

Kővári Sarolta

„Így szólhatna valamely mese”¹

A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról
című írást nyitó fabula értelmezéséhez

Nietzsche talán legismertebb hagyatékban fennmaradt írása, *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* a következő fabulával veszi kezdetét:

A számtalan villódzó naprendszerbe szétporciózott Világmindenség egyik félreeső szegletében volt egyszer egy égitest, amelyen bizonyos okos állatok kitalálták a megismerést. Ez volt a legelbizakodottabb és leghazugabb pillanata a „világtörténelemnek”, de éppenséggel nem volt több egy pillanatnál. A természet néhány lélegzetvétele után megdermedt a bolygó, s az okos állatok egytől egyig elpusztultak.²

E csupán néhány soros mese és a hozzá fűzött kommentár nem csak fontos helyet foglal el az általa megnyitott szöveg gondolatmenetében, de számos jelentős kérdést vet fel. Az alábbiakban ezek vizsgálatára vállalkozom.

A műfaj

Az első kérdés, mely a fabula olvastán felvethető, magára a műfajra vonatkozik. Vajon miért kezdi Nietzsche igazság és hazugság mibenlétére vonatkozó fejtegetését egy *fabulával*?³ A fabulát követően Nietzsche az emberi intellektus hasznossága kapcsán Lessing fiára utal: az embereknek a „létből ezen adomány [az intellektus] nélkül minden okuk megvolna oly gyorsan elillanni, mint Lessing fia tette.”⁴ Stefan Kaiser hívja fel a figyelmet arra, hogy ez az utalás többféleképpen érthető, nem pusztán a magyar fordítás jegyzetapparátusában is megadott életrajzi eseményre – Lessing fiának rendkívül korai halálára – referál,⁵ hanem Lessing művére, illetve Lessingre, mint egy, a fabulát tárgyaló elmélet szerzőjére is. Igaz, Kaiser maga a szöveg utalásrendszerén zátonyra futó olvasatok ismertetése során említi ezt a le-

1 Nietzsche 1992, 3. o.

2 Uo.

3 A szövegben szereplő *Fabel* szó egyaránt fordítható meseként és fabulaként.

4 I. m., 3. o.

5 I. m., 15. o.

hetőséget, és nyomban arra figyelmeztet, hogy a hasonlatot ezzel a megfeleltetéssel nem lehet következetesen végigvinni. „[H]a pedig Lessinget egy meseelmélet atyjának tekintjük, melynek követelménye szerint »a mese végső célja az, amiért a mesét kitaláljuk, az erkölcsi tanulság«, akkor az a történeti kijelentés, melynek értelmében ez a követelmény következmények nélkül marad, ugyancsak vagy hamis vagy logikátlan.”⁶ Ebben egyetértek Kaiserrel, ám mégis érdekesnek találom a felvetését. Bár a hasonlatban Lessing fia nem helyettesíthető be Lessing fabulákról szóló elméleti írásával, vagyis nem állítható, hogy Lessing meseelmélete gyorsan elillant volna a létből,⁷ Nietzsche fabulájának vizsgálata ennek az elméletnek a fényében figyelemre méltó szempontokkal kecsegtet.

Lessing műveinek 1867-es, tíz kötetes kiadása megvolt Nietzsche könyvtárában, vagyis Nietzsche első kézből ismerhette Lessing fabula-elméletét.⁸ *A mese lényegéről* című írásában Lessing a mesét (*Fabel*) így határozza meg:

[H]a egy általános erkölcsi tételt valamely sajátos esetre visszavezetünk, e sajátos esetnek megadjuk a maga valóságát, s belőle valamilyen történetet költünk, amelyben az általános tétel szemléletesen fölismerhető, akkor költeményünk mese.⁹

Ahogy arra Kaiser is rámutat, ezen elmélet értelmében a fabula legfontosabb kritériuma, hogy morális tanulságot fogalmaz meg. Bár más tekintetben *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című írást nyitó fabula megfelel a Lessing által felállított kritériumoknak („megadva annak valóságát” szereplői konkrétan, nem általánosként, a történes múltbeliként és megtörténtként, nem lehetőségként jelenik meg), a benne megfogalmazódó általános tétel nem kifejezetten erkölcsi. A fabulát követő magyarázat értelmében a mese azt szeretné érzékeltetni, „milyen szánalmasnak, árnyékszerűnek és tűnékenynek, mennyire céltalannak és nem szükségszerűnek mutatkozik a természet egészen belül az emberi intellektus.”¹⁰ Erkölcsi szint ebbe a tételbe csupán az ember felfuvalkodottságának, alaptalan büszkeségének felemlítése visz, melyet maga a mese és az ezt kiegészítő kommentár is megfogalmaz. Bár a mese fonálából kibontható a morális felszólítás: „ne legyünk elbizakodottak megismerésünkben!”, ez nem véletlenül marad kimondatlan, hiszen a megismerést kísérő önhittség annak lényegi, tehát megváltoztathatatlan sajátosságaként mutatkozik majd meg.

6 Kaiser 1994, 72. o., saját fordításomban felhasználtam Kárpáty Csilla Lessing-fordítását. A Lessing idézet forrása: Lessing 1982, 50. o.

7 A megfeleltetés egyébként is zavaró lenne, hiszen a hasonlatban a hasonlítottak az emberek, nem pedig valamilyen elmélet.

8 Campioni 2003, 351–353. o. A fabuláról szóló tanulmányok a 8. kötetben találhatóak. A jegyzék szerint nem tartalmaznak az olvasásra utaló nyomokat.

9 Lessing 1982, 67. o.

10 Nietzsche 1992, 3. o.

Emellett a mese nem ok-okozati viszonyok mentén halad, ezért egy ilyen erkölcsi tétel megfogalmazása a narrációt lényegében kiegészíti.¹¹

Úgy tűnik tehát, hogy Nietzsche fabulája nem felel meg Lessing követelményeinek. Nietzsche azonban az aiszóposzi mese egy olyan elemét is kihasználja, melyet Lessing részletesen tárgyal. Azzal, hogy „okos állatokról” beszél, az embert eszes lényként meghatározó filozófiai hagyományra játszik rá, ám egyben a fabula beszédmódjának is megfelel, melynek szereplői – Lessing szerint a jellemábrázolás egyszerűbbé tétele és a fabulától megkívánt rövid terjedelem miatt – gyakran állatok. Nietzsche kihasználja ezt a kettősséget: az „okos állatok” szókapcsolat azonnal egy, a történet szempontjából fontos jellemvonást emel ki, vagyis alkalmazása azzal a haszonnal jár, melyet Lessing az állatfigurák szerepeltetésétől vár; ugyanakkor egyértelműen az emberre utal a filozófia nyelvén, ily módon a történet középpontjába ezt a jellemvonást, illetve az ezt kihasználó és büszkén hirdető filozófiai hagyományt állítva. A fabula azonban kritikusan viszonyul ehhez a hagyományhoz: a történelem haladáshitét és az ember hiú megismerésvágyát semmisként mutatja be. Közelebbről szemügyre véve cselekményének menetében komoly hiányosságokra bukkanunk: a szép bevezetést egyetlen esemény követi, a megismerés kitalálása, mely azonban talán nem is érdemli meg az esemény nevet, mivel rögtön hazugnak és elbizakodottnak, és ami a legfőbb, lényegtelennek bizonyul. Ez a történés a mese narratív szerkezetéből fakadó elvárásoknak merőben ellentmondva nem hoz semmiféle fordulatot vagy változást a „világtörténelemben”, de az elbeszélés menetében sem. A történet szép lezárása még hírt ad az „okos állatok” haláláról, ez azonban függetlennek látszik a megismerés kitalálásától – és éppen erről szól a mese. A történetvezetésben beálló hiányok érzékeltetik és támasztják alá a legjobban az általános tételt: az emberi megismerés hiú és semmis mivoltát.

Kaiser a lessingi helyett a fabula egy másik értelméből indul ki Nietzsche szövegének elemzése kapcsán. A Metzler lexikon 1984-es kiadására hivatkozva azt állítja ugyanis, hogy: „fontos attribútumok hiányoznak ahhoz, hogy azt »egy belőle levezethető morális vagy életbölcseleti szabály érzéki-szemléletes példajaként« érthessük”,¹² és hogy az nem az állatmesék körébe tartozik.¹³ Ehelyett a *Fabel* szó másik értelmét tekinti mérvadónak a szöveg értelmezésekor: „drámai vagy elbeszélő mű alapjául szolgáló anyag és cselekményváz.”¹⁴ Nietzsche fabulája ezek szerint az írás legfontosabb gondolatait, anyagát és cselekményvázát adja meg. A fabula valóban meghatározó a szöveg központi kérdésfeltevésekor.

11 Ebben a vonatkozásban talán lehet azt mondani, hogy Lessing meseelmélete rövid életűnek mutatkozik, hiszen a Nietzsche szövegében megjelenő fabula éppen annak lényegi követelményét hagyja figyelmen kívül.

12 Kaiser 1994, 76. o., saját fordításom. (A Kaiser által idézett szakasz hivatkozása: Metzler 1984, 141. o.)

13 Uo.

14 Uo. Kaiser ismét az irodalmi lexikont idézi. (Metzler 1984, 140. o.) Erre az értelemre Lessing is utal tárgyának körülhatárolásakor, ám a mesét nem ebben az értelemben tárgyalja. Kaiser tehát ezért sem támaszkodik Lessing írására a fabula vizsgálatakor. Lessing 1982, 40. o.

Kaiszerrel ellentétben azonban azt gondolom, hogy az nem annyira az általa megadott „modern” értelemben szolgál a kifejtett gondolatok alapjául, sokkal inkább antik hagyományt követ: a történet a szöveg egészének mondanivalóját támasztja alá és világítja meg. Ezzel voltaképpen azon a ponton helyezkedik el, ahol a szó fentebb leírt, elkülönített jelentései még érintkeznek: a történet egy általános tételt szemléltet, ám ezzel egyben, bizonyos mértékig az őt tartalmazó szöveg vázlatát is adja, hiszen annak tételét szemlélteti.

Arisztotelész a mesét *Rétorikájában* tárgyalja, a bizonyítások között. A művet Nietzsche jól ismerte.¹⁵ Arisztotelész meghatározása szerint a mese a példa egyik fajtája; szerepe az, hogy alátámassza a beszéd mondanivalóját, illetve hogy meggyőzze a hallgatót a beszélő álláspontjának igazságáról. A példa másik fajtájától, a parabolától a mese abban különbözik, hogy kitalált történet. A mese tehát Arisztotelész szemében az érveléshez tartozik, és éppen így használja fel Nietzsche is: a mesével, ahogy az azt követő kommentárból is kiderül, kitalálója illusztrálni akar valamit, próbálkozása azonban nem elég sikeres, a mese ugyanis nem tölti be kellően a neki szánt feladatot. *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című írásban a mese a szöveg elején helyezkedik el, ahol – ahogy arra Arisztotelész felhívja a figyelmet – a példák „az indukcióhoz lesznek hasonlóvá”.¹⁶ Vagyis a mese a szövegben később kifejtett gondolatok kiindulópontjául látszik szolgálni.

Ennek fényében a fabula a szöveg lényegi mondanivalóját hivatott megelőlegezni és egyben alátámasztani. Azáltal, hogy külső, távoli nézőpontból tekint rá az ember megismerésvágyára, a fabula valóban meggyőzőbben tudja bemutatni a benne megnyilvánuló álláspontot, az emberi megismerés hívságos mivoltát, mint ha az emberi nézőpontra és a hagyományos tudományos műfajokon belül maradna. Ezzel ugyanis az ember kezdettől a világ periferiáján állóként mutatkozik meg, szemben azzal a centrális hellyel, melyet a szöveg elbeszélője szerint mint intellektussal felruházott lény tulajdonít magának. A fabula, illetve általában az arisztotelészi értelemben vett példa különösen alkalmas arra, hogy egy külső nézőpontot hozzon létre, és a problémákat ebből világítsa meg. Lényege ugyanis, hogy a szónoklat tárgyát képező helyzethez hasonlóvá vázol föl, és az elbeszélte esemény történéseit a fennálló helyzetre vonatkoztatja. Arisztotelész szerint ezért a hasonlóságok felfedezése a példák alkalmazásának és a mesék kitalálásának alapvető feltétele, és „ez a filozófiában jártasok sajátsága”.¹⁷ Az elbeszélte, a beszéd tárgyához hasonló esemény segít a szónoknak abban, hogy következtetéseit szemléletessé tegye, il-

15 Arisztotelész retorikájáról Nietzsche az 1874–75-ös téli, majd az 1875-ös nyári szemeszterben tartott előadást a Bázeli Egyetemen, de már ezt megelőzően, első ízben az 1872–73-as téli szemeszterben hirdett előadást a görög és római retorikáról. Az 1874-es e tárgyban tartott előadásainak szövege fennmaradt, és részben magyarul is olvasható. (Nietzsche 1997.) Nietzsche Arisztotelész *Rétorikájának* fordítását is elkészítette. (Most–Fries 1994, 17. o.)

16 Arisztotelész 1982, 139. o.

17 Uo. A mese egyébként Lessing szerint bölcséleti műfaj, igaz, ez nála elsősorban annak erkölcsi tartalmával áll összefüggésben. Vö. Lessing 1982, 88–89. o.

letve példákkal támassza alá. Az igazság-esszé¹⁸ nyitó fabula azonban nem elsősorban a hasonlóságra épül. A fabula az „okos állatok” és a megismerés történetét meséli el – egy olyan történetet, amelyet már sokszor elbeszéltek, ám egészen más szempontból és más következtetésekkel. Ugyanakkor a saját nézőponttól történő eltávolodás az arisztotelészi példákra is jellemző: a szónok hallgatósága helyett, hogy az eseményekbe belefeledkezve alkotna ítéletet, kénytelen egy pillanatra elvonatkoztatni a vizsgálat tárgyától, hogy aztán azt ismét, ám más szempontból pillanthassa meg. Nietzsche a mesének ezt a tulajdonságát használja ki.

A külső nézőpontból megszólalni kívánó elbeszélőnek azonban folyamatosan meg kell küzdenie a nyelvvel, mely a megismerésében elbizakodott ember előítéleteit rögzíti – ez leginkább a „világtörténelem” szó idézőjelbe tételén mutatkozik meg. A szavakkal szembeni bizalmatlanság a szöveg későbbi, nyelvfilozófiai–ismeretelméleti problémafelvetését előlegezi meg, jóllehet a fabulában a nyelvre vonatkozó gondolatmenet, a nyelv gondolkodásra gyakorolt hatásának jelentősége ezenkívül nem kerül elő.

A „világtörténelem” és az emberi ész

Az Über das Pathos der Wahrheit (Az igazság pátoszáról) című, szintén hagyatékban maradt írás tartalmazza az elemzésem tárgyát képező esszé bevezető fabulájának egy változatát.¹⁹ *Az igazság pátoszáról a Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Bücher (Öt előszó öt megíratlan könyvhöz)* című, 1872-re datálható kis gyűjtemény első darabja, s ily módon a benne fellelhető változat a későbbi írást bevezető mese előzményének tekinthető.²⁰ A következőkben a fabula két változatát egymással összevetve vizsgálom abban a reményben, hogy az eltérések és azonosságok feltárása segít megvilágítani az elemzés középpontjában álló szövegrészt.

A két írásban sem a mese, sem annak elhelyezése és jelentősége nem azonos. A kis előszóban a mese kitalálója és elmesélője egy érzéketlen démon, olyasvalaki tehát, aki az emberek szenvedése és igyekezete iránt nem viseltetik megértéssel, akitől idegen a részvét, ám aki egyben az igazság birtokosa. A részvétlen démon úgy mondhatja ki az emberiség haszontalan törekvéseiről szóló gondolatokat, hogy a szerzőnek nem kell teljes mértékben azonosulnia szavaival, és ennek a szereplőnek a beiktatása valamint

18 Az egyszerűség kedvéért *A nem-moralisan fölfogott igazságról és hazugságról* című írást igazság-esszének fogom nevezni.

19 KSA I., 759–760. o.

20 A datálásban a kritikai kiadás jegyzeteire támaszkodom. Ennek alapján Nietzsche a *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Bücher* című kötetcskét 1872 karácsonyán ajándékozta Cosima Wagnernek. (KSA I. 754. o., Montinari 1999, 106. o.) *A nem-moralisan fölfogott igazságról és hazugságról* című írást pedig 1873 nyarán diktálta Gersdorffnak korábbi (1872-ből származó) feljegyzések alapján. (Montinari 1999, 113. o.)

az elmondottaknak feltételes módban történő bevezetése és kommentálása az olvasót is megkíméli az elmondottakkal való éles szembesüléstől.²¹ A fabula elgondolkodtató, ugyanakkor az olvasó és író tapasztalati horizontjától távoli nézőpontból fogalmazódik meg, mely maga sem valóságos, ily módon a hangsúly a tanulásra, az ember megismerésre való törekvésének hiábavalóságára tevődik, a mese mintegy ezt illusztrálja és érzékelteti.²² Ezzel szemben az igazság-esszében a fabula elbeszélője és kitalálója egyszerűen valaki lesz, azaz szerepébe bárki, az olvasó is, behelyezkedhet. Ettől a valakitől a szöveg elbeszélőjének távolsága által jön létre, hogy az elbeszélő a mesét nem tartja eléggé érzékletesnek, vagyis kifejezőerejét kevesli. Ettől az írástól eltérően a kis előszóban a fabula nem a szöveg felütésében helyezkedik el, hanem annak zárlatában, mintegy az addig elmondottak összefoglalásaként.

Az igazság-esszében tehát Nietzsche a probléma radikálisabb ábrázolására törekszik. Ezt a hatást fokozza, hogy itt a fabula éppen a legdrámaibb pillanatban marad abba: „s az okos állatok elpusztultak”.²³ Ezzel szemben az első előszóban a fabula folytatódik, és arról is értesülünk, hogy az ember maga is belátta, hogy mindent hamisan ismert meg. Ez a megállapítás enyhíti a nagyravágyás és a kitűzött célok közötti feszültséget, másrészt a mesének egyfajta tragikus színezetet ad (későn felismert bűn), melynek azonban az igazság-esszében már nincs helye – ott az irónia válik uralkodóvá. Emellett az első előszóban az emberiség halála jóval kevésbé tűnik közömbösnek, mint a későbbi változatban. Bár a korábbi írás is metaforaként említi a „világtörténelmet”, sőt az „igazságot” és a „hírnevet” is, és maga a példázat ezeknek az emberiség által, illetve a felvilágosodás haladásba vetett hite által fontosnak tartott eszméknek az értelmetlenségét mutatja meg, nem mond le arról, hogy a történelem menetében értelmet feltételezzen. Az elbeszélés ugyanis itt még a bűn és büntetés narratívája, az emberiség lehetőségeinek kimerülése és a történelem tragikus végének eszméje mentén fogalmazódik meg: az „okos állatok” az igazság birtokosainak gondolván magukat, felfuvalkodottá válnak, végül azonban ők maguk is eljutnak annak belátásáig, hogy minden ismeretük téves, és ezért az igazságot átkozva halnak meg.²⁴

Nietzsche a fabula mindkét változatában a felvilágosodásban uralkodó, az emberiség fejlődését állító történelemfelfogás ellennarratíváját adja, oly módon, hogy e korszak észbe vetett hitét kérdőjelezi meg.²⁵ Az álom, mely szerint az ismeretek halmozásával bekövet-

21 Nietzsche a fabulát így vezeti be: „Egy érzéketlen démon talán mindarról, amit mi a »világtörténelem«, az »igazság« és a »dicsőség« büszke metaforáival illetünk, nem tudna mást mondani, mint a következő szavakat”. (KSA I., 759. o., saját fordításom) A meséhez fűzött kommentárt pedig a következőképpen kezdi: „Ez lenne az ember végzete.” (I. m., 760. o.)

22 I. m., 759–760. o.

23 Nietzsche 1992, 3. o.

24 Vö. KSA I., 760. o.

25 Ezt a hagyományt idézi fel az ember „okos állatként” történő felemlítése is, mely a fabula mindkét szövegváltozatában megtalálható. (Vö. KSA I., 759. o. és Nietzsche 1992, 3. o.)

kezik az ember tökéletesedése, mindkét vonatkozásában visszajára fordul, az ember megismerése semmis, és végezete egyszerű pusztulás. Az első előszóban Nietzsche-nek a fabulához fűzött kommentárja szerint az emberiség haladásának éppen az emel gátat, hogy az ember ráébred tudásának korlátozottságára: az igazság elérhetetlenségének felismerése kétségbeesésbe és pusztulásba kergeti.²⁶ Ezáltal Nietzsche egymással összeegyeztethetetlenként mutatja be a felvilágosodás haladáshitét és Kant *Ding an sich* fogalmát – az emberi ismeretek korlátozottságának tételét ugyanis Kantra vezeti vissza.²⁷ Bár az így létrejövő szembenállás az igazság-esszében nem rajzolódik ki olyan élesen, hiszen itt nincs ok-okozati kapcsolat az emberiség vége és igazsághoz való viszonya között, az e szövegben megmutatkozó ismeretelméleti kritika szempontjából is érdekesnek tűnik a kérdés közelebbi vizsgálata.

Nietzsche már *A tragédia születésében* Kantot méltatja azon szerzőként, aki a megismerés feltételekhez kötöttségének kimutatásával a tudomány mindenhatóságába vetett optimista hitet megingatta.²⁸ Értelmezése Schopenhauerét követi,²⁹ aki főművéhez függelékként csatolt Kant-kritikájában Kant legfőbb érdemként dicséri a *Ding an sich* és a jelenség elkülönítését.³⁰

Mert egészen önmagából, egészen új módon, új oldalról és új úton megtalálva állította föl ugyanazt az igazságot, amelyet már Platón fáradhatatlanul ismételt és a maga nyelvén legtöbbször így fejezett ki: ennek az érzékek számára megjelenő világnak nincs igazi léte, csak szakadatlan keletkezése, van és nincs, és felfogása éppen úgy nem ismeret, ahogy káprázat [*Wahn*] sem.³¹

Ebben a konstellációban az „érzékek számára megjelenő világnak” természetesen a jelenségvilág felel meg. Kant filozófiájának Platón elgondolásaival, illetve később

26 KSA I., 760. o.

27 Kérdéses, hogy Nietzsche olvasta-e Kant műveit. Nietzsche könyvtárában nem találhatóak meg Kant írásai, és a bázei könyvtár nyilvántartása sem dokumentálja ezek kikölcsönzését (Vö. Campioni 2003 és Crescensi 1994). Azonban az a momentum, hogy Nietzsche 1868-ból származó disszertáció-tervének témája a teleológia fogalma annak kanti meghatározásából kiindulva (a vázlatokban a cím: *Die Teleologie seit Kant*), valószínűsíti, hogy még a Bázeli kerülete előtti időszakban foglalkozott Kant filozófiájával. Vö. Heftrich 1990. A disszertációhoz készült jegyzetek fellelhetőek a hagyatékban (lásd KGW I/4, 548–578. o.), a disszertációtervről lásd továbbá: Böning 1988, 13–22. o. [A disszertáció-tervhez lásd még Kolos Marcell tanulmányát a jelen számban (a szerk.).]

28 Nietzsche 1986, 150. o.

29 Mint az köztudott, Nietzsche intenzíven foglalkozott Schopenhauer műveivel, és önmagát Schopenhauer követőjének tartotta. *A Schopenhauer mint nevelő* című korszerűtlen elmélkedésben így írt: „Én Schopenhauer azon olvasói közé tartozom, akik miután elolvasták tőle az első oldalt, biztosan tudják, hogy minden egyes oldalt el fognak olvasni és minden egyes szót meg fognak hallgatni tőle, amit csak mondott.” (Nietzsche 2004b, 189. o.) Schopenhauer műveivel Nietzsche bonni egyetemi éveit alatt, vagy később, Lipcsében találkozott. Erről lásd: Figl 1991 és Hödl 2009, 303–307. o.

30 Schopenhauer 1994 I., 534. o.

31 I. m., 536. o.

a Védák és a Puránák tanaival történő ilyen azonosítása alapvetően átértelmezi e filozófiát,³² hiszen a jelenség/képzet fogalma ezzel a látszathoz kerül közel, a világ léte megkérdőjelezhetővé, álomszerűvé válik. Kant ezzel szemben kifejezetten hangsúlyozza, hogy a tárgy mint jelenség nem tekinthető pusztá látszatnak. Sőt, a látszat Kant szerint éppen akkor jönne létre, ha a tárgy általunk érzékelt tulajdonságait a magában való dolognak tulajdonítanánk – a magában való dolog és a jelenség megkülönböztetése tehát arra (is) hivatott, hogy megóvjon attól, hogy a világot pusztá látszatnak kelljen tekinteni.³³ Ezért az emberi megismerés korlátainak belátásával Kantnál nem jár együtt az emberi ismeretek tökéletesedésébe és az ennek révén elérhető haladásába vetett hit megrendülése. Az emberiség fejlődését vizsgálva Kantot nem is foglalkoztatja a jelenség és a magában való dolog megkülönböztetésének kérdése, érdeklődése inkább szabadság és természeti szükségszerűség ellentétére, illetve ennek az egyénben és a nemben megvalósuló formáira, a társadalmi viszonyok és az államberendezkedés tökéletesedésére irányul.³⁴

Ezzel szemben Schopenhauer egész rendszerét a magában való dolog és a jelenség ellentétére építi: a világ az emberi megismerés különböző oldalairól mutatkozik képzetnek és akaratnak. Ebben a rendszerben a tudományok a jelenség/képzet oldalán foglalnak helyet, mivel csak ennek megismerésére irányulnak. Jelentőségük ezért nem ér fel a művészetek és erkölcs jelentőségéhez, melyek a szubjektumot a magában való szemléletére teszik képessé. Schopenhauer szerint a történelem azonban még tudománynak is tökéletlen, mivel nem tartalmaz alárendeléseket, vagyis az egyes történelmi események nem vezethetők le általános tételekből, így a történelem kénytelen a tapasztalat tartományában maradni: „ezért a történelem, pontosan véve, tudás ugyan, de nem tudomány.”³⁵

Az időt, csakúgy mint a teret, Schopenhauer Kanthoz hasonlóan a jelenségvilág formájának tekintette, ám Kanttól eltérően úgy vélte, bennük az alakzatok megsokszorozódása csupán látszólagos, a lényegyet (a magában valót, vagyis az akaratot) nem érinti. Schopenhauer ezért elveti a haladásba vetett hitet:

„Aki [...] meg tudja különböztetni az akaratot az eszmétől, ezt megint a jelenségétől [...], nem fogja együtt hinni másokkal, hogy az idő valóban bármi újat s jelentőset is létrehozhatna, hogy az idő által vagy éppen az időben bármi eleve valós kezdetne létezni, vagy éppen hogy magának az időnek kezdete és vége, terve és fejlődése volna, és hogy netán az lenne

32 Schopenhauer szerint Kant azt ragadta meg világos, filozófiai ismeretként, melyet e tanok mitikus és költői módon ábrázoltak. I. m. 536–537. o.

33 Kant 2004, 100–101. o.

34 Lásd Kant 2006.

35 Schopenhauer 2002, 100. o. Tandori Ágnes és Tandori Dezső fordítását módosítottam. (Eredetiben: Schopenhauer 1994 I., 107.)

a végcélja, hogy az épp legutóbbi, harminc éve élő nemzedék (ennek felfogása szerinti) tökéletessé válását szolgálhassa.³⁶

A schopenhaueri rendszerben ezért az igazi eseményt a világ menetében egyedül az akarat önmegismerése, tagadása vagy igenlése jelenti.³⁷

A lényeg megragadására azonban a művészet is képes. A művészet és az ezt művelő szubjektum, a zseni, Schopenhauer szerint képes felülemelkedni a jelenségvilág esetlegességein, alkotásai időtlenek. Ebből az összefüggésből eredően fogalmazhatja meg a zsenik köztársaságáról szóló sorait: „egyik óriás szólítja a másikat az idők kietlen terein át, s az alattuk csúszkáló, csintalanul lármás törpesereggtől nem zavartatva, folyik a szellemek fennkölt párbeszéde.”³⁸ A zseniális szubjektum a világot nem képzetként érzékeli, ezért tér és idő nem szorítja korlátok közé, így e szakasz úgy is értelmezhető, hogy a szubjektum valóban képessé válik arra, hogy elődeivel és utódaival közvetlenül kapcsolatba lépjen. Az idézetet Nietzsche ezzel a következtetéssel zárja: „az emberiség célja nem a végben rejlik, hanem egyedül *legkiválóbb példányaiban*.”³⁹ Ez a kijelentés a történelmi világfolyamat koncepciója ellen fogalmazódik meg, melyet Nietzsche Hegel nevéhez kapcsol,⁴⁰ azonban Eduard von Hartmann írásán keresztül példáz, utóbbit mint ön maga paródiáját, mint öntudatlanul ironikus, illetve cinikus alkotást mutatva be.⁴¹ Ezzel Nietzsche a „zsenik köztársaságát” magát is egyfajta történelemképként értelmezi: az egész emberiség folyamatos tökéletesedése vagy a világfolyamat valamely cél felé történő előrehaladása helyett a Schopenhauertől átvett képpel azt mutatja meg, hogy az emberiség a célját a történelem áramában fel-felbukkanó zseniális szubjektumok létében időről időre eléri. Ebben a képben nincs lineáris előrehaladás, hacsak nem értelmezzük haladásként a zsenik egyre gyarapodó számát.

A „zsenik köztársaságának” képe Nietzsche értelmezésében egy másfajta történelemfelfogás alapján áll: egy, az idők távolságának áthidalására hivatott történelemfelfogás alapján, mely a történelem általa megkülönböztetett, az élet szolgálatában álló felfogásai egyikének, a monumentális történelemírásnak feleltethető meg. Eszerint a történelem feladata, hogy közvetítsen a zsenik között, és „a nagy mű megalkotásához mindig újra

36 Schopenhauer 2002, 234–235. o.

37 Schopenhauer 2002, 235. o.

38 Nietzsche 2004a, 162. o. A szövegrészlet Schopenhauer hagyatékából származik, ahogy arra a kritikai kiadás jegyzetapparátusa is rámutat. (Montinari 1999, 72. o.) Nietzsche a hagyatékban is több ízben idézi: *A történelem hasznáról és káráról* című írásban (Nietzsche 1988, 60. o.) és egy töredékben. (KSA 7., 562. o.)

39 Nietzsche 2004a, 162. o. (Kiemelés az eredetiben.)

40 I. m., 153. o.

41 I. m., 158–167. o. Bár Nietzsche a második korszerűtlen elmélkedésben elmarasztalóan nyilatkozik Hartmannról, korábban támaszkodott annak filozófiájára, így az illúziók elmélete kapcsán is, ahogy arról később még szó esik. Nietzsche 1869-ben ismerkedett meg Hartmann *Philosophie des Unbewußten* című művével. (Gerrata 1987, 401–402. o.)

alkalmat adjon”.⁴² Ez a fajta történelemfelfogás tehát a nagy alkotók mintaszerű, és az utókor számára mintául szolgáló kánonjának felállításaként értelmezhető. Nietzsche így mutatja be:

Hogy az egyesek harcának nagy pillanatai láncot alkotnak, hogy bennük az emberiség évezredekét átfogó hegyvonulata kapcsolódik egybe, hogy számomra egy ilyen rég letűnt pillanat csúcsa még eleven, fénylő és nagy – ez a humanitásba vetett hitnek az az alapgon-dolata, amely a *monumentális* történetírás követelésében fejeződik ki.⁴³

A nagy szellemek alkotta láncolat tehát maga is történelmiként, egyfajta történelemfelfogásként mutatkozik meg. Ugyanakkor az eredeti képből megőrződik a nagyok állapotára jellemző időtlenség is, bár inkább alkotásaikra, mint személyükre vonatkozóan:

Egyvalami azonban élni fog, legsajátosabb lényük monogramja, egy mű, egy tett, egy ritka megvilágosodás, a teremtésük élni fog, mert semmilyen utókor nem nélkülözheti. Ebben a legfelmagasztosultabb formájában a dicsőség mégiscsak több valamivel önszeretünk legpompásabb fogásánál, ahogyan Schopenhauer nevezte, ez a hit a minden korban ott lakozó nagyság összetartozásában és folytonosságában, a tiltakozás a nemzedékek váltakozása és mulandósága ellen.⁴⁴

A nagyok alkotta láncolatot mindenképpen valamiféle történelemfelfogásnak kell megalapoznia és megőriznie az utókor számára, az „időtlenséget” a történelem teremti meg. Nietzsche nem beszél arról, hogy a szubjektum túlléphetne téren és időn. Ám a történelemfeletti fogalmát így határozza meg: „történelemfelettinek» azokat a hatalmakat nevezem, melyek a tekintetet elvonják a szüntelen keletkezésről és alakulásról, és arra irányítják, ami a létezésnek az örök és változatlan létezés karakterét adja, a *művészetre és vallásra*”.⁴⁵ E definíció fényében a nagy mű fennmaradásába vetett hit és az ezzel összefonódó dicsőség a történelemfelettivel határos történelemfelfogásnak mutatkozik.

Ezt a történelemszemléletet azért ismertettem viszonylag részletesen, mert Nietzsche *Az igazság pátoszáról* című írásban egy ehhez igen hasonló történelemfelfogást vázol fel – és vet el. Az első előszó kiindulópontja ugyanis a nagyságba és annak továbbélésébe vetett, a kultúra lényegeként megmutató hit, és a bukás felett érzett szomorúság. A nagyság példaértékű képviselője, Hérakleitosz azonban – akinek nincs szüksége a világ-

42 Nietzsche 2004a, 162. o. Nietzsche az élet szolgálatában álló, ezért helyes történetírás három fajtáját különíti el egymástól: a monumentális, az antikvárius és a kritikait. (I. m., 106. o.) Mindhárom szemben áll a korban uralkodó tudományos történetírással, mely túlbujánzásával és túlzó igényeivel életellenes. (I. m., 118. o.)

43 I. m., 107. o.

44 I. m., 108. o.

45 I. m., 174. o. (Kiemelés az eredetiben.)

ra, de akire a világnak éppen mint a nagyság képviselőjére szüksége van – igazságként a múlandóságot és a világ véletlenszerűségét mondja ki. Hérakleitosz bölcsességének fényében azonban értelmét veszti bármilyen történelmi folyamat elbeszélése, azé is, mely azt a nagy szellemek egymásra következként mutatja be. A démon által elbeszélte fabula a „világtörténelem” mellett a „dicsőségről” szóló beszédnek is ellennarratívája.

A fabulának az igazság-esszében megjelenő változata a problémát még élesebb fénybe állítja. Az első előszóban az emberiség haladásának eszméje a visszájára fordul: a megismerés miatt gögössé vált emberek végül rájönnek, hogy mindent rosszul ismertek meg, és az igazságot átkozva hálnak meg. A későbbi változatban ezzel szemben minden haladásra vagy visszafejlődésre vonatkozó feltételezés nevétségessé válik. Az első előszóban a fabula elmesélője egy részvétlen démon, az emberiség sorsa mégis mintha foglalkoztatna valamilyen felsőbb hatalmat (a büntetés révén az igazságosság elvei érvényesülnek, az emberiség rászolgált a sorsára), az igazság-esszében ezzel szemben éppen az lesz hangsúlyos, hogy a távoli tekintet fényében az emberiség sorsa érdektelen. Igaz, az ember a fabula mindkét változatában „[a] számtalan naprendszerbe szétporciózott Világmindenség egyik félreeső szegletében”⁴⁶ jelenik meg. *A nem morálishan fölfogott igazságról és hazugságról* szövege nem közelít ennek a lénynek a motivációi és hiteli felé. A „világtörténelem” szó benne marad a mese szövegében, ám idézőjelbe kerül, jelezve a történet elbeszélőjének tőle és a vele összekapcsolódó képzetektől való távolságtartását. Itt egy másik világtörténelemről és egy másfajta elbeszélésmódról van szó, mint az emberiség fejlődését megfogalmazó elméletekben. A világtörténelem természettörténet, melynek egészében az emberiség sorsa kicsi és jelentéktelen. A „legebizakodottabb és leghazugabb” pillanat nem zavarja meg a nagy egész működését és nincs is rá hatással.

„Ez lenne az ember végzete, ha éppen megismerő állat lenne, az igazság kétségbeesésbe és megsemmisülésbe hajszolná, az igazság, hogy örökké valótlanságra [*Unwahrheit*] van kárhozzátva”⁴⁷ – hangzik Nietzsche kommentárja *Az igazság pátoszáról* című írásban. Az igazság megismerése tehát az étellel ellentétesként jelenik meg. Az ember mint „okos állat” vagy „megismerő állat” képe azonban megkérdőjeleződik és a vég feltételes módba kerül. Nietzsche az ember lényegi sajátosságaként ehelyett az illúziókba és az igazság elérhetőségébe vetett hitet és a folytonos megcsalatra-létet mutatja föl.⁴⁸ Bár az igazság-esszében is megfogalmazódnak hasonló gondolatok, és egyes szakaszok csaknem szó szerint kerülnek át az új tanulmány szövegébe,⁴⁹ a hangsúlyok áthelyeződnek. Fontos különbség, hogy Nietzsche álláspontját radikálisabban fogalmazza meg. Ahogy hiányzik a fabulát lezáró, az emberiség saját tudatlanságának belátására vonatkozó sza-

46 Nietzsche 1992, 3. o.

47 KSA I., 760. o. (Saját fordításom.)

48 Uo.

49 Pl. az a gondolatmenet, mely szerint a természet az ember előtt a saját testére vonatkozó ismereteket is homályban hagyja. Vö. KSA I., 760. o. és Nietzsche 1992, 4. o.

kasz, úgy természetesen elmarad a hozzá fűzött kommentár is. Az emberiség vége annak belátásaitól függetlenül, mintegy a természet rendelése szerint, részvétlenül és érzéketlenül bekövetkezik.

Illúziók

A gondolat, mely szerint az igazság megismerése káros az életre, Nietzsche filozófiájában nem előzmények nélküli: megjelenik már *A tragédia születésében*, illetve az ennek előmunkálatai közé tartozó *A dionüszoszi világnézet* című szövegben is. Ezekben az írásokban az igazság a művészettel összefüggésben kerül tárgyalásra. A döntő kérdés Nietzsche számára az igazsággal kapcsolatban nem annyira annak megmutatkozása, mint inkább a megmutatkozás és az elrejtés játéka, nem annyira annak mibenléte, mint inkább elviselhetőként történő megélése. Nietzsche elfogadja ugyanis Schopenhauer és Hartmann tanítását a világ szenvedésteli mivoltáról, és igazságként már *A dionüszoszi világnézetben* is a szilénoszi bölcsességet mutatja föl: „a legjobb nem lenni, a második legjobb hamar meghalni.”⁵⁰ Ugyanakkor már ebben az írásban tetten érhető az a törekvés, hogy az élet ennek ellenére mint élni érdemes lehessen felmutatható, vagyis az a különbség, melyet Simmel Schopenhauer és Nietzsche filozófiája között alapvetőként jelöl meg: az életakarat tagadásának és igenlésének különbsége.⁵¹ Nietzsche már itt azzal kísérletezik, hogy a schopenhaueri pesszimizmust átértékeli: (egyelőre) megtartva annak a világ lényegére vonatkozó felismeréseit, azt mégis egy másfajta világtértékelésre hangolja.

Nietzsche ezekben a korai írásokban a Kant és Schopenhauer által ráhagyományozott fogalmi hálót alkalmazza:⁵² az akarat és a képzet mint magában való dolog/lényeg és jelenség/képzet viszonyulnak egymáshoz, és a világ lényegét kitevő akarat az, amely a képzetvilágot létrehozza és irányítja. Ez a fajta felfogás kiegészül a Hartmanntól átvett, illúziókra vonatkozó tanítással.⁵³ Hartmann rendszerében ugyanis kitüntetett helyet foglal el az a gondolat, hogy a természet a maga céljait illúziók, illetve csalás segítségével éri el, ily módon tartja meg teremtményeit az életben, illetve veszi rá őket annak továbbörökítésére. Ez az elképzelés már Schopenhauernél megvolt, Hartmannnál azonban jóval hangsúlyosabbá válik azáltal, hogy rendszere az emberiség történetének korszakait jellemző különböző illúziók váltakozásának bemutatásában csúcspontot ér el. Hartmann

50 Nietzsche 2011, 36. o., Nietzsche 1986, 37–38. o.

51 Simmel 2001, 223. o.

52 Akárcsak *A tragédia születésében*, melynek 1886-os előszavában Nietzsche maga is felhívja a figyelmet erre a tényre, azt hangsúlyozva, hogy ez a fogalmiság nem felelt meg új gondolatainak. (Nietzsche 1986, 16. o.) Számomra azonban éppen az tűnik fontosnak, mi az, amit ez a fogalmiság Nietzsche számára magával hozott. Természetesen ez az érdeklődés nem választható el attól a kérdésfeltevéstől, hogy hogyan értelmezte át Nietzsche ezeket a fogalmakat. (Lásd erről: Gerratana 1987, 410–411. o.)

53 Gerratana szerint az „illúzió” fogalmának használatát Nietzsche Hartmanntól veszi át. I. m. 407. o.

szerint az emberiség különböző korszakaiban – melyek az egyes ember életkorainak feleltethetőek meg – különböző illúziók foglya: gyermekkorában, a görög és római korban a boldogságot az individuum életében megkaphatóként, majd fiatal korában, a középkorban a túlvilágon elérhetőként, férfikorában, az újkorban a történelmi fejlődés során beteljesedőként tételezi, míg végül öregkorában ráébred, hogy a boldogság elérhetetlen, hogy minden hiúság, és már csak a teljes fájdalomnélküliségre és nyugalomra, vagyis a semmire, a nirvánára vágyakozik.⁵⁴ Láthatóan a bemutatás végén egy, a schopenhauerivel egyező álláspont jelenik meg: az emberiségnek az életakarát tagadásának belátásáig kell eljutnia.

Ugyanakkor az illúziók nem pusztán az emberiség egészét, hanem természetesen éppen ennyire az egyes embert is fogva tartják. Érdekes módon Hartmann először könyvének *Das Unbewusste in der geschlechtlichen Liebe* című fejezetében tárgyalja részletesebben az illúziók működését,⁵⁵ és Schopenhauernél is előkerül a probléma a szerelemre vonatkozóan.⁵⁶ Mindkét filozófiának választ kell ugyanis adnia arra a kérdésre, hogy az élet, mely szenvedésként mutatkozik meg, miként képes mégis továbbörökíteni önmagát; hogy az akarat hogyan tudja rábírní teremtményeit arra, hogy ezt a szenvedéssel teli életet ne csupán továbbéljék, de utódaikban is meghosszabbítsák; és hogy az ember, akit tudata képes lenne eljuttatni a megfontolásnak arra a fokára, melyen a világ céltalansága és felesleges mivolta beláthatóvá válik, miért folytatja az életet, házasodik és nemz utódokat. Persze mindkét filozófiában kezdettől ott van a válasz: az ember nem feltétlenül lát át Maja fátylán (Schopenhauer), illetve számos lépését a tudattalan szabja meg (Hartmann), így az illúziókról szóló tan nem más, mint annak az elképzelésnek egy újabb megfogalmazása, mely szerint az akarat által létrehozott látszat hatalmat gyakorol az ember, illetve a képzetvilág teremtményei felett.

Nietzsche, elődeitől eltérően a kérdést a művészetre vonatkozó reflexió részeként tárgyalja, és egyben az apollóni és a dionüszoszi fogalma mentén értelmezi. *A dionüszoszi világnézetben* így mutatja be a problémát:

Valóban találkozunk is, ahogy már sejtethető, egy szörnyű illúzióval ebben a világnézetben, ugyanazzal az illúzióval, melyet a természet, a céljait elérendő, oly rendszeresen igénybe vesz. Az igazi célt káprázat takarja el, ez után nyújtjuk ki a kezünket, és a természet a célt a megtevéstésen keresztül éri el. A görögökben az akarat önmagát akarta műalkotássá megdicsőülve szemlélni: ahhoz, hogy önmagát felmagasztalhassa, teremtményeinek magukat kellett felmagasztalásra érdemesnek tekinteniük, egy magasabb szférában kellett viszontlátniuk magukat, egyszerűen egy ideálisba fölemelkedve, anélkül, hogy a szemléletnek

54 Hartmann 1869, 540–627. o.

55 I. m., 171–187. o.

56 Schopenhauer 1994 II., 620–621. o.

ez a befejezett világa imperatívusként vagy szemrehányásként hatott volna. A szépség szférája az, amelyben tükörképüket, az olümposzi világot megpillantják. Ezzel a fegyverrel küzdött a hellén akarat a művészivel korrelatív tehetség, a szenvedés és a szenvedés bölcsessége iránti tehetség ellen. Ebből a küzdelemből, mint győzelmének emlékműve született meg a tragédia.⁵⁷

A tragédia, az a műfaj, melyben az apollóni és a dionüszoszi egyesül, egyben az a művészeti ág, melyben a szépség és a szenvedés egyesül, az olümposzi istenvilág pedig akként az akarat által létrehozott káprázatként mutatkozik meg, amely a görögöket képessé teszi az akaratot felmagasztaló művészeti alkotások létrehozására. Ennek révén történik meg, hogy Szilénosz bölcsessége a visszájára fordul, és a görögség panasa is az akarat dicséretévé válik.⁵⁸ Fontos hangsúlyozni, hogy Nietzsche számára az illúzió, eltérően Schopenhauertől és Hartmantól, éppen mint az élet igentelése lehetősége válik fontossá, és bár az általa bemutatott mechanizmus megegyezik az elődei által bemutatottal, mégis egészen más színezetet kap. Az illúzió nem mint leleplezendő jelenik meg, az embernek ugyanis nem kell eljutnia az életakarat tagadásáig. Sőt, a művészettel összekapcsolódó káprázat (*Wahn*) újra és újra az életet lehetővé tevő erőként jelenik meg a kis tanulmányban és később *A tragédia születésében* is.

Az élet éléséhez szükséges illúziókra vonatkozó elképzelést Nietzsche *A tragédia születésében* nem csak továbbviszi, de tovább is fejleszti. Itt emellett, hogy örök jelenségként mutatja be az illúziók akarat által történő létrehozásának folyamatát, ennek különböző formáit – hasonlóan Hartmannhoz – a kultúra különböző fajtáihoz kapcsolja. Ugyanakkor ezeknek az életkorokkal való kapcsolatba hozására nem kerül sor, és egymásba való átmenetük sem látszik határozott rendet követni. A kultúrát voltaképpen éppen az illúziók hozzák létre, és attól függően, melyik elem jut bennük túlsúlyra, beszélhetünk szókratészi (alexandriai), művészeti (hellén) és tragikus (buddhista) kultúráról. Mindhárom forma, így a tragikus/buddhista is arra hivatott, hogy az élet továbbra is élhető legyen.⁵⁹

A dionüszoszi világnézetben az illúziók áldásos működése csak a művészet területére korlátozódik, ezzel szemben *A tragédia születésében* fontos szerepet kap a szókratészi illúzióknak, a tudomány illúziójának a bemutatása. Azáltal, hogy Nietzsche a teo-

57 Nietzsche 2011, 37–38. o.

58 I. m., 37. o.

59 Nietzsche 1986, 146–147. o. A művészeti kultúra az apollóninak, a tragikus a dionüszoszinak feleltethető meg. (V.ö. i. m., 41., 137. és 146. o.) Érdekes, hogy Nietzsche a tragikus kultúra exemplifikációjaként a buddhista és nem a görög kultúrát adja meg. Ez a tragikus kultúra koncepciójának a schopenhaueri tanokra történő visszavezethetőségét valószínűsíti, amit a fogalom részletesebb kibontása is alátámaszt, Nietzsche ugyanis Schopenhauer és Kant nevéhez köti annak a kultúrának a beköszöntét, melyet tragikusnak nevez. E két filozófushoz kapcsolja a megismerés feltételekhez kötöttségének megmutatását, mely előkészíti a szókratészi kultúra leváltását, és egy olyan kultúra létrejöttét, melynek lényege a világ szenvedését felismerő és azt részvétellel átélő bölcsesség. (I. m., 151. o.)

retikus ember megismerésvágyát is az életet lehetővé tevő illúzióként írja le, látszólag egy szintre helyezi azt a művészettel. Azonban *A tragédia születésében* egyértelműen kirajzolódik a művészet, pontosabban a tragikus kultúra fölénye a szókratészi felett, mely utóbbi Nietzsche szerint már kimerítette saját lehetőségeit.⁶⁰ Ehhez járul, hogy míg Nietzsche a tudományt illuzórikusként, a világ lényegéhez hozzáférni képtelenként és így saját céljai elérésére alkalmatlanként mutatja be, addig a dionüszoszi művészetet úgy írja le, mint amely képes az igazsághoz való hozzáférésre és egyben arra is, hogy annak káros hatásait enyhítse.⁶¹

Az igazság tehát *A tragédia születésében* és az ennek környezetében született írásokban megismerhetőként, ám elleplezendőként jelenik meg, hasonlóan ahhoz, ahogy *Az igazság pátoaszáról* című írásban. Ugyanakkor a korábbi írásoktól eltérően, melyekben a szilénoszi bölcsesség mutatkozott elleplezendő igazságként, az első előszóban az ember megismerésigénye és megismerési lehetőségei között feszülő ellentét jelenti a veszélyt az életre. *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című írásban ez az összefüggés átrendeződik, és vele megváltozik az illúziók szerepe is. Ezek ugyanis nem annyira az élet szempontjából mutatkoznak szükségszerűnek, inkább abszolút értelemben. Az ember nem képes az igazság megismerésére, mivel ismeretei mindenképpen emberiek és korlátozottak. Nietzsche ebben az írásában, ellentétben *Az igazság pátoaszáról* című szöveggel, elfogadja, hogy az ember „megismerő állat”. Továbbfűzve a fabulában is megjelenő gondolatmenetet, ironikusan a visszájára fordítja azt a mind a filozófiai hagyományban, mind a darwini természettudományban elfogadott nézetet, mely szerint az emberi intellektus az, ami az emberi lét fenntartására adatott. Ellentétben a bevett értékeléssel, melynek értelmében az intellektus úgy segíti az embert a létért folytatott harcban, ahogy más állatokat fogaik vagy karmaik, Nietzsche az intellektus használatával együtt járó önhittséget és a vele összefüggő tévképzeteket jelöli meg az embert a létezésben megtartó erőként.⁶² Az illúziók tehát továbbra is nélkülözhetetlenek mutatkoznak az élet fenntartásához, de itt már nincs szó arról, hogy választásuk döntés kérdése lenne. A megismerés kitalálása, melyről a fabula hírt ad, elbizakodott pillanat, az igazság pátoasza nevetséges, azonban mint az ember létének alapja szükségképpen tartozik hozzá ahhoz a világhoz, melyet az ember önmaga számára felépít, mellyel az ember önmaga számára a létet elviselhetővé teszi. Ezzel az értékeléssel *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* elszakad a korszak más írásaiban (pl. *Az igazság pátoaszáról; A történelem hasznáról és káráról*) megmutatkozó, a *Dionüszoszi világ-nézetben* és *A tragédia születésében* megfogalmazódóhoz igen hasonló felfogástól.

60 I. m., 148. o.

61 I. m., 45. o. és 66–67. o.

62 Nietzsche 1992, 3. o.

A szörnyű igazság, melyet az illúziók ellepleznek, ezekben az írásokban az ember számára elérhetőként, ám veszélyesként jelenik meg.

Az igazság mibenléte a korábbi írásokhoz képest megváltozik: *A tragédia születését* követő írásokban már nem a világ szenvedésteli mivolta, a schopenhaueri metafizika e lényegi tanítása kerül ebbe a szerepbe. A második korszerűtlen elmélkedésben, melynek központi témája az életet megalapozó, az élet szolgáltatásban álló történelemfelfogás megalkotása és a történelem életellenes túlbujánzásának visszazsorítása, bizonyos történeti megalapozottságú tudományos elképzelések jelennek meg igaz, ám halálos tanokként. Ezek: „a szuverén keletkezésről és alakulásról, a minden fogalom, típus és fajta cseppfolyósságáról, az ember és állat közti minden kardinális különbözőség hiányáról szóló tanítások”, melyeket egyébként Nietzsche elfogad, ahogy maga is írja.⁶³ Ezek tehát elérhető igazságok. Velük ellentétes oldalon állnak az élethez szükséges illúziók, melyeket a mindenben uralkodó történeti érzék elpusztít.⁶⁴ Témám szempontjából fontos, hogy a második korszerűtlen elmélkedésben a történelemírásban követelményként megjelenő „objektivitás” szintén illúzióként lepleződik le – ám az igazság problémája nem mutatkozik meg olyan éles fényben, mint az igazság-esszében vagy az első előszóban. A történelmi igazságot Nietzsche művészként, teremtő alakítás, önkényes összekapcsolások és értelmezési folyamatok eredményeként mutatja be. A „művészi igazság” és a „művészi ösztön” fogalma mögött talán ott kell értenünk *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* megállapításait igazság és hazugság természetéről, ám a második korszerűtlen elmélkedésben Nietzsche nem merészkedik odáig, hogy e tárgyban általános érvényű kijelentéseket tegyen. Az igazság fogalma nem válik problematikussá; megadható igaz, ámde elleplezendő tudás. Nietzsche igyekezete az igazság-esszében ezzel szemben annak felmutatására irányul, hogy minden tudásunk lényegileg illuzórikus. Ezt mutatja meg a fabula, és ezt kívánja alátámasztani a szöveg későbbi, nyelvfilozófiai–ismeretelméleti érvelése is. Így kerül végül, a szöveg egy későbbi pontján, egyenlőségjel igazság és illúzió közé: „az igazságok illúziók, melyekről elfelejtettük, hogy illúziók.”⁶⁵

63 Nietzsche 2004a, 164. o. Itt Nietzsche így kommentálja e tanokat: „mely tanításokat a magam részéről igaznak ám halálosnak tartok”. *A történelem hasznáról és kánáról* az életre káros és az életet támogató tudomány megkülönböztetésével a szókratészi tudomány illúziójának differenciálásaként is értelmezhető.

64 I. m., 141. o.

65 Nietzsche 1992, 7. o.

Bibliográfia

Nietzsche művei

- Nietzsche, Friedrich 1986, *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Ford: Kertész Imre. Európa, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 1988, „A filozófia a görögök tragikus korszakában”. Ford: Molnár Anna. In *Ifjúkori görög tárgyú íások*. Európa, Budapest. 51–148. o.
- Nietzsche, Friedrich 1992, „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról”. Ford: Tatár Sándor. *Athenaeum* 1992/3, 3–15. o.
- Nietzsche, Friedrich 1997, „Retorika”. Ford: Farkas Zsolt. In Thomka Beáta (szerk), *Az irodalom elméletei IV*. Jelenkor, Pécs, 5–49. o.
- Nietzsche, Friedrich 1999a, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter, München. [KSA]
- Nietzsche, Friedrich 1999b, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Herausg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter, München. [KGW]
- Nietzsche, Friedrich 2004a, „A történelem hasznáról és káráról”. Ford: Tatár György. In *Korszerűtlen elmélkedések*. Atlantisz, Budapest. 93–177. o.
- Nietzsche, Friedrich 2004b, „Schopenhauer mint nevelő”. Ford: Hidas Zoltán. In *Korszerűtlen elmélkedések* Atlantisz, Budapest. 179–265.
- Nietzsche, Friedrich 2011, „A dionüszoszi világnézet”. Ford: Kövári Sarolta. *Pro Philosophia Évkönyv* 2011, 33–46. o.

Másodlagos irodalom

- Arisztotelész 1982, *Rétorika*. Ford: Adamik Tamás. Gondolat, Budapest.
- Böning, Thomas 1988, *Metaphysik, Kunst und Sprache bei frühen Nietzsche*. Walter de Gruyter, Berlin–New York.
- Campioni, Giuliano – Paolo D’Iorio – Maria Christina Fornari – Francesco Fronterotta – Andrea Orsucci (szerk.) 2003, *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Walter de Gruyter, Berlin–New York.
- Crescenzi, Luca 1994, „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entlihenen Bücher (1869–1879)”. *Nietzsche-Studien* 23, 388–442. o.
- Figl, Johann 1991, „Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk. Unter Heranziehung eines frühen unveröffentlichten Exzerptes”. In Wolfgang Schirmacher (szerk.), *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Passagen Verlag, Wien, 89–100. o.
- Gerrata, Federico 1987, „Der Wahn Jenseits des Menschen. Zur frühen Eduard von Hartmann-Rezeption Nietzsches.” *Nietzsche-Studien* 17, 391–428. o.
- Hartmann, Eduard von 1869, *Philosophie des Unbewußten, Versuch einer Weltanschauung*. Berlin, Carl Dunckers Verlag.

- Heftrich, Urs 1990, „Nietzsches Auseinandersetzung mit der Kritik der ästhetischen Urteilskraft.“ *Nietzsche-Studien* 20, 238–266. o.
- Hödl, Hans Gerald 2009, *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur Systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierungen im Kontext seiner Religionskritik*. Walter de Gruyter, Berlin–New York.
- Kaiser, Stefan 1994, „Über Wahrheit und Klarheit.“ *Nietzsche-Studien* 23, 65–78. o.
- Kant, Immanuel 2004, *A tiszta ész kritikája*. Ford: Kis János. Atlantisz, Budapest.
- Kant, Immanuel, 2006, „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”. Ford: Vidrányi Katalin. In Gyurgyák János–Kisantal Tamás (szerk.), *Történet-elmélet I*. Osiris, Budapest, 278–287. o.
- Lessing, Gotthold Ephraim 1982, „Értekezések a meséről.” Ford: Kárpáty Csilla. In Balázs István (szerk.), *Gotthold Ephraim Lessing válogatott esztétikai írásai*. Gondolat, Budapest. 35–98. o.
- Montinari, Mazzino 1999, „Kommentar zu den Bänden 1–13.” KSA 14 . kötet
- Most, Glenn – Thomas Fries 1994, „<>: Die Quelle von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung”. In Josef Kopperschmidt – Helmut Schanze (szerk.), *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik”*. München, Wilhelm Fink Verlag, 17–38. o.
- Schopenhauer, Arthur 1994, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Haffmanns Verlag, Zürich .
- Schopenhauer, Arthur 2002, *A világ mint akarat és képzet*. Ford: Tandori Ágnes–Tandori Dezső. Osiris, Budapest.
- Simmel, Georg 2001, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus* (szerk: Klaus H. Fischer). Wissenschaftlicher Verlag, Schutterwald/Baden.