadja, ami igaz. Az igazság az, ami lényeges a tudásban. Ennek megfelelően az igazság lényege is le kell, hogy tépjen minden fátylat a hatalom akarásának lényegéről. Amit Nietzsche az igazságról mond, röviden: az igazság „illúzió.” Hogy e lényegi meghatározást élesebbé és tágabbá tegyük, előzetesként idézzük Nietzsche második kijelentését: „Az igazság az a fajta tévedés, amely nélkül egy bizonyos fajta élőlény nem élhetne” (WM, 493; 1885-ből).

Igazság: „illúzió”? Igazság: „egy fajta tévedés”? Újra arra készülünk, hogy levonjuk a következtetést: tehát minden tévedés, tehát nem érdemes az igazságról kérdezni. Nietzsche így felelne: Nem, éppen azért, mert az igazság illúzió és tévedés, ezért van „igazság”, ezért az igazság érték. Furcsa logika! Kétségtelen, de előbb próbáljuk megérteni, mielőtt túl egyenes és szűk felfogásunkat bíróvá választva elhamarkodottan elítélnénk ezt az igazságtanítást, mielőtt az elérné belső fülünket.

Világosabban és szélesebb körben kell feltennünk a kérdést, hogy mi az igazság és a tudás, mi a megismerés és a tudomány Nietzsche-nél. Ennek érdekében most útra kelünk Nietzsche gondolatainak ösvényein, ahogyan azok a harmadik könyv első részében össze vannak gyűjtve. Ez a gyűjteménynek a rendje persze túlságosan is emlékeztet minket a 19. század végi ismeretelméleti sémákra – amelyektől Nietzsche sem tudott teljesen megszabadulni. Az első rövid fejezet, „a) Kutatási módszerek,” amelynek címét és helyét a szerkesztők találták ki, valóban tartalmaz részleteket Nietzsche utolsó és lényegi korszakából (1887–88), a 466–469-es számok alatt; ám ahogyan ott állnak, teljesen érthetetlenek tartalmuk és metafizikai hatókörük szempontjából. Nietzsche bizonyosan nem ezzel a résszel kezdte volna saját előadását.

Vizsgálódásunk kiindulópontjául az 507-es számot választjuk (Tavasz-Ősz, 1887[1]):

> Az értékbecslés „Úgy hiszem, hogy ez és ez így van” mint a lényeg a „igazságnak.” Az értékbecslésekben fejeződnek ki a megőrzés és a növekedés feltételei. Minden ismeretszervünk és érzékünk csak a megőrzés és növekedés feltételeihez viszonyítva fejlődött ki. A bizalom az értelemben és annak kategóriáiban, a dialektikában, tehát a logika értékbecslése csak az élet számára való hasznosságukat bizonyítja, amit tapasztalat igazol – nem pedig az „igazságukat.”
>
> Hogy nagyfokú hit legyen jelen; hogy ítéletek kockáztathatók legyenek; hogy a létfontosságú értékekkel szembeni kétely hiányozzon – ez az előfeltétele minden élőlénynek és életének. Ezért az szükséges, hogy valamit igaznak tartsunk – nem az, hogy valami igaz is legyen.
>
> Az „igazi és a látszólagos világokat” – visszavezettem ezt az ellentétet az értékviszonyokra. Kivetítettük a megőrzésünk feltételeit az Általános Lét predikátumaiként. Mivel hitünknek szilárdnak kell lennie, ha boldogulni akarunk, a „valódi” világot nem a változás és a keletkezés világává tettük, hanem a lété.

Semmiképpen sem kívánjuk azt állítani, hogy Nietzsche ezzel a résszel kezdte volna, ha sikerült volna egy befejezett előadást létrehoznia. Mostantól általában félre fogjuk tenni a „mű” állítólagos szerkezetének kérdését, amely nem lehetett „mű”. Félre fogjuk tenni azt a tényt is, hogy hasonló szakaszok és gondolatok idézhetők és felhozhatók más,

[1] Sec W II I [38] a CM-ben, 12, 352–53.

egyidejűleg vagy korábban írt írásokból. Mindez ugyanis nem mond el nekünk semmit. Nem fogunk előrébb jutni, ha továbbra is elhanyagoljuk annak a kísérletnek a megfontolását, amely egy szövegben próbálja meg átgondolni az igazság és a hatalom akarása közötti lényegi viszonyt egészében, és feltárni a hatalom akarásának jelentőségét Nietzsche alapállására nézve, azaz annak viszonyát a nyugati metafizikához. Az 507-es számú szakasz előmozdítja azt a kísérletet, hogy úgyszólván beleugorjunk Nietzsche tudás mint hatalom akarása értelmezésének legközepébe. Egy rövid meghatározással kezdi az igazság lényegét, és azzal zárul, hogy választ ad arra a kérdésre, miért a „világ" (a létezők összessége) a „lét" és nem a „változás" világa. Ez a kérdés a nyugati gondolkodás kezdetén áll, bár más formában. Megpróbáljuk végiggondolni az egész szakaszt belső szerkezetében, mondatról mondatra, azzal a szándékkal, hogy bepillantást nyerjünk Nietzsche igazság- és tudásértelmezésének egészébe.

A részlet így kezdődik: „Az értékbecslés: 'Úgy hiszem, így és így van' mint az 'igazság' lényege." Minden szó, minden aláhúzás, az írás minden részlete és a teljes szószerkezet fontos itt. A bevezető megjegyzés egész kötetnyi ismeretelméletet tesz feleslegessé, ha csak össze tudjuk szedni azt a csendet, kitartást és alaposságot a szemlélődésben, amit ezek a szavak megkövetelnek a megértéshez.

Ez a kérdés az igazság lényegi meghatározásáról szól. Nietzsche az igazság szót idézőjelek közé teszi. Röviden ez azt jelenti: az igazság úgy, ahogy szokásosan értik, és ahogy már régóta értik – a nyugati gondolkodás történetében –, és ahogy Nietzsche maga is kénytelen előzetesen érteni, anélkül hogy tudatában lenne ennek a szükségszerűségnek, annak hatókörének, vagy akár az alapjának. Az igazságnak az a lényegi meghatározása, amely Platón és Arisztotelész óta nemcsak az egész nyugati gondolkodást uralja, hanem általában a nyugati ember történetét is a mindennapi cselekedeteiig és szokványos véleményeiig, röviden így hangzik: Az igazság a reprezentáció helyessége, és a reprezentáció annyit jelent, mint a létezők birtoklása és önmagunk elé állítása; olyan birtoklást, amely érzékel és vélekedik, emlékezik és tervez, remél és elutasít. A reprezentáció a létezőkhöz igazodik, hasonul hozzájuk, és visszatükrözi őket. Az igazság a reprezentációnak a létezők milyenségéhez és módjához való hasonulását jelenti.

Bár első pillantásra nagyon különböző, sőt egymásnak ellentmondó fogalmi meghatározásokkal találkozunk az igazság lényegét illetően a nyugati gondolkodók körében, mindegyik egyetlen meghatározáson alapul: az igazság a helyes ábrázolás. Mivel azonban a helyességet és az igazságot újabban gyakran megkülönböztetik, kifejezetten rá kell mutatnunk és tisztáznunk kell, hogy ebben az előadássorozatban a helyesség szó (Richtigkeit) szó szerint úgy értendő, mint valamire irányultság, a létezőkhöz való megfelelés értelmében. Néha a logikában a helyesség szót „ellentmondásmentesség" vagy „következetesség" értelemben használják. Az első értelemben a „Ez a tábla piros" mondat helyes, de nem igaz; helyes abban az értelemben, hogy nem ellentmondásos, ha ez az írótábla piros lenne; ennek ellenére a mondat nem igaz, mert nem felel meg a tárgynak. A helyesség mint következetesség azt jelenti, hogy egy állítás egy másikból levezethető az érvelés szabályai szerint. Az ellentmondásmentesség és következetesség értelmében vett helyességet gyakran formális „igazságnak" is nevezik, amely nincs kapcsolatban a létezők tartalmával, szemben a tartalmi, anyagi igazsággal. A konklúzió „formálisan" igaz, de anyagilag hamis. A megfelelés gondolata még ebben a helyességfogalomban (ellentmondásmentesség, következetesség) is jelen van, persze nem a tárgyi szándékban, hanem a javaslatok megfogalmazásában és a következtetések levonásában követett szabályokban. Amikor azonban mi azt mondjuk, hogy az igazság lényege a helyesség, a kifejezést a gazdagabb értelemben használjuk, a reprezentáció tartalmának a megtapasztalt létezőkhöz való megfelelésében. A helyesség ekkor az adaequatio és a homoiosis fordításaként értendő.

Nietzschénél is előre eldöntött, a hagyománynak megfelelően, hogy az igazság a helyesség.

Ha ez így van, akkor Nietzsche első, nagyon különös lényegi meghatározása sajátos megvilágításba kerül. Nietzsche azon állítása, hogy az igazság illúzió, egyfajta tévedés, legbensőbb, így soha ki nem mondott előfeltevésével a hagyományos és soha meg nem kérdőjelezett jellemzése az igazságnak, mint a reprezentáció helyessége. Nietzsche számára azonban ez az igazságfogalom sajátosan és szükségszerűen változik – tehát egyáltalán nem önkényesen. Az 507. számú rész első mondata megmutatja, hogyan néz ki ez a szükségszerű változás. Nyelvtanilag nézve a szakasz nem állítással, hanem egy kulcsszóval kezdődik, amely egyszerűen, világosan és teljesen jelzi Nietzsche álláspontját a hagyományos igazságfogalommal kapcsolatban, és iránytűként szolgál számára saját gondolkodásának útján. E szó szerint az igazság lényege szerint „értékbecslés". Ez a kifejezés azt jelenti, hogy valamit értékként ítélünk meg, és annak is állítunk. De (az előzőleg említett kijelentés szerint) az érték az életnövelés perspektivikus feltétele. Az értékbecslést maga az élet hajtja végre, különösen pedig az ember. Az igazság, mint értékbecslés, olyasvalami, amit az „élet" vagy az ember hoz létre, és ami így az emberi léthez tartozik. (Hogy ez miért és milyen mértékben van így, az még kérdés marad.)

Nietzsche egyértelműen jellemzi az igazság értékbecslésének jellegét a következő szavakkal: „Úgy hiszem, hogy ez és ez így van." Ez az értékelés a „hit" jellegével bír. De mit jelent a „hit"? A hit azt jelenti, hogy úgy tartjuk, hogy ez és ez így van. A „hit" nem azt jelenti, hogy beleegyezünk és elfogadunk valamit, amit mi magunk nem láttunk kifejezetten létezőként, vagy amit soha nem tudunk saját szemünkkel megragadni mint létezőt; inkább azt jelenti, hogy hinni annyi, mint valamit, amivel a képzet találkozik, létezőként tartani ilyennek vagy olyannak. Hinni annyi, mint valaminek tartani, valamit létezőnek tartani. Tehát a hit itt semmiképpen sem jelenti egy ész számára felfoghatatlan, érthetetlen tan szóbeli elfogadását, amelyet egy tekintély igaznak hirdet, sem pedig egy szövetségben és próféciában való bizalmat. Az igazság mint értékbecslés, vagyis mint valaminek tartás, valaminek létezőnek tartás ilyen vagy olyan módon, lényegi kapcsolatban áll a létezőkkel mint olyannal. Ami igaz, az az, amit létezőnek tartanak, ami így és így létezőként van tartva, amit létezőnek veszünk. Ami igaz, az a létező.

Ha lényegét tekintve értékbecslés, az igazság szinonimája annak, hogy igaznak tartjuk. Valamit valaminek tartani és ily módon felállítani, ezt nevezzük ítélkezésnek. Nietzsche azt mondja: „Az ítélkezés a legrégibb hitünk, a legmegszokottabb igaznak vagy hamisnak tartásunk" (WM, 531; 1885–86). Az ítélet, valamiről való állítás, a tudás lényege; ehhez tartozik a létigazság a nyugati metafizika hagyományában. Valamit annak tartani, ami, úgy ábrázolni, mint ami a létben ilyen és ilyen, azzal azonosulni az ábrázolásban, ami feltűnik és amivel találkozunk – ez az igazság lényege, mint helyesség. Ennek megfelelően abban a mondatban, amelyet tisztázunk, és amely azt mondja, hogy az igazság értékbecslés, Nietzsche alapvetően semmi mást nem gondol, mint ezt: Az igazság helyesség. Úgy tűnik, teljesen elfelejtette azt a mondását, hogy az igazság illúzió. Nietzsche még úgy is tűnik, mintha teljesen egyetértene Kanttal, aki egyszer kifejezetten megjegyzi a A tiszta ész kritikájában, hogy az igazság magyarázata mint „a megismerés és tárgya egyezése" „itt elfogadott és feltételezett" (A58, B82). Röviden, Kant számára az igazság mint helyesség (a tisztázott értelemben) megkérdőjelezhetetlen; nota bene, Kant számára, aki a kopernikuszi fordulatot kezdeményezte ismeretelméletében, amely szerint a megismerésnek nem a tárgyakhoz kell igazodnia, hanem fordítva – a tárgyaknak kell igazodniuk a megismeréshez. A középkori teológusok, valamint Arisztotelész és Platón is úgy gondolkodnak az „igazságról", ahogy Kant magyarázza annak általános lényegét. Nietzsche nemcsak hogy látszólag összhangban van ezzel a nyugati hagyománnyal, hanem valóban összhangban van vele; és csak ezért különböztetheti meg, kell megkülönböztetnie magát tőle. A kérdés az, hogy miért gondolja mégis másként az igazság lényegét – és milyen értelemben másként. Az igazság mint hit lényegére

vonatkozó kulcsszó valóban magában foglalja a kimondatlan feltételezést, hogy az igazság helyesség; de mást mond, és ez az, ami Nietzsche számára lényeges. Emiatt kerül azonnal előtérbe a mondatszerkezet és a hangsúly által.

„Az értékbecslés … mint a „igazság" lényege: Ez azt jelenti, hogy az igazság lényege mint helyesség (a helyesség mint olyan) valójában egy értékbecslés. Nietzsche döntő metafizikai felismerése ebben a helyesség lényegének (a hagyományos, megkérdőjelezetlen igazságfogalomnak) ezen értelmezésében rejlik. Ez azt jelenti, hogy a helyesség lényege semmiképp sem fogja megnyerni magyarázatát és alapját azzal, ha elmondjuk, hogyan tud az ember a szubjektív tudatában megjelenő reprezentációkkal megfelelni a lelke kívül lévő tárgyaknak, hogyan lehet áthidalni a szubjektum és objektum közötti szakadékot, hogy valami olyasmi, mint a „megfelelés", lehetővé váljon.

Az igazság értékként való meghatározásával az igazság lényegi definíciója inkább egy teljesen más irányba fordul. Ezt abból látjuk, ahogyan Nietzsche folytatja gondolatmenetét: „Az értékbecslésekben a megőrzés és a növekedés feltételei fejeződnek ki." Ez a mondat először is bizonyítékot ad az „érték" lényegének általános jellemzésére, amelyet az elején említettünk: először is arra, hogy ennek megvan az „élet" számára való „feltétel" jellege; másodszor pedig arra, hogy az „életben" nemcsak a „megőrzés", hanem mindenekelőtt a „növekedés" is lényeges. Itt a „növekedés" egyszerűen a „fokozódás" másik neve. Ugyanakkor a „növekedés" pusztán mennyiségi kiterjedésnek hangzik, és azt sugallhatja, hogy a „fokozódás" végső soron csupán ebben a mennyiségi értelemben vett gyarapodást jelenti – jóllehet nem mozaikszerű felhalmozódás módján, mivel a növekedés egy élőlény önálló fejlődésére és kibontakozására utal.

Az „értékbecslés", amelyet az igazság lényege határoz meg az „igaznak tartás" értelmében, bármiféle „értékbecslés", az „életfeltételek" — a megőrzés és a növekedés feltételeinek — „kifejeződése". Ami „értékként" van értékelve, az ilyen feltétel. Nietzsche még tovább megy. Nemcsak az „igazság" kerül vissza az „életfeltételek" körébe a lényege szempontjából, hanem az igazság megragadásának képességei is itt nyerik el egyetlen meghatározásukat: „Minden ismereti szervünk és érzékünk csak a megőrzés és növekedés feltételeire való tekintettel fejlődött ki." Ennélfogva az igazság és az igazság megragadása nem pusztán az „élet" szolgálatában áll használatuk és alkalmazásuk szerint; lényegük, szerveződésük módja és teljes működésük az „élet" által van hajtva és irányítva.

6. Nietzsche állítólagos biológizmusa

Megszoktuk, hogy azt a fajta gondolkodást, amely minden jelenséget az élet kifejeződésének tekint, biológiai gondolkodásnak nevezzük. Azt mondják, Nietzsche „világképe" biologistikus. Ám még ha eleve nem is vesszük komolyan Nietzsche esetében világképének e jelszavas meghatározását mint biológiait, mert teljesen bizalmatlanok vagyunk az efféle címkékkel szemben, akkor sem tagadhatjuk, hogy már az általunk idézett néhány mondat is eléggé szembetűnően a Nietzsche-i gondolkodás „biologistikus" módjára utal. Ráadásul már kifejezetten és többször is megjegyeztük a világ és az élet alapvető szavainak azonosítását, amelyek egyaránt a létezőt mint egészet nevezik meg. Az élet, az élet folyamata, az élet menete görögül bios. A bios a biográfia szóban, „életrajz", inkább megfelel a görög jelentésnek. A biológia ezzel szemben az élet tanulmányozását jelenti a növények és állatok értelmében. Hogyan ne lenne biológiai – még inkább biológiai, mint bármely más biológia, amit egyébként ismerünk – az a gondolkodás, amely alapgondolatában a létezőt mint egészet „életként" fogja fel? Ráadásul nemcsak az alapvető szavak, hanem a gyökerében az új értékbecsléshez kötődő sajátos szándék is elárulja a Nietzsche-i gondolkodás „biológiai" jellegét. Figyeljünk csak a Hatalom akarása negyedik, befejező könyvének címére: „Fegyelem és tenyésztés." Itt az élet tudatos szabályozásának, irányításának és „fokozásának" gondolata szigorúan rendezett életprogram értelmében célként és követelményként jelenik meg. Ne feledjük, hogy Nietzsche a legmagasabb rendű embert ragadozó fenevadnak nevezi, és a legmagasabb embert „a pompás szőke fenevad-ként" látja, „aki kéjesen portyázik zsákmány és diadal után" (VII, 322).[1] Már nincs lehetőség kikerülni a következtetést, hogy e gondolkodó „világképe" feltétlen biologizmus, nem csupán általánosságban és egy általa terjesztett ártalmatlan vélemény következményeként, hanem gondolatának legbelsőbb akaratában.

Miért ne lehetne a metafizikai gondolkodás ne legyen biologistikus? Hol van megírva, hogy ez hibát jelent? Vajon nem inkább az a gondolkodás, amely minden létezőt élőnek, az élet megjelenésének fog fel, áll a legközelebb ahhoz, ami valóban valós, és ezért önmagában a legigazabb? „Élet" – nem cseng-e ebben a szóban az, amit valóban a „Léttel" értünk? Nietzsche maga jegyzi meg egyszer (WM, 582; 1885–86): „A 'Létet' – nincs más módunk elképzelni, mint 'élőként.' – Hogyan* létezhet bármi holt?"

E megjegyzéssel kapcsolatban a következő kérdéseket kell feltennünk:

1. Kik azok a „mi", akiknek ez az elképzelésük van a „Létről" mint „életről"?
2. Mit értenek ezek a „mi" az „élet" alatt?
3. Honnan származik az alapvető tapasztalat, és hogyan van megalapozva?
4. Mit jelent az a „Lét", amelyet „életként" értelmeznek?
5. Hol és hogyan kell egyáltalán meghozni a döntést erről az értelmezésről?

Az idézett szakaszból kezdetben csak azt értjük meg, hogy az „élet" a legalapvetőbb mérce valaminek a létezőként vagy nemlétezőként, vagy nem-létezőként való megítéléséhez. A létnek ennél élénkebb értelmezése, mint ami az élet értelmében érti, nem is gondolható el. Ráadásul a legtermészetesebb tapasztalatunkban közvetlenül és áthatóan szól hozzánk. Egy metafizika „biologizmusként" való jellemzése tehát csak a legmagasabb elismerést adhatja meg, és tanúsíthatja a lét „élethez" való határtalan közelségét.

---

[1] A hírhedt „szőke vadállat" kijelentésekről a Morál genealógiájához I. részében, II. szakasz (CM, 5, 275–76), lásd Detlef Brennecke: „A szőke bestia: Egy jelszó félreértése", in Nietzsche-Studien, V (1976), 113–145.

Ez a kétértelmű és ezért csalóka kifejezés, a biologizmus, nyilvánvalóan Nietzsche gondolkodásának lényegéhez ér. Hogyan is érthetnénk másként az érték gondolatát az életfeltétel értelmében, hogyan is tehetnénk másként a „Fegyelem és tenyésztés" célját, hogyan is értelmezhetnénk másként az ember archetípusos meghatározását a ragadozó állat formájában – mint a létezők egészének határozott értelmezését „életként", az „élet" értelmezését olyan állatiságként, amely tenyészthető? Most, valóban nagyon erőltetett és hiábavaló törekvés lenne, ha valaki el akarná rejteni Nietzsche nyilvánvaló biológiai nyelvhasználatát, vagy akár kisebbíteni próbálná azt; ha meg akarná kerülni azt a tényt, hogy ez a nyelvhasználat biológiai gondolkodásmódot tartalmaz, és így nem puszta külső burkolat. Mégis, ez a jelenlegi és bizonyos értelemben helyes jellemzése a Nietzsche-i gondolkodásnak mint biologizmusnak jelenti a fő akadályt annak, hogy behatoljunk alapvető gondolatába.

Ezért az igazság lényegére vonatkozó első mondat előzetes megvitatása már szükségessé tesz egy jegyzetet, amely megvilágítja az olyan elterjedt címeket, mint a „biologizmus", „életfilozófia", „az élet metafizikája". Nem csupán a legdurvább félreértéseket kell elhárítanunk, hanem mindenekelőtt érthetővé kell tennünk azt a tényt, hogy itt kérdéseket kell feltenni. Nietzsche alapvető gondolatának megfelelő tárgyalása attól függ, hogyan válaszolunk ezekre.

Az említett etimológia szerint a „biológia" jelentése „az élet tanulmányozása" – pontosabban „az élőlényeké". A név ma az élőlények megjelenési formáinak, folyamataiknak és törvényeiknek tudományos vizsgálatát jelenti, amely a növényi, állati és emberi élet területeire vonatkozik. A botanika és a zoológia, valamint az ember anatómiája, fiziológiája és pszichológiája alkotják a biológia külön területeit, amelyek előtt vagy fölött néha egy „általános biológia" helyezkedik el. Tudományként minden biológia már eleve feltételez egy többé-kevésbé kifejezetten megrajzolt lényegi határvonalat azoknak a jelenségeknek a körében, amelyek tárgyát képezik. Ez a kör, ismételjük, az élőlények világa. E határvonal kijelölése mögött újra ott rejlik egy előzetes felfogás arról, hogy mi különbözteti meg és választja el az élőlényeket mint olyanokat, nevezetesen az élet. Az a lényegi tartomány, amelyben a biológia mozog, önmagában soha nem állítható fel és nem alapozható meg magával a biológiával mint tudománnyal, hanem mindig csak feltételezhető, átvett és megerősített lehet. Ez minden tudományra igaz.

Minden tudomány olyan tételeken nyugszik, amelyek azon létezők területére vonatkoznak, amelyeknek vizsgálatában és működésében a tudomány maga is mozog. Ezek a tételek – a létezőkre, arra, hogy mik azok, vonatkozó tételek, amelyek kijelölik és körülhatárolják e területet – metafizikai tételek. Nemcsak hogy nem bizonyíthatók az illető tudományok fogalmaival és érveivel, de még csak megfelelő módon sem lehet róluk ilyen módon gondolkodni.

A biológia mint olyan sohasem dönti el, hogy mi az élő, és hogy az ilyen lények léteznek. A biológus mint biológus inkább már egy előzetesen meghozott döntést használ, amely számára szükséges. De ha a biológus mint konkrét személy döntést hoz arról, hogy mit kell élőnek tekinteni, ezt a döntést mégsem biológusként hozza meg, és nem a tudományának eszközeivel, gondolkodásformáival és bizonyítékaival; itt metafizikusként szólal meg, mint ember, aki a vizsgált területen túl a létezőket egészükben gondolja végig.

Hasonlóképpen, a művészettörténész mint történész soha nem döntheti el, hogy mi a művészet számára, és miért számít bármely adott alkotás műalkotásnak. A művészet lényegére és a művészet lényegi történeti hatókörére vonatkozó döntések mindig a művészettörténeten kívül esnek, még akkor is, ha a művészettörténeti kutatás során folyamatosan felhasználják őket.

Minden tudomány tudás – vagyis egy olyan valódi ismeret megőrzése, amely döntéseket hordoz magában, és hozzájárul a történelem alakításához, túl azon, hogy pusztán információk gyűjteménye legyen – csak annyiban, amennyiben metafizikailag

gondolkodik, a szó hagyományos értelmezése szerint. Minden tudomány, amely túllép a pusztán számító jellegű uralmon saját területe felett, csak annyiban valódi tudás, amennyiben metafizikai alapokra támaszkodik, vagy e megalapozást elengedhetetlen szükségszerűségnek, saját lényegi tartalmának szerves részének tekinti.

Így a tudományok fejlődése mindig két alapvetően eltérő irányvonal mentén haladhat. A tudományok kialakulhatnak abban az irányban, hogy egyre átfogóbban és biztosabban uralják a tárgyakat, ennek megfelelően alakíthatják eljárásmódjukat, és ebben találhatják meg elégedettségüket. Ugyanakkor egyszerre a tudományok fejlődhetnek mint valódi ismeretek, és ennek alapján kijelölhetik maguknak, mi az, ami tudományosan értékes megismerésnek számít.

Ez a kitérő csak arra szolgál, hogy megmutassa: minden tudomány területét – a biológiában az élőlények területét – a tudás és az ezekhez kapcsolódó, nem tudományos jellegű állítások határolják körül. Ezeket nevezhetjük mezőállításoknak. Ilyen állítások például a zoológia területén az állat természetére vonatkozó kijelentések, amelyek a részletes kutatómunkából nézve hajlamosak "általánosnak", azaz meghatározatlannak és homályosnak tűnni. Emiatt a legtöbb kutató, különösen a "pontos" kutatók, bizalmatlanul tekintenek az ilyen elmélkedésekre.

Valójában az efféle metafizikai megfigyelések csak addig határozatlanok és nehezen megragadhatók, amíg a tudomány és annak eljárásai felől értékeljük őket. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ez a határozatlan általánosság az efféle elmélkedések lényegéhez tartozna. Csupán annyit jelent, hogy a tudomány területének lényegére irányuló metafizikai reflexió a szóban forgó tudomány nézőpontjából formátlannak és megalapozatlannak tűnik. De a kérdéses tudomány nézőpontja nemcsak túl szűk ahhoz, hogy megragadja saját lényegét, hanem általában véve is teljesen alkalmatlan erre. A tudományos kutató gyakran azt hiszi, hogy filozófiai gondolkodás annyit jelent, mint általánosabban és homályosabban gondolkodni, mint ahogyan ő, a pontos kutató, szokott gondolkodni. Elfelejti, vagy inkább sosem tudta, sosem tanulta meg, sosem akarta tudni, hogy a metafizikai elmélkedés másféle gondolkodást kíván és követel meg. A tudományos gondolkodásból a metafizikai reflexióba való átmenet lényegileg idegenebb és így nehezebb, mint az átmenet a tudomány előtti, mindennapi gondolkodásból a tudományos gondolkodásba. A metafizikához való átmenet egy ugrás. A tudományhoz való átmenet egy már meglévő reprezentációs mód korábbi meghatározásainak folyamatos fejlesztése.

A tudomány önreflexiója saját nézőponttal és vizsgálódó attitűddel rendelkezik, saját bizonyítási formával és fogalmi apparátussal; és mindebben megvan a maga megbízhatósága és törvényszerűsége. Ahhoz, hogy a tudományos kutató képes legyen metafizikai reflexiót gyakorolni a saját területére vonatkozóan, alapvetően másféle gondolkodásmódba kell áthelyezkednie; meg kell értenie, hogy ez a reflexió a saját területéről lényegileg különbözik attól, mint amikor pusztán kibővíti a kutatásban egyébként gyakorolt gondolkodásmódot, akár fokozatban és terjedelemben, akár általánosításban, vagy akár abban, amit ő hanyatlásnak lát.

Azonban az igény, hogy egy adott területre irányuló reflexióhoz lényegében eltérő gondolkodásra legyen szükség, nem a tudományok filozófia általi szabályozását jelenti, hanem épp ellenkezőleg: annak a magasabb rendű tudásnak az elismerését, amely minden tudományban rejtve jelen van, és amelyen annak értéke nyugszik. Természetesen a tudományos kutatás és az adott területre irányuló metafizikai reflexió viszonya nem úgy érthető, mintha két különálló épület állna egyszer s mindenkorra szomszédként egymás mellett, itt a „tudomány” és ott a „filozófia,” ahová az ember ide-oda járhatna, hogy itt friss tudományos felfedezésekről kapjon információt, ott pedig filozófiai fogalmakat fogalmazzon meg. A tudomány és a specifikus területre irányuló reflexió egyaránt történetileg azon a ténylegesen uralkodó Lét-értelmezésen alapul, és mindig egy adott igazságfelfogás uralkodó körében mozog. A tudományok minden alapvető

önreflexiójában mindig arról van szó, hogy átmenjünk olyan metafizikai döntéseken, amelyeket vagy már régen meghoztak, vagy amelyek éppen előkészítés alatt állnak.

Minél biztosabbá válnak a tudományok a saját ügyeik körében, annál makacsabban kerülik el a metafizikai reflexiót az adott területre vonatkozóan, és annál nagyobbá válik a veszélye a gyakran észrevétlen területátlépéseknek és az abból fakadó zavaroknak. Az értelmi zűrzavar csúcspontját azonban az a vélemény jelenti, amikor felmerül, hogy a valóságról szóló metafizikai tételek és nézetek „tudományos felismerésekkel" megalapozhatók, holott a tudományos felismerések végső soron csak egy másfajta, magasabb rendű és szigorúbb valóságismeret alapján lehetségesek. A „tudományosan megalapozott világnézet" gondolata a szellemi zűrzavar jellegzetes hajtása, amely a közvélekedésben a múlt század utolsó harmadában egyre szembetűnőbben jelent meg, és figyelemre méltó sikert aratott azokban a félig művelt körökben, amelyek szívesen merültek el a népszerű tudományban.

Azonban a modern tudományok és a metafizika közötti zavaros kapcsolat már egy évszázada létezik, és alapja nem lehet sem a tudomány puszta eltávolodása a metafizikától, sem a filozófia elfajulása. Ennek a zavarnak, és így a tudomány és a metafizika kölcsönös elkülönülésének oka mélyebben rejtőzik a modernitás lényegében. Ha Nietzsche alapvető gondolatát elég határozottan végiggondoljuk, akkor megláthatjuk ennek a zavaros kapcsolatnak az alapját. Egyelőre elég tudnunk, hogy a tudományok metafizikai alapját olykor észreveszik és elismerik, majd ismét elfelejtik; máskor azonban többnyire egyáltalán nem gondolják végig, vagy filozófiai kísértetként elutasítják.

Amikor a biológiában élőlényekről alkotott bizonyos uralkodó nézeteket átültetjük a növény- és állatvilág birodalmából más létezők birodalmába, például a történelemébe, akkor biológizmusról beszélhetünk. Ez a kifejezés a biológiai gondolkodásnak már említett kiterjesztését – és talán túlzását, valamint határainak átlépését – jelöli a saját területén túlra. Amennyiben itt önkényes visszaélést, megalapozatlan gondolati erőszakot, és végső soron a különböző tudásformák összezavarását látjuk, fel kell tennünk a kérdést: mi ennek az oka?

A biológiai gondolkodásban fellépő hibák azonban nem merülnek ki pusztán abban, hogy fogalmakat és állításokat indokolatlanul átemelünk az élőlények sajátos területéről más létezők területére; a hiba már abban rejlik, hogy nem ismerjük fel az ezen a területen tett állítások metafizikai jellegét. Ezekkel az állításokkal minden valódi, saját területére korlátozott biológia túlmutat önmagán. Így a biológia mint tudomány bizonyítja, hogy a rendelkezésére álló eszközökkel soha nem szerezhet hatalmat a saját lényege felett. A biologizmus nem egyszerűen a biológiai gondolkodás határtalan elfajulása, hanem teljes tudatlanság afelől, hogy maga a biológiai gondolkodás is csak a metafizikai térben alapozható meg és dönthető el, és tudományos alapon sohasem igazolhatja önmagát. Hasonló dolog történik akkor is, amikor a legkülönlegesebb esetekben minden megszokott és tudományos gondolkodás elveszíti igazságát azáltal, hogy logikátlanul és felületesen jár el. A tudományos gondolkodás elfajulásának oka, különösen a népszerű tudomány formájában, mindig abban rejlik, hogy nem ismerjük azt a szintet, amelyen egy tudomány mozoghat és mozognia kell, s ezzel együtt azt az egyedi elemet sem, amely minden lényegi elmélkedéshez és annak megalapozásához szükséges.

Ha Nietzsche nyelvhasználata és gondolkodásmódja kiterjedten és még tudatosan is a biologizmus illúzióját kelti, akkor fel kell tennünk a kérdést:

Egyrészt, hogy vajon Nietzsche közvetlenül átveszi és kiterjeszti-e kora biológiai tudományának fogalmait és kulcsfontosságú állításait anélkül, hogy felismerné, hogy ezek a biológiai fogalmak maguk is már metafizikai döntéseket tartalmaznak. Ha Nietzsche nem így jár el, a biologizmusról szóló beszéd tarthatatlanná válik.

Másfelől, vajon Nietzsche, bár úgy tűnik, biológiai módon beszél és gondolkodik, és az életnek kiváltságos helyzetet tulajdonít, nem akarja-e először ezt az életnek járó

kiváltságos helyzetet olyan alapba ágyazni, amelynek már semmi köze sincs a növények és állatok életjelenségeihez.

Végül fel kell tennünk a kérdést, hogy miért éppen a nyugati metafizika beteljesedésében nyeri el a maga teljességét az élet és az élőlények e kiválóságának alapja.

Bármilyen furcsán is hangozhat elsőre, a következő állítás igazsága alapos elmélkedéssel megalapozható: amikor Nietzsche a létezőket összességükben – és előtte magát a Létet – „életként" gondolja el, és amikor az embert különösen „ragadozó állatként" határozza meg, nem biológiai értelemben gondolkodik. Sokkal inkább ezt a látszólag pusztán biológiai világképet metafizikailag alapozza meg.

Az élet elsőbbségének metafizikai alapja nem Nietzsche különc, erőltetett biológiai nézetében rejlik, hanem abban a tényben, hogy ő a nyugati metafizika lényegét a számára kijelölt történelmi úton viszi végső beteljesülésre, abban a tényben, hogy szavakba tudja önteni azt, ami a Lét eredendő lényegében, mint physis, kimondatlanul megőrződött. Ez utóbbi elkerülhetetlen gondolatként vált elérhetővé a létezőknek a metafizika teljes történeti menetén végighúzódó későbbi értelmezésében.

Azokra a kimondatlan és eldöntetlen kérdésekre utalva, amelyek Nietzsche – és nem csak ő – számára a biologizmus jelszava mögé rejtőznek, a látszat, hogy ő mégiscsak kifejezetten nyíltan biologisztikus módon gondolkodik, korántsem oszlik el. Most először vesszük észre ezt a látszatot, és ez fontos. Az eddigiek alapján az is érthetővé válik, hogy miért esnek – tudatosan vagy tudattalanul – Nietzsche értekezéseinek kifejtői és másolói óhatatlanul a biologizmus különböző formáinak csapdájába. Ők Nietzsche gondolkodásának előterében mozognak. Mivel ez az előtér biológiai illúziót kelt, a biológiai elemet tekintik az egyedinek és valósnak; sőt, az illúziót még fokozza is a biológia közben elért fejlődése. Akár igennel, akár nemmel szavaz valaki Nietzsche „biologizmusára", mindig megreked gondolkodásának előterében. Ezt az állapotot erősíti Nietzsche saját publikációinak formája. Szavai és mondatai provokálnak, lenyűgöznek, áthatnak és ösztönöznek. Az ember azt hiszi, ha követi benyomásait, akkor máris megértette Nietzschet. Először meg kell tanulnunk lemondani erről a visszaélésről, amelyet az olyan aktuális jelszavak, mint a biologizmus, táplálnak. Meg kell tanulnunk „olvasni".

7. A nyugati metafizika mint „logika”

Nietzsche tudásról szóló alapvető meghatározását kérdezzük. A tudás az igaz megragadása és megtartása. Az igazság, valamint az igazság megragadása az élet „feltételei”. A tudás akkor jön létre, amikor gondolkodunk és állításokat teszünk; az ilyen gondolkodás, mint a létezők felmutatása, jelen van mindenféle érzékelésben, a nem érzéki intuícióban, minden tapasztalatban és érzetben. Mindenhol és mindenkor az ember ilyen viselkedésben és beállítódásban kapcsolódik a létezőkhöz; mindenhol és mindenkor az, amihez az ember kapcsolódik, létezőként van érzékelve. Az érzékelés itt azt jelenti, hogy valamit előzetesen úgy veszünk, mint ami így vagy úgy van, vagy épp nincs, vagy másként létezik. Amit ilyen érzékelésben érzékelünk, azok létezők; megvan bennük annak a jellege, amiről azt mondjuk, hogy van. Fordítva, a létezők önmagukként csak ilyen érzékelés számára nyílnak meg. Ezt jelenti Parmenidész mondása: To gar auto noein estin te kai einai. „Az érzékelés és a Lét ugyanaz.” Az, hogy ugyanaz, azt jelenti, hogy lényegükben összetartoznak; a létezők nem léteznek létezőként, vagyis jelenvalóként, érzékelés nélkül. De az érzékelés sem ragadhat meg semmit ott, ahol nincsenek létezők, ahol a Létnek nincs lehetősége a feltárulásra.

Minden nyugati gondolkodónak Parmenidész után újra kellett gondolnia ezt a mondást. Mindegyikük a maga sajátos módján gondolta végig, és soha senki nem fogja teljesen kimeríteni a mélységét. Ha azonban meg akarjuk őrizni a mondás mélységét, mindig újra kell próbálnunk elgondolni a görög módon, ahelyett hogy eltorzítanánk modern gondolatokkal. Ha az ember látszólag szó szerint fordítja így: „A képviselet és a Lét ugyanaz”, könnyen kísértésbe esik, hogy a mondás tartalmába beleolvassa Schopenhauer felszínes gondolatát, miszerint a világ pusztán a mi képzetünk – „önmagában és önmagáért” semmi. De a mondás nem csupán az ellenkezőjét jelenti – hogy a szubjektív értelmezéssel szemben a gondolkodás maga is létező, és ezért a Lét-hez tartozik. Inkább azt jelenti, amit már elmondtunk: a létezők csak ott vannak, ahol az észlelés van, és az észlelés csak ott van, ahol létezők vannak. A mondás egy harmadik vagy első dolgot jelent, ami mindkettő összetartozását fenntartja, nevezetesen az alétheiát.

E mondásra való emlékezésünkből most csupán ezt az egy dolgot vesszük: a létezők megragadását és meghatározását ősidők óta az észlelésnek, a nous-nak tulajdonították. Erre van a német szavunk, a Vernunft, azaz értelem. Az értelem, amely a létezőket létezőként ragadja meg, különféle szempontok szerint fogja át őket: hol így és így alkotottnak, vagyis az alkotottságuk (minőség, poion) szempontjából, hol így és így kiterjedtnek vagy nagyság szempontjából (mennyiség, poson), hol pedig így és így másokhoz viszonyítottnak (viszony, pros ti).

Amikor egy lényt, például egy kéznél heverő követ keménynek vagy szürkének tekintünk, azt az összetétele szempontjából szólítjuk meg. Amikor egy embert, például egy rabszolgát, úrának alárendeltként érzékelünk, azt a viszonya szempontjából szólítjuk meg.

Valamit valamiként megnevezni görögül kategorein. Azok a szempontok, amelyek szerint a létezőket létezőként nevezzük meg – alkat, kiterjedés, helyzet (minőség, mennyiség, viszony) – ezért „kategóriáknak” neveztetnek, vagy még pontosabban ta schémata tēs kategórias, azok a formák, amelyekbe a valamit valamiként való megnevezés (hē kategoria) helyezi azt, ami megneveztetik. A létezőket mindig így és így nevezik meg. Emiatt a schémata tēs kategorias nem más, mint a genē tou ontos, a létezők nemei, fajtái, eredetének módjai, amelyekből a létezők származnak, és amelyekhez ily módon visszatérnek: így alkotottak, ilyen nagyságúak, így kapcsolódóak, és így tovább. A létezők ilyenként való észlelése a gondolkodásban bontakozik ki, és a gondolkodás az állításban, a logos-ban fejeződik ki.

Maguk a kategóriák különböző lehetséges viszonyaikban átgondolhatók és megvitathatók. Az ilyen átgondolás és vita a gene tou ontos, vagyis a „létezők eredete” (mint olyan) tárgyában Platón óta „dialektikának” neveztetik. A kategóriák efféle átgondolásának, vagyis annak, hogy az értelem milyen szempontok szerint gondolja el a létezőket mint olyanokat, a legutolsó és egyben leghatalmasabb kísérlete Hegel dialektikája, amely egy olyan műben összpontosul, amely valóban és helyesen viseli a Logika tudománya címet. Ez a cím az értelem lényegének önismeretét jelenti, mint a „Lét” gondolkodását. Az efféle gondolkodásban a Lét meghatározásainak egysége és összefüggése kifejlődik az „abszolút fogalomban”, és abban nyer alapot.

A nyugati metafizika, vagyis a létezők mint olyanok és mint egész vizsgálata, előre és teljes történelme során meghatározza a létezőket mint ami az ész és a gondolkodás szempontjából felfogható és meghatározható. Amennyiben minden szokásos gondolkodás mindig valamiféle metafizikán alapul, a mindennapi és a metafizikai gondolkodás egyaránt ezen a „bizalmon” nyugszik, azon a meggyőződésen, hogy a létezők mint olyanok megmutatkoznak az ész és annak kategóriái gondolkodásában; vagyis, hogy ami igaz és az igazság, az az értelemben ragadható meg és biztosítható. A nyugati metafizika ezen az ész elsőbbségén alapul. Amennyiben a felvilágosító és meghatározó észt „logikának” lehet és kell is nevezni, akkor azt is mondhatjuk, hogy a nyugati „metafizika” maga a „logika”; a létezők mint olyanok lényege a gondolkodás körén belül dől el.

Hogyan viszonyul Nietzsche a nyugati metafizika ezen alapvető lényegéhez? A szakasz következő mondata, amelynek első részét már megvilágítottuk, adja meg a választ: „A bizalom az értelemben és annak kategóriáiban, a dialektikában, tehát a logika értékítélete csupán az élet számára való hasznosságukat bizonyítja, amit a tapasztalat igazol – nem pedig az „igazságukat.”

Ez a mondat két dolgot tartalmaz: egyrészt utalást a nyugati történelem alapvető folyamatára, amelynek során e történelem emberei a józan észbe vetett bizalom által támaszt találhatnak; másrészt az értelem és a logika igazságának természetére vonatkozó értelmezést.

Nem szabad egyoldalúan racionalizmusként felfogni az értelembe vetett bizalmat és a ratio erőteljes uralmát, mert az irracionalizmus is az értelembe vetett bizalom körébe tartozik. A legnagyobb racionalisták a legkönnyebben esnek az irracionalizmus áldozatául, és megfordítva: ahol az irracionalizmus határozza meg a világnézetet, ott a racionalizmus aratja diadalát. A technológia uralma és a babonára való fogékonyság összetartozik. Nem csupán az irracionalizmus, hanem mindenekelőtt a racionalizmus – bár rejtettebben és ügyesebben – „él”, és védi önmagát a fogalommal szembeni szorongásból kiindulva.

De vajon mit jelent Nietzsche állításában az, hogy „bizalom az értelemben”? Az ember alapvető alkata értendő ezen a bizalmon. Ezen alkatnak megfelelően az a képesség, amely az embert a létezők elé állítja, és amely a létezőket mint olyanokat az ember számára megjeleníti, az értelemnek van átadva.

Csak az, ami képviseli és biztosítja a racionális gondolkodást, tarthat igényt arra, hogy egy létező lény szentesítse. Az egyetlen és legfőbb ítélőszék, amelynek látóterében és beszédében eldől, mi van a létben és mi nincs, az az értelem. Az értelemben találjuk meg a legszélsőségesebb előzetes döntést arról, hogy mit jelent a Lét.

Ezért az az alapvető folyamat, amelyben a nyugati metafizika különböző szakaszainak minden alapvető álláspontja és kulcsmondása visszhangzik, a következő képlettel rögzíthető: Lét és Gondolkodás.[1]

---

[1] Lásd: Einführung in die Metaphysik (Tübingen: M. Niemeyer, 1953), IV, 3. Ralph Manheim angol fordítása: An Introduction to Metaphysics (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor, 1961), 98–164. oldal.

Ez a „bizalom az értelemben” és a gondolkodásban, így értve, mindig a megértés és az értelem jelenleg uralkodó értékelésének innenső oldalán marad. Az intellektualizmus elutasítása, a gyökerét vesztett és céltalan értelem elfajulásának elutasítása mindig a „józan” észre való hivatkozással történik, vagyis ismét egy „értelemre”, azaz a „racionalizmusra” való igénnyel. Itt is az értelem a mértéke annak, ami van, ami lehet, és ami kellene, hogy legyen. Ha egy eljárás, intézkedés vagy követelés „logikusnak” bizonyul vagy annak mondják, az ilyesmit helyesnek, azaz kötelezőnek tekintik. Az embereket lenyűgözi az, amiről azt lehet mondani, hogy „logikus”. Itt a „logikus” nem az iskolai logika szabályai szerinti gondolkodást jelenti, hanem az értelembe vetett bizalom alapján történő számítást.

Hogyan értelmezi Nietzsche azt, amit ő az „észbe vetett bizalomnak” nevez?

Nietzsche szerint az „észbe vetett bizalom” nem bizonyítja az értelem tudásának „igazságát”. Ismét, az igazság idézőjelben szerepel, hogy jelezze: itt a helyesség értelmében értendő. Amikor például a fizika bizonyos kategóriákban gondolkodik – anyag, ok, kölcsönhatás, energia, potenciál, affinitás –, és az ilyen gondolkodásban eleve „bízik” ezekben a kategóriákban, és ilyen magabiztos kutatás által folyamatosan új eredményeket ér el, ez az észbe vetett bizalom a tudomány formájában nem bizonyítja, hogy a „természet” lényegét bármiben felfedi, amit objektív módon formálnak és ábrázolnak a fizika kategóriái. Sokkal inkább az ilyen tudományos ismeret csak azt bizonyítja, hogy a természetre vonatkozó gondolkodásunk „hasznos” az „élet” számára. A tudás „igazsága” pontosan abban áll, hogy a tudás mennyire hasznos az élet számára. Ez elég világosan kifejezi, hogy ami gyakorlati hasznot hoz, az igaz, és annak az igazságát csak a hasznosság mértéke alapján lehet megítélni. Az igazság egyáltalán nem valami önmagában álló dolog, amely aztán megítélhető; nem áll másból, mint a használhatóság értékelhetőségéből az elérhető cél szempontjából.

Mindazonáltal, Nietzschénél a használat és hasznosság fogalmát nem érthetjük meg többé ebben a nyers, mindennapi (pragmatikus) értelemben, ahogyan az ő biológiai nyelvhasználatát sem vehetjük biologisztikus módon. Itt az, hogy valami hasznos, egyszerűen azt jelenti, hogy az az „élet” feltételeihez tartozik. És e feltételek lényegi meghatározásánál, e feltételek kialakításának módjainál, valamint e feltételek általános jellegénél minden azon múlik, hogy maga az „élet” hogyan van a lényegében meghatározva.

Nietzsche nem azt érti ez alatt, hogy a fizika tudása „igaz” azért és csak annyiban, amennyiben hasznos a mindennapi életben, például egy olyan elektromos készülék előállításában, amely télen fűti, nyáron pedig hűti a nappalit. Mert a gyakorlati alkalmazások már annak a következményei, hogy a tudományos ismeret önmagában véve hasznos. A gyakorlati kiaknázás csak az elméleti „hasznosság” alapján lehetséges. Mit jelent itt a „hasznosság”? Azt, hogy a tudományos ismeret és az ész gondolkodása valamit kijelöl és ki is jelölt, nevezetesen a természetet, mint létezőt, olyan értelemben, amely eleve biztosítja a modern technológiai siker lehetőségét.

8. Igazság és ami igaz

A kérdés továbbra is fennáll, hogy mit is kell gondolnunk erről a létezőknek mint létezőknek a felállításáról. Ez a kérdés magában foglalja az ennél is lényegesebb kérdést: itt mit jelent a létezők létezése és a Lét? Nietzsche kijelentése – az egész szakasz, amelyben elhangzik – a valóság lényegének egy más irányú értelmezésére akar ösztönözni. A hagyományos igazságfogalom ilyen, más irányba fordított értelmezése nem szünteti meg az előbbit, hanem feltételezi és szilárdabban megalapozza, megerősíti azt. A bizalom az értelemben nem bizonyítja a racionális ismeret igazságát abban az értelemben, hogy az utóbbi megfelelő képekben tükrözi a valóságot; a bizalom az értelemben csak arról tanúskodik, hogy valami olyasmi, mint az igaznak tartás, a „élet" lényegéhez tartozik. Ahhoz, hogy önmaguk lehessenek, az élőlények – különösen az az élőlény, akit embernek nevezünk – létezőkhöz kell kapcsolódjanak, és a létezők felé kell tájékozódjanak. Akkor hát Nietzsche mégis megszabadul a hagyományos igazság-értelmezéstől, mint helyességtől! De nem – nem szabad ilyen elhamarkodott következtetésekre jutnunk, főként mivel alig gondoltuk még végig az igazság lényegét a helyesség értelmében.

A helyesség azt jelenti, hogy a létezőknek megfelelő módon ábrázolunk. Mindenekelőtt ez azt jelenti, hogy az igaz ábrázolás a létezők ábrázolása. De hogy ez miként történhet, hogyan lehetséges a helyesség, és miben áll, az továbbra is kérdés. Mindenekelőtt továbbra is kérdéses, hogy vajon a helyesség abban áll-e, hogy a képzetek a lélekben úgy keletkeznek, mint a léleken kívüli tárgyak képei. Kétséges, hogy a bennünk lévő képzetek képszerű egyezése a rajtunk kívüli tárgyakkal valaha is megállapítható-e – és hogy ki állapíthatná ezt meg. Képszerű hasonulás a tárgyakhoz csak akkor jöhet létre, ha maguk a tárgyak adva vannak. Ez azonban csak azáltal történik, hogy mi ábrázoljuk őket, vagyis képzetek vannak bennünk róluk. Így visszatér a kérdés, hogy azok a tárgyakról alkotott képzetek, amelyekhez a megfelelőséget mérjük – vajon valóban másolják-e a tárgyakat, vagy sem. Röviden, a kérdés lényege továbbra is az, hogy miként ragadható meg a helyesség lényege, amely maga is a lét igazságának lényegét fejezi ki egy tekintetben; vagyis hogy miként érthető a létezőknek való megfelelés.

Talán csupán egy nyers, megalapozatlan előítélet azt gondolni, hogy a megfelelőségnek szükségképpen kép jellegűnek kell lennie. Nietzsche semmiképpen sem hatol be a hagyományos és alapvető metafizikai igazságfogalom lényegi tartalmába. A hagyományos igazságfogalom lényegi tartalma azonban nem azt jelenti, ahogyan azt könnyen és szinte egyetemesen gondolják, hogy az igazság a külső dolgoknak a lélekben megjelenő reprezentációk által létrejött képe. A metafizikai igazságfogalom lényegi tartalma ennél sokkal többet jelent. Azt jelenti, hogy:

1. Az igazság az értelem sajátossága.
2. E sajátosság alapvető jellemzője abban áll, hogy az létezőket mint olyat összegyűjti és bemutatja.

Ennek az igazságdefiníciónak a lényegi eredetét itt nem lehet megvitatni. Elsődleges kérdésünk az, hogy mit jelentenek itt a létezők és a lét? Hogyan kapcsolódnak általában a létezők az „élethez"? Milyen értelemben és miért kell a létezőknek az ember számára ábrázolhatónak és ábrázoltnak lenniük? Miből áll ez a fajta ábrázolás, és hogyan határozható meg az „élet" lényegének alapján?

Nietzsche elmélkedése az igazság lényegéről ezek és csakis ezek köré a kérdések köré összpontosul, hol világosabban, hol kevésbé egyértelműen megfogalmazva. Az 507-es számú szakasz utolsó két bekezdése adja meg számunkra a választ nagy vonalakban.

Ezek a bekezdések nyújtanak iránymutatást Nietzsche igazságfelfogásának legmélyebb alapjainak vizsgálatához.

> Hogy jelentős mértékű hit legyen jelen; hogy ítéletek kockáztathatók legyenek; hogy minden lényegi értéket illetően hiányozzon a kétely – ez az előfeltétele minden élőnek és életének.

Kezdetben ezek puszta állítások, és mégis el kell ismernünk, hogy valami lényegeset ragadnak meg. Mi lesz ugyanis az „élettel", ha minden „igazság" és „hit", minden valamiben való megegyezés, mindenhez való ragaszkodás, és így minden támasz és minden állásfoglalás lehetősége eltűnik az „életből"? Az, hogy van egy igaznak-tartás, hogy valamit észlelünk, elfogadunk és megőrzünk létezőként, nem az élet önkényes megnyilvánulása, hanem „az előfeltétele minden élőnek és az életének". Nietzsche azt mondja, hogy az igazság a szerkezeti alap, az az alapszerkezet, amelybe az élet, mint élet, bele van és bele kell hogy legyen foglalva. Így az igazság és ami igaz, nem utólag, pusztán az élethez „hozzátapadó" gyakorlati haszon szempontjából határozható meg; hanem már eleve érvényesülnie kell, hogy ami élő, élhessen, és az élet mint olyan, élő maradhasson.

Ki akarna tartózkodni ettől az igazságértékeléstől? Mégis, beleegyezésünk gyorsan inogni kezd, ha figyelembe vesszük azt az állítást, amellyel Nietzsche összefoglalja az igazság megalapozó szükségszerűségére és a valami kétségtelenhez való ragaszkodásra vonatkozó hivatkozást. „Ezért az szükséges, hogy valamit igaznak kell tartani – nem pedig, hogy valami igaz legyen." Ennek megfelelően az, amit elhisznek és igaznak tartanak, „önmagában" lehet megtévesztés és hamisság; csupán az elhitetés elegendő, és legjobb, ha feltétel nélkül és vakon hiszik el.

Akkor hát Nietzsche azt akarja, hogy minden „szélhámosság" igazságként legyen érvényes, ha megvan hozzá a „szerencséje", hogy megszerezze a szükséges „hitelt" magának? Nietzsche tehát az összes igazság és minden igazságlehetőség pusztulását akarja? És még ha ez a gyanú semmilyen módon nem is vonatkozik rá, vajon az ő igazságfogalma nem tele van-e ellentmondásokkal, és – hogy nyersen fogalmazzunk – teljesen őrült? Az imént még Nietzsche azt követelte, hogy minden élő dolog lényegi alapja az igazság léte legyen. Most pedig metafizikai cinizmussal kijelenti, hogy nem fontos, hogy valami igaz legyen, elegendő, ha valamit igaznak tartanak. Hogyan férhet össze ez a két állítás?

Az igazságnak léteznie kell, de ami igaz erről az igazságról, annak nem kell „igaznak" lennie. Ha mindezt nem nevezzük abszurdnak, legalábbis nehéz megérteni. Kétségtelen. De ki mondja, hogy ami a leglényegesebb – amihez talán az igazság lényege tartozik – könnyen érthető kell legyen? A „könnyen érthető" azt jelenti, hogy erőfeszítés nélkül hozzáférhető a véletlenszerű mindennapi megértésünk számára, megszokott elképzeléseivel együtt.

Mégis, ha a leglényegesebb valóban a legegyszerűbb, viszont éppen ezért a legnehezebb is, akkor fel kell készülnünk arra, hogy különös dolgokkal találkozunk, amikor az igazság lényegéről elmélkedünk. Ez azt jelenti, hogy először el kell jutnunk ahhoz a nézőponthoz, amelynek keretében érthetővé válik, amit Nietzsche az igazság lényegéről mond, méghozzá egységes módon. Csak így ítélhetjük meg, miért és milyen mértékben valóban szükséges érték az igazság, ám nem a legmagasabb érték. Feltéve, hogy elhatároztuk magunkat egy lényegi elmélkedésre, kitartóan benne kell maradnunk Nietzsche gondolatainak körében, még ha nem is találunk gyors kiutat ezekből a látszólag zavaros és önellentmondó gondolatokból az igazság lényegéről. A valóban elgondolkodtató gondolkodás birodalmában a kiutak mindig a kikerülés és a menekülés jelei.

Vagy először inkább bolygónk egyetemes történelmi állapotára kellene utalnunk, hogy világossá tegyük: Nietzsche valami egészen mást fejez ki, mint egy távoli és eltúlzott személyes véleményt, amikor azt mondja: „Ezért szükséges, hogy valamit igaznak tartsunk – nem pedig az, hogy valami igaz is legyen." Ez a mondat nyugtalanító és homályos módon nehezedik ránk, jóllehet a bolygó általános történelmi állapotában igazolható lenne, életünk közvetlen előterében érzékelhető megnyilvánulásokon keresztül – például a gigantikus propagandaháborúk vagy az életnek a puszta látszat, a pompa és külsőség formájában való megmutatkozása által. Mindezt nem lehet puszta külsőségnek és felszínességnek elintézni, fintorogva és a régi, megszokott tényeknél maradva; bennük a Lét modern lényegének szakadéka szólal meg. A fenti kijelentés úgy nevezi meg a történteket, hogy a tényleges történelmi helyzetek és állapotok csupán ennek a rejtett történelemnek a következményeiként tűnnek fel; mint következmények, nincs hatalmuk az alapjuk felett.

Ha ez így van, akkor nemcsak hogy a bizalom és megbízhatóság határtalan megrendülése söpör végig a világon – éppen a „észbe vetett bizalom" alapjain –, hanem gondolnunk kell a dolgok rejtett dimenziójára is. Nem pusztán valamilyen konkrét igazság tört össze, hanem maga az igazság lényege. És az embernek vállalnia kell, hogy ennek a lényegnek egy ősibb megalapozását hozza létre.

9. A „Valódi” és „Látszólagos” Világ Ellentétének Nyomon Követése Értékviszonyokra Visszavezetve

Először is meg kell értenünk annak az alapvető fontosságú kijelentésnek az okát, amely Nietzsche igazságfogalmát szélsőséges formában fejezi ki. Ahhoz, hogy ezt az okot érthetővé tegyük, először láthatóvá kell tennünk. Ha már látható, először fel kell ismernünk és el kell fogadnunk mint ezt az okot. Nietzsche kijelentése azt mondja, hogy az a tény, hogy létezik igazság, szükségszerű, de az, ami ebben az igazságban igaz, nem feltétlenül igaz. Mi az alapja ennek a kijelentésnek?

Nietzsche az okát az 507. szakasz első szavaiban adja meg, amikor azt mondja, hogy az igazság lényege a „értékbecslés”. Minden lényeges meghatározása az „értékbecsléseken” alapul. Ami lényeges, az kizárólag az érték jellege szerint kerül felfogásra, mint lényeges.

A Nietzsche által metafizikai feladatként feltételezett minden hagyományos érték újraértékelése előtt van egy még eredetibb fordulat: minden létező lényege kezdettől fogva általános értelemben mint érték van elgondolva.

Az 507. szakasz záró bekezdésében Nietzsche ismét felveszi a döntő tartalmát annak a kulcsfontosságú, lényegi igazságmeghatározásnak, amelyet a szakasz elején említ. Ezt alapvető kijelentéssé formálja, amely az egész, az igazság lényegéről szóló vitát a metafizika történetének belső középpontjába helyezi át.

> „Az igazi és a látszólagos világ” – ezt az ellentétet a értékviszonyokig vezettem vissza. A mi fennmaradásunk feltételeit vetítettük ki az általános Lét állítmányaiként. Mivel hiedelmeinkben szilárdaknak kell lennünk, ha boldogulni akarunk, a „valódi” világot nem a változékonyság és a keletkezés világának tettük meg, hanem a lét világának.

„Az igazi és a látszólagos világok” – Nietzsche ezt az ellentétet értékviszonyokra alapozza. Az igazságot itt abban az értelemben érti, mint ami igaz, az „igazi világ”, és ezt állítja szembe valamivel. Az ellentét megfogalmazása, „az igazi és a látszólagos világok”, ismét idézőjelek közé kerül, jelezve, hogy hagyományos és általánosan ismert anyagról van szó. Az az ellentét, amelynek új meghatározását Nietzsche itt kimondja, a között van, ami helyesen és valóban van, és ami csak származtatottan és helytelen módon nevezhető létezőnek. E két világ – az „igazi világ” és a „látszólagos világ” – ellentétében felismerhetjük a különbséget a között a két tartomány között, amelyen belül bármi, ami valamiképp van általában, egyetlen határral bír: a teljes, üres semmivel való szembeállítással. Ez a megkülönböztetés olyan régi, mint a nyugati gondolkodás a létezőkről. Akkor válik közismertté, amikor a létezőkről alkotott ősi görög felfogás megmerevedik, és a nyugati történelem során valami jól ismertté és magától értetődővé lesz. A létezők összességének e kettéosztását a skolasztikusok „kétvilág-tan”-nak nevezik. Nem szükséges részletesen követnünk e kétvilág-tant és történeti átalakulásait, amelyek egybeesnek a nyugati metafizika fő szakaszaival. De három dolgot fogunk megfigyelni.

1. Ez a megkülönböztetés az igaz és a látszólagos világok között az a támasztó szerkezet, amely először biztosít helyet előre valami olyasminek, mint a metafizika; mert egy meta (ta physika), egy azon-túli, vagyis egy olyan továbblépés valami eredetileg adott felől valami más felé, csak akkor lehetséges, ha az előbbi és az utóbbi megkülönböztethetőségükben alapul szolgálnak, ha a létezők összességében végig jelen van egy olyan különbségtétel, amely szerint az egyik a másiktól elválasztódik a khorismos [rés] révén.

2. Platón filozófiája adta ennek a „két világ tanának” a „klasszikus” formáját, ha úgy tetszik, az egész nyugati gondolkodás számára.
3. Nietzsche hozzáállása ehhez a megkülönböztetéshez mindenhol a platonizmus e tanának sajátos értelmezésén alapul.

Igaz, hogy Nietzsche értelmezése a „valódi és látszólagos világok” ellentétéről nyers, és nem hatol be annak a kérdéses alapvető metafizikai álláspontnak a belső felépítésébe és vizsgálati módjába, sem a preplatóni, sem a platóni és posztplatóni nyugati lételmélet szempontjából. Mégis, ezzel az ellentéttel Nietzsche valami lényegesre tapint rá.

Platón megkülönbözteti az ontos on-t és a me on-t, vagyis a létben lévő létezőt és azt a fajta „létet”, amelynek nem kellene lennie, vagy amelyet nem kellene annak nevezni. Az ontos on, a létben lévő lét, a tulajdonképpeni lét, vagyis a Lét lényegének megfelelő lét, a to eidos, az a külső megjelenés, amelyben valami megmutatja formáját, az ideáját, vagyis azt, hogy mi valami, a „mivoltságát”. A me on szintén a létben van, és ennek megfelelően – görög módon gondolva – szintén mutat külső megjelenést és formát, egy eidos-t; de ez a forma eltorzult és csavart, a külső megjelenés és látvány árnyékba borult és beszennyeződött; a me on így to eidolon. Az úgynevezett valós dolgok, amelyek az ember számára kéznél vannak – ez a ház, az a hajó, az a fa, ez a tábla, és így tovább – Platón értelmezésében mind eidola, külső megjelenések, amelyek csak úgy néznek ki, mint a tulajdonképpeni külső megjelenés. Ezek me onta, bizonyos értelemben létező dolgok, jelenlévő létezők, amelyeknek megvan a formájuk, de a külső megjelenésük bizonyos módon sérült, mert érzéki anyag formájában kell megmutatkozniuk. Mégis, ebben a konkrét házban, amely ekkora és amolyan anyagból készült, még mindig megmutatkozik az, ami házerű; ennek a háznak a ház-léte abban áll, hogy jelen van benne a házszerű. A házszerű, ami egy házat valóban házzá tesz, az, ami igazán létezik vele kapcsolatban; ami valóban létező, az az eidos, az „Idea”.

Nietzsche nyelvezetében az „igazi világ” azt jelenti, hogy „az igaz”, azaz az igazság. Ez az, amit a tudás megragad, ez a lét; a „látszólagos világ” azt jelenti, ami nem igaz és nincs a létben. De mi teszi a létezőket valódi létezőkké? Miről mondjuk, és miről mondták régóta: Ez „van”? Mit tekintünk létezőnek akkor is, ha már eltávolodtunk az eredeti platóni látásmódtól? Azt mondjuk valamire, hogy van, amit mindig és eleve úgy tapasztalunk, mint ami mindig már készen áll; ami mindig jelen van és e jelenlétben állandó stabilitással bír. Ami valóban van, az az, ami eleve soha nem távolítható el, ami szilárdan áll és ellenáll minden támadásnak, átvészel bármilyen véletlent. A létezők létszerűsége állandó jelenlétet jelent. Ami így van a létben, az az igaz, az a „valóság”, amihez mindig és igazán ragaszkodhatunk, mint ami stabil és nem vonul vissza, amelynek alapján meg lehet kapaszkodni. Még ha Nietzsche nem is hatol be kifejezetten az adott értelmezés tartományába, és nem méri fel annak kiterjedését a lényeg fogalmában – ahogy előtte más metafizikusok sem –, ő a „létezőt”, az „igazat” az említett irányban gondolja el, mint ami megmarad és állandó. Ennek megfelelően a „látszó világ”, ami nincs a létben, azt jelenti, ami állhatatlan és stabilitás nélküli, ami állandóan változik, és amint megjelenik, máris eltűnik.

A keresztény hitnek az a megkülönböztetése, amely a földi világ mulandóságát és a menny, valamint a pokol örökkévalóságát állítja szembe, csupán fejlettebb formája – amelyet a megváltásba és üdvösségbe vetett határozott hit alakított – annak a megkülönböztetésnek, amelyről szó van: a valódi és a látszólagos világok közötti különbségnek. Nietzsche kereszténységkritikájának előfeltevése a kereszténység értelmezése, mint a platonizmus elfajult formája; kritikája pedig nem más, mint ennek az értelmezésnek a kifejtése.

Nietzsche gondolkodása azonban nem arra irányul, hogy a keresztény értelmezés helyébe egy másik értelmezést állítson az igaz létezőkről, és hogy a keresztény Istent és mennyországát egy másik istennel helyettesítse, miközben megtartja ugyanazt az istenséget. Nietzsche kérdésfelvetése inkább arra irányul, hogy meghatározza, honnan

ered maga a megkülönböztetés az igaz és a látszólagos világ között mint megkülönböztetés. Két dolog marad döntő jelentőségű Nietzsche gondolkodásában: először is az, hogy egyáltalán felteszi a kérdést ennek a megkülönböztetésnek az eredetéről; másodszor az, hogy miként teszi fel, érti meg és válaszolja meg a kérdést. Válasza az, hogy az „igaz" világ mint az állandó világ és a „látszólagos" világ mint a változó világ közötti különbséget a „értékviszonyokból" kell levezetni. Ez azt jelenti, hogy az állandó és szilárd dolgokat létezőnek tekinteni, és ezzel szemben az ingadozó és változó dolgokat nemlétezőnek vagy pusztán látszólagos létezőnek tekinteni egy sajátos értékelés. Valóban, az állandó és szilárd dolgok magasabb értéket kapnak, mint a változó és áramló dolgok. Az állandó és változó értékének értékelését az vezérli, hogy alapvetően hogyan értelmezzük, mi az értékes, és mi maga az érték.

Nietzsche a „értéket" az „élet" feltételeként érti. Itt a feltétel nem valamely, az életen kívül végbemenő dolog teljesítménye, ami először mint tényező és alkalom járul hozzá az élethez, vagy esetleg elmarad. Feltételnek lenni, feltételként itt annyit jelent, mint a lényeg alkotója lenni. Amennyiben az életnek így vagy úgy meghatározott lényege van, az magától bizonyos feltételek alá esik; ezeket sajátjaként állítja és őrzi, s velük együtt saját magát is fenntartja. Ha valaki, mint Nietzsche, ezeket a feltételeket értékekként fogja fel és így is nevezi, ez azt jelenti, hogy maga az élet érték-állító, amennyiben lényege kielégítésére törekszik. Az érték-állítás tehát nem azt jelenti, hogy valaki kívülről tulajdonít értéket az életnek. Az értékelés maga az élet alapvető története; ez az a mód, ahogyan az élet lényege kibontakozik és beteljesedik.

Mégis az élet – és itt különösen az emberi élet – előre meghatározza a saját feltételeinek kitűzését, és így azoknak a feltételeknek a kitűzését is, amelyek biztosítják életereje fennmaradását, annak megfelelően, ahogyan az élet maga meghatározza önmaga lényegét önmaga számára. Ha az élet mint olyan mindenekelőtt, állandóan és kizárólag önmaga fenntartásával és állandóságának folyamatos biztosításával törődik, ha az élet nem jelent mást, mint az átvett és továbbvitt állandóság biztosítását, akkor az élet mindazt, ami elegendő és szolgálja állandóságának megőrzését, a saját legbensőbb feltételeinek tekinti. Ami ekképpen leginkább feltételt jelent, az a legnagyobb értékkel bír. Ha az élet saját fennmaradásával, mint olyannal, folyamatosan törődik, akkor nem csupán az egyéni megfelelő feltételek biztosításával kell rendelkeznie. Csak az, ami általánosságban hordozza és biztosítja az állandóságot, tekinthető az élet feltételének, vagyis értéknek. Csak ez szólítható meg úgy, mint ami „létezik." De ha az igaznak azt tekintjük, ami létező, akkor mindennek, ami igaz akar lenni, az állandóság és a szilárdság jegyét kell hordoznia; a „valódi világ" állandó világ kell, hogy legyen, amely mentes a változástól és az átalakulástól. Ez teszi érthetővé azon kijelentések eredeti értelmét, amelyekben Nietzsche azt tárgyalja, hogy milyen mértékben vezeti vissza a „valódi világ – látszólagos világ" ellentétét az értékviszonyokra. Nietzsche így szól: „Mi a fennmaradásunk feltételeit vetítettük ki az általános Lét predikátumaiként." A „mi" itt nem a jelenleg élő emberek vagy általában az emberek életfeltételeit jelenti, hanem a nyugati, görög, római-keresztény, germán-román-modern „világ" embereinek életfeltételeit. Mivel ez az emberi faj valamiképpen elsődlegesen és végső soron az állandósággal, a maradandósággal és az örökkévalósággal törődik, saját élettörődését a „világba," az „egészbe" vetítette ki. A létezők lényegének értelmezési módja, nevezetesen mint maradandóság, abból a mód- és szemléletformából származik, ahogyan az emberi élet önmagát a leginkább sajátjában érti: mint önnön maradandóságának biztosítása. Egyedül ezek a meghatározások – maradandóság, örökkévalóság és állandóság – jelölik ki, mi az, ami van és ami „létezőnek" szólítható, amiről a „létezik" és „van" meghatározások elmondhatók.

Nietzsche következő állítása úgy tűnik, csupán az előzőleg említett állítás általános megismétlése. De többet mond, mert először adja meg Nietzsche saját értelmezését

annak a ténynek, hogy a létezők „vannak”, és mi azok lényegükben, amit ő az emberi élet „fenntartásának feltételei”-nek nevez.

Platón szerint az „Ideák” nem csupán az emberi gondolkodás irányadó reprezentációi, vagyis olyan dolgok, amelyeket „a fejünkben hordozunk”; hanem maguk is a létezők lényegét alkotják, és állandóságuk révén ideiglenes és tisztátalan létet kölcsönöznek minden nem valódi létezőnek. Lehetővé teszik, hogy a me on is „létező” lehessen, mint egy on.

Nietzsche értelmezése azonban más irányt vesz. Az, hogy a létezők „az élet megőrzésének feltételei”, nem szükségszerűen jelenti azt, hogy a létezők valami állandóak, önmagukban és önmagukért létezők, „fölötte” és az életen túl. Az egyetlen feltétel az, hogy az élet önmagában és önmagán belül egy olyan hitet hozzon létre, amelyhez minden körülmények között állandóan kapaszkodhat.

Így tehát világos, hogy Nietzsche a valódi és a látszólagos világ ellentétét még tovább vezeti vissza, túl az értékviszonyokon, egészen az értékelő életig. Ez a visszavezetés nem kevesebbet jelent, mint egy lényegi kijelentést az életről, amely így hangzik: Ahhoz, hogy az élet egyáltalán élet lehessen, szüksége van egy állandó „hiedelemre”, de ez a „hiedelem” megköveteli, hogy valamit állandónak és rögzítettnek tartson, valamit „létezőnek” vegyen. Mivel az élet értékeket állít fel, ugyanakkor saját állandóságának biztosításáért aggódik, olyan értékelésnek kell hozzá tartoznia, amelyben valamit állandónak és rögzítettnek vesz; vagyis létezőnek; vagyis igaznak.

Térjünk most vissza az 507-es számú szakasz elejére:

> Az értékbecslés „Úgy hiszem, hogy ez és ez így van” mint a „igazság” lényege. Az értékbecslésekben a megőrzés és növekedés feltételei fejeződnek ki.

Most már azt mondhatjuk, hogy az igazság a való lényege; a való az, ami a létben van; létben lenni azt jelenti, hogy az, amit állandónak és rögzítettnek tartunk. Az igaz lényegét eredetileg ez a rögzítettnek és biztosnak tekintés adja. Ez a tekintés azonban nem valami önkényes tevékenység; inkább az az élet állandóságának biztosításához szükséges magatartás. Mint az élet feltételének fenntartása és posztulálása, az ilyen magatartás az értékelés és értékmegállapítás jellegét ölti. Az igazság lényege szerint értékmegállapítás. A való és a látszó létezők ellentéte egy „értékviszony”, amely ebből az értékmegállapításból származik.

Amit eddig mondtunk, egyszerűen úgy tűnik, mintha ugyanazt ismételnénk újra és újra, körbe-körbe járva. Nemcsak úgy tűnik, valóban így is van. Mindazonáltal ez nem szabad, hogy félrevezessen minket abban a gondolatban, hogy már szinte túl világosan értjük, amit Nietzsche vezérelve mond: Az igazság lényegében értékbecslés. Amíg nem nyerünk betekintést az „élet” lényegi meghatározása és az értékfogalom szerepe közti metafizikai összefüggésbe, Nietzsche igazság- és ismeretelmélete annak veszélyében forog, hogy a gyakorlati és józan ész trivialitásává süllyed, miközben végső soron valami egészen másról van szó, mégpedig a nyugati gondolkodás első kezdetének legrejtettebb és legszélsőségesebb következményéről.

Hogy maga Nietzsche kínálja a metafizika „kétvilág-tanát” az igazság lényegének értelmezésének hátteréül, számunkra iránymutatást hordoz. Fokoznunk kell ennek az igazságértelmezésnek a különösségét, és a kérdésre érdemest a legélesebb kérdő fókuszba kell gyűjtenünk.

10. A világ és az élet mint „Változás”

Valaminek a reprezentációja, mint ami állandó és stabil, egy értékelés. Amit a „világról” igaznak tartunk, azt valami állandóvá, örökkévalóvá és önmagában változhatatlanná emelni egyúttal azt is jelenti, hogy az igazságot az élethez magához mint az élet szükséges feltételéhez rendeljük. Ha azonban a világ állandóan változna és pusztulna, ha lényege a legmulandóbbban volna, ami pusztul és változékony, akkor az igazság, mint ami állandó és stabil, puszta rögzítése és megszilárdítása volna annak, ami önmagában folyton változik; a változóhoz mérve az efféle rögzítés nem volna megfelelő, csupán torzítás. Az igaz, mint helyes, éppen hogy nem felelne meg a Változásnak. Az igazság ekkor helytelenség, tévedés volna – egy „illúzió”, bár talán szükségszerű.

Így először abba az irányba tekintünk, ahonnan ez a különös mondás szól: az igazság illúzió. Ugyanakkor látjuk, hogy e mondásban az igazság lényege a helyesség értelmében megmarad; a helyesség azt jelenti, hogy a létezőket azzal való megfelelésben ábrázoljuk, ami „van.” Mert csak akkor lehet az igazság lényegében helyesség, ha Nietzsche értelmezése szerint lehet helytelenség és illúzió is. Az igazság, azaz az állítólagos létezők igaz volta a változatlan, állandó és mozdulatlan értelemben akkor illúzió, ha a világ nem „van” a létben, hanem „változásban” van. Az a tudás, amely – mint igaz – valamit „lévőnek” tart az állandó és stabil értelemben, korlátozza magát a létezőkre, és mégsem éri el a ténylegest: a világot, mint változó világot.[1]

Valóban „változó” világ ez? Nietzsche valóban így erősíti meg ezt a kérdést, és azt mondja, hogy a világ – „valóban”! – egy „változásban lévő” világ. Nincs semmi a „létben”. Ő azonban nemcsak mint „változó” világot fogadja el a világot, hanem tudja azt is, hogy ez az elfogadás, mint a világ értelmezése, egy értékelés. Így abban az időben, amikor a szóban forgó feljegyzést készítette (WM, 507), a következőt jegyezte fel:

> Azzal a értékkel szemben, amely örökké változatlan marad (lásd Spinoza naivitását; Descartes-ét is), szemben áll a legrövidebb és legmúlóbb érték, az élet csábító, aranyló felvillanása a kígyó hasán vita. (WM, 577; Tavasz-Ősz, 1887)[2]

Itt Nietzsche egyértelműen az egyik értéket a másikkal állítja szembe, és az általa felállított „érték” mint érték, vagyis mint az élet feltétele, ismét az életből van merítve és abból származik, jóllehet az élet lényegére vonatkozóan más perspektívában: az élet nem mint ami rögzít és rögzített, ami önmagát biztosítja és állandóságában biztosított, hanem mint „élet”, mint kígyó, mint ami önmagába csavarodik és tekeredik, és saját lényegi körébe akar visszatérni; mindig önmagába gördülve, és mindig tovább gördülve a körben mint körben, mint ami örökké életté válik – mint a kígyó, amelynek nyugalma csupán látszat, csupán az önuralom egy hirtelen kilövellés és felugrás előtt. A kígyó így Zarathustra magányának társa.

Nietzsche szembeállítja azt, ami keletkezik, azzal, ami igaz, vagyis azzal, ami biztosított, elfogadott és rögzített, és ebben az értelemben van létben. A „Léttel” szemben

---

[1] Az NI szövege (548. oldal, 22–24. sor) hibás: a kézirat egy teljes sora hiányzik a 22. és 23. sor között. A mulasztás feltehetően azért történt, mert a hiányzó A sor egy javítás volt, amelyet Heidegger a kézirat jobb szélére jegyzett fel, és amelynek a szöveg testébe való beillesztését jelölte. A NI későbbi kiadásai (pl. a negyedik, keltezés nélkül, kb. 1980–83) beillesztették a sort egy újabb hibával, a záróidézőjelet a sich szó után, és nem a seieud után helyezve. (A kézirat egyik szót sem tette idézőjelbe: Heidegger láthatóan a seieud-hoz adta őket vagy a gépirat, vagy a korrektúra fázisában.) A szöveget a következő, javított német változat alapján fordítottam: Eine Erkenntnis, die als wahre etwas für „seieud“ nimmt im Sinne des Beständigen und Festen, hält sich an Seiendes und trifft gleichwohl nicht das Wirkliche: die Welt als werdende.

[2] Lásd W II I [26] a CM-ben, 12, 348.

Nietzsche a Keletkezést állítja magasabb értékként (lásd WM, 708). Ebből először csak egy dolgot következtethetünk, nevezetesen, hogy az igazság nem a legfőbb érték: „Az 'így és így van' hitet az 'így és így legyen' akarattá alakítani" (WM, 593; (1885–86-ból). Az igazság mint „igaznak tartani", vagyis elköteleződni egy egyszer s mindenkorra rögzült és eldöntött „így van ez" mellett, nem lehet az élet legmagasabb formája, mivel tagadja az élet életerejét, önmeghaladásra és keletkezésre irányuló akaratát. Az élet életerejének megengedése – hogy valami lehessen mint keletkező, és ne csupán legyen, mint egy létező, vagyis ne rögzüljön, mint valami kéznél levő –, ez az az értékelés, amely nyilvánvalóan arra törekszik, amihez képest az igazság csupán félreállított értékké válhat.

Nietzsche gyakran fogalmazza meg ezt a gondolatot élesen és túlzóan a meglehetősen félrevezető formában: „Nincs 'igazság'" (WM, 616). Mégis, itt is idézőjelbe teszi az igazság szót. Ez az „igazság" lényegét tekintve „illúzió", de illúzióként a „élet" szükséges feltétele. Akkor végül is van „igazság"? Természetesen, és Nietzsche lenne az utolsó, aki ezt tagadná. Következésképp az, hogy nincs „igazság", valami lényegibbet jelent, nevezetesen, hogy az igazság nem lehet az, ami kezdetben és tulajdonképpen döntő.

Ahhoz, hogy Nietzsche értelmében megértsük és az ő jelentésének megfelelően értékeljük, miért nem lehet az igazság a legfőbb érték, először határozottabban fel kell tennünk a kérdést: milyen mértékben és milyen módon marad még mindig szükséges érték. Csak akkor és azért van értelme annak a gondolati erőfeszítésnek, amely megmutatja, hogy nem lehet a legfőbb érték, ha az igazság szükséges érték. Mivel Nietzsche számára az igaz a létezővel azonos, a feltett kérdések megválaszolásával azt is felfedezzük, hogy Nietzsche milyen értelemben érti a létezőt, vagyis mit ért azon, amikor azt mondja: „a létben" és „Lét". Továbbá, ha az igaz nem lehet a legfőbb érték, és ha az igaz egyenértékű a létezővel, akkor a létezők sem alkothatják a világ lényegét. A világ tényszerűsége nem állhat valamilyen Létben.

Az igazság az igaznak tartás, valaminek létezőként való felfogása, a létezők önmagunk számára való megragadása azáltal, hogy képviseletükbe vesszük őket, azaz megismerjük őket. Amikor a modern korban a verum certum-má válik, amikor az igazság bizonyossággá lesz, amikor az igazság az igaznak tartássá változik, akkor az igazság lényegének kérdése átalakul a megismerés lényegi meghatározásává, a kérdéssé, hogy mi és hogyan a bizonyosság, miből áll az, hogy az ember önmagában bizonyos, mit jelent a kétségtelenség, mire épül a teljesen megingathatatlan tudás. Fordítva, ahol az igazság először képezi a megismerés játéktartományát, ott a megismerés lényegi meghatározása az igazság fogalmában gyökerezik, mint kiindulópontban.

Ennek megfelelően a Nietzsche igazságfogalmára vonatkozó kérdésünk arra szűkül, hogy: Hogyan határozza meg Nietzsche a tudást? Az a tény, hogy így kell feltennünk a kérdést, azt mutatja, hogy Nietzsche teljesen modern módon gondolkodik, annak ellenére, hogy nagyra értékeli a korai, platonizmus előtti görög gondolkodást. Ezért, a félreértések elkerülése érdekében, újra és újra hangsúlyoznunk kell, hogy a modern gondolkodás számára az igazság lényege a tudás lényegéből kiindulva határozódik meg; míg a kezdődő görög gondolkodás számára a tudás lényege az igazság lényegéből kiindulva határozódik meg, bár csak egy rövid történelmi pillanatig és csupán a kezdetekkor.

Nietzsche számára az igazság mint érték az élet szükséges feltétele, egy olyan értékelés, amelyet az élet önmagáért hoz létre. Így a tudás kérdésével, és e kérdés alakjában, egyúttal az élet lényegének pontosabban megfogalmazott kérdésével is szembesülünk. Röviden, egy mondatban így fogalmazhatunk: Kérdezésünk tárgya az élet, mint megismerés.

11. A tudás mint a káosz sémává alakítása a gyakorlati szükségleteknek megfelelően

Azt kérdezni, hogy mi az emberi tudás, annyit jelent, mint magát a megismerést akarni megismerni. Gyakran az emberek az ilyen szándékokat értelmetlennek, abszurdnak, paradoxnak tartják – összehasonlíthatónak Münchhausen szándékával, aki saját hajánál fogva akarta magát kihúzni a mocsárból.[1] Ezen abszurditásra rámutatva különösen élesnek és felsőbbrendűnek gondolják magukat. Túl későn ismerik fel saját meglehetősen kétes élességüket. Mert a tudás az ember számára nem olyasmi, amivel csak valamilyen alkalommal ismerkedik meg, és amit csak akkor ismer meg igazán, amikor elkezd egy ismeretelméletet felállítani; ellenkezőleg, maga a tudás már eleve önmagára irányuló tudást is magában foglal.

Az olyan lények reprezentálása, amilyenek önmagukban vannak, nem pusztán egy olyan eljárás, amely úgymond csak úgy megtörténik az emberben. Ez egy viselkedésmód, amelyben az ember úgy áll, hogy az ebben való bennfoglalt lét nyitottá teszi őt e viszony tartományában. Ez tehát fenntartja az ember emberi létét is. Ez azt jelenti, hogy a létezőkhöz való reprezentáló viszonyulás módjában az ember mindig már önmagához is viszonyul – akár van saját „elmélete", akár nincs; akár megfigyeli önmagát, akár nem. Még lényegesebben ez azt jelenti, hogy a tudás mint olyan mindig már ismert; a megismerést megismerni nem abszurd, hanem egy magasrendű, döntésszerű szándék. Minden azon múlik, hogy a tudást abban a kísérletben tapasztaljuk meg, amelyben megpróbáljuk kifejezetten körvonalazni a megismerés lényegét pontosan abban a módon, ahogyan az bármiféle reflexió előtt már ismert volt, és ahogyan saját lényege szerint nyitva áll. Ha valaki tisztán formalista módon, pusztán szavakkal és kifejezésekkel érvelve magyarázza, hogy a megismerést megismerni abszurd és lehetetlen, az már magában foglalja a tudás lényegének félreértését. Mert a tudás önmagában reflektív, és sohasem csupán visszatekintő módon az; mindig már saját lényegének fényében áll a reflektivitás ereje által.

Megismerni a megismerést a maga lényegében annyit jelent, helyesen értelmezve, hogy visszatérünk annak már megnyílt, bár még ki nem bontakozott lényegi alapjához. Ez nem azt jelenti, hogy egy már befejezett és tisztázott viselkedési módot ismét, magasabb fokra emelve, önmagára alkalmazunk.

Azonban a nyugati ember lényege és története abban különbözik, hogy a tudás és a megismerés az ő alapvető viszonyához tartozik az egész létezőhöz; így a lényegi értelemben vett tisztánlátás, amelynek értelmében a nyugati ember lénye részben a reflexivitás által dől el és formálódik, szintén ehhez a viszonyhoz tartozik. Mivel ez így van, a történelmi nyugati embert is elárasztathatja a reflexió hiánya, a tisztánlátás zavarai, olyan sors, amelyt teljesen elkerül egy afrikai törzs. Fordítva pedig, a történelmi nyugati ember megmentése és megalapozása csak a reflexió legmagasabb szenvedélyéből nőhet ki. Ehhez a reflexióhoz mindenekelőtt a megismerés megismerése tartozik, a tudásra való reflexió és arra az alapvető talajra, amelyben kétezer éve mozog, lénye történetének ereje által.

A megismerésről való elmélkedésnek semmi köze ahhoz, hogy egy unalmas és ezoterikus „ismeretelméletet" állítsunk fel, amelyben a megismerés kérdése valami olyanra vonatkozik, ami a kérdező számára már mindig is véglegesen vagy ideiglenesen előre eldöntetett egyik vagy másik módon.

---

[1] K. F. H. von Münchhausen báró (1720–1797) humoros és szatirikus vázlatai mára, számos elbeszélés, fordítás és dramatizálás után, a német népi irodalom szokásos repertoárjának részévé váltak.

Formálisan nézve a tudás abban a viszonyban áll, amely a tudót a megismerhetőhöz és a megismerthez köti. Ez a viszony azonban nem létezik valahol közömbösen önmagában, mint ahogy egy kivágott fatörzs a közeli sziklához viszonyul az erdőben – egy olyan viszony, amelybe belebotolhatunk, de lehet, hogy nem. A tudást megkülönböztető viszony mindig az, amelyben mi magunk vagyunk érintettek, és ez a viszony áthatja alapvető beállítottságunkat. Ez az alapbeállítottság abban fejeződik ki, ahogyan előzetesen viszonyulunk a létezőkhöz és a tárgyakhoz, abban, ahogyan meghatároztuk, mi a döntő a velük való kapcsolatunkban.

Ha Nietzsche egy megfelelő jegyzetének útmutatásával most a tudás és így az igaznak tartás, tehát az igazság kérdését vizsgáljuk, a következőkre kell figyelnünk: először, hogy milyen módon határozza meg előre azt, ami megismerhetőként adódik, az embert és az ő életét körülvevő világban; másodszor, hogy miben látja a megismerés viszonyának mércéjét mindahhoz, amivel találkozik az ember, és az őt körülvevő világhoz.

Mind az előzetes meghatározása annak, hogy mivel találkozunk, mind pedig a hozzá való viszony meghatározása összekapcsolódik, és egy közös lényegi alapra utal vissza, nevezetesen az emberi életnek mint olyannak az alapvető tapasztalatára, amely itt relevánssá válik, valamint arra, hogyan tartozik az emberi élet a „világ" egészéhez. E dolgok alapvető tapasztalata tehát nem pusztán a megismerés lényegének értelmezéséhez szolgáló háttér, hanem az, ami elsőként jön, és minden másról előre dönt.

Mit jelent Nietzsche számára a tudás? Hogyan látja előre az ember világra vonatkozó reprezentációs viszonyát? A tudás egy folyamat az értelmes élőlényben, akit embernek nevezünk? Ha igen, mi bontakozik ki ebben a folyamatban? Vajon ebben és általa a környező világról mintegy képeket veszünk fel, amelyeket aztán elraktározunk és továbbszállítunk a lélekhez és a szellemhez, úgyhogy a tudás egyfajta valóságmásolás és -leképezés lenne? Vagy Nietzsche számára a tudás nem ilyen jellegű tudás? Válasza erre a kérdésre – amelyet nem kifejezetten, hanem mintegy előzetesen, némán tesz fel – így hangzik: „Nem a »tudás«, hanem a sémák alkotása – annyi rend és forma kényszerítése a káoszra, amennyit gyakorlati szükségleteink megkövetelnek" (WM, 515; 1888. március–június[2]).

E szavakban rejlik Nietzsche ismeretfelfogásának döntő mozzanata, ahogyan a korábban tárgyalt jegyzet elején álló mondás („Az értékbecslés – »Úgy hiszem, hogy így és így van« – mint a 'igazság' lényege") az igazság lényegéről mondja el a döntőt. Meg kell ragadnunk e szavakat és a korábban idézett részt belső összefüggésükben és kölcsönös gyökerezettségükben. Ennek során semmiképp sem szabad azzal a kérdéssel foglalkoznunk, hogy Nietzsche-t miben befolyásolták ezek a történeti értelmezések az igazság és a tudás kapcsán; sokkal inkább az a kérdés érdekel bennünket, hogy ez az igazság- és tudásértelmezés mire mutat Nietzsche alapvető metafizikai pozícióján belül, és mi az, ami az igazság kérdésével összefüggésben ezáltal kiélezettebb döntés elé kerül, olyan döntés elé, amely most vált csak igazán láthatóvá. Nem az: „honnan vette?", hanem az: „mit mond ezzel?"

„Nem 'megismerni', hanem sémává formálni." Figyeljük meg ismét, hogy a „megismerni" is idézőjelben szerepel, ahogy a másik jegyzetben az „igazság" szó. Ez azt jelenti, hogy megismerni nem „megismerni" – nevezetesen nem abban a feltételezett értelemben, mint befogadó, utánzó másolatot készíteni –, hanem „sémává formálni". Már találkoztunk a szkhéma fogalmával az ész és a gondolkodás lényegének első tisztázása kapcsán, az ábrázolás értelmében vett kategóriák és azok sémái szerint. Nietzsche megismerést „sémává formálásként" értelmező felfogása feltehetően történetileg

[2] Ez a jegyzet, amely létfontosságú Heidegger kurzusának következő szakaszaihoz, a CM-ben található, 13, 333–334. oldalon, W II 5 [152] jelzéssel. Bár a GOA szöveg némileg eltér a CM-től bizonyos formai vonatkozásokban, Heidegger idézeteit változatlanul hagytam, és csak a legjelentősebb eltéréseket jegyeztem fel.

összefügg az ész lényegével és a kategóriák használatával – történetileg, vagyis ebben az értelemben a megismerés „sémává formálásként” való értelmezése a platóni–arisztotelészi gondolkodás ugyanazon döntési tartományában marad, még ha Nietzsche nem is „szerezte meg” a szkhéma fogalmát történetileg, vagyis korábbi vélemények felkutatásával, Arisztotelésztől.

Mit ért Nietzsche a „sémásítás” (schematizing) alatt, azt azonnal a következő szavakkal határozza meg: „annyira szabályossá és annyi formává alakítani a káoszt, amennyire gyakorlati szükségleteink megkívánják.” Hogyan és milyen értelemben határozza meg ez lényegében a megismerést, mint „sémásítást”? A sémásítás úgy jelenik meg, mint bizonyos mértékű „szabályosság” és bizonyos „formák” ráerőltetése. A sémák itt olyan alkotások, amelyek magukban hordoznak egyfajta szabályosságot és törvényszerűséget. Ugyanakkor ugyanolyan fontos, sőt talán még lényegesebb is, amit Nietzsche további két pontban mond.

Először is, a szabályozó formák bizonyos mértékig rá vannak kényszerítve arra, amit Nietzsche „káosznak” nevez. Amit a szabályozó formák rákényszerítése által sémává alakítunk, az az, amivel a megismerés először találkozik, ami feléje közeledik, amit a megismerés tapasztal. Amit tapasztalunk, annak „káosz” a jellege. Megdöbbenünk, feltéve, hogy ebben a Nietzsche szavait tárgyaló beszélgetésben nem csak gondolkodás nélkül hallgatunk puszta mondatokat, hanem valóban mérlegeljük és végiggondoljuk ezeket a dolgokat a saját tudatos hozzáállásunkból kiindulva, elgondolkodva azon a kérdésen, hogy mi az, amivel a megismerés során találkozunk. Ha egyszerűen körbenézünk, tudatosan, itt az előadóteremben, az utcán, az erdőben vagy bárhol máshol, vajon a megismerés és észlelés során „káosszal” találkozunk? Nem inkább egy rendezett, tagolt térséget találunk, ahonnan egymáshoz tartozó tárgyak állnak velünk szemben áttekinthető, kézre álló, rendelkezésre álló és mérhető módon? Ezekkel a tárgyakkal annál gazdagabb, rendezettebb, egymáshoz jobban illeszkedő módon találkozunk, minél inkább hagyjuk mindent előttünk elidőzni tisztán, vagyis minél inkább újra-megjelenítjük magunk előtt a „világot”, ahogy nevezzük, még ha az csupán kicsiny és szűk világ is. De végső soron, ez nem „káosz”!

Másodszor, Nietzsche azt mondja, hogy az a mérce, amely alapján a „káoszra” szabályozó formák kerülnek, a „gyakorlati szükségleteink” határozza meg. Így a gyakorlati viselkedés, az élet praxis-a, és nem az „elméleti” reprezentáció az a hozzáállás, amelyből a megismerő viselkedési mód származik és amely azt meghatározza.

A tudás alapvető keretei most már határozottan kirajzolódnak: a tudás sémákba rendezés, az, ami megismerhető és megismerendő, káosz, és ami tud, az az élet praxisa. Mindezek a kijelentések azonban ellentmondanak annak, amit az imént találtunk a „világ” megszokott, mindennapi szemléletének közvetlen nézőpontjából.

Hogyan jut el Nietzsche a tudás lényegének jellemzéséhez? Vajon ő, és más gondolkodók előtte, nem látták-e a közvetlenül körülöttük lévő világot; nem figyeltek-e saját mindennapi tapasztalataikra erről a világról? Vajon elzárták-e a betekintést a megismerés lényegi formájába egy előre kialakított tudásfelfogás kedvéért és tiszteletére?

Vagy vajon a tudás valóban nézhető más szemszögből is? Muszáj-e a tudást más szemszögből szemlélni ahhoz, hogy az, ami megismerhető, a látóterében káosznak tűnjön, és maga a tudás a szabályosságok és formák ráerőltetésének látszódjon?

Mi ez a másik nézőpont, amelyből itt a tudás lényegét szemléljük? Maga Nietzsche úgy tűnik, jelzi azt a perspektívát, amelyből gondolkodása meghatározódik, amikor azt mondja, hogy a „gyakorlati szükségleteink” döntőek a megismerés szempontjából. Mégis, éppen amikor a mindennapi tevékenységeinkhez, cselekedeteinkhez, véleményeinkhez, ügyeinkhez és számításainkhoz tartjuk magunkat, tehát a „praxis”-hoz és annak „világához”, a leginkább nyilvánvaló, hogy amivel a megismerés módján kapcsolatban állunk, amivel figyelmesen dolgunk van, amiben éber érzékekkel és józan ésszel mozgunk, amiben esetleg száguldozunk, vagy amiben esetleg megpihenünk, az

semmiképpen sem káosz, hanem egy strukturált világ, egymáshoz igazodó tárgyak köre és egymásra utaló dolgok összessége, amelyek közül az egyik „megadja” a másikat.

Minél határozottabban megszabadulunk minden filozófiai elmélettől a létezőkről és a tudásról, annál áthatóbban mutatkozik meg számunkra a világ a leírt módon. Milyen álláspontra jutott a tudásról való gondolkodás és elmélkedés, hogy olyan különös kijelentésekre érkezzen, mint például: a tudás a káosz séma-szerűsítése, amelyet a gyakorlati élet szükségletei szerint hajtunk végre?

Vagy talán ez a tudás lényegének jellemzése mégsem annyira elvadult? Vajon nincs-e a metafizikai gondolkodás hagyománya is a pártján, úgyhogy minden nagy gondolkodó egyetért Nietzsche tudásfelfogásával? Ha ez a tudásfogalom ilyen kevéssé egyezik a mindennapi viselkedésmódunkkal és azzal, amit az utóbbi önmagáról tud, ez már nem tűnhet különösebben furcsának, hiszen tudjuk, hogy a filozófiai gondolkodást nem lehet a józan ész mércéjével mérni. Miről beszélünk tehát, amikor azt mondjuk, hogy mindennapi tudásunk és tanulásunk nem káosszal, hanem tárgyak és tárgyi összefüggések strukturált, rendezett birodalmával áll kapcsolatban? Vajon nem a már ismert világról beszélünk ekkor? És nem éppen ez a tudás lényegének kérdése: azaz miként jutunk el először ahhoz, hogy a körülöttünk lévő tárgyakat – mind a gondunk tárgyát képező, így már ismert és ismerős dolgokat, mind azok tágabb összefüggéseit – reprezentáljuk? Amikor biztosítjuk magunkat arról, hogy a reprezentálás során egy strukturált és rendezett világhoz kapcsolódunk, vajon nem éppen az árulja el magát, hogy a rendnek és a struktúrának már meg kellett történnie; hogy előfeltételezzük azt, ami nyilvánvalóan a szabályozó formák ráerőltetéséből, a sémásításból ered? Ha nem akadunk el a felszínen, hanem alapvetően elmélkedünk, a tudás mint reprezentálás és mint a világ elénk állítása alapvetően a káosz „sémásítása” a gyakorlati szükségleteknek megfelelően. Nietzsche tudáslényeg-értelmezése tehát nem lenne semmi különös, de nem is lenne igazán az övé, úgyhogy sem jogunk, sem kötelességünk nem volna egy külön Nietzsche-féle tudás- és igazságtanról beszélni.

Csak azt kellene megkérdeznünk, miért találkozunk először a „káosszal”, hogyan döntő a gyakorlati szükséglet a megismerés szempontjából, és miért „sémásít” a megismerés. De vajon, ha így kérdezünk, képesek vagyunk-e túljutni azon az állapoton, amelyben a megismerésünk működik, eljutva ahhoz az állapothoz, amelyből a megismerés ered: képesek vagyunk-e túlmenni ezen a megismerésen, amely legyőzi az ismeretlent és a nem-tudást, és amely egyáltalán létrehozza és felveszi a viszonyt valamihez, ahhoz, ami valamiképpen „van”?

Nyilvánvaló, hogy Nietzsche tudáslényeg-meghatározásában – ahogy más gondolkodók, például Kant által megfogalmazott lényegi meghatározásokban is – visszatérés rejlik valamihez, ami lehetővé teszi és alátámasztja azt a kezdeti, többnyire ismerős, rendezett és strukturált világot felmutató reprezentációt. Így kísérlet történik – tudatosan – a tudás mögé hatolni. A tudás, mint sémává formálás, a gyakorlati élet szükségleteiből, valamint a káoszból származik, mint ama szükségletek lehetőségének és szükségszerűségének feltétele. Ha az élet-prakszist az egyik oldalon, a káoszt a másikon mint mindenképp nem semmit, tehát valamiképp létezőként ragadjuk meg, amely lényegileg kibontakozik, ez a tudáslényeg-jellemzés azt jelenti, hogy lényegi struktúrája olyan létezőkből származik, amelyek már maguk is vannak, talán még a létezők egészéből is.

Az ilyen tudás-tudás valóban visszamegy a tudás „mögé”. De miféle visszatérés ez? A tudást magyarázzák eredetéből és „feltételeiből”, és így valami magyarázottá és ismertté válik. Vajon ettől tudatosabbá lesz-e, eljut-e saját lényege uralásához? Vajon ez a visszatérés olyan jellegű, hogy a tudást visszahelyezi saját lényegi fényébe? Vagy inkább elhomályosítja a tudást ez a magyarázó visszatérés? Olyannyira, hogy minden fény, a tudás lényegének minden nyoma kialszik? Vajon a tudás tudása talán egy olyan komoly következményekkel járó lépés vállalkozása, amelyet évezredek alatt egyszer valaki

megtesz, amikor egy addig megkérdőjelezetlen ügybe merészkedik? Gyaníthatjuk, hogy így van, mert a történészek által felsorolt számtalan ismeretelméleti álláspont ellenére alapvetően eddig csak egyetlen értelmezése létezik a tudás lényegének – az, amelynek alapját az első görög gondolkodók fektették le azzal, hogy végérvényesen meghatározták a létezők Létét. E létezők közepette játszódik minden tudás, mint egy sajátosan létező lény viselkedésmódja, amely a létezőkhöz viszonyul.

Ez a megújított, kiegészítő hivatkozás a tudás lényegének kérdésének terjedelmére elegendő lehet ahhoz, hogy világossá tegye: ebben a kérdésben nagy horderejű döntések születtek, és már korábban is születtek a nyugati gondolkodásban. Látni akarjuk, miként viszi Nietzsche a végletekig ezen döntések következményeit, és szükségszerűen így kell tennie, mivel metafizikailag gondolkodik a tudásról – a nyugati gondolkodás hagyományának értelmében, valamint saját korának és a modern emberiségnek a szükségletei szerint.

Az útmutató kérdések, amelyek Nietzsche tudásfogalmának tárgyalásához irányadók, már felvetődtek: Miért játszik a káosz lényeges szerepet a megismerésben és a megismerés érdekében? Milyen mértékben bírnak elsődleges fontossággal a gyakorlati szükségletek a megismerés szempontjából? Miért sémaszerű általában a tudás? Természetesen ezek a kérdések itt csupán felsorolásként szerepelnek. Semmi sem lett eldöntve a helyes sorrendjükről, ha egyáltalán létezik ilyen—which valószínűnek tűnik.

A tudás sémává alakítása azért történik, mert a káosz már eleve tomboló, és rendet kell teremteni? Vagy a megadott dolgokat önmagukban azért értjük káoszként, mert már korábban eldőlt, hogy a tudásnak sémává kell válnia? Ha sémává kell válnia, miért? Azért, hogy rendet érjünk el? De miért rendet, és milyen értelemben? Egy kérdés újabbat szül; egyikre sem lehet választ adni pusztán a meglévő és általánosan elfogadott tényekre hivatkozva. Minden kérdés döntések elé állít bennünket.

A tudás lényegének kérdése mindenütt és mindenkor már önmagában az ember lényegének és létezők közötti helyzetének gondolati projektje, valamint e létezők lényegének előrevetítése. Ha ezt kezdettől fogva és egyre elmélyültebben nem gondoljuk végig, akkor Nietzsche tudásról szóló előadásai valóban hasonlítanak azokra a vizsgálatokra, amelyeket valahol egy pszichológiai vagy zoológiai intézetben folytatnak az élet és a tudás folyamatairól – azzal a különbséggel, hogy ezek az intézményi vizsgálatok az emberi vagy állati tudásfolyamatokról pontosak tudnak lenni, míg Nietzsche beéri néhány általános biológiai szóképpel. Ha a pszichológiai és episztemológiai magyarázatok keretében mozgunk a megismerésről, akkor Nietzsche kijelentéseit is úgy olvassuk, mintha azok valamit akarnának magyarázni nekünk a kogníciójáról. Nem vesszük észre, hogy bennük valami már eldőlt, és eldőlt a kortárs emberről és az ő tudáshoz való viszonyáról.

12. A „Káosz” fogalma

A tudás azt jelenti, hogy szabályozó formákat kényszerítünk a káoszra. Mit ért Nietzsche a káosz kifejezés alatt? Nem az ős-görög értelemben használja ezt a szót, hanem a későbbi, és különösen a modern értelemben. Ugyanakkor a káosz szónak megvan a maga jelentősége, amely Nietzsche gondolkodásának alapállásából ered.

A görög khaosz szó eredetileg „tátongást” jelent; egy mérhetetlen, támasz és alap nélküli, ásító feltárulás irányába mutat. (Lásd: Hésziodosz, Teogónia, 116.[1]) Annak megvitatása, hogy az e szó által megnevezett alapvető tapasztalat miért nem vált és miért nem válhatott uralkodóvá, kívül esik a jelenlegi feladat keretein. Elegendő lesz figyelembe venni azt a tényt, hogy a káosz szó régóta elterjedt jelentése – és ez mindig az e szó által megnyitott perspektívát jelenti – nem az eredeti. Számunkra a kaotikus az összekuszáltat, a gubancost, a zűrzavarost jelenti. A káosz nemcsak a rendezetlent jelenti, hanem a zűrzavarba való bonyolódást, a romokban heverő dolgok összevisszaságát is. Későbbi jelentésében a káosz mindig egyfajta „mozgást” is jelent.

Hogyan veszi át a káosz pontosan azt a szerepet, amelyre hivatkoznak – vagyis azt, ami a tudás lényegi meghatározásában megismerhető? A megismerésről való reflexió számára honnan származik az alkalom és az indíttatás arra, hogy azt, amivel a tudás találkozik, káoszként jellemezze, sőt, magaként az abszolút „káoszként”, és ne csupán valamiféle „káoszként” bizonyos szempontból? Vajon ez a „rend” ellenfogalma?

Ismét tartsunk egy ismerős példánál: belépünk ebbe a szobába – mondjuk, először – és megállapítjuk, hogy ez a tábla görög betűkkel van teleírva. Az ilyen tudás esetében nem először a káosszal találkozunk; látjuk a táblát és a betűket. Talán nem mindenki képes megállapítani, hogy ezek görög betűk, de még ekkor sem a káosszal szembesülünk: inkább valami láthatóval, valami írottal, amit nem tudunk elolvasni. Bizonyára elismerjük, hogy a közvetlen észlelés és kijelentés ehhez a jelenlévő táblához, annak ilyen és ilyen tulajdonságaihoz kapcsolódik, és nem a káoszhoz. Ez az elismerés valóban megfelel a helyzetnek; ugyanakkor feltételezi, hogy a valódi kérdés már eldőlt. „Ez a tábla” – mit jelent ez? Vajon nem jelenti-e már a megszerzett tudást: a dolgot, mint táblát? Már fel kellett ismernünk ezt a dolgot táblaként. Hogy állunk ezzel a felismeréssel? A tábláról szóló kijelentések mind már azon az ismereten alapulnak, hogy ezt a dolgot táblaként ismerjük fel. Ahhoz, hogy ezt a dolgot táblaként tudjuk, előbb már meg kellett állapítanunk, hogy amit találunk, az egy „dolog” mint olyan, és nem például egy múló jelenség. Már az első találkozáskor érzékelnünk kellett, mi az, amit előzetesen dologként fogunk fel általában, amit találkozásunk során megragadunk, ami szemben áll velünk, ami megérint és foglalkoztat minket abban, hogy micsoda és hogyan van. Fekete, szürke, fehér, barna, kemény, érdes dolgokkal találkozunk, hangzó dolgokkal (ha megütjük őket), kiterjedt, lapos, mozgatható dolgokkal – így adódik számunkra a sokféleség. De vajon az, ami adva van, az, ami önmagát adja? Vajon nem máris valami felvett, amit már a fekete, szürke, kemény, érdes, kiterjedt, lapos szavakkal fogtunk meg? Vajon nem kell-e visszavennünk ezt az inváziót, amely a találkozott dolgon keresztül történt a szavak révén, hogy birtokoljuk azt, ami tisztán találkozott, hogy hagyjuk, hogy találkozzunk vele? Mi az, ami valóban találkozott – lehet-e egyáltalán bármit mondani róla? Vagy itt kezdődik az a szféra, ahol már nem vagy még nem dönthető el, mi a létben van, mi a nemlétben, vagy mi nincs a létben? Vagy még nem mondtunk le a névről a találkozott dologgal kapcsolatban, sőt nem is azt nevezzük meg, ami önmaga találkozott, hanem azt jellemezzük, ami hozza azt hozzánk: látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás és mindenfajta érzés? Ami adva van, azt „érzetek sokféleségének” hívják. Kant még „az érzetek tömegéről” is beszél, ami alatt azt a káoszt, zűrzavart érti, amely eláraszt, lefoglal,

[1] Lásd a jegyzetet a II. kötet 91–92. oldalán ebben a sorozatban.

foglalkoztat, átmos és áthat minket – úgy mondják, látszólag nagyobb pontossággal, a „testünkön keresztül" –, nemcsak a tábla észlelésének pillanatában, hanem folyamatosan, mindenütt. Mert ugyanakkor, együtt azzal, ami úgynevezett külső érzékeinkben adva van, tolonganak, örvénylenek, sodródnak és lebegnek, feltartanak és tolnak, húznak és támogatnak a „belső" érzék „érzetei", amelyeket – ismét látszólag pontosan és helyesen – testi állapotokként állapítanak meg.

Ha tehát merünk csak néhány lépést tenni a jelzett irányba, úgymond a hátterébe annak, ami számunkra oly ártalmatlanul, csendesen és végérvényesen tárgyként jelenik meg, mint például ez a tábla vagy bármely más ismerős dolog, akkor valóban találkozunk az érzések káoszával. Ez a legközelebbi. Olyannyira közel van, hogy még csak nem is „mellettünk" áll, mint ami szemben áll velünk, hanem mi magunk, mint testi lények, mi magunk vagyunk az. Talán ez a test, ahogyan él és testet ölt, az, ami a „legbiztosabb" (WM, 659) bennünk, biztosabb, mint a „lélek" és a „szellem," és talán éppen erről a testről, nem pedig a lélekről mondjuk, hogy „ihletett" [„begeistert"].[2]

Az élet úgy él, hogy testet ölt. Talán mostanra már sokat – szinte többet, mint amennyit fel tudunk fogni – tudunk arról, amit testnek nevezünk, anélkül hogy komolyan elgondolkodtunk volna azon, mi is a testesülés. Ez valami több és más annál, mint hogy „magunkkal hordjuk a testet"; ez az, amiben minden, amit az élőlény testének folyamataiban és jelenségeiben felismerünk, először kapja meg a maga sajátos folyamat-jellegét. Lehet, hogy a testesülés kezdetben homályos kifejezés, de valamit nevez meg, amit azonnal és folyamatosan tapasztalunk az élőlények ismeretében, és ezt szem előtt kell tartanunk.

Amilyen egyszerű és mégis rejtélyes a gravitáció, a testek esése, ugyanilyen egyszerű és rejtélyes – bár teljesen más és ennek megfelelően sokkal lényegibb – az élőlény „testesülése" is. Az élet testesülése semmi olyasmi, ami önmagában elkülönülne, elzárva a „fizikai tömegben" [Körper], amelyben a test megjelenhet számunkra; a test [der Leib] egyszerre közvetítés és átjárás. Ezen a testen keresztül áramlik az élet folyama, amelyből csupán egy kis és múló részt érzünk, a test pillanatnyi állapotának befogadó képessége szerint. A testünk maga is be van fogadva ebbe az életáramba, lebeg benne, és ez az áramlat elragadja, vagy a partokra sodorja. Az érzékenységünknek az a káosza, amelyet a test területének ismerünk, csupán egy szelete annak a nagy káosznak, amely maga a „világ".

Így tehát arra a következtetésre juthatunk, hogy Nietzsche számára a „káosz" nem valamiféle önkényes zűrzavart jelent az érzékelések területén, talán semmiféle zűrzavart sem. A káosz az „testet öltő élet" neve, az élet mint testet öltés, nagyban. Nietzsche a káoszon nem azt érti, ami önmagában összekuszált a zavarában, a rendezetlent, ami minden rend megszüntetéséből fakad; inkább azt, ami ösztönöz, áramlik és élettel teli, amelynek rendje rejtett, amelynek törvényét nem látjuk azonnal.

A káosz neve egy sajátos, előzetes vetülete a világnak, mint egésznek, és a világ irányításának. Úgy tűnik, most is, és itt a leginkább, egy gátlástalan „biológiai" gondolkodás működik. A világot egy hatalmas „testként" ábrázolja, úgymond, amelynek testiesülése és élete alkotja a létezőket mint egészet, és így engedi a Létet „Változásként" megjelenni. Nietzsche elég gyakran kijelenti késői éveiben, hogy a testet kell megfigyelési irányelvvé tenni, nemcsak az ember, hanem a világ tekintetében is: a világ kivetítése az állat és az állatiság perspektívájából. A világ „káoszként" való alapvető tapasztalata innen ered. De mivel a test Nietzsche számára egy uralmi struktúra, a „káosz" nem jelenthet zűrzavaros összevisszaságot. Inkább azt jelenti, hogy a világ egészének folyamatos változásában és áramlásában rejlő, meg nem hódított gazdagság rejtve marad. Az a gyanú, amely mindenütt felmerül – a biologizmus gyanúja –, így egyértelmű és teljes megerősítést nyer.

---

[2] Másodkötet I, 99. oldal, beleértve a jegyzetet is.

Mindazonáltal ismét hangsúlyoznunk kell, hogy e metafizika kifejezett vagy hallgatólagos biologizmusként való jellemzése semmit sem gondol el, és minden darwinista gondolkodási folyamatot ki kell zárni. Mindenekelőtt Nietzsche azon elképzelése, hogy az embert és a világot elsősorban a test és az állatiság perspektívájából szemléljük, semmiképpen sem jelenti azt, hogy az ember az állatból, pontosabban a „majomból" származik – mintha egy ilyen „eredetelmélet" bármit is mondhatna az emberről!

A szakadék, amely Nietzsche-t mindettől elválasztja, megmutatkozik egy, a Így szólott Zarathustra korszakából származó feljegyzésben (XIII, 276; 1884): "A majmok túl jószívűek ahhoz, hogy az ember tőlük származzon." Az ember állatisága mélyebb metafizikai alapokon nyugszik, mint amit valaha is le lehetne vezetni biológiai és tudományos úton, ha az embert egy létező állatfajhoz próbáljuk visszavezetni, amely bizonyos külső vonásokban hasonlónak tűnik hozzá.

„A káosz", a világ mint káosz, azt jelenti, hogy a létezők összessége a testhez és annak testiesüléséhez viszonyítva vetül ki. Ezzel a világprojekció alapjának lefektetésében minden döntő tényező benne van. Így az a gondolkodás, amely mint az összes érték újraértékelése egy új értékelésre törekszik, magában foglalja a legmagasabb érték kitűzését is. Ha az igazság nem lehet a legmagasabb érték, akkor annak a legmagasabb értéknek az igazság fölött kell állnia, vagyis a hagyományos igazságfogalom értelmében: közelebb kell lennie a valóban létezőkhöz, ahhoz, ami keletkezik. A legmagasabb érték a művészet, szemben a tudással és az igazsággal. A művészet nem másolja azt, ami kéznél van, nem magyarázza a dolgokat a kéznél lévő létezők alapján. Hanem a művészet átszellemíti az életet, magasabb, még meg nem élt lehetőségekbe emeli. Ezek nem „az élet fölött" lebegnek; inkább újra felébresztik az életet önmagából, és éberré teszik. Mert „csak a varázslat által marad ébren az élet" (Stefan George, Das Neue Reich, 75. o.[3]).

De mi a művészet? Nietzsche szerint „a virágzó testi lét túláradása és túlcsordulása a képek és vágyak világába" (WM, 802; 1887 tavasz–ősz). Ezt a „világot" nem szabad sem objektív, sem pszichológiai értelemben vennünk; metafizikailag kell gondolkodnunk róla. A művészet világa, a világ, ahogyan a művészet feltárja, felállítja és a nyíltságba helyezi, az átváltoztatás birodalma. Ami átváltoztat, maga az átváltozás, az a válás, ami felemeli a létezőket, vagyis azt, ami rögzült, állandóvá és dermedtté vált, hogy új lehetőségeken túlra emelje. Ez utóbbiak nem képeznek olyan célt, amelyre csupán törekednünk kellene, mintegy mellékesként vagy utógondolatként, az élet élvezetéért és a „megélt tapasztalatért." Ezek az élet elsődleges, kiemelkedő, hangoló alapját jelentik.

Így a művészet annak a teremtő tapasztalata, ami létrejön, magának az életnek. És a filozófia is, mint elmélkedő gondolkodás, nem más, mint „művészet", a filozófia metafizikailag szemlélve, nem esztétikailag. Nietzsche szerint a művészet többet ér, mint az igazság. Ez azt jelenti, hogy közelebb áll ahhoz, ami tényleges, ami szüntelenül változik, az „élethez", mint ahhoz, ami igaz, ami rögzített és mozdulatlanná vált. A művészet vállalja és legyőzi a káoszt, az élet rejtett, önmagából túláradó, megzabolázhatatlan bőségét, azt a káoszt, amely először puszta összegubancolódott tömegnek tűnik, és bizonyos okokból annak is kell látszania.

Kezdeti pontunk az volt, hogy a mindennapi tárgyakról, például a tábláról tett közvetlen állításokban a tábla már a tudás alapját képezi. Tudásunk jellemzésének mindenekelőtt

---

[3] Heidegger Stefan George rövid, drámai versének, a Der Mensch und der Drud („Az ember és az erdei szellem") utolsó sorát idézi, amely a Das Neue Reich (kb. 1914–1919) című gyűjteménybe került be. A Drud egy baljós hangulatú, északi erdei szellem, amelyet a 18. században egyaránt rokonítottak a görög driádokkal és a kelta druida alakjával. George költői drámájában a Drud arra figyelmezteti az öntudatos emberiséget, hogy ne becsülje túl a leleményesség szerepét a természet technológiai leigázásában. Lásd: Stefan George, Werke, 2 kötet, (Düsseldorf: H. Kupper [korábban G. Bondi], 1968), I, 432.

azt kellett megkérdeznie, mi rejlik abban a tudásban, amely az ily módon adott és megtapasztalt dologra vonatkozik. Ekkor vált világossá, hogy az, ami megtapasztalható, az érzékelések sokasága, felfogható káoszként. Ugyanakkor meg kellett mutatnunk, milyen szélesen és lényegileg ragadja meg Nietzsche a káosz fogalmát. Amit meg kell ismernünk és ami megismerhető, az a káosz, de a káoszt testileg tapasztaljuk, vagyis testi állapotokban, a káosz ezekben az állapotokban foglaltatik benne, és ezekhez kapcsolódik vissza. Nem pusztán testi állapotokban találkozunk először a káosszal; hanem élve, testünk előhullámzik a káosz áramlatában.

Modern jelentéskörében a „káosz" kettős jelentéssel bír. Saját, egyenes értelmében a kifejezés Nietzsche számára a „világot" jelenti, mint az önteremtés és önpusztítás kimeríthetetlen, sürgető és megzabolázhatatlan bőségét (WM, 1067), amelyben a törvény és az anarchia először formálódik meg, majd feloldódik. Felületesen a „káosz" ugyanezt a bőséget jelenti, de először az összekuszáltság és zavartság illúziójában, ahogy az egyes élőlények megtapasztalják. Ezek az élőlények – ha Leibniz módján gondolkodunk – „élő tükrök", „metafizikai pontok", amelyekben a világ egésze összegyűlik, és mindegyik perspektíva körülhatárolt fényében mutatkozik meg. Amikor megpróbáltuk tisztázni, hogyan vált a káosz azzá, amit megismerhetőnek és megismerendőnek tartanak, véletlenül belebotlottunk abba, ami megismer: az élőlénybe, amely megragadja a világot és birtokba veszi azt. Ez nem a véletlen műve, mert a megismerhető és a megismerő lényegüket tekintve ugyanabból a lényegi alapból határoztatnak meg egységes módon. Nem választhatjuk el őket, és nem is kívánhatjuk külön-külön megtapasztalni őket. A megismerés nem olyan, mint egy híd, amely utólag valahogy összekapcsolja a patak két meglévő partját, hanem maga a patak, amely folyásában először hozza létre a partokat, és eredetibb módon fordítja őket egymás felé, mint ahogy azt bármely híd valaha is tehetné.

13. A gyakorlati szükséglet mint a Séma iránti szükséglet; A horizont kialakulása és Perspektíva

A Hatalom akarása 515. jegyzetének bevezető kijelentésében [lásd fent, 70. o.] Nietzsche valóban káosznak nevezi azt, amire a tudás mint sémaképzés reagál. Mégsem mondja, hogy a test és testi állapotok különböztetik meg a tudót és annak beállítódását. Inkább „gyakorlati szükségletről" beszél, amelyet a szabályozó forma hivatott kielégíteni. A „káosz" az egyik oldalon áll, a „gyakorlati szükséglet" pedig a másikon. Mit jelent a „gyakorlati szükséglet"?

Itt is világosabban kell elgondolkodnunk, mivel úgy tűnik, mindenki tudja, mi az a „gyakorlati szükséglet". Most már meghatározhatjuk ennek a reflexiónak az irányát az eddig elmondottak alapján. Ha az, ami a tudással szemben áll, lényegileg a káosz jellegét hordozza, méghozzá az említett kettős értelemben, és ha a káosz valami élőhöz, annak testiségéhez és életéhez való viszonyban tapasztalható; és ha másfelől a „gyakorlati szükséglet" az, ami a káoszra a sémák alkotásával reagál; akkor annak a lényegnek, amit Nietzsche itt „gyakorlati szükségletünknek" nevez, lényegi kapcsolatban, sőt lényegi egységben kell állnia a testiség életrevalóságával.

Minden élőlényt, és különösen az embert, káosz veszi körül, nyomja el, és hatja át: a meg nem szelídített, túl hatalmas elem, amely mindent magával ragad áramlásában. Így úgy tűnhet, hogy éppen az élet vitalitása, mint a hajtóerők és ösztönök, hajlamok és vonzalmak, szükségletek és igények, benyomások és nézetek, kívánságok és parancsok tiszta áramlása, magát az élőt szívja és vonja saját áramába, hogy ott kimerítse hullámzását és sodrását. Az élet akkor puszta feloldódás és megsemmisülés lenne.

Azonban az „élet" a Lét neve, és a Lét jelentése a jelenvalóság,
az önálló fennállás, az állandóság, az eltűnéssel és sorvadással
szembeni kitartás.

Ha tehát az élet ez a kaotikus testiesülés és nyomasztó késztetés, ha annak kell lennie, ami tulajdonképpeni létezés, akkor ugyanakkor és eredendően az élők gondja kell hogy legyen, hogy ellenálljanak a késztetésnek és a túlzott késztetésnek, nehogy ez a késztetés puszta megsemmisülésbe sodorja őket. Ez nem történhet meg, mert a késztetés így önmagát szüntetné meg, és ezért sohasem lehetne késztetés. A túlzott késztetés lényegében rejlik egy olyan törekvés, amely természetéhez illő: az életet arra készteti, hogy ne engedjen az sürgető rohamnak, hanem álljon szilárdan benne – ha csak azért is, hogy képes legyen késztetve lenni és önmagán túl késztetni. Csak az eshet el, ami áll. De az sürgető rohamnak ellenállni az állandóság és szilárdság felé késztet. Az állandóság és a felé irányuló késztetés tehát nem idegen vagy ellentmondó az életkésztetéssel, hanem megfelel a testiesülő élet lényegének. Ahhoz, hogy éljen, az élőnek önmaga érdekében az állandóság felé kell sodródnia.

Nietzsche azt mondja, hogy „gyakorlati szükségletünk" megköveteli a káosz sémába rendezését. Hogyan kell ezt a kifejezést érteni, ha a megjelölt metafizikai gondolkodási szinten akarunk maradni?

A „Gyakorlati szükséglet" kezdetben jelentheti a gyakorlati tevékenység iránti igényt.

Mégis, az ilyen tevékenység csak akkor kapcsolódik az élet szükségleteihez, ha a „praxis" általánosságban az élet lényegéhez tartozik, oly módon, hogy annak végrehajtása az élet vitalitásának megfelelő kielégülést nyújt. Mit jelent a praxis? Általában a görög kifejezést „tettként" és „tevékenységként" fordítjuk, ezalatt célok megvalósítását, tervek kivitelezését és eredmények, kimenetek elérését értve. Mindezt annak alapján mérjük, hogy a „praxis" miként változtatja meg közvetlenül, kézzelfoghatóan és láthatóan,

és miként „állítja elő” a kéznél lévőt. Pontosan ezáltal azonban a „praxist” és a gyakorlatiat mindig csupán a praxis lényegi értelmének következményeként értelmezzük.

Amikor eredeti módon gondolunk rá, a praxis nem pusztán tevékenységet és megvalósulást jelent; sokkal inkább olyan tevékenységet, amely az élet magának a megtörténtében gyökerezik, a „megtörténés” abban az értelemben, hogy az az élet életerejét jelenti. A „gyakorlati szükséglet” most olyan szükségletet vagy szükségszerűséget jelent, amely a praxis lényegében, mint élet-megtörténésben rejlik. Az élőlény életereje alapján és annak érdekében igényli mindazt, ami számára mint élőlény számára döntő, nevezetesen, hogy „éljen”, hogy „legyen”, hogy — amint láttuk — ne süllyedjen el saját jellegzetes káoszának áradatában, hanem felemelkedjék és megálljon ebben a káoszban. Az áradatban való megállás magában foglal egy állást az áradással szemben, amely valamiképpen megállítja azt; nem úgy, hogy az élet leálljon és megszűnjék, hanem úgy, hogy élőlényként rögzüljön a stabilitása. Mint élet-megtörténés, a praxis önmagában a stabilitás biztosítása.

Mivel ez a biztosítás csak a káosz stabilizálásán és rögzítésén keresztül lehetséges, a praxis mint a stabilitás biztosítása megköveteli, hogy ami eláraszt minket, azt valami állandóvá, formákká, sémákká alakítsuk át. A praxis önmagában, mint a stabilitás biztosítása, a sémák iránti szükséglet. Metafizikailag gondolkodva a „gyakorlati szükséglet” azt jelenti, hogy az ember a stabilitás biztosítását lehetővé tevő sémák formálására törekszik – röviden: szükség van egy sémára. A séma iránti szükség már eleve azt keresi, ami stabilizál és ezáltal korlátoz. Görögül azt, ami korlátoz, to horidzonnak hívják. A horizont a lények életszerűségének lényegéhez tartozik, a stabilitás biztosításához, a séma iránti szükség formájában. Ennek megfelelően a séma nem kívülről rákényszerített határ az élőlényre, nem olyan korlát, amelybe az élet tevékenysége beleütközik, és emiatt fejlődése gátlást szenved.

A horizontok formálása a lények belső lényegéhez tartozik magukhoz. Kezdetben a horizont egyszerűen azt jelenti, hogy határokat szabunk az élet kibontakozó eseményeinek, azzal a céllal, hogy stabilizáljuk a rázúduló és nyomasztó áradatot. Egy élőlény életereje nem szűnik meg e korlátozott keretek között, hanem folyamatosan ebből indul ki. A sémák veszik át a horizont kidolgozását.

Nietzsche élet lényegi alkotmányának kielégítően világos tisztázása természetesen különösen nehéz, mivel ő gyakran csak általánosságban beszél az élőlényekről, és így kifejezetten nem veszi figyelembe az ember és az állat közötti határt. Nietzsche mindezt annál inkább minden lelkiismeret-furdalás nélkül teheti, mert a metafizikai gondolkodásmód szerint az ember is lényegében állatként van elgondolva. Nietzsche számára az ember az az állat, amely még nincs szilárdan meghatározva. Először is el kell döntenünk, miben áll az állatiság, és milyen értelemben kell megérteni az állat „ember” hagyományos lényegi meghatározását, azaz az értelmesség megkülönböztetését.

A élet szó és fogalom jelentősége Nietzsche-nél ingadozik. Néha az egész létezőt érti rajta; néha csak az élőlényeket (növény, állat, ember); néha pedig kizárólag az emberi életet. Ennek a többértelműségnek lényegi alapjai vannak; így ez csak addig zavaró, amíg nem követjük Nietzsche gondolatainak útját. Vezérkérdésünket követve, amely Nietzsche igazság- és ismeret-meghatározására vonatkozik, kezdetben az életet és az élőlényeket az emberre korlátozva tárgyaljuk.

A séma szükségességére és a horizont kialakítására való hivatkozással valami mást is el lehet mondani, ami kiegészíti és előrevetíti a későbbi megfontolásokat. A horizont, az az állandó, ami az embert körülveszi, nem egy fal, amely elzárja az embert; sokkal inkább a horizont áttetsző. Ily módon arra mutat, ami még nincs rögzítve, amivé válik és amivé válhat, a lehetségesre. Az élőlények lényegéhez tartozó horizont nemcsak áttetsző, hanem valamiképpen mindig mérhető és „átlátott” is, a „látás és nézés” tágabb értelmében. Az élet eseményeként a praxis ilyen átlátásban, ilyen „perspektívákban” mozog. A horizont mindig egy perspektíván belül áll, egy olyan átlátáson, amely a

lehetőségek felé mutat, melyek csak a kialakulóból, a káoszból emelkedhetnek ki. A perspektíva egy előre tisztított átnézés módja, amelyben a horizont kialakul. Az átlátás és az előrelátás jellege a horizont kialakulásával együtt az élet lényegéhez tartozik.

Nietzsche gyakran azonosítja a horizontot és a perspektívát; ezért soha nem jut el a kettő különbségének és kapcsolatának világos bemutatásáig. Ez a tisztázatlanság nemcsak Nietzsche gondolkodásmódjában gyökerezik, hanem magában a tárgyban is. A horizont és a perspektíva ugyanis szükségszerűen összefügg és összefonódik, így egyik gyakran helyettesítheti a másikat. Mindenekelőtt mindkettő az emberi lét (Da-sein) egy eredetibb, lényege szerint meghatározó konfigurációjában gyökerezik, amelyet Nietzsche – ahogy előtte az egész metafizika – alig lát és láthat meg.

Ha Nietzsche-re szorítkozunk, és élesebbre állítjuk a fókuszt, azt mondhatjuk, hogy a perspektíva, amely a lehetséges felé tekint, a káosz felé irányul az sürgetővé és létrejövővé váló világ értelmében, mégis mindig egy horizonton belül. A horizont, amely az ábrázolásban érvényesül, maga is mindig csak egy perspektíva horizontja. A horizont, amely határokat szab és stabilizál, nemcsak bizonyos tekintetben rögzíti a káoszt és így biztosítja a lehetségest, hanem először engedi a káoszt káoszként megjelenni átlátszó stabilitásán keresztül. A stabil mint olyan csak egy létrejövő dolog perspektívájában érzékelhető, és a létrejövő csak mint olyan tárul fel egy stabil dolog átlátszó alapján.

Mind az, ami keletkezik, mind az, ami állandó, visszamutat egy ősibb kezdetre lényegi egységükben – feltéve, hogy egyenlő lényegiséggel gondoljuk őket viszonyukban. Mivel a horizont kialakítása és a séma ráerőltetése lényegi alapját az élet-esemény lényegében találja meg, a praxisban mint a stabilitás biztosításában, a praxis és a káosz lényegileg összetartoznak.

A kettő kapcsolatát semmiképpen sem szabad úgy bemutatni, mintha itt állna előttünk egy élőlény, akinek belsejében, mintegy egy rekeszben, „gyakorlati szükségletek" merülnének fel, s ott, „kívül" ezen az élőlényen, káosz lenne. Sokkal inkább az élőlény mint praxis, vagyis mint a perspektivikus-horizontális stabilitásbiztosítás, először a káoszba mint káoszba van beállítva. A káosz, mint az élőlények előretörő késztetése, a maga részéről szükségessé teszi a stabilitás perspektivikus biztosítását az élőlény túlélése érdekében. A sémák iránti szükséglet önmagában a stabil dolgok és azok megállapíthatóságának keresése, vagyis érzékelhetőségük. Ez a „gyakorlati szükséglet" maga az értelem.

Ennek megfelelően az ész lényegében „gyakorlati ész", ahogyan Kant gondolkodásának folyamán egyre tisztábban látta. Az ész azt jelenti, hogy előrevetítve érzékeljük azt, ami önmagában arra törekszik, hogy lehetővé tegye az életet. A morál törvényének gyakorlati észben való előrevetítése azt jelenti, hogy lehetővé tesszük az embert mint olyan személyt, akit a törvény iránti tekintet határoz meg. Az ész a fogalmait és kategóriáit a stabilitás biztosításának tényleges irányához igazodva bontakoztatja ki. Így tehát nem maga az ész, nem annak lényege fejlődik ki először a káosz feletti uralom szükségéből; az ész önmagában már a káosz érzékelése, amennyiben a nyugtalan sokaság egyáltalán csak a rend és állandóság keretein belül válik érzékelhetővé. Amit így vagy úgy nyomasztóként tapasztalunk, az magában foglalja és megköveteli ezt vagy azt a rögzítést, ezt vagy azt a sémaalkotást.

Ha a tudást hagyományosan újra-megjelenítésként fogták fel, ennek a tudásnak a lényege Nietzsche tudásfogalmában is megmarad; de a hangsúly az újra-megjelenítésről az újra-megjelenítésre tolódik, arra, hogy az ember önmaga elé állítson valamit mint állítást a rögzítés értelmében, vagyis fixálást, azaz a megjelenítést egy konfiguráció keretében. Emiatt a tudás nem „megismerés", vagyis nem másolás. A tudás az, ami, mint stabil elemek összegyűjtése, aláfoglalás és sémává formálás. A határ, amely a korlátozó horizontképzést kijelöli, magában a praxisban húzódik, a stabilitás biztosítása révén, amely, mint az élet története, előirányozza a sémaképzés irányát és terjedelmét az élőlény lényegi állapota és lényegi felemelkedése szerint.

Az „lényegi állapot” az a mód, ahogyan az élőlény előre kivetítette a saját nézőpontját. E nézőpontnak megfelelően megnyílik a döntő lehetőségek köre, és ezzel együtt a döntések birodalma, amelyen keresztül létrejön a maró élességű érzék arra, hogy mi a fontos. A lényegi, maró élességű érzék tehát nem egy, az élet fölött lebegő cél, amelyre néha felpislant az ember, vagy nem. Ez az élességű érzék mindig egyedül a neki megfelelő módon támasztja alá az életet. Támogatja és hordozza az életet önmagán túl, egy már megragadott lehetőség felé, amelynek az alapján az aktuális horizontképződés először szabályozza önmagát, és így maga is szabállyá és sémává válik.

14. Egyeztetés és Számítás

Milyen irányba halad az élőlény, az „ember” stabilitásának biztosítása? Kétirányú mozgásban, amely már az ember lényegében előre meg van határozva, mivel emberként kapcsolódik embertársaihoz és a dolgokhoz. Még az egyes ember is, egyénként, mindig már eleve és mindig csak úgy létezik, hogy kapcsolatban áll embertársaival, és dolgok veszik körül.

Mindazonáltal ritkán lehetséges a priori kezdeni az ember teljes lényegével. A hajlam mindig az, hogy az „egyénnel” induljunk, majd hagyjuk, hogy a kapcsolatok másokhoz és a dolgokhoz fokozatosan rárakódjanak. Az sem segít, ha biztosítjuk magunkat afelől, hogy az ember közösségi lény és csordalény, hiszen még itt is a közösség pusztán egyének laza halmazaként fogható fel. Általánosságban pedig azt kell mondani, hogy még az a valamivel teljesebb kiindulópont is, amely olyasfajta embert vesz alapul, aki másokhoz és a dolgokhoz, s így önmagához viszonyul, a felszínen reked, ha már kezdetben nem utalunk arra, ami jelzi azt az alapot, amelyen általában a másokhoz, a dolgokhoz és önmagunkhoz való egyszerű-összetett viszony nyugszik. (A Lét és idő szerint ez az alap a létmegértés. Ez nem a végső, hanem csupán az első pont, ahonnan az alap megalapozása elindul, hogy a Létet mint szakadékot gondolja el.)

Mint minden előtte élt gondolkodó, Nietzsche is látja az ember viszonyát embertársaihoz és a dolgokhoz; mégis, mint minden előtte élt gondolkodó, az egyénből indul ki, és onnan jut el az említett viszonyokhoz. Az ember viszonyban áll az emberrel, az ember viszonyban áll a dolgokkal. A kezdeti viszony kölcsönös összhang. Ez a kölcsönös összhang azonban nem csak az emberek egymás közötti kapcsolatára vonatkozik, hanem mindig egyidejűleg arra a viszonyra is, amely az embereket a dolgokhoz köti.

Valamiről megegyezésre jutni annyit jelent, mint ugyanazt a véleményt vallani valamiről; véleménykülönbség esetén pedig meghatározni azokat a pontokat, ahol összhang, valamint ahol eltérés van. Minden esetben az egyetértés valami tekintetében fennálló azonosság. Az egyetértés ebben az alapvető értelemben még a véleménykülönbség előfeltétele is, hiszen csak akkor térhetnek el a felek egymástól valamiben, ha általában ugyanarról a dologról beszélnek. Az emberek egyetértése és nézeteltérése ennek megfelelően azon alapul, hogy rögzítik az állandót és az azonosat. Ha teljesen ki lennénk szolgáltatva a múló benyomások és érzések áradatának, ha magukkal sodornának minket, sosem lehetnénk önmagunk. Ugyanígy a többiek sem tudnának közeledni hozzánk, mint azokhoz az emberekhez, akik valójában ők. Hasonló módon az a valami, amiről a kijelölt embereknek egymás közt mint ugyanarról a dologról kellene megegyezniük, sem lenne állandó. Mivel a félreértés és a meg nem értés csak az egyetértés eltérő formái, az azonos emberek összehangolódása és önazonosságuk találkozása az egyetértésen kell hogy alapuljon, melyet annak lényegében kell érteni.

Az alapvető értelemben vett egyetértés és a puszta szellemi megegyezés alapvetően különbözőek. Az előbbi az ember történeti létének alapja, míg az utóbbi mindig csupán következmény és eszköz; az előbbi a legfőbb szükségszerűség és döntés, az utóbbi csak segédeszköz és alkalom. A jelenlegi közvélekedés azonban úgy tartja, hogy az egyetértés máris megadás, gyengeség, a vita feladása. Semmit sem tud arról a tényről, hogy az alapvető értelemben vett egyetértés a legmagasabb és legnehezebb küzdelem, nehezebb, mint a háború, és végtelenül távol áll minden pacifizmustól. Az egyetértés a legmagasabb küzdelem azokért az alapvető célokért, amelyeket a történeti emberiség maga fölé állít. Így a jelen történeti helyzetben az egyetértés csak azt jelentheti, hogy van bátorságunk az egyetlen kérdéshez: vajon a Nyugat még mer-e maga és saját története fölé célt állítani, vagy inkább megelégszik azzal, hogy a kereskedelmi érdekek és szórakozások megőrzésének és fokozásának szintjére süllyed, s hogy a status quo-hoz való ragaszkodással elégedjen meg, mintha az volna az abszolútum.

Ahogyan az efféle megállapodások az embereket saját magukban rögzítik ugyanazként, és kezdetben támogatják a rokonságok, csoportok, szövetségek és társulások stabilitását, ezáltal biztosítva az emberek fennmaradását az emberek között mindennapi életük előterében, úgy az, amit Nietzsche szinte mellékesen „számításnak" nevez, elkezdi rögzíteni azt, ami kényszerít minket, ami változik, olyan dolgokká, amelyek kiszámíthatóak, dolgokká, amelyekhez az ember újra és újra visszatérhet ugyanazként, dolgokká, amelyeket felhasználhat és szolgálatába állíthat így vagy úgy, ugyanazként.

Alapvetően az összhang a szokásos értelemben az emberre való hagyatkozás, és ugyanígy a dolgokkal való asszociáció azt jelenti, hogy a tárgyakkal együtt lehet számolni. A stabilitás biztosítása egy átfogó jellemzőt hordoz, amelyet úgy jelölhetünk, mint számlára helyezés. Ez magában foglalja az előre gondolkodást egy olyan horizont felé, amely irányelveket és szabályokat tartalmaz, amelyeknek megfelelően a felénk áramló dolgokat megragadjuk és biztosítjuk. Mint az ember és emberek, illetve az ember és a dolgok viszonyára vonatkozó irányelvek, ezek az előre számlára helyezett és a számítást először szabályozó irányelvek nem úgy nyomódnak rá a káoszra, mint egy pecsét; inkább előre kigondoltak, majd kiküldésre kerülnek, hogy találkozzanak azzal, ami felbukkan, úgyhogy az utóbbi végül mindig már a sémák horizontján jelenik meg – és csak ott. A sémásítás semmiképp sem jelenti a rendezetlen dolgok kész rekeszekbe történő sémás rendezését, hanem azt a feltalálást, amely számlára helyez egy sor konfigurációt, amelyekbe a roham és a tömegnek bele kell illeszkednie, hogy ezáltal valami állandót nyújtson az élőlényeknek, és így megadja számukra saját állandóságuk és biztonságuk lehetőségét.

Most már tisztább szemmel olvashatjuk azt a mondatot, amellyel a második bekezdés kezdődik, azt a bekezdést, amely tisztázza az 515. jegyzet kezdeti állítását: „Az értelem, a logika, a kategóriák kialakulásában a szükség volt a döntő: nem a 'megismerés', hanem az alárendelés, a sémákba foglalás szüksége, az összhang és a számítás céljából…". Ez a mondat nem tartalmaz darwinista magyarázatot az értelem képességének eredetére; azt a lényegi szférát írja körül, amelyet Nietzsche az értelem és a megismerés lényegének lát. Ez a praxis, mint az élet története, egy olyan történés, amely lehetővé teszi az élőlények számára, hogy bizonyos állandóságban fennmaradjanak azáltal, hogy rögzített dolgokat hoznak jelenvalóvá. A hagyomány szerint azonban a rögzített dolgokat létezőknek nevezik. A létezők képviselete és a racionális gondolkodás az élet praxisa, az önmagának biztosított kezdeti maradandóság. A tárgyak megállítása és megragadása a képviseletben, tehát a „fogalomalkotás", nem a teoretikus értelem távoli, specializált foglalatossága, nem idegen az élettől, hanem az emberi élet történésének alapvető törvénye önmagában.

Innen felmérhetjük, hogyan állunk Nietzsche egyik elterjedt értelmezésével, amely szerint Nietzsche úgy érti a „szellemet, mint a lélek ellenségét", vagyis az életét; ami azt jelenti, hogy alapvetően megtagadja és tagadja a fogalmat.[1] Ha egyáltalán használhatunk ilyen megfogalmazásokat, azt kellene mondanunk, hogy a szellem nem a „lélek ellensége", hanem annak iránymutatója, mégpedig úgy, hogy a rögzült és az állandó arra kényszeríti az élőlényt, hogy ne zavarosan érzékelje nyitott lehetőségeit és elhamarkodottan hirdesse ki azokat, hanem a legmagasabb rendű elmélkedés és alapítás által előre formálja őket. E tekintetben a szellem a lélek ellensége, és igen kemény is, ám nem az élet ellen, hanem az élet mellett. A szellem ugyanakkor az élet ellen is ellenség, ha ez az élet mint puszta pezsgés, az átélt tapasztalat habja, saját lényegének van kikiáltva. Nietzsche nem üdvözölhető úgy, mint a tudományok ellenfele, és egyáltalán nem mint a tudás ellensége, feltéve, hogy saját, legbensőbb gondolatában értjük meg. Aki előrehaladt

[1] Heidegger itt Ludwig Klages értelmezésére utal. Lásd a sorozat I. kötetének 23., 127. és 242 243. oldalát.

abban a tudásban, amelyben Nietzsche kitartott és elbukott, annak gondolkodásának „életfilozófiaként” való jellemzése teljesen átgondolatlan lesz.

Egyetlen modern gondolkodó sem küzdött olyan elszántan, mint Nietzsche, hogy megismerje és szembeszálljon a tudatlanság minden ködös és bosszantó formájával – mégpedig abban az időben, amikor maga a tudomány is elősegítette a tudástól való elidegenedést, elsősorban azzal a hozzáállással, amelyet pozitivizmusnak nevezünk. Ez a pozitivizmus ma sem múlt el. Inkább leplezetté vált, és ezért még hatékonyabb.

15. Az ész költői lényege

A második Időszerű elmélkedése megjelenésével, „A történelem hasznáról és káráról az élet számára” (1873), Nietzsche gondolkodása azt a hamis benyomást kelti, mintha a „tudomány” ellen harcolna az úgynevezett élet javára, miközben valójában az eredetileg felfogott „élet” és az „életről” való elmélkedés tiszteletére küzd a tudásért. Ez azt jelzi, hogy a tudás szükségességét az élet számára, és az igazságot mint szükséges értéket, csak akkor értjük meg kellőképpen, ha ahhoz az egy úthoz tartjuk magunkat, amely egyszerre vezet a tudásnak az élet lényegi egységével való eredetibb megragadásához. Csak így őrizhetjük meg a kritériumot Nietzsche egyes kijelentéseinek súlyának mérlegeléséhez, még azok látszólagos szándékával szemben is. Az 515. számú jegyzet során Nietzsche egy zárójelbe tett megjegyzést fűz hozzá: „(Az értelem fejlődése alkalmazkodás, feltalálás, hogy hasonlóvá, azonossá tegye – ugyanaz a folyamat, amelyen minden érzéki benyomás keresztülmegy!)”

Ha ezt a mondatot zárójelek közé tesszük, az félrevezethet minket, hogy átfussunk rajta, mintha egy mellékes, alapvetően elhagyható megjegyzés lenne.[1] Valójában azonban Nietzsche arra a lépésre utal, amely egy még lényegibb értelem- és megismerésfelfogáshoz vezet: Az ugyanazt jelenti, amit az előző mondatban az „értelem kialakulása” kifejezés fejezett ki, most az „értelem fejlődése” szókapcsolatban jelenik meg. A „fejlődés” itt nem biológiai értelemben, az eredet szempontjából értendő, hanem metafizikai értelemben, mint a lényeg kibontakozása. Az értelem a hozzáigazodásban, az azonos feltalálásában áll.

Feltételezve, hogy gyakran találkozunk egy magányos fával kint egy rét lankáján, egy bizonyos nyírfával, a színek, árnyalatok, fény, légkör sokfélesége más és más jelleget ölt a nap és az év különböző szakaiban, valamint a változó észlelési perspektívánk, távolságunk és hangulatunk függvényében; és mégis, ez mindig ugyanaz a „azonos” fa. Ez valóban „azonos”, nem úgy, hogy összehasonlítások útján állapítjuk meg a dolgot (mintha végül is bebizonyosodna, hogy az a „azonos” fa), hanem éppen fordítva; a fa felé fordulásunk módja mindig is az „azonost” keresi. Nem mintha a változó aspektusok elkerülnék a figyelmünket; éppen ellenkezőleg, csak akkor tapasztalhatjuk meg az aspektusok változásának varázsát, ha előre feltételezünk valamit a tünékeny jelenségek sokfélesége mögött, valamit, ami nincs jelen a magát adó jelenségekben: egy „identitást”, vagyis ugyanazt.

Az ilyen módon történő állítás, hogy a fa ugyanaz, tulajdonképpen valami olyasminek a felállítása, ami nem létezik, nevezetesen abban az értelemben, hogy kéznél található lenne. Az ilyen „azonos” dolog felállítása tehát egy teremtés és egy találmány. Ahhoz, hogy a fát a ténylegesen adott megjelenésében meghatározzuk és végiggondoljuk, az azonosságát előzetesen létre kell hozni. Ez az elfojthatatlan előfeltételezése egy önmagában azonosnak, vagyis egy azonosságnak, ez a teremtő jelleg az ész és a gondolkodás lényege. Emiatt mindig teremtésnek kell történnie, mielőtt megtörténhetne a gondolkodás a megszokott értelemben.

Abban, hogy tudjuk, amit dologként tapasztalunk, mint így és így alkotottat, mint ehhez vagy ahhoz viszonyítottat, mint így és így kidolgozottat, ekkora és ekkora nagyságút, már előre megalkottuk az észlelt számára a dolgiságot, az alkatot, a viszonyt, a hatást, az okságot és a nagyságot. Ami efféle alkotásban létrejön, azok a kategóriák. Ami helyesen megjelenik előttünk és mutatja magát külső látszatában, ugyanaz a dolog így felruházott dolgiságában – görögül ez az „idea” – teremtett eredetű. Ez tehát magasabb eredetű, olyan, amely felül áll mindazon, amit a legszokványosabb tetteink azonnal felvesznek, azt

[1] Jegyezd meg, hogy a zárójeleket Nietzsche szerkesztői adták hozzá. A jegyzetfüzetekben a feljegyzés külön bekezdésként szerepel, mindenféle zárójel nélkül.

hívén, hogy csak azt veszik fel, ami kéznél van és önmagában adott. Az ész e teremtő lényegét nem Nietzsche fedezte fel először, hanem csak néhány különösen nyers vonatkozásban hangsúlyozta, és nem mindig megfelelően. Kant volt az első, aki kifejezetten felismerte és végiggondolta az ész teremtő jellegét a transzcendentális képzelet tanában.[2] A német idealizmus metafizikájában (Fichte, Schelling és Hegel) az abszolút ész lényegének felfogása teljes egészében a Kant-i belátáson alapul, miszerint az ész „formáló", teremtő „erő".

Kant gondolata azonban csak azt fejezi ki, amit a modern metafizika alapján az értelem lényegéről el kellett mondani. A modern értelemben tapasztalt ész az emberi szubjektum szubjektivitásának szinonimájává válik; azt jelenti, hogy a létezőket létezőségükben önbiztosan képviseli, vagyis objektivitásként. A képviseletnek önbiztosnak kell lennie, mert most az objektumok újra-képviseletévé válik, amely tisztán önmagára alapozódik, vagyis a szubjektumhoz kötötten. Az önbiztosságban az értelem biztosítja, hogy objektivitásának meghatározásával biztosítja azt, ami szembejön vele. Így az értelem mindenütt kiszámítható bizonyosság körébe helyezi magát. Ezáltal az értelem kifejezettebben, mint valaha, azzá a képességgé válik, amely önmaga számára mindent formál és képpé alakít, ami a létezőkben van. Ezért válik a képzelőerővé, minden további meghatározás nélkül, ebben az értelemben. Ha hangsúlyozzuk, hogy Kant „csak" világosabban előre látta és fejezte ki először az értelem e lényegét, mint egy egészet, valamint mint fakultásának tényleges képességeinek dimenzióját, akkor ez a „csak" semmiképp nem csökkenti a transzcendentális képzelőerő kantianus tanát. Amit itt tenni kívánunk és tehetünk, az csupán annyi, hogy e kantianus gondolkodáslépést megőrizzük, azáltal, hogy megjegyezzük: ez összehasonlíthatatlan.

A beszéd az értelem költői lényegéről természetesen nem jelent poétikus lényeget. Ahogyan nem minden gondolkodás valóban elgondolkodó, úgy nem minden költői vagy feltaláló tevékenység automatikusan poétikus. Az értelem költői lényege azonban minden emberi, vagyis minden racionális tudást egy magasabb eredetre utal vissza, ahol a „magasabb" lényegileg a mindennapi, megszokott átvételünkön és másolásunkon túl esik. Amit az értelem megragad, nevezetesen a létezők mint létezők, nem sajátítható el puszta felfedezés által. Platonikusan gondolva a létezők azok, amik jelen vannak, az „Idea". Amikor Platón például elmondja a Phaidrosz párbeszédében a „Idea" leereszkedését egy szupraégi, hyperouranios topos-ból az emberi lélekbe itt lenn, ez a mítosz, metafizikailag gondolva, nem más, mint az értelem költői lényegének görög értelmezése, vagyis annak magasabb eredete.

Nietzsche túlságosan külsődlegesen és felületesen gondolja el az ideák platóni tanítását – Schopenhauer és a hagyomány nyomán –, amikor úgy véli, hogy meg kell különböztetnie „az értelem fejlődésének" tanát a „preexistens idea" platóni tanától. Nietzsche értelemfelfogása is platonizmus, jóllehet a modern gondolkodásba átültetve. Ez azt jelenti, hogy Nietzsche-nek is meg kell őriznie az értelem költői jellegét, azaz a „preexistens," vagyis előreformált és előre rögzített létmeghatározások, a sémák jellegét. Ám e költői, előreformáló jelleg eredetének meghatározása Platónnál és Nietzsche-nél különbözik. Nietzsche számára ez az értelemkarakter az élet menetében – a praxisban – adott (e szakaszban „hasznosságnak" nevezi, ami félrevezető); az életet azonban úgy érti, mint amit az ember önmagából kiindulva, önmagára alapozva a hatalmában tart. Platónnál is az értelem és az idea lényege az „életből", a dzóé-ból származik, mint a létezők egészének irányítása; az emberi élet azonban csupán hanyatlás az igaz, örök életből, pusztán annak eltorzult formája. Ha tekintetbe vesszük, hogy Nietzsche számára az emberi élet csupán az élet metafizikai pontja, az „világ" értelmében vett élet, akkor

[2] Lásd Martin Heidegger, Kant és a metafizika problémája, 4., bővített kiadás (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1973), 125–127. o.

sémáinak tana annyira közel kerül az ideák platóni tanához, hogy az csupán a platóni tan bizonyos fajta megfordítása; azaz lényegében azonos vele.

Nietzsche így ír: „Nem egy előzetesen létező 'Idea' működött itt, hanem a hasznosság: csak ha a dolgokat durva és megkülönböztetetlen módon látjuk, akkor számíthatóak és kezelhetőek számunkra." Így a dolgok mindennapi kiszámíthatóságát egy „ha" alá helyezi, vagyis a dolgok feltalálásának és feltalálhatóságának magasabb feltételébe. A zárójeles megjegyzésben ezt a feltalálást úgy nevezi, mint „folyamatot, amin minden érzéki benyomás keresztülmegy." Hogyan lehetséges ez? A fa érzékelésének példája megmutatta, hogy a sokféle adott színbenyomás hogyan kapcsolódik valami azonoshoz és önmagában ugyanahhoz. Nietzsche azonban most úgy gondolja, hogy minden egyes színbenyomás, például a vörös érzete, már valamiféle feltaláláson esett át. Ez azt is feltételezi, hogy a vörös egyes érzetei minden alkalommal szükségszerűen különböznek a benyomás erőssége szerint, a színárnyalat intenzitása változik a hasonló színek közelségével, változik azzal az átalakulással, amit az imént találtunk ki azonosként, és neveztünk el vörösnek, figyelmen kívül hagyva a finom árnyalatokat és tónusokat. Másfelől a festészet bizonyos fajtáiban a művész egyetlen színen belül törekszik a legszélesebb differenciáltságra, hogy aztán a tárgyi kép összbenyomásában valami látszólag egyszerű, egyértelmű vörös jöjjön létre. Mégis, minden érzéki benyomás keresztülmegy ezen a folyamaton, amely során valami azonosként költőivé válik – vörös, zöld, savanyú, keserű, kemény, durva –, mert benyomásként nem lép be másba, mint abba az értelembe, amely eleve költőivé és azonosítóvá emel. Az érzéki sokaság elaraszt és túlterhel minket, mint racionális élőlényeket, mint olyan lényeket, akik mindig is arra törekedtek, hogy a dolgokat azonosítsák, anélkül hogy ezt kifejezett szándékkal tették volna. Mert csak az, ami azonos, nyújtja a „ugyanaz" garanciáját; csak az „ugyanaz" biztosít állandóságot, miközben az állandóság biztosítása a maradandóság megszerzését eredményezi. Ennek megfelelően még maguk az érzések is, amelyek az eleinte sürgető „zajt" alkotják, egy fiktivizált sokaságot képeznek. Az értelem kategóriái a költőiség horizontjai, és ez a költőiség az, ami először tisztítja meg a teret ahhoz, hogy az, amivel találkozunk, valami állandóként tűnhessen fel, mint egy tárgy [Gegenstand].

„A végső cél az értelemben hatás, nem ok." Ez a mondat, amely elsőre homályos, hirtelen úgy jelenik meg, mintha pisztolyból lőtték volna ki. Ez akkor is így van, ha tudjuk, hogy a „végső cél" (célirányultság) az értelem egyik kategóriája, és így mint egy séma a többi között ahhoz tartozik, amit a sémásítás vagy költőiség címszava alatt kell megvilágítani. Hiszen fel kell tennünk magunknak a kérdést, miért éppen ezt a kategóriát idézi Nietzsche kifejezetten. Ha követtük az ismeret lényegének korábbi értelmezését, akkor már birtokában vagyunk azoknak a válaszoknak, amelyeket itt fel kell tenni: Először is, hogyan jut Nietzsche ahhoz, hogy kifejezetten hangsúlyozza, hogy a végső cél nem „ok", hanem inkább „hatás"? Másodszor, miért említi egyáltalán ilyen nyomatékkal a végső célt?

Ami az első kérdést illeti, valaha is állította bárki, hogy a „végső cél" (célszerűség) ok? Igen, állították. Ez Platón és Arisztotelész óta az ontológia alapvető tanítása. A cél ok; görögül a hou heneka az aition, aitia; finis est causa – causa finalis. A görög gondolkodásmód szerint az aition azt jelenti: „ami felelős valamiért." Ezzel szemben a „ok" szavunk közkeletű értelme egyoldalú: azon azt értjük, ami előidéz egy hatást, a causa efficiens. Az „ami miatt" az, ami felelős azért, hogy valami más megtörténik vagy megvalósul miatta; ez az, amire valami irányul, például egy kunyhó, hogy menedéket adjon. A cél az, ami előre elképzelt, így jelen esetben a védett, időjárás ellen biztosított létállapot. Az előre képzelt cél magában foglalja az irányt: kunyhónk példájában legyen befedve, legyen teteje. A cél, az előre szándékolt, a menedék nyújtása, okozza a tető felhelyezését és befejezését. A cél ok. A célszerűség (végszerűség) ok-jelleggel bír.

Ezzel szemben Nietzsche azt mondja, hogy a végsőség (finalitás) egy hatás, „nem pedig ok."

Itt is Nietzsche kedvenc eljárásával állunk szemben – egy gazdag és lényegi megfontolás lerövidítésével. Nietzsche-nek esze ágában sincs tagadni azt, amit épp most tisztáztunk, nevezetesen, hogy a cél, vagyis az előre reprezentált dolog, mint előre reprezentált, irányító és ezáltal okozó jelleggel bír. Amit ő elsősorban hangsúlyozni akar, az ez: az előre reprezentált „ami miatt" és „ezért" mint ilyenek – vagyis mint előre rögzített dolgok – az értelem költői jellegéből származnak, abból, hogy az valami állandóra irányul; így azokat az értelem hozza létre, és ilyen értelemben hatások. Mint kategória, a végsőség valami költött és így létrehozott (hatás). Mégis, ami így költött, a „cél" kategóriája, rendelkezik azzal a horizontális jelleggel, hogy iránymutatásokat ad valami más létrehozásához; ennélfogva okozza valami más létrehozását. Éppen azért, mert a végsőség mint egyfajta ok kategória, „hatás" abban az értelemben, hogy egy költött séma.

A másodikra vonatkozóan: miért említi Nietzsche a véglegességet ilyen nyomatékos módon? Nemcsak azzal a szándékkal, hogy kifejezze az általunk már megjegyzett, rövidített és nagyon félrevezető formában megjelenő szokásos vélekedés ellentétét, és ezzel egy „paradoxont" vezessen be, hanem azért is, mert a „véglegesség", vagyis a valamire irányulás, a valami felé tekintés, amelytől minden függ, alapvetően jellemzi az ész lényegét. Minden állandóságra irányuló törekvés lényegében valamely cél kitűzése önmagunk elé; ez a céltábla közepére vert karó, a „célok", a cél.[3] Ha az értelem, mint a valóságot megragadó reprezentáció, ki akarna törni a céltalanságba, és szétoszlatná magát a cél nélküliben és az állhatatlanban, így lemondva az azonosság és a rendezettség költészetéről, akkor elsodorná a káosz áradata; az élet lényegi folyamata, amely a maradandóság biztosítására irányul, kisiklana és elcsúszna, feladná a lényegét, és így rosszul végződne: „minden másféle értelem, amely felé újra és újra kísérletek történnek, kudarcra van ítélve – az élet túlságosan átláthatatlanná válik, túlságosan egyenlőtlenné."

A véglegesség kategóriájára helyezett különleges hangsúly azt mutatja, hogy Nietzsche nem pusztán egy kategóriaként érti azt a többi között, hanem mint az ész alapvető kategóriáját. A véglegesség, a hou heneka (finis) megkülönböztetése önmagában a nyugati metafizikai gondolkodás alapvető irányába mutat. Az a tény, hogy Nietzsche kénytelen ezt a kiváltságos szerepet a véglegességnek tulajdonítani, abból fakad, ahogyan az ész lényegi eredetét meghatározza, annak lényegét az élettel azonosítva, mint ami a maradandóságot biztosító folyamat.

---

[3] Der Zweek, vagyis „cél", a közép-felnémet zwee szóból ered, amely egy fából készült csapot vagy dugót jelentett, amelyet a cél közepére, a „hajótest szemére" helyeztek. A tizenötödik századtól kezdve azonosítják a das Ziel szóval, ami valami „megcélozottat", célt, véget vagy szándékot jelent. Kant kifejezése a teleológiai okságra vagy entelecheiára természetesen a Zweckmäßigkeit. Ez a központi fogalma (mintegy a cél közepe) a „transzcendentális módszer tanának" és a Tiszta ész kritikája „kánonjának", valamint az egész Ítélőerő kritikájának.

16. Nietzsche „Biológiai” A tudás értelmezése

Most, hogy az értelem lényegének meghatározása tisztázódott, minden készen áll arra, hogy Nietzsche a jegyzet következő részében kifejtse, mi lényeges általában a kategóriákban és azok igazságában: „A kategóriák csak abban az értelemben ‘igazságok’, hogy számunkra az élet feltételei: ahogyan az euklideszi tér is egy feltételes ‘igazság.’”[1]

A kategóriák tehát nem „igazak” abban az értelemben, hogy lemásolnák azt, ami önmagában adott – dologiság, minőség, egység, sokaság –, hanem „igazságuk” lényege inkább annak lényegéhez mérten értékelhető, ami számára az „igazság” megkülönböztető jellemző marad, nevezetesen a tudás. A tudás sémaalkotó, a káosz sémává alakítása, amely a maradandóság perspektivikus biztosításából ered, és ahhoz tartozik. A maradandóság biztosítása – abban az értelemben, hogy állandóvá tesszük azt, ami artikulálatlan és áramló – az élet feltétele.

Durván szólva, a kategóriák, a kategóriákban való gondolkodás, valamint az ilyen gondolkodás szabályai és megfogalmazása, vagyis a logika – mindezt az élet önmaga számára szerzi meg, hogy fennmaradhasson. Vajon nem biologizmus ez a tanítás a gondolkodás és a kategóriák eredetéről?

Nem akarjuk becsukni a szemünket annak a ténynek a láttán, hogy Nietzsche itt konkrétan biológiai módon gondolkodik, és minden fenntartás nélkül így is beszél. Különösen igaz ez a szakasz végén, ahol megpróbál mindent a lényegi szintre emelni, arra a szintre, amely az élet lényegének és fejlődésének alapját adja. „(Zárójelben jegyzem meg: mivel senki sem fogja állítani, hogy szükségszerű lenne az ember létezése, az értelem, ugyanúgy mint az euklideszi tér, csupán egy bizonyos állatfaj sajátossága, sok sajátosság közül az egyik …).”

Nietzsche megállapítja, hogy az embernek nevezett állatfaj történetesen létezik. Annak feltétlen szükségszerűsége, hogy egyáltalán létezzenek ilyen élőlények, nem látható, még kevésbé bizonyítható. Ez az állatfaj, amely végső soron véletlenül van jelen, úgy van felépítve saját életében, hogy különös módon reagál a káosszal való ütközésre, mégpedig ebben a meghatározott módon: az állandóság biztosításával, kifejezetten azáltal, hogy kategóriákat alkot és alkalmazkodik a háromdimenziós térhez – mindkettő a káosz stabilizálásának formájaként. „Önmagában” nincs háromdimenziós tér, nincs egyenlőség a dolgok között, nincsenek is dolgok, mint rögzített és állandó elemek saját rögzített tulajdonságaikkal.

Jegyzet 515 utolsó bekezdésével Nietzsche kockáztatja, hogy belép az értelem és a gondolkodás legbelső lényegébe, és egyértelműen kifejezi biológiai természetüket. „Az a szubjektív kényszer, amely miatt itt nem tudunk ellentmondani, biológiai kényszer….” Ismét olyan tömören van megfogalmazva ez a mondat, hogy szinte érthetetlennek kellene lennie, ha nem egy tisztázottabb tartomány felől közelítenénk. „Az a szubjektív kényszer, amely miatt itt nem tudunk ellentmondani”: Hol van az „itt”? És minek „nem tudunk ellentmondani”? És miért „ellentmondani”? Nietzsche erről semmit sem mond, mert mást tart szem előtt, mint ami elsőre látszana.

A második és az utolsó bekezdés közötti átmenet hiányzik; pontosabban, nincs kifejezetten megfogalmazva, mert a megelőző szöveg alapján nyilvánvaló. Nietzsche hallgatólagosan úgy gondolkodik: minden kategóriákban való gondolkodás, minden kezdődő gondolkodás a sémákban, vagyis szabályok szerint, perspektivikus, az élet

---

[1] A GOA rendelkezik „egy feltételes ‘igazsággal’”, míg a CM „egy feltételesen meghatározott ‘igazsággal’.” Itt inkább a CM-et követtem, mint Heidegger GOA-idézetét.

lényegéhez kötött; ennélfogva minden ilyen gondolkodás a gondolkodás alapvető szabálya, vagyis az ellentmondás-kerülés törvénye szerint történik. Bármilyen kötelező előírásról, bármilyen gondolkodási szükségszerűségről is van szó, amelyet ez az axióma tartalmaz, ugyanazt a jelleget hordozza, mint minden szabály és séma.

A jegyzet fonalát követve, vagyis az alakzatok lényegére, a gondolkodás mint olyan előre irányuló szabályozására és e szabályozás eredetére vonatkozó elmélkedését folytatva, Nietzsche eljut – nem hirtelen és nem közvetítés nélkül – ahhoz az alapvető szabályhoz, amelynek minden megismerés alá van vetve. Úgy kezdi, hogy olyan helyzetekre hivatkozik, amelyekben az ellentmondás törvényének, mint a gondolkodás szabályának szerepe különösen világossá válik.

Nietzsche azt akarja mondani, hogy vannak olyan esetek, amikor nem tudunk ellentmondani; ez azt jelenti, hogy olyan esetek, amikor nem eshetünk ellentmondásba, olyan esetek, amikor el kell kerülni az ellentmondást. Ezekben az esetekben nem tudjuk ugyanazt a dolgot egyszerre állítani és tagadni. Rá vagyunk kényszerítve, hogy az egyiket vagy a másikat tegyük. Ugyanazt a dolgot állíthatjuk és tagadhatjuk, de nem ugyanabban az időben és nem ugyanabban a vonatkozásban. Ebben a nem tudásban egyfajta kényszer uralkodik. Miféle kényszer?

Az egyik vagy a másik felé való kényszert – mondja Nietzsche – „szubjektív" kényszernek kell tekintenünk, egy olyan kényszernek, amely az emberi szubjektum alkotmányában rejlik; és ez a szubjektív kényszer, hogy elkerüljük az ellentmondást, hogy egyáltalán képesek legyünk egy tárgyat gondolni, „biológiai kényszer". Az ellentmondás törvénye, az ellentmondás kerülésének szabálya az értelem alapvető törvénye; az értelem lényege tehát ebben az alapvető szabályban fejeződik ki. Azonban az ellentmondás törvénye nem azt mondja, hogy „valójában", vagyis a tényleges létezésben valami önellentmondó sohasem lehet egyszerre aktuális; csupán azt mondja, hogy az embert „biológiai okokból" kényszeríti így gondolkodni. Durván fogalmazva: az embernek el kell kerülnie az ellentmondást, hogy elkerülje a zűrzavart és a káoszt, vagy hogy azt uralni tudja, azáltal, hogy ráerőlteti az egységes, azonos, ellentmondásmentes formát. Ahogyan bizonyos tengeri állatok, például a medúzák, csápjaikat fejlesztik és nyújtják a megragadás és a zsákmányszerzés érdekében, úgy az „ember" nevű állat a gondolkodást és annak megragadó eszközét, az ellentmondás törvényét használja, hogy eligazodjon környezetében, és ezáltal biztosítsa saját fennmaradását.

Az ész és a logika, a tudás és az igazság biológiailag feltételezett jelenségek abban az állatban, amelyet embernek nevezünk. E biológiai megállapítás után a reflexió az igazság lényegéről befejeződne, és e reflexió biológiai természetét is kimutatnánk. Megmutatkozna, hogy a reflexió nem másból áll, mint minden jelenségnek az életre való magyarázó redukciójából, egy olyan magyarázati módból, amely teljesen meggyőz mindenkit, aki a biológiai (azaz tudományos) gondolkodáshoz szokott, aki a tényeket annak veszi, amik, nevezetesen tényeknek, és aki minden metafizikai magyarázatot is annak hagy, ami valójában, vagyis kísérteteknek, amelyeket nem hoznak napvilágra saját valódi eredetükben.

Minden tekintetben meg akartuk állapítani Nietzsche biológiai gondolkodásmódját. De mindenekelőtt azt is meg akartuk mutatni, hogy Nietzsche az értelem lényegét próbálja megragadni a gondolkodás legmagasabb elvének, az ellentmondás törvényének szempontjából, teljesen a nyugati metafizika hagyományának értelmében.

Ezért, hogy behatoljunk az ész lényegének magjához, tehát az „élet" praxisához, és így a maradandóság biztosításának lényegéhez, most tovább kell gondolkodnunk ezen a vonalon. Nietzsche látszólag pusztán biológiai magyarázata a kategóriákról és az igazságról így annál inkább magától értetődően a metafizikai gondolkodás területére kerül, arra a területre, amelyen a vezérlő kérdés fenntartja és élteti az egész metafizikát. Az a tény, hogy az 515. jegyzetben található elmélkedések végül az ellentmondás törvényének értelmezésében csúcsosodnak ki, és így elérik a metafizikai megfontolások

csúcsát, de hogy ugyanakkor e törvény értelmezése látszólag a legdurvább formájú biologizmust támasztja alá, saját elmélkedésünket a végső határokig hajtja. Abban a jegyzetben, amely helyesen követi az általunk tárgyaltat (lásd WM, 516; 1887 tavasz–ősz és 1888[2]), Nietzsche sokkal kifejezettebben foglalkozik az ellentmondás törvényével.

Az értelem alapvető törvényét először teljesen és kifejezetten Aristotelész fejezte ki és tárgyalta, mint az axiómák axiómáját. Ennek bemutatása a Metafizika IV. könyvében (3–10. fejezetek) maradt fenn számunkra.

Amióta az arisztotelészi ellentmondás törvényének magyarázata megszületett, azóta kísért minket a kérdés: vajon ez a törvény logikai elv-e, a gondolkodás legfelső szabálya, vagy pedig metafizikai törvény, vagyis olyan törvény, amely valamit eldönt a létezőkről mint olyanokról – a Létről.

Ez egyszerűen egyértelmű jele ennek a törvénynek a jelentőségének, hogy az magyarázata a nyugati metafizika beteljesedéséhez tér vissza. Másrészt a nyugati metafizika beteljesedését az a mód jellemzi, amelyben ez a magyarázat végbemegy.

Az eddig bemutatottak alapján már előre láthatjuk, milyen irányban kell majd elhelyezkednie Nietzsche ellentmondás-törvényének értelmezésének és ahhoz való viszonyának. Mert ha feltételezzük, hogy a törvény a logika egyik alapelve, akkor a logikával és az értelem lényegével együtt az élet maradandóságának biztosításából kell erednie. Így kísértést érzünk arra, hogy azt mondjuk: Nietzsche az ellentmondás törvényét nem logikailag, hanem biológiailag ragadja meg. Mégis, felmerül a kérdés, hogy vajon éppen ezen a látszólag biológiailag értelmezett elven keresztül nem tárul-e fel valami olyan, ami megakadályoz mindenfajta biológiai értelmezést. Az ellentmondás-törvény Nietzsche-féle magyarázatának átgondolása számunkra első lépés lehet — a metafizika szempontjából oly döntő e kérdésben — végre túllépni azon, ami látszólag pusztán biológiai az ő igazság-, tudás- és értelemfelfogásában, és így tisztázni ezt az értelmezést annak kétértelműségében. A 516. számú feljegyzés első rövid bekezdése azonban furcsán hangzik, mert semmiképpen sem felel meg annak, ami utána következik. Így szól: „Nem tudjuk ugyanazt a dolgot egyszerre állítani és tagadni: ez egy szubjektív empirikus elv, amely nem valamiféle ‘szükségszerűség’, hanem csupán egy képtelenség kifejezése.”

Korábbi magyarázataink alapján megállapíthatjuk, hogy lehetséges ugyanazt az állítást egyszerre megerősíteni és tagadni, de nem lehetséges ugyanazt a dolgot ugyanabban az időben, ugyanazon vonatkozásban és ugyanazon értelemben egyszerre állítani és tagadni. Vagy ez végső soron mégis lehetséges? Igen. Mert ha ez soha nem volna lehetséges, senki sem gondolkodott volna ellentmondásosan; sohasem létezett volna olyan gondolkodás, amely önmagának ellentmond. Ha van bármilyen kijelentés, amely az emberi tapasztalat tanúsága szerint érvényes, akkor ez az: az emberek gondolkodásukban ellentmondanak önmaguknak, ugyanarról a dologról egy időben az ellenkezőjét állítva. Az, hogy léteznek ellentmondások, tapasztalati tény. Hogy számunkra az ugyanannak a dolognak a megerősítése és tagadása túlontúl is lehetséges, igaz; ebből következik, hogy gyakran hiányzik a „szubjektív kényszer” az ellentmondások elkerülésére. Ekkor feltehetően nincs is semmilyen kényszer, hanem egy sajátos szabadság, amely talán nemcsak az önellentmondás lehetőségének, hanem a nem-ellentmondás elvének szükségszerűségének is oka.

De miért tények és a tényekre való hivatkozás? Mindegyikük kizárólag a nem-ellentmondás törvényének követése alapján biztosított. Az a tény, hogy léteznek ellentmondások, hogy önellentmondó gondolkodás nem is olyan ritkán előfordul, semmivel sem járul hozzá ennek az elvnek a lényegéről való elmélkedéshez. Azonban az, amit a nem-ellentmondás törvénye kifejez, amit benne állítunk, nem tapasztalaton

---

[2] Lásd W II I (67]; CM, 12, 389–91. Itt is csak néhány esetben változtattam meg Heidegger idézeteit – mindegyik „formai” jellegű volt, például központozással, aláhúzással stb. kapcsolatos, és nem érintette a szövegrészek értelmét.

nyugszik – éppoly kevéssé, sőt még kevésbé, mint ahogyan a 2 × 2 = 4 állítás a tapasztalaton nyugszik, vagyis olyan megismerésen, amely mindig csak addig és annyiban érvényes, ameddig és amennyire tudásunk az adott pillanatban kiterjed. Ha a 2 × 2 egy tapasztalati állítás lenne, akkor amikor ennek az állításnak a lényegét hűen akarnánk gondolni, minden alkalommal így kellene gondolnunk: „2 × 2 = 4, ameddig most tudjuk; lehetséges, hogy egy napon 2 × 2 = 5 vagy 7." De miért nem gondolkodunk így? Talán mert túl bonyolult lenne? Nem, hanem mert amikor a 2 × 2-t gondoljuk, már azt gondoljuk, amit 4-nek nevezünk. Amit a nem-ellentmondás törvényében gondolunk, amely maga annak a képletnek a gondolhatóságát szabályozza, egyáltalán nem tapasztalatból tudjuk, vagyis nem abban az értelemben, hogy amit benne gondolunk, az egy napon más lehetne, és így az, amit gondolunk, csak addig volna érvényes, amíg tudásunk aktuális állapota kiterjed. Mit gondolunk hát a nem-ellentmondás törvényében?

Arisztotelész először a következő megfogalmazásban fedezte fel és fejezte ki ezt a törvényt (Metafizika IV 3, 1005b 19 skk.): To gar auto hama hyparkhein te kai me hyparkhein adynaton to auto kai kata to auto. „Az, hogy ugyanaz a dolog egyszerre jelen legyen és ne legyen jelen, lehetetlen ugyanabban és ugyanarra vonatkozóan." Ebben az állításban egy adynaton, egy lehetetlen van gondolva és kimondva. Hogy milyen természetű ez a lehetetlenség, részben attól függ, aminek a lehetetlenségéről itt szó van: a jelenlét és a nem-jelenlét egyidejűsége (hama hyparkhein te kai me hyparkhein). A lehetetlenség a jelenlétre és a jelenlevőségre vonatkozik. Azonban a görög gondolkodók alapvető, bár eleinte ki nem mondott tapasztalata szerint a jelenlét a Lét lényegi kibontakozása. Az ellentmondás törvénye a létezők Létével foglalkozik. Az adynaton a létezők Létének egy képtelensége. A Lét képtelen valamire.[3]

Mindenesetre Nietzsche egy dolgot világosan lát – hogy az ellentmondás törvényében a döntő tényező a lehetetlenség. Ennek megfelelően e törvény értelmezésének először fényt kell derítenie e adynaton módjára és lényegére. Az első, fent idézett bekezdés szerint Nietzsche ezt a „lehetetlent" mint „képtelenséget" érti. Kifejezetten megjegyzi, hogy itt nem „szükségszerűségről" van szó. Ez azt jelenti, hogy az a tény, miszerint valami nem lehet egyszerre önmaga és ellentéte, azon múlik, hogy nem vagyunk képesek „ugyanazt a dolgot egyszerre állítani és tagadni." Annak következménye, hogy nem tudjuk ugyanazt egyszerre állítani és tagadni, az, hogy valami nem reprezentálható, rögzíthető egyszerre önmagaként és ellentéteként, vagyis nem tud „lenni." Ám az, hogy nem tudunk másként gondolkodni, semmiképpen sem abból fakad, hogy maga a gondolt dolog megkövetelné, hogy így gondolkodjunk róla. A „lehetetlen" a gondolkodásunk képtelensége, tehát egy szubjektív nem-tudás, és semmiképpen sem a tárgy részéről érkező objektív tilalom. A „szükségszerűség" szóval Nietzsche ezt az objektív lehetetlenséget érti. Az ellentmondás törvényének tehát csak „szubjektív" érvénye van; a gondolkodásunk berendezkedésétől függ. Ha gondolkodásunk képessége biológiailag megváltozna, az ellentmondás törvénye elveszíthetné érvényét. Vajon már el is veszítette?

Vajon nem az a gondolkodó, aki Nietzschevel együtt a metafizika beteljesítését hozta el, vagyis Hegel, nem vonta-e vissza az ellentmondás törvényének érvényét a saját metafizikájában? Nem Hegel tanította-e, hogy az ellentmondás a Lét legbensőbb lényegéhez tartozik? Nem ez Herakleitosz lényegi tanítása is? Mégis, Hegel és Herakleitosz számára az „ellentmondás" a „Lét" „eleme," úgyhogy máris mindent eltorzítunk, ha a beszéd és a mondás ellentmondásáról beszélünk ahelyett, hogy a Lét ellentétes természetéről szólnánk. De ugyanaz az Arisztotelész, aki először világosan megfogalmazta az elvet a létezők Létére vonatkozóan, beszél antiphasisról is. Ő maga is

---

[3] Lásd Heidegger 1931-es előadássorozatát, Arisztotelész Metafizikája, Théta, 1-3: Az erő lényegéről és ténylegességéről (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1981), különösen a 12. és 16. szakaszokat. Lásd még Walter Brogan, „Heidegger Arisztotelész-értelmezése: A lét végessége" című tanulmányát a Research in Phenomenology XIV. kötetében (1984), 249–258. oldal.

másképpen fogalmazza meg az elvet, mint ahogy mi idéztük, olyan módokon, amelyek úgy tűnhetnek, mintha valójában csak ellentétes állításokról – phaseis-ről – lenne szó.

Bárhogyan is válaszolunk ezekre a kérdésekre, a következőket vonhatjuk le belőlük: az ellentmondás törvénye és az, amit ez a törvény mond a metafizika egy alapvető kérdéséről. Így akár Nietzsche úgy értelmezi az e törvény által jelölt lehetetlenséget, mint az ember szubjektív képtelenségét – nyersen szólva, mint egy adott biológiai meghatározottságot –, akár ez az értelmezés ismét csak előtér, Nietzsche a metafizikai gondolkodás területén mozog, olyan gondolkodásban, amelynek döntenie kell a létezők lényegéről mint olyanról. Nietzsche nem vonakodva vagy öntudatlanul mozog ezen a területen, hanem tudatosan – annyira tudatosan, hogy a metafizika döntő területeire hatol be a 516. számú jegyzet következő bekezdéseiben. Ennek külső jele az, hogy a tulajdonképpeni tárgyalást Arisztotelész megemlítésével vezeti be. Ez nem csupán történeti kapcsolatot implikál egy korábbi véleménnyel, hanem bizonyos mértékben a történeti talaj visszanyerését is, amelyen Nietzsche saját gondolkodásának, az igaznak tartásnak és az igazság lényegének értelmezése nyugszik.

> Ha Arisztotelész szerint az ellentmondás törvénye a legbiztosabb az összes alapelv közül, ha ez a végső és legalapvetőbb, amelyre minden bizonyító erejű érvelés támaszkodik, ha minden más axióma alapelve benne rejlik; akkor annál szigorúbban kell megfontolni, hogy milyen állításokat feltételez már eleve. Vagy állít valamit a ténylegességről, a létről, mintha ezt már máshonnan ismernénk; vagyis mintha az ellentétes tulajdonságok nem lennének rá vonatkoztathatók. Vagy talán az állítás azt jelenti: ellentétes tulajdonságok nem szabad, hogy rá vonatkozzanak? Ebben az esetben a logika egy felszólítás lenne, nem az igaz megismerésére, hanem egy olyan világ felállítására és kigondolására, amelyet számunkra igaznak kell nevezni.

Nietzsche kifejezetten megjegyzi, hogy Arisztotelész a kontradikció törvényét „minden más axióma alapelvének" tekinti. Arisztotelész ezt elég világosan kimondja a Metafizika IV. könyvének 3. fejezetében (1005b 33–34), ahol a következő szavakkal zárja ennek az elvnek a pozitív tárgyalását: Physci gar arkhe kai ton allan axiomaton haute panton. „Mert lényegét tekintve ez a kiindulópontja és uralkodó elve a többi axiómának, sőt, teljes egészében az." Azonban ahhoz, hogy megítéljük, Arisztotelész milyen tág értelemben becsüli a kontradikció törvényét, vagyis helyesen lássuk, mi is ennek a hatóköre, először is tudnunk kell, milyen összefüggésben tárgyalja ezt a legmagasabb rendű axiómát. Egy évszázadok óta élő előítélet szerint a kontradikció törvénye a gondolkodás szabálya és a logika axiómája. Hogy ez így tűnik, az nyilvánvaló. Ez a látszat már Arisztotelész korában is elterjedt volt, ami arra utal, hogy ez a látszat nem véletlenül alakult ki. Arisztotelész a kontradikció törvényét a már említett értekezésben [Gamma könyv] tárgyalja, amely a következő szavakkal kezdődik: Estin episteme tis he theorei to on he on kai ta touto hyparkhonta kath' hauto. „Van egyfajta tudás, amely a létezőket önmagukban mint létezőket vizsgálja (létezőségüket), és így tárgyalja mindazt, ami a létezőséghez önmagában tartozik és azt alkotja."

A létezők létezésének ismeretét – röviden, a Létet – Arisztotelész prate philosophia-nak, „elsőrendű filozófiának" nevezi, vagyis az igazi filozófiai tudásnak és gondolkodásnak. Az efféle, a létezők létezésére irányuló tudás kibontása során Arisztotelész felteszi a kérdést, hogy ehhez a megismeréshez és kérdezéshez hozzátartozik-e azoknak a dolgoknak a tárgyalása is, amelyeket bebaiotatai arkhai-nak, vagyis a Lét minden formája számára a legszilárdabb kiindulópontot és uralkodó erőt jelentő alapelveknek nevezünk. Azt, amit mi az ellentmondás törvényének hívunk, ezek közé sorolja. Arisztotelész a kérdésre igennel válaszol. Ez azt jelenti, hogy ez az „axióma" előzetesen felméri, mi tartozik a létezők Létéhez. Az ellentmondás törvénye „mond valamit" a Létezésről. Magában hordozza az on he on, a létezők mint olyanok lényegi kivetítését.

Ha a törvényt abban az értelemben értjük, ahogyan az uralkodóvá vált hagyomány felfogja—tehát nem szigorúan és teljesen arisztotelészi módon—, akkor pusztán arról mond valamit, hogy a gondolkodásnak miként kell eljárnia ahhoz, hogy a létezőkről való gondolkodás lehessen. Ha azonban az ellentmondás törvényét arisztotelészi módon értjük, fel kell tennünk a kérdést, hogy mit tételez és állít ez a törvény eredendően úgy, hogy azután következményként a gondolkodás szabályává válhasson.

Amint elég világosan kimutattuk, Nietzsche a törvényt a logika alapjának, „logikai axiómának" tekinti, és megjegyzi, hogy Arisztotelész szerint ez a „legbiztosabb" az összes elv közül. Arisztotelész természetesen semmit sem mond a „biztosságról", mert nem is mondhatott volna, mivel a „biztosság" modern fogalom – noha a hellenisztikus és keresztény gondolkodás az üdvösség biztosságáról előkészítette az utat hozzá.

17. Az ellentmondás törvénye mint a lét törvénye: Arisztotelész

Nietzsche gondolkodásának, értelem- és igazságfelfogásának általános stílusával összhangban, az ellentmondás törvényéhez való viszonya a következő formát ölti: Ha az ellentmondás törvénye minden elv közül a legmagasabb, akkor fel kell tennünk a kérdést: „milyen állításokat feltételez ez a törvény eleve?" A kérdés, amelyet Nietzsche megfogalmaz, már rég megválaszolásra került – mégpedig Arisztotelész által –, és olyan meggyőzően, hogy amit Nietzsche itt firtat, az Arisztotelész számára e törvény egyetlen tartalmát képezi. Arisztotelész szerint ugyanis a törvény valami lényegeset mond a létezőkről mint olyanokról: hogy minden hiány idegen a jelenléthez, mert a jelenlétet kiragadja a nem-lényegébe, ezáltal mulandóságot tételez, és így lerombolja a Lét lényegét. A Lét lényegét ugyanis a jelenlétben és az állandóságban találjuk meg. Emiatt azoknak a szempontoknak, amelyek alapján a létezőket létezőkként kell felfogni, figyelembe kell venniük ezt a jelenlétet és állandóságot a hama, vagyis „ugyanabban az időben", és a kata to auto, vagyis „ugyanabban a vonatkozásban" kifejezések segítségével.

Valami jelenlévő és maradandó szükségszerűen elveszik önmagaként, ha jelenlétét és jelenidejűségét figyelmen kívül hagyják egy másik időpontra vonatkozó nézőpontból, ha maradandóságát pedig figyelmen kívül hagyják egy mulandóra vonatkozó nézőpontból. Ha ez megtörténik, az eredmény az lesz, hogy ugyanarról a létezőről egyszerre állítunk és tagadunk valamit. Az ember teljes mértékben képes ilyesmire. Képes önmagának ellentmondani. De ha az ember kitart egy ellentmondásban, akkor a lehetetlen természetesen nem abban áll, hogy az igen és a nem egyszerűen összekeveredik, hanem abban, hogy az ember kizárja önmagát abból, hogy a létezőket úgy képviselje, amik, és elfelejti, hogy mit is akar valójában megragadni az igenjében és a nemjében. Az ellentmondó állításokkal, amelyeket az ember szabadon tehet ugyanarról a dologról, elmozdítja önmagát lényegéből a nem-lényegbe; feloldja kapcsolatát a létezőkkel mint olyanokkal.

Ez az önmaga lényegtelenségébe való zuhanás hátborzongató, mert mindig ártalmatlannak tűnik, mert az üzlet és a szórakozás ugyanúgy folytatódik, mert egyáltalán nem tűnik fontosnak, hogy mit és hogyan gondol az ember; egészen addig, amíg egy nap megérkezik a katasztrófa – egy nap, amelynek talán évszázadok kellenek, hogy kiemelkedjen a növekvő gondatlanság éjszakájából.

Sem az erkölcsi, sem a kulturális, sem a politikai normák nem terjednek ki arra a felelősségi dimenzióra, amelyben a gondolkodás a saját lényegének megfelelően helyezkedik el. Itt – az ellentmondás törvényének értelmezése közben – csupán ennek a területnek a felszínét érintjük, és megkíséreljük figyelmünkbe idézni valami csekély, ám megkerülhetetlen dolgot: az ellentmondásmentesség törvénye valamit állít a létezőkről mint olyanokról, mégpedig nem kevesebbet, mint a következőt: A létezők lényege az állandó ellentmondásmentességben áll.

Nietzsche tudja, hogy az ellentmondás törvénye a létezők Létére vonatkozó törvény. Nietzsche azonban nem tudja, hogy ennek az ellentmondás-törvénynek az efféle értelmezését éppen az a gondolkodó fejtette ki, aki elsőként állította fel és fogta fel a törvényt teljes egészében mint a Lét törvényét. Ha Nietzsche nem-tudása pusztán történetfilológiai mulasztás volna, nem fordítanánk rá további figyelmet. De ez mást jelent. Azt jelenti, hogy Nietzsche nem ismeri fel saját létezőértelmezésének történeti alapját, és nem ítéli meg saját álláspontjának terjedelmét. Így nem tudja megragadni a saját álláspontját, és ezért azt az ellentétet sem tudja elérni, amelyet keres. Mert az ellenfelet mindenekelőtt a saját álláspontja alapján kell megragadni és megtámadni.

Arisztotelész azonban görög módon gondolkodott: a Létet közvetlenül a lényegeként, mint jelenlétet látta. Számára elegendő volt egyszerűen a létezők Létét a maga lényegében, mint ousia, energeia és entelekheia meglátni, és kimondani, illetve megmutatni azt, amit látott. Ez annál is inkább elegendő volt, mivel a görög gondolkodók tudták, hogy a Lét, a létezők lényege, sohasem vezethető le és sohasem számítható ki a kéznél lévő létezők alapján, hanem inkább saját elhatározásából kell, hogy megmutatkozzon, mint idea. Még akkor is a Lét csak a megfelelő tekintet számára volt hozzáférhető.

Arisztotelésznek nem kellett először a kontradikció törvényének előfeltevéseit megkérdeznie, mert már eleve úgy fogta fel ezt a törvényt, mint a létezők lényegének előzetes kitételét. Ugyanis a nyugati gondolkodás kezdete éppen egy ilyen kitételben teljesedett be.

Aligha tudjuk megmondani, hogy mi nagyobb és lényegesebb abban a gondolkodásmódban, amelyet a görögök fogadtak el a Létről való gondolkodásukban: az, hogy az eredeti, lényegi létalakzatokat közvetlenül és tisztán látták meg, vagy az, hogy egyáltalán nem volt szükségük arra, hogy kifejezetten rákérdezzenek e meglátás igazságára; nem volt szükségük – a modern értelemben – arra a gondolatra, hogy visszamenjenek saját feltevésük mögé. A görög gondolkodók „csak" az első lépéseket mutatják előre.

Azóta senki sem lépett túl azon a téren, amelyet a görögök először kimértek. A kezdet titkához tartozik, hogy annyi fényt sugároz maga körül, hogy nincs szüksége sántító magyarázatokra. Ez azt is jelenti, hogy ha a Lét eredetibb átgondolása valódi történelmi szükségből a nyugati ember számára elengedhetetlenné válik, az efféle gondolkodás csak a nyugati gondolkodás első kezdeteivel való szembesülésben történhet meg. Ez a szembesülés nem fog sikerülni, lényege és szükségessége hozzáférhetetlen marad, amíg a gondolkodás megfelelő alapvető hangulatának nagyságát, vagyis egyszerűségét és tisztaságát, valamint a megfelelő kifejezés erejét megtagadjuk magunktól.

Mivel Nietzsche közvetlen módon közelebb kerül a görögök lényegéhez, mint bármelyik előtte lévő metafizikai gondolkodó, és mivel ugyanakkor modern módon gondolkodik, teljes alapossággal és a legszigorúbb következetességgel, úgy tűnhet, hogy gondolkodásában megtörténik a szembesülés a nyugati gondolkodás kezdetével. Mégis, mint modern szembesülés, ez nem az, amiről korábban beszéltünk; inkább elkerülhetetlenül a görög gondolkodás puszta megfordításává válik. E megfordítás által Nietzsche csak még inkább kibogozhatatlanul belegabalyodik az ellentétébe. Valódi szembesülés nem történik. Nem jön létre annak az alapvető állásfoglalásnak a megalapozása, amely a kezdetiből emelkedik ki oly módon, hogy azt nem veti el, hanem először hagyja annak egyediségében és szilárdságában megállni, hogy így arra épüljön.

Ez a közbevetett megjegyzés szükséges volt, nehogy túlságosan könnyedén vegyük Nietzsche álláspontját Arisztotelészhez képest az ellentmondás törvényének értelmezésében, és annak érdekében, hogy törekedjünk Nietzsche saját lépését a lehető legvilágosabban és egyértelműbben megismételni. Mert itt arról van szó, hogy döntsünk a metafizika legfelső alapelvéről, és – ami ezzel egyenértékű – a metafizikai gondolkodás legbensőbb lényegéről, a gondolkodás és az igazság lényegéről mint olyannak.

18. Az ellentmondás törvénye mint Parancs: Nietzsche

Nietzsche felismeri, hogy a létezőket önmagukban érintő törvény előfeltételezett a ellentmondás törvényében, de nem ismeri fel, hogy ez az előfeltevés Arisztotelész részéről a törvény valódi és egyetlen tételezése. Ezt a hiányosságot azonban most hagyjuk figyelmen kívül. Inkább valami mást kérdezünk. Amikor Nietzsche ilyen határozottan sürget bennünket, hogy kövessük azt, ami előfeltételezett az ellentmondás törvényében, akkor neki magának is hasonló úton kell kérdeznie. Tisztáznia kell, mit állítunk a létezőkről, ha igaz, hogy az ellentmondás törvényének előfeltevése ítéletet mond a létezők felett. Nietzsche azonban nem kérdezi meg, mi dől el a létezőkről ebben az előfeltevésben. Mert a törvény igazsága az ő felfogása szerint nem abban állhat, amit az állítás magában foglal; az állítás igaz volta abban rejlik, ahogyan ez a törvény egy igaznak tartás, ahogyan az állítja azt, ami állítva van. Ezért Nietzsche felteszi a kérdést, hogy egyáltalán lehetséges-e egy olyan tételezés, amely eldönti, mik a létezők lényegükben, és ha igen, milyen természetűnek kell lennie ennek a tételezésnek. Csak akkor, ha jellemeztük annak a tételezésnek a tételező természetét, amely az ellentmondás törvényének előfeltevését alkotja, érthetjük meg Nietzsche értelmében az ellentmondás törvényében kifejeződő igaznak tartást a maga lényegében. Így hangzik a döntő 516. paragrafus:

> Röviden, a kérdés továbbra is nyitott: a logika axiómái megfelelnek-e a valóságnak, vagy inkább eszközök és mércék ahhoz, hogy először megteremtsük magunknak a valóságot, a „valóság” fogalmát? – Ahhoz, hogy az előbbit állíthassuk, amint már mondtuk, előzetes ismeretekkel kellene rendelkeznünk a létezőkről – ami egyszerűen nem így van. Ezért a kijelentés nem tartalmaz semmiféle igazságkritériumot, hanem egy imperatívuszt arra vonatkozóan, hogy minek kell igaznak számítania.

Ezzel Nietzsche valóban megerősíti annak a lehetőségét, hogy létezzen egy olyan meghatározás, amely kijelöli, miként kell a létezőket lényegükben megragadni. Ez a meghatározás azonban nem azon alapul, hogy a reprezentáció és a gondolkodás a létezőkhöz igazodva sajátítja el tőlük a saját lényegét. Ehhez ugyanis már eleve tudnunk kellene, miben áll a létezők lényege; és minden későbbi igazodás és megállapítás felesleges lenne. Az ellentmondás törvénye nem az aktuálisan létezőhöz és valamiképp felfoghatóhoz való alkalmazkodás, hanem önmagában a mérték meghatározása. Kifejezi, hogy mik a létezők és mi az, ami egyáltalában számíthat létezőnek, vagyis ami nem mond ellent önmagának. A törvény először ad irányelvet arra vonatkozóan, hogy mi számít létezőnek. Egyfajta kellést, egy imperatívuszt fejez ki.

Az ellentmondás törvényének olyan értelmezése, mint egy imperatívusz, amely kijelenti, hogy minek kell létezőnek számítania, összhangban áll Nietzsche igazságfelfogásával, mint a „valósnak tartással”. Csak az ellentmondás törvényének ez az értelmezése és annak tárgyalása vezet el bennünket a „valósnak tartás” legbensőbb lényegéhez. Mert ha az igazság nem lehet utánzó alkalmazkodás, és „valósnak tartásnak” kell lennie, mihez is tarthatja magát ez a tartás? Minden mértéktől és kapaszkodótól megfosztva, nem teszi-e ki magát saját önkényének szakadékának?

Így a valóságnak tartásnak szüksége van önmagában és önmagáért egy irányadó mértékre, amely meghatározza, hogy mi az, amit létezőnek, vagyis igaznak kell tartani, mi számítson igaznak. De amennyiben a valóságnak tartás önmagára van utalva, ez az irányadó mérték csak egy eredetibb valóságnak tartásból származhat, amely önmagától előfeltételezi, hogy mi számítson létezőnek és igaznak.

Honnan veszi ez az eredeti mércefelállítás a törvényét? Vak véletlenből, amelyet valaki önkényesen hozott létre, és azóta is kötelező pusztán eme tényszerűség alapján? Nem. Mert ebben az esetben a Lét lényegi meghatározása újból becsúszna egy alattomos hivatkozás révén egy már kéznél lévő és ily módon biztosított létezőre, csupán más alakban. A létező ebben az esetben a „törvény" lenne, amely ténylegesen kéznél van és „egyetemesnek" elismert. Ám e törvény lényege az abban uralkodó felállítás módja által határoztatik meg. A ellentmondás törvényében rejlő mércefelállítás, vagyis az, hogy mi számíthat létezőnek, egy „imperatívusz" – tehát egy parancs. Ez pedig egy teljesen más területre irányít bennünket.

Most azonban valóban fel kell tennünk a kérdést Nietzschének: Ki parancsol itt, és kinek? Honnan és hogyan bukkanunk egyáltalán parancsokra, olyan valamire, ami parancs jellegű, a gondolkodás, a tudás és az igazság birodalmában?

Most csak ennyit láthatunk: ha az ellentmondás törvénye a legfelső alapelve az igaznak-tartásnak, ha mint ilyen támogatja és lehetővé teszi az igaznak-tartás lényegét, és ha e törvény tételező jellege parancs, akkor a tudás lényege mélyen magában hordozza a parancs lényegi természetét. De az ismerés mint a létezők és az állandó dolgok képviselete, a maradandóság biztosítása gyanánt, maga is az élet szükségszerű lényegi alkatához tartozik. Ennélfogva az élet önmagában – vitalitásában – tartalmazza a parancsolás lényegi vonását. Eszerint az emberi életben a maradandóság biztosítása azon a döntésen megy végbe, hogy mi számít létezőnek mint olyannak, ami a Létnek neveztetik.

Hogyan történik ez a döntés? Úgy következik be, hogy meghatározzuk a „Lét" definícióját, vagy tisztázzuk a Lét szó jelentését? Szó sincs róla! Ez az alapvető tett – és ezzel együtt a maradandóság biztosításának lényege – abban áll, hogy az élő lényt, az „embert" áthelyezi a létezők perspektívájának nézőpontjába, és ezen az úton tartja. A perspektíva megalapozásának alapvető aktusa abban történik, hogy kifejezzük azt, amit a ellentmondás törvénye később egy állításban már megfogalmaz. Nem, mostantól már nem vehetjük a törvényt önmagában érvényes, hihető axiómaként; a kijelölő természetét teljes komolysággal kell vennünk. A törvény egy parancs. Még ha nem is tudjuk pontosan, hogyan értsük meg e parancs természetét annak lényegi eredetében, a mondottakból négy dolgot kiválaszthatunk, és ezeket – úgymond – egy lépcsőfokká formálhatjuk, amelyen egy fokkal feljebb léphetünk, hogy birtokba vehessük az igazság teljes lényegének belső kilátását.

1. Most már világosabbá válik, hogy milyen értelemben szükséges a tudás az élethez. Kezdetben, és mindenekelőtt Nietzsche mondatai közvetlen megfogalmazása szerint úgy tűnik, mintha a tudás – mint az állandóság biztosítása – kívülről kényszerülne rá az élőlényre, amennyiben előnyt és sikert hoz számára a „létért folytatott küzdelemben." Azonban az előny és a hasznosság sohasem lehet a viselkedés lényegének oka, mert minden előny és minden hasznos célkitűzés már eleve az ilyen viselkedés perspektívájából van felállítva, és ezért mindig csupán egy lényegi alkotmány következménye.

Valóban, Nietzsche gyakran – és sokszor szükségszerűen – túlzó kijelentéseinek megfogalmazásában visszatér a legközönségesebb vélekedéshez, nevezetesen ahhoz, hogy valami azért és annyiban igaz, amennyiben hasznos annak a sokat emlegetett dolognak, amit „életnek" hívunk. Nietzsche megfogalmazása azonban egészen mást jelent. A maradandóság biztosítása szükséges, de nem azért, mert előnyt hoz; a tudás az élet számára azért szükséges, mert lehetővé teszi, hogy a szükségszerűség önmagából fakadjon, és azt véghezvigye, amennyiben a tudás önmagában parancsoló. És parancsoló, mert egy parancsból ered.

2. Hogyan tehetjük érthetővé a tudás parancsoló jellegét mindazzal összhangban, amit eddig mondtunk? Az ellentmondás törvényének értelmezése a következőt adta: A horizont végső meghatározása, annak kijelölése, hogy mik a létezők, és mi az, ami –

úgymond – felöleli az összes egyedi létező határát, önmagában is egy imperatívusz. Hogyan egyeztethető ez össze azzal, ami korábban, a 515. jegyzetben, az értelem lényegének bizonyult, vagyis a megismerés költői természetével? A parancsolás és a költés, a parancs és a szabadon játszó formálás – vajon nem zárják-e ki egymást, mint víz és tűz? Talán, sőt bizonyosan, mindaddig, amíg parancsolásról és költésről alkotott fogalmaink pusztán a közismert és szokásos jelentésükre terjednek ki. Ebben az esetben parancsolásról beszélünk ott is, ahol úgynevezett parancs csupán továbbadásra kerül, egy olyan „parancs", amely talán csak nevében az, és valójában egyáltalán nem az – feltéve, hogy megragadjuk a parancsolás lényegét, amely lényeget csak ott találjuk meg, ahol először emelkedik törvénnyé és teremtődik törvénnyé valamiféle viselkedési lehetőség és tartás. Ekkor a parancs szó nem csupán azt jelenti, hogy egy követelést ismertté teszünk és annak teljesítését megköveteljük.

A parancsolás elsődlegesen a követelés felállítása és kockáztatása, a követelés lényegének felfedezése és annak a jognak a felállítása, amely elsőként létrehozza ezt a követelést. Az ilyen, lényegi értelemben vett parancsolás mindig nehezebb, mint engedelmeskedni abban az értelemben, hogy követjük a már meghozott parancsot. Az igazi parancsolás annak az engedelmessége, amit szabad felelősségben vállalunk, sőt talán először mi magunk hozunk létre. A lényegi parancsolás állapítja meg először a „merre" és „miért" irányát. A parancsolás, mint egy már meglévő követelés kihirdetése, és a parancsolás, mint ezen követelés megalapozása és a benne rejlő döntés vállalása, alapvetően különböznek egymástól. Az eredeti parancsolás és a parancsolni tudás mindig csak a szabadságból fakad, és önmagukban a valódi szabadság alapvető formái. A szabadság – abban az egyszerű és mély értelemben, ahogyan Kant felfogta lényegét – önmagában költés: egy alap nélküli alap megalapozása oly módon, hogy önmagának adja meg lényegének törvényét. A parancsolás nem jelent mást, mint ezt.

A tudás parancsoló és költői jellegére való kettős utalás így egyesített, egyszerű és rejtett lényegi alapra mutat, amely a valónak tartást és az igazságot hordozza.

3. A törvény ellentmondásának „imperatívuszként" való jellemzésén, valamint a parancsolás és a költői alkotás lényegi harmóniájára való hivatkozáson keresztül megvilágosodik az 515. számú jegyzet záró bekezdése is, amelyet eddig figyelmen kívül hagytunk:

> A szubjektív kényszer, hogy itt ne tudjunk ellentmondani, biológiai kényszer: az a ösztön, amely szerint úgy következtetünk, ahogy következtetünk, a hasznosság ösztöne, a húsunk része, szinte magunk vagyunk ez az ösztön. De micsoda naivitás ebből azt a bizonyítékot kiolvasni, hogy ezáltal birtokában vagyunk egy „önmagában vett igazságnak"! – Az, hogy nem tudunk ellentmondani, egy képtelenség bizonyítéka, nem pedig egy „igazságé."

Nietzsche itt a „nem tudni ellentmondani" kifejezésről beszél. Ez azt jelenti, hogy nem vagyunk képesek tartósan ellentmondásban maradni, ezért el kell kerülni az ellentmondást – „itt", vagyis amikor a létezőket kell meggondolnunk és ábrázolnunk. Az eset nem önkényes és nem elszigetelt, hanem lényegi és állandó; ez az az eset, amelyben az ember módjára élő dolog él. Mit jelent hát ez a másként nem tudás, vagyis másként nem tudni gondolkodni, mint ellentmondás nélkül? Nietzsche a záró mondattal válaszol: „Nem tudni ellentmondani a képtelenség bizonyítéka, nem pedig az 'igazságé'."

Az „képtelenség" és az „igazság" itt egymással szemben állnak. A képtelenség szó azonban nagyon félrevezető kifejezés, mivel pusztán a képtelenség, a cselekvés akadályoztatásának gondolatát sugallja, miközben éppen egy kell, egy szükségszerű, ilyen-és-ilyen módon való viselkedés van szándékolva. Hogy Nietzsche mégis képtelenségről beszél, azzal magyarázható, hogy szándékában állt a hagyományos igazságfogalommal a lehető legélesebb ellentétet létrehozni, hogy a tudás és az igaznak-tartás értelmezését annyira feltűnően különböztesse meg, hogy az szinte sértésnek

hasson. Amit Nietzsche a „képtelenség” és az „igazság” szavak alatt egymással szembeállít, ugyanaz, amire az 516-os pontban gondol. Ott azt mondja, hogy az ellentmondás törvénye nem olyan axióma, amely azért érvényes, mert alkalmazkodik a valósághoz. Az axióma nem egy adequatio intellectus et rei, nem igazság a hagyományos értelemben. Inkább egy mércét állít fel. Az ellentét ereje abban rejlik, hogy hangsúlyozza a felállítás, költés és parancsolás jellegét a puszta másolással és utánzással szemben. A „képtelenség” eltúlzott beszéde éppen azt akarja mondani, hogy az ellentmondásmentesség és annak megtartása nem az ellentmondó dolgok hiányának gondolatából ered, hanem a parancsadás szükségszerű képességéből és a benne foglalt kell-ből.

Itt és sok más hasonló részben feltehetnénk a szinte bosszankodó kérdést: Miért választja Nietzsche szavait ennyire érthetetlenül? A válasz egyértelmű: Mert itt nem egy már befejezett „filozófia” „bevezető” tankönyvét írja, hanem közvetlenül arról beszél, ami valóban megismerendő. Gondolatmenetének tartományában a szóban forgó mondat a lehető legegyértelműbb és legtömörebb. Persze, itt még mindig nyitott a kérdés, hogy egy gondolkodónak úgy kell-e beszélnie, hogy mindenki azonnal megértse, vagy pedig úgy kell megfogalmaznia a végiggondoltakat, hogy akik követik a gondolatmenetet, előbb hosszú utat tegyenek meg – egy olyan utat, amelyen szükségszerűen minden ember lemarad, és talán csak egyesek jutnak a cél közelébe.

Egy másik kérdés is felmerül itt, amely lényegesebb és történelmileg döntőbb: vajon a lehető legtöbben, sőt mindenki megelégszik-e a gondolkodás legnagyobb fokú felszínességével, vagy bizonyos egyének úton találják-e magukat. Minden állásfoglalás a 515. számú bejegyzés befejező mondatában, sőt az egész jegyzetben rejlő, esetleg bántó homályosság iránt e kérdések eldöntésének hatálya alá tartozik. Mert ez a jegyzet kínálja a legkézzelfoghatóbb bizonyítékát Nietzsche „biologizmusának”, amely, bár nem alkotja Nietzsche alapvető álláspontját, mégis szükségszerű kétértelműségként hozzá tartozik.

4. A tudás parancsoló és költői természetéhez való irányítás megmutatta számunkra azt a sajátos szükségszerűséget, amely a tudás lényegében uralkodik, és amely egyedül magyarázza meg, hogy miért és milyen módon szükségszerű érték az igazság, mint „igaznak tartás”. A szükségszerűség – a parancsolás és költés kell-je – a szabadságból fakad. A szabadság lényegéhez tartozik az önmagával való együttlét, vagyis hogy egy szabad létező egybeeshet önmagával, és önmagának adhatja magát a lehetőségeiben. Az ilyen létező kívül esik azon a tartományon, amelyet rendszerint „biológiaiként” nevezünk, a növények és állatok tartományán. A szabadsághoz tartozik az, amit a modern gondolkodás egy bizonyos irányú értelmezése szerint „szubjektumként” lehet láthatóvá tenni. Nietzsche is beszél (az 515. számú, utolsó bekezdésben) a „szubjektív kényszerről”, hogy elkerüljük az ellentmondást; nevezetesen az emberi szubjektum állandó lényegi esetével kapcsolatban, amikor a szubjektum tárgyakat képvisel, azaz létezőket gondol.

A „szubjektív kényszer” azt jelenti, hogy az a kényszer, amely a szubjektivitás lényegéhez, vagyis a szabadsághoz illeszkedik. Nietzsche azonban azt mondja: „A szubjektív kényszer… biológiai kényszer”; a ellentmondás elve szerinti gondolkodást „ösztönnek” nevezi; és az előző szakaszban kijelenti, hogy az értelem, a gondolkodás képessége, „pusztán egy bizonyos állatfaj különcsége”. Ugyanakkor Nietzsche egyértelműen azt is mondja, hogy ez az ellentmondás elve, amelynek szükségessége és érvényessége lényegében kérdéses, egy „imperatívusz”. Ez azt jelenti, hogy a szabadság birodalmához tartozik, és ez a birodalom nem készen áll valahol, hanem magából a szabadságból alapozódik meg. Az ellentmondás elvében említett kényszer lényege soha nem határozható meg a biológiai szférából kiindulva.

Ha Nietzsche mégis azt mondja, hogy ez a kényszer „biológiai”, akkor talán végső soron sem nem erőszakos, sem nem kényszerített, feltéve, hogy felvetjük a kérdést: vajon a biológiai kifejezés nem jelent-e valami mást, mint ami élő, és nem úgy ábrázolja-e azt, mint növényt és állatot. Amikor újra és újra beleütközünk abba a ténybe, hogy Nietzsche

hangsúlyozza az igaznak tartást, az élet tevékenységének költői és parancsoló jellegét, szembeállítva a hagyományos igazságfogalommal, nem tűnik-e valószínűnek, hogy a biológiai szóban valami mást kell hallanunk – nevezetesen azt, ami a költőiség és a parancsolás lényegi vonásait mutatja? Nem valószínű-e, hogy egyszer végre magának az életnek – amelyről oly sokszor szó esik – a lényegét saját lényegi vonásai alapján határozzuk meg, ahelyett, hogy egy homályos és zavaros „élet"fogalmat tartanánk készenlétben, amellyel mindent, és így semmit sem magyarázunk meg?

Bizonyos, hogy Nietzsche mindent a „élethez" – a „biológiaihoz" – viszonyít. De vajon még mindig úgy gondolja-e magát az életet, a biológiait, „biológiailag", olyan módon, hogy az élet lényegét a növényi és állati jelenségek alapján magyarázza? Nietzsche a „biológiait", vagyis az élő lényegét, a parancsolás és költés, a perspektivikus és horizontális irányába gondolja: a szabadság irányába. Nem gondolja a biológiait, vagyis az élő lényegét, egyáltalán biológiailag. Annyira távol áll Nietzsche gondolkodása a biológizmustól, hogy épp ellenkezőleg, hajlamos inkább a biológiait szorosabb, valódi értelemben – a növényt és állatot – nem biológiailag, hanem emberien, elsősorban a perspektíva, a horizont, a parancsolás és költés meghatározásai szerint, általában a létezők reprezentálásának szempontjából értelmezni. Mindazonáltal Nietzsche biológizmusáról szóló ítélet átfogóbb tisztázást és megalapozást igényelne.

Hagyjuk, hogy a „biologizmus vagy sem?" kérdés maga adja meg a választ, miközben egyetlen kérdésünk irányvonalát követjük – a tudás és az igazság lényegének kérdését, mint a hatalomra irányuló akarat konfigurációját.

19. Az igazság és a különbség az „Igazi és a Látszólagos Világok” között

Eddig világossá vált, hogy az igazság a való(nak) tartás; ez utóbbi lényegében a nézőponti és horizontális szándék és várakozás az azonosságra és önazonosságra, mint az állandóság alapjára. Mint a horizontális állandósítás az állandóság perspektíváján belül, a tudás egyúttal az emberi élet lényegét is alkotja, amennyiben az létezőkhöz kapcsolódik. Mivel a tudás az emberi élet lényegi stabilitását is megalapozza, e tudás ennek az életnek belső feltétele. Nietzsche az igazságot való(nak) tartásként érti; vagyis a létben-valónak tartást szükséges, bár nem a legmagasabb, értéknek tekinti.

Így Nietzsche igazság-lényeg értelmezéséből valóban az következik, hogy az igazság rangja leértékelődik. Ez a hagyományos metafizikai felfogás fényében, amely az igazat úgy tekinti, mint ami önmagában örökké létező és érvényes, teljesen elidegenítőnek tűnhet. Nietzsche metafizikai kivetítése azonban világosan és erőltetés nélkül tárul elénk: mint állandósítás, az igazság az élethez tartozik. Maga az emberi élet, amely a káoszhoz tartozik, valójában a káoszhoz tartozik, mint mindent elsöprő Változás, a művészet módján. Amit az igazság nem tud megtenni, azt a művészet valósítja meg: az élő dolog magasabb lehetőségekké való átszellemítését, és így az élet megvalósulását és tevékenységét az igazán aktuális káosz közepette.

Amikor Nietzsche itt a művészetről beszél, vagyis a létezőket metafizikailag egészként szemlélve, akkor nem csupán a művészet szűkebb értelmében vett, ismert műfajaira gondol. A művészet minden olyan forma neve, amely az életet magasabb lehetőségekbe emeli és átalakítja; ebben az értelemben a filozófia is „művészet”. Ha azt mondjuk, hogy Nietzsche számára a legfőbb érték a művészet, ez az állítás csak akkor értelmes és helytálló, ha a művészetet metafizikailag értjük, és ha ugyanakkor nyitva marad az a kérdés, hogy mely átalakulási utak élveznek elsőbbséget.

Egy ideig Nietzsche hajlamos volt úgy gondolni, hogy alapvető metafizikai álláspontja eldőlt és biztosítva van az igazság és a művészet közötti rangbeli ellentéttel.[1] Az igazság rögzíti a káoszt, és fenntartja magát a látszatvilágban azáltal, hogy stabilizálja a változást. Mint átváltoztatás, a művészet lehetőségeket nyit meg, felszabadítja a változást annak változásába, és így a „valódi” világban mozog. Így valósul meg a platonizmus megfordítása. Feltéve, hogy elfogadjuk Nietzsche platonizmus-értelmezésének előfeltevését az „igazi és látszó világ” megkülönböztetésének értelmében, azt mondhatjuk, hogy a valódi világ a változás világa; a látszó világ pedig a stabil és állandó világ. Az igazi és a látszó világ helyet, rangot és módot cseréltek; de ebben a cserében és megfordításban pontosan megmarad az igazi és a látszó világ megkülönböztetése. A megfordítás csakis e megkülönböztetés alapjára támaszkodva lehetséges.[2]

Ha Nietzsche nem lett volna gondolkodó, nem állt volna szilárdan a létezők rejtett középpontjában, mint magányos őr, nyíltan kérdező szemekkel; ha „örök lábadozóként” csupán száz könyvből rakott volna össze és rendezett volna el egy világképet és világszerkezetet a művelt és műveletlen kortársak számára, hogy e feladat előtt vagy akár közben megnyugtassa magát, és hogy „ellentmondásokat” simítson el; be kellett volna csuknia a szemét azok előtt a szakadékok előtt, amelyek peremére világvetítése állította. Nietzsche azonban nem csukta be a szemét; elindult afelé, amit látnia kellett.

---

[1] Lásd az I. kötet 12. és 19. szakaszát, ahol az igazság és a művészet ellentétét azt meghaladónak tekintik, mint amit Nietzsche „egy ideig” hitt.

[2] Lásd az I. kötet 24. szakaszát, amely jelentősen eltér a fentiektől, ha nem is attól, ami ezután következik.

Gondolkodásának utolsó két évében ezen az immár elkerülhetetlen úton járt, amelyet maga tisztított meg önmaga számára a végső határig.

Alig tudunk valamit gondolkodásának utolsó lépéseiről, és még kevésbé tudjuk felmérni ezek hatókörét, elsősorban azért, mert félrevezet bennünket az a mára már dogmatikussá vált nézet, miszerint Nietzsche a Így szólott Zarathustra után már nem „fejlődött", hanem „csak" megpróbálta kibővíteni azt, ami már megvolt. Mindezek ellenére az itt alkalmazott „fejlődés" fogalmáról való minden beszéd teljesen helytelen. Ha az emberek mégis ragaszkodnak ehhez a gondolkodásmódhoz, akkor azt kell mondanunk, hogy Nietzsche utolsó „fejlődése", amely még mindig ismeretlen számunkra, maga mögött hagy minden átalakulást, amelyet gondolkodása útján eddig túlélt.

A fentiek azt sejtetik, hogy a jelen esetben is Nietzsche igazság-lényegkoncepciójának bemutatása nem lehet a végső szó, hanem előbb meg kell tennünk a döntő lépést gondolatmenetében, és ezt csak akkor tehetjük meg, ha ismerjük az előző lépéseket; mert Nietzsche igazság lényegének meghatározásában tett legszélsőségesebb lépése nem a semmiből származik. Ugyanakkor nem is „magától" következik, ahogy utólag állíthatnánk – a gondolkodásában való szüntelen, engedmény nélküli kitartásból fakad. Mert az elmélyült gondolkodásnak megvan a maga folytonossága. Ez egyre eredetibb kezdetek sorozatából áll, olyan gondolkodásmód, amely annyira távol áll a tudományos gondolkodástól, hogy még azt sem lehet mondani, hogy szemben állna vele. Márpedig ha a hatalom akarata felé vezető gondolatút Nietzsche egyetlen gondolata irányítja, akkor a tudásnak és az igazságnak először leplezetlenül kell megmutatkoznia mint a hatalom akarata konfigurációja, amikor önmagukban, legvégső lényegükben gondoljuk őket.

Többször is szándékosan utaltunk már Nietzsche igazságfogalmának egy sajátos kettősségére, amelyet Nietzsche sosem akar elrejteni, de amelyet annak szakadékos természetében nem ural azonnal. Láttuk, hogy ami igaz ebben az igazságban, az nem maga az igaz, hiszen ami igaz ebben az igazságban, az azt jelenti, ami állandóként jelenítődik meg, ami létezőként rögzített. Ez a stabil elem a káoszra irányuló vezető perspektívában a válás rögzítésének bizonyul; a rögzítés a folyó és önmagán túláradó tagadásává válik; ez a rögzítés elfordul a tulajdonképpeni valóditól. Mint rögzítő rögzítettség, az igaz kizárja magát az összhangból a ténylegesen valódival a káosz tagadásán keresztül. A káoszhoz viszonyítva az ilyen igazság „igazsága" nem illik ahhoz a káoszhoz; következésképp nem igaz, tehát tévedés. Nietzsche ezt félreérthetetlenül kifejezi a már idézett mondatban: „Az igazság az a fajta tévedés, amely nélkül egy bizonyos fajta élőlény nem tudna élni" (WM, 493; 1885-ből). Ennek a mondatnak előző tárgyalásunk után már elég világosnak és nyilvánvalónak kell lennie.

De mi is a kétértelmű ebben? Az igazság egyértelmű meghatározása mint egyfajta tévedés ellentmond a hétköznapi, egyvágányú gondolkodásnak; görögös kifejezéssel élve ez egy paradoxon. Az igazságnak mint tévedésnek, illúziónak, hazugságnak és látszatnak való értelmezése túlságosan is világos. Kétértelműségről csak akkor beszélhetünk, ha ugyanazt a dolgot kettős és különböző jelentésben gondoljuk el. Lényegi kétértelműség – amely nem pusztán a gondolkodás és a beszéd hanyagságán nyugszik – csak akkor létezik, ha ugyanannak a kettős jelentése elkerülhetetlen.

Mégis világos itt, hogy az igazság egyfajta „tévedés". A tévedés pedig azt sugallja, hogy elhaladunk az igazság mellett, elszalasztjuk, ami igaz. Kétségtelen, és éppen ezért a tévedés az igazságot az út szélén hagyja.

Ha az igazság nem szüntelenül és egyre tolakodóbban törne ránk a tévedésben – sőt még inkább a tévedésben, mint az igazban! A tévedés az igaztól és az igazságtól függ; hogyan is lehetne a tévedés hiba, hogyan is téveszthetne célt, hogyan is mehetne el az igazság mellett, ha az nem létezne? Minden tévedés elsősorban – vagyis a lényege szerint – az igazságon él. Így amikor Nietzsche egyértelműen azt mondja, hogy az igazság a tévedés egyik fajtája, akkor a „tévedés" fogalmában is úgy kell gondolkodnia: az igazságtól való eltévelyedés, attól való eltávolodás.

Az igazságot, mint tévedést, a rögzítettel, az állandóval azonosították. Mégis, ez a fajta tévedés szükségszerűen úgy gondolja az igazságot, mint a ténylegessel, vagyis a káosszá válóval való harmóniát. Az igazság mint tévedés elvéti az igazságot. Az igazság elvéti az igazságot. Az igazság egyértelmű, lényegi meghatározásában mint tévedés, az igazságot szükségszerűen kétszer gondoljuk el, és mindkét alkalommal eltérően, ezért kétértelműen: egyszer mint az állandó rögzítését, majd mint a ténylegessel való harmóniát. Csak az igazságnak e harmóniaként felfogott lényege alapján lehet az igazság mint állandóság tévedés. Az igazság e lényegét, amely a tévedés fogalma alatt rejlik, a metafizikai gondolkodás az ókor óta a ténylegessel való megfelelésként és harmóniaként határozta meg: homoiosis. A harmóniát nem szükségszerű másolásként vagy utánzásként értelmezni. Amikor Nietzsche elutasítja az igazság fogalmát mint másoló megfelelést, és joggal teszi ezt, ezzel még nem kell elutasítania az igazságot mint a ténylegessel való harmóniát. Semmilyen módon nem utasítja el ezt a hagyományos és – úgy tűnhet – legtermészetesebb lényegi meghatározását az igazságnak. Épp ellenkezőleg: ez a kiindulópont az igazság lényegének mint rögzítésnek a felállításához, szembeállítva a művészettel, amely mint átalakítás a változóval és annak lehetőségeivel való harmónia. Éppen e harmónia alapján a művészet mint átalakítás magasabb érték. Nietzsche azonban itt a művészet alkotásaira vonatkozóan nem az „igazságról" beszél, hanem a látszatról. Nietzsche tudja, hogy a műalkotás is, mivel kötődik a formához, kénytelen rögzíteni, és így látszattá válik, jóllehet olyan „látszattá," amelyben az élet magasabb lehetőségei lobognak és ragyognak, vagyis sugároznak. A ragyogó látszat fogalma is kétértelművé válik.

Most egy kettős, keresztbe-kasul húzódó kétértelműségben vagyunk: az igazság mint a létezők rögzítése (hibaszerű igazság), és az igazság mint összhang azzal, ami létrejön. Ám a művészetben elért összhang azzal, ami létrejön, látszat; látszat mint tűnődés (a rögzített mű maga nem az, ami létrejön) és látszat mint új lehetőségek felragyogása ebben a látszatban. Ahogyan a hibaként felfogott igazság igényli az igazságot mint összhangot, úgy a felragyogásként értett látszat is igényli a látszatot mint tűnést. Ez mind nagyon összekuszáltnak, sőt zavarosnak tűnik, és mégis egyszerű a viszonyaiban, feltéve, hogy valóban gondolkodunk, és így felismerjük az igazság és a látszat lényegének és kölcsönhatásának teljes szerkezetét.

Ha azonban az igazságot valójában téves módon ragadjuk meg, ugyanakkor az igazság az összhang értelmében előfeltételezett, és ha az ilyen igazság is látszatnak és tünékenységnek bizonyul, akkor végül nem válik-e minden tévedéssé és látszattá? Minden igazság és az igazságok minden fajtája csupán az „tévedések" különböző fajtái és szakaszai (vö. WM, 535). Akkor valóban nincsenek igazságok és nincs igazság. Minden csak látszat és megjelenés különböző módokon és szakaszokban.

Szükséges elmenni eddig a végletig. A véglet nem semmi – ahogyan egy olyan gondolkodás, amelynek nincs kitartása, gondolhatná –, és az itt megnyilvánuló „nihilizmus" nem a zavaros gondolatok fantazmagóriája. Sokkal inkább egy olyan szélsőséges álláspont felvétele, amelyben a metafizikailag felfogott „igazság" eléri utolsó lehetséges lényegét. Milyen tisztán ismeri fel Nietzsche ezt az utat egy alapvetően szélsőséges pozíció felé, milyen közvetlenül méri fel e gondolati tett történeti jelentőségét, milyen irányban keresi a metafizikai igazság lényegének átalakulását – mindez megmutatkozik egy részletben, amely a A hatalom akarása című könyvben található (WM, 749; 1887 tavasz–ősz; átdolgozva: 1888 tavasz–ősz[3]). Természetesen csak akkor értjük meg – és akkor is csak hozzávetőlegesen –, ha ténylegesen végigjártuk Nietzsche gondolati útját az igazság lényegéig; hiszen még nem vagyunk ott, jóllehet úgy tűnhet, hogy már minden feloldódik és önmagát pusztítja, és így az igazság értelmezésének további véglete már egyáltalán nem lehetséges.

[3] W II 2 [94], CM-ben, 12, 510, az alábbi 20. szakaszban kerül megvitatásra.

Az igazság mint „igaznak tartás” tévedés, jóllehet szükségszerű tévedés. Az igazság mint a Változóval való harmónia, mint művészet, látszat, jóllehet átformáló látszat. Nincs „valódi világ” abban az értelemben, hogy lenne valami, ami önmagában változatlan és örökérvényű. A valódi világ gondolata, mint ami elsődlegesen és önmagától meghatározó mindenre nézve, üres semmit gondol. Az így felfogott valódi világ gondolatát meg kell szüntetni; ekkor csak a látszólagos világ marad, a világ mint részben szükségszerű, részben átformáló látszat: az igazság és a művészet mint azok az alapvető formák, amelyekben a látszó világ megjelenése megjelenik. Mi a helyzet ezzel a látszatvilággal? Mondhatjuk-e még, hogy a látszólagos világ megmarad számunkra, miután a valódi világot el kellett vetni? Hogyan maradhatna meg valami, ha rajta kívül nincs semmi más? Nem az-e, ami akkor megmarad, maga a minden, az egész? Nem a látszó világ az egyetlen világ-e önmagában? Mit kell gondolnunk felőle, és hogyan tarthatjuk fenn magunkat benne?

A kérdésünk így hangzik: Hogyan állnak a dolgok az „látszólagos világgal”, ami még megmarad a „valódi világ” eltörlése után? Mit jelent itt a látszatszerűség?

Az élet lényegének magyarázata, amely azt a sajátos állandóságot biztosítja, amely hozzá tartozik, elvezetett bennünket az élet alapvető perspektivikus jellegéhez. Ami élő, az mindig egy bizonyos módon rögzített lehetőségek tartományára vonatkozó perspektívában áll és tartja fenn magát, legyen ez akár a tudás „igazsága”, akár a művészet „alkotása”. Minden egyes esetben ez a határolás, a horizont megvonása, látszatot hoz létre. Amit ábrázolnak, az hasonlít a valóságosra; mégis, mint valami ábrázolt és rögzített, ez már nem káosz, hanem meghatározott késztetés. A látszat az aktuális perspektíva terében keletkezik, amelyben egy meghatározott nézőpont érvényesül, amelyhez a horizont „relatív”. Ennek megfelelően mondja Nietzsche A hatalom akarása című művének 567. szakaszában (1888):

> A perspektivikus tehát kölcsönzi a „látszat” jellegét. Mintha egy világ még mindig megmaradna, miután az ember levonta volna a perspektivikust! Ezzel azonban az ember levonná a relativitást!

De feltehetjük a kérdést: Mi változna, ha a relativitást kihagynánk? Nem nyernénk-e így az abszolútumot? Mintha a relatív hiányával a régóta keresett abszolútum máris megjelenne. De miért olyan fontos Nietzsche számára a relativitás megőrzése? Mit ért ő relativitás alatt? Semmi mást, mint a perspektíva eredetét: azt, hogy az élet maga teremti a perspektívát, és mindig előre, egy nézőpontból tekint. A „relativitás” itt azt fejezi ki, hogy a perspektívák horizontszerű kiterjedése, a „világ”, nem más, mint magának az élet „tevékenységének” a teremtménye. A világ az élő léttevékenységéből keletkezik, és csak amennyiben és ahogyan keletkezik, létezik. Mi következik ebből? A világ látszatszerűsége többé nem érthető puszta látszatként. Nietzsche néhány bekezdéssel később így fogalmaz: „Itt már egy árnyéknyi jog sincs arra, hogy látszatról beszéljünk.” Miért? Mert a perspektíva megnyitása és a horizont meghúzása nem egy önmagában fennálló, önállóan létező, azaz „igazi” világhoz való alkalmazkodás eredménye. Ha már nincs többé mérce és viszonyítás valami igazhoz, akkor hogyan lehetne a világ, amely az élet „tevékenységéből” keletkezik, még mindig „látszatként” megbélyegezhető és felfogható? Ennek a lehetetlenségnek a felismerésével megtörténik a döntő lépés – az a lépés, amely előtt Nietzsche sokáig habozott –, egy olyan felismerés felé, amelyet a maga teljes egyszerűségében ki kell mondani így: Az „igazi világ” eltörlésével az „látszatvilág” is eltörlődik. De mi marad, amikor az igazi világgal együtt a látszatvilág is összeomlik, és így maga az ellentét is megszűnik? Nietzsche alkotó életének utolsó évéből származó 567. jegyzet zárómondata ezt feleli: „A látszatvilág és az igazi világ ellentéte a következő ellentétté redukálódik: ‘világ’ és ‘semmi’.” Az igazság és a látszat ugyanabba a helyzetbe kerülnek; az igazság és a hazugság egyaránt megszűnnek. Kezdetben úgy tűnik, mintha

mind az igazság, mind a látszat feloldódna a semmiben, mintha a feloldódás megsemmisülést, a megsemmisülés végét, a vég a semmit, és a semmi a Lét legszélsőségesebb elidegenedését jelentené.

Ha így gondolkodunk, túl elhamarkodottak vagyunk. Elfelejtjük, hogy az igazság mint tévedés szükséges érték, és hogy a látszat a művészi átváltoztatás értelmében magasabb érték, mint az igazság. Mivel a szükségszerűség itt az élet lényegi felépítéséhez és lényegi működéséhez való tartozást jelenti, ha ez a tartozás alkotja az „érték” fogalmának tartalmát, akkor minél magasabb rendű egy érték, annál mélyebb szükségszerűséget képvisel.

20. A Metafizikailag Felfogott Igazság Végső Átalakulása

Az igazság és a látszat, a tudás és a művészet tehát nem tűnhettek el a „valódi és látszó világok” ellentétének megszüntetésével. Az igazság lényege azonban meg kellett, hogy változzon. De milyen értelemben és milyen irányban? Nyilvánvalóan abban az irányban, amelyet az élet és így a Lét és az aktualitás általános vezérlő vetülete határoz meg, az a vetület, amely már eleve megalapozza a valódi és a látszó világ ellentétének megszüntetését. Ez a vetület feltehetően az első, amely valóban a metafizikai gondolkodás végső határáig megy – feltéve, hogy a benne gyökerező értelmezés és az igazság látszólagos felbomlása valóban erre halad. A végletek birodalmában csak egyetlen kérdés van: miként lehet ezt túlélni, vajon rejtett lényegében végként kell-e felfogni, és így valamiképp megmenteni, azaz egy másik kezdetben megőrizni. De jóval ez előtt először meg kell tanulnunk, hol áll meg maga Nietzsche az útján a legvégső pont felé.

Mi történik ezen a szélsőségen, ahol eltűnik a különbség az igazi és a látszólagos világ között; mi történik e különbség és annak eltűnésének alapjain? Mi történik az igazság lényegével? Ezzel a kérdéssel elérkezünk ahhoz a ponthoz, ahol idézni kell a fent említett szakaszt, amelyben Nietzsche sejteti annak az utolsó metafizikai átalakulásnak az irányát, amelyben az igazság metafizikailag mint homoiosis alapozódik meg.

A részlet a 749-es számú, a Hatalom akarása harmadik könyvének harmadik fejezetében található. A szerkesztők ennek a fejezetnek a „Hatalom akarása mint társadalom és egyén” címet adták. Az első szakasz, amelyhez ez a részlet tartozik, a „Társadalom és állam” címet kapta. A részlet a következőképpen hangzik:

> Európa fejedelmeinek valóban alaposan meg kell fontolniuk, hogy meg tudnak-e lenni a támogatásunk nélkül. Mi, immoralisták – mi vagyunk ma az egyetlen hatalom, amelynek nincs szüksége szövetségesekre a győzelemhez; így messze mi vagyunk a legerősebbek az erősek között. Még hazudnunk sem kell; melyik másik hatalom mondhat le erről? Egy hatalmas csábítás harcol az oldalunkon, talán a legerősebb, ami csak létezik – az igazság csábítása. – „Igazság”? Ki adta a számba ezt a szót? De én megtagadom; megvetem ezt a gőgös szót; nem, nekünk még erre sincs szükségünk; hatalomra és győzelemre jutnánk igazság nélkül is. A varázs, amely az oldalunkon harcol, Vénusz tekintete, amely elbűvöli és megvakítja még ellenfeleinket is, a szélsőséges végletek varázsa, a csábítás, amelyet minden szélsőség gyakorol; mi, immoralisták – mi vagyunk azok, akik a legszélső ponton állnak.

Nietzsche itt a legerősebbek legfőbb és egyedülálló hatalmáról beszél. Nekik már nincs szükségük szövetségesekre, még azokra sem, amelyekre minden más hatalomnak szüksége van. Mivel minden hatalom az erő megszervezése a törvény látszata alatt, szüksége van a hazugságra, a színlelésre, szándékainak elfedésére; szüksége van arra, hogy látszólagos célokat mutasson fel, hogy boldoggá tegye azokat, akiket uralma alá von. Azok a legerősebbek, akikre Nietzsche hivatkozik, nem igénylik ezt a szövetséget; maga az „igazság” harcol értük, az igazság mint csábítás. Itt az igazságot többé nem kell igazságnak nevezni, mert a metafizikai megkülönböztetés meghaladásával az „igazság” felemelkedett a homoiosis legvégső formájáig. „A végső” varázsa a legerősebbek oldalán harcol. A varázs elragad bennünket egy másik világba, és ott máshogy, új módon hozza vissza az elvarázsoltakat önmagukhoz. A varázslat nem kábulat. A varázslat itt a végső megállapodásban történik. Ez a végső éppúgy elragadtatást kényszerít azokra, akik az igaz mellett döntöttek, mint azokra, akik megelégszenek a látszattal.

Az igazság és a látszat kettős kétértelműsége arra kényszerít bennünket, hogy valami olyasmit keressünk, ami sem egyik, sem másik, sem igazság, sem látszat; miközben

mindkettőt lehetővé teszi kétértelmű kölcsönösségükben, önmagában sohasem magyarázható meg azok fogalmaival. Ezek a leghatalmasabbak, akik mernek a végsőkig elmenni, „a legkülsőbbeknek", „az immoralistáknak" nevezik magukat. Az utóbbi név helyes megértése segít tisztábban felfogni e végsők módját, és azt, hogy mi vezeti győzelemre végletüket varázslatos erejével.

„Immoralista" – ez a szó egy metafizikai fogalmat jelöl. A „morál" itt nem jelent sem „erkölcsi kódexet", sem „erkölcsi kódexek tanát". Nietzsche számára a „morál" tágabb és lényegibb értelemben az ideál felállítását jelenti, mégpedig abban az értelemben, hogy az ideál – mint az eszmékben megalapozott, érzékfeletti – a mérce az érzéki számára, míg az érzékit alacsonyabb rendűnek, értéktelennek tekintik, ezért harcolni kell ellene és ki kell irtani. Mivel minden metafizika azon a megkülönböztetésen alapul, hogy az érzékfeletti világ az igaz, szemben az érzékivel, mint látszólagossal, minden metafizika „morális". Az immoralista kívül helyezi magát azon a „morális" különbségtételen, amely minden metafizikát megalapoz; ő tagadója az igaz és látszó világ közti különbségnek és az ebben felállított értékhierarchiának. „Mi, immoralisták" azt jelenti: mi, akik a metafizikát fenntartó különbségtételen kívül állunk. Nietzsche utolsó éveiben kiadott művének címe, Túl jón és rosszon, szintén ebben az értelemben értendő.

Nem engedni, hogy a valódi és a látszólagos világ közötti különbség fennmaradjon, immoralistának lenni azt jelenti, hogy eljutunk addig a végpontig, ahol a célok és az irányelvek már nem olvashatók le felületesen egy önmagában vett, igaz világból és egy hamis, tökéletlen világ számára. Nietzsche szerint az „európai fejedelmek" (a népek történelmének és sorsának alakítói és vezetői) fontolják meg, vajon megengedhetik-e még maguknak, hogy az immoralisták támogatása nélkül maradjanak. Ez azt jelenti, hogy tisztában kell lenniük azzal, vajon azok a célok, amelyeket kitűznek vagy hagynak érvényre jutni a nemzeteik számára, valódi célok-e még, vajon ezek a képmutató erkölcsi, kulturális és civilizációs, haladásra hivatkozó felhívások mögött nincs-e egy olyan metafizika, amely már régóta összeomlóban van. A „fejedelmeknek" el kell gondolkodniuk azon, vajon ezek a célok még egyáltalán megalapozhatók-e, vagy csupán homlokzatok, egy haldokló metafizikai világ maradványai, amelyet már nem támaszt alá gondolkodás. El kell gondolkodniuk azon is, vajon lehet-e célokat alkotni „e világ" alapján és számára, illetve hogy létezik-e még olyan tudás, amely képes felismerni a célok lényegét és megalapozását.

Amikor Nietzsche a „európai fejedelmeket" említi, arra gondol, amit számára a „nagy politika" jelent: az ember helyének és lényegének meghatározását a világban. A „nagy politika" itt egyszerűen Nietzsche saját, legbelsőbb metafizikájának másik neve. De vajon mit akar elérni az immoralisták elmélkedése?

A döntés a „valódi világ" és a „látszólagos világ" közötti különbségről, amely maga a metafizika alapja, egy ilyen reflexió körébe tartozik. A döntés mindkét világot és azok különbségét megszünteti. Ez a megszüntetés nem követel mást, mint hogy a hagyományos igazságfogalom lényegi meghatározását a végletekig gondoljuk, és komolyan vegyük azokat a lényegi következményeket, amelyekkel a gondolkodás a legszélső ponton szembesít bennünket.

A 749. számú jegyzetben ez a legvégső gondolkodás áll előttünk, bizonyos, rejtélyes kifejezésmódban megfogalmazva, amely arra utal, hogy a gondolkodó még lényegesebb dolgokat is tud az igazság végső fogalmáról. A jegyzet csak kitartó és ismételt gondolkodás révén válik hozzáférhetővé; mindazonáltal, már az első elmélkedés is láthatja, hogy az igazság lényegéről és a róla szóló teljesen végső döntésről van szó.

A Hatalom akarása című könyv szerkesztői túlságosan felületesen – vagy egyáltalán nem – gondolkodtak, amikor a „Európai fejedelmek" szavakkal kezdődő rész első sorai nyilvánvalóan félrevezették őket. Rögtön pusztán az „államra" és a „társadalomra" gondoltak, és a szöveget abba a teljesen téves helyzetbe helyezték, ahol most található. Ennek a látszólag ártalmatlan hibának köszönhetően rejtve marad e rész tartalma és

súlya; az a mindent eldöntő kérdés, amelyet magában hordoz, nem képes nyíltan előtérbe kerülni, mégpedig ez: Mi történik, ha eltűnik a különbség az igaz világ és a látszatvilág között? Mi lesz az igazság metafizikai lényegével?

Nietzsche a Bálványok alkonya című művében válaszolt, amelyet 1888. szeptember 3-a előtt néhány nappal írt és nyomtatott ki, de csak 1889-ben, az összeomlása után jelent meg. Ebben a műben találunk egy részt „Hogyan vált a 'valódi világ' végül mesévé: Egy tévedés története" címmel. Ezt a történetet hat rövid bekezdésben mondja el.[1] Az utolsó bekezdés így szól (VIII, 82–83):

> 6. Az igaz világot eltöröltük: melyik világ maradt meg? Talán a látszatvilág? De nem! Az igaz világgal együtt eltöröltük a látszatvilágot is! (Dél; a legrövidebb árnyék pillanata; a leghosszabb tévedés vége; az emberiség tetőpontja; INCIPIT ZARATHUSTRA.)

Ismét, ami döntő, az a zárójelben van, nevezetesen a pozitív utalás arra, ami van, miután az alapvető metafizikai megkülönböztetés megszűnt.

A kérdésünkre adott válasz, hogy mi történt az igazság lényegével az igaz és a látszólagos világ eltörlése után, így hangzik: „Incipit Zarathustra." Nietzsche felelete azonban számunkra kezdetben pusztán kérdések szövevénye. Csak most – a nyugati metafizikát fenntartó megkülönböztetés megszűnésével – kezdődik Zarathustra. Ki az a „Zarathustra"? Ő a gondolkodó, akinek alakját Nietzsche prófétai módon költötte meg – és kellett is megköltse, mert ő a végső, vagyis a legszélsőségesebb a metafizika történetében. „Incipit Zarathustra" azt jelenti, hogy e gondolkodó gondolkodásával az az igazságlényeg válik szükségszerűvé és uralkodóvá, amelyet Zarathustra már kimondott. Erről a lényegről többé nem lehet „beszélni", mihelyt az ilyen gondolkodás elkezdődött. Mert e lényeg következménye az, hogy gondolkodás által kell cselekedni az „Incipit" révén. Az „Incipit Zarathustra" másik nevet ölt: „Incipit tragoedia" (lásd A vidám tudomány, 342. szám[2]).

Ismét homályos szavak, amelyeket nem tudunk végiggondolni addig, amíg nem ismerjük fel, hogy Nietzsche itt a görög tragédia értelmében gondolkodik, amíg nem értjük meg és nem fontoljuk meg azt a tényt, hogy a tragédia mindig a hős „alámerülésével" kezdődik, és hogy miért így van. Az igaz és a látszó világ megkülönböztetésének eltörlésével a metafizika alámerülni kezd. Azonban az „alámerülés" nem megállást és véget jelent; ez a vég mint a lényeg legteljesebb beteljesülése. Csak az tud „alámerülni", aminek a lényege a Legfensőbb. Újra megkérdezzük: Mi történik most az igazság metafizikai lényegével az alámerülésben? Mit mond az, aki alámerül — akit Nietzsche Zarathustrának nevez — az igazságról? Melyik gondolatot gondolja Nietzsche az igazság lényegéről a Így szólott Zarathustra (1882–85) formálódásának éveiben? Nietzsche az igazság lényegét a legszélső ponton úgy gondolja el, mint amit ő „igazságosságnak" nevez.

---

[1] Ismét, I. kötet, 24. szakasz.

[2] Lásd a II. kötet 4. fejezetét, Az Örök Ugyanannak Visszatérése.

21. Az igazság mint igazságosság

Az igazság gondolata[1] már Nietzsche korai éveiben meghatározó szerepet játszik gondolkodásában. Történetileg kimutatható, hogy ez a gondolat az előplatóni metafizikáról – különösen Hérakleitoszról – folytatott elmélkedései során kezdett felderengeni benne. Mindazonáltal az a tény, hogy éppen ez a görög igazság-gondolat, a diké lobbantotta lángra Nietzschét, és maradt meg egyre rejtettebben és csendesebben izzóként egész gondolkodásában, folyamatosan szítva azt, nem az „historiológiai" munkában gyökerezik, amelyet az előplatóni filozófusokkal végzett, hanem abban a történeti meghatározottságban, amelynek a Nyugat utolsó metafizikusa engedelmeskedik. Ezért Nietzsche e gondolkodás számára elérhetetlen ideálját Zarathusztra alakjában költőien testesítette meg. Ebből következően az igazság gondolata a Zarathusztra-korszakban hangzik el a legdöntőbben, noha nagyon ritkán. Ezek a kevés számú fő gondolatok az „igazságról" nem kerültek publikálásra. Rövid jegyzetekként találhatók meg a Zarathusztra-időszak feljegyzései között. Utolsó éveiben Nietzsche teljesen hallgat arról, amit igazságnak nevez. Mindenekelőtt sehol nem található a legkisebb kísérlet sem arra, hogy az igazság gondolatát kifejtett kapcsolatba hozza az igazság lényegéről szóló tárgyalásokkal. Nietzsche ezt soha nem teszi meg kifejezetten, gondolkodásának első alapjaira vonatkozóan. Egyáltalán nincs utalás arra, hogy és milyen mértékben kényszerít bennünket a valódi és a látszó világ közötti metafizikai megkülönböztetés eltörlése a hagyományos metafizikai igazság-meghatározáshoz, mint homoiosis, és ezzel egyidejűleg az igazság „igazságként" való értelmezéséhez visszatérni.

Mindazonáltal ezek a kapcsolatok és szükségszerűségük láthatóvá tehetők, ha elég határozott módon átgondoljuk Nietzsche igazságfogalmát. Láthatóvá kell tenni őket. Mert csakis egy tisztázott rátekintés fedi fel az igazság és a tudás lényegét mint az akarás a hatalomra konfigurációját, és magát az utóbbit mint a létezők egészének alapvető vonását. Azonban eljárásunk előfeltétele és irányadója továbbra is az a történeti reflexió, amely a nyugati metafizika kezdetét és végét történeti ellentétegységükben ragadja meg, a filozófia alapvető kérdésének feltevésével. Ez az eredetibb reflexió többé nem metafizikailag gondolkodik; átformálja a metafizika vezérkérdését – Mi a létező? – a (már nem metafizikai) Lét igazságának alapvető kérdése nyomán. Így a következő gondolatmenet már előre ki van jelölve.[2]

Először meg kell próbálnunk a végletekig elgondolni az igazság lényegét azáltal, hogy felvetjük a kérdést: mi történik az igazsággal, miután megszűnik a különbségtétel a valódi és a látszólagos világ között. Ebből kiindulva kell majd meglátnunk, miként válik elkerülhetetlenné ebben a végletben az „igazságosság" gondolata. Minden azon múlik, hogy képesek vagyunk-e az igazságosságot Nietzsche értelmében felfogni, és ritka megnyilatkozásait erről beilleszteni az igazság metafizikai kérdésének korábban jellemzett

---

[1] A sorozat IV. kötetében (Nihilizmus, 144–145. o.), a Gercchtigkcit szót „igazolás"-ként fordítják. Hogy elkerüljük az összetévesztést a Rcchtfcrtigung szóval, itt (szó szerinti módon) „igazság"-ként lesz visszaadva. A „helyesség" szintén megőrizné a kapcsolatot a német gyökérrel, a Recht-tel. Rendkívüli fontosságú a kapcsolat az „igazság" (vagy „helyesség") és a „helyeslés" között: Heidegger Nietzsche Gercchtigkcit szóhasználatában a történeti igazság mint Richtigkcit átalakulását látja, sőt, e történet végső átalakulását. Talán nem lenne helytelen a Gercchtigkcit szót a Ge-stell és a Ge-birg analógiájára szemlélni: Gc-rccht-igkcit magában foglalja mindazon fogalmak teljes spektrumát, amelyek a szélsőséges (vagyis nietzschei) homoiosis formából származnak. Az „igazság"-ról lásd a Harmadik rész „Nietzsche metafizikája" című záró fejezetét (235–251. o.); valamint a Gercchtigkcit részletes tárgyalásához az igazság történetében, amelyben Nietzsche döntő szerepet játszik, lásd Heidegger 1942–43-as előadását: Parmenidész (Gesamtausgabe, 54. kötet, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1982), különösen 84–86. o.

[2] A „irányadó" és „alapozó" kérdésekről lásd I. kötet, I. szakasz.

birodalmába. E lépések megértése és lehetséges végrehajtása attól függ, mennyire sikerül az első lépést megtennünk. Nietzsche itt nem segít nekünk, mivel nem tudta felismerni az igazság metafizikai kérdésének történeti gyökereit általánosságban, sem pedig saját döntéseiét konkrétan.

Most az igazságot, mint metafizikailag megragadott fogalmat, két úton fogjuk végiggondolni, hogy eljussunk annak végső határáig: az első út Nietzsche legbelsőbb igazságfogalmából indul ki; a másik út pedig visszatér az igazság lényegének azon metafizikai meghatározásához, amely mindenütt irányító, hallgatólagos és a legáltalánosabb az elsőben.

Az első mód. Nietzsche az igazságot úgy érti, mint igaznak tartást. Ha alapvetőbben visszavezetjük a lehetőségének alapjára, ez pedig az a költői előfeltevés, amely a létezőség horizontját feltételezi, a kategóriák egységét, mint sémákat. A költői előfeltevés alaptevékenysége abban rejlik, amit az ellentmondás törvénye mond, vagyis abban, hogy rögzíti, mit is kellene a létezőségnek mint olyannak jelentenie. A létezőségnek állandóságot kellene jelentenie, a rögzítés értelmében. A rögzítés az az őseredeti igaznak tartás, amely minden tudásnak irányt ad a létezők felé, mint ilyenek felé. Az igaznak tartás eredetileg parancs jellegű. Honnan veszi a parancsolás a mércéjét? Mi jelezhet neki egyáltalán irányt? Nem válik-e az igaznak tartás mint parancsolás egy átláthatatlan és gyökértelen önkény játékszerévé?

Hová jut végül az igazság lényege, ha visszakövetjük egy olyan parancsolásig, amelynek nincs alapja vagy iránya? A metafizikai megkülönböztetés megszüntetése után minden menekülés az irányba, hogy alkalmazkodjunk valami „önmagában" igazhoz, el van zárva; ugyanígy azonban az is, hogy azt, amit a képviseletben rögzítünk, pusztán „látszatnak" értékeljük. Vajon az igaznak tartás még mindig képes-e érvényességet és kötelező erőt nyerni valahonnan, és önmagában is? Ha még képes és valóban nyer is, akkor ezt csak önmaga alapján teszi. Így az igaznak tartás parancsoló természetének még eredetibb gyökerezettségének kell valamihez hasonló mértéket tartalmaznia és létrehoznia. Vagy pedig olyasmivé kell tennie, amely nélkülözhető, anélkül azonban, hogy visszaesne a teljesen gyökértelen véletlenszerűségbe. Amennyiben az ilyen igaznak tartás – minden eltávolodásával az igaz és a látszó világ megkülönböztetésének birodalmától – valamilyen értelemben tovább akarja őrizni az igazság hagyományos lényegét, úgy annak az igazság-lényegnek is uralomra kell jutnia az igaznak tartás alapvető aktusában.

A másik mód. Az igazság „igaznak tartásként" való értelmezése

felfedi a megjelenítést mint az ösztönző dolgok újra-megjelenítését, és így a káosz állandósításaként. Ami igaz ebben az igaznak tartásban,

rögzíti a Változást, és így pontosan nem felel meg a Változás természetének, amely káosz.

Ami igaz egy ilyen igazságban, az a nem-megfelelés, a hamisság, a tévedés, az illúzió. Ám ez az igaznak mint egyfajta tévedésnek a jellemzése azon az asszimiláción alapszik, amely a meg-jelenített dolgot a rögzítendőhöz hasonítja. Ott is, ahol az igaznak tartás igazát hamisnak értik, az igazság legáltalánosabb lényege a homoiosis értelmében szolgál alapul. Mégis, ha az „igazi világ" önmagában létező létezői összeomlanak, és velük együtt az is, ami pusztán látszatvilágként különböztethető meg, akkor vajon nem húzza-e magával az igazság legáltalánosabb lényegét a homoiosis értelmében is ez az összeomlás? Semmiképpen. Inkább, ez az igazság-lényeg most először éri el páratlan kizárólagosságát.

A tudás mint a maradandóság biztosítása szükséges, jóllehet a művészet mint magasabb érték még inkább szükséges. Az átlényegülés lehetőségeket teremt az élet önmeghaladására bármely korlátozás pontján. A tudás minden esetben rögzített és rögzítő határokat állít fel, hogy legyen mit meghaladni, míg a művészet képes megőrizni magasabb szükségszerűségét. A művészet és a tudás kölcsönösen igénylik egymást

lényegükben. A művészet és a tudás kölcsönhatásukban hozzák létre először az élő maradandóságának teljes biztosítását, mint olyat.

De mindazok után, amiket elmondtunk, mi is most a maradandóság biztosítása? Sem nem egyszerűen a káosz rögzítése a tudásban, sem nem a káosz művészi átlényegítése, hanem mindkettő együtt. Mégis, mindkettő lényegében egy: nevezetesen, az emberi életnek a káoszhoz való hasonulása és irányítása, homoiosis. Ez a hasonulás nem utánzó és reproduktív alkalmazkodás a kéznél lévőhöz, hanem átlényegítés, amely irányt szab és költőivé tesz, perspektivikus horizontokat hoz létre, és rögzít.

Ha az igazság lényegében a káoszhoz való asszimiláció, és ha ez az asszimiláció parancsoló és költői természetű, akkor még élesebben merül fel a kérdés: Honnan veszi a mértéket és irányt az igaznak tartás és az igazság mint asszimiláció; milyen alapon lehet egyáltalán valami helyes? Ezt kérdezve az igaznak tartást mint parancsolást és a homoiosis-t mint a káoszhoz való asszimilációt a végső pontra visszük. Az a gondolat, hogy maga az asszimiláció adhatja és kell, hogy adja a mértéket, és szolgáltathatja a „jogosultságot", azaz dönthet általánosságban a lényegi mértékről és irányról, elkerülhetetlenné válik. Mint homoiosis, az igazságnak annak kell lennie, amit Nietzsche „igazságosságnak" nevez.

Mit ért Nietzsche ez alatt a szó alatt: igazságosság, amelyet mi azonnal a joggal és az ítélkezéssel, az erkölccsel és az erénnyel kapcsolunk össze? Nietzsche számára az igazságosság szónak sem „jogi", sem „erkölcsi" jelentése nincs; inkább azt jellemzi, ami átveszi a homoiosis lényegét és működésbe hozza azt, vagyis az asszimilációt a káosszal, azaz a „létezőkkel" mint egésszel, és így magukkal ezekkel a létezőkkel. A létezőket mint egészt az igazságukban gondolni, és az igazságot bennük gondolni – ez a metafizika. Az „igazságosság" itt a metafizikai neve az igazság lényegének, annak a módnak, ahogyan az igazság lényegét érteni kell a nyugati metafizika végén. Az igazság lényegének felerősítése, mint homoiosis, és ennek igazságosságként való értelmezése alkotja azt a metafizikai gondolkodást, amely ezt az értelmezést létrehozza mint a metafizika beteljesedését.

Nietzsche „igazságosság"-gondolata, mint az igazság végletekig vitt megfogalmazása, annak a ténynek a végső szükségszerűsége és legbenső következménye, hogy az alétheia lényegét tekintve gondolatlan maradt, és a Lét igazsága kérdőjelezetlenül állt. Az „igazságosság" gondolata a Létnek a létezőktől való elhagyását jelenti a létezőkben való gondolkodás során.

Nietzsche igazságról alkotott gondolatát talán a legkönnyebben, és legkevésbé előítéletek által akadályozva és félrevezetve úgy érthetjük meg, ha a következő meghatározáshoz tartjuk magunkat: Az igazságos az, ami egyesíti mindazt, ami helyes – „helyes", rectus, az „pontos", a megfelelő, az, ami értelmet nyer, ami illeszkedik – mindazt, ami a helyes irányba mutat, és ami ahhoz az irányhoz igazodik, egyetlen összefüggésbe kapcsolva. Irányítani annyi, mint megmutatni egy irányt, és elindítani valakit azon az irányon.

Nietzsche szerint az igazságosság azt jelenti, ami lehetővé és szükségessé teszi az igaznak tartást, vagyis a káosszal való összehangolódást. Az igazságosság az igazság lényege, az „esszencia" itt metafizikailag a lehetőség alapjaként értendő. Amikor Nietzsche gondolkodásának utolsó éveiben, Zarathustra így szóla megjelenése után, az igazság lényegét kívánja megérteni, mindig és mindenhol annak lehetőségének alapja, azaz az igazságosság szempontjából gondolja el. A legmélyebben ismeri az igazságosságot, és mégis ritkán beszél róla. Ha eltekintünk a magukban alig érthető alkalmi megjegyzésektől, csupán két, szinte egykorú feljegyzés határolja körül az igazságosság lényegét – ám ezek a legnagyobb pontossággal.

Az első jegyzet címe „A szabadság útjai” (XIII, 98. szám, 41. o. és köv.), és 1884-ből [3]származik. *A kimondatlan összefüggés szerint az „igazságosság” itt úgy értendő, mint a szabadság helyes módja, noha a szabadságról magáról semmi kifejezett nem hangzik el. Mégis tudjuk Így szólott Zarathustra első részéből, hogy Nietzsche ebben az időben (1882–83) hogyan és milyen módon gondolkodott a szabadságról, nevezetesen a „A teremtő útja” című fejezetből. Azért idézzük, hogy azonnal láthatóvá tegyük a kapcsolatot a szabadság és az igazságosság között:

> Szabadnak nevezed magad? Azt akarom hallani, mi a te uralkodó gondolatod, nem pedig azt, hogy megszabadultál egy járomtól.
> Jogod volt-e megszabadulni a járomtól? Mert vannak, akik az utolsó értéküket is elvetik, amikor elvetik a szolgaságukat.
> Szabad mitől? Mintha ez számítana Zarathustrának! Szemeid inkább azt ragyogják: szabad mire?
> Tudod-e adni magadnak a saját jót és a saját rosszat, és saját akaratodat hirdetni magad fölött törvényként? Tudsz-e lenni saját törvényed bírája és bosszúállója?
> Szörnyű dolog egyedül lenni saját törvényünk bírájával és bosszúállójával. Így vettetik egy csillag az űrbe, az elszigeteltség jeges leheletébe.
> Igazságtalanságot és szennyet hajítanak a magányos után: de, testvérem, ha csillag akarsz lenni, ettől még nem szabad kevésbé ragyognod.

A szabadságot itt úgy értelmezik, mint a valamire és valamiért való szabadságot, mint a „nézőpontba” való kötelező kilépést, az önmagunkon túlra való kimenetelt. A „A szabadság útjai” című jegyzet szerint a valódi szabadság a „igazságosság”, mivel a következőket mondják róla: „Az igazságosság” mint konstruktív, kizáró, megsemmisítő gondolkodásmód, amely az értékítéletekből fakad: „az élet maga legfőbb képviselője”.

Az igazságosság, mint „gondolkodásmód”, bár valóban nem pusztán „egy” a sok közül. Nietzsche hangsúlyozni akarja, hogy az általa értett igazságosság alapvetően a gondolkodás jellegét hordozza. A gondolkodást azonban számunkra közelebbről a költői és parancsoló jelleg határozza meg. Ilyen, amikor nem a mindennapi gondolkodásról beszélünk, amely inkább egy számító, ide-oda bolyongó tevékenység egy rögzített horizont keretein belül anélkül, hogy azt észrevenné, mégis annak határain belül marad. A gondolkodás költői és parancsoló akkor, amikor olyan gondolkodásról van szó, amelyben a horizont mint ilyen, előzetesen megállapíttatik, s amelynek állandósága feltétele annak, hogy az életképes maradjon, ami él. Nietzsche erről a fajta gondolkodásról beszél, amikor az igazságosságot gondolkodásmódként érti. Hiszen kifejezetten azt mondja, hogy az igazságosság olyan gondolkodásmód, „amely értékbecslésekből fakad.”

Különféle értelmezéseink szerint az értékbecslés az életfeltételek felállítását jelenti. Nietzsche „érték” alatt nem önkényes körülményeket ért, nem valamit, amit esetlegesen és bizonyos szempontból ekként vagy amúgy értékelnek egy adott időben. Az „érték” az élő lények lényegi feltételeinek neve. Az „érték” itt szinonimája a „lényegnek” abban az értelemben, hogy lehetővé tesz, possibilitas. Az „értékbecslések” tehát nem azokat az értékeket jelentik, amelyeket a dolgok mindennapi számításában és az emberi törekvésben való összhang elérésére irányuló erőfeszítés során állítunk fel. Inkább azokat a döntéseket jelentik, amelyek az élő – itt az ember – alapjában történnek, az ember saját lényege és minden nem emberi lény lényege felől.

Az igazságosság olyan gondolkodás, amely az ilyen értékbecslésekből fakad. Nietzsche feltétel nélkül beszél itt, amikor az „igazságosságot” úgy idézi, mint olyan gondolkodásmódot, amely ilyen értékbecslésekből ered; ez lényegében másképp hangzik, mint azt mondani, hogy az igazságosság „egyik” módja annak, hogy értékbecslések alapján gondolkodjunk.

---

[3] Lásd a teljes jegyzetet, WI I [484], a CM-ben, 11, 140–41.

Azonban a „értékbecslésekből fakadó” gondolkodás még mindig félreérthető lehet, mintha pusztán és egyszerűen az értékelések következménye lenne, holott valójában nem más, mint maga a becslés tevékenysége. Éppen ezért az ilyen gondolkodásnak sajátos módja van, amelyet Nietzsche tömören és megragadóan három melléknévvel hangsúlyoz, amelyeket ráadásul lényegi sorrendben egymás után jelöl meg.

Először is, a gondolkodás „konstruktív”. Általában ez azt jelenti, hogy ez a gondolkodás először megalkotja azt, ami még nem áll fenn és nem létezik kézzelfoghatóként, olyasmit, ami talán sosem volt. Nem támaszkodik és nem hivatkozik valami adott dologra; nem beolvasztás, hanem az, ami költői természetében nyilatkozik meg számunkra: egy horizont kijelölése egy perspektíván belül. A „konstruálás” nemcsak azt jelenti, hogy létrehozunk valamit, ami még nincs kéznél, hanem azt is, hogy felállítunk és felépítünk, magaslatra emelkedünk – pontosabban először magaslatot szerzünk, biztosítjuk azt, és így jelölünk ki egy „helyes irányt”. Így a „konstruálás” egy parancsolás, amely először igényt tart a parancsolásra, és létrehoz egy parancs-birodalmat.

Ami az építési divatokat illeti, annak egyszerre és még ezt megelőzően is szilárd alapokra kell épülnie. Miközben magasba emelkedik, ugyanakkor formálja és megnyitja a kilátást a környezetére. Az építés lényege nem abban rejlik, hogy építőanyagok rétegeit halmozzuk egymásra, vagy hogy azokat terv szerint rendezzük, hanem kizárólag abban, hogy amikor új teret hozunk létre, egy másik atmoszféra nyílik meg, éppen azáltal, amit felállítunk. Amikor ez nem történik meg, a megépített dolgot utólag kell „szimbólumként” megmagyarázni valami másra, amit az újságok közvetítenek a nyilvánosság felé. Az építés ebben a két esetben sohasem ugyanaz. Az igazság mint valami helyes felállítása – olyan felállítás, amely épít, vagyis megalapoz, felállít és kilátást nyit – az összes tudás és formálás költői és irányító természetének lényegi eredete.

A gondolkodás, amely épít, ugyanakkor „kizárólagos.” Így az építés soha nem mozog vákuumban; mindig valami olyasmiben mozog, ami tolakodóan és behatolóan jelenik meg, mint valami látszólag meghatározott dolog, valami, ami nemcsak gátolni szeretné az építést, hanem feleslegessé is tenné azt. Mint emelés, az építésnek ugyanakkor mindig határozott döntéseket kell hoznia a mértékekről és magasságokról. Ennek megfelelően ki kell különítenie és előbb ki kell alakítania magának azt a mozgásteret, amelyben felállítja mértékeit és magasságait, és megnyitja kilátásait. Az építés döntések által halad előre.

Az a gondolkodás, amely egyszerre épít és kizár, ugyanakkor „megsemmisítő”. Elveszi azt, ami valaha az élet állandóságát biztosította. Ez az eltávolítás megtisztítja az utat az olyan rögzülésektől, amelyek akadályozhatnák a magasság felépítésének tevékenységét. Az építő és kizáró gondolkodás képes és köteles végrehajtani ezt az eltávolítást, mert mint építés, már egy magasabb lehetőségben rögzíti a stabilitást.

Az igazságosság lényegi alkata a gondolkodásban rejlik, amely felépít, kizár és megsemmisít. Ily módon értékbecsléseket hoz létre; vagyis megbecsüli mindazt, amit az élet lényegi feltételeiként kell felállítani. És maga az „élet”? Miben áll annak lényege? A válasz erre a kérdésre már meg van adva az igazságosság lényegi jellemzésével. Mert Nietzsche így zárja jegyzetét az igazságosságról, a kettőspont után átvezetve a kiemelt szavakhoz: „az élet maga legfőbb képviselője.”

Az egész jegyzet kontextusa szerint az élet kezdetben emberi életként értendő. Ez utóbbi önmaga lényegét tekintve önmagát képviseli, önmagát ábrázolja, az igazságban és mint igazság.

A „képviselő” nem jelent „helyettesítőt”, „homlokzatot” vagy ürügyet valamire, ami önmaga nem az. A „képviselő” itt sem „kifejezést” jelenít meg. Inkább azt jelenti, amiben maga az élet mutatja meg lényegét, mert nem más, mint az „igazságosság” lényegi alapjában. Az igazságosság a „legfőbb” képviselő; ezen túl az élet lényegét nem lehet elképzelni.

Mégis, az az állítás, hogy az emberi élet lényege az igazságosság, nem jelenti azt, hogy az ember minden cselekedetében „igazságos” a szokásos erkölcsi és jogi értelemben, mintha az ember mindenütt csak helyesen és tisztességesen cselekedne.

Az az állítás, miszerint az emberi élet lényege az igazságosság, metafizikai természetű, és azt jelenti, hogy az élet vitalitása nem másból áll, mint abból a gondolkodásból, amely felépít, kizár és megsemmisít. Az efféle megalapozás, amely utat tisztít és határozottan felépít, olyan magaslatot alapoz meg, amely kilátást nyit. Ez képezi annak alapját, hogy a gondolkodás a költői és parancsoló lényegi módját mutatja, amelyben perspektívák nyílnak és horizontok formálódnak. Az igazságosság lényegének, mint az élet lényegi alapjának felismerésével rögzül az az egyedüli szempont, amelyen belül eldönthető, hogy Nietzsche gondolkodása mennyiben és milyen módon, illetve milyen határok között „biologisztikus.”

Az igazságosság az, amiben az élet, ha önmagára hagyva áll, megalapozódik. Az igaznak tartás a törvényét és szabályát az igazságosságtól nyeri. Az igazságosság az igazság és a tudás lényegi alapja, de természetesen csak akkor, ha az „igazságosságot” Nietzsche értelmében metafizikailag gondoljuk, és megpróbáljuk megérteni, milyen mértékben jelenti az élő létezők Lét-konstitúcióját, vagyis a létezők egészét.

A három meghatározás – építés, kizárás, megsemmisítés – jellemzi azt a gondolkodásmódot, amely által az igazságosság érthetővé válik. Ez a három meghatározás azonban nemcsak bizonyos hierarchikus sorrendben áll, hanem mindenekelőtt a gondolkodás belső mozgásáról is tanúskodik. Az építés által állítja fel önmagát (először a magasságot emelve) ebben a mozgásban; így az, ami így gondolkodik, túllépi önmagát, eltávolodik önmagától, és maga alá, maga mögé utasítja azt, ami rögzült. Ez a gondolkodásmód egy önmeghaladás, önuralommá válás azáltal, hogy magasabb csúcsra emelkedett és azt megnyitotta. Ezt az önmeghaladást, ezt a magasságbeli kiteljesedést nevezzük felülkerekedésnek. Ez a hatalom lényege.

Hatalom alatt általában az erő rendezett, tervezett, kiszámított bevezetését értjük. A hatalmat az erő egyik formájaként fogják fel. A hatalom növekedése és a mások fölötti uralom ekkor az erő eszközeinek felhalmozását és előkészítését, valamint ezek lehetséges, számító alkalmazását jelenti. Bármi is gyakorol erőszakot – vagyis ami aktív és erőteljes az erő kifejtésében – önkényes, kiszámíthatatlan, vak módon szabadul el. Az ilyen módon kitörő dolgokat „energiáknak” nevezzük. Az erő ekkor az energiák felhalmozása, amelyek kitörésre kényszerülnek; az erő nincs önmaga felett uralommal. Az energia azonban a munkavégzés képességét jelenti. Munkát végezni annyit jelent, mint valamit, ami kéznél van, más valamivé változtatni. Az energiák hatást fejtenek ki, „pontokként” működnek, ahol a „pont” egy csomópont felé való összegyűlést sugall, amely egyfajta kényszer hatására szétsugárzik, és csak a szétsugárzás terében létezik. A hatalom így érthető úgy, mint az erő egy fajtája, az erő mint energia, és az energia mint vak kényszerek zaja, amely tovább nem értelmezhető, mégis tapasztaljuk hatékonyságát és hatásait.

Ennek a lehetséges, sőt valójában aktuális értelmezési iránynak az említése a hatalom fogalmának végiggondolásában azért szükséges, mert Nietzsche gyakran – különösen ott, ahol saját elképzelésének élességet és hangsúlyt kíván adni – a „energia” és az „energia megnyilvánulásai” kifejezéseket használja a hatalom és a hatalmi viszonyok helyett. A megszokott fül számára sok szakasz úgy hangzik, mintha Nietzsche valamiféle általános „erőközpontok” „robbanásainak” dinamikájára törekedne, egy olyan dinamikára, amely az egész világra kiterjed. Mintha a világot úgy ábrázolná, mint energiát, hasonlóan azokhoz a „világnézetekhez”, amelyek az ő korában bontakoztak ki, és különösen arra törekedtek, hogy „tudományos alapjuk” legyen – akár a fizika, akár a kémia, akár a biológia vállalta a vezető képek megadásának feladatát.

Ha Nietzsche hatalomról szóló gondolatát az általános energiafogalom távlatában szemléljük – amely egyszerre nagyon határozatlan és mégis valamiképp időszerű –,

teljesen az előtérben maradunk, olyannyira, hogy tévesen éppen ezt az előteret vesszük középpontnak. A középpont, annak a lényege, amit Nietzsche „hatalomnak” és gyakran „energiának” nevez, valójában az igazságosság lényegével határoztatik meg. Ha tekintetünket így a hatalom lényegére, mint önmagát felülmúló lényegre irányítjuk, akkor birtokában vagyunk azoknak az előfeltételeknek, amelyek szükségesek ahhoz, hogy megértsük a második szakaszt, amelyben Nietzsche az igazságosságról nyilatkozik.

A második feljegyzés majdnem egyidős az elsővel. A harmadik és negyedik rész (Így szólott Zarathustra, 1884; XIV, 80[4]) megírása közötti időszakban keletkezett elmélkedések közé tartozik. A szöveg így hangzik: „Az igazságosság, mint egy panorámikus hatalom funkciója, amely túltekint a jó és rossz szűk perspektíváin, és így szélesebb előny-horizonttal rendelkezik – azzal a szándékkal, hogy megőrizzen valamit, ami több, mint ez vagy az a személy.”* Már az elején észrevesszük a két meghatározás bizonyos hasonlóságát. Az első azt mondta: „az igazságosság … maga az élet legfőbb képviselője.” Most Nietzsche így fogalmaz: „az igazságosság, mint egy panorámikus hatalom funkciója.” A „funkció”, „funkcionálni” jelentése: végrehajtás, kivitelezés – az a mód, ahogyan az a hatalom, amelyre utalunk, hatalomként létezik és hatalmat gyakorol. Itt a „funkció” nem valami olyat jelent, ami ettől a hatalomtól függ, és később járul hozzá, hanem magát a hatalmat a maga hatalomgyakorlásában. Milyen hatalomra gondol Nietzsche, amikor „egy” hatalomról beszél? Nem „egy” a többi között és mellett, hanem az az egyetlen, még meg nem nevezett hatalom, amely minden másnál nagyobb erővel ruház fel; az, amely a „legfőbb képviselő” megnevezésnek megfelelően a legfőbb hatalom.

Ez az erő panorámikus, és ezért teljesen különbözik attól a vakon előretörő energiaformától, amit valahol szabadon engednek. Panorámikusnak lenni nem jelenti pusztán azt, hogy körbenézünk, hogy a tekintet ide-oda vándorol a kéznél lévő dolgok között. Panorámikusnak lenni a túltekintés a szűk perspektívákon. Ezért maga is annál inkább perspektivikus, vagyis olyan tekintés, amely új perspektívákat nyit meg.

Merre vezet ez az előretekintés, amely megnyílik előttünk? Milyen kilátást kínál? Nietzsche először közvetve válaszol, azáltal hogy megnevezi azokat a perspektívákat, amelyeken túltekintünk, nevezetesen „a jó és a rossz szűk perspektíváit.” A jó és a rossz a „morál” alapvető megkülönböztetésének nevei. Nietzsche a morált metafizikusan érti. A „jó” az „Ideál,” az Idea és az, ami azon is túl van – a valódi létező, az ontos on. A „rossz” a metafizikai neve annak, ami elvileg nem kellene, hogy létezzen, a me on. Ám itt rejlik a különbség az igaz (önmagában való létező) és a látszatvilág között. Ez a megkülönböztetés jelöli azokat a perspektívákat, amelyeken az igazságosság túllát. Az igazságosság túltekint ezeken a szűk perspektívákon egy tágabbra. A korábbi perspektívákon való túllátás megfelel annak a kizárólagos konstruktív gondolkodásmódnak, amely által korábban meghatároztuk az igazságosságot. Csakhogy most a konstrukció világosabbá válik a perspektivikus panoráma, a tág perspektíva megnyílásának természetén keresztül. Az igazságosság nem „birtokol” egy perspektívát; maga a perspektíva, mint felállítás, megnyitás és nyitva tartás.

Korábban utaltunk a perspektíva és a látóhatár közötti kapcsolatra. Minden perspektívának megvan a maga látóhatára. Az igazságosságnak „szélesebb előnyök horizontja” van. Meglepődünk. Egy olyan igazságosság, amely előnyöket keres, furcsán hangzik, és ugyanakkor egyértelműen hasonlít a hasznosságra, a kapzsiságra és a célszerűségre – nagyon is egy üzleti tranzakcióra emlékeztet. Nietzsche ráadásul még alá is húzta az előny szót, kétséget sem hagyva afelől, hogy az „előny” lényegi része az itt tárgyalt igazságosságnak. Ez a hangsúly meg kell, hogy erősítsen minket abban az erőfeszítésünkben, hogy ne a hétköznapi képzeteink értelmében gondolkodjunk erről a fogalomról. Sőt, eredeti, bár mára elveszett jelentésében az „előny” [Vor-teil] szó azt

[4] Lásd WI 2 [149], 1884 nyara–ősze; CM 11, 188.

jelenti, amit valakinek kiosztanak egy elosztás során, mielőtt a tényleges felosztás megtörténne. Az igazságosságban, mint a perspektívák megnyitásában, egy mindent átfogó horizont tárul fel, ami körvonalazza mindazt, ami már előre ki van osztva minden megjelenítésnek, számításnak és formálásnak – mint valami, amit mindenütt és mindig fenn kell tartani. A fenntartás itt egyúttal azt is jelenti, hogy elérni, befogadni és megőrizni, tartósan lerakni.

Mi az, ami mindenekelőtt kiosztatik, ami nem haladható meg, és amit nem előzhet meg semmilyen horizont? Nietzsche nem mondja meg közvetlenül, hogy mi ez. Azt csak annyit mondja, hogy az igazságosság horizontszerű szándéka valami olyasmire irányul, ami több, mint ez vagy az a cél, több, mint az egyének boldogsága és sorsa. Mindez félre van tolva az igazságosságban.

Ha az egyének nem fontosak, akkor a közösség az? Ugyanannyira nem. Nietzsche mondanivalóját kizárólag azon az alapon ítélhetjük meg, amit az igazságosság perspektívájáról mond. Az igazságosság túltekint az igaz és a látszólagos világ közötti különbségen, és ezáltal betekint a világ egy magasabb rendű lényegi meghatározottságába, egy tágabb horizontba, amelyben az ember – mégpedig a modern nyugati ember – lényege egyúttal „szélesebb körűen” kerül meghatározásra.

Mit vonhatunk le Nietzsche két, az igazságosságra vonatkozó meglehetősen lényeges kijelentéséből? Mint a perspektivikus erő felhatalmazása, mint a legmagasabb és legszélesebb körű, konstruktív és alapozó felépítmény, ez maga az élet alapvető sajátossága, az „élet”, amelyet kezdetben emberi életként értünk.

Azt szerettük volna megkérdezni, hogy az emberi tudás parancsoló jellege és az emberi értelem költői lényege miben találja meg igazoló és mércét adó alapját. A válasz ez volt: az igazságosságban. Az általunk jellemzett alkat szerint az igazságosság az alapja mindenféle ember és káosz közötti harmónia lehetőségének és szükségességének, legyen az akár a művészet magasabb rendű harmóniája, akár a tudás egyformán szükséges harmóniája.[5] A parancsoló magyarázat és a költői átlényegítés „helyes” és igazságos, mert maga az élet mélyén az, amit Nietzsche igazságosságnak nevez.

[5] Lásd az NI, 648, I. 3 javítását Otto Pöggeler szerint: Der Denkweg Martin Heideggers, második kiadás (Pfullingen: G. Neske, 1983), 122. oldal. A der Er- kenntnis szavak elé Pöggeler beilleszti: die gleichnotwendige.

22. A Hatalom Akarásának Lényege; A Változás Állandósítása Jelenlétté

A parancsoló és költői elem, az a tény, hogy a tudás valamiképpen megalapozatlanul önmagára állítódik, legyőzetik-e az igazságosság által? Nyújt-e az itt igazságosságnak nevezett dolog garanciát a pusztán kényszeres önkény vak kitörése ellen? De vajon tanúsít-e végül ilyen igazságosság amellett, ami helyes? Ily módon kérdezve úgy tűnik, komolyabban vesszük a reflexiót, mint Nietzsche. Ám ezzel a kérdéssel máris visszahelyeztük magunkat egy olyan álláspontra, amelyet az élet alapvonásaként felfogott igazságosság többé nem enged meg. Arra kérdezünk rá, hogy mi a helyes ebben az igazságosságban, s elménk előtt már ott lebeg egy mérce, amely előre rögzített és kötelező érvényű az igazságosság számára is.

Ma már talán nem tesszük fel így a kérdést, de az egész ügynek sem szabad ismét önkényességbe süllyednie. A jelenlegi helyzet szerint minden, ami „helyes", az igazságosságból kell, hogy fakadjon. Az a két jegyzet, amelyet kifejtettünk, semmit sem mond közvetlenül arról, mi épül fel, tárul fel és jelenik meg az igazságosságban. Mindenütt kizárólag ennek a „gondolkodásmódnak" a sajátos hogyanját hangsúlyozzák. Ami az igazságosságban helyes – feltéve, hogy ezt valahogyan el tudjuk választani magától az igazságosságtól –, csakis az igazságosság alapján, annak lényegi magjából határozható meg, ha egyáltalán meghatározható. Ehhez azonban csak úgy juthatunk el, ha új kísérletet teszünk e „gondolkodás" módjának megértésére, és így megvizsgáljuk, hogyan és milyen alakban „működik" az igazságosság. Az elsőként kiosztott dolgok konstruáló megállapítása egy hatalom funkciója. Melyik hatalomé? Miben áll egy hatalom lényege? Feleletünk így hangzik: Az itt értett hatalom az akarat a hatalomra.

Hogyan értsük ezt? A hatalom legfeljebb csak az lehet, amit végső soron a hatalom akarata akar; így a cél, amely elválik ettől az akarástól, és elébe van állítva.

Ha a hatalom az akarat a hatalomra lenne, az azt jelentené, hogy magát az akaratot is hatalomként kellene érteni. Akkor éppúgy mondhatnánk, hogy a hatalmat akaratként kell érteni. Nietzsche azonban nem mondja, hogy a hatalom akarat, ahogy azt sem, hogy az akarat hatalom. Ő sem az akaratot nem gondolja „mint" hatalmat, sem a hatalmat „mint" akaratot. Ugyanígy nem is egyszerűen helyezi egymás mellé a kettőt, mint „akarat és hatalom". Inkább saját gondolatát gondolja a „hatalom akarásáról".

Ha az igazságosság a „funkció", az alapvető sajátosság és a hatalomra irányuló akarat végrehajtása, akkor az akarat a hatalomra gondolatát az igazságosság lényegének szempontjából kell elgondolnunk; így az igazságosságot vissza kell vezetnünk lényegi alapjához. Ezért nem elegendő csupán elhárítanunk azokat a jelentéseket, amelyek eszünkbe jutnak, amikor meghalljuk az akarat és hatalom szavakat, és helyettük Nietzsche által megnevezett meghatározásokat gondolnunk. Éppen akkor, amikor az akarat és hatalom alapvető szavait Nietzsche értelmében gondoljuk el, mintegy az ő szótára szerint helyesen, a legnagyobb a veszélye annak, hogy teljesen ellaposítjuk a hatalomra irányuló akarat gondolatát; vagyis annak a veszélye, hogy pusztán azonosítjuk az akaratot és a hatalmat, az akaratot hatalomként, a hatalmat pedig akaratként vesszük. Így a döntő jelentőségű, a hatalomra irányuló akarat, a „-ra", nem kerül előtérbe.

Az efféle értelmezésekkel legfeljebb annyit lehet elérni, hogy Nietzsche számára a szándék új, lényegi meghatározását állapítjuk meg, mindenekelőtt egy olyat, amely eltér Schopenhauerétől. Nietzsche alapgondolatának politikai értelmezései viszik véghez leginkább ezt a laposító folyamatot, ha éppen nem semmisítik meg a hatalomakarás lényegét magát. És mindegy, hogy ezek a politikai hamisítványok a németek iránti gyűlöletet táplálják, vagy a németek iránti „szeretetet" kívánják „szolgálni." Az a panorámikus erő, amelynek megerősödése a kirekesztően, megsemmisítően konstruáló

gondolkodásban megy végbe, maga a „hatalomakarás.” Hogy mit jelent a „hatalom,” azt a hatalomakarás értelmében kell felfogni, és hogy mit jelent az „akarat,” azt is a hatalomakarás értelmében kell megérteni. A hatalomakarás nem a „akarat” és „hatalom” összeolvadásának eredménye, hanem éppen fordítva: az „akarat” és a „hatalom” mindig csupán fogalmi töredékek, amelyeket mesterségesen szakítanak ki a „hatalomakarás” eredendően egységes lényegéből. Könnyen beláthatjuk ezt abból, ahogyan Nietzsche az akarat lényegét meghatározza. Teljes mértékben elutasítja az akarat úgymond elszigetelten megfogható lényegének meghatározását. Nietzsche újra és újra hangsúlyozza, hogy az akarat csupán egy szó, amely sokrétű lényeget leplez hangzói egyszerűsége miatt. Önmagában véve az „akarat” puszta fikció; nincs olyan, hogy „akarat.”

> Nevetek a szabad akaratodon és a nem szabadon is: amit te akaratnak hívsz, az számomra illúzió; nincs akarat. (XII, 267; a Zarathustra korszakból)
> A kezdetnél ott áll a tévedés nagy végzete – hogy az akarat valami, ami hatékony, hogy az akarat egy képesség. … Ma már tudjuk, hogy ez csupán egy szó. (Bálványok alkonya; VIII, 80)

Mégis Nietzsche-nek meg kell mondania, hogy milyen értelemben kell azt, amit a akarat szó jelöl, gondolnunk, ha a szó nem akar puszta hang maradni. És Nietzsche ezt mondja: az akarat parancs (lásd például XIII, 638. szám és következő).[1] A parancsolásban „a fölény legbensőbb meggyőződése” a döntő. Ennek megfelelően Nietzsche a parancsolást az emberi fölény alapvető hangulataként érti; sőt, nem csupán másokkal, az engedelmeskedőkkel szembeni fölényként, hanem mindig és mindenekelőtt önmagunkkal szembeni fölényként. Ez utóbbi azt jelenti, hogy az ember felülmúlja önmagát, saját lényegét magasabbra emeli oly módon, hogy maga a lényeg ebben a felülmúlásban áll.

A hatalom lényege úgy határoztatott meg, mint a mindent átfogó panorámába való betekintés, amely magával ragadó. Amikor az akarat lényegére gondolunk, nem csupán az akaratot gondoljuk el, hanem az akaratot a hatalomra. Ugyanez érvényes, amikor a hatalom lényegére gondolunk. Az akarat és a hatalom önazonosak a metafizikai értelemben, mert egybefonódnak az akarat a hatalomra eredeti lényegében.

Csak úgy tartozhatnak össze, ha feszültségben tartják őket, és így pontosan nem ugyanazok a puszta egybeesés üres azonosságának értelmébenegység. A hatalom akarása önmaga kiválóságra emelésére való felhatalmazást jelent. Ez a kiválóságra való túlhatalmazás egyben maga a kiválóság alapvető cselekedete. Ezért beszél Nietzsche folyamatosan arról, hogy a hatalom önmagában „a hatalom fokozása”; a hatalom működése felhatalmazás a „több” hatalomra.

Felszínesen szemlélve mindez pusztán mennyiségi erők felhalmozódásának tűnik, és csupán a vak ösztönök és késztetések forrongását, kitörését, tomboló működését jelzi. A hatalomra való akarás így egy folyamatos eseménynek látszik, amely úgy morajlik, mintha egy vulkán belsejében lennénk, és amely kitöréssel fenyeget. Ily módon természetesen semmi sem érthető meg a lényegéből. Azonban az önmaga felülmúlására irányuló megerősödés azt jelenti, hogy a megerősödés az életet nyugalomba és őseredetiségbe állítja, ugyanakkor olyan állásba, amely mint felülmúlás, mozgásban van.

---

[1] Ahogyan az akarat parancsol, lásd a sorozat I. kötetének 6–10. szakaszát, különösen a 41. oldalt. Lásd még alább a Harmadik rész 2. szakaszát, különösen a 194–196. oldalakat. Azok közül a töredékek közül, amelyekre Heidegger itt hivatkozik – beleértve a GA XIII, 638-at – több is megtalálható a WI I jegyzetfüzetben, 1884 tavaszáról. Lásd WI I [389]-et a CM-ben, 11, 113–114, amely így kezdődik: „Akarat – parancsolás: ám amennyiben egy tudattalan aktus húzódik meg e tudatos aktus mögött, az előbbit is hatékonynak kell gondolnunk.” A jegyzet továbbá megkérdőjelezi a tudomány „optikáját”.

Azonban ahhoz, hogy a hatalomra irányuló akarat eredeti, egységes lényegére ne üresen és elvontan gondoljunk, a hatalomra irányuló akaratot annak legmagasabb formájában, az igazságosságként kell elképzelnünk; az igazságosságot pedig mint az igazság alapját a homoiosis értelmében, és a homoiosis-t mint a tudás és a művészet kölcsönös kapcsolatának alapját. Az általunk most elért hatalomra irányuló akarat fogalmának fényében az egész előadássorozat útját újra végig kell gondolnunk, visszatekintve. Így tudatosítanunk kell, hogy az első lépéstől kezdve, minden további lépésben, a hatalomra irányuló akaratot mindig és kizárólag lényegében gondoltuk el.

A hatalom akarásának lényegét a tudás és az igazság konfigurációjában végiggondolva az volt a cél, hogy felismerjük azt, és milyen mértékben Nietzsche, amikor egyetlen gondolatát, a hatalom akarását végiggondolta, azzá vált, aki beteljesítette a nyugati metafizikát. A metafizika a létezőket mint egészet gondolja el, azt, hogy mik és hogyan vannak. Eddig a tudást csupán úgy gondoltuk, mint az emberi élet maradandóságának biztosítását, amely az igazsághoz, és így a hatalom akarásához vezet vissza. Azonban az emberi élet csak azon az alapon az, ami, hogy a káosz felé irányul; ez utóbbi, a létezők egésze, alapvető jellegében a hatalom akarása. Azt kell belátnunk, hogy „a hatalom akarása az, ami az élettelen világot is vezeti, vagy inkább, hogy nincs is élettelen világ" (XIII, 204. szám; 1885).

Annak ellenére, hogy erőfeszítései gyakran úgy tűnnek, mintha ezt tennék, Nietzsche nem bizonyítja azt, hogy „a Lét legbensőbb lényege a hatalomra irányuló akarat" (WM, 693; 1888) azáltal, hogy induktív módon, a létezők minden tartományának vizsgálata alapján arra a következtetésre jutna, hogy a létezők mindenhol a Létükben a hatalomra irányuló akarat. Ehelyett Nietzsche gondolkodóként mindig és kezdettől fogva úgy gondolkodik, hogy a létezőket mint egészet vetíti ki a Létükre, ami a hatalomra irányuló akarat.

De mi a helyzet e kivetítés igazságával? Mi a helyzet a metafizikai és általában minden gondolati kivetítés igazságával? Ahogy könnyen beláthatjuk, ez a—a ha nem a—döntő kérdés. Még ma is hiányoznak a filozófiából mindazon lényegi előfeltételek, amelyek e kérdés kibontásához és megragadásához szükségesek lennének. A kérdést nem lehet megfelelően feltenni a metafizikán belül, és így Nietzsche alapvető álláspontján belül sem. Épp ellenkezőleg, egy másik irányba kell mutatnunk.

Ha az igazságosság „maga az élet legfőbb képviselője", ha a hatalomra törő akarat megfelelően az emberi életben tárul fel, vajon nem vezet-e az igazságosság kiterjesztése a létezők alapvető erejére, és a létezők egészének teljes körű, hatalomra törő akaratként való értelmezése minden létező antropomorfizálásához? Vajon a világ nincs-e az ember paradigmája szerint elgondolva? Vajon az ilyen gondolkodás nem puszta antropomorfizmus? Kétségtelenül az. Ez a „nagy stílus" antropomorfizmusa, azé a stílusé, amelynek érzéke van a ritka és soká érkező iránt. Nem is gondolhatjuk, hogy ezt az antropomorfizmust Nietzsche szemére kellene vetni. Nietzsche tud az ő metafizikájának antropomorfizmusáról. Nem csupán úgy tud róla, mint egy gondolkodásmódról, amelybe véletlenül botlott, és amelyből aztán nem tudott kikeveredni. Nietzsche akarja ezt a létezők mindenre kiterjedő antropomorfizálását, és csak ezt akarja. Ezt világosan láthatjuk egy rövid, 1884-ből származó feljegyzésből: „Azért, hogy az emberivé tegyük a világot, vagyis hogy mindinkább otthon érezzük magunkat benne –" (WM, 614). Ez az antropomorfizálás természetesen nem holmi önkényes, mindennapi, átlagos ember paradigmáját követi. Egy olyan emberi lény értelmezésén alapul, amely az „igazságosságban" megalapozva lényének alapjaiban hatalomra törő akarat.[2]

[2] Az antropomorfizmus témája teljes mértékben ki van bontva Heidegger negyedik és egyben utolsó Nietzsche-előadásában: lásd „Európai nihilizmus", a sorozat IV. kötetének első részében, különösen a 11–13. szakaszokban.

Az antropomorfizmus az elv lényegéhez tartozik, a vég történetének lényegéhez.a metafizikában. Ez közvetve meghatározza az átmenet döntését, amennyiben az átmenet magával hozza az animal rationale és a subiectum „meghaladását". Valójában ez a forgáspontja egy olyan „pontnak", amelyet először e fogalmak révén érünk el. A forgás: létezők – Lét; a forgás támaszpontja: a Lét igazsága. A forgás nem visszafordulás; ez egy átfordulás a másik alapba, mint szakadékba. A Lét igazságának alapnélkülisége történetileg a Lét általi elhagyatottsággá válik, amely abban áll, hogy a Lét mint olyan feltárulása elmarad. Ez az elmaradás tetőzik a Lét elfeledettségében, ha az elfelejtést tisztán a megemlékező gondolat hiányaként értjük. Az ember puszta emberként való felállításának alapjai, a létezők antropomorfizálásának alapjai eredendően ebben a tartományban keresendők.

Ez a könyörtelen és szélsőséges antropomorfizálása a világnak letépi a modern, alapvető metafizikai álláspont utolsó illúzióit; komolyan veszi az embert mint subiectum-ot. Nietzsche bizonyosan és joggal utasítaná vissza azt a vádat, hogy gondolkodása egy banális szubjektivizmus, amely kimerül abban, hogy annak ad elsőbbséget, aki éppen ott van — legyen az egyén vagy közösség — mindennek mércéjeként és céljaként. Nietzsche ugyanolyan joggal állíthatná, hogy a testet tette világértelmezése vezérelvévé, és ezzel a metafizikailag szükségszerű szubjektivizmust vitte teljességre.

Nietzsche gondolatmenetében, a hatalom akarata felé vezető úton, nemcsak a modern metafizika, hanem a nyugati metafizika egésze is beteljesedik. Kérdése, már a kezdetektől fogva, ez volt: Mik a létezők? A görögök a létezők Létét a jelenlét állandóságaként határozták meg. Ez a Lét-meghatározás erre a teljes metafizikatörténetre nézve rendíthetetlen marad.

Azonban nem hallottuk-e újra és újra, hogy Nietzsche számára a létezők egészének lényege a káosz, tehát a „Változás", és éppen nem a „Lét" abban az értelemben, ami rögzített és állandó, amit ő hamisnak és valótlannak tart? A Lét háttérbe szorul a Változás javára. Maga a változás és a mozgás természete a hatalom akarásaként van meghatározva. Lehet-e akkor mégis Nietzsche gondolkodását a metafizika betetőzésének nevezni? Nem inkább annak tagadása, vagy még inkább meghaladása? El a „Léttől" – és irány a „Változás" felé?

Nietzsche filozófiáját valóban gyakran így értelmezik. És ha nem is pontosan ebben a formában, akkor azt mondják, hogy a filozófia történetében már nagyon korán, Hérakleitosznál, majd később, közvetlenül Nietzsche előtt, Hegelnél megjelent a „Változás metafizikája" a „Lét metafizikája" helyett. Ez nagyjából helytálló; de lényegében ugyanolyan átgondolatlan, mint az első álláspont.

Ellentétben mindezzel, újra meg kell fontolnunk, mit jelent a hatalomra irányuló akarat: a saját lényegünk kiválóságának megerősítését. A megerősítés a kiválóságot – a Változássá-Válást – megállítja és állandósítja. A hatalomra irányuló akarat gondolatában azt, ami a legmagasabb és legigazibb értelemben válik és mozog – magát az életet – annak állandóságában kell gondolni. Nietzsche bizonyára a Változást és mindazt, ami változik, mint a létezők egészének alapvető jellemzőjét akarja; de azt, ami változik, éppen és mindenekelőtt úgy akarja, mint ami megmarad, mint a „létezés" tulajdonképpeni értelmében, a görög gondolkodók értelmében vett létet. Nietzsche annyira határozottan gondolkodik metafizikusként, hogy erről a tényről önmaga is tud. Így kezdődik egy jegyzete, amely végső formáját csak az utolsó évben, 1888-ban nyerte el (WM, 617[3]):

Rekapituláció:

---

[3] Lásd a jegyzet teljes bemutatását a II. kötet 201–202. oldalán. Vedd figyelembe, hogy a „Rekapituláció" címet Nietzsche Nachlass-ának szerkesztői adták hozzá. Végül nem találtam semmit a CM-ben, ami alátámasztaná Heidegger állítását, miszerint a jegyzet, amelyet a CM 1886 vége és 1887 tavasza közé datál, csak 1888-ban „nyerte el végső formáját."

A Léttel való jellel való megbélyegzése a Létre Válásnak – ez a legfőbb hatalomra irányuló akarat.

Azt kérdezzük: Miért ez a legfőbb hatalomra irányuló akarat? A válasz az, mert a hatalomra irányuló akarat legmélyebb lényege nem más, mint a Válás jelenlétté való állandósítása.

A Lét ezen értelmezésében a Lét eredendő gondolkodása mint physis előrehalad a modern metafizika alapvető álláspontjának végpontjáig, és így jut el a beteljesedéséhez. A felemelkedés és a megjelenés, a keletkezés és a jelenvalóvá válás a hatalom akarata gondolatában visszagondolódik a „Lét" lényegének egységébe annak eredeti és ősi értelme szerint, nem mint a görögség utánzása, hanem mint a lét modern gondolkodásának átalakulása a számára rendelt beteljesülésbe.

Ez azt jelenti, hogy a Lét eredendő értelmezése, mint a jelenvalólét állandósága, most megmenekül azáltal, hogy a kérdésfeltevésen túlra helyeződik.

A kérdés, hogy hol gyökerezik a Létnek ez az első és utolsó metafizikai értelmezése, a kérdés, hogy egyáltalán megtapasztalható-e ilyen alap a metafizikán belül, mostanra annyira távoli, hogy már kérdésként sem tehető fel. Mert most a Lét lényege olyannyira szélesen és lényegileg van megragadva, hogy egyenlő mindazzal, ami létrejön, a „élettel" is, sőt mint fogalmával.

A nyugati metafizika beteljesedésében Nietzsche által a mindent fenntartó igazság kérdése – amelynek lényegében a Lét maga, különféle metafizikai értelmezéseiben, lényegileg kibontakozik – nemcsak hogy továbbra is fel nem tett marad, ahogyan korábban is volt, hanem teljes egészében eltemetődik abban a jellegében, hogy érdemes lenne kérdés tárgyává tenni. Emiatt a metafizika beteljesedése egy végponttá válik. Mégis, ez a végpont maga a másik kezdet szükséglete. Rajtunk és az utánunk jövőkön múlik, hogy megtapasztaljuk-e ennek a szükségességét. Egy ilyen tapasztalás mindenekelőtt azt kívánja, hogy a véget mint beteljesedést értsük meg. Ez azt jelenti, hogy nem meríthetjük ki Nietzsche-t csupán valamilyen kortárs szellemi hamisítvány kedvéért; és nem hagyhatjuk figyelmen kívül sem, miközben úgy teszünk, mintha az örök igazság birtokában lennénk. Gondolnunk kell rá. Vagyis, mindig egyetlen gondolatát kell végiggondolnunk, és ezáltal a nyugati metafizika egységes, vezérlő gondolatát a maga belső határáig vinnünk. Akkor tapasztaljuk meg mindenekelőtt, hogy mennyire döntően van a Lét máris elhomályosítva a létezők és az úgynevezett tényleges uralma által.

A Létet a létezők által való elhomályosítás maga a Létből ered – a Létnek a létezők elhagyásából, abban az értelemben, hogy megtagadja a Lét igazságát.

Mégis, hogyha ezt az árnyékot árnyékként ismerjük fel, máris egy másik fényben állunk, anélkül hogy megtalálnánk a tüzet, ahonnan a ragyogása ered. Így az árnyék maga már valami más. Nem sötétség.

Sokan mesélnek róla,
És a szarvasok szűk szakadékokban kóborolnak,
És a horda végigsöpör a magaslatokon;

De a szent árnyékban,
A zöld lankán lakik
A pásztor, és a csúcsra tekint.

Hölderlin: „Az Anyaföldhöz"

(Hellingrath IV, 156 sk.)[4]

[4] Hcllingrath szövegében a 3. sorban a Hcrdc szó szerepel, nem pedig a Beissner–Schmidt-féle olvasat szerinti Horde. Heidegger így a harmadik sort úgy értelmezte: „És a nyáj a magaslatokon kóborol." Ha azonban Beissner és Schmidt értelmezése a helyes, akkor nem „kóborló nyájról", hanem egy „hordáról" van szó, amely a hegyeken kószál. Az árnyék, amelyben a pásztor lakik, így sokkal élesebb és sokkal drámaibb megvilágításba kerülne. Lásd Friedrich Beissner és Jochen Schmidt szövegét: Hölderlin Werke und Briefe (Frankfurt am Main: Insel, 1969), I, 140.

Második rész
AZ ÖRÖK VISSZATÉRÉS UGYANANNAK ÉS A HATALOMRA VALÓ AKARÁS

Első pillantásra úgy tűnik, nincs semmi igazság abban az állításban, hogy Nietzsche filozófiája a nyugati metafizika beteljesülése lenne.[1] Hiszen azáltal, hogy eltörli a „tapasztalaton túli világot", amely eddig a „valódi" világ szerepét töltötte be, filozófiája inkább úgy tűnik, mintha minden metafizikát elutasítana, és ezzel annak végső meghaladásának irányába tett volna lépéseket. Kétségtelen azonban, hogy Nietzsche alapgondolata, a „hatalom akarása", bizonyos értelemben mégis azzal függ össze, hogy a létezők egészének létezését akaratként értelmezi. Az akarat együtt jár a tudással. Schelling és Hegel koncepcióinak összefüggésében a tudás és az akarat együtt alkotják az értelem lényegét. Leibniz szubsztancialitás-felfogásának vetületében pedig a tudást és az akaratot vis primitiva activa és passiva [az eredendő aktív és passzív erő] formájában gondolják el. A hatalom akaratának gondolata azonban, különösen annak biologistikus formájában, úgy tűnik, elhagyja e projekt szféráját; ahelyett, hogy a metafizika hagyományát beteljesítené, úgy látszik, inkább csonkítja azt, eltorzítva és trivializálva.

Mit jelent a beteljesülés szó; mi az, amit pontosan nem lehet mértékül venni a megítéléséhez; milyen mértékben ragadhatunk meg benne egy „tanítást"; milyen módon tartja a beteljesülés magát ahhoz a vezérfonalhoz (a létezők Létben való feltárulásához[2]), amely artikulálja és megalapozza magát a metafizikát; vajon a beteljesülés kiteljesíti-e a vezérfonalat annak végső lehetőségeiben, ezáltal lehetővé téve, hogy minden vizsgálódáson kívül álljon – ezek közül egyik sem tárgyalható itt.

Az a hiedelem, hogy Nietzsche filozófiája pusztán eltorzítja, eljelentékteleníti, és dogmatikusan megtagadja a korábbi metafizikát, egyszerűen illúzió, bár igen makacs illúzió, amely addig tart, ameddig alapgondolatát felszínesen képviseljük. A felszínesség abból fakad, hogy halogatjuk a nyugati metafizika történeti átgondolását, és abból a gyakorlatunkból, hogy az egyes alapvető álláspontokból kialakult különféle kivetítéseket kizárólag azon állítások keretein belül vizsgáljuk, amelyeket ezek a kivetítések tesznek. E közben elfeledkezünk arról, hogy e kijelentések elkerülhetetlenül egy háttérből szólalnak meg, abból a háttérből, amelyből kiemelkednek; ezek a kijelentések nem vizsgálják meg nyíltan ezt a hátteret, de öntudatlanul visszatérnek hozzá magában a beszédükben. A különféle alapvető álláspontok a létezők létezőségét egy olyan kivetítésben értik meg, amely jóval azelőtt vetült ki, hogy ők maguk megjelentek volna, egészen a görög kezdetekig visszamenően. Ezek az álláspontok a létezők Létét úgy veszik, mint amely már meghatározódott a jelenlét állandóságának értelmében. Ha ezeket az alapvető metafizikai álláspontokat ezen irányadó kivetítés keretein belül gondoljuk végig, megőrizhetjük magunkat attól a kísértéstől, hogy Nietzsche filozófiáját felszínesen ragadjuk meg, és a megszokott történetfilozófiai címkékkel skatulyázzuk be – mint „herakleitoszi", mint a „hatalom metafizikája", vagy mint „életfilozófia."

Ha a létezők létezésének irányadó kivetítésében gondolkodunk, abban a kivetítésben, amely fenntartja a metafizika teljes történetét, még akkor is, ha már kezdetén túl is haladja azt, akkor felismerjük, mi a metafizikailag szükségszerű és végső az örök visszatérés tanában. Amikor e tétel összefüggését meghatározzuk a hatalom akarásának alapvető gondolatával, Nietzsche filozófiája a nyugati metafizika történetének végső, megkülönböztető álláspontjaként kerül előtérbe. Ilyen felismerés alapján Nietzsche filozófiája arra késztet bennünket, hogy szembenézzünk azzal a szükségszerűséggel, amelyben és amiért a nyugati metafizika, mint egy beteljesedett történelem totalitása, a

---

[1] Egy megjegyzésben Heidegger emlékeztet minket arra, hogy a jelen szöveg a „A hatalom akarása mint tudás" című előadássorozathoz tartozik, amely hirtelen megszakadt 1939 nyarán. Lásd a kötet szerkesztői előszavát.

[2] Seiendes geliehtet im Sein. Hogy a geliehtet szót a „tisztás" (Lichtung) valamelyik formájával kell-e fordítani, fontos és nehéz kérdés. Mivel Heidegger itt a hagyományos metafizikai „vezető kivetítést" (Leitentwurf) hangsúlyozza, és nem a saját további gondolkodását, ezért megtartottam a problémás utalást a lumen-re.

múltba, vagyis egy végső jövőbe utaltatik. Ami volt, felszabadítja azt, ami látszólag csupán múlt, a maga lényegébe; pontosabban, a kezdetet, amely látszólag véglegesen hajótörést szenvedett, lefordítja arra a sajátosságára, hogy kezdet. E tulajdonsága révén a kezdet mindent meghalad, ami utána következik, és így jövőbe mutató. A múlt mint lényegileg kibontakozó, vagyis a különféle módokon kivetített létezés, mint a Lét eltakart igazsága, uralkodik minden felett, amit jelenvalónak és ténylegesnek tartunk, amaz pedig a maga ténylegesítő ereje révén.

Az örök visszatérés és a hatalom akarata közötti összefüggés meghatározásához a gondolatainknak a következő hat lépést kell végrehajtaniuk:

1. A metafizika történetének szempontjából az örök visszatérés gondolata előrevetíti az akarat a hatalomhoz alapgondolatát; vagyis ezt a gondolatot a beteljesedésig gondolja.
2. A metafizika, modern korszakában és a végének történetében, mindkét gondolat ugyanazt gondolja.
3. A két gondolat lényegi egységében a beteljesedéshez közelítő metafizika kimondja végső szavát.
4. Az a tény, hogy lényegi egységük kimondatlan marad, megalapozza a beteljesedett értelmetlenség korszakát.
5. Ez a korszak teljesíti a modernség lényegét; most, először, a modernség eléri önmagát.
6. Történetileg nézve, ez a beteljesülés – rejtettségbe burkolózva, és szembe haladva a bűvöletbe ejtett közvélekedéssel – a szükségszerűség, amely jellemzi az átmenetet, mely magába foglalja mindazt, ami volt, és előkészíti mindazt, ami eljövendő. Ez az átmenet az igazság fölötti őrzéshez vezet, a Lét igazságának őrizetéhez.

- | -

A hatalomra irányuló akarat maga a hatalom lényege. Ez abban áll, hogy a hatalom felülkerekedik, vagyis önmagát a lehető legmagasabb fokra emeli. Az akarat nem lebeg a hatalom fölött; inkább a hatalom lényegében rejlő, hatalmat gyakorló parancs. A létnek, mint hatalomra irányuló akaratnak a metafizikai meghatározása döntő fontosságában gondolatlan marad, és félreértés áldozatává válik, amíg a létet pusztán hatalomként vagy pusztán akaratként állítjuk, és amíg a hatalomra irányuló akaratot úgy magyarázzuk, mint akaratot, amely hatalom, vagy hatalmat, amely akarat. A lét, a létezők létezőségének hatalomra irányuló akarattá gondolása azt jelenti, hogy a létet a hatalom lényegére való felszabadításként fogjuk fel; ez a felszabadítás úgy megy végbe, hogy a feltétel nélkül felhatalmazó hatalom a létezők kizárólagos elsőbbségét állítja a léttel szemben. Míg a létezők objektív valósággal bírnak, a lét feledésbe merül.

Ami ennek a hatalomnak a lényegére irányuló kibontakoztatása, azt Nietzsche nem képes végiggondolni. Ahogyan egyetlen metafizika sem képes rá, mivel a metafizika nem tudja a kérdést magát feltenni. Éppen ellenkezőleg, Nietzsche a létezők Létét mint hatalomra törő akaratot értelmezi, lényegi egységben azzal a Lét-meghatározással, amely a „mindig ugyanannak örök visszatérése” megjelölés alatt keletkezett.

Időrendi sorrendben nézve Nietzsche előbb foglalkozott az örök visszatérés gondolatával, mint a hatalomakaratéval, jóllehet az utóbbi sejtései legalább ilyen korán megjelentek. Mégis, a visszatérés gondolata mindenekelőtt tárgyát tekintve korábbi; vagyis előremutatóbb, noha Nietzsche maga soha nem tudta kifejezetten végiggondolni ennek lényegi egységét a hatalomakarattal mint olyannal, sem pedig felemelni azt egy metafizikai koncepció szintjére. Éppoly kevéssé ismerte fel Nietzsche a visszatérés gondolatának igazságát a metafizika története szempontjából. Ennek oka nem az, hogy a gondolat bármilyen módon homályban maradt volna előtte, hanem az, hogy – akárcsak előtte minden metafizikus – Nietzsche sem találta meg az utat vissza az irányadó metafizikai kivetítés alapvető vonásaihoz. Mert a létezőknek a létezőségre való metafizikai

kivetítésének általános vonásai, s ily módon a létezőknek mint ilyeneknek a jelenlét és maradandóság tartományában való megjelenítése, csak akkor ismerhetők meg, ha e kivetítést történetileg meghatározottként tapasztaljuk meg. Az efféle tapasztalatnak semmi köze nincs azokhoz a magyarázó elméletekhez, amelyeket a metafizika időről időre önmagáról felállít. Nietzsche is csupán ilyen magyarázatokat dolgoz ki – ám ezeket sem szabad egyszerűen egyfajta „metafizikai pszichológiának" neveznünk.

A „Visszatérés" a válás állandósítását gondolja el, egészen addig a pontig, ahol a válás, ami válik, biztosítva van a válásának tartamában.[3] Az „örök" az állandósítást gondolja el, az ilyen állandóság irányának önmagába való visszakanyarodásában és önmaga felé való előrehaladásában. Mégis, ami válik, az nem a szüntelen másság egy végtelenül változó sokaságban. Ami válik, az maga a ugyanaz, és ez azt jelenti, hogy az egy és önmaga ugyanaz (az azonos), ami minden esetben ott van a másik különbözőségén belül. Az egy azonos elem jelenléte, egy jelenlét, amely létrejön, az ugyanabban van elgondolva. Nietzsche gondolata a válás állandó állandósítását gondolja el mindenben, ami válik, az egyetlen jelenlétté – az azonos önismétlésévé.

Ez a „önmaga" olyan, mintha egy szakadék választaná el attól az egyediségtől, amelyt az összetartó minden dolgok megismételhetetlen összekapcsolása jelent. Csak abból az összekapcsolásból indul el a különbség.

A visszatérés gondolata nem herakleitoszi abban az értelemben, ahogyan azt filozófiatörténészeink általában kifejtik. Hanem úgy gondolkodik – egy olyan módon, amely időközben idegenné vált mindattól, ami görög –, a lényegszerűség (a jelenlét állandósága) korábban kivetített lényegéről, és erről úgy gondolkodik, mint zárványos és kijárat nélküli beteljesedésről. Így a kezdet eljut a végső beteljesedéséhez. Az igazságról való gondolkodás, aletheia lényegének értelmében, amelynek lényegi megjelenése fenntartja a Létet, és lehetővé teszi, hogy az a kezdethez való tartozásában menedéket találjon, távolibb, mint valaha ebben a lényegszerűség utolsó kivetítésében. Nietzsche gondolkodásában az „igazság" megkövült, és üres lénnyé vált: egyértelmű összhangot jelent a létezők egészével, oly módon, hogy ezzel az egyértelműséggel a Lét feszültségmentes hangja soha nem hallható meg.

A Lét igazságának története akkor ér véget, amikor annak eredendő lényege teljesen elveszik. Ezt a veszteséget az alap nélküli alétheia hirtelen összeomlása készítette elő. Ugyanakkor szükségszerűen megszületik a történeti illúzió, hogy a physis eredeti konfigurációjában meglévő ősi egysége ismét helyreállt. Mert már a metafizika nagyon korai időszakában kettészakadt „Létre" és „Változásra". Az így kettészakadt egység két végső birodalom között oszlott meg, nevezetesen az igaz és a látszó világok között.

De, mondják az emberek, mi mást jelenthet a két dolog közötti különbség eltörlése, e két különálló világ áthúzása, mint azt, hogy visszatalálunk a kezdethez, és ezáltal felülkerekedünk a metafizikán? Nietzsche tanítása azonban mégsem haladja meg a metafizikát: ez maga a metafizika irányadó kivetítésének legvégső, vak elfogadása. Ugyanakkor éppen ezért valami lényegileg más is, mint az ősi tanok kozmikus folyamatok ciklikus lefolyásáról szóló erőtlen, történeties visszaemlékezése.

Amíg a visszatérés gondolatát bizonyítatlan és bizonyíthatatlan különcségnek minősítjük, és amíg Nietzsche egyik költői és vallásos szeszélyének tartjuk, addig a gondolkodót a korabeli vélemények síkságára rántjuk le. Ha ezzel lezárulna az ügy, akkor talán kénytelenek lennénk belenyugodni ebbe a lefokozásba, mint a mindenkor elkerülhetetlen félreértések következményébe, amelyeket a kortárs mindentudók okoznak. Ám itt valami más forog kockán. Nietzsche visszatérés-doktrínájának jelentését, ha a metafizika történetének szempontjából vizsgáljuk, elégtelenül firtatjuk, és ezzel

---

[3] „Wiederkehr" a váló állandóságát gondolja el a válás biztosítására a Werdenden-ben annak Werdedauer. Hasonló szerkezetért lásd a sorozat II. kötetét, Azonos örök visszatérés, 200–201. oldal.

félresöpörjük azt a legbelsőbb szükségletet, amely a nyugati gondolkodás történetének menetében megmutatkozik. Így pedig, azáltal hogy támogatjuk azokat a mesterkedéseket, amelyek érzéketlenek a Lét iránt, megerősítjük a Lét teljes elhagyatottságát.

Amikor ez megtörténik, feladjuk azt az első előfeltételt, amelynek teljesülnie kell ahhoz, hogy bárki képes legyen megragadni Nietzsche látszólag könnyebben hozzáférhető gondolatát, a hatalomakaratot, mint alapvető metafizikai gondolatot. Mert ha a hatalomakarat alkotja a létezők létezésének lényegi karakterét, akkor annak azt kell gondolnia, amit az örök visszatérés ugyanannak gondol.

- II -

Amikor elmélkedéseinkben közelebbről szemügyre vesszük a metafizika irányadó kivetítését, látjuk, hogy mindkét gondolat ugyanazt gondolja – a hatalomra való akaratot a modernség értelmében, az örök visszatérést ugyanannak az értelemben, a vég történetének szempontjából. Ez az irányadó kivetítés a létezőket mint olyat a maradandóság és jelenlét nyílt tartományába helyezi, egyetemességükben képviseli őket lényegségük tekintetében. Hogy mely tartomány az, amely a maradandóságról és jelenlétről szóló képzeteinket adja, sőt magát a jelenlét állandósítását, az soha nem zavarja meg a metafizika irányadó kivetítését. A metafizika szigorúan a saját kivetítésének nyílt tartományához tartja magát, és a jelenlét állandósítását különbözőképpen értelmezi a létezők már előre meghatározott lényegségének alapvető tapasztalata szerint. Ha azonban egy elmélkedés lassan érintkezésbe kerül azzal, ami felderít, ami sajátjává teszi mindazt a nyitottságot, ami nyitott, a maradandóság és a jelenlét maguk is kérdés alá kerülnek lényegük tekintetében. Mindkettő meg fogja mutatni magát, mint ami lényegileg az időhöz kötött. Ugyanakkor arra fognak kötelezni minket, hogy megszabaduljunk mindattól, amit rendszerint az idő szóval jelölünk.[4]

A hatalom akarása most úgy fogható fel, mint a meghaladás állandósítása, vagyis a Létté Válásé; ezért mint a vezérlő metafizikai kivetítés átalakult meghatározása. Az örök visszatérés, ugyanannak ismétlődése, mintegy kibomlik és feltárja lényegét, mint a legállandóbb állandósítása annak a létrejövőnek, ami maga is állandó. Mindazonáltal mindez csak azon kérdésfelvetés keretein belül jelenik meg, amely a létet annak kivetítő tartományára és annak megalapozására irányulva vonta kérdőre. Az ilyen kérdésfelvetés számára a metafizika vezérlő kivetítése, és így maga a metafizika is, már teljesen meghaladtatott; többé nem fogadható el úgy, mint ami az elsődleges és kizárólagosan meghatározó tartományt alkotja.

És mégis, kezdetben megpróbálhatunk afelé irányulni, hogy felismerjük az azonosságot „az azonos örök visszatérése" és „hatalomra irányuló akarat" a metafizika perspektíváiban és annak megkülönböztetéseivel. A „A hatalom akarása mint művészet" és „Az azonos örök visszatérése" előadás-sorozatok olyan utat követnek, amelyen keresztül megláthatjuk e kettő belső egységét. Kezdettől fogva az azonos örök visszatérése és a hatalom akarása úgy kerül megragadásra, mint a létezők alapvető meghatározásai

---

[4] Ezek a sorok valamit feltárnak abból az útról, „1930-tól a Humanizmus levéléig", amelyet Heidegger a Nietzsche kötetek egészének „pályájaként" említ. (Lásd e sorozat I. kötetét, A hatalom akarata mint művészet, xvi. o.) Figyeljük meg, hogy a „lightens" itt a das Lichtende fordítása, ami a jelen idejű melléknévi igenév főnevesítése, tehát a Lichtung szónak egy aktívabb, erőteljesebb formája. A das Lichtende ... , das jede Offenheit des Offenen ereignet kifejezés tömören foglalja össze egy nagy kézirat központi témáját, amelyen Heidegger 1936 és 1938 között dolgozott: Hozzájárulások a filozófiához: „Az Ereignisről". Az ereignen „sajátítani" fordításának korlátai sehol sem annyira nyilvánvalóak, mint itt: az Ereignis távolról sem valamiféle gyarapító cselekedet, hanem az Idő és a Lét adományozása vagy kiosztása, amelyet a metafizika irányadó kivetítésén belül soha nem gondoltak el. Lásd most a Hozzájárulások, MHG 65.

önmagukban és mint összességükben – a hatalom akarása mint a „mi-lét” különös érméje a történelmi végponton, és az azonos örök visszatérése mint a „hogy-lét” érméje. Ennek a megkülönböztetésnek a szükségességét kétségkívül felismeri egy kiadatlan előadás 1927-ből; ennek ellenére a megkülönböztetés lényegi eredete ott rejtve marad.[5]

Ez a megkülönböztetés – és az így megkülönböztetett elemek túlsúlya – vitathatatlanul uralkodik a metafizika teljes történetén, és egyre nyilvánvalóbbá válik. Miben van ennek az alapja? A mi-lét (to ti estin) és az hogy-lét (to estin) kiterjedésében egybeesik azzal a megkülönböztetéssel, amely mindenütt fenntartja a metafizikát, azzal a megkülönböztetéssel, amely szilárdan rögzült a platonikus felosztásban: ontos on [a létben lévő] és me on [nemlét]. Bár először Platonizmusban került megállapításra, és ott egyszer s mindenkorra rögzült, ez a megkülönböztetés képes az átalakulásra – egészen a felismerhetetlenségig. (Lásd Arisztotelész, Metafizika Z 4, 1030a 17.[6]) Az ontos on, az, ami a lét karakterével bír – és az, hogy jelenti az „igazi” létet, az „igazit” az alétheia értelmében – egy „látomás,” egy megjelenő profil. Ilyen jelenlétben lényegében egyszerre történik meg az, hogy mi egy létező, és hogy az – profiljának jelenvalóságában – van. Az „igazi világ” az a világ, amely előre eldöntött a maga hogy tekintetében. Mindazonáltal, amennyiben igaz, és így megkülönböztetett a látszattól; és amennyiben a pusztán látszó világ a lényegiséget csupán homályosan megnyilvánítja, ennélfogva „valójában” „nem az,” még ha ugyanakkor nem is egyszerűen semmi, hanem létező; amennyiben mindez így van, az „hogy van” különösen a me on-ban tolakodik előtérbe. Úgy tűnik fel, mintha a tiszta „arc” lefosztása lenne, amelyben a „mi” megmutatkozik. A to ti estin és a tó estin (a ti [mi] és a hoti [hogy]) külön utakon járnak az ontos on és a me on megkülönböztetésével együtt és abban. A létlét az egyes „ez” (tode ti) és az hekaston [minden egyes] megkülönböztető jegyévé válik; ugyanakkor ezek okozzák, hogy a megfelelő mi-lét (eidos) megmutatkozzon, és csak így határoznak meg egy hogy-ot a Lét számára, és így határoznak meg egy létezőt, mint konkrét adottságot. Az idea most kifejezetten eidos-szá válik a morphé [forma] értelmében a hylé [anyag] vonatkozásában, oly módon, hogy a létséget egy synolon [összegyűjtött egész] hordozza át, amely nem szünteti meg a különbséget. (Az eredeti görög morphé értelmére vonatkozóan, amely egészen más, mint a későbbi megkülönböztetés a forma és materia között, lásd Arisztotelész, Physika B I[7]).

---

[5] Azok az előadások, amelyekre Heidegger itt hivatkozik (amelyeket a Lét és idő 1927 áprilisi megjelenését követő hónapokban tartott), most megjelentek Die Grundprobleme der Phänomenologie címen (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1975); angolra Albert Hofstadter fordította The Basic Problems of Phenomenology címen (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1982). Lásd a második fejezet 10–12. szakaszait. Heidegger itt Aquinói Tamásnál, Scotusnál és Suareznél tárgyalja az essentia és existentia közötti különbséget, amely egészen az arisztotelészi to ti estin (vagy to ti en einai) és to estin (vagy hoti estin) megkülönböztetéséig vezethető vissza. Heidegger itt részletes történeti áttekintést nyújt az existentia mint Vorhandensein, kéznél-lét uralkodó felfogásáról. Figyelemre méltó, hogy Nietzsche örök visszatérés és hatalomra irányuló akarat tanai nem kerülnek említésre, noha Kantot és Hegelt (pl. a II. szakasz végén) a skolasztikus megkülönböztetés örököseiként idézi.

[6] Itt Arisztotelész az ousia to ti en einai-ját, amelyet általában „lényegként” vagy „szubsztanciaként” fordítanak, egy dolog „meghatározása” (horismos) szempontjából tárgyalja. A 17. sortól kezdve azt kérdezi, vajon a meghatározások, mint a dolgok „mi-léte”, nem többértelműek-e, olykor a „szubsztanciára” vagy egy „ez”-re utalva, máskor pedig mindenféle „állításra” vonatkozva, mennyiségre, minőségre és „bármi más effélére”.

[7] Hcidcggcr meghatározza a morphé „eredeti görög értelmét” az „A physis lényegéről és fogalmáról” című írásában, a Wegmarken kötetben (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1967), 309–371. old., különösen a 343–353. oldalon. Az eidos és logos összefüggésében a morphé itt a jelenvalólét, azaz a Lét egy módjaként van felfogva. Lásd még: Der Ursprung des Kunstwerkes (Stuttgart: P. Reclam, 1960), 20–25. old.; valamint a Poetry, Language, Thought kötetben, Albert Hofstadter fordításában (New York: Harper & Row, 1971), 26–30. old.

Sok alakban a „forma” kap központi szerepet a későbbi időkben, különösen a bibliai teremtésfelfogás miatt, mint existentia, essentia és a *principium individuationis.* A mi-lét és a hogy-lét kiüresedett „reflexiós fogalmakká” válnak, miközben a létség magától értetődő elfogadása erősödik. Kitartanak olyan erővel, amely annál is inkább makacs marad, ahogy a metafizikát egyre inkább valami magától értetődőként fogadják el.

Csoda-e, hogy a mi-lét és az az-lét közötti különbség ismét a legszembetűnőbben kerül előtérbe a nyugati metafizika beteljesedésénél? Mégis, maga a különbség mint olyan feledésbe merül, úgyhogy a létezők egészének két alapvető meghatározása – a hatalomra törő akarat és az ugyanannak az örök visszatérése – úgy hangzik el, hogy bár metafizikailag mintegy hajléktalanok, mégis feltétel nélkül tételeződnek.

A hatalom akarása azt mondja meg, mi a létező. A létező az, ami (mint hatalom) felhatalmazást ad.

Az örök visszatérés ugyanannak azt a hogyan-t jelöli, amelyben az ilyen „mi” jelleget birtokló lét van. Ez jelöli a létezés egészének „tényszerűségét”, azt, hogy „van”. Mivel a Lét, mint ugyanannak örök visszatérése, a jelenlét állandósítását alkotja, a legállandóbb; ez a feltétlen hogy van.

Ugyanakkor emlékeznünk kell valamire: a metafizika beteljesülése saját alapjain próbálja meghaladni a „valódi” és a „pusztán látszólagos” világok közötti különbséget. Először egyszerűen e két világ felcserélésével próbálja ezt megtenni. Természetesen ez a felcserélés nem pusztán egy mechanikus megfordítás, amelyben az alsó, érzéki szféra kerül a magasabb, érzékfeletti helyére – egy olyan megfordítás, amelyben e két szféra és helyük változatlan maradna. Ez a felcserélés átalakítja az alsó, érzéki szférát „életté” a hatalom akarásának értelmében. A hatalom akarásának lényegi tagoltságában az érzékfeletti a maradandóság biztosításává alakul át.

A metafizika eme meghaladásával összhangban, vagyis a metafizika végső lehetséges konfigurációjává való átalakulásával, a mi-lét és az ami-lét közötti megkülönböztetés elkerülhetetlenül háttérbe szorul. Így meg nem gondolttá válik. A mi-lét (hatalom akarása) önmagában semmi olyasmi, amihez az ami-lét valamilyen kedvező véletlen folytán hozzárendelődne. A mi-lét, mint lényeg, feltételezi maga az élet animációját (érték). Ilyen feltételezésben a mi-lét egyúttal az élőlények egyetlen tulajdonképpeni ami-ja is – ahol az „ami” itt az élőlények teljességét jelenti.

Ennek a létező-mi és a micsoda-mi összetartozásának az alapján (egy olyan összetartozás, amely most épp ellentéte az estin által az einai által körülölelt ontos on mint idea ősi összefoglalásának), a hatalom akarása és az örök visszatérés már nem pusztán a Lét meghatározásaként tartozhatnak össze: ugyanazt kell mondaniuk. A metafizika történetének végén az örök visszatérés gondolata pontosan azt fejezi ki, amit a hatalom akarása, mint a létezők lényegszerűségének alapvető vonása, mond a modernitás beteljesedésekor. A hatalom akarása önmeghaladás a keletkezés lehetőségeibe, amelyek egy most kezdődő irányító elrendeződéshez tartoznak. Ez az önmeghaladás legbelső magjában a Keletkezés mint olyan permanenssé tételében áll. Az önmeghaladás szemben áll minden puszta, vég nélküli folytatással, amely idegen és ellenséges vele szemben.

Amint abban a helyzetben vagyunk, hogy végiggondoljuk az akarat a hatalomhoz való tiszta önazonosságát és az örök visszatérését ugyanannak minden irányban és minden felvett alakjában, megtaláljuk az alapot ahhoz, hogy először e két alapvető gondolatot sajátosságukban és metafizikai hatókörüknek megfelelően mérlegeljük. Ezek a gondolatok alkalmat adnak arra, hogy visszagondoljunk az első kezdetre. Mert ők alkotják e kezdet beteljesülését, feltétel nélkül felhatalmazva a nem-lényeget, amely már a színen megjelenik az eszmével. E beteljesülésből bontakozik ki a Lét örökké meghatározatlan és megalapozatlan igazságának elmélkedése. Így kezdődik az átmenet e igazság kikérdezése felé.

- III -

Az önazonos kinyilatkoztatás a hatalomakarás és az örök visszatérés lényegi egységében a metafizika végső szava. A „végső” a kimerítő beteljesedés értelmében bizonyos értelemben „elsőt” is kell, hogy jelentsen. Az utóbbi, a physis, azonnal kettészakad a Lét és a Változás látszólagos ellentétére. A feltörő jelenlét, megvizsgálatlanul, és nem vetítve ki „időbeli” jellegére, mindig és mindenütt egyetlen szempontból kerül megragadásra: a keletkezés és elmúlás, a változás és átalakulás, a maradás és a tartósság felől. Az utóbbi szempont szerint tekintették a görögök a valódi Létet; sőt, számukra minden változást először ouk on-nak [nem-lét], később mé on-nak [nemlét] neveztek, de mégis on-ként határoztak meg. A Lét és a Változás két birodalomra oszlik, amelyeket egy khórismos [rés] választ el. Így ezek a birodalmak határozzák meg azt a teret, ahol lakhelyükre találnak. Milyen mértékben győzi le Arisztotelész a khórismos-t a tode ti [az „ez”] és a hekaston [az „egy-egy”] ousiá-jában? Abban a mértékben, amennyiben a Lét csakis mint ousia válik entelekheiává és energeiává.[8]

A Lét végül szembeszáll ellenfelével, a Változássá-válással, amennyiben utóbbi a Lét helyére tör. A kettő ellentéte a „tényleges” síkján bontakozik ki, egy olyan terepen, amelyet sosem érzékelünk kifejezetten ilyenként. A Lét saját ténylegessége igényt tart rá, mivel szemben áll a nem-ténylegessel, a semmivel; ugyanakkor ez a ténylegesség is igényt formál a Változás jellegére, hiszen nem akar megkövült, „élet”-nélküli dologként fennállni. Hegel teszi meg az első lépést e ellentét feloldása felé a „Változás” javára, bár azt a természetfeletti és az abszolút Eszme, önmegjelenítése fogalmaiban ragadja meg. Nietzsche, a platonizmus megfordításával, a Változást az „élet” szférájába helyezi, mint a „testet öltő” káoszt. Ez a megfordítás, amely kioltja a Lét és a Változás ellentétét, jelenti a beteljesedést mint olyat. Mert most nincs kiút, sem ebben a széttépésben, sem egy megfelelőbb összeolvadásban. Ez nyilvánvalóvá válik abban a tényben, hogy a „Változás” igényt formál a Lét előjogainak bitorlására, miközben a Változás túlhatalma végül is a Lét megingathatatlan erejének végső megerősítését pecsételi meg. A Lét a jelenvalólét (meg)állandósítása (biztosítása), amennyiben a létezők és a létezésük Változásként való értelmezése a Változást feltétlen jelenvalóságként állandósítja. Hatalmának megszilárdítása érdekében a Változás enged a jelenvalóság állandósításának hívásának. A Lét eredendő igazsága uralkodik ebben a sajátos állandósításban, jóllehet felismeretlenül és megalapozatlanul, teljesen feledékeny nem-lényegében elhajolva. A Változásnak a Lét státuszáig való felemelése megfosztja előbbit végső elsőségétől, és visszaadja utóbbinak eredendő lényegét (mint ami a physis-szel függ össze); egy lényeget, amely természetesen teljes nem-lényeg. Most már csak a létezés-lényeg van, és a létezés-lényeg gondoskodik mindenről: változásról és állandóságról. Feltétlenül kielégíti a lét (mint „élet”) igényeit. Ily módon kielégítve a létezés-lényeg minden megkérdőjelezésen túl állni látszik. A legszélesebb teret kínálja.

A metafizika ezen végső szakaszának lényegi sorrendje, vagyis a „létiség” állandósított jelenvalóságra vetítésének végső fázisa, a „igazság” lényegének megfelelő meghatározásában kerül bejelentésre. Most halványulnak el alétheia minden utolsó visszhangjai. Az igazság helyességgé válik, abban az értelemben, hogy a parancsoló teljesen elmerül a saját önmeghaladásának kényszerében. Minden helyesség pusztán előkészülete és lehetősége ennek a meghaladásnak; minden rögzülés csupán kapaszkodó minden dolog Felbomlásában, így egy lépés a „káosz” állandósításának akarásához. Most az egyetlen vonzerő az élet vitalitásához szól. Az igazság ősi lényege

---

[8] A teljesebb beszámolóért lásd: „A Pbysis lényege és fogalma,” Wcgmarkcn, különösen a 351–357. oldalak; ez az egész esszé kibővíti az Einführung in die Metaphysik (Bevezetés a metafizikába) IV. részében felvázolt horizontot (a kiadói adatok a fenti 51. oldalon találhatók).

oly módon alakul át, hogy metamorfózisa a lényeg félreállítását (bár nem megsemmisítését) jelenti. A valódiság feloldódik a hatalom megerősödő jelenlétében, amely jelenlét újra és újra visszatér. Az igazság ismét ugyanaz, mint a Lét, kivéve, hogy ez utóbbit mostanra már elérte a nem-lényegének beteljesülése. Ám amikor az igazság mint helyesség és mint feltárulás „életnagyságúra" lett szintre hozva; amikor így félre lett állítva; akkor az igazság lényege teljesen feladta fennhatóságát. Már nem válaszol a kérdezés kihívására. Kilátástalanul bolyong a „perspektívák" és „horizontok" régiójában, amelyeket minden tisztás nélkül hagytak. De mi akkor? Akkor a jelentésadományozás „minden érték újraértékeléseként" veszi kezdetét. A „jelentésnélküliség" az egyetlen dolog, ami „értelmet nyer". Az igazság „helyesség", vagyis a hatalom iránti legfőbb akarat. Csak az emberiség feltétel nélküli uralma a Föld felett lehet méltó ehhez a „helyességhez". A bolygószintű uralom intézése azonban maga is csupán a feltétel nélküli antropomorfizmus következménye lesz.

- IV -

Pontosan itt kezdődik a tökéletes értelmetlenség korszaka. Egy ilyen megnevezésben az értelmetlenség szót úgy kell felfogni, mint a Lét történetét gondoló gondolat fogalmát. Az efféle gondolkodás maga mögött hagyja az egész metafizikát (annak minden megfordításával és eltérítésével az átértékelések irányába). A Lét és idő szerint a „jelentés" a kivetítés tartományát jelöli, mégpedig sajátos szándéka szerint (tehát a „Lét jelentésére" vonatkozó egyedi kérdésének megfelelően), mint a Lét tisztását, azt a tisztást, amely a kivetítésben nyílik meg és alapozódik meg. Az ilyen kivetítés az, ami az odavetett projektben tulajdonul, mint az igazság lényegi kibontakozása.[9]

A jelentésnélküliség a Lét igazságának (fénylő tisztásának) hiánya. Minden ilyen vetület lehetősége zátonyra fut, mert a metafizika félretolta az igazság lényegét. Amikor eldől maga a kérdés a létezők igazságának és a létezőkhöz való viszonyunknak a lényegéről, a Lét igazságán való elmélkedés – mint az igazság lényegére vonatkozó, eredetibb kérdés – csakis elmaradhat. Az adaequatio-tól a bizonyosságig tartó metamorfózison keresztül haladva az igazság úgy állapodott meg, mint a létezőknek a tökéletesen hozzáférhető rendelkezésre állásban való biztosítása. Ez az átalakulás előírja a létként való létmeghatározottság, azaz a formálhatóság előtérbe kerülését. A létként való létmeghatározottság mint formálhatóság mindig annak a Létnek a rendelkezésére áll, amely a puszta hozzáférhetőségbe bocsátotta magát a kalkuláció által, a létezőknek ahhoz való, feltétlen tervezés és rendezés útján történő rendelkezésre bocsátottságában. Mindig annak a Létnek a hívására áll, amely a puszta hozzáférhetőségbe bocsátotta magát a kalkuláció által, a létezőknek ahhoz való feltétlen tervezés és rendezés útján történő rendelkezésre bocsátottságában.

---

[9] Dicses Entwerfen aber ist jenes, das im geworfenen Entwurf als Wesendes der Wahrheit sich ereignet. Heidegger itt a Sein und Zeit 12. kiadásának (Tübingen: M. Niemeyer, 1972) 151–152. oldalára utal, amely alapvető pont a lételméletében. A 32. szakasz, „Megértés és értelmezés" ezen oldalain a Daseint jellemző Lét-megértés kifejezetten a jelentés, Sinn szempontjából kerül értelmezésre. Az elemzés visszautal a Dasein azon „megvilágítottságára" (147. o.), és előretekint arra a Dasein „tisztására", amely maga a feltárulás, a leleplezettség, azaz az „igazság". Ez kifejezetten felveti a Lét jelentésének kérdését – ami az egzisztenciál-analízis egyetlen célja. Lásd még a „Levél a humanizmusról" című írást a Wegmarken kötetben, különösen a 156–160. oldalakon; valamint az Basic Writings (New York: Harper & Row, 1977) 205–208. oldalain.

A Lét prepotenciája ebben a lényegi konstellációban machinációnak nevezhető.[10] Ez megakadályozza bármiféle megalapozását azoknak a „projekcióknak", amelyek hatalma alá tartoznak, és amelyek maguk ugyanakkor nem kevésbé hatalmasak. Mert a machináció az minden kérdéstelen önbizalom és bizonyosság prepotenciája az önmaga biztosításában. Egyedül a machináció képes megőrizni azt az álláspontot, amelyet önmagával szemben felvesz, feltétlen önparancsa alatt. A machináció önmagát teszi állandóvá. Amikor a jelentéktelenség a machináció révén hatalomra jut, a jelentés elnyomását – és így a Lét igazságára irányuló minden vizsgálódást – a machináció „célok" (értékek) felállításával kell felváltania. Ésszerű elvárás, hogy új értékek terjedjenek el az „élet" révén, még akkor is, ha az már teljesen mozgósítva lett, mintha a teljes mozgósítás önmagában valami volna, és nem a feltétlen jelentéktelenség megszervezése a hatalom akarata által és számára.[11] Az ilyen felállítások és felhatalmazások már nem igazodnak olyan „mércékhez" és „ideálokhoz", amelyek önmagukban megalapozhatók lennének; ezek pusztán a hatalom tiszta kiterjesztésének „szolgálatában" állnak, és kizárólag becsült használati értékük szerint ítéltetnek meg. A beteljesedett jelentéktelenség kora tehát az az időszak, amikor a „világnézeteket" hatalmi szempontból találják ki és terjesztik. Az ilyen világnézetek minden reprezentációs és termelési kalkulációt a végletekig hajtanak, mivel lényegileg az emberiség önmaga által kikényszerített önalapításából származnak a létben – az emberiség feltétlen hegemóniájának közepette minden hatalomforrás fölött a föld színén, sőt, uralmában a glóbusz egésze felett.

Bármi legyen is az egyes lények saját tartományaikban, bármi legyen is, amit korábban az „ideák" értelmében vett mivoltuknak neveztek, most olyasmivé válik, amivel az önmagát-létesítés előre számolhat, mint azzal, ami minden produktív és reprezentatív létező (minden műalkotás, technikai találmány, kormányzati intézmény, az emberi lét teljes személyes és kollektív rendje) értékét méri. Ez az önmagát-létesítés érdekében végzett számítás „értékeket" talál fel (kultúránk és a nemzet számára). Az érték az esszencialitást, a lényeg lényegségét (vagyis a létet) fordítja le a számítás tárgyává, olyasmivé, amit akár mennyiségi és térbeli kiterjedés szempontjából is meg lehet becsülni. A nagyság most a monumentalitás lényegéhez kapcsolódik. A monumentális nem elsősorban a parányi felerősítéséből ered; nem olyasmi, ami felhalmozódás révén nő. Ez az erősödés lényegi alapja, mozgatója és célja, amely viszont nem pusztán mennyiségi viszonyokban áll.

A metafizika beteljesülése, vagyis a tökéletes jelentéktelenség felállítása és megszilárdítása, nem más, mint a metafizika végének végső alávetése – a „minden érték újraértékelése" álarca alatt. Nietzsche metafizikájának beteljesítése kezdetektől fogva a platonizmus megfordítása (az érzéki lesz az igaz, a szupranazális a látszatvilág). De amennyiben a platonikus „Idea" modern köntösében „ész elvévé", és így „értékké" vált, a platonizmus megfordítása „minden érték újraértékelésévé" lesz. Itt a megfordított platonizmus vakká, hajlíthatatlanná és felületessé válik. Minden, ami marad, az egyedüli felszín: egy „élet", amely önmagáért önmagába hatalmazza fel magát. Ha a metafizika a létezőség ideaként való kifejezett értelmezéseként kezdődik, a „minden érték újraértékelésében" éri el a legvégső végét. Az egyedüli felszín az, ami megmarad a „valódi" és a „látszólagos" világ eltörlése után. Úgy jelenik meg, mint az önazonos örök visszatérés és a hatalom akarása.

---

[10] Machenschaft – mindaz, ami a cselekvés vagy az alkotás minőségével bír – az olyan pusztán hozzáférhető (ausmachbaren) létezők birodalmában érvényesül, amelyeket a teljes rendelkezésre állás (Machbarkeit) és alakíthatóság (Machsamkeit) jellemez, ahol minden „megcsinálható" (machbar) biztosítás és kalkuláció útján. Lásd a megjegyzést a IV. kötet, Nihilizmus, 196. oldalán.

[11] Ezek a szavak Ernst Jünger könyveire reagálnak: Teljes mozgósítás (1930) és A munkás: uralom és konfiguráció (1932), amelyekben az I. világháború teljes mozgósításának tapasztalatát az emberiséget teljesen behálózó technológia prototípusaként értelmezték. Lásd az elemzés II. szakaszát a kötet végén.

Mint az értékek újraértékelője, Nietzsche tanúságot tesz arról, hogy elkerülhetetlenül a metafizikához tartozik, és ezáltal annak szakadékos elválasztásához minden más kezdés lehetőségétől. Maga Nietzsche nem ismeri azt a távolságot, amelyet ez az utolsó lépés mér ki. És mégis – vajon nem sikerült-e Nietzsche-nek egy új „értelmet" felállítania minden korábbi kor ingatag céljai és ideáljai fölött, és így azok megsemmisülésén túl? Vajon nem előlegezte-e meg gondolkodásában az „emberfölötti embert" mint a „föld" „értelmét"?

Mindazonáltal számára a „jelentés" ismét „cél" és „eszmény". A „Föld" annak az életnek a neve, amely testet ölt, az érzékiség jogai.[12] Az „Übermensch" (emberfeletti) számára annak a beteljesedése, ami az utolsó ember volt, megszilárdítva azt, ami sokáig még nem volt határozottan meghatározva, nevezetesen: az az állat, amely még mindig ideálok után vágyott és tört, valahol közel, és „önmagukban igazak" voltak. Az Übermensch a rationalitas véglete az animalitas megerősítésében; ő az a animal rationale, amely brutalitas-ban teljesedik be. A jelentésnélküliség most a létezők egészének „jelentésévé" válik. A lét kérdésnélkülisége dönti el, mik a létezők. A létezőség saját magára van bízva, mint felszabadított gépiesség. Az emberiségnek nemcsak „meg kell lennie" „igazság" nélkül, hanem maga az igazság lényege is a feledésbe kerül. Ezért minden a „meglevéssel" és valamiféle bármilyen „értékekkel" kapcsolatos.

És mégis, a tökéletes értelmetlenség kora nagyobb találékonysággal, több tevékenységi formával, több diadallal és több lehetőséggel bír, hogy mindezt a nyilvánosság elé tárja, mint bármely kor eddig. Ezért elkerülhetetlenül annak a vélekedésnek esik áldozatul, hogy ez az első kor, amely „felfedezi" a „jelentést", az első kor, amely „jelentést ad" mindannak, ami „szolgálatra érdemes." Természetesen az a fajta bér, amelyet a szolgálataiért követel, már túlzottan magas lett. A tökéletes értelmetlenség kora ragaszkodik ahhoz, hogy saját lényegének útját kikövezze, ragaszkodik hozzá elég hangosan, sőt erőszakosan. Gondolkodás nélküli menedéket keres saját különös „szupervilágában." Halad a metafizika túlhatalmának végső megerősítése felé, a Lét lények általi elhagyásának formájában. Így a tökéletes értelmetlenség kora nem áll önmagában. Beteljesíti egy rejtett történelem lényegét—függetlenül attól, mennyire önkényesen és fölényesen bánik korunk e tárggyal a „történetei" országútjain és mellékútjain.

- V -

A modernitás lényege a beteljesült, végsőkig vitt értelmetlenség korában teljesedik ki. Akárhogyan is táblázzák történeteink a modernitás fogalmát és menetét, akár a politika, a költészet, a természettudományok vagy a társadalmi rend területén keresnek is jelenségeket a modernitás magyarázatára, semmiféle történelmi elmélkedés nem kerülheti meg a modernitás történetén belül azt a két, egymással összefüggő lényegi meghatározást: először is azt, hogy az ember önmagát subiectumként, a létezők egészének csomópontjaként állítja fel és biztosítja; másodszor pedig azt, hogy a létezők létezősége mint a mindannak a reprezentáltsága fogható fel, ami előállítható és megmagyarázható. Ha Descartes és Leibniz adja meg az első, kifejezetten metafizikai alapozását a modern történelemnek – Descartes azáltal, hogy az ens-t verum-ként

---

[12] Mind a Túl jón és rosszon (62. szám), mind a Morál genealógiájához (III, 13; a CM, S, 81. és 367. oldalán) Nietzsche az embert mint „még nem szilárdan meghatározott állatot" definiálja. Vö. fent a 86. oldalon és lent a 229. oldalon. Heidegger későbbi műveiben többször is hivatkozik erre: lásd Was heisst Denken? (Tübingen: M. Niemeyer, 1954), 24. oldaltól kezdve; az angol fordításban Fred D. Wieck és J. Glenn Gray tollából, What Is Called Thinking? (New York: Harper & Row, 1968), az Első rész VI. szakasza; lásd még a Trakl-cikket az Unterwegs zur Sprache kötetben (Pfullingen: G. Neske, 1959), 45–46. oldal. Az animalitas mint brutalitas témájáról, amely a következő sorokban kerül elő, lásd a IV. kötet 22. szakaszát.

határozza meg a certum értelmében, vagyis mint a mathesis universalis indubitatum-át; Leibniz pedig azáltal, hogy a substantia substantialitas-át vis primitiva-ként értelmezi a „kétágú" (repraesentatio) reprezentáció alapvető jellegével[13] –, akkor az a tény, hogy a Lét történetében ezeket a neveket említjük és elgondolkodunk rajtuk, valami egészen mást jelez, mint a szokásos megfigyelések, amelyeket a filozófiatörténetben vagy a szellemtörténetben tettek ezekkel a gondolkodókkal kapcsolatban.

Az alapvető metafizikai álláspontok nem valamiféle kiegészítő, járulékos vagy akár transzcendens fogalmi megfogalmazásai egy olyan történelemnek, amelynek eredete máshol keresendő; és nem is előre megszabott doktrínák, amelyeket a modern történelem valamiképp követ vagy megvalósít a lét felé vezető útján. Mindkét esetben a metafizika igazságát – azt az igazságot, amely a történelmet megalapozza – túlságosan külsődlegesen és felszínesen gondoljuk el, annak azonnali hatásának szempontjából. Akár alábecsüljük, akár túlértékeljük az értékét, lényegében félreértjük a kérdés lényegét, és ezzel alábecsüljük a tárgyat. Ugyanis az ember subiectum-ként való meghatározottsága és a létezők egészének „világképként" való felfogása csak magából a Lét történetéből születhetett meg – itt a Lét megalapozatlan igazságának történeti átalakulását és pusztulását értve. (A „világkép" fogalmáról lásd az 1938-as előadást „A modern világkép megalapozása a metafizikában" címmel, amely 1950-ben jelent meg a Holzwege kötetben, „A világkép kora" címen.[14]) Bármilyen mértékű és irányú legyen is a tudományos belátás a metafizikai alapállások átalakulására vonatkozóan; bármilyen módon és mértékben történjen is a létezők aktív újrarendezése az ember és a létezők egészének e változása fényében; ezek egyike sem lép be magának a Lét történetének pályájára. Mindig csupán előtérként szolgálnak, amelyek, amikor a meditáció feladatának szempontjából értjük őket, mindig csak úgy tüntetik fel magukat, mintha ők lennének a lényeg.

A jelentésnélküliség, amelyben a modernitás metafizikai artikulációja beteljesedik, csak akkor ismerhető fel e korszak lényegi beteljesüléseként, ha együtt szemléljük az ember subiectummá való átalakulásával és a létezőknek az objektívként való, reprezentált és előállított jelleg szerinti meghatározásával. Ekkor válik világossá, hogy a jelentésnélküliség már a modern metafizika kezdeteiben előre elrendelt következménye annak végső kifutásának. Az igazság mint bizonyosság azzá az egyhangúsággá válik, amely belé oltódik a létezők egészébe, amikor az ember maradandóságának biztosítását szolgálják, immár az ember magára hagyatva. Ez az egyhangúság sem utánzás, sem beleérzés egy olyan létező iránt, ami „önmagában" igaz volna. Sokkal inkább a létezők (félre)számító, elhatalmasodó uralása azáltal, hogy a létezőség felszabadul a gépiességbe (machinációba). Maga a gépiesség a létezőség lényegét jelenti, amely a formálhatóság felé irányul, amelyben minden előre „elvégezhetővé", teljes egészében rendelkezésre állóvá válik. E folyamatnak megfelelően a reprezentáció a horizontok (félre)számító, biztosító kimérése, amelyek minden érzékelhetőt körvonalaznak, annak magyarázhatóságával és használhatóságával együtt.

---

[13] Heidegger itt Leibniz doppel-"stelliger" Vorstellung-jára, vagyis „kétjegyű" reprezentációs módjára utal. Ez egyszerűen arra az ellentmondásra vonatkozhat, amely szerint a „reprezentáció" egyaránt jelenti a reprezentáció képességét és tartalmát. Technikailag pontosabban a két ág a monádban lévő vágyakozó „ős-erő" kiterjedő sőt exsztatikus jellegére utalhat, amely kifelé kényszerül, és így „előrehelyezi magát" (Vor-stellen), valamint az ős-erő körültekintő vagy átfogó jellegére, mint perceptio. Lásd a Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1978) 5c. szakaszát; angol fordítás: Michael Heim, Metaphysical Foundations of Logic (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1984).

[14] A zárójeles megjegyzést 1961-ben adták hozzá. Lásd: Holzwege (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1950), 69–104. oldal. Angol fordítása megjelent a The Question of Technology and Other Essays kötetben, William Lovitt fordításában (New York: Harper & Row, 1978).

A létezők feloldódnak a lehetőségeikben, hogy azzá váljanak, amivé lehetnek; e lehetőségekben válnak állandóvá – a gépiességgel összhangban. Az igazság mint az egyértelműség biztosítása kizárólagos elsőbbséget ad a gépiességnek. Amikor a bizonyosság lesz az egyetlen és kizárólagos, akkor csak a létezők maradnak lényegesek; soha többé nem maga a létezés, nem is szólva annak tisztásáról. Amikor a Létből hiányzik a tisztás, a létezők összessége elveszíti jelentését.

A subiectum szubjektivitása, amelynek semmi köze az egóhoz kötődő individuumhoz, a minden élőlény kiszámíthatóságában és manipulálhatóságában teljesedik ki, az animalitas rationalitas-ában, amelyben az „emberfeletti ember" találja meg lényegét. A szubjektivitás véglete akkor érhető el, amikor egy bizonyos illúzió szilárdul meg – az az illúzió, hogy minden „szubjektum" eltűnt valamilyen transzcendens ok érdekében, amelynek most mind szolgálatában állnak. A modernitás kiteljesedésével a történelem átadja magát a történetiségnek, amely lényegileg ugyanazon lenyomatú, mint a technológia. E gépiesség-erők egysége hatalmi pozíciót alapoz meg az ember számára. Ez a pozíció lényegében erőszakos. Csak az értelmetlenség horizontján belül képes fennmaradását biztosítani, és szüntelen vadászatban teljesen a felülkerekedésnek szentelni magát.

- VI -

A lét metafizikai értelmezésének végső, történelmi beteljesedése, mint hatalomra irányuló akarat, az örök visszatérésben ragadható meg, mégpedig úgy, hogy ezzel együtt minden lehetőség, amely megengedné az igazság lényegének megjelenését mint a leginkább kérdésre méltót, hajótörést szenved. A jelentésnélküliség ekkor hatalomra jut, és feltétel nélküli módon meghatározza a modernség horizontját, valamint elhozza annak beteljesedését. Ez az utóbbi semmiképp nem válik önmaga számára átláthatóvá – vagyis azon tudat számára, amely történetileg és technológiailag lényegileg hajtja és biztosítja –, mint valami, ami elkövült és megszűnt, miután egyszer elérték. Inkább úgy hirdeti magát, mint egy felszabadulás, amely lépésről lépésre maga mögött hagyja egykori önmagát, és mindent minden tekintetben felerősít. A mérhetetlen most önmagát túlhatalmasító erőként álcázza, mint ami egyedül maradandó. Ilyen álarc alatt a mérhetetlen maga válhat mércévé. Amikor a mérce oly módon formálódik (mint a felülmúlás mérhetetlensége), akkor a mérőrudak és szegek méretre igazíthatók, hogy mindenki a lehető legfájdalommentesebben megfelelhessen, megmutatva másoknak mindazt, amire képes, és bizonyítva önmagának, hogy valóban rendben kell lennie. Az ilyen bizonyítékokat egyidejűleg elfogadják a célok, utak és a bevett hatékonysági szférák igazolásaként. Minden, amit meg tudunk tenni, megerősíti mindazt, amit már megtettünk, és minden, amit megtettünk, felszólít minket arra, hogy újra megtegyük; minden cselekvés és gondolat teljesen elköteleződik amellett, hogy felmérje, mi az, ami megtehető. Mindenhol és mindenkor a machináció, amely a mértékletes rend és irányítás látszatába öltözik, a létezőkkel szembesít minket mint az egyetlen hierarchiával, és elfeledteti velünk a Létet. Ami valójában történik, az az, hogy a Lét elhagyja a létezőket: a Lét hagyja, hogy a létezők magukra maradjanak, és ezzel önmagát tagadja meg.

Amennyiben ez az elutasítás megtapasztalható, a Lét egy feltárulása már megtörtént. Mert ez az elutasítás nem semmi, még csak nem is negatív; nem valami hiány, nem valami csonka. Ez a Lét elsődleges és eredendő felfedése mint kérdésre méltó – a Lét mint Lét.

Minden azon múlik, hogy megmaradjunk ebben a tisztásban, amelyet maga a Lét sajátít ki – sohasem mi hozzuk létre vagy idézzük meg. Le kell győznünk a kényszert, hogy mindent meg akarjunk ragadni. Meg kell tanulnunk, hogy a jövőben rendkívüli és egyedülálló dolgokat fognak megkövetelni azoktól, akiknek el kell jönniük.

Az igazság kihirdeti saját lényegének uralmát: az önmagát eltakaró tisztás megnyílását. A történelem a Lét története. Azok, akiket megragad a visszautasítás tisztása, akik nem tudják, merre forduljanak vele szemben, azok, akik menekülnek a szemlélődés elől: túlságosan sokáig megtévesztették őket a létezők, annyira elidegenedtek a Léttől, hogy még csak gyanakvásra sem képesek vele szemben. Még mindig teljes szolgaságban vergődnek egy metafizika rabjaként, amelyről azt hiszik, már rég meghaladták; menekülőutakat keresnek valamiféle rejtett birodalomhoz, egy érzékelhetőn túli világhoz. A miszticizmusba futnak (ami pusztán a metafizika ellenképe), vagy pedig, a számítás pózában megdermedve, a „értékekre" hivatkoznak. Az „értékek", teljesen átalakulva számítható tételekké, az egyetlen eszmék, amelyek még működnek a gépieskedés számára: a kultúra és a kulturális értékek mint a propaganda malmának őrleménye, művészeti termékek mint használható tárgyak – teljesítményeink kiállításain és díszfelvonulások kocsijainak díszeként.

Mi sem ismerünk, sem nem kockáztatunk valami mást, valamit, ami az eljövendő időkben lesz az egyetlen és kizárólagos: a Lét igazsága. Mert bármily megalapozatlan is legyen, kísérti történelmünk első kezdetét. Sem nem ismerjük, sem nem kockáztatjuk a benne való megmaradást abban az igazságban, amelyből egyedül világ és föld törekszik arra, hogy esszenciáját az ember számára nyerje el. Az ember e küzdelemben tapasztalja meg lényegének válaszát a Lét istenére. A korábbi istenek a volt istenek.

A metafizika beteljesülése mint a modernség lényegi kiteljesedése csak azért jelent véget, mert történelmi alapja maga is átmenet a másik kezdet felé. Ez az utóbbi nem ugrik ki az első történetéből, nem tagadja meg, ami volt, hanem visszatér az első kezdet alapjaihoz. E visszatéréssel egy másfajta maradandóságot vesz fel. Ez a maradandóság nem valamely jelenvaló dolog megőrzésében határozza meg önmagát. A jövő megőrzésének feladatához hajlik. Ami az első kezdetben volt, azt ezáltal kényszeríti, hogy nyugodjon eddig alapozatlan alapjának szakadékában. Így válik először történelemmé.

Az effajta átmenet nem előrehaladás, és nem is álomszerű utazás a régi felől az új felé. Az átmenet zökkenőmentes, amennyiben a kezdeti, ősi elhatározásra vonatkozik. Ez utóbbit nem lehet megragadni sem a történelembe való visszahúzódással, sem az örökölt dolgok történelmi megtartásával. A kezdet csak a kezdetben van. A kezdet az átadás, amely maga a hagyomány. Egy ilyen kezdet előkészítése magába foglalja azt a kérdezést, amely által a kérdező átadja magát annak, ami választ ad. Az ősi kérdezés önmagában sohasem felel. Az ősi kérdezés számára az egyetlen gondolkodásmód az, amely ráhangolja az embert a Lét hangjának meghallására. Ez az a gondolkodás, amely képessé teszi az embert arra, hogy meghajoljon a Lét igazságának őrzésének feladata előtt.

Harmadik rész
NIETZSCHE METAFIZIKÁJA

1. Bevezetés

Mint minden nyugati gondolkodás Platón óta, Nietzsche gondolkodása is metafizika. Bármilyen önkényesnek tűnhet is elsőre, vizsgáljuk meg a metafizika lényegének fogalmát, miközben a fogalom eredetét homályban hagyjuk. A metafizika a létezők igazsága mint olyanok és mint egész. Az igazság feltárja, hogy mi a létező (essentia, létiség), azt, hogy van, és miként van mint egész, az idea, perceptio, reprezentáció és tudatosság feltárultságában. Ám a feltárult maga is átalakul a létezők Létének megfelelően. Az igazságot épp e feltárultság alapján határozzuk meg lényegében, a feltárásban, az általa jóváhagyott létezők szempontjából; minden saját lényegi konfigurációját az így meghatározott Lét alapján formálja. Ezért az igazság a maga Létében történeti. Az igazság mindig megköveteli az embert, aki által elrendeltetik, megalapozódik, közvetítődik, és így megőriztetik. Az igazság és annak megőrzése lényegileg, sőt történetileg, összetartozik. Ily módon az emberiség minden esetben elfogadja a döntést a számára kijelölt létmódról a létezők igazságának közepette. Az ilyen igazság lényegileg történeti, nem azért, mert az emberi lét az idő múlásában telik, hanem mert az emberiség átkerül (elküldetik) a metafizikába, és mert egyedül a metafizika képes megalapozni egy korszakot, amennyiben megalapozza és fenntartja az emberiséget a létezőkre mint olyanokra és mint egészre vonatkozó igazságban.

A létezés (hogy mi a létezők, mint olyanok lényege) és a létezők teljessége (hogy mi és miként vannak a létezők összességükben), valamint az igazság lényegi módja, az igazság története, és végül az emberiségnek az igazságba való áthelyeződése az igazság megőrzése érdekében – ezek alkotják azt az ötféle módot, amelyben a metafizika egységes lényege újra és újra kibontakozik és újjáalkotja önmagát.

A metafizika, mint a létezőknek az a létezéshez tartozó igazsága, sohasem elsősorban egyetlen személy nézőpontja és ítélete; sohasem pusztán egy korszak tanrendszereinek és kifejezéseinek összessége. A metafizika mindez, de csak utóhatásként vagy felszíni rétegként. Az, ahogyan az, akit az igazság gondolati megőrzésére hívnak, véghezviszi az igazság ritka összekapcsolását, megalapozását, közlését és megőrzését annak megelőző egzisztenciális-eksztatikus kivetítésében, s így jelezve és előkészítve az emberiség helyét az igazság történetében, leírható a gondolkodó alapvető metafizikai állásfoglalásaként. Ha tehát a metafizikát – amely maga is a Lét történetéhez tartozik – egy gondolkodó nevével azonosítjuk (mint Platón metafizikája vagy Kant metafizikája esetében), ez nem azt jelenti, hogy a metafizika minden esetben e gondolkodóknak mint személyiségeknek a teljesítménye, tulajdona vagy kulturális tevékenységük személyes kiválósága lenne. Az azonosítás azt jelenti, hogy e gondolkodók azok, akik, amennyiben a Lét igazsága oly módon bízatott rájuk, hogy kimondják a Létet, vagyis a létezők Létét a metafizikában fejezik ki.

A Hajnalhasadás (1881) megjelenésével fény dereng Nietzsche metafizikai útján. Ugyanabban az évben – „6 000 láb tengerszint felett és sokkal magasabban minden emberi dolognál!" – megvilágosodik előtte „az örök visszatérés" gondolata (XII, 425). Ettől kezdve majdnem egy évtizeden át e tapasztalat legfényesebb világosságában járja útját. Megszólal Zarathustra. Mint az „örök visszatérés" tanítója, Zarathustra hirdeti az „emberfeletti embert". Megállapítja és tisztázza, hogy a létezők alapvető jellege a „hatalom akarása", és hogy a világ minden értelmezése – amennyiben azok bizonyos értékelések – a hatalom akaratából ered. Az európai történelem alapvető vonása „nihilizmus"-ként tárul fel, és elvezet a „minden eddigi érték átértékelésének" szükségszerűségéhez. Az új értékelés, amely a most döntő, önmaga mellett kiálló hatalom akaratából származik, megköveteli, hogy saját igazolását egy új „igazságosság" alapján törvényezze.

Nietzsche csúcspontjának éveiben a létezők mint olyanok és mint egész igazsága igyekezett kifejeződésre jutni gondolataiban. Az egyik eljárási tervet mindig felülírta egy másik. Az egyik vázlatot újabb és újabb vázlat követte, amelyek mind feltárták azt a komplexumot, amelyet a gondolkodó meg akart fogalmazni. Kezdetben a rubrika „az örök visszatérés" volt; később „a hatalom akarása" vagy „az összes érték újraértékelése" lett belőle. Amikor az egyik kulcskifejezés elkezdett kifakulni, az egész mű végső szakaszának címeként vagy főcím alatti alcímként jelent meg. Mégis minden arra irányult, hogy azokat az embereket nevelje, akik „maguk vállalják az újraértékelést" (XVI, 419). Ők „az új igazmondók" (XIV, 322), az új igazság hordozói.

Nietzsche tervei és vázlatai nem tekinthetők olyasminek a jeleként, ami befejezetlen vagy uralhatatlan lenne. Ezek váltakozása nem egy első próbálkozás bizonytalanságát jelzi. Ezek a vázlatok nem programok, hanem feljegyzések, amelyekben megőrződnek a még fel nem vetett, de félreérthetetlen utak, amelyeken Nietzsche kénytelen volt bejárni a létezők igazságának birodalmát mint olyat.

„Hatalom akarása", „nihilizmus", „az örök visszatérés", „az emberfeletti ember", és „igazságosság"[1] a Nietzsche metafizikájának öt alapvető kifejezése.

A „hatalom akarása" a létezők lényegének, azaz az essentia-jának a megnevezése. A „nihilizmus" annak a történelemnek a neve, amely a létezők igazságát így határozza meg. Az „örök visszatérés ugyanannak" azt jelenti, ahogyan a létezők egésze van, vagyis a létezők existentia-ját. Az „Übermensch" azt az emberi típust írja le, amelyet ez az egész követel. Az „igazságosság" a létezők igazságának lényege, mint a hatalom akarása. Ugyanakkor mindegyik kulcsfogalom jelzi azt is, amit a többi kifejez, és csak akkor merül ki mindegyik kulcsfogalom konnotatív ereje, ha mindig együtt gondoljuk el vele a többi fogalom mondandóját is.

A következő kísérlet csak akkor gondolható megfelelően, ha azt a Lét és Idő alapvető tapasztalatára építve is átgondoljuk. Ez a tapasztalat egyre fokozódó, de talán néhol önmagát is tisztázó zavarodottságból áll ezzel az egyetlen eseménnyel szembesülve: A nyugati gondolkodás történetében, kezdete óta, a létezők Létét valóban átgondolták, de a Létnek mint Létnek az igazsága gondolatlan maradt; nemcsak hogy az efféle igazság a gondolkodás számára lehetséges tapasztalatként elutasításra kerül, hanem a nyugati gondolkodás, mint metafizika, kifejezetten, bár öntudatlanul is, eltakarja e visszautasítás megtörténtét.

Nietzsche metafizikájának az alábbi értelmezése tehát először meg kell, hogy kísérelje Nietzsche gondolkodását mint metafizikát úgy szemlélni, ahogyan azt az általunk azonosított alapvető tapasztalatban ragadtuk meg; vagyis a metafizika történetének alapvető sajátosságai szerint.

Kísérletünk Nietzsche metafizikájának értelmezésére tehát egyszerre irányul egy közeli célra és arra a legtávolabbi célra, amelyet gondolkodásunk képes elképzelni.

1881 vagy 1882 körül Nietzsche a jegyzetfüzetébe ezt írta: „Elérkezik az idő, amikor a világuralomért folytatott küzdelem – a fundamentális filozófiai tanok nevében – fog zajlani" (XII, 207). Abban az időben, amikor ezt a feljegyzést készítette, Nietzsche elkezdte felismerni és tárgyalni ezeket a „fundamentális filozófiai tanokat". Az a tény, hogy ezek sajátos módon és sajátos sorrendben jelennek meg, soha nem került megfontolásra. Az a kérdés, hogy vajon ennek a sorrendnek szükségszerűen az e fundamentális tanok lényegi egységén kell-e alapulnia, így soha nem merült fel. Az a kérdés pedig, hogy az előhívásuk módja vet-e bármiféle fényt lényegi egységükre, külön elmélkedést igényel. A „fundamentális filozófiai tanok" rejtett egysége képezi Nietzsche metafizikájának lényegi csomópontjait. E metafizika alapján, és annak irányát követve bontakozik ki az újkor beteljesedésének története. Feltehetően hosszú történet lesz.

---

[1] A Gerechtigkeit kifejezésről, amely itt „igazságosság"-ként van fordítva, lásd a megjegyzéseket a 137. oldalon fentebb, valamint a IV. kötet 144. oldalán.

A jelenlegi meditáció közvetlen célja a fundamentális filozófiai doktrínák belső egységének felismerése. E cél eléréséhez először mindegyik „doktrínát” külön kell megkülönböztetni és megvitatni. Az őket egyesítő alap azonban az általános metafizika lényegéből nyeri meghatározását. Csak akkor, ha a hajnalodó korszak fenntartás és elhomályosítás nélkül ezen az alapon áll, folytathatja a „világuralomért vívott küzdelmet” a legmagasabb tudatosság alapján. Mert ez utóbbi felel meg annak a Létnek, amely fenntartja és irányítja a mi korszakunkat.

A világhatalomért folytatott küzdelem és az azt fenntartó metafizika kibontakozása a földtörténet és a történelmi emberiség egy korszakának beteljesedéséhez vezet. Itt valósulnak meg a világhatalom végső lehetőségei, valamint az a kísérlet, amelyben az ember pusztán saját feltételei szerint próbálja meghatározni saját lényegét.

A nyugati metafizika korszakának e beteljesedésével egy még mindig távoli, de alapvető történelmi helyzet határozódik meg, amely a föld feletti hatalomért folyó küzdelem kimenetelét követően már nem képes többé nyitva tartani és fenntartani a küzdelem terét. Az a fundamentális helyzet, amelyben a nyugati metafizika korszaka teljessé válik, így viszont egy teljesen más természetű viadalba vonódik be. Ez a viadal már nem a létezők fölötti uralomért folyó küzdelem. Az efféle uralom a maga útját járja, és mindent „metafizikailag” értelmez, anélkül hogy képes lenne megbirkózni a metafizika lényegével. Most a viadal a létezők hatalma és a Lét igazsága közötti szembesüléssé válik. Egy ilyen szembesülés előkészítése a jelen elmélkedés legvégső célja.

A közvetlen cél, Nietzsche metafizikájának belső egységén való meditáció mint a nyugati metafizika beteljesítése, a legtávolabbi célt szolgálja. Időrendi szempontból persze a cél végtelenül messze marad a jelenkor bizonyítható eseményeitől és körülményeitől. Ez azonban csupán azt jelenti, hogy egy másik történelem történelmi távolságához tartozik.

A legtávolabbi eltávolodás mégis közelebb van annál, ami általában közelben van, sőt a legközelebbihez képest is – feltéve, hogy a történelmi emberiség a Lét és annak igazságához tartozik; feltéve, hogy a Létnek soha nincs szüksége arra, hogy túllépje a létezők közelségét; feltéve, hogy a Lét az egyetlen, bár még nem kikötött, célja a lényegi gondolkodásnak; és feltéve, hogy az ilyen gondolkodás őseredeti, hogy másik kezdetében a gondolatnak még a költői alkotást is meg kell előznie a költészet értelmében.

A következő szövegben az expozíció és az értelmezés oly módon fonódik össze, hogy nem mindig egyértelmű azonnal, mi származik Nietzsche szavaiból, és mi az, ami hozzáadásra került. Természetesen minden értelmezésnek nemcsak a szövegből kell merítenie, hanem – anélkül, hogy erőltetné – képesnek kell lennie csendesen valami sajátot is adni, valamit a saját kérdéseiből. Ez a többlet az, amit a laikus, amikor összeveti azzal, amit ő az értelmezéstől mentes szöveg tartalmának vél, szükségszerűen betoldásként és puszta önkényként kárhoztat.

2. A hatalom akarása

Bárki, bármikor felfedezheti önmaga számára, mi az a „akarat”: az akarat valamiért való törekvés. Mindannyian tudjuk napi tapasztalatainkból, mi az az „erő”: az erő az erő kifejtése. Végül, hogy mit jelent az „akarat a hatalomhoz”, az annyira világos, hogy az ember habozik külön magyarázatot adni e szavak összekapcsolására. Az „akarat a hatalomhoz” nyilvánvalóan annak a lehetőségnek az elérésére irányuló törekvés, hogy erőt fejthessünk ki, a hatalom birtoklására való törekvés. Mégis, az „akarat a hatalomhoz” egy „hiányérzetet” fejez ki. Az akarat „a” még nem maga a hatalom, mert még nem birtokolja ténylegesen a hatalmat. Valami után vágyakozni, ami még nincs jelen, a romantika tünetének tekinthető. Ugyanakkor, mint a hatalom megragadására irányuló ösztön, az akarat a hatalomhoz puszta erőszakvágy is egyben. Az „akarat a hatalomhoz” olyan értelmezései, amelyekben a romantika és a rosszindulat találkoznak, eltorzítják e kulcsfogalom jelentését Nietzsche metafizikájában. Mert ő mást ért ezalatt, amikor azt mondja: „akarat a hatalomhoz.”

Hogyan kell értenünk a „hatalom akarását” Nietzsche értelmezésében? Az akaratot általában úgy tekintik, mint egy mentális képességet, amelyet a pszichológiai elmélet már régóta megkülönböztetett a megértéstől és az érzelmektől. Valójában Nietzsche is pszichológiai értelemben fogja fel a hatalom akarását. Ugyanakkor nem a hagyományos pszichológia szerint írja le az akarat lényegét, hanem a pszichológia lényegét és feladatát határozza meg a hatalom akarásának lényege alapján. Nietzsche megköveteli, hogy a pszichológia a „hatalom akarásának morfológiája és fejlődésének tana” legyen (Jó és rosszon túl, 23. szakasz).

Mi a hatalom akarása? Ez „a Lét legbensőbb lényege” (WM, 693). Vagyis a hatalom akarása a létezők, mint olyanok alapvető jellege. A hatalom akarásának lényegét ezért csak a létezők, mint olyanok vonatkozásában lehet vizsgálni és átgondolni; vagyis metafizikailag. A létezőknek a Létre, a hatalom akarása értelmében történő kivetítése metafizikai természetű igazsággal bír. Nem tűr meg olyan megalapozást, amely azt az egyes létezők természetére és beállítottságára vezetné vissza, mert a létező, amelyet mint olyat hívunk elő, csak akkor azonosítható, ha a létezők már előzőleg a Lét, mint hatalom akarásának alapvető jellegére lettek kivetítve.

Akkor a kivetítés egyszerűen az egyéni gondolkodó belátására van bízva? Úgy tűnik, igen. Ez a szeszély benyomása is kíséri annak ábrázolását, hogy Nietzsche mire gondol, amikor kimondja a hatalom akarása kifejezést. Pedig Nietzsche maga a megjelent műveiben alig beszélt a hatalom akarásáról. Ezt vehetjük úgy is, mint annak jelét, hogy ameddig csak lehetett, meg akarta óvni azt, ami felismerése szerint a legbensőbbje az igazságnak a létezőkkel kapcsolatban, és ezt egy egyedülállóan egyszerű mondás oltalma alá akarta helyezni. A hatalom akarása meg van említve, de még nem kiemelt kifejezésként, Így szóla Zarathustra (1883) második részében. Annak a fejezetnek a címe, amelyben először jut el a hatalom akarásának lényegére vonatkozó szuverén belátáshoz, támpontot kínál a helyes megértéshez. A „Önmagát felülmúlásról” című részben Nietzsche ezt mondja: „Ahol az élőt találtam, ott találtam a hatalom akarását, és még azok akaratában is, akik szolgálnak, a mester akarását találtam.” Eszerint a hatalom akarása az „élet” alapvető jellege. Nietzsche az „élet”-et a Lét másik szavaként használja. „‘Lét’ – nincs más módunk ezt úgy megragadni, mint ‘élőként.’ Hogyan ’lehetne’ bármi, ami halott?” (WM, 582). Akarni annyit tesz, mint uralkodni akarni. Ez az akarat még annak az akaratában is érvényesül, aki szolgál, nem annyiban, hogy szabadulni törekszik alárendelt szerepétől, hanem éppen abban, hogy alárendelt és szolga, s mint ilyen, még mindig az alatta lévő munkatárgyát „parancsolja meg”. És amennyiben a szolga nélkülözhetetlenné teszi magát a mester számára, így kötelezve és irányítva a mestert saját magához (az alárendelthez), az alárendelt uralkodik a mester fölött. Szolgának lenni

még mindig a hatalom akarásának egy formája. Az akarat sohasem lenne uralkodni akarás, ha az akarat pusztán kívánság vagy törekvés volna, ahelyett, hogy – fentről lefelé – parancs lenne.

Mégis, miben rejlik a parancs lényege? Parancsolni annyit tesz, mint úrnak lenni, rendelkezni a lehetőségek, fajták, módok és hatékony cselekvés eszközei felett. A parancsban az van megparancsolva, hogy e rendelkezést végrehajtsák. A parancsban az, aki parancsol, engedelmeskedik a rendelkezésnek, s ezáltal önmagának engedelmeskedik. Így a parancsoló önmagán felülkerekedik, mert kockára teszi magát. A parancsolás önmeghaladás; néha nehezebb, mint engedelmeskedni. Csak annak kell parancsolni, aki nem tud önmagának engedelmeskedni. A hatalom akarásának lényegére bizonytalan fény vetül a parancs akarat-jellegéből.

Azonban a hatalom nem az a cél, amire az akarat törekszik, mint valami külső dologra. Az akarat nem a hatalomra törekszik; inkább csak a hatalom lényegi tartományán belül valósul meg. Mindazonáltal az akarat nem egyszerűen hatalom, és a hatalom sem egyszerűen akarat. Inkább a következőt mondhatjuk: a hatalom lényege a hatalomra való akarat, és az akarat lényege az akarat a hatalomra. Csak az ilyen lényegi ismeret alapján mondhatja Nietzsche a „hatalom" szót az „akarat" helyett, és az „akarat" helyett egyszerűen „hatalmat." Mégsem akarja ezzel állítani az akarat és a hatalom egyenértékűségét. Nietzsche nem úgy kapcsolja össze a kettőt, mintha először külön lennének, és csak később alkotnák meg együtt a konstrukciót. Inkább a hatalomra való akarat szókapcsolat nevezi meg pontosan az elválaszthatatlan, egyesült lényeget: a hatalom lényegét.

A hatalom csak úgy képes felhatalmazni, ha urává válik a hatalom minden elért szintjének. A hatalom csak akkor és addig hatalom, amíg a hatalom fokozódását jelenti, parancsnoki szerepet vállalva a növekvő hatalom felett. Még a puszta megállás is a hatalom gyarapodásában, a megpihenés bármely szintjén, a tehetetlenség kezdetét jelzi. A hatalom lényegéhez tartozik önmaga felülmúlása. Az ilyen felülmúlás magából a hatalomból fakad, amennyiben a hatalom parancs. Parancsként a hatalom önmagát teszi képessé a hatalom különböző szintjeinek felülmúlására. A hatalom így folyamatosan „önmaga felé" tart – nemcsak a következő hatalmi szintre, hanem tiszta lényegének uralásáig is.

A hatalom akarásának ellenlényegisége tehát nem a hatalom „birtoklása" a puszta „hatalomra törekvéssel" szemben, hanem a „hatalomra való képtelenség" (lásd Az Antikrisztus, VIII, 233). De akkor a hatalom akarása nem jelent mást, mint hatalmat a hatalomért. Természetesen. Csakhogy a hatalom két esetben nem ugyanazt jelenti; inkább a hatalom a hatalomért azt sugallja, hogy hatalommal felhatalmazni a felülkerekedésre. Csak ha a hatalom a hatalomért ilyen módon értendő, érinti a hatalom teljes lényegét. Az akarat parancsolásként való lényege össze van kötve a hatalom lényegével. De amennyiben a parancsolás önmagunknak való engedelmesség, az akarat – a hatalom természetének megfelelően – felfogható úgy is, mint akarat az akaratért. Itt is a „akarat" két dolgot sugall: egyrészt parancsolást, másrészt a hatékony lehetőségek feletti rendelkezést.

Mégis, ha a hatalom hatalom a hatalomért, és az akarat akarat az akaráshoz, nem ugyanaz-e a hatalom és az akarat? Ugyanazok abban az értelemben, hogy lényegi összefonódásuk egyetlen lényeg egységében rejlik. Nem ugyanazok, ha ez azt jelentené, hogy két különálló entitás között okozati azonosság áll fenn. Nincs önmagáért való akarat, ahogy nincs önmagáért való hatalom sem. Az akarat és a hatalom, ha egymástól elkülönítve állítjuk fel őket, csupán fogalmi töredékekké dermednek, amelyeket mesterségesen szakítottunk ki a „hatalomra irányuló akarat" lényegéből. Csak az akaráshoz való akarat az igazi akarat, vagyis a hatalomra irányuló akarat a hatalomért való hatalom értelmében.

A „hatalomra irányuló akarat” a hatalom lényege. Bár soha nem pusztán egy hatalomkvantum, a hatalom lényege természetesen az akarat célja, abban az alapvető értelemben, hogy az akarat csak a hatalom lényegén belül lehet akarat. Így az akaratnak szükségszerűen szüksége van erre a célra. Következésképpen egy horror vacui uralkodik az akarat lényegében. Az üresség az akarat eltörléséből áll, vagyis a nem-akarásból. Ezért mondják az akaratról, hogy inkább a semmiséget akarja, mintsem ne akarjon – (Az erkölcs genealógiája, III, 1). A „semmiség akaratának” itt az a jelentése, hogy az akarat a csökkenést, tagadást, megsemmisítést és pusztulást akarja. Ilyen akarásban a hatalom még mindig biztosítja magának a parancsolás lehetőségét. Ily módon a világ tagadása maga is csupán egy rejtett hatalomra irányuló akarat.

Minden, ami él, az a hatalomra törés. „Birtokolni és többre vágyakozni – egy szóval: növekedés – ez maga az élet” (WM, 125). Az élet puszta megőrzése tehát már önmagában is az élet hanyatlása. A hatalom több hatalmat parancsol. Azonban ahhoz, hogy a hatalomra törés mint túlerő érvényesülhessen és előrehaladjon egy szinttel, azt a szintet nemcsak el kell érni, hanem meg is kell szilárdítani és biztosítani. Csak az ilyen bizonyosságból fakadó hatalom képes a megszerzett hatalmat tovább fokozni. Ezért a hatalom növelése egyben önmagában a hatalom megőrzése is. A hatalom csak úgy képes túlerővé emelkedni, ha mind a növelést, mind a megőrzést megparancsolja. Ez azt jelenti, hogy a hatalom önmaga, és egyedül a hatalom, szabja meg a növekedés és a megőrzés feltételeit.

Milyen természetűek ezek a hatalomakarat feltételei, amelyen feltételeket maga a hatalomakarat állít fel, és így az is feltételezi őket? Nietzsche erre a kérdésre egy jegyzetben válaszol, amelyet még utolsó világos gondolkodásának évében, 1887 és 1888 között írt: „Az érték nézőpontja a megőrzés/tökéletesítés feltételeinek nézőpontja, a Létrejövésen belüli relatív élettartamok összetett formáira való tekintettel” (WM, 715).

Azokat a feltételeket, amelyeket a hatalomra törés saját lényegének megerősítéséhez felállít, nézőpontoknak nevezzük. Az ilyen nézőpontok csak egy bizonyos látás „pontozása” révén válnak azzá, amik. Az ilyen kiélezett látás „tekintetét az Élet változó időtartamainak összetett formáira a Változásban” irányítja. Az a látás, amely e nézőpontokat felállítja, saját maga számára nyit kilátást a „Változásra”. Nietzsche számára a sápadt Változás kifejezés olyan tartalommal telítődik, amely a hatalomra törés lényegének bizonyul. A hatalomra törés a hatalom felülmúlása. A Változás nem jelenti állapotok véletlenszerűen előforduló, amorf váltakozásának meghatározhatatlan áramlását. De a Változás nem is jelent „cél felé való fejlődést”. A Változás a hatalom különböző szakaszain keresztül történő előretörést jelenti. Nietzsche nyelvén a Változás a saját feltételei szerint uralkodó, éltető hatalomra törés mozgását jelenti, mint a létezők alapvető vonását.

Ezért minden Lét „Változássá” lesz. A tág panoráma a Változásra előrevetíti és betekintést nyújt a hatalomakarás működésébe. Ez csupán azt célozza, hogy a hatalomra irányuló akarat önmagában „legyen”. De ez a panorámaszerű betekintés a hatalom akaratába magához a hatalom akaratához tartozik. Mint a felhatalmazás az uralásra, a hatalomakarás – ahogy Nietzsche mondja – „perspektivikus” olyan módon, amely előre lát és „átlát”. De a „perspektíva” soha nem pusztán az a látószög, ahonnan valamit nézünk; sokkal inkább ez a perspektivikus panoráma a „megőrzés/javítás feltételeire” irányul. Feltételekként az ilyen „látásban” felállított „nézőpontokat” úgy kell tekinteni, hogy velük számolni kell, és számot kell vetni velük. Ezek a „számok” és „mértékek” formáját öltik, vagyis értékekét. Az értékek „mindenütt visszavezethetők erre az erő numerikus és mérhető skálájára” (WM, 710). Nietzsche mindig az „erőt” a hatalom értelmében érti; vagyis mint hatalom akaratát. A szám lényegében „perspektivikus forma” (WM, 490). Ezért szorosan összefügg azzal a „látással”, amely a hatalom akaratára jellemző, s amely lényegében az értékekkel való számvetés. Az „érték” a „nézőpont” jellegét hordozza. Az értékek nem „léteznek”, és nincs „önmagukban” érvényük, hogy aztán alkalomszerűen

„nézőponttá" váljanak. Az érték „lényegileg nézőpontja" a hatalom akaratának uraló, számvető látásának (WM, 715).

Nietzsche a hatalom akarásának feltételeiről beszél, amikor azokat „megőrzés/fokozás feltételeinek" nevezi. Szándékosan nem mondja, hogy a megőrzés és a fokozás feltételei, mintha két különböző dologról lenne szó, hiszen valójában csak egyetlen dolog létezik. A hatalom akarásának ez az egyetlen, egységes lényege uralja a hozzá tartozó összefüggést. Mindaz, ami legyőzetik – a hatalom különféle fokai –, és mindaz, ami legyőz, a túlerőhöz tartozik. Amit le kell győzni, annak ellenállást kell tanúsítania; ezért magának is valami állandónak kell lennie, ami fenntartja és megőrzi önmagát. De annak is, ami legyőz, szilárdan kell állnia, különben nem tudná önmagát felülmúlni; és nem tudna habozás nélkül előrehaladni, valamint biztos lenni a fejlődés lehetőségében. És fordítva: minden megőrzésre irányuló törekvés pusztán a fokozás kedvéért van. Mivel a létezők léte mint hatalom akarása önmagában ez az összefüggés, a hatalom akarásának feltételei, vagyis az értékek, „összetett konstrukciókhoz" kötődnek. Nietzsche ezeket a hatalom akarásának konfigurációit – például a tudományt (ismeretet), művészetet, politikát és vallást – „uralmi konstrukcióknak" nevezi.

Gyakran nem pusztán e hatalmi struktúrák feltételeit írja le értékként, hanem magukat a hatalmi struktúrákat is. Ugyanis ezek biztosítják azokat az eszközöket és feltételeket, amelyek révén a világ – amely lényegében „káosz", és nem „organizmus" – a hatalom akarata szerint rendeződik. Ily módon válik érthetővé az elsőre meglepő kijelentés, hogy a „tudomány" (ismeret, igazság) és a „művészet" is „értékek".

„Mi az érték objektív mértéke? Egyedül a fokozott és megszervezett erő mennyisége" (WM, 674). Amennyiben az erőakarat az erő megőrzésének és növelésének ingadozó összefonódása, minden, az erőakarat által irányított uralmi konstrukció egyszerre állandó (mint ami önmagát fokozza) és mulandó (mint ami önmagát megőrzi). Belső állandósága (időtartama) ezért lényegében relatív. Ez a „relatív időtartam" sajátja az „életnek". Mivel az élet csak a „Létrejövésen belül" érvényesül, vagyis az erőakaraton belül, „az erő határainak ingadozó megítélése" kíséri (WM, 492). Mivel a létezők Létrejövéskénti jellege az erőakaraton alapul, „minden esemény, minden mozgás, minden létrejövés" „fokok és erők viszonyainak megállapítása" (WM, 552). Az erőakarat „összetett konstrukciói" a „relatív élettartam" konstrukciói a Létrejövésen belül.

Ily módon minden létező, mivel lényegileg a hatalomra törő akaratként jelenik meg, „perspektivikus". Ez a „perspektivizmus" (vagyis a létezők alkotmánya, mint olyan számító látásmód, amely nézőpontokat állít fel), „amelynek erényénél fogva minden erőközpont – és nemcsak az ember – a világ többi részét önmagából kiindulva értelmezi; vagyis saját erejének megfelelően mér, érint és formál" (WM, 636). „Ha valaki meg akarna szökni a perspektívák világából, elpusztulna" (XIV, 13).

A hatalom akarása legbensőbb lényegében egy perspektivikus számvetés a lehetőségének feltételeivel, azokkal a feltételekkel, amelyeket önmaga állít fel ilyenként. A hatalom akarása önmagában értékteremtés. „Az értékek kérdése alapvetőbb a bizonyosság kérdésénél: az utóbbi csak akkor válik komollyá, ha feltételezzük, hogy az érték kérdése már el lett döntve" (WM, 588). És „az akarás általában ugyanaz, mint az erősebbé válás akarása, a növekedés akarása – és továbbá az ehhez szükséges eszközök akarása" (WM, 675).

De a lényegi „eszközök" azok a „feltételek", amelyek között a hatalom akarása, lényegének megfelelően, áll: „értékek." „Minden akarásban ott van az értékelés–" (XIII, 172). A hatalom akarása – és egyedül ez – az az akarat, amely értékeket akar. Ezért végül kifejezetten azzá kell válnia és meg kell maradnia annak, amiből minden értékelés kiindul, és ami minden értékmegítélést irányít: az „értékelés elvévé" kell válnia. Ennélfogva amint a létezők alapvető jellege kifejezetten felismerést nyer a hatalom akarásában, és amint a hatalom akarása mer így önmagára ismerni, akkor az a mód, ahogyan a létezőket

önmagukban való igazságukban gondoljuk végig – vagyis az igazság mint a hatalom akaratának gondolkodása – elkerülhetetlenül az értékek szerinti gondolkodássá válik.

A hatalom akarásának metafizikája – és egyedül az – helyesen és szükségszerűen értékgondolkodás. Az értékekkel való számvetésben és az értékviszonyok szerinti mérlegelésben a hatalom akarása önmagával számol. A hatalom akarásának öntudata az értékgondolkodásban áll, amelyben a tudat szó már nem egy semleges képviseletet jelent, hanem az önmagával való hatalmi és felhatalmazó számvetést. Az értékgondolkodás lényegileg hozzá tartozik a hatalom akarásának lényéhez, oly módon, hogy maga a subiectum (önmagán alapuló, mindent alátámasztó). A hatalom akarása úgy mutatkozik meg, mint az a szubjektivitás, amelyet az értékgondolkodás jellemez. Amint a lét mint olyan ilyen szubjektivitás révén, azaz a hatalom akarásaként tapasztaltatik, minden metafizikát úgy kell tekinteni, mint az értékgondolkodás számára, vagyis az értékelés számára adott igazságot a létezőkről mint olyanokról általában. A hatalom akarásának metafizikája az összes megelőző alapvető metafizikai álláspontot értékgondolkodás fényében értelmezi. Minden metafizikai vita végső soron az értékek hierarchiájáról való döntésnek bizonyul.

3. Nihilizmus

Platón, akinek gondolatával a metafizika kezdődik, a létezőket mint létezőket, vagyis a létezők Létét „Ötletként” (Ideaként) értette meg. Az ideák az egy a sokban, amely először a sok fényében jelenik meg, és csak így jelenve van. Mint ez az egyesítő egy, az ideák egyben az állandót, az igazat is jelentik, szemben az ingadozóval és látszatszerűvel. Ha a hatalomra irányuló akarat metafizikájának szempontjából értelmezzük, az ideákat értékeknek kell tekinteni; és a legfelsőbb egységeket a legfőbb értékeknek kell gondolni. Platón maga tisztázza az idea lényegét a legmagasabb idea, a jó (agathon) ideája alapján. A görögök számára azonban a „jó” azt jelentette, ami valamit jóvá tesz valamire, és ezáltal lehetővé teszi. Az ideák, mint Lét, teszik a létezőket láthatóvá; jelenlévővé, vagyis létezőkké teszik őket. Ettől az időtől fogva a Lét, mint minden metafizikában az egyesítő egy, a „lehetőség feltételének” jellege szerint értelmeződött. Kant, a Létet tárgyiságként (objektivitásként) meghatározva, ezt a Lét-jelleget az „én gondolom” szubjektivitása által meghatározott értelmezéssé tette. A hatalomra irányuló akarat szubjektivitásának az alapján Nietzsche ezeket a lehetőségi feltételeket „értékeknek” fogta fel. Platón jónak fogalma azonban nem tartalmazta az értékszemléletet. Platón „Ideái” nem értékek; mivel a létezők Létét még nem vetítették ki hatalomra irányuló akaratként. Nietzsche azonban saját alapvető metafizikai álláspontja alapján a platóni létező-értelmezést, az „Ideákat”, és így a szupraszenzuálist is, értékeknek tekintheti. E felfogás szerint minden filozófia Platón óta az értékek metafizikája. A létezőket mint létezőket és mint egészet a szupraszenzuális szempontból értelmezik, amelyet ugyanakkor az igazi Létként ismernek el, legyen az akár Isten, mint a keresztény Teremtő és Megváltó, akár a erkölcsi törvény, vagy az értelem tekintélye, vagy a haladás, vagy a legtöbb ember boldogsága. A kézzelfoghatót, az azonnal jelenlévőt a kívánatosság szerint mérik, vagyis egy ideálhoz viszonyítják. Minden metafizika platonizmus. A kereszténység és minden modern szekuláris formája „platonizmus a ’nép’ számára” (VII, 5). Nietzsche ezeket a kívánatos dolgokat „legfelsőbb értékeknek” gondolja. Minden metafizika „értékbecslések rendszere”, vagy ahogy Nietzsche mondja, a morál „úgy értve, mint a felsőbbségi viszonyok tana, amelyek alatt a ’élet’ jelensége létrejön” (Jó és rosszon túl, 19. szám).

Minden értékelő gondolkodás által kidolgozott metafizikai értelmezés „erkölcsi” értelmezés. Nietzsche azonban ezt a metafizika és annak története felé irányuló értelmezést nem mint tudományos, történetírói elméletet a múltról követi, hanem mint történelmi döntést arról, ami eljövendő. Ha az értékelő gondolkodás válik a metafizikáról mint a nyugati történelem alapjáról szóló történelmi elmélkedés irányelvévé, akkor ennek első következménye az, hogy a hatalom akarása az értékelés egyetlen elve. Amikor a hatalom akarása mer önmagára mint a létezők alapvető sajátosságára tekinteni, mindent annak kérdése alapján kell mérlegelni, hogy erősíti-e a hatalom akaratát, vagy gyengíti és akadályozza azt. Mint a létezők alapvető sajátossága, a hatalom akarása minden létezőt meghatároz a maga Létében. A létezőknek mint ilyeneknek ez a legmagasabb feltétele a végső érték.

Amennyiben a korábbi metafizika ezt nem ismerte el kifejezetten az értékelés elvének, a hatalomra irányuló akarat a „új értékelés elvévé” válik a hatalomra irányuló akarat metafizikájában. Mivel a hatalomra irányuló akarat metafizikája minden metafizikát erkölcsi értelemben, értékelésként fog fel, az ilyen metafizika maga is értékeléssé válik, sőt, egy „új” értékeléssé. Újdonsága abban áll, hogy ez a „minden korábbi érték átértékelése”.

Ez az újraértékelés alkotja a nihilizmus teljes lényegét. De vajon nem sugallja-e már maga a nihilizmus név is, hogy e tanban minden semmiség és üresség, hogy minden akarat és minden tett hiábavaló? Nietzsche felfogása szerint azonban a nihilizmus nem

valamiféle tan tétel; különösen nem azt jelenti, amit a fogalom felületes értelmezése sugallna, nevezetesen, hogy minden puszta semmivé oldódik fel.

Nietzsche, akinek a nihilizmusról való tudása a hatalom akarásának metafizikájából eredt, és alapvetően ahhoz ragaszkodott, nem mutatta meg ezt a tudást abban az összefüggésben, amely egy mindent átfogó történetfilozófiai metafizikai szemlélethez kapcsolódott, amely lelki szemei előtt lebegett. Ráadásul nem tudjuk, és többé nem is vagyunk képesek a fennmaradt töredékeiből kikövetkeztetni e szemlélet tiszta formáját. Mindazonáltal Nietzsche végiggondolta mindazt, amit gondolkodásának körében a nihilizmus név jelentett, annak összes számára lényeges aspektusában, szakaszában és módjában. E gondolatait szétszórtan, különböző terjedelmű és intenzitású írásokban rögzítette.

Egy ilyen feljegyzés (WM, 2) így szól: „Mit jelent a nihilizmus? Azt, hogy a legfelsőbb értékek önmagukat értéktelenítik el. Hiányzik a cél; a 'miért?' kérdésre nincs válasz." A nihilizmus a legmagasabb eddigi értékek értéktelenedésének folyamata. Ezen értékek hanyatlása minden korábbi, a létezőkre mint olyanokra és mint egészre vonatkozó igazság összeomlását jelenti. A legfelsőbb eddigi értékek értéktelenedésének folyamata tehát nem csupán egy történelmi esemény a sok közül, hanem a nyugati történelem alapvető eseménye, amelyet a metafizika tartott fenn és irányított. Amennyiben a metafizika sajátos theológiai jegyet kapott a kereszténységen keresztül, a legfelsőbb eddigi értékek értéktelenedését teológiailag is ki kell fejezni a „Isten halott" állítással. Itt „Isten" általában a transzcendens világot jelenti, amely mint a „valódi" és örök világ a „túlvilágon" magát hirdeti az „evilági" világgal szemben mint az egyetlen életképes cél. Ha a keresztény egyház hite kifáradt és elveszítette világi uralmát, Istenének dominanciája még nem tűnt el. Inkább csak álruhát öltött, és igényei felismerhetetlenségig megkeményedtek. Isten és az Egyház tekintélye helyébe a lelkiismeret tekintélye, vagy az értelem uralma, vagy a történelmi haladás istene, vagy a társadalmi ösztön lépett.

Az, hogy a legmagasabb értékek eddigre leértékelődnek, azt jelenti, hogy ezek az eszmények elveszítik a történelemformáló erejüket. De ha az „Isten halála" és a legfelsőbb értékek hanyatlása a nihilizmus, akkor hogyan lehet mégis azt állítani, hogy a nihilizmus nem valami negatív? Mi taszítja erőteljesebben a megsemmisítést a semmítő semmibe, mint a halál, különösen Isten halála? Bár a legmagasabb értékek eddigi leértékelődése kétségtelenül a nihilizmushoz tartozik, mint a nyugati történelem alapvető eseménye, ez a leértékelődés azonban mégsem meríti ki annak lényegét.

A legmagasabb eddigi értékek leértékelődése mindenekelőtt azt eredményezi, hogy a világ értéktelennek tűnik. Ezek az értékek valóban leértékelődtek, de a létezők összessége megmarad, és a szükséglet, hogy igazságot állapítsunk meg a létezőkről, egyre hangsúlyosabbá válik. Az új értékek elengedhetetlensége nyilvánvalóvá lesz. Az új értékek felállítása bejelentetik. Ekkor egy átmeneti állapot keletkezik, amelyen keresztül világunk kortárs történelme éppen áthalad. Ez az átmeneti korszak elárulja, hogy a régi értékek világának visszatérésében még mindig reménykednek, sőt még mindig törekednek rá, annak ellenére, hogy az új értékek világának jelenlétét már felfedezték, és – bár vonakodva – el is ismerték. Ez a köztes állapot, amelyben a föld történelmi népeinek el kell dönteniük, hogy pusztulást vagy új kezdetet választanak, addig tart, amíg fennmarad az az illúzió, hogy a történelmi jövő még megmenthető a katasztrófától egy olyan kompromisszum által, amely közvetít a régi és az új értékek között.

Azonban a legmagasabb eddigi értékek leértékelődése nem pusztán relatív érvényvesztést jelent; sokkal inkább „a leértékelődés a korábbi értékek teljes összeomlása". Az összeomlás magában foglalja az új értékek felállításának abszolút szükségességét. A legmagasabb értékek eddigi leértékelődése csupán történelmi előjátéka annak a történeti folyamatnak, amelynek alapvető vonása az összes korábbi érték átértékeléseként érvényesül. A legmagasabb értékek eddigi leértékelődése kezdettől fogva be van ágyazva az összes érték rejtett, de előre sejtett átértékelésébe. A

nihilizmus így nem pusztán a semmiségre törekszik. Lényegi mivolta a felszabadulás affirmatív természetében rejlik. A nihilizmus a korábbi értékek leértékelődése, amely leértékelődés az összes érték teljes megfordításába fordul át. A nihilizmus, mint történelem, alapvető jellegzetessége ebben az átfordulásban rejlik, amely mindig úgy hozza meg a döntést, hogy messze visszanyúl, és ugyanakkor önmaga elé is előrenyúlik.

De akkor milyen jelentése van a negatívnak tekintett nihilizmus szónak valami olyasmire, ami lényegében igenlő? A név biztosítja a

nihilizmus számára az abszolútum legfőbb csúcsát, amely elutasít minden közvetítést. A nihilizmus tehát a következőt hirdeti: Semmi a korábbi értékelésekből nem bír többé érvénnyel; minden létezőt más feltételek alapján kell újra elgondolni egészként; vagyis őket mint egészet más feltételek szerint kell felállítani. Amint a világ értéktelennek tűnik a korábbi legmagasabb értékek leértékelődése miatt, valami szélsőséges kerül előtérbe, amit viszont csak egy másik szélsőség képes felülmúlni (WM, 55). Az átértékelésnek abszolútnak kell lennie, és minden létezőt egy eredeti egységbe kell áthelyeznie. Az eredeti, előrevetítő, egyesítő egység a totalitás lényegét alkotja. Ebben az egységben uralkodik a hen [az egy] meghatározása, amely a Nyugati világ hajnala óta jellemzi a Létet.

Mivel a káosz új értékelés általi uralása maga az értékelés révén kerül a totalitás törvénye alá, az új rend megteremtésében minden emberi szerepnek önmagában kell hordoznia a totalitás megkülönböztető jegyét. Történetileg ezért a „teljes” uralma a nihilizmussal együtt jelenik meg. Ez felfedi a nihilizmus hitelesen affirmatív lényegének kibontakozó alapvonását. Természeténél fogva a totalitás sohasem jelent puszta fokozást félmegoldásokban; de nem jelenti a megszokott felnagyítását sem, mintha a totalitás mennyiségi kiterjesztéssel és a már létező módosításával érhető volna el. A totalitás mindig egy lényegi fordulat előrelátó határozottságában gyökerezik. Ezért minden kísérlet kudarcot vall, amely a korábbi gondolkodási és tapasztalati módok alapján próbálja kiszámítani az abszolút fordulatban előálló új helyzetet.

Még ha el is ismerjük az európai nihilizmus affirmatív jellegét, akkor sem jutottunk el annak legbelsőbb lényegéhez. A nihilizmus ugyanis nem csupán egy történelem, sőt nem is a nyugati történelem alapvető vonása; hanem e történelmi esemény törvényszerűsége, annak „logikája”. A legfőbb értékek felállítása, meghamisítása, leértékelése, félretételük, a világ ideiglenes értéktelenségének megjelenése, az igény, hogy a korábbi értékeket újakkal váltsuk fel, az új értékek felállítása mint átértékelés, és e folyamat előkészítő szakaszai – mindezek írják le azoknak az értékbecsléseknek a sajátos törvényszerűségét, amelyekben a világ értelmezésének gyökereznie kell.

Ez a törvényszerűség jelzi a nyugati történelem történetiségét, amely a hatalom akarásának metafizikája értelmében tapasztalható. A történelem törvényszerűségeként a nihilizmus önmagában különféle szakaszok és konfigurációk sorozataként bontakozik ki. Ezért a puszta nihilizmus elnevezés túl keveset mond, mivel kétértelműségben ingadozik. Nietzsche elutasítja azt a gondolatot, hogy a nihilizmus a hanyatlás oka, amikor rámutat arra, hogy a nihilizmus mint a hanyatlás „logikája” túlmutat magán a hanyatláson. Sokkal inkább a nihilizmus oka maga az erkölcs, abban az értelemben, hogy természetfeletti igazság-, jóság- és szépségeszményeket állít fel, amelyek „önmagukban” érvényesek. A legmagasabb értékek felállítása egyidejűleg magában foglalja azok leértékelődésének lehetőségét, ami már akkor elkezdődik, amikor ezek az értékek elérhetetlennek mutatkoznak. Az élet így alkalmatlannak és teljesen képtelennek tűnik ezeknek az értékeknek a megvalósítására. Emiatt a pesszimizmus a nihilizmus tulajdonképpeni „előkészítő formája” (WM, 9).

A pesszimizmus tagadja a létező világot. Mégis, ez a tagadás kétértelmű.

Egyszerűen akaratot adhat a hanyatlásnak és a semminek, de le is mondhat a létezőről, és ezzel utat nyithat a világ új formálódásának.

Ez utóbbi módon bizonyul a pesszimizmus „erősnek”. Figyel a létezőre. Látja, mi veszélyes és bizonytalan, és keresi azokat a feltételeket, amelyek uralmat ígérnek

történelmi helyzetünk felett. Az „elemzés” képessége jellemzi az erő pesszimizmusát, ami alatt Nietzsche nem felzaklatott boncolgatást és szétbogozást ért a „történelmi szituációnk” felett, hanem higgadt – higgadt, mert tudatos – magyarázatot és bemutatást arról, miért olyanok a dolgok, amilyenek. Ezzel szemben a pesszimizmus, amely csak a hanyatlást látja, „gyengeségből” fakad; mindennek a sötét oldalát látja; lesi az újabb kudarclehetőségeket, hogy megjósolhassa, hogyan végződnek majd. Mindent megért, és minden történésre tud idézni hasonló eseményt a múltból. Hogy megkülönböztesse az „elemzéstől”, Nietzsche „történetiségként” jellemzi (WM, 10).

Most meglehetősen szélsőséges álláspontok alakulnak ki a pesszimizmusban rejlő kétértelműség következtében. Ezek körülhatárolnak egy tartományt, amelyből a nihilizmus tulajdonképpeni lényege több szakaszban bontakozik ki. A közvetlen következmény ismét egy „köztes állapot.” Először csak a „tökéletlen nihilizmus” jelenik meg; majd a „szélsőséges nihilizmus” merészkedik elő. Noha a „tökéletlen nihilizmus” tagadja az eddigi legmagasabb értékeket, mégis csupán új eszményeket állít a régi helyekre (a „korai kereszténység” helyére a „kommunizmust”, a „dogmatikus kereszténység” helyére a „wagneri zenét”). Az efféle félmegoldások elodázzák a legfelsőbb értékek végső megdöntését. Az ilyen halogatás elfedi azt, ami döntő: nevezetesen, hogy az eddigi legmagasabb értékek leértékelődésével mindenekelőtt el kell törölni azt a helyet, amely eddig illette őket – a magában létező „tapasztalaton túli” tartományt.

Ahhoz, hogy a nihilizmus tökéletessé váljon, át kell mennie a „szélsőségeken.” Az „extrém nihilizmus” felismeri, hogy nincs „örök igazság önmagában.” Amennyiben megelégszik ezzel a felismeréssel, és csupán szemléli az eddigi legmagasabb értékek hanyatlását, „passzív” marad. Ezzel szemben az „aktív” nihilizmus most kezébe veszi az irányítást, és lázad azáltal, hogy eltávolodik a korábbi életmódtól; azonnal megajándékoz mindent, ami meg akar halni, a „vég utáni vággyal” (WM, 1055).

És mégis, az ilyen nihilizmus nem volna negatív? Maga Nietzsche sem erősíti meg a nihilizmus tisztán negatív jellegét abban a lenyűgöző leírásban, amely így szól: „A nihilista olyan ember, aki úgy ítéli meg a világot, amilyen, hogy annak nem szabadna lennie, és a világot, amilyennek lennie kellene, úgy, hogy az nem létezik” (WM, 585 A)? Itt minden abszolút módon, kettős tagadásban kerül elutasításra: először a kéznél lévő világ, majd ugyanilyen gyorsan a természetfölötti, ideális világ is, amelyet ez a létező világ kíván. Mégis, e kettős tagadás mögött ott áll az egyetlen világ egyszerű affirmációja, amely elveti mindazt, ami előtte volt, és önmagából hozza létre az újat, többé már nem ismerve el egy önmagában fennálló felsőbbrendű világot.

A szélsőséges, de aktív nihilizmus eltávolítja a korábbi értékeket azok „terével” (a szupraszenzibilissel) együtt, és elsődleges lehetőségeket kínál az új értékelés számára. A szélsőséges nihilizmus ezen jellegére, amely helyet teremt és kilép a nyíltba, Nietzsche „eksztatikus nihilizmus”-ként (WM, 1055) is hivatkozik. Miközben egyszerű tagadás benyomását kelti, az efféle nihilizmus sem a kéznél lévő dolgokat, sem egy ideált nem erősít meg, hanem az „értékbecslés elvét”, vagyis a hatalom akarását. Amint ez kifejezetten úgy van felfogva, mint minden értékelés alapja és mértéke, a nihilizmus alkalmazkodott affirmatív lényegéhez, legyőzte és magába olvasztotta tökéletlenségét, és így beteljesedett. Az eksztatikus nihilizmus „klasszikus nihilizmussá” válik. Így érti Nietzsche a saját metafizikáját. Ahol a hatalom akarása a kimondott értékelési elv, ott a nihilizmus a „szellem leghatalmasabb fokának ideáljává” (WM, 14) lesz. Amennyiben minden önmagában létezni kívánó lény tagadásra kerül, és a teremtés eredeteként és mértékeként a hatalom akarása kerül megerősítésre, a „nihilizmus … isteni gondolkodásmód lehetne” (WM, 15). Itt Nietzsche Dionüszosz isteni mivoltára gondol.

A nihilizmus affirmatív lényege egyszerűen nem fogalmazható meg ennél affirmatívabban. Teljes metafizikai fogalma szerint tehát a nihilizmus eddig a legmagasabb értékek megsemmisítésének története az elővételezett újraértékelés alapján, amely tudatosan ismeri el a hatalomakaratot mint az értékelés elvét. Az újraértékelés tehát nem

pusztán azt jelenti, hogy az új értékek a korábbi értékek régi, ismerős helyére kerülnek, hanem mindenekelőtt hogy maga a hely is újonnan meghatározódik.

Ez azt jelenti, hogy az értékek először értékekként vannak felállítva a „újraértékelésben"; vagyis lényegi alapjukban úgy vannak felfogva, mint a hatalomakarás feltételei. A hatalomakarás lényege lehetőséget kínál „a dionüszoszi" metafizikai értelemben való meggondolására.

Szigorúan véve az újraértékelés a létezőket mint olyanokat és mint egészet „értékek" alapján gondolja újra. Ez azt jelenti, hogy a létezők alapvető jellege mint olyan a hatalomra irányuló akarat. A nihilizmus csak akkor éri el saját lényegét, ha „klasszikussá" válik. „Klasszikusnak" tekintve a „nihilizmus" egyúttal a metafizika történeti lényegének címe is, amennyiben a létezőkről mint olyanokról és mint egészről szóló igazság a hatalomra irányuló akarat metafizikájában és az ezen metafizika által értelmezett igazság történetében teljesedik be.

Ha azonban a lét mint olyan a hatalom akarása, hogyan határozza meg Nietzsche a létezők teljességét mint egészet? A klasszikus nihilizmus értékelő, újraértékelő metafizikájának szempontjából feltéve a kérdés így hangzik: Milyen értéke van a létezők összességének?

4. Azonos örök visszatérés

A világ teljes értéke nem mérhető fel (WM, 708).

Nietzsche metafizikájának ezen elve nem pusztán azt jelenti, hogy az emberi képességeken túlmutat a teljes érték felfedezése, mely mindazonáltal valamilyen rejtett módon létezik. Bizonyosan már eleve lehetetlen is egy teljes értéket keresni a létezők számára, mivel a teljes érték fogalma nem-fogalom, amennyiben az érték lényegileg a hatalomakarat által saját fennmaradása és kiteljesedése érdekében felállított és így feltételes állapot. Teljes értéket hozzárendelni a teljességhez annyit jelentene, mint a feltételes feltételek alá rendelni az abszolútumot.

Ebből következik, hogy a „Változás" (vagyis a létezők összessége) „egyáltalán nem bír értékkel" (WM, 708). Ez azonban ismét nem azt jelenti, hogy a létezők összessége semmis vagy közömbös lenne. A mondatnak lényegi értelme van. A világ értéktelenségét fejezi ki. Nietzsche minden „értelmet" „célnak" és „végnek" fog fel, és a célt és a véget értékként értelmezi (vö. WM, 12). Következésképpen mondhatja, hogy az „abszolút értéktelenség, azaz értelmetlenség" (WM, 617), „önmagában való céltalanság", a nihilista számára „egy alapvető hitelv" (WM, 25).

Azonban időközben megtanultuk, hogy a nihilizmust nem szabad többé „nihilisztikusan" gondolni, mint teljes feloldódást az üres semmibe. Azt sem jelentheti tehát többé az értéktelenség vagy céltalanság, hogy valami hiányzik, vagy puszta ürességet és távollétet. Ezek a nihilista jelzők, amelyek az egész létezőt érintik, valami affirmatívat jelentenek, ami lényegileg megy végbe; vagyis azt jelentik, ahogyan a létezők egésze jelenvalóvá lesz. Ennek metafizikai kifejezése az „örök visszatérés ugyanannak".

Mi a különös ebben a gondolatban, amelyet Nietzsche maga több értelemben is „a legterhesebb gondolatnak" nevezett, csak az képes felfogni, aki mindenekelőtt annak különösségét igyekszik megőrizni; sőt, aki felismeri, hogy éppen ez a különösség az oka annak, hogy a „ugyanannak az örök visszatérése" gondolata a létezők egészére vonatkozó igazsághoz tartozik. Éppen ezért majdnem fontosabb kezdetben a tartalom magyarázatánál annak megértése, hogy milyen összefüggésben kell egyedül gondolni az ugyanannak az örök visszatérését, mint a létezők egészének meghatározását.

Azt figyeljük meg, hogy a lét, amely mint olyan a hatalomakarás alapvető jellegével bír, egészként csak azonosnak az örök visszatérése lehet. És viszont: a lét, amely egészként az azonos örök visszatérése, mint lét meg kell nyilvánítania a hatalomakarás alapvető jellegét. A létezők létszerűsége és a létezők teljessége viszont a lét igazságának egységéből hívja elő sajátos lényegük formáját.

A hatalom akarása saját fennmaradásának és kiteljesedésének perspektivikus feltételeit állítja fel, vagyis értékeket. Mint célok, felállított és ezáltal feltételes célok, az értékeknek nyilvánvalóan meg kell felelniük a hatalom lényegének. A hatalom nem ismer „önmagukban" létező célokat, amelyekben megnyugodhatna. Ha megnyugodna, megtagadná legbensőbb lényegét, vagyis a felülkerekedést. Természetesen a hatalmat a célok foglalkoztatják. De ez a foglalkozás a felülkerekedésre irányul. Az ilyen felülkerekedés érheti el csúcspontját mindenütt, ahol akadályok vannak. Ezért a hatalom céljai mindig akadályok jellegét árulják el. Mivel a hatalom céljai csak akadályok lehetnek, mindig eleve a hatalom akarásának sugarán belül helyezkednek el. Az akadály, még ha nem is „úgy" fogják fel, lényegileg mégis a felhatalmazás révén kerül legyőzésre. Ezért a lét mint hatalom akarása számára nincsenek saját magán kívüli célok, amelyek felé haladna, vagy amelyekből kiindulna.

Önmaga felülmúlásában a hatalomra való akarat lényegében visszatér önmagába,

és így adja meg a létezők összességének, vagyis a „Változásnak", az animáció sajátos karakterét. A világ mozgása így nem érkezik el semmiféle végső állapothoz, amely önmagában valahol létezhetne, mintegy elnyelve a Változást, ahogyan egy folyó deltája

tenné. Másfelől, a hatalomra való akarat nem csupán feltételes céljait állítja fel alkalomszerűen. Mint felülmúlás, folyamatosan úton van saját lényege felé. Örökké aktív, és ugyanakkor végtelen-nek kell lennie, amennyiben a „vég" egy olyan állapotot jelent, amely önállóan fennáll kívül rajta. Csakhogy a hatalomra való akarat vég nélküli és örökké érvényesülő természete ugyanakkor véges a maga állásaiban és konfigurációiban (XII, 53). Mert ha e vonatkozásokban végtelen volna, akkor lényege szerint, mint fokozódás, „végtelenül tágulnia" is kellene. De vajon milyen többletből jöhetne ilyen fokozódás, ha minden létezés maga a hatalomra való akarat?

Továbbá, maga a hatalomakarás lényege megköveteli fennmaradása érdekében – és így éppen annak bármiféle fokozásának lehetőségéért –, hogy meghatározott és rögzített formában legyen körülhatárolva; vagyis hogy egészében véve már eleve valami önmagát korlátozó legyen. A célok szabadsága, és ezért az általános végtelenség, a hatalom lényegéhez tartozik. Mégis, a célok szabadsága, éppen mert egyedül ez követeli meg feltételesen a célok kitűzését, nem tűrhet meg egy fékezhetetlen hatalomáradatot. A létezők egésze, amelynek alapvető jellege a hatalomakarás, tehát szükségképpen rögzített nagyság kell, hogy legyen. Nietzsche a „hatalomakarás" helyett néha a „erő" szót is használja. Mindig a hatalomakarás értelmében érti az erőt (különösen a természeti erőket). „Valami, ami a hatalom tekintetében nincs rögzítve, valami hullámzó, teljesen elképzelhetetlen számunkra" (XII, 57).

Kit értünk „mi" alatt? „Mi" azok vagyunk, akik a létet hatalomakarásként gondoljuk el. „A mi" gondolkodásunk azonban rögzít és körülhatárol. „A világot mint erőt nem szabad határtalannak gondolni, mert nem lehet így gondolni; megtiltjuk magunknak a végtelen erő fogalmát, mint amely összeegyeztethetetlen az „erő" fogalmával. Ezért – a világ sem képes az örök újdonságra" (WM, 1062). Kinek van itt megtiltva, hogy a hatalomakarást korlátlannak gondolja? Ki ragadja magához a hatalmat, hogy kijelentse: a hatalomakarás és a benne meghatározott létezők összessége véges? Ki? Azok, akik a saját létüket hatalomakarásként tapasztalták meg, akik számára „minden más képzet meghatározatlan marad, és ezért haszontalan" (WM, 1066).

Ha a lét mint olyan a hatalom akarása, és így az örök Keletkezés, és ha a hatalom akarása megköveteli a végtelenséget, és kizárja a végtelen haladást egy önmagáért való vég felé; ha ugyanakkor a hatalom akarásának örök Keletkezése korlátozott a lehetséges konfigurációiban és uralmi szerkezeteiben, mivel nem lehet a végtelenségig új; akkor a teljes lét mint hatalom akarása szükségképpen engedi ugyanannak a visszatérését, és az azonos örök visszatérése kell, hogy legyen. Ez a „körforgás" testesíti meg a létezők egészének „őstörvényét", ha a lét mint olyan a hatalom akarása.

Az örök visszatérés ugyanannak az a mód, ahogyan a mulandó (ami keletkezik) mint olyan jelenvalóvá lesz; jelenvalóvá lesz a legmagasabb állandóság formájában (a körforgásban), azzal az egyetlen rendeltetéssel, hogy biztosítsa saját lehetőségének megerősítését. A létezők visszatérése, megérkezése és távozása, amelyet örök visszatérésként határozunk meg, mindenütt a hatalom akarásának jellegét hordozza. A visszatérő ugyanannak egyenértékűsége tehát elsősorban abban áll, hogy minden létezőben a hatalom megerősödése uralkodik, és ennek a parancsnak az eredményeképpen feltételez egy egyenértékűséget a létezők minőségeiben. Az ugyanannak visszatérése sohasem jelenti azt, hogy valamely megfigyelő számára, akinek léte nem a hatalom akarása által lenne meghatározva, valami, ami korábban kéznél volt, újra és újra jelenvalóvá válna.

A „hatalom akarása" azt mondja meg, mi egy létező mint olyan, vagyis miben áll az alkata. Az „örök visszatérés ugyanannak" azt mondja meg, hogyan van a létező mint egész, amikor így van felépítve. A Lét „hogyanja" együtt határozza meg a „mit"-tel. A „hogyan" eleve megerősíti, hogy minden létező minden pillanatban a „hogyanjától" kapja meg a „hogy"-ságának (a „fakticitásának") jellegét. Mivel az örök visszatérés ugyanannak a létezőket mint egészet különbözteti meg, ez a Lét alapvető jellege, amely a hatalom

akarásával egyként tartozik össze, jóllehet az „örök visszatérés” a „Létezővé válást” jelöli. Az, ami ugyanaz és visszatér, csak relatív állandósággal bír, ezért lényegileg instabil. Visszatérése azonban azt jelenti, hogy folytonosan visszahozódik az állandóságba, azaz maradandóvá válik. Az örök visszatérés a legállandóbb maradandóvá tétele az instabilnak. A nyugati metafizika kezdete óta a Létet a jelenvalólét állandóságának értelmében értették, amelyben az állandóság kétértelműen jelentett egyszerre merevséget és kitartást. Nietzsche „örök visszatérés ugyanannak” fogalma ugyanennek a Létnek a lényegét fejezi ki. Nietzsche természetesen megkülönbözteti a Létet mint szilárd, erős, rögzített és merev valamit a Létezővé válástól. De a Lét mindazonáltal a hatalom akarásához tartozik, amelynek állandóságot kell biztosítania önmaga számára, pusztán azért, hogy meghaladhassa önmagát; azaz hogy létezővé váljon.

A Lét és a Változás csak látszólag állnak szemben egymással, mert a változás jellege a hatalomra törő akaratban legbelső lényegében azonos örök visszatérés, és így a bizonytalan állandóvá tétele. Ezért mondhatja Nietzsche egyik legmeghatározóbb feljegyzésében (WM, 617[1]):

> Rekapituláció. A Létezés jellegével felruházni a Változást – ez a legfőbb hatalomra irányuló akarat.
> Kettős meghamisítás, az egyik az érzékek, a másik az értelem által, azért, hogy fennmaradjon a létezés, az állandóság, az egyenértékűség világa, stb.
> Hogy minden ismétlődik, ez a Változás világának legközelebbi megközelítése a Létezés világához: a szemlélődés csúcspontja.

Gondolatának csúcsán Nietzsche kénytelen követni e gondolat alapvető irányait a végsőkig, és a világot a Lét szempontjából meghatározni. Így vetíti ki és rendeli alá a létezők igazságát a metafizika által kijelölt irányba. Ugyanakkor a „szemlélődés csúcsán” az is kijelentésre kerül, hogy a létezők világának, vagyis annak, ami tartósan jelen van, a megőrzéséhez szükség van egy „kettős meghamisításra.” Az érzékek adnak számunkra valami rögzítettet az érzéki benyomásokban. Az értelem a képviselet által rögzíti az objektívet. Mindkét esetben másféle rögzítése történik annak, ami egyébként eleven és a Keletkezésben van. Mint a Keletkezés állandósítása, a „legfőbb hatalomakarás” meghamisításnak számítana. Valami hamis és illuzórikus kellett, hogy kerüljön a „szemlélődés csúcsára”, ahol a létezőkről mint olyanokról és mint egészekről szóló igazság eldől. Ennek megfelelően az igazság tévedés lenne.

Valójában így van. Nietzsche számára az igazság lényegében valóban hiba, különösen az a meghatározott „fajta hiba”, amelynek jellege csak akkor rajzolódik ki megfelelően, ha az igazság lényegének eredetét kifejezetten a Lét lényegének szempontjából ismerjük el, ami itt az akarat a hatalomhoz értelmében jelenik meg. Az örök visszatérés ugyanannak azt mondja meg, hogyan van a létezők világegyeteme, amelynek nincs önmagában sem értéke, sem célja, mint egész. A létezők egészének értéknélkülisége, ami látszólag pusztán negatív meghatározás, egy affirmatív meghatározásban gyökerezik, amely szerint a létezőknek előre ki van osztva az örök visszatérés teljes egésze. Ugyanakkor a létezők egészének karakterének ez az alapvető vonása megtiltja számunkra, hogy a világot „organizmusnak” gondoljuk, hiszen az nem kapcsolódik semmilyen önálló kontextushoz, és nem mutat önmagában végső állapotra. „Úgy kell gondolnunk [az univerzumot], mint egy totalitást, ami a lehető legtávolabb áll az organizmikustól” (XII, 60). Csak ha a lét egésze káosz, lesz biztosítva számára – mint hatalomra irányuló akarat – az a folyamatos

---

[1] Lásd a megjegyzést a WM 617. számú részénél a sorozat II. kötetében, a 201–202. oldalon, valamint a hosszú megjegyzésemet a kötet 257. oldalán. A jelen kötet elemzése ismét foglalkozik ezzel a fontos kérdéssel. Időközben jegyezzük meg, hogy a következő idézetben és annak tárgyalásában Heidegger nem hagyja ki a „Kettős meghamisítás …” kezdetű állítást. A WM 617 első sorát a 156. oldalon fentebb, és a 245. oldalon lentebb idézzük.

lehetőség, hogy önmagát „organizmikusan” alakítsa meghatározott, viszonylagos időtartamú uralmi szerkezetekben. A „káosz” azonban nem vakon tomboló zűrzavart jelent, hanem a létezők egészének sokféleségét, amely mindig a hatalom rendjére törekszik, mindig a hatalom határait jelöli ki, és mindig a hatalom körvonalazásának küzdelmében egy döntő kimenetel felé nehezedik.

Az a gondolat, hogy az ilyen káosz teljességében az örök visszatérés ugyanannak, akkor válik a legkülönösebbé és legrettenetesebbé, amikor elérjük és komolyan vesszük azt a belátást, hogy e gondolat elgondolásának lényegi formája egy metafizikai kivetítés kell legyen. A létezők mint olyanok és mint teljességük igazsága kizárólag a létezők Létével maga által van meghatározva. Ez nem egy gondolkodó személyes tapasztalata, amely egy olyan területre korlátozódik, ahol a személyes nézőpontok érvényesek; és nem is olyan igazság, amely „tudományosan” bizonyítható, vagyis az egyes létezők területeinek, mint például a természet vagy a történelem, kutatásával.

Hogy maga Nietzsche is, szenvedélyes vágyában, hogy kortársait e metafizikai „elmélkedés” „csúcsára” vezesse, efféle bizonyítékokhoz folyamodott, csupán azt jelzi, milyen ritkán és milyen nehézséggel képes az ember gondolkodóként megmaradni bármely, a metafizika által megkövetelt kivetítés – és annak megalapozása – útján. Nietzsche tisztán tudatában volt annak a kivetítésnek az igazságalapjával, amely a létezőket mint egészet az örök visszatérésként gondolja el: „Maga az élet hozta létre a gondolatot, amely a legterhesebb az élet számára; le akarja győzni legnagyobb akadályát!” (XII, 369). „Maga az élet”: ez az akarás a hatalomra, amely önmagát haladja meg önmaga felé, miközben különböző hatalmi fokozatokat győz le, mígnem eléri tetőpontját.

A hatalom akarásának meg kell tanulnia önmagával szembenézni mint hatalom akarása, mégpedig oly módon, hogy a tiszta felemelkedés legfelső feltétele, annak végső túlerejű kibontakozása előtt, a legnagyobb akadályként álljon. Ez akkor történik, amikor a maradandóság legtisztább formája áll elébe, nem egyszer, hanem folyamatosan, és mindig ugyanazzal a formával. Ahhoz, hogy ezt a legfőbb feltételt (értéket) biztosítsa, a hatalom akarásának kell az „értékelés elvének” nyíltan megjelennie. Bármilyen maradék súlyt tulajdonít, azt csak ennek az életnek adja, nem a túlvilláginak. „Újratanítani e tekintetben most mindig a fő szempont: – talán ha a metafizika ezen életet érintené a legnagyobb hangsúllyal, – tanításom szerint!” (XII, 68).

Ez az örök visszatérés tanának hirdetése, az azonos visszatérés tanítója által. Maga a hatalom akarása, a létezők alapvető jellege mint olyan, és nem „Nietzsche úr”, teszi meg az örök visszatérés gondolatának felvetését. Az instabil végső megerősítése a legnagyobb akadály a Létezéssé válás számára. Ezen az akadályon keresztül a hatalom akarása megerősíti lényegének legbelső szükségszerűségét. Így ugyanis az azonos örök visszatérése a maga effektusával hat a világjátékra. E nehéz súlyú teher nyomása alatt, amelyben a létezőkhöz mint olyanokhoz és mint egészhez való viszony lényegileg meghatározza az egyes létezőket, a létezők Létét hatalom akarásaként kell megtapasztalni. Mégis, a létező, amelyet az a viszony határoz meg, az ember. A szóban forgó tapasztalat az emberiséget új igazsághoz juttatja a létezőkkel mint olyanokkal és mint egésszel kapcsolatban. Mindazonáltal, mivel a létezőkhöz mint olyanokhoz és mint egészhez való viszony különbözteti meg az embert, az csak akkor éri el lényegét, ha ebben a viszonyban lakozik, és elkötelezi magát a történelemnek annak beteljesüléséért.

5. A Felettes Ember

A létezők mint olyanok és mint egész igazságát az emberiség veszi fel, kötelezi el magát mellette és őrzi meg. A metafizika képtelen arra, hogy ezt végiggondolja vagy akár megkérdezze, miért van így; alig képes végiggondolni, hogy van így. Az emberi lényeg rokonsága a létezők megőrzésével semmiképpen sem ragadható meg abban a tényben, hogy a modern metafizikában minden létező egy szubjektum számára tárggyá válik. A létezők szubjektivitás felőli értelmezése maga is metafizikai, és már a Lét emberi lényeggel való rejtett kapcsolatának rejtett következménye. Ezt a kapcsolatot nem lehet a szubjektum–objektum viszony fogalmaiban meggondolni. Mert ez utóbbi éppen a kapcsolat és annak megtapasztalási lehetőségének szükségszerű félreismerése és folyamatos elrejtése. Ezért az antropomorfizmus lényegi eredete, amely szükséges a metafizika beteljesítéséhez, és eredménye, tudniillik az antropologizmus uralmának eredete, olyan rejtvények a metafizika számára, amelyeket a metafizika még csak fel sem ismer mint olyat. Mivel az ember a Lét lényegéhez tartozik, és ebből a tartozásból fakadóan a Lét megértésére rendeltetett, a létezők különböző régióikban és hierarchiáikban kutatás és uralás lehetősége alá esnek az ember által.

Azonban az az emberi lény, aki a létezők sokaságának közepette úgy viseltetik az iránt a létező iránt, amely mint olyan a hatalom akarása, és amely egészként az örök visszatérés, az emberfölötti lénynek neveztetik. Megvalósulása azt jelenti, hogy a lét, a hatalom akarásának mint keletkezésnek jellegében, a legfényesebb világosságban jelenik meg az örök visszatérés gondolatának fényében. „Amikor megteremtettem az emberfölöttit, köré rendeztem a Keletkezés nagy fátylát, és hagytam, hogy a déli nap álljon fölötte” (XII, 362). Mivel a hatalom akarása, mint az átértékelés elve, lehetővé teszi, hogy a történelem a klasszikus nihilizmus alapvonalai mentén jelenjen meg, e történelem emberiségének önmagát is önmagában kell megerősítenie.

Az emberfölötti (overman) névben az over (fölött) egy tagadást tartalmaz; azt jelzi, hogy az ember, amilyen eddig volt, fölé emelkedik, és „túlmegy” rajta. Ennek a tagadásnak a nem-je abszolút, mivel a hatalom akarásának igen-jéből fakad. Közvetlenül érinti a világ platonikus, keresztény-morális értelmezését annak minden nyílt és rejtett átalakulásában. Metafizikai értelemben ez a negatív igenlés az emberiség történetét egy új történelem felé irányítja. Az „emberfölötti” fogalma egyetemes, bár nem kimerítő: elsősorban annak az emberiségnek a lényegét jelenti, amely a nihilizmus történetében modern módon gondolja el önmagát, vagyis akarja önmagát. Ezért viseli az emberfölötti tanának hírnöke a Zarathustra nevet. „Zarathustrának, egy perzsa bölcsnek kellett megadnom a tiszteletet: a perzsák voltak az elsők, akik a történelmet egészében, nagy vonalakban meg tudták gondolni” (XIV, 303). A „Prológusban”, amely előrevetíti mindazt, ami elhangzik majd, Zarathustra így szól: „Íme, én az emberfölöttit tanítom nektek! Az emberfölötti a föld értelme. Akaratotok mondja: az emberfölötti legyen a föld értelme!” (Így szólott Zarathustra, „Prológus”, 3. szakasz). Az emberfölötti az ember eddigi lényegének kifejezetten akart tagadása. A metafizikán belül az embert mint értelmes állatot (animal rationale) tapasztalják. Ennek a meghatározásnak a „metafizikai” eredetét – amely a teljes nyugati történelmet fenntartja – mindmáig nem értették meg, és a gondolkodás számára nem tették döntés tárgyává. Ez azt jelenti, hogy gondolkodásunk még nem emelkedett ki a kettősségből, amely a létezők létét firtató metafizikai létkérdés és a még eredetibb kérdés között áll fenn: vagyis amely a Lét igazságára, és így a Lét lényege és az ember lényege közti viszonyra kérdez rá. Maga a metafizika megtagadja, hogy ezt a lényegi kapcsolatot kérdés tárgyává tegye.

Az emberfeletti bizonyosan tagadja az ember korábbi lényegét, de nihilista módon tagadja azt. Tagadása az eddigi ember megkülönböztető sajátosságára, az értelemre

vonatkozik. Az értelem metafizikai lényege abban áll, hogy a lét, mint egész, az ábrázoló gondolkodás irányadó elvévé van kivetítve, és ekként van értelmezve.

Metafizikailag értelmezve a gondolat annak az észlelt reprezentációja, amiben a lét minden egyes esetben létként van jelen. A nihilizmus ezzel szemben a gondolatot (az értelmet) úgy fogja fel, mint a hatalomakarásnak megfelelő számítást, egy számítást a maradandóság biztosításával, értékelésként. A metafizika és története nihilista értelmezésében a gondolat, azaz az ész tehát úgy jelenik meg, mint az értékek felállításának alapja és mércéje. Az „önmagában" létező minden létező „egysége", az „önmagában" jelen lévő létezők végső „célja", az „önmagában" minden létezőre érvényes igazság – ezek mind az ész által felállított értékekből származnak. A nihilista értelem-tagadás azonban nem zárja ki a gondolatot (ratio); inkább az állatiság (animalitas) szolgálatába állítja.

Mégis az állatiság is már eleve fordított. Többé nem tekintik puszta érzékiségnek és az emberben rejlő alantasnak. Az állatiság a test kibontakozása, vagyis saját, elsöprő ösztöneivel telített lét. A test elnevezés az uralom szerkezetében megnyilvánuló különleges egységet jelöli, minden ösztönben, vágyban és szenvedélyben, amelyek magát az életet akarják. Mivel az állatiság kizárólag a test kibontakozásán keresztül él, az hatalomra való akaratként létezik.

Amennyiben a hatalomra való akarat minden létező alapvető jellemvonását alkotja, az állatiság először rendeli az embert arra, hogy valódi létező legyen. Az értelem csak akkor élő értelem, ha testet öltött értelem. Az ember minden képessége metafizikailag előre el van rendelve arra, hogy hatalmat gyakoroljon az fölött, ami felhatalmazott. Így szóla Zarathustra, Első rész, „A test megvetőiről":

> De az ébredettek és a tudók azt mondják: Én teljesen test vagyok, és semmi más; a lélek csupán egy szó a testről szóló valamire. A test egy nagy értelem, egyes jelentéssel bíró sokaság, háború és béke, nyáj és pásztor. A testednek egy eszköze a te kis értelmed is, testvérem, amit „szellemnek" hívsz – a nagy értelmednek egy kis eszköze és játékszere.

Az ember lényegi megkülönböztető jegye a korábbi metafizikában, azaz a racionalitása, az állatiságba helyeződik át, a hatalomra irányuló akarat testet öltéseként.

A nyugati metafizika azonban nem határozza meg az embert minden korszakban egyszerűen és homogén módon mint az értelem teremtményét. A modern kor metafizikai kezdete először abban nyilvánul meg, hogy történetileg kibontakozik az a szerep, amelyben az értelem eléri teljes metafizikai rangját. Csak ezen a rangen alapulva mérhetjük fel, mi történik akkor, amikor az értelem visszatér egy olyan állatisághoz, amely saját magában megfordult. Az értelemnek mint modern metafizikának a státusza – amikor az értelem abszolúttá fejlődik – elrejti az Übermensch lényegének metafizikai eredetét.

A modern kor metafizikai kezdete az igazság lényegének megváltozása, egy olyan változás, amelynek alapja rejtve marad. Az igazság bizonyossággá válik. A bizonyosság kizárólag és teljesen a képviselt létezők biztosításában rejlik, egy olyan biztosításban, amely a reprezentációban teljesedhet ki. A reprezentáció lényegének összekapcsolódása teljesen megfelel az igazság lényegén belüli változásnak. A metafizika kezdetétől napjainkig a reprezentáció (noein) az a fajta észlelés volt, amely nem passzívan fogadja be a létezőket, hanem aktívan képes önmagának adni azt, ami mint ilyen jelen van külső megjelenésében (eidos), azáltal, hogy feltekint rá.

Az effajta észlelés most a helyesnek és helyesen állítottnak az ítélkező értelmében vett észleléssé válik. A reprezentáció mindent, amivel találkozik, önmagán kívülről és önmagára vonatkoztatva vizsgál, és azt nézi, hogy az hogyan és milyen módon kapcsolódik ahhoz, amit a reprezentáció – mint az önmagunk elé állítás a bizonyosság megszerzése érdekében – a maga bizonyosságához megkövetel. A reprezentáció immár

nem pusztán irányelv a létezők mint olyanok észleléséhez; vagyis többé már nem a jelenvalóvá váló állandó észlelése. A reprezentáció a létezők létezőségének döntőbírájává válik, és kijelenti, hogy a jövőben csak az tekinthető létezőnek, ami elébe van állítva a reprezentációban és általa, és így biztosítva van számára. Mindazonáltal az ilyen önmaga elé állításban a reprezentáció szükségképpen együtt-reprezentálja önmagát; de nem csupán utólag, és bizonyosan nem mint tárgy, hanem elsődlegesen úgy, mint az, amely elé mindennek el kell jutnia, és amelynek körén belül egyáltalán bármely dolog biztosítható.

Természetesen az önmagát képviselő reprezentáció csak azért tud dönteni a létezők létezőségéről, mert mint egy törvényszék, nemcsak a törvény szerint hoz ítéletet, hanem maga is kihirdeti a Lét törvényét. A reprezentáció csak azért hirdetheti ki ezt a törvényt, mert már eleve birtokolja azt. És azért birtokolja a törvényt, mert mindenekelőtt önmagát tette meg saját törvényévé. A korábbi reprezentáció lényegének összekapcsolását az a tény jelenti, hogy a mindent magunk elé hozó reprezentáció, ami valaha elénk kerül, önmagát állítja fel a létezők Létének. A jelenvalólét állandósága, azaz a létezőség, mostantól az ilyen reprezentáció általi és számára való megjelenítettségben áll; magában az ilyen reprezentációban áll.

Egykor minden létező subiectum volt, vagyis valami, ami saját alapján előttünk fekszik. Éppen ezért mindaz alá volt vetve (hypokeimenon, substans), ami keletkezik vagy elmúlik, ami létrejön (előttünk való-létté válva) vagy eltűnik onnan. A létezők létezősége (ousia) minden metafizikában ebben az eredeti értelemben vett szubjektivitás. Ennek ismerősebb neve, amely azonban semmi mást nem sugall, a szubsztancialitás. A középkori misztika (Tauler és Seuse) a subiectum és substantia szavakat alatt-állás-ként [ami alul áll] fordítja, és hasonlóan szó szerinti módon az obiectum szót ellen-vetettség-ként [szembe vetett dolog].[1]

A modern kor kezdetén a létezők létezése megváltozott. E történelmi kezdet lényege éppen ebben a változásban áll. A subiectum (szubsztancialitás) szubjektivitása most úgy határozható meg, mint önmagát képviselő reprezentáció. Ám az ember, mint racionális lény, különös értelemben az önmagát képviselő reprezentáció. Így az ember sajátos létezővé (subiectummá) válik, a „meghatározó" „szubjektummá." A szubjektivitás metafizikai lényegének kijelölt változása révén a szubjektivitás elnevezés megőrzi és fenntartja egyedi jelentését a jövő számára: a létezők léte a reprezentációban áll. A modern értelemben vett szubjektivitás szemben áll a szubsztancialitással, és végül abban nyelődik el. Ezért hangzik így Hegel metafizikájának meghatározó követelése: „Az én nézetem szerint, amely csak a rendszer saját kifejtésében igazolható, minden azon múlik, hogy a valódit ne szubsztanciaként ragadjuk meg és fejezzük ki, hanem ugyanannyira szubjektumként.[2] "A szubjektivitás metafizikai lényege nem teljesedik ki az „énszerűségben," még kevésbé az ember egoizmusában. Az „én" mindig csupán lehetséges, és bizonyos helyzetekben közvetlen alkalom, amelyben a szubjektivitás lényege kinyilvánítja magát, és helyet keres e kinyilatkoztatás számára. A szubjektivitás

---

[1] Vedd figyelembe, hogy az understand itt nem az angol szót jelenti (ami nyilvánvalóan kapcsolódik a jelen kontextushoz!), hanem egy középfelnémet szerkezetet, amely szó szerint azt jelenti, hogy „ami alatta áll vagy alátámaszt egy dolgot." Heinrich Seuse (vagy Suso) és Johann limier Meister Eckhart legbefolyásosabb tanítványai voltak: Seuse Konstanzban (1300–1336), limier Strasbourgban (1300–1361).

[2] Heidegger Hegel A szellem fenomenológiája című művét a következő kiadásokban idézi: „A tudomány rendszere. Első rész, A szellem fenomenológiája" (Berlin: Duncker und Humblot, a Verein von Freunden des Verewigten számára), 1832, II. kötet, 14. oldal; az 1807-es első kiadásban, amely Bambergben és Würzburgban jelent meg Joseph Anton Goebhardt kiadásában, xx. oldal. Ma lásd a „Philosophische Bibliothek" kiadást (Hamburg: F. Meiner, 6. kiadás, 1962), 19. oldal.

mint bármely különös létező Léte sohasem pusztán „szubjektív” abban a pejoratív értelemben, amely szerint egyéni vélemény lenne.

Ezért, ha a fentiek szerint értett szubjektivitásról kiindulva a modern gondolkodás szubjektivizmusáról akarunk beszélni, teljes mértékben el kell vetnünk annak minden elképzelését, hogy itt valami „pusztán szubjektívről”, egoista és szolipszista véleményről vagy affektáltságról lenne szó. Mert a szubjektivizmus lényege az objektivizmus, amennyiben minden a szubjektum számára tárggyá válik. A nem-objektív – a nem-tárgyi – is az objektív által, annak ellentétéhez való viszony révén határozódik meg. Mivel a reprezentáció azzal, ami velünk szembejön és megmutatkozik, a „képviseltségbe” helyezi azt, a lét, amely így mozgósítva van, „tárggyá” lesz.

Minden objektivitás „szubjektív”. Ez nem azt jelenti, hogy a létezés pusztán valamely esetleges és önkényes „én” nézőpontjára és véleményére korlátozódik. Az, hogy minden objektivitás „szubjektív”, azt jelenti, hogy ami szembejön velünk, az önmagában álló tárgyként kerül megalapozásra. A „Létezés szubjektivitás” és a „Létezés objektivitás” ugyanazt mondják.

Amennyiben a reprezentáció elsősorban arra irányul, hogy mindent, ami velünk szembejön, mint reprezentáltat biztosítsa, folyamatosan tágítja annak körét, ami reprezentálandó. Ily módon a reprezentáció azáltal halad előre, hogy túlterjeszkedik önmagán. Így a reprezentáció önmagában – nem külsődlegesen – törekvés. Arra törekszik, hogy beteljesítse lényegét, hogy a reprezentáció szempontjából határozhassa meg önmagát. A reprezentáció, amennyiben lényegiségét a létezés reprezentálásaként határozza meg, mindent, ami velünk szembejön és önmagától mozog. Leibniz a szubjektivitást mint törekvő reprezentációt határozza meg. E felismeréssel éri el először teljesen a modern metafizika a kezdetét (lásd a Monadológia 14. és 15. paragrafusait[3]). A monász, vagyis a szubjektum szubjektivitása, a perceptio és az appetitus (vö. még Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison, 2. paragrafus). A szubjektivitás mint a létezők Lényege azt jelenti, hogy az önmagát törekvő reprezentáció törvényhozásán kívül nem „van” és nem „lehet” semmi, ami még feltételezhetné e reprezentációt.

Most azonban a szubjektivitás lényege önmagában szükségszerűen az abszolút szubjektivitás felé tör. Kant metafizikája ellenáll a Lét ezen alapvető törekvésének, miközben egyidejűleg megteremti a beteljesülésének alapját. Ez azért van így, mert Kant metafizikája először foglalja magában teljes mértékben a szubjektivitás rejtett lényegét – amely a Létnek a metafizikában felfogott lényege –, a Lét mint létezőség fogalma alá, a létezők lehetőségének feltételének értelmében.

Mint ilyen feltétel azonban a Lét önmagában nem lehet feltételezve egy létező által, azaz valami olyasmi által, ami maga is feltételes. A Lét csak önmagát feltételezheti. Csak mint abszolút önszabályozás a reprezentáció—vagyis az értelem szuverén és teljesen kifejlett lényegi teljességében—a létezők Lénye. Az önszabályozás azonban a „akaratot” jellemzi, amennyiben annak lényege a tiszta ész horizontján határoztatik meg. Az értelem, mint törekvő reprezentáció, ugyanakkor akarat is. Az értelem abszolút szubjektivitása az akarati önismeret. Ez azt jelenti, hogy az értelem abszolút szellem. Mint ilyen, az értelem a

---

[3] Leibniz Monadológia (1714) 14. paragrafusa így kezdődik: „Az elmúló állapot, amely magában foglalja és képviseli az egységben rejlő sokaságot, vagyis az egyszerű szubsztanciában, nem más, mint amit észlelésnek nevezünk, amelyet meg kell különböztetni az appercepciótól vagy a tudatosságtól…”. A 15. paragrafus így szól: „A belső elv működése, amely az egyik észlelésről a másikra való változást vagy átmenetet okozza, vágyódásnak (appetitio) nevezhető; igaz ugyan, hogy a vágy nem mindig képes teljes mértékben elérni azt a teljes észlelést, amelyre irányul, de mindig elér belőle valamit, és új észlelésekhez jut.” Ezeket a pontokat megismétli a lent idézett Leibniz-szöveg, a A természet és a kegyelem alapelvei, amelyek az értelemben gyökereznek (1714), a 2. paragrafusban. Lásd továbbá Heidegger tárgyalását, beleértve az általam javasolt további olvasmányt is, a 178–179. oldalon.

valóság abszolút valósága; a létezők Lénye. Az értelem maga van kizárólag abban a Létmódban, amelyet maga szab meg, amennyiben megjeleníti önmagát minden olyan önmagára-törekvő reprezentációs fokozatban, amely lényegéhez tartozik.

A „Fenomenológia" Hegel értelmében a Lét önmaga fogalommá-válása, mint abszolút önmegjelenítés. Itt a fenomenológia nem egy bizonyos gondolkodó gondolkodásmódját jelenti, hanem azt a módot, ahogyan az abszolút szubjektivitás, mint abszolút önmegjelenítő reprezentáció (gondolkodás), maga minden létező Létévé válik. Hegel Logikája a Fenomenológiához tartozik, mert benne az abszolút szubjektivitás önmaga számára való megjelenése csak akkor válik valóban abszolúttá, amikor minden megjelenés feltételei, a „kategóriák", a legigazibb önreprezentációjukban és feltárulásukban, mint „logosz", az abszolút idea láthatóságába kerülnek.

Az én abszolút és teljes megjelenése abban a fényben, amely maga is önmaga, alkotja az abszolút értelem szabadságának lényegét. Bár az értelem akarat, itt az értelem mint reprezentáció (idea) az, amely mégis eldönti a létezők létezését. A reprezentáció megkülönbözteti azt, ami reprezentálva van, attól és annak érdekében, aki reprezentál. A reprezentáció lényegében ez a megkülönböztetés és felosztás. Hegel ezért mondja a teljes „Tudomány rendszere" „Előszavában": „A felosztás aktusa az értelem ereje és munkája, a legcsodálatosabb és legnagyobb, vagy inkább az abszolút hatalom."[4]

Csak akkor, ha az ész ebben a formában metafizikailag abszolút szubjektivitássá fejlődik, és így a létezők Létévé válik, válhat az ész korábbi elsőbbségének az állatiság elsőbbségévé való megfordítása magává az abszolúttá – vagyis nihilisztikussá. A nihilista tagadás – nem az abszolút ész metafizikai elsőbbségének teljes megszüntetése, amely a Létet meghatározza – a test abszolút szerepének affirmációja, mint a világ minden értelmezésének parancsnoki állomása. A test annak a hatalomra irányuló akaratnak a konfigurációjának neve, amelyben az utóbbi mindig közvetlenül hozzáférhető, mert mindig az ember hatókörén belül van, akit „szubjektumként" azonosítanak. Nietzsche ezért mondja: „Lényeges: a testből kiindulni és azt irányelvként használni" (WM, 532; vö. 489 és 659[5]). Azonban ha a test válik a világ értelmezésének irányelvévé, ez nem jelenti azt, hogy a „biológiai" és „életbeli" átkerül a létezőkre mint egészre, és hogy a létezőket „életileg" gondoljuk el; inkább azt jelenti, hogy a „életbeli" különleges területe metafizikailag a hatalomra irányuló akaratként van felfogva. A „hatalomra irányuló akarat" nem „életbeli" és nem „szellemi". Ellenkezőleg, az „életbeli" (a „élő") és a „szellemi" mint létezők a Lét által vannak meghatározva, a hatalomra irányuló akarat értelmében. A hatalomra irányuló akarat maga alá rendeli az észt a reprezentáció értelmében, azáltal, hogy azt szolgálatába állítja mint kalkulatív gondolkodást (az értékek kijelölését). Az a racionális akarat, amely korábban a reprezentációt szolgálta, lényegében átalakul azzá az akarattá, amely önmagának parancsol, mint a létezők Létévé.

---

[4] Heidegger idézi Hegel Werke (1832–45), II, 25. oldal; vö. „Philosophische Bibliothek," 29. oldal.

[5] A WM 489. töredéke (azaz N VII 3 [56]; 1886 nyara – 1887 ősz), lásd most CM, 12, 205-6: Minden, ami a tudatba „egységként" lép be, addigra már rendkívül összetett dolog: mindig csak az egység illúziójával rendelkezünk.
A test jelensége gazdagabb, tisztább, kézzelfoghatóbb jelenség: módszertanilag elsőként kell elhelyezni, anélkül, hogy bármit is eldöntenénk a végső jelentőségéről.
A WM 659 két töredékből áll (W 14 [35-36]; 1885 június–július), CM, II, 565-66. Az első címe: „A test irányvonaláról." Ez azzal a megfigyeléssel zárul: „A test csodálatosabb gondolat, mint a régi 'lélek'."
A második töredék, amely túl hosszú ahhoz, hogy itt teljes egészében idézzük, de megérdemli a tanulmányozást, így zárul:
Elég legyen annyit mondani, hogy a test eközben még erősebb hitet parancsol, mint a szellembe vetett hit; aki el akarja temetni a testbe vetett hitet, az ezzel együtt teljesen eltemeti a szellem tekintélyébe vetett hitet is!

A nihilista felfordításban, amely a reprezentáció elsődlegességét a hatalomra törő akarat elsődlegességével helyettesíti, az akarat először a szubjektivitás lényegében éri el abszolút uralmát. Az akarat többé nem csupán önmaga számára alkot törvényt a reprezentációs értelem számára, amely csak a reprezentálásban aktív. Az akarat most már maga önmaga törvényhozása: parancs saját lényege elérésére, amely maga a parancsolás mint olyan, a hatalom tiszta hatalmaskodása.

E nihilista felfordítás révén nemcsak a reprezentáció inverz szubjektivitása fordul át az akarat szubjektivitásába, hanem még az abszolútum korábbi lényege is támadás alá kerül és átalakul az akarat lényegi elsőbbsége által. A reprezentáció abszolútuma mindig ahhoz kötődik, ami megjelenik a reprezentációnkban. Mindig ahhoz van kötve, ami a reprezentációnkban megjelenik. Mégis, csak az akarat abszolútuma ruházza fel azzal az erővel, ami ilyenként összegyűjthető. Az abszolút szubjektivitás lényege először ilyen, az akaratot felhatalmazó felfordításban éri el beteljesedését. Ez nem jelent tökéletességet, mivel a tökéletességet még mindig egy önmagában fennálló mércéhez kellene mérni. Itt a beteljesülés azt jelenti, hogy a szubjektivitás lényegének eddig elnyomott, végletes lehetősége válik a lényegi központtá. A hatalomra törő akarat ezért egyszerre abszolút és – mivel felfordított – beteljesült szubjektivitás. Ez a beteljesülés egyúttal kimeríti az abszolútum lényegét.

A modern metafizika kezdete az ens (a létező) fogalmát verum-ként (az igaz) gondolja el, és ez utóbbit certum-ként (a bizonyos) értelmezi. A reprezentáció és a reprezentált dolog bizonyossága válik a létezők létezésének lényegévé. Fichte A tudománytan alapjai általában (1794) művéig ez a bizonyosság korlátozódott az emberi cogito sum reprezentációjára, amely mivel emberi, csak teremtmény lehet, ezért feltételes. Hegel metafizikájában az értelem szubjektivitása az abszolútig van kidolgozva. Az abszolút reprezentáció szubjektivitásaként természetesen elismeri az érzéki bizonyosságot és a testi öntudatot, de csak azért, hogy azokat az abszolút szellem abszolútumába olvassza, s így teljesen megtagadja tőlük az abszolút elsőbbség bármely lehetőségét. Amennyiben az értelem abszolút szubjektivitásában kizárt az a szélsőséges ellenlehetőség, hogy egy független, önmagát irányító akarat abszolút és lényegi uralma érvényesüljön, az abszolút szellem szubjektivitása valóban abszolút, de mégis lényegileg befejezetlen marad.

Csak a hatalomra irányuló akarat szubjektivitásába való átfordítása meríti ki a Lét végső lényegi lehetőségét mint szubjektivitást. Ugyanakkor a reprezentáló értelem ebben elismerést nyer az értékelő gondolkodásba való átalakulás révén, de csak azért, hogy az uralmat megerősítő hatalom szolgálatába állíthassák. Az abszolút reprezentáció szubjektivitásának a hatalomra irányuló akarat szubjektivitásává való átfordításával az értelem elsőbbsége mint irányelv és törvényszék, amely a létezők kivetítését vezérli, összeomlik.

A hatalomakarás teljes szubjektivitása a metafizikai eredete az „emberfölötti” lényegében szükségszerű voltának. Az előzetes lénykivetítésnek megfelelően a valódi lét maga az ész mint alkotó és rendszerező szellem. Az ész abszolút szubjektivitása ezért képes önmagát annak az igazságnak az abszolútumaként megismerni, amelyet a kereszténység tanít a létezőkről. E tanítás szerint a lét a Teremtő teremtménye. A legfőbb lény (summum ens) maga a Teremtő. A teremtést metafizikailag a produktív reprezentáció értelmében fogják fel. A reprezentáló értelem elsőbbségének összeomlása magában hordozza annak az eseménynek a metafizikai lényegét, amelyet Nietzsche a keresztény-erkölcsi Isten halálának nevez.

Azonban az abszolút ész szubjektivitásának ugyanazon inverziója az akarat a hatalomra feltétlen szubjektivitásává egyúttal elvezeti a szubjektivitást saját lényegének kizárólagos kibontakoztatásának korlátlan teljhatalmához. Most a szubjektivitás mint hatalomra irányuló akarat egyszerűen önmagát akarja mint hatalmat a felhatalmazásban az uralkodásra. Önmagát akarni itt azt jelenti, hogy önmagát önmaga elé állítja saját lényegének legfőbb beteljesülésében, és ezáltal maga legyen ez a lényeg. A beteljesült

szubjektivitásnak tehát saját lényegét önmagán túl kell felállítania, azzal, ami benne a leginkább inherens.

Mégis a teljes szubjektivitás elutasít mindent, ami önmagán kívül van. Semminek nincs létigénye, ami nem áll a beteljesült szubjektivitás hatósugarában. Valójában a szupraszenszuális tartomány és a transzcendens Isten birodalma alá van ásva. Az embernek, mivel egyedül ő van a létezők közepette mint egész és önmagában mint reprezentáló, értékelő akarat, ki kell terjesztenie a beteljesült szubjektivitásra tiszta lényének lakhelyét. Mint beteljesült szubjektivitás, ezért a hatalom akarata csak az emberben helyezheti el lényegét, különösen abban az emberben, aki felülmúlja a múlt emberiségét. Ily módon felsőbbségébe beágyazva a hatalom akarata mint beteljesült szubjektivitás a legfőbb és egyetlen szubjektum, nevezetesen az Übermensch, az emberfölötti. Nemcsak hogy eltávolodik és túllép az emberi lényeget, ahogyan az eddig volt, hanem e lényeg fordulataként egyidejűleg önmagát is felülmúlja ahhoz, ami számára abszolút, vagyis a létezők teljességéhez, az örök visszatéréshez. Ha a lét közepette, amely általánosságban végtelen és mint ilyen a hatalom akarata, az új ember önmagát akarja, és a maga módján egy célt akar, szükségszerűen az emberfölöttit kell akarnia: „Nem az emberiség, hanem az emberfölötti a cél!" (WM, 1001). Az „emberfölötti" nem valami transzcendens eszmény; nem is egy olyan személy, aki egy adott időben hirdeti magát, vagy egy meghatározott helyen jelenik meg. Mint a beteljesült szubjektivitás legfőbb alanya, ő a hatalom akaratának tiszta működése. Az „emberfölötti" gondolata tehát nem „Nietzsche úr" „arroganciájából" fakad. Ha az ember valóban a gondolkodó szempontjából akarja figyelembe venni e gondolat eredetét, az az a legbelsőbb elhatározottság, amellyel Nietzsche aláveti magát a beteljesült szubjektivitás lényegi szükségszerűségének; vagyis a létezők mint olyanok első metafizikai igazságának szükségszerűségének. Az emberfölötti él, mert az új emberiség akarja a létezők Létét mint a hatalom akaratát. Ezt a Létet akarja, mert maga is e Lét által van akaratként el akaratva – a Lét által, amely abszolút módon önmagára hagyatott, mint emberiség.

Így Zarathustra, aki az emberfölöttit tanítja, e szavakkal zárja tanításának első részét: „Halottak minden istenek: most akarjuk, hogy az emberfölötti éljen – valami nagy delelőnél ez legyen a mi végső akaratunk! –" (Így szóla Zarathustra, I. rész vége). A legfényesebb világosság idején, amikor a létezők mint egész mutatkoznak meg az örök ugyanannak visszatéréseként, az akaratnak az emberfölöttit kell akarnia; mert csak az emberfölötti távlatában viselhető el az örök visszatérés gondolata. Az itt akaró akarat nem vágyódás vagy törekvés, hanem hatalomra irányuló akarat. A „mi", akik ebben akarunk, azok, akik megtapasztalták a létezők alapvető jellegét mint hatalomakaratot, azok, akik tudják, hogy tetőpontján a hatalomakarat saját lényegét akarja, és így összhangban van a létezőkkel mint egésszel.

Most először válik világossá a követelés, amely Zarathustra Prológusában megfogalmazódik: „Akaratod mondja: az emberfeletti legyen a föld értelme!" A létezés, amely ezt a „legyen"-t hirdeti, parancsolva van; és mivel a parancs lényegében hatalomra való akarat, maga a létezés is egyfajta hatalomra való akarat. „Akaratod mondja" mindenekelőtt azt jelenti: akaratod legyen hatalomra való akarat. Ám mint az új értékelés elve, a hatalomra való akarat oka annak, hogy a szóban forgó létezés nem valamiféle érzékfölötti túlvilág, hanem inkább az alant lévő föld, különösen pedig a föld feletti uralomért folytatott küzdelem tárgya; a hatalomra való akarat oka annak, hogy e létezés értelme és célja az emberfeletti lesz. A cél többé nem jelent önmagában létező célt; megegyezik a „érték" szóval. Az érték önmaga számára való feltétel, amelyet maga a hatalomra való akarat feltételez. A szubjektivitás legmagasabb állapota az a szubjektum, amelyben maga a szubjektivitás fekteti bele saját abszolút akaratát. Ilyen akarat hirdeti és állítja fel, hogy mik a létezők összessége. Nietzsche a következő szavakat szenteli e kívánás törvényének, amelyeket 1887–88-ban írt, és amelyek a A hatalom akarása II. kötetének epigrammájaként szolgálnak:

> Minden szépséget és fenséget, amelyet valóságos és képzeletbeli dolgokra ruháztunk, vissza szeretném követelni az ember tulajdonaként és termékeként – mint a legszebb mentségét. Az ember mint költő, mint gondolkodó, mint isten, mint szeretet, mint erő: ó, milyen királyi bőkezűséggel árasztotta el ajándékokkal a dolgokat, hogy önmagát elszegényítse, és nyomorultnak érezze magát! Eddig a legönzetlenebb tette az volt, hogy csodált és imádott, és tudta, hogyan rejtse el önmaga elől, hogy ő volt az, aki megalkotta azt, amit csodált.–

Azonban vajon a létező egészében nem úgy kerül-e értelmezésre, hogy az ember képére formáljuk, és ezáltal „szubjektívvé" tesszük? Nem jelenti-e a létezők egészének és mint ilyeneknek humanizálása a világ csökkenését? De egy ellenkérdés is nyilvánvalóvá válik: Ki az az ember itt, aki által és akire vonatkozóan a lét humanizálódik? Miféle szubjektivitásban gyökerezik a világ „szubjektivizálása"? Mi lenne a helyzet, ha egy egyedülállóan nihilista fordulat révén az embert, amilyen eddig volt, először át kellene alakítani az Übermensch-csé, azaz az Overmanná; és ha az Overman, mint a hatalom akarásának legfelsőbb formája, úgy akarna, hogy a létezők létezőkként legyenek? „Nem többé a megőrzésre irányuló akarat, hanem hatalomra; nem többé a szelíd kifejezés: 'Minden pusztán szubjektív', hanem 'Ez a mi művünk is! – Legyünk büszkék rá!'" (WM, 1059). Természetesen minden „szubjektív", de a hatalomakarás beteljesült szubjektivitásának értelmében, amely felhatalmazza a létezőket, hogy létezőkként létezzenek. „'Humanizálni' a világot, vagyis egyre inkább úrnak érezni magunkat benne–" (WM, 614). Azonban az ember itt nem önkényes kényszerítéssel válik „úrrá" a dolgok felett, véletlenszerű késztetések és vágyak által. Úrrá válni elsősorban azt jelenti, hogy alávetjük magunkat egy parancsnak a hatalom lényegének megerősítése érdekében. A hajtóerők először a hatalomakarás formájában találják meg lényegüket mint nagy szenvedélyek, vagyis olyan szenvedélyek, amelyek lényegükben tiszta hatalommal telítettek. Ők „belemerülnek abba", és saját „bíráik, bosszúállóik és áldozataik" lesznek (Így szóla Zarathustra, II. rész, „Az önmeghaladásról"). A kicsinyes élvezetek idegenek a nagy szenvedélyektől. Nem pusztán az érzékek, hanem a hatalom jellege, amelyben fennmaradnak, dönt: „Az érzékek ereje és hatalma – ez a leglényegesebb egy jól megalkotott és teljes emberi lényben: először is a pompás 'állatot' kell megadni – különben mit is számíthatna bármiféle 'humanizálás'!" (WM, 1045).

Ha az ember állatiságát a hatalom akarásához mint lényegéhez vezetjük vissza,

akkor maga az ember végül „szilárdan meghatározott állattá" válik. A „szilárdan meghatározni" itt azt jelenti, hogy alkotni és körülhatárolni, s ezáltal egyúttal állandóvá tenni a lényeget, megállítani azt, a reprezentáció alanyának abszolút függetlensége értelmében.

Ezzel szemben az ember, amint eddig létezett, és aki különlegességét csak az értelemben kereste, a „még nem szilárdan meghatározott állat" (XIII, 276). A „humanizálás" tehát, ha nihilisztikusan gondoljuk el, azt jelenti, hogy az embert azzá tesszük, ami, mégpedig úgy, hogy az értelem elsőbbségét felcseréljük a „test" elsőbbségével. Ugyanakkor ez magában foglalja a létezők egészének és mint olyan értelmezését e megfordított emberiség szerint. Nietzsche ezért mondhatja: „A 'humanizálás' egy előítéletekkel teli szó, és az én fülemben majdnem az ellenkezőjét jelenti annak, amit a tiédben" (XIII, 206). A humanizálás megfordítása, vagyis az emberfeletti által történő humanizálás, „dehumanizálás". Ez felszabadítja a létezőket a korábbi ember értékelései alól. Az ilyen dehumanizálás a létet „meztelenül" tárja fel, mint a hatalom akarásában, vagyis a „káoszban" uralomra törő és küzdő képződmények működését. Így a Lét lényege szempontjából a lét pusztán „természet". Következésképpen Nietzsche az örök visszatérés tanának előzetes vázlatában így fejezi ki a dolgot: „Chaos sive natura: 'A természet dehumanizálásáról'" (XII, 426). Az ember szilárd metafizikai meghatározása mint állat a nihilista föléember-affirmációt jelenti. Csak ott, ahol a lét mint olyan a hatalom akarása, és a lét egésze az örök visszatérés azonos

volta, lehet végrehajtani a korábbi ember nihilista átalakulását föléemberré; és csak ott kell a föléembert önmaga és önmagáért való legfelsőbb alanyaként megalapítani a hatalomakarás abszolút szubjektivitása által. A föléember nem jelent hirtelen fellángoló, véletlenszerű erőszakos cselekedeteket a korábbi ember stílusában. Minden puszta, aránytalan túlzásba eső próbálkozással ellentétben, a föléemberhez vezető lépés az eddigi embert „ellenkezőjévé" változtatja. Ez utóbbi azonban nem egyszerűen egy „új típusú" embert jelöl. Inkább a nihilista módon felforgatott ember először maga az ember mint típus. „A kérdés a típusról szól: az emberiség csupán kísérleti anyag, a félresikerült példányok hatalmas többlete: rommező" (WM, 713). A hatalomakarás beteljesült abszolút volta saját lényegéhez feltételként megköveteli, hogy az ilyen szubjektivitásnak megfelelő emberiség akarja önmagát, és hogy önmagát csak úgy tudja akarni, ha tudatosan, akarattal ad formát magának mint nihilista módon felforgatott emberfajnak.

Mi a klasszikus ebben az ember önformálásában, amely az embert önmagánál fogva veszi kezébe, az minden dolgoknak és embereknek egyetlen, egyenes és szigorú leegyszerűsítésében áll, olyan egységben, amely abszolút módon felhatalmazza a hatalom lényegét a föld feletti uralomra. Az ilyen uralom feltételei, nevezetesen minden érték, a dolgok teljes „gépesítésén" és az emberi lények tenyésztésén keresztül kerülnek felállításra és megvalósításra. Nietzsche felismeri a gépek metafizikai jellegét, és meglátását egy „aforizmában" fejezi ki a Vándor és árnyéka című művében, 1880-ból (III, 317):

> J1IC gép mint oktatónő. – Maga a gép megtanítja az emberi csoportok összefonódását olyan tevékenységekben, ahol mindenkinek csupán egy feladata van: modellt nyújt a pártszervezetek és a háború vezetése számára. Másrészt nem ösztönzi az egyének önmagasztalását: sok részből egy gépet alkot, és minden egyénből egy egy célért szolgáló eszközt formál. Legáltalánosabb hatása az, hogy megtanítja a centralizáció hasznosságát.

A gépesítés lehetővé teszi a lények mindenütt áttekinthető uralmát, olyan uralmat, amely megőrzi – és ez azt jelenti, hogy elraktározza – az energiát. A tudományok is lényegileg ehhez a tartományhoz tartoznak. A tudományok nem pusztán megőrzik értéküket; és nem is egyszerűen új értéket kapnak. Inkább most először maguk is értékké válnak. Mint az iparilag szervezett és irányított vizsgálódás minden létező fölött, meghatározzák a létezőket, és szilárd meghatározásaik révén feltételezik a hatalom akarásának állandóságát. Az emberi lények tenyésztése nem megszelídítés, az érzékiség elfojtásának vagy megnyirbálásának értelmében; sokkal inkább az energiák felhalmozása és megtisztítása minden tevékenység szigorúan ellenőrizhető „automatizmusának" egyértelműségében. Csak ott, ahol a hatalom akarásának abszolút szubjektivitása a létezők egészének igazságává válik, lehetséges a faji tenyésztés programjának elve; vagyis lehetséges nem pusztán természetesen fejlődő fajok alapján, hanem a faj öntudatos gondolata szerint. Ez azt jelenti, hogy az elv metafizikailag szükségszerű. Ahogyan Nietzsche hatalomakarás-gondolata ontológiai volt, nem pedig biológiai, úgy még inkább faji gondolata is metafizikai, nem pedig biológiai értelemben.

A hatalom akarásával korrelálva minden dolog mechanikus elrendezésének és az emberi faj nemesítésének metafizikai lényege ezért az összes létező egyszerűsítésén nyugszik, a hatalom lényegének eredeti egyszerűsége alapján. A hatalom akarása önmagát akarja, egyedül, e singularis akarat egyetlen csúcsáról. Nem vész el a dolgok áttekinthetetlen sokaságában. Alig-alig tud valamit a saját megerősödésének biztosításához szükséges döntő feltételekről. Itt a szűkösség nem valami alacsonyabbrendű vagy hiányos, hanem a legfőbb uralom lehetőségének bősége, amely legegyszerűbb döntései alapján a legszélesebb körben fogadóképes az egész lehetséges világára. „Egy régi kínai mondta, hogy hallotta: amikor a birodalmak pusztulásra ítéltettek, sok törvényük volt" (WM, 745).

A hatalomakarásnak megfelelő egyszerűségből fakad minden öntvényének és formájának tiszta vonala, kifinomultsága és szilárdsága. Ami jól van öntve, és így tipikus, kizárólag a hatalomakarásból ered és annak felel meg. Az a mód pedig, ahogyan az értékek nihilista, klasszikus átértékelése előre végiggondolja, leírja és megvalósítja a föld feletti abszolút uralom feltételeit, az a „nagy stílus." Ez határozza meg a „klasszikus ízlést," amelyhez

> egy adag hidegség, tisztaság, keménység tartozik ide: logika mindenek felett, szellemi boldogság, a „három egység", összpontosítás, az érzelmek, az érzékenység, az esprit gyűlölete, a sokrétű, bizonytalan, kanyargós, intuitív dolgok gyűlölete, valamint az iránt, ami rövid, csípős, aranyos, jóindulatú. Nem szabad játszani a művészi formulákkal: az életet úgy kell újrateremteni, hogy utána kénytelen legyen önmagát megfogalmazni (WM, 849).

A nagyszabású stílus nagysága abból a képességéből fakad, hogy leegyszerűsít, ami mindig egyben felerősítést is jelent. De mivel a nagyszabású stílus előre meghatározza a mindent felölelő uralom formáját a föld felett, és megmarad a létezők teljességéhez kötve, valami gigászi tartozik hozzá. A gigászi valódi lényege azonban nem pusztán a fölöslegesen sok mennyiségi összetorlódásában áll. A nagyszabású stílus mérhetetlensége annak a szűkösségnek felel meg, amely magában hordozza az egyszerűség lényegének igazi teljességét; ennek az egyszerűségnek a meghódítása a hatalomakarás megkülönböztető vonása. A gigászi nem vethető alá mennyiségi meghatározásnak. A nagyszabású stílus mérhetetlensége a „minősége" minden létező Létének, amely összhangban áll a hatalomakarás beteljesült szubjektivitásával. Ami „klasszikus" a nihilizmusban, az ezért már minden romantikát is meghaladott, amelyet minden „klasszicizmus" még magában rejt, amennyiben a klasszicizmus csupán a „klasszikusra" törekszik. „– Beethoven, az első nagy romantikus, a francia romantikafelfogás értelmében, amiképp Wagner az utolsó nagy romantikus – mindketten ösztönös ellenfelei a klasszikus ízlésnek, a szigorú stílusnak – hogy a 'nagyszabású stílusról' már ne is beszéljünk" (WM, 842).

A nagy stílus az a mód, ahogyan a hatalom akarása kezdettől fogva meghatározza minden dolog elrendezését és az emberiség tenyésztését, az alapvetően végtelen létezők egészének uralmaként, alárendelve azokat a maga hatalmának, és ezen az alapon minden egyes lépést felülmúlva és előírva annak folyamatos fokozódásában. Metafizikailag tekintve az ilyen föld feletti uralom az Egésszé Válás teljes állandósítását jelenti. Ez az állandósítás azonban ellenáll annak a vágynak, hogy kialakítson egy végleges, változatlan egységállapotot, amely határozatlan ideig tartana; mert a hatalom akarása ezzel megszűnne önmaga lenni, mert megfosztaná magát a fokozódás lehetőségétől. Az újra megjelenő „ugyanaz" abban az újra és újra megújuló parancsban rejlik. Az uralom különféle szerkezeteinek számonkérhető és ellenőrizhető „relatív időtartama" lényegileg különbözik a békés, ártalmatlan állandóságú erőtlen kitartástól. A szerkezetek szilárdan kötődnek egy meghatározott időhöz, amely azonban ellenőrizhető. Ez a szilárdság mindig magában hordozza a szabályozott változás lehetőségét egy lényegében számító hatalom körén belül.

A nagy stílusban a fölöttes ember saját egyedi elszántságáról tesz tanúbizonyságot. Ha ezt a tökéletes szubjektivitás legfőbb alanyát a korábbi értékelés ideáljaihoz és vágyaihoz mérjük, akkor a fölöttes ember alakja eltűnik a szemünk elől. Ezzel szemben, ahol minden meghatározott cél, minden út és minden konstrukció csupán a hatalomra irányuló akarat abszolút megerősítésének feltétele és eszköze, ott annak az egyetlen embernek, aki törvényhozóként először állítja fel a föld feletti uralom feltételeit, éppen az a lényege, hogy nem határozható meg ilyen feltételek által.

Az Übermensch látszólagos felfoghatatlansága annak az élességnek a kifejeződése, amellyel a hatalomakarat tulajdonképpeni alanya át van hatva egy lényegi ellenakarattal,

amely minden rögzültséggel szemben áll, s amely a hatalom lényegét jellemzi. Az Übermensch nagysága – aki nem ismeri az egyszerű kivétel terméketlen elszigeteltségét – abban áll, hogy a hatalomakarat lényegét egy olyan emberiség akaratába fekteti, amely ezzel az akarattal önmagát akarja a Föld uraként. Az Übermenschnél „egy… saját joghatóság van, amely fölött nincs magasabb bíróság" (WM, 962). Az egyének, csoportok, és ezek egymáshoz való viszonyának státusza és típusa, a népek és nemzeti csoportok rangja és törvénye aszerint határozódik meg, milyen mértékben és módon képesek parancsolni, s ez alapján kényszerülnek az ember abszolút önuralmának megvalósítását szolgálni. Az Übermensch annak az emberiségnek az öntvénye, amely mindenekelőtt önmagát akarja mint öntvényt, sőt önmagát önti is mint ilyen öntvényt. Ehhez azonban az Übermenschnek szüksége van egy „kalapácsra", amellyel az öntvényt megütik és edzik, és amellyel mindent, ami korábbi és az Übermenschhez nem illő, szét kell zúzni. Nietzsche így kezdi „főműve" egyik tervének záró részét: „Negyedik könyv: A kalapács. Hogyan kell felépülniük azoknak, akik fordítva értékelnek?–" (XVI, 417; 1886-ból). Az egyik végső tervben (XVI, 425) „az örök visszatérés" még mindig a létezők egészének mindent átható meghatározása. A záró töredék címe itt: „A felfordítottak: az ő kalapácsuk – 'A visszatérés tana.'"[6]

Ha a lét, mint egész, azonosnak az örök visszatérése, akkor az emberiség, melynek önmagát e teljességben hatalomra irányuló akaratként kell felfognia, csak arról dönthet, hogy inkább a nihilizmus által megtapasztalt semmit akarja-e, mintsem hogy egyáltalán többé ne akarjon, s ezáltal az utóbbi esetben feladja lényegi lehetőségét. Ha az emberiség a semmit akarja, amint azt a klasszikus nihilizmus érti (a létezők egészének végtelensége), akkor az azonosnak örök visszatérésének kalapácsa alatt olyan helyzetet teremt magának, amely szükségessé teszi az ember fordított típusát. Az értelmetlen egészben ez az embertípus a hatalomra irányuló akaratot „a föld értelmének" állítja. Az európai nihilizmus végső korszaka „katasztrófa" az affirmatív értelemben vett felforgatásként: „Egy tan megjelenése, amely kiválogatja az embereket … , mely a gyengéket szilárd elhatározásokra kényszeríti, és az erőseket is –" (WM, 56).

Ha a lét mint olyan a hatalom akarása, akkor a lét mint egész, az örök ugyanannak a visszatérése, felül kell, hogy múljon minden viszonyt a létezőkhöz.

Ha a lét egészként azonos örök visszatérés, akkor a lét alapvető jellemvonása, mint hatalomra irányuló akarat, megnyilvánult.

Ha az örök visszatérés ugyanannak az uralma alatt áll, mint az akarat a hatalomra általában, akkor az akarat a hatalomra abszolút és teljes szubjektivitása emberileg az Übermensch alanyában helyezkedik el.

A létezők mint olyanok és mint egész igazságát a hatalom akarása és az örök visszatérés határozza meg. Ezt az igazságot az emberfeletti őrzi. A létezők mint olyanok és mint egész igazságának története, és ennélfogva az emberiség története is, amely ebbe a tartományba tartozik, a nihilizmus alapvető vonását mutatja. De vajon honnan származik saját lényege ennek a módon beteljesített és megőrzött létezők mint olyanok és mint egész igazsága?

---

[6] Az itt idézett első „terv" (XVI, 417) valójában az 1886 nyarán, Sils-Mariában készült különleges terv harmadik és negyedik könyvének vázlatainak összeolvadása. Lásd: CM, W I 8 [100]. A második (XVI, 425) a CM-ben Mp XVII 3b [45]-ként jelenik meg. Mindkét töredékhez lásd: CM, 12, 109 és 309.

6. Igazságosság[1]

Nietzsche a „valódi” és az „igazság” rubrikáit arra tartja fenn, amit Platón „valódi létezésnek” (ontos on, aēthos on) nevez, ami alatt a létezők Létét, vagyis az ideát érti. Ezért Nietzsche számára a „valódi”, a „létezők”, a „Lét” és az „igazság” ugyanazt jelentik. Mivel azonban modern módon gondolkodik, az igazság nem pusztán a reprezentatív tudás általános meghatározása; hanem a reprezentáció biztonságot adó, összegyűjtő jellege szerint az igazság abban áll, hogy azt tesszük le rögzítettnek, ami állandó. Az „igazság” birtoklása egyfajta reprezentációs igaznak-tartás (WM, 507). Az igaz az, ami megszilárdul és így állandóvá válik a reprezentatív gondolkodásban. Ám a nihilista átértékelés után az állandó már nem hordozza a szupraérzéki, önmagában jelenlévő karakterét. Az állandó most annak az élőnek a tartósságát biztosítja, amennyiben minden élőnek szüksége van egy rögzített horizontra, amelyen megőrizheti magát.

Azonban a megőrzés nem a létező lényegét jelenti, csupán annak egy alapvető vonása, amely lényeg a maga legigazibb értelmében a fokozódás marad. Mivel a megőrzés valami rögzítettet tételez a megőrzés és a fokozódás szükséges feltételeként, miközben az ilyen feltételek tételezése szükségszerűen az akarathoz a hatalomra való törekvés lényegéből származik; és mivel a megőrzés, mint feltételek tételezése, értékelés jellegét hordozza; az igaz, mint ami maradandó, az érték jellegét ölti magára. Az igazság szükséges érték a hatalomra törő akarat számára.

Mindazonáltal, minden esetben az állandósítás megdermeszti a Válássá-létet. Ennek következtében az igaz, mivel az az, ami állandó, azt a valóságot képviseli, amely lényegében a Válássá-létben bontakozik ki, de úgy képviseli, ahogyan az nem az. Az igaz nem illeszkedik a létbe a válássá-lét értelmében, vagyis a tulajdonképpeni valóság értelmében, ezért hamis—különösen, ha az igazság lényegét a régtől ismert metafizikai meghatározás szerint gondoljuk el, mint a képzet és a dolog közelítését. És valóban, Nietzsche az igazság lényegét ebben az értelemben gondolja el. Hogyan is fejezhetné ki másként az igazság lényegének megfelelő körvonalazását a következőképpen: „Az igazság az a fajta tévedés, amely nélkül egy bizonyos fajta élőlény nem tudna élni. Végső soron az élet számára való érték dönt” (WM, 493). Az igazság természetesen szükséges érték a hatalomra való akarat számára. „Ám az igazság nem számít a legfőbb értékmérőnek, még kevésbé a legfőbb hatalomnak” (WM, 853, III. szakasz).

Az igazság a hatalomakarat megőrzésének feltétele. A megőrzés persze szükséges, de soha nem elegendő, soha nem olyan módja a hatalomakaratnak, amely megfelelően alátámasztja saját lényegét. A megőrzés lényegében alárendelt a fokozásnak. A fokozás minden esetben meghaladja azt, ami megmarad, és annak megőrzését; de nem puszta gyarapodás által, soha nem pusztán több hatalom révén. A hatalom „többje” abban áll, hogy a fokozás új lehetőségeket tár fel a hatalom számára a jelenlegi erőn túl, a hatalomakaratot ezekbe a magasabb lehetőségekbe alakítja át, és ugyanakkor arra ösztönzi, hogy onnan saját valódi lényegéhez jusson el – ami önmaga felülmúlása.

A hatalom ilyen módon felfogott fokozásának lényegében teljesedik ki a művészet „magasabb koncepciója”. A művészet lényege a „műalkotásban” látható, ahol művész nélkül jelenik meg, például mint test, mint szervezet (a porosz tisztikar, a jezsuita rend). „Milyen mértékben a művész csupán előzetes fokozat” (WM, 796). A hatalomakarat tulajdonképpen alapvető vonásának, vagyis a fokozásnak a lényege maga a művészet. Ez határozza meg először a létezők alapvető karakterét, vagyis a lét metafizikai mivoltát. Ezért nevezi Nietzsche korán a művészetet „metafizikai” tevékenységnek (WM, 853, IV. szakasz). Mivel a lét önmagában (mint hatalomakarat) lényegében művészet, ezért a létezőket mint egészet a hatalomakarat metafizikájának irányában „műalkotásként” kell

[1] Lásd a megjegyzést a 137. oldalon, fentebb.

felfogni: „A világ mint önmagát szülő műalkotás–” (WM, 796). A lét mint olyan és mint egész művészet szempontjából való metafizikai vetülete semmiben sem közös a világ esztétikai szemléletével — hacsak az esztétikát nem úgy értjük, ahogyan Nietzsche kívánja, vagyis „pszichológiailag”. Ekkor az esztétika dinamikává alakul, amely minden létezőt a „test” szerint értelmez kiindulópontként. De itt a dinamika a hatalomakarat működését jelenti.

A művészet önmagának elégséges feltétele, amikor a hatalomra irányuló akarat mint fokozás feltételezi. Ez az érték az, ami meghatározó a hatalom lényegére nézve. Amennyiben a fokozás lényegibb a hatalomra irányuló akarat lényegében, mint a megőrzés, a művészet is inkább feltétel, mint igazság – jóllehet más szempontból az igazság maga is feltételezi a művészetet. Így az érték jellege „inkább” a művészethez illik, mint az igazsághoz; vagyis „inkább” illik lényegi értelemben. Nietzsche úgy érti, hogy „a művészet többet ér, mint az igazság” (WM, 853, IV. szakasz; vö. WM, 822).[2]

Mint szükséges érték azonban az igazság lényegi kapcsolatot hordoz a művészettel a hatalomakarás egységes lényegén belül, ahogyan a megőrzés is a fokozáshoz viszonyul. Az igazság teljes lényegét tehát csak akkor lehet megragadni, ha az is átgondolásra kerül, hogy mi a kapcsolata a művészettel – és maga a művészet az igazság teljes lényegében. A művészet lényege viszont visszamutat az igazság kezdetben meghatározott lényegére. A művészet mint átlényegítés megnyitja a magasabb lehetőségeket a hatalomakarás bármely adott szakaszának meghaladására.

Ami itt lehetséges, azt nem a logika ellentmondásmentessége, sem a gyakorlati megvalósíthatóság határozza meg, hanem annak megvilágítása, ami még nem kockáztatott, s ezért még nincs kéznél. Ami a transzfiguráló nyitottságban fel van téve, annak ragyogó megjelenés a jellege. Hagyjuk meg e szónak lényegi kétértelműségét: Schein a megvilágítás és felragyogás (mint a napsütés) értelmében, és Schein a puszta látszás értelemben (egy bokor az ösvény mellett éjjel embernek tűnik, pedig valójában csak bokor). Az előbbi a ragyogás mint fényár, míg az utóbbi a megjelenés mint illúzió. Ám mivel a transzfiguráló megjelenés a fényár értelmében mindig rögzíti és maradandóvá teszi a létezők egészét abban a létrejövésben, amely meghatározott lehetőségek alapján történik, ugyanakkor olyan megjelenés marad, amely nem teljesen adekvát ahhoz, ami létrejön. Így a művészet lényege mint a ragyogó megjelenésre irányuló akarat szintén igényt tart az igazság lényegével való kapcsolatra, amennyiben az utóbbi a maradandóság biztosításához szükséges tévedésként van felfogva; vagyis puszta illúzióként van értelmezve.

Nietzsche szerint az igazság teljes lényege, amelyet többnyire a hatalomhoz viszonyított szükségszerű látszatként ír le, nem csupán azonosítható a művészethez fűződő viszonnyal; sokkal inkább csak abban érheti el meghatározásának egységes alapját, ami elsődlegesen fenntartja az igazságot és a művészetet mint lényegi összefonódásukban egységes egészet. Ez azonban maga az akarat a hatalomhoz lényegének egyetlen formája, amely most természetesen úgy értendő, mint mindannak a felragyogtatása és megjelenítése, ami előfeltételezi saját önmaga fölötti hatalmának megerősítését. Ugyanakkor a létezőkhez való megfelelés jelenik meg az igazság lényegének irányadó meghatározásaként abban, amit Nietzsche „igazságnak” nevez, és „tévedésként” értelmez. Hasonlóképpen, a művészetnek a transzfiguráló látszat értelmében vett értelmezése öntudatlanul is a feltárulásra és a nyilvánosságra hozásra (leleplezésre) hivatkozik mint irányadó meghatározására.

Megfelelés és feltárulás, adaequatio és alétheia, uralkodnak Nietzsche igazságfogalmában, mint az igazság metafizikai lényegének még mindig visszhangzó, ám teljesen figyelmen kívül hagyott rezonanciája.

---

[2] Lásd az I. kötetet, A hatalom akarása mint művészet, 12. szakasz, a részletesebb kifejtésért.

A metafizika kezdetén eldőlt valami az igazság lényegét illetően, mint aletheia (el-nem-rejtettség és feltárulás), mégpedig az, hogy az igazság lényege a jövőben háttérbe szorul az igazság meghatározásával szemben, mint közelítés (homoiosis, adaequatio), amely egyedül vert gyökeret benne. E lényeg háttérbe szorul, de soha nem tűnik el. A metafizika sohasem vitatta az igazság ama lényegét, amely azóta uralkodik, mint a létezők megfeleltető feltárása a reprezentáción keresztül; ugyanakkor hagyta, hogy a feltárás és kinyílás jellege vizsgálat nélkül feledésbe merüljön. Lényegének megfelelő módon azonban az efféle feledés teljesen elfelejti önmagát attól a történelmi pillanattól kezdve, amikor a reprezentáció átalakul minden reprezentálható dolog önbiztos számbavételévé, vagyis átalakul bizonyossággá a tudatban. Minden egyéb, amiben a reprezentáció mint olyan még megalapozódhatna, tagadásra kerül.

Mégis, a tagadás az ellenkezője a leküzdésnek. Ezért az igazság lényege a feltárulás értelmében soha nem vezethető vissza igazán a modern gondolkodásba, éppen azért, mert mindig is uralkodott, és még mindig uralkodik benne – bár átalakult, kifordított, elmozdított, és ezért fel nem ismert módon. Mint minden elfeledett dolog, az igazság elfeledett lényege sem semmi. Egyedül az, ami elfelejtődött, hozza el az abszolút és beteljesült szubjektivitás metafizikáját rejtett kezdetétől addig a pontig, ahol az átbillen az igazság őseredeti meghatározásának szélsőséges ellenlényegébe.

Az igazság, mint a hatalom állandóságának biztosítása, lényegében összefügg a művészettel, mint a hatalom fokozásával. Az igazság és a művészet lényegükben egyek, a hatalom akarásának egyszerű egysége alapján. Az igazság teljes lényege itt találja meg meghatározásának rejtett alapját. Ami a legbensőbb, ami a hatalom akaratát a végső határáig hajtja, az az, hogy önmagát akarja saját túlerejében: ez az abszolút, de megfordított szubjektivitás. Amióta az idő maga, önmagában és teljességében a szubjektivitás módjában kezdett kibontakozni, az ember lett a szubjektum. Mivel értelme révén a létezőkhöz mint az egyetlen, aki képvisel, viszonyul, az ember van a létezők teljességének közepette; ott van a közepükben, amikor a létezőket maga elé sorakoztatja, ezzel szükségszerűen belehelyezve magát minden egyes reprezentációba.

Az a mód, ahogyan az ember a szubjektivitás értelmében van, egyúttal meghatározza, hogy ki ő: a létező, aki előtt minden létező megjelenik, és aki által ezek igazolást nyernek mint olyanok. Így az ember önmagán alapuló alappá és a létezők igazságának mértékévé válik mint olyanok. Ez azt is jelenti, hogy a lét szubjektivitásként való kifejlődésével a nyugati emberiség története egy új szabadságra való felszabadulásként kezdődik. Ez a felszabadulás az a mód, ahogyan a képviselet átalakulása – a befogadásként (noein) értett felfogástól a próbaként és megítélésként (perceptio) értett felfogásig – végbemegy. A képviselet metamorfózisa azonban önmagában az igazság lényegének átalakulásának következménye. Ennek az eseménynek az alapja, amelyből az új szabadság fakad, rejtve marad a metafizika elől. Mégis, az új szabadság ebből bukkan elő.

Negatív értelemben véve az új szabadságra való felszabadulás egy menekülés a keresztény egyház kinyilatkoztatásban való hitre alapozott megváltásbizonyossága elől. E bizonyosság keretein belül az üdvösség igazsága nem korlátozódik pusztán a hit kapcsolatára, az Istenhez fűződő viszonyra; hanem az üdvösség igazsága egyúttal a létezőkről is dönt. Az, amit ekkor filozófiának neveznek, a teológia szolgálóleánya. A különféle rendű létezők a teremtő Isten alkotásai, amelyek a bukásból megmentve és a megváltó Isten által ismét a szupraszenzuális birodalomba emelve jelennek meg. Azonban, mivel ez az embert a bizonytalanság szabad terébe állítja, ahol saját lényegének megválasztásának kockázatát vállalja, az üdvösségbizonyosságként értett igazságtól való felszabadulás szükségszerűen egy olyan szabadság irányába halad, amely most valóban először nyújt az embernek biztonságot, és új módon határozza meg az ő biztonságát.

A bizonyosságot mostantól csak maga az ember szerezheti meg és tökéletesítheti. Az új szabadságban az emberiség biztos akar lenni abban, hogy minden képességét abszolút módon kibontakoztathatja a teljes föld feletti korlátlan uralom érdekében. Ilyen

biztonság alapján az ember bizonyos a létezőkben és önmagában. Ez a bizonyosság nemcsak az igazság önmagában való elsajátítását valósítja meg, hanem maga az igazság lényege is. Az igazság azzá lesz, hogy a létezők biztosítása történik, amely biztosítást maga az ember végzi saját uralkodó önelhelyezkedése érdekében a létezők egészének közepette. Az új szabadság az igazság új lényegének kibontakozása felé mutat, amely először a reprezentatív értelem önbizonyosságaként települ meg.

Mégis, mivel az új szabadságba való felszabadulás, az emberiség önszabályozásának értelmében, a keresztény, túlvilági üdvösség bizonyosságától való felszabadulásként kezdődik, a felszabadulás a kereszténységhez kötődik, még akkor is, ha elutasítja azt. Ezért a pusztán visszatekintő szemlélet számára a modern emberiség története könnyen úgy tűnik, mint a kereszténység szekularizációja. Ám a kereszténynek a „világ" általi profanizálása olyan világot feltételez, amely eleve nem keresztény igények alapján vetül ki. A szekularizáció csak egy ilyen világban vezethető be és fejleszthető. A kereszténység puszta elutasítása semmit sem jelent, ha előzőleg nem határozták meg e tagadás számára az igazság új lényegét, és ha a lét mint olyan és mint egész nem jelenik meg e új igazság értelmében. Ám a Lét ezen igazsága a szubjektivitás értelmében csak akkor bontakoztatja ki lényegét feltétlenül, ha a létezők Létét teljesen és feltétlenül szubjektivitásként hozzák hatalomra.

Ezért, csak az akarat-hatalom metafizikájában kezdi el az új szabadság teljes lényegét egy új törvényszerűség törvényévé emelni. Ezzel a metafizikával az új korszak először emelkedik fel saját lényegének teljes uralmában. Ami ezt megelőzi, előjáték. Ennek megfelelően Hegelig a modern metafizika a létezők mint olyanok értelmezése marad; ontológia marad, amelynek logosza keresztény teológiai módon tapasztaltatik meg mint teremtő értelem, amelynek alapja az abszolút szellem (onto-theo-lógia). Bizonyos, hogy a kereszténység a jövőben is jelenség marad történelmünkben. Átalakulások, asszimilációk és kompromisszumok révén minden esetben megbékél a modern világgal; és minden előrelépéssel egyre határozottabban megtagadja korábbi, történelemformáló erejét. Mert a világmagyarázat, amelyre igényt tart, túl van az új szabadság ismeretén.

Ezzel szemben, amint a létezők Lényege mint hatalomra irányuló akarat eljut a neki megfelelő igazsághoz, az új szabadság képes lesz végrehajtani lényegének igazolását a létezők egészének így meghatározott Lényege alapján. Ugyanakkor az ilyen igazolás lényege ennek a Lényegnek kell, hogy megfeleljen. A kibontakozó szabadság új igazolása egy újfajta igazságosságot követel meg meghatározásának alapjaként. Ez a felszabadulás döntő folyamata az új szabadság felé.

Egy 1884-ből származó feljegyzésben, amely a „A szabadság ösvényei" címet viseli, Nietzsche így ír: „Az igazságosság mint konstruktív, kizáró, megsemmisítő gondolkodásmód, amely az értékbecslésekből fakad: Az élet legfőbb képviselője maga" (XIII, 42[3]). Gondolkodásmódként az igazságosság egyfajta képviselet, vagyis az értékbecslések szerinti megalapozás. Az értékek, mint a hatalomakarat perspektivikus feltételei, ebben a gondolkodásmódban szilárdan rögzülnek. Nietzsche nem mondja, hogy az igazságosság csupán egy a sok gondolkodásmód közül, amelyek (önkényes) értékbecsléseken alapulnak. Saját szavaival élve az igazságosság olyan gondolkodás, amely „különféle" kifejezetten végrehajtott értékeléseket foglal magában. Az igazságosság önmagában úgy értendő, mint a hatalomakarat, amely egyedül képes értékeket felállítani. Az ilyen gondolkodás nemcsak az értékelésekből következik, hanem maga végzi az értékelést. Ezt bizonyítja az is, ahogyan Nietzsche megkülönbözteti ennek a „gondolkodásmódnak" a lényegét. Három kiemelkedő meghatározás, amelyek ráadásul lényegi sorrendben követik egymást, nyújtja ennek a megfogalmazásnak a lényegi áttekintését.

---

[3] Lásd a 142. oldalt, fentebb.

A gondolkodás módja „konstruktív”. Olyasmit formál, ami még nincs, és talán soha nincs is egyszerűen kéznél. Formálni annyit jelent, mint felállítani. Felemelkedik a magaslatokra, mégpedig úgy, hogy a magaslatokat először eléri és megnyitja, mint magaslatokat. Az építésben elért magaslatok biztosítják a feltételek világosságát, amelyek között a parancs lehetősége fennáll. Csak e magaslatok világosságából lehet úgy parancsot adni, hogy a parancsban minden, ami engedelmeskedik, az akarásban átszellemüljön. Ezek a magaslatok mutatnak a helyes irányba.

A „konstruktív” gondolkodás egyúttal „kizáró” is. Ily módon rögzíti és fenntartja mindazt, ami képes megtartani az építményt, és elhárítja mindazt, ami veszélyezteti azt. E módon biztosítja az alapot, és kiválasztja az építőanyagokat.

A konstruktív-exkluzív gondolkodás egyúttal „megsemmisítő”. Elpusztít mindent, ami akadályozza és gátolja a konstruktív felemelkedést a magaslatokba. A megsemmisítés biztonságot nyújt minden hanyatlási feltétel nyomása ellen. Az építés kizárást követel. Minden építés (mint teremtés) magában foglalja a rombolást.

Az igazság lényegének három meghatározása, mint gondolkodásmód, nemcsak rangjuk sorrendjében rendeződik el; hanem mindenekelőtt e gondolkodás belső élettelíségéből szólalnak meg. Ahogyan az alkotó gondolat a magaslatok felé emelkedik, e magaslatokat mint olyanokat állítja fel; így túllépi önmagát, megkülönbözteti magát attól, ami nem odaillő, és gyökerében kiirtja azt feltételeiben. Ilyen gondolkodásként az igazság önmaga fölött válik úrrá, miközben felfelé tör a legmagasabb csúcsokra. Ez maga a hatalomakarás lényege. Ezért a fent idézett mondatban a kettőspont az igazságról szóló hangsúlyos megjegyzéshez vezet, amely összegzi mindazt, amit mondtunk: az igazság „maga az élet legfőbb képviselője.” Nietzsche számára az „élet” pusztán a Lét másik szava. A Lét pedig a hatalom akarása.

Milyen mértékben a legfőbb megnyilvánulása az akarat a hatalomra a jog? Mit jelent itt a „képviselő” szó? A szó nem azt jelenti, hogy valaminek a helyettesítője, ami maga nem az. Nem is azt jelenti, hogy valamely kifejezés, amely kifejezésként sohasem az, ami maga kifejeződik. Ha az volna, ami kifejeződik, akkor nem lehetne, nem is merne kifejezés lenni. A „képviselő” csak ott éri el valódi lényegét, ahol a „képviselet” lényegileg szükségszerű. Ez azonnal és általánosan megtörténik, amint a Létet úgy határozzuk meg, mint képviseletet (re-praesentare). Az ilyen képviselet azonban teljes lényegét abban nyeri el, hogy önmagát önmaga elé hozza, önmagát jelenlétbe hozza abban a nyitottságban, amelyet egyedül ő formál és mér. A Lét lényege így a szubjektivitásként határoztatik meg. Mint képviselet megköveteli a képviselőt, aki a képviselettel a létezőt magát, annak Létét, jelenlétét, parousia-ját, megjeleníti – úgy, hogy az létező legyen.

A hatalom akarása, a hatalom növelésének és megőrzésének lényegi összetettsége, saját lényegét a hatalomhoz, vagyis a létezőkben való megjelenéshez viszi azáltal, hogy önmagát felhatalmazza a felülkerekedésre. A hatalom akarása az értékeket kijelölő reprezentáció. Mindazonáltal az építés a növelés legfőbb módja. A megkülönböztető és megőrző kizárás a megőrzés legfőbb módja. A megsemmisítés pedig a megőrzés és növelés ellenlényegének legfőbb módja.

E három alkotó igazságmód lényegi egysége maga a hatalomakarás, annak lényegének csúcsán. A csúcson azonban saját feltételeit állítja. A hatalomakarás önmagát ruházza fel saját lényegével azáltal, hogy „nézőpontokat” állít fel mint feltételeket. Ily módon a szilárdan rögzültet és a keletkezőt kettős fénylésükben hozza egységben a megjelenésre. De azáltal, hogy a létezőket így engedi megjelenni, a hatalomakarás önmagát hozza látóhatárra, mint ami a legbelsőbben van, ez a felhatalmazó megjelenítés, a ragyogás és a káprázat kettős sugárzásában.

Az igazság lényege, amelyet minden metafizika feltételez és megőriz – még ha teljes feledésben is van – a láttatni engedés. Ez a rejtett feltárulása. Ez a feltártság. Így a „igazságosság”, mivel ez az akarat a hatalomra irányuló legfőbb módja, a megfelelő alapja az igazság lényegének meghatározásának. Az akarat a hatalomra abszolút és

beteljesedett szubjektivitásának metafizikájában az igazság lényegileg mint „igazságosság” fordul elő.

Természetesen ahhoz, hogy a jog lényegét ezzel a metafizikával összhangban gondoljuk el, ki kell zárnunk minden olyan igazságfogalmat, amely a keresztény, humanista, felvilágosodás kori, polgári vagy szocialista erkölcsiségből ered. Az igazságos egyszerűen az, ami összhangban áll az „igazságossal”. Az igazságos azonban, ami kijelöli a helyes utat és mértéket ad, önmagában nem létezik. Az igazságos jogot ad valamihez. Maga az igazságos azonban a „helyes” fogalmával van meghatározva. Nietzsche mindazonáltal a jog lényegét a következőképpen rajzolja meg: „Jog = az akarat, hogy egy adott hatalmi arányt örökkévalóvá tegyünk” (XIII, 205). Az igazság tehát az a képesség, hogy így értett jogot tételezzünk; az a képesség, hogy ilyen akaratot akarjunk. Ez az akarat csak mint hatalomra irányuló akarat létezhet.

Így tehát egy második, majdnem egyidejű, az igazságosságról szóló feljegyzésben (1884-ből) Nietzsche a következőt mondja: „Az igazságosság, mint egy panorámás hatalom funkciója, amely túltekint a jó és a rossz szűk perspektíváin, és így rendelkezik egy tágabb előny-horizonttal – a szándék, hogy megőrizzen valamit, ami több, mint ez vagy az az ember” (XIV, 80) .[4]

A két meghatározás hasonlósága az igazság lényegére aligha kerülheti el a figyelmet: igazság – „az élet legfőbb megjelenítője”, és igazság – „egy panorámikus hatalom funkciója.”

A funkció itt „működést” jelent, egy alapvető fejlődés folyamatát, tehát azt a módot, ahogyan az itt azonosított erő valódi erőként működik. A funkció maga a „panorámás hatalom”.

Mennyire panorámás a látóköre? Mindenesetre „túltekint a jó és rossz szűk perspektíváin”. A „jó és rossz” azoknak a korábbi értékeléseknek a nézőpontjait jelölik, amelyek egy önmagában kötelező érvényű, érzékfeletti birodalmat ismernek el. Az a kilátás, amely a mindeddig legmagasabbnak tartott értékekre nyílik, „szűk” a „nagy stílus” nagyszerűségéhez képest, amelyben előíratnak azok az utak, amelyeken keresztül a nihilista-klasszikus minden korábbi érték újraértékelése a hajnalodó történelem alapvető vonásává válik. Mint perspektivikus, azaz értékeket felállító, a panorámás hatalom minden korábbi perspektívát felülmúl. Ez az, amiből az új értékelés kiindul, és ami minden új értékelést irányít: *az új értékelés elve*. A panorámás hatalom önmagát kinyilvánító hatalomra törő akarat. Azon tételek listáján, amelyeket érdemes figyelembe venni a „Modern elsötétedés történetéhez” kapcsolódóan, ott áll a tömör megjegyzés (WM, 59): „Az igazságosság mint hatalomra törő akarat (tenyésztés).”

Az igazságosság egy túllépés a korábbi nézőpontokon, egy átmenet, amely nézőpontokat állít fel. Milyen horizonton helyezi el ez a „konstruktív gondolkodásmód” a maga nézőpontjait? Egy „szélesebb előny horizontján.” Megdöbbenünk. Egy olyan igazságosság, amely az előnyöket keresi, nyíltan és elég nyersen a hasznosság, a mohóság és a célszerűség területe felé mutat. Ráadásul Nietzsche még alá is húzza az előny szót a jegyzetében, hogy kétséget se hagyjon afelől, hogy az itt értett igazságosság lényegében erre vonatkozik.

A előny [Vor-teil] szó eredeti jelentése, amely időközben elveszett, azt jelenti, ami korábban elosztásra és szétosztásra lett kijelölve, még mielőtt ezek a cselekvések ténylegesen megtörténnének. Az igazságosság egy olyan kijelölés, amely minden gondolkodást és cselekvést megelőz, egy kijelölés arra, amire kizárólag a tekintetét irányítja. Az igazságosság szándéka „megőrizni valamit, ami több ennél vagy annál a személynél.” Az igazságosság nem irányítja tekintetét sem a közönséges haszonra, sem egyéni személyre, sem közösségre, sem pedig az „emberiségre.”

---

[4] Lásd fent, a 147. oldalon.

Az igazságosság azon emberiséget tekinti, amelyet ki kell kovácsolni és tenyészteni egy olyan típussá, amely alapvető képességgel rendelkezik a Föld feletti abszolút uralom megteremtésére. Mert csak egy ilyen uralom révén fog a tiszta akarat abszolút lényege önmaga előtt megjelenni, vagyis hatalomra jutni. Az igazságosság a feltételek előzetes elosztása, amely szilárdan biztosítja a megőrzést, vagyis az elérés és fenntartás folyamatát.

Azonban az a „valami", ami ebben az igazságban megőrződik, a hatalomakarás abszolút lényegének állandósítása mint a létezők alapvető jellege. A hatalomakarás a Változásságnak a karakterét hordozza. „A Változást a Lét karakterével megbélyegezni – ez a legfőbb hatalomakarás" (WM, 617).

A hatalom legfőbb akarata, amely a létezők egészének állandósítása, lényegét mint igazságot fedi fel. Mivel minden megjelenést és feltárulást fenntart és irányít, ez az igazság legbensőbb lényege. A Lét jellege a Változásra van rányomva, amikor a lét teljességében „ugyanannak örök visszatéréseként" jelenik meg. Ám korábban azt mondtuk, hogy a Változás állandósítása „hamisítás" volt, és hogy „a szemlélődés csúcsán" minden illúziónak bizonyult. Maga Nietzsche is úgy ragadta meg az igazság lényegét, mint „egy fajta tévedést". Ezt a maga módján maga az igazság lényegének meghatározásának alapja idézte elő és igazolta, azaz maga az igazságosság.

Az igazság azonban csak addig tekinthető a tévedés és az illúzió egyik fajtájának, amíg a megszokott, ám kidolgozatlan fogalma szerint, a valósághoz való „megfelelésként" gondoljuk el. Ezzel szemben az a kivetítés, amely a létezőket összességükben „az örök visszatérés ugyanazonként" gondolja, a „gondolkodás" abban az értelemben, ahogy az a sajátos, alkotó, kizáró és megsemmisítő gondolkodási módot jelöli. Az ő igazsága az „élet legfőbb képviselője". Erről a gondolatról, amely ezt az igazságot gondolja, Nietzsche így szól: „Maga az élet teremtette a gondolatot, amely a legterhesebb az élet számára." Igaz, mert helyénvaló; megmutatja a hatalomakarás lényegét legmagasabb alakzatában. A hatalomakarás mint a létezők alapvető vonása igazolja az örök visszatérést ugyanazonként, mint azt a „ragyogást", amelynek fényében a hatalomakarás legfőbb diadala felcsillan. Ebben a győzelemben mutatkozik meg maga a hatalomakarás beteljesült lényege.

Az új igazságosság sajátos igazolásának módja annak lényegéből fakad. Ez az igazolás sem abban nem áll, hogy megfeleljen annak, ami kéznél van, sem pedig abban, hogy önmagukban érvényes törvényekre hivatkozzon. Minden ilyen jellegű igazolási igénynek nincs alapja vagy visszhangja a hatalom akarásának területén. Ellenkezőleg, az igazolás kizárólag abban áll, ami kielégíti az igazságosság lényegét, mint a „hatalom akarásának legmagasabb képviselőjét." Ez a reprezentáció. Annak révén, hogy egy létező a hatalom akaratának konfigurációjaként jön létre a hatalom birodalmában, máris jogosultnak minősül, vagyis saját túlerőbe vetett akaratának parancsában. Csak így lehet róla azt mondani, hogy létező, a létezők igazságának értelmében, mint ilyenek és összességükben.

Az öt kulcskifejezés, a „hatalom akarása", a „nihilizmus", az „örök visszatérés", a „feletti ember" és az „igazságosság" megfelel a metafizika lényegének ötféle felosztásának. E egység lényege a metafizikán belül marad, bár attól elrejtve. Nietzsche gondolkodása figyel a metafizika rejtett egységére, amelynek alapvető helyzetét fel kell ismernie, el kell foglalnia és meg kell újítania azáltal, hogy nem engedi, hogy bármelyik kulcskifejezés kizárólagos főcímmé váljon, amely egyedül képes lenne gondolatai minden tagolását irányítani. Nietzsche gondolkodása az igazság belső mozgásában marad, mivel mindig az egészre mutat minden kulcsszóval együtt, és érzékeli mindegyik harmóniáját. Gondolkodásának lényegi nyugtalansága bizonyítja, hogy Nietzsche ellenállt annak a legnagyobb veszélynek, amely egy gondolkodót fenyeget: annak a veszélynek, hogy elhagyja az eredetileg neki kijelölt helyet alapvető helyzetének meghatározásában, és

hogy önmagát olyasminek az alapján értse meg, ami idegen tőle és messze mögötte van. Ha idegenek idegen formulákkal akarják elfojtani munkáját, tegyék azt teljes szívükből.

Azonban, ha amit itt megpróbáltunk, mint Nietzsche metafizikájának rejtett egységére való utalást, odáig vezet, hogy ezt a metafizikát az akarat a hatalomra abszolút és beteljesedett szubjektivitásának nevezzük, vajon nem kényszerítjük-e magunkat éppen arra, amit Nietzsche elkerült? Nem kényszerülünk-e a történeti besorolásra, amely kívülről érkezik és csak visszafelé tekint, vagy akár a történelem historiológiai (félre)számításába, amely mindig fogást keres és többnyire kákán is csomót talál? És mindezt egy olyan metafizikai fogalom alapján, amelyet Nietzsche gondolata valóban beteljesít és megerősít, de soha nem alapoz meg önmagában, és soha nem vetít előre!

Ezek a kérdések csupán a következő konkrét kérdéseket vetik fel: Miben rejlik általában a metafizika lényegi egységének alapja? Hol van a metafizika lényegének eredete? Ahogyan ezekkel a kérdésekkel foglalkozunk, az dönti majd el, hogy ez a reflexió csupán egy késve érkező elméletet szolgáltat-e a metafizikáról, így felesleges marad, vagy pedig ez a reflexió elmélkedés, s ennélfogva egyben döntés is.

Ha Nietzsche metafizikáját az akarat a hatalomhoz metafizikájaként különböztetjük meg, vajon ez nem mutat-e előnyben részesítést egy kulcskifejezés iránt? Miért éppen ezt a kifejezést? Vajon a kulcskifejezés elsőbbsége azon a tényen alapul, hogy itt Nietzsche metafizikája az abszolút és beteljesült szubjektivitás metafizikájaként tapasztalható meg? Miért ne lehetne a kulcsszó az igazságosság, amely bizonyosan azonosítja ennek a metafizikának az igazságában rejlő alapvető jelleget, és amely megkülönböztethetné Nietzsche metafizikáját, ha a metafizika általában a létezők mint olyanok és mint egész igazsága?

Nietzsche kifejezetten csak abban a két jegyzetben fejtette ki az igazságosság lényegét a hatalom akarata alapján, amelyeket már megbeszéltünk, és amelyeket ő maga soha nem tett közzé. Sehol sem fejezte ki az új igazságosságot mint az igazság lényegének meghatározó alapját. Mégis, körülbelül abban az időben, amikor e két, az igazságosság lényegére vonatkozó értelmezést megfogalmazták, Nietzsche egy dologban volt meggyőződve, nevezetesen, hogy egy döntő felismerés még nem jutott számára teljes világosságra. Egy töredékben (1885–86-ból), amely a Emberi, túlságosan is emberi (először 1878-ban megjelent) című könyvéhez tervezett visszatekintő előszóhoz készült, ezt írta:

> Életemben meglehetősen későn történt – már túl voltam a húszas éveimen –, hogy felfedeztem, mi hiányzik belőlem teljesen és maradéktalanul: mégpedig az igazságosság. „Mi az igazságosság? És lehetséges-e? És ha nem volna lehetséges, hogyan lehetne az élet elviselhető?" – ilyen kérdéseket tettem fel magamnak szüntelenül. Mélyen felkavart, amikor bárhol is kutattam magamban, csak szenvedélyeket találtam, csak szűk nézőpontokat, csak az öntudatlan elfogadását mindannak, ami idegen az igazságosság előfeltételeitől: de hol volt a világosság [Besonnenheit] – az a világosság, amely az átfogó belátásból fakad [aus umfanglicher Einsicht]. (XIV, 385 f.)[5]

Mégis, ez a későn jött felismerés fénye visszavetül arra a korai sejtésre, amely Nietzsche gondolatvilágában mindenütt uralkodott, s amely a második Időtlen elmélkedésben ("A történelem hasznáról és káráról az élet számára", 6. szakasz) kifejezetten a „igazságosságot" állítja a történettudományok elutasított „tárgyilagossága"

---

[5] Lásd WI 7a [65] 1885 augusztus–szeptemberéből, amely megjelenik a CM-ben, 11, 663–64. A kritikai kiadás szövege, amelyet itt követtem, kissé eltér a GOA-ban találhatótól. A Túl emberi, nagyon is emberi második kiadásának előszavában (CM, 2, 20) ezt olvassuk: „Meg kell tanulnod megragadni a szükségszerű igazságtalanságot minden pró és kontra mögött, az igazságtalanságot, amely elkerülhetetlenül jelen van az életben, maga az élet ugyanis feltételezett a perspektivikusság és annak igazságtalansága által…".

helyére; azonban anélkül teszi ezt, hogy a szubjektivitás lényegét metafizikailag felfogná, és anélkül, hogy még tudna az igazságosság alapvető karakteréről, vagyis a hatalomakarásról.[6]

Tegyük fel azonban, hogy a hatalom akarásának lényege abszolútként van felfogva, és mivel megfordított, mint a beteljesedett szubjektivitás; tegyük fel továbbá, hogy a szubjektum szubjektivitásának lényegét metafizikailag gondoljuk el; tegyük fel végül, hogy a metafizikai igazság elfeledett lényege ismét felidéződik, mint a rejtett dolgok feltárása (alétheia), és nem csupán említésre kerül vagy ismétlődik; mindezt feltételezve, vajon nem haladják-e meg e tömör jegyzetek a „igazságosság"-ról – tömörek, mert valóban megfogalmazottak – Nietzsche minden más, az igazság lényegéről szóló fejtegetését, amelyek csupán a kortárs „ismeretelméletek" visszhangjai? Mindazonáltal, mivel Nietzsche gondolkodásában továbbra is homályos marad, hogy vajon és hogyan az „igazságosság" az igazság lényegi vonása, az igazságosság kulcsszót nem lehet Nietzsche metafizikájának főcíme rangjára emelni.

A metafizika a létezők igazsága önmagukban és teljességükben. Anélkül, hogy kimondaná, az abszolút és beteljesedett szubjektivitás metafizikája saját lényegét, vagyis az igazság lényegét, igazságosságként gondolja el. A létezők igazsága önmagukban és teljességükben tehát a létezőkről szóló igazság; mégpedig oly módon, hogy saját lényege a létezők alapvető vonásai szerint dől el, a hatalom akarása által, mint a létezők legfőbb konfigurációja.

Akkor minden metafizika szükségszerűen a létezők igazsága, mint olyanoké és mint egészé, ebben a kettős értelemben? Igazság a létezőkről, amennyiben az igazság a létezők Létéből fakad? Ha igen, vajon ez az igazság-lényeg eredete mond-e valamit önmagáról? Ily módon haladva, nem lényegénél fogva történeti-e? Nem mond-e ez az eredet valamit a metafizika lényegéről? Bizonyára mond. És amit mond, az mindenekelőtt csak ellentét formájában, és kifejezetten a következőképpen fejezhető ki.

A metafizika nem emberi alkotás. Mégis éppen ezért kell, hogy legyenek gondolkodók. A gondolkodók mindenkor kiemelkedően abban a feltárulásban helyezkednek el, amelyet a létezők Lénye készít elő számukra. Ennek eredményeként történeti lényegéből fakadóan „Nietzsche metafizikája", vagyis a létezők mint olyanok és az egészük igazsága, amelyet most az ő alapállásából származó szavakban őriznek meg, korunk történelmének alapvető vonása, amely most kezdi meg önmaga beteljesedését a modernitás koraként: „Egy korszak, amikor a régi álarc és az indulatok erkölcsi maquillage-ja ellenszenvet kelt: meztelen természet; ahol a hatalom kvantumai egyszerűen döntőnek számítanak (mint rangot meghatározó tényezők); ahol a nagy stílus ismét megjelenik a nagy szenvedély következményeként" (WM, 1024).

A kérdés továbbra is az, hogy mely népek és az emberiség milyen fajtái fognak végül – sőt már kezdetben is – e tulajdonság alapvető törvényéhez igazodni, és így részesedni a föld feletti uralom korai történetében. Amit Nietzsche 1881-82 körül felvázolt, amikor a Hajnalhasadás (Daybreak) írása közben rátalált az örök visszatérés gondolatára, az már nem kérdés, hanem eldöntött tény: „Eljön az idő, amikor a föld feletti uralomért folytatott harc fog zajlani – és ez a harc alapvető filozófiai tanok nevében fog zajlani" (XII, 207).

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a Föld, mint nyersanyagforrás korlátlan kizsákmányolásáért folytatott küzdelem, vagy az emberi erőforrások cinikus felhasználása a hatalomra törő akarat teljes érvényesítésének szolgálatában kifejezetten a filozófiához

---

[6] Nietzsche második Időszerűtlen elmélkedése, amelyről Heidegger szemináriumot tartott vagy „gyakorlat" 1938-39-ben, Heidegger saját gondolatainak és történelmi értelmezési gyakorlatának alapvető forrása. Lásd például Nietzsche megjegyzéseit (a 6. szakaszban) a CM, 1, 285, 289 és 293-94 oldalakon. Figyeld meg Heidegger „A történelem előnyei és hátrányai az élet számára" című művének használatát is a Sein und Zeit 396. oldalán, a 16. sortól kezdődően. Lásd továbbá az „Angol kiadás terve" című megjegyzést ennek a kötetnek az elején.

fordulna segítségért, hogy megalapozza a lényegét, vagy akár a filozófiát választaná álarcának. Épp ellenkezőleg, feltételeznünk kell, hogy a filozófia eltűnik mint tan és mint kulturális konstrukció, és csak azért tűnhet el, mert amíg hiteles volt, addig a tényleges tényszerűséget, vagyis a Létet azonosította, amely alapján minden egyes létező azzá lesz, ami és ahogyan az. A „fundamentális filozófiai tanok" azt jelentik, amit e tanok tanítanak, abban az értelemben, hogy valami olyasmit ábrázolnak egy előadásban, ami a létezőket mint egészet értelmezi a Létre vonatkozóan. A „fundamentális filozófiai tanok" az önmagát beteljesítő metafizika lényegét jelentik, amely alapvető vonásaiban fenntartja a nyugati történelmet, modern európai formájában alakítja azt, és a „világuralomra" rendeli. Ami az európai gondolkodók gondolataiban kifejeződik, az történetileg is elszámolható e gondolkodók nemzeti jellemével; de sohasem hirdethető ki nemzeti sajátosságként. Descartes gondolkodása, Leibniz metafizikája, Hume filozófiája mind európai, és ezért egyetemes. Ugyanígy Nietzsche metafizikája sem a lényege szerint soha nem kifejezetten német filozófia. Európai, egyetemes.

ELEMZÉS ÉS SZÓJEGYZÉK

Elemzés
DAVID FARRELL KRELL tollából

> Heidegger fő művének [azaz Nietzsche] tézise sokkal kevésbé egyszerű, mint ahogyan az emberek általában hajlamosak voltak mondani.
>
> JACQUES DERRIDA, Sarkantyúk

Talán a legmakacsabb kérdések, amelyekkel szembe kell néznünk a „hatalomakarás mint tudás és mint metafizika" témájával kapcsolatban, a következők: Ha Heidegger 1936–37-ben a hatalomakarás művészetként való felfogását azonosítja Nietzsche alapvető metafizikai álláspontjának lényeges konfigurációjaként – olyan művészetként, amely Nietzsche örök visszatérésről szóló gondolataiban ragyog fel a legteljesebben –, akkor miért tér vissza Heidegger 1939-ben a hatalomakarás tudásként való konfigurációjához? Ha Nietzsche és Heidegger elmélkedéseinek „csúcspontja" az ugyanannak az örök visszatérése, akkor miért ez a szándékos visszaereszkedés a tudás és a metafizika témáihoz? Hogyan mutathatnak ezek utat „az érzékiség új értelmezéséhez," amelyet Heidegger Nietzsche első előadás-sorozatának végén nagyszabású gondolkodási feladatként hirdet meg?

Bármilyen kellemetlenek is lehetnek az efféle kérdések, hajlamosak elfelejteni Heidegger saját művészetről szóló vizsgálódásának kontextusát, nevezetesen az igazság mint feltárulás összefüggését – egy olyan összefüggést, amelynek feltehetően köze van mind a tudáshoz, mind a metafizikához. Heidegger természetesen azt állítaná, hogy Nietzsche saját felfogása a művészetről, mint formát teremtő erőről, maga is összekapcsolódik a rögzítettséggel, amely a tudás és az igazságra való akarat lényege. Mindkét esetben nem lenne olyan egyszerű a művészetet úgy követni, hogy közben tudást hagyunk figyelmen kívül. Talán ezért indokolt egy rövid emlékeztető a jelen kötetben szereplő szövegek ívére vonatkozóan.

I. ELŐADÁSSOROZAT FELÉPÍTÉSE ÉS MENETE, A ZÁRÓELŐADÁSOK ÉS AZ ESSZÉ

Az előadássorozat

"A Hatalom Akarása mint Tudás" huszonkét számozatlan részből áll. (A számokat a fordítás során adták hozzá a hivatkozás megkönnyítésére.) A szövegben nincsenek más belső felosztások vagy tagolások. Heidegger harmadik Nietzsche-előadás sorozata fokozatosan halad az igazság lényegének kérdése felé, Nietzsche igazság=félrevezetés (tévedés) felfogásának értelmezésén keresztül, mint a helyesség szélsőséges metafizikai átalakulása. Hogy pontosan miként értendő ez a szélsőség – vajon a megismerés és megfelelés biologisztikus redukciójaként, a platóni hierarchia egyszerű megfordításaként (igazság a látszat felett, lét a nemlét felett), vagy mint a metafizika kezdetéhez való kezdődő visszatérésként – ez marad Heidegger fő kérdése.

A kurzus azzal az állítással kezdődik, hogy Nietzschében a metafizika beteljesedésével (die Vollendung: beteljesülés, befejezés, vég és teljesítmény) szembesülünk, vagyis a döntések birodalmával, amelyek a létezők egészére vonatkoznak (1. szakasz). Nietzsche létezőkről szóló döntése, noha soha nem csúcsosodott ki egy magabiztos főműben, a hatalom akarásának fogalmára összpontosít (2. szakasz). Ez utóbbi az új értékelés elve (3. szakasz), amelynek célja az önfenntartó, önmagát fokozó élet feltételeinek és perspektíváinak megteremtése. A tudás lényegére vonatkozó kérdés (4. szakasz) annyiban merül fel, hogy a tudás és az igazság értékek, bár nem a legfőbb értékek. A hagyomány szerint az igazság az állítások helyessége a létezőkről (5. szakasz); Nietzsche

szerint az igazság illúzió, egy elengedhetetlen, ám végső soron az élettel ellenséges illúzió. Nietzsche gondolata nem annyira biologizmus (6. és 16. szakasz), mint inkább az élet metafizikája, a nyugati gondolkodás beteljesedése a physis-ről. Bár a metafizika elsősorban „logikai", nem pedig „fizikai" (7. szakasz), Nietzsche a logika kategóriáit egy faj fennmaradásáért és számára kialakított sémákra redukálja. Az igazság értékének, mint igaznak tartásnak (8. és 9. szakasz) az ő értelmezése nem vethető el relativizmusként vagy szkepticizmusként, mert ez az értelmezés jelzi a „kétvilág-elmélet" végét, amely az okszidentális ontológia alapja. A kérdés természetesen az: Hogyan zárja be Nietzsche a szakadékot, a khorismos-t az igaz és a látszólagos világ között? Még ha az élet és a világ Létezés helyett Változás is, úgy hogy az igazságra való hivatkozás (bármi, ami igaz és létező) önmagában is illuzórikus, „az igaz", mint helyes, valahogyan fennmarad Nietzsche Változásról szóló kijelentéseiben. Heidegger így ír (10. szakasz): „Mert csak ha az igazság lényegében helyesség, akkor lehet helytelenség és illúzió Nietzsche értelmezése szerint."

Minden értékbecslés, beleértve az igaznak-tartás értékbecslését is, állítást tesz a létezők egészéről mint káoszról (11. szakasz). Bár Heideggernek a tudást a világban-való-lét alapozott módjaként értelmező felfogása (lásd Lét és idő, 13. szakasz) kevésbé teszi őt fogékonnyá Nietzsche „sémák" és „gyakorlati szükséglet" fogalmaira, mint amennyire Kant lett volna, Heidegger mégis habozik elutasítani Nietzsche káoszról szóló állítását. Éppen az ő ragaszkodása das leibende Leben-hez, a „testesülő élet"-hez, éppen az a tény, hogy az emberi lény egy test, aki él, amit Heidegger figyelembe akar venni (12. szakasz). Így az élet testet öltése iránti hivatkozás visszavezeti Heideggert a művészet kérdéséhez és az érzékiség új értelmezéséhez.

Heidegger azonban hamarosan (13. szakasz) visszatér a perspektíva és a horizont kérdéseihez, mint a káoszon belüli stabilitás és állandóság biztosításának módjaihoz. Miután bemutatta, hogy a más emberekkel való összhang (Verständigung) és a dolgok kiszámítása biztosítja a szükséges stabilitást (14. szakasz), Heidegger Nietzsche filozófiája szerint vizsgálja az emberi értelem „találékony" vagy „költői" vonását – olyan vonást, amely emlékeztet a transzcendentális képzelőerő (kreatív) szerepére Kantnál (15. szakasz). E tekintetben a legvilágosabb az Arisztotelészi és a Nietzsche-i megközelítés közötti különbség a nem-ellentmondás törvényéhez való viszonyban (16–18. szakaszok), mint a Lét törvénye, illetve mint az értékelő hatalomakarat parancsa.

Ezen a ponton (19. szakasz) Heidegger felveszi azt a témát, amellyel első Nietzsche-előadásának sorozata zárult: Nietzsche Platonikus megkülönböztetésének – a „valódi" és a „látszólagos" világok közötti különbség – felforgatását. Most két kritikus pontban látszik ingadozni korábbi, a hatalom akarásáról mint művészetről szóló elemzésében: először, hogy Nietzsche alapvető metafizikai álláspontja jellemezhető-e így, a művészet és az igazság közötti vad disszonancia szempontjából; másodszor, hogy Nietzsche pusztán felcseréli-e a platóni megkülönböztetés két elemét, és így nem „szabadul-e ki" a platóni gondolkodási struktúrák alól. Heidegger most amellett érvel, hogy Nietzsche „igazság mint tévedés" fogalma mellett létezik egy másik (alkotó-művészi) igazságfogalom is, mint a harmónia (Einstimmigkeit) a Létté-válással. Ez a harmónia valójában (20. szakasz) az homoiosis (igazság mint helyesség) történetének legvégső átalakulását bizonyítja a metafizika folyamatában.

Miután bevezette az ismerős, ám létfontosságú szakaszokat a „Tévedés történetének" hatodik és végső szakaszáról (Bálványok alkonya, lásd az I. kötet 24. szakaszát e sorozatban), valamint a zarathustrai tragédia kezdeteiről (A vidám tudomány, 342. szám, lásd a II. kötet 4. szakaszát e sorozatban), Heidegger most (21. szakasz) váratlanul a „igazság mint igazságosság", Gerechtigkeit fogalmához fordul.

Bár a preplatóni diké fogalmára való utalás igen sugallatos, Heidegger elhagyja ezt a nyomvonalat, hogy két úton közelítsen a Richtigkeit, vagyis helyesség végső pillanatához és legszélsőségesebb átalakulásához. Az első út azt vizsgálja, vajon a Nietzsche-i

„igaznak tartás”, a tudás parancsoló perspektívája, meg tudja-e menteni önmagát a puszta önkénybe való összeomlástól. A „másik” út azt mutatja, hogy mind a művészet, mind a tudás a horizontok, határok, és perspektívák rögzítése: mindkettő a maradandóság biztosításának formája; mindkettő kaotikus asszimiláció. A művészet és az igazság tomboló ellentéte így látszólag megszűnik. A művészet és az igazság kapcsolata most így határozható meg: „átváltozás, amely parancsol és költ, perspektivikus horizontokat állít és rögzít.” Mind a művészet, mind az igazság a „igazságosságra” törekedne, ha képesek vagyunk a szót úgy hallani, mint az „igazság lényegének” metafizikai címkéjét. Az igazságosság egy olyan gondolkodásmód, amely konstruál, kizár és megsemmisít; a „legfőbb képviselője” az életnek; a „panorámás hatalom” az önmeghaladásban, a kiteljesedő hatalomakaratban. Ám hogy ez az igazságosság vajon mérceként szolgálhat-e a megismerés parancsoló és költői elemének (22. szakasz), kétséges. Mert a hatalom növelése, nem pedig megőrzése marad a hatalomakarat metafizikai célja. Ha az ön-meghaladás antropomorfizmusnak csúfoltatik – túl minden biológizmuson –, Heidegger az efféle féktelen antropomorfizmust a nyugati metafizika beteljesedésének tartja, feltéve, hogy a metafizika célja a Létezés által minden Változás állandóságát biztosítani, ahol a Lét az állandó jelenlétként van kivetítve. Éppen így fonódik össze a metafizika beteljesedése Nietzsche filozófiájában akaratlanul is azzal, amit Heidegger az 1930-as évek végén (Beiträge zur Philosophie) „a másik kezdetként” látott.

Összefoglalhatjuk az 1939-es előadássorozat, „A hatalom akarása mint tudás” menetét azzal, hogy megjegyezzük a bekezdéstöréseket az itt közölt saját beszámolómban. Kiindulva a hatalom akarásának mint a létezők igazságának vagy létezővoltának (mint helyességnek) fogalmából, Heidegger vizsgálja a parancsoló, testet öltő élet perspektivizmusának természetét; a hangsúly azonban inkább a rögzítésre esik, mint az átlényegülésre, olyannyira, hogy az utóbbi inkább valamiféle harmóniának tűnik (ha nem egyhangúságnak, mivel az Einstimmigkeit mindkettőt jelentheti), ahol az „igazságosság” látszólag a művészet és az igazság találkozási pontja. Ha Nietzsche hatalomakarás-filozófiája a létezés végső igazságát fejezi ki, akkor is süket az igazság lényegének kérdésére. És mégis, éppen ez a kérdés egy másik kezdet felé lendül általa.

A záró előadások

Heidegger két előadást tervezett, hogy lezárja mindhárom előadássorozatát, „Az örök visszatérés és a hatalom akarása” címmel; a lezárás, ahogyan most rendelkezésünkre áll, egy általános bevezetésből és hat szakaszból áll. A fő állítás az, hogy Nietzsche filozófiája a nyugati metafizika beteljesedése. Ez a metafizika a létezők létezésének irányadó kivetítésén nyugszik, mint a jelenvalólét állandósága (Beständigkeit des Anwesens). A hatalom akarásának és az örök visszatérésnek a tanai végső, alapvető metafizikai álláspontként egyesülnek. Ez az egyesülés hat szakaszban kerül kifejtésre.

Az örök visszatérésről azt mondják, hogy „előrevetíti” a hatalomakarás alapvető gondolatát (I. szakasz). Míg az utóbbi a hatalom feltétlen megerősödése parancsként, az örök visszatérés továbbra is a maradandóság metafizikai vetületének irányító keretében marad, mint „az azonosság önismétlése a jelenvalóságban.” A visszatérés gondolata nem szünteti meg a Lét és a Keletkezés közötti különbséget oly módon, hogy a kezdésre mint pozitív lehetőségre térne vissza. Nem az aletheia-t szemléli. Inkább megerősíti a Lét által és a Lét általi elhagyatottságot.

A hatalom akarása jelöli a modernitás végső metafizikai álláspontját; az örök visszatérés pedig magának a metafizikának a végét jelenti (2. szakasz). A hatalom akarása legalábbis „kezdetben” azonosítható mint a quidditás, vagyis a létezők „mi-léte”; a visszatérés pedig mint azok létezésének, „az-léte”. Ez a megkülönböztetés egybeesik a fenntartó metafizikai különbséggel az ontos on (tulajdonképpeni lét) és a me on (nemlét) között, amennyiben a „mi?” lesz a nyugati metafizika irányadó kérdése. Nietzsche

Változás-ünneplése így ténylegesen a Változást Létté formálja; megmarad a létiség horizontján, mint jelenlét állandósága és az igazság mint helyesség (3. szakasz). A Lét igazsága az érték, vagyis a legfőbb hatalom akarásának értékbecslése. Ez utóbbi korlátlan antropomorfizmus, amely abszolút uralomra törekszik a Föld felett, és elhozza a beteljesült értelmetlenség korszakát (4. szakasz).

Ebben a korban a Lét tisztása szinte teljesen eltűnik a végső megfelelés páráiban – a létezők alakíthatóságában, manipulálhatóságában és eldobhatóságában, a létezőség machinációjában (Machenschaft). Mivel a létezőség értelmezése az Eszmeként, pontosabban a Jó Eszméjeként kezdődött, a metafizika átértékeléssel végződik: „A magányos felszín az, ami megmarad, miután eltörlik a 'valódi' és a 'látszat' világokat." Az Übermensch a Jót animalitas-ként határozza meg, az animalitas pedig brutalitas-ként jelenik meg. A Szuperember megalkotja szupervilágát. Mégis minden machináció a Lét (nem)lényegének rejtett, de már megírt történelmét utánozza (5. szakasz), amit „modernitásnak" (die Neuzeit, das Neuzeitliche) nevezünk. Ez utóbbi lényegileg az ember, mint subiectum, és a létezőség, mint reprezentáltság beállításából áll. A modernitás lényegileg erőszakos, szakadatlan önmagával vívott versengésnek bizonyul az értelmetlenség horizontján.

A jelentéktelenség az önmagát túlhatalmasító erő mértéktelensége (6. szakasz). A Lét, önmagát megtagadva, magukra hagyja a létezőket. Mindazonáltal a Lét megtagadását tapasztaljuk; ez egy sajátos fajta feltárulásként történik. A Lét tisztása eleve önelfedő. Ezért a Létnek mint Létnek a felfedése fragwiirdig-ként, azaz egyszerre kétségesként és kérdésre méltóként megy végbe. És a kérdezés stílusa? „Le kell győznünk azt a kényszert, hogy mindenre rátegyük a kezünket." Azáltal, hogy nem uralmat, hanem gondnokságot vállalunk a tisztás felett, zökkenőmentesen átlépünk „a másik kezdetbe," a megemlékező gondolkodáson keresztül történő kérdezés kezdetébe.

Az esszé

A „Nietzsche metafizikája" című értekezés számos témát megismétel az 1939-es előadássorozatból (például biológizmus, antropomorfizmus és igazságosság), és kapcsolatba hozza ezeket a fennmaradó előadássorozatokkal (hatalom akarása mint művészet, azonos örök visszatérés és az európai nihilizmus), valamint a szélesebb körű, most összefoglalt záróelőadásokkal. Heidegger azzal kezdi, hogy hangsúlyozza: Nietzsche gondolkodása metafizika, amennyiben a létezőket egészükben, igazságukban gondolja el. Továbbá Nietzsche metafizikája egységes, függetlenül attól, hogy egy adott pillanatban a meghatározó címke a „hatalom akarása", az „örök visszatérés" vagy az „összes érték átértékelése". Heidegger a tézisét (I. szakasz) a következőképpen vezeti be:

> „Hatalomra való akarat", „nihilizmus", „az ugyanannak örök visszatérése", „az emberfeletti ember" és „az igazságosság" Nietzsche metafizikájának öt alapvető kifejeződése. A „hatalomra való akarat" a létezők lényegének, a létezők essentia-jának a szava. A „nihilizmus" a létezők így meghatározott igazságtörténetének neve. Az „ugyanannak örök visszatérése" azt jelenti, ahogyan a létezők összessége van, a létezők existentia-ja. Az „emberfeletti ember" annak az emberiségnek a fajtáját írja le, amelyet ez az egész megkövetel. Az „igazságosság" pedig a létezők igazságának lényege mint hatalomra való akarat.

Ahelyett, hogy részletesen összefoglalnám e tanulmány szerkezetét és mozgását, most inkább csak felsorolok néhány kulcsszót, amelyek minősítik az öt fő kifejezést. Gyors haladással remélem, sikerül megragadnom magának a tanulmánynak a lassú, aprólékos mozgását.

Hatalom akarása. A létezők mi-volta, mint élet, parancs, felülkerekedés, fokozás; mint nézőpontok a Változásban, perspektívák, uralmi konstrukciók, értékgondolkodás: szubjektivitás.

Nihilizmus. Értékvesztés; abszolút újraértékelés mint affirmatív, extrém, aktív, eksztatikus, klasszikus: Dionüszosz.

Az Ugyanannak Örök Visszatérése. A világ „értéktelensége", a létezők „miként"-je, a-lét, a Lét mint állandósítás: „a meditáció csúcspontja."

Übermensch. Emberi lény és az igazság lényege, antropomorfizmus, animal rationale, a test, amely testet ölt; reprezentáció, önszabályozás, beteljesült, mégis kifordított szubjektivitás, humanizáció/dehumanizáció, mechanizáció, uralom: a kalapács.

Igazság. „Az igaz", „létezés", állandóság kontra fokozás, hiba kontra művészet, rögzítés kontra átváltoztatás, homoiosis kontra alétheia; felszabadulás az új szabadságra, igazolás; építés, kizárás, megsemmisítés: az élet maga legfőbb képviselője, panorámás erő.

Nem lenne helyénvaló kihagyni ebből a vázlatos összefoglalóból az esszé szerkezetét és mozgását illetően azt, ami a ritmus szempontjából a legfontosabb, nemcsak a „Nietzsche metafizikája" esetében, hanem a jelen kötet másik két részében is. Nem lenne helyénvaló kihagyni Heidegger saját tudatosságát azzal kapcsolatban sem, hogy milyen veszélyek rejlenek saját értelmezési gyakorlatában. Miután kifejti Nietzsche metafizikájának öt kulcskifejezését, Heidegger a következőt ismeri el:

> Azonban, ha amit itt kísérletképpen bemutattunk, mint Nietzsche metafizikájának rejtett egységére utaló jelzést úgy folytatjuk, hogy e metafizikát a hatalom akarásának abszolút és betetőzött szubjektivitásának nevezzük, nem kényszerítjük-e magunkat épp abba, amit Nietzsche elkerült? Nem kényszerülünk-e történeti besorolásra, amely kívülről érkezik, és csak visszafelé tekint, vagy akár a történelem historiológiai (félre)számításába, amely mindig fondorlatos, és többnyire kötekedő? És mindezt egy olyan metafizikai koncepció alapján, amelyet Nietzsche gondolata valóban beteljesít és megerősít, de maga sohasem alapoz meg, és sohasem vetít előre!

Bölcs dolognak számít-e, ha az efféle kijelentéseket puszta retorikai fogásoknak tekintjük, amelyek az olvasók félelmeinek csillapítására szolgálnak, captatio benevolentiae-ként, kisebb megszakításokként az önbizalommal teli, magabiztos „Nietzsche-értelmezés" felé vezető úton? Megjegyezzük, hogy a „Nietzsche metafizikája" című értekezés egy sor kérdéssel zárul, amelyek a metafizika általános alapjára és eredetére vonatkoznak. Ha van meggyőződés a kérdések mögött, az az, hogy Nietzsche metafizikája – távol attól, hogy a hagyomány peremén álló gondolkodó különc nézetei lennének – a létezők mint olyanok és mint egész végső igazságát testesíti meg.

II. KÖRNYEZETEK

Azt mondhatjuk, hogy 1939-ben Heidegger nagy mennyiségű jegyzetet készített, amelyek tükrözték növekvő kiábrándultságát az akarat a hatalomhoz és az átértékelés gondolkodójával szemben. Valójában Heidegger ekkor már kezdett kételkedni abban, hogy Nietzsche grandiózus stílusú művészetünneplése nem más, mint a modern metafizikai zsenikultusz, amely technicista módon „serkenti" az „életet". Ezeket a feljegyzéseket a Hozzájárulások a filozófiához: Az Eseményről című művéhez szánt anyagok mellé helyezte, amelyeket olyan témák köré szervezett, mint a Lét feledése, a technológiai akarás-akarás, a machináció, és ezekkel szemben a Lét sejtetései, a másik kezdet, valamint a szigetiká (a hallgatás gyakorlata) költői-emlékező gondolkodása.

A jelen kötet második része, kegyetlen elemzésével a felhasználhatóságról és kétségbeesett felhívásával a Lét önelrejtő tisztására, ékesen tanúskodik Heidegger növekvő szorongásáról. Ezeknek a záró előadásoknak már a korai szakaszában

Heidegger megemlíti a „teljes mozgósítás” témáját. Ha Nietzsche hatalomakarat-fogalma immár nem az önérvényesítő élet, hanem a beteljesedett szubjektivitás, ha többé nem mint transzcendencia, hanem egyszerűen mint akarat-az-akaratra van meghatározva; és ha az átértékelés immár nem egy új kezdetet, hanem az európai nihilizmus drámájának csúcspontját jelenti; akkor az Ernst Jünger által Nietzsche számára teremtett kontextus kiemelkedően fontossá válik.[1]

Kétségtelenül a leggazdagabb filozófiai forrásai a Heidegger–Jünger kapcsolatnak Ernst Jünger „Az átlépés” (1950) című műve és Heideggernek az arra adott válasza, az „A vonalról” (1955)[2]. Mindkét szöveg – Jüngeré nyilvánvalóbban, mint Heideggeré – a Németországban bekövetkezett háború utáni Katastrophe helyzetét tükrözi. Éppen ezért szeretném a figyelmemet olyan írásokra és eseményekre összpontosítani, amelyek a katasztrófát megelőzték, olyan eseményekre, amelyekre mind Heidegger, mind Jünger teljesen vak volt, és amelyeket csak a fájdalmas utólagos felismerés tárhatott fel – hacsak nem tekinthető Heidegger 1930-as évek végén fokozódó nyugtalansága egyfajta előérzetnek az eljövendőkről.

Az „A vonalról” című írásban Heidegger méltatja Jünger Totális mozgósítás (1930) és A munkás: Uralom és konfiguráció (1932) című műveit, amiért feltárták az európai nihilizmus „planetáris” vagy „globális” tendenciáját. Kiindulópontként Jünger az I. világháború heves csatáiban történt hatalmas anyagi pusztulást vette, és megkísérelte leírni az új technológiai korszak lényegét. Heidegger hangsúlyozza, hogy Jünger könyvei maradandó hatással voltak gondolkodására, saját, nagy hatású „A technika kérdése” című esszéjét hozva fel példaként. Mellékesen megemlíti azt a kis egyetemi oktatókból álló kört is, akikkel együtt olvasta és megvitatta A munkást. A vitacsoport az 1939–40-es téli szemeszter során, a „Nietzsche metafizikája” időszakában találkozott. Heidegger idéz egy jegyzetet, amelyet ezekben a villámháborús téli hónapokban vázolt fel (W, 218).

> Ernst Jünger A munkás című könyve fontos, mert eléri azt, amit az összes korábbi Nietzsche-irodalom nem tudott elérni, és mindezt Spenglertől eltérő módon teszi. Sikerül közvetítenie a létezők és a létezők módjának tapasztalatát Nietzsche létre vonatkozó, hatalomakaratként való kivetítésének fényében. Természetesen ez semmilyen módon nem teszi lehetővé, hogy átgondoltan megragadjuk Nietzsche metafizikáját. Még csak nem is jelzi azokat az ösvényeket, amelyek oda vezetnének. Épp ellenkezőleg, ahelyett hogy kérdésre méltóvá válna, ez a metafizika magától értetődőnek tűnik, és így látszólag fölöslegesnek.

Heidegger fenntartásai nem jelentik azt, hogy tagadná Jünger írásainak „maradandó hatását” – beleértve az 1934-es folytatást, az A gyötrelemről című művet – Heidegger gondolkodására. A jelen kontextusban megfigyeléseimet A Munkás című műre

---

[1] Annak ellenére, hogy számos francia és német monográfia született a Heidegger–Jünger kapcsolatról — például Christian Graf von Krockow: Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger (Stuttgart: F. Enke, 1958); valamint Jean-Michel Palmier: Les écrits politiques de Heidegger (Párizs: L’Herne, 1968) — ez a téma minden bizonnyal további kutatást igényel. Lásd Karsten Harries éleslátó elemzését: „Heidegger mint politikai gondolkodó” Michael Murray (szerk.): Heidegger and Modern Philosophy (New Haven: Yale University Press, 1978) kötetében, 304–328. o., különösen a 310. o. 16. jegyzet és a 326. o.

[2] Jünger esszéje az Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag című kötetben jelent meg (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1950), 245–284. oldalakon. Heidegger válasza először Jünger hatvanadik születésnapjára készült Festschrift-ben (1955) látott napvilágot; „Zur Seinsfrage” cím alatt most Martin Heidegger Wegmarken (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1967) kötetében található, a 213–253. oldalakon. Heidegger válaszának értelmezéséhez lásd a sorozat IV. kötetének elemzését, 286–291. oldal. A Wegmarken-t a szövegben W jelzéssel idézem, zárójelben feltüntetett oldalszámmal.

korlátozom, különösen a második rész egyik egységére, amelynek címe: „A technika mint a világ mozgósítása a Munkás konfigurációja által."[3]

Junger könyvének retorikája sokszor bántja a fülünket, és jó okkal: uralom, gazdaság és végzet, totalitás, a szabadság mint a munkához való jog, a személyiség létezésének támadása, egy új emberfajta, egy új és felsőbbrendű faj. Bár tévedés lenne mindezt a nemzetiszocializmussal azonosítani (lásd a 68–71. szakaszokat, de a 80. szakaszt is), aligha lehet nem Dedalus válaszára gondolni Mr. Deasynek: „Félek azoktól a nagy szavaktól, amelyek oly boldogtalanná tesznek bennünket."

A technológia és a technicitás témái bizonyos értelemben a könyv megacélozott szívét alkotják. „Ahhoz, hogy valós kapcsolatunk legyen a technológiával, többnek kell lennünk, mint puszta technikusnak" (149). Mert „a technológia az a mód, ahogyan a munkás alakja mozgásba hozza a világot" (150). Csak a technológia, csak a technicizált munkás elemi alakja menekül meg az Első Világháború pusztításától és az azt követő évek felőrlődésétől. Ennek az alaknak a kiterjedése „globális" vagy „planetáris" (156).

> Ahol az ember a technológia bűvkörébe kerül, ott elkerülhetetlen választás elé kerül. Számára vagy arról van szó, hogy elfogadja az ehhez sajátos eszközöket, és megtanulja beszélni ezeknek az eszközöknek a nyelvét, vagy pedig elpusztul. Ám ha elfogadja a kihívást – és ez nagyon fontos –, akkor nemcsak alannyá, hanem egyúttal a technikai eljárások tárgyává is válik. Az ilyen eszközök alkalmazása egy sajátos életstílust von maga után, amely átfogja az élet nagy és apró dolgait egyaránt. (158–159)

Itt találhatók azok a pontok, ahol Heidegger technológiáról szóló gondolkodásával való hasonlóságok meglehetősen feltűnőek. Hasonlítsuk össze Heideggernek a Rajnáról és annak vízerőművéről szóló nekrológiáját Jünger következő szavaival: „A gépekkel felszántott és a gyárakban előállított nitrogénnel trágyázott föld már nem ugyanaz a föld" (159). És hasonlítsuk mindkettőt John Steinbeck drámai ábrázolásához is – szintén 1939-ből – a föld mechanikus meggyalázásáról a Érik a gyümölcs című műben. Ugyanakkor itt válik láthatóvá a különbség Heidegger és Jünger között is. Az 1935-ös Bevezetés a metafizikába hírhedt utalásától eltekintve a nemzetiszocializmus „nagyságára", hol találunk Heideggernél bármit is, ami megfelel Jünger technológia pozitív természetébe vetett bizalmának, annak a várakozásnak, hogy „a technológia maga is kultikus eredetű", amely ezért futurisztikus „szimbólumokkal" és vallásos numinozitással bír (161)? Jünger számára a legfontosabb ezek közül a szimbólumok közül maga a technológia „nyelve" – egy olyan „nyelv", amelyet Heidegger az „A vonalról" című írásában Jünger nihilizmus-elemzésének döntő hibájaként értékel. És ha a technológia nyelve teljesen uralja világunkat, ha a technológia az egyetlenfajta „hatalom", amely „akarható" (161), akkor világos, miért szólal meg Heidegger új, radikálisan más nyelvhez fűződő viszonyt sürgető felhívása a hatalomakarás – mint puszta akarásakarás – ellenében. Ha Jünger azt követeli kortársaitól, hogy „fogják fel világképüket [Weltbild] mint egy befejezett és eléggé korlátozott totalitást" (164), óhatatlanul eszünkbe jut, hogy Heidegger „A világkép kora" című írása, amelyre a jelen kötet második részében hivatkozunk, mintegy válaszként értelmezhető. Ha Jünger a világkép és annak „átmeneti tájképe" „ideiglenes, műhelyszerű" jellegét és „dinamikus nyugtalanságát" hangsúlyozza (165), Heidegger

---

[3] Ernst Jünger, A munkás: Uralom és alak (Hamburg: Hanscatische Verlagsanstalt, 1932), 149–194. o. Lásd még a hasznos táblázatot vagy „Összefoglalást" a 295–300. oldalakon. Ismét hangsúlyozom, hogy a Heidegger–Jünger kapcsolat a jövőbeli kutatások egyik legfontosabb területe marad. Saját megjegyzéseim itt szűkszavúak lesznek, és csupán iránymutatásként szolgálnak. (Megjegyzem, hogy A munkás műre a szövegben egyszerűen az oldalszámokkal fogok hivatkozni zárójelben.)

biztosan sokkal kevésbé derűlátó nála azzal kapcsolatban, hogy a technológia milyen pusztító sávot vág végig ezen a tájon.

Bármennyire is észrevehetők azok a módok, ahogyan Jünger nézetei másutt befolyásolhatták Heideggert – lásd például Jünger megjegyzéseit az építészetről (180–181) Heidegger „Építés, lakás, gondolkodás" című írásának fényében –, van egy mindent felülmúló pont, amellyel ez a kontextus (legalábbis egyelőre) lezárulhat. A technológiáról szóló fejezetének záró részében Jünger így ír (192–194):

> A technológiával való elfoglaltság csak akkor lesz érdemes, ha azt egy felsőbb hatalom szimbólumaként ismerjük fel. … Nincs kiút, nincs oldalsó út, nincs visszaút. Amit tennünk kell, az az, hogy fokozzuk azoknak a folyamatoknak a lendületét és sebességét, amelyekbe bele vagyunk gabalyodva. Ezért jó érzés tudni, hogy korunk dinamikus túlzásai mögött egy mozdíthatatlan középpont rejtőzik.

Amikor Heidegger a „A technika kérdése" című művében azt hangsúlyozza, hogy a technika lényege nem maga a technikai jelleg, hanem inkább a „feltárás rendeltetése", és így egyfajta odafordulás a „megmentő erő" felé, amely maga a feltárás, vajon nincs-e benne egy törekvés és remény, hogy elérjük a technika „mozdíthatatlan középpontját" – annak magját, szívét, üdvözítő lényegét, jelentését?

Bármi is legyen a válasz erre a kérdésre, itt fontos hangsúlyozni Heidegger vonakodását attól, hogy magára öltse Ernst Jünger harcos, mégis hősies pózát. Valójában Jünger nietzscheanizmusa olyan, amelyet Heidegger sem elfogadni, sem felismerni nem tud. Épp ellenkezőleg, Jünger látszólagos nietzscheanizmusa nagymértékben megmagyarázza, hogy Heidegger miért érti a hatalomakarást akarat-akaratként és machinációként, az örök visszatérést a dinamó szimbólumaként, és az emberfölöttit mint technikai óriást, aki a világ meghódítására tör. Ilyen kontextusban egyre nehezebb meghallani Zarathustra új lantjának zenéjét.

Így, összefoglalásképpen, pontosabban kell meghatározni Heidegger kapcsolatának elmozdulását Nietzschevel és Jüngerrel, mint ahogy azt Otto Pöggeler tette legutóbbi könyvében, Heidegger és a hermeneutikai filozófia. Ott Pöggeler így ír:

> Ahogy a nemzetiszocializmus kibontotta világuralomra törő küzdelmét, Heidegger – Nietzschevel és Ernst Jüngernek a totális mozgósításról és a munkásról szóló írásaival együtt – meggyőződött arról, hogy a munkás és a katona, akik különböző összehangolt tervezési módokban elmerültek, időközben valójában az ember alakját határozták meg. A totális háború tervezett gazdaságának (amelytől a béke egyre kevésbé volt megkülönböztethető) megfelelt az irodalmi ügyekben való „vezetés" a kulturális politika terén, valamint a meghitt élet technikai ellenőrzése – akár a „gyermekvállalás ügyeiben való vezetésben", akár az élet kioltásában a haláltáborokban. Mindezek ellenére Heidegger gondolkodása fordulatra remélt. Amit a jelen körülmények között keresett, az nem a nagy alkotók tettei voltak. Inkább azt remélte, hogy meglátja, hol tévedtünk el mindannyian, és figyelmet szentel az újonnan születő, tiszta kezdeteknek.[4]

1939-re Heidegger bizonyára kevésbé volt magabiztos, mint Jünger az „összehangolt tervezési módokban" felvázolt ember alakját illetően, amely a munkás és a katona számára készült. Bár az 1933-as Rektori beszéd még ilyen magabiztosságtól duzzad, és az 1936–37-es első Nietzsche-előadások még mindig árulkodnak némi reményről „a nagy

[4] Otto Pöggeler, Heidegger és a hermeneutikai filozófia (Freiburg és München: K. Alber, 1983), 18–19. o. Lásd még Pöggeler, Martin Heidegger gondolkodásának útja (Pfullingen: G. Neske, 1983), 132–133. o.

alkotók tetteiben", 1939-re az egyetlen remény már csak a másfajta kezdetben — az emlékező gondolkodásban és a kérdezésben — rejlik.[5]

Most egy rövid megjegyzés egy másik fontos összefüggésben történt fejleményekről: Az előző kötetek elemzéseiben megjegyeztem Heidegger ellenállását Alfred Baeumler Nietzsche: Filozófus és politikus című művével szemben. Az 1931-ben[6] megjelent műben.6 1936–37-ben Heidegger elutasítja Baeumler tanát, amely kizárja az örök visszatérés doktrínáját Nietzsche filozófiájának kánonjából. Ugyanakkor, amint láttuk, az 1937-es örök visszatérésről szóló kurzuson Heidegger veszélyesen közel kerül Baeumler értelmezéséhez, amikor a WM, 617 (a „Recapitulation" jegyzetet) a Lét ráerőltetéseként olvassa a Létté válásra. Sőt, már az első Nietzsche-előadássorozatában is dicséri Baeumlert, mint azon „kevés kommentátor" egyikét, „aki elutasítja [Ludwig] Klages pszichológiai-biologisztikus Nietzsche-értelmezését". Ezért jövőbeli kutatások számára szükséges lehet a Baeumler–Heidegger kapcsolatot még alaposabban megvizsgálni.

Baeumler munkája maga is reakció Ernst Bertram kísérletére, hogy „mitologizálja" Nietzschet.[7] Baeumler monográfiája egy „legendátlan" beszámolót kíván nyújtani Nietzsche-ről mint „az utolsó nagy európai gondolkodóról" (5., 8. és 78–79. n.). Ahogy a cím is sugallja, a könyv két részre oszlik: „A filozófus" (16–87) és „A politikus" (88–177); előszóval és bevezetéssel nyit, majd epilógussal zárul. Itt csak az első felét veszem szemügyre – nem mintha bármi kifogásom lenne a politikusok ellen –, és annak hét fejezetét, amelyek a következők: (1) „Realizmus", (2) „Lét és keletkezés", (3) „Tudat és élet", (4) „Perspektivizmus", (5) „Akarat mint hatalom", (6) „A hérakleitoszi világ", (7) „Dionüszosz: Az örök visszatérés." Három téma emelkedik ki lényegesnek a jelen kontextusban: először, Baeumler értelmezése Nietzsche irodalmi hagyatékáról és annak viszonyáról a megjelent munkákhoz; másodszor, az akarat mint hatalom és az örök visszatérés viszonya, mint a Keletkezés és a Lét kapcsolata; harmadszor pedig, Nietzsche kritikája a modern filozófia szubjektivitásáról és az ő „igazságosság"-fogalma.

Nemcsak monográfiájában, hanem a Der Wille utószavában is Zur Macht és bevezetés Die Unschuld des Werdens-hez: Baeumler kihirdeti Nietzsche (elsősorban kiadatlan)

---

[5] Mégis, ez nem jelenti azt, hogy Heidegger egyszerűen maga mögött hagyja Jüngert. Pöggeler joggal emlékeztet minket Heidegger 1966-os Spiegel interjújára. Ott (Der Spiegel, 30, 23, 1976. május 31., 206. o.) Heidegger kifejezi kételyeit a „demokrácia" alkalmasságával kapcsolatban, hogy szembenézzen technológiai korunk kihívásaival. Pöggeler ezt a megjegyzést Jünger gondolatainak maradandó hatásaként idézi Heideggerre vonatkozóan: „Bármilyen más módon is bírálja Ernst Jüngert, Heidegger álláspontja teljesen egybevág az övével: Jünger is kihasználja a mai világ szabadság felé billenő érzékeny egyensúlyát, anélkül, hogy azonosulna azokkal az erőfeszítésekkel, amelyek e mérleg fenntartására irányulnak." Lásd Hermeneutische Philosophie, 32. o. A liberális parlamentáris demokrácia képtelenségéről megbirkózni a technológia totalizáló követelményeivel, lásd Jünger, Der Arbeiter, 187. o.

[6] Lásd a sorozat I. kötetét, 21–23. és 241. oldal; II. kötet, 256–257. oldal; valamint IV. kötet, 269–272. oldal. A német szöveg: Alfred Baeumler, Nietzsche der Philosoph und Politiker (Lipcse: P. Reclam, 1931). A könyvet a szövegemben csupán az oldalszám zárójelben való feltüntetésével fogom hivatkozni.

[7] Lásd Ernst Bertram, Nietzsche: Egy mitológia kísérlete (Berlin: Georg Bondi, 1918), különösen az 1–10. oldal, „Bevezetés: Legenda." Lásd még az I. kötet elemzését a 239–240. oldalon. A továbbiakban Bertram könyvére oldalszámmal hivatkozom zárójelben.

filozófiájának szisztematikus természetét.[8] Nietzsche megjelent könyvei teljesen proteusziak, sokféle arcot mutatnak. Csak amikor a kiadatlan jegyzetfüzeteket is bevonjuk, akkor tárul fel „Nietzsche alkotásának egysége" (7). „Amit Nietzsche közvetlenül nyújt, az mindig előtér; ő az előtér mestere" (9; vö. Heidegger I. kötet, 9. o.: „Amit Nietzsche maga adott ki alkotó életében, az mindig előtér volt"). A Hatalom akarása (699) utószavában (Heidegger, I. kötet, 10. o., „érzékeny utószó"), Baeumler így ír: „A Hatalom akarása Nietzsche filozófiai főműve. Gondolkodásának minden fő eredménye egyesül ebben a könyvben." Noha Heidegger minden előadásában ellene érvel ennek a (nem)könyvnek, a Der Wille zur Macht-nak a felmagasztalásával szemben, mégis elfogadja Baeumler azon állítását, hogy a hatalom akarása fogalma Nietzsche gondolkodásának szisztematikus „kreatív központja". Vagy ha ez túlzás lenne, legalább elgondolkodhatunk rajta, hogy vajon Heideggert nem vonzotta-e a A Hatalom akarása III. könyve – amely az első és harmadik előadássorozat alapvető szövege a hatalom akarásáról mint művészetről és ismeretről – Baeumler azon megfigyelése (707) miatt, hogy a III. könyv „talán a legfontosabb könyv". Ami Heidegger Így szóla Zarathustra kezelését illeti mint a tervezett főművének „előcsarnoka" (az „előcsarnok" Nietzsche saját szava; lásd I. kötet, 12. o.), Baeumler Nietzsche-levelezéséből vett idézetei (Unschuld, xxxv–xxxvii) lehettek a döntő forrás. Monográfiájában Baeumler így ír (14):

> Még a Zarathustra is csak előkészületnek volt szánva a nagy metafizikai műhöz! Ez a magnum opus pontosan tárja elénk a világot. A „Hatalom akarása" valódi filozófiai rendszer, szigorúan koherens gondolatok sorozata…

Végül, a Die Unschuld des Werdens bevezetőjében Baeumler így fogalmaz: „Így felismerjük, hogy Nietzsche esetében a művek és az irodalmi hagyaték közötti viszony

[8] Ezek az kiadványok a Kroner Taschenausgabe sorozat 78. és 82–83. köteteiként jelentek meg (Lipcse, 1930–31). A második világháború után újra kiadták őket lényegesen átdolgozott utószóval és bevezetéssel (Stuttgart, 1964 és 1978). Baeumler utószava a Der Wille zur Macht-hoz valójában teljesen újrafogalmazásra került, kiterjedt kiegészítésekkel és feltűnő kihagyásokkal: e kihagyások tanulmányozása különösen hasznos, bár nyomasztó vállalkozás lenne. A zárójelben az ezen kötetek első kiadásaira fogok hivatkozni (a „Nachwort" a Der Wille zur Macht-hoz, 699–709. o., valamint a „Zur Einführung," Die Unschuld des Werdens, xi–xl. o.), mivel ezeket az – manapság nehezen fellelhető – kiadásokat maga Heidegger olvasta.

teljesen eltér a megszokottól: filozófiai szempontból ezek a posztumusz anyagok fontosabbak, mint maguk a művek!”[9]

Most pedig térjünk át Baeumler jelentőségének második területére, a Változás és Lét, a hatalom akarása és az örök visszatérés problémáira, és jegyezzük meg a következő pontokat. Baeumler (20. oldaltól) a Létet és a Változást teljes ellentétekként kezeli. Ez Platón kontra Hérakleitosz kérdése, és Nietzsche küzdelme, hogy legyőzze az előbbit, hogy visszaadja jogait az utóbbinak. Heideggernek ezért meg kell mutatnia, Baeumlerrel szemben, hogy Nietzsche akaratlanul is platóni módon tekint a Változásra, így az ő visszatérése a kezdethez (Hérakleitoszhoz) meghiúsul. Ötödik fejezetében (46. oldaltól) Baeumler (közös ponton Heidegger ismételt állításaival) azt erősíti, hogy a hatalom nem csupán az akarat célja, hanem az akarat lényegileg önmaga legyőzése; mégis, különös módon, ez nem készteti Baeumlert arra, hogy felismerje bármilyen kapcsolat a hatalom akarása és az örök visszatérés között – a vitás pont közte és Heidegger között. Ironikus módon éppen a 7. fejezetben (79. o. és következő: „Dionüszosz: Az örök visszatérés”) tűnik Baeumler tárgyalása a jelen összefüggésben a legjelentősebbnek. A fejezet a következőképpen kezdődik:

> Csúcspontján az akarat a hatalomra filozófiája, az örök Változás filozófiája átmegy a Lét fogalmába. A változás van. … A Változásból a Létbe való átmenet problémája erősen foglalkoztatta Nietzschet. Filozófiájának egyik leghíresebb eleme a örök visszatérés tana; objektíven szemlélve ez nem más, mint kísérlet az örök Változás képének eltörlésére és helyébe az örök Lét képének állítására.

Baeumler most a WM 617-es részt idézi abban a formában, ahogyan Heidegger gyakran (de nem mindig: lásd fent a 213. oldalon) hivatkozik rá, kihagyva a második mondatot („Kettős meghamisítás ...”) és a jegyzet többi részét. Mivel azonban az örök visszatérés azzal fenyeget, hogy „megszünteti a rendszert”, és a platóni Létet kényszeríti rá a hérakleitoszi áramlásra, Baeumler megvetően „egyiptomisztikus” darabnak gúnyolja (a kifejezést Nietzsche-től kölcsönzi), egy „szubjektív”, „személyes”, „vallásos” élménynek, amelyet minden józan politikus elfojtana. Az örök visszatérés „jelentéktelen”, ha a rendszer szempontjából vizsgáljuk (80–81). Ezzel szemben a hatalom akarása „az események általános képlete”. Annak „objektív értelme” van.

Fontos megjegyezni, hogy Heidegger tézise a hatalom akarásának és az örök visszatérésnek a lényegi egységéről legalább részben Alfred Baeumler utóbbi fogalomra

---

[9] Lásd xxxiii. old. Ismét, nehogy a fentiek bármelyike „bűnösséget társítás révén” sugalljon, meg kell jegyeznem, hogy a Nietzsche-i Nachlass problémája rendkívül összetett, és ugyanez igaz Heidegger viszonyára is hozzá. A legújabb Kritische Gesamtausgabe néhai főszerkesztője, Giorgio Colli, számos érve bizonyosan összeegyeztethető Heidegger saját álláspontjával. Például Colli az 1885–88 közötti jegyzetek és Nietzsche kiadott művei közti viszonyt „ezoterikus” és „exoterikus” művek szempontjából értelmezi (lásd CM, 13, 651). Bár a megjegyzést egy hasznos leegyszerűsítésként árnyalja, mégis Nietzsche művészként létrehozott publikált munkáiról, míg a jegyzetfüzetek anyagáról Nietzsche filozófusként folytatott elmélkedéseiként beszél (656). Míg a végső művek (Bálványok alkonya, Az Antikrisztus) „polemikusak, viharosak és dekadensek,” a jegyzetfüzetekben „tiszta elmélkedés” található, hangnemük „szokatlanul higgadt, szinte szemlélődő” (657, 662). Ne feledjük, hogy Heidegger (az Első rész 2. szakaszában, fent) az 1887–88-as időszakot azonként említi, amelyben Nietzsche gondolkodása eléri legnagyobb Helle és Ruhe, azaz „világosságát és nyugalmát.” Colli és Heidegger Nachlass-szal kapcsolatos nézetei között számos más hasonló összhang figyelhető meg, de ezek külön, részletesebb feldolgozást kívánnak. Itt csak röviden jegyzem meg, hogy ebben a tekintetben lényegi egyetértés van Heidegger és Nietzsche korai és késői szerkesztői között. A végső jegyzetfüzetek és az utolsó publikált művek írásstílusa és gondolkodási ritmusa közti feltűnő különbségben August Horneffer, Alfred Baeumler és Giorgio Colli teljesen egyetért. Colli: „higgadt, szinte szemlélődő.” Horneffer: „nyugodt, szinte közömbös tempó.” Baeumler: „hiányzik a felgyorsult tempó, [valamint] egy bizonyos hevesség, bizonyos intenzitás és szándékos erőteljesség.”

vonatkozó elutasítására adott válasz. A felmerülő kérdés az, hogy vajon Heidegger saját formalista redukciója – amely az ugyanannak örök visszatérését a létezők existentia-jaként, vagyis egy metafizikai kifejezésként értelmezi – elvonja-e a figyelmét azokról a felismerésekről, amelyeket az 1937-es előadássorozata során szerzett, egészen az 1950-es évek elejéig, amikor a Mi hív gondolkodásra? című művében ismét előveszi Nietzsche „gondolatok gondolatát."[10]

Van még egy harmadik lehetséges befolyási terület is. Nietzsche „ismeretelméletének" kifejtése során, mint „a legfontosabb Anti-kartéziánus teljesítmény a közelmúlt filozófiájában" (31), Baeumler a „perspektivizmus" fogalmát Leibnizre való hivatkozással fejti ki részletesebben (36 kk.). Könnyen lehet, hogy Heideggernek a Nietzsche kötetben található számos Leibniz-hivatkozása (valamint az I. kötet 25. szakaszában lévő utalások) Baeumlernek köszönhető—még akkor is, ha Heidegger természetesen Baeumler monográfiájának megjelenése előtt is önállóan hozzáfért Leibniz munkáihoz. Még jelentősebb azonban az a tény, hogy Baeumler hatodik fejezete (ld. 65–78) egy hosszú részt szentel a Gerechtigkeit, azaz az „igazságosság" fogalmának, mint Nietzsche metafizikájának alapvető összetevőjének. „A hatalom akarása" – írja – „nem más, mint a legfőbb igazságosság másik kifejezése" (78). Most idézi annak a két feljegyzésnek az elsőjét, amelyre Heidegger is hivatkozik (az igazságosságról mint „az élet maga legfőbb képviselőjéről"), nagyon hasonló módon, ahogyan Heidegger is teszi. Ezt a Baeumler-féle kontextust azonban bonyolítja az a tény, hogy Ernst Bertram itt különleges jelentőséget kap. Akármennyire is próbálja Baeumler szembeállítani saját értelmezését Bertraméval, nyilvánvaló, hogy Bertram „igazságosságról" szóló tárgyalása messze az eredetibb és döntőbb.

Bertram a Gerechtigkeit („Igazságosság") címet választja negyedik fejezetének (91–101). Érzékeny, árnyalt beszámolót nyújt erről a fogalomról Nietzsche írásaiban az 1870-es évek elejétől egészen a végéig – a „vég" itt az amor fati tanát és az igazságosság „legfőbb reprezentánsként" való felmagasztalását jelenti, amely aforizmával Bertram fejezete ténylegesen zárul is. Az a jelentőség, amelyet Bertram az „igazságosság" fogalmának tulajdonít, abból is látszik, hogy Nietzsche filozófiájának egyetlen másik rubrikája sem – sem az akarat a hatalomhoz, sem az örök visszatérés, sem a nihilizmus – szerepel könyvének tartalomjegyzékében. Az érdekes és fontos kérdés, hogy Heidegger ismerte-e Bertram fejezetét, csak találgatások és kétértelműségek szintjén válaszolható meg: bár bizonyára ismernie kellett Bertram könyvét, amely az 1920-as és 1930-as évek elején uralta a Nietzscheről szóló diskurzust (lásd I. kötet, 238–240. o.), Heidegger e tekintetben könnyen lehet, hogy inkább Baeumlerre támaszkodott.

A lényeg az, hogy ha a Gerechtigkeit látszólag képtelen betölteni azt a feladatot, amelyet Heidegger rábízott – hogy a horizont legyen, amelyre a hatalom akarása mint művészet és igazság egyaránt kivetíthető –, akkor felmerül a kérdés, vajon nem Baeumler volt-e az, akit Bertram támogatott és segített, és aki ismét eltérítette Heideggert saját legjobb felismeréseitől. Vagy, hogy másképp fogalmazzunk: ha Heidegger „igazságossághoz" való fordulása meglepőnek tűnik a „Hatalom akarása mint tudás" és a „Nietzsche metafizikája" dinamikája szempontjából, mindazonáltal meglehetősen jelentős „külső" előzménye van ennek a lépésnek.

III. KÉRDÉSEK

Miért tért vissza Heidegger 1939-ben a hatalom akarata mint tudás fogalmához, amikor a művészetet már az alapvető kérdés helyszíneként azonosította, nevezetesen mint a „szenzualitás új értelmezését"?

[10] Vö. II. kötet, 257. oldal, 2. jegyzet.

Még ha el is fogadjuk az igazság kérdésének fontosságát (legyen az akár a homoiosis végső zsákutcájaként, akár az aletheia másik kezdeteként), ez a kérdés továbbra is nyugtalanító marad. Vajon Heideggernek a hatalomakaratot egyszerre a technológiai „akarásra-akarásként" és az animalitas eldurvulásaként való azonosítása nem teszi-e lehetetlenné számára, hogy eljusson az érzékiség kérdéséhez? Továbbá, vajon a hatalomakaratról folytatott vita a (Baeumler-féle) szisztematikus metafizika kontextusában nem vezet-e oda, hogy Heidegger olyannyira formalizálja a hatalomakarat és az örök visszatérés viszonyát, hogy szinte semmi sem marad Nietzsche „legterhesebb gondolatából"?

Ha ezekre a kérdésekre igenlően kell válaszolnunk, bármennyire is vonakodva, akkor fel kell vetnünk a következő kérdést: Vajon Heidegger Nietzsche-je, egészében nézve, nem jelent-e hanyatlást az első két előadássorozattól a második sorozatig, majd onnan a Nietzsche metafizikájáról és nihilizmusáról szóló tanulmányokig? Ha van valami ebben a gyanúban, nem lenne-e a legsúlyosabb balgaság elhagyni az előadásokat a későbbi „összegző" kijelentések kedvéért? Végül, ha ezeknek az elemzéseknek (lásd I. kötet, 247. oldal) a vezérkérdése Nietzsche szerepe a Lét és idő kérdésének felébresztésében (és, tegyük hozzá, Heidegger későbbi, a Lét történetéről szóló gondolkodásában is), vajon igaz lenne azt mondani, hogy az akarat a hatalomhoz mint művészet és az örök visszatérésről szóló előadások Heidegger grand livre-jének a legtermékenyebb részei? Ami azonban sokkal kevésbé egyszerű, mint ahogy általában mondani szokták.

Nem fogok megpróbálkozni azzal, hogy ilyen átfogó kérdésekre válaszoljak itt, amelyek Heidegger Nietzsche-értelmezésének egészére irányulnak.[11] Egyszerűen csak emlékeztetni szeretnék arra, hogy Heidegger előadássorozata az akaratról mint művészetről minden döntő ponton felveti a megismerés, Erkenntnis, kérdését, így teljesen naiv lenne azt hinni, hogy itt a művészet és az igazság közötti választásról van szó. Nietzsche metafizikájának értelmezésével, mint a nyugati hagyomány beteljesedése, sem pusztán azzal szembesülünk, ha felidézzük Heidegger kérdésfeltevéseinek „kontekstusait". Hadd próbáljak meg kidolgozni egy másik kérdéssort, sokkal inkább konkrét kérdéseket.

Amikor Heidegger egy 1939-ben készített jegyzetében a „jogosságot" (igazságosságot) idézi Nietzsche „alapfogalmai" között (a jogosság mellett az érték-kijelölés, a Létté-válás, a törvény és a törvényhozás szerepel), vajon ez pusztán Heidegger Nietzsche-vel szembeni kiábrándultságát tükrözi, az ő csalódottságát, vagy Heidegger valójában Nietzsche saját gondolati útját követi itt? Feltéve, hogy Nietzsche gondolkodásának van saját „útja", egyetlen út, amelyet feltérképezhetünk. Bárhogyan is legyen, vajon Nietzsche saját tervei a „dél és örökkévalóság" vulkáni ünneplésére nem változnak-e a „törvényhozás" és „átértékelés" csilingelő salakjává és hamujává? Nincs-e némi „jogosság" abban a megjegyzésben, hogy Nietzsche egykor finom és törékeny eszköze az értékek és ideák szilárdságának vagy csalókaságának vizsgálatára végül egy bunkóvá válik – Maxwell ezüstkalapácsává? Valóban, néha úgy tűnik, mintha az „érzékiség új értelmezése" nemcsak Heidegger által lenne elhalasztva – aki folyton egy élő testre hivatkozik, mégsem követi a kérdést, és soha nem mond többet róla –, hanem

---

[11] Könyvem nyolcadik fejezetében, A halandóság sejtései: Idő, „Igazság" és végesség Heidegger létgondolkodásában (University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 1986), megpróbáltam feltenni és megválaszolni ezeket az átfogóbb kérdéseket. Olyan kérdéseket, mint például: Milyen szerepet játszik Nietzsche a Lét jelentésének – és az igazságának, vagyis a történetének – újbóli felvetésében? Hogyan kell elképzelnünk Nietzschét metafizikusként, vagyis egyként a többiek között, de ugyanakkor az utolsó metafizikusként, aki rákényszeríti a kérdést a Létre és az Időre? És mit érthet Heidegger azon, amikor Nietzschét „a Nyugat utolsó gondolkodójának" nevezi?

éppenséggel magában Nietzschében, Nietzsche „magában” is.[12] Ráadásul, vajon Heidegger panasza – miszerint Nietzsche szélsőséges redukciója, amely az igazságot látszattá és tévedéssé fokozza le, valamiképpen a ragyogó feltárulkozásként értett látszatra támaszkodik – nem megalapozott? Nem „jogos”? Elfojtanánk-e ezt a panaszt azzal, hogy könnyelműen hivatkozunk Nietzsche útjainak vagy stílusainak puszta sokféleségére? Vagy nem éppen itt válik először döntővé az igazság lényegi kibomlásának, das Wesen der Wahrheit, kérdése?

Ha még mindig elégedetlenek vagyunk a „igazságosság” kifejezéssel, mint a művészet és az igazság megfelelő összekapcsolásával, ha a „harmónia” túlságosan monoton módon metafizikai fogalomnak tűnik ahhoz, hogy akár megközelítse is a Nietzsche-i kreativitást és nagyszabású ekstázist, akkor hogyan bonthatjuk le pontos és pozitív módon Heidegger megfogalmazását a „parancsoló és költői transzfigurációról, amely perspektivikus horizontokat teremt és rögzít”? Hogyan tudjuk – és tudjuk-e – a művészi transzfigurációt kiszabadítani az állandósítás gazdaságából? Negatívan megfogalmazva: el tudjuk-e képzelni az önfenntartó, önmagát erősítő életet azon a titokzatos küszöbön, ahol a rögzülés inkább megkövüléssé válik, mintsem a formateremtő erő felvillanásává? Fordítva, hogyan tudjuk – és tudjuk-e – egyszerre elképzelni és kiaknázni az életet fokozó művészet kreatív energiáit, mindenféle rögzülésen túl?

Nincs semmi a metafizikai hagyományban, abban a hagyományban, amely a Létet a jelenlét állandóságaként vetíti előre, ami segíthetne megválaszolni ezeket a kérdéseket? Bizonyára semmi sem akadályozhat meg minket abban, hogy elkezdjük feltenni őket – hacsak nem az a szorongás, amely a testbe zárt élet magányos felszínével szemben támad.

[12] Sec Krell, Halasztások: Nő, érzékiség és halál Nietzsche-nél (Bloomington és London: Indiana University Press, 1986), különösen az I. és a 4. fejezet.

MARTIN HEIDEGGER
Nietzsche
IV. kötet: Nihilizmus

Fordította németből:
FRANK A. CAPUZZI
Szerkesztette, jegyzetekkel és elemzéssel ellátta:
DAVID FARRELL KRELL

Szerkesztői előszó

Martin Heidegger Nietzsche című művének utolsó kötete két részből áll: az első egy előadássorozat, amelyet a Freiburgi Egyetemen tartott 1940 első trimeszterében[1], és amelynek címe: „Nietzsche: A hatalom akarása (II. Európai nihilizmus)”[2]; a második egy értekezés, amelyet 1944 és 1946 között írt, de csak 1961-ben jelent meg „A nihilizmus, mint a lét története által meghatározott” címmel. Mindkét szöveg eredetileg Martin Heidegger Nietzsche című, kétkötetes művében jelent meg (Pfullingen: Gunther Neske Verlag, 1961), II. kötet, 31–256. és 335–398. oldalakon. (Ezekben az angol kiadásokban a Neske-féle kiadás NI vagy NII jelöléssel, oldalszámmal hivatkozott.)

Dr. Capuzzi és én újra lefordítottuk Nietzsche műveinek részleteit Heidegger szövegében. Hálásak vagyunk, hogy összehasonlításként rendelkezésünkre álltak a néhai Walter Kaufmann példamutató fordításai. Az előadás első oldalán található lábjegyzet kivételével minden lábjegyzet az én munkám. A szószedet, amelyet kizárólag a német szöveghez való visszaellenőrzés céljából kell használni, szintén az én munkám.

Heidegger hivatkozásai a Der Wille zur Macht-ra, arra a szövegre, amelyre az előadássorozatát alapozta, a WM rövidítéssel vannak jelölve, amelyet az aforizmaszám követ, nem pedig az oldalszám; pl.: (WM, 12). Minden más Nietzsche-szövegre vonatkozó hivatkozása a Grossoktavausgabe-ra (Lipcse, 1905-től) történik, amelyet a szövegben kötet- és oldalszám szerint idézünk – pl.: (XIV, 413-67) –, a lábjegyzetekben pedig GOA rövidítéssel. A fontosabb hivatkozások többségét ellenőriztem a Grossoktavausgabe és Nietzsche műveinek Kritische Gesamtausgabe kiadása (szerk. néhai Giorgio Colli és Mazzino Montinari, Berlin: Walter de Gruyter, 1967-től) alapján, amelyet a jegyzetekben CM-ként idézünk, kötet- és oldalszám feltüntetésével, kivéve, ha a Nachlass töredékekről van szó. Az utóbbiak esetében a CM-ben szereplő teljes jelölést használom a kézirat- és töredékszámmal; pl.: W II 5 [14]. Talán nem haszontalan megemlíteni a Kritische Gesamtausgabe nemrég kiadott, tizenöt kötetes, puhafedeles kiadását (Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980). Az olvasóknak érdemes Heidegger Nachlass-ra vonatkozó hivatkozásait ezzel a kiadással ellenőrizni, még akkor is, ha a keményfedeles kiadás Der Wille zur Macht-hoz készült konkordanciáinak hiánya ezt a feladatot igencsak megnehezíti.

---

[1] A féléves rendszerről a trimeszter rendszerre való átállás a háborús időszak rövid ideig tartó intézkedése volt.

[2] A római II-es szám valószínűleg az A hatalom akarása I. könyvének második fejezetére, a „Európai nihilizmus történetéhez” című részre utal, bár a kurzus korántsem korlátozódik erre a szakaszra. A Heidegger „Teljes kiadás”-ban szereplő előadás jelenlegi tervei elhagyják a számot.

Első rész
EURÓPAI NIHILIZMUS

1. Nietzsche gondolatainak öt fő tétele

A nihilizmus szó első filozófiai használata feltehetően Friedrich H. Jacobitól származik. A semmi szó meglehetősen gyakran előfordul Jacobi Fichtéhez írt levelében. Ott így szól: „Őszintén szólva, kedves Fichte, egyáltalán nem zavarna, ha Ön vagy bárki más azt szeretné mondani, hogy amit az idealizmus ellen állítok – amelyet nihilizmusnak sajnálok – az chimérizmus."[1]

Később a nihilizmus szó Turgenyev révén vált divatossá annak a nézetnek a megnevezéseként, amely szerint csak az az érzékeinkkel észlelhető, vagyis csak azok a létezők, amelyeket az ember saját maga tapasztal meg, ezek és semmi más valósak és létezők. Ezért minden, ami hagyományon, tekintélyen vagy bármely más meghatározó értéken alapul, tagadásra kerül. Általában azonban ezt a nézőpontot az pozitivizmus szóval szokták jelölni. Jean Paul az Alapfokú esztétikai tanfolyam (1. és 2. szakasz) című művében a szót a romantikus költészet leírására használja, mint költői nihilizmust. Ezt a használatot összevethetjük Dosztojevszkij Előszó-jával a Puskin-előadásaihoz (1880). A szóban forgó részlet így hangzik:

> Ami magát az előadásomat illeti, egyszerűen a következő négy pontot szeretném hangsúlyozni Puskin Oroszország számára való jelentőségéről:
>
> 1. Puskin, mély, átható és rendkívül együttérző elméjével, valamint igazán orosz szívével elsőként látta meg és ismerte fel azt a jelentős, kóros jelenséget értelmiségünk körében – gyökértelen társadalmunkat –, amely mintha a köznép fölött lebegne. Ő felismerte ezt, és lehetővé tette számunkra, hogy szemléletesen bemutassuk a tipikus, negatív orosz jellemet: azt, aki nem talál nyugalmat, és semmi maradandóval nem elégszik meg, aki nem hisz saját hazájának földjében, sem annak erejében, aki alapvetően tagadja Oroszországot és önmagát (vagy inkább a saját társadalmi osztályát, az egész értelmiségi réteget, amelyhez ő maga is tartozik, és amely elszakadt népi örökségünktől), aki semmit sem akar kezdeni saját népével, és aki mindettől őszintén szenved. Puskin Alekója és Anyeginje számos hasonló alakot idézett meg irodalmunkban… (Dosztojevszkij, Művei, Moeller v. d. Bruck szerk., Második rész, XII, 95 sk.).

Nietzsche számára azonban a nihilizmus szó valami lényegesen „többet" jelent. Nietzsche „európai nihilizmusról" beszél. Ezalatt nem a XIX. század közepén felbukkanó, majd Európa-szerte elterjedt pozitivizmust érti. Az „európai" itt történelmi jelentéssel bír, és annyi, mint „nyugati", a nyugati történelem értelmében. Nietzsche a nihilizmust annak a történelmi mozgalomnak a nevéül használja, amelyet ő ismert fel először, s amely már az előző századot is uralta, miközben meghatározta az elkövetkező századot, és amelynek lényegi értelmezését tömören ebben a mondatban sűríti: „Isten halott." Vagyis a „keresztény Isten" elvesztette hatalmát a létezők és az ember meghatározása felett. A „keresztény Isten" itt egyúttal általában a „transzcendenst" is jelenti, annak különböző értelmeiben – az „eszményeket" és „normákat", az „elveket" és „szabályokat", a „célokat" és „értékeket", amelyek a létező „fölé" vannak helyezve, hogy a létező egészének célt, rendet és – röviden szólva – „értelmet" adjanak.

A nihilizmus az a történelmi folyamat, amelynek során a „transzcendens" uralma semmissé válik, úgyhogy minden létező elveszti értékét és jelentését. A nihilizmus magának a létezőnek a története, amelyben a keresztény Isten halála lassan, de

---

[1] Friedrich H. Jacobi, Művei (Lipcse, 1816), III, 44; a „Jacobi Fichtéhez" című részletből, amely először 1799 őszén jelent meg. Hálás vagyok Dr. Otto Piiggelernek, aki a jelen könyv korrektúrájának ellenőrzése közben szolgáltatta Jacobi hivatkozását. – M. H.

elkerülhetetlenül napvilágra kerül. Lehet, hogy ebben az Istenben továbbra is hisznek, és világát „valódinak", „hatásosnak" és „meghatározónak" fogadják el. Ez a történelem ahhoz a folyamathoz hasonlít, amelyben egy csillag fénye, amely évezredekkel ezelőtt kialudt, még mindig ragyog, de ragyogása csupán puszta „látszat" marad. Nietzsche számára tehát a nihilizmus semmiképpen sem valamilyen „valakik által" előterjesztett nézőpont, és nem is egy önkényes történelmi „adottság" a sok közül, amelyet egyszerűen dokumentálni lehet. A nihilizmus inkább az a hosszú időn át tartó esemény, amelyben a létező egészének igazsága lényegileg átalakul, és egy olyan vég felé sodródik, amelyet maga ez az igazság határozott meg.

A lét teljességének igazságát régóta metafizikának nevezik. Minden korszakot, minden emberi időszakot valamiféle metafizika tart fenn, és ezáltal helyezi meghatározott viszonyba a lét teljességével, valamint önmagával is. A metafizika vége a transzcendens és az abból fakadó „ideális" uralmának összeomlásaként tárul fel. Ám a metafizika vége nem jelenti a történelem megszűnését. Ez a komoly szembenézés kezdetét jelenti azzal az „eseménnyel": „Isten halott."[2] Ez a kezdet már folyamatban van. Maga Nietzsche is úgy értette filozófiáját, mint bevezetést egy új korszak kezdetéhez. Úgy látta az eljövendő századot—vagyis a jelenlegi, huszadik századot—mint egy olyan korszak nyitányát, amelynek megrázkódtatásaihoz semmi korábbi nem hasonlítható. Bár a világ színpadának díszletei talán egy ideig változatlanok maradhatnak, a színpadon játszott darab már más lesz. Az a tény, hogy a korábbi célok eltűnnek, és a régi értékek elértéktelenednek, többé nem puszta megsemmisülésként élik meg, és nem siratják pazarlónak vagy hibásnak, hanem inkább felszabadulásként fogadják, visszafordíthatatlan nyereségként hirdetik, és beteljesülésként érzékelik.

A „nihilizmus" az egyre inkább uralkodó igazság, miszerint a lét minden korábbi célja fölöslegessé vált. De ezzel az átalakulással, amely a korábbi uralkodó értékekhez való viszonyt érinti, a nihilizmus egyúttal eljutott ahhoz a ponthoz, hogy alkalmassá vált az új értékelés szabad és valódi feladatára. Az ilyen nihilizmus, amely önmagában tökéletessé vált, és döntő a jövő szempontjából, „klasszikus nihilizmusként" jellemezhető. Nietzsche ezzel a névvel írja le saját „metafizikáját", és úgy tekinti, mint az összes korábbi metafizika ellencsapását. Így a nihilizmus elnevezés elveszíti azt a tisztán nihilista értelmet, amelyben a korábbi értékek puszta lerombolását és megsemmisítését jelenti; a létezők puszta tagadását és az emberi történelem hiábavalóságát.

„A nihilizmus" – a klasszikus értelemben vett felfogás szerint – a szabadságot az értékektől úgy követeli meg, mint a szabadságot az értékek teljes (ilyen) újraértékelése számára. Nietzsche a „minden eddigi érték újraértékelése" kifejezést használja, egyúttal a kulcsfogalommal együtt. A nihilizmus szót Nietzsche egy másik fő kategóriaként használja, amelyen keresztül saját alapvető metafizikai pozíciójának határozott helyet jelöl ki a nyugati metafizika történetében.

A „értékek átértékelése" kifejezésből azt várnánk, hogy a korábbi értékek helyére új, megváltozott értékek lépnek. Nietzsche számára azonban az „átértékelés" azt jelenti, hogy a korábbi értékek „helye" magától megszűnik, nem pusztán az értékek esnek el. Ez azt jelenti, hogy az értékelés természete és iránya, valamint az érték lényegének meghatározása átalakul. Az átértékelés először gondolja el a Létet mint értéket. Ezzel a metafizika értékgondolkodássá kezd válni. Ennek az átalakulásnak megfelelően a korábbi értékek nem pusztán értéktelenné válnak, hanem mindenekelőtt megszűnik az igény az olyan értékekre, amilyenek régen voltak, és amelyeket egy transzcendens hely foglalt el. A múltbeli igények kiirtása biztosan úgy történik, hogy ápoljuk a múlt értékeinek növekvő feledését, és a történelem alapvető vonásainak átírásával eltöröljük azt. A „korábbi

[2] A nihilizmus Ereignis-éről lásd Heidegger megjegyzéseit a Nietzsche-ről tartott első előadássorozatában (1936–37-es téli szemeszter), Martin Heidegger: Nietzsche. 1. kötet: A hatalom akarása mint művészet (New York: Harper & Row, 1979), 156. o., jegyzet.

értékek átértékelése” elsősorban minden korábbi értékelés metamorfózisa, és egy új értékigény „kitenyésztése”.

Ha az összes eddigi érték újraértékelését nemcsak végre kell hajtani, hanem meg is kell alapozni, akkor szükség van egy „új elvre”; vagyis arra, hogy egy új, mérvadó módon kerüljön meghatározásra a létezők mint egész alapja. De ha a létezők mint egész értelmezése nem indulhat ki egy olyan transzcendensből, amely eleve „föléjük helyezett”, akkor az új értékek és az azok mércéjét adó normák csakis maguknak a létezőknek a köréből meríthetők. Így maguk a létezők igényelnek egy újfajta értelmezést, amely révén alapvető jellegük úgy határozható meg, hogy az alkalmas legyen „elvként” szolgálni egy új értéktábla felírásához, valamint mérceként a megfelelő értéksorrend kialakításához.

Ha a metafizika lényege a lét egészének igazságának megalapozásában áll, akkor minden érték átértékelése, mint egy új értékelés elvének megalapozása, maga is metafizika. Amit Nietzsche a lét egészének alapvető jellegzetességeként felismer és megfogalmaz, azt ő „hatalomakaratnak” nevezi. Ez a fogalom nem pusztán azt határolja körül, hogy mi a létező a maga Létében: Nietzsche „hatalomakarat” kifejezése, amely sok szempontból ismerőssé vált, tartalmazza az ő értelmezését a hatalom lényegéről. Minden hatalom csak addig hatalom, amíg több hatalom; vagyis amíg növekszik a hatalom. A hatalom csak úgy őrizheti meg önmagát, vagyis a lényegét, ha túllépi és legyőzi az elért hatalmi szintet – erre használjuk az uralkodásra törés kifejezést. Amint a hatalom megreked egy bizonyos szinten, azonnal erőtlenné válik. A „hatalomakarat” nem egyszerűen a hatalom iránti „romantikus” vágyódást és törekvést jelenti azok részéről, akiknek nincs hatalmuk; sokkal inkább azt jelenti, hogy a hatalom önmaga érdekében, saját uralkodóvá válása érdekében gyarapítja önmagát.

A „hatalom akarása” egyetlen név a létezők alapvető jellegére és a hatalom lényegére. Nietzsche gyakran helyettesíti a „hatalom akarása” kifejezést azzal, hogy „erő”, ami könnyen félreérthető. A lét alapvető karakterének hatalom akarásaként való felfogása nem egy fantáziáló ember önkényes kitalálása vagy szeszélye, aki eltévedt és kísérteteket kerget. Ez egy gondolkodó alapvető tapasztalata; vagyis olyan egyéné, akinek nincs más választása, mint szavakat találni arra, hogy mi a létező a Lét történetében. Minden létező, amennyiben van, és amilyen van, „hatalom akarása”. Ez a kifejezés azt nevezi meg, amiből minden értékelés kiindul, és amihez visszatér. Azonban, ahogy mondtuk, az új értékelés nem pusztán annyiban „minden korábbi értékek átértékelése”, hogy minden régi értéket a hatalommal, mint legfelső értékkel vált fel, hanem elsősorban azért, mert a hatalom és csak a hatalom állít fel értékeket, igazolja őket, és hoz döntéseket az értékelés lehetséges indokairól. Ha minden lét hatalom akarása, akkor csak az „bír” értékkel vagy „van” értéke, ami lényegében a hatalom által teljesedik ki. De a hatalom csak akkor hatalom, ha a hatalmat növeli. Amennyiben valóban hatalom, egyedül meghatározva minden létezőt, a hatalom nem ismeri el semminek az értékét vagy becsét önmagán kívül. Ezért a hatalom akarása mint az új értékelés alapelve nem tűr meg semmilyen célt a léten kívül. Most, mivel minden lét, mint hatalom akarása – vagyis mint szüntelen önmaga felülmúlása – folyamatos „változás” kell, hogy legyen, és mivel ez a „változás” nem haladhat egy külső „végcél” felé, hanem szüntelenül bele van ragadva a hatalom ciklikus növekedésébe, amelyhez visszatér, úgy a lét egésze is, mint ez a hatalomnak megfelelővé váló változás, szükségszerűen újra és újra visszatér, és ugyanazt hozza vissza.

Így tehát a létezők alapvető jellege mint hatalomra törő akarat szintén meghatározható mint az „örök visszatérés ugyanannak”. Ez utóbbi alkot egy újabb fontos kategóriát Nietzsche metafizikájában, és ezenfelül valami lényegeset is jelent: csak a hatalomra törő akarat megfelelően felfogott lényegén keresztül válhat világossá, hogy a létezők Lényege mint egész miért kell, hogy az „ugyanannak örök visszatérése” legyen. Ugyanez fordítva is igaz: csak az „ugyanannak örök visszatérésének” lényegén keresztül érthető meg a hatalomra törő akarat legbensőbb magja és szükségszerűsége. A „hatalomra törő akarat” kifejezés azt mondja meg, mik a létezők a „lényegükben” (alkatukban). Az „ugyanannak

örök visszatérése” kifejezés pedig azt mondja meg, hogyan kell a lényegükben ilyen létezőknek egészükben lenniük.

Nekünk már csak az marad, hogy megfigyeljük, mi a döntő itt; nevezetesen, hogy Nietzsche-nek a mindenség örök visszatérését előbb kellett végiggondolnia, mint a hatalomra irányuló akaratot. A leglényegesebb gondolatot gondolják először.

Amikor maga Nietzsche állítja, hogy a Lét, mint „élet”, lényegében „levés”, nem azt érti a nagyjából meghatározott „levés” fogalmán, hogy az egy végtelen, folyamatos haladás valami ismeretlen cél felé, és nem is a féktelen ösztönök zavaros nyüzsgésére és kavargására gondol. A homályos és elcsépelt levés kifejezés a hatalom lényegének, a hatalom fölé kerekedésének jelentését hordozza, amely erőteljesen és folytonosan a maga módján tér vissza önmagához.

Ugyanakkor az örök visszatérés nyújtja a „klasszikus nihilizmus” legélesebb értelmezését, amely teljes mértékben eltöröl minden olyan célt, ami a létezőkön túlmutat. Az ilyen nihilizmus számára az, hogy „Isten halott”, nemcsak a keresztény Isten tehetetlenségét jelzi, hanem minden transzcendens elemét is, amelyek alatt az ember menedéket kereshetne. És ez a tehetetlenség a régi rend összeomlását jelenti.

Minden korábbi érték újraértékelésével korlátlan kihívás lett intézve az emberhez: hogy feltétel nélkül, önmagukból, önmagukon keresztül és önmaguk fölött új „mércéket” állítsanak fel, amelyek alatt a létezés egészének egy új rendhez való alkalmazkodását végre kell hajtani. Mivel a „transzcendens”, a „túlvilág” és a „mennyország” eltöröltetett, már csak a „föld” marad. Az új rendnek tehát az ember általi tiszta hatalomnak a föld feletti abszolút uralmát kell jelentenie – nem akármilyen ember által, és bizonyosan nem azon emberiség által, amely eddig a régi értékek alatt élt. Akkor hát milyen ember által?

A nihilizmussal – vagyis az összes korábbi értékek újraértékelésével, a létezőket a hatalom akarásaként szemlélve és az örök visszatérés fényében – szükségessé válik, hogy az embernek új lényegét határozzuk meg. Ám mivel „Isten halott”, csak maga az ember adhatja meg önmagának a mértéket és a középpontot: a „típust”, a „mintát” annak a bizonyos embernek, aki az értékek újraértékelésének feladatát saját hatalomakaratára bízza, és készen áll a Föld abszolút uralmára. A klasszikus nihilizmus, amely az összes eddigi érték újraértékeléseként a létezőket a hatalom akarásaként érti, és amely az örök visszatérést képes egyedüli „célnak” elfogadni, kénytelen az embert – vagyis az eddig ismert embert – önmagán kívülre és „fölé” emelni, és mértékéül az „Übermensch” alakját formálni. Ezért mondja Nietzsche Így szólott Zarathustra című művében: „Nos hát, ti magasabb emberek! Csak most vajúdik az ember jövőjének hegye. Isten meghalt: most mi akarjuk, hogy az Übermensch éljen.” (Lásd IV. rész, „A magasabb emberről”, második bekezdés; VI, 418.)

Az Übermensch a legtisztább hatalomakarat legfelsőbb megnyilvánulása; vagyis az egyetlen és kizárólagos érték. Az Übermensch, a tiszta hatalom abszolút uralma, a „jelentése” (célja) annak, aminek egyedül van léte; nevezetesen, „a föld”. „Nem az emberiség, hanem az Übermensch a cél” (WM, 1001, 1002). Nietzsche nézőpontjából az Übermensch nem a korábbi ember puszta felerősítése, hanem az emberi lét leginkább egyértelműen egyedi formája, amely mint abszolút hatalomakarat minden emberben bizonyos mértékben hatalomra jut, és ezáltal biztosítja számára a létben való tagságát – vagyis a hatalomakaratban –, és megmutatja, hogy valódi „létező”, közel a valósághoz és az „élethez”. Az Übermensch egyszerűen magára hagyja a hagyományos értékek emberét, lehagyja őt, és minden törvény igazolását és minden érték felállítását a hatalom megerősítésére ruházza át. Egy cselekedet vagy teljesítmény önmagában csak annyiban érvényes, amennyiben a hatalomakarat felszerelését, ápolását és fokozását szolgálja.

Az öt fő fogalom, amelyet említettünk – „nihilizmus”, „az eddigi minden érték átértékelése”, „hatalomakarás”, „azonos örök visszatérés” és „Übermensch” – mindegyike Nietzsche metafizikáját csupán egy nézőpontból ábrázolja, noha mindegyik esetben olyan nézőpontról van szó, amely az egészet meghatározza. Nietzsche

metafizikája tehát csak akkor ragadható meg, ha az ezen öt cím alatt megnevezett dolgok elgondolhatók – vagyis lényegileg átélhetők – az őseredeti és eddig csupán sejtetett összefüggésükben. Megérthetjük, mit jelent a „nihilizmus" Nietzsche értelmében, csak ha összefüggéseikben fogjuk fel „az eddigi minden érték átértékelését", a „hatalomakarást", „az azonos örök visszatérést" és az „Übermensch"-et. Ha a nihilizmus megfelelő megértéséből indulunk ki, és az ellenkező irányban haladunk, megismerhetjük az átértékelés lényegét, a hatalomakarás lényegét, az azonos örök visszatérés lényegét és az Übermensch lényegét is. Ilyen tudással rendelkezni annyit tesz, mint abban a pillanatban állni, amelyet a Lét története korunk számára megnyitott.

Amikor itt a „fogalmakról" és a „megragadásról" és a „gondolkodásról" beszélünk, ez bizonyosan nem annak a propozicionális körülhatárolásáról szól, hogy mi az, ami képviselve van, amikor ezeket a főbb rubrikákat megnevezzük. Megragadni itt annyit jelent, mint tudatosan átélni azt, ami meg lett nevezve a maga lényegében, és így felismerni, hogy a Nyugat rejtett történetének melyik pillanatában „állunk"; felismerni, hogy valóban állunk-e benne, vagy éppen zuhanunk, vagy már mozdulatlanul fekszünk benne, vagy hogy sem az egyiket nem sejtjük, sem a másik kettőt nem érezzük, hanem csupán a közvélekedés és a mindennapi lét illúzióiban ringatózunk, teljes elégedetlenségben önmagunkkal. A gondolkodó tudás, mint állítólagos „elvont tanítás", nem egyszerűen valamilyen gyakorlati magatartást eredményez. A gondolkodó tudás önmagában beállítódás, amelynek fennállását nem valamely létező, hanem a Lét tartja fenn. A „nihilizmusra" való gondolás tehát nem azt jelenti, hogy „puszta gondolatokat" termelünk róla a fejünkben, és mint puszta szemlélők visszahúzódunk a valóságtól. Inkább azt jelenti, hogy abban állunk, amelyben a nyugati történelem ezen korszakának minden cselekedete és valósága megkapja idejét és terét, alapját és hátterét, eszközeit és céljait, rendjét és igazolását, bizonyosságát és bizonytalanságát – egyszóval az ő „igazságát."

A „nihilizmus" lényegének gondolati megragadása a „minden érték átértékelése", a „hatalom akarása", az „örök visszatérés" és az „Übermensch" összefüggésében könnyen sejteti velünk, hogy a nihilizmus lényege önmagában is sokrétű, többszintű és sokféle. Maga a nihilizmus szó ezért számos alkalmazásra ad lehetőséget. Vissza is lehet vele élni üres jelszóként vagy jelzőként, amely egyszerre taszít és hiteltelenít, miközben eltakarja a használó saját gondolattalanságát előle. Megélhetjük azonban a név teljes súlyát is, amikor Nietzsche értelmében ejtjük ki. Itt azt jelenti, hogy a nyugati metafizika történetét saját történelmünk alapjaként gondoljuk végig; vagyis jövőbeli döntéseink alapjaként. Végül még lényegibb módon is elgondolhatjuk, mit gondolt Nietzsche e szó használatakor, ha „klasszikus nihilizmusát" úgy ragadjuk meg, mint azt a nihilizmust, amelynek „klasszicitása" abban áll, hogy akaratlanul is a legvégsőkig védekeznie kell belső lényege megismerése ellen. A klasszikus nihilizmus tehát önmaga beteljesüléseként tárul fel, mivel úgy véli, mentesül attól a szükségtől, hogy azon gondolkodjon, ami lényegét alkotja: a nihil, a semmi – mint a létezők Létének igazságát eltakaró fátyol.

Nietzsche nem mutatta be az európai nihilizmusról szerzett tudását abban a kimerítő összefüggésben, amelyet belső látása révén bizonyára megpillantott, egy olyan összefüggésben, amelynek tiszta formáját sem nem ismerjük, sem pedig soha nem tudjuk „megnyitni" a műveiből fennmaradt töredékek segítségével.

Mindazonáltal, gondolkodásának birodalmában Nietzsche végiggondolta, mit ért a nihilizmus szó alatt annak minden lényegi tendenciájában, szintjében és alakzatában, és gondolatait különböző terjedelmű és intenzitású jegyzetekbe vetette. Ezeknek egy részét, de csak egy szétszórt, önkényesen és véletlenszerűen kiválasztott részét gyűjtötték később össze abba a könyvbe, amelyet Nietzsche halála után állítottak össze posztumusz írásaiból, és amely A hatalom akarása címen vált ismertté. A kiválasztott töredékek jellege széles skálán mozog: elmélkedések, meditációk, meghatározások, maximák, buzdítások, jóslatok, hosszabb gondolatmenetek vázlatai és rövid emlékeztetők. Ezeket a kiválasztott

darabokat négy „könyvre” osztották különböző címek alatt. Azonban ez a felosztás, amely először 1906-ban jelent meg, nem a töredékek keletkezésének vagy átdolgozásának ideje szerint rendezte őket, hanem a szerkesztők homályos és egyébként irreleváns személyes tervének megfelelően állította össze. Ebben a mesterségesen „összerakott könyvben” teljesen különböző korszakokból származó és teljesen eltérő szinteket és vonatkozásokat érintő gondolatok önkényesen és értelmetlenül kerülnek egymás mellé és keverednek. Igaz, hogy ebben a „könyvben” minden Nietzsche-é, de ő sosem gondolta így össze.

A válogatások 1-től 1067-ig folyamatosan vannak számozva, és ennek a számozásnak köszönhetően könnyen megtalálhatók a különféle kiadásokban.

Az első könyv, „Európai nihilizmus”, az 1-től 134-ig terjedő számokat foglalja magában. Nem szükséges itt felvetnünk azt a kérdést, hogy milyen mértékben tartozhatnának más jegyzetek – akár a posztumusz könyv későbbi fejezeteiben szerepelnek, akár egyáltalán nem kerültek bele – ugyanezzel vagy még nagyobb joggal az „Európai nihilizmus” cím alá. Mert mi Nietzsche nihilizmusról szóló gondolatait kívánjuk szemlélni, mint a világtörténeti irányba gondolkodó filozófus tudását. Az ilyen gondolatok sosem csupán egy személy nézőpontját jelentik; még kevésbé a kor sokat emlegetett „kifejeződései.” Egy Nietzsche nagyságrendű gondolkodó gondolatai a Lét még fel nem ismert történelmének visszhangjai, abban a szóban, amelyet ez a történelmi ember saját „nyelveként” kiejt.

Ma még nem tudjuk az okát annak, hogy Nietzsche metafizikájának legbensőbb magvát miért nem tudta nyilvánosságra hozni, hanem miért maradt elrejtve posztumusz feljegyzésekben – és miért marad elrejtve még mindig, jóllehet irodalmi hagyatékának nagy része már hozzáférhető számunkra, bár nagyon félrevezető formában.

2. A nihilizmus mint a „Legfelsőbb értékek leértékelődése”

Abból, amit a posztumusz mű, A hatalom akarása jellegéről mondtunk, könnyen levonhatjuk a következtetést, hogy lehetetlen lesz az egyes jegyzeteket pontos sorrendjükben tárgyalni. Ha így járnánk el, csupán átadnánk magunkat a szerkesztők szövegelrendezésének értelmetlen zűrzavarának. Továbbra is találomra kevernénk össze különböző korszakokból származó gondolatokat, vagyis egy-egy kérdés vagy diskurzus különböző szintjeiről és irányairól. Ehelyett válasszunk ki egyedi töredékeket. A választást három szempont irányítja:

1. A töredéknek a teljesen tiszta tudatosság és éles belátás idejéből kell származnia. Ezek az utolsó két év: 1887 és 1888.
2. A töredéknek lehetőség szerint tartalmaznia kell a nihilizmus lényegi magvát, elegendő részletességgel kell elemeznie, és minden releváns nézőpontból be kell mutatnia.
3. A töredéknek alkalmasnak kell lennie arra, hogy Nietzsche nihilizmusról szóló gondolatainak megértését a megfelelő helyére emelje.

Ez a három feltétel nem önkényesen került megfogalmazásra: Nietzsche alapvető metafizikai álláspontjának lényegéből fakadnak, amelyet a nyugati metafizika kezdetéről, pályafutásáról és beteljesüléséről szóló elmélkedése határoz meg.

Saját elmélkedésünkben az európai nihilizmusról nem törekszünk Nietzsche minden vonatkozó kijelentésének kimerítő bemutatására és magyarázatára. Mi inkább annak a történelemnek a legbensőbb lényegét szeretnénk megragadni, amelyet nihilizmusnak neveznek, hogy így közelíthessünk ahhoz, ami a Lét. Ha időnként párhuzamos kijelentéseket vagy hasonló feljegyzéseket kapcsolunk össze, mindig szem előtt kell tartanunk, hogy ezek többnyire a gondolkodás különböző rétegeiből származnak, és hogy egy kijelentés teljes jelentése csak akkor bontakozik ki, ha az olykor finoman eltolódó réteget is együtt értelmezzük. Nem számít, hogy megismerjük-e a nihilizmus „témájáról” szóló minden „szakaszt”, de az létfontosságú, hogy megfelelő töredékek segítségével tartós kapcsolatot teremtsünk azzal, amiről ezek szólnak.

A 12. jegyzet megfelel a három feltételnek, amelyet meghatároztunk. 1887 november és 1888 március között készült, és a „A kozmológiai értékek hanyatlása” címet viseli.[1] Emellett idézzük a 14. és 15. jegyzetet is (XV, 152 és köv.; 1887 tavasz–ősz). Ezt az elmélkedést Nietzsche egy, nagyjából ugyanebben az időszakban írt jegyzetével vezetjük be, amelyet a szerkesztők helyesen a könyv elejére tettek.[2] Ez így hangzik: „Mit jelent a nihilizmus? Hogy a legfelsőbb értékek önmagukat értéktelenítik el. Hiányzik a cél; a ‘miért?’ nem kap választ” (WM, 2).

Ez a rövid jegyzet tartalmaz egy kérdést, a kérdésre adott választ, valamint a válasz magyarázatát. A kérdés a nihilizmus lényegére vonatkozik. A válasz: „hogy a legfőbb értékek önmagukat értéktelenítik el.” Azonnal észrevesszük, hogy a válaszban van valami döntő minden nihilizmus-megértés szempontjából: a nihilizmus egy folyamat, az értékvesztés folyamata, amelyben a legfőbb értékek értéktelenné válnak. Hogy ez

---

[1] CM ennek az aforizmának a címét (W II 3 [99]), amelyet Nietzsche 1888 nyarán dolgozott át, egyszerűen „A nihilizmus kritikája” néven tünteti fel. Egyébként a GOA (XV, 148–151) megfelelően közli a szöveget.

[2] „A szerkesztők által helyesen elhelyezett” talán túlzás: a WM, 2 egy sokkal nagyobb jegyzet része, amely magában foglalja a WM, 23, 2, 22 és 13 részeket (vö. CM, W II I [35]), és még a két mondata is fordított sorrendben van bemutatva.

kimeríti-e a nihilizmus lényegét, azt a leírás nyitva hagyja. Amikor az értékek értéktelenné válnak, önmagukba omlanak, tarthatatlanná lesznek. A folyamatnak ez a jellege, vagyis a „legfőbb értékek" „hanyatlása," annak mértéke, hogy ez egy történelmi folyamat, sőt a mi nyugati történelmünk alapfolyamata, és az a mód, ahogyan ez korszakunk történetének történetiségét alkotja—mindez csak akkor érthető meg, ha először tudjuk, hogy valami olyasmi, mint az „érték," valójában micsoda, hogy vannak-e „legfőbb" („legmagasabb") értékek, és melyek ezek.

Hogy biztosak legyünk, a válasz magyarázata utalást ad. Az értékek leértékelődése, tehát a nihilizmus is, abban áll, hogy „cél" hiányzik. Mindazonáltal a kérdés továbbra is fennáll: Miért kell „cél"? Mi célt szolgál a „cél"? Mi a belső összefüggés érték és cél között? A magyarázat azt mondja, hogy a „Miért?" kérdésre nincs válasz. A „miért?" kérdés azt firtatja, miért van valami így vagy úgy. A válasz adja azt, amit „alapnak" nevezünk. A kérdés ismétlődik: Miért kell, hogy legyen alap? Hogyan és miért alap az alap? Milyen módon létezik ez – mint alap? Mi a belső összefüggés alap és érték között?

Már láttuk, köszönhetően bevezető megjegyzéseinknek a „nihilizmus" és az összes korábbi, sőt legfőbb értékek „újraértékelése" közötti lényegi kapcsolatról, hogy az érték fogalma jelentős szerepet játszik Nietzsche gondolkodásában. Írásainak hatására az értékelő gondolkodás ma már ismerős számunkra. Beszélünk egy nép „életfontosságú értékeiről", vagy egy nemzet „kulturális értékeiről". Azt mondjuk, hogy az emberiség legfőbb értékei megérdemlik a védelmet és a megőrzést. Halljuk, hogy a „nagy értékű" dolgokat biztonságba helyezik, ami például azt jelenti, hogy műalkotásokat óvnak a légi támadásoktól. Ebben az esetben az „érték" ugyanazt jelenti, mint a „javak". A „jószág" olyan létező, amely „birtokol" egy bizonyos „értéket"; egy jószág a jószág értéke alapján, az, amelyben egy érték tárggyá válik, és így „értékessé" lesz.

Mi az érték? Tudjuk például, hogy egy nép szabadsága „érték", de itt is alapvetően úgy tekintjük a szabadságot, mint egy jót, amellyel rendelkezünk vagy nem rendelkezünk. A szabadság nem lenne jó, ha nem lenne először is érték, vagyis olyasvalami, amit becsben tartunk, ami érdemes, ami érvényes, ami „számít".

Az érték az, ami érvényesít. Csak az érvényes dolog érték. De mit jelent az „érvényesít"? Ami érvényes, az a mérce szerepét tölti be. A kérdés az, hogy egy érték azért érvényes, mert mérceként szolgál, vagy azért szolgálhat mérceként, mert érvényes. Ha az utóbbi, akkor újra fel kell tennünk a kérdést: Mit jelent azt mondani, hogy egy érték érvényes? Valami azért érvényes, mert érték, vagy azért érték, mert érvényes? Mi maga az érték, hogy érvényes legyen? „Érvényesnek lenni" természetesen nem a semmi, hanem az a mód és forma, ahogyan az érték éppen mint érték „van". Érvényesnek lenni a Lét egy módja. Érték csak mint érték-létben létezhet.

A kérdés az értékről és annak lényegéről a Lét kérdésében gyökerezik. A „értékek" csak ott elérhetők és szolgálhatnak mérceként, ahol az ilyen dolgokat megbecsülik, és ahol az egyik érték magasabbra vagy alacsonyabbra van rangsorolva, mint a másik. Az efféle becsülés és értékelés csak ott történik, ahol valami „számít" a viselkedésünkre nézve. Csak itt van az a fajta dolog előhívva, amelyre minden magatartás először, végül és mindig visszatér. Valamit megbecsülni, értékesnek tartani azt is jelenti, hogy irányulunk felé. Az efféle felé irányulás már feltételez egy „célt". Így az érték lényege belső kapcsolatban áll a cél lényegével. Ismét szembekerülünk a gyötrő kérdéssel: Valami azért cél, mert érték, vagy csak annyiban válik értékké, amennyiben célnak lett kijelölve? Talán ez az „vagy-vagy" megfogalmazás elárulja, hogy a kérdés még nem elégséges, és még nem nyúlik ki az igazán kérdéses felé.

Ugyanezek a reflexiók adódhatnak az érték és az alap közötti kapcsolat vizsgálatából is. Ha az érték az, ami mindenben mindig számít, akkor az is megmutatkozik abban, hogy minden, ami számít, ebből nyeri táplálékát és maradandóságát. Itt ugyanezek a kérdések merülnek fel: Valami azért válik alappá, mert értékként érvényesül, vagy azért képes

értékeket érvényesíteni, mert alap? Itt is kudarcot vall a „vagy-vagy”, talán azért, mert az „érték” és az „alap” lényegi határai nem határozhatók meg ugyanazon a síkon.

Függetlenül attól, hogy e kérdések miként kerülnek megoldásra, legalább vázlatosan kirajzolódik egy belső kötelék, amely összekapcsolja az értéket, a célt és az alapot. Azonban a legsürgetőbb kérdés, amely továbbra is tisztázatlan marad, az, hogy miért uralta Nietzsche értékelő gondolkodása messze a leginkább minden „világnézeti” gondolkodást a múlt század végének óta. Valójában az az állítás, hogy az értékelő gondolkodás szerepe semmiképpen sem magától értetődő. Ezt már önmagában is bizonyítja az a történeti visszaemlékezés, hogy az értékelő gondolkodást kifejezetten csak a XIX. század második felében vezették be ezekkel a kifejezésekkel, és hogy később közhely státuszára emelkedett. Mi mind hajlamosak vagyunk erről a tényről megfeledkezni, mert minden történeti vizsgálódás kisajátítja a jelenleg uralkodó gondolkodásmódot, és azt teszi meg vezérelvvé, amely szerint a múltat megvizsgálja és újrafelfedezi. A történészek büszkén tekintenek ezekre a felfedezésekre, és nem veszik észre, hogy azok már akkor megszülettek, mielőtt a történészek megkezdték volna késedelmes munkájukat. Így amint megjelent az értékelő gondolkodás – és mind a mai napig jelen van –, rögtön üres beszéd kezdődött a középkor „kulturális értékeiről” és az ókor „szellemi értékeiről”, holott a középkorban nem volt semmi, ami hasonlított volna a „kultúrára”, és az ókorban sem volt olyasmi, amit „szellemnek” vagy „kultúrának” lehetne nevezni. Csak a modern korban tapasztaltuk meg tudatosan a szellemet és a kultúrát mint az emberi magatartás alapvető módjait, és csak a legutóbbi időkben lettek az „értékek” ilyen magatartás mércéiként felállítva. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a korábbi korszakok „kultúrálatlanok” lettek volna abban az értelemben, hogy barbárságban merültek volna el; ami következik, az az, hogy a „kultúra” és „kultúrátlanság”, „szellem” és „érték” sémáival sohasem érintjük a történelem lényegét, például a görögök történetét.

3. Nihilizmus, Nihil és Semmi

Ha Nietzsche feljegyzésénél maradunk, akkor mindenekelőtt meg kell válaszolnunk azt az egy központi kérdést, amelyet korábban feltettünk: Mi köze van a nihilizmusnak az értékekhez és azok leértékelődéséhez? Szó szerinti értelmében a „nihilizmus" bizonyára azt mondja, hogy minden létező nihil, „semmi", és feltehetően egy dolog csak azért és annyiban érhet semmit, mert és amennyiben már önmagában is semmis és semmi. Egy dolog értékének meghatározása, valamint értékesnek vagy értéktelennek ítélése először is azon alapul, hogy vajon és hogyan valami van, vagy pedig „semmi". A nihilizmus és a nihil nem feltétlenül vagy lényegileg kapcsolódnak az értékelő gondolkodáshoz. Miért van mégis a nihilizmus – különösebb indok nélkül – úgy felfogva, mint „a legfőbb értékek leértékelése", illetve az értékek „hanyatlása"?

Most igaz, hogy számunkra a semmi szó és fogalom általában magában hordoz egy értéktónust, nevezetesen az értéktelenségét. Azt mondjuk: semmi, amikor valami kívánt, várt, keresett, követelt, remélt dolog nincs kéznél, nem létezik. Amikor például valahol kút fúrása történik egy „kőolajlelőhely" reményében, és a fúrás eredménytelen, azt mondjuk: „Semmit nem találtunk"; vagyis a várt lelet, a keresett létező nem került elő. A „semmi" azt implikálja, hogy valami nincs jelen, nem létezik. A „semmi" és a nihil tehát a létezőket a Létükben jelölik, s a Lét fogalmai, nem pedig az értéké. (Emlékezzünk arra, amit Jacob Wackernagel mond Szintaxis előadásaiban, II. sorozat, (második kiadás, 1928), 272. o.: „A német nicht[s] ... szóban rejlik az a szó, amely gót formájában waihts ... a görög pragma fordítására szolgál.")[1]

A latin nihil szó gyökere, amelyen még a rómaiak is elgondolkodtak (ne-hilum), mind a mai napig nem tisztázódott. Mindenesetre a szó fogalma szerint a nihilizmus a semmivel foglalkozik, és ezért sajátos módon a létezők nemlétével. A létezők nemlétét azonban a létezők tagadásának tekintjük. A „semmit" általában csak a tagadás szempontjából gondoljuk el. Olajfúrás közben „semmit" találtak; vagyis nem azt a létezőt, amit kerestek. Ilyenkor a „Van itt olaj?" kérdésre a válasz: „Nincs." Igaz, hogy az olajfúrásnál „semmit" találtak, de semmiképpen sem „a semmit" találták meg, mert arra nem fúrtak, és nem is lehet rá fúrni, különösen nem mechanikus fúróberendezésekkel vagy más efféle eszközökkel.

Engedi-e valaha a semmi, hogy rátaláljunk, vagy akár keressük? Vagy inkább arról van szó, hogy egyáltalán nem kell keresni és megtalálni, mert az – amit a legkevésbé, vagyis soha – nem veszítünk el?

A semmi itt nem egy egyedi létező sajátos tagadását jelenti, hanem minden létező, a létezők összességének teljes és abszolút tagadását. Ám mivel a „tagadás" mindennek, ami „objektív", a része, a semmi a maga részéről nem lehet lehetséges tárgy. A semmiről beszélni és azt gondolatban követni olyan vállalkozásnak bizonyul, amely „tárgy nélküli", üres szójáték, amely ráadásul nem veszi észre, hogy folyamatosan önmagának mond ellent, hiszen bármit is állít a semmiről, mindig azt kell mondania, hogy a semmi van ilyen vagy olyan. Még amikor egyszerűen azt mondjuk, hogy a semmi „semmi", akkor is látszólag egy „van"-t tulajdonítunk neki, és létezővé tesszük; megadjuk neki azt, amitől elvben meg kellene vonni.

---

[1] Hermann Paul Deutsches Wörterbuch 6. kiadás (Tübingen: Niemeyer, 1966) a nicht szót az ófelnémet ni (eo) wiht kifejezés összevonásaként írja le szó szerint: „semmiféle dolog". (Vesd össze az angol nothing szóval.) A wiht szó közeli rokona az angol „wight" kifejezésnek, ami egy dolgot, lényt vagy valamit jelent, aminek van egy kevés „súlya" – ez is egy rokon szó. Az Oxford English Dictionary a régies „wight" főnév szócikkében valójában a gót waihts szót a lét két fő görög szavából, az eidos-ból és a pragma-ból vezeti le. A nichts és a nothing szavak tehát megőrzik a létre való utalásukat – ahogy az első látásra tagadó angol kifejezés is: „Not a whit!" (Magyarul: „Egy csöppet sem!").

Senki sem akarná tagadni, hogy az efféle „reflexiók” könnyen követhetők és „feltűnőek”, különösen addig, amíg az ember a könnyed magyarázatok világában mozog, szavakkal bíbelődik, és hagyja, hogy minden efféle gondolattalanság hatással legyen rá. Valójában nem tudunk a semmiről, szó szerint „nem-dologról”, úgy beszélni, hogy ne állítanánk róla valamit. A semmit, mint a létezőkkel szembeni ellentétes lényeget, nem tudjuk másképp kezelni, mint hogy azt mondjuk: a semmi „van” ilyen vagy olyan módon. Ez azonban többnyire „csak” korlátozott és pontos értelemben igaz: a semmi is, még a semmi is, a „van”-ban és a Létben gyökerezik. De hát mit jelentenek a „Lét” és a „van”? Ha helyesen ismételgetjük ezeket a kijelentéseket, amelyek oly hihetőek és látszólag éleselméjűek, s amelyek a semmiről való beszéd lehetetlenségére utalnak anélkül, hogy ezzel létezővé tennénk azt, akkor azt sugalljuk, hogy a „van” és a „Lét” lényege, amelyet állítólag tévesen tulajdonítunk a semminek, a világ legnyilvánvalóbb, legtisztább és legmegkérdőjelezhetetlenebb ténye. Azt a benyomást keltjük, hogy világos, bizonyítható és megingathatatlan fogásunk van a „van” és a „Lét” igazságán. Ez a vélekedés már régóta áthatja a nyugati metafizikát. Együtt alkotja azt az alapot, amelyen minden metafizika nyugszik. Ezért többnyire mindössze egy rövid bekezdésben elintézik a „semmiséget”. Úgy tűnik, ez egyetemes meggyőződés, hogy a „semmiség” minden létező ellentéte.

Közelebbről szemlélve a semmi szintén a létezők tagadása. Tagadás, nemet mondás, semmissé tétel – minden, ami az állítás ellentéte. A tagadás és az állítás egyaránt az ítélet, a kijelentés alapvető formái, logos apophantikos.[2] A semmi, mint egy a tagadás terméke „logikai” eredetű. Az embernek bizony szüksége van a „logikára”, hogy helyesen és módszeresen tudjon gondolkodni, jóllehet amit pusztán gondolunk, annak nem kell léteznie; vagyis nem kell a valóságban ténylegesen előfordulnia. A semmi, mint tagadás vagy nemmondás, puszta lelki kép, az absztrakciók legabsztraktabbika. A semmi tisztán és egyszerűen „semmi”, a leginkább semmi, ezért nem érdemel további figyelmet vagy tiszteletet. Ha a semmi semmi, ha nem létezik, akkor sem a létezők nem süllyedhetnek el a semmibe, sem minden dolog nem oldódhat fel benne. Ennélfogva nincs a semmivé válás folyamata. Ennélfogva a nihilizmus illúzió.

Ha ez így lenne, akkor képesek lennénk a nyugati történelmet megmentettnek tekinteni, és lemondhatnánk minden „nihilizmusra” vonatkozó gondolatról. De talán egészen más a

---

[2] Arisztotelész (Peri herméneias, 17a, 1-4) a logos apophantikos-t különbözteti meg a logos semantikos-tól a következő módon: míg az utóbbi magában foglal minden jelentéssel bíró kijelentést, például kérdéseket, parancsokat vagy kéréseket, addig a logos apophantikos azokra a kijelentésekre korlátozódik, „amelyekben igazság vagy hamisság van”, vagyis az állítmányi kijelentésekre, amelyeket a hagyomány „propozícióknak” nevez. Heidegger gondolkodásában visszatérő probléma a logos apophantikos és az abban valamiképpen „benne lévő” „igazság” (aletheuein) vagy „hamisság” (pseudesthai) viszonya. Heidegger szerint az igazság nem a propozíciókban található, ahogyan a hagyományos logika állítja, hanem beszédünk valamiképpen az eredeti igazságot, a feltárást, azaz az a-letheia-t szólítja meg. Így első logikakurzusában (1925–26-os téli félév) Heidegger az apo-phainesthai-t szó szerint úgy határozza meg, mint „(a létezőt) hagyni, hogy a maga módján láthatóvá váljon”, és azonosítja az a-letheuein-nel, vagyis a feltárással, a leleplezéssel, a (létező) elrejtettségéből való kiemelésével. A phainesthai szó tehát arra az eredetre mutat, amelyből a magát fenomenológiának nevező diszciplína származik, és egyúttal egy olyan gondolkodásmódot is sugall, amelynek az aletheia-nak kell szentelnie magát. A kulcsszöveg Martin Heidegger Lét és idő című műve, John Macquarrie és Edward Robinson fordításában (New York: Harper & Row, 1962), 7B. szakasz: „A logos fogalma”; 33. szakasz: „Az állítás mint az értelmezés származékos módja”; valamint 44b. szakasz: „Az igazság eredeti jelensége és a hagyományos igazságfogalom származékos jellege.” Lásd még Heidegger első logikakurzusának részletes elemzéseit, amely most Martin Heidegger Logik: Die Frage nach der Wahrheit (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976) címen jelent meg, 9–12. §, 62–161. o., különösen a II. szakaszt, 127–135. o. Heidegger későbbi gondolkodásában az apophainesthai-ra való hivatkozások között lásd a „Logos” című írást Martin Heidegger Korai görög gondolkodás című művében, D. F. Krell és F. A. Capuzzi fordításában (New York: Harper & Row, 1975), 64. oldal.

helyzet a nihilizmussal. Talán még mindig úgy van, ahogy Nietzsche írja A hatalom akarása című művében (WM, I, 1885–86-ból): „A nihilizmus az ajtóban áll: honnan jön hozzánk ez a legkísértetiesebb vendég?" A Bevezető 2. jegyzetében (XV, 137) Nietzsche így fogalmaz: „Amit el fogok mesélni, az a következő két évszázad története."

Kétségtelen, hogy a filozófia uralkodó vélekedése és hagyományos meggyőződései joggal ragaszkodnak ahhoz, hogy a semmi nem „létező", nem „tárgy". Ám ez nem elégíti ki a kérdést afelől, hogy vajon ez a nem-tárgyi valami valóban „van"-e, amennyiben meghatározza a Lét lényegi kibontakozását. Továbbra is kérdés marad, hogy ami nem tárgy, és soha nem is lehet tárgy, az tehát egyszerűen semmiség-e, és ezáltal egy „nullitás"-e. Felmerül a kérdés, vajon a nihilizmus legbelsőbb lényege és uralmának ereje éppen abban áll-e, hogy a semmit pusztán nullitásnak tekintjük, a nihilizmust pedig a pusztán üres felmagasztalásának, mint olyan tagadásnak, amelyet egy energikus affirmációval azonnal helyre lehet állítani.

Talán a nihilizmus lényege abban rejlik, hogy nem vesszük komolyan a semmi kérdését. Valójában, ha a kérdést kifejtetlenül hagyjuk, makacsul megragadunk annak a jól ismert vagy-vagy kérdésfeltevésnek a sémájában. Általános helyesléssel mondjuk, hogy a semmi vagy teljesen semmis dolog vagy valaminek lennie kell. De mivel a semmi nyilvánvalóan sohasem lehet létező, az egyetlen másik lehetőség az, hogy pusztán semmiség. Ki akarná elutasítani az ilyen nyomós „logikát"? Minden tisztelet a logikának! De a helyes gondolkodás csak akkor hívható fel végső bíróként, ha előzetesen megállapítottuk, hogy amit „helyesen" kell gondolni a „logika" szabályai szerint, az valóban kimerít mindent, ami gondolható, mindent, amit a gondolkodásnak átadunk.

Mi van akkor, ha valójában a semmi nem létező, de ugyanakkor nem is egyszerűen üres? És mi van akkor, ha a kérdés a semmi lényegéről azzal a vagy-vagy segítségével még nem lett megfelelően megfogalmazva? Végül pedig, mi van akkor, ha a kidolgozott kérdés hiánya a semmi lényegéről az alapja annak a ténynek, hogy a nyugati metafizika a nihilizmus áldozatává kellett hogy váljon? Akkor a nihilizmus, ha eredetibb és lényegibb módon értjük és tapasztaljuk meg, az a metafizika története volna, amely egy olyan alapvető metafizikai állásponthoz tart, amelyben a semmi lényege nemcsak hogy nem érthető meg, hanem többé meg sem fog majd érthetővé válni. A nihilizmus ekkor a semmi lényegének lényegi nem-gondolkodása lenne. Itt rejlik talán az oka annak, hogy Nietzsche arra kényszerült, hogy saját nézőpontjából „teljes" nihilizmusba jusson. Mert Nietzsche bizonyára felismerte a nihilizmust mint a modern nyugati történelem egyik mozgalmát, de mivel nem tudott a semmi lényegéről gondolkodni, és nem tudta feltenni a kérdést, klasszikus nihilistává kellett válnia, aki kifejezte a most zajló történelmet. Nietzsche ismerte és megélte a nihilizmust, mert maga is nihilisztikusan gondolkodott. Nietzsche nihilizmus-fogalma maga is nihilisztikus. Következésképpen, minden meglátása ellenére, nem ismerhette fel a nihilizmus rejtett lényegét, mert már a kezdetektől fogva, csupán az értékelő gondolkodás alapján, a nihilizmust a legfelsőbb értékek elértéktelenedésének folyamataként fogta fel. Nietzschenek így kellett a nihilizmust felfognia, mert a nyugati metafizika útján és terén belül maradva, azt végiggondolta a végkövetkeztetésig.

Semmiképpen sem értelmezte Nietzsche a nihilizmust úgy, mint a legfelsőbb értékek leértékelésének folyamatát pusztán azért, mert az értékelő gondolkodás szerepet játszott neveltetésében vagy „magán" nézeteiben és állásaiban. Az értékelő gondolkodás azért játszott szerepet Nietzsche gondolkodásában, mert Nietzsche metafizikailag gondolkodott, a metafizika történetének útján. Nem véletlen, hogy a metafizikában, a nyugati filozófia magjában, az értékelő gondolkodás előtérbe került. Az érték fogalmában rejtetten benne foglaltatik a Lét olyan fogalma, amely magában hordozza a létezők egészének értelmezését mint olyané. Az értékelő gondolkodásban a Lét lényege – öntudatlanul – egy meghatározott és szükségszerű aspektusban kerül gondolkodásra; vagyis a nem-lényegében. Ezt fogják bemutatni a következő elmélkedések.

4. Nietzsche kozmológiai és pszichológiai felfogása

Nietzsche 2. számú feljegyzése, amelyet korábban említettünk, előzetes bepillantást nyújt a nihilizmus nihilista módon gondolt lényegébe, betekintést adva Nietzsche tájékozódásába a nihilizmus gondolkodásában. A nihilizmus a legfelsőbb értékek leértékelődésének folyamata. A nihilizmus e folyamat belső törvényszerűsége, az a „logika", amely szerint a legfelsőbb értékek hanyatlása saját lényegének megfelelően játszódik le. Miben gyökerezik ez a törvényszerűség?

Ahhoz, hogy egyáltalán megértsük a nietzschei nihilizmus fogalmát mint a legfelsőbb értékek leértékelődését, először is tisztáznunk kell, hogy mit jelentenek ezek az értékek, milyen mértékben tartalmaznak a létre vonatkozó értelmezést, miért jutunk szükségszerűen ehhez az értékelő értelmezéshez, és milyen átalakulást hoz létre ez a metafizikában. Ezekre a kérdésekre a 12. jegyzet (1887. november – 1888. március) magyarázatán keresztül fogunk választ adni. A töredék, amelynek címe „A kozmológiai értékek hanyatlása", két egyenlőtlen terjedelmű részre (A és B) oszlik, és egy záró megjegyzéssel kerekedik le.

Az első szakasz (A) így szól:

> A nihilizmus mint pszichológiai állapot akkor lép színre, először, amikor minden eseményben valami olyan „jelentést" keresünk, ami nincs bennük: így a kereső végül csüggedté válik. A nihilizmus ekkor a hosszú erőpazarlás felismerése, a „hiába" gyötrelme, a bizonytalanság, a lehetőség hiánya a felépülésre és a nyugalom visszanyerésére – szégyenkezés önmagunk miatt, mintha túl sokáig becsaptuk volna magunkat… Ez a jelentés lehetett például: valamely legfőbb etikai törvény „beteljesítése" minden eseményben, az etikai világrend; vagy a szeretet és harmónia növekedése a társas érintkezésben; vagy a fokozatos közeledés az univerzális boldogság állapotához; vagy akár az elindulás az egyetemes semmibe – bármely cél legalább valami jelentést adna. Ami mindezekben közös, hogy a folyamatban valamit el kell érni – és most megértjük, hogy a történés semmire sem irányul, és semmit sem ér el… Így a látszólagos létesülés-cél iránti csalódás a nihilizmus oka: akár egy konkrét célra, akár annak általános felismerésére vonatkozik, hogy minden korábbi feltevés, ami a teljes „fejlődés" céljait illeti, elégtelen (az ember már nem a létesülés közreműködője, pláne nem a középpontja).
>
> A nihilizmus mint pszichológiai állapot másodsorban akkor merül fel, amikor az ember feltételez egy totalitást, egy rendszerezést, sőt, bármiféle szervezettséget minden jelenségben és azok mögött is, úgy, hogy a lélek, amely áhítatra és tiszteletre vágyik, elmerül valamilyen legfelsőbb uralom és kormányzás általános eszméjében (ha a lélek logikusé, akkor a teljes következetesség és egy Realdialektik bőven elég ahhoz, hogy mindent elfogadjon). Valamilyen egység, bármiféle „monizmus": és ilyen hit következtében az ember elragadtatva érzi magát, mintha egy végtelenül magasabbrendű totalitás hálójában állna, tőle függne, mint az istenség egyik móduszában… „Az egyetemes jólét megköveteli az egyén önfeláldozását" – csakhogy lám, nincs is ilyen egyetemes! A mélyben az ember elvesztette a hitét a saját értékében, amikor semmilyen végtelenül értékes totalitás nem működik rajta keresztül; vagyis: az ember azért képzelt el egy ilyen totalitást, hogy képes legyen hinni a saját értékében.
>
> A nihilizmus pszichológiai állapotként rendelkezik még egy harmadik és végső formával. Ha egyszer valaki eljut ehhez a két belátáshoz: hogy a létben való folyamatnak nincs célja, és hogy minden lét mögött nincsen olyan nagy egység, amelyben az egyén teljesen feloldódhatna, mint valami legfőbb érték elemében – akkor egyetlen kiút marad: az egész lét világát csalásnak tekinteni, és kitalálni egy világot, amely ezen túl fekszik, mint a valódi világ. De amint az ember rájön, hogy ez a világ kizárólag pszichológiai szükségletekből van kitalálva, és hogy abszolút semmi joga nincs hozzá, a nihilizmus végső formája jelenik meg: ez a hitetlenséget öleli fel

> bármiféle metafizikai világban, és ezzel megtilt magának minden hitet bármiféle valódi világban. Ha valaki eljut erre az álláspontra, elismeri a lét folyamatának valóságát mint az egyetlen valóságot, és megtilt magának minden titkos hozzáférést a túlvilágokhoz és a hamis isteniségekhez – de ezt a világot sem képes elviselni, amelyet azonban megtagadni sem akar. Mi történt a lényegében? Az értéktelenség érzése azzal jött létre, hogy felismerte: a lét egészének jellege nem értelmezhető a „cél," a „egység" vagy a „igazság" fogalmaival. A lét nem irányul semmire, és nem ér el semmit; az események sokaságában nincs átfogó egység; a lét jellege nem „igaz," hanem hamis. ... Egyszerűen hiányzik minden alap arra, hogy meggyőzzük magunkat egy valódi világ létezéséről .... Röviden: a „cél," a „egység" és a „Lét" kategóriáit, amelyekkel valaha értéket ruháztunk a világra, ismét visszavonjuk; és most a világ értéktelennek tűnik.

A felirat szerint a kérdéses ügy a „kozmológiai" értékek hanyatlása. Úgy tűnik, hogy egy különleges értékcsoportot neveztek meg, amelynek hanyatlása a nihilizmust jelenti. A metafizikai tan ortodoxabb megfogalmazásaiban a „kozmológia" a létezők egy meghatározott tartományát foglalja magában, a „kozmoszt", a „természet" értelmében: a földet és a csillagokat, a növényeket és az állatokat. A „pszichológia", mint a lélek és a szellem, különösen pedig az ember, mint racionális lény tanulmányozása, különbözik a „kozmológiától". A „teológia" párhuzamos és felülmúlja a pszichológiát és a kozmológiát, nem mint a bibliai kinyilatkoztatás kanonikus értelmezése, hanem mint a bibliai Isten-tan „racionális" („természetes") értelmezése: Istené, mint minden létező – a természet, az ember, a történelem és művei – első oka. De ahogyan a gyakran idézett Anima naturaliter christiana („A lélek természeténél fogva keresztény") kifejezés sem pusztán kétségtelenül „természetes" igazság, hanem keresztény igazság, ugyanúgy a természetes teológia igazságának alapja is csupán abban a bibliai tanításban rejlik, hogy az embert egy teremtő Isten formálta, aki ugyanakkor megajándékozta őt Teremtőjének ismeretével. Mivel a természetes teológia mint filozófiai diszciplína érvényesen nem engedheti meg, hogy az Ószövetség legyen igazságainak forrása, e teológia tartalmát le kell egyszerűsíteni arra az állításra, hogy a világnak lennie kell egy első okának. Ez azonban nem bizonyítja, hogy az első ok „Isten", feltéve, hogy Isten valaha is hagyná magát lealacsonyítani a bizonyítás tárgyává. Fontos némi betekintést nyerni a racionális teológia lényegébe, mert a nyugati metafizika teológiai, még ott is, ahol az egyházi teológiával szembefordul.

A szavak, mint kozmológia, pszichológia és teológia – vagy a hármas: természet, ember és Isten – határolják azt a birodalmat, amelyben minden nyugati reprezentáció mozog, amikor a létezőket egészükben, metafizikai módon gondolja el. Ennek megfelelően, amikor azt az feliratot olvassuk, hogy „A kozmológiai értékek hanyatlása", azonnal feltételezzük, hogy a metafizika három hagyományos tartománya közül Nietzsche egyet választott ki – nevezetesen a kozmológiát. Ez a feltételezés téves. Itt a kozmosz nem „természetet" jelent, amely különbözik az embertől és Istentől; inkább a „világot" jelöli, és a „világ" a neve a létezők egészének. A „kozmológiai értékek" nem különálló értékkategóriát jelentenek, amely másokkal egy szinten vagy azok fölött áll. Ezek határozzák meg, hogy „hol ... [az emberi élet], a 'természet', a 'világ', a keletkezés és mulandóság egész szférája helyet kap" (Az erkölcs genealógiája felé, 1887, VII, 425). Ezek jelölik ki azt a legszélesebb kört, amely mindent magában foglal, ami van és lesz. Ezen kívül és ezen túl semmi sem létezik. A nihilizmus, mint a legfelsőbb értékek kiértékelődésének elvesztése, a kozmológiai értékek hanyatlása. Ha helyesen értelmezzük a címet, a töredék a nihilizmus lényegét tárgyalja.

Az A szakasz négy bekezdésre oszlik, amelyek közül a negyedik összefoglalja a másik hármat lényegi tartalmuk tekintetében; nevezetesen, a kozmológiai értékek hanyatlásának jelentését. A B szakasz betekintést nyújt a hanyatlás lényegi következményeibe. Megmutatja, hogy a kozmológiai értékek hanyatlásával maga a kozmosz nem tűnik el,

hanem csupán felszabadul az uralkodó értékek értékelése alól, és elérhetővé válik egy új értékelés számára. Így a nihilizmus egyáltalán nem vezet a semmibe. A hanyatlás nem pusztán összeomlás. Ám ahhoz, hogy a nihilizmus a létezők egészének megmentéséhez és helyreállításához vezessen, arra van szükség, amire a teljes töredékhez fűzött záró megjegyzés utal.

Az A szakasz első három bekezdése hasonló módon kezdődik: „A nihilizmus mint pszichológiai állapot" – „most lép színre", „másodszor felmerül", „van még egy harmadik és végső formája." Nietzsche számára a nihilizmus a nyugati történelem rejtett, alapvető törvénye. Ebben a töredékben azonban kifejezetten „pszichológiai állapotként" határozza meg. Így felmerül a kérdés, hogy mit ért „pszichológiai" és „pszichológia" alatt. Nietzsche számára a „pszichológia" nem az a pszichológia, amelye a korában már gyakoroltak: nem a fizikára mintára épülő és a fiziológiával összekapcsolt tudományos-kísérleti kutatás a lelki folyamatokról, amelyekben az érzéki észleleteket és testi feltételeiket – a kémiai elemekhez hasonlóan – az ilyen folyamatok alapvető összetevőinek tekintik. Nem is egyik kutatási terület a sok közül, amely az „értelmes elme magasabb életét" és annak folyamatait vizsgálja. Nem is „karakterológia", az emberi típusok különféle tanítása. Nietzsche pszichológia-fogalmát sokkal inkább „antropológiának" lehetne értelmezni, ha az „antropológia" filozófiai vizsgálódást jelent az ember lényegéről, lényegi kapcsolódásai szempontjából az egész lét egészéhez. Ebben az értelemben az „antropológia" az ember „metafizikája". Még így sem érjük el azonban Nietzsche „pszichológia"- és „pszichológiai"-fogalmát. Nietzsche „pszichológiája" semmiképpen sem korlátozódik az emberre, de nem is egyszerűen kiterjed a növényekre és állatokra. A „pszichológia" a „lelki" kérdése; vagyis azé, ami él, abban az életértelemben, amely a „hatalomra törés" (akarat a hatalomra) határozza meg a létrejövést. Amennyiben ez az utóbbi minden létező alapvető karakterét alkotja, és amennyiben a létezők egészének igazságát „metafizikának" nevezzük, Nietzsche „pszichológiája" egyszerűen egybevág a metafizikával. Az, hogy a metafizika „pszichológiává" válik – még ha olyan pszichológiává is, amelyben az ember pszichológiája különös elsőbbséget élvez – a modern metafizika lényegében gyökerezik.

A nyugati történelem mostanra elérkezett ahhoz a szakaszhoz, amelyet modernnek nevezünk, és amelyet az jellemez, hogy az ember válik a létezők mértékévé és középpontjává. Az ember az, ami minden létező alapján rejlik; vagyis modern kifejezéssel élve, minden tárgyiasítás és megjeleníthetőség alapja. Bármennyire is élesen állítja szembe magát Nietzsche újra és újra Descartes-tal, akinek filozófiája a modern metafizika alapja, mégis csak azért fordul Descartes ellen, mert utóbbi még mindig nem állítja az embert mint subiectumot elég teljesen és döntően. A subiectum énként, azaz „ego"-ként való felfogása, vagyis a subiectum „egoista" értelmezése Nietzsche számára még mindig nem eléggé szubjektivisztikus. A modern metafizika lényege először és véglegesen az Übermensch tanában nyeri el meghatározását, az ember abszolút elsőségéről szóló tanban. Ebben a tanban Descartes ünnepli legfőbb diadalát.

Mivel a hatalom akarása kibontja tiszta erejét az emberben minden korlátozás nélkül – vagyis a Übermensch alakjában –, Nietzsche értelemben vett „pszichológia", mint a hatalom akarásának tanítása, ezért mindig és kezdetektől fogva a metafizika alapvető kérdéseinek birodalma. Így mondhatja Nietzsche a Túl jón és rosszon című műben (VII, 35 és következő pontok),

> A pszichológia mindeddig megrekedt az erkölcsi előítéletekben és félelmekben: nem mert leszállni a mélységekbe. A pszichológiát úgy felfogni, mint a hatalomra irányuló akarat morfológiáját és fejlődésének tanát, ahogy én teszem – eddig még senki sem közelítette meg ezt a gondolatában.

A szakasz végén Nietzsche azt mondja, hogy elengedhetetlen, „hogy a pszichológiát ismét a tudományok királynőjeként ismerjék el; a többi tudománynak neki kell szolgálnia. Mert a pszichológia ismét az alapvető problémákhoz vezető út.” Azt is mondhatnánk, hogy a metafizika alapvető problémáihoz vezető út Descartes Meditationes-e az emberről mint subiectum-ról. A pszichológia annak a metafizikának a neve, amely az embert (vagyis az emberiséget mint olyat, nem pusztán az egyéni „én”-t, mint subiectum-ot) a lét mértékeként és középpontjaként, alapjaként és céljaként tételezi. Ha a nihilizmust „pszichológiai állapotként” értelmezzük, ez azt jelenti, hogy a nihilizmus az ember helyzetére vonatkozik a létezők egészében, arra, ahogyan az ember kapcsolatba lép magával a léttel, ahogyan kialakítja és fenntartja ezt a viszonyt, és ekképpen önmagát is. Ez azonban nem jelent kevesebbet, mint azt, ahogyan az ember történeti lény. Ez a mód a létezők alapvető jellege, azaz a hatalom akarása által meghatározott. „Pszichológiai állapotként” véve a nihilizmus lényegileg a hatalom akarásának konfigurációjaként tekinthető, mint az az esemény, amelyben az ember történeti lényként adódik.

Ha Nietzsche a nihilizmusról mint „pszichológiai állapotról” beszél, akkor a nihilizmus lényegének magyarázatakor is „pszichológiai” fogalmakkal fog élni, és a „pszichológia” nyelvén fog szólni. Ez nem véletlen, és ezért nem külsődleges kommunikációs forma. Mindazonáltal fel kell ismernünk egy lényegibb tartalmat ebben a nyelvezetben, mivel az a „kozmoszra”, a létezőkre mint egészre utal.

5. A nihilizmus eredete és a nihilizmus három formája

A 12(A) jegyzet első három bekezdésében Nietzsche három feltételt azonosít, amelyek mellett a nihilizmus színre lép. Amikor ezekről a feltételekről kérdez, a nihilizmus eredetét igyekszik megvilágítani. Itt az eredet nem a „honnan"-t, hanem a „hogyan"-t jelenti – azt a formát és módot, ahogyan a nihilizmus létrejön és létezik. Semmiképp sem jelenti az eredet egy történetileg számított genezisét. Nietzsche kérdése a nihilizmus eredetéről, mint a nihilizmus okára irányuló kérdés, nem más, mint a lényegére irányuló kérdés.

A nihilizmus a legfelsőbb értékek eddigi leértékelődésének folyamata. Ha ezek a legfelsőbb értékek, amelyek minden létezőnek megadják az értékét, leértékelődnek, akkor minden, ami ezekben az értékekben gyökerezik, értéktelenné válik. Egyfajta hiábavalóságérzés, minden semmisségére vonatkozó érzés ébred. Így a nihilizmus, mint a kozmológiai értékek hanyatlása, egyúttal a nihilizmus megjelenése, mint a teljes értéktelenség érzése, mint „pszichológiai állapot." Milyen körülmények között jelentkezik ez az állapot? A nihilizmusnak „színre kell lépnie" először „amikor minden eseményben kerestünk valami 'értelmet', ami nincs bennük." Tehát a nihilizmus előfeltétele az, hogy „értelmet" keressünk „minden eseményben"; vagyis a létezők egészében. Mit ért Nietzsche „értelem" alatt? A nihilizmus lényegének megértése, amelyet Nietzsche gyakran az „értelmetlenség" uralmával azonosít (lásd WM, 11), ettől a kérdéstől függ. Az „értelem" ugyanazt jelenti, mint az érték, hiszen az „értelmetlenség" helyett Nietzsche az „értéktelenség" szót is használja. Még mindig hiányzik azonban egy megfelelő meghatározás az „értelem" lényegére. Az „értelmet" – úgy gondolnánk – mindenki érti. És a mindennapi gondolkodás és homályos vélekedések közegében valóban így is van. De amint tudatára ébredünk, hogy az ember „értelmet" keres minden eseményben, és amint Nietzsche rámutat, hogy ez a keresés frusztrációval végződik, nem kerülhetjük el a kérdéseket arról, hogy mit jelent az értelem, miért és milyen mértékben keresi az ember az értelmet, miért nem képes ezt a lehetséges csalódást közönyösen fogadni, hanem miért nyugtalanítja, veszélyezteti, sőt alapjaiban rendíti meg.

Nietzsche a „jelentés" alatt a „célt" érti (lásd az 1. és 4. bekezdést). A célt úgy gondoljuk el, mint minden cselekvés, magatartás és esemény miértjét és okát. Nietzsche felsorolja, hogy mi lehetett a vágyott „jelentés"; vagyis ami történeti szempontból volt, és figyelemre méltó átalakulásaiban még mindig az: az „erkölcsi világrend"; „a szeretet és a harmónia növekedése a társas érintkezésben"; a pacifizmus, az örök béke; „a fokozatos közeledés az egyetemes boldogság állapotához" mint a legnagyobb jó a legtöbbek számára; „vagy akár az egyetemes semmibe való eltávozás." Mert még ez az eltávozás ez felé a cél felé is bír „jelentéssel": „bármely cél legalább valamiféle jelentést alkot". Miért? Mert van célja, mert maga is cél. Vajon a semmi cél? Természetesen, mert az akarat a semmit is akarhatja, s ezáltal az akaratnak akarása marad. A pusztítás akarata is akarat mindazonáltal. És mivel az akarat maga-akarás, még a semmi akarása is lehetővé teszi az akarást – hogy az akarat maga legyen.

Az emberi akaratnak „szüksége van egy célra – és inkább akarja a semmiséget,

semhogy ne akarjon egyáltalán." Mert az „akarat" az a hatalomra irányuló akarat: hatalom a hatalomra, vagy ahogy másképp is mondhatjuk, akarni az akaratot, akarni fennmaradni és megtartani a parancsoló helyzetet. Az akarat nem a semmiségtől retten vissza, hanem attól, hogy ne akarjon, attól, hogy megsemmisüljön a legbelsőbb lehetősége. Ez a rémület a nem-akarás üressége előtt – ez a „horror vacui" – „az emberi akarat alapvető ténye". Éppen ebből az „alapvető tényből" – hogy az akarat inkább akarja a semmit, mint hogy ne akarjon – vezeti le Nietzsche alapvető bizonyítékát állítása mellett, miszerint az akarat lényege a hatalomra irányuló akarat. (Lásd: Az erkölcs

genealógiájához, 1887; VII, 399.)[1] A „jelentés”, a „cél” és a „rendeltetés” azok, amelyek lehetővé teszik, hogy az akarat valóban akarat legyen. Ahol van akarat, ott nemcsak út van, hanem mindenek előtt egy cél az útra, még ha ez „egyszerűen” maga az akarat is.

De ezek az abszolút „célok” még sohasem valósultak meg az emberiség történetében. Minden erőfeszítés és törekvés, minden vállalkozás és tevékenység, minden lépés az élet útján, minden eljárás, minden „folyamat” – röviden, minden „válás” – semmit sem ér el, semmit sem valósít meg abban az értelemben, hogy ezeknek az abszolút céloknak a tiszta beteljesülését adná. Az ilyen irányú várakozások csalódással végződnek; minden próbálkozás értéktelennek tűnik. Az emberben kétely ébred, hogy van-e egyáltalán értelme egyáltalán „célt” kitűzni a létezők összességének, vagy „értelmet” keresni. Mi van, ha nemcsak a célok betöltésére és az értelem megvalósítására irányuló igyekezet, de még a cél és az értelem keresése, kitűzése is puszta illúzió? A legfőbb érték így meginogna, elveszítené kétségbevonhatatlan jellegét, és saját magát „leértékelné”. Az a „cél”, amely felé elvileg minden irányul, amely önmagában, minden előtt és mindenért abszolút érvényű, a legfőbb érték, tarthatatlanná válik. A legfőbb értékek hanyatlása tudatossá kezd válni. Az új tudatosságnak megfelelően az ember viszonya az egész létezéshez és önmagához is megváltozik.

A nihilizmus mint pszichológiai állapot, mint a létezők egészének értéktelensége iránti „érzés” másodsorban akkor keletkezik, amikor az ember feltételez egy totalitást, egy szisztematizálást, sőt bármilyen rendet minden történésben és a történések mögött, amely sosem valósul meg. Ami most a létezők egészének legfőbb értékeként kerül bevezetésre, az a „egység” jellegét viseli, amelyet itt mindenre kiterjedő egységesítésként, rendezésként és minden dolog egyetlenbe való szervezéseként kell érteni. Az ilyen „egység” kevésbé tűnik kétesnek lényegét illetően, mint a „jelentés”, az elsőként megnevezett „kozmológiai érték”. Mindazonáltal már itt felmerül bennünk a kérdés, hogy miért és milyen mértékben „tételezi” az ember ezt az „uralkodó” és „domináns” „egységet”, hogyan alapozható meg egyáltalán egy ilyen tétel, és ha nem alapozható meg, hogyan lehet mégis jogszerűen felállítani.

Egyszerre felmerül egy további kérdés is: vajon ez a „létezők egészének” számára történő „egység”-pozicionálás hogyan és miképpen kapcsolódik az előzőleg említett „értelemkereséshez”, vajon ugyanaz-e a kettő, és ha igen, miért van ez az „azonosság” különböző fogalmakban megfogalmazva. Mindig kimutatható, hogy az ember értelmet keres, és egy legfelső, mindent átható egységet posztulál a létezők számára. Mindezek ellenére nyitva kell hagyni a kérdést, mi maga ez a keresés, és miben gyökerezik. A második bekezdés végén, amely az „egység” posztulálását írja le, Nietzsche utalást tesz e posztulálás alapjára, hogy ugyanakkor rámutasson arra is, mi történik, ha az, amit posztulálnak, nem igazolódik vagy teljesül. Csak akkor, ha a létezők egésze „átműködik” az emberen, csak akkor, ha az ember belevonódik az „egységbe” és „alámerül” benne

---

[1] A Morál genealógiája harmadik és egyben utolsó részének elején, „Mi az aszketikus ideálok jelentősége?” címmel, Nietzsche így ír:
De az a tény, hogy az aszketikus eszmény ennyire sokat jelentett az ember számára, a emberi akarat alapvető tényének kifejeződése, nevezetesen a horror vacui: szüksége van egy célra – és inkább akarja a semmiséget, mintsem hogy egyáltalán ne akarjon.
És annak a résznek (miként magának a könyvnek) a végén:
Egyszerűen nem lehet elrejteni azokat a dolgokat, amelyeket egy olyan akarat akart, amelyik teljes egészében az aszketikus eszményből merítette tájékozódását: ilyen gyűlölet az ember iránt, s még inkább az állat iránt, és még inkább az anyagi iránt; ilyen irtózás az érzékektől és magától az értelemtől; félelem a boldogságtól és a szépségtől; vágyódás, hogy megszabaduljon minden látszattól, változástól, keletkezéstől, haláltól, vágytól, és magától a vágyódástól – mindez azt jelenti (merjük csak felfogni), egy akarat a semmiségre, egyszóval ellenakarat az életre, lázadás az élet alapvető előfeltevései ellen; de ez akarat marad! És újra elmondva a végén, amit a kezdetén mondtam: az ember inkább akarja a semmiséget, mint hogy egyáltalán ne akarjon.

„mint a legfőbb érték elemében”, csak akkor van az embernek „értéke” önmaga számára. Így vonja le Nietzsche a következtetést: az embernek számításba kell vennie a létezők ilyen teljességét és egységét, „hogy hinni tudjon a saját értékében.”

Feltételezhető, hogy az ember képessége saját „értékébe” vetett hitére szükséges. Szükséges, mert mindenütt jelen van az ember önérvényesítésének igénye. Ahhoz, hogy az ember biztos maradhasson saját értékében, az egész létezésnek kell egy legfőbb értéket tulajdonítania. Ám ha a valóságot átható egységbe vetett hit meginog, akkor megszületik az a felismerés, hogy semmilyen adott cselekedet vagy tett („válás”, „keletkezés”) nem irányul semmire. Mit implikál egy ilyen felismerés? Nem kevesebbet, mint azt a gondolatot, hogy minden ilyen megvalósítás és keletkezés nem „valós”, és nem igazán van a létben, hanem puszta csalódás. A „megvalósítás” tehát valótlan. A „válás” most már nemcsak céltalan és értelmetlen, hanem önmagában is jelentéktelennek tűnik, ezért valótlan. Azonban ahhoz, hogy ezt a valótlanságot mégis meg lehessen menteni, és az ember saját értékét biztosítani lehessen, mindenek ellenére fel kell tételezni egy igaz világot, amely a „váláson”, a „változón” – a tulajdonképpeni valótlanon és puszta látszaton – túl létezik; egy világot, amelyben az állandó sértetlen marad, érintetlen minden változástól, hiánytól vagy csalódástól. Természetesen ennek az „igaz világnak”, a transzcendens túlvilágnak a feltételezése a földi „világ” rovására történik. Ez utóbbi el van ítélve egy rövid odüsszeiára – rövid, ha az örökkévalósághoz mérjük – a mulandóságon át, egy zarándoklatra, amelynek fáradalmai az örökkévalóságban nyernek jutalmat, amennyiben értéküket onnan merítik.

A „valódi világ” posztulálásából – mint az önmagukban létező, állandó lények világa, amely a változás és a látszat hamis világán túl létezik – származik a nihilizmus „még egy harmadik és végső formája”; nevezetesen, amikor az ember felfedezi, hogy ez a „valódi” világ (a „transzcendens”, a túlvilág) pusztán „pszichológiai szükségletekből” lett megalkotva. Nietzsche itt nem nevezi meg kifejezetten ezeket a „pszichológiai szükségleteket”. Már korábban azonosította őket, amikor a teljesség és egység trónfosztását magyarázta. Az egész létezésre értéket kell ruházni ahhoz, hogy az ember önértéke biztosított maradjon; kell lennie egy világon túli létezésnek, hogy ez a földi világ elviselhető legyen. De amikor az embernek elmondják, hogy a „valódi világra” való hagyatkozásával valójában csak önmagát és saját „vágyait” számította bele, és egy pusztán kívánatos dolgot emelt önmagában létezővé, akkor a „valódi világ” – a legfelsőbb érték – inogni kezd.

Ez már nem pusztán a válóban-lét értéktelenségének és céltalanságának az érzése, vagy a válóban-lét valószerűtlenségének az érzése. A nihilizmus most már nyílt hitetlenséggé válik mindenben, ami valamiféle metafizikai világként, azaz a tapasztalati és a válóban-léten (a „fizikain”) felül elhelyezkedő világként értelmezhető. Az ilyen hitetlenség tilt minden titkos ösvényt valamiféle túlvilág vagy menny felé. Így a nihilizmus új szakaszba lép. Már nem csupán arról van szó, hogy az ember érzi a válóban-lét világának értéktelenségét vagy valószerűtlenségét. Sokkal inkább: amikor a tapasztalaton túli, „igazi” világ összeomlik, a válóban-lét világa mutatkozik meg az „egyetlen” valóságként; vagyis mint az egyetlen hiteles „igazi” világ.

Egy különös átmeneti állapot jelenik meg: először is, a „létezés világa”— vagyis az itt és most megélt élet, a változó birodalmaival együtt— többé nem tagadható, mint valóság. De másodszor, ez a világ, amely egyetlenként valós, kezdetben nem rendelkezik célokkal és értékekkel, és így nem tűrhető el. Nem pusztán a valóság értéktelenségének érzése dominál, hanem az is, a tehetetlenség érzése abban, ami egyedül valós. Ami hiányzik, az a belátás a helyzet alapjaiba és annak lehetőségébe, hogy miként lehet azt meghaladni.

Már eddigi, A szakaszról szóló magyarázatunkból világosnak kell lennie, hogy Nietzsche nem pusztán bármely „három formáját” állítja egymás mellé a nihilizmusnak. Nem is csupán azt akarja bemutatni, hogy háromféle módon lehet a mindeddig legfőbb értékeket felállítani. Könnyen beláthatjuk, hogy a megnevezett három nihilizmusforma

belső kapcsolatban áll egymással, és együtt egy sajátos mozgást alkot; vagyis: történelmet. Igaz, Nietzsche sehol sem azonosítja a legfőbb értékek felállításának bármely történelmileg felismert és bizonyítható formáját, sem az ilyen felállítások történelmileg ábrázolható összefüggéseit, amelyeket alapvető metafizikai álláspontokként írhatnánk le. Ennek ellenére ilyesmi jár a fejében. Azt akarja megmutatni, hogy a nihilizmus nemcsak a legfőbb értékek felállításának belső összefüggéséből fakad, hanem egy sajátos történelemmé is válik, amely egy félreérthetetlen történelmi állapot felé sodródik. Nietzsche így foglalja össze a három nihilizmus „forma" bemutatását:

> Mi történt a mélyben? Az értéktelenség érzése akkor vált nyilvánvalóvá, amikor az ember felfogta, hogy a létezés egészének jellege nem értelmezhető sem a „cél", sem az „egység", sem az „igazság" fogalma alapján. A létezés nem törekszik semmire, és nem ér el semmit; a történések sokaságában nem található átfogó egység: a létezés jellege nem „igaz", hanem hamis. … Egyszerűen nincs semmilyen alapja annak, hogy meggyőzzük magunkat arról, hogy létezik egy igazi világ.

Úgy tűnik ebből az összegzésből, mintha az értelem keresése, az egység felvetése és a „valódi" (tapasztalaton túli) világba való felemelkedés csupán három egyenértékű értelmezése lenne a „létezés általános jellegének", amelyben soha „semmi" nem kerül „elérésre."

Milyen kevéssé törekszik Nietzsche pusztán a nihilizmus különböző fajtáinak és megjelenési feltételeinek meghatározására, azt a következő összegzés zárómondata árulja el: „Röviden, a 'cél', az 'egység', a 'Lét' kategóriái, amelyekkel valaha értéket ruháztunk a világra, most újra visszavonjuk azokat; és most a világ értéktelennek tűnik."

Mielőtt bemutatnánk, hogyan kell az egész A szakaszt a záró mondattal összhangban értelmezni, a mondat megfogalmazását két konkrét szempontból kell megmagyarázni.

6. A legfelsőbb értékek mint kategóriák

Nietzsche hirtelen a legfelsőbb értékeket kategóriáknak nevezi, anélkül hogy a kifejezést pontosabban megmagyarázná, ami feltárná, miért is foghatók fel a legfelsőbb értékek ilyen módon, és miért lehet a „kategóriákat" legfelsőbb értékekként érteni. Mik azok a „kategóriák"? A szó görög eredetű, számunkra ismerős, mégis idegen. Azt mondjuk például, hogy valaki az elégedetlenek kategóriájába tartozik. Egy „bizonyos embercsoport kategóriájáról" beszélünk, és itt a kategóriát úgy értjük, mint „osztályt" vagy „fajtát," amelyek szintén idegen szavak, de román eredetűek; a latinból származnak. Az adott témától függően a kategória, osztály vagy fajta kifejezéseket arra használjuk, hogy egy területet, sémát vagy rekeszt jelöljünk meg, amelybe valamit elhelyezünk, és így sorolunk be.

A kategória szó ezen használata sem az eredeti fogalmához, sem ahhoz a kapcsolódó jelentéshez nem illeszkedik, amelyet mint alapvető filozófiai kifejezés megőrzött. Ennek ellenére a szó mai használata a filozófiai használatból ered. A kategoria és a kategorein a kata és az agoreuein szavakból származik. Az agora nyilvános népgyűlést jelent, szemben a zárt tanácsüléssel: a tanácskozások, a bírósági eljárások, a piac és a kommunikáció nyilvánosságát [Öffentlichkeit]. Az agoreuein azt jelenti, hogy nyíltan beszélni, valamit nyilvánosan kihirdetni, feltárni. A kata felülről lefelé irányulást, rálátást sugall valamire. A kategorein tehát azt jelenti, hogy egy dologra kifejezett rálátással feltárjuk, mi az, és nyitottá tesszük. Ez a feltárás a szó által történik, amennyiben a szó megszólít egy dolgot – bármely létezőt – azzal kapcsolatban, hogy mi az, és azonosítja azt valamilyen módon létezőként.

Az efféle megszólítás és kifejtés, a szavakban való nyilvánossá tétel, különösen hangsúlyosan jelenik meg, amikor valakit nyílt bírósági eljárásban vád alá helyeznek, kijelentve, hogy valamiben bűnös. A megszólítás és kifejtés legszembeötlőbb és ezért leggyakoribb formája az ilyen nyílt vádaskodásban nyilvánul meg. Így a kategorein különösen a kifejtést, megszólítást jelenti, „vád" értelemben, ami magában foglalja egy olyan állítás alapjelentését, amely valamit feltár. A kategoria főnév ebben az értelemben használható. A kategoria ekkor egy dolognak ahhoz való megszólítása, ami ő maga, oly módon, hogy a megszólítás által maga a létező mintegy szavakba kerül abban, ami önmaga; vagyis megjelenik és a nyilvánosság nyitottságába kerül. Egy kategoria ebben az értelemben a asztal vagy láda, ház vagy fa szó, vagy bármely hasonló szó; vagy piros, nehéz, vékony, tart – röviden, bármely szó, amely sajátosságában szólít meg egy létezőt, és így kinyilvánítja, hogy az a létező hogyan néz ki és milyen. A szempont, amelyben egy létező úgy mutatkozik meg, amilyen, görögül to eidos vagy hé idea néven ismert. Egy kategória egy létezőnek annak a sajátos szempontja szerinti megszólítása, és így a tulajdonneve a legszélesebb értelemben. A szót Arisztotelész is használja ebben az értelemben (Fizika, B 1, 192b 17), bár ez semmiképp sem teszi a kifejezést kizárólag a filozófiai nyelvezet számára fenntartottá (mint „szakkifejezés").

A kategoria olyan szó, amelyben egy dolgot „vádolnak" azzal, ami valójában. A kategoria e filozófia előtti jelentése nagyon távol áll attól az élettelen és felszínes idegen szótól, a kategóriától, amely nyelvünkben még mindig él. A fent idézett arisztotelészi használat sokkal inkább megfelel a görög nyelv szellemének, amely kétségkívül önmagában is filozofikus és metafizikus, és ezért — a szanszkrittal és a kiművelt némettel együtt — minden más nyelv fölé emelkedik.

Most a filozófia mint metafizika különleges értelemben foglalkozik a „kategóriákkal". Beszél „a kategóriák tanáról" és „a kategóriák táblázatáról"; Kant például fő művében, A tiszta ész kritikájában azt tanítja, hogy a kategóriák táblázata levezethető és levezetendő az ítéletek táblázatából. Mit jelent itt a kategória szó, a filozófusok nyelvén? Hogyan kapcsolódik a filozófiai értelemben vett kategória a filozófiát megelőző kategoria szóhoz?

Arisztotelész, aki a kategoria szót is használta annak szokásos jelentésében, vagyis egy dolognak a maga aspektusában való megnevezéseként, először – és a következő kétezer évre döntő módon – emelte a filozófia előtti kifejezést, a kategoría-t filozófiai rangra, amely azt nevezi meg, amivel a filozófiának, lényegének megfelelően, gondolkodásában foglalkoznia kell. A szó kategoria rangemelése valóban filozófiai értelemben történt. Feltehetően nem valami egyszerűen származtatott, önkényesen kitalált és – ahogy szeretjük mondani – „elvont" jelentést erőltettek a szóra. Maga a szó iránya, a nyelv és a dolog szellemében, egy potenciálisan, sőt talán szükségszerűen más és lényegibb jelentés felé mutat. Amikor megszólítjuk „azt a dolgot ott" – például azt az „ajtót" – ajtóként, van ebben egy másik, előzetes állítás. Milyen állítás? Már azonosítottuk, amikor azt mondtuk, hogy „az a dolog ott" ajtóként van megnevezve. Ahhoz, hogy a megnevezettet „ajtóként" és ne ablakként szólítsuk meg, annak már előzetesen meg kellett mutatkoznia mint „az a dolog ott" – mint valami, ami valamilyen módon jelen van. Mielőtt a dolgot „ajtóként" nevezzük meg, már megtörtént a kimondatlan állítás, hogy ez egy „az a dolog ott" – egy dolog. Nem tudnánk a megnevezettet ajtóként tekinteni, ha először nem engednénk, hogy mint önmagáért való dolog találkozzon velünk. Az állítás (kategoria), hogy ez egy dolog, megelőzi az „ajtó" megszólítást. A „dolog" alapvetőbb és eredetibb kategória, mint az „ajtó", egy olyan „kategória" vagy állítás, amely kimondja, milyen létmódban mutatkozik meg a megnevezett létező: hogy önmagáért való létező, vagy ahogy Arisztotelész mondja, egy olyan valami, ami önmagából fakadóan önmagáért való – tode ti.

Egy második példa. Megállapítjuk, hogy ez az ajtó barna (nem fehér). Ahhoz, hogy a barna névvel illetett dolgot megnevezhessük, a színét kell tekintenünk. De egy dolog színezete is csak úgy jelenik meg nekünk mint ez a szín, és nem más, ha a dolog bizonyos módon alkotottként áll előttünk. Ha a dolgot nem már az alkotottságában szólítanánk meg, soha nem nevezhetnénk „barnának"; vagyis barna színűnek, bizonyos módon (minőségileg) meghatározottnak.

A prefilozófiai megszólítás (kategoria), amely valamit „barnának" nevez, alapját és fenntartását az képezi, hogy azt „egy bizonyos módon alkotottnak" nevezzük, vagyis a „alkotottság" kategóriája, poiotes, poion, qualitas. A „minőség" kategóriájához viszonyítva az előzetes állítás mint kategória azáltal azonosítható, hogy megnevezi azt, ami minden minőség alapját kell, hogy képezze, a lappangó alap: hypokeimenon, subiectum, substantia. A „szubsztancia", a minőség, valamint a mennyiség és a viszony mind „kategóriák": jellegzetes módjai annak, ahogyan a létezőkhöz szólunk, megszólítjuk a létezőt annak tekintetében, hogy mi mint létező, legyen az ajtó vagy ablak, asztal vagy ház, kutya vagy macska, és legyen az barna vagy fehér, édes vagy savanyú, nagy vagy kicsi.

A metafizika úgy van meghatározva, mint a létezők mint egész igazsága, az az igazság, amely a gondolkodás szavaiban köteleződik el. Ezek a szavak fejezik ki a létező önmagában vett állításait annak szerkezetében – kategóriákban. Így a kategóriák a metafizika alapvető szavai, és ezért a filozófiai alapfogalmak nevei. Hogy ezek a kategóriák néma módon fejeződnek ki állításként a mindennapi gondolatainkban és viselkedésünkben a létezők felé, vagy hogy a legtöbb ember soha nem tapasztalja meg, nem ismeri el, és még csak el sem képzeli ezeket a burkolt állításokat egész „élete" során, sem ez, sem más hasonló ok nem elegendő alap arra a gondolatra, hogy ezek a kategóriák valami közömbösek, egy olyan filozófia által kitalált dolgok, amely állítólag „távol áll az élettől". Az, hogy a hétköznapi megértés és az általános vélekedés semmit sem tud, és nem is kell tudnia ezekről a kategóriákról, pusztán azt tanúsítja, hogy itt valami vitathatatlanul lényeges dolgot kell megmagyarázni, feltéve, hogy a lényeg közelsége csak kevesek kiváltsága – de sorsa is. Az, hogy például létezik valami, mint a dízelmotor, döntő és teljesen elegendő alapját abban találja, hogy a mechanikailag és

technikailag hasznos „természet” kategóriáit egyszer kifejezetten és alaposan átgondolták a filozófusok.

Nincs semmi baj abban, ha az „utca embere” úgy hiszi, hogy létezik „dízelmotor”, mert Herr Diesel találta fel. Nem mindenkinek kell tudnia, hogy a találmányok egész ügye egyetlen lépést sem tehetett volna előre, ha a filozófia – abban a történelmi pillanatban, amikor belépett a nem-lényegi szférájába – nem gondolta volna végig a természet kategóriáit, és ezzel először nem nyitotta volna meg ezt a teret a feltalálók kutatásai és kísérletei számára. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy aki ismeri a modern erőgépek valódi eredetét, az ezért már képes lenne jobb motorokat építeni. De talán egyedülálló helyzetben van ahhoz, hogy feltegye a kérdést: mi a gépi technológia az ember létviszonyának történetében.

Ezzel szemben annak a kérdésnek, hogy a gépi technológia mit jelent az emberi fejlődés és kultúra szempontjából, kevés a jelentősége, és mindenképpen mellőzhető. Mert a technológia pontosan azt jelenti, amit a vele egyidőben létező „kultúra” is jelent.

A kategóriák azok a módok, amelyekkel a létezőt annak összetétele szerint szólítjuk meg. A kategóriák tehát kifejezetten úgy ismerhetők meg, mint az ilyen megszólítási módok egy olyan elmélkedésben, amelyben már eleve hallgatólagosan kifejezésre jut és megszólításra kerül a létező a szokásos beszédbeli és tárgyalási formákban. Mindennapi viszonyulásunk alapvető formája a létezőkhöz az állítás – Arisztotelész logos apophantikos-a, egy mondás, amely képes a létezőt önmagából kiindulva megmutatni. Ilyen logos által vezetve Arisztotelész volt az első, aki megfogalmazta a „kategóriákat,” amelyek nem az állításokban fejeződnek ki, hanem minden állítást alátámasztanak. Számára nem egy „kategóriarendszer” felállítása volt a kérdés. Platón után a legnemesebb feladatot vállalta: először megmutatni, hogy ezek a kategóriák ahhoz a tartományhoz tartoznak, amelyről a filozófiának (mint prate philosophia) elsősorban és tulajdonképpen elmélkednie kell. Az állítás, enuntiatio, így ítéletként érthető. A különböző megszólítási módok – kategóriák – rejtve húzódnak meg a különféle ítéletformákban. Ezért tanítja Kant A tiszta ész kritikájában, hogy a kategóriák táblázatát az ítéletek táblázatának irányítása alapján kell megszerezni. Amit Kant itt kifejez – jóllehet formája időközben megváltozott – ugyanaz, amit Arisztotelész több mint kétezer évvel korábban megvalósított.

Amikor Nietzsche a 12. jegyzet B szakaszában további indoklás nélkül azt állítja, hogy a legmagasabb értékek „az értelem kategóriái”, ez a jellemzés ismét ugyanaz, mint amit Kant tanított és amit Arisztotelész végiggondolt. Az „az értelem kategóriái” kifejezés jelentése az értelem, a racionális gondolkodás, a megértés ítélőképessége, logos apophantikos, „logika” – mindazok a dolgok, amelyekhez a kategóriák sajátos viszonyban állnak, és amely viszony társalakító hatással van a lényegükre. A kategóriák és az értelem – az ítélkező gondolkodás – közötti kapcsolat természetét természetesen Arisztotelész, Kant és Nietzsche is másként ragadja meg, aszerint, hogyan határozzák meg az „értelem” és a logosz, vagyis az ember lényegét, és hogy ezzel összefüggésben miként tapasztalják és magyarázzák a létet mint olyat, amely a kategóriákban tárja fel tagoltságát.

De mindezek között a különbségek között lényeges és beszédes az, ami megmarad – hogy a létezők meghatározásai mint olyanok biztosítottak és megalapozottak legyenek a logosz, az állító gondolkodás szempontjából. Mint a létező meghatározásai, a kategóriák azt mondják meg, mi a létező mint létező. Azt mondják el, ami a „legáltalánosabban” elmondható a létezőkről: létezőség, vagyis Lét. A létezők Létét az állítás, ítélet, vagy „gondolkodás” irányelvei szerint ragadjuk meg és értjük meg. A létezők egészének igazságát ily módon meghatározó, a metafizika, a létezőket kategóriák által gondolja el.

Ezért minden metafizika lényegének ismertetőjegyeként felírhatjuk a címet: Lét és Gondolkodás, vagy pontosabban: Létiség és Gondolkodás, amely megfogalmazás hangsúlyozza, hogy a Létet a létezőkből kiindulva és azokhoz visszatérve, mint azok „legáltalánosabb” elemét gondoljuk el, ahol a „gondolkodás” állító beszédként értendő.

Az ily módon felfogott létezők gondolkodása, a physei és technei on értelemben, „valami jelenlévő, ami magától emelkedik ki vagy előállított”, szolgál vezérfonalként a Létről mint létiségről való filozófiai gondolkodás számára.

A Lét és gondolkodás cím is érvényes az irracionalista metafizikára, amelyet azért neveznek így, mert a racionalizmust a legvégső csúcsára hajtja – majd megszabadítja magát tőle, mindazonáltal legkevésbé, éppúgy, ahogy minden ateizmusnak többet kell foglalkoznia Istennel, mint bármely teizmusnak.

Mivel ez a lét legmagasabb meghatározásainak kérdése az egészre nézve, abban a tekintetben, amit Nietzsche „kozmológiai értékeknek” nevez, ő képes kategóriákról is beszélni. Az, hogy Nietzsche minden további magyarázat vagy indoklás nélkül ezeket a legfelsőbb értékeket „kategóriáknak” nevezi, és az értelem kategóriáinak tekinti, megmutatja, milyen határozottan a metafizika útján gondolkodik.

De hogy vajon Nietzsche letér-e a metafizika útjáról azáltal, hogy a kategóriákat értékeknek fogja fel, és így helyesen írja-e le magát mint „antimetafizikust”, vagy csupán a metafizikát viszi el végső határáig, és ezzel maga is az utolsó metafizikussá válik, olyan kérdések, amelyekre még úton vagyunk a válasz felé. E kérdésekre adott válaszok szorosan összefonódnak Nietzsche nihilizmus fogalmának tisztázásával.

A második dolog, amire rá kell mutatnunk a szövegelemzés során, a szakasz A utolsó mondatában, az az, ahogyan Nietzsche összefoglalóan megnevezi azt a három kategóriát, amely alapján a létezőket mint egészet értelmezték. A „jelentés” helyett most „célt” mond, a „totalitás” és „szisztematizálás” helyett „egységet”, és ami a legdöntőbb, az „igazság” és az „igazi világ” helyett itt egyszerűen „Létet” mond. Ismét minden magyarázat nélkül mondja ezt. Nem kell azonban csodálkoznunk azon, hogy hiányzik a magyarázat az itt használt fogalmakra és nevekre vonatkozóan. A töredékben előttünk fekvő vázlat nem egy „kiadásra” szánt könyv fejezete, és nem is egy tankönyv része, hanem egy gondolkodó párbeszéde önmagával. Itt nem az „egójával” és „személyével” beszél, hanem a létezők Létével mint egésszel, és a metafizika történetében már elhangzottak birodalmán belül.

Mi, az ő későbbi olvasói, azonban először a metafizika birodalmába kell, hogy behatoljunk, hogy helyesen mérlegelhessük a szavak súlyát, azok minden átalakulását és fogalmi megfogalmazását, hogy képesek legyünk átgondoltan olvasni az egyszerű szövegét. Most azonban csak azt kell szem előtt tartanunk, hogy Nietzsche a „igazságot” az ész kategóriájaként ragadja meg, és az „igazságot” azonosítja a „Léttel.” Ha pedig a „Lét” az első és utolsó szó a létezők egészéről, akkor Nietzsche „Lét” és „igazság” közötti azonossága valami lényegeset hirdet az alapvető metafizikai álláspontjának tisztázása szempontjából, amelyben a nihilizmus tapasztalata gyökerezik.

Nihilizmus és a nyugati történelem embere

Mit akar mondani az A szakasz utolsó mondata? Először is, a „cél”, „egység” és „Lét” kategóriáival értéket ruháztunk a „világra” (vagyis a létezők összességére). Másodszor, ezek a kategóriák, melyeket a világra ruháztunk, „újra vissza lesznek vonva általunk.” Harmadszor pedig, e kategóriák – vagyis az értékek – visszavonása után a világ „most” értéktelennek tűnik.

Az „itt és most” által meghatározott állapot semmiképpen sem tekinthető véglegesnek. Az „itt és most” nem azt jelenti, hogy ezentúl a dolgok ilyen értéktelenségben és a világ ilyen értéktelen aspektusában fognak megnyugodni. Természetesen a mű címe egyszerűen így szól: „A kozmológiai értékek hanyatlása”, és a nihilizmus első lényegi meghatározása így hangzik: „A legfelsőbb értékek leértékelődése.” De a záró mondat, amelyet most meg fogunk világítani, nem csupán azt tárja fel, hogy az eddigi legmagasabb értékek hanyatlása nem jelenti a végét; e végső mondatban egy másik nézőpont nyelve szólal meg. Ez az értékek befektetéséről és kivonásáról szól a létezők univerzumában, amely mintegy önmagában létezik, és lehetővé teszi az ilyen értékbefektetést és -kivonást. Az értékek nem maguktól hullanak le; mi vonjuk ki a világ értékeit – amelyeket először mi magunk helyeztünk bele. Mi aktívan részt veszünk az értékelésben és az értékek leértékelésében. Kik vagyunk „mi”?

Mi történik itt? A nihilizmus nyilvánvalóan nem pusztán a értékek önmagukban való észrevétlen összeomlása valahol a közelünkben. A nihilizmus az általunk birtokolt értékek letétele, azoknak a létrehozásukhoz viszonyított megvonása. Nietzsche azonban az „mi” és „mi magunk” kifejezésekkel a nyugati történelem emberét érti. Nem azt akarja sugallni, hogy ugyanazok az emberek, akik értékeket hoztak létre, azok is vonják vissza őket, hanem hogy az értékeket létrehozó és azokat visszavonó emberek egy és ugyanazon nyugati történelemből származnak. Mi magunk, Nietzsche korának kortárs képviselői, azokhoz tartozunk, akik ismét visszavonják azokat az értékeket, amelyeket korábban letettek. Az értékek letétele nem vak rombolási vágyból és üres újításból fakad. A világ olyan jelentésének szükségletéből és szükségszerűségéből ered, amely nem redukálja azt puszta átjáróvá a túlvilág felé. Olyan világnak kell létrejönnie, amely lehetővé teszi az ember számára, hogy saját lényegét saját értékeinek forrásából bontsa ki. Ehhez azonban átmenetre van szükség, egy útra a jelenlegi helyzeten keresztül, amelyben a világ értéktelennek tűnik, ugyanakkor új értéket követel. Az átmeneti állapoton való áthaladást a lehető legnagyobb tudatossággal kell annak felfognia. Ennek eléréséhez szükséges az átmeneti állapot eredetének felismerése és a nihilizmus első okának feltárása. Az átmeneti állapot leküzdésére irányuló döntő akarat csak annak tudatosításából születhet meg.

Nietzsche kifejtése, amely eredetileg a nihilizmus megjelenésének feltételeinek felsorolásával és annak puszta leírásával kezdődött, most hirtelen úgy hangzik, mint annak kijelentése, amit mi játszunk el; sőt, amit el is kell játszanunk. Itt nem a múlt eseményeinek történelmi felismeréséről és a jelenre gyakorolt hatásairól van szó. Valami küszöbön álló a tét, valami, ami éppen csak elkezdődött, és olyan döntéseket és feladatokat foglal magában, amelyek átmeneti jellege úgy értelmezhető, mint értékek befektetése és kivonása a világból.

De többféle „nihilizmus” létezik. A nihilizmus nem csupán a legmagasabb értékek leértékelésének folyamata, és nem is egyszerűen ezeknek az értékeknek a visszavonása. Már e értékek világi felállítása is maga a nihilizmus. Az értékek leértékelődése nem ér véget azzal, hogy az értékek fokozatosan értéktelenné válnak, mint egy homokba szivárgó patak. A nihilizmus az értékek visszavonásában, az értékek agresszív eltávolításában teljesedik ki. Nietzsche világossá akarja tenni számunkra a nihilizmus lényegének belső

gazdagságát. Ezért a B szakasznak arra kell ösztönöznie bennünket, hogy döntő álláspontot foglaljunk el.

Ha most élesebb fókuszsal vizsgáljuk meg az A szakaszt, képesek vagyunk észrevenni a három feltétel bevezetésének különböző módjait, amelyek a nihilizmus megjelenéséhez vezetnek, és amelyek első pillantásra csupán felsorolásnak tűnnek. Az első bekezdésben Nietzsche alapvetően azt mondja, hogy a nihilizmusnak „színre kell lépnie" mint pszichológiai állapot. Itt először megnevezi a nihilizmus lehetőségének alapvető feltételét – nevezetesen azt a feltételt, hogy általában valami olyasmi, mint a „jelentés", feltevődik mint az, amit keresünk.

A második bekezdésben azt mondja, hogy a nihilizmus „pszichológiai állapotként" „merül fel". Itt azonosítja azt a döntő feltételt, amely bevezeti a legmagasabb értékek tényleges megdöntését, és úgy rendezi a dolgokat, hogy egy mindent átfogó, teljes egészet, egy „egységet" helyezzen el mint jelentést, egy olyan egységet, amely az emberen keresztül működik, és megalapozza, valamint biztosítja az emberi létet a létezők közepette.

A harmadik bekezdésben ezt találjuk: „A nihilizmus mint pszichológiai állapot rendelkezik egy harmadik és végső formával is." Itt előrevetítjük valaminek az eljövetelét, amelyben a nihilizmus először nyeri el teljes lényegét. Ez annak a valódi, önmagában létező túlvilágnak a felállítása, amely e csalóka, földi világ célja és mintaképe.

Az első bekezdés megnevezi a nihilizmus lehetőségének alapvető feltételét, a második annak tényleges kezdetét, a harmadik pedig lényegének szükségszerű beteljesülését. Általánosságban így kapja meg a nihilizmus története mint történelem alapvető vonásaiban az első „ábrázolását".

Most már nem tudjuk tovább elfojtani a korábban érintett kérdést, hogy vajon a nihilizmus lényegének története miként és mennyiben felel meg annak a történelmi valóságnak, amelyet megszoktunk történetileg szemlélni. Nietzsche erről közvetlenül semmit sem mond, ahogy azt sem nevezi meg igazán, hogy az ő tárgyalása a nihilizmus lényegi története lenne. Minden itt határozatlan marad. Ennek ellenére vannak jelek, hogy Nietzsche a „valóságos" történelmet tartja szem előtt, mindenekelőtt ott, ahol a nihilizmus harmadik formájáról beszél.

Azáltal, hogy egy „valódi világot" állít szembe a pusztán illuzórikus, változó világgal, Nietzsche a platóni metafizikára és annak nyomán az egész későbbi metafizikára utal, amelyet ő „platonizmusnak" ért. A platonizmust úgy fogja fel, mint a „két világ tanát": e földi, változékony, az érzékek számára hozzáférhető világ fölött ott áll egy érzékfeletti, változatlan, azon túli világ. Ez utóbbi a „Létben" folyamatosan fennálló világ, ezért ez az igazi világ, míg az előbbi csupán illúzió. A „igazság" és „Lét" azonosítása ennek felel meg. Amíg a kereszténység azt tanítja, hogy a mi világunk, mint könnyek völgye, csupán átmeneti állomás az örök üdvösség felé, Nietzsche általánosságban a kereszténységet is platonizmusnak (két világ tana) tekintheti a nép számára.

Ha a nihilizmus megjelenésének és lényegének feltételei közül a harmadik Platón filozófiájára vonatkozik, akkor az elsőt és a másodikat a preplatóni filozófiában kell keresnünk a megfelelő történeti formáikban. Valójában megtalálhatjuk a „egység" posztulálását a lét teljességére vonatkozóan Parmenidész hen to on tanításában. Mindazonáltal, mivel a megjelenés feltételeinek első formája a nihilizmus lehetőségének megalapozó feltételeként áll fenn, amely a nihilizmus egész történetét irányítja, nem találhatunk rá egyértelmű történeti tanúságot. De mivel amit éppen mondtunk, alapvetően mindhárom feltételre érvényes, és mivel ezek a feltételek, még ha megfelelően át is alakulnak, bizonyos hatást gyakorolnak minden alapvető metafizikai álláspontra, a kísérlet, hogy historiológiai megfelelést mutassunk ki a kijelölt három feltételre, nem bír akkora jelentőséggel, mint amekkorát kívánhatnánk, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy az A szakasz csupán előjátéka a B-nek.

8. Az új értékelés

B szakasz a következőképpen szól:

> Feltételezve, hogy felismerjük, milyen mértékben nem lehet többé a világot értelmezni e három kategória alapján, és hogy e belátás után a világ számunkra értéktelenné kezd válni: akkor fel kell tennünk a kérdést, honnan ered a hitünk e három kategóriában – próbáljuk meg látni, nem lehetséges-e ezt a hitünket megszüntetni! Miután e három kategóriát leértékeltük, annak bizonyítása, hogy nem alkalmazhatók a világegyetemre, többé nem szolgál indokul a világ leértékelésére.
> Eredmény: Az értelem kategóriáiba vetett hit okozza a nihilizmust – a világ értékét egy olyan kategóriák alapján mértük, amelyek pusztán fiktív világra vonatkoznak. Végső eredmény: Minden érték, amellyel eddig megpróbáltuk számunkra a világot értékelhetővé tenni, és amelyek, miután alkalmazhatatlannak bizonyultak, ezért a világot leértékelték – mindezek az értékek pszichológiailag nézve bizonyos hasznossági perspektívák eredményei, az emberi uralmi konstrukciók fenntartása és megerősítése céljából; és csupán hamisan lettek kivetítve a dolgok lényegébe. Ez mindig és mindenütt az ember hiperbolikus naivitása, aki önmagát teszi a dolgok jelentésévé és értékmércéjévé.

Azt mondtuk, hogy itt egy másik nyelven beszélnek, amelyre természetesen már utaltunk az A szakaszban, különösen az utolsó mondatával. Most már nem esik szó arról, hogy a nihilizmus mint pszichológiai állapot „be fog lépni a színre”; többé nincs arról sem beszéd, hogy a nihilizmus csupán a történelemben, úgymond a múltban fellelhető jelenség lenne. Most már mi magunk is érintettek vagyunk a kérdésben. Ezért olvassuk most: „Tegyük fel, hogy belátjuk, milyen mértékben … többé nem lehet értelmezni”; olvassuk: „Ekkor meg kell… ”; a részlet ezt mondja: „Próbáljuk meg … !” Amikor megkíséreljük, a „világegyetemmel” való teljesen új viszony jön létre, a történelem „eredménye” először válik észlelhetővé. Ez az „eredmény” az utolsó szakasz által gyűjtődik össze „végső eredményként.”

Csak ott vannak „eredmények”, ahol számvetés és kalkuláció történik.

Valójában Nietzsche gondolatmenete, mint nihilista, maga is számvetés. Hogy milyen számvetésről van szó, azt a záró részben pontosítja: „Mindezek az értékek pszichológiailag számítva e meg az eredményei” ennek és annak. Ez az értékek „pszichológiai” számvetéséről és kalkulációjáról szól, amelybe természetesen mi magunk is bele vagyunk számítva. De pszichológiailag gondolkodni annyit jelent, mint mindent a hatalomakarás (hatalomra való törekvés) konfigurációjaként gondolni. Pszichológiailag számvetni pedig azt jelenti, hogy mindent érték alapján mérünk fel, és az értéket a legfőbb érték, a hatalomakarás alapján számítjuk ki – vagyis meghatározzuk, hogy a „értékek” miként és milyen mértékben mérhetők fel a hatalomakarásnak megfelelően, és így bizonyulnak érvényesnek.

Ami a B szakaszban megköveteltetik, és az, amiért megköveteltetik, az a kifejezett, tudatos és tudatosan önigazoló kísérlet a legfelsőbb értékek leértékelésére, hogy azokat legfőbb értékekként trónfosztjuk. Ugyanakkor ez magában foglalja annak a köztes állapotnak a komoly vételét, amelyet a legfőbb értékek leértékelése idéz elő, mégpedig úgy, hogy egyidejűleg a földi világunkra rögzülünk, mint az egyetlen valóságra, és meghozzuk a döntést lenni ebben a döntésben mint történelmi döntésben. A nihilizmus immár nem pusztán egy történelmi folyamat, amelyet megfigyelőként csupán magunk előtt, magunkon kívül, vagy akár mögöttünk látunk; a nihilizmus úgy tárul fel, mint korunk története, amely saját hatékony korlátait kényszeríti a korszakra, és amely által igénybe vagyunk véve. Nem állunk ebben a történelemben úgy, mint valami egységes térben, ahol bármilyen szempontot vagy álláspontot tetszés szerint fel lehetne venni. Ez a történelem maga az a mód és forma, amelyben állunk vagy mozgunk, amelyben vagyunk. A legfőbb

értékek eddigi leértékelése belép a trónfosztás és megdöntés állapotába. De még egy megdöntésben is még mindig olyan értékekről van szó, amelyeknek a létet mint egészet kell meghatározniuk. A legfőbb eddigi értékek hanyatlásával a lét, abban az értelemben, ami valós, ami itt és most elérhető, valóban értéktelenné válik. De ahelyett, hogy eltűnne, az, ami elérhető, önmagát érvényesíti mint olyasvalami, ami az előző értékek megdöntése által új értékekre szorul. Ezért az előző értékek trónfosztása már önmagában és szükségszerűen az új értékek felállításának útján van. Az előző értékek trónfosztása által a világ, amely korábban csupán földi világ volt, a lét egészeként válik azzá, ami. Most, úgymond, a lét egésze a földi és a túlvilági közötti különbségen kívül áll. Így az eddigi legfőbb értékek trónfosztása magával hozza a lét egészében bekövetkező változást, úgyhogy kérdésessé válik, hol és hogyan lehet még létezőkről és a Létről beszélni. Másképpen kifejezve: az új értékek felállítása már nem történhet egyszerűen úgy, hogy új értékeket helyezünk az ugyanazokra a helyekre – amelyek időközben természetesen üressé váltak – a korábbi legfőbb értékek helyébe.

A legmagasabb értékek bukásával együtt jár a „fölött”, a „magas” és a „túl” megszűnése is, vagyis annak a korábbi helynek az eltűnése, ahol az értékeket el lehetett helyezni. Ez a megszűnés azt jelenti, hogy maga az értékelés is másmilyenné kell, hogy váljon. Még az a valami is, amiért az új értékek értékek akarnak lenni, a túlvilág bukása után már nem lehet evilági. Ez pedig azt jelenti, hogy az a mód, ahogyan az értékek értékek, az értékek lényege, át kell alakuljon. A legmagasabb eddigi értékek leértékelődése mögötti földrengető változás abban mutatkozik meg, hogy új értékelési elv válik szükségessé. De mivel a legfelsőbb értékek leértékelése tudatosan történik, korábbi értékek letételeként, egyértelműen ismert jelenségekből fakadva, az új értékelésnek egy új és fokozott tudatosságból (számvetésből) kell kiindulnia.

Ezért egy új értékelés elve csak akkor válhat érvényessé, ha felébred és elterjed az értékek lényegéről és az értékbecslés feltételeiről szóló új tudás. Minden korábbi érték újraértékelését csak a lényegi érték és értékelés saját tudatának legmagasabb szintű tudatossága viheti véghez és tarthatja fenn. A korábbi értékek hanyatlása először teljesedik be az így megértett új értékelésben.

A nihilizmus először az összes érték átértékelésén keresztül válik klasszikussá. Ami megkülönbözteti, az az értékek eredetének és szükségszerűségének ismerete, valamint ezzel együtt a korábbi értékek lényegébe való betekintés. Itt az értékelés és az értékelő gondolkodás először jut el önmagához, nem pusztán úgy, ahogy egy ösztönös cselekedet is ismeri és mellékesen megfigyeli önmagát, hanem oly módon, hogy ez a tudatosság az egész viselkedés lényegi mozzanatává és hajtóerejévé válik. Amit az ösztön kétértelmű nevével írunk le, az most már nem pusztán valami, aminek korábban nem voltunk tudatában, de most már ismerjük; a tudat, a „pszichológiai számvetés” és a számítás most az igazi ösztönné válnak.

Míg a B szakaszban a nihilizmust átmeneti állapotként tapasztaljuk meg, és a gondolkodás és cselekvés mércéjévé tesszük, a 12. jegyzet befejező része eljut a klasszikus nihilizmus álláspontjára. A „végső eredmény” kerül elbeszélésre, amelyben a lét egészét új módon mérlegelik, és az értékek és az értékelés lényegének ismerete homályosítás nélkül kerül kifejezésre. Ismételjük meg a befejező szakasz fő mondatát:

> Mindezek az értékek pszichológiai értelemben véve a hasznosság bizonyos nézőpontjainak eredményei, az emberi uralmi konstrukciók megőrzésére és fokozására; és csupán hamisan vetítették rá őket a dolgok lényegére. Ez mindig és mindenhol az ember hiperbolikus naivitása, aki önmagát állítja a dolgok jelentésének és értékének mércéjéül.

Így hát Nietzsche azt mondja, hogy az értékek lényege a „uralmi konstrukciókban” gyökerezik. Az értékek lényegüknél fogva az „uralomhoz” kapcsolódnak. Az uralom maga

a hatalom hatalomban való működése. Az értékek a hatalomakarathoz kötődnek; attól függenek, mint a hatalom tulajdonképpeni lényegétől. Az eddigi legmagasabb értékekben rejlő hamisság és tarthatatlanság nem magukban az értékekben rejlik, nem azok tartalmában, nem abban, hogy bennük értelem keresése, egység felállítása és igazság biztosítása történik. Nietzsche azt látja hamisnak, hogy ezeket az értékeket tévesen egy „önmagában létező" birodalomba utalták, amelyben és amelyből feltételezetten abszolút érvényességet nyernek önmaguk számára, miközben valójában eredetük és érvényességi körük kizárólag egy bizonyos fajta hatalomakaratban van.

Ha visszagondolunk a 12. jegyzet záró részétől annak címére, „A kozmológiai értékek hanyatlása", akkor egyértelművé válik, hogy a cím csak akkor felel meg a jegyzet egészének, ha először Nietzsche értelmében felfogjuk a nihilizmust mint történelmet – vagyis ugyanakkor pozitívan is úgy értelmezzük, mint egy „új" értékelés előzetes szakaszát, olyannyira határozottan, hogy éppen a legszélsőségesebb nihilizmust nem teljes összeomlásként, hanem az emberi lét új feltételeihez való átmenetként éljük meg. Nietzsche ezt az átfogó felismerést a nihilizmus lényegéről megőrzi egy jegyzetben, amely körülbelül a 12. jegyzet idején keletkezett:

> Átfogó felismerés. Minden jelentős növekedést valójában hatalmas széthullás és elmúlás kísér: szenvedés, a hanyatlás tünetei hozzátartoznak a hatalmas előrelépések időszakaihoz; az emberiség minden termékeny és erőteljes mozdulata ugyanakkor egyidejűleg egy nihilista mozgalmat is létrehozott. Kiderülhet, hogy a döntő és leglényegesebb növekedés, az új létfeltételekhez való átmenet jele, amikor a pesszimizmus legszélsőségesebb formája, a tulajdonképpeni nihilizmus megjelenik a világban. Ezt megértettem. (WM, 112; tavasz–ősz, 1887)

A következő feljegyzés ugyanabból az időszakból származik:

> Az ember vadállat és Überbcast; a magasabb rendű ember Nemember és Überember: ezek összetartoznak. Az ember minden nagyságban és magasságban való növekedésével együtt jár a mélységben és rettenetben való növekedés is: nem szabad az egyiket akarni a másik nélkül – vagy inkább: minél radikálisabban akarjuk az egyiket, annál radikálisabban érjük el éppen a másikat. (WM, 1027)

9. A nihilizmus mint történelem

Az első, 12. jegyzethez fűzött magyarázatunk után Nietzsche európai nihilizmusról alkotott fogalmának fontolgatása és végiggondolása világosabb körvonalakat öltött. Amit elmélkedésünk kezdetén csupán bizonytalanul vázoltunk fel, most két kérdésirányba rendezhető, és így a nihilizmus lényegéről szóló tárgyalás megfelelő módon folytatható – az alábbi kijelentésekben megfogalmazva. Először: a nihilizmus, ahogyan Nietzsche gondolja, eddig a legmagasabb értékek leértékelődésének története, amely az összes korábbi értékek átértékelésébe való átmenetként jelenik meg. Ez az átértékelés egy új értékelés elvének felfedezésében teljesedik ki, amely elvet Nietzsche a hatalom akarásaként ismer fel. Másodszor: Nietzsche a nihilizmus lényegét kizárólag értékelő gondolkodás alapján érti meg, és csak ebben a formában válik kritikájának és meghaladásra irányuló kísérletének tárgyává. Ám mivel az értékelés elve a hatalom akarásában rejlik, a nihilizmus meghaladása annak klasszikus formában való beteljesítése révén az egész lét hatalom akarásaként való értelmezésévé alakul. Az új értékelés a hatalom akarásának metafizikája.

A „hatalomra való akarat metafizikája” kifejezést kettős értelemben értjük, mert a birtokos esetnek kettős jelentése van: tárgyas és alanyos genitívuszként egyaránt. Nietzsche metafizikája egyrészt olyan metafizika, amelynek „tárgya” a hatalomra való akarat, mivel a hatalomra való akarat az egész lét igazságát alkotja, amennyiben az egész lét alapvető jellemvonását adja. Mint az egész lét alapvető vonása azonban a hatalomra való akarat egyúttal az ember lényegi meghatározása is. Ily módon a lét igazságának emberi érmejének – azaz a metafizikának – alapjául szolgál; a metafizika subiectuma. Másfelől tehát Nietzsche metafizikája az, amelyben a hatalomra való akarat kerül uralomra. Ilyen értelemben maga a metafizika is a hatalomra való akarat által kormányzott erőtérhez tartozik, és annak egyik feltétele. A hatalomra való akarat egyszerre tárgya és alanya annak a metafizikának, amelyet teljesen áthat az értékelő gondolkodás. Ebben az egyértelmű értelemben a „hatalomra való akarat metafizikája” kifejezés maga kétértelmű.

Először is szükséges a nihilizmust egységes módon, mint az értékelések történetét megérteni. Az értékelés kifejezést itt tág értelemben használjuk. Ez magában foglalja a legfelsőbb értékek felállítását, ezen értékek értéktelenítését mint leváltásukat, valamint ezeknek az értékeknek az újraértékelését, mint az értékek újra felállítását.

Első kérdésfelvetésünkkel kapcsolatban ismét megjegyezzük, hogy a nihilizmus történelem. Ezen nem pusztán azt értjük, hogy amit nihilizmusnak nevezünk, annak „van” egy „történelme”, amennyiben időbeli folyamatában történetileg nyomon követhető. A nihilizmus maga a történelem. Nietzsche értelmében ez együttesen alkotja a nyugati történelem lényegét, mert együtt határozza meg az alapvető metafizikai álláspontok törvényszerűségét és viszonyaikat. Az alapvető metafizikai álláspontok azonban annak a világtörténelemnek – és különösen a nyugati történelemnek – az alapját és területét jelentik, amit mi ismerünk. A nihilizmus e történelem történetiségét határozza meg. Következésképp a nihilizmus lényegének megértése szempontjából kevés haszna van annak, ha különböző századokban elmeséljük a nihilizmus történetét és bemutatjuk annak különféle formáit. Mindenekelőtt arra kell törekednünk, hogy felismerjük a nihilizmust, mint a történelem törvényszerűségét. Ha valaki ezt a történelmet „hanyatlásnak” akarja tekinteni, és a legmagasabb értékek leértékelődésében méri, akkor a nihilizmus nem a hanyatlás oka, hanem annak belső logikája, az események törvényszerűsége, amely túlmutat a puszta hanyatláson, és így a hanyatláson túlra is mutat. Ezért a nihilizmus lényegébe való betekintés nem abban áll, hogy ismerjük a történetileg dokumentálható nihilista jelenségeket – hanem abban, hogy megértsük a kezdeti leértékelődéstől a szükségszerű újraértékelésig vezető lépéseket, fokozatokat és átmeneteket.

Ha a legmagasabb értékek leértékelődnek, és az az érzés támad, hogy a világ nem felel meg, és soha nem is felelt meg annak, amit ideálisan vártunk tőle – sőt, ha az az érzés is felmerül, hogy minden félresiklik, semmivé válik, és hogy ezért ez a világ a legrosszabb világ, egy pessimum –, akkor kialakul az az attitűd, amelyet a modern korban általában „pesszimizmusnak" neveznek: annak a hitnek, hogy ebben a legrosszabb világban az élet nem érdemes arra, hogy éljük vagy megerősítsük (Schopenhauer). Nietzsche ezért kifejezetten úgy írja le a „pesszimizmust" (WM, 9; 1887), mint a „nihilizmus prototípusát" (lásd WM, 37: „A pesszimizmus fejlődése nihilizmusba"). De a nihilizmushoz hasonlóan a pesszimizmus is kétértelmű. Van az erő pesszimizmusa, és mint erő; de van a gyengeség pesszimizmusa is, és mint gyengeség. Az előbbi nem áltatja magát, látja a veszélyt, nem akar ködösítést: józanul tekint azokra az erőkre és hatalmakra, amelyek a veszélyt jelzik. De felismeri azokat a feltételeket is, amelyek mindennek ellenére képesek uralmat nyerni a dolgok felett. Az erő pesszimizmusa tehát az „analízisben" találja meg álláspontját. Nietzsche „analízis" alatt nem szétbontást, nem boncolást és kibogozást ért, hanem annak vizsgálatát, ami „van", annak ábrázolását, ami megmutatja, miért olyan egy létező, amilyen. Ezzel szemben a gyengeség és a hanyatlás pesszimizmusa mindennek csak a sötét oldalát látja, minden újabb kudarchoz kész indokkal áll elő, és úgy véli, már előre tudja a végkimenetelt. A gyengeség pesszimizmusa mindent meg akar „érteni", történetileg magyarázni, mentegetni és elengedni. Minden, ami történik, máris megtalálja a maga megfelelő előzményét. A hanyatlás pesszimizmusa „historicismusból" merít menedéket (lásd WM, 10).[1] Az az elemző pesszimizmus, amelynek ereje az „analízisben" rejlik, és az a pesszimizmus, amely „historicizmusban" reked meg, a lehető legszélsőségesebb módon állnak szemben egymással. Többféle „pesszimizmus" létezik. A pesszimizmus és annak kétértelműsége révén tehát a „szélsőségek" jelennek meg és kerülnek túlsúlyba. Így válik világosabbá és sürgetőbbé az a „átmeneti állapot", amelyet a legmagasabb értékek eddigi leértékelődése hoz létre.

Egyik nézőpontból úgy tűnik, hogy a korábbi értékek beteljesítése nem érhető el; a világ értéktelennek tűnik. Másik nézőpontból viszont az értékbecslések eredetének növekvő analitikus tudata, a hatalom akarásában, az új értékbecslések forrása felé irányítja a kutató tekintetet, jóllehet természetesen ettől a világ nem lesz értékesebb. A korábbi értékek megingott érvényességével kapcsolatban azonban ugyanúgy történhet egy kísérlet arra is, hogy megtartsák azok „helyét", és hogy azt a régi helyet – a transzcendenst – új eszményekkel töltsék meg. Nietzsche értelmezése szerint ez történik például az „egyetemes boldogság" tanításaiban, és a „szocializmusban", ugyanígy a „wagneri zenében", a keresztény „eszményben", és ott, „ahol a kereszténység dogmatikus formáját elhagyták" (WM, 1021). Így keletkezik a „befejezetlen nihilizmus".

> Befejezetlen nihilizmus; formái: mi éppen a közepében élünk. A nihilizmus megkerülésére tett kísérletek az előző értékek újraértékelése nélkül az ellenkező hatást váltják ki, súlyosbítják a problémát. (WM, 28)

Ezzel világosabbá válik, hogy milyen mértékben tartozik az „összes értékek átértékelése" a tökéletes, teljes nihilizmushoz, és hogy egy sajátos bizonytalansági állapot előzi meg és kíséri az átértékelést. A bizonytalanság állapota, amelyben a korábbi értékek

---

[1] A Hatalom akarása 10. jegyzete így hangzik:
A. Pesszimizmus mint erő – miben? A logikájának energiájában, mint anarchizmus és nihilizmus, mint analitika.
B. Pesszimizmus mint hanyatlás – miben? Mint elpuhulás, mint afféle kozmopolita tapogatódzás, mint tout comprendre és történetiség.
– A kritikai feszültség: a szélsőségek kerülnek előtérbe és válnak uralkodóvá. Valójában a WM 10 két jegyzetből álló kompozit; a záró mondat a jegyzetfüzetek egy másik oldalához tartozik; vö. CM, WII I [126] és [128].

megdőlnek, az újak pedig még nincsenek felállítva, abban áll, hogy önmagában nincs igazság, jóllehet mégis van igazság. De az igazságot még újra kell határozni. Az „analitikában" már felébredt a gyanú, hogy az „igazság akarása", mint valami kötelező és tekintélyes igény, hatalmi igény, és mint ilyen, csak a hatalom akarata által van szankcionálva, mint a hatalom akaratának saját konfigurációja. A leírt átmeneti állapot az „extrém nihilizmus", amely felismeri és kifejezetten kijelenti, hogy önmagában nincs igazság. Ismételten, az ilyen nihilizmus kétértelmű:

> A. A nihilizmus mint a szellem megnövekedett erejének jele: aktív nihilizmus.
> B. A nihilizmus mint a szellem erejének hanyatlása és visszaesése: passzív nihilizmus.
> (WM, 22; 1887 tavasz-ősz)

A passzív nihilizmus azt mondja, hogy önmagában nincs igazság, és ezzel le is zárja a kérdést. A passzív nihilizmus számára egyáltalán nincs igazság. Az aktív nihilizmus azonban arra törekszik, hogy meghatározza az igazság lényegét annak alapján, ami minden dolog meghatározhatóságát és meghatározását lehetővé teszi. Az aktív nihilizmus az igazságot a hatalom akarásának konfigurációjaként és meghatározott rangú értékként ismeri el.

Ha a hatalom akarását kifejezetten és teljesen úgy tapasztaljuk meg, mint az igazság lehetőségének alapját, és ha az igazságot a hatalom akarásának funkciójaként (mint igazolás) fogjuk fel és ábrázoljuk, akkor a szélsőséges nihilizmus, mint aktív, klasszikus nihilizmussá alakul át. De mivel az aktív nihilizmus már felismeri és elismeri a hatalom akarását, mint a létezők alapvető jegyét, a nihilizmus általában nem puszta „szemlélődés" (WM, 24),[2] nem a puszta „nem" az ítéletben. Ez a tett „nem"-je: „ráteszi a kezét", „végrehajtja". Nem egyszerűen semmisnek tekint valamit, hanem félreteszi, felforgatja, és nyílt teret teremt. Ezért a klasszikus nihilizmus maga a „legfőbb erőteljesség eszménye" (WM, 14).

Az ilyen nihilizmus a korábbi értelemben vett „életből" bontakozik ki, utat vág „egy új rend felé," és megadja mindannak, ami el akar pusztulni, a „vágyát a vég után." Ily módon a nihilizmus egyszerre végez teljes tisztogatást, és közben új lehetőségeket nyit meg. Ezért, amikor Nietzschétől egy teljesen új értékelés nihilizmusáról van szó, egy olyan nihilizmusról, amely teret csinál azáltal, hogy minden létezőt a nyilvánvalóba helyez, ő ezt „eksztatikus nihilizmusnak" nevezi (WM, 1055). Amennyiben a klasszikus-eksztatikus, aktív-szélsőséges nihilizmus legfőbb ereje nem ismer önmagán kívül semmit, nem ismer felette határokat, és semmit sem fogad el mércének, a klasszikus-eksztatikus nihilizmus lehet egy „isteni gondolkodásmód" (WM, 15). Ebben a formában a nihilizmus már nem pusztán a tehetetlen „vágyakozás a semmiségre" (WM, 1029), hanem épp az ellenkezője (lásd WM, 1010, 1023, 1025).[3] Ez feltárja a nihilizmus lényegi teljességét, amint az önmagában artikulálódik: a nihilizmus kétértelmű korai formái (pesszimizmus), a befejezetlen nihilizmus, a szélsőséges nihilizmus, az aktív és passzív nihilizmus, valamint az aktív-szélsőséges, eksztatikus-klasszikus nihilizmus.

Mikor, hogyan és milyen mértékben – akár felismerve, akár nem – az egyik nihilizmus-módok közül melyik uralkodik, vagy hogy mind egyszerre uralkodnak-e, és egy teljesen kétértelmű történelmi állapotot hoznak-e létre egy korszak számára: ezek olyan kérdések,

---

[2] Vagyis nem pusztán a „Hiába!" (vö. WM, 24) szemlélése.

[3] WM, 1025 olyan erőt idéz meg, amely képes a látszólagos rosszat jóvá alakítani, mindent, ami félelmetes, a szolgálatába állítani. WM, 1023 az ilyen erőt az „öröm", „boldogság" és „haladás" fogalmával azonosítja. WM, 1010 a világ „tökéletességének" egy új felfogásáról beszél, amely még a korábbi tévedéseket is jóváhagyhatja: „Bármi, ami nem felel meg a mi logikánknak, a mi 'szépünknek', a mi 'jónknak', a mi 'igazunknak', lehet tökéletes egy magasabb értelemben, mint akár a mi ideálunk."

amelyeket csak cselekvés és elmélkedés helyzetéből lehet feltenni, és amelyeket itt kell feltennünk. Számunkra elegendő a nihilizmus összefonódó módjainak jelzése ahhoz, hogy megvilágítsuk lényegének mozgását és történelmi karakterét, és egyúttal ismételten hangsúlyozzuk: a nihilizmus alatt nem valami olyat értünk, ami pusztán jelen van, vagy ami Nietzsche korának „kortársi" jelensége. A nihilizmus elnevezés egy történelmi mozgásra utal, amely messze mögöttünk kezdődik, és messze túlmutat rajtunk.

10. Értékelés és Hatalomra Törés

A nihilizmus azonban, amelyet Nietzsche az értékelések történeteként tekint, csak akkor érthető meg, ha magát az értékelést a lényegében ismerjük fel; vagyis a metafizikai szükségszerűségében. Ezért elmélkedésünk elsődleges hangsúlya áthelyeződik a második kérdésirányba.

A vizsgálódás ezen területének fő pontjai a következők: először is, Nietzsche a nihilizmust eredete, fejlődése és legyőzése szempontjából kizárólag értékelő gondolkodásként érti; másodszor, az értékekben való gondolkodás ahhoz a valósághoz tartozik, amelyet a hatalom akarásaként határozunk meg; harmadszor, az értékelő gondolkodás a hatalom akarásának metafizikájának szükséges összetevője.

De miben rejlik az ilyen metafizika történetileg lényegi alapja? Vagy, hogy másképpen tegyük fel a kérdést: honnan ered az értékelő gondolkodás „metafizikai" forrása? Ha a metafizika a létezők mint egész igazsága, és ezért a létezők Létéről beszél, akkor melyik a létnek mint egésznek az az értelmezése, amelyből az értékgondolkodás származik? Válaszunk az, hogy ez a létezőknek mint egésznek a meghatározásából ered, amelynek alapvonása a hatalom akarása. Ez helyes válasz. De hogyan jutunk el ehhez a létezőknek adott értelmezéshez, ha ragaszkodunk ahhoz, hogy ez nem holmi önkényes és eltúlzott vélemény, amely csak a különc Nietzsche úr fejében fordul elő? Hogyan jutunk el a világnak mint hatalom akarásának vetületéhez, feltéve, hogy a világ ilyen értelmezésében Nietzsche arról beszél, ami felé a Nyugat hosszú története, különösen a modern kor története, a maga legrejtettebb menetében törekedett? Mi az, ami lényegileg történik és uralkodik a nyugati metafizikában, hogy végül a hatalom akarásának metafizikájává váljék?

Ezzel a kérdéssel látszólag puszta összegzésből és kifejtésből „szembesülésre" térünk át Nietzsche metafizikájával. Feltételezve, hogy Nietzsche metafizikája a nyugati metafizika beteljesülése, csak akkor lesz megfelelő a vele való szembesülés, ha általában véve a nyugati metafizikával foglalkozik.

Egy gondolkodóval folytatott elmélyült szembesülés során nem arról van szó, hogy az egyik „nézőpontot" a másik ellen állítsuk, vagy hogy az egyik „álláspontot" a másik „megcáfolja". Mindez külsődleges és lényegtelen. Számunkra a szembesülés nem fennhéjázó „polemika" vagy hiú „kritika". A szembesülés annak az igazságnak a szemlélése, amely döntésre vár — olyan döntésre, amelyet nem mi hozunk meg, hanem amelyet maga a Lét, mint a Lét története, hoz meg a saját történetünk számára. Egyetlen lehetőségünk, hogy vagy „nézőpontok" között kotorásszunk és „álláspontokat" vegyünk magunkra — ideértve a látszólagos „álláspontnélküliséget" is —, vagy pedig, ezzel szemben, megszakítunk minden kötődést álláspontokhoz és nézőpontokhoz, minden aktuális véleménynek és elképzelésnek búcsút mondunk, hogy teljesen az eredeti megismerésnek szentelhessük magunkat.

Már a nihilizmus első magyarázatában is abból indultunk ki, hogy a nihilizmus név és fogalom a Létről való gondolkodást célozza, noha Nietzsche következetesen az értékelő gondolkodás értelmében érti a nihilizmust. Bár a lét mint olyan és mint egész kérdése volt és maradt minden metafizika vezérkérdése, az értékekről való gondolkodás csak nemrég vált döntővé a metafizikában, és ezt is csak Nietzsche révén tette, úgy, hogy a metafizika ettől kezdve döntő fordulatot vett lényege beteljesítése felé.

Részben Nietzsche hatásának következtében a tizenkilencedik század végi és a huszadik század eleji akadémiai filozófia „értékfilozófiává" és „az értékek fenomenológiájává" vált. Maguk az értékek úgy tűntek, mintha önálló dolgok lennének, amelyeket „rendszerekbe" lehet rendezni. Bár hallgatólagosan elutasították Nietzsche filozófiáját, az ember átkutatta Nietzsche írásait, különösen a Zarathustrát, ilyen értékek

után. Ezután „tudományosabban”, mint az „attudománytalan filozófus-költő” Nietzsche, azokat egy „értéketikává” szervezték.

Amikor ebben az előadás-sorozatban az értékelő gondolkodásról beszélünk, kizárólag Nietzsche metafizikájára utalunk. A századfordulón a neokantiánus irányzat egyik ága, amely Windelband és Rickert nevéhez fűződik, „értékfilozófiának” nevezte magát egy meglehetősen szűk és akadémikus értelemben.[1] A mozgalom maradandó érdeme nem maga az „értékfilozófia”, hanem az a korához mérten figyelemre méltó hozzáállás, amely megőrzött és továbbadott valamit a filozófia és a filozófiai vizsgálódás lényegéről szóló hiteles tudásból, szemben a tudományos „pszichológia” és „biológia” támadásával, amelyeket akkoriban az egyedüli érvényes „filozófiáknak” tartottak. Ez az álláspont azonban, amely jó értelemben „hagyományos” volt, mégis megakadályozta az „értékfilozófiát” abban, hogy az értékelő gondolkodást metafizikai lényegében végiggondolja; vagyis megakadályozta abban, hogy valóban komolyan vegye a nihilizmust. A mozgalom úgy hitte, elkerülheti a nihilizmust a kanti filozófiához való visszatéréssel, de ez a visszatérés csupán meghátrálás volt a nihilizmussal szemben, és vonakodás a szakadékba tekinteni, amelyet ezzel lefedett.

Ha Nietzsche filozófiája a nyugati metafizika beteljesedését valósítja meg, és ha először, az „értékfilozófia” lassú ütemű, késői formájánál eredetibben az értékelő gondolkodás válik döntővé Nietzsche filozófiájában, akkor az ilyen gondolkodás nem véletlenül és nem felületesen tört be a metafizikába. Az értékelő gondolatok metafizikában való eredetének kérdése így a értékek lényegére és a metafizika lényegére vonatkozó kérdéssé válik. Amennyiben a metafizika eléri beteljesedését, a mi kérdésünk döntő kérdéssé lesz arról, hogy mi határozza meg a filozófiát szükségszerűségében, és mi adja meg annak alapját.

Mi a forrása az értékelő gondolkodásnak, annak a gondolkodásnak, amely mindent értékek szerint mér, önmagát az értékek felmérésének tekinti, és magára vállalja az újraértékelés feladatát? Maga Nietzsche tette fel a kérdést az értékelő gondolkodás eredetéről, és készséggel válaszolt is rá. Csak fel kell idéznünk gondolatmenetének 12. jegyzetben foglalt menetét. Ott, a B szakaszban, Nietzsche kifejezetten felteszi a kérdést: honnan ered a kozmológiai értékekbe vetett hitünk? Válasza: az ember akaratából, hogy önmagának értéket biztosítson. De hogyan tudná ezt elérni, ha a világ, amelyhez tartozik, a maga részéről nem rendelkezik értékkel, jelentéssel, céllal, egységgel és igazsággal – ha

---

[1] Wilhelm Windelband (1848–1915), aki 1903-tól haláláig Heidelbergben volt a filozófia professzora, és Heinrich Rickert (1863–1936), aki Freiburgban tanított, mígnem 1916-ban átvette Cohen heidelbergi tanszékét, a „Baden” vagy „Dél-nyugat német” neokantiánus filozófiai iskola társalapítói voltak. (Rickert Heidegger doktori disszertációjának társtémavezetője volt 1912–13-ban, és Heidegger 1915–16-os habilitációs értekezését „a leghálásabb tiszteletadással” neki ajánlotta.) Bár Windelband és Rickert munkásságában hangsúlybeli különbségek voltak, mindketten úgy értették a filozófiát, mint az egyetemes érvényű (Geltung) értékek (Werte) kritikai-tudományos keresését, elsősorban a „kultúra” területén. Heidegger első logikai kurzusán Marburgban, az 1925–26-os téli félévben, a neokantiánus értékfilozófiát Windelband és Rickert nyomán Rudolf Hermann Lotze érvényességfilozófiai logikájának kontextusában tárgyalta. Az előbbieket keményen bírálta, mint „az igazság kérdésének hanyatlásában a legvégső állomást” és „a probléma legfélrevezetőbb megfogalmazását.” Lásd Martin Heidegger, Logik: Die Frage nach der Wahrheit, 9–10. szakasz, különösen a 82–83. és 91–92. oldalak. A habilitációs értekezés előszavában csírázó, óvatosan megfogalmazott értékfilozófiai kritika tehát egy évtized múltán gúnyos, teljes elutasítássá érett korábbi tanára munkájával szemben. Például miután idézte Eduard Spranger Rickert-felfogásáról szóló beszámolóját, amely a neokantiánus értékfilozófia házi folyóiratában jelent meg (Logos, 1923, 12, 198), Heidegger megjegyezte: „Az ember szinte el is érzékenyülhetne ekkora mélységen.” A Nietzsche-előadásokban itt kifejtett álláspontja sokkal enyhébb, mint a korábbi maró hangnem, sőt, dicsérő szavakat is tartalmaz a badeni iskolára nézve. Mindazonáltal egyértelműnek tűnik, hogy Heidegger Nietzsche-vel való szembesülését az 1920-as évek során késleltette Nietzsche „az értékek filozófusaként” való hírneve, valamint Heideggernek a Wertphilosophie-val szembeni ellenérzése.

az ember nem tud alárendelődni egy „ideálnak”? A 12. jegyzet befejező része elég világosan kifejezi az értékelés és a hatalomra törekvés közötti belső összefüggést. Természetesen a puszta hivatkozás még nem jelenti a kapcsolat valódi megértését. Mindazonáltal sejthetjük, hogy ha az értékek újraértékeléséhez sajátos tudat szükséges, és ezzel együtt az értékek lényegének ismerete, akkor Nietzsche már a maga módján feltárta ezt a belső kapcsolatot.

Mindenféle értékállítás, különösen az az új értékelés, amely által az értékek átértékelése valósul meg, a hatalom akarásához kapcsolódik. Nietzsche a 14. jegyzet első mondatában fejezi ki ezt az összefüggést: „Az értékek és azok megváltozása az értékeket megállapító egyén hatalmának növekedésével áll kapcsolatban.” Az akarat a hatalomra lényegi meghatározásának megfelelően, amelyet az elején adtunk meg, a „hatalom növekedése” nem más, mint a hatalom fokozódása az önmaga fölötti uralom értelmében. Ez pedig a hatalom lényege. A kijelentés tehát azt jelenti: Az értékek és azok változásai – legyen az értékcsökkenés, átértékelés vagy új értékek felállítása – minden esetben a hatalom akarásának sajátos természetétől függnek, amely viszont meghatározza azt, aki az értékeket megállapítja, vagyis az embert emberi lényének mivoltában. Az értékek az értékelésből származnak; az értékelés megfelel a hatalom akarásának. De miért és mennyiben értékállítás a hatalom akarása? Mit ért Nietzsche érték alatt?

A hatalom akarása, amely meglehetősen zavaros könyv a posztumusz jegyzetek szervezését illetően, a 715. jegyzet (1888-ból) alatt tartalmazza Nietzsche feljegyzését, amely választ ad a kérdésünkre: „A ‘érték’ nézőpontja a megőrzés és a fokozás feltételeinek nézőpontja a relatív élettartamú komplex képződmények vonatkozásában a létrejövésben.”

E feljegyzés szerint az „érték” egy „nézőpont”. Az „érték” valóban „lényegében” a „nézőpont valamire” (lásd a 715[2] jelzésű megjegyzést). Még nem tesszük fel a kérdést, hogy mire vonatkozóan nézőpont az érték; először vizsgáljuk meg azt, hogy az „érték” általában „nézőpont” – olyan dolog, amely, ha szemügyre vesszük, mércévé válik egy látás számára, amelynek van valami a látóterében. Az ilyen elképzelés egy számvetés valamiről, ami egy másik dologgal is számot vet. Így azonnal összekapcsoljuk az „értéket” a „mennyivel” és „ennyivel”, a mennyiséggel és a számmal. Így az „értékek” kapcsolatban állnak egy „numerikus és mérési skálával” (WM, 710). Csak az a kérdés marad, hogy ez a növekedés és csökkenés skálája önmagában mihez viszonyul.

A „nézőpontként” való értelmezése az értéknek egy olyan elemet eredményez, amely Nietzsche fogalmában lényeges: mint nézőpont, az érték mindig egy látás által van felállítva. A felállítás révén először válik „ponttá” valaminek a szemléletében, egy olyan ponttá, amely a szemlélet látóköréhez tartozik. Így az értékek nem eleve és önmagukban adottak, hogy aztán alkalomszerűen nézőpontként is szolgálhassanak. Nietzsche gondolkodása elég tiszta és nyílt ahhoz, hogy meghatározza: a nézőpont csak a látás „pontozása” révén irányul arra, ami. Ami érvényes, nem azért bír érvénnyel, mert önmagában érték; hanem az érték azért érték, mert érvénnyel bír. Érvénye pedig azért van, mert érvényesként lett felállítva. Így egy olyan szemlélet állítja fel, amely a szemlélet révén először nyeri el annak a dolognak a jellegét, amellyel számolni lehet, és amely ezért érvényes.

Amikor az értékelő gondolat megjelenik a színen, el kell ismernünk, hogy az értékek csak ott „vannak”, ahol számítás történik, éppen úgy, ahogy „tárgyak” is csak „alanyok” számára léteznek. Az „önmagukban való” értékekről beszélni vagy gondatlanság, vagy hamisítás, vagy mindkettő. Az „érték” lényege szerint „nézőpont”. Nézőpontok pedig csak olyan látás számára léteznek, amely „pontok” segítségével mutat és számol.

---

[2] A WM 715. oldalának negyedik bekezdése így kezdődik: „Az érték lényegében nézőpont ezeknek az uralmi központoknak a növekedésére vagy csökkenésére nézve.” Lásd még a jelen kötet 66. oldalát.

De mi az, amit értékként tekintünk mérceként? Mi az, amivel bármely adott esetben számolunk? Mit lát előre lényegében a számítás? Nietzsche azt mondja, hogy „az ‘érték’ nézőpontja a megőrzés és fokozás feltételeinek nézőpontja.” Amennyiben számítunk valamire, lennie kell valaminek, amivel számolunk; valaminek, amelytől a megőrzés és a fokozás függ, ami előmozdítja vagy korlátozza a megőrzést, ami biztosítja vagy megtagadja a fokozást. Más szavakkal, számolnunk kell azzal a fajta dologgal, ami feltételeket szab. Mindazok után, amit eddig elmondtunk, feltételezhetjük, hogy a megőrzésen és fokozáson a hatalom megőrzését és fokozását kell érteni. A hatalom az a „valami”; az a „dolog”, ami számít, úgymond, az a dolog, amelynek a megőrzése és fokozása feltételektől függ.

A „értékek” azok a feltételek, amelyekkel a hatalom mint olyan számolni kényszerül. A hatalom növelésében, a hatalom adott fokozatainak felülmúlásában való számítás a hatalom akarásának lényege. Az „értékek” elsősorban azok a növekedési feltételek, amelyeket a hatalom akarása szem előtt tart. Mint önmaga legyőzése, a hatalom akarása sohasem áll meg.

Nietzsche metafizikájában a hatalom akarása gazdagabb név az agyonhasznált és kiüresedett változás (létezésbe-lépés) helyett. Ezért mondja Nietzsche, hogy „az ‘érték’ szempontja a megőrzés és fokozás feltételeinek szempontja … a változásban.” De az érték lényegének mint feltételnek a meghatározásában továbbra is meghatározatlan marad, hogy mit is feltételesít az érték – hogy mivé tesz valamit „dologgá,” ha a dolog szót itt a „valami” tág értelmében használjuk, ami nem kényszerít bennünket kézzelfogható dolgokra vagy tárgyakra gondolni.[3] De mit feltételesít az érték? Természetesen a hatalom akarását; de a hatalom akarása mint a „valóság” alapvető vonása nem valami egyszerű anyag, ahogy a neve is sugallja. Nietzsche nem véletlenül mondja, hogy az „érték” a megőrzés és a fokozás feltétele, amely számítással kerül meghatározásra. A valóságban szükségszerűen egyszerre van jelen a megőrzés és a fokozás; mert ahhoz, hogy a hatalom akarása mint felülmúlás képes legyen túllépni egy bizonyos fokozaton, azt a fokozatot nemcsak el kell érni, hanem belülről, sőt erőteljesen meg is kell szilárdítani. Ellenkező esetben a felülmúlás nem lehetne igazi felülmúlás. Csak az tud a fokozásról „gondolkodni,” ami már rendelkezik stabilitással és biztos alapokkal. Egy fokozatot először önmagában kell megszilárdítani, mielőtt felhasználható lenne továbblépés kiindulópontjaként.

Ami tehát szükséges a valóság számára, mint hatalomra irányuló akarat, azok az értékek, amelyek megalapozzák annak stabilitását és fennmaradását. De ugyanilyen szükségszerűen igényli azokat a feltételeket is, amelyek biztosítják a túllépést önmagán, a valóság (az élet) felemelkedését; olyan értékekre van szüksége, amelyek a fejlődés feltételei.

Lényegi mivoltával összhangban tehát a hatalom akarása mindig és különösen a megőrzés és a fokozás értékeit kell, hogy felállítsa. E két kölcsönösen összefüggő szemlélet mentén a hatalom akarásának ki kell tekintenie és túl kell látnia, s így tekintve nézőpontokra kell mutatnia, értékeket kell felállítania. A nézőpontokra irányuló szemlélet a értékeléshez tartozik. Ami a hatalom akarásához tartozik, mint kilátás és „perspektíva”, azt Nietzsche annak „perspektiválisˮ jellegének nevezi. A hatalom akarása tehát önmagában is több hatalom előrelátása. Ez az „előrelátás” a perspektíva és a látókör útja: a perspektíva a hatalom akaratához tartozik. Ezért mondja Nietzsche abban a töredékben,

---

[3] Heidegger most a „feltételezni” (bedingen) igét egészen szó szerint veszi: a be-dingen valaminek „dologgá” (Ding) tétele lenne. Ha az értékek a hatalom megőrzésének és növelésének feltételei, Heidegger most azt akarja megkérdezni, hogy miféle dolgok az érték és a hatalom; vagyis azt kívánja megvizsgálni, hogy mi az ontológiai státusza mind az „érték szempontjának”, mind a „hatalom akarásának.” Ha ez utóbbi Nietzsche neve a létezők Létére, akkor miként tudja az érték „meg-dologgá” tenni a hatalom akarását?

amely útmutatónk (12. jegyzet, záró rész): „Mindezen értékek pszichológiailag számítva bizonyos perspektívák eredményei.” Mondhatjuk úgy is, hogy mindezek az értékek mint értékek bizonyos nézőpontjai, bizonyos látókörei egy bizonyos hatalom akaratának. De amennyiben minden valóban létező dolog a hatalom akaratának alapvető jellegénél fogva való, egyetlen és egyedi „perspektíva” tartozik minden egyes dologhoz. A létezők mint olyanok perspektiválisak. Amit valóságnak nevezünk, azt perspektiválisjellege határozza meg. Csak e tényt folyamatosan szem előtt tartva tudjuk Nietzsche metafizikájában a „létet” megfelelően végiggondolni. A lét perspektiválisjellegében Nietzsche csupán azt fejezi ki, ami Leibniz óta a metafizika rejtett alapvonása volt.

Leibniz szerint minden létező a perceptio és az appetitus által határoztatik meg, vagyis azáltal a képviseleti törekvés által, amely arra irányul, hogy a létezők egészét „előállítsa”, „reprezentálja”, s hogy a létezők mindenekelőtt és kizárólag ilyen repraesentatio-ban és mint ilyen repraesentatio legyenek. Minden egyes esetben a reprezentációnak van az, amit Leibniz point de vue-nak, nézőpontnak nevez. Erről beszél Nietzsche is: ez a „perspektivizmus” (a létező perspektivikus felépítettsége), „amelynek révén minden erőközpont – és nemcsak az ember – a világ többi részét saját nézőpontjából értelmezi; azaz mér, érint, formál saját ereje szerint” (WM, 636, 1888-ból; lásd XIV, 13, 1884-85-ből: „Ha valaki meg akarna szökni a perspektívák világából, vesztébe rohanna.”). De Leibniz még nem gondolja ezeket a nézőpontokat értékekként. Az értékgondolkodás még nem annyira lényegi és kifejezett, hogy a értékeket a perspektívák nézőpontjaiként lehetne elgondolni.

A valóság, amelyet a hatalom akarata határoz meg a maga valóságában, minden esetben perspektívák és értékelések szövedéke, egy „összetett fajta” konstrukció. Ez azonban azért van így, mert maga a hatalom akarata is összetett természetű. Lényegének összetett egységét ismételten szem elé kell tárni.

Ha az akarat erejének lényege több hatalom, és ha a hatalom ezért hatalmasodásként nyer erőt, akkor valami, ami legyőzetik mint a hatalom egy sajátos foka, és ugyanakkor valami, ami legyőz, mind a hatalomhoz tartozik. Ami legyőzendő, csak akkor lehet ilyen, ha ellenállást tanúsít, szilárdan és biztonságosan áll, önmagát fenntartva és megőrizve. Ezzel szemben a legyőzésnek képesnek kell lennie magasabb hatalmi fokokra emelkedni; szüksége van a fokozódás lehetőségére. A megőrzés és a fokozás szükségszerű összefonódása a hatalmasodás lényegéhez tartozik. Maga a hatalom lényege is összetett. Az így meghatározott valóság egyszerre maradandó és mulandó. Maradandósága ezért relatív. Így mondja Nietzsche: „Az ‘érték’ szempontja a megőrzés és a fokozás feltételeinek szempontja a válásban létező, viszonylagos élettartamú összetett konstrukciókra vonatkozóan.” Ezekben a konstrukciókban összegződnek a hatalom akarásának termékei, amelyek lényege az uralkodás és a parancsolni tudás. Ezért nevezi Nietzsche ezeket a konstrukciókat tömören „uralmi konstrukcióknak” vagy „uralmi központoknak” (WM, 715): „Az ‘érték’ lényegileg e központok növekedésének vagy hanyatlásának szempontja.” Ebben a meghatározásban világosan kifejezésre jut, hogy az értékek mint a megőrzés és a fokozás feltételei mindig a „válásban” megnyilvánuló hatalmi növekedéshez és csökkenéshez kapcsolódnak. Semmilyen tekintetben nem léteznek az értékek elsősorban „önmagukért”, csupán másodlagos és alkalmi kapcsolatban a hatalom akarásával. Az értékek azok, amik—vagyis feltételek—csak mint feltételezők, és ezért maga a hatalom akarása állítja őket saját lehetőségének feltételeiként. Így szolgálnak mérceként az uralmi konstrukció hatalmi fokának megítéléséhez és növekedésének vagy hanyatlásának elbírálásához.

Amikor Nietzsche a 12. jegyzet végén azt mondja, hogy az értékek „bizonyos hasznossági perspektívák eredményei, az emberi uralmi konstrukciók megőrzése és fokozása érdekében”, a használat és a hasznosság itt sajátos viszonyban értendő a hatalommal. Az „érték” lényegileg használati-érték; de a „használatot” itt a hatalom

megőrzésének feltételével kell azonosítani; vagyis mindig egyben a hatalom fokozásának feltételével. Lényegük szerint az értékek feltételek, és ezért sosem valami abszolútak.

Az értékek a „uralmi konstrukciók" feltételei a létrejövésen belül; vagyis a valóság egészén belül, amelynek alapvető jellege a hatalom akarása. Az uralom konstrukciói a hatalom akaratának konfigurációi. Nietzsche gyakran nemcsak ezen uralmi konstrukciók feltételeit nevezi értékeknek, hanem magukat a konstrukciókat is, és joggal. A tudomány, a művészet, az állam, a vallás és a kultúra mind értéknek számítanak, amennyiben azok olyan feltételek, amelyek révén a létrejövés — mint ami egyedül valóságos — osztályozása végbemegy. Ezen értékek maguk is meghatározott feltételeket állítanak fel saját fennmaradásuk és fejlődésük biztosítására. Maga a létrejövés azonban — vagyis a valóság egésze — „egyáltalán nem bír értékkel." Ez most már nyilvánvaló az érték lényegének az imént adott meghatározásából. Nincs semmi a lét egésze kívül, ami feltételként szolgálhatna számára. Hiányzik valami, ami alapján az (a létrejövés egésze) mérhető lenne. „A világ összértéke nem értékelhető; ennélfogva a filozófiai pesszimizmus a komikus dolgok közé tartozik" (WM, 708, 1887–88-ból).

Amikor Nietzsche azt mondja, hogy a lét mint egész „egyáltalán nem bír értékkel", nem a világra akar lekicsinylő ítéletet mondani. Csupán minden olyan értékelést akar elhárítani, amely az egészet a lényegének félreértéséből kiindulva próbálja megítélni. A kijelentés, hogy „a lét mint egész egyáltalán nem bír értékkel", ha az akarat a hatalomhoz metafizikájának értelmében gondoljuk, a leghatározottabb elutasítása annak a hitnek, hogy a „értékek" önmagukban léteznének, lebegve a lét egésze fölött, és igazolnák azt. Azt mondani, hogy a lét mint egész értéktelen, azt jelenti, hogy minden értékelésen kívül áll, mert az egész és az abszolút értékelése csak függővé tenné azt azoktól a részekből és feltételekből, amelyek csak az egész szempontjából azok, amik. A világ mint „létesülés", az akarat a hatalomhoz szempontjából, feltétlen. Csak a létesülésen belül, csak az egyes hatalomkonstrukciókhoz viszonyítva, amelyek őket és értük állítanak fel, léteznek feltételek; vagyis a hatalom fokozatainak megőrzése és növelése szempontjából; vagyis értékek. Tehát az értékek az akarat a hatalomhoz-ból erednek? Kétségtelenül. De újabb gondolati hibát követnénk el, ha most úgy akarnánk érteni az értékeket, mintha azok valami „mellettük álló" dolgok lennének az akarat a hatalomhoz mellett, mintha először ez volna, amely aztán „értékeket" állítana fel, amelyeket időről időre felhasználna. Az értékek, mint a hatalom megőrzésének és növelésének feltételei, csak mint az egy abszolút, az akarat a hatalomhoz által meghatározott dolgok léteznek. Az értékek lényegüket tekintve feltételes feltételek.

De az értékek nyilvánvalóan csak akkor lehetnek a hatalomra irányuló akarat feltételei, ha maguk is rendelkeznek a hatalom jellegével, csak akkor, ha a hatalom kvantumait képviselik a hatalom növekedésének kiszámításában, a hatalomra irányuló akarat tudatos törekvései szempontjából. Ennélfogva az értékek, mint a hatalom növekedésének és megőrzésének feltételei, lényegileg az emberhez kapcsolódnak. Mint nézőpontok, beépülnek az emberi perspektívákba. Így mondja Nietzsche (WM, 713, 1888-ból),

> Érték az a legmagasabb mértékű erő, amelyet egy ember képes magába fogadni – egy ember: nem az emberiség! Az emberiség sokkal inkább eszköz, mint cél. Ez a típus kérdése: az emberiség csupán kísérleti anyag, egy szörnyűséges túláradása a kudarcoknak, egy rommező.

Az érték mindig a hatalom egy kvantuma, amelyet a hatalomra irányuló akarat állít fel és mér meg.

A hatalomra törés és az értékállítás ugyanaz, amennyiben a hatalomra törés a megőrzés és a felmagasztalás szempontjai felé tekint. Ezért az értékelést nem lehet visszavezetni a hatalomra törésre, mint valami tőle különbözőre. Az érték és az értékelés lényegének tisztázása csupán a hatalomra törés vázlatát adja. Az értékelő gondolkodás

eredetének és az érték lényegének kérdése semmiképpen sincs megválaszolva pusztán azáltal, hogy bemutatjuk az értékelés és a hatalomra törés belső összefüggését. Ez a hatalomra törés lényegi eredetének kérdésére utalódik vissza. Miért van az, hogy az utóbbi önmagában hordozza az értékek posztulálását? Miért válik a hatalomra törés gondolata uralkodóvá együtt az értékelő gondolkodással a metafizikában? Hogyan és miért válik a metafizika a hatalomra törés metafizikájává?

11. A szubjektivitás Nietzsche történelemértelmezésében

Ahhoz, hogy felmérjük a kérdés kiterjedését, meg kell vizsgálnunk, mit jelent a metafizikában az értékelő gondolkodás uralma. Először is, ez ahhoz a tényhez vezet, hogy Nietzsche a jövő metafizikájának feladatát az összes érték átértékelésében látja. Ugyanakkor, minden további magyarázat vagy indoklás nélkül, az értékelő gondolkodás uralma magától értetődőnek tekinti azt a tényt, hogy minden korábbi metafizika – vagyis minden olyan metafizika, amely történetileg megelőzte a hatalomakarat metafizikáját – hallgatólagosan is a hatalomakarat metafizikája volt. Nietzsche a teljes nyugati filozófiát úgy fogja fel, mint értékekben való gondolkodást és az értékekkel való számvetést, mint értékek felállítását. A létezés, a létezők létezősége, hatalomakaratként kerül értelmezésre. Burkolt, de teljesen érthető módon, a metafizika története az értékelő gondolkodás fényében jelenik meg Nietzsche minden írásában és jegyzetében.

Hajlamosak vagyunk egyszerűen figyelmen kívül hagyni ezt a tényt, vagy úgy nevezni az ő metafizikatörténeti értelmezését, mint azt a historiológiai nézőpontot, amelyik Nietzsche számára a leginkább rendelkezésre állt. Ekkor csupán csak egy historiológiai nézőpont állna előttünk a sok közül. Így a tizenkilencedik és huszadik század folyamán a tudományos történetírás a filozófia történetét hol Kant vagy Hegel filozófiájának horizontján, hol a középkori filozófia keretei közt mutatta be. Természetesen azonban még gyakrabban úgy mutatta be, egy gyökeresen eltérő filozófiai tanítások keverékével kialakított horizontban, amely egyfajta katolicitást és egyetemes érvényességet színlelt, s amelynek révén a gondolkodás történetének minden talánya eltűnt. De az a tény, hogy Nietzsche a metafizika történetét a hatalomakarás horizontjából magyarázza, az ő metafizikai gondolkodásából fakad, és nem egyszerűen a saját „nézeteinek" utólagos historiológiai beillesztése a korábbi gondolkodók tanításaiba. Sokkal inkább: a hatalomakarás metafizikája, mint a korábbi metafizikák újraértékelő viszonyulása, először határozza meg azokat az értékelés és értékelő gondolkodás szempontjából. Minden szembesítés előre meghatározott értelmezés alapján történik, amely ki van zárva minden diskurzusból. A hatalomakarás metafizikája nem merül ki abban, hogy új értékeket állít a régiek helyébe. Inkább úgy engedi megjelenni mindazt, ami a korábbi metafizikákban a lét teljességéről mint olyanról elgondoltatott és kimondatott, hogy az értékelő gondolat fényében mutatkozzék. Maga a történelem lényege is új módon határozódik meg a hatalomakarás metafizikája révén – valami, amit Nietzsche az örök visszatérés tanából és annak a hatalomakarással való legbelsőbb összefüggéséből tanított nekünk. Minden akadémiai történetírás mindig csak annak a következménye, hogy a történelem lényegét mint olyat előzetesen meghatározták.

Így hát Nietzsche az egységről, a totalitásról és az igazságról mint „legmagasabb értékekről" beszél – mintha ez lenne a világ legnyilvánvalóbb dolga. Hogy ezek „értékek" legyenek, az nem pusztán Nietzsche kései értelmezése. Ez magának az „átértékelésnek" az első döntő lépése. Helyesen végiggondolva, Nietzsche átértékelése nem abban áll, hogy eddigi legmagasabb értékek helyébe újakat állít, hanem abban, hogy a „Létet", a „célt" és az „igazságot" értékekként, és csak értékekként fogja fel. Nietzsche „átértékelése" alapvetően az összes léthatározmány újragondolása az értékek alapján. A 12. jegyzetben a „cél", az „egység", a „totalitás", az „igazság" és a „Lét" szintén „az ész kategóriái"-nak vannak nevezve. Mindenesetre ez az, amik Kant és Fichte, Schelling és Hegel számára. Még Arisztotelész számára is – sőt, először is számára – a lét meghatározásai maguk is kategóriák, bár nem az „ész kategóriái" –, feltéve, hogy az „ész" itt, amint Kantnál és a német idealizmusban, a szubjektivitás lényegének értendő. Így amikor Nietzsche a lét meghatározásairól beszél, amelyeket „kozmológiai értékeknek" fog

fel, akkor e felfogásban a modern metafizikai értelmezés szólal meg, amely a létezők Létének meghatározását az ész kategóriáiként fogja fel. A modern értelmezést azonban Nietzsche ismét átalakítja, úgyhogy most az ész kategóriái a legfelsőbb értékekként jelennek meg. E meghatározás értelmezése, amely a létet a létezők létének kategóriáiként fogja fel, a legújabb korból és a legújabb metafizikából ered, és visszavezethető a görög filozófiára, mivel a nyugati metafizika egész története az értékelések történeteként látszik. A korábbi alapvető metafizikai álláspontok nem a maguk tulajdonképpeni igazságában fejeződnek ki. A hatalomra törő akaratként felfogott filozófia nyelvén szólnak, amelyet értékelésként értelmezünk.

Sőt, ha figyelembe vesszük az értékelés és a hatalomra való akarat közötti lényegi összefüggés bemutatását, akkor világossá válik, hogy Nietzsche minden metafizika értékelő gondolkodásként való értelmezése az egész lét alapvető meghatározásában, mint hatalomra való akarat, gyökerezik. Ez az utóbbi kifejezés Nietzsche metafizikájának kulcsszava. Sem Hegel, sem Kant, sem Leibniz, sem Descartes, sem a középkori, sem a hellenisztikus gondolkodás, sem Arisztotelész, sem Platón, sem Parmenidész, sem Hérakleitosz nem ismerte a hatalomra való akaratot, mint a létezők alapvető jellemzőjét. Ha tehát Nietzsche úgy látja a metafizikát mint olyat, és annak egész történetét az értékelés horizontján belül, akkor ez a történelem egyoldalú perspektívába tolódik, és az általa vezérelt történetfilozófiai szemlélet hamissá válik.

De vajon létezik-e egyáltalán a történelemnek olyan megfigyelése, amely nem egyoldalú, hanem mindenoldalú? Vajon nem szükségszerű-e, hogy minden egyes korszak mindig a saját horizontja szerint vizsgálja és értelmezze a múltat? Nem lesz-e a történelmi tudás annál inkább „élő”[1], minél határozottabban a szóban forgó korszak adott horizontja szolgál irányadóként? Nem követelte-e maga Nietzsche az egyik korai írásában, az Időszerűtlen elmélkedések második esszéjében, amelynek címe „A történelem hasznáról és káráról az élet számára”, hogy a történelem az „életet” szolgálja, és hogy ezt csak akkor teheti, ha elsősorban megszabadul a vélt történetiségbeli „önmagában való objektivitás” illúziójától? Ha így van, akkor megjegyzésünk, miszerint Nietzsche a felvetett kérdései alapján a metafizika történetét az értékelés történeteként értelmezi, aligha működhet ellenvetésként vagy figyelmeztetésként, mert ez inkább megerősíti történeti gondolkodásának hitelességét. Sőt, az is lehet, hogy Nietzsche értelmezése, amely a metafizikát értékelő gondolatokként ragadja meg, a korábbi metafizikát „jobban megérti,” mint az valaha is megérthette önmagát, mivel az ő értelmezése először adja meg a metafizikának azokat a szavakat, amelyekkel ki tudja mondani, amit mindig is akart, de nem tudott. Ha így állnának a dolgok, akkor Nietzsche kategóriákra és az értelem kategóriáira vonatkozó felfogása mint legfőbb értékek, általában mint „értékek,” nem lenne a történeti valóság eltorzítása, hanem a korábbi metafizikai értékek felszabadítása a rájuk jellemző alkotó jelentőségükre, vagy akár e jelentőség gazdagítása. Végül, ha Nietzsche felfogásának alapja, amely szerint minden metafizika az egész létezőt hatalomakaratként értelmezi, a korábbi metafizikai gondolkodás irányába mozdult el, és a metafizika alapvető gondolatait vitte teljességre, akkor Nietzsche „történelemképe” minden tekintetben igazoltnak bizonyulna, sőt az egyetlen lehetséges és szükségszerű lenne. Ebben az esetben nem lehetne elkerülni azt a véleményt, hogy a nyugati gondolkodás története úgy halad, mint a legfőbb értékek leértékelődése, és az értékek érvénytelenné válásával és a célok hanyatlásával összhangban „nihilizmus” is, és annak is kell lennie.

---

[1] Vannak arra utaló jelek, hogy Heidegger az 1938–39-es téli szemeszterben egy informális szemináriumot vagy „gyakorlatot” tartott e szöveg alapján. (Lásd a jelen kötet ix–x. és 23–36. oldalán található jegyzeteket.) Mindenesetre Heidegger már alaposan ismerte ezt a szöveget, még mielőtt megírta volna a Lét és idő című művét, amely 1927-ben jelent meg. (Lásd az I. kötet 247. oldalát, z. jegyzet.)

Szükséges megmutatni, hogy az értékelő gondolkodás idegen volt, és szükségszerűen idegennek kellett lennie a korábbi metafizikától, mert az ilyen metafizika még nem tudta a létet a hatalom akarásaként felfogni. Ha ezt be akarjuk bizonyítani, akkor természetesen fel kell tárnunk az értékelő gondolkodás mélyebb forrását is, mert csak így oszlathatjuk el azt az illúziót, hogy a gondolkodás mindig is értékelések révén valósult volna meg a metafizikában. Ha sikerülne megmutatni, hogy a létnek mint hatalom akarásának értelmezése milyen mértékben válik először lehetővé a modern metafizika alapvető állásfoglalásai alapján, akkor az értékelő gondolkodás eredetének kérdését illetően elérnénk azt a fontos felismerést, hogy Nietzsche nem adott, és nem is adhatott választ az eredet kérdésére.

A 12. (B) jegyzetre való hivatkozás, ahol Nietzsche a legmagasabb eddig ismert értékekbe vetett hitünk eredetét tárgyalja, nem visz minket előrébb. Nietzsche magyarázata ugyanis feltételezi, hogy az értékelések a hatalom akarásából fakadnak. Nietzsche számára a hatalom akarása a végső factum, amelyhez eljutunk. Ami Nietzsche számára bizonyosnak tűnik, számunkra kérdéses. Hasonlóképpen, Nietzsche értékelő gondolkodásának levezetése is kérdéses számunkra.

A maga módján Nietzsche csupán azt mutatja meg, hogy a lényegük szerint az értékek a hatalom akarásának feltételei, amelyeket az utóbbi önmaga számára állít fel saját megőrzésére és megerősítésére; vagyis a hatalom lényegének beteljesítésére. Az értékelés benne foglaltatik a hatalom akarásában. De maga a hatalom akarása – honnan ered ez a létezőknek mint egésznek ez a kivetítése, amely őket a hatalom akarásaként ábrázolja? Ezzel a kérdéssel gondolkodunk először az értékelés eredetének gyökereiről a metafizikán belül.

Ha azonban most megpróbáljuk bebizonyítani, hogy a Nietzsche előtti metafizika nem a létet mint hatalomra irányuló akaratot értelmezte, és hogy ennek következtében az értékelő gondolkodás idegen volt számára, akkor tervünket ugyanaz a kifogás érheti, amelyet Nietzsche történelemértelmezésével szemben is felhoztak. Nekünk is egy meghatározott gondolkodás horizontján belül kell megfigyelnünk és értelmeznünk a múlt gondolatait: vagyis a sajátunkén. Sem Nietzsche, sem Hegel nem tudott kilépni a maga történelméből és „korszakából", és egy abszolút nézőpontból, bármiféle meghatározott, tehát szükségszerűen egyoldalú nézőpont nélkül, szemlélni azt, ami volt, önmagában. Ugyanez a korlát érvényes ránk is, egy további tényezővel kiegészítve: mégpedig hogy talán még gondolkodásunk iránytűje sem bír olyan lényegiséggel – és bizonyosan nem olyan nagysággal –, mint amilyeneket ezek a gondolkodók vetettek föl, úgyhogy történelemértelmezésünk a legjobb esetben is elmarad az általuk elért magasságoktól.

E gondolat jegyében közelítünk a valódi döntések köréhez. A „történelem képe" igazságának kérdése messzebb vezet annál, mint hogy a történetírás helyességét és a források használatában, illetve értelmezésében tanúsított pontosságot vizsgáljuk. Ez a mi történelmi helyzetünk igazságának és az általa előírt történelemhez való viszonyunknak a kérdését érinti. Ha az európai nihilizmus nem pusztán egy történelmi mozgalom a sok közül, hanem a történelem alapvető indítóereje, akkor a nihilizmus értelmezése és az ahhoz való viszonyunk attól függ, hogyan és honnan határozódik meg számunkra az emberi Dasein történetisége.

Ezen a témán való elmélkedés több irányba is elindulhat. Mi most egy olyan irányt választunk, amelyet az előadássorozat feladata sugall. A történeti elmélkedés útját fogjuk követni, mielőtt „történelemfilozófiát" alakítanánk ki; ily módon talán az effajta filozófia magától is fölöslegessé válik. Az út, amelyet követnünk kell, függetlenül attól, hogy bizonyos pontokon helyes vagy téves, hajlamos arra, hogy bemutassa: Nietzsche előtt az értékelő gondolkodás idegen volt és annak is kellett lennie a metafizikától, ugyanakkor az értékelő gondolkodás megjelenését a metafizika készítette elő az őt megelőző korszakokban. Hogy milyen mértékben veszünk ezzel az úttal pusztán el a távoli múltban, illetve hogy valójában mennyiben készítjük fel magunkat a jövőre, olyan kérdések,

amelyekkel sem előtte, sem utána nem szükséges számolnunk, amíg valóban követjük az utat. Természetesen ez az út elkerülhetetlenül és ismételten akadályokba ütközik, amelyek a már idézett kifogásokból adódnak, s amelyek mára közhellyé váltak: hogy minden történelmi szemléletet a jelen határoz meg és ahhoz kötődik, ezért „relatív," ezért sosem „objektív," ezért mindig „szubjektív"; hogy az embernek ebbe a szubjektivitásba bele kell nyugodnia, sőt jobban járna, ha erényt kovácsolna ebből a „valóság"-hiányból, a szubjektivitásba való belenyugvást annak a fölényévé alakítva, aki minden múltat saját jelenének szolgálatába kényszerít.

De ahhoz, hogy megfelelő kontrasztot teremtsünk a metafizika története között, ahogyan azt először meg kell tapasztalni, és Nietzsche metafizika-felfogása között, először is – az eddig elmondottak alapján – világosan kell magunk elé állítanunk Nietzsche értelmezését a metafizika történetéről. Eddig csak annyit tudtunk meg, hogy Nietzsche szerint az értékelések alapja és szükségszerűsége a hatalom akarásában rejlik. Így Nietzsche véleménye szerint egy meghatározott hatalomakaratnak kellett meghatározónak lennie a legmagasabb értékek eddigi első felállításában is; vagyis a metafizika kezdetén. A legmagasabb értékek első felállításának sajátossága abban rejlik, hogy Nietzsche szerint az olyan értékeket, mint a „cél", „egység", „igazság", hamisan „vetítették bele" a „dolgok lényegébe". Hogyan jött létre ez a „vetítés"? Nietzsche történelemértelmezésének értelmében a kérdés így hangzik: Milyen konfigurációja a hatalomakaratnak működött itt?

12. Nietzsche „erkölcsi” értelmezése a metafizikáról

Ha a „igazság” – vagyis az igaz és a valóságos – feljebb és túlra, egy önmagában létező világba helyeződik át, akkor a tulajdonképpeni lét úgy jelenik meg, mint amihez minden emberi életnek alá kell rendelődnie. Az igaz az, ami természeténél fogva vágyott, ami úgy kell, hogy legyen. Az emberi élet tehát csak akkor ér valamit, és csak akkor határozzák meg a helyes erények, ha ezek az erények kizárólag arra késztetnek és tesznek képessé, hogy megvalósítsuk azt, ami parancsolt és kívánt – hogy engedelmeskedjünk, és így alárendeljük magunkat az „ideáloknak.”

Az az ember, aki eszmények előtt alázkodik meg, és szorgalmasan törekszik azok beteljesítésére, az erényes, a valóban értékes – egyszóval a „jó ember.” Nietzsche értelmében ez azt jelenti, hogy az az ember, aki „jó emberként” akarja önmagát, önmaga fölé emeli a transzcendens eszményeket, olyan eszményeket, amelyek elé odaadhatja magát, hogy ezek beteljesítésében életének célt biztosítson.

Az az akarat, amely a „jó embert” akarja, az az akarat, amely aláveti magát az olyan eszményeknek, amelyek önmagukban léteznek, és amelyek felett az embernek többé nincs hatalma. Az az akarat, amely a „jó embert” és az ő eszményeit akarja, az ezzel az eszményekkel szembeni hatalom akarata, és ezért az ember hatalomnélküliségének akarata. Az akarat, amely a jó embert akarja, természetesen szintén hatalomra irányuló akarat, de az emberi hatalom tehetetlenségének formájában. A legmagasabb értékek eddig ennek az emberi hatalomnélküliségnek köszönhetik vetületüket a transzcendensbe, és felemelkedésüket egy „önmagában való” világba, mint az egyetlen igaz világba. Az akarat, amely a „jó embert” akarja, és ebben az értelemben a „jót” akarja, az a „morális” akarat.

Nietzsche „erkölcs” alatt általában egy olyan értékelési rendszert ért, amelyben egy transzcendens világot állítanak fel idealizált mérceként. Nietzsche következetesen „metafizikailag” érti az erkölcsöt; vagyis abból a szempontból, hogy az erkölcsben valami az egész létezésről döntődik el. A platonizmusban ez a létezők két világra való felosztásán keresztül történik – a transzcendens, eszményképekkel teli világra, amely az, ami lennie kellene, az önmagában igaz; és az érzéki világra, ahol végtelen fáradozás és önalárendelés zajlik annak, ami önmagában érvényes, és ami mint abszolút, mindent meghatároz. Ezért mondhatja Nietzsche (WM, 400),

> Így az erkölcs történetében egy hatalomakarat fejeződik ki, amely által először a rabszolgák és az elnyomottak, majd az élethez nem illő alakok és azok, akik önmaguktól szenvednek, végül pedig a középszerűek próbálják érvényre juttatni azokat az értékítéleteket, amelyek számukra kedvezőek.

Ennek megfelelően azt mondja (WM, 356): „Szerény, szorgalmas, jótékony, mértékletes: így szeretnéd az embert? a jó embert? Nekem azonban ez egyszerűen az ideális rabszolga, a jövő rabszolgája.” És továbbá (WM, 358),

> Az ideális szolga (a „jó ember”). – Aki nem képes önmagát célként kitűzni, sem egyáltalán bármilyen célt maga elé állítani, az ösztönösen tiszteletet ad az önzetlenségnek. Minden ebbe az irányba tereli: az esze, a tapasztalata, a hiúsága. És a hit is egyfajta önzetlenség.

Az önzetlenség helyett mondhatnánk azt is, hogy az ember megtagadja magától, hogy magát tegye meg a parancsolónak, és ez a hatalom iránti tehetetlenséget jelenti, „hátat fordít a létakaratnak” (WM, 11). De a hatalom iránti tehetetlenség csupán a hatalomakarat egy „különleges esete”, és ez azt jelenti, hogy „az eddigi legmagasabb értékek a

hatalomakarat különleges esetei" (XVI, 428). Ezen értékek felállítása és áthelyezése egy önmagában vett transzcendens világba, amelynek az embernek alá kellene vetnie magát, az ember „eltörpítéséből" fakad (WM, 898). Minden olyan metafizika, amely egy transzcendens világot állít be igaznak a jelenségek világán, azaz a látszat világán felül, az erkölcsből fakad. Ezért hangzik el a kijelentés: „Nem más, mint erkölcsi előítélet, hogy az igazság többet ér, mint a látszat" (Jó és rossz fogságán túl, 34. szakasz; VII, 55). Ugyanebben a könyvben Nietzsche így határozza meg az erkölcs lényegét: „Az erkölcs úgy értendő, mint a hatalmi viszonyok tana, amelyek alatt a 'létezés' jelensége létrejön" (19. szakasz; VII, 31). És A hatalom akarata 256. jegyzetében: „Erkölcs alatt olyan értékrendszert értek, amely érinti egy lény életének feltételeit."

Itt Nietzsche a morált természetesen „metafizikailag" is érti, a lét egészére és az élet lehetőségére vonatkozóan, és nem „etikailag", az „életvitelre" vonatkozóan. De már nem arról a „morálról" gondolkodik, amely a platonizmust feltételezi. Nietzsche felfogása szerint többféle „morál" létezik, és ezek a fajták még metafizikai jelentőségükben is különböznek. Egyfelől a morál legáltalánosabb formális értelemben minden értékelési és uralmi rendszert jelent; itt a morál olyan tág értelemben vett, hogy még az új értékelések is nevezhetők morálisnak, pusztán azért, mert életfeltételeket állítanak fel. Másfelől, és általában, Nietzsche a morálon azoknak az értékeléseknek a rendszerét érti, amelyek az önmagukban abszolút legmagasabb értékek felállításában rejlenek – a platonizmus és a kereszténység értelmében. A morál a „jó ember" morálja, aki a „rosszal" szemben és annak ellentétében él, és nem „jó és rosszon túl". Amennyiben Nietzsche metafizikája „jó és rosszon túl" helyezkedik el, és először alakítja ki, majd foglalja el ezt az alapállást, addig nevezheti magát „immoralistának".

Ez a jelző semmiképpen sem jelenti azt, hogy a gondolkodás és a töprengés erkölcstelen lenne abban az értelemben, hogy állást foglalna a „jó" ellen és a „rossz" mellett. Az „erkölcs nélkül" azt jelenti: túl a jón és a rosszon. Ez pedig nem az összes törvényen és rendön kívüliséget jelenti, hanem inkább annak szükségszerűségét, hogy egy új, másfajta rendet állítsunk szembe a káosszal.

A „jó ember" erkölcsisége mindeddig a legmagasabb értékek eredete. A jó ember ezeket az értékeket feltétlennek tételezi. Ebben a formában ezek az ő „életének" feltételei, amely – hatalomban tehetetlen lévén – igényli, hogy feltekinthessen egy transzcendens világra. Ennek alapján most azt is megértjük, mit ért Nietzsche a 12. jegyzet utolsó szakaszában az ember „hiperbolikus naivitása" alatt.

Metafizikai szempontból a „jó ember" az „erkölcs" fogalmában az a fajta ember, aki semmit sem sejt azoknak az értékeknek az eredetéről, amelyeknek úgy veti alá magát, mintha azok abszolút eszmények lennének. Ez az értékek eredetére vonatkozó sejtés hiánya tehát megakadályozza az embert abban, hogy bármiféle kifejezett reflexiót gyakoroljon az értékek származásáról, arról a tényről, hogy azok a hatalomra irányuló akarat feltételei, amelyeket maga a hatalomra irányuló akarat állít fel. A „naivitás" egyenértékű a „pszichológiai ártatlansággal". Az előzőek szerint ez azt jelenti, hogy az ember érintetlen marad minden létező és így az élet és annak feltételeinek a hatalomra irányuló akaratban való számbavételétől. Mivel ezeknek az értékeknek az eredete az ember hatalom-alapú értékelésében rejtve marad a pszichológiailag ártatlan („naiv") ember előtt, a naiv ember úgy veszi ezeket az értékeket (célt, egységet, teljességet, igazságot), mintha azok valahonnan máshonnan, a mennyből szálltak volna le, és úgy állnának vele szemben, mint ami előtt csupán meg kell hajolnia. A naivitás, mint az értékek eredetének tudatlansága az emberi hatalomakaratban, önmagában „hiperbolikus" (a hyperballein-ből). A „jó ember" anélkül, hogy tudná, az értékeket önmaga fölé vetíti, valami „önmagában való"-hoz. Amit egyedül az ember maga feltételez, azt abszolútnak tekinti, amely követelésekkel illeti őt. Ezért Nietzsche az értékek és az értelem legmagasabb kategóriáiba vetett hit eredetének vizsgálatát, a 12. jegyzet egészét, e

mondattal zárja: „Mindig és mindenütt az ember hiperbolikus naivitása, amely önmagát teszi a dolgok értelmévé és értékmércéjévé."

A „hiperbolikus naivitás" kifejezés jelenlegi tárgyalása ellenére továbbra is fennáll a veszélye, hogy teljesen félreérthetjük a 12. jegyzet fontos zárómondatát. Ez ugyanis egy túlságosan tömör, és ezért könnyen félremagyarázható összefoglalása egy lényeges gondolatnak. Nietzsche ezen állítására hivatkozva fel lehetne hozni azt az ellenvetést, hogy a szöveg szó szerinti jelentése szerint Nietzsche éppen az ellenkezőjét mondja annak, amit mi magyaráztunk a hiperbolikus naivitás lényegének. Ha a naivitás abban áll, hogy az ember nem tudja, hogy az értékek eredete a megfelelő, hatalmon alapuló emberi értékelésben rejlik, akkor hogyan lehet mégis „hiperbolikus naivitás" az, ha „önmagunkat tesszük a dolgok értelmévé és értékmércéjévé"? Ez utóbbi semmiképpen sem naivitás. Ez az öntudatos, önmagára támaszkodó ember legmagasabb tudata, a hatalom akarásának kifejezett szándéka, és semmiképp sem a hatalomra való képtelenség. Ha kénytelenek lennénk így érteni a mondatot, akkor Nietzsche azt állítaná, hogy a „hiperbolikus naivitás" abban rejlik, hogy valaki teljesen nem naiv. Nem tulajdoníthatunk Nietzsche-nek ilyen ürességet. Mit mond tehát a mondat? Nietzsche értékfogalmának meghatározása szerint az értékek, amelyek az érték eredetére vonatkozó tudatlanságból fakadnak, szintén az emberi felállításból erednek, vagyis abból, hogy az ember önmagát teszi az érték jelentésévé és mércéjévé. A naivitás nem abban áll, hogy az ember értékeket állít fel, és azok jelentéseként és mércéjeként működik. Az ember addig marad naiv, amíg úgy állít fel értékeket, mint a „dolgok lényegét", amely mintegy rászakad, anélkül, hogy tudná: ő az, aki felállítja őket, és hogy ez a felállítás a hatalom akarása.

Az ember a naivitás mocsarában marad mindaddig, amíg nem cselekszik igazán annak a tudásnak a birtokában, hogy egyedül ő az, aki az értékeket felállítja, s hogy csak általa válhatnak az értékek a lét fenntartásának, biztosításának és gyarapításának feltételes feltételeivé. A kijelentés felületes olvasata könnyen abba a vélekedésbe csábít, hogy Nietzsche – szemben a naiv értékelés folyamatával, amely gyakran emberi értékeket kényszerít a dolgokra, és így minden létezőt elhumanizál – olyan tapasztalatot és meghatározást követel a létezőkről, amelyben minden antropomorfizmust el kell kerülni. Ám éppen ez az értelmezés volna téves; mert a naivitás hibája nem a dolgok elhumanizálása, hanem az, hogy az elhumanizálás nem tudatosan történik. A naivitás önmagában a hatalomra irányuló akarat hiányossága, mert hiányzik belőle annak ismerete, hogy a világ ember képmása szerint és ember által történő felállítása a világ bármilyen értelmezésének egyetlen igaz módja, és ezért valami olyan, amely felé a metafizikának végül határozottan és fenntartás nélkül kell irányt vennie. A legmagasabb értékek eddig azért érhették el rangjukat és érvényüket, mert az ember önmagát tette meg a dolgok értelmének és mértékének, de ezt öntudatlanul tette, és inkább azt hitte, hogy amit ő helyezett oda, az a dolgok ajándéka, amelyet a dolgok maguktól kínálnak fel neki. Természetesen a hatalom akarása a naiv értékelésben is uralkodik, ahogy minden értékelésben. Ám itt a hatalom akarása még erőtlenség a hatalomhoz képest. Itt a hatalom még nem hatalmaz fel, mint tudatosan ismert és önnön uralmában lévő erő.

Az, hogy a legmagasabb értékek felállításában az emberi felállítások rá vannak kényszerítve a dolgokra, Nietzsche számára teljesen helyes. A lények humanizálása azonban még ártatlan, és ezért nem feltétlen. Mivel a legmagasabb értékeknek eddig tulajdonképp hatalmon alapuló eredete eleinte rejtve marad, bár az ember öntudatának ébredésével és kiterjedésével ez nem maradhat tartósan rejtve, a hit ezekben gyengülni fog az értékek eredetébe való belátás növekedésével együtt. De az értékek, az emberi értékelés és a dolgok humanizálásának eredetébe való betekintés nem állhat meg annál a felismerésnél, hogy az értékek eredetének felfedése és az értékek hanyatlása után a világ értéktelennek tűnik. Ebben az esetben mindenféle „érték" hiányozna, és így az élet feltételei is, úgyhogy az élet nem is létezhetne. Ám a világ látszólagos értéktelenségének tudatában az, aminek történnie kell, amiben a korábbi értékek átértékelésének állnia kell,

már eldöntött és előírt az értékek eredetébe való belátás által. Nietzsche ezt az új feladatot egy 1888-ból származó jegyzetben foglalta össze, amely a hiperbolikus naivitás teljes ellentétének bizonyul:

> Minden szépséget és fennköltséget, amit a valós és képzeletbeli dolgokra ruháztunk, visszakövetelek az ember tulajdonaként és termékeként: mint legszebb mentségét. Az ember mint költő, mint gondolkodó, mint isten, mint szeretet, mint erő: ó, milyen királyi bőkezűséggel halmozta el ajándékokkal a dolgokat, csak hogy elszegényítse önmagát, és nyomorultnak érezze magát! Legönzetlenebb tette eddig az volt, hogy csodálta és imádta őket, és tudta, hogyan rejtse el önmaga elől, hogy ő volt az, aki mindazt megteremtette, amit csodált. (WM, II. könyv, első rész bevezető; XV, 241)

A jegyzet jelentése elég világos. Az embernek többé nem szabad sem kölcsönadónak, sem kölcsönvevőnek lennie, és nem szabad alávetnie magát annak, amit maga oszt ki, mintha az idegen volna számára, mintha olyasmi volna, amire az ember nyomorúságában rászorulna. Ehelyett az embernek mindent magának kell követelnie, mint a sajátját, amit csak akkor tehet meg, ha először is többé nem tekinti magát nyomorultnak és rabszolgának a létezők összessége előtt, hanem megalapozza és előkészíti magát az abszolút uralomra. Ez azonban azt jelenti, hogy ő maga a hatalom feltétlen akarása, hogy önmagát ilyen uralom mesterének tekinti, és így tudatosan dönt minden hatalmi megnyilvánulás mellett; azaz a hatalom folyamatos fokozása mellett dönt. A hatalom akarása a „nihilizmus új értékelésének elve." A hatalom akarása nem pusztán az értékelés módja és eszköze; a hatalom akarása, mint a hatalom lényege, az az egyetlen alapvető érték, amely szerint mindent, aminek értéke van, vagy ami nem tarthat igényt értékre, megítélnek. „Minden esemény, minden mozgás, minden keletkezés az erő fokainak és viszonyainak meghatározásaként, mint harc" (WM, 552; tavasz–ősz, 1887). Ami elveszíti a harcot – mert elveszítette – igaztalan és téves. Ami győztesen emelkedik ki – mert győzött – igaz és jogos.

Ami vitatott, ha azt akarjuk, hogy egy konkrét lényegi célnak tekintsük, mindig kevésbé jelentős. A harc minden célja és jelszava csupán az eszköze a háború vívásának. Ami vitatott, azt előre eldöntötték: maga a hatalom, amelynek nincsenek céljai. Céltalan, ahogyan a létezők összessége is értéktelen. Ez a céltalanság a hatalom metafizikai lényegéhez tartozik. Ha itt egyáltalán lehet célról beszélni, akkor a „cél" az ember abszolút földi uralmának céltalansága. Az ilyen uralom embere az Übermensch. Teljesen megszokott Nietzschét azzal vádolni, hogy az Übermensch képe meghatározatlan, ennek az embernek a jelleme felfoghatatlan. Ilyen ítéletekhez csak akkor jutunk, ha nem értettük meg, hogy az Übermensch lényege éppen abban áll, hogy „túl" lép a múlt emberén. Ez utóbbi eszményekre és idealizálásra vágyik, amelyek „fölötte" állnak. Az Übermensch ezzel szemben már nem igényli a „fölötte" és „túl" lévőt, mert egyedül magát az embert akarja, nem csupán valamilyen részleges vonatkozásban, hanem mint az abszolút hatalom gyakorlásának urát, a föld teljesen kifejlesztett hatalmi erőforrásaival. Ennek az embernek a lényegéhez tartozik, hogy bármely konkrét lényegi cél, bármely ilyen meghatározás mindig lényegtelen és pusztán esetleges eszköz. Nietzsche gondolatának abszolút meghatározottsága az Übermenschről éppen abban rejlik, hogy felismeri az abszolút hatalom lényegi meghatározhatatlanságát, jóllehet ezt nem így fejezi ki. Az abszolút hatalom maga a tiszta felülkerekedés, abszolút felülmúlás, felsőbbrendűség és parancs – az egyetlen, a legmagasabb.

Az egyetlen oka annak, hogy a Nietzsche-féle Übermensch-doktrínát nem ábrázolták megfelelően, abban rejlik, hogy mindeddig nem volt lehetséges a hatalom akarását komolyan venni mint metafizikát, metafizikailag felfogni a nihilizmus, az Übermensch és mindenekelőtt az örök visszatérés ugyanannak tanait, mint lényegében szükségszerű összetevőket; vagyis úgy gondolni rájuk, hogy azok a nyugati metafizika történetéből és lényegéből fakadnak.

Nietzsche feljegyzése (XV, 241) a legvilágosabbak és a maga módján legszebbek közé tartozik a jegyzetei közül. Itt a déli ragyogás fényében szólal meg, egy nagyszerű hangoltság keretében, amely által a modern embert a létezők egészének abszolút középpontjaként és egyedüli mércéjeként fogják meghatározni. Természetesen a feljegyzés egy lehetetlen helyen található abban a posztumusz írásokat tartalmazó kötetben, amelyet szövegként használunk (A hatalom akarása), és ráadásul kimarad az aforizmák folyamatos felsorolásából, így nehéz megtalálni. Ez az első fejezet ("A vallás kritikája") elé van állítva a II. könyvben (Az eddigi legmagasabb értékek kritikája). A feljegyzésnek ebbe a helyre való beszúrása talán a legvilágosabb bizonyítéka A hatalom akarása kötet teljesen kétes természetének. Az általunk említett feljegyzés egyszerű, magabiztos lépésekkel járja végig Nietzsche alapvető metafizikai álláspontját, ezért az egész mű elejére kellett volna helyezni, ha egyáltalán helyénvaló előszóként használni.

Pontosan miért idéztük a jegyzetet, az világossá fog válni, amint világosabban kifejtjük vizsgálódásunk útját. Szemben azzal, amit Nietzsche a metafizika történeteként feltárt, szükséges eredetibb módon tekinteni a metafizika történetére. Egy ilyen terv elsődleges célja az kell legyen, hogy tisztázza Nietzsche metafizikáról adott leírását és felfogását. Ez egy „morális" felfogás. A „morál" itt értékrendszert jelent. A világ minden értelmezése, legyen az naiv vagy tudatos, értékek felállítása, s így a világ formálása és alakítása az ember képére. Különösen az az értékelés, amely az emberi érték eredetébe való betekintés alapján működik, és így a nihilizmust beteljesíti, kifejezetten az embert kell, hogy törvényhozónak értse és akarja. A valódit és a létezőt az egész lét abszolút elhumanizálásában kell keresnie.

A metafizika antropomorfizmus – a világ emberi képre formálása és felfogása. Ezért a metafizikában, ahogyan Nietzsche értelmezi, és mindenekelőtt ahogyan jövőbeli filozófiaként követeli, az ember viszonya a léthez mint egészhez döntő. Így túllépünk az értékelő gondolkodáson egy olyan kapcsolathoz, amelyre a hatalomakaratként felfogott metafizika szinte kényszerít bennünket; ez a metafizika, amelyhez az Übermensch tanítása is tartozik, úgy állítja az embert minden korábbi metafizikánál radikálisabban az abszolút és egyedüli mérték szerepébe minden dolog fölött.

13. Metafizika és antropomorfizmus

Nietzsche első átfogó tárgyalása a hatalomakarat tanáról az A jó és a rosszon túl (1886) című könyvben már megmutatja az emberi önélmény szabványalkotó szerepét és az ember önadottságának elsődlegességét minden világértelmezésben:

> Feltéve, hogy semmi más nem „adott" valóságként, mint a vágyaink és szenvedélyeink világa, hogy nem tudnánk sem leereszkedni, sem felemelkedni semmiféle más „valóságba", mint a hajtóerőink valóságába – hiszen a gondolkodás nem más, mint e hajtóerők egymás közötti működési módja –: vajon nem megengedett-e kísérletet tenni és feltenni a kérdést, hogy vajon ez az „adott" önmagában nem elégséges-e ahhoz, hogy – ezen a fajta alapon – megértsük az úgynevezett mechanisztikus (vagy „anyagi") világot? (Jó és Rossz Felett, 36. szakasz)

Nietzsche ezt a kísérletet teszi meg az akarat a hatalomra metafizikájában. Amikor az anyagi, élettelen világot az ember alapján és az emberi hajtóerők szerint gondolja el, akkor valójában a „élő" és történelmi világ emberi értelmezését adja. Kezdjük sejteni, hogy mennyire döntő szerepe van már magának az értékelő gondolkodásnak, mint minden létezőnek a hatalomra irányuló akarat alapértéke szerinti számbavételének, abban az alapvető tényben, hogy a létezőt általában az emberi Lét mintája szerint értelmezik, és nem pusztán arról van szó, hogy az értelmezés „az" emberen keresztül teljesül.

Ezért most ideiglenesen félretesszük az értékelő gondolkodást, hogy elgondolkodjunk az embernek a létezőkhöz mint olyanokhoz és mint teljességhez való viszonyán, hogy elgondolkodjunk azon a módon és formán, amelyben ezt a viszonyt a metafizika története meghatározza. Így jutunk el egy olyan kérdésfeltevési területhez, amelyet valójában maga Nietzsche metafizikája és a metafizikáról adott magyarázata sugall számunkra, de amely ugyanakkor ősibb régiókba vezet bennünket. Ez utóbbiakat a korábbi metafizikák is ismerték. Ezért szinte közhelyszerűen hangzik, ha például megemlítjük, hogy a modern kor metafizikáját az jellemzi, hogy benne különleges szerepet játszik az emberi „szubjektum" és az ember szubjektivitására való hivatkozás.

A modern filozófia kezdetén Descartes kijelentése áll:

Ego cogito, ergo sum, „Gondolkodom, tehát vagyok." Minden dolognak és a létezők egészének a tudata visszavezetődik az emberi szubjektum öntudatára, mint minden bizonyosság megingathatatlan alapjára. A valóság későbbi meghatározása az objektivitás, mint valami, amit a szubjektum által és számára úgy fog fel, mint ami eléje van vetve és szemben áll vele. A valóság lényege a megjelenített-lét, amely a reprezentáló szubjektum által és számára áll fenn. Nietzsche tanítása, amely szerint minden, ami van, és ahogyan van, az „az ember tulajdona és terméke", csupán Descartes tanának végső kibontása, amely szerint az igazság az emberi szubjektum önbizonyosságán alapul. Ha itt felidézzük, hogy a platóni görög filozófia előtt egy másik gondolkodó, nevezetesen Protagorasz, azt tanította, hogy az ember a mértéke minden dolgoknak, úgy tűnik, mintha az egész metafizika – nemcsak a modern metafizika – valójában az ember létezők közötti mértékadó szerepére épülne.

Így ma egy gondolat közös mindenki számára, mégpedig egy „antropológiai" gondolat, amely megköveteli, hogy a világot az ember képének megfelelően értelmezzük, és hogy a metafizikát felváltsa az „antropológia." E követelésben már egy határozott döntés is megszületett az ember és a létezők, mint olyanok, viszonyáról.

Mi a metafizika helyzete és története a kapcsolatra vonatkozóan? Ha a metafizika az igazság a létezők egészére vonatkozóan, akkor az ember is bizonyosan közéjük tartozik. El is lehet ismerni, hogy az ember különleges szerepet tölt be a metafizikában, amennyiben keresi, fejleszti, megalapozza, védi és továbbadja a metafizikai tudást – és el is torzíthatja azt. De mindez még nem ad nekünk jogot arra, hogy őt minden dolog

mércéjének tartsuk, hogy jellemezzük őt minden létező középpontjaként, és urává tegyük minden létezőnek. Gondolhatnánk, hogy a görög gondolkodó, Protagorasz mondása az emberről mint minden dolog mércéjéről, Descartes tanítása az emberről mint minden tárgyiasság „szubjektumáról", valamint Nietzsche gondolata az emberről mint minden létező „előállítójáról és birtokosáról" talán csupán túlzások és szélsőséges példái bizonyos metafizikai álláspontoknak, és nem egy hiteles megismerés mértéktartó, kiegyensúlyozott gondolatai. Ezért ezeket a kivételes eseteket nem szabad szabállyá tenni, amely alapján a metafizika lényegét és történetét meghatároznánk.

Egy ilyen vélemény azt is állíthatná, hogy a három tanítás, amely a görög kultúra korából, a modern kor kezdetéből és a jelenkorból ered, finom jelzés arra, hogy teljesen eltérő időszakokban és különböző történelmi helyzetekben a tanítás egyre intenzívebben újra megjelenik. Ez a tanítás azt hirdeti, hogy minden létező csakis az ember általi humanizáció alapján az, ami. Egy ilyen vélemény végül feltehetné a kérdést: „Miért ne állíthatná a metafizika egyszer s mindenkorra, fenntartások nélkül az ember feltétlen uralmi szerepét, miért ne tehetné őt a világ minden értelmezésének végső elvévé, és vethetne véget minden naiv világfelfogásba való visszaesésnek?" Ha a helyzet valóban így áll, ha ez fejezi ki az egész metafizika értelmét, akkor Nietzsche „antropomorfizmusa" pusztán nyílt igazságként állítja azt, amit korábbi időkben a metafizika története során újra meg újra gondoltak, és amit minden gondolkodás alapelvéül követeltek.

E véleményhez kapcsolódva, és annak érdekében, hogy a metafizika lényegéhez és történetéhez akadálytalanabb betekintést nyerjünk, mindenekelőtt célszerű lenne végiggondolni Protagoras és Descartes tanításainak alapvető vonásait. Ezzel egyidejűleg meg kell határoznunk azt a vizsgálati területet, amely eredetibb módon közelíti meg a metafizika lényegét, mint a létezők egészére vonatkozó igazságot, és lehetővé teszi számunkra, hogy belássuk, milyen értelemben irányadó kérdése minden metafizikának a következő: „Mi a létező önmagában és teljességében?" Descartes főművének címe magában is jelzi, miről van szó: Meditationes de prima philosophia (1641), magyarul Elmélkedések az első filozófiáról. Az „első filozófia" kifejezés Arisztotelésztől származik, és azt írja le, ami elsődlegesen és tulajdonképpen a filozófiának nevezett tevékenységet alkotja. A prima philosophia a legmagasabb rendű és mindent átható kérdéssel foglalkozik: mi a létező, amennyiben létező? Például: egy sas annyiban, amennyiben madár; azaz élőlény; vagyis olyasvalami, ami önmagától jelenik meg. Mi különbözteti meg a létezőt mint létezőt?

Időközben természetesen a kérdés, hogy mi a létező, úgy tűnik, véglegesen meg lett válaszolva a kereszténység által, és maga a kérdés is félre lett téve, egy alapvetően magasabbrendű álláspontról, amely meghaladja az önkényes emberi véleményt és tévedést. A bibliai kinyilatkoztatás, amely saját beszámolója szerint isteni befolyáson ("inspiráció") nyugszik, azt tanítja, hogy a létezőket egy személyes Teremtő Isten teremtette, és Ő őrzi és vezeti őket. A kinyilatkoztatás igazsága által, amely az egyházi tanításban abszolút kötelező érvénnyel hirdettetik, a kérdés, hogy mi a létező, fölöslegessé vált. A létező lényege abban áll, hogy Isten teremtette (Omne ens est ens creatum). Ha az emberi tudás az igazságot kívánja megismerni a létezőkről, az egyetlen megbízható út számára az, hogy elfogadja és szorgalmasan megőrizze a kinyilatkoztatás tanát és annak továbbadását az egyház tanítóinak közvetítésével. Az igazi igazságot kizárólag a doctrina közvetíti a doctores által. Az igazság lényegi jellege a "doktrinális". A középkori világ és annak története erre a doctrina-ra épült. Az egyetlen megfelelő forma, amelyben a tudás, mint doctrina kifejezheti magát, a Summa, a doktrinális írások gyűjteménye, amelyben a hagyományos tanítás teljes tartalma rendszerbe van foglalva, és a különféle tudós vélemények az egyházi tanítással való összhang alapján kerülnek megvizsgálásra, elfogadásra vagy elutasításra.

Azok, akik ily módon az egészként vett létezőkkel foglalkoznak, a „teológusok". „Filozófiájuk" csak nevében filozófia, mivel a „keresztény filozófia" még a négyszögletes

körnél is nagyobb ellentmondás. A négyszög és a kör legalább annyiban összeegyeztethetők, hogy mindkettő geometriai alakzat, míg a keresztény hit és a filozófia alapvetően különbözőek maradnak.* Még ha azt is szeretné mondani valaki, hogy mindkettőben az igazságot tanítják, az igazság alatt értett dolog teljesen eltérő. Az, hogy a középkori teológusok a maguk módján – vagyis újraértelmezve őket – tanulmányozták Platónt és Arisztotelészt, pont ugyanolyan, mint amikor Karl Marx Hegel metafizikáját használta fel a saját politikai világnézetéhez (Weltanschauung). Helyesen szemlélve azonban a doctrina Christiana (keresztény tanítás) nem a létezőkről, a létező mibenlétéről szóló tudás közvetítésére törekszik; igazsága sokkal inkább mindvégig az üdvösség igazsága. Itt az egyéni halhatatlan lelkek üdvösségének biztosításáról van szó. Minden tudás az üdvtörténet rendjéhez kötődik, és az üdvösség biztosításának, valamint előmozdításának szolgálatában áll. Minden történelem üdvtörténetté válik: teremtés, bűnbeesés, megváltás, utolsó ítélet. Ez önmagában határozza meg azt a módot (vagyis azt a módszert), amellyel az egyedül megismerésre érdemes dolgot meg kell határozni és közvetíteni kell. A schola („iskolázottság” / „tanítás”) megfelel a doctrinának, a hit és az üdvösség tanának tanítói ezért a „skolasztikusok”.

Mi az, ami újdonságot jelent a modern korban a keresztény középkorral szemben? Az, hogy az ember, önállóan és saját erejéből, képes bizonyossá és biztossá válni saját emberi lénye felől a létezők egészének közepette. A kereszténység lényegi gondolata, az üdvösség bizonyossága megmarad, de ez az „üdvösség” nem örök, túlvilági boldogság, és az út hozzá nem az önzetlenség. Az épséget és a teljességet kizárólag az ember minden alkotó erejének szabad kibontakoztatásában keresik. Így felmerül a kérdés, hogyan érhetjük el és alapozhatjuk meg azt a bizonyosságot, amelyet maga az ember keres saját földi élete számára, önnön lénye és a világ felől. Míg a középkori világban éppen az üdvösség útja és az igazság közvetítésének módja (doctrina) volt szilárdan megalapozva, most az új utak keresése válik meghatározóvá.

A „módszer” kérdése – vagyis a kérdés a „út megtalálásáról,” az ember által elérhető és megalapozható bizonyosság megszerzésének kérdése – kerül előtérbe. A „módszert” itt nem „módszertanilag” kell érteni, mint kutatási vagy vizsgálati eljárást, hanem metafizikailag, mint az igazság lényegének meghatározásához vezető utat, amely meghatározás csak az ember erőfeszítései révén alapozható meg.

A filozófia kérdése tehát többé már nem lehet egyszerűen az, hogy „Mi a lét?” Az embernek a kinyilatkoztatás és az egyházi tanítás kötelékeiből való felszabadulásának összefüggésében az első filozófia kérdése így hangzik: „Milyen módon jut el az ember, saját feltételei szerint és önmaga számára, először egy elsődleges, megingathatatlan igazsághoz, és mi ez az elsődleges igazság?” Descartes volt az első, aki ezt a kérdést világos és határozott módon tette fel. Válasza ez volt: Ego cogito, ergo sum, „Gondolkodom, tehát vagyok.” És nem véletlen, hogy Descartes fő filozófiai műveinek címei a „módszer” elsőbbségére utalnak: Discours de la méthode, Regulae ad directionem ingenii, Meditationes de prima philosophia (nem egyszerűen „Prima philosophia”), Les Principes de la philosophie (Principia philosophiae).

Descartes ego cogito, ergo sum elvében, amelyről később pontosabban is beszélni fogunk, az emberi ego elsőbbsége általánosan kifejezésre jut, és ezzel együtt az ember új státusza is. Az ember nem egyszerűen hit alapján fogad el doktrínát, de nem is pusztán véletlenszerű úton szerzi meg a világról való tudást. Valami más kerül előtérbe: az ember abszolútan és bizonyosan ismeri önmagát mint azt a lényt, akinek a Lét-e a legbiztosabb. Az ember önmaga által megalapozott talajjá és minden bizonyosság és igazság mértékévé válik. Ha eleinte nem gondoljuk tovább Descartes elvét ennél, akkor azonnal eszünkbe jut a görög szofista, Protagorasz, Platón kortársának mondása. E mondás szerint az ember minden dolgok mértéke. A tudósok rendszerint összekapcsolják Descartes elvét Protagorasz mondásával, és e mondásban, valamint általában a görög

szofisztikus filozófiában Descartes modern metafizikájának előrevetítését látják; mindkét esetben az ember elsőbbsége szinte kézzelfoghatóan kifejeződik.

Általános formájában a megfigyelés szintén helytálló. Mindazonáltal Protagoras töredéke valami egészen mást mond, mint amit Descartes elve sugall. Csak a kettő közötti különbség ad nekünk bepillantást abba a magába a dologba, amit mindketten kimondanak. Ez a dolog az az alap, amelyen először kaphatunk megfelelő fogalmat Nietzsche tanításáról, miszerint az ember a világ törvényhozója, és így ismerhetjük meg a hatalomakarás metafizikájának eredetét, valamint az abban megbúvó értékgondolkodást. [Lásd ehhez továbbá: Holzwege, 94. oldal és következő.][1]

[1] A zárójelben lévő megjegyzést 1961-ben adták hozzá. Ez Heidegger „Die Zeit des Weltbildes" című művének nyolcadik függelékére utal, amely a nihilizmusról szóló előadás előtt keletkezett; lásd Holzwege (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1951), 344. o. Az alábbi 14. szakasz ennek a függeléknek az átdolgozása, amely különféle részletekben – pl. a metafizikát meghatározó négy „momentum" ismétlése – javított, és általában élesebbé tette a fókuszt. Az eredeti szöveg angol fordítását lásd: Martin Heidegger, The Question Concerning Technology and Other Essays, ford. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), 143–147. o.

14. Protagorasz kijelentése

Protagoras mondása (Sextus Empiricus közvetítése szerint) így hangzik: Panton chrematon metron estin anthropos, ton men anton hós esti, ton de me anton hós ouk estin (lásd Platón, Theaitétos, 152). Egy elfogadott fordítás így szól: „Az ember a mértéke minden dolognak: a létezőknek, hogy léteznek, és a nem létezőknek, hogy nem léteznek."

Az ember azt hihetné, hogy itt Descartes szólal meg. Valóban, a mondat meglehetősen egyértelműen elárulja a görög szofisták gyakran hangsúlyozott „szubjektivizmusát". Annak érdekében, hogy ne zavarjuk össze a dolgokat azzal, hogy modern gondolatokat keverünk a mondás értelmezésébe, először is próbáljunk meg egy olyan fordítást adni, amely jobban összhangban áll a görög gondolkodással. A „fordítás" persze már magában hordozza az értelmezést is.

> Minden „dolog" közül [azok közül a „dolgok" közül, amelyeket az ember maga körül használatra birtokol, szokásszerűen és még folyamatosan – chremata, chrestha1j], az [adott] ember a mérték. A jelenlévő dolgok esetében az ember a mértéke annak, hogy így vannak jelen, ahogyan megjelennek; míg azoknál a dolgoknál, amelyeknek megtagadtatik a megjelenés, annak, hogy nem jelennek meg.

Itt a beszéd a létezőkről és az ő Létükről szól. Ami itt értendő, az a lét, amely önmagát hozza jelenlétbe az ember látóterében. De ki itt az „ember"? Mit jelent itt az anthropos? Platón választ ad a kérdésre abban a részben, ahol a mondást tárgyalva Szókratésszel a következő (retorikai) kérdést teteti fel:

> Oukoun houto p{Js legei, hos hoia men hekasta emoi phainetai toiauta men
> estin emoi, hoia de soi, toiauta de au soi; anthropos de su te kago?
> Vajon nem így érti [Protagoras]: hogy minden dolog, amely nekem mutatkozik, számomra olyan, amilyennek látszik, és ami neked mutatkozik, az számodra olyan, amilyennek látszik? De hát te nem ugyanúgy ember vagy, mint én?

„Az „ember" itt tehát „megfelelő" (én és te és ő és ő, rendre); mindenki mondhatja, hogy „én"; a megfelelő ember a megfelelő „én". Így előre – és majdnem szó szerint – igazolva van, hogy itt egy „egoisztikus" módon felfogott emberről van szó, hogy a létező mint olyan az így meghatározott ember mércéje szerint van meghatározva, és hogy tehát a létezőkről szóló igazság, mind Protagorasznál, mind később Descartes-nál, ugyanazon lényegű, az „ego" által mérve és szabva."

Mindazonáltal végzetes illúzióba esnénk, ha azt feltételeznénk, hogy itt alapvető metafizikai álláspontok hasonlóságáról van szó pusztán a használt szavak és fogalmak bizonyos hasonlósága alapján. E szavak jelentése elhomályosult és lesimult az általános „filozófiai" fogalmak határozatlanságába, éppen a hagyományos történeti összehasonlítás céljából, egy kész doktrinális tételek állományával.

De mivel utunk alapvető módon arra a kérdésre vezetett bennünket, hogy mi az ember viszonya a léthez önmagában és teljességében, valamint hogy mi az ember szerepe ebben a viszonyban, ezért megfelelő irányelveket kell megállapítanunk Protagorasz mondása és Descartes elve megkülönböztetéséhez. Az irányelvek, amelyek alapján különbséget kell tennünk, csakis azok lehetnek, amelyek meghatározzák egy alapvető metafizikai álláspont lényegét. Négyet fogunk ezek közül kiemelni. Egy alapvető metafizikai álláspont a következőképpen határozható meg:

1. Azáltal, ahogyan az ember emberként önmaga és ezáltal megismeri önmagát;
2. A létezőknek a Létre való vetítésével;
3. A létezők igazságának lényegének körülhatárolásával; és
4. Azáltal, ahogyan az egyes ember „mértéket" vesz és ad a létezők igazságának.

Miért és milyen mértékben határozza meg az ember önvalója, a Lét fogalma, az igazság lényege és a normák adásának módja előre egy alapvető metafizikai álláspontot, tartja fenn a metafizikát mint olyat, és teszi a létezők artikulációjává, olyan kérdések, amelyeket a metafizika által és révén nem lehet feltenni. Az alapvető metafizikai álláspont négy lényegi mozzanata, amelyet éppen most említettünk, nem érthető meg egymástól elkülönítve; mindegyikük a teljes alapvető metafizikai álláspontot jellemzi, de mindegyik egyetlen nézőpontból.

Protagoras kijelentése egyértelműen azt mondja, hogy „minden" létezés az emberhez mint ego-hoz (én) viszonyul, és hogy az ember a létezők Létének mértéke. De mi a természete a létezők és az „én" kapcsolatának, ha feltételezzük, hogy a mondást görög módon értjük visszatekintve, és nem tudattalanul csempésszük bele az embert mint „szubjektumot" ábrázoló elképzeléseket? Az ember azt érzékeli, ami jelen van az érzékelésének körében. Ami jelen van, az kezdettől fogva egy hozzáférhetőség terében marad fenn, mert ez a feltárultság tere. A jelenlévő érzékelése azon alapul, hogy az a feltárultság terében időzik.

Mi, ma és a sok előttünk járó nemzedék, régóta elfeledtük a létezők feltárulásának birodalmát, jóllehet folyamatosan magától értetődőnek vesszük azt. Valójában azt gondoljuk, hogy a létező akkor válik hozzáférhetővé, amikor egy „Én" mint alany egy tárgyat képvisel. Mintha az a nyitott tartomány, amelynek nyitottságában valami hozzáférhetővé válik mint tárgy egy alany számára, és maga a hozzáférhetőség, amely átjárható és megtapasztalható, nem kellett volna már eleve itt uralkodjon! A görögök, jóllehet tudásuk erről eléggé meghatározatlan volt, mégis tudtak arról a feltárulásról, amelyben a létező jelenvalóvá lesz, és amelyet a létező úgyszólván magával hoz. Minden ellenére, ami a görögök és köztünk fekszik a létező metafizikai értelmezései révén, talán még mindig képesek lehetünk felidézni a feltárulás birodalmát, és átélni azt mint amitől emberi létünk függ. Ha kellő figyelmet szentelünk a feltárulásnak, ilyen felidézést anélkül is véghezvihetünk, hogy görög módra léteznénk vagy gondolkodnánk. A feltárult birodalomban időzve az ember egy meghatározott sugártérben tartózkodik a számára jelenvaló dolgok között. E tartozás ebben a sugártérben egyúttal akadályt is jelent azzal szemben, ami nincs jelen. Így határozódik meg itt az ember önmaga mint a megfelelő „Én"; nevezetesen azáltal, hogy korlátozott a környező feltárultra. Az efféle korlátozott tartozás a feltárult sugártérben együttesen alkotja az ember önmaga-létének létét. A korlátozás által az ember énné lesz, de nem olyan fajta elhatárolódás révén, amelyben az önmagát képviselő én magát az összes reprezentálható középpontjának és mértékének tünteti fel. A görögök számára az „Én" annak az embernek a neve, aki önmagát ehhez a korlátozáshoz köti, és így önmaga által önmaga.

Görög módon tapasztalva, a lényekkel való alapvető kapcsolat embere a metron, azaz a „mérték", amennyiben hagyja, hogy az el nem rejtett világra való korlátozott (mindig az adott személy számára korlátozott) rálátás legyen lényének alapvető vonása. Ez magában foglalja a lények elrejtettségének felismerését és annak elismerését is, hogy képtelen dönteni jelenlét és távollét, illetve a lények tiszta és egyszerű külső megjelenése között. Ezért mondja Protagoras (Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Protagoras, B4): Peri men theon auk echo eidenai, outh' has eisin, outh' has ouk eisin outh' hopoioi tines idean; – „Ami az isteneket illeti, nem tudok semmit [görög értelemben ez azt jelenti, hogy képtelen vagyok szembenézni azzal, ami fel van fedve]; sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek, sem pedig azt, hogy milyen a külső megjelenésük." Poll a gar ta koluonta eidenai he t'adelotes kai brachys on ho bios tou anthropou; – „Mert sok minden akadályozza, hogy a lényeket úgy lássuk, amilyenek; egyrészt a lények zártsága [azaz elrejtettsége], másrészt az ember életének rövidsége."

Meglepődnünk kell-e azon, hogy Szókratész ezt a Protagorasznak tulajdonított okos megjegyzést illetően (Platón, Theaitétosz, 152b) így szól: Eikos mentoi sophon andra me lerein? – „Joggal feltételezhetjük, hogy ő [Protagorasz], mint megfontolt ember

[szavaiban, melyek az embert mint metron panton chrematon – minden dolgok mértéke – érintik], nem beszélt egyszerűen ostobaságokat." Ahogyan Protagorasz meghatározza az embernek a léthez fűződő viszonyát, az nem más, mint a létezők feltárulásának határozott korlátozása az ember világélményének megfelelő körére. Ez a korlátozás feltételezi, hogy a létezők feltárulása uralkodik. Sőt, azt is feltételezi, hogy a feltárulást már mint olyat megtapasztalták, és régóta bevonták a tudásba mint a létezők alapvető jellemzőjét. Ez történt azoknak a gondolkodóknak a fundamentális metafizikai álláspontjaiban, akik a nyugati filozófia kezdetén állnak: Anaximandrosz, Hérakleitosz és Parmenidész. A szofisztikus gondolkodás, amelynek vezető figurájának Protagoraszt tartják, csak ezen az alapon, illetve mint a szophia variációja lehetséges – vagyis a Lét görög értelmezésén mint jelenlét, és az igazság görög meghatározásán mint alétheia (feltárultság) alapulva. Az ember minden esetben a jelenlét és a feltárultság mértéke saját mérgezettsége és a legbensőségesebb nyílt tartományra való korlátozottsága révén, anélkül hogy megtagadná a legtávolabbi zártságot, és anélkül, hogy igényt tartana a jelenlét és a távollét felől való döntésre. Itt nincs nyoma annak a gondolatnak, hogy a létezőt mint olyat az önmagát felállító egohoz mint szubjektumhoz kellene igazítani, hogy a szubjektum lenne minden létező és Létük bírája, s hogy ezen bíráskodás révén a szubjektum abszolút bizonyossággal dönthetne a tárgyak tárgyiasságáról. Végül itt nincs semmi utalás Descartes eljárására, amely megpróbálja Isten lényegét és létét abszolút bizonyossággal igazolni. Ha a metafizika lényegét meghatározó négy „momentumra" gondolunk, most a következőt mondhatjuk Protagorasz mondásáról:

1. Az „Én" Protagorasznál azokra a létezőkre való mindig korlátozott tartozás által határozódik meg, amelyek a feltártságban vannak. Az ember önmaga-létének alapja a feltárult lét megbízhatóságában és annak sugárkörében rejlik.
2. A lét lényegi jellege a jelenvalóság.
3. Az igazság a feltártságként tapasztalható meg.
4. A „mérték" a feltártság mértékszerűségét jelenti.

Descartes és alapvető metafizikai álláspontja számára mindezek a momentumok más-más jelentést hordoznak. Metafizikai álláspontja nem független a görög metafizikától, de lényegében eltér attól. Mivel a függőség és a távolság még sohasem lett világosan megkülönböztetve, könnyen felmerülhet az az illúzió, hogy Prótagorasz mintegy a görög metafizika Descartes-ja; ugyanebben a szellemben lehetett azt állítani, hogy Platón a görög filozófia Kantja, Arisztotelész pedig annak Aquinói Tamása.

15. A szubjektum uralma a modern korban

Ha Protagoras emberről mint minden dolog mértékéről szóló mondását „szubjektíven” – vagyis úgy értelmezzük, mintha minden dolog az emberre, mint „szubjektumra” lenne utalva – értelmezzük, akkor a mondás görög jelentését egy alapvetően más metafizikai pozícióba helyezzük, amely az embert lényegileg más módon gondolja el, mint ahogy a görögök tették. Ugyanakkor az ember modern meghatározása mint „szubjektum” sem olyan egyértelmű, mint ahogy azt a „szubjektum”, „szubjektivitás”, „szubjektív” és „szubjektivisztikus” fogalmak jelenlegi használata sugallni szeretné.

Azt kérdezzük: Hogyan jutunk el a „szubjektum” hangsúlyos felállításához? Honnan ered az a szubjektív dominancia, amely irányítja a modern emberiséget és a világ megértését? A kérdés jogos, mert a modern metafizika kezdetéig Descartes-szal, sőt még Descartes saját metafizikájában is minden létező, amennyiben létező, sub-iectum-ként van felfogva. A sub-iectum a görög hypo-keimenon latin fordítása és értelmezése, és azt jelenti, ami alatta fekszik, ami az alapját képezi, ami önmagában előre készen áll. Descartes óta és Descartes révén az ember, az emberi „én”, kiemelkedő módon vált a metafizika „szubjektumává”. Hogyan kerül az ember abba a szerepbe, hogy az egyetlen valódi szubjektum legyen? Miért helyeződik át az emberi szubjektum az „énbe,” úgy, hogy itt a szubjektivitás egybeforr az én-léttel? A szubjektivitás az én-lét által van meghatározva, vagy fordítva, az én-lét a szubjektivitás által?

Lényegének fogalma szerint a subiectum sajátos értelemben az, ami már eleve előtte-fekszik, és így alapul szolgál valami más számára, amelynek tehát a megalapozója. Először el kell távolítanunk a „ember” fogalmát – és így az „én” és az „éniség” fogalmait is – a subiectum lényegének fogalmából. A kövek, a növények és az állatok is alanyok – önmagukban előtte-fekvő valamiként – éppúgy, mint az ember. Felmerül a kérdés: Minek az alapjaként fekszik a subiectum, ha az ember a modern metafizika kezdetén nyomatékos értelemben válik subiectum-má?

Ezzel ismét visszatérünk ahhoz a kérdéshez, amelyet már érintettünk: Milyen alapot és fundamentumot keres a modern metafizika? A metafizika hagyományos vezérkérdése – „Mi a létező?” – a modern metafizika kezdetén módszertani kérdéssé alakul át, olyan úttá, amelyen az ember önmagának keresi a teljesen biztosat és szilárdat, azt az utat, amely körülhatárolja az igazság lényegét. A „Mi a létező?” kérdés átalakul a fundamentum absolutum inconcussum veritatis, az igazság abszolút, megingathatatlan alapjának keresésévé. Ez az átalakulás egy új gondolkodás kezdete, amelyben a régi rend átmegy az újba, és a kialakuló korszak modernné válik.

Ezekből a bevezető megjegyzésekből, amelyek Protagoras mondása és Descartes elve közötti különbségre vonatkoznak, azt láthattuk, hogy az embernek az az igénye, hogy a saját maga által megtalált és megszilárdított igazság alapjára támaszkodjon, abból a „felszabadulásból” fakad, amelyben az ember megszabadítja magát a bibliai keresztény kinyilatkoztatás és az egyházi tanítás korlátaitól. Minden valódi felszabadulás azonban nem csupán láncok széttörése és kötelékek lerázása, hanem mindenekelőtt a szabadság lényegének új meghatározása is. Szabadnak lenni most azt jelenti, hogy az üdvösség bizonyossága helyett – amely minden igazság mércéje volt – az ember azt a fajta bizonyosságot állítja fel, amely révén és amelyben önmagáról mint önmagát önmagán alapító lényről válik bizonyossá. Az ilyen átalakulás természete azt jelenti, hogy az átalakulás gyakran annak a „nyelvén” és képzetein belül halad előre, amit maga mögött hagyott. Másrészt az átalakulás egyértelmű jellemzése nem kerülheti el, hogy annak a nyelvén szóljon, ami először az átalakulásban válik elérhetővé. Ha nyomatékosan azt mondjuk, hogy az új szabadság abban áll, hogy az ember maga hozza a törvényt, maga

választja meg, mi kötelező, és saját magát köti ahhoz, akkor Kant nyelvén beszélünk; és mégis, ezzel rátapintunk arra, ami a modern kor kezdetének lényeges vonása. Sajátos történelmi formájában ez a lényeg egy olyan alapvető metafizikai állásfoglalásba van szőve, amely számára a szabadság különös módon válik lényegessé (lásd Descartes: Meditationes de prima philosophia, IV. meditáció). A puszta szabadosság és önkény mindig csak a szabadság sötét oldala. A világos oldal az, amikor valami szükségszerű igényt tart arra, hogy kötelező és fenntartó legyen. Természetesen ez a két „oldal" nem meríti ki a szabadság lényegét, és nem is érinti annak magvát. Számunkra fontos látni, hogy az a fajta szabadság, amelynek ellentéte a kinyilatkoztatásba vetett hit alóli felszabadulás, nem egyszerűen valami általánosan szükségszerűre formál igényt, hanem úgy formálja meg igényét, hogy az ember minden esetben önállóan állítja fel, mi szükségszerű és kötelező. De ami itt szükségszerű, azt az is meghatározza, amit az ember – önmagát önmagán alapozva – megkövetel; vagyis az az irány és az a szint, amelyen az ember önmagát és lényegét elképzeli. Metafizikai szemszögből az új szabadság annak a sokrétűségnek a megnyílása, amit a jövőben az ember tudatosan képes és hajlandó szükségszerűnek és kötelezőnek kijelölni. A modern kor történetének lényege ezen modern szabadsági formák sokaságának teljes kibontakozásában áll. Mivel ez a szabadság magában foglalja az embernek az emberi lényeg meghatározása feletti uralmat, és mivel ez az uralom lényegi és kifejezett értelemben hatalmat igényel, ezért a hatalom lényegének mint alapvető valóságnak a megerősödése csakis a modern kor történetében és mint annak története válhat lehetővé.

Így tehát nem arról van szó, hogy a korábbi korszakok is megmutatták a hatalmat, és hogy nagyjából Machiavelli óta a hatalom egyoldalú és túlzott kiemelést kapott; hanem a „hatalom" helyesen értett modern jelentése – vagyis mint hatalomra irányuló akarat – először a modern történelemben válik metafizikailag lehetővé. Ami korábban uralkodott, az lényegében más volt. De ahogy a „szubjektivizmust" is magától értetődőnek veszik, majd a történelemben a görögöktől napjainkig keresik a formáit, ugyanígy vezetik le a szabadság, a hatalom és az igazság történetét is. Így zárja el a historiológiai összehasonlítás az utat a történelemhez.

Az, hogy a kereszténység továbbra is létezik a modern történelem fejlődésében; hogy protestantizmus formájában előmozdította ezt a fejlődést; hogy sikeresen érvényesült a német idealizmus és a romantika metafizikájában; hogy minden egyes esetben megfelelt saját átalakulásaival, alkalmazkodásaival és kompromisszumaival a kor szellemének, és következetesen felhasználta a modern vívmányokat egyházi célokra – mindez sokkal erőteljesebben bizonyítja, mint bármi más, mennyire megfosztatott a kereszténység attól az erőtől, amellyel a középkorban rendelkezett a történelem alakítására. Történelmi jelentősége már nem abban rejlik, amit önmagának képes formálni, hanem abban, hogy a kezdetektől fogva és a modern kor egészében az maradt, amellyel szemben az új szabadság – akár kimondva, akár kimondatlanul – meghatározza önmagát. A kijelentett bizonyosságtól való felszabadulás, amely az egyéni halhatatlan lelkek üdvösségére irányult, önmagában felszabadulás egy olyan bizonyosság felé, amelyben az ember saját maga lehet biztos önmaga meghatározásában és feladatában.

Az emberiség minden képességének teljes kibontakoztatása, hogy az egész Föld felett abszolút uralmat szerezzen, az a titkos ösztökélés, amely újra és újra új fellendülésekre sarkallja a modern embert; ez az ösztökélés kényszeríti őt olyan elköteleződésekbe, amelyek cselekedeteinek biztonságát és céljainak bizonyosságát biztosítják. A tudatosan kitűzött kötöttség sokféle alakban és álarcban jelenik meg. A kötöttség lehet az emberi értelem és annak törvénye (Felvilágosodás), vagy a valóság, a tényszerűség, amelyet az értelem rendez és tagol (Pozitivizmus). A kötöttség lehet egy harmonikusan egyesített emberiség, amely minden teljesítményében összeforrt, és szép formává alakult (a Klasszicizmus emberideálja). A kötöttség lehet az önálló nemzetek erejének kibontakoztatása, vagy a „minden ország proletárjai", vagy az egyes népek és fajok

fejlődése. A kötöttség lehet az emberiség fejlődése az egyetemes racionalitás előrehaladásának értelmében. A kötöttség lehet továbbá „minden korszak rejtett magjainak" kibontakoztatása, az „egyéniség" fejlődése, a tömegek megszervezése, vagy mindkettő. Végül lehet egy olyan emberiség megalkotása, amely lényegének formáját sem az „egyéniségben", sem a „tömegben" nem találja meg, hanem a „típusban". A típus magában egyesíti átalakított módon azt az egyediséget, amelyet korábban az egyéniség igényelt, és azt a hasonlóságot és egyetemességet, amelyet a közösség megkövetel. A „típus" egyedisége azonban abban áll, hogy ugyanannak a veretnek félreismerhetetlen uralma érvényesül, amely azonban nem tűr meg semmiféle unalmas egyenlősdit, hanem különleges hierarchiát kíván. Nietzsche Übermensch-gondolatában az ember nem egy sajátos „típus", hanem először jelenik meg emberként a „típus" lényegi formájában. Ennek előfutárai a porosz katonai rend és a jezsuita rend, amelyeket lényegük sajátos összefonódása jellemez, s amely összefonódásban az első történelmi megjelenésük belső tartalma szinte teljesen figyelmen kívül hagyható.

A modern kor történetén belül, és mint a modern emberiség története, az ember univerzálisan és mindig önállóan arra törekszik, hogy önmagát a középpontként és mértékként, uralmi pozícióban állítsa fel; vagyis az uralom biztosítását üldözze. Ennek érdekében szükséges, hogy egyre inkább megbizonyosodjon saját uralmi képességeiről és eszközeiről, és hogy ezeket folyamatosan a teljes szolgálhatóság rendelkezésére bocsássa. A modern emberiség története, amelynek belső működése csak a huszadik században lépett teljes és nyílt módon a vitathatatlanul és tudatosan felfogható térbe, közvetve a keresztény ember által készíttetett elő, aki az üdvösség bizonyosságához igazodott. Így bizonyos modern kori jelenségek a kereszténység „szekularizációjaként" értelmezhetők. A legdöntőbb vonatkozásokban azonban az efféle „szekularizációról" szóló beszéd gondolatlan csalás, mert egy olyan világ, amely felé és amelyben valaki világivá válik, már eleve a „szekularizációhoz" és a „világivá váláshoz" tartozik. A saeculum, az a „világ", amelyen keresztül valami a sokat emlegetett „szekularizációban" világi lesz, önmagában nem létezik, és nem is úgy, hogy egyszerűen a keresztény világból való kilépéssel megvalósulhatna.

A modern kor új világa saját történelmi alapját ott találja meg, ahol minden történelem keresi lényegi alapját, mégpedig a metafizikában; vagyis a létezők egészének igazságának és ennek az igazságnak a lényegének új meghatározásában. Descartes metafizikája a modern kor metafizikai megalapozásának döntő kezdete. Az ő feladata volt megalapozni az ember felszabadulásának metafizikai alapját az önbiztos ön-törvényhozás új szabadságában. Descartes ezt az alapot hitelesen filozófiai értelemben előlegezte. Vagyis annak lényegi követelményeiben gondolta végig – nem abban az értelemben, mint egy jövendőmondó, aki előre megmondja, mi fog történni, hanem abban az értelemben, hogy gondolkodása a későbbi gondolkodás alapja marad. A prófétálás nem a filozófia kiváltsága. De a filozófia sem mindentudó magatartás, amely sántikálva követi az eseményeket. A józan ész persze lelkesen terjesztette azt a nézetet, hogy a filozófia feladata egyszerűen csak egy korszak nyomon követése, múltjának és jelenének értelmi megfogalmazása az úgynevezett fogalmak alapján, vagy akár „rendszerré" formálása. Az emberek azt hiszik, ezzel a filozófia feladatának ezen meghatározásával még külön tiszteletet is adnak neki.

Ez a filozófia-definíció még Hegelre sem érvényes, akinek alapvető metafizikai álláspontja látszólag magában foglalja ezt a filozófia-felfogást. Hegel filozófiája, amely bizonyos értelemben beteljesülés volt, csak annyiban volt az, amennyiben előrevetítette azokat a területeket, amelyeken a tizenkilencedik század történelme mozgott. Metafizikai szempontból az a tény, hogy ez a század Hegellel szemben egy Hegel-metafizika alatti szinten (vagyis a pozitivizmus szintjén) foglalt állást, csupán annak bizonyítéka, hogy teljes mértékben függött tőle, és hogy ezt a függőséget először Nietzsche alakította át újfajta szabadsággá.

16. A karteziánus Cogito mint Cogito Me Cogitate

Descartes előre jelezte a modern kor metafizikai alapját – ami nem jelenti azt, hogy minden későbbi filozófia egyszerűen karteziánus lenne. De milyen módon alapozta meg Descartes metafizikája az új szabadság metafizikai alapját a modern korban? Miféle alapnak kellett lennie? Olyan alapnak, amely lehetővé teszi, hogy az ember önmaga által, minden pillanatban biztosítsa magának azt, ami minden emberi szándék és reprezentáció előrehaladását garantálja. Ezen az alapon az embernek biztosnak kellett lennie önmagában, vagyis biztosnak a szándékai és reprezentációi lehetőségeinek bizonyosságában. Ez az alap nem lehetett más, mint maga az ember, mivel az új szabadság értelme megtiltott számára bármilyen köteléket vagy kötelezettséget, amely nem a saját tételezéseiből fakadt.

Minden, ami önmagában bizonyos, ezenfelül köteles garantálni azt a bizonyosan adott létet, amiért minden reprezentáció és szándék, és amelyen keresztül minden cselekedet biztosítottnak tekinthető. Az új szabadság alapja annak a biztonságnak és bizonyosságnak kell legyen, amelyek, önmagukban átláthatóak lévén, kielégítik a korábban idézett lényegi feltételeket. Mi az a bizonyosság, amely az új szabadság alapját formálja, és így meg is határozza azt? Ez az ego cogito (ergo) sum. Descartes állítja, hogy ez a kijelentés egyértelmű és nyilvánvaló, kétségbevonhatatlan tudás; vagyis a legelső és legmagasabb rendű, amelyre minden „igazság” alapozódik. Néhányan ebből arra a következtetésre jutottak, hogy ennek a tudásnak mindenki számára világosnak kell lennie a maga megfelelő értelmében. De elfelejtik, hogy ez Descartes értelmében csak akkor lehetséges, ha az ember egyidejűleg megérti, mit jelent itt a „tudás”, és ha figyelembe veszi, hogy ezen elv által a tudás és az igazság lényege újra van definiálva.

Az igazság lényegének meghatározásában az, ami „új”, abban áll, hogy az igazság mostantól „bizonyosság”, amelynek teljes lényege csak Descartes vezérelvével összefüggésben válik világossá számunkra. Mivel mindig figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy maga a vezérelv először a megértés feltételeit állítja fel, és nem értelmezhető tetszőleges fogalmak szerint, Descartes elve minden lehetséges félreértelmezés áldozatául esik.

Még Nietzsche Descartes-szal szembeni ellenállása is ezekbe a félreértésekbe gabalyodik, aminek alapja az a tény, hogy Nietzsche elkerülhetetlenül e princípium törvénye alatt áll, és ez azt jelenti, hogy Descartes metafizikája alatt is, olyan módon, ahogyan egyetlen más modern gondolkodó sem. Hagyjuk, hogy a „történelem” megtévesztsen minket ebben, mert a „történelem” könnyedén megállapíthatja, hogy Descartes és Nietzsche között két és fél évszázad húzódik. A történelem rámutathat, hogy Nietzsche nyíltan más „tanokat” hirdetett, sőt, hogy Descartes-ot nagyon élesen kritizálta is.

De mi nem hisszük, hogy Nietzsche tanítása azonos lenne Descartes-éval. Sokkal lényegesebb dolgot állítunk, mégpedig azt, hogy ő ugyanazt a lényegit gondolja végig a lényeg történeti beteljesülésében. Ami Descartes-nál metafizikailag elkezdődik, az Nietzsche metafizikáján keresztül vezet tovább a történeti beteljesedés felé. Természetesen a modern kor kezdete és történeti beteljesülésének kezdete rendkívül eltérnek egymástól, úgyhogy önmagában és történeti szempontból is joggal tűnhet úgy, hogy a modern kor kifulladásának szembesítésében a legmodernebb idők Nietzsche-nél kezdődnek. Ez teljesen igaz egy igen mély értelemben, és mindössze azt mondja ki, hogy Nietzsche és Descartes alapvető metafizikai pozícióinak különbsége, amikor a történeti diszciplínák külsődlegesen írják le, a történeti szemlélődés (vagyis a lényegi döntésekre irányuló gondolkodás) számára a legélesebb jelzése ugyanannak a lényeginek.

Az a pozíció, amelyet Nietzsche Descartes-szal szemben elfoglal, metafizikai alapját abban találja, hogy Nietzsche csakis a kartéziánus alapállásra támaszkodva képes annak lényegét teljesen beteljesíteni, ezért Descartes álláspontját feltételesnek és tökéletlennek, ha nem teljesen lehetetlennek kell tekintenie. Nietzsche félreértése a kartéziánus elvvel kapcsolatban számos metafizikai okból még szükségszerű is. De nem akarjuk a kartéziánus elv Nietzsche-féle félreértésével kezdeni. Előbb kísérletet teszünk a Lét egy törvényén és annak igazságán való elmélkedésre, amely uralja a saját történelmünket, és mindnyájunkat túl fog élni. A kartéziánus metafizika alábbi bemutatásában sok mindent át kell ugranunk, amit e gondolkodó alapvető metafizikai álláspontjának tematikus tárgyalása nem hagyhatna figyelmen kívül. Itt egyszerűen csak néhány alapvető vonás láthatóvá tételéről van szó, hogy betekintést nyerhessünk az értékelő gondolkodás metafizikai eredetébe.

Ego cogito (ergo) sum--„Gondolkodom, tehát vagyok." Szó szerinti értelemben a kifejezés helyesen van lefordítva. A helyes fordítás egyúttal helyes megértést is nyújt a „tételről". „Gondolkodom" – ezzel az állítással egy tény meg van állapítva; „tehát vagyok" – ezekkel a szavakkal következik az előzőleg megállapított tényből, hogy létezem. E logikai következtetés alapján most már elégedett lehetek, és biztos lehetek abban, hogy létezésem ezáltal „bizonyított". Természetesen Descartes nagyságrendű gondolkodónak nem kell különösebben erőlködnie, hogy erre a következtetésre jusson. És valóban, Descartes valami mást akar mondani. Gondolatunk csak akkor tudja követni, amit ő mondani akar, ha tisztázzuk magunk számára, mit ért cogito, cogitare alatt.

A cogitare szót „gondolkodásként" fordítjuk, és így meggyőzzük magunkat arról, hogy most már világos, mit is jelent Descartes számára a cogitare. Mintha azonnal tudnánk, mit jelent a „gondolkodás."[1] És mintha a gondolkodásról alkotott fogalmunk, amelyet talán valamilyen „logika" tankönyvből merítettünk, máris biztosítaná számunkra, hogy szembenézünk azzal, amit Descartes a cogitare szóban állítani kíván. Fontos szakaszokban Descartes a cogitare helyett a percipere szót használja (per-capio) – azaz birtokba venni valamit, valamit megragadni, abban az értelemben, hogy önmagunk elé helyezve, önmagunk előtt bemutatva, reprezentálva ragadjuk meg. Ha a cogitare szót a szó szerinti értelemben vett reprezentálásként értjük, akkor már közelebb kerülünk a karteziánus cogitatio és perceptio fogalmához. Az „-tio" végű szavak gyakran két egymáshoz tartozó dolgot írnak le: a reprezentációt mint „reprezentálást," és a reprezentációt mint „valamit, ami reprezentálva van." A perceptio ugyanezt a kétértelműséget hordozza: a perceptio jelentheti a percipere-t és a perceptum-ot is, vagyis az önmaga elé hozást, valamint azt, ami önmaga elé van hozva és a legszélesebb értelemben „láthatóvá" válik. Ezért Descartes a perceptio helyett gyakran a latin idea szót használja, amely használatának következtében nemcsak azt jelentheti, ami a reprezentálásban reprezentálva van, hanem magát a reprezentálást, a cselekvést és annak végrehajtását is. Descartes háromféle „ideát" különböztet meg:

1. Ideae adventitiae: valami, ami ránk hat és megjelenik előttünk; valami, amit a dolgokban érzékelünk;
2. Ideae a me ipso factae: valami, amit tisztán és önkényesen mi magunk képzelünk el (képzelgések);

---

[1] „Mi az, hogy 'dcnkcn' hcisst. „:…. _Heidegger első freiburgi előadássorozata, miután a második világháborút követően visszahelyezték tisztségébe, a Was heißt Denken? címet viselte. Lásd az angol fordítást Fred D. Wieck és J. Glenn Gray munkájaként: What Is Called Thinking? (New York: Harper & Row, 1968). Figyeljük meg, hogy a karteziánus gondolkodás következő tárgyalásában a „representation" igyekszik fordítani a Vor-stellen kifejezést. A „Pro-pose" lenne szó szerintibb, ahogy a „pre-sent" is, de ezek összezavarnák a Vor-stellen más német kifejezésekkel, mint például Vorschlagen, ansetzen, vergegenwärtigen stb., így a „representation" tűnik a legjobb megoldásnak.

3. Ideae innatae: valami, ami az emberi megismerés lényegi szerkezetében van benne, és ami azt eleve adottként kíséri.

Amikor Descartes a cogitatio és a cogitare fogalmát a perceptio és a percipere értelmében ragadja meg, azt kívánja hangsúlyozni, hogy a valaminek önmagunkhoz való eljuttatása a cogitare-hoz tartozik. A cogitare az, amikor az ember önmaga elé tárja azt, ami reprezentálható. Ebben az önmagunk elé tárásban rejlik valami döntő, nevezetesen az a szükségszerűség, hogy megnevezzük azt a tényt, miszerint a reprezentált nem csupán általában előre adott, hanem számunkra elérhetőként is jelenik meg. Az önmagunk elé tárt, a reprezentált—cogitatum— tehát csak akkor válik az ember számára valamivé, ha megalapozott és biztosított, hogy afelett mindig egyértelműen, habozás és kétség nélkül, saját hatalmának körében rendelkezhet. A cogitare tehát nem pusztán általános és meghatározatlan reprezentálás, hanem olyasmi is, ami önmagát úgy helyezi szembe, hogy az önmagunk elé tárt dolog immár semmilyen kétséget nem enged afelől, hogy micsoda és milyen is.

A cogitare mindig „gondolkodás" abban az értelemben, hogy „átgondolás", és így olyan deliberáció, amely úgy gondolkodik, hogy csak a kétségtelenül biztosnak és a megfelelő értelemben vett rögzítettnek tartott dolgokat engedi át. A cogitare lényegében egy mérlegelő reprezentáció, egy olyan reprezentáció, amely vizsgál és ellenőriz: a cogitare a dubitare. Ha „szó szerint" vesszük, könnyen tévedésbe eshetünk. A gondolkodás nem „kételkedés" abban az értelemben, hogy a mérlegelő gondolkodás mindenütt előkerül, hogy minden álláspont gyanússá válik, és minden egyetértés megtiltatik. A kételkedés inkább úgy értendő, mint ami lényegileg összekapcsolódik a kétségtelennel, a nem vitatottal és annak biztosításával. Amiben a mérlegelő gondolkodás mindig kételkedik, az az, hogy a reprezentált dolog minden egyes esetben valóban biztosan megállapítható-e az utasításra képes számító erő körén belül. Az, hogy minden cogitare lényegileg dubitare, nem jelent mást, mint hogy: a reprezentálás biztosítás. A gondolkodás, amely lényegében mérlegelő, semmit sem fogad el biztosnak és bizonyosnak – azaz igaznak –, ami nem bizonyul önmagában a gondolkodás számára olyannak, amelynek kétségtelen jellege van, s amelynél a mérlegelő kételkedés egyúttal „befejeződik", és a számvetés lezárul.

A cogitatio fogalmában általános hangsúly van azon a tényen, hogy a reprezentálás elhozza a reprezentáltat ahhoz, aki reprezentál; hogy tehát az utóbbi, mint aki reprezentál, minden esetben „bemutatja" a reprezentáltat, számot kér rajta; azaz megragadja és sajátjává teszi, megfogja és biztosítja azt. Mire? A további reprezentálásra, amelyet mindenütt úgy akarnak, mint biztosítást, és amely arra törekszik, hogy a létezőt mint biztosítottat állítsa fel. De vajon pontosan mit kell biztosítani, és milyen célból kell bizonyossá tenni?

Ezt akkor fogjuk felfedezni, amikor alapvetőbben vizsgáljuk a karteziánus cogitatio fogalmát, mert még még nem ragadtunk meg egy jellemzőt a cogitatio lényegéből, bár valójában már érintettük és azonosítottuk azt. Ezzel akkor találkozunk, amikor figyelembe vesszük, hogy Descartes azt mondja: minden ego cogito egy cogito me cogitare; minden „valamit képviselek" egyidejűleg képvisel egy „engem", engem, a képviselőt (önmagam számára, a képviseletemben). Minden emberi képviselet – bizonyos értelemben, amelyet könnyű félreérteni – egy „ön-"képviselet.

A következő ellenvetés merülhet fel: Ha „elképzeljük" a freiburgi katedrálist – azaz ebben az esetben jelenvalóvá tesszük magunk számára, mivel éppen nem észleljük azt közvetlenül; vagy ha úgy képzeljük el, mintha közvetlenül előttünk állna, egyfajta észlelés módjára –, akkor magát a katedrálist képzeljük el, és csakis a katedrálist. Ez az, ami meg van jelenítve. Önmagunkat azonban nem jelenítjük meg, különben sohasem tudnánk magát a katedrálist önmagában megragadni, és átengedni magunkat annak, amit a megjelenítés itt szembenállóként felállít velünk szemben, azaz a tárgynak [Gegen-stand].

Descartes sem azt érti azon, hogy a cogito meghatározása cogito me cogitare, hogy minden tárgy-megjelenítésnél „én" magam, azaz a megjelenítő, automatikusan megjelenítetté válik, és így tárggyá lesz. Máskülönben minden megjelenítésnek állandóan ide-oda kellene cikáznia a tárgyaink között: egyrészt a tulajdonképpen megjelenített tárgy, másrészt a megjelenítést végző (ego) között. Vajon a megjelenítő „én" tehát csupán homályosan és mellékesen jelenik meg? Nem.

Sokkal inkább a reprezentáló Én sokkal lényegibben és szükségszerűen együtt van reprezentálva minden „Én reprezentálok" aktusban, mégpedig úgy, mint valami, ami felé, amihez vissza, és ami előtt minden reprezentált dolog el van helyezve. Ehhez nincs szükségem arra, hogy kifejezetten felé vagy vissza forduljak én, a reprezentáló, felé. Egy dolog közvetlen intuíciójában, minden jelenvalóvá tételben, minden emlékezésben és minden várakozásban, ami ily módon a reprezentáció által van reprezentálva, az nekem van reprezentálva, előttem van elhelyezve, mégpedig úgy, hogy eközben én magam nem válok igazán egy reprezentáció tárgyává, mégis „nekem" van bemutatva egy objektív reprezentációban, és tulajdonképpen csak ilyen reprezentációban. Mivel minden reprezentáció bemutatja a reprezentálót és a reprezentált tárgyat a reprezentáló embernek, a reprezentáló ember sajátosan észrevétlen módon van „együtt-reprezentálva". De ez a reprezentációnak az a jellemzője – hogy benne maga a reprezentáció és a reprezentáló „Én" „együtt" vannak reprezentálva az objektummal –, könnyen félreérthető, amíg nem határozzuk meg élesebben azt a lényegi pontot, amelyen minden múlik. Mivel minden reprezentációban van egy reprezentáló személy, akinek bemutatásra kerül mindaz, ami a reprezentációban reprezentálódik, a reprezentáló személy minden reprezentációban részes, nem utólag, hanem eleve, amennyiben ő az, aki maga elé helyezi azt, ami reprezentált. Mivel a reprezentáló személy már eleve jelen van, együtt azzal, ami a reprezentációban reprezentálódott, minden reprezentációban benne rejlik az eredendő lehetőség, hogy maga a reprezentálás a reprezentáló látókörében menjen végbe. Az emberi reprezentációban a reprezentáció és a reprezentáló együtt van reprezentálva. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az Én és az ő reprezentációja mintegy – a reprezentáción kívül – további objektumokként bukkannának fel, majd utólag kerülnének bevezetésre a reprezentált környezetébe. Valójában az a könnyen félreérthető beszéd, amely a reprezentáló és reprezentációjának együtt-reprezentáltságáról szól minden reprezentációs aktusban, éppen a reprezentáló és a reprezentáció alkotmányának lényegi összetartozását kívánja kifejezni.

Ez elsősorban azt jelenti, amit a „Cogito est ego me cogitare" kijelentés kifejez. Most – e magyarázat után – így is leírhatjuk a dolgot: Az emberi tudat lényegében öntudat. Az én tudatom nem kíséri a dolgok tudatát úgy, mintha a dolgok tudata mellett haladna, mint annak megfigyelője. A dolgok és tárgyak tudata lényegében és alapjában elsődlegesen öntudat; csak öntudatként lehetséges a tárgyak tudata. A leírt reprezentáció számára az ember énje lényeges, mint ami a legmélyebb alapot képezi. Az én pedig sub-jectum.

Már Descartes előtt is észrevették, hogy a reprezentáció és az abban megjelenített dolog egy reprezentáló Énhez kapcsolódik. Ami döntően újszerű, az az, hogy ez a kapcsolat ahhoz, aki reprezentál, és ezáltal maga a reprezentáló mint olyan, meghatározó szerepet kap abban, hogy mi történik és mi valósul meg a reprezentációban, mint a létezők egymás mellé helyezése.[2]

---

[2] „Ami a létezők mellé-helyezéseként való elképzelésben történik és történhet." A Bei-stellen neologizmus jelentése nem egyértelmű, de valószínűleg összefüggésben áll a Sein-bei egzisztenciális struktúrájával, a létezők mellett-való-léttel, amely a jelenben való „hullásként" jellemzi a Daseint. Lásd Martin Heidegger: Lét és idő, 12. és 41. szakasz. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a mellett-való-lét értelmét és a mellé-helyezés értelmét össze lehetne mosni: az első egy egzisztenciális struktúra, a második pedig a karteziánus gondolkodás egy aspektusa. Pontos viszonyuk összetett problémát jelent.

Még mindig nem mértük fel teljesen a meghatározás terjedelmét és jelentőségét: „Cogito az cogito me cogitare." Minden akarás és állítás, minden „affektus", „érzés" és „érzet" valami akart, érzett vagy érzékelt dologhoz kapcsolódik. Ami ezeket összekapcsolja, az a legszélesebb értelemben véve a képviselet, a reprezentáció: A karteziánus Cogito mint Cogito me cogitare és a bemutatott dolog. Az összes említett viselkedési mód, nemcsak a tudás és gondolkodás, lényegükben a prezentaló reprezentáció által meghatározottak. Mindezek a viselkedési módok lényegüket tekintve ilyen reprezentációban bírják létüket; maguk a reprezentációk; -cogitationes. Az ember cselekvési módjait a maga sajátjaként tapasztalja meg a végrehajtás által, olyan cselekvésekként, amelyekben önmagát ebben vagy abban a módon viseli. Most először vagyunk abban a helyzetben, hogy megértsük a rövid választ, amelyet Descartes ad a kérdésre: „Quid sit cogitatio?" Azt mondja (Principia philosophiae, I, 9):

> A cogitatio kifejezés alatt mindazt értem, aminek tudatában vagyunk önmagunkkal együtt, mindazt, ami bennünk történik, amennyiben ennek bennünk tudása van. Így tehát nemcsak a megismerés, az akarat és a képzelés, hanem az érzékelés is ugyanaz, mint amit gondolkodásnak nevezünk.

Ha valaki meggondolatlanul a cogitatio szót egyszerűen „gondolkodás"-nak fordítja itt, akkor könnyen hajlamos lehet azt hinni, hogy Descartes az emberi viselkedés minden módját gondolkodásként és a gondolkodás formáiként értelmezte. Ez a vélekedés jól illeszkedik a Descartes filozófiájáról alkotott jelenlegi nézethez, ahhoz a felfogáshoz, hogy az „racionalizmus" volt – mintha azt, hogy mi is a racionalizmus, nem kellene először a ratio lényegének meghatározásából kiindulva tisztázni, mintha a ratio lényegét nem kellene mindenekelőtt a cogitatio már tisztázott lényegének fényében megvilágítani. Ami ez utóbbit illeti, mostanra kimutattuk, hogy a cogitare a legteljesebb értelemben vett „reprezentálás", amelyben gondolatban össze kell kapcsolnunk a következő lényeges mozzanatokat: a viszonyt a reprezentált dologhoz; a reprezentált dolog önmegmutatkozását; a reprezentáló és a reprezentált közötti megjelenést és érintkezést, sőt, mindezt magában a reprezentálásban és azon keresztül.

Nem szabad meghátrálnunk a formális bonyolultság elől, amellyel itt a cogitatio lényegét körvonalazzák. Ami formális bonyolultságnak tűnik, az kísérlet arra, hogy meglássuk a reprezentáció egyszerű, egységes lényegét. Ez a lényeg feltárja, hogy a reprezentáció abban a nyílt térben helyezkedik el, amelyet mint reprezentálás jár be, s emiatt mondhatjuk azt is – bár ez félrevezető –, hogy a reprezentálás egyben önmagunk együttes reprezentálása is. Mindenekelőtt azonban meg kell értenünk, hogy Descartes számára a reprezentáció lényege a reprezentált dolgok önmaguknak való előállítására [das Sich-zu-stellen] helyeződött át, ami által az ember, aki reprezentál, előre és mindenhol saját maga dönti el, mi az, ami helytállóként és maradandóként elfogadható.

Ha figyelembe vesszük a Descartes-féle cogitatio és cogito fogalmakban megjelenő lényegi teljességet és ugyanilyen lényegi összefüggéseket, akkor a reprezentáció, mint olyan alapvető szerepe felfedi önmagát a cogitare lényegének megvilágítása során. Itt nyilvánvalóvá válik, hogy mi az alapul fekvő, a subiectum – nevezetesen a reprezentálás –, és miért a szubjektum subiectum – nevezetesen az igazság lényegéért. A reprezentáció, vagyis a cogitatio lényegi szerepe kifejeződik abban az elvben, amely Descartes számára minden elv alapelve, a metafizika megalapozó elve: ego cogito, ergo sum. Erről az elvről így szól (Principia, I, 7): „Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cui libet ordine philosophanti occurat"; vagyis: „Ez a felismerés, 'Gondolkodom, tehát vagyok', [rangját tekintve] mindenek között az első és legbiztosabb,

amely mindenki elé felmerül, aki megfelelő módon [lényegileg illeszkedően] gondolkodik metafizikailag."[3]

Az ego cogito, ergo sum elv elsődleges és a legbiztosabb nem valami homályos és általános értelemben bármiféle vélekedésre és képzetalkotásra vonatkozva. Elsődleges és legbiztosabb csak annál a gondolkodásnál, amely a metafizika irányába gondolkodik, és annak elsődleges és sajátos feladatai felé fordul, vagyis amely azt kérdezi, mi a létező, és miben gyökerezik megingathatatlanul a létezők igazsága.

[3] A metafizikailag szó természetesen szintén egy magyarázat, amennyiben előfeltételezi Heideggernek a philosophanti-ról alkotott felfogását, mint ami lényegénél fogva metafizikai vizsgálódás. Vö. E. S. Haldane és G. R. T. Ross fordítása: Descartes filozófiai művei, 2 kötet (Cambridge, Anglia: Cambridge University Press, [1911] 1967), I, 221: „És így ez a következtetés: Gondolkodom, tehát vagyok, az első és legbiztosabb mind közül, ami egy rendben filozofáló ember elméjében felmerül."

17. Descartes: Gondolkodom, tehát vagyok

Most, hogy megjegyzéseket tettünk a cogitatio lényegéről, megkíséreljük értelmezni azt az állítást, amely Descartes számára a metafizika alapelvét jelenti. Emlékezzünk arra, amit a cogitatio-ról mondtunk: cogitare = percipere, cogitare = dubitare; cogito = cogito me cogitare.

A legnagyobb akadály az elv helyes megértésében Descartes megfogalmazása. Emiatt a megfogalmazás miatt – az ergo („tehát") miatt – úgy tűnik, mintha az elv egy szillogizmus lenne, amely főpremisszából, kisebb premisszából és konklúzióból áll. Ekkor az elv, összetevőire bontva, a következőképpen hangzana: főpremissza, Is qui cogitat, existit [aki gondolkodik, az létezik]; kisebb premissza, ego cogito [gondolkodom]; konklúzió, ergo existo (sum) [tehát létezem (vagyok)]. Teljesen indokolatlanul Descartes még conclusio-nak is nevezi az elvet. Másrészt azonban elegendő számú olyan szakaszt találunk, amelyek egyértelműen jelzik, hogy az elvet nem szillogizmusként kell felfogni. Ezenfelül sok kommentátor egyetért abban, hogy az elv „valójában" nem szillogizmus. Azonban a „negatív" megállapításból nem sok nyereség származik, mivel ez egyszerűen egy ugyanolyan tarthatatlan ellentétes feltevéshez vezet, miszerint az elv nem szillogizmus, hanem valami olyan, ami önmagában elegendő magyarázatot ad mindenre.

Természetesen ez a feltevés csak annyiban férkőzhet be, amennyiben az elv a legfelsőbb elv jellegével bír. A „első elveknek" nincs szükségük bizonyításra, és nem is vethetők alá bizonyításnak. Azt mondják, hogy teljesen átlátszóak önmagukban. Miért van akkor vita az elvről? Miért bizonytalan és kétes e „legfőbb bizonyosság" jelentése? Vajon abban rejlik, hogy Descartes nem gondolkodott elég világosan, és nem dolgozott elég gondosan az „elv" kidolgozásában? Vagy a nehézség a kommentátoroknál rejlik? Ők az idők folyamán mindent előhoztak, amit Descartes maga mondott, amit ellenfelei mondtak, és ismét mindent, amit Descartes válaszként mondott ellenfeleinek, és mindezt végtelenségig tárgyalták, és mégis sötétben tapogatózunk az elvet illetően.

Feltehetően ennek a helyzetnek az oka ugyanaz a nehézség, amely mindig akadályozza a lényegi filozófiai elvekbe való betekintést: az a tény, hogy nem gondolkodunk elég egyszerűen és lényegre törően, túl könnyedén és túl elhamarkodottan élünk a közönséges előfeltevéseinkkel.

Így még az „ellentmondás elvét" is „alapelvnek" („axiómának") tekintjük, amely önmagában örökké érvényes; nem állunk meg annak megfontolásánál, hogy Arisztotelész metafizikájában ez az elv lényegileg más jelentőséggel bír, és más szerepet játszik, mint Leibniznél, és ismét másfajta igazságot hordoz Hegel vagy Nietzsche metafizikájában. Az elv nemcsak az „ellentmondásról" mond valami lényegeset, hanem magáról a létről és arról az igazságfajtáról is, amelyben a lét mint olyan tapasztaltatik és kivetítődik. Ez igaz Descartes ego cogito … sum tételére is. De ebből nem következtethetünk arra, hogy itt minden azonnal kristálytisztává válik a „nyilvánvalóság" varázspálcájával. Meg kell próbálnunk az ego cogito … sum gondolatát saját vonala mentén végiggondolni, a cogitatio-ról tett előző megjegyzéseink alapján. Szó szerint az elv a sum-ra, az „én vagyok"-ra, és ezzel arra a tudásra mutat, hogy én vagyok. De ha ez általánosságban azt volna hivatva bizonyítani, hogy az Én – mint az ego – létezik mint a reprezentáló szubjektum, akkor nincs szükség olyan szillogizmusra, amely a bizonyosként ismert valami létezéséből következtetne egy korábban ismeretlen és bizonytalan dolog létezésére. Mert az emberi reprezentációban, egy tárgy képviseletében, és magán a tárgyon keresztül mint szemben álló és reprezentált dolgon keresztül, az, „amivel szemben" a tárgy áll és „amely előtt" megjelenik – vagyis a reprezentáló – már önmagát is bemutatta. Úgy tette ezt, hogy az ember, éppen azáltal, hogy önmagát mint reprezentálót önmagának megjeleníti, kimondhatja: „Én." Az „Én" az „Én vagyok"-ban, pontosabban a reprezentáló, ebben a reprezentációban éppúgy ismert önmagáról és önmagának, mint a

reprezentált tárgy. Az Én – „én vagyok a reprezentáló” – annyira bizonyosan jelenik meg a reprezentációban, hogy semmiféle szillogizmus, akármilyen logikus is, nem érhet el olyan bizonyosságot, mint amely ezzel az önmagát reprezentáló reprezentációval jár.

Így azonnal megérthetjük, miért nem érthető meg az ergo a szillogizmus két elemének összekapcsolásaként. A feltételezett főpremissza – Is qui cogitat, est – sohasem lehet alapja a cogito sum-nak, mert ez a premissza először magából a cogito sum-ból származik, mégpedig úgy, hogy a cogito sum lényegi jelentése ezáltal újra megjelenik, bár módosult formában. Az „én vagyok” nem a „képviselek” állításból van levezetve; ellenkezőleg, a „képviselek” lényege szerint az, amit az „én vagyok” – vagyis a képviselő – már eleve bemutatott nekem. Jó okkal elhagyhatjuk most a zavaró ergo-t a karteziánus elv megfogalmazásából. De ha mégis benne hagyjuk, más értelemben kell magyaráznunk. Az ergo nem jelentheti azt, hogy „következésképpen”. Az elv ugyan conclusio, de nem abban az értelemben, mint egy szillogizmus konklúziója, amely fő- és mellékpremisszából és következtetésből áll. Conclusio abban az értelemben, hogy közvetlen összekapcsolása annak, ami lényegileg összetartozik, és ami ebben az összefüggésben szilárdan rögzített. Ego cogito, ergo: sum; képviselek, „és ez magában foglalja”, „ebben már eleve benne rejlik és megjelenik maga a képviselet”: én mint létező. A „tehát” nem következményt fejez ki, hanem arra mutat, ami a cogito nemcsak „van”, hanem lényege szerint tudja is magáról, hogy mi, mint cogito me cogitare. Az ergo nem jelent többet, mint hogy „és ez önmagában már ezt mondja”. A legélesebben akkor fejezhetjük ki, hogy mit akar mondani az ergo, ha elhagyjuk, és ha ezen felül elvesszük a hangsúlyt az „én” szóról az ego-ban, mert az első személyű névmás itt nem lényeges. Akkor az elv így hangzik: cogito sum.

Mit mond a cogito sum mondat? Szinte úgy tűnik, mintha egy „egyenlet” lenne. De itt új kockázatot vállalunk: egy bizonyos tudományág – a matematika egyenletei – megfogalmazásait átvisszük egy olyan elvre, amelynek megkülönböztető sajátossága, hogy minden tekintetben mérhetetlen minden máshoz képest. Az elv matematikai értelmezése egyenletként azért kínálja magát, mert a „matematikai” Descartes tudás- és ismeretfelfogásában a mérce szerepét tölti be. De nekünk fel kell tennünk a kérdést: vajon Descartes egyszerűen a már meglévő és gyakorolt „matematikai” tudásformát tekinti minden tudás mintájának, vagy ellenkezőleg, új módon – valójában metafizikai módon – határozza meg a matematika lényegét? Az utóbbi az igaz. Ezért ismét meg kell próbálnunk pontosabban meghatározni az elv jelentését, és mindenekelőtt így választ adni arra a kérdésre, hogy mi az, ami a subiectum-ként „kijelentődik” az elv által.

Vajon maga az elv az a subiectum, amely mindennek az alapja? A cogito sum nem pusztán azt mondja, hogy gondolkodom, sem azt, hogy vagyok, sem pedig azt, hogy a gondolkodás tényéből következik a létezésem. Az elv a cogito és a sum közötti kapcsolatról beszél. Azt mondja, hogy úgy vagyok, mint aki képvisel, hogy nemcsak az én Lényem határozódik meg lényegileg az ilyen képviselet által, hanem hogy az én képviseletem, mint meghatározó re-praesentatio, dönt mindenről, ami képviselt, annak jelenlétéről; vagyis arról, ami abban értelmeződik; vagyis annak Létéről mint létezőéről. Az elv azt mondja, hogy a reprezentáció, amely lényegileg önmagának reprezentált, a Létet mint reprezentáltságot és az igazságot mint bizonyosságot tételezi. Az, amihez minden visszavezethető, mint megingathatatlan alaphoz, maga a reprezentáció teljes lényege, amennyiben a Lét és az igazság lényege ezáltal határozódik meg, valamint az ember lényege, mint aki reprezentál, és a meghatározó mérce természete mint olyan.

Az cogito sum elv, amennyiben magában foglalja és kifejezi a cogitatio lényegét, a cogitatio lényegével együtt felállítja a megfelelő subiectum-ot is, amely önmagában csak a cogitatio területén és azáltal jelenik meg. Mivel a me benne foglaltatik a cogitare-ban, mivel a képviselt dologhoz való viszony lényegileg még mindig a képviselethez tartozik, mivel minden képviseltség visszagyűlik ahhoz, ezért a képviselő, aki így „én”-nek nevezheti magát, hangsúlyos értelemben alany, mintegy az alanyban az alany, amelyhez

minden visszautal, ami a képviselet legmélyén fekszik. Ezért tudja Descartes az cogito sum elvet a következőképpen is értelmezni: sum res cogitans.

Ez a megfogalmazás természetesen éppoly könnyen félreérthető, mint a másik. Szó szerint fordítva így hangzik: „Gondolkodó dolog vagyok." Ebben az esetben az ember úgy jelenne meg, mint egy kéznél lévő tárgy, az egyszerű következménnyel, hogy a „gondolkodó" tulajdonságot külön ismertetőjegyként tulajdonítják neki. De ezzel a princípium ilyen felfogásával elfelejtenénk, hogy a sum az ego cogito-ként definiált. Elfelejtenénk, hogy a res cogitans, a cogitatio fogalmának megfelelően, egyszersmind res cogitata-t is jelentene: azt, ami önmagát képviseli. Elfelejtenénk, hogy az efféle önreprezentáció egyben a res cogitans létét is társalakítja. Ismét, maga Descartes kínál egy felületes és elégtelen értelmezést a res cogitans fogalmáról, amennyiben a középkori skolasztika tanainak nyelvén szól, és a lét egészét substantia infinita-ra és substantia finita-ra osztja. A substantia a hagyományos és uralkodó megnevezése a metafizikai értelemben vett hypokeimenon, subiectum fogalomnak. A substantia infinita Isten, a summum ens, creator. A substantia finita birodalma az ens creatum. Descartes ez utóbbit res cogitantes-re és res extensae-ra osztja. Így minden létezőt a creator és a creatum szempontjából szemlélnek, és az ember cogito sum általi új körvonalazása mintegy csupán bele van rajzolva a régi keretbe.

Itt van a legkézzelfoghatóbb példája annak, hogyan akadályozza a korábbi metafizika az új kezdetet a metafizikai gondolkodás számára. Egy historiológiai beszámolónak Descartes tanításának jelentéséről és természetéről szükségszerűen ilyen eredményeket kell megállapítania. Egy történeti elmélkedés a tulajdonképpeni vizsgálaton azonban arra kell, hogy törekedjen, hogy Descartes elveit és fogalmait úgy gondolja végig, ahogyan azokat ő maga akarta érteni, még akkor is, ha ennek során szükségessé válik állításait másfajta „nyelvre" lefordítani. Így a sum res cogitans nem azt jelenti: „én egy olyan dolog vagyok, amely fel van ruházva a gondolkodás tulajdonságával", hanem inkább azt: „én egy olyan létező vagyok, akinek a létmódja abban áll, hogy úgy reprezentál, hogy maga a reprezentáló a reprezentáltságba együtt-jelenítődik." Annak a létezőnek a Lét-je, aki én magam vagyok, és aki minden ember önmaga, lényege a reprezentáltságban és az ahhoz tapadó bizonyosságban van. Ez azonban nem azt jelenti, hogy én egy „puszta reprezentáció" vagyok, puszta gondolat, és semmi valóban aktuális; hanem azt jelenti, hogy az én állandóságom mint res cogitans a reprezentáció biztonságos megalapozottságában áll, abban a bizonyosságban, amely szerint az én önmaga elé van állítva. De mivel az ego cogito, az „én reprezentálok", nem egy elkülönült „én" valamiféle külön folyamatát jelenti, mivel az „én" önmagaként értendő, amelyhez a reprezentáció mint olyan lényegileg visszautal, és így az, ami – mindezek miatt – a cogito sum mindenkor valami lényegesen többet mond. Annak a létezőnek a Lét-je, aki reprezentál és aki önmagát biztosítja a reprezentálásban, a mértéke annak a Létnek, ami mint reprezentált van. Ezért minden létező szükségszerűen e Lét mértéke szerint mérendő, a bizonyosság és az önmagát igazoló reprezentáltság értelmében.

A cogito sum (ego ens. cogitans) elv bizonyossága meghatározza minden tudás és minden megismerhető dolog lényegét; vagyis a mathesis lényegét, következésképpen a matematikaiét. Ami tehát létként kimutatható és bizonyossá tehető, az csak olyan dolog lehet, amelynek egymás mellé helyezése garantálja azt a fajta bizonyosságot, amely a matematikai tudás és a matematikára alapozott ismeret útján hozzáférhető. A matematikailag hozzáférhető, az, ami biztonsággal kiszámítható egy olyan létezőben, ami nem maga az ember, az élettelen természetben, az kiterjedés (extensio), amely magában foglalja tért és időt is. Descartes azonban az extensio-t és a spatium-ot azonosítja. Így alakul ki a véges létezők nem emberi birodalma, a „természet", mint res extensa. A természet tárgyiasságának ezen jellemzése mögött a cogito sum-ban kifejezett elv áll: a lét a megjelenítésben van. Amennyire egyoldalú és sok tekintetben elégtelen a „természetet" res extensa-ként értelmezni, ha azonban ezt a metafizikai jelentőségében

végiggondoljuk, és a metafizikai tervének tágassága alapján mérlegeljük, akkor ez az első határozott lépés, amelynek révén a modern gépi technika, és vele együtt a modern világ és a modern ember, először válik metafizikailag lehetségessé.

Ma tanúi vagyunk a történelem egy titokzatos törvényének, amely kimondja, hogy eljön a nap, amikor egy nép többé nem felel meg annak a metafizikának, amely saját történelméből sarjadt; ez a nap pontosan akkor érkezik el, amikor ez a metafizika abszolúttá változott. Amit Nietzsche már metafizikailag tudott, most világossá válik: hogy abszolút formájában a modern „gép-gazdaság", a minden tevékenységet és tervezést gépekre alapozó számítás, új embertípust követel meg, aki túlhaladja az eddigi embert. Nem elég, ha valakinek tankjai, repülőgépei és kommunikációs berendezései vannak; az sem elég, ha rendelkezésre állnak emberek, akik ezeket kezelni tudják; sőt, nem elegendő az sem, ha az ember pusztán úgy uralja a technológiát, mintha teljesen semleges lenne, a haszon és kár, a teremtés és pusztítás határain kívül, amelyet bárki bármilyen célra használhat.

Amire szükség van, az az emberiségnek egy olyan formája, amely teljes egészében megfelel a modern technológia egyedi alapvető lényegének és annak metafizikai igazságának; vagyis, amely hagyja magát teljesen a technológia lényegének uralma alá hajtani, éppen azért, hogy irányítani és működtetni tudja az egyes technológiai folyamatokat és lehetőségeket.

Nietzsche metafizikájának értelmében csak az Übermensch alkalmas az abszolút „gépgazdaságra", és fordítva: szüksége van rá a Föld feletti abszolút uralom intézményesítéséhez.

Descartes a cogito sum elvével feltörte az ilyen metafizikailag felfogott uralom kapuit. Az az elv, hogy az élettelen természet res extensa, egyszerűen az első elv lényegi következménye. A sum res cogitans az alap, a hordozó, a subiectum az anyagi világ res extensa-ként való meghatározásához.

Így tehát a cogito sum elve maga a szubjektum – nem pedig az elv megfogalmazása, vagy az elv mint nyelvtani konstrukció, és nem is a feltételezett semleges „jelentéstartalom", amely önmagában elgondolható, hanem sokkal inkább az „elv", ahogy az ott lényegileg kibontakozik, és ami fenntartja azt mint elvet a maga tulajdonképpeni lényegében. Mi ez? Ez a reprezentáció teljes lényege. A reprezentáció önmagában a Lét igazsága lényegének megalapozásává és biztosításává vált. A reprezentáció itt saját lényegi terében mutatkozik meg, és e teret állítja mércéül a létezők Létének lényege és az igazság lényege számára. Mivel az igazság mostantól a bemutatás biztosítottságát, azaz a bizonyosságot jelenti, és mivel a Lét a bizonyosság értelmében vett reprezentáltságot jelenti, az ember – az alapvető reprezentációban betöltött szerepének megfelelően – így sajátos értelemben válik szubjektummá. A szubjektum uralmának birodalmában az ens többé nem ens creatum, hanem ens certum, indubitatum, vere cogitatum, „cogitatio."[1]

Most először láthatjuk világosan, milyen értelemben „elv" és „axióma" a cogito sum elve. Descartes gondolatában a „matematikai" mozzanat különleges szerepét többé-kevésbé helyesen érezve, felidézzük, hogy a matematikában bizonyos legfelsőbb elvek, „axiómák" jelennek meg. Ezeket a legfelsőbb elveket aztán azonosítják a logikai következtetések főpremisszáival, amennyiben a matematikai gondolkodás „deduktív" módon gondolkodik. Innen kezdve azt szokás feltételezni, anélkül hogy tovább gondolnánk, hogy a cogito sum elv, amelyet maga Descartes jelölt meg mint „első és legbiztosabb", a legfelsőbb elv és „axióma" a szokásos értelemben, mintegy az összes logikai következtetés legfőbb főpremisszája. De ezzel a formálisan helyes megfontolással – amelyet részben Descartes saját kijelentései is alátámasztanak – figyelmen kívül hagyjuk a lényeget: azt tudniillik, hogy a „alap" és a principium lényegének új meghatározását először a cogito sum elv adja. A subiectum most az „alap" és a principium abban az

[1] Vagyis: „a létező, amely biztos, kétségtelen, valóban ábrázolt – a 'reprezentáció'."

értelemben, hogy önmagát megjelenítő reprezentáció. Így születik meg egy új meghatározás arra nézve, hogy miként válik a subiectum elve a tiszta, legelemibb alapelvvé. Az alapelv lényege most a „szubjektivitás" lényegében és azon keresztül határozza meg önmagát. Az „axiómaszerű" most más jelentést nyer ahhoz az axioma-hoz képest, amelyet Arisztotelész „ellentmondás elvének" hirdetett, és amely a létezők mint olyanok értelmezésére alkalmazható. A cogito sum elv „principiális" jellege abban áll, hogy az igazság és a Lét lényege új meghatározást kap, méghozzá olyan módon, hogy maga a meghatározás az elsődleges igazságként van címezve, ami annyit is jelent: létezőként a tulajdonképpeni értelemben.

Természetesen Descartes nem vállalt kifejezett elköteleződést ezzel az elvvel kapcsolatban annak alapelvi, principia jellegét illetően. Ennek ellenére tisztán tudatában volt annak egyedülállóságának. Ám mivel számos erőfeszítést tett arra, hogy a metafizika általa bevezetett újdonságait kortársai számára érthetővé tegye, válaszolva azok kételyeire, Descartes kénytelen volt a már uralkodó szinten értekezni, és így alapvető álláspontját felületesen, vagyis mindig helytelenül magyarázni – ez a véletlenszerűség minden lényegi gondolkodást fenyeget, egy olyan esetlegesség, amely már egy rejtett összefüggés következménye. Ezzel összefügg az a tény is, hogy a gondolkodás saját maga számára is határokat szab, egyenes arányban azzal, amennyire az eredetiség felé törekszik.

18. Descartes és Protagoras alapvető metafizikai álláspontjai

Végre képesek vagyunk leírni Descartes alapvető metafizikai álláspontját a korábban azonosított négy irányelv [92. o.] szerint, és össze tudjuk hasonlítani Protagorasz metafizikai álláspontjával.

1. Descartes metafizikájában milyen módon önmaga az ember, és minek ismeri önmagát? Az ember az a megkülönböztetett alap, amely minden létező és azok igazságának minden képviseletét alátámasztja, amelyre minden képviselet és a képviselt dolog épül, és amelyre épülnie kell, ha státuszt és állandóságot kíván. Az ember ebben a sajátos értelemben subiectum. A „szubjektum" név és fogalom új jelentésében most az ember tulajdonnevévé és lényegi szavává válik. Ez azt jelenti, hogy minden nem emberi létező tárggyá válik e szubjektum számára. Ettől kezdve a subiectum többé nem szolgál névként és fogalomként az állatokra, növényekre és ásványokra.

2. Milyen lényeknek a Létről való vetülete tartozik ehhez a metafizikához? Másképp kérdezve: hogyan határozható meg a létezők létezősége? A létezőség most a reprezentáló szubjektum reprezentáltságát jelenti. Ez semmiképpen sem azt jelenti, hogy a létező „puszta reprezentáció" lenne, és hogy ez utóbbi az emberi „tudatban" történő esemény, úgyhogy minden létező puszta gondolati ködös alakokká párologna el. Descartes és utána Kant sosem kételkedett abban, hogy a létező és az, ami létezőként megalapíttatik, önmagában és önmagától valóságos. De a kérdés továbbra is az, hogy mit jelent itt a Lét, és hogy az ember, mint aki szubjektummá lett, mi módon érheti el és teheti bizonyossá a létezőt. A Lét a számító reprezentáción keresztül biztosított reprezentáltság, amely által az ember egyetemesen biztosított a létezők közepette való eljárásmódjában, valamint a létezők vizsgálatában, meghódításában, uralásában és rendelkezésében, oly módon, hogy az ember saját feltételei szerint lehessen saját biztonságának és bizonyosságának ura.

3. Hogyan körvonalazódik az igazság lényege egy ilyen metafizikában? Az igazság lényegének minden metafizikai meghatározásának alapvető vonása kifejeződik abban az elvben, amely az igazságot a tudás és a létezők egyezésének fogja fel: Veritas est adaequatio intellectus et rei. De az eddigiek alapján most könnyen beláthatjuk, hogy ez a jól ismert „meghatározás" az igazságról változik attól függően, hogyan értjük azt a létezőt, amellyel a tudásnak egyeznie kell, és attól is, hogyan fogjuk fel azt a tudást, amelynek a létezővel összhangban kell állnia. A Descartes-féle percipere és cogitare szerinti megismerés sajátossága abban rejlik, hogy tudásként csak azt ismeri el, amit a reprezentáció a szubjektum számára kétségtelenként jelenít meg, és amit bármikor ilyenként lehet számon tartani. Descartes számára is a megismerés a létezők felé irányul, jóllehet csak az számít létezőnek, ami az általunk leírt módon, önmagunknak történő megjelenítés és reprezentáció révén biztosított. Egyedül az a létező, amelyről a szubjektum saját reprezentációja értelmében bizonyos lehet. Az igaz csak a biztos, a bizonyos. Az igazság a bizonyosság, olyan bizonyosság, amelyben döntő, hogy az ember mint szubjektum állandóan bizonyos és biztos önmagában. Ezért szükséges egy eljárás, egy előzetes biztosítás az igazság mint bizonyosság lényegi értelmének megszerzéséhez.

A „módszer" most metafizikai jelentést nyer, amely mintegy a szubjektivitás lényegéhez tapad. A „módszer" többé nem egyszerűen a megfigyelés, bizonyítás, kifejtés és a tudás, valamint a tanítás összegzésének valamiképp szakaszokra osztott sorozata, a maga sajátos, ismétlődő struktúrájával, ahogyan a skolasztikus Summa esetében. A „módszer" most a létezők ellen irányuló biztosító, meghódító eljárás elnevezése, hogy azokat a szubjektum számára tárgyként megragadja. Ez az a metafizikai értelemben vett methodus, amelyről Descartes fontos, posztumusz megjelent művében, a Regulae ad

directionem ingenii-ben a IV. szabályként így rendelkezik: Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam. – „A módszer [lényegileg] szükséges ahhoz, hogy rábukkanjunk a létezők igazságának [bizonyosságának] nyomára, és kövessük ezt a nyomot." Ha a „módszert" így értjük, akkor minden középkori gondolkodás lényegileg módszertelen volt.

4. Hogyan ad és vesz az ember mértéket a létezők igazságához ilyen metafizikában? Ez a kérdés már megválaszolásra került az előzőekben. Mivel az ember lényegileg subiectum-má lett, a létezőség egyenértékűvé vált a reprezentáltsággal, az igazság pedig a bizonyossággal, az ember most lényegi módon rendelkezik az egész létező fölött, mivel ő adja meg az egyes létezők létezőségének mértékét. Az, hogy mi állapítható meg létezőként, lényegileg most az ember, mint subiectum határozata. Maga az ember az, akinek feladatául adatott a kötelezés hatalma. A szubjektum „szubjektív" abban az értelemben, hogy a létező meghatározása, és így maga az ember sem szorul többé szűk korlátok közé, hanem minden tekintetben korlátlanná válik. A létezőkhöz való viszony világuraló, hódító eljárássá lesz. Az ember adja meg a létezők mértékét azáltal, hogy önállóan és önmagára vonatkoztatva határozza meg, mi fogadható el létezőként. A mérték mércéje maga a mérték előfeltételezése, amely által az ember, mint subiectum, az egész létező középpontjába ágyazódik és abban gyökerezik. Mindazonáltal jól tesszük, ha észrevesszük, hogy az ember itt nem az elszigetelt, egoista Én, hanem a „szubjektum", ami azt jelenti, hogy az ember halad a korlátlan reprezentálás és számító feltárás felé. Az ember új, metafizikai helyzete mint subiectum azt jelenti, hogy a világ felfedezését és meghódítását, valamint mindazokat az alapvető változásokat, amelyeket ezek magukkal hoznak, kivételes egyéneknek kell felvállalniuk és véghezvinniük. A modern ember „géniuszként" való felfogásának metafizikai előfeltétele az ember lényegének szubjektumként való meghatározása. Mindazonáltal a géniusz kultusza és annak különféle elfajult formái nem lényegiek a modern emberiség szempontjából – éppúgy, ahogy a „liberalizmus" és az államok és nemzetek önkormányzata a modern „demokráciák" értelmében sem az. Az, hogy a görögök az embert „géniuszként" gondolták volna el, elképzelhetetlen; ugyanígy történelmietlen az a gondolat, hogy Szophoklész „géniusz" lett volna. Túl ritkán gondolunk arra, hogy a modern „szubjektivizmus" egyedül fedezte fel a létezőt teljességében, tette lehetővé annak kötelezését és uralását, valamint hozta létre azokat az uralmi formákat és igényeket, amelyeket a középkor nem ismert, és amelyek a görög kultúra horizontján túl estek.

Most már tisztázhatjuk, ami elhangzott, azáltal is, hogy megkülönböztetjük egymástól Descartes és Protagoras alapvető metafizikai állásfoglalásait ugyanazon négy irányelv szerint. Az ismétlés elkerülése végett a következőképpen fogalmazhatjuk meg, négy rövid vezérelv felállításával:

> 1. Protagoras számára az ember önmagában való létezése azáltal határozódik meg, hogy a feltárultság körében létezik. Descartes számára az ember mint önmaga úgy határozódik meg, hogy a világot visszautalja az emberi reprezentációra.
> 2. Protagorasnál a létezők létezősége – a görög metafizika értelmében – a feltárultságban való jelenlétre való eljövetel. Descartes-nál a létezőség a szubjektum általi és számára való reprezentáltságot jelenti.
> 3. Protagoras szerint az igazság a jelenvaló feltárultságát jelenti. Descartes szerint a biztos tudás az önmagára-reflexív reprezentáció és ennek biztosítása.
> 4. Protagorasnál az ember minden dolgok mértéke abban az értelemben, hogy mérten korlátozódik a feltárultság sugarára és a rejtettség határaira. Descartes-nál az ember minden dolgok mértéke abban az értelemben, hogy feltételezi a reprezentáció önbiztosító határmeghatározását. A mérték standardja minden létezőként elfogadhatót a reprezentáció számbavételének veti alá.

Ha helyesen elgondolkodunk azon a különbségen, amely ezekben az alapvető metafizikai álláspontokban napvilágra került, akkor kétely merülhet fel afelől, hogy vajon

ugyanaz – valami egyformán lényeges – érvényes-e mindkettőre, ami indokolttá tenné, hogy mindkét esetben a metafizika alapvető állásfoglalásairól beszéljünk. A szembeállítás szándéka azonban éppen az, hogy világossá tegye azt, ami azonos – jóllehet nem teljesen ugyanaz – a látszólag különbözőben, és ezáltal láthatóvá tegye a metafizika rejtett, egységes lényegét, s így szert tegyünk a metafizika egy eredetibb fogalmára a Nietzsche-i értelmezéssel szemben, amely pusztán erkölcsi, azaz értékelő gondolkodás által meghatározott.

De mielőtt megkísérelnénk az átmenetet a metafizika lényegébe való eredetibb betekintés felé, fel kell frissítenünk emlékezetünket Nietzsche alapvető metafizikai álláspontjáról, hogy világossá válhasson a történeti kapcsolat – nem pedig a történetírói függőség – Nietzsche és Descartes között. Ezt Nietzsche Descartes-hoz való viszonyának tárgyalása révén fogjuk megtenni.

19. Nietzsche álláspontja Descartes-szal szemben

Ez a hivatkozás Nietzsche álláspontjára Descartes fő elvével kapcsolatban nem arra szolgál, hogy Nietzschét felelősségre vonjuk az elv értelmezésében esetlegesen elkövetett hibái miatt. Inkább arról van szó, hogy lássuk: Nietzsche Descartes által lefektetett metafizikai talajon áll, és azt is, hogy milyen mértékben kell ezen a talajon állnia. Nem tagadhatjuk, hogy Nietzsche elutasítja azt a változást, amelyet Descartes hozott a metafizikába, ám a kérdés továbbra is fennáll: miért és hogyan jut el Nietzsche ehhez az elutasításhoz.

Nietzsche Descartes irányelvével foglalkozó jegyzetei közül a legfontosabbak az A hatalom akarata című, tervezett főművéhez készített vázlatokhoz tartoznak. A posztumusz jegyzetgyűjtemény szerkesztői azonban ezeket nem vették bele, ami ismét rávilágít arra a gondatlanságra, amellyel ez a könyv összeállításra került. Nietzsche viszonya Descartes-hoz lényeges Nietzsche saját alapvető metafizikai álláspontja szempontjából. A hatalomakarat metafizikájának belső előfeltevéseit ez a kapcsolat határozza meg. Mivel észrevétlen maradt, hogy Nietzsche rendkívül éles karteziánus cogito-elutasítása mögött egy még szigorúbb elköteleződés áll Descartes által felállított szubjektivitás iránt, a két gondolkodó lényegi történeti kapcsolata – vagyis az a viszony, amely meghatározza alapvető álláspontjaikat – homályban marad.

Nietzsche Descartes-ról szóló megfigyeléseinek nagy része a Grossoktavausgabe XIII. és XIV. kötetében található, amelyek azokat a jegyzeteket tartalmazzák, amelyeket – ismeretlen okokból – kihagytak a posztumusz kiadásból. Először is felsoroljuk azokat a szakaszokat, amelyekre a következő elemzés épül, egyszerűen azok felsorolásával: XIII, 123. jegyzet (1885); XIV, első rész, 5., 6., 7. jegyzet (1885; ugyanabból a jegyzetfüzetből, mint az előző); XIV, második rész, 160. jegyzet (1885–86); továbbá a posztumusz A hatalom akarása című kötetből a 484., 485. és 533. jegyzet (mind 1887 tavasz–ősz). Lásd még XII, I. rész, 39. jegyzet (1881–82). E jegyzetekből ismét nyilvánvalóvá válik, hogy Nietzsche nagy gondolkodókkal való szembesülései többnyire az ezen gondolkodókról szóló filozófiai irodalmon alapultak, és ezért a részleteket illetően már eleve kérdésesek, így gyakran egyszerűen nem érdemes őket alaposabban megvitatni.

Másrészt, még ha vissza is térünk a nagy gondolkodók műveihez, és hivatkozunk a teljes és pontos szövegre, ez akkor sem jelent garanciát arra, hogy e gondolkodók gondolatai most átgondoltan tükröződnek, újragondolódnak és eredetibb módon kerülnek megértésre. Ennek következménye, hogy a filozófiatörténész, bár rendkívüli pontossággal dolgozik, gyakran a leg hihetetlenebb dolgokat jelenti a gondolkodókról, akiket „kutatott," míg egy valódi gondolkodó ennek az elégtelen történeti beszámolónak a segítségével is képes felismerni a lényeget, egyszerűen azért, mert mint gondolkodó és kérdező kezdettől fogva közelebb áll ahhoz, amit gondolni és kérdezni kell, egy olyan bensőségben, amelyet a történeti vizsgálódás soha nem érhet el, bármennyire is pontos. Ez igaz Nietzsche Descartes-hoz való viszonyára is. Ez a félreértett értelmezések és lényegi felismerések keveréke. Ehhez hozzájárul az a tény, hogy Nietzsche-t a nagy gondolkodóktól elválasztja a rendkívül összetett tizenkilencedik század, ami miatt elveszítjük a történeti összefüggéseken áthúzódó lényegi egyszerű vonal nyomát, és ez Nietzsche Descartes-hoz való viszonyát nagyon bonyolulttá teszi. Itt a legfontosabbakra szorítkozunk.

A kezdetekkor Nietzsche egyetért a jól ismert értelmezéssel, amely az ego cogito, ergo sum elvet logikai következtetésként fogja fel. A logikai következtetés mögött az a szándék rejlik, hogy bizonyítsa: „Én" vagyok, hogy létezik egy „szubjektum". Nietzsche úgy véli, Descartes magától értetődőnek tekinti, hogy az embert „Én"-ként lehet meghatározni, és hogy az „Én" meghatározható „szubjektum"-ként. De minden érv, amely kétségbe vonja a következtetés lehetőségét, már Descartes idejében is létezett, és azóta ismételten

felmerült: ahhoz, hogy egyáltalán eljussak a logikai következtetéshez, és felállíthassam az elvet, már tudnom kell, mit jelent a cogitare, az esse és az ergo, továbbá mit jelent a „szubjektum”. Nietzsche és mások szerint, mivel az elvhez — feltéve, hogy ez következtetés — ilyen tudást már előfeltételezni kell, maga az elv nem lehet elsődleges „bizonyosság”, és nem szolgálhat minden bizonyosság alapjául. Az elv nem bírja el azt a terhet, amelyet Descartes ráhelyez. Descartes maga is válaszolt erre az ellenvetésre utolsó átfogó művében, a Principia philosophiae (Les principes de la philosophie, I, 10; 1644-ben jelent meg latinul, 1647-ben francia fordításban egy barátja révén; lásd Oeuvres de Descartes, Adam és Tannery, Párizs, 1897-1910, VIII, 8). A szakasz közvetlen kapcsolatban áll az elv korábban idézett jellemzésével, mint prima et certissima cognitio:

> És amikor kimondtam ezt az állítást: „gondolkodom, tehát vagyok”, ez az összes közül a legelső és legbiztosabb, amely bármely filozófiai rendben gondolkodó előtt felmerül; de ezzel nem tagadtam, hogy előtte tudni kell, mi a gondolkodás, mi a lét, mi a bizonyosság; továbbá, hogy nem történhet meg az, hogy ami gondolkodik, az ne létezzen; és hasonlók. De mivel ezek a legegyszerűbb fogalmak, és egyedül semmilyen létező dologról nem nyújtanak ismeretet, ezért nem tartottam szükségesnek, hogy felsoroljam őket.

És ahol azt mondtam, hogy az „Gondolkodom, tehát vagyok” elv az első és legbiztosabb mind közül, ami bárki számára megjelenik, aki helyesen filozofál, ezzel nem tagadtam, hogy e princípium előtt „tudni” kell, mi a „gondolkodás”, a „létezés” és a „bizonyosság”, valamint azt is, hogy „nem lehet, hogy ami gondolkodik, az ne létezzen”, és más ilyen dolgokat; de mivel ezek a legegyszerűbb fogalmak, amelyek önmagukban nyújtanak tudást, anélkül hogy az általuk megnevezett dolog ténylegesen létezne mint létező, ezért úgy vélekedtem, hogy ezeket a fogalmakat nem kell kifejezetten felsorolni [figyelembe venni].[1]

Így Descartes egyértelműen elismeri, hogy a cogito belátása „előtt” szükséges a létre, magára a tudásra és más hasonló dolgokra vonatkozó ismeret. Ám a lényegi kérdés továbbra is az, miként kell ezt az „előt” érteni, miben gyökerezik annak az előzetes tudása, ami a leginkább ismert, és milyen alapon lehet meghatározni az efféle ismertség lényegét. A fent idézett szakaszt így kell érteni: az elv, amelyet „axiómaként” és elsődleges bizonyosságként állítanak fel, úgy képviseli a létet mint bizonyosat (a bizonyosságot mint a reprezentáció lényegét és mindent, ami ehhez tartozik értve), hogy a lét, a bizonyosság és a gondolkodás jelentése is együtt kerül előfeltételezésre az elv által. Az, hogy ezek a fogalmak az elvben együtt-gondoltak, csupán azt jelenti, hogy az elv horderejéhez tartoznak, de nem mint olyan dolgok, amelyekre az elv és az általa állítottak támaszkodnának. Csak az elvvel – és elsősorban általa – rögzül, hogy a notissimum (a leginkább megismerhető és felismerhető) milyen jelleget kell, hogy magában hordozzon.

---

[1] Heidegger fordítása valójában szó szerintibb, mint a legtöbb másik változat. Vö. Haldane és Ross I. kötet 222. oldalán található fordítással:

> „És amikor kijelentettem, hogy ez a tétel, Gondolkodom, tehát vagyok, az első és legbiztosabb, amely a rendezett módon filozofálóknak adódik, ezzel nem tagadtam, hogy mindenekelőtt ismernünk kell, mi a tudás, mi a lét, és mi a bizonyosság, továbbá, hogy a gondolkodáshoz lennünk kell, és ehhez hasonlók; de mivel ezek a lehető legegyszerűbb fogalmak, amelyek önmagukban semmilyen ismeretet nem adnak arról, ami létezik, nem tartottam őket érdemesnek a lejegyzésre.”

Aligha lehet ellenállni annak a megjegyzésnek, hogy Heidegger munkássága a Lét és idő (lásd a 10. szakaszt) óta, a jelen Nietzsche-előadásokig bezárólag, tulajdonképpen arra tett kísérlet, hogy ezeket a dolgokat feljegyezze.

Itt figyelmet kell fordítanunk Descartes megelőző alapvető megjegyzésére, amely teljes egészében Arisztotelész nyelvezetén szól (Fizika, BI), és mégis megőrzi saját modern hangvételét:

> *És gyakran észrevettem, hogy a filozófusok ebben tévednek: azokat a dolgokat, amelyek a legegyszerűbbek és önmagukban nyilvánvalóak voltak, logikai definíciókkal próbálták megmagyarázni; így azonban magukat a dolgokat tették homályosabbá.*
>
> És gyakran megfigyeltem, hogy a filozófusok abban hibáznak, hogy megpróbálták azt, ami önmagában a legegyszerűbb és leginkább megismerhető, világosabbá tenni a logikai fogalmi meghatározások révén; mert ezzel [csupán] azt érték el, hogy ami önmagában világos, az még homályosabbá vált.

Itt Descartes azt mondja, hogy a „logika" és annak meghatározásai nem a tisztaság és az igazság legfelsőbb fóruma. Ezek más alapokon nyugszanak – Descartes számára azon az alapon, amelyet az ő alapelvének felállítása biztosít. Mindenekelőtt elsőbbséget élvez az, ami szilárd és bizonyos, és amelyben természetesen benne foglaltatnak a legáltalánosabb meghatározások: Lét, gondolkodás, igazság és bizonyosság.

Valaki kifogásolhatná Descartes-tal szemben, hogy nem fejti ki elég világosan, vajon és milyen mértékben nyerik meghatározásukat azok az egyetemes fogalmak, amelyek az elvben együtt gondoltatnak, magából az elvből, és hogy e fogalmak bármiféle előzetes meghatározása lehetetlen, ha nem az elv alapvető bizonyosságán nyugszik. Ám ez a kifogás – ha következetesen végiggondoljuk – minden alapvető metafizikai álláspontra vonatkozna. Hiszen a metafizikai gondolkodás vezető módjára jellemző, hogy a Lét fogalmát és lényegét tekinti a leginkább ismertnek, és ezért azt kérdezi, mely létezőt kell megtapasztalni, méghozzá úgy, hogy a Létre vonatkozólag különös módon lehessen értelmezni.

Előzetesként, hogy mi várható, alapvető módon megfogalmazhatjuk, mit mond Descartes a felhozott érvekre válaszul: Egy létezőt először az igazságában kell megalapozni, majd ezt követően a Lét és az igazság fogalmilag is meghatározható. Descartes elve olyan, hogy azonnal kifejezi a Lét, a bizonyosság és a gondolkodás belső kapcsolatait egyszerre. Ez képezi a lényeget mint „axióma".

Ha ezenfelül azt is figyelembe vesszük, hogy Descartes saját döntő magyarázatai szerint az elvet nem szabad logikai levezetésként felfogni, akkor az is világossá válik, miként biztosítja a létet – a teljes lényegi megjelenítésben vett reprezentációt – az elv principális jellege szerint a lét, az igazság és a gondolkodás bizonyosságát. Továbbá, amit Descartes maga látszólag nem hangsúlyozott eléggé – hogy az elvet mint „axiómát" is „elvszerűen", vagyis filozófiailag kell érteni – azt valójában jelzi azzal a kifejezéssel, amelyet több ízben használt: ordine philosophanti. Az elv csak akkor teljesíthető és meríthető ki teljes tartalmában, ha azon az egyedi úton gondolkodunk, amelyet a fundamentum abso/lutum inconcussum veritatis keresése kijelöl. Ez a keresés szükségképpen elmélkedik a fundamentum, absolutum, inconcussum és veritas fogalmain, és bizonyos értelemben mindezt együtt gondolja azzal, ami a keresést beteljesíti mint a bizonyos és ezért megalapozott lét. A lét, a tudás és a reprezentáció ideiglenes fogalmai is úgy jelennek meg, mint ami bizonyos és leginkább ismert. A cogito sum elv pusztán azt állítja, hogy ezek már ilyen módon reprezentálva vannak. Nietzsche kifogása, miszerint Descartes elve bizonyítatlan előfeltevéseket használ, és ezért nem alapelem, két szempontból is célt téveszt: először, amire minden elv és minden megismerési aktus mint lényegi alapjukra hivatkozik, az kifejezetten ki van mondva az elvben, ha az elv egyáltalán nem logikai levezetés, amely magasabb premisszákra utal vissza; másodszor, és mindenekelőtt, ha az elv lényege szerint maga éppen az a feltételezés, amelyet Nietzsche nem vesz észre.

Van egy másik ellenvetés is, amelyet Nietzsche a princípium ellen felhoz, és amely lényegesebbnek tűnik, egy olyan ellenvetés, amely ugyanúgy azon a feltevésen nyugszik, hogy a princípium logikai következtetés. De ha figyelmen kívül hagyjuk ezt a tarthatatlan feltevést, nyilvánvalóvá válik, hogy Nietzsche valóban valami lényegeset ragadott meg. Mindezek ellenére az ő szembesülése Descartes-tal döntő pontokon homályos marad, mert épp ott, ahol gondolatmenete súllyal bírhatna – ha megfelelően végiggondolná –, az visszahat magára Nietzschére. Kezdettől fogva sejthető, hogy a legkritikusabb fordulópontokon Nietzsche a karteziánus álláspontot a saját nézőpontjából szemléli, a hatalom akarata alapján értelmezi. Vagyis, figyelembe véve, amit korábban megjegyeztünk, „pszichológiailag számol vele". Így nem lepődhetünk meg, ha egy alapvetően már önmagában is „szubjektív" álláspont pszichológiai értelmezése miatt olyan álláspontok összegubancolódásába esünk, amelyeket első pillantásra képtelenség kibogozni. Mégis meg kell tennünk ezt a kísérletet, mert minden azon múlik, hogy Nietzsche filozófiáját mint metafizikát fogjuk fel; vagyis a metafizika történetének lényegi összefüggésében.

Nietzsche úgy véli, hogy Descartes elve alapján az „én" és a „szubjektum" úgy helyezendő el és biztosítandó, mint a „gondolkodás" feltételei. Azonban a modern filozófia szkeptikus irányzatának következtében egyre könnyebbé vált elhinni, hogy Descartes szándékával ellentétben a gondolkodás a „szubjektum" feltétele, vagyis a „szubjektum", „objektum" és „szubsztancia" fogalmaké. Nietzsche a modern filozófia „szkeptikus irányzatára" mutat, és ezzel a „brit empirizmusra" gondol, amely szerint az „alapvető fogalmak" (a kategóriák) az asszociációkból és gondolkodási szokásokból származnak.

Természetesen Nietzsche tudta, hogy Locke és Hume tanai csupán Descartes alapvető álláspontjának eldurvítását jelentették, hogy hajlamosak voltak eltörölni a filozófiai gondolkodást, és hogy abból a sikertelenségből eredtek, hogy nem értették meg a modern filozófia kezdetét Descartes-ban. Descartes megfigyelése – amelyet a cogito sum-ban szereplő egyetemes „fogalmakról" idéztünk – azt is állítja, hogy a legáltalánosabb és legismertebb fogalmak nemcsak a gondolkodás által, mint minden fogalom, jönnek létre, hanem tartalmukban is a gondolat és az állítás irányvonalán kerülnek elérésre és meghatározásra. Descartes számára döntő fontosságú, hogy a lét jelentése a reprezentáltság, és hogy az igazság mint bizonyosság a reprezentációban való megalapozottságot jelenti.

Amit Nietzsche Descartes-szal szemben, állítólag új perspektívaként hangsúlyozni vél – nevezetesen, hogy a „kategóriák" a „gondolkodásból" erednek –, az valójában maga a döntő elv Descartes számára is. Természetesen Descartes a gondolkodás lényegének egységes metafizikai megalapozására törekedett mint cogito me cogitare, míg Nietzsche, a brit empirizmus pórázán vezetve, „pszichológiai magyarázatba" csúszik. Azzal, hogy a kategóriákat is a „gondolkodásból" magyarázza, Nietzsche épp abban a pontban ért egyet Descartes-tal, amelyben úgy véli, szembe kell állnia vele. Csak másképp magyarázza a Lét és az igazság eredetét a gondolkodásban: Nietzsche a cogito sum-ot más értelmezéssel ruházza fel.

Anélkül, hogy eléggé tudatában lenne, Nietzsche egyetért Descartes-tal abban, hogy a Lét azt jelenti: „reprezentáltság", azaz egy olyan lét, amely a gondolkodásban állapíttatik meg, és hogy az igazság „bizonyosságot" jelent. Ebben a tekintetben Nietzsche teljes mértékben modern módon gondolkodik. Ugyanakkor valójában úgy hiszi, hogy Descartes ellen beszél, amikor azt állítja, hogy Descartes elve közvetlen bizonyosság; vagyis puszta megismerés által érik el és biztosítják. Nietzsche azt mondja, hogy Descartes megingathatatlan bizonyosság utáni törekvése egy „akarás az igazságra": „'akarás az igazságra' mint 'Nem hagyom, hogy becsapjanak', vagy mint 'Nem fogok becsapni', vagy mint 'Meg fogom győzni magamat és szilárd leszek', mint az akarat a hatalomra formái" (XIV, második rész, 160. jegyzet).

Mi történik itt? Nietzsche a ego cogito-t visszavezeti egy ego volo-ra, és a velle-t úgy értelmezi, mint az akaratot a hatalomra való akarás értelmében, amit ő a létezők alapvető karakterének tart. De mi van akkor, ha ennek az alapvető karakternek a kijelölése csak Descartes alapvető metafizikai álláspontjának alapján vált lehetségessé? Akkor Nietzsche Descartes kritikája a metafizika lényegének félreértése lenne. Ez csak annak lesz meglepetés, aki még nem ismerte fel, hogy a metafizika ilyen önmegértési félreértése szükségszerűvé vált befejeződésének szakaszában. A következő mondat világossá teszi, mennyire eltért Nietzsche egy eredeti metafizikai elmélkedés útjától: „A szubsztanciafogalom a szubjektumfogalom következménye: nem fordítva!" (WM, 485; 1887-ből). Nietzsche itt „szubjektum" alatt modern értelemben vett szubjektumot ért. A szubjektum az emberi „én". A szubsztancia fogalma soha nem, ahogy Nietzsche hiszi, a szubjektum fogalmának következménye. De a szubjektum fogalma sem a szubsztancia fogalmának következménye. A szubjektumfogalom a létező igazságának új értelmezéséből fakad, amelyet a hagyomány szerint mint ousia, hypokeimenon és subiectum gondoltak el, a következőképpen: a cogito sum alapján az ember válik azzá, ami igazán alapvető, válik quod substat-tá, szubsztanciává. A szubjektum fogalma nem más, mint a transzformált szubsztanciafogalomnak az emberre való korlátozása, mint arra, aki reprezentál, és akinek reprezentálásában mind a reprezentált, mind a reprezentáló szilárdan megalapozódnak összefüggésükben. Nietzsche tévesen ítéli meg a „szubsztanciafogalom" eredetét, mert minden Descartes-kritikája ellenére, és a fundamentális metafizikai álláspont lényegének megfelelő ismerete nélkül, a modern metafizika alapvető álláspontját teljesen bizonyosnak veszi, és mindent az ember szubjektum-prioritására tesz fel. Természetesen a szubjektum immár a hatalomra való akarásként van felfogva; következésképpen a cogitatio, a gondolkodás is más értelmezést kap.

A változás Nietzsche egyik megjegyzésében tárul fel a „gondolkodás" lényegéről, egy olyan megjegyzésben, amelyet nem akárhol jegyez le, hanem Descartes-i bizonyosság magyarázatának összefüggésében, mint a hatalom akarásának egyik formáját (XIII, 123. jegyzet): „A gondolkodás számunkra nem a 'tudás' eszköze, hanem egy esemény leírásának, rendezésének, felhasználásunkra való elérhetővé tételének eszköze: ma így gondolkodunk a gondolkodásról; holnap talán másként."

A gondolkodás itt tisztán „gazdasági" értelemben van felfogva, a „gép-gazdaság" értelmében. Amit gondolunk, mint gondolat, csak annyiban „igaz", amennyiben a hatalomakarat megőrzését szolgálja. De még az is, hogyan gondolkodunk a gondolkodásról, kizárólag ugyanazon mérce alapján ítéltetik meg. E gondolkodásfelfogás alapján Nietzsche szükségszerűen arra a következtetésre jut, hogy Descartes önámításban élt, amikor azt hitte, hogy elvének átláthatóságába vetett belátás biztosítja annak bizonyosságát. Nietzsche szerint az ego cogito, ergo sum elv csupán egy „hipotézis", amelyet Descartes azért tételezett fel, mert az „a legnagyobb hatalom- és biztonságérzetet adta neki" (WM, 533; 1887-ből).

Most Descartes elve hirtelen hipotézis, feltételezés, és nem elsősorban logikai következtetés, mint amikor az első kifogásokat megfogalmazták! Nietzsche álláspontja Descartes-tal kapcsolatban nem mutat egyetlen, következetes fókuszt sem. Egyértelművé csak akkor válik, amikor Nietzsche már nem a tétel érdemi tartalmának megvitatásával foglalkozik, hanem „pszichológiai" alapon értelmezi; vagyis úgy érti, mint az ember önmaga biztosításának egy formáját, amely a hatalom akarásából fakad.

Természetesen elhamarkodott lenne azt feltételeznünk Nietzsche álláspontjából, hogy akár csak legkisebb mértékben is elhagyta vagy meghaladta volna Descartes létértelmezését mint a reprezentáltságot, az igazságának bizonyosságként való meghatározását, illetve az embert „szubjektumként" való felfogását. Nietzsche Descartes létértelmezését a hatalomakarat tanára alapozva fogadja el. Az átvétel odáig megy, hogy Nietzsche, anélkül hogy indoklást keresne, a Létet azonosítja a „reprezentáltsággal", és ez

utóbbit az „igazsággal”. A „Lét” és az „igazság” közötti azonosságban, amely már a Hatalom akarása 12. jegyzetében is nyilvánvaló volt, Nietzsche a legvilágosabban tanúsítja alapvető metafizikai álláspontjának gyökerét a cogito sum-ban. Nietzsche számára az „igazság” és a „Lét” ugyanazt jelenti: nevezetesen azt, ami a reprezentálásban és a biztosításban megalapozódik.

De Nietzsche nem ismeri el a „Létet” és az „igazságot”, valamint azok egyenértékűségét mint alapvető igazságot. Vagyis az ő értelmezésében ezek nem a „legmagasabb értékek”; az igazságot csak mint szükséges értéket tűri el a hatalom akarásának fenntartásához. Kétséges – sőt, tagadandó –, hogy a reprezentációban megjelenő bármi is felfedne valamit a valóságból; hiszen minden valóság egy folytonos válás. Minden reprezentálás azonban, mivel rögzít, elhomályosítja a változást, és oly módon mutatja meg, mintha az nyugalmi állapotban lenne, mintha úgy „lenne”, ahogy valójában nincs. A reprezentáció csak a valóság látszatát adja. Amit a reprezentáció igaznak és létezőnek tart, az ezért mérve a változásként felfogott valósághoz képest lényegében tévedés. Az igazság tévedés, de szükséges tévedés. „Az igazság annak a tévedésnek a fajtája, amely nélkül egy bizonyos fajta élőlény [nevezetesen az ember] nem tudna élni. Végső soron az élethez való érték dönt” (WM, 493; lásd még Pascal, Gondolatok, 18. jegyzet).[2]

Nietzsche teljes mértékben átveszi Descartes alapvető álláspontját, bár pszichológiailag értelmezi; vagyis azzal, hogy a bizonyosságot mint „igazságra irányuló akaratot” a hatalom akarására alapozza. De vajon Nietzsche nem éppen a Descartes által gondolt „szubjektum” fogalma ellen érvel? Mindenesetre Nietzsche azt mondja, hogy az „én” mint szubjektum fogalma a „logika” találmánya.

És mi az, hogy „logika”?

A logika „egy imperatívusz, nem az igaz ismeretéhez, hanem egy olyan világ felállításához és rendbetételéhez, amelyet aztán igaznak nevezünk” (WM, 516; 1887-ből). Itt a logika parancsként és a parancs egyik formájaként van felfogva; vagyis mint a hatalomra törekvés „eszköze”. Még határozottabban (WM, 512; 1885-ből): „A logika nem az igazság akarásából ered.” Ez meglepő. Nietzsche saját felfogása szerint az igazság valóban az, ami szilárd és rögzített; de vajon nem ebből az akaratból a rögzítésre és állandósításra kellene a logikának fakadnia? Nietzsche saját felfogása szerint ez csak az igazság akarásából származhat. Ha Nietzsche ennek ellenére azt mondja: „A logika nem az igazság akarásából ered”, akkor itt akaratlanul más értelemben kell „igazságot” értenie: nem a saját értelmében, amely szerint az igazság egyfajta tévedés, hanem a hagyományos értelemben, amely szerint az igazság a tudás és a dolgok, a valóság közötti megfelelést jelenti. Ez az igazságfogalom az előfeltétele és fő mércéje annak az értelmezésnek, amely az igazságot látszatnak és tévedésnek tekinti. Akkor vajon Nietzsche saját, az igazságot látszatként értelmező felfogása nem válik-e magává a látszattá? Sőt, még a látszatnál is kevesebbé: Nietzsche az „igazságot” tévedésként értelmezi, miközben az igazság lényegét a valósággal való megfelelésben keresi, és ez saját gondolkodásának megfordításához, így felbomlásához vezet.

De túl könnyedén vennénk Nietzsche alapvető metafizikai álláspontjával való szembenézést, és mindent félig hagynánk befejezve, ha a Lét és az igazság felbomlását pusztán ebből a nézőpontból vizsgálnánk. Azok a bonyodalmak, amelyekből Nietzsche

---

[2] Pascal tizennyolcadik „gondolatának” első bekezdése a következőképpen hangzik: „Amikor nem ismerjük egy dolog igazságát, előnyös, ha létezik egy közös tévedés, amely meghatározza az ember elméjét, mint például a Hold, amelynek tulajdonítják az évszakok változását, a betegségek lefolyását stb. Mert az ember fő bajsága a nyugtalan kíváncsiság azok iránt a dolgok iránt, amelyeket nem képes megérteni; és kevésbé rossz számára, ha tévedésben van, mintha haszontalanul kíváncsiskodik.” (Blaise Pascal, Gondolatok és Tartományi levelek, ford. W. F. Trotter, New York: Modern Library, 1941, 9. o.)

már nem tudja magát kivonni, először is el vannak fedve azzal az alapgondolattal, hogy mindent a hatalom akarása tart fenn, tesz szükségszerűvé, és így igazol is. Ez nyilvánvalóvá válik abban, hogy Nietzsche egyszerre mondhatja azt, hogy az „igazság" látszat és tévedés, de mint látszat mégis „érték". Az értékekben való gondolkodás elfedi a Lét és az igazság lényegének összeomlását. Az értékelő gondolkodás maga is a hatalom akarásának egy „funkciója". Amikor Nietzsche azt mondja, hogy az „én" és így a „szubjektum" fogalma a „logika" találmánya, akkor el kellett vetnie a szubjektivitást mint „illúziót", legalábbis ott, ahol azt a metafizika alapvető valóságaként állítják.

Nietzsche gondolkodásában azonban a szubjektivitás ellen szóló érv – a tudatos gondolat egységének értelmében – mégis összhangban áll a szubjektivitásnak a subiectum metafizikai értelmében vett abszolút elfogadásával, amely elfogadás azonban természetesen rejtve marad. Nietzsche számára a háttérben nem az „én", hanem a „test" áll: „A testbe vetett hit alapvetőbb, mint a lélekbe vetett hit" (WM, 491); és „A test jelensége a gazdagabb, világosabb, érthetőbb jelenség: módszertanilag az első helyre kell tenni, anélkül, hogy végső jelentéséről bármit is előírnánk" (WM, 489). Ez azonban Descartes alapvető álláspontja, feltételezve, hogy még van szemünk a látásra; azaz a metafizikai gondolkodásra. A testet módszertanilag az első helyre kell tenni. Ez módszer kérdése. Tudjuk, mit jelent ez: olyan eljárás kérdése, amely minden meghatározhatót visszavezet valamire. Hogy a testet módszertanilag első helyre tesszük, azt jelenti, hogy világosabban és érthetőbben, sőt még ügyesebben kell gondolkodnunk, mint Descartes, de teljesen és kizárólag az ő értelmében. A módszer a döntő. Nietzsche azzal, hogy a lelket és a tudatot a testtel helyettesíti, semmit sem változtat a Descartes által meghatározott alapvető metafizikai állásponton. Nietzsche csupán durvítja, és a teljes, sőt abszolút értelmetlenség peremére – vagy akár birodalmába – sodorja azt. De az értelmetlenség már nem kifogás, feltéve, hogy hasznos marad a hatalom akarata számára. „Lényeges: a testből kiindulni, és azt irányvonalnak használni" (WM, 532). Ha ezt együtt szemléljük azzal a már idézett résszel a Túl jón és rosszon műből (36. jegyzet), ahol Nietzsche a „vágyak és szenvedélyek világát" állítja az egyetlen végső „valóságként", világosan felfedezzük, hogy Nietzsche metafizikája mennyire határozottan Descartes alapvető metafizikai álláspontjának beteljesítéseként fejlődik ki, azzal a különbséggel, hogy itt minden átkerül a reprezentáció és tudat (perceptio) birodalmából az appetitus vagy ösztönök birodalmába, és abszolút módon a hatalomakarat fiziológiájában van végiggondolva.

Azonban Descartes álláspontját valóban metafizikai módon is kell szemlélnünk, és teljes belső terjedelmében kell figyelembe vennünk a Lét és az igazság lényegi átalakulását a reprezentáltság és a bizonyosság értelmében. Descartes-szal szinte egy időben, de lényegileg általa meghatározva, Pascal arra törekedett, hogy megmentse az ember kereszténységét—egy olyan kísérlet, amely nemcsak Descarte filozófiáját tette puszta „ismeretelméletté" látszóvá, hanem olyan gondolkodásmóddá is, amely csupán a „civilizációt", ám nem a „kultúrát" szolgálja. Pedig valójában Descartes gondolkodása az egész emberiség és annak történelme lényegi áthelyezésével foglalkozott a keresztény ember hitének spekulatív igazságának birodalmából a szubjektumban megalapozott létezők reprezentáltságába, amely reprezentáltság modern ember uralkodó helyzetének lehetőségének lényegi alapjaként szolgál.

1637-ben, a Meditációk előjátékaként jelent meg a Discours de la méthode: Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Miután fentebb kifejtettük a „módszer" modern metafizikai jelentését, a cím további magyarázatra nem szorul.

A Értekezés a módszerről hatodik részében Descartes az új lényfelfogás, különösen a természet res extensa értelmében történő értelmezésének paramétereiről beszél, amely „alak és mozgás" (helyzet és mozgékonyság) formájában jelenik meg; vagyis oly módon, amely előrejelezhetővé és ezáltal irányíthatóvá válik. Az újonnan felépített fogalmak, amelyek a cogito sum-on alapulnak, olyan távlatot nyitnak meg, amelynek kibontakozását

a jelenkor csak most kezdi teljes metafizikai abszolútumában megtapasztalni. Descartes így ír (Opp. VI, 61 kk.; lásd Etienne Gilson 1925-ös kiadását, 61. o. és következő):

> Mert azok az [általános ismeretek a fizikáról], amelyeket megszereztem, megmutatták nekem, hogy lehetséges olyan tudásra szert tenni, amely igen hasznos lehet az életben, és hogy az iskolákban tanított elméleti filozófia helyett megtalálhatjuk a gyakorlati filozófiát is, amelynek révén, ha megismerjük a tűz, a víz, a levegő, az égitestek, az égbolt és minden más minket körülvevő test erejét és hatását ugyanolyan világosan, mint ahogy ismerjük mestereink különféle mesterségeit, azokat ugyanúgy felhasználhatnánk minden olyan célra, amelyekre alkalmasak, és így mintegy urává és birtokosává válnánk a természetnek.

Mert [azok a fogalmak, amelyek a cogito sum alapján határozzák meg a természet lényegének modern vetületét] megnyitották előttem annak a lehetőségét, hogy olyan felismerésekre jussak, amelyek nagyon hasznosak az élet számára, és hogy ahelyett a skolasztikus filozófia helyett, amely csupán késedelmes fogalmi elemzést végez egy adott igazságon, lehetséges olyan filozófiát találni, amely közvetlenül a létezők felé és ellenük irányul, úgyhogy tudást nyerünk a tűz, a víz, a levegő, a csillagok, az égbolt és minden más testi dolog erejéről és hatásairól, amelyek körülvesznek minket; sőt, az ilyen tudás [az elemi dolgokról, az elemekről] ugyanolyan pontos lesz, mint a különböző mestereink tevékenységeiről való ismeretünk. Így képesek leszünk az ilyen tudást minden olyan célra hasznosítani és tökéletesíteni, amelyre alkalmas, úgyhogy az ilyen tudás [a modern ábrázolásmód] ily módon a természet urává és birtokosává tesz bennünket.[3]

---

[3] Heidegger fordítása ennek a résznek több olyan magyarázatot tartalmaz, amelyek nincsenek zárójelbe téve. Vö. Haldane és Ross fordításával, I, 119:

> Mert ők ráébresztettek, hogy lehetséges olyan tudásra szert tenni, amely nagyon hasznos az életben, és hogy ahelyett a spekulatív filozófia helyett, amelyet az Iskolákban tanítanak, találhatunk egy gyakorlati filozófiát, amelynek segítségével – ha ismerjük a tűz, a víz, a levegő, a csillagok, az egek és minden más minket körülvevő test erejét és működését olyan világosan, mint ahogyan ismerjük kézműveseink különböző mesterségeit – ugyanúgy tudjuk ezeket felhasználni minden olyan célra, amelyre alkalmasak, és ezáltal a természet urává és birtokosává tehetjük magunkat.

20. A belső kapcsolat Descartes és Nietzsche alapvető álláspontjai között

Nietzsche álláspontja Descartes cogito, ergo sum tételével kapcsolatban minden tekintetben bizonyítja, hogy ő félreérti a saját alapvető metafizikai álláspontja és Descartes álláspontja közötti történelmileg lényeges belső kapcsolatot. A félreértés szükségességének alapja a hatalomakarat metafizikájának lényegében rejlik, amely – anélkül, hogy ezt még tudhatná – megakadályozza a metafizika lényegére vonatkozó lényegében helyes belátást. Természetesen csak akkor tudjuk meg, hogy ez így van, amikor a három idézett alapvető metafizikai álláspont összehasonlító áttekintése egyetlen pillantásra hagyja láttatni azt az azonosat, amely uralja lényegüket, és egyúttal megköveteli a maguk sajátos egyediségét.

Ahhoz, hogy a magát ugyanazt a helyes módon ragadjuk meg, tanácsos lehet összevetni Nietzsche alapvető metafizikai álláspontját Descartes-éval a négy irányelvünk szerint.

1. Descartes számára az ember alany abban az értelemben, hogy az egységet képviseli. Nietzsche számára az ember alany abban az értelemben, hogy ösztönök és affektusok jelennek meg előttünk mint a „végső tény”; vagyis röviden: a test. Ilyen, a testhez mint metafizikai irányadóhoz való folyamodásban minden világértelmezés folytatódik.

2. Descartes számára a létezők létezése egyenértékű a reprezentáltsággal – a szubjektum által és számára. Nietzsche számára is a „Lét” valóban reprezentáltság; azonban a „Lét”, mint állandóság, önmagában nem elegendő ahhoz, hogy megragadjuk a megfelelő „létezőt”, vagyis valamit, ami a valóságában mint keletkezés jelenik meg. A „Lét”, mint szilárd és rögzített, csupán a keletkezés látszata, de egy szükséges látszat. A valóság „Létének” sajátos jellege, mint keletkezés, a hatalom akarása. Külön, kifejezett bizonyítást igényel annak bemutatása, hogy Nietzsche hogyan gyökerezteti a lét egészének, mint hatalom akarásának értelmezését az előzőekben említett indulatok és érzelmek szubjektivitásában, és hogyan határozza meg ezt egyidejűleg a létezés, mint reprezentáltság kivetítése.

3. Descartes számára az igazság ugyanazt jelenti, mint annak biztonságos közvetítését, ami az önmagát képviselő reprezentációban megjelenik; az igazság bizonyosság. Nietzsche számára az igazság egyenlő azzal, hogy igaznak vesszük. Az igazat az határozza meg, amit az ember a létezőből készít, és amit létezőként fogad el. A Lét [Sein] állandóság, rögzítettség. Az igaznak vétel a változás megrögzítése, egy olyan rögzítés, amely által valami maradandó biztosítva van az élőlény számára önmagában és környezetében is. Ennek révén biztonságban lehet a létezése és fennmaradása, és így uralmat szerezhet a hatalom fokozásának felett. Nietzsche számára az igazság mint rögzítés a látszat, amelyre az élőlénynek szüksége van; vagyis a „test” mint „szubjektum” hatalmi központjának.

4. Descartes számára az ember minden létező mértéke abban az értelemben, hogy az önmagát biztosító bizonyosságot adó reprezentációk határainak feltételezésére támaszkodik. Nietzsche számára nemcsak az van, amit az ember reprezentál, mint az ember terméke, hanem mindenfajta formálás és alakítás is az ember terméke és tulajdona, mint aki abszolút ura mindenféle perspektívának, amelyben a világ formát nyer és megerősödik, mint abszolút hatalomra irányuló akarat.

Ezért mondja Nietzsche a Morál genealógiája felé című értekezésében, amelyet a következő évben (1887) „kiegészítés és magyarázat” gyanánt csatolt a Túl jón és rosszon műhöz (12. jegyzet, III. szakasz):

> „Objektivitás” – utóbbit nem úgy kell érteni, mint „érdektelen megragadást” (ami képtelenség és abszurditás), hanem mint képességet arra, hogy uraljuk a magunk pro és kontra érveit, és ezeket felváltva alkalmazzuk, úgy, hogy tudjuk, miként használjunk különféle nézőpontokat és érzelmi értelmezéseket a megismeréshez. Csakis perspektivikus látás létezik, csakis perspektivikus „tudás”; és minél több érzelmet engedünk kifejeződni ugyanazon dologgal kapcsolatban, minél több szemet, és különböző szemeket használhatunk a dolog megfigyelésére, annál teljesebb lesz a „fogalmunk” erről a dologról, a mi „objektivitásunk”.

Minél könnyebben lehet egy érzést vagy másikat működésbe hozni, annál inkább kell a szükségletre és hasznosságra tekinteni – annál inkább kell előre látni, számolni, és így tervezni.

A változásnak az a sajátos hangsúlya, amelynek során az ember a modern metafizika kezdetén „szubjektummá” válik, valamint a szubjektivitásnak a modern metafizikában betöltött szerepe könnyen keltheti azt a benyomást, hogy a metafizika legbelsőbb története és alapvető állásfoglalásainak változása egyszerűen az ember önfelfogásának alakulástörténete. Ez a vélemény teljesen megfelelne a kortárs antropológiai gondolkodásmódoknak. Ám ez téves elképzelés volna, még ha úgy tűnhet is, hogy korábbi értekezéseink sugallták vagy ösztönözték; valójában ez az az egyetlen tévedés, amelyet feltétlenül le kell küzdeni.

Így ebben a helyzetben, miután összefoglaltuk a Protagoras és Descartes, valamint a Descartes és Nietzsche közötti összehasonlításokat, ideiglenesen meg kell jelölnünk a metafizika történetének mint a Lét igazságának történetének történetiségének lényegi alapját. Egy ilyen jelölés egyben lehetővé teszi számunkra, hogy tisztázzunk egy megkülönböztetést, amelyet már többször alkalmaztunk: a feltételes és az abszolút szubjektivitás közötti különbséget. Ez a megkülönböztetés hallgatólagosan előfeltételezi a következő megjegyzést is, amelyet itt többnek tekintünk, mint puszta állítást: A modern metafizika beteljesüléseként Nietzsche metafizikája egyúttal a nyugati metafizika egészének beteljesülése, és így – helyesen értett értelemben – a metafizika mint olyan vége.

21. Az ember lényegi meghatározása, és az igazság lényege

A metafizika a létezők igazsága mint olyanok és a teljességükben. A metafizika alapvető állásfoglalásai ezért a sajátos igazságlényegben és a létezők Létének sajátos, lényegi értelmezéseiben gyökereznek. Mint a szubjektivitás metafizikája, a modern metafizika — amelynek bűvkörében a mi gondolkodásunk is áll, vagy inkább elkerülhetetlenül úgy tűnik, mintha állna — kész tényként veszi, hogy az igazság lényege és a Lét értelmezése az ember által, mint a tulajdonképpeni szubjektum által van meghatározva. Mélyebben átgondolva azonban világossá válik, hogy a szubjektivitás az igazság lényegéből mint „bizonyosságból" és a Létből mint a reprezentáltságból van meghatározva. Láttuk, hogyan bontakoztatja ki a reprezentáció a maga teljes lényegét, és hogy csak ebben — mint a megalapozó lényegben — válik az ember a szűkebb értelemben vett szubjektummá, kezdetben mint „én." Az, hogy az ember ezáltal a szubjektivitás végrehajtója, letéteményese, sőt tulajdonosa és hordozója lesz, semmiképpen sem bizonyítja, hogy az ember a szubjektivitás lényegi alapja.

Ezek a szubjektivitás eredetére vonatkozó viták közelebb kellett volna, hogy vigyenek bennünket ahhoz a kérdéshez, amelyre jelen elmélkedésünk során most rá kell térnünk. A kérdés így szól: Vajon az ember bármiféle értelmezése, és így az emberi lét története, nem mindig csupán a megfelelő „lényegének" – az igazság és magának a Létnek a – lényegi következménye? Ha ez így van, akkor az ember lényegét sohasem lehet megfelelően meghatározni eredetében az uralkodó, vagyis a metafizikai emberértelmezésen keresztül, amely szerint ő animal rationale – akár a rationalitas-nak (racionalitás, tudat, szellemiség) adunk elsőbbséget, akár az animalitas-nak (állatiság, testiség), vagy akár pusztán elfogadható kompromisszumot keresünk e kettő között.[1]

[1] A következő szakasz, amely Heidegger egyik legnyomatékosabb kijelentését tartalmazza fő művéről, a Lét és idő-ről, betoldásként szerepel a Neske-kiadásban (vö. Nil, 194–95). Az 1953-ban befejezett előadás-szöveg gépirata behúzással és zárójelek közé helyezi a szakaszt. Egy második, piros tintával beszúrt zárójelpár később kézzel került a gépelt oldalra. Ez arra utal, hogy a szakaszt nem olvasták fel az 1940-es Nietzsche-előadások részeként. Valóban, az előadás fennmaradt kéziratában nem szerepel a betoldott szöveg. Hogy pontosan mikor íródott, lehetetlen megállapítani: a „múlt tizenhárom év" kifejezés vonatkozhat 1940-re (ha az 1953-as Abschrift-ot tekintjük kiindulópontnak), vagy 1927-re (ha 1940-et vesszük alapul). Az utóbbi megoldás valószínűbb, hiszen 1927 a Lét és idő megjelenésének éve. De hogy Heidegger mikor és hol fogalmazta meg először a szakaszt, csak találgatás kérdése. Bizonyos fordulatok annyira emlékeztetnek Heidegger „Levél a humanizmusról" című írására, hogy a negyvenes évek vége tűnik valószínűnek. Ugyanakkor Heidegger saját utalása a „múlt tizenhárom évre" arra enged következtetni, hogy szándéka az volt, hogy a szakasz az 1940-es nihilizmusról szóló előadásával egykorú legyen.

A betekintés ezekbe a kapcsolatokba volt a mozgatórugója a Lét és idő című értekezésnek. Az ember lényege magából a Lét lényegéből (igei értelemben vett igazságából[2]) határozódik meg.

A Lét és idő-ben, a Lét igazságának kérdése – és nem a létezők igazságának kérdése – alapján történt kísérlet az ember lényegének meghatározására kizárólag a Léttel való viszonyában. E lényeg szilárdan körülhatárolt értelemben Dasein-ként lett leírva. Annak ellenére, hogy ezzel egyidejűleg kialakult az igazság eredetibb fogalma (mivel ezt maga a tárgy követelte), az elmúlt tizenhárom évben még egy előzetes megértést sem sikerült felébreszteni a feltett kérdés tekintetében. Egyrészt az ilyenfajta meg-nem-értés oka a modern gondolkodásmódhoz való szokásunkban rejlik, amely mélyen gyökerező és kiirthatatlan: az embert alanyként gondoljuk el, és minden róla szóló reflexiót antropológiaként értelmezünk. Másrészt azonban a meg-nem-értés oka magában a kísérletben rejlik, amely – talán mivel történetileg organikus és nem „kitalált" – abból bontakozik ki, ami eddig volt; miközben igyekszik kiszabadulni belőle, szükségszerűen és folyamatosan visszautal a múlt menetére, sőt segítségül is hívja azt abban a törekvésében, hogy valami egészen mást mondjon. Mindenekelőtt azonban a megtett út egy döntő ponton hirtelen megszakad. A megszakadás oka az, hogy a kísérlet és az általa

---

[2] Das Wesen általában a latin essentia megfelelője, így angolra „essence"-ként fordítják. Ugyanakkor a Anwesen („jelenvalóvá válás") szótője is, amelyet Heidegger a filozófiában a Lét (Sein) alapvető értelmének tart. Hermann Paul Deutsches Wörterbuch-ja (591–592. és 796. oldal) szerint azonban a főnév egy indoeurópai gyökből származik, amelynek jelentése „lakni", „időzni" vagy „tartózkodni"; ezeket az árnyalatokat az wesen ige is megőrizte Lutherig és Goethéig. Heidegger már a Lét és idő (1927) művében hangsúlyozta a Wesen igei jellegét, például a következő kifejezésben: „A Dasein 'lényege' a létezésében rejlik" (a német kiadás 42. oldalán). Itt a „lényeg" Dasein radikálisan időiesített kivetülésére utal, nem pedig valamilyen tulajdonságra vagy akár a lét quidditására. Az 1927-es nyári félév során Heidegger hosszan kommentálta a hagyományos essentia és existentia közötti megkülönböztetés problémás jellegét. Lásd: Martin Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1975), 2. fejezet, különösen 169–171. oldalak. 1935-ös előadássorozatában, az Einführung in die Metaphysik (140. oldal) című műben, Heidegger kiemelte a wesen igei értelmét mint „uralkodást" vagy „hatást kifejtő működést", miközben megőrizte az alapvető utalást a „jelenvalóvá válásra". Az egyik legkidolgozottabb megfogalmazása a „A technika kérdése" című írásban található, Martin Heidegger Basic Writings kötetében (szerk. D. F. Krell, New York: Harper & Row, 1977), 311–312. oldal.

> A filozófia akadémiai nyelvén az „lényeg" azt jelenti, hogy mi valami; latinul quid. A quidditas, avagy a „mi-voltság", adja meg a választ a lényegre vonatkozó kérdésre. Például, ami mindenféle fára—tölgyekre, bükkökre, nyírfákra, fenyőkre—jellemző, az ugyanaz a „fáság". E közös nem, az „univerzális" alá tartozik minden valós és lehetséges fa. Akkor vajon a technika lényege, a keretezés, minden technológiai dolog közös neme? … A keretezés, mint a feltárás rendeltetése, valóban a lényege a technológia, de soha nem a nem és az essentia értelmében. Ha erre odafigyelünk, valami megdöbbentőt veszünk észre: maga a technológia az, ami arra késztet minket, hogy másképp gondoljuk el azt, amit általában „lényegnek" értünk. De hogyan? Amikor a Hauswesen-ről és a Staatswesen-ről beszélünk, nem valamiféle általános típust értünk rajtuk; sokkal inkább azt, ahogyan a ház és az állam uralkodik, önmagát kormányozza, fejlődik és hanyatlik – azt a módot, ahogyan lényegileg kibontakozik [wesen]. … Maga a főnév is a wesen igéből származik. A wesen, ha igeként értjük, ugyanaz, mint a währen [tartani vagy fennmaradni], nemcsak jelentésében, hanem a szó fonetikai alakulását tekintve is.

De ez a tartósság nem állandó. A Wharen ugyanaz, mint a gewiahren, azaz az Idő és a Lét „megadása" a Lét történetén és sorsán belül. A „Lét igazságának" igei wesen-je valójában maga a történelem. Lásd D. F. Krell, „Work Sessions with Martin Heidegger," Philosophy Today, 1982, 26 (2-4), 126–138. A következőkben a wesen, amikor igeként szerepel, „lényegileg kibontakozni" vagy „lényegileg történni" formában lesz fordítva.

választott út annak a veszélynek van kitéve, hogy akaratlanul is pusztán a szubjektivitás újabb megerősítésévé váljék; hogy maga a kísérlet akadályozza a döntő lépéseket; vagyis akadályozza azok lényegi kivitelezésének megfelelő kifejtését. Minden „objektivizmusra" és „realizmusra" való hivatkozás megmarad „szubjektivizmusnak": a Létre mint ilyenre vonatkozó kérdés a szubjektum-objektum viszonyon kívül áll. Ha erre odafigyelünk, valami meglepő tűnik fel: maga a technika teszi számunkra szükségessé, hogy más módon gondoljuk el azt, amit rendszerint „lényegnek" értünk. De milyen módon? Ha Hauswesen-ről és Staatswesen-ről beszélünk, nem egy általános típust értünk rajta; inkább azt, ahogyan a ház és az állam uralkodnak, önmagukat igazgatják, kibontakoznak és hanyatlanak – azt, ahogyan lényegükben kibomlanak [wesen]. … Maga a főnév az igéből származik. Az igei wesen ugyanaz, mint a währen [tartani, fennmaradni], nemcsak jelentésében, hanem a szó hangalaki képződésében is. De ez a fennmaradás nem állandó. A Währen ugyanaz, mint a gewähren, az Idő és a Lét „megengedése" a Lét történetében és sorsában. A „Lét igazságának" igei wesen-je valójában maga a történelem. Lásd D. F. Krell: „Work Sessions with Martin Heidegger," Philosophy Today, 1982, 26 (2-4), 126–138. A következőkben a wesen igei használatát „lényegileg kibomlani" vagy „lényegileg megtörténni" formában adjuk vissza.

Az embernek, mint animal rationale-nak, uralkodó nyugati értelmezésében az ember először az animalia, zoa, élőlény körébe sorolva tűnik fel. Ezután a ratio, logos tulajdonságát rendelik ahhoz a létezőhöz, amely az állatiságának fő jellemzője és megkülönböztető jegye lesz, szemben a puszta állatokéval. Természetesen a logos-ban ott rejlik a létezőkhöz való viszony, amit a logos és a kategoria kapcsolatából érthetünk meg. De ez a viszony mint olyan nem kerül előtérbe. Inkább a logos úgy jelenik meg, mint képesség, amely magasabb és szélesebb körű tudást tesz lehetővé az „ember" nevű élőlény számára, míg az állatok „irracionális" lények maradnak, a-loga. A metafizika nem tud és nem is tudhat semmit arról, hogy az igazság és a Lét lényege, illetve az ahhoz fűződő kapcsolat miként határozza meg az ember lényegét oly módon, hogy sem az állatiság, sem a racionalitás, sem a test, sem a lélek, sem a szellem, sem pedig mindezek együtt ne lennének elegendők az ember lényegének eredendő felfogásához.

Ha az igazság megfelelő „lényege" – nem pedig az ember valamiféle felfogása – döntő a szubjektivitás lényegi meghatározásában, akkor a szubjektivitást minden esetben a mércéjéül szolgáló igazság megfelelő lényege alapján kell meghatározni. Azonban az igazság megfelelő lényegét annak alapján ismerjük fel, hogy miként határozható meg benne és belőle a valótlanság, és milyen értelemben foglalható magába a valótlanság.

Ez nem véletlen, és semmi köze sincs az „ismeretelmélethez", hogy Descartes igazi fő művében, a Metafizikai meditációkban[3] a negyedik meditáció címe „De vera et falso" [„Az igazról és a hamisról"]. A nem- igazság falsitas-ként (hamisságként) van felfogva, a hamisság pedig hibaként, tévedésként. A tévedés akkor történik, amikor a reprezentációban valami úgy jelenik meg a reprezentáló számára, hogy nem felel meg a megjeleníthetőség feltételeinek, vagyis a kétségtelenségnek és a bizonyosságnak. Az a tény, hogy az ember téved, és így nincs az igaz azonnali, folyamatos és teljes birtokában, jelzi lényegének korlátozottságát; következésképpen a szubjektum, mint amelyben az ember a saját reprezentációjában működik, szintén korlátozott, véges, és valami más által feltételezett. Az ember nincs az abszolút tudás birtokában; keresztény nézőpontból szemlélve nem Isten. De amennyiben tud, nem egyszerűen semmi sem. Az ember egy medium quid inter Deum et nihil – egy meghatározása az embernek, amelyet Pascal másként, más perspektívából később átvett, és az emberi lényeg meghatározásának magvává tett.

---

[3] Ami természetesen értendő, az a Meditationes de prima philosophia. Heidegger a metafizika szót választja, hogy hangsúlyozza: Descartes „első filozófiáról" szóló fő műve nem „ismeretelméleti" hozzájárulás, hanem a Lét történetének egy eseménye.

Mindazonáltal, bár a tévedés lehetősége Descartes számára hiányosság, ugyanakkor annak bizonyítéka is, hogy az ember szabad, önmagán alapuló lény. A tévedés közvetlenül tanúskodik a szubjektivitás elsődlegességéről, úgyhogy a szubjektivitás szempontjából a posse non errare, vagyis a „képesnek lenni nem tévedni", lényegesebb, mint a non posse errare, azaz a „képtelenség tévedni". Ahol nincs tévedés lehetősége, ott vagy – mint a kő esetében – egyáltalán nincs kapcsolat az igazsággal, vagy – mint egy abszolút tudó, tehát teremtő lény esetében – az igazsághoz való olyan kötöttség van, amely kizár minden szubjektivitást, vagyis minden önmagába való visszafordulást. Ezzel szemben a posse non errare, a lehetőség és képesség a nem-tévedésre, egy és ugyanazon időben jelenti az igazsághoz való viszonyt, valamint a tévedés tényszerűségét, és így a hamisságba való belegabalyodást is.

A modern metafizika fejlődésének további menetében a valótlanság (Hegelnél) magának az igazságnak egy szakaszává és módjává válik, ami azt jelenti, hogy a szubjektivitás, amikor önmagába visszafordul, olyan lényeg, amely megszünteti és [aufhebt] módon átemeli a valótlanságot az abszolút tudás feltétlen birodalmába – egy olyan folyamat, amely során a valótlanság először tűnik fel mint valami feltételes és véges. Itt minden tévedés és minden hamis csupán az önmagában és önmagáért vett igaz egyrészűsége. A negatív hozzátartozik az abszolút reprezentáció pozitivitásához. A szubjektivitás az abszolút reprezentálás, amely önmagában közvetít, megszüntet és átemel mindent, ami feltételez. Ez az abszolút szellem.

Nietzsche számára a szubjektivitás ugyanúgy abszolút, bár más értelemben, amely összhangban van az igazság lényegének eltérő meghatározásával. Itt maga az igazság lényegében tévedés, így az igazság és a hamisság közötti különbség megszűnik. A különbség a hatalom akarata parancsoló döntésének van alárendelve, amely abszolút módon rendeli hozzá a különböző perspektívák szerepeit a hatalom szükségletei szerint. Mivel az igaz és a hamis feletti rendelkezés hatalma, valamint a tévedés, a látszat és a látszat előállításának szerepeiről szóló ítélet a hatalom megőrzése és növelése érdekében kizárólag magánál a hatalom akaratánál marad, ezért az igazság hatalomra épülő lényege Nietzsche szerint „igazolás".[4] Természetesen a Nietzsche-i értelemben vett igazolás szó megértéséhez azonnal félre kell tennünk minden olyan „igazságosság"-fogalmat, amely a keresztény, humanista, felvilágosodás kori, polgári és szocialista erkölcsből ered. „Az igazolás mint konstruktív, kizáró és megsemmisítő gondolkodásmód, amely túllép az értékeléseken: maga az élet legfőbb képviselője" (XIII, 98. jegyzet). És „Az igazolás, mint egy éleslátó hatalom funkciója, amely túltekint a jó és a rossz szűk perspektíváin, így tágabb előny-horizonttal rendelkezik – a szándékkal, hogy megőrizzen valamit, ami több, mint bármely adott személy" (XIV, első felének 158. jegyzete).

Az a „valami", amelynek megőrzéséhez kizárólag a jogosultság kapcsolódik, a hatalom akarása. Az efféle újfajta „jogosultságnak" már semmi köze nincs ahhoz, hogy a helyeset és a helytelent egy önmagában fennálló, igaz mérték- és rangviszony szerint döntse el. Sokkal inkább az új jogosultság cselekvő, és mindenekelőtt „agresszív"; kizárólag a saját hatalma szempontjából határozza meg, mi számít helyesnek és helytelennek.

---

[4] A Gerechtigkeit szót általában „igazságként" vagy „igazságosságként" adják vissza, különösen a zsidó-keresztény Isten egyik attribútumaként. Nietzsche gyakran ír róla, korai és késői műveiben egyaránt, és mindig ambivalensen: a Gerechtigkeit az az erény, amely a legközelebb áll az intellektuális őszinteséghez, amely azonosítható a filozófusok „nagy igazságosságával" (lásd Túl jón és rosszon, 213. jegyzet); ugyanakkor az „igazság" és az „igazságosság" eredete a moralizáló-reakciós hatalomakarásban rejlik, a neheztelés munkáját végzik. Nietzsche használatának aktív, kritikai, genealógiai aspektusát hangsúlyozandó, a Gerechtigkeit itt „igazolásként" lett fordítva. Heidegger szerint ez Nietzsche „metafizikájának" öt alapvető fogalmának egyike (lásd NI I, 314–33, a jelen sorozat III. kötetében).

Például, amikor a britek nemrég darabokra robbantották az Oránban állomásozó francia flottát, az az ő nézőpontjukból „igazolt” volt; mert az „igazolt” egyszerűen azt jelenti, ami a hatalom növelését szolgálja.[5]

Ugyanakkor ez azt sugallja, hogy mi nem merhetjük és nem is tudjuk soha igazolni azt a cselekedetet; metafizikai értelemben minden hatalomnak megvan a maga joga, és csak tehetetlenség által kerülhet hibába. De minden hatalom metafizikai taktikájához tartozik, hogy nem képes egy ellenkező hatalom tettét annak hatalmi nézőpontjából tekinteni, hanem inkább az ellenkező tevékenységet egyetemes emberi erkölcs mércéjének veti alá – ami azonban csak propagandaként bír értékkel.

Az igazság, mint igazolás lényegének megfelelően az akaratnak az a szubjektivitása, amelyet az igazolás „képvisel”, abszolút. De az abszolút volt itt más értelmet nyer, mint például Hegel metafizikájában. Utóbbi a valótlanságot az egyoldalúság olyan fokaként tételezi, amelyet az igazság magába olvaszt. Nietzsche metafizikája ezzel szemben közvetlenül a valótlanságot, a tévedést teszi meg az igazság lényegének. Az ily módon minősített és felfogott igazság a szubjektum számára abszolút hatalmat formál arra, hogy meghatározza, mi igaz és mi hamis. A szubjektivitás nem csupán minden határoltságtól szabad, hanem maga az, ami most mindenféle korlátozást és meghatározást kijelöl. Nem a szubjektum szubjektivitása az, ami először alakítja át az ember lényegét és helyét a létezők közepette. Sokkal inkább maga a lét egésze már más értelmezést kapott azáltal, amiben a szubjektivitás az eredetét találja; vagyis a létezők igazsága által. Az ember szubjektummá válásának következtében a modern emberiség története nem egyszerűen új „tartalmakat” és tevékenységi területeket kap; sokkal inkább maga a történelem menete vesz más irányt. Látszólag minden csupán a világ felfedezése, a világ kutatása, a világ ábrázolása és elrendezése, valamint a világ fölötti uralom, amelyben az ember kitágítja önmagát, és e kiterjedésben elvékonyítja, ellaposítja és elveszíti lényegét. Valójában azonban ezek a hajnalpír-szerű előjelei azoknak az alapvető vonásoknak, amelyekkel az emberiség feltétlen szubjektivitása meg van bélyegezve.

---

[5] Heidegger a brit ultimátumra és az 1940. július 3-i támadásra utal, egy olyan eseményre, amelyik éppen akkor történt, és amelyet ezért nem szabad összekeverni a csatával (1942. november 7–8.), amely az észak-afrikai szövetséges partraszállás után zajlott. Heidegger az eseményt valószínűleg két okból találta meggyőzőnek: először is, a francia erők – és a britek is tudták róluk – nagyrészt képtelenek voltak megvédeni magukat egy támadás esetén; másodszor, a franciák „erkölcsi státusza”, mint legyőzött szövetséges, aki az együttműködés árnyékos birodalmában rekedt, kényes kérdés volt egész Európában Franciaország bukását követő hetekben. Mindazonáltal, bármilyenek is voltak Heidegger indokai, nem vagyok hajlandó enyhíteni gúnyos megközelítésemet e nyilvánvalóan a nietzschei Gerechtigkeit példájaként bemutatott esetre (lásd D. F. Krell, „Nietzsche and the Task of Thinking: Martin Heidegger's Reading of Nietzsche,” kiadatlan doktori disszertáció, Duquesne University, 1971, 62–63, 77–79. o.), amely példa idegen marad a nietzschei hatalomakarat betűjétől és szellemétől. Otto Pöggeler szintén kommentálja Heidegger hivatkozását, nálam jóval kiegyensúlyozottabban, Philosophie und Politik bei Heidegger (Freiburg és München: K. Alber, 1972) c. művében, 33–34. o.

22. A metafizika vége

Ahhoz, hogy Nietzsche filozófiáját mint metafizikát megragadjuk, és hogy kijelöljük helyét a metafizika történetében, nem elegendő néhány alapfogalmát pusztán historiológiailag „metafizikainak" magyarázni. Nietzsche filozófiáját a szubjektivitás metafizikájaként kell felfognunk. Amit a „hatalomakarás metafizikája" kifejezésről mondtunk, az érvényes a „szubjektivitás metafizikája" szókapcsolatra is. A birtokos eset kétértelmű, egyszerre bír szubjektív és objektív jelentéssel, amelyben az objektív és szubjektív szavak hangsúlyos és szigorú értelemben maradnak meg.

Nietzsche metafizikája, és vele együtt a „klasszikus nihilizmus" lényegi alapja most már világosabban körvonalazható, mint a hatalomakarás abszolút szubjektivitásának metafizikája. Nem egyszerűen „az abszolút szubjektivitás metafizikájáról" beszélünk, mert ez a meghatározás Hegel metafizikájára is vonatkozik, amennyiben az az önmagát megismerő akarat abszolút szubjektivitásának metafizikája; azaz a szellemé. Ennek megfelelően Hegel az abszolútum természetét az önmagában és önmagáért létező ész lényegéből határozza meg, amelyet mindig a megismerés és akarat egységeként gondol el, bár soha nem a „tiszta értelem" racionalizmusának értelmében. Nietzsche számára a szubjektivitás abszolút mint a test szubjektivitása; azaz az ösztönöké és affektusoké; vagyis a hatalomakarásé.

Az ember lényege mindig belép ebbe a két abszolút szubjektivitás formába, minden esetben másként. Az ember lényege egyetemesen és következetesen állapíttatik meg a metafizika történetében mint animal rationale. Hegel metafizikájában a spekulatívan-dialektikusan értett rationalitas válik meghatározóvá a szubjektivitás számára; Nietzsche metafizikájában az animalitas szolgál irányadóként. Lényegi történeti egységükben tekintve mindkettő az rationalitas és az animalitas abszolút érvényre juttatásához vezet.

A szubjektivitás abszolút lényege szükségszerűen a brutalitas és bestialitas formájában bontakozik ki. A metafizika végén ott áll a kijelentés: Homo est brutum bestiale. Nietzsche „szőke vadállatról" szóló kifejezése nem puszta túlzás, hanem jelszó és ellenjelszó annak a kontextusnak a keretében, amelyben tudatosan állt, ám nem volt képes átlátni annak lényegi történeti összefüggéseit.

De hogy milyen mértékben jut el a metafizika, az általunk tárgyalt témák szemszögéből nézve, a lényegi beteljesedéshez, és milyen mértékben ér véget a lényegi története, külön tárgyalást igényel.

Itt ismét hangsúlyoznunk kell a következőket: a metafizika végéről szóló beszédünk nem azt jelenti, hogy a jövőben nem fognak többé „élni" olyan emberek, akik metafizikusan gondolkodnak és „metafizikai rendszereket" alkotnak. Még kevésbé akarjuk ezzel azt mondani, hogy a jövőben az emberiség többé nem fog „élni" a metafizika alapján. A metafizika vége, amelyre itt gondolni kell, csupán a metafizika „feltámadásának" kezdete megváltozott formákban; ezek a formák a fundamentális metafizikai álláspontok ténylegesen kimerült történetére pusztán gazdasági szerepet hagynak: nyersanyagot szolgáltatni, amelyből – miután megfelelően átalakították – a „tudás" világa „újra" felépül.

De akkor mit jelent „a metafizika vége"? Azt a történelmi pillanatot jelenti, amikor a metafizika lényegi lehetőségei kimerülnek. Ezek közül a lehetőségek közül az utolsónak annak a metafizikai formának kell lennie, amelyben a lényeg megfordul. Egy ilyen megfordítás nemcsak a valóságban történik meg, hanem tudatosan is – bár különböző módokon – Hegel és Nietzsche metafizikájában. A szubjektivitás szempontjából a tudatos megfordítás az egyetlen, amely valóban valós; azaz a szubjektivitáshoz illő. Maga Hegel mondja, hogy az ő rendszere szerint gondolkodni annyi, mint megpróbálni a fejünkön állni és azon járni. Nietzsche pedig nagyon korán úgy írja le filozófiáját, mint a „platonizmus" megfordítását.

A metafizika lényegének beteljesedése nagyon is tökéletlen lehet megvalósulásában, és nem szükségszerűen zárja ki a korábbi alapvető metafizikai álláspontok folytatólagos fennmaradását. A különféle alapvető metafizikai álláspontok és azok egyedi tanításai és fogalmai szerinti számvetés valószínű marad. De az ilyen számvetés nem történik válogatás nélkül. Az antropológiai gondolkodásmód vezérli, amely már nem érti meg a szubjektivitás lényegét, s így meghosszabbítja a modern metafizikát, miközben kiüresíti azt. Az „antropológiaként" felfogott metafizika a metafizika átmenete annak végső formájába: „világnézet" [Weltanschauung].

Természetesen még nem dőlt el, hogy vajon és hogyan lehet-e a metafizika minden lényegi lehetőségét egyszerre áttekinteni. Lehetséges, hogy a jövő még mindig nyitott olyan metafizikai lehetőségek előtt, amelyekről semmit sem sejtünk? Bizonyára nem állunk „a történelem fölött", legkevésbé pedig „a metafizika története fölött", ha az valóban minden történelem lényegi alapja.

Ha a történelem egy dolog volna, akkor talán hihető lenne, hogy az ember ragaszkodik hozzá, hogy „föléje emelkedjen", hogy megismerhesse azt. De ha a történelem nem egy dolog, és ha mi magunk, történetileg létezve, együtt vagyunk beleértve magával a történelemmel, akkor talán a kísérlet, hogy a történelem „fölé" emelkedjünk, olyan erőfeszítés, amely soha nem érhet el olyan nézőpontot, ahonnan történeti döntést lehetne hozni. A kijelentés a metafizika végéről természetesen történeti döntés. Feltehetően, a metafizika eredetibb lényegére irányuló elmélkedésünk közel visz minket ahhoz a nézőponthoz, amelyből a szóban forgó döntés megszülethet. Az ilyen elmélkedés egyenértékű azzal a belátással, ahogyan az európai nihilizmus lényegileg kibontakozik a Lét történetében.

23. Kapcsolatok a Léttel és a Viszony a Lét-hez. Az Ontológiai Különbség

A három alapvető metafizikai álláspont – Protagorasz, Descartes és Nietzsche – összehasonlítása legalább részben felkészített minket arra, hogy megválaszoljuk a kérdést, amelyet eddig félretettünk. Mi az, ami az általunk jellemzett alapvető metafizikai álláspontokban önmaga marad – mi az, ami mindenhol jelen van és meghatározó? Nyilvánvalóan valami, ami mindhárom alapvető álláspont összehasonlításában ugyanazként mutatkozott meg, amikor az álláspontokat vizsgáltuk, hogy felismerjük, mi a sajátosságuk. Már kiemeltük ezt az ugyanazt, amikor megneveztük azt a négy irányelvet, amely az egész összehasonlítást vezette. Ezek a következők:

1. Az ember önmaga módja.
2. A létezők Létének kivetítése.
3. A létezők igazságának lényege.
4. Az a mód, ahogyan az ember mértéket vesz és ad a létezők igazságához.

Most felmerül a kérdés: Vajon csak önkényesen kötöttük össze ezt a négy irányelvet, vagy magukban is van valamilyen belső kapcsolatuk, úgyhogy mindegyikben már benne foglaltatik a másik három is? Ha a második lehetőség érvényes, és így a négy irányelv valóban egy egységes tagolást jelez, akkor egy további kérdés merül fel: Hogyan viszonyul ez a négy irányelv által körülhatárolt tagolás ahhoz, amit az ember és a létezők közötti kapcsolatoknak neveztünk?

Az első irányelv az embert úgy tekinti, amilyen önmaga, mint olyan lényt, aki ismeri önmagát, és tudatosan ez a lény, aki tudatosan megkülönbözteti magát minden olyan lénytől, ami ő maga nem. Az önmaga-létbe beleértendő, hogy az ember valamilyen igazságban áll a létezőkről, mégpedig egyrészt arról a lényről, ami ő maga, és azokról a lényekről, amik ő maga nem. Így az első irányelv magában foglalja a harmadikat: a létezők igazságát. A második már együtt van gondolva a harmadikkal, mivel a létezők igazságának fel kell tárnia és fel kell mutatnia a létezőket abban, amik, mint létezők; vagyis a Létükben. A létezők igazsága tartalmazza a létezők Létének vetületét. Ám mivel az ember maga is létezőként fenntartja magát a Lét vetületében, és a létezők igazságában áll, szükségképpen vagy a létezők igazságát kell mércéül vennie a maga önmaga-létéhez, vagy a saját önmaga-létéből kell mércét adnia a létezők igazságához. Az első irányelv magában foglalja a harmadikat, amelyben a második is benne van, de ugyanakkor magába öleli a negyediket is. Ennek megfelelően a második, valamint a harmadik szempontjából is meg lehet mutatni a többi irányelv összefüggését.

A négy irányelv egy eddig névtelen artikuláció egységét jellemzi. De hogyan viszonyul ez ahhoz, amit homályosan az ember és a létezők viszonyának neveztünk? Ha közelebbről megvizsgáljuk ezt a viszonyt, világossá válik, hogy az nem állhat fenn, és nem olvadhat bele abba a viszonyba, amely az embert mint szubjektumot és a létezőt mint objektumot kapcsolja össze. Ugyanis amint a szubjektum–objektum viszonyt a metafizika modern történetére korlátozzuk, az többé semmilyen módon nem érvényes magára a metafizikára, különösen nem a görögöknél (nevezetesen Platónnál) való kezdeteire. Az a viszony, amelyben a metafizika eredetibb lényegét keressük, egyáltalán nem az embernek mint önmagának és valamiképp önállóan létezőnek a többi létezőhöz (földhöz, csillagokhoz, növényekhez, állatokhoz, embertársakhoz, művekhez, létesítményekhez, istenekhez) való viszonyát érinti.

A metafizika a létezőkről mint ilyenekről és mint egészekről beszél, vagyis a létezők Lét-éről; következésképpen uralkodik benne az embernek a létezők Lét-éhez való viszonya. Mindazonáltal továbbra is fel nem tett kérdés marad, hogy vajon és miképpen viszonyul az ember a létezők Lété-hez, és nem pusztán a létezőkhöz, nem egyszerűen ehhez vagy ahhoz a dologhoz. Úgy képzeljük, hogy a „Léthez" való viszonyt már kellőképpen meghatároztuk az ember létezőkhöz való viszonyának magyarázatával. Mind a létezőkhöz való viszonyt, mind pedig a Léthez való kapcsolatot „ugyanannak" vesszük, és bizonyos joggal. A metafizikai gondolkodás alapvető vonását jelzi az efféle egyenértékűség. Mivel a Léthez való viszony alig kerül átgondolásra a létezőkhöz való viszonyokon túl, és ha mégis, akkor is mindig azok árnyékaként, ezért ezeknek a viszonyoknak a lényegét is homály fedi. A harmadik irányelv szerint a metafizika a létezők egészének igazsága. Azonban továbbra sem kérdezzük meg, hogy milyen viszonyban áll az ember az igazsággal és annak lényegével. Végül a negyedik irányelvben, amely szerint az ember szabja meg a mértéket a létező mint olyan meghatározásához, rejtve marad az a kérdés, hogy egyáltalán miként kerülhet a létező mint olyan az ember látókörébe, miként tapasztalhatja és őrizheti meg meghatározottságában, akár alanyi, akár másfajta lényegi szerepben lép fel az ember.

Bár kifejezetlen, és eleinte talán még kifejezhetetlen is, a mindig ugyanaz már előre tapasztalható és igénybe vehető a négy irányelvben: az ember viszonya a Lét-hez. A négy irányelv által jelzett egységes tagolás nem más, mint az ember viszonya a létezőkhöz, ezeknek a viszonyoknak a lényegi szerkezete. Talán az embernek a létezőkhöz való elsődleges és egyedileg átélt viszonya csak azért az, ami, mert az ember mint olyan kapcsolatban áll a Léttel. Hogyan tudna az ember a létezőkhöz viszonyulni – vagyis a létezőket létezőként tapasztalni –, ha a Lét-hez való viszony nem lenne megadva számára?

Próbáljuk ezt azonnal tisztázni egy konkrét példával. Tegyük fel, hogy a történelem lényegének minden nyoma el lenne rejtve, és hiányozna minden magyarázat arra nézve, hogy mi is a történelem, mint olyan: akkor az a lény, akit történelmi lénynek nevezünk, szintén rejtve maradna. Akkor nemcsak a történetkutatás, a kommunikáció és a hagyomány soha nem jutna szerephez, hanem soha nem lenne sehol történelmi tapasztalat, és előtte semmiféle történelmi döntés vagy cselekvés. Ennek ellenére történelmi eseményeket tapasztalunk, és a történeti beszámolókat úgy fogadjuk el, mintha maguktól értetődőek lennének.

Az egésznek a leglényegesebb vonása, hogy egy talán meglehetősen határozatlan és zavaros ismeretében működünk a történelem történetiségének, ez minket nem zavar – és nem is kell, hogy mindenkit zavarjon. De a mi nyugalmunk nem fosztja meg a létezők Létét történetiségük formájában semmi lényeges dologtól. Ez annál is különösebbé válik, amikor felismerjük, hogy ez a lényegiség még csak nem is igényli a nyilvánosság általános tudatosságát ahhoz, hogy sugározza lényegi teljességét. Ez a különösség tovább fokozza annak a kérdésességét, amire itt rámutatunk: a Lét kérdésességét, és ezáltal az ember Létéhez való viszonyának kérdésességét.

Ezért, amit a homályos „az ember viszonya a létezőkhöz" kifejezéssel jeleztünk, lényegében az embernek a Lét-hez való viszonya.

De mi maga ez a kapcsolat? Mi a „Lét", ha egyszer el kell és lehet különítenünk a létezőktől? Hogyan áll a dolog a Lét és a létezők megkülönböztetésével; és hogyan áll az ember e megkülönböztetés viszonylatában? Először is az ember csupán ember, és ezen felül „rendelkezik" egy kapcsolattal a Léthez? Vagy inkább ez a kapcsolat alkotja az ember lényegét? Ha igen, akkor milyen lényegű „az" ember, ha a lényege ebben a kapcsolatban van meghatározva? Meghatározták-e valaha is az ember lényegét a Léthez fűződő viszonyában? Ha nem, miért nem? Ha igen, akkor miért annyira felfoghatatlan, érthetetlen és megkülönböztethetetlen számunkra ez a kapcsolat, mint maga a Lét? Bármikor találkozhatunk a létezőkkel, rámutathatunk és vizsgálhatjuk őket—például

történeti dolgokat. De a „Lét”? Véletlen-e, hogy alig ragadjuk meg, és hogy a létezőkkel való sokrétű viszonyaink közepette elfeledjük a Léthez fűződő kapcsolatot? Vagy a metafizika és annak uralma az oka annak a homálynak, amely beburkolja a Létet és az ember kapcsolatát vele? Mi lenne, ha a metafizika lényege éppen az volna, hogy a létezők igazságát állapítsa meg, és így szükségszerűen az ember Léthez fűződő kapcsolatától függjön, de magát a kapcsolatot ne vizsgálja, sőt ne is legyen képes vizsgálni?

Az ember és a Lét kapcsolata homályos. Mégis, mindenütt és folyamatosan benne állunk, valahányszor és ahol csak a létezők felé fordulunk. Mikor és hol ne fordulnánk – mi magunk is létezők – a létezők felé? Megtartjuk a létezőket, és ugyanakkor magunkat is a Lét kapcsolatában tartjuk. Csak így lehet a létező mint egész a mi támaszunk és megállóhelyünk. Vagyis a létezők és a Lét megkülönböztetésében állunk. Ez a megkülönböztetés tartja fenn a Lét kapcsolatát és támogatja a viszonyt a létezőkkel. Ez úgy van jelen, hogy nem vagyunk tudatában. Így hát úgy tűnik, ez olyan megkülönböztetés, amelynek különbségeit senki sem különbözteti meg, olyan megkülönböztetés, amelyhez nincs „jelenlévő” megkülönböztető és amelynek nincs alkotott, pláne nem megtapasztalt tartománya. Majdnem azt gondolhatnánk és helyesen állíthatnánk, hogy amit a Lét és a létezők „megkülönböztetésének” nevezünk, azt olyasvalamiként találtuk ki és koholtuk meg, ami „nincs”, és ami mindenekelőtt nem is igényli, hogy „legyen”.

De a metafizikára és annak történetére vetett pillantás hamar megtanít bennünket az ellenkezőjére. A létezők és a Lét megkülönböztetése úgy mutatkozik meg, mint ugyanaz az, amiből minden metafizika ered, és amelyből eredése során elkerülhetetlenül kilép; ugyanaz, amit mint olyat maga mögött hagy, kívül a saját területén, amit soha többé kifejezetten nem vizsgál, és amelyet többé nem is szükséges vizsgálnia. A létezők és a Lét megkülönböztetése teszi lehetővé minden létező ilyetén elnevezését, megtapasztalását és felfogását. Görögül a létezőt így nevezik: to on; a létező létezőként való megszólítása és további megragadása a logos-ban történik. Ezért lehet a metafizika lényegét, amely kifejezetten a létezőket mint létezőket szavakba és fogalmakba foglalja, az „onto-lógia” névvel körülírni. A név, jóllehet görög szavakból áll, nem a görög gondolkodás korszakából származik, hanem a modern korban keletkezett; például a német tudós, Clauberg használta, aki Descartes tanítványa és a herborni egyetem professzora volt.[1]

A metafizika alapvető álláspontját és annak skolasztikus formáit követve, a létezők és a Lét megismerésére vonatkozó különböző vélemények kapcsolódnak az ontológia kifejezéshez. Ma az ontológia ismét divatos kifejezéssé vált; de úgy tűnik, ideje máris lejárt. Ezért fel kell idéznünk legegyszerűbb alkalmazását, amely a szavak görög jelentésén alapul: ontológia – a létezők Létének megszólítása és megragadása. E névvel nem egy meghatározott ágát azonosítjuk a metafizikának, és nem is a filozófiai gondolkodás egy bizonyos „irányát”. A cím használata olyan általános, hogy egyszerűen egy eseményt jelöl: azt az eseményt, amikor a létezőt mint olyat szólítjuk meg; vagyis a Létében szólítjuk meg.

Az „ontológia” a Lét és a létezők megkülönböztetésére épül. A „megkülönböztetés” pontosabban a különbség szóval fejezhető ki, amelyben benne rejlik, hogy a létezők és a Lét valamiképpen elkülönülnek egymástól, elválasztva, és mégis összekapcsolódva állnak

[1] Az „ontológia” kifejezést állítólag Goclenius alkotta meg 1613-ban, majd a karteziánus filozófus, Johannes Clauberg (1622–1665) vette át 1656-os Metaphysica de ente sive Ontosophia című művében, és végül a Leibniz-i racionalista Christian Wolff (1679–1754) honosította meg a német nyelvben körülbelül 1730-ban. A fogalmat Kant transzcendentális filozófiája támadta és háttérbe szorította, majd ismét előtérbe került a filozófiai vizsgálódásban Martin Heidegger, valamint egykori marburgi kollégája, Nicolai Hartmann (1882–1950) munkásságával, aki a Zur Grundlegung der Ontologie (1935) és a Neue Wege der Ontologie (1942) szerzője volt.

egymással, sőt önmagukban, és nem pusztán egy „megkülönböztetés” „aktusa” révén. A megkülönböztetés mint „különbség” azt jelenti, hogy létezik egy egyeztetés [Austrag] a Lét és a létezők között. Nem mondjuk meg, honnan és miképp jön létre ez az egyeztetés; itt csupán utalunk a különbségre mint alkalomra és ösztönzésre az egyeztetés körüli vizsgálódáshoz. A Lét és a létezők megkülönböztetése az ontológia lehetőségének alapjaként értendő. De az „ontológiai különbség” bevezetése nem azért történik, hogy megoldja az ontológia kérdését, hanem hogy azonosítsa azt, ami eddig fel sem merült, és ami először teszi az egész „ontológiát”, vagyis a metafizikát, alapvetően kérdésessé. Az ontológiai különbségre való utalás az összes ontológia és így az összes metafizika alapját és „fundamentumát” azonosítja. Az ontológiai különbség megnevezése azt hivatott jelezni, hogy történelmi pillanat érkezett el, amikor szükséges és indokolt feltenni a kérdést az „ontológia” alapjáról és fundamentumáról. Így a Lét és idő-ben „alapvető ontológiáról” esik szó. Hogy vajon egy újabb „alapot” kell-e lerakni a metafizika alá, mintha csak egy már álló épület alá, vagy pedig a „metafizikáról” szóló más döntések születnek majd az „ontológiai különbség” átgondolásából, itt nem szükséges tárgyalni. Az „ontológiai különbségre” való utalás csupán arra kíván rámutatni, hogy jelen elmélkedésünknek egy eredetibb metafizika-fogalomról belső kapcsolata van azzal, amit korábban közöltünk.

A Lét és a létezők megkülönböztetése – bár mindenütt magától értetődőnek veszik – minden metafizika ismeretlen és megalapozatlan alapja. Minden lelkesedés a metafizika iránt és minden erőfeszítés „ontológiák” kidolgozására, mint tanrendszerekre, de ugyanígy minden ontológiakritika a metafizika keretein belül – mindezek csupán az ismeretlen alap elől való fokozódó menekülést tanúsítják. Aki azonban tud róla, annak számára az alap annyira méltó a kérdezésre, hogy még az is nyitott kérdés marad, vajon maga az a dolog, amit megkülönböztetésnek nevezünk, a Lét és a létezők közötti rendeződés, lényegileg megfelelő módon megtapasztalható-e egyáltalán egy ilyen megnevezés alapján.

Minden megnevezés már maga is egy lépés az értelmezés felé. Talán újra meg kell tennünk ezt a lépést. Ez azt jelentené, hogy a megállapodást nem lehet megragadni, ha formálisan „megkülönböztetésként” gondoljuk el, és egy ilyen megkülönböztetésre egy „megkülönböztető” „szubjektum” „aktusát” kívánjuk keresni. Mégis, megnevezésünk talán először az egyetlen lehetséges alap, amelyen keresztül a metafizika általános önazonossága láthatóvá tehető, nem mint valamilyen semleges tulajdonság, hanem mint az a döntő alap, amely történetileg irányítja és alakítja minden metafizikai vizsgálódást. Az a tény, hogy a metafizika általában ugyanúgy gondolkodik a Létről, jóllehet a létezők Létét különféleképpen értelmezik a jelenlét játékterében, alapját a metafizika lényegében kell, hogy megtalálja.

De vajon a metafizika ugyanúgy gondolkodik-e a Létről? Számos tanúságtétel azt mondja, hogy igen, olyan tanúságtételek, amelyek egyúttal egymással is összefüggnek, és így megmutatják eredetüket abból, amit először a Lét és a létezők megkülönböztetéseként azonosítottunk.

Már maga a Lét neve, amely a metafizika kezdetén, Platónnál ismerős volt – nevezetesen az ousia – elárulja, hogyan gondolkodunk a Létről; vagyis, hogy milyen módon különül el a létezőktől. Csak le kell fordítanunk a görög szót annak szó szerinti filozófiai értelmében: az ousia azt jelenti, hogy lényegség, és így a létezőkben a legáltalánosabbat jelöli. Ha egyszerűen állítjuk egy létezőről – például egy házról, lóról, emberről, kőről vagy istenről – hogy van, akkor a legáltalánosabbat mondtuk ki. A lényegség tehát a legáltalánosabb általánosat jelöli, a mind közül a legáltalánosabbat, to koinotaton, a legfelsőbb nemfajt, a „legáltalánosabbat”. Mindezzel szemben, vagyis a mind közül legáltalánosabbal, a Léttel szemben, a létező „különös”, „egyedi” és „valamiféleképpen meghatározott”.

A Lét és a létezők megkülönböztetése itt úgy tűnik, hogy azon alapul és abban áll, hogy elfordulunk ("elvonatkoztatunk") a létezők minden sajátosságától, azért hogy megtartsuk a legáltalánosabbat, mint a "legabsztraktabbat" (a leginkább eltávolítottat). Az ilyen Lét–létező megkülönböztetés semmit sem mond a Lét lényegének belső tartalmáról. Csupán azt tárja fel, hogy a Lét hogyan különül el a létezőktől, különösen az "elvonatkoztatás" útján, ami teljesen megszokott az általunk végzett hétköznapi dolgok és dolgok közötti kapcsolatok képviselete és gondolkodása során, és semmiképpen sem kizárólag a "Lét" szemléletéhez fenntartott módszer.

Ezért nem lephet meg minket, amikor a metafizikában gyakran találkozunk azzal az állítással, hogy magáról a Létről semmi további nem állítható. Ezt az állítást akár „szigorú logikával” is be lehet bizonyítani. Mert ha valamit állítanánk a Létről, annak a predikátumnak a Létnél még általánosabbnak kellene lennie. Ám mivel a Lét a legáltalánosabb mind közül, egy ilyen kísérlet ellentmondana lényegének. Mintha azzal, hogy „a legáltalánosabb”, bármit is mondanánk a Lét lényegéről! Legfeljebb azt árulja el, miként gondolkodunk a „Létről” – vagyis egyfajta általánosítás révén a létezőkről –, de nem azt, hogy mit is jelent a „Lét”. Ám azzal, hogy a Létet a legáltalánosabbnak határozza meg, a metafizika mégis tanúsítja, hogy önmagát a Lét és a létezők sajátos megkülönböztetése alapján helyezi el. Ráadásul, ha a metafizika mindig azt állítja, hogy a Lét a legáltalánosabb és ezért a legüresebb fogalom, s így egy tovább már nem határozható fogalom, mégis igaz marad, hogy minden alapvető metafizikai álláspont a Létet a maga saját értelmezése szerint gondolja el. Ez persze könnyen ahhoz a téves nézethez vezethet, hogy mivel a Lét a legáltalánosabb, értelmezése is önmagától adódik, és nem igényel további megalapozást. A Lét legáltalánosabbként való értelmezésében semmi nem hangzik el magáról a Létről, csupán arról, miként gondolkodik róla a metafizika, vagyis a Lét fogalmáról. Hogy a metafizika ilyen rendkívül gondatlanul gondolkodik róla – azaz a hétköznapi vélekedés és általánosítás nézőpontjából –, világosan bizonyítja, mennyire távoli számára mindenfajta elmélkedés a Lét és a létezők megkülönböztetéséről, még akkor is, ha a metafizika mindenütt él e megkülönböztetéssel. Mindazonáltal ez a megkülönböztetés mindenütt fel is tűnik a metafizikában, mégpedig lényegi formában, amely uralja a metafizika tagolását minden alapvető álláspontjában.

A Lét, a létezők létezősége, úgy van gondolva, mint az a priori, a prius, a megelőző, az előzetes. Az a priori, a megelőző a maga szokványos temporális jelentésében egy régebbi létezőt jelent, olyat, amely korábban bukkant fel és jött létre, és volt, és amely most már nem jelenik meg. Ha itt a létezők időbeli sorrendjéről lenne szó, akkor a szó és a fogalom nem szorulna különösebb magyarázatra. De ami itt kérdés, az a Lét és a létezők megkülönböztetése. Az a priori és a megelőző a Létre vonatkoznak, mint olyan szavak, amelyek megkülönböztetik a Létet. A latin prius szó fordítása és értelmezése a görög prateron. Platón, majd később Arisztotelész tárgyalta először a proteron fogalmát különösen a létezők létezőségével (ousia) kapcsolatban. Itt el kell tekintenünk Platón és Arisztotelész proteron-nal kapcsolatos gondolatainak kifejezett bemutatásától a párbeszédek és értekezések alapján. Egy általánosabb és szabadabb kommentárnak kell elegendőnek lennie. Természetesen ez sem valósítható meg anélkül, hogy ne térnénk ki röviden Platón néhány alapvető tanítására a létezők Létéről. Az a priori tárgyalása, amelynek célja a Lét és a létezők megkülönböztetésének jellemzése, ugyanakkor biztosítania kellene, hogy semmi lényegtelen ne kerüljön be az a priori gondolkodásába, hanem inkább az, ami túlságosan is közeli, először legyen megragadva, bár csak bizonyos határok között, amelyek a filozófia – vagyis a metafizika – határai. A dolog szempontjából tehát az eddigi tárgyalásaink már foglalkoztak azzal, ami a következőkben az a priori külön megvizsgálásában nyer majd nyelvi kifejezést.

24. Lét mint A Priori

Ha két színes dolgot hasonlítunk össze a színezésük szerint, és azt mondjuk, hogy hasonlóak, akkor a színezésük azonosságát állapítjuk meg. Az ilyen megállapítás közvetíti számunkra a dolgok megismerését. A hétköznapi megismerés és a dolgok kezelése szempontjából ez a megállapítás elegendő. De ha elgondolkodunk a hasonló színezés megismerésén azon szempontból, hogy mi tárulhat fel még ilyen tudásban, akkor valami figyelemre méltó történik, valami, amit Platón közelített meg először megfontolt [1]léptekkel.*Azt mondjuk, hogy a színezés – vagy egyszerűen ezek a színes dolgok – hasonlóak. Két hasonló dolog kapcsán először is – és többnyire később is – figyelmen kívül hagyjuk a hasonlóság tényét. Nem vesszük tekintetbe, hogy a két színes dolgot mint hasonlót, vagyis a hasonlóság vagy a különbözőség szempontjából egyáltalán csak akkor tudjuk vizsgálni, ha már eleve „tudjuk", mit jelent a hasonlóság. Ha teljes komolysággal feltételeznénk, hogy a „hasonlóság", az azonosság semmilyen módon nincs „képviselve" (vagyis nincs „ismert") számunkra, akkor talán továbbra is érzékelnénk a zöldet, sárgát vagy pirosat, de soha nem juthatnánk el oda, hogy megismerjük a hasonló vagy különböző színeket. A hasonlóságot, azonosságot előzetesen meg kell ismernünk, hogy a hasonlóság fényében érzékelhessünk valami olyasmit, mint a „hasonló létezők."

Mivel ez előre ismertté válik, az egyenlőség és a hasonlóság „megelőző" kell legyen ahhoz képest, ami hasonló. Most azonban ellenvetést teszünk: valójában először…:… először érzékeljük a hasonló színeket, és csak ezután – ha egyáltalán – ismerjük fel, hogy ezzel a gondolkodásban már a hasonlóságot és egyenlőséget is észleljük. Óvatosan tesszük hozzá a „ha egyáltalán" kitételt, mert sokan sok mindent hasonlónak találnak, és egész „életükben" soha nem gondolják végig, és nincs is szükségük rá, hogy végiggondolják: ezzel az érzékeléssel és annak kedvéért már „képviselik" a hasonlóságot. Valójában tehát a hasonlóság és az egyenlőség következők, nem pedig megelőzők. Bizonyos értelemben ez helytálló, és mégis nem érinti azt a témát, amellyel itt foglalkozunk: az a priori-t. Ezért pontosabban kell feltennünk a kérdést: milyen értelemben megelőzőek a színes dolgok, és az „egyenlőség" későbbi, vagy milyen értelemben előzi meg a hasonlóság, és a hasonló színű dolgok „következők."

Azt mondják, hogy a hasonló dolgok adottak a hasonlóság és azonosság előtt, és hogy különös reflexió szükséges ahhoz, hogy a későbbi „adottság" számunkra feltáruljon. Csak ezt követően tudjuk a korábban észlelt hasonló dolgokból a hasonlóságot „elvonatkoztatni". De ez a népszerű magyarázat felszínes marad. A kérdés nem tisztázható eléggé, amíg nem hozzuk be egy megalapozott vizsgálódási körbe. Ugyanakkor – sőt, még inkább – mondhatnánk az ellenkezőjét: A hasonlóság és az azonosság általában véve már „adott" nekünk, és csak ilyen adottság fényében tehetjük fel először a kérdést, hogy két dolog ilyen vagy olyan tekintetben hasonló-e. Hogyan is lehetne vizsgálatot és meghatározást kezdeni az azonossággal kapcsolatban, ha az azonosság valamiképp nem lenne előzetesen szemünk előtt, vagyis előzetesen adott? A kérdés megmarad: Mit jelent itt a „adott" és az „adottság", és mit jelentett korábban? Ha görög módon gondolkodunk, a görög gondolkodóktól az ügyben egy eredendő és világos megvilágítást kapunk. Azt mondják, hogy a hasonló színű létező dolgok proteron pros hemas, azaz „előzetesek, vagy előbbiek, különösen ránk vonatkoztatva", akik érzékeljük őket. Ugyanakkor nem azt értik ezalatt, hogy a dolgok már „létezniük kellett" előttünk, hanem azt, hogy amikor hozzánk viszonyítva, a mindennapi észlelés és megfigyelés szempontjából tekintünk rájuk, előzetesen tárulkoznak fel; vagyis a maguk kifejezett jelenvalóságában. Mi előtt? A hasonlóság és az azonosság előtt. Az észlelésünk lépéseinek sorrendjében először a hasonló létező dolgokat érzékeljük, majd utóbb – bár

[1] Lásd például: Phaidón, 74–76.

nem szükségszerűen – kifejezetten észleljük a hasonlóságot és azonosságot. Az egyértelmű eredmény azonban az, hogy a hasonlóság, az azonosság és minden Lét a létezők után következik, és így nem a priori. Kétségtelen, hogy utólagosak – azaz utólagosak pros hemas – velünk kapcsolatban, abban a rendben és sorrendben, ahogyan valamit kifejezetten megismerünk, megfontolunk és megvizsgálunk. Az általunk végzett kifejezett megértés és megfigyelés időbeli rendjében a létezők – például a hasonló dolgok – proteron, előbbiek a hasonlósághoz és azonossághoz képest. Az itt jelzett rendben a létezők – most már mondhatjuk: „velünk kapcsolatban" – „előbbiek" a Léthez képest. Az a rend, amely szerint itt a korábbi és a későbbi megállapíttatik, a mi tudásunk sorrendje.

De az a priori állítólag magában hordozza a Lét egyedi meghatározását. A Létet legbelsőbb lényegében saját feltételei szerint, önállóan kell meghatározni, nem pedig aszerint, ahogyan mi felfogjuk és érzékeljük. Pros hemas, a létezőkhöz való mi viszonyulásunk szempontjából a létezők azok, amelyek előzetesen ismertek és gyakran kizárólagosak, szemben a Léttel, amely későbbi. Ha azonban azt vizsgáljuk, hogy a létezők és a Lét milyen módon és milyen mértékben lényegileg bontakoznak ki önmagukból, saját megfelelő lényegük szerint, akkor nem azt kérdezzük, hogy miként áll a Lét pros hemas, vagyis a szerint, ahogyan mi kifejezetten megragadjuk a Létet és a létezőket. Ehelyett azt kérdezzük, hogy miként áll a Lét önmagában véve, amennyiben a Lét „van". A görögök eredendően és őseredetileg a Létet mint physis-t fogták fel – mint ami önmagából emelkedik elő, és így lényegileg önmaga-jelenlétben mutatkozik meg, önmaga tárul fel a nyílt térben. Ha tehát a Létet önmagára vonatkozóan, mint physis-t vizsgáljuk, vagyis tei physei, akkor az eredmény: tei physei a Lét proteron, a létezők előtt van, és a létezők hysteron, későbbiek.

A proteron kifejezésnek kettős jelentése van: először, pros hemas – abban az időbeli sorrendben, amelyben mi kifejezetten megragadjuk a létezőket és a Létet; másodszor, tei physei – abban a rendben, amelyben a Lét lényegileg kibontakozik, és a létezők „vannak."

Hogyan értsük ezt? Alapvetően már adtunk rá választ. Ahhoz, hogy itt tisztán lássunk, csupán folytatnunk kell erőfeszítésünket, hogy minden görög megnyilatkozást a létezőkről és a Létről valóban görög módon gondoljunk végig, amennyire ezt utólagosan megtehetjük. A görögök (Platón és Arisztotelész) számára a Lét ousia, vagyis a fel nem fedettben megmutatkozó, tartósan jelenlévő dolog. Az ousia annak az eredeti felfogásnak az átalakított értelmezése, amit kezdetben physis-nek neveztek. Tei physei, a Lét szempontjából nézve – vagyis a fel nem fedettben tartósan jelenlévő dolgok felől –, a hasonlóság, például az egyenlőség, proteron, vagyis előbbi [vor-herig] azokhoz a dolgokhoz képest, amelyek hasonlóak. Az egyenlőség lényegileg már a fel nem fedettben bontakozik ki; a hasonlóság „van" már azelőtt, hogy mi az érzékelésünkkel kifejezetten látnánk, szemlélnénk, és valóban hasonlónak tekintenénk a dolgokat. A hasonló dolgokhoz való viszonyulásunkban az egyenlőség már előzetesen feltárul. Az egyenlőség, a hasonlóság mint Lét – azaz mint jelenlét a fel nem fedettben – az, ami lényegileg láthatóan áll előttünk, mégpedig úgy, hogy először maga hozza magával a „láthatóságot" és a „nyitottságot", nyitva tartja azokat, és láthatóvá teszi a hasonló létezőket. Ezért mondja Platón, hogy a Lét mint jelenlét a fel nem fedettben az idea, vagyis a láthatóság. Mivel a Lét a fel nem fedettben tartósan jelenlévő dolgok jelenléte, Platón ezért a Létet, az ousiát (létmivoltot), mint ideát értelmezheti.[2] Az „idea" nem azoknak a „képzeteknek" a

---

[2] Lásd Martin Heidegger, „Platón igazságelmélete" című művét a Wegmarken-ben (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1967), különösen a 130–131. és 135–136. oldalakat. A Nietzsche-előadásokban található Platón-megjegyzések, valamint a Platón-esszében szereplő Nietzsche-megjegyzések (pl. 133., 139. és 142. oldal) emlékeztetnek bennünket arra, hogy Heidegger ebben az évtizedben – az 1930-as években –, amelyet az igazság lényegének kérdésének szentelt, éppen erre a két gondolkodóra összpontosított. Lásd Heidegger „Előszó az összes kötethez" című írását a sorozat I. kötetében, xvi. oldal, valamint az én „Elemzésem" ugyanebben a kötetben, 251–253. oldal.

neve, amelyek nekünk, mint „én-szubjektumoknak”, a tudatunkban vannak. Ez egy modern gondolat, amely ráadásul elmosva és eltorzítva jelenik meg. Az idea magának a Létnek a neve. Az „ideák” proteron tei physei, vagyis előbbiek mint jelenvalók.

Ahhoz, hogy megragadjuk az idea platonikus vagy görög lényegét, minden hivatkozást el kell hagynunk az idea modern meghatározására, mint perceptio, és így az idea „szubjektumhoz” való viszonyára. A legmegfelelőbb segítség ebben annak felidézése, hogy bizonyos értelemben az idea ugyanazt jelenti, mint az eidos, egy név, amelyet Platón gyakran használ az idea helyett. Az eidos jelentése „külső megjelenés.” De mi a „külső megjelenést” modern értelemben úgy értjük, mint a nézőpontot, amelyet mi alkotunk magunknak egy dologról. Görög értelemben véve azonban egy létező, például egy ház „külső megjelenése,” vagyis a házszerűség, az, amiben ez a létező megjelenik; vagyis jelen van; vagyis a Létben van. A „külső megjelenés” nem – a „modern” értelem szerint – a „szubjektum” számára adott „aspektus,” hanem az, amiben a szóban forgó dolog (a ház) fennáll, és amiből előtűnik, mert folyamatosan ott áll; vagyis ott van. Ha az egyedileg létező házak felől tekintünk, akkor a házszerűség, az idea, az „általános” a különössel szemben, és így az idea azonnal megkapja a koinon, a sok egyedre közösen vonatkozó jellegét.

Mivel minden egyes egyén és különálló dolog rendelkezik saját jelenléttel és fennállással, innen ered a Létük az ideában, így az idea, mint ami a „Létet” adja, önmagában a valódi lét, ontos on. Ezzel szemben az egyes ház, és így minden különálló létező, csupán hagyja az ideát egy bizonyos módon megjelenni, tehát egy korlátozott és torzult módon. Platón ezért nevezi az egyedileg létező dolgokat me on-nak: vagyis nem pusztán semminek, hanem on-nak, létezőnek, habár olyan módon, ahogyan tulajdonképpen nem kellene léteznie – éppen az a fajta dolog, amelytől a valódi on megnevezést szigorúan véve meg kellene tagadni – a me on. Az idea és csakis az idea különbözteti meg a létezőt mint létezőt. Következésképpen az idea mindenekelőtt mindenben megjelenik, ami előtérbe lép. Lényegének megfelelően a Lét a proteron, az a priori, az elsődleges, bár nem abban a rendben, ahogy mi ragadjuk meg, hanem amennyiben az az, ami először megmutatkozik számunkra, ami elsőként és önmagától lép elő és nyílik meg felénk.

A témánk szempontjából az a priori legmegfelelőbb német fordítása akkor adódik, ha az a priori-t Vor-herige-nek [elő-zetesnek] nevezzük. A Vor-herige szigorú értelemben két dolgot mond egyszerre: a vor azt jelenti, hogy „előre”, a her pedig azt, hogy „önmagából felénk” – tehát a Vor-herige. Ha az proteron tei physei hiteles értelmét gondoljuk végig, az a priori mint a Vor-herige elveszíti a „prior” félrevezető „időbeli” jelentését, amely alatt a „időbelit” és az „időt” a hétköznapi időszámítás és időbeli sorrend, a létezők egymásutánja értelmében értjük. De az a priori, ha helyesen mint elő-zetes fogjuk fel, először csak ekkor fedi fel „idő-szerű” lényegét az „idő” mélyebb értelmében, amelyet korszellemünk jelenleg nem akar látni, mert nem látja a Lét és az Idő rejtett lényegi kapcsolatát.

Mi állítja meg őket? Saját gondolkodási struktúráik és a rendezetlen gondolkodási szokásokban való rejtett összegabalyodásuk. Nem akarják látni, mert különben be kellene ismerniük, hogy azok az alapok, amelyekre újra és újra különféle metafizikákat építenek, egyáltalán nem alapok.

Platón azzal, hogy a Létet ideaként értelmezte, elsőként azonosította a Létet az a priori jellegével. A Lét a proteron tei physei; következésképpen a physei onta, vagyis a létezők, másodlagosak. A létezők szempontjából nézve a Lét mint előzetes nemcsak a létezőhöz tartozik, hanem uralja is azt, és úgy mutatkozik, mint ami a létezők fölött van, ta physei onta. A létezőt, mint amit a Lét a physis értelmében meghatároz, csak olyan tudás és megismerés értheti meg, amely a physis ilyen jellegét gondolja végig. A létezők, a physei onta ismerete az epistémé physiké. Ami az ilyen létezőismeret tárgyává válik, azt ezért ta physika-nak nevezik. Így a ta physika a létezők neve lesz. A Lét azonban a maga

aprioritása szerint a létezők fölött áll. Görögül a „fölött” és „túl” kifejezése a meta. A Lét megismerése és tudása (proteron tei physei) lényegileg a priori – Vor-herige –, és ezért, a létezők vagy a physika felől nézve, felül kell múlnia ezeket; vagyis a Lét tudásának meta ta physika-nak kell lennie; ez a metafizika.

Az ügy tárgyának jelentése szerint a metafizika kifejezés nem jelent mást, mint a létezők Létének ismeretét, amely az aprioritás által különbözik, és amelyet Platón ideának fogott fel. Ezért a metafizika kezdete Platón létértelmezése az ideaként. Ettől kezdve mindvégig meghatározza a nyugati filozófia lényegét, melynek története Platóntól Nietzsche-ig a metafizika története. És mivel a metafizika a Lét „ideaként” való értelmezésével kezdődik, és mivel ez az értelmezés adja a mércét, minden filozófia Platón óta „idealizmus” a szó szoros értelmében: a Létet az ideában, az idea-szerűben és az ideálisban keresik. A metafizika alapítójára vonatkozóan ezért mondhatjuk, hogy az egész nyugati filozófia platonizmus. Metafizika, idealizmus és platonizmus lényegében ugyanazt jelentik. Meghatározóak maradnak még akkor is, amikor ellenirányzatok és fordított tendenciák kerülnek divatba. A Nyugat történetében Platón a mintafilozófussá vált. Nietzsche nem pusztán Platonizmus megfordításaként jelölte meg saját filozófiáját. Nietzsche gondolkodása volt és marad mindenütt egyetlen és gyakran nagyon disszonáns párbeszéd Platónnal.

A platonizmus vitathatatlan fölénye a nyugati filozófiában végső soron abban mutatkozik meg, hogy a filozófia Platón előtt, amely – amint korábbi elemzéseinkből kiderült – még nem volt metafizika, vagyis nem volt kidolgozott metafizika, Platónra vonatkoztatva értelmeződik, és előplatóni filozófiának nevezik. Még Nietzsche is ezt a nézőpontot fogadja el, amikor a nyugati ősgondolkodók tanait értelmezi. Az ő megjegyzései az előplatóni filozófusokról mint „személyiségekről”, valamint első könyve, A tragédia születése is megerősítette azt az előítéletet, amely ma is él, hogy Nietzsche gondolkodását lényegében a görögök határozták meg. Nietzsche azonban sokkal tisztábban látta a helyzetet, és utolsó könyvében, az Alkonyat az istenekről (helyesen: Bálványok alkonya) című műben kifejtette erről a véleményét a „Mit köszönhetek az ókoriaknak” című részben. Itt mondja a 2. fejezetben (VIII, 167): „A görögöknek korántsem köszönhetek hasonlóan erős benyomásokat; és – hogy nyíltan kimondjam – ők nem lehetnek számunkra az, amik a rómaiak. Az ember nem tanul a görögöktől.” Nietzsche ekkorra már világosan tudta, hogy a hatalomakarat metafizikája csakis a római kultúrának és Machiavelli *A fejedelem*[3] című művének felel meg. A hatalomakarat gondolkodója számára a görögök közül egyedül Thuküdidész volt lényeges, aki a peloponnészoszi háború történetén elmélkedett; így a korábban idézett részletben, amely Nietzsche legharsányabb szavait tartalmazza Platón ellen, ezt mondja: „Az én gyógyszerem minden platonizmus ellen mindig Thuküdidész volt.” De Thuküdidész, a történelem gondolkodója, nem volt képes legyőzni a Nietzsche gondolkodásának alapjában uralkodó platonizmust. Mivel Nietzsche filozófiája metafizika, és minden metafizika platonizmus, a metafizika végén a Létet értékként kell elgondolni; vagyis pusztán feltételesen feltételezőként a létezők vonatkozásában. A Létnek mint értéknek a metafizikai értelmezése előre meg van rajzolva a metafizika kezdetében. Mert Platón a Létet ideaként fogja fel. Az ideák legmagasabbika azonban – és ez egyúttal minden idea lényege – az agathón. Görög értelemben az agathón az, ami „alkalmassá tesz”, ami megfelel a létezőnek és lehetővé teszi, hogy az létező legyen. A Létnek ez a lehetővé tevő jellege a lehetőség feltétele. Nietzsche szavaival élve a Lét egy érték. Vajon Platón volt tehát az első, aki értékekben gondolkodott? Ez elhamarkodott következtetés lenne. A platóni agathón felfogás lényege szerint annyira különbözik Nietzsche értékfogalmától, mint amennyire az ember görög

[3] Vö. Heidegger 1936-os megfogalmazásával (I. kötet, 7. oldal), amely óvatosabb. Ott kijelenti, hogy a „görögök világa” „meghatározó marad Nietzsche egész életére nézve, noha ébrenléte utolsó éveiben kénytelen volt némi teret engedni Róma világának.”

felfogása különbözik a modern embertől mint szubjektumtól. De a metafizika története Platónnak a Létről mint ideáról és agathónról alkotott értelmezésétől vezet a Létnek a hatalomakaratként való értelmezéséig, amely értékeket állít fel, és mindent értékként gondol el. Emiatt gondolkodunk ma kizárólag „ideákban" és „értékekben". Emiatt a metafizika új rendje nemcsak minden érték átértékeléseként van szándékolva, hanem így is hajtódik végre és szilárdul meg.

De minden ilyen megjegyzés csak annak az alapvető ténynek a leírása, hogy a lét és a létezők megkülönböztetése alkotja a metafizika tulajdonképpeni keretét. A Lét a priori jellege egyedülálló jelentést kölcsönöz e megkülönböztetésnek. Így a különböző, a prioritas különböző megfogalmazásai, amelyek bizonyos alapvető metafizikai álláspontokban jelennek meg a Lét értelmezésének – amely egyúttal az eszmék értelmezése is – következményeként, útmutatóul szolgálnak a Lét és a létezők megkülönböztetésének pontosabb körvonalazásához, amely mindig szerepet játszik, anélkül, hogy önmagában valóként lenne végiggondolva. Természetesen ahhoz, hogy megértsük a Lét a prioritas megfogalmazásait, különösen a modern metafizikában, és hogy ezeket az értékelő gondolkodás eredetének összefüggésében átgondoljuk, Platón idea-tanát, mint a Lét lényegi jellegét, még egy további szempontból határozottabban végig kell gondolni.

25. Lét mint Ötlet, mint Agathon, és mint Feltétel

A Lét ideaként való értelmezése azonnal meggyőzővé tette a létezők megragadása és a látás közötti analógiát. A görögök, különösen Platón óta, a tudást is egyfajta látásnak és szemlélésnek fogták fel, amire utal a „teoretikus" kifejezés, amely ma is elterjedt. Ebben a szóban a thea, „nézés", és a horan, „látni" (vö. theater, spectacle) szólal meg. Sokan úgy vélik, hogy mély magyarázatot adnak erre a tényre, amikor biztosítanak minket arról, hogy a görögök különösen vizuálisan tájékozottak voltak, és „látó népnek" számítottak. Könnyen kimutatható azonban, hogy ez a népszerű magyarázat valójában nem magyarázat. Állítólag azt magyarázná, miért fejezték ki a görögök a léthez való viszonyt a látás révén. De ennek elégséges oka csakis egy olyan Lét-értelmezésben rejlik, amely a görögök számára döntő volt. Mivel a Lét jelenlétet és állandóságot jelent, a „látás" különösen alkalmas magyarázatként a jelenlévő és az állandó megragadására. A látásban szigorú értelemben véve a észlelt „szembenálló" előttünk van, feltéve, hogy a látásunk mögött nem húzódik már meg egy létező-értelmezés. A görögök nem azért magyarázták a létezőkkel való viszonyt látáson keresztül, mert „látó nép" voltak; hanem úgymond azért voltak „látó nép", mert a létezők Létét jelenlétként és állandóságként tapasztalták meg.

Ez lenne a megfelelő hely annak a kérdésnek a megvitatására, hogy miért nem lehet egyetlen érzékszerv sem, önmagában véve, elsőbbséggel az élőlények tapasztalatában. Amit még figyelembe kell venni, az az, hogy egyetlen érzékelés sem képes egy lényt lényként felfogni. Nagy dialógusa, Az állam VI. könyvének végén Platón megkísérli megvilágítani a megismerés és a megismert létező kapcsolatát azáltal, hogy ezt a kapcsolatot a látás és a láthatóság összefüggésébe állítja. Tegyük fel, hogy a szem rendelkezik a látás képességével, és feltételezzük, hogy a színek jelen vannak a dolgokban; a látás képessége mindazonáltal nem fog látni, és a színek nem válnak láthatóvá, ha nincs bevezetve egy harmadik dolog, amely lényegénél fogva rendeltetése, hogy mind a látást, mind a láthatóságot lehetővé tegye. Ez a harmadik dolog azonban a phos, a fény, és a fény forrása, a nap. Ez adja azt a ragyogást, amelyben a dolgok láthatóvá válnak, és a szem lát.

Egy ennek megfelelő helyzet uralkodik a tudásunkban is, amikor egy létezőt megragadunk a Létében; vagyis az ideájában. A tudás nem tudna tudni, és a létező sem lenne megismerhető – vagyis fel nem fedettként észlelhető –, ha nem lenne egy harmadik elem, amely megadja annak, aki tud, a tudás képességét, és megadja a megismerendőnek a feltártságot. Ez a harmadik elem azonban a he tau agathou idea, „a Jó ideája." A „Jó" a napot veszi képmásául. De ez utóbbi nemcsak fényt sugároz, amely fényességével lehetővé teszi a látást és a láthatóságot, így a feltártságot. A nap meleget is ad, amely által a látás képessége és a látható dolgok először válnak „létezőkké", vagyis a görög felfogás szerint először válnak olyasmivé, ami a maga módján jelenvalóvá tud válni a feltártságban. Ennek megfelelően a „Jó ideája" nemcsak valami, ami „feltártságot" ad, amely alapján a tudás és a megismerés lehetővé válik, hanem az is, ami lehetővé teszi a tudást, a tudót és a létezőket mint létezőket.

Így szól az agathon-ról: esti epekeina tes ousias presbeiai kai dynamis. „A Jó még a Lét fölött és azon túl áll, értékben és hatalomban; vagyis a basileia-ban, uralomban" – nem pusztán a feltárultság fölött és azon túl.

Mit ért itt Platón az agathon, a „Jó" alatt? A kommentátorok között nagy az egyet nem értés Platón ezen tanítását illetően. A keresztény korszakban Platón agathon fogalmát a summum bonum-nak, vagyis Deus creator-nak tekintették. Platón azonban az idea tou agathou-ról beszél. Az agathon-t ideá-nak gondolja, sőt, az ideák ideájának. Ez görög gondolat – és itt minden teológiai és álteológiai értelmezési trükk meghiúsul. Most

azonban előtűnnek a platonikus gondolkodás lényegi nehézségei: az idea létet jelent; a létezőség, azaz ousia, maga is idea. Ugyanakkor azt halljuk, hogy az idea tou agathou epekeina tes ousias, vagyis „még a létezőségen is túl van". Ez csak azt jelentheti, hogy ha az agathon gyökereiben megmarad az idea alapvető jellegében, akkor a létezőség tulajdonképpeni lényegét alkotja.

Miben áll a lét lényege; vagyis miben áll az ideának a láthatóságának lényege? Maga az „idea" adja meg a választ, amikor Platón agathon-nak nevezi. Mi „Jónak" mondjuk, és a „jó"-t keresztény-morális módon úgy értjük, mint jól viselkedőt, tisztességest, a törvénnyel és renddel összhangban lévőt. A görögök számára, és Platón számára is, az agathon azt jelenti: a megfelelő, ami valamire jó, és önmaga is valami mást értelmessé tesz. Az idea lényege az, hogy alkalmassá tesz; vagyis lehetővé teszi a létezőt mint olyat, hogy az megjelenhessen a feltártságban. Platón idea-értelmezése az agathon révén azt eredményezi, hogy a Lét azzá válik, ami a létezőt alkalmassá teszi arra, hogy létező legyen. A Lét a lehetővé tétel és feltételezés jellegében mutatkozik meg. Itt történik meg a döntő lépés minden metafizika számára, amely révén a Lét a priori jellege egyúttal megkapja azt a megkülönböztetést, hogy feltétel is.

Azonban most már tudjuk, hogy Nietzsche a értékeket a hatalomra irányuló akarat lehetőségének feltételeiként fogja fel; vagyis mint a lények alapvető jellegének feltételeit. Nietzsche a létezők létezőségét lényegében feltételként gondolja el, mint ami lehetővé tesz, alkalmassá tesz, agathon. A Létet teljesen platóni és metafizikai módon gondolja el – még akkor is, amikor a platonizmus felforgatójaként, az antimetafizikusként lép fel.

Helyesek-e tehát mindazok, akik Platón agathon-ját és általában az „ideákat" értékeknek tekintik? Semmiképp. Platón a Létet ousia-ként, jelenlétként és maradandóságként, valamint láthatóságként gondolja el – nem pedig a hatalom akarásaként. Kísértő lehet az agathon és a bonum azonosítása az értékkel (lásd Duns Scotus' Doctrine of Categories and Meaning, 1916)[1]. Ez az azonosítás ugyanis gondolatban átugorja azt, ami Platón és Nietzsche között fekszik; átugorja, vagyis az egész metafizikai hagyományt. Amennyiben Nietzsche az értékeket feltételeknek gondolja – sőt, a „létezők" mint ilyenek (vagy inkább a tényleges, a létté válás) feltételeinek –, a Létet platonikus módon, létszerűségként gondolja el. Természetesen ez még nem magyarázza meg, hogy Nietzsche miért nevezi e feltételeket „értékeknek", és miért adja ezzel a Lét a priori jellegének más jelentést is. Platón Lét-értelmezésével mint idea, a filozófia mint metafizika kezdődik. Platón által az idea lényegének agathon értelemben való meghatározásával a Lét és annak aprioritása megmagyarázhatóvá válik, mint ami lehetővé tesz, mint a lehetőség feltétele. Az értékgondolkodás prototípusa a metafizika

---

[1] Heidegger habilitációs értekezése most megjelent Martin Heidegger, Korai írások (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1972), 131–133. oldalain;3. Heidegger itt tett hivatkozása a műre rejtélyes. Ugyanis a Jó (bonum) problémája, amely csak a 158. és 174. oldalakon kerül említésre, kifejezetten kívül marad a vizsgálat körén. A döntő hivatkozás – amely nem szerepel a kötet tematikus mutatójában – a következő zárójeles megjegyzés a 207. oldalon, 1. lábjegyzetben: „Ebben a vizsgálatban, amely kizárólag az elméleti tárgyiassággal foglalkozik, a bonum figyelmen kívül marad." Heidegger beismerése elárulja munkája fő hiányosságát második disszertáció, egy hiányosság, amelyre a munka Bevezetésében és Következtetésében is utalnak: bár ez a munka Rickert és Cohen Wertfilozófiájának hatása alatt áll (lásd 200–207. és 352. oldalak), nem vizsgálja a középkori miszticizmus, erkölcsteológia és aszkézis – vagyis a „Jó" – birodalmait, amelyek egyedül képesek lennének előrelendíteni a munkát az episztemológia szürke a szürkére árnyalatából a „lényei szellem" teljes palettájáig a kultúrtörténetben és a metafizikában (147–148. és 347–353. oldalak). Egy ilyen előrelépés valójában visszavezetne Arisztotelészhez, majd onnan Platónhoz és az agathonhoz, így zárva le a Jóra irányuló elméleti kutatás körét. Az elmélet, az aprioritás és a Jó problémája később hosszas és intenzív tárgyalást kap Martin Heidegger Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz című előadásában, amelyet 1928 nyarán tartott Marburgban (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1978), 183–187., 235–238., és 284. oldalak.

kezdetén teljesedik ki. Az értékelő gondolkodás a metafizika beteljesítésének végigvitelévé válik. De az értékelő gondolkodás Platón számára éppoly idegen volt, mint az ember „szubjektumként" való értelmezése.

Az a priori nem a Lét tulajdonsága, hanem maga a megelőző [Vor-herige] a maga lényegében, amennyiben azt az ahhoz tartozó alétheia-hoz viszonyítva kell érteni, bármennyire is a maga saját feltételei szerint kell azt gondolni. Ám már a kezdetekkor, Parmenidész és Hérakleitosz esetében, az alétheia a nocin szempontjából van gondolva. Így az a priori eltolódik a megismerésben, vagyis az észlelésben, a megelőző és a követő közötti különbségtételbe. Ugyanakkor a Lét bizonyos értelemben szükségszerűen a leglétezőbbként [das Seiendste] tapasztalható; a Lét ontos on, míg a „létezők" me on-ná válnak.

Ami az ilyen valódi létet illeti (a Létet mint létezőt véve), az a priori azonnal tulajdonsággá válik; vagyis az esszencia igazságává a Lét mint physis, aletheia visszahúzódik a rejtettségbe. Az „ideák" „Isten" gondolatába, majd végül a perceptio-ba kerülnek. Az idea tehát maga is valami, ami egy olyan sorozatba van helyezve, amelyhez képest proteron-ként különül el. A sorozatot a Lét és a létezők differenciálódása határozza meg. A differenciálódás szempontjából, és a Lét nézőpontjából, a Lét megelőzi a létezőket, mert mint idea az ami feltételez. A differenciálódáson belül, amely által a Lét „láthatóvá" vált, a létezők ugyanakkor fogalmilag „elsőbbséget" kapnak a tudás és megismerés szempontjából.

Lényegesebben átgondolva azonban a Lét mint physis egyáltalán nem igényel olyan „sorrendet", amely alapján eldönthető lenne az előtte és utána, a korábbi és a későbbi; mert önmagában való előremenés [Her-vor-gehen] a felragyogásába; mint előretörés a megelőző [Vor-herige]; az, ami lényegénél fogva önmagát bontja ki a felragyogásban, és ami a felragyogáson keresztül először az ember felé közeledik.

Ez[2] egy lehetőség lenne arra, hogy meghatározzuk Arisztotelész alapvető metafizikai álláspontját, amelyhez képest a hagyományos szembeállítás Platónnal teljesen elégtelen. Arisztotelész ugyanis ismét megkísérelte – bár Platón metafizikáján keresztülhaladva – a Létet az ősi görög módon gondolni, és mintegy visszalépni arra a pontra, ahonnan Platón az idea tou agathou révén továbblépett, amely által a létezőség megkapja azt a jelleget, hogy feltételez és lehetővé tesz, azaz dynamis. Ezzel szemben Arisztotelész a Létet görögösebb módon gondolja – ha szabad így fogalmazni –, amikor azt entelecheia-ként gondolja (lásd: „A Physis lényegéről és fogalmáról: Arisztotelész, Fizika B 1")[3]. Hogy ez mit jelent, azt nem lehet néhány szóban elmondani. Csak annyit jegyezhetünk meg, hogy Arisztotelész sem nem egy eltévelyedett platonista, sem nem Aquinói Tamás előfutára. Filozófiai teljesítménye sem abban a gyakran neki tulajdonított ostobaságban foglalható össze, hogy Platón ideáit kiemelte önmagukban való létükből, és a dolgokba helyezte őket. Annak ellenére, hogy messze van a görög filozófia kezdetétől, Arisztotelész metafizikája lényegi vonásaiban visszafordulást jelent a görög gondolkodás kezdetéhez. Az a tény, hogy Nietzsche soha – a tragédia lényegéről szóló gondolatai kivételével – nem alakított ki olyan bensőséges viszonyt Arisztotelész metafizikájával, amely megfelelt volna

---

[2] A jelen szövegrész betétként szerepel a Neske-kiadásban (Nil, 228). Az 1953-as gépiratban, amely némi eltérést mutat a Neske-ben közölt szöveghez képest, a rész be van húzva, bár zárójelek nélkül. Az 1940-es előadássorozat kéziratában a szöveg egy különálló lapon jelenik meg, amelyet az előadás szövegébe illesztettek, és ott zárójelek között szerepel. Ez arra utal, hogy a szövegrész nem hangzott el az előadás részeként, hanem Heideggernek az Arisztotelész physis fogalmával kapcsolatos, frissen befejezett munkájára tett, azzal egyidejű hivatkozásként szolgált.

[3] Heidegger zárójelben hozzáteszi a bibliográfiai hivatkozást: „Biblioteca 'II Pensiero,' 1960." Az esszé, amely 1939-ben készült, most a Wegmarken kötetben található, a 309–371. oldalakon. Lásd Thomas J. Sheehan angol fordítását: „On the Being and Conception of Physis in Aristotle's Physics B, 1," Man and World, 1976, 5(3), 219–270.

Platónhoz fűződő tartós kapcsolatának, az valami olyan, ami megérdemli, hogy lényegi alapjaiban átgondoljuk.

26. A Lét Értelmezése mint Idea, és Értékelő Gondolkodás

Platón tanítása szerint a Lét idea, látvány, jelenlét mint külső megjelenés. Ami ilyen külső megjelenésben áll, az annyiban lesz és van létező, amennyiben ott jelenvalóvá válik. Azonban mivel az ideák legmagasabbika ugyanakkor agathon-ként van elgondolva, az összes ilyen idea lényege döntő értelmezésen megy keresztül. Maga az idea, vagyis a létezők Létének mivolta, az agatho-eides, azaz a valamire alkalmassá tevő karakterét kapja; nevezetesen azt, ami a létezőt alkalmassá teszi arra, hogy létező legyen. A Lét megkapja annak lényegi vonását, ami lehetővé tesz. Ettől a ponttól kezdve – vagyis a metafizika kezdetétől – egy sajátos kétértelműség lép be a Lét értelmezésébe. Egy bizonyos értelemben a Lét tiszta jelenlét, ugyanakkor a létezők lehetővé tétele is. Ezért amint maga a létező előtérbe tolakszik, és minden emberi magatartást magához von, valamint igényt tart rá, a Létnek vissza kell húzódnia a létezők javára. Természetesen a Lét továbbra is az, ami lehetővé tesz, és ebben az értelemben az előzetes, az a priori. Ám az a priori, jóllehet nem tagadható, korántsem bír annak a súlyával, amit folyamatosan lehetővé tesz: maguknak a létezőknek. Az a priori, amely kezdetében és lényegében az előző, ily módon puszta toldalékká válik, amelyet tekintettel a létezők hegemóniájára alig tűrnek meg a létezők lehetőségének feltételeként.

A Lét, mint Idea (tiszta jelenlét és lehetővé tétel) kétértelműsége szintén megmutatkozik abban, hogy a Lét (physis) idea-ként való értelmezése révén a „látásra” való utalás az emberi megismerést idézi fel. Mint vizuális, a Lét jelenlét, ugyanakkor az, amit az ember szeme elé tár.

Hogyan van tehát az, ha eljön egy pillanat, amikor az ember felszabadítja önmagát önmaga számára, mint az egyetlen létezőt, aki mindent maga elé állít, mint a folytonosság törvényszéke elé? Akkor az idea a perceptum lesz egy perceptio számára; azzá válik, amit az ember reprezentálása saját maga elé hoz, pontosan mint ami a reprezentálandót lehetővé teszi a maga reprezentáltságában. Ekkor az idea lényege a vizualitásból és jelenlétből átvált a reprezentáltságra azáltal és annak számára, aki reprezentál. A reprezentáltság mint létezés teszi lehetővé, hogy ami reprezentált, az létezőként lehessen. A reprezentáltság (Lét) lesz annak a feltétele, ami reprezentált és ami elé és számára előállíttatik, és így megáll; vagyis a tárgy lehetőségének feltétele. A Lét-Idea olyan feltétellé válik, amely fölött a reprezentáló, a szubjektum, rendelkezik, és rendelkeznie is kell, ha a tárgyak képesek lesznek vele szemben megállni. A Létet a szükséges feltételek rendszerének tekintik, amellyel a szubjektumnak, pontosan a létező objektivitása tekintetében, előre számolnia kell a létezőkkel való viszonyai alapján. Feltételek, amelyekkel szükségszerűen számolnia kell—hogyan ne lehetne őket végül „értékeknek”, „a” értékeknek nevezni, és értékekként elszámolni velük?

A értékelő gondolkodás alapvető eredete a metafizika eredeti lényegében, valamint a Lét eszmeként való értelmezése, és az eszme mint agathon, most már tisztázódott. Látjuk, hogy az értékelő gondolkodás történeti eredetének folyamatában a gondolat perceptio-vá való átalakulása döntővé válik. Csak a szubjektivitás metafizikáján keresztül kerül a gondolat addig jórészt elrejtett és visszafogott lényegi vonása – az, hogy olyasmi, ami lehetővé tesz és feltételeket szab – átszármaztatásra a szabad régióba, majd ott korlátozás nélküli játékba. A modern metafizika történetének legbelsőbb lényege abban a folyamatban áll, amely során a Lét megőrzi vitathatatlan lényegi sajátosságát, hogy a létezők lehetőségének feltétele; vagyis a modern értelemben annak a lehetősége, ami reprezentált; azaz ami velünk szemben áll; azaz a tárgyak. Kant metafizikája hozza meg a döntő lépést ebben a folyamatban. Az ő metafizikája a középpontját jelenti a modern metafizikának, nemcsak időbeli értelemben, hanem lényegi történetében is, abban a

módon, ahogyan átveszi a Descartes-nál megkezdett gondolatot, amely Leibnizzel folytatott dialógusban módosul. Kant alapvető metafizikai álláspontját abban az elvben fejezi ki, amelyet maga Kant a Tiszta ész kritikájában (A 158, B 197) a metafizika megalapozásának legfőbb elveként határozott meg. Az elv így szól: „Az általában vett tapasztalat lehetőségének feltételei ugyanakkor az tapasztalat tárgyainak lehetőségének feltételei is."

Itt egyértelműen és határozottan „a lehetőség feltételeinek" nevezzük azt, amit Arisztotelész és Kant kategóriáknak hív. Korábbi magyarázatunk szerint a kategóriák alatt a létezők lényegének meghatározásait értjük mint olyanokat; vagyis a létezőséget, avagy a Létet – amit Platón „ideákként" fog fel. Kant szerint a Lét a létezők lehetőségének feltétele, a létezőségük. A megfelelője a modern alapkoncepciónak, a reprezentáltságnak: a létezőség és a Lét jelentése a tárgyiság (objektivitás). Kant metafizikájának legfőbb alapelve így szól: a reprezentált dolog reprezentálásának lehetőségi feltételei egyben – vagyis semmi más, mint – magának a reprezentáltnak a lehetőségi feltételei. Ezek alkotják a reprezentáltságot. Ez pedig maga az objektivitás lényege, ami a Lét lényege. Az alapelv így szól: a Lét = reprezentáltság. De a reprezentáltság egyben megjelenítés is – mégpedig úgy, hogy a reprezentáló bizonyosságot szerezhet arról, amit így helyére állít és fennállóvá tesz. Biztonságot a bizonyosságban keresünk. A bizonyosság a igazság lényegét határozza meg. Az igazság alapja a reprezentálás; vagyis a „gondolkodás" az ego cogito értelmében; azaz a cogito me cogitare értelemben. Az igazság mint a tárgy reprezentáltsága, objektivitás, alapját a szubjektivitásban nyeri, az önmagát reprezentáló reprezentációban; ez azonban abból fakad, hogy maga a reprezentálás a Lét lényege.

Az ember azonban abban a tekintetben létezik, hogy ilyen különleges módon képvisel; vagyis mint az értelem teremtménye. A logika, mint a „Logosz" lényegének kibontakozása az egyesítő képviselet értelmében, a lét-lényeg lényege és az igazság tárgyiasságként való alapja.

Kant nem egyszerűen ismétli azt, amit Descartes már előtte gondolt. Kant az első, aki transzcendentálisan gondolkodik, és kifejezetten, tudatosan fogalmazza meg azt, amit Descartes a vizsgálódás kezdeteként állított fel az ego cogito horizontja ellenében. Kant létezésértelmezésében a létezők létezősége először kerül kifejezetten úgy átgondolásra, mint „lehetőség feltétele", ezzel utat nyitva Nietzsche metafizikájában az értékgondolkodás fejlődésének. Mindazonáltal Kant még nem gondolja a Létet értékként. De már nem is Platón értelmében, idea-ként gondolja a Létet.

Nietzsche a érték lényegét úgy határozza meg, mint az akarat a hatalomra való megőrzésének és fokozásának feltételét, mégpedig oly módon, hogy ezeket a feltételeket maga a hatalomra való akarat állítja fel. A hatalomra való akarat a létezők egészének alapvető jellege, a létezők „Léte", és éppen abban a tág értelemben, amely a keletkezést is Létezésként ismeri el, feltéve, hogy a keletkezés „nem a semmi".

A metafizikai gondolkodás az értékekben – vagyis a Lét mint a lehetőség feltételeinek értelmezése – lényeges vonásaiban különböző szakaszokon keresztül készül elő: a metafizika kezdetén Platónnal (ousia mint idea, idea mint agathon), Descartes átmenetén keresztül (idea mint perceptio), és Kantnál (a Lét mint a tárgyak tárgyiasságának lehetőségi feltétele). Mindazonáltal ezek a megjegyzések nem elegendők ahhoz, hogy az értékgondolkodás metafizikai eredetét még alapvonalaiban is teljesen láthatóvá tegyék.

Természetesen világossá vált, hogy a Lét milyen mértékben tudott hozzáférni a „lehetővé tevés" és a „lehetőség feltétele" szerepéhez. De miért és hogyan válnak a „lehetőség feltételei" értékekké; hogyan lesz a létszerűségből érték? Miért csúszik át minden, ami feltétel és minden, ami lehetővé tesz (jelentés, cél, szándék, egység, rend, igazság) az érték jellegébe? Ez a kérdés mintha fölöslegessé válna, amint emlékeztetünk rá, hogy Nietzsche az érték lényegét feltételként értelmezi. Az „érték" tehát nem más, mint a „lehetőség feltétele", az agathon. Ám még más névként is szüksége van igazolásra a megjelenéséhez és ahhoz a kiemelt szerephez, amelyet mindenütt betölt Nietzsche

gondolkodásában. Egy név mindig önmagában hordoz egy értelmezést. Nietzsche értékfogalma bizonyosan a feltételre gondol, de nem kizárólag a feltételre, és már nem a platonikus agathon vagy a kantianus „lehetőség feltétele” értelmében.

A „érték” esetében az, ami értékként van megbecsülve és értékelve, maga a gondolat. Valamit igaznak tartani, elfogadni és „értékként” felállítani becslést jelent. A becslés azonban egyúttal felmérést és összehasonlítást is takar. Gyakran gondoljuk, hogy a „becslés” (például távolságok becslésekor), szemben a pontos elszámolással, pusztán hozzávetőleges felismerése és meghatározása a dolgok, kapcsolatok vagy emberek közötti összefüggésnek. Az igazság azonban az, hogy a becslés minden „elszámolás” (a szűkebb értelemben vett numerikus értékelés) alapja.

A lényegi becslés a számítás, amelynek során a szónak azt a sajátos jelentést tulajdonítjuk, amely feltár egy alapvető viselkedésformát: számítás, amennyiben számítunk valamire, „számítunk” egy emberre, bizonyosak vagyunk a hűségében és készségében; számítás, amennyiben számolunk valamivel, figyelembe vesszük a hatását és kiterjedését. A számítás azt jelenti, hogy feltételeket állítunk fel, amelyek szerint minden, amire és amivel számolunk, szerepet játszik. A számítás így értve önként vállalt feltételezés, amelyben a feltételek meghatározzák a létezők Létét. A feltételek felállítása mint számítás történik, és mint számítás igazolja önmagát a létezők egészének közegében, s így igazolja önmagát és a létezőkhöz való viszonyát a létezőkből kiindulva. Így a számítás, ha lényegileg értjük, a létezők lehetőségi feltételének megjelenítése és előállítása; vagyis a Lété. Az ilyen lényegi „számítás” teszi először lehetővé és szükségessé a tisztán „kalkulatív” értelemben vett tervezést és számítást. A lényegi számítás a becslés alapvető jellege, amely által minden, ami feltételként értékelt és elbírált, „érték” jelleggel bír.

De mikor válik a létezők Létének képviselete lényegi számítássá és értékeléssé? Mikor válnak a „feltételek” azzá, amit kiértékelnek és értékelnek; vagyis mikor válnak értékekké? Csak akkor, amikor a létezők mint ilyenek képviselete azzá a képviseletté válik, amely önmagára támaszkodik, és önmagából és önmagáért kell, hogy létrehozza a Lét minden feltételét; csak akkor, amikor a létezők alapvető jellege olyanná lesz, amely önmaga igényli a számítást és az értékelést mint a létezők Létének lényegi követelményét. Ez akkor történik, amikor a létezők alapvető jellege feltárul, mint a hatalomra való akarat. A hatalomra való akarat a szándékolás lényege. Nietzsche 1884-ben írja: „Minden akarásban van értékelés” (XIII, 395. jegyzet). Korábban megmutattuk a hatalomra való akarat lényegének teljessége alapján, hogy mennyiben a hatalomra való akarat önmagában is egy értékelés. Most pedig a számításként felfogott értékelés lényegi rokonsága a hatalomra való akarattal vált nyilvánvalóvá.

27. A lét kivetülése mint hatalomra irányuló akarat

Hogyan jön létre a Létnek mint hatalomakarásnak a vetülete? Feltéve, hogy minden Lét-vetület úgy készül, hogy a Lét összekapcsolódik azzal, ami lényegében feltárul az igazságában, akkor a felvetett kérdésre adott válasz egyenértékű a Lét legrejtettebb történetének megtapasztalásával. Rosszul vagyunk felkészülve egy ilyen tapasztalatra. A keresett választ csak olyan megjegyzések helyettesíthetik, amelyek alig különböztethetők meg a létezők Létének különféle értelmezéseiről szóló historiológiai beszámolótól, miközben e megjegyzések természete és szándéka az, hogy a létezők igazságának történetéről folytassanak történeti elmélkedést.

A létezők létmódjának platóni értelmezésében mint idea,

nincs nyoma a Létnek mint „hatalomra irányuló akaratnak" való megtapasztalásának. Még Descartesnak a metafizika megalapozása a sub-iectumkén való reprezentáláson is csupán azt látszik jelenteni, hogy a görög idea átalakul a latin idea fogalmává mint perceptio, és a Létet úgy gondolja el, mint a reprezentáltságot, amelyben a bizonyosság válik lényegessé, jóllehet itt sem jelenik meg a hatalomra irányuló akarat jellege. Kantnak a tárgyak tárgyiasságáról szóló tanítása egyértelműen megmutatja, miként próbálja a létmód mint reprezentáltság kivetítése kifejleszteni ennek lényegét, és még mindig mit sem tud a hatalomra irányuló akaratról. A transzcendentális szubjektivitás a belső előfeltétele Hegel metafizikájának abszolút szubjektivitásához, amelyben az „abszolút idea" (az abszolút reprezentáció önmegjelenése) alkotja a valóság lényegét.[1]

Akkor hát nem száll-e alá a nietzschei „hatalom akarása" a metafizikára történelmi előzmény nélkül, mint a létezők egészének önkényes magyarázata? De emlékezzünk csak arra, hogy maga Nietzsche magyarázta Descartes elvét az igazság akarásának alapján, és az igazság akaratát a hatalom akarásának egyik formájaként értette. Következésképpen Descartes metafizikája valóban a hatalom akarásának metafizikája, jóllehet öntudatlanul. A kérdés azonban nem arra irányul, vajon a bizonyosság akarása értelmezhető-e a hatalom akarásaként, és ekként történetileg a hatalom akarásának előfokaként számítható-e. A kérdés az marad, vajon a Lét mint „képzettség" (reprezentáltság), lényegi jelentése szerint, a hatalom akarásának előfoka-e, amely, mint a létezők alapvető jellege, először teszi lehetővé, hogy a bizonyosság a rögzítés akarataként legyen magyarázható, és ez utóbbi a hatalom akarásának egyik formájaként legyen érthető. Az „idea", a képzettség, a tárgyiság önmagukban semmit sem hordoznak a hatalom akaratából.

De vajon nem éppen a reprezentálásban és reprezentálás által az, ami a reprezentáltság? Nem vált-e láthatóvá a reprezentálás mint a szubjektivitás és a subiectum alapvető lényege? Kétségtelenül, de lényegileg teljes módon csak akkor, ha tudjuk, hogy a szubjektivitás nem csupán a létezőknek mint objektivitásnak és tárgyiságnak a meghatározó alapja, hanem egyúttal a létezők lényegének alapja is az aktualitásukban. Csak ha a létezést aktualitásként vesszük szemügyre, akkor tárul fel a kapcsolat a hatással és következménnyel; azaz a kapcsolat az erő megerősítésével mint a hatalom akarásának lényegével. Ennek következtében belső kapcsolat áll fenn a létezésnek mint szubjektivitásnak és a létezésnek mint hatalomakarásnak a módja között. Csak el kell gondolkodnunk azon, hogy a szubjektivitás metafizikája döntően Leibniz metafizikájában veszi kezdetét. Minden létező subiectum, egy monász. Minden létező egyúttal obiectum is, egy, a subiectum által meghatározott tárgy. A létezők létezése a

[1] Annak érdekében, hogy a Wirklichkcit szó hangulatát, amelyet eddig „valóság"-ként fordítottunk, minden empirista és pozitivista regiszterből kiemeljük, mostantól „aktualitás"-ként fogjuk fordítani. A szó „tevékeny" jellege egyúttal megőriz valamit a kapcsolódó német szavak, a Wirkung („hatás" vagy „impakt") és a Werk („mű") jelentéséből is.

szubjektivitáson keresztül kétértelművé válik. A lét egyszerre jelenti az objektivitást és az aktualitást; egyik a másikért áll, és mindkettő összetartozik. Az aktualitás lényege a hatékonyság (vis); az objektivitás lényege mint reprezentáltság a láthatóság (idea). Leibniz a subiectum (substantia mint monas) értelmezését, a vis primitiva activa (hatékonyság) értelmében, ellenpontba állítja a középkori potentia és actus megkülönböztetésével, mégpedig úgy, hogy a vis eredeti módon egyszerre mindkettő – a perceptio és az appetitus egységeként. A potentia és actus megkülönböztetés visszamutat Arisztotelész dynamis és energeia közötti különbségtételére. Ráadásul Leibniz maga is gyakran kifejezetten jelzi a kapcsolatot a vis primitiva activa és Arisztotelész „entelecheiája" között.[2]

Úgy tűnik tehát, hogy megtaláltuk azt a történeti (vagy csupán historiológiai?) szálat, amely mentén követhetjük a létezők hatalomként való kivetítésének történeti eredetét. Eddig a metafizikát túlságosan is kizárólagosan platonizmusként értettük, és ennek következtében alábecsültük Arisztotelész metafizikájának nem kevésbé lényeges történeti hatását. Arisztotelész alapvető metafizikai fogalma, az energeia, „energia", elég „energikusan" mutat a hatalomra mint akaratra. Az „energia" a hatalomhoz tartozik. De továbbra is kérdés marad, hogy az így értett „energia" akár a leghalványabban is érinti-e Arisztotelész energeiájának lényegét. Kérdés marad az is, hogy Leibniz saját hivatkozása a vis és az energeia közötti kapcsolatra nem alakította-e át az energeia lényegét a modern szubjektivitás irányába, miután az arisztotelészi energeia már első újraértelmezését megkapta a középkori actus fogalmán keresztül. De ami még lényegesebb, mint ezen átalakulások és az Arisztotelész-gondolat által hordozott „hatás" belátása a nyugati metafizikára, az az, hogy az energeia lényegében eredetileg magában foglaltatott az, ami később – mint objektivitás és aktualitás – elválik, majd újra összekapcsolódik egy kölcsönhatásban, és megszilárdul a létezés modern metafizikájának lényegi meghatározásaiként. Az energeia és a hatalomra irányuló akarat lényegi történeti összefüggése rejtettebb és gazdagabb annál, mint amit az „energia" (erő) és „hatalom" felszínes megfelelése mutat. Az energeia és az akarat a hatalomra lényegi történeti összefüggése rejtettebb és gazdagabb annál, mint amit az „energia" (erő) és „hatalom" felszínes megfelelése sugall.

Leibniz révén minden létező „szubjektiválissá" válik – vagyis önmagában arra törekszik, hogy képviselje magát, és ezáltal hatékony legyen. Közvetlenül és közvetve (Herderen keresztül) Leibniz metafizikája formálta a német „humanizmust" (Goethe) és az idealizmust (Schelling és Hegel). Mivel az idealizmus mindenekelőtt a transzcendentális szubjektivitásra (Kant) alapozta magát, és mivel ugyanakkor Leibniz módjára gondolkodott, a létezők létezőségét egy sajátos egyesítés és felerősítés révén, az abszolút irányába, az idealizmus egyszerre objektivitásként és hatékonyságként (eredményességként) gondolta el. A hatékonyságot (valóságosságot) tudó akarásként (vagy akaró tudásként) fogták fel; vagyis mint „értelem" és „szellem." Schopenhauer fő műve, A világ mint akarat és képzet, a platóni és kanti filozófia teljesen felszínes és szűkszavú elemzésével, egyesíti magában a nyugati létértelmezés minden alapvető

---

[2] Tizenkét évvel a nihilizmusról szóló előadásai előtt, a második „logika" kurzus során Marburgban (1928 nyári szemeszterében), Heidegger részletesen tárgyalta a Leibniz-i vis kérdését. (Mint szövegértelmezési gyakorlat, ez az utolsó marburgi előadássorozat talán Heidegger 1920-as évekbeli legnagyobb erőfeszítése.) Ennek a kurzusnak a szövegét Klaus Held gondosan szerkesztette – amennyire az eredeti jegyzetekhez való hozzáférés nélkül megítélhető –, a Gesamtausgabe sorozat 26. köteteként (lásd a bibliográfiai információt a 170. oldal lábjegyzetében). A monádról mint vis primitiva, lásd az 5a szakaszt, különösen a 96–105. oldalakat; Leibniz kifejezett hivatkozásait az arisztotelészi entelecheia-ra lásd a 104–105. oldalakon; a vis mint reprezentáció, vor-stellend – vagyis az appetitus és perceptio közötti viszony, amely Heidegger értelmezésében alapvető jelentőségű –, pedig az 5c szakaszban található a 111–122. oldalakon.

irányát, jóllehet ott mindent kiszakít és lehúz a korabeli, éppen felemelkedő pozitivizmushoz illő megértési szintre. Schopenhauer fő műve lett Nietzsche számára a gondolatainak alakját és irányát meghatározó valódi „forrás." Mindazonáltal Nietzsche nem Schopenhauer „könyveiből" vette a létezők „akaratként" való vetületét. Schopenhauer csak azért tudta „megbabonázni" a fiatal Nietzschét, mert a felébredő gondolkodó alapvető tapasztalatai először elkerülhetetlen támaszukat találták meg egy ilyen metafizikában.

Ismételten, a gondolkodó alapvető tapasztalatai sohasem a hajlamából vagy az iskolázottságából fakadnak. Ezek a Lét lényegileg bekövetkező igazságának feltételei között mennek végbe. Az igazság tartományába való átkerülés alkotja azt, amit rendszerint kizárólag történeti-életrajzi és antropológiai-pszichológiai módon ismerünk, mint egy filozófus „létét".

Hogy a létezők Lénye akarathatalomként válik működővé, nem Nietzsche metafizikájának megjelenésének következménye. Inkább Nietzsche gondolatának kell a metafizikába merülnie, mert a Lét saját lényegét sugározza, mint akarathatalom; vagyis olyasvalamiként, amit a létezők igazságának történetében akarathatalomként kell megragadni a kivetítés révén. E történelem alapvető eseménye végső soron a lényegszerűség szubjektivitássá való átalakulása.

Hajlunk arra, hogy feltegyük itt a kérdést: vajon az abszolút szubjektivitás, a korlátlan számvetés értelmében, képezi-e az alapot a létezőség hatalomra irányuló akaratként való értelmezéséhez? Vagy ellenkezőleg, a létezőség hatalomra irányuló akaratként való kivetítése képezi-e az alapot az „én" abszolút szubjektivitásának uralma lehetőségéhez, amely által a ténylegesség megfelelő hatásai először felszabadulnak? Valójában ez a vagy-vagy elégtelen marad. Mindkettő érvényes, mégis egyik sem pontos, és még együttvéve sem érik el a Lét történetét, amely az egész metafizika történetének adományozza azt, ami lényegileg kibomlik, mint annak saját történetisége.

Csak egyetlen dologra szeretnénk érzéket kifejleszteni: arra, hogy a Lét maga lényegében a hatalom akarásaként bontakozik ki, és ezért megköveteli a gondolkodástól, hogy saját magát e kibontakozás irányában tökéletesítse, mint felbecsülést; vagyis, hogy feltétlenül számoljon a feltételekkel, azokra és azok alapján; vagyis, hogy értékekben gondolkodjon.

De valami mást is szem előtt kell tartanunk; nevezetesen, hogy a Lét, mint hatalomra irányuló akarat, az idea lényegének meghatározásából fakad, és ezért önmagában hordozza a Lét és a létezők megkülönböztetését, de úgy, hogy ez a megkülönböztetés, amennyiben önmagában nincs megvizsgálva, a metafizika alapvető szerkezetét alkotja. Amennyiben nem trivializáljuk a metafizikát puszta tanítássá, úgy tapasztaljuk meg, mint a Lét és a létezők megkülönböztetésének artikulációját, amelyet maga a Lét „rendel el". De még akkor is, ha a „Lét" olyan módon kerül értelmezésre, hogy elpárolog egy üres, de szükségszerű absztrakcióvá, így Nietzsche-nél (VIII, 78) a „valóság elpárolgó utolsó fuvallataként" (azaz a platóni ontos on formájában) jelenik meg, a Lét és a létezők megkülönböztetése uralkodik – nem a gondolkodó gondolatmenetében, hanem abban a történelemben, amelyben maga is gondolkodik, és amelyben van és lennie kell.[3]

[3] Vö. Heidegger megjegyzései az 1935-ös nyári szemeszter során (Einführung in die Metaphysik, 27. o.; angol fordítás: 29. o.). Visszatekintve Nietzsche maró gúnyú redukciója, amely a Létet „párának és tévhitnek" minősíti, szinte egyedül provokálta Heidegger 1936 és 1940 közötti, Nietzsche-ről tartott előadássorozatait.

A Lét és a létezők közötti különbség, valamint az ember természete

Nem vonhatjuk ki magunkat a Lét és a létezők differenciálódásából, még akkor sem, ha látszólag megtagadjuk a metafizikai gondolkodást. Bárhová megyünk, folytonosan a differenciálódás útján haladunk; egy úton, amely a létezőktől a Lét felé, és a Léttől a létezők felé vezet, minden egyes viszonyulásban a létezőkhöz, bármilyen fajta és rendűek, bármilyen bizonyossággal és hozzáférhetőséggel rendelkezzenek is. Ebben rejlik egy lényegi belátás abba, amit Kant mond a „metafizikáról": „Így minden emberben, amint az értelme megérik a spekulációra, mindig is létezett és mindig is létezni fog valamiféle metafizika" (A tiszta ész kritikája második kiadásának bevezetése, B 21). Kant az értelemről beszél, annak „spekulációra" való megéréséről; vagyis az elméleti észről szól, a reprezentációról, amennyiben az minden létező lényegségének megragadására vállalkozik.

Amit Kant itt a metafizikáról mond, mint az ész kifejlett és önmagát fejlesztő „spekulációjáról", nevezetesen, hogy ez egy „természeti hajlam" (B 22), teljes mértékben érvényes arra, amire minden metafizika alapul. Ez az alap a Lét és a létezők megkülönböztetése. Talán ez a megkülönböztetés az emberi természet metafizika iránti hajlamának valódi magja. De akkor a megkülönböztetés valójában valami „emberi" lenne! Miért ne lehetne a megkülönböztetés valami „emberi"? Ez adná a lehető legjobb és végső magyarázatát annak a lehetőségnek és szükségszerűségnek, amelyet Nietzsche követelése fejez ki – hogy a filozófusok végre cselekedjenek minden dolog elhumanizálása érdekében.

Ha az ember természetes metafizikai beállítottsága, e beállítottság lényege, maga a Lét és a létezők megkülönböztetése, oly módon, hogy ebből fakad a metafizika, akkor a megkülönböztetéshez való visszautalással elértük a metafizika eredetét, és ezzel egyidejűleg egy eredetibb metafizika-fogalmat is nyertünk.

Amit az imént határozatlan módon vizsgáltunk, az ember és a létezők közötti kapcsolat, lényegében nem más, mint a Lét és a létezők megkülönböztetése, ami az ember természetes hajlamához tartozik. Csak azért, mert az ember képes így megkülönböztetni, tud a létezők felé fordulni a megkülönböztetett Lét fényében; vagyis kapcsolatot tud fenntartani a létezőkkel; ami annyit tesz, hogy metafizikailag meghatározott és a metafizika által definiált.

Azonban vajon valóban a Lét és a létezők megkülönböztetése az ember természetes beállítottsága – sőt, a természetes beállítottságának magva? De mi az ember? Miben áll az emberi „természet"? Mit jelent itt a „természet", és mit jelent az „ember"? Honnan és milyen módon kell meghatározni az emberi természetet? Kétségtelen, hogy fel kell vázolnunk az emberi természet lényegét, ha be akarjuk bizonyítani benne a metafizika iránti hajlamot, ha a Lét és a létezők megkülönböztetését e beállítottság magvának akarjuk felismerni.

De vajon valaha is meghatározhatnánk az ember lényegét (természetét) anélkül, hogy figyelembe vennénk a Lét és a létezők megkülönböztetését? A megkülönböztetés csak az emberi természet következményeként történik meg, vagy az ember természete és lényege elsősorban és mindenekelőtt a megkülönböztetés alapján és abból határozható meg? Az utóbbi esetben a megkülönböztetés nem lenne egy „cselekedet," amelyet az ember, aki már létezik, a többivel együtt végrehajt; hanem az ember csak annyiban lehetne ember, amennyiben fenn tudja tartani önmagát a megkülönböztetésben, mert az tartja fenn őt. Akkor az ember lényege egy „megkülönböztetésre" kell hogy épüljön. Vajon ez nem egy fantasztikus gondolat? Teljesen fantasztikus talán azért, mert magának a megkülönböztetésnek a természete lényegében ködös, mintha csak egy légvár lenne?

Mindössze annyit tudunk, hogy itt egy tartomány, vagy talán csak egy döntő kérdés határvidéke felé közeledünk, amelyet a filozófia eddig elkerült – pontosabban szólva, amelyet valójában még el sem kerülhetett, mert ez már azt feltételezné, hogy találkozott volna a különbözés kérdésével. Talán sejtjük, hogy az antropomorfizmus „problémája" keltette zűrzavar és zaj mögött ott rejlik a döntő kérdés, amely – mint minden ehhez hasonló kérdés – magában hordoz egy sajátos bőséget a hozzá kapcsolódó kérdésekből.

Ismét fel tesszük a kérdést, a feladatunkhoz leginkább kapcsolódó keretek között:

> Minden metafizika a Lét és a létezők megkülönböztetésén alapul?
> Mi ez a megkülönböztetés?
> Ez a megkülönböztetés az ember természetében gyökerezik, vagy az ember természete gyökerezik a megkülönböztetésben?
> Még ez a vagy-vagy is elégtelen?
> Mit jelent itt az alapozás mindegyik esetben?
> Miért gondolkodunk itt alapokban, és miért kérdezünk a „alap"-ról?

Nem lényegi vonása-e a Létnek az is, hogy megalapozható? Így hát ezekben a kérdésfeltevésekben mindig az embernek a Léthez fűződő viszonyára kérdezünk rá, amelyen túl egyetlen kérdés sem ugorhat, de amelyet ugyanakkor még egyetlen kérdés sem kérdezett meg. Mert mindig azon kapjuk magunkat, hogy kénytelenek vagyunk az embert adottnak venni, kéznél lévő természetként, amelyre aztán ráerőltetjük a Léthez való viszonyt. Ennek felel meg az antropomorfizmus elkerülhetetlensége, amely még metafizikai igazolását is megkapja a szubjektivitás metafizikájából. Vajon nem válik-e így a metafizika lényege sérthetetlenné, mint olyan tartomány, amelybe semmilyen filozófiai vizsgálódás nem hatolhat be? Legfeljebb a metafizika önmagához viszonyulhat, és így a maga részéről végül kielégítheti a szubjektivitás lényegét.

Az ilyen metafizikai elmélkedés a metafizikáról maga is a „metafizika metafizikája" lenne. Valójában ilyesmit említ az a gondolkodó, aki a modern metafizika történetében Descartes és Nietzsche között tölt be egy helyet, amelyet néhány szóval nem lehet körülhatárolni.

Kant a metafizikát mint „természetes hajlamot" az „emberi természethez" vezeti vissza. Mintha az „emberi természet" egyértelműen meghatározott lenne! Mintha e meghatározás igazsága és az igazság megalapozása teljesen megkérdőjelezhetetlen lenne! Most persze rámutathatunk arra, hogy maga Kant (lásd Kant és a metafizika problémája, 4. kiadás, 199. oldal és köv.) a metafizika és a filozófia alapvető kérdéseit az „Mi az ember?" kérdéshez kívánja visszavezetni. A Kant-i filozófia megfelelő értelmezésével akár azt is megmutathatjuk, hogy Kant az ember „belső természetét" elemezte, és ezzel a Lét és a létezők megkülönböztetését használta fel, s hogy az emberi értelem lényegének olyasmit tulajdonított, ami a megkülönböztetés irányába mutat. Kant ugyanis bizonyítja, hogy az emberi értelem előzetesen, a priori kategóriákban gondolkodik, és hogy ezek által a tárgyak tárgyiassága és az „objektív tudás" lehetővé válik.

És mégis, Kant nem kérdezi meg, hogy mi az oka annak, hogy kategóriákban gondolkodunk. Az ilyen gondolkodást az emberi ész tényének tekinti; vagyis az emberi természetének, amelyet még Kant is a régi hagyományos értelemben határoz meg a következő megjelöléssel: Homo est animal rationale — „Az ember értelmes állat."

De mióta Descartes óta az észt cogitatio-ként fogják fel. Az ész a „elvek" képessége, egy olyan képesség, amely előre képviseli mindazt, ami meghatározza a képviselhetőt annak képviseltségében, tudniillik a létezők Létét. Az ész tehát a Lét és a létezők megkülönböztetésének képessége lenne. És mivel az ész jellemzi az ember lényegét, miközben a modern gondolkodás szerint az ember a szubjektum, a Lét és a létezők megkülönböztetése, valamint a megkülönböztetés képessége a szubjektivitás tulajdonságaként, sőt talán alapvető összetevőjeként tárul fel. Mert annak a különös subiectum-nak a lényege, amelyet a modern metafizika kezdetén különböztetnek meg,

maga a reprezentáció teljes lényegében: az „ész” (ratio) csupán másik neve a cogitationak.

Még ezekkel a reflexiókkal sem értünk el semmiféle előrehaladást. Beléptünk egy olyan kérdés birodalmába, amely továbbra sincs eldöntve, sőt, még fel sem lett téve; egy kérdésbe, amely röviden így hangzik: Vajon a Lét és a létezők megkülönböztetése az ember természetén alapszik, úgyhogy természete ebből a megkülönböztetésből határozható meg, vagy ellenkezőleg, az ember természete alapul ezen a megkülönböztetésen? Az utóbbi esetben maga a megkülönböztetés többé már nem lenne semmi „emberi”, és nem is sorolható be az „ember képességei” alá, sem „lehetőségként”, sem „ténylegesen”. Az efféle rendezés a modern gondolkodásban egyre elterjedtebbé vált, mígnem végül az antropomorfizmust vagy „biologizmust” — vagy bármi más néven nevezzük is ezt a fajta gondolkodást — kiáltotta ki abszolút igazságnak, amely nyilvánvaló még a leggondatlanabbak számára is.

Hogyan és milyen tekintetben érhetünk el a metafizika egy eredetibb fogalmát, attól függ, hogy uraljuk-e az imént említett döntő kérdést. Csak most válik világossá, hogy mit keres egy ilyen metafizikai fogalom: nem egy javított vagy „radikálisabb” fogalmat, mintha a „radikalizmus” önmagában mindig jelentősebb volna. Inkább arra törekszünk, hogy előrehaladjunk a metafizika alapjáig, mert abban akarjuk megtapasztalni a Lét és a létezők megkülönböztetését, vagy pontosabban azt, amit maga a megkülönböztetés hordoz önmagában, nevezetesen az ember és a Lét kapcsolatát.

Ezért csak akkor tehetjük fel helyesen a döntő kérdést, ha először mélyebb módon megtapasztaltuk azt, amit a „Lét és létezők megkülönböztetésének” neveztünk.

29. A Semmiként és a Bőséggel lenni

Azt mondtuk, hogy a differenciálás az az út, amely minden időben és helyen, minden magatartásban és minden attitűdben a létezőktől a Lét felé, és a Léttől a létezők felé vezet. Ezt egy olyan képpel fogalmazzuk meg, amely arra késztet minket, hogy elképzeljük: a létezők és a Lét a folyó két, egymással szemben fekvő partján állnak, amely folyót mi nem tudjuk, és talán soha nem is tudhattuk azonosítani. Hol találunk erre alapot? Vagy, hogy megmaradjunk a képnél, folyhat-e valami a létezők és a Lét között, ami maga sem létező, és nem is tartozik a Léthez? De ne hagyjuk, hogy a „képek" megbízhatatlansága elzárjon bennünket attól a tapasztalattól, amit mi differenciálásnak nevezünk. Mindenekelőtt most határozottabban vegyük szemügyre azt, ami az eddigi megfontolások során, amióta a „nihilizmus" kérdését tárgyaljuk, folyamatosan lekötött bennünket.

Beszélünk a „Létről", utalunk a „Létre", halljuk a szót, és újra meg újra ismételjük. Ez szinte olyan, mint egy mellékes megjegyzés. Szinte, de nem teljesen. Mindig megmarad benne valami tudás-szerű aura – még akkor is, amikor pusztán kiegészítjük az ismétlődő szót azzal az emlékeztetővel, hogy éppen „gondolunk" valamit vele. Természetesen, amit ez alatt értünk, teljesen bizonytalan és homályos, mégis a következő pillanatban a leginkább ismerősként ugrik elénk. A „Lét" [das Sein], mint szófaj, egy főnév, amely úgy keletkezett, hogy az sein igét főnévvé tettük, a das névelő hozzáadásával. Az sein ige az „van" („is") főnévi igenévi alakja, ami számunkra túlságosan is ismerős. Nincs szükségünk előadásra a nihilizmusról és a das Sein főnév gyakori használatáról ahhoz, hogy azonnal felismerjük: minden egyes megjegyzésünkkel még gyakrabban és folyamatosan, minden „van" szóhasználatban a Létet (Sein) mondjuk ki. A „van" a nyelv legelcsépeltebb szava, jóllehet minden kijelentést hordoz, és nemcsak a beszélt nyelv értelmében. A „van" még a mindenféle hallgatag viszonyulásban is megszólal a létezőkhöz. Mindenhol, még ott is, ahol nem beszélünk, viszonyulunk a létezőkhöz mint olyanokhoz, és ahhoz, ami „van": ami ilyen vagy olyan módon van, ami még nincs vagy már nincs, vagy ami egyszerűen nincs.

Ennek a gyakran elhasznált, bár sokszor fel nem használt „van" szónak az egyformasága elrejti a ritkán megfontolt bőséget a hang és alak azonossága mögött.[1] Azt mondjuk: „Ez az ember Schwabenföldről való"; „Ez a könyv a tiéd"; „Az ellenség visszavonulóban van"; „A bal oldal piros"; „Isten van"; „Árvíz van Kínában"; „A csésze ezüst"; „A föld van"; „A paraszt (ahogy nyelvjárásban mondjuk) kinn van a mezőn"; „A krumplibogár a vetésben van"; „Az előadás az 5-ös teremben van"; „A kutya a kertben van"; „Ez egy ördögi ember"; „Minden csúcs felett nyugalom van."

Minden egyes esetben az „van" más-más jelentést és tartományt hordoz abban, amit kifejez. „A férfi Schwabenlandből való" azt jelenti, hogy onnan származik. „A könyv a tiéd" annyit jelent: hozzád tartozik. „Az ellenség visszavonulóban van" azt mondja, hogy elkezdett visszavonulni. „A bal oldal piros" azt jelenti, hogy a piros szín azt jelzi. „Isten van"; úgy tapasztaljuk, hogy valóban jelen van. „Áradás van Kínában"; uralkodik ott. „A csésze ezüstből van"; ebből áll. „A gazda kint van a földeken"; oda vonult ki, ott tartózkodik. „A burgonyabogár a vetésben van"; ott terjedt el kártékonyságával. „Az előadás az 5-ös teremben van"; ott kerül megrendezésre. „A kutya a kertben van"; ott szimatol, kotorászik. „Ez egy ördögi ember"; úgy viselkedik, mint akit démon szállt meg. „Minden csúcson nyugalom van"; a nyugalom itt „megtalálható"? „bekövetkezik"? „megnyugszik"? „uralkodik?" vagy „fekszik"? vagy „hatalmába kerít"? Itt nem működik

[1] A következő példák többsége – és a probléma, amelyet mind illusztrálni hivatottak – Heidegger 1935-ös előadássorozatából, az „Bevezetés a metafizikába" című kurzusból származik. Lásd Einführung in die Metaphysik, 68. o.; angol fordítás, 74–75. o.

semmilyen körülírás. Mégis, ugyanaz az egyszerű, és ugyanakkor pótolhatatlan „van” szól itt – azokban a néhány sorban, amelyeket Goethe ceruzával írt a kickelhahni, ilmenaui faház ablakkeretére (lásd a Zeiternek írt levelet, 1831. szeptember 4.).[2]

Mégis figyelemre méltó, hogy amikor a jól ismert „van” jelentését próbáljuk megmagyarázni, habozunk és tétovázunk Goethe ezen kifejezése előtt, és végül feladjuk teljesen és egyszerűen ismételjük meg újra a szavakat. „Minden csúcs felett Én van nyugalom.” Nem kíséreljük meg magyarázni az „van”-t, nem azért, mert túl bonyolult, nehéz vagy épp reménytelen lenne megérteni, hanem mert a „van” itt olyan egyszerűen hangzik el, még egyszerűbben, mint minden más megszokott „van”, amely hanyagul és folyamatosan keveredik mindennapi beszédünkbe. De ami egyszerű Goethe versének „van”-jában, az messze áll attól az üres meghatározhatatlanságtól, amely megragadhatatlan. A ritka bőség egyszerűsége szólal meg a versben. A különböző kijelentések sorozata, amelyekben képesek voltunk azonnal értelmezni minden egyes „van”-t egy sajátos nézőpontból, szintén erről a bőségről tanúskodik, bár más módon, és csak durva tájékoztatásként. A „van” és „létezni” azonossága tehát durva illúziónak bizonyul, amely egyszerűen a szó azonos hangzására és írására tapad. És már az is kevés lenne, ha itt csak annyit állítanánk, hogy a „van” a „többjelentésű” szavak közé tartozik; hiszen itt nem pusztán arról van szó különféle jelentésekkel. A Lét kimondhatóságának bősége mutatkozik meg, amely először teszi lehetővé azt, amit mi, logikailag és nyelvtanilag szemlélve, hajlamosak vagyunk „többértelműségként” magyarázni. Ami itt szóba kerül, azok nem a van és lenni szavak, hanem az, amit ezek mondanak, ami bennük szavakra jut: a Lét. Ismét ugyanannál a pontnál állunk meg elmélkedésünkben: a „Lét,” határozatlanul és elcsépelten – és mégis érthetően és megértve. Próbára tehetnénk egy közvélemény-kutatással, hogy megállapítsuk, mire gondoltak a hallgatók minden alkalommal, amikor elhangzott a „van”; de ezek eredményei csak azt erősítenék meg, hogy a „van”-ban a „Lét” csupán futó visszhangként suhan át, ugyanakkor mégis megérint minket valamilyen módon, és mond valami lényegeset – talán a leglényegesebbet.

Ám vajon következtethetünk-e abból, hogy az „van” szó sokféle jelentéssel és sokféle lehetséges értelmezéssel bír, arra, hogy a Létben bőségesen van lényeg? Nem inkább abból fakad az „van” sokfélesége, hogy az idézett állításokban különféle létezők vannak kontextuálisan megnevezve: az ember, a könyv, az ellenség, Isten, Kína, a csésze, a föld, a gazda, a kutya? Nem inkább az ellenkezőjét kellene mindebből levonnunk: mivel az „van” és maga a Lét önmagában határozatlan és üres, ezért áll készen arra, hogy különféle módon legyen betöltve? Az „van” állítólagos sokféle, határozott jelentése így éppen az ellenkezőjét bizonyítja annak, amit mutatni akartunk. A Létnek meg kell őriznie

---

[2] Goethe verse, amely 1780. szeptember 6-ának estéjén íródott, és később a második „Vándor éji dala”-ként lett megjelölve, így hangzik:
Minden ormok felett
Csend honol,
Minden lomb között
Alig érezni
Egy kis leheletet;
A madárkák hallgatnak az erdőben.
Csak várj, nemsokára
Te is megpihensz.
Lásd Erich Trunz és Elizabeth M. Wilkinson kommentárját Goethe Gedichte című művében (München: C. H. Beck, 1974), 533–534. oldal; maga a vers a 142. oldalon található. Goethe 1831. szeptember 4-én Zeiterhez írt levelében mesél arról, hogy azon a nyáron visszatért a kunyhóhoz, ahol megtalálta az ötven évvel korábban készített feliratát.
„Annyi év után az ember szemügyre veszi: a maradandót és az eltöröltet. Ami jól ment, visszatért, hogy felvidítson, ami rosszul sikerült, az feledésbe merült, legyőzetett.” Lásd Goethes Briefe (Hamburg: Chr. Wegner, 1967), IV, 442.

jelentését. Ha kizárólag a szavak van és lenni szó szerinti jelentésére szorítkozunk, akkor még e szó szerinti jelentésnek is, minden ürességével és határozatlanságával együtt, rendelkeznie kell egyfajta egyértelműséggel, amely önmagában lehetővé teszi a sokféleséggé való átalakulást. Ám a Lét ünnepelt „univerzális" jelentősége nem egy hatalmas befogadóedény reifikált üressége, amelybe minden, ami átalakulásra képes, belezuhanhat. Ami ebbe a felfogásba félrevezetően terel bennünket, az a régóta megszokott gondolkodásmódunk, amely a Létet mindenek legáltalánosabb meghatározásaként gondolja el, és amely ezért a sokféleséget csak úgy tudja elfogadni, mint ami betölti a legáltalánosabb fogalom hatalmas üres héját.

Ehelyett szeretnénk valami másra összpontosítani. Úgy gondoljuk, hogy a „Lét"-et és az „van"-t sajátos meghatározatlanságban, és ugyanabban az időben teljes teljességében tapasztaljuk meg. A „Lét" e Janus-arcú [Doppelgesicht] jellege talán rávezethet minket a Lét lényegének nyomára, és mindenesetre megakadályozhat abban, hogy az absztrakciót – a gondolkodás legegyszerűbb eszközét – alkalmazzuk annak magyarázatára, ami mindenben a leglényegesebb a gondolkodás és tapasztalás számára. Most azonban a „Lét" kettősségét is tisztáznunk kell, puszta hivatkozáson túl, anélkül hogy abba a veszélybe esnénk, hogy az absztrakciót egy hasonlóan elterjedt gondolkodási eszközzel helyettesítjük végső válaszként, nevezetesen a dialektikával. A dialektika mindig akkor lép színre, amikor az ellentét szóba kerül.

A lét az, ami a legüresebb, és ugyanakkor bőség is, amelyből minden létező — legyen az ismert és megtapasztalt, vagy ismeretlen és még megtapasztalandó — mindegyik a saját egyéni létformájának lényegi alakjával van felruházva.

A lét a legáltalánosabb, minden létezőben megtalálható, ezért a legközönségesebb; elvesztett minden megkülönböztetést, vagy talán soha nem is birtokolt ilyet. Ugyanakkor a lét a legkülönösebb, melynek egyedisége semmiféle létező által nem érhető el. Minden létezővel szemben, amely kiemelkedhetne, mindig van egy másik, amely olyan, mint az; vagyis egy másik létező, bármilyen változatosak is legyenek formáik. De a létnek nincs párja. Ami a léttel szemben áll, az a semmi, és talán még az is lényegében a létnek és csakis a létnek van alárendelve.

A lét a leginkább érthető, ezért nem figyelünk arra az erőfeszítés nélküli módra, ahogyan fenntartjuk magunkat a megértésében. A leginkább érthető ugyanakkor a legkevésbé megértett, és látszólag felfoghatatlan. Milyen alapon érthetnénk meg? Mi „van" rajta kívül, amiből meghatározást tulajdoníthatnánk neki? A semmi a legalkalmatlanabb minden meghatározásra, mert „van" mint meghatározatlan, „van" mint maga a meghatározatlanság. A leginkább érthető dacol minden érthetőséggel.

A lét van a leggyakrabban használatban; minden cselekvésünkben és minden szempontból ezt hívjuk segítségül. Mert mindenütt a létben tartjuk magunkat, és a létezők felé irányulunk. A lét felhasználódik, ugyanakkor minden pillanatban eljövetelében mégis elgondolatlan marad.

A lét az, ami a legmegbízhatóbb; soha nem bizonytalanít el bennünket kétséggel. Időnként eltűnődünk azon, hogy ez vagy az a létező van-e, vagy nincs; gyakran fontolgatjuk, hogy egy adott létező ilyen vagy olyan módon van-e. A lét, amely nélkül soha semmilyen tekintetben nem csodálkozhatnánk rá a létezőkre, olyan biztonságot nyújt, amelynek megbízhatóságát semmi sem múlhatja felül. És mégis, a lét nem kínál számunkra sem talajt, sem alapot – úgy, ahogy a létezők teszik –, amelyhez fordulhatnánk, amelyre építhetnénk, s amelybe kapaszkodhatnánk. A lét tagadása [Absage] az ilyen alap szerepének; minden alapozásról lemond, szakadékszerű [ab-gründig].

A Lét a legelfeledettebb, annyira határtalanul elfeledett, hogy maga az elfeledettség is saját örvényébe szívódik. Mindannyian megszokásból létezők felé sietünk; alig akad, aki a Létre gondolna. Ha mégis, akkor a legáltalánosabb és legérthetőbb üressége felmenti őt a kötelezettség alól, amelyet pillanatra fontolóra vett. De ami a legelfeledettebb, az egyúttal

a leginkább az emlékezésben van, amely egyedül teszi lehetővé, hogy belépjünk és benne lakozzunk a múltban, jelenben és jövőben.

A lét a leggyakrabban kimondott, nemcsak azért, mert az „van" és az ige „lenni" minden alakja talán a leggyakrabban kifejezett, hanem azért is, mert minden igében, még akkor is, ha a ragozott alakokban nem szerepel a „lét" szó, a lét mégis kimondatik. Minden ige, és nemcsak minden ige, hanem minden főnév és melléknév, minden szó és szavak összekapcsolása a létről szól. Ami a leggyakrabban kimondott, az ugyanakkor a legvisszafogottabb is abban a különös értelemben, hogy lényegét hallgatásban tartja, talán maga a hallgatás. Bármilyen hangosan és gyakran mondjuk is, hogy „van", és nevezzük a „létet", az efféle kimondás és név talán csak látszólagos tulajdonneve annak, amit meg kell nevezni és ki kell mondani. Mert minden szó mint olyan a lét „szava", sőt a lét „szava" nemcsak annyiban, hogy a létről „beszél" vagy „szól", hanem a lét „szava" abban az értelemben is, hogy a lét minden szóban kifejezi magát, és éppen ily módon tartja lényegét hallgatásban.

A Lét számos ellentétben tárul fel előttünk, amelyek nem lehetnek véletlenek, hiszen puszta felsorolásuk is belső kapcsolatukra utal: a Lét egyszerre a legteljesebben üres és a leggazdagabb, a leguniverzálisabb és a legkülönlegesebb, a legérthetőbb és minden fogalomnak leginkább ellenálló, a leginkább használatban lévő és mégis eljövendő, a legmegbízhatóbb és a legszakadékosabb, a leginkább elfeledett és a legemlékezőbb, a leginkább kimondott és a leginkább hallgatag.

De vajon ezek – helyesen tekintve – azonosak-e a Lét lényegében mint valódi ellentétek, vagy sem? Vajon nem pusztán abban ellentétesek, ahogyan mi viszonyulunk a Léthez: a képviseletben és megértésben, a használatban és a támaszkodásban, a megőrzésben (elfelejtésben) és a kimondásban? De még ha ellentétek is lennének csak a Léthez való viszonyunkban, akkor is elértük volna, amit kerestünk: a meghatározást a Lét-hez való viszonyunkról (és nem pusztán a létezőkhöz).

Ez a viszony diszharmonikusként tárul fel. A kérdés továbbra is az, hogy a Léthez való viszonyunk diszharmóniája bennünk rejlik-e, vagy magában a Létben; ennek a kérdésnek a megválaszolása ismét fontos dolgot dönthet el a viszony lényegét illetően.

Még sürgetőbb annál a kérdésnél, hogy vajon az ellentétek a Lét lényegében találhatók-e meg, vagy csupán a mi diszharmonikus viszonyunkból fakadnak a Léthez, vagy hogy ez a mi viszonyunk a Létből fakad-e, mivel a Léthez igazodik – még ezeknél a kétségtelenül döntő kérdéseknél is sürgetőbb a következő: A dolgok jelen állása szerint vajon diszharmonikus-e a viszonyunk a Léthez? Olyannyira diszharmonikus-e a Lét felé irányuló magatartásunk, hogy a diszharmónia teljesen ural bennünket; vagyis a létezőkkel szembeni magatartásunkat? Erre nemmel kell felelnünk. Magatartásunkban csupán az ellentét egyik oldalán állunk: számunkra a Lét a legüresebb, legáltalánosabb, legérthetőbb, leggyakrabban használt, legmegbízhatóbb, legelfeledettebb, leggyakrabban kimondott. Alig ügyelünk rá, ezért nem ismerjük úgy, mint valamit, ami ellentétben állna mással.

A lét számunkra valami semleges marad, és éppen ezért alig figyelünk a lét és a létezők megkülönböztetésére, jóllehet minden magatartásunkat a létezők felé erre alapozzuk. De nemcsak mi, a mai emberek állunk kívül ezen a még meg nem tapasztalt diszharmónián, amely a lét viszonyában rejlik. Ilyen „kívülállás" és „nem tudás" jellemzi az egész metafizikát, hiszen a metafizika számára a lét szükségképpen a legáltalánosabb, a legérthetőbb marad. A lét keretein belül a metafizika csak a létezők különféle birodalmainak sokrétegű és sokoldalú egyetemes formáit szemléli.

A metafizika teljes történetén keresztül, attól kezdve, hogy Platón a létezők létezőségét ideaként értelmezte, egészen addig, hogy Nietzsche a Létet értékként határozta meg, a Lét magától értetődően jól megőrződött mint az a priori, amelyhez az ember, mint racionális lény, viszonyul. Mivel a Lét iránti viszony úgymond közömbösségben

feloldódott, a Lét és a létezők megkülönböztetése sem válhat kérdésessé a metafizika számára.

E helyzet révén ismerjük meg először a mai történelmi korszak metafizikai jellegét. A „ma", amelyet sem a naptár, sem a világtörténelmi események szempontjából nem mérünk, annak a metafizikatörténeti kornak a meghatározása, amely a leginkább a miénk: az emberiség történelmi létét meghatározó metafizikai korszak, Nietzsche metafizikájának idejében.

Korunk különösen könnyed, magától értetődő hozzáállást tanúsít a létezők egészének igazságával szemben. A létet vagy a világ hagyományos keresztény teológiai magyarázata írja le, vagy pedig a lét egésze – a világ – „eszmék" és „értékek" segítségével van meghatározva. Az „eszmék" kifejezés a nyugati metafizika kezdetére, Platónra emlékeztet. Az „értékek" Nietzschére, a metafizika végére utalnak. Azonban az „eszmék" és „értékek" lényegét és lényegi eredetét nem gondolják tovább. Az „eszmékhez" és „értékekhez" való folyamodás, valamint az ezekből kiinduló feltevések alkotják a világ értelmezésének és az életvezetésnek a legismerősebb és legérthetőbb keretét. Ez a lét iránti közömbösség – a létezők iránti legnagyobb szenvedély közepette – tanúskodik a kor teljesen metafizikai jellegéről. Ennek a helyzetnek a lényegi következménye abban tárul fel, hogy a történelmi döntések most tudatosan, akaratlagosan és teljes mértékben átkerülnek a korábbi kulturális tevékenységek különálló területeiről – politika, tudomány, művészet, társadalom – a világnézet birodalmába. A világnézet a modern metafizika azon konfigurációja, amely elkerülhetetlenné válik, amikor beteljesedése a feltétlenségben elkezdődik. A következmény a korábban sokszínű nyugat-európai történelem sajátos egyneműsége, amely metafizikailag az „eszme" és „érték" összekapcsolódásában hirdeti magát, mint a világ világnézeti értelmezésének szokásos kelléktára.

Az eszme és az érték összekapcsolása révén a Lét jellege és annak a létezőktől való megkülönböztetése eltűnik az Eszme lényegéből. Az, hogy itt-ott a tudós körökben és a tudományos hagyományon belül szó esik a Létezésről, az „ontológiáról" és a metafizikáról, csupán visszhang, amelyben már nem lakozik történelemformáló erő. A világnézet hatalma birtokba vette a metafizika lényegét. Vagyis mindannak, ami minden metafizikára jellemző – hogy a Lét és a létezők megkülönböztetése, amely önmagát a metafizikát lényegileg és szükségképpen fenntartja, kérdés nélkül marad, közömbös számára –, ez a tény válik azzá, ami megkülönbözteti a metafizikát mint világnézetet. Ez képezi annak az alapját, hogy a létezők feletti teljes, abszolút, zavartalan és akadálytalan uralom csak a metafizika beteljesedésének kezdetével tud kifejlődni.

A metafizika beteljesülésének kora – amelyet akkor pillantunk meg, amikor végiggondoljuk Nietzsche metafizikájának alapvető vonásait – arra késztet bennünket, hogy megfontoljuk, milyen mértékben találjuk meg először önmagunkat a Lét történetében. Arra is ösztönöz bennünket, hogy – mielőtt önmagunkra találnánk – megfontoljuk, milyen mértékben kell megtapasztalnunk a történelmet mint a Létnek a gépiességbe való kibocsátását, azt a kibocsátást, amelyet maga a Lét küld, hogy lehetővé tegye, hogy igazsága lényegessé váljon az ember számára, az embernek hozzá való tartozása révén.[3]

---

[3] A lét elengedése a machinációba. A „machináció" itt nem a Lét összeesküvését jelenti, bár a szó sugallja a kétarcú Janusz álnokságát. Az itt említett „készítés", tervezés vagy kigondolás a számító és kalkulatív gondolkodásra vonatkozik a „gépi" technológia korában. Heidegger a nihilizmusról szóló előadás-sorozatát azzal zárja, hogy felveti annak lehetőségét (amelyet teljes részletességgel kifejt A technika kérdése című, 1953-as írásában), miszerint a technikai cselekvéseinkről való elmélkedés – mint a létezők feltárásának módja – rákényszeríthet bennünket az alétheia és a Lét történetének átgondolására.

Második Rész
A NIHILIZMUS, AHOGY AZT A LÉT TÖRTÉNETE MEGHATÁROZZA

Nietzsche elismerése, miszerint a lét a legősibb tényező (mint hatalomra irányuló akarat), nem vezeti el őt a Lét önmagában való gondolatához. A Lét gondolatát nem is éri el azzal, hogy a Létet „szükséges értékként" értelmezi. A „mindig ugyanannak örök visszatérése" gondolata sem válik ösztönzővé arra, hogy a örökkévalóságot úgy szemlélje, mint a fénylő jelenlét sietségéből fakadó pillanatot, az ismétlődést pedig mint e jelenlét módját, és mindkettőt saját lényegi eredetük összhangjában, amely a kezdeti „Időből" fakad.

Amikor Nietzsche ragaszkodik a hatalomakarat elismeréséhez mint „végső tényhez", amely alapvető filozófiai belátása, akkor a Létet egy olyan létezőként írja le, amelyet a „tény" nemébe tartozó létezők közé sorol. Maga a tényszerűség mint olyan nincs átgondolva. Nietzsche alapvető belátásához való ragaszkodása éppen az, ami elzárja előle az utat, amely a Lét mint olyan gondolkodásához vezethetne. Az alapvető belátás nem látja az utat.

Nietzsche gondolkodásában azonban magát a Lét kérdését sem lehet felvetni, mert Nietzsche már megadta a választ a Lét kérdésére (annak egyetlen ismert értelmében, mint a létezők Létje). A „Lét" egy érték. A „Lét" a létezőt mint olyat jelenti; vagyis a maradandót.

Bármennyire is kiterjedten és bármilyen nézőpontból kívánjuk is Nietzschét vizsgálni, nem találjuk, hogy gondolkodása a Létet annak igazságából gondolná el, mint a Lét lényegi eseményét, amelyben a Lét átalakul, és amely által elveszíti a nevét.

A meditáció, amelyben most elmélyültünk, általános gyanút ébreszt, hogy úgy véljük, Nietzsche gondolkodásának a Létet mint olyat annak alapjában kellene átgondolnia, hogy ezt elmulasztja, és ezért elégtelen. Semmi ilyesmi nincs a szándékunkban. Inkább arról van szó, hogy gondolkodásunkat a Lét igazságának kérdése felől közelítsük Nietzsche metafizikájához, hogy megtapasztalhassuk gondolatát gondolkodása legfőbb hűségén keresztül. Messze áll szándékunktól, hogy Nietzsche filozófiájának talán helyesebb változatát terjesszük. Metafizikáját egyedül azért gondoljuk végig, hogy rákérdezhessünk arra, ami kérdésre méltó: Nietzsche metafizikájában, amely először tapasztalja meg és gondolja végig a nihilizmust mint olyat, a nihilizmus le van-e győzve, vagy nincs?

Amikor azt kérdezzük, vajon eléri-e vagy sem a nihilizmus legyőzését, ítéletet mondunk Nietzsche metafizikájáról. Mindazonáltal még erről az ítéletről is lemondunk. Mi csupán azt kérdezzük, és magunkhoz intézzük a kérdést, hogy vajon miként és hogyan tárul fel a nihilizmus tulajdonképpeni lényege Nietzsche metafizikai tapasztalásában és a nihilizmus legyőzésében. Azt kérdezzük, vajon a nihilizmus metafizikai fogalmában megragadható-e annak lényege, egyáltalán megtapasztalható-e a lényege, vagy pedig ez talán egy másfajta, szigorúbb kifejtést igényelne.

Az efféle kérdésfeltevésben természetesen azt feltételezzük, hogy a semmi a maga lényegét abban fejti ki, amit mi nihilizmusnak nevezünk, mégpedig abban az értelemben, hogy alapvetően nincs semmi a létezők számára mint olyanok. Semmiképpen sem vetünk Nietzsche gondolkodására helytelen vagy túlzó követelményt. Amennyiben Nietzsche a nihilizmust a legmagasabb értékek leértékelődésének történeteként tapasztalja meg, és a nihilizmus meghaladását az ellenmozgásban, azaz az összes előző érték újraértékelésében gondolja el, mégpedig a kifejezetten elismert értékelési elv alapján, közvetlenül a Létet gondolja; vagyis a létezőket mint olyanokat; és ekképpen a nihilizmust közvetetten úgy érti, mint egy történetet, amelyben valami történik a létezőkkel mint olyanokkal.

Szigorúan véve nem mi tulajdonítunk valamit valaki másnak; inkább mi helyezzük magunkat a nyelv igényének hatálya alá. A nyelv megköveteli, hogy a nihilizmus szóban a nihil-t, a semmit gondoljuk el, egyidejűleg azzal a gondolattal, hogy a létezőkben mint ilyenekben valami történik. A nyelv nemcsak azt követeli meg, hogy a puszta szavakat mint lexikai tárgyakat helyesen értsük, hanem azt is, hogy ügyeljünk arra a dologra, amelyet a szó kifejez és hordoz. Alávetjük magunkat a nihilizmus név követelésének, hogy

egy olyan történelmet gondoljunk el, amelyben maga a létező áll. A maga módján a nihilizmus név a létezők Létét nevezi meg.

Nietzsche metafizikája azon a kifejezetten megfogalmazott, alapvető felismerésen alapul, hogy a létező mint olyan van, és hogy csak az a létező, amely ily módon elismerést nyer, adhat az értelemnek garanciát saját lehetőségére mint létezésként gondolkodó értelemnek, függetlenül attól, hogy miről gondolkodik. Nietzsche alapvető tapasztalata szerint a létező van, mint hatalomakarat az örök visszatérés ugyanazon módjában. Mint ilyen formájú létező, nem semmi. Ennek következtében a nihilizmus – amennyiben a létezőknek mint olyannak ne tulajdoníttassék semmi – ki van zárva az ilyen metafizika alapjaiból. Így – úgy tűnik – a metafizika legyőzte a nihilizmust.

Nietzsche elismeri a létezőt mint olyat. Ám vajon e felismerésben felismeri-e a létezők Létét, sőt magát a Létet, a Létet, kifejezetten mint Létet? Nem. A Létet értékként határozza meg, és így a létezők felől magyarázza, mint a hatalom akarata által felállított feltételt, a „létező" mint olyan által. A Lét nincs elismerve mint Lét. Az ilyen „elismerés" azt jelenti, hogy hagyjuk a Létet uralkodni teljes kérdésességében, lényegi eredetének szempontjából; azt jelenti, hogy kitartunk a Lét kérdésében. Ez pedig azt jelenti, hogy elgondolkodunk a jelenvalóság és maradandóság eredetén, és így nyitva tartjuk a gondolkodást annak lehetősége előtt, hogy *„a Lét", úton „mint Lét" felé, elhagyhatja saját lényegét egy ősibb meghatározás kedvéért. A „Lét maga" minden tárgyalása mindenkor kérdő marad.

A reprezentáció, amely az értékgondolkodásban az érvényességet célozza, a Lét már eleve a „Létként való" kérdésesség horizontján kívül van. A Létnek mint olyannak nincs „valamije": Lét mint egy nihil. Ha azonban elfogadjuk, hogy a létezők a Létnek köszönhetők, és hogy a Lét soha nem a létezőknek köszönhető; és ha azt is elfogadjuk, hogy a Lét nem lehet semmi a létezőkkel szemben, akkor vajon a nihilizmus nem éppen ott, vagy talán először ott lép színre, ahol nemcsak a létezőknek nincs semmije, hanem a Létnek sincs semmije? Valóban. Ahol egyszerűen semmi sincs a létezőknek, ott talán fellelhető a nihilizmus, de annak lényege nem található meg, amely először ott tárul fel, ahol a nihil magát a Létet érinti.

A nihilizmus lényege az a történelem, amelyben nincs semmi magában a Létben.

Gondolkodásunk, vagy helyesebben kifejezve, számításunk és elszámolásunk a nem-ellentmondás elve szerint alig várja, hogy feltegye a megfigyelést, hogy egy olyan történelem, amely van, de amelyben semmi sincs magához a Lét-hez kapcsolódva, teljes abszurditással állít szembe minket. De talán maga a Lét nem törődik a gondolatunk ellentmondásaival. Ha maga a Lét csak annak köszönhetően lehetne az, ami, hogy az emberi gondolkodásban nincs ellentmondás, akkor máris megtagadná saját lényegét.

Az abszurditás tehetetlen magával a Léttel szemben, és ezért azzal szemben is, ami a sorsában történik vele – hogy a metafizikán belül nincs semmi magával a Léttel kapcsolatban.

Lényegesebb, mint az abszurditásokkal való szembenézés, annak kiderítése, hogy Nietzsche metafizikájában milyen mértékben nincs semmi magában a Létben.

Ezért mondjuk, hogy Nietzsche metafizikája maga a nihilizmus.

De vajon szüksége van-e Nietzschének ránk, a mi utólagos szemléletünkre, hogy ilyen dolgot számítsunk a gondolkodásával szemben? Amikor leírtuk, hogyan látja Nietzsche maga a nihilizmus különböző formáit és szakaszait,* érintettük a Hatalom akarása 14. jegyzetének (1887-es keltezésű) zárómondatát is, amely így hangzik:[1] „A 'nihilizmus' mint

[1] A hivatkozás itt nem a „Európai nihilizmus" előadás-sorozatra vonatkozik, hanem feltehetően a „Nietzsche metafizikája" című esszére, amely szintén hivatkozik a WM, 14 és 617. oldalakra. (Vö. Nil, 281–282., 288. és 327. oldalak, amelyek szerepelnek a jelen sorozat harmadik kötetében.) Az alábbi hivatkozások a „jogosultságra", illetve valójában Nietzsche metafizikájának mind az öt „fő kategóriájára" úgy tűnik, hogy szintén erre az esszére utalnak.

a szellem legfőbb hatalmasságának ideálja, a túláradó életé – részben romboló, részben ironikus." Ugyanakkor a már idézett „összefoglalás" így kezdődik (WM, 617):

> „A Válás lepecsételése a Lét jellegével – ez a legfőbb hatalomra való akarat."

Az efféle gondolkodás – vagyis a Létezésként való Válássá váló gondolkodás, a „hatalom akarása" értelmezése a „mindig ugyanaz örök visszatérése" szerint – az, amit Nietzsche metafizikájának szelleme a legfelsőbb hatalmasság ideáljaként valósít meg. Ezért megfelel a „nihilizmus" legfőbb formájának. Mivel Nietzsche metafizikája a korábbi értékek teljes átértékelését gondolja végig, ezzel befejezi az eddigi legmagasabb értékek leértékelését. Ily módon „romboló" módon illeszkedik a nihilizmus eddigi történetének folyamatába. De amennyiben az átértékelést kifejezetten az értékelés elvének jegyében hajtja végre, az ilyen nihilizmus olyannak tetteti magát, ami immár nem az önnön értelmében: „rombolóként" „ironikus". Nietzsche úgy érti a saját metafizikáját, mint a legszélsőségesebb nihilizmust; sőt, oly módon, hogy az már nem is igazán nihilizmus.

Azt mondtuk azonban, hogy Nietzsche metafizikája maga a nihilizmus. Ez nemcsak azt jelenti, hogy Nietzsche nihilizmusa nem győzi le a nihilizmust, hanem azt is, hogy soha nem is győzheti le azt. Mert éppen az új értékeknek a hatalom akarásából való felállításában, amely által és amelyen keresztül Nietzsche úgy hiszi, hogy le fogja győzni a nihilizmust, nyilvánítja ki maga a tulajdonképpeni nihilizmus először, hogy a Létnek magának nincs semmije, mely most értékké vált. Ennek eredményeként Nietzsche a nihilizmus történelmi mozgását az eddigi legmagasabb értékek leértékelődésének történeteként éli meg. Ugyanezen az alapon ábrázolja a legyőzést mint átértékelést, és hajtja azt végre nemcsak egy új értékelésben, hanem oly módon is, hogy a hatalom akarását az új — és végső soron minden — értékelés elvének tapasztalja. Az értékgondolkodás most elvvé emelkedik. Magát a Létet elvileg nem fogadják el Létként. Saját elve szerint ebben a metafizikában a Létnek semmije sincs. Hogyan adódhatna itt a gondolkodásra méltó a Lét maga, nevezetesen a Lét mint-Lét? Hogyan történhetne meg itt a nihilizmus legyőzése, vagy hogyan is éreztethetné hatását?

Ennélfogva Nietzsche metafizikája nem a nihilizmus meghaladása. Ez a nihilizmus legvégső belegabalyodása. Az akarat a hatalomhoz mint érték szerinti gondolkodás révén természetesen továbbra is elismeri a létezőket mint olyanokat. Ám azzal, hogy önmagát a Lét értékként való értelmezéséhez köti, egyidejűleg ahhoz a lehetetlenséghez is köti magát, hogy akár csak kutató pillantást vethessen a Létre mint Létre. A nihilizmus önmagába való belegabalyodása révén a nihilizmus először teljesedik ki maradéktalanul abban, ami. Ez a teljesen kiteljesedett, tökéletes nihilizmus a nihilizmus tulajdonképpeni beteljesedése.

De ha a nihilizmus lényege az a történelem, amelyben semmi sincs magához a Lét-hez, akkor a nihilizmus lényegét sem lehet megtapasztalni és átgondolni mindaddig, amíg a gondolkodásban és a gondolkodás számára valóban nincs semmi a Lét-hez. A beteljesült nihilizmus végleg elzárkózik annak lehetőségétől, hogy valaha is képes legyen átgondolni és megismerni a nihilizmus lényegét. Hát nem azt jelenti-e ez, hogy a nihilizmus lényege zárva marad Nietzsche gondolkodása előtt? Hogy merjük állítani ilyesmit?

Nietzsche világosan felteszi a kérdést: „Mit jelent a nihilizmus?", és tömören így válaszol: „Hogy a legfelsőbb értékek önmagukat értéktelenítik el" (WM, 2). Nem kevésbé világosan és tömören azonban a jegyzet azt mutatja, hogy Nietzsche azt, amit nihilizmusként tapasztal, egy „értelmezés" alapján vizsgálja, és hogy azt a saját értékgondolkodásának nézőpontjából értelmezi. Következésképpen Nietzsche kérdése a nihilizmus jelentéséről maga is egy olyan kérdés, amely a maga részéről még nihilista módon gondolkodik. Ezért már a kérdezés módjában sem jut el Nietzsche annak a tartománynak a közelébe, amelyre a nihilizmus lényegére vonatkozó kérdés irányul; vagyis arra, vajon és milyen módon a nihilizmus a Létre magára vonatkozó történelem-e.

Mindazonáltal, amennyiben Nietzsche számára a nihilizmus az értékvesztés és hanyatlás, az elerőtlenedés és halál eseményének vallja magát, Nietzsche tapasztalata legalábbis látszólag megerősíti a nihilizmus negativitását. A létezőkkel szembeni „nem" helyett Nietzsche egy „igent" követel. A nihilizmus meghaladását szemléli. De hogyan lehetséges ez, amíg a nihilizmus lényege nincs megtapasztalva?

Ezért mielőtt bármiféle meghaladásról beszélhetnénk, szükséges az a fajta szembesülés a nihilizmussal, amely először tárja fel a nihilizmus lényegét. Ha elfogadjuk, hogy van valamilyen módja annak, hogy az emberi gondolkodás részt vegyen ebben a szembesülésben a nihilizmus lényegével, amely magát a Létet érinti, akkor az ilyen gondolkodásnak először magának is meg kell döbbennie a nihilizmus lényegén. Ezért azzal a fajta metafizikával kapcsolatban, amely mindenekelőtt megtapasztalja és gondolja a nihilizmust mint általános történelmi mozgást, de amely számunkra ugyanakkor a tulajdonképpeni nihilizmus beteljesedésének kezdetét jelenti, fel kell tennünk a kérdést: miben gyökerezik maga a tulajdonképpeni nihilizmus jelensége, és különösen az ő beteljesedése, amely közvetlen történelmi szempontból is ránk tartozik?

Nietzsche metafizikája annyiban nihilista, amennyiben értékgondolkodás, és amennyiben ez az értékgondolkodás az akarat a hatalomhoz elvén alapul, mint minden értékelés alapelvén. Nietzsche metafizikája következésképpen a nihilizmus tulajdonképpeni beteljesedésévé válik, mert ez az akarat a hatalomhoz metafizikája. Ha azonban ez így van, akkor a metafizika mint az akarat a hatalomhoz metafizikája valóban a tulajdonképpeni nihilizmus beteljesedésének alapja, bár semmiképpen sem lehet a tulajdonképpeni nihilizmus önmagában vett alapja. Ez az alap, bár még hiányos, már uralkodik a korábbi metafizika lényegében, amelyik természetesen nem az akarat a hatalomhoz metafizikája, jóllehet a létezőt mint létezőt és mint egészet akaratként tapasztalja. Még ha a gondolt akarat lényeg sok tekintetben homályos is, talán szükségszerűen homályos, láthatjuk, hogy Schelling és Hegel metafizikájától visszafelé, Kanton és Leibnizen át egészen Descartes-ig a létező mint olyan alapvetően akaratként tapasztaltatik.

Természetesen ez nem jelenti azt, hogy az emberi akarat szubjektív tapasztalata átvetülne a létezőkre mint egészre. Sokkal inkább az ellenkezőjét jelenti: az ember mindenekelőtt önmagát ismeri meg lényegi értelemben, mint akaró szubjektumot, a még feltáratlan tapasztalat alapján, amely a létezőket mint olyanokat egy még el nem gondolt akarat értelmében érinti. Az ilyen összefüggésekbe való betekintés elengedhetetlen a nihilizmus tulajdonképpeni történetének megtapasztalásához, annak lényegi történetéhez. Ezeket az összefüggéseket azonban itt nem lehet kifejteni. Pillanatnyilag ez a feladat nem sürgető. Amit a nihilizmusról mint olyanról mondtunk, amikor Nietzsche metafizikáját a nihilizmus beteljesedéseként írtuk le, már fel kellett hogy ébressze a gondolkodó olvasóban egy másik feltevést: hogy a nihilizmus tulajdonképpeni alapja sem a hatalomra törő akarat metafizikája, sem az akarat metafizikája, hanem egyszerűen maga a metafizika.

A metafizika mint metafizika a nihilizmus maga. A nihilizmus lényege történetileg a metafizika, és Platón metafizikája éppoly nihilista, mint Nietzsche-é. Az előbbiben a nihilizmus lényege csupán rejtve marad; az utóbbiban teljesen megjelenik. Mindazonáltal soha nem mutatja meg az igazi arcát, sem a metafizika alapján, sem a metafizikán belül.

Ezek nyugtalanító állítások. A metafizika határozza meg a nyugati korszak történelmét. A nyugati emberiség minden viszonyában a létezőkhöz, sőt önmagához is, minden tekintetben a metafizika által van fenntartva és irányítva. A metafizika és a nihilizmus egyenlőségének képletében nem tudni, melyik a nagyobb – az önkényesség, vagy az eddigi egész történelmünk kárhoztatásának mértéke.

De időközben észre kellett volna vennünk azt is, hogy gondolkodásunk aligha reagált még a nihilizmus igazi lényegére, nemhogy eléggé átgondolta volna ahhoz, hogy elmélkedve reflektáljunk a metafizikáról és a nihilizmusról tett kijelentésekre, hogy aztán

ítéletet mondhassunk róluk. Ha a metafizika mint olyan maga a valódi nihilizmus, miközben ez a maga lényegének megfelelően képtelen a saját lényegét gondolni, hogyan találhatna a metafizika valaha is a saját lényegére? A metafizikáról alkotott metafizikai képzetek szükségképpen elmaradnak e lényeg mögött. A metafizika metafizikája sohasem éri el a maga lényegét.

De mit jelent itt a lényeg? Nem fogadjuk el a „lényegszerűségek" gondolatát a szóból kiindulva. A lényeg [Wesen] nevében azt érzékeljük, ami lényegileg történik [das Wesende]. Mi a metafizika „lényege"? Hogyan bontakozik ki lényegileg? Hogyan uralkodik benne a lét viszonya? Ez a kérdés. Kísérletünk arra, hogy erre választ adjunk Nietzsche metafizikájának körében végzett elmélkedésünk során, szükségszerűen elégtelen. Továbbá, amennyiben gondolkodásunk a metafizikából indul ki, kísérletünk mindig megmarad a kérdésességhez kötve. Mindazonáltal meg kell kockáztatnunk néhány lépést. Összpontosítsunk arra a kérdésre, amelyet Arisztotelész az állandó gondolati kérdésként fogalmazott meg: Mi a létező?

Minden kérdés már önmagában meghatározza, hogy milyen jellegű és terjedelmű választ vár. Ugyanakkor körülhatárolja a lehetséges válaszok körét is. Ahhoz, hogy a metafizika kérdését megfelelően átgondoljuk, először is magát a kérdést kell kérdésként szemlélnünk, anélkül, hogy figyelembe vennénk a metafizika története során kialakult válaszokat.

A „Mi a létező?" kérdésben magáról a létezőről kérdezünk mint olyanról. A létező mint létező az, ami, a Létnek köszönhetően. A „Mi a létező mint olyan?" kérdésben a Létre gondolunk, pontosabban a létezők Létére, vagyis arra, hogy mik a létezők. Hogy mik ők – nevezetesen, a létezők – arra a mi-voltozásuk, to ti estin adja meg a választ. Platón a létező mi-voltát ideának nevezi (lásd Platón igazságtana). A létező mi-volta, az ens essentiája, amit „lényegnek" is nevezünk. De ez nem véletlen és ártalmatlan azonosítás. Sokkal inkább rejti magában azt a tényt, hogy a létezők Létét – vagyis azt a módot, ahogyan a létezők lényegileg előfordulnak – mi-volt szerint gondoljuk el. A „lényeg" az essentia (mi-volt) értelmében már a „lényeg" metafizikai értelmezése, amely a létezők „mi"-voltáról kérdez mint olyanról. És természetesen itt a „lényeg" mindig a létezők lényegére vonatkozik. A létezők Létét a létezők felől, mint a létezők felé irányuló gondolat tárgyát vizsgáljuk. Minek gondoltatik? Genos-nak és koinon-nak, mint annak, amiből minden létező az ő ekképpeni létében a közös Mi-t kapja.

Mivel a létezőt önmagában kérdezzük, ugyanakkor tapasztaljuk is azzal a puszta ténnyel kapcsolatban, hogy van. Ezért azonnal felmerül egy további kérdés abból a kérdésből, hogy mi a létező önmagában: A létezők közül mint létezők közül melyik felel meg leginkább annak, amit a létező „milyen"-jeként határozunk meg? Az a létező, amely a lényegnek, a létezők önmagukban vett essentia-jának felel meg, az ami valóban létezik. A „Mi a létező?" kérdésben a valóban létező ugyanakkor az essentia és az existentia szempontjából is gondoltatik. Így határoztatik meg a létező önmagában; azaz meg van határozva, hogy mi ő, és az a tény, hogy van. Az essentia és az existentia az ens qua ens értelemben választ adnak a „Mi a létező önmagában?" kérdésre. Meghatározzák a létezőt a Létében.

Ennek megfelelően, hogyan viszonyul a metafizika magához a Lényeghez? Gondolja-e a metafizika magát a Létet? Nem, soha nem teszi. A létet (létezőt) gondolja a Létre való tekintettel. A Lét az első és utolsó, ami válaszol a kérdésre, amelyben mindig a létező az, ami kihallgatásra kerül. Ami kihallgatásra kerül, az nem maga a Lét mint olyan. Ezért a Lét maga a metafizikában gondolatlan marad, nem pusztán véletlenül, hanem a metafizika saját kutatása szerint. A létezőt gondolva mint olyat, a kérdés és a válasz szükségszerűen a Lét alapján gondolkodik; bár nem gondolkodnak magáról a Létezésről, éppen azért, mert a metafizikai kérdés leginkább sajátos értelmében a Lét úgy van gondolva, mint a létező a maga Létében. Amennyiben a metafizika a létezőt a Lét alapján gondolja, nem gondolja a Létet mint Létet.

A Lét alapján való gondolkodás még nem jelenti azt, hogy visszatérünk a Léthez, és elgondolkodva felidézzük annak igazságát. A Lét továbbra is elgondolatlan marad abban a gondolkodásban, amelyik mint metafizikai, a tiszta és egyszerű gondolkodásnak számít. Az, hogy maga a Lét elgondolatlan marad a metafizikában mint olyanban, egy sajátos, megkülönböztetett és egyedülálló elgondolatlanság marad.

A metafizikai kérdés nem terjed ki magára a Létre. Hogyan várhatnánk el tőle, hogy önmagát, a Létet vizsgálja? Vajon azonban merjük-e állítani, hogy a metafizika kérdése nem megy elég messzire kérdezésében, hogy nem jut elég messzire a létezőkön túl? Nyitva hagyjuk ezt a kérdést, pusztán azért, mert még nem döntöttük el, hogy a metafizika egyáltalán képes-e meghatározni magát a Létet. Nem szabad elfelejtenünk a Létnek azt a jellemzését, amelyet a metafizika kezdettől fogva és története során mindvégig a következő kifejezés alatt gondolt el: a priori. A kifejezés azt mondja, hogy a Lét elsődleges a létezőkhöz képest. De ily módon a Létet kizárólagosan és pontosan a létező alapján és a létezőért gondolják el, akár a metafizika az a prioriról inkább anyagi elsőbbségként, akár a megismerés rendjében és a tárgy feltételeiben előzetesként szeret beszélni.

Amíg a létezők Létét a priori módon gondolják el, addig maga ez a meghatározás megakadályoz minden olyan reflexiót a Létről mint Létről, amely talán felfedezhetné, hogy a Lét mint Lét milyen mértékben lép be a létezőkhöz való a priori viszonyba, vajon e viszony pusztán véletlenül találkozik a Léttel és kíséri azt, vagy maga a Lét a viszony, és hogy mit jelent a Lét és a viszony. Hogy minden metafizika, még a platonizmus megfordítása is, a létezők Létét a priori módon gondolja el, pusztán azt tanúsítja, hogy a metafizika mint olyan a Létet gondolatlanul hagyja.

Természetesen a metafizika elismeri, hogy a létezők nem Létezés nélkül valók. De alig mondja ezt ki, máris átalakítja a Létezést létezővé, legyen az a legfőbb létező az első ok értelmében, legyen az a sajátos létező a szubjektivitás alanyának értelmében, mint minden objektivitás lehetőségének feltétele, vagy pedig – e két alapvető létezőbeli feltétel összefüggésének következményeként – a legfőbb létező meghatározása lesz az Abszolútumként, a feltétlen szubjektivitás értelmében.

A Lét alapozása – amely alig maradt emlékezetben – a létezők legvégső létezőjében a létről mint olyanról szóló metafizikai kérdésből indul ki. Ez felfedezi, hogy a létezők vannak. Az a tény, hogy a Lét lényegileg történik, elsiklik mellette. De ez az utóbbi tapasztalat észrevétlenül rátér a metafizikai kérdés útjára, amely Leibniz későbbi

megfogalmazásában így szól: „Miért vannak egyáltalán létezők, és miért inkább nem semmi?”[2]

Ez a kérdés a létezők első okát és legmagasabb létalapját firtatja. Ez a theion kérdése, amely már a metafizika kezdetén, Platónnál és Arisztotelésznél felmerült; vagyis a metafizika lényegéből fakadóan merült fel. Mivel a metafizika, amely a létezőt mint olyat gondolja el, a Létre irányul, de a létezők alapján és azokhoz viszonyítva gondolkodik róla, a metafizikának tehát (legein) kell mondania a theion-t a legmagasabb létező alap értelmében. A metafizika lényegénél fogva teológia. Teológia annyiban, amennyiben a létezőt mint létezőt, az on hei on-t mondja ki. Az ontológia egyidejűleg és szükségszerűen teológia is. Ahhoz, hogy felismerjük a metafizika alapvetően onto-teológiai jellegét,[3] nem szükséges a tisztán skolasztikus metafizikafogalmat követnünk. Épp ellenkezőleg: a skolasztikus fogalom csupán a metafizika lényegének doktrinális megfogalmazása, amelyet maga a metafizika gondolt végig.

Az ontológia és teológia elnevezések itt használt jelentése nem egyezik meg azzal a tartalommal, amellyel a metafizika skolasztikus fogalmában rendelkeznek. Az „ontológia” sokkal inkább a létezőt mint olyat határozza meg annak essentia-jára (lényegére) vonatkozóan, és megtalálható a pszichológiában, a kozmológiában és a teológiában is. Ugyanakkor a „teológia” is – helyesen elgondolva – uralkodik mind a kozmológiában, mind a pszichológiában (vagy antropológiában), valamint a metaphysica generalis-ban (általános metafizikában) is.

Mint ontológia, még Nietzsche metafizikája is egyszerre teológia, jóllehet látszólag távol áll a skolasztikus metafizikától.

A létezők ontológiája mint olyan a essentia-t a hatalomakarásként gondolja el. Az efféle ontológia a létezők existentia-ját mint olyat és mint egészet teológiailag, az örök

---

[2] Leibniz megfogalmazása a Természet és a kegyelem elvei, ésszerűségen alapítva (1714) című művének 7. szakaszában jelenik meg, Robert Latta fordításában (Philip P. Wiener által átdolgozva), a következőképpen:

> Eddig egyszerű fizikusként beszéltünk: most tovább kell lépnünk a metafizikához, felhasználva azt a nagyszerű, általánosságban kevéssé alkalmazott elvet, amely arra tanít, hogy semmi sem történik elégséges indok nélkül; vagyis semmi sem történik anélkül, hogy aki kellőképpen értené a dolgokat, ne tudna olyan elégséges okot adni, amely meghatározza, miért van ez így és nem másként. Ha ezt az elvet lefektettük, az első kérdés, amit joggal fel kell tennünk, ez lesz: Miért van inkább valami, mintsem semmi? Hiszen a semmi egyszerűbb és könnyebb, mint a valami. Továbbá, feltéve, hogy a dolgoknak létezniük kell, képesnek kell lennünk arra, hogy okot adjunk arra, miért kell így és nem másként létezniük.

Heidegger az első „Miért?” kérdést számos esszéjében és előadásában döntő pontokon alkalmazza, például a „Mi a metafizika?” (1929; lásd még az 1949-es „Bevezetés” az ünnepi előadáshoz, Wegmarken, 210. o.) végpontjaként, valamint a Bevezetés a metafizikába (1935) nyitó kérdéseként. Megváltoztattam a hagyományos angol fordítást, hogy megragadjam a sajátos hangsúlyt a potius quam vagy plutôt que kifejezésen, amelyet Heidegger 1928-ban, a Leibnizről tartott marburgi előadásai során a legfontosabbnak tartott. Lásd: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, 141. o., valamint „Vom Wesen des Grundes”, Wegmarken, 65. és 68. o.

[3] Vö. Heidegger 1957-es előadása: „A metafizika onto-teo-logikai alkotmánya” (Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik), in Martin Heidegger, Identität und Differenz (Pfullingen: G. Neske, 1957), 31–67. o.; angol fordítás: Joan Stambaugh, Identity and Difference (New York: Harper & Row, 1969), 42–74. o. A Harper & Row kiadás a német szöveget is tartalmazza, 107–143. o. Ebben az előadásban Heidegger Hegelt – különösen a A logika tudománya Hegelét – az ontoteológia betetőzéseként tárgyalja. Az előző Nietzsche-előadásokban a kifejezés elsősorban Leibnizzel társul. Emlékezzünk Heidegger kifejezésének szellemes előzményére Voltaire Candide-jában, ahol Panglossról azt állítják, hogy „a metafiziko-teologo-kozmolónigológia”-t tanította.

visszatérésként gondolja el. Az efféle metafizikai teológia természetesen sajátos értelemben vett negatív teológia. Negativitása a „Isten halott" kifejezésben tárul fel. Ez nem az ateizmus, hanem az ontoteológia kifejezése, abban a metafizikában, amelyben a tulajdonképpeni nihilizmus beteljesedik.

De ha a metafizika mint olyan nem gondolja el magát a Létet, mert a Létet a létező értelmében gondolja, az ontológia és a teológia, egymásra való kölcsönös függésük alapján, mindkettőnek el kell hagynia magát a Létet meg nem gondolva. A teológia a létező essentiáját az ontológiából vezeti le. Az ontológia, akár tudatosan, akár nem, a létezőt a maga existentia vonatkozásában, vagyis mint ami létezik, az első okká [Grund] helyezi át, amelyet a teológia tovább képvisel. A metafizika onto-teo-lógiai lényege a létezőt essentia és existentia szempontjából gondolja el. E létezőléti meghatározások mintegy gondolatilag jelzésszerűek, de nem a Lét szempontjából vannak átgondolva, sem külön-külön, sem együtt a különbségükben. Ez a különbség és mindaz, amit magában foglal, mint meg nem gondolt, hirtelen meghatározóvá válik a metafizikai gondolkodás számára—mintha az égből pottyant volna. Talán valóban így történt. De akkor el kellene gondolkodnunk azon, hogy ez mit jelent magára a Létre nézve.

A lételmélet és a teológia sokrétű, mégis alig kifejtett összefüggése a metafizika lényegében különös tisztasággal nyilvánul meg ott, ahol a metafizika – saját nevének irányát követve – azonosítja azt az alapvető vonást, amely révén a létezőt mint olyant ismeri meg. Ez pedig a transzcendencia.

Egyrészt a transzcendencia szó jelöli a lét átmenetét abba, ami a lét mint lét a mi-volta (minősítése) szerint. A essentia-hoz való túllépés a transzcendencia mint transzcendentálé. Kant a létet kritikai módon az élmény tárgyára korlátozva a transzcendentált a tárgy objektivitásával azonosította. Másrészt azonban a transzcendencia ugyanakkor a transzcendenst is jelenti, amely az elsődleges létező ok értelmében a létezőt mint létezőt meghaladja, és azt felülmúlva a létező fölött lebeg a lényeg teljességének tökéletességében. Az ontológia a transzcendenciát transzcendentáléként képviseli. A teológia a transzcendenciát transzcendensként képviseli.

Az egységes kétértelműség, amelyet a transzcendencia nevez meg, és amely az – eredete szempontjából – homályos essentia és existentia közötti megkülönböztetésben gyökerezik, a metafizika onto-teológiai lényegét tükrözi. Lényegénél fogva a metafizika a létet transzcendentálisan-transzcendensen meghaladva gondolja el, de csak azért, hogy magát a létezőt reprezentálja; vagyis, hogy újra ahhoz térjen vissza. A létet mintegy reprezentációs módon siklik át a transzcendentális-transzcendens meghaladás aktusában. Az a gondolkodás, amely meghalad, mindig átlépi magát a Létet a gondolatban, nem mulasztásból, hanem oly módon, hogy nem lép be magába a Létbe, abba, ami kérdéses az igazságában. A metafizikai gondolkodás nem lép be magába a Létbe, mert már elgondolta a Létet, mégpedig mint a létezőt, amennyiben a létező létező.

A lét maga szükségszerűen megmarad a metafizikában meg nem gondoltnak. A metafizika egy olyan történelem, amelyben a lét magáról lényegileg nincs szó: a metafizika mint olyan maga a tulajdonképpeni nihilizmus.

A metafizika nihilista lényegének tapasztalata, amelyre most rámutattunk, önmagában még nem elegendő ahhoz, hogy a metafizika valódi lényegét lényegileg helyes módon gondoljuk el. Ehhez először is arra van szükség, hogy a metafizika lényegét maga a Lét alapján tapasztaljuk meg. De ha feltételezzük, hogy gondolkodásunk ezen tapasztalat felé vezető úton jár, és távolról közelít hozzá, akkor mindenekelőtt meg kell tanulnia, mit jelent az, hogy maga a Lét megmarad a metafizikában el nem gondoltnak. Talán ez az egyetlen, amit gondolkodásunknak előzetesen meg kell tanulnia.

A lét meg nem gondolt marad a metafizikában, mert a metafizika magát a létezőt mint olyat gondolja. Mit jelent azt mondani, hogy a létező mint olyan van elgondolva? Azt jelenti, hogy maga a létező kerül előtérbe. A fénybe áll. A létező megvilágosodik, maga is

feltárul. A létező a feltárultságban áll. Ez utóbbi az igazság lényege, amely a kezdetekkor megjelenik, majd azonnal újra eltűnik.

Milyen igazságban áll a létező, ha a metafizikában mint létezőre gondolunk rá? Nyilvánvaló, hogy maga a metafizika a létező mint olyan igazsága. Mi az ilyenfajta feltárulás lényegi módja? Mond-e valaha bármit is a metafizika az igazság lényegéről, amelyben és amelyből a létezőt gondolja, bármit is az igazságról, mint amelyben a metafizika maga lényegileg történik? Soha. Vagy csupán azért beszélünk így, a látszat szerint elbizakodottan, mert mindeddig hiába kerestük, mit mond a metafizika annak az igazságnak a lényegéről, amelyben áll? Hiába kerestük volna, pusztán azért, mert nem megfelelő kérdéseket tettünk fel?

Ha ez a helyzet, akkor helyre kell hoznunk a dolgokat. A hivatkozás Nietzsche metafizikai igazolás-fogalmára ideiglenesen megmutatta, hogy Nietzsche nem volt képes felismerni az általa gondolt igazolást sem annak lényegének igazságában általában, sem pedig metafizikájának igazságára jellemző lényegi vonásként. Vajon ennek a képtelenségnek az oka az, hogy az ő metafizikája a hatalom akarásának metafizikája, vagy pusztán az, hogy metafizika?

Az ok az, hogy a metafizika magát a Létet gondolatlanul hagyja. Azzal, hogy a létezőt mint olyant gondolja, a gondolatban elcsúszik a Léten, hogy aztán elhaladjon mellette, és visszatérjen a létezőhöz, amelynél meg is marad. Így a metafizika a létezőt mint olyant gondolja; de soha nem fontolgatja magát az „mint olyant". A „mint olyan" azt jelenti, hogy a létező fel van fedve. Az hei az on hei on-ban, a qua az ens qua ens-ben, a „mint" a „létező mint létező" kifejezésben megnevezi a fel-fedezettséget, amely lényegében gondolatlan marad. A nyelv ilyen jelentős dolgokat rejteget ennyire észrevétlenül az ilyen egyszerű szavakban – ha szavaknak nevezhetők egyáltalán. A maga megnevezésében a „mint olyan" átsiklik a létező Létének felfedettségén. De mivel maga a Lét gondolatlan marad, a létezők fel-fedezettsége is gondolatlan marad.

Mi lenne, ha mindkét esetben ugyanaz lenne a meg nem gondolt? Akkor a lét meg nem gondolt feltárulása maga a meg nem gondolt Lét lenne. Akkor maga a Lét lényegileg tárulna fel, mint ilyen feltárulás – mint leleplezés.

Ismételten, és még lényegibb módon, megmutatkozott az, ami meg nem gondolt marad a metafizikában, amely maga a létezők igazsága mint olyan. Itt az ideje végre feltenni a kérdést: miként gondolható el maga a „meg nem gondolt"? Ezzel a meg nem gondoltsággal együtt egyúttal arra a történelemre is utalunk, amelyben a Lét maga semmi marad. A „meg nem gondolt" lényegének szemlélése révén közelebb kerülünk magához a nihilizmus lényegéhez.

Ha maga a Lét gondolatlan, az a gondolkodás hibájának tűnik, amennyiben a gondolkodás nincs tekintettel magára a Létre. A gondolkodás kihagy valamit. Közben a metafizika a létezők Létét gondolja. A Létet a saját alapvető fogalmai, az essentia és az existentia alapján ismeri. De a Létet csak azért ismeri, hogy ennek alapján felismerje a létezőket mint olyanokat. A metafizikában a Létet se nem kerülik meg, se nem hanyagolják el. Mégis, a Létről való metafizikai felfogás nem engedi meg, hogy az kifejezetten átgondolt legyen; ehhez el kellene ismernie a metafizikának magát a Létet mint azt, amit neki gondolnia kellene. A Lét a fogalmak fényében marad, sőt a spekulatív dialektika abszolút fogalmának ragyogásában – és mégis gondolatlan marad. Így arra lehetne következtetni, hogy a metafizika elutasítja a Létet mint azt, amit kifejezetten gondolni kellene.

Egy ilyen elutasítás természetesen azt feltételezné, hogy a metafizika már valamilyen módon beemelte magába a Létet mint azt, amit gondolni kell. Hol található meg egy ilyen befogadás a metafizika történetében? Sehol. Ezért hiányoznak a Lét kifejezett gondolásának bármiféle elutasításának nyomai is.

Még ott is, ahol nem ontoteológiaként fejeződik ki, a metafizika állítja és tudja magáról, hogy olyan gondolkodás, amely mindig és mindenütt azt gondolja, ami a „Lét", bár csak a

létező mint olyan értelmében. Természetesen a metafizika nem ismeri fel ezt a „bár csak”-ot. És nem ismeri fel, nem azért, mert elutasítaná magát a Létet mint gondolandót, hanem azért, mert maga a Lét távol marad. Ha azonban ez így van, akkor a „meg nem gondolt” nem egy olyan gondolkodásból ered, amely elhanyagol valamit.

Hogyan értsük meg azt a tényt, hogy maga a Lét távol marad? Talán abban az értelemben, hogy a Lét valahol megáll, mint egy létező, és bármilyen okból, talán mert eltévedt, nem ér el hozzánk? Kivéve azt, hogy a metafizikában a Lét látható, mint a létezők Léte.

Időközben világosabbá vált, hogy maga a Lét lényegében mint a feltárulás történik, amelyben a létező jelenvalóvá válik. A feltárulás maga azonban rejtve marad mint olyan. Önmagára vonatkozva a feltárulás mint olyan távol marad, magában marad. A dolog a feltárulás lényegének elrejtettségével áll. Ez a Lét elrejtettségével áll mint olyannal. Maga a Lét távol marad.

Így áll a helyzet a Lét elrejtőzésével, oly módon, hogy a rejtőzés önmagában rejtőzik el. A Lét távolmaradása maga a Lét mint ez a hiány.[4] A Lét nincs valahol elkülönítve, sem nem marad távol; inkább a Lét hiánya mint olyan, maga a Lét. Hiányában a Lét önmagával fedi el önmagát. Ez a fátyol, amely önmagának eltűnik, amelyben a Lét lényegileg hiányban történik meg, az a semmi mint maga a Lét.

Érzékeljük-e, mi történik lényegében abban a semmiben, amelyet most meg kell gondolnunk? Merjük-e elgondolni annak lehetőségét, hogy a semmi végtelenül különbözik az üres semmisségtől? Jelen esetben a nihilizmus lényegének jellemzése, amelyben magának a Létnek sincs semmije, több kell, hogy legyen, mint pusztán negatív következtetés.

A Lét a metafizikában mint olyan, gondolatlan marad. Ez most azt sugallja, hogy maga a Lét távol marad; mint ilyen hiány, a Lét maga lényegében feltárul. Amennyiben az „un-” az el-nem-rejtésben (unconcealment), önmagára vonatkoztatva, távol marad az el-nem-rejtéstől, megmaradva a Lét elrejtettségében, a hiány a elrejtés jellegét mutatja. Milyen értelemben kell az ilyen elrejtést elgondolnunk? Az elrejtés egyszerűen leplezés, vagy ugyanakkor elraktározás és megőrzés is? A Lét saját hiánya mindig a létezőkhöz viszonyulva van. Hiányában a Lét vissza van tartva a létezőktől? Maga a visszatartás valójában elutasítás? Itt csupán kérdéseket teszünk fel, azt firtatjuk, amit sejthetünk a Lét saját hiányával kapcsolatban. Ha elfogadjuk, hogy maga a Lét „van” mint hiány, akkor a Léten kell majd és azon, ahogyan a Lét a gondolkodásunkat éri, támaszkodnunk, hogy megállapíthassuk belőle, milyen jellemzők lényegileg jelennek meg a hiányban. Mert a jelenben kizárólag arra összpontosítunk, ami a Lét saját hiányához tartozik. Nem habozunk elismerni, hogy a Létről mint éppen arról – Létről – szóló beszéd még mindig elégtelen nyelvet használ, amennyiben örökös hivatkozásainkban magára a Létre olyan névvel utalunk, amely továbbra is félrebeszél a Léttel szemben mint olyannal.

Amikor ezt a megjegyzést tesszük, azt a feltételezést fogalmazzuk meg, hogy a Lét – mint olyan – többé nem nevezhető „Létnek”. A Lét mint olyan más, mint önmaga, annyira radikálisan más, hogy még csak „nem is van”. Mindez szavakba öntve dialektikusnak hangzik. A dolog lényegét tekintve azonban másképp áll a helyzet.

Akár a rejtőzködés a Lét önmagát visszautasító megőrzése, akár nem, valami olyasmi történik benne, mint egy ön-visszahúzódás, és pedig úgy, hogy mindez valamiképpen mégis szem előtt marad, nevezetesen mint a létezők Léte. A visszahúzódás, amelyben a Lét maga lényegileg történik, nem fosztja meg a létezőt a Léttől. Mindazonáltal a létező, éppen és csak mint létező, a Lét saját visszahúzódásában áll. Mondhatnánk, hogy a létező el van hagyva magától a Léttől. A Lét általi elhagyatottság a létezőkre mint egészre

[4] A Lét elmaradása maga a Lét mint ez az elmaradás. A jogi szakkifejezés, a default most segít lefordítani az elmaradást, vagyis a Lét „távolmaradását”, annak meg nem jelenését önmagában, a metafizika történetében.

vonatkozik, nemcsak arra a létezőre, amely az ember alakját ölti, aki képviseli a létezőket mint olyat, és e képviseletben a Lét maga az igazságában visszahúzódik előle.

A Lét maga visszahúzódik. A visszahúzódás megtörténik. A Lét elhagyja a létezőt mint olyat. Mikor történik ez? Most? Csak tegnap? Vagy régóta? Mióta tart? Mióta? Mióta a létező feltárult mint maga a létező. A metafizika azóta uralkodik, mióta ez a feltárulás megtörtént; hiszen a metafizika a létező mint olyan feltárulásának története. Mióta ez a történet létrejött, történetileg a Lét maga visszahúzódott; a Lét elhagyta a létezőket mint olyat; olyan történelem áll fenn, amelyben a Lét magának nincs semmije. Következésképpen, és attól az időtől fogva, a Lét maga gondolatlan maradt.

Azóta azonban a tulajdonképpeni nihilizmus lényege szerint is lényegében kibontakozik, rejtetten, ahogyan az lényegéhez illik. Vizsgáljuk meg most a nihilizmus nevet, amennyiben a nihilt nevezi meg. A semmit magát a Lét vonatkozásában gondoljuk el. Magát a „vonatkozást" úgy gondoljuk el, mint ami történeti. A történetit pedig úgy gondoljuk el, mint ami a Lét történetében megy végbe, s amelyben az, ami lényegileg történik ebben a történetiségben, szintén a Lét által van meghatározva.

A tulajdonképpeni nihilizmus lényege maga a Lét, amely hiányzik a feltárulásból, amely a maga „Az", és amely az „van"-ját a távolmaradásban határozza meg.[5]

Talán most már számunkra is világossá válhat, legalábbis néhány tekintetben, hogy a Lét mint olyan hátramaradtan-el-nem-gondolt volta, amelyről korábban szóltunk, magából a Lét hiányából ered, egy olyan hiányból, amely maga a Lét „van". Mindazonáltal túlzás lenne azt állítani, hogy a hátramaradtan-el-nem-gondolt a Létben magában rejlik, és nem a gondolkodásban. Vajon tehát a gondolkodás együtt tartozik a Lét hiányával? Attól függően, hogyan gondoljuk el, e kérdés igenlése rátapinthat valami lényegesre. Ugyanakkor el is kerülheti azt. Ugyanígy az az állítás, amely szerint a hátramaradtan-el-nem-gondolt a Létben magában rejlik, túl sokat is mondhat, és mégis kifejezheti azt, ami egyedül lényeges.

A gondolkodás nem tartozik a Lét alapállapotához abban az értelemben, hogy figyelemmel kíséri azt, mintha a Lét önmagában, különállóan létezne valahol, és a gondolkodás pedig egy másik dolog lenne, amely saját magán alapulva vagy foglalkozik a Léttel annak feltárulásában, vagy sem. A gondolkodás nem egy a Léttel szembenálló, független tevékenység, különösen nem oly módon, hogy mint az alany reprezentációs tevékenysége, már eleve fenntartaná a Létet mint azt, amit általa és benne a legáltalánosabban képviselnek.

Amellett, hogy ez a leírás félreérti a gondolkodás puszta megjelenését és valódi szándékát mint olyat, a Létnek a reprezentáló szubjektum rendelkezési körébe helyezése nem tenné lehetővé számunkra, hogy lássuk vagy megértsük, vajon és hogyan vonul vissza a Lét mint olyan a feltárulásban a gondolkodástól együtt a feltárulással, amíg és amennyiben a gondolkodás már eleve a létezőt mint olyat, vagyis annak Létét reprezentálja. Éppen ellenkezőleg, a gondolkodás magához a Léthez tartozik, amennyiben a gondolkodás, hű lényegéhez, fenntartja a hozzáférést valamihez, ami soha nem érkezik a Létként mint olyan bárhonnan, hanem magából a Létből közelít, sőt maga mint az It (Es), és „van" maga a Lét mindeközben. Mi ez?

---

[5] Heidegger Es („Az") kifejezésének használata itt és a továbbiakban előrevetíti az Ereignis, a sajátító esemény témáját, amely által van az „Én" – adja (Es gibt) az Időt és a Létet. Különösen fontos az Ereignis gondolatának mátrixa a nihilizmus történetében: a metafizika egész történetében, amelyben a Lét a semmivé redukálódik, a Lét meg nem rejtettsége önmaga továbbra is rejtetten marad. Éppen ezért az „önmaga" és az „Az" minden ábrázolást elutasít. Heidegger az utóbbi nagybetűs írását nem úgy érti, mint ami egy legfőbb lényre vagy bármilyen lényre utalna. Az „Az" tárgyiasításának minden formáját megelőzi Heidegger megjegyzése az Ereignis véges természetéről a „Lét és Idő" című Todtnauberg-szemináriumán. Lásd *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: M. Niemeyer, 1969), 53. és 58. o. Vö. e sorozat I. kötetével (A hatalom akarása mint művészet), 156. o. jegyzet.

Amiről itt kérdezünk, és amit egyszerűségében kell megtapasztalnunk, azt már észrevétlenül azonosítottuk, amikor a Lét sajátosságaként írtuk le a Lét „hiányát”. Azt mondtuk, hogy maga a Lét nem valami, ami elzárkózva tartja magát valahol. Egyáltalán mitől különülhetne el a Lét? Nem a létezőtől, amely a Létben lakozik, jóllehet a Lét különbségben áll a létezőkkel szemben. Nem is a Léttől, amely maga a Lét „van” mint Lét maga. Inkább az elvonulásban jön létre valamiféle kapcsolat egy helyhez hasonlóval, amelytől az elvonulás távolmaradása az marad, ami: a feltáratlanság hiánya mint olyan. Ez a hely az a menedék, amelyben a feltáratlanság hiánya lényegileg fennmarad. Ha azonban éppen a rejtettség az, ami a feltáratlanság távolmaradásában megmarad, akkor a rejtettség megmaradása is lényegi kapcsolatot tart fenn ugyanahhoz a helyhez.

A feltárulás mint olyan távolmaradása és az elfedettség tartózkodása lényegileg egy menedékben történik, amely mindkettő tulajdonképpeni lényegének otthona. Ám a feltárulás távolmaradása és az elfedettség tartózkodása nem utólag keres magának otthont; inkább az otthon lényegileg velük együtt történik, mint a Lét saját eseménye. Maga az esemény már önmagában az otthonuk megérkezése. A Lét helyének tere maga a Lét.

Az a hely azonban az ember lényegét jelenti. Nem az ember önmagáért mint alany, amennyiben csupán emberi ügyeivel foglalkozik, önmagát más létezők közé sorolva, és mindig, amikor kifejezetten a Lét érdekli, azt kizárólag a létezők felől magyarázza. De amennyiben az ember már a Létre vonatkozik akkor is, amikor azt kizárólag a létezőkön keresztül ismeri, akkor kapcsolatban áll a Léttel. Az ember a Lét önmagához való viszonyában áll, amennyiben emberként a létezőkhöz mint olyanokhoz viszonyul. A Lét önmagát adományozza azáltal, hogy belefoglalja magát az el-nem-rejtettségbe – és csak így Lét –, együtt annak a helyével, ahol megjelenik, mint saját hiányának lakhelye. Ez a „hol”, mint a menedék „ott”-ja, magához a Léthez tartozik, „van” maga a Lét, és ezért hívják lét-ottlétnek [Da-sein].

„Az emberben lévő Dasein az a lényeg, amely magához a Lét-hez tartozik. Az ember úgy tartozik ehhez a lényeghez, hogy neki magának kell ilyen Létnek lennie. A Da-sein az emberre vonatkozik. Mint az ő lényege, minden esetben az övé, az, amihez tartozik, de nem az, amit maga készít és irányít, mint saját alkotását. Az ember akkor válik lényegivé, ha kifejezetten belép a saját lényegébe. Ő a létezők feltárultságában áll, mint a rejtett hely, amelyben a Lét lényegileg történik az igazságában. Ő ebben a helyben áll, ami azt jelenti, hogy ekstatikusan van benne, mivel mindig és mindenütt a Lét és a saját lényege közötti viszony alapján van; vagyis a Lét helyéhez maga lényegileg tartozik.

Mint a Létre való vonatkozás, akár a létezőre mint olyanra, akár magára a Létre, az ekstatikus benne-rejlés a Lét helyének nyitottságában a gondolkodás lényege. A gondolkodás lényege, amelyet így, vagyis a Lét alapján tapasztalunk meg, nem határozható meg az akarat és az érzelem ellentéteként. Ezért nem szabad pusztán elméletinek kikiáltani a gyakorlati tevékenységgel szemben, és így az emberi lényeg szempontjából lényegi jelentőségében korlátozni.

Ha a nihilizmus lényegéről szóló elmélkedésünkben a nem-gondoltról beszélünk, az mindig egy olyan gondolkodás nem-gondoltja, amelyet a Lét lényege határoz meg. A gondolkodást az értelem tevékenységeként vesszük. Az értelem számára a kérdés a megértés. A gondolkodás lényege a Lét megértése annak kibontakozási lehetőségeiben, amelyeket maga a Lét lényege adományoz.

Saját hajlékából való előjövetelével – mivel ez a hajlék maga a Lét – a Lét az emberhez kapcsolódik az ő lényegével együtt. Mint akit a Lét közelít meg, az ember az, aki gondolkodik. A „vajon ez, vajon az”, amelyben a lényegi lehetősége annak tárul fel, hogy így vagy úgy lehessen, bizonyos módon az ember gondolkodásában áll fenn; de ez magán a Léten nyugszik, amely önmagában el is vonulhat mint ilyen, és el is vonul, amikor megmutatja magát a létezőkben mint olyanokban. De mivel ez az ember lényegét

érinti, még a gondolkodásnak ez a lehetősége is valamiképpen az ő lényegén alapul, amely mint a Lét lakhelye, viszont magán a Léten nyugszik.

Ily módon az ember, mint a gondolkodó lény, kapcsolatba léphet a létezőkkel mint olyanokkal. A gondolkodás tehát a Létet a létező mivoltában hozza nyelvre. Az efféle gondolkodás metafizikai. Nem utasítja el magát a Létet, de nem is marad a Lét mint olyan hiányánál. Önmagában a gondolkodás nem felel meg a Lét visszahúzódásának.

Azonban a megtagadás és a megfelelés kettős elmulasztása nem semmi. Inkább arról van szó, hogy nemcsak maga a Lét marad távol, hanem az ő hiánya gondolatlanul félre van helyezve és el van nyomva a gondolkodás által. Minél kizárólagosabban ragadja meg a metafizika a létezőt mint olyat, és biztosítja magát a létező által és benne, mint a Lét „igazságában", annál határozottabban mondott már le magáról a Léten mint olyanról. A Lét a létezők feltétele, amit a létező mint olyan állít fel, és e feltétel így csak egy érték a többi között.

A Lét maga alapállapota kifejezetten, ha nem is tudatosan, félre van helyezve saját alapállapotában a metafizikai gondolkodás természetéből adódóan, ami értékekben gondolkodik, és maga ez a félrehelyezés nem ismeri fel önmagát annak. A Lét semmije el van pecsételve a Lét értékként való értelmezésében. Ehhez a lepecsételtséghez hozzátartozik, hogy önmagát új „igent"-ként értse a létezőkre mint olyanokra a hatalom akarásának értelmében, és hogy önmagát a nihilizmus meghaladásaként értse.

A nihilizmus lényegének szempontjából Nietzsche meghaladása nem más, mint a nihilizmus beteljesedése. Ebben a nihilizmus teljes lényege világosabban nyilvánul meg számunkra, mint a metafizika bármely más alapvető álláspontjában. Ami igazán a sajátja, az maga a Lét hiánya. De amennyiben ez a hiány a metafizikában történik, az ilyenfajta valódiság nem kerül elismerésre a nihilizmus valódiságaként.[6] Inkább maga a hiány az, ami a metafizikai gondolkodásban kimarad, mégpedig úgy, hogy a metafizika még a saját hiányát mint hiányt is elmulasztja felismerni. A hiány rejtve marad, önmagára hagyva az elhagyás révén. Pontosan abban a módjában, ahogy végbemegy, a nihilizmus autenticitása nem valami autentikus. Milyen értelemben? A nihilizmus mint metafizika saját inautenticitásában megy végbe. Ez az inautenticitás azonban nem az autenticitás hiánya, hanem annak beteljesülése, mert maga a Lét hiányáról van szó, és a Létre hárul, hogy gondoskodjon arról: a hiány teljesen önmaga maradjon. A nihilizmus autenticitása történetileg inautenticitás formájában jelenik meg, amely a hiányt úgy mulasztja el, hogy magát a mulasztást is elmulasztja. Mivel a létezőket mint olyanokat feltétlenül megerősíti, nem érintkezik és nem is érintkezhet azzal, ami a Létet magát érinthetné. A nihilizmus teljes lényege autenticitásának és inautenticitásának eredeti egysége.

Ha tehát a nihilizmust a metafizikán belül tapasztaljuk meg és hozzuk fogalmakba, a metafizikai gondolkodás csak a nihilizmus hiteltelenségével tud foglalkozni, és azt is csak úgy, hogy a hiteltelenséget nem mint olyat tapasztalja meg, hanem a metafizika eljárásai szerint magyarázza. A Lét mint olyan hiányának elhagyása úgy jelenik meg, mint a Lét értékként való magyarázata. Értékké redukálva a Létet a létezőből származtatják, mint annak feltételét, mint olyat.

A nihilizmus – hogy a Létnek magának nincs semmije – a metafizikai gondolkodás számára mindig pontosan ezt jelenti: a létezőnek mint olyannak nincs semmije. A nihilizmus lényegének megtapasztalásába vezető út ezért el van zárva a metafizika előtt. Amennyiben a metafizika minden esetben a létező mint olyan igenlése vagy tagadása mellett dönt, és kezdetét és végét a létező meglévő alapjáról való megfelelő

---

[6] Az „autenticitás" itt a das Eigentliche fordítása. Heidegger korábbi utalásai a der eigentliche Nihilismus-ra „tulajdonképpeni nihilizmus"-ként lettek fordítva. Heidegger itt továbbra is azt vizsgálja, mi az, ami a nihilizmushoz mint olyanhoz tulajdonképpen hozzátartozik, még ha az angol nyelv kényszere miatt a problémás „autenticitás" és (a das Uneigentliche esetében) „inautenticitás" fordításokhoz kell is folyamodnia.

megvilágításában látja, akaratlanul is elmulasztja észrevenni, hogy maga a Lét hiányzik már abban az elsőbbségben, amely a létező mint olyan kérdésére irányul. Azáltal, hogy hiányzik, a Lét magára hagyja a metafizikai gondolkodást a saját természetére, amely éppen abban áll, hogy elmulasztja a hiányt mint olyant, és nem vonja be magát ebbe a mulasztásba. Amennyiben az ilyen gondolkodás, amely metafizikaként vált történelmivé, lényegében magához a Léthez tartozik, amennyiben a létező mint olyan feltárulása alapján gondolkodik, a nihilizmus hiteltelenségét is maga a Lét határozza meg.

A nem-hiteles nihilizmus a nihilizmus lényegének nem-hitelessége, pontosan annyiban, amennyiben a nihilizmus beteljesíti a hitelességet. Különbség bontakozik ki a nihilizmus lényegi egységében. A nihilizmus nem-hitelessége nincs eltávolítva a lényegéből. Ez azt jelzi, hogy a nem-lényeg a lényeghez tartozik. Gondolhatnánk, hogy a nihilizmus hitelessége és nem-hitelessége közötti kapcsolat egy sajátos példája az általánosan érvényes összefüggésnek a lényeg és a nem-lényeg között, így az előbbi szolgálhatna példaként az utóbbira. Ám az az állítás, hogy „A nem-lényeg a lényeghez tartozik", korántsem egy formális, ontológiai értelemben vett általános kijelentés egy olyan lényegre vonatkozóan, amelyet metafizikailag mint „lényegiséget" képviselnek, és amely végső soron mint „idea" jelenik meg. A „lényeg" szóban (verbum), ha igeként értjük, a kijelentés magát a Létet gondolja amint az van, egy olyan hiányként, amely mulasztásban lakozik, és így őrződik meg. A mulasztás azonban lényegszerűen magának a Létnek az elrejtőzésével esszerűen történik, amint az a visszavontban meg nem mutatkozásában megnyílik. Így a gondolkodás, amely mint metafizika a létezőt mint iylen a mulasztáson keresztül képviseli, éppoly kevéssé képes figyelmet fordítani a mulasztásra, mint amennyire képtelen megtapasztalni a Lét általi elhagyottságot, amely a létezőket mint ilyeneket éri.

Ha a nihilizmus lényegét úgy gondoljuk el, ahogyan azt megkíséreltük, akkor azt magából a Létből gondoljuk el, mint a Lét történetét, amely a Lét önmaga „van"-jaként létezik. A nihilizmus lényege azonban a Lét történetében mégsem tárja fel azokat a vonásokat, amelyek rendszerint kifejezik, mit értünk a közismert nihilizmus szón: valamit, ami lebecsül és elpusztít, hanyatlást és összeomlást. A nihilizmus lényege semmi negatívat nem tartalmaz egy olyan romboló elem formájában, amelynek székhelye az emberi érzelmekben volna, és amely az emberi tevékenységekben keringene. A nihilizmus lényege egyáltalán nem az ember ügye, hanem magának a Létnek az ügye, és így természetesen egyben az ember lényegének ügye is, és csak ebben a sorrendben válik egyszersmind emberi üggyé. És feltehetően nem csupán egy a sok közül.

Bár az, amit a nihilizmus szokásos értelmében a közeli jelenségében negatívnak azonosítottak, nem tartozik a nihilizmus lényegéhez, ez semmiképp sem jelenti azt, hogy a romboló jelenségek tényleges voltát figyelmen kívül kellene hagyni, tagadni vagy irrelevánsként magyarázni. Épp ellenkezőleg, szükségessé válik rákérdezni e romboló jelenségek forrására a lényegükben, nem csupán az okozati összefüggéseikre és hatásaikra vonatkozóan.

De hogyan is tehetnénk fel a döntő kérdést, ha először nem elmélkedtünk volna a nihilizmus lényegéről, és nem vezettük volna magunkat arra, hogy megkérdezzük: vajon a nihilizmus lényegére vonatkozó kérdés elmaradása részben nem okozza-e e jelenségek uralmát? Vajon a pusztító nihilizmus uralma és az, hogy nem kérdezünk, nem tudunk kérdezni a nihilizmus lényegéről, végső soron nem ugyanabból a gyökérből fakad?

Ha ez így volna, akkor kevés haszna lenne annak, ha kitartanánk amellett, hogy ha a nihilizmus lényege nem a negatívban rejlik, akkor az automatikusan valami pozitív. Mert a pozitív megosztja a teret az ellentétével. Felemelkedés a hanyatlással szemben, növekedés a fogyással szemben, magasztalás a lealacsonyodással szemben, építés a rombolással szemben – mind ellenjelenségekként játszanak szerepet a létezők birodalmában. A nihilizmus lényege azonban magára a Létre vonatkozik, vagy,

helyesebben kifejezve, a Lét vonatkozik a nihilizmus lényegére, mivel maga a Lét idézte elő a történelemben, hogy a Létnek önmagában semmi sincs.

Most már kijelenthetjük – különösen, ha kellően átgondoltuk a nihilizmusról szóló előző eszmefuttatást –, hogy a hivatkozott negatív jelenségek nem közvetlenül tartoznak a nihilizmus lényegéhez, mivel nem érnek el addig. Mindazonáltal továbbra is ragaszkodunk ahhoz, hogy valami „negatívnak" uralkodnia kell a nihilizmus lényegében. Máskülönben hogyan is mondhatna bármit ez a név, amelyet komolyan szeretnénk venni a maga elnevezésében? A nihilizmus lényegének előző meghatározása teljes súlyát a nihilizmuson belüli hitelesség és hiteltelenség különbségére helyezte. A hiteltelenség „in-" előtagja hozza előtérbe a negatívat.

Természetesen így van. De mit jelent a „negatív"? Nem egy olyan fogalomra hivatkozunk-e, amely valóban ismerős, ugyanakkor puszta közhely? Vajon azt hisszük, hogy a nihilizmusban az inautentikusság rossz, sőt, ártalmas, szemben az autentikussággal, mint jóval és igazságossal? Vagy inkább úgy véljük, hogy az autentikus nihilizmus rossz, ártalmas, míg az inautentikus nihilizmus, ha nem is jó, de legalább nem ártalmas?

Még ha figyelmen kívül hagyjuk is elhamarkodottságukat, ezek a vélemények ugyanúgy tévesek lennének. Mind az autentikusságot, mind az inautentikusságot a nihilizmus lényegében felületesen ítélik meg. Ráadásul olyan mércét használnak az ítélkezéshez, amelynek helyénvalóságát előbb magát kellene eldönteni. Mostanra ennyinek világossá kellett válnia: azzal az alapvető kérdéssel, amelyet feltettünk, magának a Létnek a birodalmában mozgunk, amelyet többé nem magyarázhatunk és nem ítélhetünk meg más nézőpontból, feltéve, hogy a gondolkodásmód, amelyet megkíséreltünk, egyáltalán megfelelő. Ha a nihilizmus lényegében az „in-" előlép, akkor az csak e lényeg egységéből kiindulva gondolható el. Az egység felfed egy különbséget, amelyet az „in-" hangsúlyoz. De hogy az „in-" és a „nem" lényege ebben a különbségben van-e, vagy hogy a negatívum az „in-"-ben egyszerűen a különbségnek van-e tulajdonítva, és csak egy tagadás következményeként, az továbbra is rejtve marad.

De mi az a nihilizmus lényegi egységében, ami alkalmat és alapot ad egy ilyen tagadásnak? A kérdésre nem lehet azonnal választ adni. Ezért megelégszünk azzal a felismeréssel, hogy a nihilizmus lényegében valami megkülönböztetett uralkodik, valami megkülönböztetett, ami magára a Létre vonatkozik. Az „in-" nem pusztán vagy elsősorban egy tagadáson és annak negativitásán nyugszik. De ha a negatívnak mint pusztító dolognak az alapvonása teljesen hiányzik a nihilizmus lényegéből, akkor a szándék, hogy a nihilizmust azonnal leküzdjük mint valamit, ami állítólag tisztán pusztító, különös megvilágításba kerül. Még furcsább lenne persze az a felfogás, hogy egy olyan gondolkodás, amely elutasítja a nihilizmus lényegi értelemben vett azonnali leküzdését, ezért a nihilizmust a hétköznapi értelemben affirmálná.

Mit jelent a „legyőzés"? Legyőzni annyit tesz, mint valamit magunk alá vonni, és ezzel egyidejűleg azt, amit így magunk alá helyeztünk, magunk mögé tenni, mint olyasmit, ami ezentúl nem fog meghatározó erővel bírni. Még ha a legyőzés nem is a teljes eltávolítást célozza, akkor is egyfajta támadás valami ellen.

A nihilizmus legyőzésének akarása – amelyet most a lényegében gondolunk el –, és annak valódi legyőzése azt jelentené, hogy az ember önmagától szembeszáll a Lét önmagában való hiányával. De ki vagy mi lenne elég hatalmas ahhoz, hogy megtámadja magát a Létet, bármilyen nézőpontból vagy bármilyen szándékkal, és azt az ember uralma alá vonja? A Lét önmagának legyőzése sohasem vihető véghez – már maga a kísérlet is visszacsúszna abba a vágyba, hogy kimozdítsa az ember lényegét. E lényeg tengelye abban áll, hogy maga a Lét – bármiképpen, még ha távolmaradással is – igényt tart az ember lényegére. Ez a lényeg az a hajlék, amelyet a Lét önmagának biztosít, hogy eljuthasson ebbe a hajlékba, mint a feltárulás eljövetelébe.

A Lét önmagán való felülemelkedésének vágya azt jelentené, hogy az ember lényegét mozdítjuk ki sarkaiból. Egy ilyen terv lehetetlenségét úgy is felfoghatnánk, mint a gondolat egy abszurd gesztusát, amely mint olyan a Lét alapján gondolkodik, miközben támadást akar indítani a Lét ellen; mintha egy ilyen terv nem lenne éppoly abszurd (feltéve, hogy itt vannak fokozatok), mint az a gondolati erőfeszítés, amely a gondolkodásban – amely bizonyára a létben van – megpróbálja tagadni magukat a létezőket. De itt nem pusztán arról van szó, hogy vajon a gondolkodás önmagában véve, saját tevékenységében, ellentmond-e önmagának, és ezért nélkülözi-e az alapvető szabályokat, ezáltal abszurditásba zuhanva. Az emberi gondolkodás gyakran belegabalyodik az ellentmondásba, és mégis olyan úton marad, amelyen sikert ér el.

Nem pusztán vagy elsősorban arról van szó, hogy amikor a Lét ellen vonul, a gondolkodás valami logikailag lehetetlenbe ütközik, hanem arról, hogy egy ilyen támadással a Lét ellen a Lét megtagadására emelkedik, és az ember lényegi lehetőségének feladását hajszolja. Ez a törekvés – abszurditása és logikai lehetetlensége ellenére – sorsszerűen meg is valósulhat.

Nem az a lényeges dolog, hogy a Lét mint olyan hiányának megtámadására tett kísérletben – és így magának a Létnek a megtámadásában – nem tartjuk be a gondolkodás szabályait; inkább az, hogy maga a Lét nincs elismerve Létezőként; ellenkezőleg, ki van hagyva. Ebben a kihagyásban azonban felismerjük a nihilizmus lényegi vonását. Magát a Lét hiányát közvetlenül megtámadni annyit tenne, mint nem ügyelni magára a Létre mint Létre. Az ilyen módon akart nihilizmus-meghaladás pusztán a lényegének hiteltelenségébe való még sötétebb visszaesést jelentene, amely minden hitelességet eltorzít. De mi volna, ha a meghaladás nem közvetlenül a Lét hiányát támadná meg, és nem próbálna megfelelni magának a Létnek, miközben a hiány kihagyásán halad előre? A kihagyás, a metafizika formájában, az emberi gondolkodás műve. Nem volna-e lehetséges, hogy a gondolkodás saját kudarca felé haladjon előre, nevezetesen afelé, hogy nem tudta a Létet magát a maga feltárultságában gondolni?

Egy ilyen erőfeszítés szükségessége aligha vitatható, de ezt a szükségességet először meg is kell tapasztalni. Ez természetesen azt jelenti, hogy az embernek át kell élnie a mulasztást mint olyat; vagyis a nihilizmus lényegében rejlő hiteltelenséget. De hogyan tehetné ezt meg anélkül, hogy előbb ne érintené meg az, ami hiteles – a Lét feltárulásának hiánya által?

Eközben a Lét nem pusztán megmarad önmagában saját feltárultságában, mintha ezt önmagának tartaná fenn; hanem éppen ellenkezőleg, a Lét lényegi viszonyának megfelelően az ember lényegéhez, a Lét egyúttal meghatározza azt is, hogy elhagyása az emberi gondolkodásban és azon keresztül történik. Még a kihagyás legyőzése is csak közvetve történhetne az ember szempontjából; vagyis oly módon, hogy a Lét maga mindenekelőtt közvetlenül késztetné az ember lényegét arra, hogy először tapasztalja meg a Lét feltárultságának hiányát magát, mint a Lét saját eljövetelét, és elgondolkodjon azon, amit így megtapasztalt.

Ha a nihilizmus lényegét a Lét történetének lényegének tekintjük, akkor a nihilizmus legyőzésének terve fölöslegessé válik, ha legyőzésen azt értjük, hogy az ember önállóan alárendeli magának ezt a történetet, és tiszta akaratához köti. A nihilizmus ilyen legyőzése téves is, mivel azt hiszi, hogy az emberi gondolatnak a hiány fölé kell emelkednie.

Az efféle meghaladás helyett csak egyetlen dolog szükséges, mégpedig az, hogy a gondolkodás, amelyet maga a Lét bátorít, egyszerűen gondolkodjék, hogy találkozzon a Léttel annak önnön hiányaként. Ez a találkozó gondolkodás elsősorban azon a felismerésen nyugszik, hogy maga a Lét visszahúzódik, de hogy e visszahúzódásként a Lét pontosan az a viszony, amely az ember lényegét megszólítja, mint a Lét (annak) eljövetelének lakhelyét. A létező, mint olyan, feltárulása e lakhellyel együtt adatik meg.

A találkozásra irányuló gondolkodás nem hagyja figyelmen kívül a Lét hiányát. De nem is próbálja meg uralni a hiányt, és félresöpörni azt. A találkozásra irányuló gondolkodás

követi a Létet annak visszahúzódásában, követi abban az értelemben, hogy hagyja magát a Létet menni, miközben maga hátramarad. Hol időzik tehát a gondolkodás? Már nem ott, ahol korábban, a metafizika elhanyagoló gondolkodásában. A gondolkodás hátramarad azáltal, hogy először megteszi a döntő hátralépést, vissza a mulasztástól – de hová? Hová máshová, mint abba a birodalomba, amelyet a Lét maga már régóta megadott a gondolkodásnak – megadott, bizony, az ember lényegének elrejtett alakjában.

Ahelyett, hogy elhamarkodottan, sietve vetnénk bele magunkat a nihilizmus gyors, felületes legyőzésébe, a gondolkodás — amelyet nyugtalanít a nihilizmus lényege — egy ideig elidőzik a hiány bekövetkezésében, várva annak eljövetelére, hogy megtanulja, hogyan lehet elgondolni a Lét hiányát úgy, ahogyan az önmagában van. Magában a hiányban a Lét felfedettsége önmaga elrejtődésévé válik, mint a Lét lényegi eseménye. De amennyiben a Lét a létezők mint olyanok felfedettsége, a Lét mindazonáltal már megszólította az ember lényegét. A Lét már megszólalt és belopódzott az ember lényegébe, amennyiben visszatartotta és megőrizte önmagát lényegének felfedettségében.

Ily módon megszólítva, miközben önmagát alapállapotában visszatartja, a Lét önmaga ígérete. Azt gondolni, hogy a Létet magát annak alapállapotában találjuk meg, annyit tesz, mint tudatára ébredni az ígéretnek, amelyként maga a Lét „van." Azonban ez a távollétben történik; vagyis amennyiben nincs benne semmi. Ez a történelem – vagyis a nihilizmus lényege – maga a Lét végzete. A gondolkodás lényegében és hitelességében értve a nihilizmus a Lét ígérete annak elrejtetlenségében oly módon, hogy önmagát éppen mint ígéretet rejti el, és a távollétben egyúttal alkalmat ad saját elhagyására.

Miben áll a nihilizmus lényege, ha az ilyen autentikusságot ugyanakkor a nem-autentikusság vonatkozásában gondoljuk el? A nihilizmus lényegének nem-autentikussága a mulasztás története; vagyis az ígéret elrejtésének története. Ha azonban elfogadjuk, hogy maga a Lét önmagát menti meg saját hiányában, akkor a hiány mulasztásának története éppen e Lét önmentésének megőrzése.

A nihilizmus hiteltelenségének lényegéhez nem tartozik semmi alantas vagy hiányos. A lényegben megjelenő lényegtelenség lényegi története nem valami negatív. A Lét hiányának elhagyásának története az ígéret megőrzésének története – abban az értelemben, hogy ez az önmegőrzés rejtve marad abban, ami önmaga. Rejtve marad, mert a Lét önmagát-visszahúzó önelrejtése idézi elő, és ezáltal a Lét itatja át megőrző lényegével.

Ami lényegénél fogva megőrzően elrejt, és így lényegében rejtve marad és teljesen el van takarva, bár mindazonáltal valamiképpen mégis megjelenik, az maga az, amit misztériumnak nevezünk. A nihilizmus lényegének hiteltelen voltában a jelenés ígéretének misztériuma történik meg, amelyben a Lét önmaga, amennyiben így önmagát menti meg mint olyat. A titok története, maga a misztérium a maga történetében, a Lét hiányának elmulasztásának történetének lényege. A Lét elhagyása magában a létezők mint olyanok gondolatában a létezők mint olyanok feltárulásának története. Ez a történelem a metafizika.

A metafizika lényege abban áll, hogy a Lét ígéretének titkának története. A metafizika lényege, amely a Lét önmagában vett történetiségére alapozott gondolkodás, a nihilizmus lényegének egységéhez tartozó nihilizmus nem-lényegének lényegi tényezője. Ezért, akárcsak a nihilizmus lényege esetében, a metafizika lényegét sem lehet sem pozitívan, sem negatívan megítélni. De ha a nihilizmus közvetlen meghaladásának terve siet saját lényege által, akkor a metafizika meghaladására irányuló szándék is semmissé válik, hacsak a „metafizika meghaladása" kifejezés nem olyan értelmet ölt, amely sem becsmérlésre, sem a metafizika megszüntetésére nem törekszik.

A metafizika akkor éri el lényegét, amikor úgy gondolkodunk róla, ahogyan mi is megpróbáltuk: a Lét történetének szempontjából. Lényege el van vonva magától a metafizikától, és e vonás a metafizika saját lényegével összhangban történik. A metafizika

minden metafizikai fogalma hozzájárul ahhoz, hogy a metafizikát elzárja saját lényegi eredetétől. A Lét történetének szempontjából gondolkodva a „metafizika meghaladása" mindig egyszerűen azt jelenti, hogy feladjuk a metafizika metafizikai értelmezését. A gondolkodás elhagyja a tiszta „metafizika metafizikája" útját azáltal, hogy hátralép: hátra a Lét mulasztásában való elmulasztástól. E hátralépéssel a gondolkodás máris rálépett arra az útra, amelyen találkozni igyekszik magával a Léttel annak önelvonulásában. Ez az önelvonulás, mint a Lét önelvonulása, még mindig a Lét egyik módja – egy eljövetel. Amikor a gondolkodás találkozni próbál magával a Léttel, már nem mulasztja el a Létet, hanem befogadja: befogadja bele a Lét eredeti, feltáró-láttató el-nem-rejtettségébe, amely maga a Lét.

Nemrégiben kijelentettük, hogy maga a Lét megmarad a metafizikában meggondolatlanul. Időközben világosabban szemléltettük, mi történik ezzel a meggondolatlanul-maradással, és mi megy végbe magában a meggondolatlanul-maradásban: ez maga a Lét története annak hiányában. A metafizika ebbe a történetbe tartozik. Lényegében a metafizika először a Lét történetének eredetéből közelíti meg a gondolkodást. A metafizika a nihilizmus lényegi inautentikussága, és lényegi egységben megy végbe a nihilizmus autentikusságával.

Mindeddig a valami negatívnak – a romboló értelemben – a disszonanciája csengett a nihilizmus névben. Mindeddig a metafizikát tekintették a legfőbb régiónak, ahol a legmélyebb ügyekről gondolkodnak. Feltehetően a nihilizmus névben rejlő disszonancia és a metafizika presztízse egyaránt valódi, és ebben az értelemben szükségszerű látszatok. Az illúzió elkerülhetetlen. A metafizikai gondolkodás nem képes legyőzni azt.

Vajon a Lét történetét gondolkodó gondolkodás számára is megzabolázhatatlan? A nihilizmus névben rejlő látszólagos disszonancia egy mélyebb összhangra utalhat, amelyet nem a metafizikai magasságokból, hanem egy másik tartományból kell meghatározni. A metafizika lényege mélyebbre hatol, mint maga a metafizika, sőt, egy olyan mélységbe ér, amely másik birodalomhoz tartozik, úgyhogy e mélység már nem felel meg többé egy magaslatnak.

Lényegét tekintve a nihilizmus az ígéret története, amelyben maga a Lét menti meg önmagát egy olyan rejtélyben, amely maga is történelmi, és amely megőrzi a Lét feltárulását ettől a történettől a metafizika formájában. A nihilizmus egész lényege, amennyiben – mint a Lét története – az ember lényegének lakhelyéül adja magát, mindent megad a gondolkodásnak, amit gondolni lehet. Ennélfogva azt, ami a gondolkodásnak adatik gondolandóként, rejtélynek nevezzük.

A Lét, ígéretként annak felfedésére, mint a titok története, maga a rejtvény. A Lét az, amely lényegénél fogva csak azt az esszenciát adja, hogy gondolható legyen. Ő, a Lét, gondolkodnivalót ad, és valóban nem csupán néha vagy bizonyos szempontból, hanem mindig és minden nézőpontból, mert lényegileg az a tény, hogy Ő, a Lét, a gondolkodást saját lényegéhez engedi – ez maga a Lét jele. Maga a Lét a rejtvény. Ez nem azt jelenti (ha egyáltalán illő itt ilyen összehasonlítás), hogy a Lét az irracionális, amelyről minden racionális visszapattan, hogy a gondolkodás képtelenségébe zuhanjon. Inkább a Lét, mint ami gondolkodnivalót ad – vagyis azt adja, ami gondolható –, egyúttal az a páratlan tárgy, amely önmagából és önmagáért emeli fel az igényt, hogy az legyen, ami gondolandó; „van" mint ez az igény maga. A Léttel szemben lelepleződik teljes esztelenségében az a méltatlan bújócska, amelyet az irracionális és a racionális között kellene játszani.[7]

---

[7] A fenti bekezdés adja meg a hangnemet Heidegger 1951–52-es előadássorozatához, „Mi hív gondolkodásra?" címmel. A Spiegel 1966. szeptember 23-i interjújában Heidegger panaszkodott, hogy Németországban az ebből készült kiadvány volt a legkevésbé olvasott a könyvei közül; J. Glenn Gray-jel folytatott beszélgetésében megjegyezte, hogy maga is újra kellett olvassa, mivel „szinte minden ötletemet tartalmazta."

Mindazonáltal, vajon nem a lét történetében jelenlévő nihilizmus lényege egy puszta lelkesült gondolkodás terméke, amelybe egy romantikus filozófia menekül, elrugaszkodva az igaz valóságtól? Mit jelent tehát efféle módon felfogott nihilizmus lényege szemben a tényleges nihilizmus – amely egyedül hatékony valóság – valóságával, amely zűrzavart és viszályt vet mindenfelé, bűnre ösztönöz és kétségbeesésbe hajt minket? Mi a Lét semmije, amelyet az összes létező tényleges meg-semmis-ítésével [Ver-nichts-ung] szemben vizsgáltunk, amelynek erőszaka minden irányból ránk tör, s szinte minden ellenállási kísérletet hiábavalóvá tesz?

Aligha kell részleteznünk az aktuális nihilizmus terjedő erőszakát, amelyet mindannyian eléggé személyesen megtapasztalunk, még egy elefántcsonttoronybeli meghatározás nélkül is az esszenciájáról. Ráadásul Nietzsche tapasztalata – értelmezésének egyoldalúsága ellenére – olyan erőteljesen foglalkozik az „aktuális" nihilizmussal, hogy ehhez képest a mi kísérletünk a nihilizmus lényegének meghatározására jelentéktelennek, sőt, mondhatni teljesen haszontalannak tűnik. Amikor minden isteni, emberi, anyagi és természeti dolog léte fenyegetve van, ki akarna azzal foglalkozni, hogy ilyesmi, mint a Lét hiányának elmaradása, valóban megtörténik-e, és nem csupán egy kétségbeesett absztrakció kifogása?

Ha legalább érzékelhető lenne valamilyen kapcsolat a tényleges nihilizmus, vagy akár a Nietzsche által megtapasztalt nihilizmus, és az itt gondolt nihilizmus lényege között. Akkor megszabadítanánk a nihilizmus lényegét attól a tagadhatatlan benyomástól, hogy teljesen valószerűtlen, amely mintha még nagyobbnak tűnne, mint ennek a lényegnek a kétségtelenül rejtélyes volta.

A kérdés továbbra is fennáll, sőt, valójában most merül fel először, hogy vajon a „A LÉT lényege" vajon a létezőkből származik-e, vajon a létező, mint tényleges, minden összefüggésében képes-e meghatározni a ténylegességet, a Létet, vagy pedig maga a Létből fakadó hatóerő hív elő mindent, ami tényleges.

Azt, amit Nietzsche tapasztal és gondol, nevezetesen a legmagasabb értékek leértékelődésének történetét, önmagában kell-e érteni? Vajon a lét történetében a nihilizmus lényege nem bontakozik-e ki lényegileg ebben a történetben? Hogy Nietzsche metafizikája a létet értékként értelmezi, az a lét önmaga elrejtetlenségében való hiányának tényleges, hatásos elhanyagolása. Ami nyelvet ölt a lét értékként való értelmezésében, az a nihilizmus lényegének bekövetkező hiteltelensége, egy olyan hiteltelenség, amely nem ismeri önmagát, és mégis csak a nihilizmus hitelességével való lényegi egységben van. Ha Nietzsche valóban átélte a legmagasabb értékek leértékelődésének történetét, akkor az így átélt tapasztalat maga, az élménnyel együtt, a lét elrejtetlenségében való tényleges hiány elhanyagolása.

A kihagyás valóságos történelemként jelenik meg, és mint ilyen megtörténik a nihilizmus hitelességének és hiteltelenségének lényegi egységében. Ez a történelem semmi a „lényeg" mellett. Maga a lényeg, és csakis ez.

Nietzsche a nihilizmus értelmezéséhez („hogy a legfelsőbb értékek önmagukat értéktelenítik el") egy magyarázatot fűz: „Hiányzik a cél; a »miért?« nem kap választ" (WM, 2).

Vizsgáljuk meg pontosabban, hogy itt a „miért?" kérdése mire irányul, és mit kérdez. Ez a kérdés a létezőket mint olyanokat, és mint egészet faggatja, azt kérdezve: miért vannak a létben? Mint metafizikai kérdés, a létezőt kérdezi, amely alapja lehet annak, ami van, és annak a módnak, ahogyan van. Miért tartalmazza a legmagasabb értékekre vonatkozó kérdés azt a kérdést, ami a legfelsőbbre irányul? Csupán a kérdés válasza hiányzik? Vagy maga a kérdés is hibás, mint kérdés? Hibás kérdés, mert amikor a létezők létező alapjáról kérdez, elmulasztja magáról a Létről és annak igazságáról kérdezni. A kérdés már eleve kudarcot vallott mint kérdés – nem pusztán azért, mert hiányzik rá a válasz. A nem megfelelő kérdés nem egyszerű tévedés, mintha csak valami hiba csúszott volna be. A

kérdés félresiklik. Olyan területre helyezi magát, amelynek nincs kilátása, amelynek horizontján minden pusztán lehetséges válasz szükségszerűen elégtelennek bizonyul.

Ahogy Nietzsche is megerősíti, az a tény, hogy a „miért?" kérdésre adott válasz valóban hiányzik, és ahol mégis adnak rá választ, az a lét teljessége szempontjából hatástalan marad, az, hogy mindez így van, és az, hogy miként van így, valami mást implikál. A kérdés minden kérdezést ural, még akkor is, ha válasz nélkül marad. A kérdés kizárólagos, tényleges uralma azonban nem más, mint magának a Lét hiányának tényleges elhagyása. Ilyen nézőpontból tekintve a nihilizmus lényege valami absztrakt dolog? Vagy maga a Lét történetének lényegi kibontakozása az az esemény, amelynek alapján minden történelem most játszódik? Hogy a történetírás—még olyan tekintélyes és átfogó, mint Jacob Burckhardté—erről semmit sem tud, és semmit sem tudhat, elegendő bizonyíték arra, hogy a nihilizmus lényege „nem létezik"?

Ha Nietzsche metafizikája a Létet tiszta értékként értelmezi a létezők szempontjából és a hatalom akarásának értelmében; ha Nietzsche valójában a hatalom akarását egy új értékelés elvének tekinti, és ezt az új értékelést a nihilizmus meghaladásaként érti és akarja; akkor a metafizika legvégső belegabalyodása a nihilizmus hiteltelenségébe a meghaladás vágyában jut nyelvre. Ez úgy történik, hogy a belegabalyodás elzárkózik saját lényegétől, és így – a nihilizmus meghaladásának álarca alatt – a nihilizmust annak gyökerétől megfosztott nem-lényegének hatásosságába helyezi át.

A nihilizmus vélt legyőzése először is megalapozza annak az abszolút elhagyásnak a uralmát, amely a Lét hiányát önmagában mellőzi a létező javára, az értékelő hatalomakarat formájában. Visszavonulása révén, amely mindazonáltal kapcsolatban marad a létezőkkel, és amelyben a „Lét" megjelenik, maga a Lét kibocsátja önmagát a hatalomakaratba. Hatalomakaratként a létező úgy tűnik, mintha a Lét egésze felett és fölött uralkodna. A Létnek ebben az uralkodásában és sugárzásában, amely igazsága tekintetében el van rejtve, a Lét hiánya lényegileg oly módon történik meg, hogy az önmaga legszélsőségesebb elhagyását teszi lehetővé. Ily módon segíti és támogatja a tisztán aktuálisnak – azoknak a közvélemény által ünnepelt realitásoknak – az előretörését, amelyek büszkék arra, hogy azok, amik, miközben ugyanakkor azt is feltételezik, hogy ők a mércék annak eldöntésére, hogy csak az számít létezőnek, ami hatékony – ami kézzelfogható és benyomást kelt, ami tapasztalható és annak kifejeződése, ami hasznos és sikeres.

A nihilizmus hiteltelenségének legszélsőségesebb formájában, amely látszólag önmagától mutatkozik meg, a lét történetében a nihilizmus lényegi egysége lényegileg kibontakozik. Ha elismerjük, hogy a hatalom akarásának feltétlen megjelenése a létezők egészében nem semmi, akkor vajon a lét történetében a nihilizmus lényege, mely e megjelenésben rejtetten uralkodik, csupán a gondolat szüleménye, vagy egészen fantasztikus valami?

Hát nem inkább abban áll-e a fantázia – ha már szóba kell hoznunk egyáltalán –, hogy megszokásból elfogadunk bármilyen elszigetelt, negatívan értelmezett jelenségsort annak a nihilizmusnak az eredményeként, amelyet lényegében nem tapasztalunk meg, ezeket a jelenségeket tekintve egyedül valóságosnak, és félresöpörve mindazt, ami a valóságban lényegileg történik, mintha az semmivé lenne? Mi van, ha ez a valóban fantasztikus, jóhiszemű és rendre törekvő elképzelés egyfajta rokonságban áll azzal a nihilizmussal, amelytől azt képzeli, hogy soha nem érintette, vagy amely alól fel van oldozva?

A lét történetében a nihilizmus lényege nem olyasmi, amit a gondolkodás hoz létre, és nem is lebeg gyökértelenül a tényleges nihilizmus felett. Sokkal inkább az, amit „valóságnak" tartunk, csak a lét lényegi történetének alapján jöhet létre.

Természetesen a különbség a hamisság és a hitelesség között, amelyek a nihilizmus lényegi egységében uralkodnak, a legszélsőségesebb szétválásig is eljuthatnak, amikor a hamisság teljesen elválik a hitelességtől. Ekkor, saját lényegének megfelelően, a nihilizmus lényegi egységének el kellene rejtőznie abban, ami a legszélsőségesebb. Úgy

kellene eltűnnie, mintha egyáltalán nem létezne, a létezőnek mint olyannak a feltárulásában, amelyet mindenütt magával a Léttel azonosítanak. Akkor úgy kellene tűnnie, mintha valójában semmi sem volna magában a Létben, feltéve, hogy egyáltalán még megszülethetne ilyen gondolat.

Ha figyelembe venné mindazt, ami eddig elhangzott, ki ne feltételezné, hogy maga a Lét is képes volna egy ilyen lehetőségre? Ki, ha gondolkodik, kerülhetné el, hogy ne érintse a Lét legszélsőségesebb visszahúzódása, érezvén, hogy e visszahúzódásban van egyfajta követelés a Lét-Lét önmaga mint olyan exactio{}-ja részéről – amely az ember lényegére vonatkozik? Ez a lényeg nem emberi. Ez a Lét eljövetelének otthona, amely eljövetelként magának otthont ad és oda tart, úgy, hogy éppen ennek következtében „Van! Adja a Létet."[8] A nihilizmus lényege a Lét történetében mint a titok története megy végbe. A metafizika lényege mint a misztérium zajlik.

A nihilizmus lényege rejtély az emberi gondolkodás számára. Ezt elismerték. Ám ez az elismerés önmagában, és nem utólag, nem adja meg azt, amit korábban képes volt önmagának előírni. Az elismerés pusztán az állhatatosságba helyezkedik; vagyis abba a késlekedő benne-rejlésbe, amely a Lét önmagát eltakaró igazságának közepette van. Csak az ilyen állhatatosság által képes az ember megőrizni lényegét mint az, aki lényegében gondolkodik.

Amikor a gondolkodás gondolattá rendeződik, máris a Lét történetének rejtélyének elfogadásában áll. Abban a pillanatban, amikor a gondolkodás gondolkodik, a Lét már eleve neki szántatott. Ezen ősi megszólítás módja a Lét feltárultságának hiánya az önmagában feltárt létezőben.

Hosszú ideig a gondolkodás nem törődött ezzel. Ez megakadályozta abban, hogy felismerje: a nihilizmus hétköznapi értelemben vett jelenségeit a Lét felszabadulása szabadítja el. Ez a felszabadulás a Lét feltárulásának alapállapotát átengedi a metafizikán keresztüli kihagyásnak, ami egyúttal és rejtett módon megakadályozza az önmagát elrejtő Lét megérkezését. Amennyiben a nihilista jelenségek a Lét felszabadulásából fakadnak, úgy azokat maga a létező elsőbbsége idézi elő, és ezek viszont a létezőt magát választják el a Léttől.

A Lét önmaga alapvető hiányának bekövetkezésekor az ember a Lét önmagát visszavonó igazsága által kerül a lét elengedettségébe. Amikor a Létet a létező mint olyan értelmében képviseli, belehullik a létezőkbe, aminek következtében a létezőknek való alávetéssel önmagát állítja fel mint azt a lényt, aki a létezők közepette reprezentatívan és termelően ragadja meg őket mint tárgyakat. A létezők közepette az ember szabadon állítja fel saját lényegét bizonyosságként a léttel szemben és a lét érdekében. Ezt a bizonyosságot a létezőben igyekszik megvalósítani az összes létező teljes elrendezésével, olyan értelemben, mint a készletek rendszeres biztosítása, mely által megalapozása a bizonyosság stabilitásában teljessé válhat.

Minden létező mint olyan tárgyiasítása – az ember lázadásának alapján, amely saját akaratának kizárólagos akarásáért történik – annak a folyamatnak a lényege a Lét történetében, amely során az ember a szubjektivitásban tárja fel saját lényegét. A szubjektivitásnak megfelelően az ember mind önmagát, mind pedig azt, amit világnak képvisel, a szubjektum–objektum viszonyba helyezi, amelyet maga a szubjektivitás tart fenn. Minden transzcendencia, legyen az ontológiai vagy teológiai, a szubjektum–

---

[8] Úgy, hogy „Ez" – következésképpen és csak így – „a Létet adja." A fordítás próbálja megragadni a német Es gibt, azaz „van", „adja" kifejezés mind idiomatikus, mind szó szerinti értelmét. Figyeljük meg, hogy Heidegger Es gibt megfogalmazása ezekben az oldalakon eltér a későbbi Ereignis értelmezésétől. A jelenlegi megfogalmazás hajlamos az „Ez"-t a Léttel azonosítani, míg Heidegger végső törekvései a „Létet adó Ez"-t névtelenül hagyják. Ugyanakkor e lapok is kifejezik azt a gyanút, hogy a Lét szó nem megfelelően nevezi meg a rejtélyt, és hogy a szót talán fel kell adni.

objektum viszonyhoz képest jelenik meg. A szubjektivitásba való lázadás révén még a teológiai transzcendencia is – és így a létezők legfőbb létezője, amelyet, elég találóan, „Létnek" nevezünk – egyfajta tárgyiságba tolódik át, pontosabban a morális-gyakorlati hit szubjektivitásának tárgyiságába. Nem változtat e fundamentális metafizikai álláspont lényegén az emberi lényeggel kapcsolatban, hogy az ember ezt a transzcendenciát komolyan veszi-e mint a vallásos szubjektivitás számára adott „gondviselést", vagy csupán ürügyként használja önző szubjektivitásának akaratára.

Nincs ok a csodálkozásra azon a tényen, hogy a gondviselésről alkotott mindkét vélemény – amelyek külön-külön nézve ellentétesek – egyszerre uralkodhat egymás mellett, hiszen mindkettő ugyanabból a szubjektivitás metafizikájának gyökeréből ered. Mint metafizika, már a kezdetektől fogva elgondolatlanul hagyja a Létet magát annak igazságában. Ám mint a szubjektivitás metafizikája, a Létet a létező mint olyan értelmében a reprezentáció és a felmutatás tárgyiságává teszi. A Létnek mint a hatalomakarat által kijelölt értéknek a felmutatása csupán a modern metafizika utolsó lépése, amelyben a Lét a hatalomakaratként jelenik meg.

De a metafizika története, mint a létező mint olyan felfedésének története, maga a Lét története. A modern szubjektivitás metafizikája a Lét önmagába záruló lezárulása, amely a saját igazságának hiányában okozza e hiány elhagyását.[9] Az ember lényege azonban, amely rejtett módon a Lét önmagának eljövetelében rejlő otthona, egy otthon, amely magához a Léthez tartozik, annál inkább elhagyatottá válik, minél lényegibben őriztetik meg az eljövetel a Lét visszahúzódásának formájában. Az ember bizonytalanná válik saját lényege szembesítésében, amely a Lét visszahúzódásában időzik anélkül, hogy fel tudná tárni bizonytalanságának forrását és lényegét. Ehelyett az elsődleges igazságot és állandóságot az önbizonyosságban keresi. Ezért törekszik az önmegerősítésre, amelyet maga biztosít a létezők között, amelyeket mindig aszerint vizsgál, hogy mit kínálhatnak új és folyamatosan biztos lehetőségek gyanánt. Ezáltal nyilvánvalóvá válik, hogy minden létező közül az ember különös módon kerül át a bizonytalanságba. Ez lehetővé teszi annak feltételezését, hogy az ember, különösen saját lényegéhez való viszonyában, tétre kerül. Ezzel felcsillan a lehetőség, hogy minden létező mint olyan lényegileg olyan játékként jelenhet meg, amelyben minden tétre kerül, és hogy maga a Lét ilyen „világjáték."

Azokban az években, amikor Nietzsche a tervezett főművén dolgozott, összefoglalta metafizikájának alapvető gondolatait a következő versben. Ez a „Törvényen kívüli herceg

[9] A „lét maga engedélyezett bezártsága" kifejezésben (die Zulassung des Seins selbst) találjuk a létfeledés paradoxonát a legélesebben megfogalmazva. A zu-lassen jelentése: „zárva hagyni"; a Zulassen pedig: „belépést engedélyezni", „megengedni". A lét zárva marad a szubjektivitás metafizikája számára, és mégis valamiképp megengedettként adódik – mint bezártság, hiány, elmulasztás.

dalai” sorozathoz tartozik, amely a A vidám tudomány második kiadásában (1887) „Függelék”-ként jelent meg (V, 349)t[10]

Álljanak itt a következő megjegyzések a vers részletes interpretációja helyett, amely ugyan ide tartozna, de nagyrészt megismételné azt, amit korábban már elmondtunk. Az utolsó strófa lehetővé teszi számunkra, hogy belássuk: a „világjáték”, mint „az uralkodás”, a hatalom akarásának alapján gondolkodik. Ez utóbbi a „Létet” a saját állandóság-biztosításának feltételeként tételezi. A hatalom akarása a „Létet” egyúttal a „látszattal” (a művészettel) egységben tételezi, mint saját fokozásának feltételét. A Lét és a látszat egyaránt keverednek egymással. Ezt a vegyülést azonban – azt a módot, ahogyan a hatalom akarása van – a vers „örök bolondozásnak” és „tovafutó világkeréknek” nevezi. Ez az ugyanannak az örök visszatérése, amely nem tételez elpusztíthatatlan célokat, csupán „súrolja a célokat útja során”.

Amennyiben az ember létezik, a hatalomra való akarat konfigurációja. A világkerék keverő ereje által beleolvad a létezővé-válás teljességébe.

---

[10] A vers a CM V. kötetének 2. részében, a 323. oldalon a következőképpen szerepel:

Goethének
Az örökkévaló
Csak a te hasonmásod!
Az isten, a megfogható
Csak költői csalás...
Világkerék, a gördülő,
Célról célra fut:
Szükségnek hívja a zorduló,
A bolond játéknak mondja csak…

Goethe-hez
Az Örökkévaló
Csak képzelgésed!
És Isten, a csábító,
A költő menedéke.
Világkerék, forgás közben,
Célokat súrol útján:
Szerencsétlenség! – zúg a harag;
A bohóc játéknak hívja!
Világjáték, az úr,
Összekeveri a „Látszat”-ot a „Léttel”:
Örökké ez a bolondság
Kever minket a forgatagba!
Világjáték, az uralkodó,
Keveri létet és látszatot:
Az örök-bolondos
Belekever minket is! ...

Nietzsche költeménye, különösen annak záró versszaka, különleges helyet foglal el Heidegger megbecsülésében. Az esszé, a „Nietzsche metafizikája” (1940; lásd a sorozat LII. kötetét) egyetlen fennmaradt gépirata egy második címlapot is tartalmaz a következő felirattal: „Nietzsche metafizikája, értelmezve a sorok alapján….” (Heidegger ezután újra közli az „Goethének” című vers záró versszakát.) A lap tetején található kézírásos jegyzet a „1938–39-es téli szemeszterre” utal, ami talán – bár ez bizonytalan – egy háromórás „gyakorlatra” vonatkozik, melynek címe: „Kísérlet Nietzsche második Időszerű Meditációjának értelmezésére, »A történelem hasznáról és káráról az élet számára«.” Érdekes módon a „Nietzsche metafizikája” gépirat nem említi a kérdéses versszakot. Lehetséges, hogy azok az anyagok, amelyekre Heidegger a „világ-játék” szemináriumát alapozta, elvesztek – hacsak e néhány sor a „nihilizmus” című esszéből nem menti meg lényegüket.

A hatalom akarásának gondolatának metafizikai tartományában, mint az örök visszatérés ugyanarra, az ember és a „Lét” kapcsolatának meghatározására csupán a következő lehetőség marad kifejezésre:

> Örökké ilyen bolondság
> Kever minket a csetepatéba!

Nietzsche metafizikája a világ-játék játékos jellegét csak úgy tudja megragadni, ahogyan képes: a hatalom akarásának és az ugyanannak az örök visszatérésének egységéből kiindulva. E nélkül az egységre való perspektíva nélkül minden beszéd a világ-játékról üres marad. De Nietzsche számára ezek átgondolt szavak; mint ilyenek, a metafizikája nyelvéhez tartoznak.

A hatalom akarásának és az örök visszatérésnek az egysége azon alapszik, hogy az essentia és az existentia összhangban áll, amelyek megkülönböztetése lényegi eredetét tekintve homályban marad.

A hatalom akarásának és az örök visszatérésnek az egysége azt jelenti, hogy a hatalom akarása valójában az akarat-akarás, egy olyan meghatározás, amelyben a szubjekticitás[11] metafizikája eléri fejlődésének csúcsát, beteljesülését. A „világ-játék” metafizikai fogalma azonosítja a Lét történetében azt az összefüggést, amelyet Goethe „természetként”, Herakleitosz pedig kosmos-ként tapasztalt meg (lásd a 30. töredéket). t[12]

A világjáték olykor látható, olykor leíratlan uralmában, metafizikailag tekintve, a lét időnként úgy fedi fel önmagát, mint az akarat-önmagához-akarás, majd ismét elrejti magát. Mindenütt a lét mint olyan hozta magát elő egy olyan feltárulásba, amely lehetővé teszi, hogy úgy jelenjen meg, mint ami önmagára támaszkodik, és önmagát állítja saját maga elé. Ez a szubjekticitás alapvető vonása. A lét mint szubjekticitás döntő módon kihagyja magának a Létnek az igazságát, amennyiben a szubjekticitás, saját biztosra törekvéséből fakadóan, a létezők igazságát bizonyosságként állítja. A szubjekticitás nem emberi termék: inkább az ember biztosítja magát mint a létező, aki összhangban van a létezőkkel mint olyanokkal, amennyiben önmagát akarja mint „én-és-mi” szubjektumot, önmagát önmaga számára képviseli, és így önmagát önmaga elé tárja.

Hogy a lét mint olyan a szubjekticitás módjában van, és hogy az ember fenn és lenn kutat a létezők közepette, keresve eszközöket bizonyossága megalapozásához, mindez csupán arról tanúskodik, hogy történeti hiányában a Lét önmagába zárkózva marad a maga fel nem fedettségével. A Lét maga lényegileg úgy történik, mint önmagába zárkózás. A Lét lényege maga nem a létezők mögött vagy túl történik, hanem— ha ilyen viszony fogalma itt megengedhető—a létező előtt, mint olyan. Ezért még a nihilizmus feltételezett ténylegessége is a hétköznapi értelemben elmarad lényegétől. Hogy

---

[11] Szubjektivitás. Ezen a ponton Heidegger hivatkozik a „A metafizika mint a lét története” (1941) című esszéjére. Lásd: Martin Heidegger, A filozófia vége, ford. Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1973), 46–49. o., és Nil, 40 skk.

[12] A 30. töredék így szól: „Ezt a mindenséget, amely mindenkinek ugyanaz, nem isten, nem is ember teremtette senki, hanem volt mindig, van és lesz: örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre.” Heidegger utal rá az „Aletheia” című esszéjében (Korai görög gondolkodás, 11. és 117. o.), és ez Eugen Fink Hérakleitosz-féle „kozmológiai” interpretációjának egyik alappillére. Lásd Martin Heidegger és Eugen Fink: Hérakleitosz-szeminárium 1966/67, ford. Charles Seibert (University, Ala.: University of Alabama Press, 1979), Z, 5. és 6. szakaszok. Vö. John Sallis és Kenneth Maly (szerk.): Hérakleitoszi töredékek: Kísérőkötet a Heidegger/Fink Hérakleitosz-szemináriumhoz, megjelent az University of Alabama Press gondozásában 1980-ban, 8. o. és passzim. Különös módon Heidegger itt nem utal az 52. töredékre: „Az Aión játszó gyermek, táblajátékot játszik; a királyság a gyermeké.” Lásd Martin Heidegger: Nietzsche, II. kötet: Az ugyanannak az örök visszatérése, II. szakasz (NI, 333–34); Holzwege (Rejtett utak), 258. o.; és Der Satz vom Grund (A megalapozás elve / Az ok tétele; Pfullingen: G. Neske, 1957), 187–88. o.

gondolkodásunk, amely évszázadok óta a metafizikához szokott, ezt még mindig nem érzékeli, nem bizonyíték az ellenkező következtetésre. Sőt, itt általánosságban fel kellene tennünk a kérdést, vajon a gondolat bizonyítékai, bármilyenek is legyenek, az, ami lényeges—vagy pedig az a lényeges, ami a Létre utaló jelzés.

De hogyan lehetünk bizonyosak ezekben az utalásokban? Még ez a kérdés is, amely olyan komolyan és higgadtan hangzik, egy olyan állításból ered, amely még mindig az alanyiság metafizikájának birodalmába tartozik. Ez nem jelenti azt, hogy figyelmen kívül lehetne hagyni. Inkább szükséges feltenni a kérdést, hogy a bizonyossági kritériumok iránti igény valóban mindent megfontolt-e és mérlegelt-e, ami ahhoz a körhöz tartozik, amit meg kell hallani. A nihilizmus lényegi kibontakozása a Lét mint olyan hiányában rejlik. Az elmaradásában ígéri meg önmagát a maga fel nem fedettségében. A hiány elhagyja önmagát a Lét elhagyásának mulasztásában a történelem titkában.

Mint történelem, a metafizika a Lét igazságát rejtve tartja a létező mint olyan felfedettségében. Az igazság ígéreteként a Lét önmagánál marad a saját lényegével. A hiány beismerése a maga elzárkózásán alapul. Az eltávolodás megfelelő távolságából, amely minden metafizikai korszakban elrejti magát, az önmagánál maradás határozza meg a Lét történetének minden korszakát mint a Lét saját epokhéját.

De amikor maga a Lét visszahúzódik legtávolabbi elrejtettségébe, a létező mint olyan lép elő, felszabadulva mint a „Lét” kizárólagos mércéje, uralmának teljességében. A létezők mint olyanok a hatalom akarásaként jelennek meg, amelyben a Lét mint akarat beteljesíti szubjektivitását. A szubjektivitás metafizikája olyan véglegesen mellőzi magát a Létet, hogy az rejtve marad az értékgondolkodásban, és alig engedi, hogy az értékgondolkodás akár metafizikaként legyen felismerhető, akár annak minősüljön. Miközben a metafizika alámerül saját mellőzésének örvényébe, ez az utóbbi, mint olyan, felismerhetetlen marad, s a létezők igazságára az állandóság biztosításának formájában állítódik fel; ezzel teljessé teszi a létezők igazságának mint olyannak elzárását a Lét igazságától. Ám a metafizika önmagával szembeni uralkodó vakságának megfelelően ez az elzáródás úgy tűnik, mintha minden metafizikától való megszabadulás volna (lásd Bálványok alkonya, „Hogyan lett a 'valódi világ' végül mesévé”; VIII, 82 sk.).[13]

Ily módon a nihilizmusban rejlő hiteltelenség abszolút túlsúlyra jut, amely mögött a hitelesség – és a hitelességnek a hiteltelenséggel való kapcsolata, valamint a nihilizmus lényege – hozzáférhetetlenül és felfoghatatlanul elmerül. A Lét történetének korszakában csak a nihilizmus hiteltelenségének túlsúlya nyilvánítja ki következményeit, bár sohasem mint következmények, hanem egyszerűen magaként a nihilizmusként. A nihilizmus tehát csupán romboló vonásokat tár fel. Ezeket a metafizika fényében tapasztaljuk, erősítjük, vagy ellene szegülünk.

Antimetafizika és a metafizika megfordítása, de ugyanakkor a korábbi metafizika védelme is: ezek alkotják az egyetlen elfoglaltságát a Lét saját hiányának hosszasan kicsúcsosodó mulasztásának.

A nihilizmusért és a nihilizmus ellen folytatott küzdelem egy olyan területen zajlik, amelyet a nihilizmus nem-lényege határoz meg. Semmit sem fog eldönteni ez a küzdelem. Csupán meg fogja pecsételni a nem-hiteles uralmát a nihilizmusban. Még ott is, ahol úgy hiszi, hogy az ellenkező oldalon áll, a küzdelem mindenütt és alapjában véve nihilista – a szó szokásos, romboló értelmében.

A nihilizmus legyőzésére irányuló akarat tévedésben van, mert elzárja magát a nihilizmus lényegének, mint a Lét hiányának történetének a feltárulásától, elzárja magát anélkül, hogy saját tettét fel tudná ismerni. A metafizika metafizikán belüli, vagy akár annak megfordításával történő legyőzésének lényegi lehetetlenségének félreismerése odáig mehet, hogy valaki ezt a lehetetlenséget a nihilizmus megerősítésének, vagy akár a

[13] Lásd a sorozat első kötetét, A hatalom akarása mint művészet, 24. szakasz.

nihilisztikus hanyatlás folyamatának elégedett szemlélésének tekinti, amely nem nyújt kezet annak megállításához.

Mivel a Lét alapállapota maga a Lét története, és így hitelesen létező történelem, a lét mint olyan – különösen a nihilizmus lényegtelenségének uralma korában – a történelemnélküliségbe hanyatlik. Ennek a hanyatlásnak a jele a történettudományok megjelenése, amelyek igényt tartanak arra, hogy a történelem végérvényes ábrázolásai legyenek. A történelmet a múlthoz tartozónak tekintik, és annak keletkezését okozati összefüggésekben igazolható események folytonos láncolataként magyarázzák. A múlt, amelyet az elbeszélés és a magyarázat tárgyiasít, annak a jelennek a horizontján jelenik meg, amely minden egyes esetben végrehajtja ezt a tárgyiasítást; tetőpontján a jelen önmagát a múlt eseményeinek termékeként magyarázza. Úgy vélik, tudják, mik a tények és a tényszerűség, valamint hogy milyen létezők öltenek múltbeli formát, mert a történeti kutatás tárgyiasítása mindig előhoz valamiféle tényszerű anyagot, és tudja, hogyan helyezze azt egy olyan viszonyítási keretbe, amely aktuális és mindenekelőtt a jelen számára „releváns."

Történelmi helyzetünket mindenütt elemzik. Ez a kiindulópont és a cél a létezők uralásában, abban az értelemben, hogy biztosítsuk az ember álláspontját és helyzetét bennük. A történelmi kutatás tudatosan vagy tudattalanul az emberi kultúrák akaratának szolgálatában áll, hogy azok a létezők között érthető rend szerint helyezkedjenek el. A nihilizmusra irányuló akarat a szokásosan értett módon, valamint annak hadjárata, ugyanúgy, mint a nihilizmus meghaladására irányuló akarat, a történetileg elemzett szellemnek és a világtörténelmi helyzeteknek történetfilozófiai számvetésében válnak működővé.

Néha a történelmi kutatás is felteszi a kérdést, hogy mi a történelem, de mindig csak „mellékesen", ezért késve és mellékesen, mintha a történetírói ábrázolások általánosításain keresztül meg lehetne határozni a történelem lényegét. Amikor azonban a filozófia veti fel a kérdést, és megpróbálja kifejteni a történelem megtörténésének ontológiáját, akkor kitart a létezők mint olyanok metafizikai értelmezése mellett.

A történelem mint Lét – pontosabban mint a Lét lényegéből fakadó valóság – megmarad a meg nem gondoltság állapotában. Az ember minden historiológiai elmélkedése a saját helyzetéről ezért metafizikai, és így a Lét hiányának lényegi elhanyagolásához tartozik. Szükséges megfontolni a történelem mint tudományág metafizikai jellegét, ha fel akarjuk mérni a historiológiai gondolkodás hatását, amely olykor feljogosítva érzi magát arra, hogy megvilágosítson, ha nem éppen megváltson – az embert, aki tétje a nihilizmus önbeteljesítő lényegtelenségének korszakában.

Időközben, a kor követeléseinek és igényeinek megfelelően, az akadémiai történelem tényleges beteljesedése a tudományos diszciplínából az újságírás irányába haladt. Ha helyesen értjük, és nem lekicsinylő módon, az „újságírás" a hajnalodó korunk mindennapiságának metafizikai biztosítását és megalapozását jelenti, mindennapiságot a szilárd történeti kutatás formájában; vagyis olyan kutatást, amely a lehető leggyorsabban és legmegbízhatóbban működik, amelyen keresztül mindenki számára biztosítva vannak a nap mindig hasznos objektivitásai. Ugyanakkor ez tükrözi a létezők egészének önmagát beteljesítő tárgyiasulását.

Az a korszak, amelyben minden létező feltétlen és teljes tárgyiasítása megvalósul, a szubjektivitás önbeteljesítő metafizikájával kezdődik, amely a Lét igazságának legszélsőségesebb visszahúzódásának felel meg, mivel ez a visszahúzódás felismerhetetlenné válik. Ebben a tárgyiasításban maga az ember és az emberi kultúra minden aspektusa készletté alakul, amely – pszichológiai értelemben – beépül az akarás-akarás munkafolyamatába, még akkor is, ha egyesek ezt a folyamatot szabadnak, mások pedig pusztán mechanikusnak tekintik. Mindkettő téved a Lét történetének rejtett lényegét illetően, vagyis a nihilisztikus lényeget illetően, amely a metafizika nyelvén mindig „szellemi" jelleggel fejeződik ki. Még az a tény is, hogy a létezők abszolút tárgyiasításának

folyamatában az emberiség „emberi erőforrássá” vált, amely a természeti erőforrások és nyersanyagok mögé sorolódik, nem árul el semmiféle állítólagos materialista előnyben részesítést az anyag és energia javára az emberi szellemmel szemben. Ez magának a tárgyiasítás feltétlen jellegében gyökerezik, amelynek minden készletet – legyen az bármilyen természetű – saját birtokába kell vennie, és e birtokot biztosítania kell.

A létező mint olyan abszolút tárgyiasítása a szubjektivitás önbeteljesítő uralmából ered. Ez lényegében a létező mint olyan legszélsőségesebb felszabadításaként történik a Lét önmaga elhagyásába; ily módon a Lét a végletekig megtagadja alapállását, és e megtagadás révén a Létet a létezők formájában küldi szét — úgy küldi szét, mint a Lét teljes elrejtőzésének sorsát a létezők teljes körű biztosítása közepette.

A történelem, történetiségében rejtőzve, továbbra is historiológiailag – vagyis mindig metafizikailag – értelmeződik, jóllehet különböző, sőt szükségszerűen ellentétes nézőpontokból. Minden rendteremtésben a célok kitűzése, az ember értékének megítélése a maga számára nyilvánosságot teremt az értékgondolkodás posztulátumai szerint, és gondoskodik e nyilvánosság legitimitásáról.

Ahogyan a létező feltárulása, a létező igazsága értékké vált, ugyanúgy a nyilvánosságként ismert feltárulás is – az igazság lényegének ezen értelmezésében következően – szükségszerű értékké lett a hatalomakarat állandóságának biztosítása érdekében. Mindkét esetben a nyilvánosság metafizikai, vagyis itt ugyanaz, antimetafizikai magyarázatokat ad arra, hogy mi számít létezőnek és mi nemlétezőnek. De a létező, ily módon tárgyiasítva, mégsem az, ami van.

Ami van, az az, ami megtörténik. Ami megtörténik, az már megtörtént. Ez nem jelenti azt, hogy elmúlt. Ami már megtörtént, az csupán az, ami összegyűlt a Lét lényegébe, azaz az esszenciálisan megtörténtbe [das Ge-Wesen], amelyből és amiként maga a Lét eljövetele történik – még akkor is, ha az elmaradás, a távolmaradó ön-visszavonás formájában. Az eljövetel tartja a létezőt önmagában a fel-nem-fedettségében, és a fel-nem-fedettséget a létezőre bízza, mint a gondolatlan Lét létezőjét. Ami történik, az a Lét története, a Lét mint a hiány története. Ez utóbbi az ember lényegéhez tartozik, különösen amennyiben az ember a mi korunkban sem nem ismerte fel, sem nem cselekedett aszerint az elismerés szerint, hogy a lényegét elvonták tőle. A Lét hiánya úgy közelít az ember lényegéhez, hogy az ember a Lét viszonylatában öntudatlanul elfordul tőle, a Létet kizárólag a létezők szempontjából értelmezve, és minden „Létre” irányuló kérdést csakis ilyen értelemben kívánva értelmezni.

Az embernek a Lét történetében való lényegi befogadása, ha már megtörtént volna, bizonyára képessé tette volna arra, hogy megtapasztalja a nihilizmus lényegét. Egy ilyen tapasztalat arra késztette volna, hogy megfontolja: amit közönségesen nihilizmusnak nevezünk, az csak annak lényege-nélküliségének beteljesedett uralmán alapuló azonosítás. Az, hogy a nihilizmus nem engedi magát legyőzni, benne rejlik a nihilizmus létélméleti, lényegi eredetében. Nem azért nem engedi magát legyőzni, mert legyőzhetetlen, hanem mert minden „le akarom győzni”-szándék idegen a lényegétől.

Az ember és a nihilizmus lényegének történelmi viszonya csak abban állhat, hogy az ember tudatosan vállalkozik arra, hogy elgondolja a Lét hiányával való szembesülést. A Lét történetének ilyen elgondolása szemtől szembe állítja az embert a nihilizmus lényegével; ezzel szemben minden „le akarjuk győzni”-törekvés úgy hagyja mögöttünk a nihilizmust, hogy a metafizikailag meghatározott tapasztalat még mindig uralkodó horizontjában a nihilizmus észrevétlenül emelkedik körénk, egyre rettenetesebb erejében, miközben elbűvöli gondolatainkat.

A Lét történetének értelmében való gondolkodás lehetővé teszi, hogy a Lét megérkezzen az ember lényegi terébe. Mivel a lényegi tartomány olyan lakóhely, amelyet a Lét mint olyan önmagának biztosít, a Lét történetében való gondolkodás lehetővé teszi, hogy a Lét lényegileg önmaga légyen. A gondolkodás egy lépést hátrál a metafizikai reprezentációtól. A Lét feldereng mint a saját magába-visszatartás eljövetelének módja,

az el-nem-rejtettség megtagadása révén. Ami azonosítható a „felragyogás”, „megérkezés”, „önmagába-visszatérés”, „megtagadás”, „feltárulás” és „elrejtés” szavakkal, az ugyanazon lényegi esemény, nevezetesen a Lét.

Mindazonáltal a Lét elnevezése ugyanakkor elveszíti megnevező erejét a visszalépésben, mert mindig akaratlanul is „jelenlétet és állandóságot” mond, olyan meghatározásokat, amelyekhez a lényegileg megtörténő Lét jellege soha nem kapcsolható puszta toldalékként. Másfelől a kísérlet, hogy a Létet mint Létet a hagyomány szempontjából gondoljuk el, a végletekig kell hogy eljusson, hogy megtapasztaljuk, vajon és miért nem engedi már a Lét, hogy „Létként” határozzák meg. Ez a korlátozás nem oltja ki a gondolkodást, hanem átalakítja annak lényegévé, amelyet már eleve meghatároz a Lét igazságának visszatartása.

Amikor a metafizikai gondolkodás hátralép, önmagát küldi szét, hogy felszabadítsa az ember lényegi terét. Ám e felszabadulást a Lét idézi elő, hogy gondolkodjunk, és találkozzunk hiányának eljövetelével. A hátralépés nem veti el a metafizikát. Inkább, most először a gondolkodás a metafizika lényegét tartja maga előtt és maga körül, a lét mint olyan tapasztalásának sugarában. A metafizika eredete a Lét történetében megmarad annak, amit gondolnunk kell. Ily módon a metafizika lényege megőrződik a Lét történetének titkaként.

A Lét alapállapota a visszahúzódás, az önmagába zárkózás, amelyben ott rejlik a fel nem fedett, amelyet ígér az elutasító, önmagát elrejtő módjában. Így a Lét lényegileg ígéretként történik a visszahúzódásban. De ez egy viszonyulás: ebben a Lét maga engedi, hogy otthona elérje őt, vagyis előhívja azt. Ilyen viszonyulásként a Lét soha, még a fel nem fedettsége hiányában sem, nem mond le a feltárulásról, amely önmagába zárkózva is csak úgy szabadul fel, mint a létező mint olyan feltárulása. Mint az eljövetel, amely soha nem hagyja el otthonát, a Lét a rendíthetetlen. Ily módon kényszerítő. A Lét lényegileg így történik, amennyiben a feltárulás eljöveteleként igényli a feltárulást, nem mint valami idegent, hanem mint Önmagát, a Létet. A Létnek szüksége van otthonra. Otthont igényelve, a Lét igényt tart rá.

A Lét lenyűgöző kettős, harmonikus értelemben: kíméletlen és szükségszerű abban, hogy kapcsolódjon egy otthonhoz, amely lényegileg úgy jelenik meg, mint az esszencia, amelyhez az ember tartozik, az ember lévén az a szükséges. Ami kétszeresen lenyűgöző, az a szükség. A feltáratlanság hiányának eljövetelében maga a Lét a szükség.[14]

De a szükséglet elrejti magát azzal, hogy távol marad. Ugyanakkor az alaphelyzet rejtve marad azáltal, hogy a Lét igazságának elhagyása történik a metafizika történetében. A létező feltárultságán belül, amelyet a metafizika története alapvető eseményként határoz meg, a Lét szükséglete nem kerül előtérbe. A létező van, és azt az illúziót kelti, hogy a Létnek nincs szüksége semmire.

De a szükségtelenség, amely a metafizika uralmaként állandósul, a Létet önnön szükségének végső határáig viszi. A szükség nem pusztán az, ami kényszerít, abban az értelemben, hogy a hajthatatlan igény lakhelyet foglal el azáltal, hogy azt a megjelenés feltárulásaként használja; azaz, hagyja lényegileg kibontakozni a Lét igazságaként. Használatának kérlelhetetlensége annyira kiterjed a feltáratlanság hiányában, hogy a Lét lakhelye – vagyis az ember lényege – kimarad; az ember lényege megsemmisüléssel fenyegetett, és maga a Lét is veszélybe kerül lakhelyének használatában. Amikor a Lét ennyire a hiányig terjed, önmagát annak a veszélynek teszi ki, hogy a szükség, amelyben

---

[14] A Létnek „szüksége van” (braucht) egy lakóhelyre, és így „használja” (szintén: braucht) az embert. Ám amikor a Lét a rejtőzködésnélküliség hiányában érkezik el, csak „szűkölködő” lehet, története pedig „szükség/csapás” (die Not). A „szükség” (vagy „igény”) így kettős: egyrészt utal arra a „szűkölködő időre”, amelyben élünk, másrészt a Lét „használatára” (igénybevételére) mint olyanra minden egyes korszakban. Heidegger ezt a nehéz kérdést tovább tárgyalja „Az Anaximandrosz-töredék” című írásában (Korai görög gondolkodás, 52–59. o.).

kényszerítően kibontakozik, soha nem válik a történelmi ember számára azzá a szükséggé, ami valójában. A legvégső határon a Lét szüksége a szükségtelenség szükségévé lesz. A Lét még mindig fátyol mögött rejlő szükségtelenségének túlsúlya, amely igazságában a lakhely kérlelhetetlen használatának kettős kényszere, nem más, mint az esszenciálisan kifejlett nemlét abszolút uralma a nihilizmus lényegében.

Mint a Lét fátyolozott és végletes szükséglete, a szükségtelenség uralkodik éppen a létezők elsötétülésének korában, a zűrzavar, az erőszak és kétségbeesés korszakában az emberi kultúrában, az akarat széthullásának és tehetetlenségének idején. Nyíltan és hallgatólag egyaránt a határtalan szenvedés és a mérhetetlen bánat hirdeti világunk állapotát, mint szükséget. Mégis, történetének alapján szükségtelen. Ám a Lét történetében ez a legfőbb és egyben legrejtettebb szükség. Ez maga a Lét szükséglete.

De hogyan vonhatja be maga a szükség kifejezetten az embert – és vonhatja be őt kifejezetten abban a lényegi távolságában önmagától? Mit tehet az ember, ha a szükség valóban magának a Létnek a szüksége? Az ember mit tehet az ember, ha valóban magának a Létnek van szüksége, amelyet a nihilizmus lényege történetileg megtestesít, s amely – talán – elhozza majd saját hitelességét? Nyilvánvaló, hogy ez a szükség nem olyan értelemben vett szükség, amelyet az ember uralhatna vagy korlátozhatna. Hogyan is felelhetne rá, ha még csak nem is ismeri? És vajon nem lenne-e a korlátozás olyan viszony, amely teljesen ellentétes az efféle szükség lényegével?

A szükségtelenség szükségére való megfelelés mindenekelőtt azt jelentheti, hogy segítsünk először megtapasztalni magát a szükségtelenséget a szükség lényegi eseményeként. Ehhez az szükséges, hogy rámutassunk a szükség szükségtelen voltára, ami viszont megköveteli, hogy megtapasztaljuk magának a Létnek a hiányának elhagyását. Abban, ami így megtapasztalható, helyénvaló a nihilizmus lényegét úgy gondolni, mint magának a Létnek a történetét. Ez pedig azt jelenti, hogy elgondoljuk a Lét ön-visszahúzódásának eljövetelét a saját otthonához való viszonyában; vagyis a történeti ember lényegének eljövetelét.

De milyen látvány tárul itt elénk? Ha azzal szembesülünk, hogy a Lét végső szüksége fenyeget, az azt jelzi, hogy az ember végső fenyegetésével nézünk szembe; vagyis azzal a veszéllyel, amely megsemmisíteni fenyegeti lényegét. Ez annyit jelent, mint a veszélyesre gondolni. Akkor a szemlélődés útja szerencsésnek bizonyulna, ha elérkezett ahhoz a „veszélyes gondolkodáshoz", melyet az emberi világ, már így is eléggé zavarodottan, mégis felelőtlennek és alaptalannak ítél. A veszély dicsőítése és az erő visszaélése – vajon nem erősítik-e kölcsönösen egymást?

Nietzsche gyakran ismételt kifejezése a „veszélyesen élésről" a hatalomakarás metafizikájának birodalmába tartozik; ez az aktív nihilizmusra szólít fel, amelyet most a nihilizmus nem-lényegének abszolút uralmaként kell felfogni. De a veszély mint az erő ellenőrizetlen alkalmazásának kockázata, és a veszély mint az emberi lényeg megsemmisülésének fenyegetése, noha mindkettő a Lét hiányából ered, nem azonosak. Ám a Lét önnön szükségességének hiányáról való gondolkodás elhanyagolása – amely mint metafizika megy végbe – vakság az ember lényegi szükségleteként megjelenő szükségtelenséggel szemben. Ez a vakság a be nem vallott szorongásból fakad, abból a szorongásból, amely reszketve élményezi a Lét hiányát.

Amikor a Lét történetének időtartamához viszonyítva nézzük, könnyen meglehet, hogy a vakság a Lét legszélsőségesebb szükséglete előtt – amely a létezők sokaságában uralkodó szükségtelenség formájában jelenik meg – még veszélyesebb, mint a pusztán brutális erőszakakarat durva kalandjai. A nagyobb veszély az optimizmusban rejlik, amely csak a pesszimizmust ismeri ellenfelének. De mindkettő értékítélet a létezők vonatkozásában és a létezők között. Mindkettő a metafizikai gondolkodás birodalmában mozog, és megalapozza a Lét mulasztásának elhagyását. Növelik a szükségtelenséget, és anélkül, hogy el tudnák gondolni, csupán gondoskodnak arról, hogy a szükségtelenséget ne, és ne lehessen, szükség-ként megtapasztalni.

A Lét szükséglete abban áll, hogy kettős kényszerítő erővel bír, de ha hiányzik, az ember lényegének megsemmisülésének veszélye kíséri, amennyiben a Lét a saját hiányának elmulasztását idézi elő. A szükségtelenség azt jelenti, hogy az a szükség, amelyet maga a Lét lényegileg bontakoztat ki, rejtve marad – egy végzet, amely a szükséget azzal fenyegeti, hogy a végsőkig fokozza és tökéletesíti azt, mint a szükségtelenség szükségét.

Ha azonban a történelmi ember képes volna a szükségtelenséget úgy elgondolni, mint a Lét szükségét, akkor feltehetően felfedezhetné, mi van a Lét történetében.[15] A nihilizmus beteljesült nem-lényegének korában az ember akkor először tanulhatná meg, hogy ami „van", az úgy „van", ahogyan a Lét igazsága meghatározza az „van"-t. Mert ekkor már magának a Létnek az alapján gondolkodott volna. Az ember felfedezné, hogy a Lét történetében mi az, ami a szükségtelenségből mint szükség bukkan fel; mi az, ami ily módon már eljutott a saját származásához, de rejtett eljövetelben lép jelenlétbe; vagyis metafizikai tapasztalat szempontjából távollétbe kerül. Metafizikailag tekintve a távollét pontosan a jelenvalólét ellentéte: a nem-lét az üres semmisség értelmében. Mi az, ami a szükségtelenség szükségéből a Lét maga által elgondolatlanságba emelkedik – vagyis a létezők között –, úgy, hogy mindeközben semmisségnek tűnik?

A Lét mint olyan elrejtetlenségének alapállapota felszabadítja a létezőkben mindannak a mulandóságát, ami épségben van. Az épség mulandósága magával viszi a szent nyitottságát, és elzárja azt. A szent elzáródása elhomályosítja az isteni minden megvilágítását. A mélyülő sötétség elmélyíti és elfedi az Isten-hiányt. A homályos hiány hagyja, hogy minden létező idegenségben álljon, jóllehet a létező, mint a korlátlan tárgyiasításban tárgyiasított, biztos birtoknak tűnik, és mindenütt jól ismert. A létezők mint olyanok idegensége rámutat a történeti ember otthontalanságára a létezők egészében. A „hol" – a létezők közepette való lakóhely – eltörlődni látszik, mert maga a Lét, mint minden hajlék lényegi történésének alapja, nem jelenik meg.

Az ember részben bevallott, részben tagadott hajléktalansága saját lényegével szemben felváltódik a Föld szervezett, globális meghódításával és a világűrbe való előretöréssel. A hajléktalan ember – köszönhetően annak, hogy egyre nagyobb tömegeket képes kezelni és rendszerezni – hagyja, hogy saját lényege elől való menekülés sodorja magával, miközben ezt a menekülést önmaga számára úgy állítja be, mint hazatérést a homo humanus igazi emberi voltához, és az emberiséget saját vállalkozásának részévé teszi. A tényleges és hatásos nyomása fokozódik. A Lét iránti szükségtelenség beépül és megerősödik a létezők iránti növekvő igény révén. Minél inkább igényli a létező a létezőket, annál kevésbé vágyik magára a létre; még kevésbé hajlik arra, hogy figyeljen magára a Létre. A létezők nyomorúsága a Lét feltárulkozásával szemben teljes.

A lét elrejtőzésének korszaka a létező fel-feltárulásában, az akarat a hatalomhoz formájában, a létező mint olyan beteljesült megfosztottságának kora. Ez a kor azonban először kezdi megteremteni a nihilizmus nem-lényegének uralmát teljességében. Korunk történelmi menete azt az illúziót kelti, hogy az ember, miután szabaddá vált emberi mivoltára, szabadon hatalmába és rendelkezésébe vette az univerzumot. Úgy tűnik, a helyes utat megtalálták. Már csak helyesen kell eljárni, és így létrehozni az igazolás uralmát, mint az akarás-akarás legfőbb képviselőjét.

A Lét történetének ezen korszakában uralkodó nyomorúság lényege a szükségtelenség szükségében rejlik. Mivel ez lényegibb és ősibb, a Lét végzete kevésbé ismerős, mint az Isten hiánya. Mint ilyen végzet, a Lét igazsága megtagadja önmagát a létezők és csak a létezők tömegének közepette. Ami ismeretlen a mi hiányzó-jelenlévő szükségünkben, az

---

[15] Az is ige használata ebben és a következő mondatban előreutal Heidegger 1949-es, a Brémai Klubban tartott előadássorozatára, amelynek címe Einsicht in das, was ist („Bepillantás abba, ami van"). A négy előadás címe a következő volt: „A dolog", „A keretezés" (később „A technika kérdése" címmel), „A veszély" és „A fordulat".

éppen annak köszönhetően zárkózik el, hogy minden valóságos, maga a létező, amely a kor emberét érinti és magával sodorja, teljesen ismerős számára; ám éppen emiatt nemcsak hogy az ember ismeretlen marad a Lét igazságával szemben, hanem ahol a „Lét" felbukkan, ott a puszta absztrakció kísértetének kiáltja ki, így félreismeri és elutasítja mint üres semmiséget. Minden emlékezésről lemondva, ahelyett hogy szüntelenül felidézné a „Lét" és a „lenni" szavak lényegi-történeti teljességét, csupán szavakat hall, amelyek üres visszhangjait joggal találja bosszantónak.

A szükségtelenség szükségének idegensége bezárul; kiterjeszti félreértett uralmát magának a Létnek az elhagyásában. Ám a szükség idegensége a legegyszerűbbből ered. Ez az egyszerűség a Lét alapállapotának csendjében testesül meg, amely nyugodtan marad. Azonban az ember a beteljesedett metafizika korában aligha találkozik gondolatban azzal, ami egyszerű. Amennyiben képes a Létet mint olyat gondolni, azonnal megterheli egy metafizikai fogalom súlyával, akár komolyan veszi azt a korlátozott megértés munkájaként, akár könnyelműen puszta, hiábavaló küzdelem játékaként kezeli. Mindenesetre a metafizikai tudás, legyen az pozitív befektetés vagy negatív visszavonás, csak a tudományos tudás munkája által gazdagodik.

De a gondolkodás, amely a Lét hiányával találkozik a kutatásban, sem a tudományon nem alapul, sem pedig azáltal nem találhatja meg az útját, hogy szembehelyezkedik a tudománnyal. Valahányszor van, a gondolkodás a Lét alkalmain nyugszik, és mint alkalom a Létből fakad, amennyiben részt vesz a Lét feltárulásában.

Amennyiben a Lét gondolkodása – saját lényegének megfelelően, a Lét történetében – csak a szükségtelenség szükségében tapasztalhatja meg azt, ami még megtapasztalásra vár; vagyis amikor maga a szükség a Lét igazságában való hiány sorsaként tapasztalódik, akkor annyiban szükségszerűen elindul – még mindig a metafizika uralma alatt, és annak korlátlan hatókörén belül – azokkal az első lépésekkel, amelyek az ember lényegére gyakorolt Lét-vonzás felé vezetik, egy olyan vonzás felé, amely visszahúzódás formájában jelenik meg.

A Lét gondolkodása annyira határozottan a lét mint olyan metafizikai gondolatába van beágyazva, hogy csak a metafizikától kölcsönzött bottal tud tapogatózni. A metafizika egyszerre segít és akadályoz. Nehezebbé teszi az átmenetet, nem azért, mert metafizika, hanem mert a saját lényegét fenntartja abban, ami elgondolhatatlan. A metafizika lényege azonban – az a tény, hogy az elrejtésben oltalmazza a Lét fel nem fedettségét, és így a Lét történetének titka –, mindenekelőtt lehetővé teszi a Lét történetének gondolkodó megtapasztalását, az átmenetet a szabad tartományba. Maga a Lét igazsága lényegileg a szabad tartományként történik meg.

Ha a szükségtelenség a legszélsőségesebb szükség, és van éppúgy, mintha nem lenne, akkor ahhoz, hogy a szükség az emberi lényeg birodalmában kényszerítő legyen, az ember képességeinek először a szükségtelenség felé kell irányulniuk. A szükségtelenséget mint olyat megtapasztalni szükségszerűség. Ha azonban elfogadjuk, hogy ez a Lét szüksége mint olyan, és elfogadjuk, hogy a Lét mint olyan elsősorban és kizárólag a gondolkodásra van bízva, akkor a Lét ügye – hogy feltárulásában a létezők Léte – a gondolkodásra száll. A gondolkodás számára a Lét maga a maga feltárulásában, és így a feltárulás maga kell, hogy kérdésessé váljon; de ez a metafizika korában történik, amelyben a Lét értékké van lealacsonyítva. Pedig a Lét értéke, mint Lét, nem abban áll, hogy érték, még a legfőbb érték sem. A Lét lényegileg úgy történik, hogy ő – a szabad régió szabadsága – minden létezőt felszabadít önmagához. Megmarad annak, amit a gondolkodásnak kell gondolnia. Ám az a tény, hogy a létező van, mintha a Lét „nem volna", könyörtelenül kihasználva a lakhelyet, mintha az „nem volna" maga az igazság kényszerítő szüksége – ez a tény alkotja a szükségtelenség uralmát, amely a beteljesült metafizikában ágyazódott meg.

Elemzés és szószedet

Elemzés
DAVID FARRELL KRELL tollából

Kezdetnek három idézet, amelyek bevezetik a hatalom akarása, a nihilizmus és a semmi témáit.

Először, Odüsszeusz a görög fejedelmekhez Trója mezején:

> Csak vedd el a rendet, hangold ki azt a húrt,
> És lásd, milyen viszály fakad! minden dolog
> Ellentétbe csap: a zárt vizek
> A partok fölé emelnék keblüket,
> És péppé áztatnák e szilárd földgolyót:
> Az erő az erőtlenség ura lenne,
> És a durva fiú apját ütné agyon:
> Az erő lenne a jog; vagy inkább, jog és jogtalanság –
> Amelyek örök harcában az igazság lakozik –
> Nevüket vesztenék, s az igazság is odalenne.
> Akkor minden magába olvadna hatalomba,
> A hatalom akaratba, az akarat vágyba;
> És a vágy, egyetemes farkasként,
> Melyet az akarat és hatalom kétszer is támogat,
> Elkerülhetetlenül mindent zsákmányul ejtene,
> S végül önmagát is felfalná.
>
> SHAKESPEARE, *Troilus és Cressida,* I, iii

Másodszor, Hyperion Bellarmine-nek:

> Ó, ti szerencsétlen teremtmények, akik érzitek ezt, de nem szívesen beszéltek arról, ami az embert meghatározza; ti, akiket átszegez a minket kormányzó semmi; ti, akik teljesen átlátjátk, hogy a semmiért születtünk, hogy a semmit szeretjük, a semmiben hiszünk, a semmiért gürcölünk, azért, hogy fokozatosan átmenjünk a semmibe; mit tehetek én, hogy megakadályozzam az összeomlásotokat, amikor ezt komolyan fontolóra veszitek? ... Ó, térdre borulhatok, törhetem a kezem, és könyöröghetek (hogy kihez, magam sem tudom), bárcsak lennének más gondolatok! De a kiáltó igazságot nem hallgattathatom el. Hát nem győződtem meg róla kétszeresen is? Amikor az életbe tekintek, mi a vége mindennek? Semmi. Amikor a szellemem felemelkedik, mi a legmagasabb csúcs mind közül? Semmi.
>
> HÖLDERLIN, *Hyperion*, I, 1

Harmadszor, a könyörtelen Melville, felhúzva a függönyt egy reszkető szerzőről, és előadva „néhány filozófiai megjegyzést”:

> Néhány óra telik el. Lessünk csak Pierre válla fölött, és nézzük meg, mit is ír ott abban a legmelankolikusabb kis szobában. … „Mélyről fakadó, kimondhatatlan szomorúság van bennem. Most félreteszek minden tréfás vagy közömbös álarcot, és minden filozófiai tettetést… Takarodjatok, ti fecsegő, másodéves Spinoza- és Platón-utánzatok, akik majdnem elhitettétek velem, hogy az éjszaka nappal, és a fájdalom csupán egy csiklandozás. Magyarázzátok meg ezt a sötétséget, űzzétek el ezt az ördögöt – nem tudjátok. Ne mondd nekem, te felfoghatatlan, beképzelt Goethe, hogy az univerzum nem nélkülözhet téged és a halhatatlanságodat, amíg – mint egy bérelt pincér – ‘általánosan hasznos’ vagy…
> „Vesd csak oda a tekinteted Viviára; mondd meg, miért kell annak a négy végtagnak egy komor börtönben sínylődnie… és ő maga a szabad akaratú börtönőr! Ez volna a filozófia vége? …
> „Gyűlölöm a világot, és szívesen taposnék minden emberi tüdőn, mint a szőlőn, hogy sarokkal préseljem ki belőlük a leheletet, ha a nyomorúságra és a képmutatásra, az Igazságra és a Hazugságra gondolok! …”

I. AZ ELŐADÁSSOROZAT ÉS AZ ESSZÉ FELÉPÍTÉSE ÉS MENETE

Heidegger 1940-es előadássorozata, „Nietzsche: A hatalom akarása (Európai nihilizmus)", huszonkilenc számozatlan szakaszból áll.[1] Bár más felosztás nem található benne, ez a kurzus is – ahogyan ennek a sorozatnak az I. kötetében – három szakaszra bontható. Az első szakasz (1–9. szakasz) Nietzsche gondolkodásában a nihilizmust, a hatalom akarását és az értékelést tárgyalja; a második (10–20. szakasz) az értékelést és a hatalom akarásának metafizikáját a modern szubjektivitás metafizikája felől értelmezi; a harmadik (21–29. szakasz) pedig e metafizika végét tételezi – bár nem a nihilizmus megszűnését –, és felszólít a Lét történetének vizsgálatára. Itt is, akárcsak az I. kötetben, a középső rész első és utolsó szakasza zsanérként működik a triptichonhoz, így elemzésemnek különös figyelmet kell szentelnie nekik: a 10. szakasznak, „Értékelés és a hatalom akarása", és a 20. szakasznak, „A Descartes és Nietzsche alapállásai közötti belső összefüggés". Már e vázlatos szerkezeti leírások is árulkodnak Heidegger nihilizmusról szóló előadássorozatának mozgásáról. Kiindulva Nietzsche értékelő gondolkodásának bírálatából mint a platóni eredetű nyugati metafizika betetőzéséből, majd részletesen feltárva e gondolkodás „modernségét" – azaz karteziánus örökségét –, Heidegger előadásai végül arra törekednek, hogy nem-értékelő gondolkodásmódban határozzák meg újra a Lét és az ember viszonyát a metafizika beteljesülésének, a nihilizmus korszakának idején.

Heidegger az 1. fejezetben azzal kezdi, hogy megkülönbözteti Nietzsche nihilizmus-felfogását – amely a minden transzcendens érték összeomlásaként érthető – a szó más, inkább „tüneti" használataitól, és meghatározza Nietzsche létfelfogását a hatalom akarata szempontjából. Ez utóbbi az összes értékelés forrásaként van elismerve. Mivel azonban a hatalom lényege a fokozódás, minden értékek újraértékelése szükségképpen az örökös keletkezéshez, így az örök visszatéréshez vezet vissza. Végül az örök visszatérés igenlése, Nietzsche fő gondolata, egy új emberi típust követel meg, nevezetesen az Übermensch-et (azaz az Emberfölöttit). Ez az öt kifejezés (nihilizmus, minden érték újraértékelése, hatalom akarata, azonos örök visszatérés és Übermensch) öt egymást kiegészítő nézőpontot ad Nietzsche metafizikájáról.

Heidegger már a legelején felállítja azt a tételét, hogy Nietzsche „klasszikus" nihilizmusa magától kizárja a lehetőségét annak, hogy gondolkodó módon találkozzunk a nihillel, amelyet úgy ír le, mint „a fátyol, amely elrejti a létezők Létének igazságát." Heidegger ezután (a 2. fejezetben) felveti az értékelő gondolkodás és az értékek „érvényességének" kérdését azok Létének szempontjából; azt állítja, hogy a nihilizmus lényege nem elsősorban az „értékek" összeomlásában rejlik, hanem abban, hogy minden lét semmi létként tapasztalható (3. fejezet). Heidegger azt a merész állítást teszi, hogy a nihilizmus lényege éppen abban áll, hogy nem veszi komolyan a nihil kérdését, és hogy ebben az értelemben a nihilizmus története egybeesik a metafizika történetével. Ez utóbbi, Nietzsche-ig bezárólag, úgy bontakozik ki, mint a Lét nem-lényege.

Egy terjedelmes jegyzetben (WM, 12) Nietzsche a nihilizmust úgy határozza meg, mint a „kozmológiai" értékek – például a cél, az egység, az igazság és a Lét – összeomlását. Nietzsche ennek az összeomlásnak a hatását „pszichológiailag" úgy írja le, mint az „ész kategóriáinak" a világra való alkalmazhatatlanságát (4–6. szakasz). Bár Nietzsche által meghatározott három nihilizmusforma nem rendelhető hozzá konkrét történelmi korszakokhoz, Nietzsche saját helyzete a nihilizmus történetében (7. szakasz) aktív, átmeneti helyzetként írható le. Ennek az aktivitása (8. szakasz) abban áll, hogy aktívan tud

[1] Az angol fordításban végig számokat adtunk hozzá a hivatkozás megkönnyítése érdekében.

– vagyis felismeri –, hogy minden értékelés forrása a hatalom akarása. A 9. szakasz két állításban foglalja össze a fentieket:

> Először is, a nihilizmus, ahogyan Nietzsche gondolja, a legmagasabb eddigi értékek leértékelődésének története, mint az átmenet valamennyi korábbi érték átértékeléséhez, egy olyan átértékeléshez, amely egy új értékelés elvének felfedezésében valósul meg, egy olyan elvben, amelyet Nietzsche a hatalom akarásaként ismer fel. Másodszor, Nietzsche a nihilizmus lényegét kizárólag értékelő gondolkodás alapján fogja fel, és csupán ebben a formában válik az kritikájának, valamint meghaladásának kísérlete tárgyává. De mivel az értékelés elve a hatalom akarásában rejlik, a nihilizmus klasszikus formájának beteljesítésével való meghaladása a lét egészének hatalomként való értelmezésévé fejlődik. Az új értékelés a hatalom akarásának metafizikája.

Most kezdődik a kurzus hosszú középső szakasza, amely a metafizika történetében keresi az akarat a hatalomra és az értékelő gondolkodás összefonódásának eredetét. A 10. szakaszban Heidegger ezt kérdezi: „Mi történik lényegében és mi uralkodik a nyugati metafizikában, hogy végül az akarat a hatalomra metafizikájává váljon?" A válaszra vonatkozó fő nyom az értékelő gondolkodás szerepe a modern metafizikában, mivel az értékgondolkodás a szubjektivitás metafizikájának lényege és beteljesedése. Mint a hatalomra irányuló akarat feltételei, az értékeknek nemcsak a stabilitást és a fennmaradást, hanem a hatalomra irányuló akarat növekedését is biztosítaniuk kell. Az értékek, amelyek érvényessége csak számító gondolkodás révén állapítható meg, visszavezethetők a „nézőpontokra" és „perspektívákra", ezek a kifejezések Leibniz óta jelen vannak a metafizika történetében. Az értékek „feltételes feltételek"; az értékelés és az akarat a hatalomra ugyanaz. Csak ebben az értelemben „feltételezhetik" az akaratot a hatalomra, mivel ez utóbbi alkotja a létezők alapvető jellemvonását. A 10. szakasz végén Heidegger újra megfogalmazza azokat a kérdéseket, amelyek a kurzus központi részét uralják: „Miért válik az akarat a hatalomra gondolata uralkodóvá az értékelő gondolkodással együtt a metafizikában? Hogyan és miért válik a metafizika az akarat a hatalomra metafizikájává?"

Hogy Nietzsche a legmagasabb értékeket „az ész kategóriáinak" nevezi, tanúsítja, hogy továbbra is a modern metafizika körén belül marad (11. szakasz), jóllehet a „kategóriát" másként gondolja, mint Hegel, Kant, és bizonyosan másként, mint Arisztotelész. Heidegger azonban most fontos engedményt tesz: maga sem tudja meghaladni saját nézőpontjának korlátozottságát a Lét történetében, hogy pontosan megállapíthassa, hol áll Nietzsche. Mert Nietzsche metafizika-értelmezése az erkölcsök genealógiájának alapján (12. szakasz) teljesen egyedülálló a filozófia történetében. Noha abból a hagyományból ered, amely az antropomorf eredetét állítja a metafizikának, egy hagyományból, amely Prótagorasztól Descartes-ig terjed (13. szakasz), Nietzsche metafizika- és erkölcs-„humanizálása" eléggé radikális ahhoz, hogy a hagyomány végét jelentse. Mert Prótagorasz és a görögök számára általában az ember a létezők feltárulásának egy korlátozott sugarú köre (14. szakasz); Descartes számára az ember a subiectum maga, vagyis a létezőknek mint bizonyosság szerinti igazságnak a reprezentációjának alapja (15–18. szakasz). A görögök korlátozott sugarából felszabadulva a modern ember saját felszabadítása és önmeghatározása feladatához van láncolva. A bizonyosságban keresett biztonság útján a hatalom célját követi: a feltétlen uralomét a Föld felett. Mint a hatalom filozófusa, Nietzsche nem ismeri fel, hogy a létezők hatalomkénti értelmezése függ Descartes alapvető álláspontjától (19. szakasz): Nietzsche is a Létet mint reprezentáltságot értelmezi. Ez a hiányosság abból a „önfélreértésből" fakad, amely lényegi a metafizika beteljesedéséhez: „Az értékekben való gondolkodás elrejti a Lét és az igazság lényegének összeomlását." Az, hogy a testet a tudat helyére,

módszertanilag elsődleges pozícióba állítja, semmit sem változtat ezen az „önfélreértésen."

A 20. szakasz, „A belső kapcsolat Descartes és Nietzsche alapvető álláspontjai között", összegzi a kurzus középső részét, és bevezeti a harmadik témakört: a Létet, az igazságot és a metafizika történetében az ontológiai különbséget. Heidegger kurzusának központi része paradox tézist fogalmaz meg: bár Nietzsche félreérti a hatalomra törő akarat metafizikája és Descartes szubjektivitás-metafizikája közötti belső lényegi kapcsolatot, Nietzsche metafizikája „lényegében helyes belátást formál a metafizika lényegét illetően". Hivatkozva arra a négy kritériumra, amely meghatározza egy alapvető metafizikai álláspont jellegét (lásd 14. szakasz), nevezetesen: az ember megértése, a létezők Létre vetítése, az igazság megértése és a létezők igazságának mércéje, Heidegger most összehasonlítja Nietzsche és Descartes álláspontját. Először: Descartes az embert mint reprezentáló szubjektumot tételezi, míg Nietzsche számára a test „ösztönei" és „affektusai" a döntőek. Másodszor: a létezők létüket (vagy létező voltukat) illetően Descartes ragaszkodik azok reprezentáltságához (Vorgestelltheit), míg Nietzsche a minden reprezentációnak a keletkezéssel szembeni elégtelenségét hangsúlyozza. Mindazonáltal Nietzsche perspektivikus hatalomra törő akarata végül visszavezet a Lét reprezentáltságként való megértéséhez. Harmadszor: Descartes számára az igazság a reprezentáció bizonyossága, míg Nietzsche számára az igaznak-vétel, azaz hiábavaló állandóvá tétel. Mégis, a reprezentációként felfogott igazság megértése mintha alapjául szolgálna Nietzsche Descartes-kritikájának. Negyedszer: Descartes eltörli a görög ember-felfogás korlátait mint mértéket, és a reprezentáló szubjektumot a bizonyosság abszolút alapjává teszi; Nietzsche elutasítja az embert mint episztemológiai mércét, de csak azért, hogy az Übermensch-t mint hatalomra törő akaratot affirmálja, amelyik abszolút módon felhatalmazott a föld fölötti uralom átvételére. Heidegger hangsúlyozza, hogy Descartes és Nietzsche álláspontja közti különbségek – mert nem azonosak – nem redukálhatók csupán az ember önfelfogásának egyszerű megváltozására; a metafizika legbelsőbb története inkább „a Lét igazságának története". A következő tézis zárja le a 20. szakaszt, és vezeti be az előadássorozat utolsó harmadát: „Mint a modern metafizika beteljesedése, Nietzsche metafizikája egyúttal a nyugati metafizika beteljesedése általában, és így – helyesen megértve – a metafizika mint olyan vége."

Heidegger hangsúlyozza (21. szakasz), hogy az ember szerepe mint szubjektum nem az ember szubjektív döntésének eredménye; ez a Lét megértéséből fakad mint reprezentáltság, és az igazságéból mint bizonyosságéból. Ez a megértés megragadja az embert, és az ember fojtószorításává vált a világon. Míg Hegel gondolkodása leírható az abszolút szubjektivitás metafizikájaként, amely egy értelemben a metafizika végét jelenti, Nietzsche-é az akarat a hatalomhoz abszolút uralmának metafizikája, amely a metafizika „teljes befejezését" (Vollendung) alkotja (22. szakasz). Hegel metafizikája az észszerűséget ünnepli; Nietzsche-é a vadságot. Együtt kimerítik az emberiség hagyományos értelmét. De a „metafizika vége" kifejezés azt jelenti, hogy a metafizika lényegi lehetőségei is kimerülnek. „A metafizika végén ott áll a kijelentés: Homo est brutum bestiale." De ez a vég éppen csak most kezdődik.

Heidegger nem igényelheti a jelenkorunkról való „madártávlatot", mégis „döntésre" szólít fel. Ennek a döntésnek a kiindulópontja annak felismerése, hogy az európai nihilizmus lényegében a Lét történeteként, illetve annak kibomlásaként bontakozik ki. A korábban (14. és 20. szakasz) említett négy irányelv ebben az egységben fejezi ki ezt a lényegi kibomlást. Ezek egyesítő alapját az ontológiai különbség adja, amely itt (23. szakasz) úgy van meghatározva, mint az ember Léthez való viszonya és a létezőkhöz fűződő sokrétű kapcsolatai közötti megkülönböztetés. Heidegger ezt a Lét és létezők közötti megkülönböztetést „elrendezésnek" nevezi. Ennek az elrendezésnek a fő feltétele a metafizika történetében a Lét a priori jellege (24. szakasz), amely a létezők szempontjából és érdekében van szemlélve. Az a priori korán úgy kerül meghatározásra,

mint a Jó ideája, Nietzsche értékgondolkodásának legkorábbi prototípusa, bár nem annak másolata (25. szakasz). Az „ideát" úgy értelmezzük, mint a létezők „feltételét" azok láthatósága, az emberi látás és tudás szempontjából, így a modern korban a perceptio felől. Az „ideát" úgy kell tekinteni, mint a tárgyak képviseletének (Lét) feltételét. De az ideák, mint feltételek, csak értékekké válhatnak: így halad a mozgás Platóntól Descartes-on, Leibnizen, Kanton és Hegelen át Nietzsche-ig (26. szakasz). A Lét mint idea csak úgy vetíthető ki, csak úgy bontakozhat ki lényegileg, mint hatalomakarás (27. szakasz). Ugyanakkor az „idea", a „feltétel" és az „érték" lehetősége magában a Lét és a létezők közötti megkülönböztetésben rejlik (28. szakasz), mert ez a megkülönböztetés alkotja az emberben a metafizikait. Az ember természete ebben a megkülönböztetésben gyökerezik – amire nyelvünk is utal (29. szakasz), amikor olyan bőséggel használja a Lét „van"-ját, hogy még a Weltanschauung korában sem tűnik fel semmi e hatókörön kívül. De a „Lét" kiterjedése, Janus-arcú, kettős természetű, üres, mégis lehetőségekben gazdag, válik a nihilizmus korszakának sarkalatos rejtélyévé.

Heidegger esszéje vagy rövid értekezése, a „A semmit mint a Lét története által meghatározott nihilizmus" alaposabban feltérképezi Heidegger gondolatmenetének útját a „Levél a humanizmusról" felé, mint bármely más szöveg a Nietzsche kötetekben (lásd Heidegger „Előszó minden kötethez" című írását e sorozat I. kötetében). A „Levél" központi témája – nevezetesen a Lét és az emberi lét kapcsolata – valamint számos kapcsolódó téma, mint például a nihilizmus, az értékelő gondolkodás, az onto-teológia, a Lét története mint elhagyás és visszahúzódás, a Dasein mint a Lét eljövetelének lakhelye, valamint a Dasein lényege mint elmélkedő gondolkodás, itt részletesen kifejtésre kerül. Nagyjából véve, Heidegger esszéjének mozgása Nietzsche értékelő gondolkodásától a Lét visszahúzódásában való találkozás gondolata felé halad, a „visszalépés" által, amely a metafizikából a Lét történetébe vezet.

Heidegger azzal a panasszal kezdi, hogy sem az akarat a hatalomhoz való metafizikája, sem az örök visszatérés gondolata nem fejleszti kielégítően a Lét és Idő kérdését. De azonnal elismeri egy ilyen panasz irrelevanciáját, és Nietzsche gondolkodásának hűségéhez igazodva felteszi a kérdést, vajon Nietzsche metafizikájában a nihilizmus mint olyan fel van-e oldva. Mielőtt azonban erre válaszolhatna, meg kell kérdeznie, hogyan tapasztalható meg ott a nihilizmus. Mivel Nietzsche metafizikája ragaszkodik ahhoz, hogy a létező van (mint) hatalomra törő akarat az örök visszatérés módjában, a nihilizmus úgy tűnik, hogy ott feloldódik: Nietzsche metafizikájában végső soron nincs helye a semminek. De a létezők elismerése nem gondolja el a Létet; elmulasztja a nihilizmus lényegét. „A nihilizmus lényege az a történelem, amelyben a Lét önmagához képest semmi." Nietzsche metafizikája a nihilizmus maga, mert ragaszkodik ahhoz, hogy a Lét egy „érték", következésképp, ironikus módon, „nincs benne semmi". Így válik az a Platónnal kezdődő metafizika beteljesülésévé.

A nihilizmus mint metafizika „lényege" vagy „lényegi kibontakozása" Heidegger vizsgálódásának középpontjába kerül. A metafizika a lényegiségeket „mi-voltaként" állapítja meg, és így a létezőket más létezők és azok létezősége alapján értelmezi, soha nem vetve fel a Lét kérdését mint Létet. A metafizika ontoteológia. Nietzsche gondolkodása is ontoteológiai, bár beteljesült nihilizmusként „negatív" ontoteológia, amely sem transzcendentális, sem transzcendens jellegű. Mint minden korábbi metafizika, Nietzsche metafizikája sem gondolja el a feltárulást mint a Lét igazságát. A Lét hiányban marad. A Lét története semmibe torkollik. A hangsúly mindegyik kifejezésen egyformán van: a Lét hiányban marad; a történelem semmibe torkollik. Heidegger felismeri, hogy maga a Sein szó sem ragadja meg azt, amit itt gondolni kell. Ezért megkísérli magát a Lét hiányát metaforikus tartózkodásképekkel meggondolni: „eljövetel", „hely", „lakóhely", „menedék". Mindegyik a Da-sein neve: eksztatikus bennelét a nyitottságban, amelynek lényege a Lét gondolása. A Lét és az ember viszonya tehát a döntő probléma.

Heidegger e probléma tárgyalásában az „autenticitás” és az „inautenticitás”, a „tulajdonképpeni nihilizmus” és a nihilizmus manqué, az „esszencia” és a „nem-esszencia” kifejezései teljesen relativizálódnak, mivel a Lét hiányának (a metafizikai gondolkodásban) elhagyása maga a csalfa Lét Ajándéka. Így „a nihilizmus teljes lényege annak autenticitásának és inautenticitásának eredeti egysége”. A Lét történetében a nihilizmus teljes lényege tehát nem azonosítható a „destruktív nihilizmussal”, hanem önmagában is lényegileg differenciált valami. Ez a különbség nem törölhető el. Az emberi gondolkodás azonban haladhat a Lét hiányának elhagyása felé, feltéve, hogy megtapasztalta e haladás szükségességét „ígéretként”, „rejtélyként” és „talányként”, azáltal, hogy a gondolkodás megpróbálja azt megtalálni. A gondolkodás találkozik a Lét visszahúzódásával, de nem üldözi azt; mögötte marad, „hátralépést” tesz, leszáll egy olyan mélységbe, „amely már nem felel meg semmilyen magasságnak”. Elutasít mindenfajta tárgyiasítást, különösen azokat, amelyek a történeti diszciplínákban honosak, valamint minden akaratiságot, beleértve a nihilizmus legyőzésének akaratát is. A Lét visszahúzódása különösen szembetűnő formát ölt azzal a felismeréssel, hogy a hátralépésben a „Lét” elveszíti az elnevezés hatalmát, „mivel az mindig akaratlanul is a ’jelenlétet és maradandóságot’ mondja, olyan meghatározásokat, amelyekhez a Lét lényegileg történő jellege soha nem kapcsolható puszta kiegészítésként.” Így végül, ahogy kezdetben is, a Változás gondolkodója eljut a Lét gondolkodójához. A Heidegger–Nietzsche-konfrontáció végül a szükség és a veszély közösen felismert jelenkorába torkollik.

II. KONTEXTUSOK

Félelemmel vegyes aggodalommal írok bármit is a nihilizmus kontextusairól, mert ezek mindig összetettek és rendkívül robbanásveszélyesek. Akármiről is legyen szó, a nihilizmus zavarba ejtő és veszedelmes marad. Ezért volt számomra fájdalmasan kínos elolvasni számos kortárs monográfiát és esszét a nihilizmusról olyan hivatásos filozófusoktól, akik számára a kérdés végső soron egészen egyszerű. Az ilyen írások lényegében így summázhatók: „Ha ti, emberek, egyszerűen félretennétek az olyan veszélyes és romboló írókat, mint Nietzsche és Heidegger, és visszatérnétek hagyományunk igazán inspiráló filozófusaihoz, átölelve szövegeik időtlen bölcsességét (ahogyan azt az én szerény kommentárjaimban kifejtettem), akkor az egész nihilizmus-ügy eltűnne, mint egy rossz álom.” Ami fájdalmas, az nem a „veszélyes” gondolkodók elítélése, hanem a „biztonságosak” bálványozása. Bármely Szókratészt „biztonságosnak” kikiáltani felülmúlja Alkibiadészt az erőszakban; ez a leghalálosabb ital felkínálása. Kínos az a feltételezés, hogy azzal, hogy azt teszik, amit az egyetemeken tanultak, a filozófusok megváltják a világot. Az ilyen fennhéjázás és rejtett erőszak ellen hatékonyak Yeats „Tizenkilencszáztizenkilenc” című művének következő sorai – és ezek vezetik be a legnyugtalanítóbb kontextusokat.

> Most a napok sárkányoktól terhesek, a lidércnyomás
> Lovagol az alváson: részeg katonaság
> Hagyhatja az anyát, meggyilkolva ajtaja előtt,
> Hogy saját vérében kússzon, s büntetlenül távozzon;
> Az éjszaka izzadhat rémülettől, mint azelőtt,
> Mielőtt gondolatainkat filozófiává fűztük,
> És terveztük, hogy a világot rend alá hajtjuk,
> Kik nem vagyunk mások, mint üregben viaskodó menyétek.

A Spiegel 1966. szeptember 23-i interjújában maga Heidegger idézi fel a legnyomasztóbb összefüggést. Ott kétszer is úgy azonosítja az 1930-as évek végén és az 1940-es évek elején tartott Nietzsche-előadásait, mint a nemzetiszocializmussal való

szembesülésének (Auseinandersetzung) egyik fő helyszínét.[2] A kontextus legalább két okból is rendkívül nyomasztó: először is a nácizmus kimondhatatlan következményei miatt, amit ma „holokausztként" emlegetünk; másodszor, amiatt a visszatekintő illúzió miatt, amely arra késztet bennünket, hogy a német fasizmus számtalan aspektusát – a rasszizmust és antiszemitizmust, a könyörtelen propagandát, a tömeges lelkesedést, amely tömeges csüggedést leplezett, az ipari és katonai mozgósítást, a sovinizmust és idegengyűlöletet, a rendőri terrort és a haláltáborokat – összekeverjük egy rémálomszerű kompozit portrévá, amit nihilizmusnak nevezünk. Kezdeti kérdésünk, amelyet kevés átgondolással, de annál nagyobb szenvedéllyel fogalmazunk meg, a következő: „Hogyan keveredhetett Heidegger mindebbe – vagy akár bármelyik részébe?"

Egy ilyen kérdésre nem lehet a szenvedélyt kielégítő módon válaszolni, és talán még kevésbé lehet a gondolatot kielégíteni. Egyfelől hiányzik az adekvát fogalmunk a nemzetiszocializmusról, amely képes lenne megkülönböztetni a mozgalom különböző éveit, helyszíneit és körülményeit. Ahogy Otto Pöggeler írja,

> Teljességgel helytelen a nemzetiszocializmust felbonthatatlan, egységes egészként kezelni, majd pusztán az európai fasizmus, illetve a kommunizmus elleni ellenmozgalom példájaként értelmezni. A nemzetiszocializmus, világuralomra törekvő, és az európai zsidóság megsemmisítésére irányuló kísérletével, teljesen egyedülálló. Ugyanakkor a későbbi totalitárius rendszert sem lehet egyszerűen azonosítani azzal a korai „újjáéledéssel", amelyre kétségbeesett emberek reagáltak, sem pedig azokkal elemekkel, amelyek e fellendülés köré kristályosodtak.[3]

Mégis fontos megismételni azt a sajátos vonzerőt, amelyet a nemzetiszocializmus gyakorolt Heideggerre; egy olyan vonzerőt, amely – az igazat megvallva – hamarosan elhalványulni kezdett, miután átvette rektori feladatait a Freiburgi Egyetemen.[4] Ebbe a vonzerőbe pillantást nyerhetünk abból, amit Ernst Bertram és Karl Jaspers – akik az 1930-as években egymással ellentétes utat jártak be – mondanak Németország huszadik századi sorsáról. Hatásos művében, a Nietzsche: Kísérlet egy mitológiára (Nietzsche: Versuch einer Mythologie) című kötetben Bertram egy „Német válás" („Deutsches Werden") című fejezetet is szerepeltet.[5] Itt részletesen kifejti azt a tradíciót, amely Lutherrel kezdődik, majd Lessingen, Herderen, Goethén, Schilleren, Novalison, Hölderlinen, Jean Paulon, Hebbelen, Stifteren és Nietzschén keresztül folytatódik; egy

---

[2] Der Spiegel, 1976, 30 (23), 204. Az interjú angol fordítása Maria P. Alter és John D. Caputo tollából a Philosophy Today 1976. évi 20 (4-4) számában, 267–284. oldalon jelent meg. A Spiegel interjú fontos dokumentum, mivel ez az egyik ritka alkalom, amikor Heidegger a harmincas években tanúsított politikai szerepvállalásáról beszél. Mégis, Heidegger sok kérdésben nem elég őszinte; például saját maga és felesége kapcsolatairól a Jaspers és Husserl családokkal. Heidegger védekező hozzáállása végig ellehetetleníti az őszinte önkritikát, így az írás gyakran önigazolónak tűnik, amikor pedig mélyreható nyíltságra volna szükség. Sajnos azok a dokumentumok, amelyek a legtöbb fényt vethetnék Heidegger politikai tévedésére – nevezetesen, a Jaspers, Karl Löwith és Hannah Arendt felé írott terjedelmes levelezése – még jó ideig nem lesznek elérhetők a kutatók számára.

[3] Otto Pöggeler, „Heidegger találkozása Hölderlinnel," in Man and World, 1977, 10 (1), 25. Pierre Trotignon, Heidegger: élete, műve (Párizs: Presses Universitaires de France, 1965), 3. o., idézi Helvétiust, aki azt mondja: „A zsarnokság hajnala soha nem jelzi előre a gyilkosságokat."

[4] Feltételezem, hogy az olvasó tisztában van Heidegger politikai szerepvállalásának kronológiájával, jóllehet annak mértéke és jellege mindenütt és minden ponton vitatott. Rövid összefoglalót lásd a „Bevezetés" című írásomban Martin Heidegger Alapvető írásai-hoz (New York: Harper & Row, 1977), 27–28. o. A korábban hivatkozott forrásokon túl lásd Karsten Harries kiváló kritikai elemzését, „Heidegger mint politikai gondolkodó" címmel, M. Murray szerk., Heidegger és a modern filozófia (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1978), 304–328. o.

[5] Ernst Bertram, Nietzsche: Egy mitológia kísérlete (Berlin: Georg Bondi, 1918).

olyan hagyományt, amelyben a német földek költői és pedagógusai arra sarkallják a nemzetet, hogy azzá váljon, amivé lennie kell, hogy az Erziehung (nevelés) és a Bildung (művelődés) révén kibontakoztassa a német „lényeget" (Esszenciát). Politikai és történelmi szempontból ugyanis a német „lényeg" pontosan a Lét hiánya. Innen ered a Válásba (Alakulásba) való szinte kétségbeesett kapaszkodás, az átmenetbe és az átalakulásba vetett remény, valamint a vágyakozás valami meghatározatlan és el nem ért dolog után.[6] Filozófiai önéletrajza (Philosofische Autobiographie) nyolcadik fejezetében Karl Jaspers beszámol a német „Válás" jelen évszázadbeli válságáról. Elmélkedései során megjegyzést fűz a német „lényeg" utáni őrült kutatáshoz:

> Más nemzetek azzal vádolnak minket, hogy végtelenül töprengünk azon, mit jelent németnek lenni, hogy annyira akarunk németek lenni; azt állítják, hogy ami természetes, azt mesterségessé és erőltetetté tesszük… De a németek számára ez a kérdés… sajnos elkerülhetetlen.[7]

Aligha magyarázat – inkább tehetetlenségi vallomás egy hosszú és zsarnoki hagyománnyal szemben. Valóban, Jaspers tehetetlen bűvöletet mutat a „nagy politika" iránt 1936-os Nietzsche művében[8], és még önéletrajzában is ünnepli „a filozófusok nagy politikáját", amely „Platónon és Kanton át, egészen Hegelig, Kierkegaardig és Nietzsche-ig" terjed. „Egy filozófia azt mutatja meg, ami valójában," vonja le a következtetést, „a politikai megnyilvánulásában."[9] De most következzen a válság.

Az I. világháború kitörésével a németek talán más európai népeknél is élesebben érezték, hogy belesodródtak, vagy „bele lettek vetve" a „kérlelhetetlen, felfoghatatlan"

---

[6] Vö. Heidegger megjegyzéseit a Akarat a hatalomhoz mint Művészet című műben, e fordítás első kötetében, 103–104. oldalakon, amelyek a német „Válás" feladatára vonatkoznak. Heidegger Hölderlin „szent pátosz" és a reprezentációs készség „funoni józansága" fogalompárját tárgyalja, amely Nietzsche későbbi megkülönböztetéséhez kapcsolódik a „dionüszoszi" és az „apollóni" között, ennek megfelelően:

> Az ellentétet nem szabad közömbös történelmi tényként felfogni. Inkább a német nép sorsára és meghatározottságára irányuló közvetlen elmélkedésben nyilvánul meg. Elég, ha a hivatkozásból annyit megértünk, hogy a különféleképp nevezett konfliktus – a dionüszoszi és az apollóni, a szent szenvedély és a józan ábrázolás – a német nép történelmi meghatározottságának rejtett stilisztikai törvénye, és hogy egy nap készen kell állnunk arra, hogy alakot adjunk neki. Hölderlin és Nietzsche e ellentét felismerésével már korán kérdőjelet tettek a német nép történelmi önmegértésének feladatához. Vajon megértjük-e ezt a jelet? Egy dolog biztos: a történelem bosszút áll rajtunk, ha nem.

Vö. Der Spiegel, 214. o.; angol fordítás, 281. o. Bár csábító a német „Válássá" (Becoming) iránti rajongást sui generis-nek, kifejezetten német sajátosságnak tekinteni, és bár ez a rajongás (amely Heidegger szavaiban is látható) valóban olyan jegyeket mutat, amelyek máshol nem fordulnak elő, érdemes elgondolkodnunk a 19. és 20. századi Eurázsia és Amerika párhuzamos esetein is; például a pánszlávizmus ideológiáiban, a francia nemzet „dicsőségének" eszméjében, vagy az Egyesült Államok isteni felhatalmazású „nyilvánvaló sorsában" (manifest destiny), hogy határait végtelenül kiterjessze. Nem lehetünk már biztosak abban, hogy az Új Határba (New Frontier) vetett amerikai hit vagy a régi határ (Old Frontier) iránti politizált nosztalgia kevésbé lesz pusztító következményekkel a világtörténelemre, mint a korábbi német hit a Válássá-ban. És úgy tűnik, nincs senki, aki kérdőjelet tenne az efféle nosztalgia és a gyülekező bosszú közé.

[7] Karl Jaspers, Filozófiai önéletrajz, új, bővített kiadás (München: R. Piper, 1977), 76. oldal és következői.

[8] Karl Jaspers, Nietzsche: Bevezetés a filozófiájának megértéséhez (Berlin: W. de Gruyter, 1936), II. könyv, 4. fejezet.

[9] K. Jaspers, Filozófiai önéletrajz, 85. oldal.

események vad áramlatába. A háború utáni újjáépítés kezdeti problémája ezért az volt, hogyan lehet némi megértést elérni azzal kapcsolatban, ami történt. Versailles miatt persze ez a megértés hajlamos volt védekező lenni, vagy túlkompenzálás révén támadó, önelégült és önérvényesítő. Jaspers Max Weber „nemzeti gondolkodásának" tulajdonítja mindazt a politikai belátást, amelyet ő (Jaspers) elért. Weber ragaszkodott ahhoz, hogy Németország különleges küldetést teljesít Európában: Németországnak meg kell mentenie a nyugati politikai gondolkodás liberális hagyományát a szovjet „korbácstól" és az angolszász „konvencionalizmustól." Az orosz bolsevizmust tartották a félelmetesebb ellenségnek – győzelme Németországban az európai liberalizmus gyakorlatilag végét jelentette volna. Németországnak ezért szembe kellett néznie „világtörténelmi feladatával" (Jaspers), a fenyegetett „köztes tér" megmentésének feladatával.[10] Vállalnia kellett a vezetést a der grossen Politik terén, amelyet nem Ludendorff militarizmusa értelmében, hanem egy éles eszűség és liberális elvek ingatag keverékére épülő diplomáciaként kellett felfogni – pontosan olyan diplomáciaként, amilyet „Paul Arnheim" (azaz Walther Rathenau) folytatott Robert Musil A tulajdonságok nélküli ember című, a háború előtti Osztrák–Magyar Monarchiát briliánsan ábrázoló művében. Egy megjegyzés azonban árulkodó, sőt ebben a kontextusban pusztító: Jaspers bevallja, hogy egyenlőtlennek érezte magát Weber politikai küldetésével, és hogy a weimari évek alatt sosem beszélt politikáról, mert úgy érezte, nincs joga hozzá – mivel nem volt katona.[11] Ennyit a militarizmustól meg nem rontott grosse Politikról.

A kontraszt Weber nationales Denken-je és a weimari Németország valósága között nem volt kevésbé pusztító. A Köztársaság mindennapi életében, a reggelizőasztalon szétszórt újságok között, az efféle gondolkodás csak megvetését fejezhette ki a kor langyos liberalizmusa, veszekedős szocializmusa és reakciós konzervativizmusa iránt.[12] Heidegger részt vett a türelmetlen keresésben valami autentikus után a közéletben. Vágyott egy „alapvető változásra," egy Aufbruch vagy risorgimento jellegű folyamatra, amely teljesen átalakítaná Németország társadalmi, politikai és akadémiai rendjét. Pöggeler, Ernst Bloch egyik elemzésére utalva, így ragadja meg a nemzetiszocializmus vonzerejét a Heideggerhez hasonló fiatal értelmiségiek számára:

> A nemzetiszocializmus korai éveiben pozitívnak tekinthető vonása – amely sokakat vonzott – abban állt, hogy egy olyan időszakban, amikor minden hagyomány, amely valaha is értelmet adott, megsemmisült – részben a világgazdaság és a technológia új erői által, részben az új tömegmédia zaklatott előretörése által –, és amikor a régi paraszti és polgári társadalmi rétegek gyökerestől kitépődtek, ígéretet tett arra, hogy megmenti, sőt meg is újítja a „haza" érzését.[13]

Heideggernek a weimari politikai élet iránti általános kiábrándultságban való részvételén túl – egy kiábrándultságban, amelyet a nácik jól tudtak ápolni és manipulálni – hangsúlyozni kell az egyetemi reformba vetett reményeit is. A Spiegel szerkesztőivel, Rudolf Augsteinnel és Georg Wolffal folytatott beszélgetésének kezdetén Heidegger megemlíti 1932-33-ban egy freiburgi kollégájával folytatott beszélgetéseit az akkori egyetemi hallgatók „reménytelen" helyzetéről; ez talán más módja annak, hogy kifejezze,

---

[10] Vö. Martin Heidegger, Bevezetés a metafizikába, 28–29. o.; angol fordítás: Ralph Manheim, An Introduction to Metaphysics, 31–32. o. Lásd még a „között"-re vonatkozó rejtettebb utalást az MHG 39, 289-ben.

[11] Jaspers, Filozófiai önéletrajz, 71. o.

[12] Lásd Otto Pöggeler, Filozófia és politika Heideggernél (Freiburg és München: K. Alber, 1972), 109. o.

[13] Piiggeler, „Találkozás", 25. o.

amit 1929-ben, a freiburgi székfoglaló előadásában, a „Mi a metafizika?" című előadásban hangsúlyozott. Ott a különböző karok széttagoltságát siratta, amelyek olyan tudományterületeket képviseltek, amelyek elveszítették minden kapcsolatukat „lényegi alapjukkal", nevezetesen a filozófiával. A Wissenschaft formátlan és teljesen esetleges konfigurációinak zavaróaknak kellett lenniük egy olyan ember számára, aki legalább bizonyos mértékig még mindig tudományosan szigorú fenomenológia híveként tekintett magára; a karok szétesése és a közös célok, módszerek és szándékok hiánya az egyetemen problémát kellett hogy jelentsen egy olyan embernek, aki csodálta Wilhelm von Humboldt egyetemi reformjait. (Hogy pontosan milyen karbeli reformokra gondolt Heidegger, és milyen javaslatokat terjesztett Rust, a Birodalmi Kulturális Miniszter elé 1933 novemberében, arról nincs tudomásunk.) Mindenesetre, hogy megakadályozza a Kulturális Minisztérium puszta hivatalnokának rektorrá válását – vagyis hogy megőrizze az egyetem bármiféle autonómiáját és akár „önérvényesítését" –, Heidegger engedett fiatalabb kollégái sürgetésének, és elfogadta a rektori jelölést.[14]

Heidegger 1933–34-es nemzetiszocialista szerepvállalása így két, egymással összefüggő motívumból eredt: először is egy őszinte reményből, hogy a megígért „újjászületés" új irányt ad a nemzetnek, és lehetőséget nyújt az egyetem számára az akadémiai reformra; másodszor pedig abból a félelemből, hogy ha nem fogadja el a rektori tisztséget, az egyetem elveszíti azt a kevés autonómiát is, amellyel még rendelkezik. Heidegger személyes ambíciói bizonyára mindkét motívumot színezték, de e törekvések erejét és jellegét nehéz megítélni. Mindenesetre, amikor Heidegger elfoglalta a posztot, világossá vált számára, hogy terveit nem lesz képes megvalósítani „kompromisszumok nélkül."[15] Miközben ellenállt az SA diákágának legdurvább akcióinak, Heidegger nyíltan és erőteljesen szólalt fel a Vezér és agresszív politikája mellett. Azok a nyomasztó dokumentumok, amelyeket Guido Schneeberger olyan szorgosan összegyűjtött, egy másik „hangot" rögzítenek; valójában ezekben Heidegger hangja elvész, elmerül „a Man" fokozódó zajában. Ironikus módon a das Man fogalmát gyakran bírálják vélt „elitista" és „protofasiszta" társadalomellenes tendenciái miatt; a fogalom rehabilitációját előmozdíthatja, ha felismerjük, hogy maga Heidegger is teljes mértékben képes volt alámerülni benne egy időre.

Rektorként, majd filozófiaprofesszorként Heidegger hamarosan megérezte, hogy a nemzetiszocializmus eltorzította az újjászületésre irányuló törekvést azzal, hogy olyan atavisztikus, cinikus és demagóg fogalmat, mint a faj, tette ideológiája központi elemévé. Az 1934–35-ös Hölderlin-előadássorozatában hevesen támadta az efféle durva „biologizmust", Rosenberg egyik ideológiai prototípusát pedig rendkívül szarkasztikus stílusban bírálta:

> Kolbenheyer úr, aki író, azt mondja, hogy a költészet „biológiailag szükséges funkciója a Volknak." Nem kell sok értelem ahhoz, hogy felismerjük: ugyanez igaz az emésztésre

[14] Heidegger többször is említi „fiatalabb kollégáit" a Spiegel-interjú során, és ez úgy tűnik, fontos számára. Maga is a vidékről származott, családi kapcsolatok és társadalmi státusz nyújtotta előnyök nélkül, amelyek segíthették volna előrejutását az akadémiai világban; Heidegger aligha lehetett érzéketlen az akadémiai presztízs és hatalom csábítására. Rektorként Heidegger annyi fiatalabb, hozzá lojálisabb kollégát juttatott hatalmi pozíciókba, például dékáni tisztségekbe, amennyit csak tudott, sőt, különböző kari üléseket is megnyitott hallgatói képviselők előtt, mindezt az idősebb, beágyazottabb professzorok bosszúságára.

[15] Der Spiegel, p. 198.

> is. Az emésztés is létfontosságú biológiai funkciója egy népnek – különösen egy egészséges népnek.[16]

De vajon milyen mértékben képviselik maguk a Nietzsche-előadások a konfrontációt a nemzetiszocializmussal? Heidegger ellenállása a „biologizmussal" szemben természetesen mindvégig nyilvánvaló, ahogyan az „hivatalos" Nietzsche elutasítása is, vagyis azé a monumentalizált Nietzsche-é, amelyet Forster asszony hirdetett, és amelyet a náci vezetés magáévá tett.[17]

Az „hivatalos" Nietzsche egyik legbefolyásosabb terjesztője Alfred Baeumler volt, aki 1933 és 1945 között Berlinben filozófiaprofesszorként működött (figyeljük meg a helyet és az időpontokat, magukért beszélnek), és a Nietzsche című mű szerzője. Filozófus és politikus.[18] Nietzsche első előadássorozatának kezdetén[19] Heidegger határozottan bírálta Baeumlernek az „erő akarását" kisajátító és politikailag átértelmező felfogását, valamint az „örök visszatérés" gőgös elutasítását. Heidegger hangsúlyozta, hogy e két tanítás nem mond ellent egymásnak, ahogyan Baeumler állította. Majd hozzátette,

> De még ha be is ismerjük, hogy itt egy olyan ellentmondással állunk szemben, amelyet nem lehet feloldani, és amely arra kényszerít bennünket, hogy a hatalomakarat vagy az örök visszatérés mellett döntsünk, miért dönt akkor Baeumler Nietzsche legnehezebb gondolata, elmélkedésének csúcspontja
> ellen, és a hatalomakarat mellett? A válasz egyszerű: Baeumlernek a két tan közötti kapcsolatról szóló elmélkedései egyik oldalról sem nyomulnak be a tényleges vizsgálódás területére. Inkább az örök visszatérés tana, ahol „egyiptomizmustól" tart, ellenkezik az ő hatalomakarat-felfogásával, amelyet – minden metafizikáról szóló beszéd ellenére – Baeumler nem metafizikailag, hanem politikai értelemben ragad meg és értelmez.[20]

Baeumler politikáról alkotott felfogását talán leginkább az árulja el, hogy megerősíti Nietzsche látszólagos világnézetét – nevezetesen a „hősi realizmust" –, valamint a pszeudo-herakleitoszi „Létté válás" világát, „a küzdelem és győzelem világát."[21] Baeumler könyvének második felében annak szenteli energiáit, hogy megmagyarázza, Nietzsche miért csak látszólag németellenes – Nietzsche, aki százféleképpen mondja: „Az ember szőke és ostoba: németnek kell lennie." Baeumler megnyugtató felfedezése, hogy Nietzsche csak azért németellenes, mert a római-keresztény-mediterrán elemek beszivárogtak a Deutschtum-ba, és Nietzsche vissza akar térni a „germán

---

[16] Idézi Piiggeler a „Begegnung" című műben, 24. oldal; vö. 44–45. oldal. A „írót," akit Heidegger itt kigúnyol, Erwin Guido Kolbenheyernek hívják, aki több regény és a A páholy filozófiája (Bauhütte) című mű szerzője; ez utóbbi 1925-ben jelent meg. Kolbenheyer egy olyan „metabiológia" irányzatot alakított ki, amely könnyen alkalmazkodott a nemzetiszocialista népi-faji ideológiához. Heidegger Schriftsteller-nek nevezi, hogy gúnyolja a „metafizikára" való igényeit. Az idézett részlet most megtalálható Martin Heidegger Hölderlin himnuszai: „Germania" és „A Rajna" (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1980) című művében, MHG 39, 27.

[17] Walter Kaufmann olyan jól elmesélte a „Nietzsche-legendát" a Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1950) című művének előszavában és tizedik fejezetében (3. és 252. oldaltól kezdődően), hogy itt nincs szükség az ismétlésére. Én a tárgyalásomat a Heidegger Nietzsche művéhez közvetlenül kapcsolódó kérdésekre korlátozom.

[18] Alfred Baeumler, Nietzsche, a filozófus és politikus (Lipcse: P. Reclam, 1931).

[19] Lásd a fordítás I. kötetének 22–23. oldalát.

[20] Uo., 22. o.

[21] Baeumler, Nietzsche, p. 15.

aláramlatokhoz” és a szigorúan „északi elemekhez” egy új német állam megalapítása céljából.[22] A nagy átalakulás Nietzschében, a filozófusból politikussá válás, akkor következik be, amikor 1888 őszén megváltoztatja tervezett főművének címét A hatalom akarata-ról Minden érték átértékelése-re.[23] Feltehetően 1888-tól kezdve Nietzsche politikai küldetésének szenteli magát. Németországnak Európa „vezetőjévé” kell válnia, de nem semmiféle „idealista” értelemben. „Nem akarja Németországot ismét gondolkodók és költők nemzetévé tenni; nem beszél a Német Szellem királyságáról vagy a Német Lélek karácsonyfájáról. … Azt akarja, hogy a németeket a grossen Politik felé vezesse.”[24]

Mostanra természetesen a művészet grandiózus stílusa és a „nagy politika” végérvényesen különvált: nem a Dichten és Denken, amelyeket karácsonyfadíszzé süllyeszt, hanem egy másik vízió táncol Baeumler fejében. Három évvel később e víziónak engedve megjelenik egy cikke „Nietzsche és a nemzeti szocializmus” címmel.[25] Ott Nietzschet és Hitlert a demokratikus-parlamentáris polgári társadalom és kormányzat ellenfeleiként azonosítja: „Ha Hitler Weimari Köztársasághoz való viszonyát a XIX. század magányos gondolkodójára vetítjük, akkor Nietzschet kapjuk.” — Értelmetlen és kellemetlen továbbmenni, de legalább hadd idézzem Baeumler fennkölt zárszavát:

> Amikor ma a német ifjúságot látjuk a horogkereszt jelképe alatt menetelni, eszünkbe jut Nietzsche Időszerűtlen elmélkedései, amelyben ifjúságunkat először szólítják meg. Legnagyobb reményünk, hogy az állam nyitott ifjúságunk előtt. És amikor így köszöntjük őket: „Heil Hitler!”, egyúttal Friedrich Nietzschét is köszöntjük.

Baeumler Nietzsche, Filozófus és Politikus című művének egyik olvasója, aki a freiburgi egyetemi könyvtárban elhelyezett példányt már jóval előttem kikölcsönözte, nem tudott ellenállni annak, hogy a címoldalra ne firkantsa fel Ophelia panaszát: „Ó, micsoda nemes elme bukott el itt!” Az illető azonban nem Baeumler elméjére utalt.

Azért idézek ilyen hosszan Baeumler nyugtalanító fecsegéséből, nem azért, hogy eltereljem az olvasó figyelmét Heidegger saját nemzetiszocialista érintettségéről, vagy hogy kisebbítsem azt, hanem hogy világossá tegyem azt a kontextust, amelyben Heideggernek meg kellett szólítania a Nietzsche-előadásait hallgató diákokat. Amit ők Heideggertől hallottak, az valami egészen más volt – valójában teljesen kiragadva a kontextusból.

A legnyugtalanítóbb kontextushoz kapcsolódva, de közelebb kerülve Heidegger saját gondolkodói pályájának kérdéséhez, Hannah Arendt tézise szerint a Nietzsche-kötetek egy „fordulatot” tükröznek Heidegger gondolkodásában, amely 1936 és 1940 között ment

---

[22] Uo., 88. oldal és az azt követő oldalak.

[23] Uo., 153. o. Lásd még Baeumler Nachlass-ának rendezését, amelynek címe Die Unschuld des Werdens, 2 kötet, 2. kiadás (Stuttgart: A. Kroner, 1978), II, 313. A kötetek bevezetőjében (I, xvii–xviii) Baeumler a „felértékelés” Nietzsche-jét „a leggrandiózusabb stílusú rombolónak” nevezi, aki „kardját lengeti”, és hősi halált hal. Heidegger Baeumler politikai értelmezésének elutasítása talán Heideggernek a felértékelés projektjéről és általában az értékgondolkodásról szóló kritikájában is tükröződik: Baeumler valóban megmutatja, milyen mélyre süllyedhet a felértékelés projektje.

[24] Baeumler, Nietzsche, p. 166.

[25] A Nationalsozialistische Monatshefte című folyóiratban, amelyet Alfred Rosenberg szerkesztett, 1934, 5(49), 289–298. Az alábbi két idézet a 290. és a 298. oldalon található.

végbe.[26] Arendt professzor enged a kísértésnek, hogy „a 'fordulatot' konkrét önéletrajzi eseményként időzítse pontosan az I. és a II. kötet közé."[27] De nem képes vagy nem hajlandó meghatározni egy ilyen eseményt: a náci Németország 1945-ös „katasztrofális veresége", amely Arendt szerint „Az Anaximandrosz-töredékben" tükröződik, nem tévesztendő össze e korábbi, meghatározatlan eseménnyel. Feltételezhetően ez a korábbi esemény Heidegger fokozódó kiábrándulásával állhatott összefüggésben a nemzetiszocializmusból, jóllehet Heidegger maga ragaszkodik ahhoz, hogy a kiábrándulás már 1934-re kibontakozott, két évvel az első Nietzsche-előadás előtt.

Bármilyen látszólagos „esemény" is legyen az, amely ékként ékelődne a Nietzsche-kötetek közé, és bármennyire is hiábavalóak a róla szóló találgatások, Arendt „kísértésének" oka kritikai megvitatást érdemel. Saját indoklása, „nyersen megfogalmazva", az, hogy „az első kötet Nietzsche-t magyarázza azáltal, hogy vele együtt halad, míg a második visszafogott, de félreérthetetlenül polemikus hangnemben íródott."[28] Kétségtelen, hogy érződik különbség az előadások és az értekezések között Heidegger Nietzsche-jében, noha az előadások és értekezések felosztása semmilyen értelemben nem esik egybe az I. és II. kötet közötti megosztással; és igaz, hogy az előadások szoros és hosszas kapcsolatban foglalkoznak Nietzsche szövegeivel, míg az értekezések hajlamosak a megfogalmazásra, lerövidítésre, megkülönböztetésre és határolásra. Ám hogy a polemos valaha is polemikává válik-e, az kétséges. Bizonyos, hogy az „Európai nihilizmus" című előadásban, amely a német kiadás második kötetében található, Heidegger „együtt halad" Nietzsche-vel, amennyire a korábbi előadássorozatokban valaha is tette; és bizonyos, hogy már a legelső előadássorozat, „A hatalom akarása mint művészet", tartalmazza Heidegger néhány legélesebb Nietzsche-kritikáját.

Mindazonáltal, amit Hannah Arendt próbál jelezni, az az, amit ő, J. L. Mehta és sokan mások Heidegger írásaiban a harmincas évek során bekövetkezett „hangulatváltásnak" neveznek. Mehta a Lét és idő és más „korai" írások hangulatát egy „prométheuszi, agresszív hozzáállás" kifejezéssel írja le, amelyben az ember úgy gondolja magáról, hogy arra rendeltetett, hogy úgymond rohammal vegye be az igazságot és a valóságot.[29] A prométheuszi hozzáállás kulcsszavai közé tartozik a Wissenschaft, azaz a „tudomány", mint a nyugati világban, és különösen Németország „köztes" terében a Dasein sorsa; a

---

[26] Hannah Arendt, Az elme élete, 2 kötet (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977–1978), II, 172 skk. Tiszteletlenség lenne részemről nem elismerni, hogy az alábbiakban Arendt Heideggerről és a „nem-akarás" fogalmáról szóló szakaszának egyik gyengébbnek és végső soron kevésbé érdekesnek tűnő tézisét emeltem ki. Megdöbbentő tévedések is találhatók benne, mint például a kezdeti állítás, hogy „Nietzsche neve sehol sem szerepel a Lét és idő-ben." (A hivatkozások listáját lásd a sorozat I. kötetéhez készült elemzésemben, 247. oldal.) Ugyanakkor vannak igazi gyöngyszemek is, mint például Arendt „Az Anaximandrosz-töredék" értelmezése. A tévedések a sietség jelei, talán annak a halálnak a tanúbizonyságai, amely túl türelmetlen volt; a gyöngyszemek pedig az intelligenciájának és hihetetlen életerejének bizonyítékai.

[27] Uo., 172–173. oldal.

[28] Uo. 173. oldal.

[29] J. L. Mehta, The Philosophy of Martin Heidegger (New York: Harper & Row Torchbooks, 1971), 110–111. o. Erre a kiadásra hivatkozom végig, de az olvasóknak tudniuk kell a terjedelmesebb kötetről is: Martin Heidegger: The Way and the Vision (Honolulu: University of Hawaii Press, 1976), amely Heideggerről az egyik legjobb elérhető könyv. Mehta gyorsan pontosítja az itt idézett megjegyzést azzal, hogy kiemeli a Seinlassen, azaz a „hagyás" alapvető szerepét Heidegger „korai" munkáiban is. Helyesen jegyzi meg, hogy „Az igazság lényegéről" szóló esszé teljes egészében a „hagyás" fogalmának van szentelve. Mehta tehát ellenáll saját tézisének reduktív tendenciájának, amely Heidegger gondolkodását két szakaszra osztaná: az egyiket az Angst, a másikat a Gelassenheit jellemezné.

Selbstbehauptung, azaz az „önérvényesítés”, mind az egyetem, mind pedig a tudni akaró ember részéről; a Wesenswille, az akarat, hogy érvényesítse saját és nemzete lényegét; valamint az Entscheidung, a határozott döntéshozatal, e lényeg szolgálatában. E kulcsszavak közül a Selbstbehauptung és a Wille szerepet kap Heidegger Nietzsche című művének első kötetében, amelyet azonban a második kötetben már nem töltenek be. Az angol fordítás első kötetében (7–10. szakaszok) Heidegger hosszan tárgyalja az akaratot. Ott – amint Arendt is megjegyzi – az akarat a Dasein hiteles önmagával, az állhatatos eltökéltséggel és még a „gond”-dal is azonosítva van, ami a véges transzcendencia lényege.[30] Ami a Selbstbehauptung kifejezést illeti, Heidegger ugyanebben a kötetben ír erről,

> Az élet nemcsak arra törekszik, hogy fenntartsa önmagát, ahogy Darwin gondolja, hanem önérvényesítés is. A fenntartás akarata csupán ahhoz ragaszkodik, ami már rendelkezésre áll, makacsul kitart mellette, feloldódik benne, és így megvakul saját lényegére. Az önérvényesítés, amely előre akar járni a dolgokban, fenn akar maradni felettük, mindig visszatérés a lényegéhez, az eredethez. Az önérvényesítés a lényeg eredeti érvényesítése.[31]

Arendt professzor asszonynak igaza van abban, hogy az akarat és az önérvényesítés részletes leírásai, amelyek az Nietzsche I-ben megtalálhatók, hiányoznak a későbbi, Nietzsche II-beli értekezésekből.[32] Valóban, vannak más finom különbségek is, amelyeket nem említ. Például Heidegger 1936–37-es „a nihilizmus eseményéről” szóló tárgyalása megidézi a die grosse Politik-ot.[33] Itt Heidegger azokra az erőkre utal, amelyek a „népek történelmi létét” összetartóvá és erőteljessé teszik, olyan erőkre, amelyek „fenntartják és előreviszik az új birodalom előkészítését, a belé való előretörést, és mindazt, ami benne kibontakozik, ápolják; erők, amelyek merész tettekre késztetik.” 1940-re a német nemzet bőségesen megmutatta merész tetteinek minőségét. Bár a Nietzsche második kötete sem mentes a politikai utalásoktól, az ott megidézett nyilvános szféra valóban sötét, és szó sem esik többé nagypolitikáról.[34]

Mégis, Heidegger Nietzsche I-beli alakját „prométheuszinak”, és a Nietzsche II-beli Heideggert a „elengedés” és a „nyugodt eloldódás” szelíd prófétájának nevezni túlságosan durva leegyszerűsítés. Maga a „prométheuszi” jelző is rendkívül félrevezető.

---

[30] Arendt, p. 176.

[31] Az első kötet, 60–61. oldal. Ezek a szavak erősen emlékeztetnek Heidegger Rektoratsrede-jére, „A német egyetem önmegerősítése” című beszédére, amelyet az önmegerősítés (Selbstbehauptung) és az akarat (Wille, többnyire az akarni – wollen – igei formában) ural. Lásd Martin Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (Breslau: W. G. Korn, 1933), passim.

[32] Megjegyzendő, hogy a jelen kötetben található előadássorozatban (33. o.) Heidegger nem azonosul az emberi lények „önérvényesítésével” a létezők között. A Selbstbehauptung itt a Heidegger által bírált értékelő gondolkodással azonosul.

[33] Lásd a sorozat I. kötetének 157–158. oldalát ehhez és a következő idézethez.

[34] Ez a különbség abban is tükröződik, hogy míg az „államot alapító tettek” a „A műalkotás eredete” című 1935-ös előadásokban műalkotások rangjára emelkednek, addig a háború utáni „A technika kérdése” előadás, amely a művészetet a technikával állítja szembe, az „államot” teljesen figyelmen kívül hagyja. Lásd: Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes (Stuttgart: P. Reclam, 1960), 68–69. o. Albert Hofstadter angol fordítása a Poetry, Language, Thought kötetben (New York: Harper & Row, 1971), 62. o. Vö. Martin Heidegger „Die Frage nach der Technik” teljes szövegével a Vorträge und Aufsätze kötetben (Pfullingen: G. Neske, 1954); angol fordítás: William Lovitt, The Question Concerning Technology (New York: Harper & Row, 1977), amely a Basic Writings kötetben is megtalálható, 283–317. o.

Mehta és Arendt egyaránt az eget ostromló, agresszíven önérvényesítő Heideggert ábrázolják e szóval; holott az a szakasz a *Rektorátusi beszédben*, amelyre hivatkoznak, éppen egy olyan Prométheuszt mutat, aki „képtelen" uralni a sorsát. *Techne d'anankes asthenestera makroi*, „De a tudás messze kevésbé hatalmas, mint a szükségszerűség."[35] Mind Prométheusz, mind Nietzsche a rektori beszédben az ember tehetetlenségének tanúiként szerepelnek a létezők közepette, teljes alávetettségben annak, ami bizonytalan, rejtett és kérdéses. Mint ilyen alakok, inkább fékezik a Rektorátusi beszéd általában szándék erős, akaratkifejező buzdításait. Ugyanakkor igaz, hogy a későbbi Nietzsche-tanulmányok gyakran hátat fordítanak Nietzsche központi gondolatának, az örök visszatérés gazdagságának, és a hatalomakaratot mint metafizikai konstrukciót, „uralomra és dominanciára irányuló akaratot" kezelik, nem pedig az életösztön kifejeződéseként.[36] Ott a hatalomakarat megkülönböztethetetlenné válik a „lényegében romboló" akarás-akarattól, valamint a planetáris technika beteljesült szubjektivizmusától és nihilizmusától. Heidegger kibontakozó belátása az akarás-akarat metafizikai-technológiai mátrixába, és az ebből való kitörésére tett erőfeszítése, hogy előmozdítsa az elhagyás/el-lenni-hagyás gondolatát, kétségtelenül tanúsítható az 1936 és 1946 közötti években; bizonyos, hogy a politikai kudarc és a nemzeti katasztrófa is ezt az irányt szólaltatta meg. A jelen kötet második részének kétségbeesetten komor hangja – a 1944–46-ban írt esszé –, amely jóval sötétebb, mint az 1940-ben írt első rész tónusa, tanúskodik a politikai katasztrófa gondolkodásra gyakorolt hatásáról. Mégis döntő felismerni, hogy Heidegger belátásának, küzdelmének és előrelépésének eredete jóval korábbra nyúlik vissza; ellenáll az egyszerű „időbeli" besorolásnak és minden biográfiai redukcionizmusnak. Ezért bölcs Mehta professzor, amikor bármely „fordulatot" vagy hangulatváltást – amelyet egyébként is kb. 1935-re datál – nem valamilyen megrendítő személyes élménynek, hanem Heidegger „Nietzsche-tanulmányainak" tulajdonít.[37]

Nem arról van szó, hogy Nietzsche tanulmányozása elszigetelten állna. Összefonódik vele számos olyan elfoglaltság, amely hatással van Heidegger gondolkodásának megváltozott Stimmung-jára: a Wissenschaft és a modern szubjektivista filozófia kritikája, egy olyan kritika, amely Heidegger saját fundamentális ontológiai projektjét sem hagyja érintetlenül; a fordulat Schelling felé, akit tíz évvel korábban fenomenológiai sértődöttségében egyszerűen „puszta litteratcur"-nak gúnyolt;[38] Hölderlin lehengerlő vonzereje, akinek számára a költés semmiképp sem volt akaratlagos önérvényesítés; valamint a művészetek és irodalom általános, növekvő hatása arra az emberre, aki egykor „ahistorikus matematikusnak" nevezte magát.[39] Ezek a foglalatosságok, Heidegger elhúzódó szembenézésével Nietzsche-vel együtt, az 1930-as évek csendesebb, de döntőbb eseményei, ezek a termékenyebb összefüggések.

III. KÉRDÉSEK

Ha Heidegger nézete szerint Nietzsche hatalomakarat-metafizikája és értékelő gondolkodása megakadályozza őt abban, hogy a nihilt mint olyat megtapasztalja, akkor

---

[35] Mehta hivatkozása (112. o.) óvatosabb: Walter Schulz nyomán a Prométheusz alakot a „hősies nihilizmus" megtestesítőjeként említi, mely „a Dasein önérvényesítését jelképezi tehetetlenségében és végességében". Lásd Heidegger, Selbstbehauptung, 8–9. o.; Nietzsche-re vonatkozóan: 12. o.

[36] Arendt, 177. o. – erre és a következőre.

[37] Mehta, p. 112.

[38] Lásd Jaspers, Filozófiai önéletrajz, 96. o.

[39] Lásd Martin Heidegger, Korai írások (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1972), 3. o.

Heidegger milyen fajta gondolkodást javasol egy ilyen tapasztalathoz? Milyen szerepet játszik a semmi Heidegger saját szövegeiben a Nietzsche-előadások előtt és után? Ha e előadások abból az „egyetlen tapasztalatból származnak, amelyből a Lét és idő gondoltatik,”[40] és ha mégis „elutasítják az alapvető ontológiát”, hogy előmozdítsák a Lét történetének vizsgálatát, akkor hogyan foghatjuk fel Heidegger gondolkodásának „alapvető tapasztalatát”? Mi köze van ennek a tapasztalatnak a semmihez?

Félrevezető lenne kiemelni a Lét és idő egyik vagy másik „helyét” mint a nihil problémájának középpontját. Nem lenne túlzás azt mondani, hogy a semmi gyakorlatilag minden szakaszában alapvető szerepet játszik a Dasein elemzésének, akár a világiság, akár az öniség szempontjából, és Heidegger módszeres vizsgálódásának szinte minden kritikus pontján, amely a Lét értelmére irányul. Az olvasók emlékezhetnek például a negativitásra, amely a Zuhandenheit („kéznél-lét”) redukciójában rejlik a puszta Vorhandenheit („kéznél-levés”) felé: Heidegger olyan szavakat használ, mint veszteség, zavar, és hasadás ennek az átmenetnek a leírására. De a Lét és idő két szakasza (40. §: „A szorongás alapvető hangulata mint a Dasein kivételes feltárulása”, és 58. §: „A hívás megértése és a bűnösség”) kifejezetten tematizálja a problémát. A 40. szakaszban Heidegger a Dasein mindennapi sodródását úgy írja le, mint menekülést „önmaga elől”, egy olyan menekülést, amely lehetővé teszi a Dasein számára, hogy úgymond „maga mögé kerüljön”, és így tudatára ébredjen létezésének. Attól való menekülés, ami elől a Dasein szorongva menekül, nem más, mint a világban-való-léte mint olyan. A szorongás nem valamely kéznél vagy jelenlévő létezőtől való félelem; a belvilági létezők nem „relevánsak” a szorongás tapasztalatában. Ami a szorongásban fenyeget, az nem lokalizálható: sehol sincs, és semmi. „Valóban semmi sem volt” – mondjuk, és néha így is gondoljuk. Ez a sehol sincs ő semmi jelzi azt a régiót, ahol a létezők – mi magunk és mások – feltárulhatnak. Ez a feltárulás a világ és a világban-való-létünk őseseménye. Aminek szemközt állunk a szorongásban, az maga a világ mint olyan; ami miatt szorongunk, az a lehetőség, hogy egyáltalán ott legyünk.[41] Miért kelt szorongást a világban-való-létem lehetősége? Mert nem én vagyok saját ott-létem képességének alapja; mert nagyon is lehetséges, hogy ne legyek ott. A Lét és idő második felosztásában (62. §; SZ, 308) Heidegger így ír:

> A halál meghatározhatatlansága eredendően a szorongásban tárul fel… A szorongás elűz minden ködöt annak ténye körül, hogy a Dasein magára van hagyva. A semmi, amellyel a szorongás szembesít, felfedi azt a semmisséget, amely már lényegi alapjában meghatározza a Daseint, és magát ezt az alapot is feltárja, mint a halálba való vetettséget.

---

[40] Martin Heidegger, „Nietzsche szava: ‘Isten halott’,” in Holzwege (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1950), 195. o.; angol fordítás: William Lovitt, Question, 56. o.

[41] A 40. paragrafus legfontosabb strukturális eszköze a heideggeri váltakozás a „valamitől való szorongás” (Angst-vor) és a „valamiért való szorongás” (Angst-um) között; az első a világ mint relációs (viszonyulási) totalitás momentumát fejezi ki, a második a Dasein (jelenvalólét) mint lenni-tudás, lehetőség-lét vagy világban-való-lét momentumát. E két momentum konvergenciája (összefutása) a Lét és idő egyik legdrámaibb és módszertanilag legdöntőbb pontja. Ugyanis a benne-lét legbelső magva a feltárulás (feltártság), és a szorongás fenoménje mint feltáró jellegű [mód] döntőnek bizonyul a Dasein elemzése szempontjából, amennyiben az egyszerre feltárt és feltáró. Heidegger a következő szavakat dőlt betűvel emeli ki:
„A feltáró és a feltárt egzisztenciális azonossága – oly módon, hogy ez utóbbiban a világ mint világ, a benne-lét pedig mint egyedivé vált, tiszta és vetett lenni-tudás tárul fel – világossá teszi, hogy a szorongás fenoménjével egy kitüntetett hangoltság vált tematikussá interpretációnk számára.” Lásd Martin Heidegger, Sein und Zeit, 12. kiadás (Tübingen: M. Niemeyer, 1972), 188. o. A szövegben SZ, 188-ként idézve.

A szorongás kísérteties köre, a semmi, a halál, a feltárulkozás és a semmisség mint alap alkotja a Lét és idő második részének, „A Dasein és időbeliség" magját. Bár az ott használt nyelvezet sok tekintetben végzetes Heidegger erőfeszítéseire nézve – „a hívás", „a lelkiismeret", „a bűnösség" és „elszántság" mind lehetővé teszik, hogy az egzisztenciális elemzés visszacsússzon a keresztény teológia és erkölcsfilozófia kategóriáiba –, Heidegger pályafutása későbbi szakaszaiban is tovább kutatta az alap és a semmisség összefonódását.[42]

A Lét és idő 58. szakasza a semmisségként felfogott alap problémájával foglalkozik. Miközben Heidegger megpróbálja az egzisztenciális elemzés alá rendelni a bűn jogi és erkölcsi értelmezéseit mint a Dasein létében mutatkozó látszólagos „hiányt" vagy „deficitet", a negatívum jellegét a következőképpen határozza meg: Daseinnek lenni annyi, mint „egy olyan létezés alapjának lenni, amelyet egy nem határoz meg", „a semmisség alapjának lenni." A „nem" ott fészkel minden Dasein-egzisztenciális struktúrájában és a gond minden dimenziójában: mint odavetett létező, a Dasein nem maga idézte elő a saját létét; amikor ebbe vagy abba a lehetőségbe vetíti magát, ezt választja, de nem azt; mindennapi rutinjában elmerülve, sodródva a Dasein többnyire nem hangolódik rá saját létlehetőségére, amelyet mindenesetre nem sajátjaként kapott. A semmisség átjárja a gondot, amely így „(nugatori) alapja a semmisségnek" (SZ, 285). Ez a paradox formula az odavetett létlehetőségből fakad, és világossá teszi, hogy a szorongás jelenségével egy kivételes hangulat vált értelmezésünk témájává. Lásd Martin Heidegger, Sein und Zeit, 12. kiadás (Tübingen: M. Niemeyer, 1972), 188. o. A szövegben SZ, 188-ként hivatkozva. Az egzisztencia paradoxona: „Az önmaga alapját megteremteni hivatott önmag, mint ilyen, soha nem képes uralni ezt az alapot; és mégis, létezve, magára kell vennie, hogy alap legyen" (SZ, 284). Heidegger későbbi elutasításai ellenére tudjuk, honnan merítette Jean-Paul Sartre a mauvaise foi feltűnő megfogalmazásait, a lét, amelynek „olyan-nak kell lennie, ami nem az, és nem lehet az, ami", vagy a réalité humaine, amely „úgy emelkedik a létbe, hogy szüntelenül kísérti egy teljesség, amely az, ami lenni nem képes."[43] Heidegger azonban nem ugrál egyik drámai leírásról a másikra, hanem azonnal felveti a „semmisség ontológiai értelmének" problémáját, amely – saját bevallása szerint – „homályos" marad:

> Igaz, hogy az ontológia és a logika sokat követeltek a „nem"-től, és ezáltal részletekben láthatóvá tették a lehetőségeit, anélkül hogy magát a „nem"-et ontológiailag feltárták volna. Az ontológia találkozott a „nem"-mel és használta azt. De vajon annyira nyilvánvaló, hogy minden „nem" egy negatívumot jelent a hiány értelmében? Kimerül-e a pozitivitása abban, hogy valami „áthaladását" alkotja? Miért menekül minden dialektika a tagadásba, anélkül hogy valamihez, például magához a tagadáshoz, dialektikusan alapot adna, sőt, anélkül hogy magát a tagadást problémaként tudná meghatározni? Vajon a semmisség ontológiai eredetét valaha is problémaként kezelték? Vagy, mielőtt ez megtörténhetne, valaki valaha is kereste azt a feltételt, amelynek alapján a „nem" és semmissége problémája, a semmisség

[42] Az adott összefüggésről a „későbbi szakaszokban" készült alapvető bibliográfiáért lásd a 284. oldalt, 56–57. lábjegyzetek.

[43] Jean-Paul Sartre, A lét és a semmi, ford. Hazel Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), 67., 90. o.

lehetősége egyáltalán felvethető? És hol másutt találhatók meg ezek a feltételek, ha nem a Lét jelentésének tematikus tisztázásában általában?[44]

A Lét és idő 1927 tavaszi megjelenése után Heidegger figyelmét a semmi (das Nichts), a tagadás (die Verneinung), a semmisség (die Nichtigkeit) és a nem (das Nicht) kapcsolódó problémái felé fordította. Mindezek a kulcsfontosságú alap (der Grund) problémájában találkoztak. Ugyanebben az időben Heidegger gondolkodása átesett azon, amit ő maga „metaontológiai fordulatnak" nevezett.[45] „Alapvető ontológia" elnevezésű projektjének immár saját alapját vagy fundamentumát kellett keresnie a metafizika történetében, amely nemcsak az emberi létre, a Daseinra kérdezett rá, hanem a létező egészére (das Seiende im Ganzen) is, sőt azon túlra is.

A marburgi előadássorozataiban az 1927-es és 1928-as nyári szemeszterben – amelyeket itt részletesen nem tárgyalhatok[46] – Heidegger nemcsak a szorongás tapasztalatára összpontosított, mint a Dasein alapnélküliségének megnyílására, hanem magára a semmire is, mint „az ontológiai különbség" forrására. Hiszen a semmi végső soron a „dolgok" „nem"-je volt, vagyis a létező egészé. Heidegger még a világról is mint nihil originarium-ról beszélt. A semmi lenne az ember, a Lét és még az Idő radikális végességének közös alapja. De mit jelenthet az „alap" egy olyan filozófia számára, amely élesen tapasztalja saját radikális végességét? Ez a kérdés visszhangzik e korszak mindhárom fő szövegében (Kant és a metafizika problémája, „Az alap lényegéről" és „Mi a metafizika?"). Bár mindegyik megérdemelné a részletes tárgyalást, gazdaságossági

---

[44] SZ, 285–286. o. „A megítélés tana a pszichologizmusban" című doktori disszertációjában (Freiburgi Egyetem, 1914; ma a Korai írások [Frühe Schriften] kötetben) Heidegger már felismerte a negatívum problematikus természetét a logikában: ha az ítélet egy reláció (viszony) – nevezetesen az érvényesség (Gelten) relációja –, akkor a negatív ítéletek látszólag csonkítják a relációt, eltörlik az érvényességet, és magát az ítéletet mint olyat semmisítik meg. A fiatal Heidegger úgy próbálja megoldani ezt a dilemmát, hogy a negatívumot a kopulától (az összekötő igétől) az állítmányhoz (predikátumhoz) helyezi át (a „A könyv nem sárga" helyett mondhatnánk azt, hogy „A nem-sárga-lét igaz a könyvre"). Mivel nem elégedett meg az ilyen logikai bűvészmutatványokkal, amelyek csak elnapolják a problémát, Heidegger felteszi a kérdést: „Be tudunk-e hatolni még mélyebbre a tagadás lényegébe?" Meg kell engedni, hogy a tagadás érintse a kopulát, elválassza egymástól az alanyt és az állítmányt, még akkor is, ha ez az elválasztás – amely úgy tűnik, feltételez valamiféle viszonyt – rejtélyes marad. Az, hogy Heidegger itt elfogadja a lotzei elméletet a valóság négy különböző módjáról (amelyek közül az érvényesség [Geltung] az egyik), megakadályozza őt abban, hogy továbblépjen a tagadás egzisztenciális-ontológiai problémája felé. Döntő előrelépések a marburgi évek során történnek majd, mind a Lét és idő előtt (lásd Martin Heidegger, Logik: Die Frage nach der Wahrheit [Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976], 12. paragrafus, különösen a 141. o.), mind pedig közvetlenül azt követően (lásd Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie [Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1975], 16d paragrafus, különösen a 283. o.).

[45] Lásd Martin Heidegger, A logika metafizikai alapjai Leibniz kiindulópontjából (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1978), különösen 196–202. oldal.

[46] Heidegger pályafutásának ezen időszakának részletes tárgyalásához lásd D. F. Krell, A halandóság sejtetései, második fejezet: „Alapvető ontológia, metaontológia, frontális ontológia", 31–43. oldal.

okokból itt csak az utóbbit veszem szemügyre: Heidegger 1929-es freiburgi székfoglaló előadását, Was ist Metaphysik?[47]

Bevezető előadásában Heidegger gondosan egyensúlyozza a semmi kérdésének egzisztenciális-ontológiai és meta-ontológiai aspektusait. A szorongás, más hangulatokkal együtt, feltárja a semmit; de a semmi a létezők egészére mutat. Ezt nem pusztán a létezők összességének teljes „tagadásaként" teszi, hanem mint „nihilálás" (das Nichten, die Nichtung). Az utóbbi azonban nem a létezők megsemmisítését jelenti, hanem annak jelzését, hogy azok kicsúsznak a Dasein kezéből. Paradox módon ez a kicsúszás hangolja rá a Daseint a létezők egészére a nyitottság tartományában. A nyitottság a nihilálás munkája: csak amikor a mindennapi menekülés a létezők felé felfüggesztődik, csak amikor a létezők egésze úgy vonul vissza, hogy ezzel felhívja a figyelmet távozására, akkor tud érvényre jutni a létezők Létének puszta „van-sága", a dolgok egyszerű „is"-sége. Bár a szorongás jelensége továbbra is megtartja kitüntetett helyét a nihilálás vonatkozásában, a létezők egészének visszahúzódása más kivételes hangulatokban is érzékelhető, például a mély unalomban vagy az intenzív örömben. (Rilke – emlékeztetünk, e sorozat I. kötetének 116–117. oldalán – a szépségben való örömöt úgy azonosítja, mint a rettegést attól, amit alig bírunk elviselni.) A „Song of Myself" 26. szakaszában Walt Whitman olyan nihilálási tapasztalatot idéz meg, amely meglepő hangulati sokféleséget egyesít:

> Az zenekar szélesebbre sodor, mint ahogy az Uránusz repül,
> Olyan szenvedélyeket tép ki belőlem, amikről nem tudtam, hogy birtoklom őket,
> Vitorlázik velem, mezítláb érintek, a tunya hullámok nyalják,
> Keserű és dühös jég veri, elakad a lélegzetem,
> Merítve a mézes morfiumba, légcsövem a halál álruhás szorításában,
> Végül újra felenged, hogy érezzem a rejtvények rejtvényét,
> Amit Létnek hívunk.

William James, aki magasztalja a „ősz henyélőt", aki a „Brooklyn komppal átkelés" című művet írta, hasonló tapasztalatra utal. „Itt van az élet" – írja –, „és ott, egy lépésnyire, a halál. Ott van az egyetlen fajta szépség, ami valaha is létezett." James így folytatja,

> Elragadtatott, elégedett figyelemmel fordulni a világ puszta jelenlétének látványához, mint Whitman, az egyik módja, és a legalapvetőbb módja annak, hogy kifejezzük érzésünket a világ kifürkészhetetlen jelentőségével és fontosságával kapcsolatban. De hogyan juthatunk el annak az érzéséhez, hogy egy élmény létfontosságú jelentőséggel

---

[47] A székfoglaló előadás (vö. 50. lábjegyzet) dühös válaszreakciók valóságos áradatát váltotta ki. A két legismertebb válaszon kívül – Günther Grass paródiája a Kutyaévek (Hundejahre) végén, valamint Rudolf Carnap gúnyos redukciója „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül" című írásában (ford. Arthur Pap, in: A. J. Ayer, ed. Logical Positivism [New York: Free Press, 1959, 60–81. o.]) – és a Heideggerrel foglalkozó hatalmas magyarázó irodalmon túl érdemes megjegyezni a Zeitschrift für philosophische Forschung folyóiratban 1949 és 1951 között (4–6. kötet) zajló elhúzódó (ám egyedülállóan haszontalan) „Vitát" is. A legtöbb kommentátor tehetetlenségének legjobb példája Gertrud Kahl-Furthmann Das Problem des Nicht (A nem problémája) című műve (2. kiadás, Meisenheim am Glan: A. Hain, [1934] 1968). Ez a munka széles körű áttekintést nyújt a „nem"-ről a nyugati logikában és metafizikában Parmenidésztől Heideggerig. Mégis egy meglehetősen földhözragadt (középszerű) mű, amelynek útjában épp Heidegger jelenti a fő botlókövet. (Lásd a második kiadás előszavát, vi. o.) A könyv figyelmen kívül hagyja a Lét (Sein) és a Semmi (Nichts) lényegi koherenciáját a „Mi a metafizika?" című műben (lásd 309. o.), és nagy felfedezéseként hirdeti azt a „hibát", amelyet Heidegger követ el, amikor nagy kezdőbetűvel írja a „nichts" (semmi) szót, ezáltal „összetévesztve" egy határozatlan névmást egy főnévvel (311–312. o.). A könyv ugyanakkor elér egy múló igaz pillanatot, amikor Kahl-Furthmann asszony elismeri: „Megválaszolatlan kérdések tömlege marad hátra, ami lehetetlenné teszi számunkra, hogy Heidegger semmi-elemzéséből olyan eredményeket származtassunk, amelyek előrelendítenék a saját vizsgálódásunkat."

> bír, ha kezdetben nincs meg bennünk ez az érzés? Nincs recept, amelyet követni lehetne. Mivel titok és misztérium, gyakran titokzatos, váratlan módon érkezik. Néha éppen abból a sírból sarjad ki, amelyről azt hittük, hogy oda temettük a boldogságunkat.[48]

Az, hogy más hangoltságok megismétlik-e és milyen mértékben a szorongás jellemzőit – annak megzavaró nyugalmát, szavavesztettségét (némaságát) és kísértetiességét a létezők egészének elillanásával szemben –, továbbra is izgalmas egzisztenciális-ontológiai probléma marad.[49] A hangoltság (befindlichkeit) metaontológiai jelentősége mindazonáltal világos: a „Semmibe való beletartottsága" által a Dasein bizonyos módon „kívül van" a létezőkön, túlmutat azokon. A semmítés (Nihilation / Nichten) kegyelméből a Dasein transzontikus, vagyis (véges) transzcendencia. A semmítés kegyelméből a Dasein metafizikai. „A metafizika a jelenvalólét (Dasein) alapvető története. Maga a jelenvalólét."[50] 50 Ám az a transzcendencia, önmagság és szabadság, amely a Dasein rendelkezésére áll, nem a tradicionális ontoteológiai értelemben vett metafizikai; ezek a létezők réseiben (közeiben) mutatkoznak meg mint tagadás, a szorongatott emberi viselkedés különféle kontextusaiban pedig mint semmítés. A semmítés mind tágabb, mind mélyebb, mint a tagadás:

> A hajthatatlan ellenségeskedés és a csípős feddés mélyebb forrásból fakad, mint a gondolat kimért tagadása. A bosszantó kudarc és a könyörtelen tiltás valami mélyebb választ kívánnak. A keserű nélkülözés még terhesebb.[51]

Ezért érthető, hogy a metafizika, amely a semmi feltárulásában (megnyílásában) született, saját eredetét homályban hagyja, és inkább a létezőkkel foglalatoskodik. Míg a klasszikus metafizikai tétel, az ex nihilo nihil fit – semmiből nem lesz semmi – alapvető fontosságú a Lét antik alapkoncepciója számára, maga a nihil (semmi) értelme „sohasem válik valóban problémává".[52] A válás (genezis) és az anyag (hülé) platonikus, arisztotelészi és plotinoszi felfogása mint ami tulajdonképpen semmi (to mé on), mintegy a Lét nyugati koncepcióinak repedt tükrévé válik. Az antik elv ágostoni átalakításában, amely most úgy hangzik: ex nihilo fit ens creatum – a semmiből lesz a teremtett létező –, egy második repedés keresztezi az elsőt, és létrehozza azt, amit Schelling „az Értelem keresztjének"

---

[48] William James, „Az emberi lények bizonyos vakságáról", in Joseph L. Blau, szerk. Pragmatizmus és más esszék, (New York: Washington Square, 1963), 263–64. o. Ezeket a lírai és pragmatikus amerikai forrásokat azért vezetem be, hogy jelezzem: a „semmisítésnek" nem feltétlenül kell Heidegger kudarca miatt bekövetkeznie, ami abból ered, hogy nem sikerült „rögzített" szemantikai és szintaktikai „egységeket" találnia a „protokollmondatokhoz" és a „lehetséges tapasztalatról" szóló „empirikus állításokhoz". Lásd Rudolf Carnap, „A metafizika leküzdése", 60–81. o. Bár Carnap (80. o.) felvetése, miszerint „a metafizika a művészet pótléka, bár elégtelen", továbbra is elgondolkodtató, különösen, mert ő Nietzschet idézi azzal, hogy „szinte teljesen" elkerüli a tudomány és a művészi kifejezés összekeverését, mégis úgy tűnik, hogy a semmisítés – amelyet a művészet ünnepel, a gondolkodás pedig vizsgál – továbbra is „lehetséges tapasztalat" marad. Valójában Heidegger számára a semmisítés maga a tapasztalat lehetősége mint olyan.

[49] Lásd Heidegger „mély unalom" és „melankólia" elemzését az MHG 29/30, Első rész és 270–271. oldalak.

[50] Martin Heidegger, „Mi a metafizika?" in Útjelzők (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1967), 18. oldal; in Alapvető írások, 112. oldal.

[51] Heidegger, Útjelzők, 14. o.; Alapvető írások, 107. o.

[52] Heidegger, Útjelzők, 16. oldal; Alapvető írások, 109. oldal.

fog nevezni.[53] Hegel Logikája csak látszólag vonja le az így létrejött torz reflexió következményeit: a tiszta Létet és a tiszta Semmit olyan „fogalmakká" egyenlíti ki, amelyek egyaránt közvetlenek és meghatározatlanok, majd a metafizikai tradícióval szigorú összhangban az egymásba hatolásukból származtatja a Válást (Létrejövést). Heidegger számára is összetartozik a Lét és a semmi, jóllehet nem pusztán fogalmakként, „mivel maga a Lét lényegileg véges, és csak a jelenvalólét (Dasein) transzcendenciájában nyilvánul meg, amely beletartatik a semmibe".[54] Maga a Lét, a das Sein, véges, átitatja a semmi. Ezen a ponton a Sein és a Dasein teljesen megkülönböztethetetlenné válik; mi több, Heidegger ekkor már „a Dasein semmijéről" beszél, amelyben egyedül képesek a létezők a maguk egészében önmagukhoz térni a saját módjukon; vagyis egy véges módon. A Sein, a Dasein és a das Seiende im Ganzen (a létező egésze) a semmítésben összefutnak. Ám ha ez így van, akkor a létező egészének mint a fundamentálontológia „új" horizontjának bevezetése – a metaontológiai fordulat – úgy tűnik, visszavezet bennünket ugyanehhez a problémakörhöz. Ahogyan maga Heidegger fogalmaz: a Lét kérdésében a horizontok csak azért formálódnak meg, hogy feloldódjanak.[55] Nem új alapokban, hanem régi kérdésekben, mint például abban, amelyet Leibniz tett fel A természet és a kegyelem észen alapuló elvei (1714) című művében: „Miért vannak egyáltalán létezők, és miért nem inkább a semmi?"

Heidegger ugyanezt a kérdést hagyja visszhangozni az 1944–46-os, „A nihilizmus a lét története szerint meghatározva" című értekezésében (lásd fent, 208. o.). Valójában ez hallható végig a Nietzsche-előadásokban is, ahogyan Heidegger hangsúlyozza Nietzsche nihilizmus-tapasztalatát – a „miért?" kérdés hiábavalóságát, valamint a létező egészének és magának a Létnek a „semmivé válását". A leibnizi kérdés ezenfelül vezérmotívumként (leitmotif) jelenik meg számos olyan előadásban és esszében, amelyek közvetlenül megelőzik, illetve nyomon követik a Nietzsche-előadásokat.[56] Mindazonáltal én a semmi rejtélyét nem ezekben, hanem néhány későbbi szövegben szeretném nyomon követni, ahol a létezőkre vonatkozó leibnizi kérdés elhalványul a Lét kérdése mögött.[57] E későbbi szövegek tanulmányozása feltárja az alap és a semmisség (mulasztás) kérdésének tartós

---

[53] Lásd F. W. J. Schelling, Siimmtliche Werke (1860), VII, 373, n. 2. Schelling istene számára az a repedés olyan sebbé válik, amelyből az Abszolútum soha nem fog felépülni. Schelling ezt a sebet „az alap akaratának" nevezi, der Wille des Grundes (375. o.). Ebből a tátongó „alapból", minden Schelling-féle törekvés ellenére, hogy elsimítsa, „a szomorúság forrása" árad, „mély, elpusztíthatatlan melankólia minden életben" (399. o.). Heidegger, aki közvetlenül a Nietzsche-előadások előtt és után is tartott kurzusokat Schellingről, felismerte a sebet – a végzetes hasadást Grund és Existenz között – Schelling istenének és rendszerének bukásaként. Lásd Martin Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), szerk. Hildegard Feick (Tübingen: M. Niemeyer, 1971), különösen 194. o.

[54] Heidegger, Útjelzők, 17. oldal; Alapvető írások, 110. oldal.

[55] Lásd Heidegger, Anfangsgriinde, 198. o.

[56] A fentebb idézett források mellett lásd Heidegger Bevezetés a metafizikába című művét (1935-ben tartott előadások), különösen a 18–24. oldalakat; angol fordításban 19–25. oldalak. Lásd továbbá az 1943-as „Utószót" és az 1949-es „Bevezetést" a „Mi a metafizika?" című íráshoz a Wegmarken kötetben, 99–108. és 195–211. oldalak. Végül lásd az 1946–47-es „Levél a humanizmusról" című írást, Wegmarken, különösen a 176–178. és 189–191. oldalakon; a Basic Writings kötetben 225–227. és 237–238. oldalakon.

[57] Martin Heidegger, „A létkérdésről" (Zur Seinsfrage), első kiadás: 1955, ma az Útjelzők (Wegmarken) kötetben, 213–253. o.; „Építeni lakni gondolkodni" (Bauen Wohnen Denken, 1951), „A dolog" (Das Ding, 1950) és „…Költőien lakozik az ember…" (…Dichterisch wohnet der Mensch…, 1951), ma az Előadások és tanulmányok (Vorträge und Aufsätze) kötetben, 145–204. o.; angol fordításaik a Poetry, Language, Thought kötetben, 145–186. o. és 213–229. o.; valamint Martin Heidegger, Az alap tétele (Der Satz vom Grund, Pfullingen: G. Neske, 1957), a teljes mű.

érvényét. Egy ilyen vizsgálat lehetetlenné teszi, hogy egyetértsünk a Heidegger-életmű azon értelmezésével, amely azt állítja, hogy a semmi problémája csupán egy „egzisztencialista" fázishoz tartozik, amely hamarosan lecsendesedik a „lét iránti hálából" fakadó „megengedettségbe" (Gelassenheit / higgadt elengedettség). Ha az egyik értelmezés megérdemel egy másikat – hogy ellenpontozza azt –, akkor az enyém a következő lenne: Heidegger gondolkodása, korai és kései szakaszában egyaránt, az emberi létezés végességét kutatva (mint halál-felé-való-lét és mint halandó), a filozófia végességét (beleértve a fundamentálontológiát és a „másik gondolkodást" is), a Lét végességét (mint feltárulás-elrejtettség) és az Idő végességét (mint jelenlét-távollét), valamint magának az Ereignis-nek (az eseménynek/elsajátításnak) a végességét vizsgálva eléri és betetőzi (apoteózisra emeli) Nietzsche teljesítményét, az eksztatikus nihilizmust.

Heidegger az alap és a semmisség (mulasztás) viszonyával birkózik meg újfent az „elegendő alap elvéről" szóló, 1955–56-os előadássorozatában, amely a Der Satz vom Grund (Az alap tétele) címet viseli. Ez a kurzus páratlan lehetőséget kínál számunkra, hogy nyomon kövessük Heidegger alappal kapcsolatos gondolatainak fejlődését a Lét és idő korszakától egészen a kései gondolkodásáig.[58] Anélkül, hogy itt megkísérelném ezt a nyomon követést, legalább utalni szeretnék Heidegger egyik stratégiájára ebben a kései előadássorozatban. Hangsúlyozza az elegendő alap elvét – Nihil est sine ratione, „Semmi sincs alap nélkül" –, ahogyan azt általában kijelentik: „Semmi sincs alap nélkül." Különös módon, amikor a „semmi" szót hangsúlyozzuk, hajlamosak vagyunk átsiklani rajta, elgondolásban kiiktatni azt, és nélküle – a semmi nélkül – továbblépni a létezőkhöz. Furcsa módon, amikor a semmit hangsúlyozzuk, a tétel teljesen pozitívnak, meggyőzőnek és magától értetődőnek hangzik. Olyan igényt támaszt minden létezővel szemben, amely teljesen átlátható: a Nihil... sine egy tökéletesen koreografált dialektikát hajt végre, a tagadás tagadását, amely garantálja az egyetemes racionalitást. Ám Heidegger most megváltoztatja a hangsúlyt, ironikus módon háttérbe szorítja a semmit, és a lét és az ész látszólag teljesen pozitív identitására (azonosságára) hivatkozik: „Semmi sincs alap nélkül." Végül egy hiátust (szünetet) iktat be a tételbe, amely így valami nyugtalanítót hirdet: „A semmi van – alap nélkül", Nichts ist – ohne Grund. A Lét és az alap racionalista projektje közötti identitást, az einai (lenni) és a noein (gondolkodni) azonosságát – pontosan akkor, amikor hangsúlyt kap – aláássa az alig hallható „Semmi... nélkül".

Igaz, ha mindent összevetünk, Heidegger itt csak játszik a szavakkal, vagy ami még rosszabb, hagyja, hogy a szavak játsszanak vele. Ő maga is tudja ezt. Heidegger számára ez a játék komoly, és a legmagasabb tétre megy – ez az a gyermeki játék, amely a világot uralja:

> A kérdés, amelyet a kellő ok elvének megváltozott hangsúlyába tett ugrásunk vet fel, így hangzik: Meghatározható-e a játék lényege megfelelően a Lét, mint alap szempontjából, vagy a Létet és az alapot, a Létet mint szakadékot [Ab-Grund] kell a játék lényegének szempontjából gondolnunk, pontosabban annak a játéknak a szempontjából, amelybe mi halandók bevezetést nyerünk, és amelynek halandóságunkat köszönhetjük, mivel a halál közelségében lakozunk, amely, mint a Dasein legvégső lehetősége, képes a Lét legfőbb felragyogására és a Lét igazságára? A halál a még el nem gondolt mérce a mérhetetlen számára, vagyis annak a legfőbb játéknak, amelybe az ember a földön bevezetést nyer, és amelyben tétje van.[59]

---

[58] A Lét és idő korszakából lásd: „A Grund lényegéről" (Vom Wesen des Grundes), a Wegmarken 21–71. oldalain, valamint az azon alapuló előadássorozatot, amely újranyomva Anfangsgründe címen található.

[59] Heidegger, A megalapozás tana, 186–187. oldal.

Annyi a Heidegger II-ről, aki megmentene minket Heidegger I-től: a Lét és idő témakörei (szorongás, a semmi, a halál, a feltárulás és az üresség mint alap) soha nem törnek meg. Sosem rajzolnak olyan vonalat, amelyet át lehetne lépni.

Heidegger hatvanadik születésnapjára készült Festschrifthez Ernst Jünger egy Über die Linie („A vonalon túl") című esszét írt. A szóban forgó „vonal" azt a határt jelölte, amely elválasztja a nihilizmus történeti tartományát attól a még feltérképezetlen vidéktől, ahol a Lét újfajta viszonya válhatna lehetővé. Öt évvel később Heidegger Jünger hatvanadik születésnapjára készült Festschrifthez egy nyílt levelet írt Über „Die Linie" („A 'Vonal'-ról") címmel.

Heidegger címe felszabadítja az Ober szót az idézőjelek közül, és így magára a „vonal" kérdésére összpontosít. Átalakítja Jünger címét és szándékát: az Ober többé nem a határ átlépésére vonatkozó parancs, hanem magáról a határról feltett kérdés. Heidegger számára a nihilizmus nem olyan ügy, amit egyszerűen hátra lehetne hagyni egy átlépéssel; nincs ígéret földje trans linea, nincs meta-szint, amely lebegne a semmi tere felett. Heidegger címe nem trans linea, hanem de linea: esszéje nem lépi át a vonalat, hanem annak perifériáján, abban a zónában vagy dimenzióban mozog, ahol a nihil előtérbe kerül. Sok minden hasonló a két Festschrift-esszében. Például mindkettő fő tanúja Nietzsche, aki a nihilizmust „a legkülönösebb vendégnek" nevezi, és úgy határozza meg, mint a legfelsőbb értékek összeomlását. De a két esszé közti legfőbb különbség Heidegger ironikus megjegyzésében bontakozik ki erről a „vendégről":

> Őt nevezik a legkísértetiesebbnek, mert mint feltétlen akarat-az-akaratra, maga az otthontalanság akarását akarja. Nem segít, ha ajtót mutatunk neki, mert már régóta, és teljesen észrevétlenül, otthon érzi magát.[60]

Míg Jünger nihilizmusról szóló esszéje – akárcsak a többi, amit láttam – „orvosi hozzáállást" alkalmaz: diagnózist állít fel, kockáztat egy prognózist, és előír egy kiszámítható terápiát, addig Heidegger levele lényegesen kevesebbet ígér: „A nihilizmus lényegét illetően nincs kilátás gyógyulásra, és nincs értelmes igény a gyógyításra sem."[61] Az aktuális, romboló nihilizmus lényege (amelyet a jelen kötet kontextusában a semmi nem-lényegének kellene neveznünk) összetett kérdés, amely nem redukálható definíciókra. Zónája világtörténelmi, hatóköre bolygóléptékű. Heidegger azonban megpróbálja a figyelmet a nihilizmus sokféle megnyilvánulásáról annak lényegi eredetére áthelyezni. Elvet minden reaktív és helyreállító törekvést, minden kísérletet arra, hogy „az érték" kidurrant léggömbabroncsait vulkanizálja, azért, hogy rákérdezzen „az ember metafizikai helyzetének problematikusságára."[62] Mind a lemondása, mind kibontakozó vizsgálódása abból a felismerésből fakad, hogy a nyelv sajátos zavarba kerül, amikor a semmiről beszél. Jünger ugyanazt a nyelvet beszéli, függetlenül attól, hogy „a vonal" egyik vagy másik „oldalát" szemléli. Heidegger megjegyzi,

> Van egyfajta gondolkodás, amely arra törekszik, hogy átlépje a határvonalat. Milyen nyelven szól az ilyen gondolkodás alapvető terve? Vajon egy mentőakció átvezetheti-e a hatalom akarásának, a Gestalt és az értékek metafizikájának nyelvét a kritikus vonalon túlra? Miért is akarnánk ezt megtenni, ha maga a metafizika nyelve (akár az élő, akár a halott Istené) az, amely mint metafizika emelte fel azokat az akadályokat, amelyek megakadályozzák a vonal átlépését, és így megakadályozzák a nihilizmus leküzdését? Ha valóban így áll a helyzet, akkor a vonal átlépése szükségszerűen nem

---

[60] Heidegger, „A lét kérdéséhez", Útjelzők, 215. o.

[61] Uo.

[62] Uo. 220. old.

> vonna-e maga után egy átalakult mondásmódot; nem követelne-e meg a nyelv lényegéhez fűződő viszony átalakulását?[63]

De a mondás metamorfózisa és a nyelv lényegéhez fűződő átalakult viszony itt megdöbbentő formát ölt. Heidegger elkezdi a „Lét" szót, amely a hosszú hagyomány szerint éppen az „semmi" ellentéte, és így a nihilizmus meghaladásának kulcsszava volna, így írni Lét. Míg Jünger egy új „fordulatot a Lét felé" lát a sikeres határátlépés előfeltételének, Heidegger „áthúzza" a Létet. Úgy tűnik, hogy a gondolkodó, akinek egyetlen szenvedélye az volt, hogy újra felvesse a Lét kérdését, most saját kérdését adja át a semmításnek. Hiszen mit is jelentene a Lét felől kérdezni?

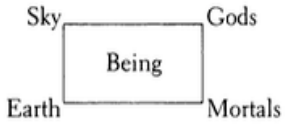
Heidegger lét-felfogásának átlépése mögött nem a nihilizmus előtti kapituláció áll. Ez az aktív ellenállásból fakad a lét és az ember „kapcsolatának" szokásos módon feltett kérdésével szemben. Ez az a kérdés, amelyben a jelen kötet mindkét része tetőzik. Heidegger megjegyzi,

> Mindig túl keveset mondunk a „Létről" magáról, amikor a „Létet" kimondva figyelmen kívül hagyjuk a jelenvalóvá-válást az emberi jelenlét [das An-wesen zum Menschenwesen] felé, és ezzel nem vesszük tekintetbe, hogy maga ez az emberi jelenlét is részt vesz a „Lét" megalapozásában. Mindig túl keveset mondunk az emberről is, amikor a „Létet" kimondva (megj.: nem az emberi létről beszélve) az embert önmagában állítjuk fel, és csak ezután hozzuk az általunk felállítottat kapcsolatba a „Léttel"… A „Létről" való beszéd a reprezentációs gondolkodást egyik zavarhelyzetből a másikba sodorja, anélkül, hogy a tehetetlenség forrása valaha is feltárulna.[64]

Az „individualizáló" és „elkülönítő" szavakat, a Sein-t és a Mensch-et, ezért el kell vetni. A Lét és Man között semmiféle kapcsolat nem létezhet, még teljes azonosság sem. A ~Lét és :Man között egy kettős konvergenciával szembesülünk, amely sem a szokásos értelemben vett azonosság, sem különbség. De a Lét és az Ember megsemmisülésével úgy tűnik, hogy semmi sem marad. Vagy talán magát a semmit is kaparhatjuk, és így, mintha ~ sem lenne, észrevétlenül átlendülhetünk a vonalon? Mi adhatná nekünk azt az erőt, hogy a semmit is lekaparjuk?

Annyira kevéssé van szó a semmi eltüntetéséről, hogy inkább az ellenkezőjét kell mondanunk: a nyelv lényegéhez való átalakult viszony, mint az egyetlen út „a Lét kérdéséhez", kell, hogy lehetővé tegye, hogy a semmi eljöjjön és lakhelyet vegyen a halandók között és bennük.[65] De a „halandók" említésével máris behatolunk a négyesség dimenziójába, ahogyan az a „Építés, lakás, gondolkodás", „A dolog" és „Költőien lakozik az ember" című esszékben tárgyalva van. Valójában Heidegger kifejezetten utasítja a Zur Seinsfrage olvasóját ezekre az esszékre, azzal a jelzéssel, hogy a négyesség valami lényegeset fog elárulni neki „a vonalról."

Ha megpróbáljuk felvázolni a négyszerest, ahogyan ezekben az esszékben elképzelték, hogy belőle egyfajta piktogramot és rejtvényt készítsünk, akkor a Lét dimenziója köré egy perifériát hozunk létre:



[63] Uo. 223. Ood.

[64] Uo. 235-36. old.

[65] Uo. 238. old.

Ennek megfelelően a Lét keresztezése nem puszta *Durchstreichung* lenne, hanem egy Durchkreuzer—nem egy kihúzás, hanem egy áthatoló keresztezés:



Az átkelés révén a négyszeres minden tagja nemcsak a dimenzió perifériáján haladhatott, hanem annak legbelső középpontja felé is. A négyszeres kohéziója tehát a Lét megsemmisítésétől függene. ~ kifejezné a Dasein véges transzcendenciáját; a halandó Dasein ugyanaz lenne, mint :Létezés. De mivel a halandók gondolkodása gondolja el a másik hármat is önmagával együtt, a halandó Dasein különleges módon mondható a négyszeres dimenzió szívében lakónak. Vajon ez azt jelenti, hogy a halandók talán, mint az eredeti androgünök, felgördülhetnek azon a lejtős síkon az Ég felé, majd át az Istenekhez, a istenséget, a természetet és a történelmet önmagába záródó autonoézis elemeire redukálva? Ha nem, hogyan marad fenn a négyszeres egysége? Mi ez az „átkelés"?

Bár igaz, hogy egy áldozati edény („A Dolog") nem egy eltört kalapács (Lét és idő), az efféle dolgok mégis a halandó ember kellékei ezen a földön. Ezeknek, és maguknak a halandóknak, megvan a saját fajsúlyuk. A halandósághoz társul a semmi – így az átkelés nem lehet egyszerűen a megosztott vonalakon és a szeretet létráin való felkapaszkodás kérdése – a semmi által van többé téve mind a létezésben, mind a megnevezésben. Ami a megnevezést illeti, vagy inkább Heidegger tartózkodását a dimenzió megnevezésétől,[66] tanúskodik a beszéd megkérdőjelezhetetlen mértékének hiányáról. Hölderlin egy késői versében ezek a sorok állnak:

> Van mérték a földön?
> Nincs.

Az élők tekintetében Heidegger így ír,

> A halandók emberek. Az embereket halandóknak nevezik, mert meg tudnak halni. Meghalni annyit jelent, mint lehetővé tenni a halált mint halált… A halál a semmi szentélye, annak, ami soha semmilyen tekintetben nem puszta létező, de ami mégis jelenvalóvá válik mint a Lét maga rejlő misztériuma. Mint a semmi szentélye, a halál oltalmazza a Lét önmagában való jelenlétét… A halandók azok, akik, mint halandók, a Lét oltalmában való jelenlétként vannak. Ők a Lét mint Lét jelenvaló kapcsolata.[67]

Talán Heideggernek így kellett volna írnia: „a jelenvalólét kapcsolata a Lét-hez mint ~·"

66 Heidegger, „Dichterisch Wohnet der Mensch," Vorträge und Aufsätze, 195. o.
67 Heidegger, „Das Ding," Vorträge und Aufsätze, 177. o.

66 Heidegger, „Költőien lakik az ember," Előadások és tanulmányok, 195. o.

67 Heidegger, „A dolog", Előadások és tanulmányok, 177. o.

Ami az embereket illeti, az előző szakasz már áthúzta őket – nem az Értelem keresztjével jelölve meg őket, hanem halandókként szólítva meg, mint akiknek a halál, a Lét és idő szavaival élve, „leginkább saját, viszonylatlan és leküzdhetetlen," egyszerre „bizonyos és meghatározatlan."[68] Nincs átlépés a vonalon. Nincs vonal. Csak a zóna vagy dimenzió, amelynek maga a nyitottsága és névtelensége megköveteli a semmítés menedékét, védőernyőjét. A de linea módon, a periférián való előrehaladás, majd az áthaladás annyit tesz, mint a semmivel szembenézni és vele együtt haladni. Anélkül, hogy az ember a menekülésről álmodna.

De amikor újraolvasom a fenti sorokat, amelyek megpróbálják néhány sorba sűríteni Heidegger több esszéjének tartalmát, képekkel együtt, és követni Heidegger gondolatmenetének ívét vissza ahhoz az egyetlen élményhez, amelyből a Lét és idő született, vissza Heidegger gondolkodásának mint olyannak az alapvető élményéhez, megdöbbent hasonlóságuk Pierre nevetséges firkálmányaihoz. Mintha a megnevezés és az élet is írásban égne el! Mintha maga az írás volna az átkelés! Ahogy Jacques Derrida írja,

> Ez a törlés egy korszak utolsó bejegyzése. Nyomvonalai alatt a transzcendentális jelölt jelenléte eltörlődik – miközben olvasható marad. Úgy törli önmagát, hogy közben olvasható marad; önmagát pusztítja el, miközben nyilvánvalóvá teszi magának a jelnek az eszméjét. Amennyiben határokat szab az ontoteológiának, a jelenlét metafizikájának és a logocentrizmusnak, ez az utolsó bejegyzés egyben az első is.[69]

Az első, vagyis egy új íráskorszak kezdete.

Valóban, a nihil kérdése nemcsak a kortárs filozófiát, hanem a kortárs irodalmat és irodalomkritikát is érintette. Gondolok például három kíváncsi kritikus egy friss kijelentésére, akik, miközben belenéznek Dedalus „szolgai repedezett tükörképébe" (második tükör, vagy ugyanaz?), felfedezik a teljes kortárs kritika „összetört képét":

> Amit az ember lát . . . az a szétszóródás (diszperzió): töredékek egy megtört, megszakított, fogazott sorozata, megfosztva az egység minden illuzórikus, misztifikáló képétől, feltárulva a maga teljes partikularitásában és egyenetlenségében – nem az Egy, az Ige, az Identitás, hanem a sok, a szavak, a különbség. Az, aki a tükörbe bámul, lelepleződik: ott a megzavarás (felbomlás), a kudarcba fulladt helyreállítás, valamint az arra irányuló nosztalgikus vágy ugyanazon alakzatait találja, hogy a kritikai tevékenységnek egy olyan egységes képét hozza létre vagy vetítse ki, amilyen sehol sem található. Semmit sem tudunk semmivel összekötni, mondhatná az ember.[70]

Arra a nemrég olvasott, gondolatébresztő esszére is gondolok, amelyet J. Hillis Miller írt, „The Critic as Host" címmel.[71] Írásának második részében Miller felveti a nihilizmus kérdését a dekonstruktív kritika kapcsán, ugyanazt az utat követve, amelyen mi is haladtunk itt: Nietzsche-től Ernst Jüngerig és Heideggerig. Miller is megtapasztalja a semmit, nem mint egy betegséget, amelyet meg akar szüntetni, hanem mint egy állandó, bár aligha kényelmes szimbiózist a „parazita és a gazda" között a kritikai találkozásban. Legyen szó akár a metafizika önmagát aláásó szövegéről, egy versről vagy egy kritikai írásról, „a nihilizmus a lappangó kísértet, amely minden logocentrikus rendszer

---

[68] Heidegger, Lét és idő, 263–265. oldal.

[69] Jacques Derrida, A grammatológiáról (Párizs: Editions de Minuit, 1967), 38. o.

[70] William V. Spanos, Daniel T. O'Hara és Paul A. Bove: Bevezetés a „Kortárs amerikai kritikában felmerülő olvasási problémák: szimpózium" című íráshoz, boundary 2, 1979, 8(1), 8.

[71] Harold Bloom és mtsai, szerk., Dekonstrukció és kritika (New York: Seabury Press, 1979), 217–253. o.

kifejezésébe be van kódolva."[72] Mégis, ismétlem, Miller nem apotropaikus rituálét keres, sem ördögűzést, sem megnyugtatást. „A dekonstrukció nem nyújt menekülést sem a nihilizmus, sem a metafizika, sem pedig e kettő egymásban való kísérteties jelenléte elől. Nincs menekvés."[73]

Levele végén Ernst Jüngerhez Heidegger ismét Nietzschére hivatkozik – „akinek fényében és árnyékában mindannyian ma, akár 'pro-Nietzsche', akár 'contra-Nietzsche' módon, gondolkodunk és írunk."[74] Nietzsche válaszolt a felhívásra, hogy elmélkedjen az emberiség földi örökségének sorsáról és végzetéről.

> Követte azt a hívást a metafizikai gondolkodás ösvényén, amely az ő osztályrésze volt, és útközben összeomlott. Legalábbis így tűnik a történész szemével nézve. Lehet azonban, hogy nem omlott össze, hanem eljutott addig, ameddig a gondolkodása eljuthatott.[75]

„Amennyire csak a gondolkodása elérhetett …" – A kifejezés még mindig mintha elárulna valamiféle maradék ítéletet vagy értékelést Nietzschéről, mintha Heidegger átlépte volna a határt a történész korlátlan látásának meta-szintjére, arra a szintre, amely lehetővé tenné a végső leszámolást Nietzschevel. Mégsem ez a helyzet. Egy gondolkodás, amely addig megy, ameddig csak tud – Heidegger soha nem állította, hogy a saját gondolkodása elérte volna ezt a sikert.

> Az a tény, hogy Nietzsche gondolatai az utókorra ilyen súlyos és nehéz kérdéseket hagytak, minden eddiginél másként és szigorúbban kell, hogy emlékeztessen

---

[72] Miller, 228. o.

[73] Miller szerint (231. o.) a dekonstrukció mindazonáltal oda-vissza mozog ezen a benne-rejtettségen (inherencián) belül. Úgy hozza rezgésbe ezt az inherenciát, hogy az ember egy különös határvidékre lép, egy olyan határsávba, amely látszólag a legtágasabb bepillantást engedi a másik földre („a metafizikán túlra"), jóllehet erre a földre semmiképpen sem lehet belépni, és a nyugati ember számára valójában nem is létezik. Az interpretációnak ezen formája által azonban maga a határzóna érzékelhetővé tehető, ahogyan a quattrocento festészet láthatóvá teszi a toszkán levegőt a maga láthatatlanságában. Ezt a zónát az elme kisajátítottságának (expropriációjának) torziójában, a logikai felfogásra való képtelenség tapasztalatában lehet elsajátítani. Ez az eljárás kísérlet arra, hogy elérjük a világosságot egy olyan régióban, ahol a világosság nem lehetséges. E kísérlet kudarcában azonban valami megmozdul, egy korlátba (határba) ütközünk. Ez a találkozás ahhoz a kísérteties élményhez hasonlítható, amikor egy olyan határhoz érünk, ahol nincs látható akadály, mint amikor Wordsworth ráébredt, hogy anélkül kelt át az Alpokon, hogy tudta volna, mit tesz. Olyan ez, mintha a „nyelv börtöne" hasonlítana ahhoz a véges, de határtalan univerzumhoz, amelyet egyes modern kozmológiák feltételeznek. Az ember mindenütt szabadon mozoghat ezen a zárványon belül anélkül, hogy valaha is falba ütközne, és mégis korlátozott. Börtön ez, egy eredet és perem nélküli miliő. Egy ilyen hely ezért teljes egészében határzóna, anélkül, hogy az egyik irányban békés haza, a vendéglátók és az otthonosság földje, a másik irányban pedig a barátságtalan idegenek bármiféle idegen földje lenne „a vonalon túl".
Vö. Maurice Blanchot, „The Limits of Experience: Nihilism" [A tapasztalat határai: Nihilizmus], David B. Allison kiváló gyűjteményes kötetében: The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation (New York: Delta Books, 1977), 121–127. o. Blanchot a nihilizmust olyan „szélsőségnek nevezi, amelyen nem lehet túllépni", de egyúttal „a túllépés egyetlen igaz útjának" is: „A nihilizmus annak a lehetetlensége, hogy eljussunk a végig, és ebben a végben kimenetet találjunk... A nihilizmus azonos lenne a nihilizmus abszolút leküzdésére irányuló akarattal." Végezetül, a nihilizmus tárgyalásához a jelen kötet 48. oldalán található heideggeri megjegyzések kontextusában lásd: D. F. Krell, „Results", in: The Monist, 1981, 64 (4), 467–480. o.

[74] Heidegger, „A lét kérdéséhez," Wcgmarken 2. o.;2.

[75] Uo. 252-53. old.

> bennünket a nihilizmus problémájának hosszú eredetére, amely benne felkavarodott. A kérdés számunkra sem vált könnyebbé.[76]

A Heidegger Nietzsche-előadásaival foglalkozó első kötetben közölt elemzésem egy ártatlan, bár talán képtelen anekdotával indult: mivel a német kötetek tervezője pusztán a két nevet – heidegger és nietzsche – nyomtatta a könyvek gerincére, és mivel Nietzsche – ahogyan saját magáról mondta – „posztumusz született", senki sem tudta megmondani, melyik a szerző és melyik a cím. Mire átrágjuk magunkat a nihilizmusról szóló előadáson és esszén, óhatatlanul észre kell vennünk, hogy ezeket a köteteket éppúgy formálta a témájuk, mint a szerzőjük. A nihilizmusról szóló egyik feljegyzésében Nietzsche megfogadja, hogy elbeszéli „a következő két évszázad történetét". Heidegger abszolút benne van e „történet" hatókörében, miként azok is, akik most fordítják vagy olvassák ezeket a köteteket. Ezért nem fog meglepni bennünket – hiszen Heidegger alaposan felkészített rá –, hogy a Heidegger szövegéhez intézett saját kérdéseink visszatérnek Nietzsche szövegeihez – mintha a további gondolkodás tétje (anyaga) nietzsche heideggere lenne.

> Talán nem az a feladatunk, hogy eltávolítsuk Nietzsché-t a heideggeri olvasatból, hanem épp ellenkezőleg, teljesen átadjuk őt annak, feltétel nélkül elfogadva ezt az értelmezést. Egy bizonyos értelemben, és pontosan ott, ahol a nietzschei diskurzus tartalma szinte teljesen elveszik a Lét kérdésében, ennek a diskurzusnak a formája visszanyeri abszolút idegenségét. Ezen a ponton Nietzsche szövege végül egy másfajta olvasást követel meg, olyat, amely hűségesebb az ő írásmódjához: hiszen amit Nietzsche írt, ő azt írta.[77]

[76] Uo. 253. old.

[77] Derrida, 32–33. oldal.