Nietzsche és az interpretáció kérdése – tekintettel Bacsó Bélára

Isztray Simon
PhD
isztraysimon@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.54310/Elpis.2025.2.5

A tanulmány Bacsó Béla Nietzsche-értelmezését és ennek Bacsó hermeneutikafelfogására gyakorolt hatását tárgyalja. Bacsó Bélának nem csak Martin Heidegger Nietzsche-könyvének magyarországi közvetítésében, hanem a posztstrukturalista Nietzsche-értelemzések ismertetésében is nagy szerepe volt. Írásom Vinod Acharya könyve felől próbálja meg körüljárni a Nietzsche-interpretáció kérdéseit. Acharya a szubjektivitás határait kitágító *metaegzisztenciális* gondolkodóként tárgyalja Nietzschét, és úgy értelmezi metafizika-kritikáját, mint a metafizika által tételezett értékellentétekbe vetett hit kritikáját. A tanulmány ezt kísérli meg összekapcsolni Bacsó gondolataival a filozófia *re-szubjektivációjáról*, valamint a művészet és tudás/önismeret ellentétének problémájával.

Kulcsszavak: Bacsó Béla, Friedrich Nietzsche, hermeneutika, dekonstrukció, interpretáció, esztétika, Vinod Acharya, metaegzisztenciális, szubjektivitás

---

Nietzsche and the Question of Interpretation – in Light of Béla Bacsó
The study discusses Béla Bacsó's interpretation of Nietzsche and how it influenced his understanding of hermeneutics. Bacsó has played an important role not only in introducing Martin Heidegger's book on Nietzsche to Hungarian readers but also in conveying poststructuralist interpretations of Nietzsche. Drawing on Vinod Acharya's book, the paper explores the issues surrounding the interpretation of Nietzsche. Acharya discusses Nietzsche as a *meta-existential* thinker who expands the boundaries of subjectivity and interprets Nietzsche's critique of metaphysics as a critique of the belief in the value oppositions posited by metaphysics. The study seeks to connect these ideas with Bacsó's reflections on the *re-subjectivization* of philosophy, as well as with the problem of the opposition between art and knowledge/self-knowledge.

Keywords: Béla Bacsó, Friedrich Nietzsche, Hermeneutics, Deconstruction, Interpretation, Aesthetics, Vinod Acharya, Meta-Existential, Subjectivity

„úgy tár szem elé…, hogy megütközteti a pillantást”
(Bacsó Béla)

1. Bacsó Béla és a nietzschei interpretáció „lényegi kihívása”[1]

Felnyitom az 1992-es Athenaeum folyóirat *A francia Nietzsche-recepció* című számát, melynek főszerkesztője Bacsó Béla volt. Belelapozok, Jean-Luc Nancy „Becsületességünk próbaköve” című tanulmányánál nyílik ki, a következő dupla vonallal és margóról mutató nyíllal kijelölt mondatot olvasom: „A méltóság – a nemesség és kiválóság – alapjában az, amit gondolkodásában Nietzsche szüntelenül megpróbált befogni.”[2] Nancy azt a filozófust jellemzi így, aki megkérdőjelezte Európa keresztény vallási és morális értékrendjét, de kérdőjeleket tett ki a szabadság, egyenlőség, testvériség felvilágosodás kori értékei mellé is. Bölcsész diákként a 90-es években ez az *Athenaeum* szám volt az – és az *Ex Symposion* Nietzsche-száma – ami megértette velem, hogy milyen szellemi izgalom, milyen felkavaró tevékenység Nietzschét olvasni. Bacsó Bélának – akinek Nietzsche-szemináriumait szorgalmasan látogattam, és akihez szakdolgozatomat írtam Heidegger Nietzsche-könyvének *Wille zur Macht als Kunst* című részéről – nem csak a heideggeri, hanem a francia – főként posztstrukturalista – Nietzsche-értelmezés magyarországi közvetítésében is nagy szerepe volt. A francia Nietzsche-reneszánsz, elsősorban a dekonstrukció – Jacques Derrida, Pierre Klossowski, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe és a már említett Nancy, hogy csak a legjelentősebbeket említsem – jellemzője, hogy elsősorban Heidegger könyvének hatására, de annak *ellenében* bontakozott ki. Vagyis Nietzschét Heidegger felől olvasták, Heidegger nagy könyvét komolyan vették, de a heideggeri olvasatot kritikával illették. Azonban valójában ennél többről is volt szó: Nietzschét kijátszották Heideggerrel szemben. Vagyis a heideggeri olvasatot, amely Nietzschét az újkori szubjektummetafizika utolsó gondolkodójának ábrázolta, annak a filozófusnak, aki bár megpróbálta meghaladni azt, de mégis annak része maradt – ennek az olvasatnak a kétségbe vonásával azután magát Heideggert kísérelték meg dekonstruálni. A dekonstruktív olvasatok Heideggerből kiindulva megkísérlik máshogy olvasni Nietzschét, és ezáltal Heideggert is.

A nagy témák Nietzsche filozófiájában, amelyeknek itt tétje van a következők: a szubjektum destrukciója a hatalom akarása (*Wille zur Macht*) összefüggésének elgondolásában, az interpretáció nietzschei értelmezése és az értékelés kérdése, végül a *Selbst*, az én, valamint az önmagunkká válás kérdése. És természetesen mindezeknek a kapcsolata a metafizikai hagyomány radikális kritikájával.

1 Bacsó 1999, 49. A következő mondatra utal a cím: „Nietzsche interpretációs filozófiája lényegi kihívást jelent a számunkra, azaz megadja azt a rendkívüli lehetőséget, hogy az értelmezés, a nyelv, a tudat stb. problémáit újragondoljuk.”

2 Nancy 1992, 40.

Bacsó *„Mert nem mi tudunk…"* című kötetében voltaképpen két tanulmányt is szentel Nietzschének.[3] Az első „Az igazság akarása mint az interpretáció művészete" Nietzsche és a hermeneutika kapcsolatáról szól, míg a másik „Paul de Man, retorika és dekonstrukció" címmel Nietzschét, mint a dekonstrukció retorikafelfogásának előfutárát mutatja be. Az első tanulmány kiindulópontja, hogy mit tanulhat a hermeneutika Nietzschétől, attól a filozófustól, aki éppen az *interpretációt* helyezi kései filozófiája középpontjába. Bacsó, aki a hermeneutika kortárs képviselőjeként pozícionálja magát, mindenekelőtt tragikus filozófusnak mutatja be Nietzschét, a „tragikus átfordulás" (*Umkehrung*) filozófusának: „Az átfordulás folytán az önmagának elégséges önelégült metafizikai gondolkodást legszélsőségesebb pontjáig űzi, ahol is beáll a *katasztrófa*."[4] Nietzsche tragikus filozófiájában az újkori tudatfilozófia átfordul, vagy másképp mondva „distanciálódik, el-távolodik magától".[5] Ezzel Bacsó csatlakozik Heidegger (illetve Gadamer) értelmezéséhez, amely a metafizika utolsó, azt egyszersmind meghaladni törekvő alakjának láttatja Nietzschét. Idézi a megismerés és a szubjektum nietzschei kritikáját, mely szerint a logikai-mechanikai megközelítés a legfelszínesebb, „sematizálás és megrövidítés":[6] „A világot a felszínre redukálva elgondolni, mindenekelőtt azt jelenti, »felfoghatóvá« tenni" – mondja Nietzsche.[7] Ezt Bacsó így kommentálja: „Az így leleplezett megértéssel Nietzsche ellene fordult az újkori szubjektum-metafizikának, és kritizálja a nyelv mindenféle naiv alkalmazását a jelenvalólét értelmezése során."[8]

Nietzsche nem ismeretelméletet épít a megismerő szubjektum számára, és nem is pusztán szkeptikus, hanem az előfeltevéseket vonja kétségbe. Az egyik ilyen mondat, amelyet Bacsó idéz: „semmit nem vagyunk képesek elgondolni, amennyiben az van".[9] Vagyis látni engedi a lét és gondolkodás közötti szakadékot, kommentálja Bacsó. A metafizikában „a legfőbb óhaj a szem által megteremtett eggyé-válás a létezővel"[10] – írja egy töredékében Nietzsche. Az így megteremtett, látszólag igaz világ azonban nem más, mint az ember „hiperbolikus naivitása".[11] Ez Bacsó értelmezésében megfelel annak, amit Heidegger a metafizikában mint „képzetszerű magunk elé állítottság"-ot (*Vorgestelltheit*) a kritika tárgyává tesz. A másik nevezetes mondat: „»Mindenki önmaga számára a legtávolibb«, – önmagunknak mi nem vagyunk »megismerői«" – mondja a megismerőket megszólítva *A morál genealógiájához* előszava.[12] Ez az „ismerd meg önmagad" bevett értelmezését vonja kétségbe, és „szakadást" jelez tudás és önmegismerés

3 Bacsó 1999, 49–62, 127–139.
4 Bacsó 1999, 51. (Kiemelés az eredetiben.)
5 Bacsó 1999, 59.
6 Gondoljunk a jelenkorban az adatokat fétisként kezelő, velük a világ titkainak megoldását ígérő korszellemre.
7 KSA 12. 190.
8 Bacsó 1999, 56.
9 KSA 12. 107 (idézi Bacsó 1999, 60).
10 KSA 12. 35.
11 Bacsó 1999, 54.
12 Nietzsche 1998, 2 (idézi Bacsó 1999, 56.)

között: „az önreflexió minden megalapozó képességét elveszíti a tudás vonatkozásában", idézi a tanulmány Rodolphe Gaschét.[13]

Mit céloz voltaképp Nietzsche ezekkel a mondatokkal, amelyek nemcsak a filozófia céljaival ellentétesnek, hanem pusztán negatívnak látszanak? Éppúgy, ahogy annak mutatkoznak a morállal, a felelős szubjektivitással és a szabad akarattal szembeni radikális támadásai is. Bacsó Nietzsche-értelmezését a következő kijelentésben összegzi: „A filozófiában a distanciák felszakításáról van szó, nem pedig ellentétek kiokoskodásáról."[14] Ennek során „a fel-szakító distancia megteremti […] az eltávolodást a szubjektum önazonosságától, és egyben megindít egy mozgást a létezés nem uralt, kéreggé még nem szilárdult terrénuma felé. »Actio in distans« ki- és kívül kerülés a kiszámíthatatlanba. Távol vagyunk önmagunktól és mégis közelebb."[15] Ez Bacsó értelmezésében a nietzschei „distancia pátosza", amelyben növekszik a „lét és gondolkodás között feszülő távolság". Két dologra fut ki tehát Bacsó számára Nietzsche radikális kritikája: az egyik „egy nem-reduktív értelmezési mód",[16] vagy másképpen, *a sokértelmű igenlése*. Ezt hozza párhuzamba a hermeneutikával, továbbá Heideggernek a platóni *A szofistá*ról adott nevezetes elemzésével, amelyben Heidegger azt hangsúlyozza, hogy a megértés a „dolog felfedettsége" alapján kell végbemenjen. A másik Nietzsche „ezoterikus tana", mely szerint „egyáltalán nincs is akarat".[17] Ez valójában „növekvő nyitottság a testszerű és affektusszerű létezés irányában", tehát az esetenként fájdalmas lebontása a szubjektum által projiciált egységes „horizontvonalaknak".[18] Ez az az irány, amelyet Nietzsche a „test vezérfonalán" való gondolkodásnak nevezett.

Többé-kevésbé tisztázódott tehát, hogy Bacsó tanulmányában mit fogadott el Nietzsche filozófiájából, mit tartott érvényesnek a „ma számára releváns hermeneutika" számára.[19]

> 1. Az interpretációt (ami Nietzsche számára azonos a filozófiával) mint a „distanciák felszakítását", amely egyként eltávolít a szubjektum önazonosságától és kivet a létezés általunk nem uralt terrénuma felé. *Távolabb vagyunk önmagunktól és mégis közelebb*.
> 2. Másrészt elmozdulást az „akarattól" – amely mindig egy uraló affektus – a testszerű és affektusszerű létezés felé való nyitottság irányába. Mindkettő egy *nem-reduktív értelmezési* mód, ahol maga az értelmezés létezés.[20]

Számos probléma azonban tisztázatlan marad ebben az írásban, amelyek közül kettőt emelek ki: Nietzsche metafizikához való viszonyának és a szubjektivitás státuszának problémáját.

13 Gasché 1986, 130–131 (idézi Bacsó 1999, 56).
14 Bacsó 1999, 58.
15 Bacsó 1999, 58–59.
16 Bacsó 1999, 60.
17 Bacsó 1999, 59, lásd KSA 12. 187.
18 Schmid 1984, 73 (idézi Bacsó 1999, 60).
19 Bacsó 1999, 57.
20 Günter 1993, 438 (idézi Bacsó 1999, 60).

Nietzsche metafizika-kritikáját Heidegger állította könyve középpontjába. Heidegger könyvének belső feszültsége – időnként ellentmondása – hogy bár elemzésének az a konklúziója, hogy Nietzschének nem sikerült meghaladnia a nyugati metafizikát, számos helyen mégis rámutat azokra a pontokra, amelyek nyilvánvalóan nem sorolhatók be a metafizika és az újkori szubjektummetafizika gondolati alakzataihoz. Ahogy Derrida megjegyzi, Heidegger Nietzsche-könyve is egy sokrétű szöveget hoz létre.[21] Azonban Derrida és a dekonstruktív olvasatok Heidegger könyve ellenében jöttek létre – kimutatva Nietzsche filozófiájának azokat a pontjait, amelyek nem férnek bele Heidegger Nietzsche-képébe. Ezek a következők: a genealógiai módszer, az interpretáció elsőbbsége, a test interpretatív jellege, Nietzsche nyelvének metaforikussága stb. Bacsó cikke kritikával illeti Heideggert, amennyiben kiemeli, hogy Nietzsche világosan állást foglal az okuláris metafizikával szemben és ennyiben nem a metafizikai hagyomány része.[22] A tanulmány lezárásakor viszont Gadamert idézve úgy helyezi el Nietzschét, mint aki előkészítette a létkérdés heideggeri felvethetőségét.

A másik problematikus pont a szubjektivitás pozíciója Nietzschénél. Bacsó Gadamert idézi, miszerint Nietzsche „az én maszkjait egymás után lerántva, végül eljut oda, hogy nincs többé maszk, de nincs többé én sem".[23] Egy másik helyen pedig azt a Nietzsche-mondást idézi, hogy nincs értelme azt kérdezni: „végtére is ki értelmez?"[24] Itt is úgy tűnik, mintha egy szubjektivitás nélküli állapot volna a végeredmény, a szubjektivitás puszta destrukciója. Ezen nem változtat az sem, hogy Bacsó tragikus gondolkodóként ábrázolja Nietzschét: „A Föld rengéseit feltérképező, szeizmografikus érzékenységű filozófus csaknem akaratlanul jut el a világértelmezés során a teljes destrukcióhoz."[25] Nem világos, hogy mi Nietzsche filozófiájának pozitív hozadéka a szubjektivitást illetően.

2. Nietzsche metaegzisztencializmusa és az interpretáció művészete

A következőkben egy új Nietzsche-értelmezés kísérlete felé fordulok, hogy aztán innen térjek vissza Bacsóhoz. Vinod Acharya *Nietzsche's Meta-Existentialism* című könyvében új módon kísérli meg Nietzsche filozófiájának jellegét meghatározni,[26] amely véleményem szerint segíthet jobban belátni a fenti kérdések erőterét. Acharya arra kérdez rá, hogy

21 Derrida ezt írja Heideggerről: „Az olvasás és az írás nála sem homogénebb mint Nietzschénél, és ő is a pro és contra stratégiája szerint szökdécsel ide-oda. Bár gyakran úgy tűnik (vagy úgy is van), hogy Nietzsche *Umdrehung*ot alkalmaz, látható, hogy valami »mást keres«, jegyzi meg Heidegger." (Derrida 1992, 186.)

22 Bacsó 1999, 54.

23 Bacsó 1999, 51. Gadamer konklúziója persze túlmutat ezen, számára Nietzsche nem pusztán a szubjektum destrukciójának filozófusa.

24 Bacsó 1999, 59.

25 Bacsó 1999, 52.

26 Acharya 2016.

Nietzsche egzisztencializmusát hogyan tudnánk megközelíteni. Kierkegaard *Lezáró tudománytalan utóirat* című művéből indul ki, amely az egzisztencializmus alapszövegének számít. Ennek fiktív szerzője, Climacus az *indirekt kommunikációt* mint az egzisztenciális filozófia megkülönböztető jegyét állítja szembe a direkt kommunikációval, amely Hegel „objektív" vagy „absztrakt" filozófiájának jellemzője. Acharya kiemeli, hogy az egzisztencializmus filozófiáját elsőként megalkotó szöveg kapcsán az értelmezők az indirekt és direkt kommunikáció közötti „fenntartott kétértelműségről" beszélnek.[27] Ez a kétértelműség nem negatívum, hanem az egzisztenciális filozófia lényegi tulajdonsága. Itt Acharya finom megkülönböztetéssel él: Climacus módszere megalkotja és fenntartja ezt a kétértelműséget, de még nem képes radikálisan *affirmálni* azt. Climacus az egzisztenciális filozófiát a következőképpen mutatja be, három lépésben:[28]

1. Először a „tisztán objektív" hegeli spekulatív gondolkodást taglalja, amely nem kapcsolódik az egzisztáló szubjektivitáshoz. Ennyiben ez a gondolkodás nem etikai (*unethical*). Az objektív gondolkodás arra teszi a hangsúlyt, hogy *mit* mond, nem pedig a mondás *hogyan*jára, vagyis *direkt kommunikáció* jellemzi.
2. Második lépésben az *etikai* személyiséget vezeti be Climacus, amely bensőségesen és szubjektív módon fejlődik ki. Az egzisztencia a létrejövés folyamata maga, és ennyiben soha nem tárgyiasítható és ragadható meg teljesen fogalmi formában, nem tárgyalható direkt formában a gondolkodás számára. A szubjektivitás igazsága a „hogyan", vagyis az *indirekt közlés* esetében a hangsúly azon van, hogy *hogyan* mondunk valamit, nem pusztán azon, hogy mit. Szókratészre tekintettel mondja Kierkegaard, hogy „a legszenvedélyesebb bensőségesség elsajátításában foglalt objektív bizonytalanság az igazság […], amely egy egzisztáló számára adott".[29]
3. A harmadik lépésben mutatkozik meg a fentebb említett kétértelműség. Fontos Szókratész példája, aki örült csúnya külsejének, mert a tanár és tanítvány közötti indirekt viszonyra törekedett. Ez viszont azt jelenti, hogy a külső és a benső(ségesség) között *dinamikus viszony* áll fenn.[30] A továbbiakban Climacus kimutatja, hogy az egzisztenciától való teljes elvonatkoztatás lehetetlen, az egzisztáló személy ugyanis egzisztál, akár akarja ezt, akár nem. Ennek az egzisztálásnak a jellemzője a *szenvedély*. A „tisztán objektív gondolkodás" ezért egyáltalában nem lehetséges, valójában egy „fantom". Így valójában *az egzisztencia igazsága értelmében csak indirekt kommunikáció lehetséges*. Ez azt is jelenti, hogy az „tisztán objektív gondolkodásnak" is szubjektív interpretációját kell adnunk, *a direkt közlést is az indirekt kommunikáció felől kell értenünk*. Az egzisztencializmus alapszövege szerint tehát a szubjektív és

27 Acharya 2016, 25; Rumble 1995, 312.
28 Acharya 2016, 26–29.
29 Kierkegaard 1969, 391.
30 Acharya 2016, 447.

> objektív gondolkodás szembenállása nem rögzített metafizikai jellegű oppozíció, s így az egzisztenciális distinkció (objektív gondolkodás és szubjektív, egzisztenciális gondolkodás között) maga is kétértelmű. Mindez azt jelenti, hogy az egzisztenciális distinkció az interpretáció új játékterét nyitja meg szubjektivitás és objektivitás között és mozgásba hozza ezt az interpretációt.

Két dolgot hangsúlyoz még itt Acharya, amit tovább vezet Nietzsche egzisztencializmusa irányába:[31] (i.) az egzisztenciális distinkció kétértelműsége nem felülmúlható és nem megszüntethető, illetve direkt módon nem is magyarázható; (ii.) az indirekt kommunikáció módszerével az egzisztenciális distinkció *affirmálható* azáltal, hogy az egzisztenciális filozófus újra és újra ismétli és megrajzolja ezt a distinkciót. Nietzsche esetében nem lehet Kierkegaard hatásáról beszélni, mert nem olvasott tőle műveket. Az egzisztenciális gondolkodás és módszer azonban közös Kierkegaard-ral. Fontos megemlíteni Ralph Waldo Emerson hatását, aki folyamatosan hatott Nietzsche egzisztenciális gondolkodására.[32] A 70-es években Nietzsche érett műveit sokban megelőlegező harmadik korszerűtlen elmélkedés, a *Schopenhauer mint nevelő* például teljességgel *szubjektív* módon olvassa Schopenhauert, nem annyira a schopenhaueri filozófiára, mint inkább a filozófus személyiségére fókuszálva. Emersont két helyen is idézi a szöveg, és mindkét idézet a „Körök" című esszéből való, amely a megismerő szubjektivitás önmagává válásának mozgását írja le. Az első idézet szerint, amely Cromwelltől származik: „Egy férfi soha nem emelkedhet magasabbra, mint amikor nem tudja, hová vezethet az útja."[33] Ez az önmagává válás paradoxona: bár önmagunkká válunk, előre nem tudjuk, hová vezet az utunk, sőt nem is szabad ezt tudnunk. „Hogy az ember az lesz, ami, feltételezi, hogy távolról sem sejtjük, *mik* vagyunk" – ahogy az *Ecce homo* írja.[34] A másik idézet szerint a nagy filozófus munkájában megváltozik az értékek egész addigi rendszere: „A kultúra új foka az emberi törekvések egész addigi rendszerét egy pillanat alatt változásnak veti alá."[35] Ez az *átértékelés* nietzschei eszméjét vetíti előre. Természetesen az átértékelés is az egzisztenciális filozófus feladata, amely szintén az indirekt kommunikáció módján megy végbe. Acharya kiemeli a nietzschei *metaegzisztencializmus* jellemzőit:

> 1. A legfontosabb az, hogy a nietzschei egzisztenciális distinkció (vagy szakadás, rés) eredendő és dinamikus: ez azt jelenti, hogy kezdettől nem ismer el semmiféle „tiszta objektív gondolkodást", mint ahogyan tiszta szubjektivitást sem, hanem a kettő

31 Acharya 2016, 35.
32 Ennek a hatásnak a legjobb, legátfogóbb feldolgozása: Zavatta 2019.
33 Cromwell mondását Nietzsche Emerson németre fordított *Esszék* című könyvében találta, a „Körök" című esszében, a helyet többszörösen megjelölte, lásd Emerson 1995, 78 (idézi Nietzsche 1991, 11).
34 Nietzsche 2003b, 47. (Kiemelés az eredetiben.)
35 Emerson 1995, 70 (idézi Nietzsche 1991, 88).

dinamikus kölcsönhatásában gondolkodik. Ez az oka annak, hogy Nietzsche még egy Kierkegaard-énál is *gazdagabb* koncepciót képes alkotni a szubjektivitásról, amennyiben az „objektív" világ különféle régióinak impulzusaival (történelem, kultúra, vallás, társadalom stb.) való konfliktusokban gondolja azt el.

2. A második, hogy az egzisztenciális distinkció nem rögzíthető, nem is számolható fel, de *affirmálható*: ez indítja be az interpretáció soha véget nem érő folyamatát, amelyben a szubjektivitás és objektivitás szférái kölcsönösen egymást interpretálják. Az interpretáció folyamata *indirekt* közlésben nyilvánul meg, ahol a közlés mikéntje vagy *hogyanja* bír döntő jelentőséggel. Az interpretáció az egzisztálás jellegéből fakadóan mindig egy *többletet* hordoz magában és pont ezért jellemezheti folyamatos *hiány* is. Maga a szubjektivitás sem valami adott, ami közvetlenül, tisztán és egyszerűen hozzáférhető volna, hanem létrejövésében szemlélt, de az objektív valóság szintén nem adottság, hanem a szubjektivitással való kapcsolatában interpretálható. Ez egyben a valóság perspektivikus jellegét is jelenti: a valóság a perspektívák sokféleségén keresztül interpretálható, megközelíthető.

3. Végül: Nietzsche metaegzisztencializmusa elválaszthatatlan a metafizika-kritikától. Acharya itt nagyon fontos meglátásokat tesz, amelyek döntőek a Nietzsche-értelmezés szempontjából. Kiemeli, hogy Nietzsche metafizika-kritikájának lényege annak kritikája, amit a *Túl jón és rosszon* úgy fogalmaz meg, hogy „[a] metafizikusok alaphite *az érték-ellentétekbe vetett hit*".[36] („Der Grundglaube der Metaphysiker ist *der Glaube an die Gägensätze der Werthe*.") Nietzsche metafizika-kritikájának a lényege tehát nem abban áll, hogy pusztán az érzékfeletti világ (platonizmus), túlvilág (kereszténység), vagy a *Ding an sich* (Kant) stb. kritikáját adja a keletkezés empirikus világa vagy valamiféle hatalomakarás értékei nevében. Nietzsche kritikája magát az *oppozicionális sémát* veti kritika alá. (Ez a francia Nietzsche-interpretáció, elsősorban a dekonstrukció számára is meghatározó jelentőséggel bír.) Nem önmagában az igazság akarása metafizikai, hanem az a pillantás, amellyel a metafizikus a létező világra tekint. Nietzsche szerint a „metafizikus" tekintete a keletkező-változó valóságos világot ellentmondásosnak, múlandónak és szenvedéssel telinek látja és *ezért* állít szembe vele egy „igazi világot", amely szabad az ellentmondásoktól, a mulandóságtól és szenvedéstől. Elgondol tehát egy *másik, értékesebb világot*, és ez lesz az *igazi világ*, amelyet lét, igazság, állandóság és stabilitás jellemez. Nietzsche szerint az érzéki, valódi világban megtapasztalt mély szenvedés a metafizikai szükséglet valódi eredete. Ezért a metafizikai világ genezisében Nietzsche szerint nem az igenlés áll, hanem *az egyedül valóságos világnak és életnek* – az életnek, amelyet élünk: a keletkező és változó, érzékileg érzékelhető és történetileg fejlődő életnek – a *tagadása*. Így vezet el ez aztán a nagy kezdetektől, Platóntól történetileg az élet megvádolásához és rágalmazásához, a nihilizmus formáihoz.

36 Nietzsche 1995. 9; KSA 5. 16. (Kiemelés az eredetiben.)

Ezért Nietzsche számára nem az érzékfeletti világot kell kritikával illetni, hanem magát a metafizikai oppozíciót. Erre utal a *Bálványok alkonya* híres passzusa is, a Hogyan lett végül mesévé az „igazi világ". Az igazi világ történetét felvázoló rövid ironikus írás azzal végződik, hogy az újkor „szabad szellemei" az igazi világ eszméjét megcáfolják. „Az igazi világot megdöntöttük: milyen világ maradt? Talán a látszólagos?… De nem! *Az igazi világgal a látszólagost is megdöntöttük!*"[37] Az oppozíció megsemmisülésével tehát „megsemmisül" az oppozíció mindkét tagja, megsemmisül az értékeknek ez a struktúrája. Az értékelés esetében szintén nem a *mi*, hanem a *hogyan* bír döntő jelentőséggel. Nietzsche számára csak erre tekintettel vihető végbe a metafizika kritikája. Az értékelés életigenlő módja képes az átértékelésre, ami tehát nem egyszerűen a metafizika bizonyos fő értékeinek tagadását jelenti, hanem az oppozíció felszámolását. Ez viszont azt is megmutatja, hogy a metafizika nem számolható fel közvetlenül, ez *az átértékelés csak indirekt módon mehet végbe*. A hatalom akarása (*Wille zur Macht*) koncepciója is innen értelmezhető:[38] nem egy újabb metafizikai princípiumról van szó, hanem egy olyan fogalomról, amely képes felváltani a szubjektivitás (pontosabban talán: a szubjektivitás-objektivitás struktúra) addigi elgondolásait az európai filozófiában.

Megpróbálom összegezni a fentieket először a Nietzsche-interpretációk kérdésében, másodszor pedig a szubjektivitást illetően. Acharya elemzése szerint az eddigi Nietzsche-interpretációk Nietzsche metaegzisztenciális pozícióját csak részben voltak képesek belátni.[39] Három fő értelmezői pozíciót különböztet meg: az externalistát, az internalistát és a naturalistát. Ez utóbbival, az angolszász Nietzsche értelmezés fő csapásirányával itt nem foglalkozom, mert Bacsó pozícióját nem érinti. A tipikus *externalista* interpretáció (externalista, amennyiben a nietzschei filozófiát bizonyos külső szempontok alapján ítéli meg) a heideggeri, amely fordított platonizmusként értelmezi Nietzsche „metafizikáját".[40] A platonizmus különbséget tesz „igazi világ" és „látszólagos világ" között, a fordított platonizmus pedig megfordítja az értéksorrendet és így affirmálja az érzékeink által befogadott tapasztalati világot. Heidegger értelmezésében Nietzsche számára a *létező léte* a „létrejövés" (*Werden*) világa, a tapasztalati világ, melyet a filozófus affirmál. Ennyiben Nietzsche törekvése a metafizika meghaladására sikertelen. Csakhogy, mint láttuk, Nietzsche számára a kritika során az értékelés mikéntje a döntő: ez a kritika a metafizikai értékellentétekbe vetett hit kritikája. Az *internalista* értelmezés (internalista, amennyiben Nietzsche szövegeiből indul ki és értőn közelít metaforikus nyelvéhez) elsősorban a dekonstruktív Nietzsche-értelmezésre jellemző. Az internalisták számot vetnek Nietzsche bizonyos alapvető

37 Nietzsche 2004, 30. (Kiemelés az eredetiben.)

38 Ennek a tanulmánynak a keretei között nem térhetek ki részletesen a hatalom akarása nietzschei fogalmára, amelyet a szerző könyvében több fejezetben taglal. Ezeknek a fejezeteknek az értelmezési irányával nagyrészt egyetértek.

39 Acharya 2016, 60–66.

40 Ehhez lásd: Heidegger 1961, Heidegger 2006. Heidegger Nietzsche-interpretációjáról: Babich 1999, Babich 2000, Taminaux 1999, Vattimo 1989.

témáival: a test szerepével, az interpretáció központi jelentőségével, a stílus kérdésével. Acharya szerint ezeknek a kritikáknak a tipikus hibája, hogy többnyire elfogadják, hogy Nietzsche metafizika-kritikájának kiinduló pontja olyan volt, mint amilyennek Heidegger bemutatja, de szerintük Nietzsche a későbbiekben meghaladta ezt. Acharya kimutatja, hogy Nietzsche az *Emberi, nagyon is emberi* című művétől kezdve – amint meghaladta Schopenhauer és Wagner hatását – így fogta fel a metafizika kritikáját. Ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy nem lehet „meghaladni" a metafizikát, csak a metafizika fogalmait és filozófiai témáit lehet másképpen interpretálni, és ezáltal bevezetni egy másfajta gondolkodásmódot. Mivel az egzisztenciális megközelítés lényege a *hogyan*, kinyílhat az egzisztenciális gondolkodás nyelve és tematikája is. A filozófiának nem kell és nem is szabad a hagyományos filozófiai témákra szorítkoznia, hanem tárgyalhatja a művészet, az emberi társiasság, a pszichológia, a nemek, a népek, a politika, a szokások, a hiedelmek stb. kérdéseit. A filozófia tárgya nem az általános és örök („Isten", „a lélek", „a szabad akarat" stb.), hanem az időbeli és esetleges („egy isten", „egy nép" történelme vagy egy személy élete), azonban az „interpretáció művészetére" van szükség, hogy feltárjuk a benne működő, azt alkotó erők sokféleségét.

Az eddigiek alapján úgy tűnik, hogy az internalista értelemzés közelebb áll Nietzsche megértéséhez, mint a heideggeri. Ez véleményem szerint így is van, amennyiben az internalista értelmezők megmutatják, hogy Nietzsche nem merev fogalmakat használ, hanem fogalmai, például a hatalom akarása, az emberen túli ember stb. stratégiák az átértékelés mozgásában. A dekonstrukció felfogása az interpretációról közel áll Nietzschééhez (aki annak egyik inspirálója volt). Azonban a dekonstrukció értelemzése is annyiban fogja fel Nietzschét egyoldalúan, amennyiben – ez persze nagyon leegyszerűsítő megfogalmazás – ahhoz közelít, hogy Nietzsche eljárása teljességgel eltörli a szubjektivitást a nyelvben.

3. A portré és az önmaga Nietzschénél és Bacsónál

Nietzsche filozófiájának metaegzisztenciális felfogása ismét középpontba állítja a szubjektivitás, a személy kérdését filozófiájában. A kései Foucault szintén olyan gondolatokat vet fel, amelyek részben Nietzschéhez kapcsolódnak, a szubjektivitás és az öngondozás vagy lélekkel való törődés témáját. Nagyon érdekesnek tartom, hogy Bacsó éppen ennek kapcsán említi Nietzschét: „A filozófia re-szubjektivációja megfelelő időben került tematizációra. Ezidáig Nietzsche felismerését csak úgy fogtuk fel, mint valamiféle ellentétes tervezetet, és figyelmen kívül hagytuk az eluralkodó és terjedő *incuria sui* tapasztalatára történő intését."[41] A következő passzust idézi *A morál genealógiájához* műből: „A gépies tevékenység s mindaz, ami hozzátartozik – úgymint az abszolút

41 Bacsó 2007, 97. Valamint Foucault 2026, 45.

szabályszerűség, a pontos, gondolkodás nélküli engedelmesség, az életmód egyszer és mindenkorra való beállítottsága, az időtöltés, bizonyos engedély, sőt, nevelés a »személytelenségre«, önmagáról-megfeledkezésre, az *incuria sui*…".[42] Kár, hogy Bacsó nem fejtette ki egy tanulmányban, hogy hogyan kellene szerinte korrigálnunk Nietzsche-értésünket. Ebben az írásában a kései Foucault *A szubjektum hermeneutikája* című tanulmányával foglalkozik, amely a lélekkel való törődés, az öngondozás ókori hagyományát elemzi. Ezt, az *epimeleia heautu* hagyományát, az újkori filozófia teljesen háttérbe szorítja a *gnóthi szeauton* (ismerd meg önmagad) imperatívuszával szemben. Nietzsche felhívja rá a figyelmet, hogy önmagunk megismerése valami egészen mást jelent, mint a tudás gyarapítása. *A morál geneaológiájához* első nevezetes soraiban így ír: „Mi megismerők ismeretlenek vagyunk önmagunk számára: ennek megvan a maga jó oka. Sohasem kerestük önmagunkat – hogyan is történhetne hát meg, hogy egy szép napon *megtalálnánk* önmagunkat?"[43] A megismerők önnön *létüket* (*Sein*) ismerik félre, a „kik vagyunk mi voltaképpen?" mondatra nem találják a választ. Ez a nevezetes bevezető utal az önmagunkért viselt gond *egzisztenciális* témájára, amely Kierkegaard-nál és Nietzschénél kapcsolódik Szókratészhez, illetve a kereszténységhez.

Hadd zárjam a gondolatmenetet a művészet és igazság kapcsolatával, amelyet a kései Nietzsche egy ellentét formájában ábrázolt.[44] Nietzsche számára azonban ezek az ellentétek annak a belátására is szolgáltak, hogy végsősoron a művészet és tudomány (illetve filozófia) egymást interpretálják. A *Schopenhauer mint nevelő* című mű egyfajta átmenetet képez Nietzsche életművében: a bázeli korszakban íródott, amelyben dominál Schopenhauer és Wagner hatása, de már számos eleme – elsősorban az, ahogy az önmaga, a személyiség kérdéseivel foglalkozik – előrevetíti a későbbi műveket. A mű első passzusai vetik fel, hogy a művészet az, ami képes kifejezni az emberi személyt a maga egyszeriségében és egyetlenségében:

> Csak a művészek gyűlölik ezt a tunya hányódást a kölcsönzött viselkedési formák és az összedobált közhelyek között, leleplezve a titkot, vagyis mindenki rossz lelkiismeretének okát, azt a tételt, hogy minden ember egyszeri és megismételhetetlen csoda; ők meg merik mutatni nekünk az embert, rá mernek mutatni, mennyire önmaga minden mozdulatában, milyen egyedi, sőt azt is, hogy milyen szép és tiszteletre méltó az ember egyedisége szigorú következményeként, mennyire újszerű – ám korántsem unalmas.[45]

42 Nietzsche 1998, 70. (Kiemelés az eredetiben.)
43 Nietzsche 1998, 2. (Kiemelés az eredetiben.)
44 „A művészet és az igazság viszonya már a legkorábban komollyá vált a számomra: ma is szent rémülettel állok e meghasonlottság előtt." (KSA 13. 500.)
45 Nietzsche 1991, 9.

A metafizika-kritikát bevezető első mű, az *Emberi, nagyon is emberi* egyik aforizmája (160. Teremtett emberek) ezzel szemben már másképp ítéli meg a művészet szerepét az ember bemutatásában. A művészet *nem képes* az ember egyediségét megragadni és megmutatni, és ezzel azt, hogy „milyen szép és tiszteletre méltó az ember egyedisége szigorú következményeként":

> Ha azt mondják, hogy a drámaíró (és egyáltalán: művész) valóban karaktereket *teremt*, akkor ez szép csalás és túlzás […]. Nos, a költő ebből az emberhez való *nagyon tökéletlen* hozzáállásból ered, mivel éppolyan felületes vázlatokat készít […] az emberről, mint amilyen felületesek az emberről alkotott ismereteink. […] Különösen nagyot tévednek, ha azt állítják, hogy az átlagos, eleven ember jelleme gyakran ellentmondásos, és a drámaíró teremtette karakter az őskép, ami a természet előtt lebegett. A valóságos ember teljesen *szükségszerű* (még azokkal az úgynevezett ellentmondásokkal együtt is), csak épp nem mindig ismerjük fel ezt a szükségszerűséget. […] Hajlamosak tehát arra, hogy a fantazmával valódi szükségszerű emberként bánjanak, mert megszokták, hogy a valódi ember esetében egy fantazmát, egy árnyképet, egy önkényes abbreviaturát egésznek vegyenek. Az, hogy még a festő és a szobrász is az ember „eszméjét" fejezi ki, hiú ábrándkergetés és csalás: az emberen a szeme zsarnokoskodik, ha ilyet mond, mert a szem magából az emberi testből csak a felületet, a bőrt látja […]. A művészet az ember természetes *tudatlanságából* indul ki, és elmegy belseje (teste és karaktere) mellett: a művészet nem fizikusoknak és filozófusoknak való.[46]

Biztos vagyok benne, hogy Bacsó Béla fontos meglátásokat fűzne ezekhez a szövegekhez, ahogy olykor szerette kifejezni, „Nietzsche erős gondolataihoz" – már csak azért is, mert egy egész könyvet szentelt a témának, az *Ön-arc-kép* című nagyszerű könyvét.[47] Valószínűleg kiemelné itt is azt, hogy „az emberen a szeme zsarnokoskodik" – a Nietzsche által kritizált optikai metafizika jellemzőjeként. A Nietzsche-szövegek tétje az emberi önmegismerés, vagyis az, hogy az ember képes-e megpillantani önmagát a maga valójában. Míg az első szöveg szerint a művészet képes megmutatni az embert a maga egyetlenségében, és ezért nagy jelentőséget tulajdonít az ember önmegismerésében a művészetnek, addig a második szerint az ember nem ismeri sem magát, sem a másik embert, és a művészet ennek a tudatlanságnak a függvénye. Az ember teljességét – a *testet* és a *karaktert* – a művészet nem ismeri, mert eszközeivel, a formákkal, vagy a dráma esetében a hanggal, csak a felszínt, a „felületet" képes leképezni. Ebben a töredékben Nietzsche számára a filozófusok és „fizikusok" azok, akik képesek a felszín illúzióját elkerülni és nem pusztán az általános, hanem az egyes ember törvényszerűségét is megragadni.

46 Nietzsche 2008, 94. (Kiemelés az eredetiben.)
47 Bacsó 2012.

Ha így van, akkor a művészetnek nem az a feladata, hogy az embert a maga eszközeivel minél tökéletesebben reprezentálja, mert ezzel csak elfedné önismeretünk hiányát, hanem inkább az, hogy felismertesse velünk ezt a „természetes tudatlanságunkat". Bacsó Tiziano kései önarcképei kapcsán mutat rá arra, hogy a „portréfestészet döntő fordulata" az, amikor a portré „nem ablakot nyit egy világra, és benne egy ábrázolt figurára, hanem úgy tár szem elé, *állít ki*, hogy megütközteti a pillantást, nem enged közvetlen bepillantást".[48] Ez azt jelenti, hogy a mű kikényszeríti, hogy „az ember maga felé tájékozódjon, hiszen a mű által önmaga léte a kérdés, a műalkotás annak a lehetősége, hogy az ember a magáért viselt gondot magára véve (*epimeleia*) közelebb legyen ahhoz, ami még lehet".[49] Ahogy Bacsó későbbi könyvében a katarzis értelmezése kapcsán összegez:

> Az ember határolt-határolatlan életközege újra és újra szembesíti, hogy a saját teljességgel idegen, míg az idegennek tekintett nagyon is képes magához, sajátjába téríteni. Az esztétikai annak lesz példája, hogy az ember állandóan azt szemléli, ami ismert, ám végül annak ismeretéhez jut, ami közvetlenül nem látható és mégis életének mértékét adja.[50]

Összegezve elmondható, hogy Bacsó Béla számára Nietzsche interpretációs filozófiája lényegi kihívást jelentett egész életművében. Ezt a lényegi kihívást, Nietzsche hatását felfedezte azokban az irányzatokban is, amelyek hatottak rá: a hermeneutikai tradícióban, illetve a dekonstrukcióban, majd Foucault kései műveiben is. Esztétikai szemléletére véleményem szerint jelentős hatással volt Nietzsche – ez megmutatkozik műveiben a képzőművészet, a portré vizsgálatakor is. Bacsót elsősorban a kései Nietzsche érdekelte, az a Nietzsche, aki hátrahagyott feljegyzéseiben radikális módon kérdőjelezi meg a művészeti interpretáció és egyáltalán az interpretáció európai hagyományát. Ez a radikalizmus számára nagyon is sok tanulsággal szolgált, hiszen a „distanciák felszakítását", a szubjektivitás mozgásba hozását szolgálja – ahogy azt a metaegzisztencializmus fent ismertetett elmélete is vázolja – és azt célozza, amit Nietzsche egy alkalommal úgy fejezett ki, hogy „kérdésessé, kérdésekre *méltóbbá*" váljunk.[51]

48 Bacsó 2012, 167. (Kiemelés az eredetiben.)
49 Bacsó 2012, 172.
50 Bacsó 2019, 168–169.
51 Nietzsche 1998, 58. (Kiemelés az eredetiben.) A mondat így hangzik: „Semmi kétség: saját magunkon követünk el erőszakot, mi, a lélek diótörői, mi kérdezők és kérdőjelek, mintha az élet nem volna más, mint diótörés; éppen ezáltal kell napról napra egyre inkább kérdésessé, kérdésekre *méltóbbá* válnunk; s épp ezáltal – talán az életre is méltóbbá?" A mondat szójátékot tartalmaz („fragwürdiger, *würdiger zu fragen* werden"): a *fragwürdig* jelentése „kérdéses/kétséges", de tartalmazza a *würdig* „méltó valamihez" szót is.

Bibliográfia

Abel, Günter. 1993. *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Acharya, Vinod. 2016. *Nietzsche's Meta-Existentialism*. Berlin: De Gruyter.

Babich, Babette. 1999. „Heidegger's relation to Nietzsche's thinking: convivance, nihilism, and value." *New Nietzsche-Studies* 3/1–2: 22–52. DOI: https://doi.org/10.5840/newnietzsche199931/29

Babich, Babette. 2000. „Between Hölderlin and Heidegger: Nietzsche's transfiguration of Philosophy." *Nietzsche-Studien* 29: 267–301. DOI: https://doi.org/10.1515/9783112421505-016

Bacsó Béla. 1999. *„Mert nem mi tudunk…" Filozófiai és művészetelméleti írások*. Budapest: Kijárat Kiadó.

Bacsó Béla. 2007. „Megjegyzések *A szubjektum és az öngondozás* témájához." *Világosság* 48: 95–98.

Bacsó Béla. 2012. *Ön-arc-kép. Szempontok a portréhoz*. Budapest: Kijárat Kiadó.

Bacsó Béla. 2019. *Kép és szó. Filozófiai és művészetelméleti írások*. Budapest: Kijárat Kiadó.

Derrida, Jacques. 1992. „Éperons. Nietzsche stílusai." Ford. Sajó Sándor. *Athenaeum* 1/3: 172–213.

Emerson, Ralph Waldo 1995. *Esszék*. Ford. Doubravszky Sándor. Budapest: Bagolyvár Könyvkiadó.

Foucault, Michel. 2026. *A szubjektum hermeneutikája: Előadások a Collège de France-ban (1981–1982)*. Ford. Kicsák Lóránt – Simon Attila. Budapest: Gondolat.

Gasché, Rodolphe. 1986. *The Tain of the Mirror*. Cambridge/London: Harvard University Press.

Heidegger, Martin. 1961. *Nietzsche I–II.* Stuttgart: Neske.

Heidegger, Martin. 2006. „Nietzsche mondása: »Isten halott«." Ford. Czeglédi András. In *Rejtek-utak*, 183–233. Budapest: Osiris Kiadó.

Kierkegaard, Søren. 1969. *Sören Kierkegaard írásaiból*. Ford. Dani Tivadar et al. Budapest: Gondolat.

Nancy, Jean-Luc. 1992. „Becsületességünk próbaköve." Ford. Mezei György Iván. *Athenaeum* 1/3: 20–41.

Nietzsche, Friedrich. 1991. *A vándor és árnyéka*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Göncöl Kiadó.

Nietzsche, Friedrich. 1995. *Túl jón és rosszon*. Ford. Tatár György. Budapest: IKON Kiadó.

Nietzsche, Friedrich. 1998. *A morál genealógiájához*. Ford. Vásárhelyi Szabó László. Veszprém: Comitatus.

Nietzsche, Friedrich. 2003a. *Kritische Studienausgabe*. szerk. Giorgo Colli – Mazzino Montinari. 15 kötet. Berlin: Walter de Gruyter. [KSA]

Nietzsche, Friedrich. 2003b. *Ecce homo*. Ford. Horváth Géza. Budapest: Göncöl.

Nietzsche, Friedrich. 2004. *Bálványok alkonya*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Holnap Kiadó.

Nietzsche, Friedrich. 2008. *Emberi, nagyon is emberi*. Ford. Horváth Géza. Budapest: Osiris Kiadó.

Rumble, Vanessa. 1995. „To Be as No-One: Kierkegaard and Climacus on the Art of Indirect Communication." *International Journal of Philosophical Studies* 3/2: 307–321. DOI: https://doi.org/10.1080/09672559508570816

Schmid, Holger. 1984. *Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Taminaux, Jacques. 1999. „On Heidegger's Interpretation of the Will to Power as Art." *New Nietzsche-Studies* 3/1–2: 1–22. DOI: https://doi.org/10.5840/newnietzsche199931/28

Vattimo, Gianni. 1989. „Heideggers Nihilismus. Nietzsche als Interpret Heideggers." In *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, szerk. Walter Biemel – Friedrich-Wilhelm von Hermann, 141–153. Frankfurt am Main: Klostermann.

Zavatta, Benedetta. 2019. *Individuality and Beyond. Nietzsche Reads Emerson*. Ford. Alexander Reynolds. Oxford: Oxford University Press. DOI: https://doi.org/10.1093/oso/9780190929213.001.0001