

Balassa Bence

A gyökeres átfordítás¹ sikere, avagy lehetséges-e „meghaladni” a metafizikát?

The Success of Translation – Or Is It Possible to “Exceed” Metaphysics?



Összefoglalás

A metafizika Nietzsche után nem tudja többé betölteni értelmező funkcióját, de ez Nietzsche számára sem jelentett egyebet, mint olyan határvonalat, amelyet végül nem lépett át, legalábbis Heidegger szerint. Minden filozófusnak volt valamiféle értelmezése, alapállása, amely a metafizikához kapcsolta, éppen ennek alapján beszélünk az illető gondolkodó metafizikájáról, e szerint részesül a metafizika történetéből. A tanulmány arra vállalkozik, hogy felvázolja Nietzsche viszonyát a metafizikához, amelyet az a filozófia kétezzer-öttszáz éves történetében betölt, legfőképp Martin Heidegger, Mihailo Đurić és Jacques Derrida értelmezésének tükrében.

Kulcsszavak: Nietzsche, metafizika, Dasein, Heidegger, esztétika, mítosz

Summary

After Nietzsche, metaphysics can no longer fulfil its interpretive role. However, even for Nietzsche himself, this did not mean anything else than a borderline he finally did not cross, at least according to Heidegger. Every philosopher had a sort of interpretation or basic standing that related him to metaphysics. This is the basis for talking about the metaphysics of a particular thinker and his part in the history of metaphysics.

DR. BALASSA BENCE PhD, rendőr őrnagy, egyetemi tanársegéd, Nemzeti Közszolgálati Egyetem, Rendészettudományi Kar (balassa.bence@uni-nke.hu).

ics. The relatively lengthy study undertakes to outline Nietzsche's relationship with metaphysics and his role in the two thousand and five hundred years of the history of philosophy, mainly in light of the interpretations by Martin Heidegger, Mihailo Đurić and Jacques Derrida.

Keywords: Nietzsche, metaphysics, Dasein, Heidegger, aesthetics, myth

„Tévedés azt hinni, hogy az ember nem tud istenek nélkül élni.

Először megteremti az istenek látszatait, azután mindent elvisel, és mindenhez hozzászokik.

Nem elég nemes ahhoz, hogy csalódásában elpusztuljon.”

E. M. Cioran

A metafizikából ki kell gyógyulni – illetve a metafizikával való leszámolás önmagunk gyógyításának legcélravezetőbb útja. Ez a gyógyulás a bayreuthi „wagneriánus” szellemből való eszmélés által köszönt Nietzschére. Ahhoz, hogy ez a megtisztulás vagy inkább *kitisztulás* végbemehessen, tetten kell érni, azonosítani kell a metafizika lényegét adó hatásmechanizmust; és ez legkönnyebben úgy mehet végbe, ha a *szabad szellemek* megbetegednek először, hogy aztán fokozatosan egészségesebbé válva, tisztán tűnhessen föl előttük a világ torzításmentes képe. „Optimizmus, a felépülés céljából, hogy egyszer majd valamikor újból pesszimisták lehessünk...”² Ez nem jelent kevesebbet, mint hogy a Nietzsche által életfeladattá emelt program, a világ minőségének és milyenségének meghaladására épülő perspektivizmus bölceleti horizontját el kell emelni mindentől, amit eddig *tudotként* tartottak számon. Az *Ecce homo* című művében Nietzsche így ír ennek a határnak az átlépéséről: „Az »Emberi, túlságosan is emberi« egy válság emlékműve. Szabad szellemeknek ajánlja magát: majd minden gondolata diadalról tanúskodik – megszabadultam általa a természetemben rejlő, de tőle idegen, hozzá nem tartozótól” (Nietzsche, 2003b). A gondolkodás sterilizációjáról, a teljes tudati izoláció programjáról van itt szó, végeredményben leszámolásról mindennel, ami Nietzsche szerint emberi; az idealizmus, a mítosz, az eszmények destrukciójáról, mely rettenetes teher hordásának individuális-életrajzi következményei természetesen ismertek. Szabad szellemmé kell válni, hogy a munka elkezdődhessen, olyan emberré, akinek a szelleme *újra birtokba veszi önmagát*, ismét önazonossá lesz.³

Biser értelmezésében a nietzschei „destrukciónak” három állomása van. „Ha a gondolkodása saját értelmezése szerint abban a készségben áll, hogy »minden tiszteletre méltót magába gyűjtsön«, úgy a második fázisban már arra törekszik, hogy az imádó szív szétzúzásával a »szabad szellem« minden kegyeleti viszony fölé emelt függetlenségét érje el, hogy végül az utolsó nekifutással a »túl jön és rosszon« alkotóvilág felelőségének szolgálatába álljon” (Biser, 1994:79).

A metafizika a morál, a vallás, a tudomány alakjában felbukkanó olyan hazugság, amelynek segítsége kell ahhoz, hogy az ember hinni tudjon az életben – tanítja Nietzsche. Az a mozzanat, amely biztosítja, hogy az élet bizalmat kelthessen önmaga iránt,

s „ekképp feladata óriási”.⁴ Ez alapján az ember tudati önazonosságának, énfelfogásának alaptörténete, individuális mozzanata a metafizika. A heideggeri minta *Dasein*-jának, a jelenvalólét átélésének módja, az *én megléte* a világban. De ennél többet is mond Nietzsche a 853., a *Tragédia*-könyv metafizikai művészeti koncepciójára reflektáló aforizmájában. Az emberi élethazugság, amely arra hivatott, hogy biztosítsa az élet számára a bizalmat, tehát annak indokolhatóságába és hitelességébe vetett közmegegyezés fenntartására hivatott, esztétikai mozzanat. A természeténél fogva hazug embernek művésszé (Wagnerré) kell válnia ahhoz, hogy bizalmat keltsen az élet iránt, menekülve az „igazság” elől, véghez vihesse feladatát. A metafizikai élethazugság végső soron tehát esztétikai aktus, a művészet optikáján keresztül érvényesül, mert az ember „par excellence adottsága”.

Talán nem teljesen váratlan, hogy ennek a kontextusnak a még jobb megvilágítására a nietzschei nyelvfogalmat hivatkozzuk. Amikor Nietzsche Hérakleitosza azt mondja, hogy *a nyelv a tudat szerve*, az énkifejezés és énkifejtés tudatos történéseire reflektál. A nyelv így az individuum létezésének eseményévé, a lét az ember számára szubjektív módon való interpretálásának, saját jelenvalóléte megalapozásának eseményévé válik. Kifejtés, elmondás és főleg: *kifejezés*. Mindegyik értelmezés elengedhetetlen a lét egyénivé tételében, mert a nyelv repetitív és koherens. A nyelv: rendszer a káosz ellenében; elkülönít, és biztonságot is ad. A nyelv tehát részlet, egységek és összekapcsolódás. A szó (logosz) az ész legalapvetőbb eszköze önmaga és a világ megkülönböztetésére és földarabolására. A kifejezés és elmondás, tehát a megvilágítás és az időbeliség megjelenése a világban az ön(reflexió) exegézisének kezdete. A nyelv az individuális tudat ész által való kiterjesztése önnön biztosítása érdekében. Az öröklét lüktető, divergens káoszának tudat általi domesztikálása. Exegézis, tehát megmagyarázás és kifejtés: a világ ész általi megfejtése, majd a fölötte való uralom megszilárdítása; a néven nevezés hatalma,⁵ amely szükségképp leszűkít, természetéből következően elsilányítja az eredetit. „Olybá tűnik, a nyelvet csak az átlagemberek, középszerűek, a közlékeny emberek számára találták ki. A beszéddel a beszélő máris »vulgarizálja« magát” (Nietzsche, 2004:75).

Kezdetben a szubjektum tudatának individuális túlélése volt a tét. Ez megvalósult a dialektika, a nyelv által. Az igazi fordulat, az extrapoláció kulcsmozzanata akkor következett be, amikor az individuális, „megokoló” ész rádöbbsen a metafizikai kérdésben rejlő hihetetlen bölcseleti tartalékokra. Az volt az igazi forradalom, a megmondás és megértés, vagyis a világ ember általi artikulációjának hajnala. Ezt követően az erény- és ideatanban gyökerező metafizikai módszer, báziskarakterként beleégve, exkluzív erővel differenciálta a bölcseleti narratívát.

A metafizika, mint a világ megfejthetővé tételének platonikus koncepciója, amely számtalan átalakulás ellenére mégiscsak, célját tekintve – mármint hogy célja van – ugyanaz maradt, hívja életre az emberi tudat által megvalósított illegális, második teremtetést. A tudomány, az ész általi megismerés mennybemenetele, az apollóni esztétika művészetértelmezése, majd az askézis, a vallás piedesztálra emelése, végül a morállá züllesztett erények mentén démonizált eredeti értékek, mind-mind a metafizika által az ember tradicionális tudáshorizontjának kijelölésére vágott véres ösvényt szegélyező

stációkként állnak előttünk. Feladatuk annak biztosítása, hogy az ember teremtette isten reaktív hatalma korlátozásmentesen érvényesülhessen a világban.

A kontextus, amely Nietzschét „Isten ellenségévé” tette, nem más, mint a metafizika kifordított értékvalósága mentén az emberi tudat által konstituált, és a továbbiakban ön-legitimációjának biztosítására és semmi másra nem hivatott szisztéma. Nietzsche, nem meglepő módon, azon igyekezete során, hogy leszámoljon mindennel, ami emberi, rendszeridegenné válik a metafizika (emberi) álláspontját elvető perspektivizmusával. „Az élet és filozófia összekapcsolása alapján, amely ugyancsak belső alkatából válik nyilvánvalóvá, e sorsszerű hajlama egy olyan gondolkodói magatartássá alakul át, mely már korán arra készíti, hogy a »minden meglévővel való szakítás«-ról beszéljen, hogy szellemi pozícióját belső szükségszerűségből fakadóan kívülállónak – »az egész emberiségtől elkülönítettnek« –, és ennek megfelelően az életműve értelmét a káprázató önfelemésztés olyan szimbólumaiban, mint láng, tűz és villám, fogja fel” (Biser, 1994:79).

Isten ellensége az európai nihilizmus zsidó-keresztény „Hagyomány-istenének” ellensége. A *kimondás* által szolgáló és (fel)használt, a gyöngék könyörületének visszatükrözésére, metafizikai igazolhatóságára kreált, láthatóvá és felfoghatóvá tett isten ellensége; akit *a maga képére teremtett az ember*, hogy az Irdatlant (Ungeheure) behelyettesíthesse valami ismerőssel, annak érdekében, hogy a világot kalkulálhatóvá, működővé tegye, ahogyan a nyelv működik a szintaxis által. Isten ellensége tehát az Örökkévaló szövetségese valójában, helyesebben az ember ellensége. Az ember illegális, szó általi második teremtése váltja ki ellenkezését, hogy szembeszegüljön a világ, a lét örvénylésének „használatával”. Mert amit használ az ember, azt már meg is fertőzte a metafizika halálos vírusával, „amellyel az ember erőszakot tesz a valóságon a hazugság erejével – mindenent otthagya a nyomát, amihez az embernek csak köze van” (Nietzsche, 2002:363, 853. aforizma: A művészet a „tragédia születésében”).

1875 nyarának lázas munkája, amely kezdetben még mindössze a *Korszerűtlen elmékedések* folytatására irányult, de már átszötte a „személyes méregtelenítés eredeti szándéka (ti. az alkotásvágy), új megvilágításba kerül: „általános felvilágosító programmá változik” (Safranski, 2002:141). Nietzsche számára új, irdatlan horizont emelkedik: előbbre kell vinnie az ember ismeretét, „a vélekedésnek abban a bozótjában akar rendet vágni, amely benőtte az emberi tényeket. A mítoszokat, amelyeknek értelmét és jelentését az imént még védelmezte – mint például a wagneri művészetmítoszokét –, most már olyan misztifikációnak tartja, amelyeket támadni kell” (Safranski, 2002:141). A felvilágosítás kíméletlen programja tizenhárom értekezés tervezetét foglalja magában, többek között *A szabadgondolkodó* címűt, amelynek anyagát először *Az ekevas* cím alatt gyűjtötte egybe jegyzetfüzetében. Nietzsche minden egybeszerkesztési, egységesítési törekvése ellenére az anyag ellenáll a zárt formának, és megtartja aforisztikus jellegét. Él az önmaga ellen támasztott gyanúval, hogy ez az ő „hibája”, és talán nem futja erejéből egységes, zárt rendszer megalkotására. „Az emberinek és a túlságosan is emberinek ez az irdatlan kontinense, amelyhez később még az emberfölötti is hozzájárul, ábrázolható-e egyáltalán zárt, sőt rendszeres formában?” – teszi fel a kérdést Safranski. És valóban: a töredékes, aforisztikus forma ezután Nietzsche védjegyévé, alkotói

ismertetőjegyévé válik. „Nem bízom a rendszerezőkben, és kitekerek előlük. A rendszer akarása a tisztesség hiányára vall” (Nietzsche, 2004:63). A fragmentált kifejezési forma látszatkaotikussága csupán a felszín ellenállása a gyors megértéssel szemben. Az aforisztikus konstrukció vertikális és horizontális irányban is szoros összefüggésekkel van átszöve; gondolatívek és -szálak feszülnek minden irányban, hivatkozások, utalások, ismétlések formájában összekapcsolva, és komplex módon közvetítve az egyes szöveghe-lyek mondanivalóját. Ebben az értelemben a gondolati rétegzettség sajtáságos formai megnyilvánulásaként, organikus egységként kell tekintenünk a töredékes szerkezetre, amely egyszersmind a gondolkodás dinamikájával, asszociatív módszerével és magával a gondolkodással érintett problémafeltárással, tehát önmaga működésével és az azzal indukált hatással van összefüggésben. Lou Salomé így ír erről visszaemlékezésében: „Az aforisztikus munkamódszer kedvelésére Nietzscht betegségére és életmódjára eleve determinálta...” (Andreas-Salomé, 1994:157).

Kezdetben a kérdés az, hogy a metafizika szétzúzásával összeomlik-e maga a gondolkodás rendszere is, teljesen és végérvényesen maga alá temetve mindent, amit tudni véltünk, vagy csupán egy új metarendszer váltja az előzőt? Új hierarchia születik-e, kétezer év óta először, vagy a hierarchia tagadása teljes egészében vandalizálja a filozófiai struktúrát, amelyet így újjá kell építeni, mindenfajta fogódzó nélkül? Egyáltalán tarttható-e a strukturális gondolkodás ezután? Lehet-e oly módon újradefiniálni egy struktúra elemeit, hogy közben magát a struktúrát (is) tagadjuk? Vajon a metafizikai hajlam lefejtethető, lefosztható-e a világról, mint afféle rossz beidegződés, hogy ezzel föltáru-lyon az *igazi* világ, a maga komplex és közvetlen hozzáférhetőségében, vagy hasonlóan a túl későn fölfedezett tumor invazív terápiájához, az esetleges operációba mindenképp belehal a páciens? Fennmarad-e a filozófia a metafizikán túl is, vagy a „mai németeknek” lesz igaza, hogy Nietzsche egyszerűen „túl sokat követel”? (Nietzsche, 2008:17)

Ez a kérdés úgy is feltehető, hogy vajon a *metafizikai hajlam* és hagyomány nem az emberi psziché és lélek alapvető, bornírt jegye és ismérve-e? Mert ha a válasz igen, abból sok minden következik, többek között az, hogy akkor a metafizika nem lehet csupán a filozófiai gondolat kreálmánya és privilégiuma. Olyan mélyre nyúlnak a hajszálgyökerei, amelyek a tudathoz, az emberi gondolkodáshoz kapcsolják, hogy azok végérvényes kiirtása egyben önmagunk elpusztításával, a szellem világának megsemmisítésével is együtt járna. „Egy ilyen derék felelet hallatán filozófiám azt tanácsolja, hogy hallgassak, és ne kérdezősködjem tovább; főképp bizonyos esetekben... amikor az ember csak akkor marad filozófus, ha – hallgat” – írja Nietzsche 1886 tavaszán Nizzában, ahol az *Emberi, túlságosan is emberi* második kiadásának előszaván dolgozik (Nietzsche, 2008:17). Ekképpen a metafizika tekinthető az individuális tökéletlenségünk ontológiai bizonyítékának, az emberi psziché genezise óta fennálló rendszerhibájának, melyet nem Platón teremtett, de ő ismert fel, és zseniális trükkjével indított szürreális, immár kétezer éve tartó diadalmenetére. A megismerésben az ember metafizikához való viszonya a dolgok eredetének szemléletéhez kapcsolódik. A magasztos és fenséges eredetre apelláló álláspont metafizikai, míg a tudomány azt mondja, a kezdet nem más, mint esetlegesség és közömbösség. „Minden hosszú életű dolog úgy átitatódik fokozatosan ésszel, hogy az esztelenségéből való eredetük valószínűtlenné

válik” (Nietzsche, 1980:19, 3. fej.). A platonikus hagyomány továbbélése a világ elgondolhatóságát, a megismerés koncepcióját a dolgok eredetének tudására és ebből az eredetből való levezethetőségére alapozza. Megismerése tárgyának természetére annak eredetéből, végső soron kezdetének mítoszából következett. Ez olyan gondolkodás tehát, ahol a „származás ad felvilágosítást a dolgok mibenlétéről”.⁶

Hogyan lehet ezt a konstrukciót lebontani, vagy még inkább, Nietzsche vérmérsékletével: *támadni?* Az *Emberi, túlságosan is emberi* első könyvében, *A kezdeti és végső dolgokról* című részben, amelynek keletkezése különösen közel esik az 1875-ös fordulathoz – így a legautentikusabb képet festi Nietzsche gondolkodói válságáról –, ötletes bölcséleti játékteret, gondolkodói színpadot hoz létre, amelyet később sem kell elhagynia, azon szabadon próbálhatja ki újabb és újabb perspektíváit és helyzeteket, amelyeket a filozófiája homlokterébe állít. Ezzel az aktussal Nietzsche el akar határolódni a vallástól, művészettől és moráltól, amelyek sejtéseikkel, eksztázisaikkal valamiképpen közel érzik magukat *a világ tithához* (Safranski, 2002:144). A világ *feltárt* (feltárandó) *lényege* megköveteli az esztétikai és metafizikai kilengések száműzését a gondolkodásból. De vajon lehetséges-e elérni ezt a célt?

A fejezet címében vállalt célkitűzés teljesítésére, talán nem meglepő módon, a Nietzsche-recepció egyes – meglehetősen önkénytelennel választott – jeles szerzőit, elsősorban Safranskit, Heidegger-t és Đurićot faggatjuk a későbbiekben.

Nietzsche törekvése az *első és végső dolgok* elvetésére, a *régi igazságok* idearzenáljától való megszabadulásra az *Emberi, túlságosan is emberiben* artikulálódó metafizika-kritikájában ölt immár egyértelműen azonosítható testet. A munkát – a munkamódszerére olyannyira jellemző szisztematikus kéméletlenséggel – önmagán, saját gondolkodása kritikai tűz alá vételével kezdi. Azt a metafizikai hajlam által determinált valóságfelfogást, világelgondolást akarja száműzni, amelyet magában is fölfedez.⁷ A következmények igazságának megkérdőjelezéséhez szükséges a premisszák tévedéseinek feltárása. Ha be tudja bizonyítani, hogy a metafizikai gondolkodás alapelvei által az emberi tudásba ivódott koncepció kiinduló premisszái hamisak vagy legalábbis pontatlanok, akkor lebonthatja a teljes, erre épülő tudáshorizontot. Első lépésként azt a feltevést kell támadni, hogy az eredet, a kezdet, a dolgok keletkezési oka egyben hordoz valamilyen integráns tudást és teljes igazságot magáról a dologról, annak igaz módon való létéről. Amennyiben ez a metafizikai alapelv igaz lenne, akkor szükségszerűen adódik a következtetés, hogy az „idő kavargásában és a megtestesült formákban” (Safranski, 2002:154) újra meg újra fel kell fedeznünk az eredet igazságának mintázatát. Ezzel szemben Nietzsche megkérdőjelezi a metafizikai igazságállítások integritását és származásméletét. „Gyanúpszichológiája”⁸ nem fogadja el az eredetiség igazolására a metafizika azon premisszáját, mely szerint a keletkezés oka egyben a teljes igazságot, az integritás tisztaságát tartalmazza, és pusztán ezért *igaz*.⁹

A tudományos konklúziók „igazságát” a megismerésben, a morális értékítéletek „igazságát” az erkölcs rendszerében, mind-mind egy hibás extrapoláció következtében, ti. hogy a premisszák igazsága, azaz az értékállítások eredete már önmagában felruházott volt a kezdet, az igaz lét tisztaságával és eredeti igazságával, származtatjuk. Ezzel szemben Nietzsche a *fogalmak és érzések kémiaiáját* kéri számon, mely azzal zárhat-

ja az eredetiség vizsgálatát, hogy az eredet igazságának öröklődése egész egyszerűen nem értelmezhető, és nem kimutatható a világban, ha a metafizika fátylát fellebbentjük a dolgok igazságáról. Olybá tűnik, mintha az egész, az *Ifjúkori görög tárgyú írások*, de legfőképp *A tragédia születése* óta eltelt idő valamifajta felkészülés lett volna ennek a sorsfordító mozzanatnak a megfogalmazására, szavakba öntésére, mintha a tudománykritika, a fiziológia, a pszichológia mind-mind csupán arra szolgáltak, hogy valamilyen sikerüljön felmentést, kibúvót találni az emberi gondolkodás antimetafizikus megtisztításának roppant terhe alól. De innentől az elmélet tragikus kéréllhetetlenséggel bomlik ki, hogy minden érték átértékelésével a hatalom akarásának teológiájába torkolljon. Ennek alátámasztása evidens módon adódik az *Emberi, túlságosan is emberi*, az első kiadás után nyolc évvel Nietzsche által írt előszavának megállapításai-ból. „Épp elég sokszor és nagy megütközéssel nyilvánították ki irányomban, hogy a Tragédia születésétől [...] minden írásomban van valami közös és kitüntetett vonás: úgy mondták, mindegyik tartalmaz hurkokat és hálókat óvatlan madarak számára, és majdhogynem mindig és észrevétlenül a megszokott értékítéletek és értékelt szokások megfordítására szólítanak fel” (Nietzsche, 2008:11).

Ez a metafizikai alapelvek kritikájának azon rettenetes következménye, amely arra készíti Nietzschét, hogy kinyilvánítsa érték- és morálkritikájának talán legfontosabb axiómáját, mely szerint a morál eredetében nincs semmi etikus, az emberi megismerés pedig a mímelés és szemfényvesztés hozadéka, vagyis „...a megismerés a színlelésből és a csalásból nőtt ki” (Safranski, 2002:154).

Az *Emberi, túlságosan is emberi* első főrészében, *Az első és végső dolgokról* címűben a metafizika kétezer éves problémája összekapcsolódik a dolgok származásának értékelésével, valójában a megismerés igazságértéke és az eredet magasztossága között fennálló viszony félreértésének kérdésével. A programadó első aforizma nem is lehetne világosabb. Abból kell kiindulnunk, hogy a dolgok mai minősége, a valóságban megjelenő, nekik tulajdonított igazsága és értéke nem származik semmiféle magasztos ősből. Az erény és az értékek nem bábáskodtak bölcsőjük mellett, ezért azokból, illetve abból, amit azokról gondolunk, mai formájuk nem levezethető. Ilyen egyszerűen értelmetlenség mást állítani. A platonikus bázisideákra alapozott származtatott értékvalóság kétezer éves koncepciója abszurd feltételezés. Ha ezt elfogadjuk, rögvest felmagaslik a következő kérdés: hogyan keletkezhet valami, amit a valóságban minőségként ismerünk, a nivótlanságból, saját mai alakjának ellentétéből?¹⁰ Hogyan származhatna az erény az immorálisból, a logika a logikátlanból, a megismerés a megismerhetetlenség káoszából, az önfeláldozás az önzésből?¹¹ Nietzsche abból indul ki, hogy a „metafizikai filozófia”, annak érdekében, hogy kiküszöbölhesse ezt az inkoherenciát, amely a tudat számára, minden anomáliához hasonlóan – legyen az vélt vagy valós – nehezen tűrhető, a magasabb értékkel bíró dolgokat magasztos eredetükből mintegy visszakövetkeztetve vezette le. Ez a módszer, ez a retrospektív projekció, mintegy az értékítéletek jelenben való idealizálhatósága és igazolása érdekében elkövetett lényeghamisítás, amely a „csodálatos eredet” tulajdonításával, közvetlenül a megismerés fókuszában álló *magánvaló dolog* (az eredetiben: dolgok), a „*Ding an sich*” kanti *velejéből és lényegéből* származtatta igazságát.¹²

A megismerés igazságának ilyen módon való interpretálása, mondja Nietzsche, „észbeli tévedés” (Nietzsche, 2008:19). A történeti filozófiának mint legfiatalabb filozófiai módszernek arra kell jutnia, hogy a dolgok minősége és azok eredete között feszülő ellentét csupán látszat. A szembeállítás az emberi gondolkodás egyfajta túlkapása; a metafizikai felfogás túlzása. El kell fogadnunk, hogy a tudományos, vallási, morális képzetek és érzések *vegytana*, a fogalmak új, friss kémiája, a „*Chemie der Begriffe und Empfindungen*”, nem elkerülhető módon arra vezet, hogy a megértés pátoaszát, amellyel a gondolkodást a kétezer éves platonikus eredetmitológia és értékidealizmus ruházta fel, le kell rombolni. A destrukció eme szükséges mozzanatát követően pedig napvilágra kell kerülnie a megismerés fogalmi szövetének anti-metafizikai, antimiti-zált valóságának; hogy a dolgokhoz a tudatunk által társított fogalmak és érték kategóriák nem származnak azok eredetéből, mert könnyen lehet, hogy „ezen a területen a legpompásabb színeket silány, mi több, megvetett anyagokból nyerik...” (Nietzsche, 2008:19). Így hát megértésük vagy meg nem értésük nem következik kezdetükből. Az ok, amiért a filozófusok figyelmen kívül hagyták, illetve fel sem ismerték a megismerés, az emberi értékfogalmak fenti rendszerhibáját, kettős. Egyfelől senkinek sincs kedve az „első és végső dolgok”¹³ valódi lényegét oly módon, olyan radikális koncepció mentén feltárni, ahogyan azt Nietzsche fogja tenni, mert az aránytalanul magas strukturális kockázatokkal járna, amelyekkel a szembenézés az „emberi” filozófusok számára vállalhatatlan. „Vajon sok embernek támad kedve, hogy efféle vizsgálódások nyomába szegődjék? Az emberiség szereti kiverni fejéből a származásra és kezdetre vonatkozó kérdéseket: *vajon nem kell-e szinte teljesen megfosztatnunk emberi mivoltunktól, hogy ezzel ellentétes hajlamot érezzünk magunkban?*” (Kiemelés – B. B.) (Nietzsche, 2008:19). Nietzsche teszi fel a kérdést az aforizma végén, és ez – tekintettel a következmények ismertségére – több mint baljóslatú, egyenesen hátborzongatóan pontos leírása a jövő Nietzsche számára önmagának nyitott, embertelen bölcséleti játékerének.

Másrésről az ok történeti. A metafizikai hajlam által fertőzött filozófiai tudástér, a tradíció eszmehorizontjának fogalmi és értékei rosszul viszonyulnak önnön kiindulópontjukhoz. A filozófusok mindegyike hagyományosan elköveti azt az eredendő hibát (Erbfehler der Philosophen), hogy a jelenkor, a ma emberének képzetmetafizikája szerint választ perspektívát a múlt értelmezésére. Az ember mint *aeterna veritas*,¹⁴ mint a dolgok biztos mércéje, a lét filozófiai igazságának axiómájává emelkedik, így a megértés szándéka, amely a világ elgondolhatóságára törekszik, kezdetől félresiklik, helytelen. „Minden filozófus közös hibája, hogy a mindenkori jelen emberéből indul ki, és annak vizsgálata révén vél célba jutni. Az »ember« önkéntelenül is mint *aeterna veritas* lebeg előtte...” (Nietzsche, 2008:19).

Ezzel szemben a perspektívaválasztás „embertelenítésének” valódi oka Nietzsche szerint az, hogy nincsenek örökké változatlan dolgok, örökkévaló tények, sem abszolút igazságok.¹⁵ A megismerés maga is változik és alakul a megismerés által, az emberiség pár ezer éves ismert története nem szolgáltat hiteles és megfelelő alapot semmilyen kiindulópontoz a megértésben, hiszen a „megismerés képessége is változások révén alakult ki”.¹⁶ Nem szabad mindenféle, önkényesen privilegizált „öszönöket” látni a mai idők emberében, mert annak fejlődése, minden fontos mozzanatával együtt, rég

lezajlott. A „jelenkor” embere nem szolgál „kulcsként” vagy mérceként a filozófia tárgyának megismerésében, sem pedig viszonyítási pontként nem tekinthetünk rá. Ebből következően „szükséges” a történeti filozofálás, amely a metafizika perspektívájának átfordításával, a „legegyszerűbb forma” révén megnyilvánuló, „jelentéktelennek tűnő igazságokat”¹⁷ ragadja meg, és az emberre nem mint valamilyen befejezett igazságra, hanem a megismerés és megértés világfolyamatába belevetett, szüntelenül változó, kaotikus minőségre tekint.

Az *Emberi, túlságosan is emberi*ben elénk táruló igazságkoncepció a filozófia történetének kritikájával, a történeti filozofálás szükségességének megalapozásával kísérli meg felvenni a harcot a metafizika túlon túl emberi perspektívájával. Ez a perspektíva pedig az igazságkereső ember hajlamára alapozott valóságnarratíva, az az igény, hogy mindenben valaminek az okát lássuk, illetve a „metafizikai hit lényegét jelentő végső fundamentumot”.¹⁸

Ezen a helyen mindenképpen célszerű Biczó Gáborhoz csatlakoznunk, egyrészt annak az állításunknak az alátámasztására, hogy a Nietzsche munkásságát három jól elhatárolt egységre bontó interpretáció kritikáját a folyamatosságok és a párhuzamosságok felmutatásával bonthassuk ki; másfelől pedig a reflexív igazságállítások és a dolgok megfeleltetésén, valamint az ember ösztönös önazonosságán, „önmaga jeleként” felfogott örök igazságán alapuló nietzschei igazságparadoxon tárgyalásakor. Amellett érvelünk, hogy a bayreuthi fordulat mementója, az *Ekevas* köré épült, a szabad szellemé válás útjának mérföldkövéül szánt *Emberi, túlságosan is emberi* nem érthető meg a megelőző négy-öt „kísérleti” év esztétikai igazságkeresésen alapuló törekvései nélkül. „Általában elmondható, hogy Nietzsche átlép az esztétikai igazságfogalom terepén belül műalkotásként felvázolt perspektíva lehetőségein, mikor az igazság elgondolásának abszurdításait fejtegeti” (Biczó, 1999). A művész önnön „életgyakorlatán” keresztül, a megismételt vagy „lemásolt” teremtéssel önmagát mint esztétikai szubjektumot, ha tetszik, műalkotást létrehozó géniusz koncepciójáról van szó. Ekkorra válik nyilvánvalóvá, hogy az esztétika, a tudománykritika pusztán a perspektivizmus, helyesebben Nietzsche perspektívakeresésének szükséges, de meghaladott állomásai voltak. A tét emelkedik, ezért a megismerés és megértés kutatásának perspektíváját a megelőzőekét meghaladó nagyságrendben kell kialakítani. A szabad szellemek nem tagadják meg emberi mivoltuk egyediségéből, színességéből és megismételhetetlenségéből származó abszolút viszonyíthatatlanságát. Ebben a rendszerben a megismerés- és metafizika-kritika értelmezhető a perspektívakeresés rétegeiként. Annak élő bizonyítékeként, amit maga Nietzsche is állít, hogy a megismerés (Erkenntnisvermögen) folyamatosan változásban van az emberrel együtt¹⁹ („Sie wollen nicht lernen, dass der Mensch geworden ist, dass auch das Erkenntnisvermögen geworden ist...”²⁰), és a tudáshorizont tradicionális – közmegegyezésre alapított – igazságfundamentumai a megismerő tudat válságában artikulálódó erőfeszítés, vagyis feleszmélés, ráeszmélés aktusával támadhatóak sikeresen. A gyanúpszichológia ezen állomásai csillogó, eltéveszthetetlen ívet rajzolnak a *Tragédia*-könyvtől a *Morál genealógiájáig*, mely magában foglal elágazásokat és lefűződéseket, de alapvetően koherens és megbízható, legalábbis abban a tekintetben, hogy az erőfeszítés fókuszja mindvégig arra irányul, hogy olyan

platót, hermeneutikai fundamentumot találjon az érvelés kiindulópontjának, amelyen biztonsággal, „érvényesen” megvetheti a lábát. Szilárd talajt, amelyen megtalálhatjuk „önmagunkat”. „Ha valaki nem akar tömegember lenni, nem kényelmeskedhet többé; engedelmeskednie kell lelkiismeretének, amely odakiáltja neki: Légy önmagad!” (Nietzsche, 2001:44).

Az igazság paradox természetének felismeréséhez az ember önmegismerése, önelfogadása, létezése megismételhetetlenségének szemérmetlen, leplezetlen elfogadása szolgáltathat kiindulási alapot. De akkor vajon mi készíti a csöcseléket a szemérmes behódolásra, önmaga eljelentéktelenítésére? „Voltaképpen minden ember tudja jól, hogy egyetlenegyszer, unikumként jött erre a világra, és semminemű rendkívüli véletlen másodsorra ilyen csodálatosan tarka sokféleséget nem ötvöz olyan egyedde, amilyen ő: tehát mindezt tudja, de eltitkolja önmaga előtt, mintha rossz volna a lelkiismerete. De miért? [...] De hát mi kényszerít egyeseket arra, hogy... csordaszerűen gondolkodjanak, cselekedjenek, és tulajdon lényüknek ne örvendjenek?” Nietzsche válasza erre az, hogy az emberek szemérmesek, de még inkább lusták. „Csak a művészek gyűlölik ezt a tunya hányódást [...] leleplezve a titkot, vagyis mindenki rossz lelkiismeretének okát...”

A művész-géniusz által leleplezett rossz lelkiismeret képe jelenti azt az összekötő motívumot, azt a napvilágra került egyetemes emberi mozzanatot, amely a csordaember restségében és álszemérmességében gyökerező metafizikai készítés felszínre törése által elhatalmasodik a tudat individuális valóságában, hogy minden érték eltorzításával legitimálja, kompenzálja önmagát. Ez az attitűd vagy inkább emberi habitus az, ami egyértelműen és visszavonhatatlanul kivívja Nietzsche szabad szellemeinek ellenszenvét. De a rendelkezésre álló eszközök, hogy a világot s benne önmagunkat ne ezen a módon gondoljuk el, szűkösek és rendkívül félelmetesek. Éppen ezért van az, hogy annyira kevesen, vagy inkább senki sem hallgat a lelkiismerete szavára, és vállalkozik erre a küldetésre, hogy önmagáról „hétzer hetven bőrt” lenyúzza találjon önmagára, vagyis *törjön utat önmaga lényegéhez* a lehető leggyorsabban, erőszakosan.²¹

Önmagunk feltárásának és megnyitásának szellemi útja a metafizikai gondolat egyeduralmának vandalizációját, de legalábbis destruktív szembenállást követel minden szabad szellemtől. Nincs más út, még akkor sincs, ha ez „logikátlanságra” és „igazságtalanságra” kényszerít minket, amelyek segítségével viszont az ember szembeülhet egyénisége korlátaival. A destrukció szándéka, ahogy Biser mondja (Biser, 1994:79–80), nem véletlenül határozza meg Nietzsche igazság- és értékkereső bölcséleti metodikáját, szélsőséges szembenállását az őt leginkább befolyásoló romantikával szemben, „amely kultúránk sorsának utolsó nagy eseménye” (Nietzsche, 2003a:240, Mi a romantika?), és amelyben az éhség helyett a jóllakottság alkot.

Egyrészt Fichte megállapítása²² arról, hogy a filozófus emberi struktúrája, személyiségjegyei, gondolkodásának szerkezete és összefüggésrendszere milyen mélyen, vagyis inkább döntő mértékben határozzák meg a filozófiai rendszer megválasztását, roppantmód igaz Nietzschére. Arról van itt szó, ami egyrészt kiderül a tanulmányból, másrészt az életrajzi hivatkozásokból, és Nietzsche levelezéséből, a barátok és ismerősök memoárjaiból élénk táruul jellemrajzból is nyilvánvaló.

A megkövült, szellemileg predesztinált, az emberi tudat konformizmusa által elfogadottnak tekintett (élet)helyzetek mindenkori elutasításának feszítő igénye és vágya kapcsolja össze, vagyis határozza meg Nietzsche egzisztenciális egészségét és filozófiája irányát és dinamikáját. De talán még helyesebb lenne, ha harcot említenénk itt. Mert a késztetés a szembeszegülésre, a struktúrák megkérdőjelezésére, majd felszámolására, azaz a támadás ösztöne maga az életfilozófia meghatározó karaktere. Olyan vonás, amely egzisztenciális alapon igényt formál a szellemi nívó és tudáshorizont permanens újradefiniálására; ezáltal a kételkedés és a gyanú, minden tudati, szellemi történés megkérdőjelezése és elszámoltatása nem csupán módszerként, hanem a szellemi dekonstrukció multidimenzionális, minden irányra kiterjesztett, folyamatosan érvényesülő aktív karakterként áll elénk. „Az életerőben leggazdagabb lény, a dionüszoszi isten és ember, nemcsak a szörnyűnek és kérdésesnek a látványát engedi meg magának, hanem el is követhet iszonyatos tetteket, megengedve magának a rombolás, bomlasztás, tagadás luxusát” (Nietzsche, 2003a:240). Ennek a destruktív életlogikának az igazolását adja a dionüszoszi ösztönkésztetés alapkaraktere, a nemzőkészség bőségén nyugvó „megtermékenyítő erő”, amely minden sivatagból képes termékeny tájat varázsolni (Nietzsche, 2003a:240).

Mindebből a totális rendszerkritika szintjére emelt harcok konfrontáció, mint az igazságkereső tudat vég nélküli válságának egyetlen legitim módon véghez vihető, érvényes megváltására létrejött ontológiai koncepció bontakozik ki. A destruktív szellem ugyanakkor csupán az emberi szellem történetére az évszázadok során ráégett metafizikai ballaszt lebontásában érdekelt, a destrukció tárgyában és hatókörében is korlátozott, de a következményei univerzálisak. „Sub specie aeterni.”²³

Nietzscht ez a munka, a szellemi megismerés határainak és építményeinek szisztematikus lebontása, „a végtelen sok továtűnő pillanat szűnni nem akaró összehasonlítása [...] a szakadatlan értékelés” (Romhányi Török, 2003:261) hol vidámsággal, sőt, bizakodó derűvel, hol pedig mély rettegéssel tölti el. A létre vetülő metafizikai árnyék elkergetése egyúttal az elme korlátlan szabadságának reményével kecsegtet. Ugyanakkor a „horror vacui”-ba pillantás közel sem jár olyan felszabadító következményekkel, mint amire lelkesedése Nietzscht kezdetben predesztinálta. Ez tárul elénk *A vidám tudomány* ötödik könyvében is, a megörökítésre, a megmerevítésére mint alkotásra tekintő lét (Sein) utáni vágy és a rombolás, a destrukció általi termékeny létrehozás és megújulás, az eljövendőre való késztetés, a létesülés (Werden) iránti vágy között feszülő, rétegzett szemantikai ellentét bemutatásából (Nietzsche, 2003a:241). Az megértés félresiklásának legfőbb oka és veszélye abból fakad, hogy mindkét fogalom lehetőséget nyújt a többféleképpen való értelmezésre, sikeresen ellenállva az egyértelműsítés ostromának. A rombolás mint a változás dinamikus ösztöne, mint a túlsorduló létigenlésre irányuló dionüszoszi késztetés (Werden) kifejezheti a jövőt hordozó erőt, ám jelentheti a félresikeredettek és pórul jártak, tehát azok, akiket a lét felháborít és elbizonytalanít, gyűlöletéből és rettegéséből táplálkozó reaktív, anarchista destrukciót is. De, és itt ismét hivatkozni kell a romantika nietzschei megítélésére és annak minden, Wagnert, Schopenhauert, Kantot, Goethét érintő következményére, nem mindegy az sem, hogy a *Sein*ben előtörő megörökítéskésztetésnek mi a kiindu-

lópontja, mire irányul, és mivé válik. Mert ha, mint Nietzsche mondja, az a *hálából és a szeretetből* fakad, akkor az – mint Goethe esetében – *világos és jóságos* művészet lesz, amely minden dolgot *homéroszi ragyogásba és dicsfénybe* borít. „De lehet a súlyos szenvedők, küzdők, elgyötörtek azon zsarnoki akarata is, amely egyetemes törvény karakterét igyekszik rákényszeríteni magára a szenvedés idioszinkráziájára, mindazzal, ami a legszemélyesebb, legegységibb, legjellemzőbb benne, és amely minden dolgon egyenlő mértékben áll bosszút azáltal, hogy az ő képét, szenvedésének képét kényszeríti rá, azzal bélyegzi meg, azt égeti bele” (Nietzsche, 2003a:241–242).

A romantikus pesszimizmus keresztény együttérzés-metafizikája megbocsáthatatlan módon ugyanezt képviseli, ugyanezt a „legnagyobb veszélyt”²⁴ hordozza magában: az élet, a teremtés dionüszoszi magasztosságának és előkelőségének a porba sújtottak nyomorúsága általi stigmatizációját, a szenvedés extrapolációját az élet teljességére, a halál kiterjesztését a nemzés létigenlő életerejének rovására; legyen szó akár Wagner romantikus zenéjéről, vagy Schopenhauer akaratfilozófiájáról.²⁵

Lehet-e az ember valóban béklyómentesen szabad mindentől, lehet-e teljesen és végérvényesen egyedül? Vajon képes lesz-e a *fugitivus errans*²⁶ a metafizikában testet öltött szellemi-morális parasztlázadás összes következményének eltakarítására, hogy megalapíthassa hősie, új *vallását*?²⁷ És ami talán még ennél is fontosabb, ráismer-e arra, ami ezután marad? Megismerheti-e végső soron önmagát az ember, szóra bírva az Irdatlant (Ungeheure), hogy választ kapjon önnön értékének igazságára, önmaga valóságának bizonyítékára, arra, hogy *ki is ő valójában?* Elkövetkezik-e a Nietzsche gránitmondataiból²⁸ sűrű remény, a szellem „reevangelizációjának”²⁹ kora, amelyben a „kivívott szabadságot” az pecsételi meg, hogy az ember már nem szégyelli magát önmaga miatt, mert az, aki? Lassan talán közelebb jutunk a kérdésfeltevéshez, hogy vajon meghaladható-e a metafizika, és ha igen, a feladat teljesítése sikerült-e Nietzschének?

Đurić a Nietzsche-recepció azon képviselőihez tartozik, akik kertelés nélkül ki mondják, hogy a Nietzsche által megalkotott filozófia eredetisége nem kérdőjelezhető meg, és ezáltal azon igénye megvalósításáért, hogy a „metafizikát meghaladva” azon „kívülre” kerüljön, tehát ne álljon a metafizikának tulajdonítható vagy abból bármi módon levezethető hatás alatt, sikeresen konstituálta meg perspektíváját és önnön tárgyát. A Đurić szerint érvényes Nietzsche-olvasat fókuszában a logika által az észfilozófia számára legitimált „könnyebb gondolkodásmód” elutasítása áll. A logika, mint a metafizika duális meghatározottságára alapított megismerés eszköze, nem tartható még a logikai azonosság szintjén sem a világ leírására. De ez nem jelenti a gondolat elleni abszolút polémiát, hanem csak a logika kínálta könnyebb megismerés elutasítását. A gondolatot nem elfojtani kell, ennyiben, ahogy erre Sebők is utal (Sebők, 1985), Lukácsnak nincs igaza, hanem megjavítani, serkenteni a „perspektivikus látszat” reaktív trükkjének elvetésére. Ebben az értelemben tehát, Nietzsche a már említett, hagyományos „könnyebb” gondolkodást vetette csak el, vagyis az ember egészétől függetlenül tiszta elméleti ész mindenhatóságában kételkedett. Az ezzel szembeeszegezett új koncepció lényege pedig a filozófia művészetelvű meghatározottságába vetett meggyőződés, az intuíció, az érzékek és az elme organikus egységének, egymásrautaltságának primátusa az észokság tradíciójának ellenében. Đurić nem tartja védhetőnek a

Nietzsche-recepció azon elemeit, amelyek pusztán az észfilozófia metódusával, eszközrendszerével kísérlik meg a megközelítést. Szerinte ugyanis Nietzsche filozófiája, egész viszonya a megismeréshez önmagában ellenáll mindenféle rendszerelvű megközelítésnek, szisztematikus koncepciónak, ezért a priori nem vizsgálható pusztán az észfilozófia arzenáljával. Ehelyett a fókusz az intuitív „értelmezésre és a továbbgondolásra” (Sebők, 1985) kell helyezni, amely ezáltal organikus, tehát érvényes módon kapcsol össze a jelentéstartalommal, a nietzschei gondolat esztétikai eszkalációjával.

Közismert, hogy Heidegger 1961-ben megjelent, kétkötetes *Nietzsche*-könyvében Nietzsche metafizikai gondolkodásának elemzését arra a konklúzióra futtatja ki, hogy Nietzsche műveiben a metafizika megfordítása megtörtént, és ezáltal a metafizika végállapotát ugyan elérte, mindez az „eredmény” azonban nem hozta magával a metafizika mint rendszer, mint *obyan* meghaladását; ti. hogy Nietzsche nem került a metafizikán *kívülre* (Heidegger, 1961, VI. fejezet, Nietzsche metafizikája). Ez a következtetés egyrészt koncepcionális, Nietzsche műveinek metafizikai karakterét feldolgozó metóduson alapul, másrészt Heidegger elvi-logikai szemléletének sajátosságaiból fakadhat. Az elsőt, Sebők Zoltánhoz csatlakozva (Sebők, 1985), úgy lehet leírni a legpontosabban, ha a fókusz kérdésére irányítjuk a figyelmet. Heidegger nyilvánvalóan Nietzsche gondolatvezetésében, egész bölcséletében, annak minden igyekezete ellenére megtalálható metafizikus vonások, metafizikai maradványok felmutatására koncentrált, hogy álláspontját, miszerint a metafizikán kívüli bölcsélet tartományának meghódítása nem járt sikerrel, igazolja, és minél hitelesebben alátámassza. Így értelemszerűen háttérbe szorultak, és jóval kisebb jelentőséggel szerepeltek kritikája megalapozásakor azok a szöveghelyek, amelyek inkább tükrözik Nietzsche totális metafizika-ellenességét. Ez nem jelenti azt, hogy Heidegger ne élezné ki bizonyos helyeken Nietzsche metafizika-ellenességét, amikor egy folyton visszatérő formulával arról beszél, hogy ami „anti-” az értelemszerűen nem tud kiszakadni önnön ellentétének vonzásából, vonzásköréből, s valamilyen mértékig mégiscsak kénytelen alávetni magát annak. Tehát csupán *anti-metafizikusságunk* ténye épphogy nem eltávolít, hanem hozzákapcsol a metafizikához mint rendszerhez.

A másik elgondolás, amelyre Heidegger felfűzheti ítéletét, inkább szubjektív, az ember lelki alkata által determinált pszichológiai mozzanat, egyfajta függésképlet; nevezetesen, hogy a tárgyhoz való ragaszkodás és az annak való kiszolgáltatottság egyik (indirekt) fokmérője lehet az adott tárgyra irányuló gyűlölet is. Vagyis a tárgy tagadásában való elkötelezettség mértéke valójában egyenesen és nem fordítottan arányos a tárgy igenlésével, elfogadhatóságával. Esetünkben tehát éppen Nietzsche heves metafizika-ellenessége teszi őt kétségessé, a roppant indulat és igyekezet ébreszti föl azt a gyanút, hogy Nietzsche voltaképpen tárgya, a metafizika rabjává vált, és ezért nem válhat teljes mértékben szabadabbá tőle. Ezt alátámasztandó álljon itt egy idézet a *Rejtek-utakból*: „Azonban pusztá ellenmozgásként, mint minden ellenmozgalom, szükségképpen foglya marad annak, aminek nekiront” (Heidegger, 2006:190).

Korántsem meglepő, hogy Heidegger szisztematikus-feltáró interpretációja tovább nehezíti a „nyugati metafizika végállapota”, mint a Nietzsche filozófiája nyomán létrejött, a világ bölcséleti megfogalmazásában beállt következmény megértését számunk-

ra. A *Rejtektak* (Holzwege) egyik 1943-ban keletkezett Nietzsche-tanulmányában (Heidegger, 2006:183–232) kiindulópontként, mivel az értelmezési keret ezt mindenképpen megköveteli, a metafizika általános definíciója szerepel, ami ugyanakkor nem azonosítható a *Mi a metafizika?* Heidegger-szöveg metafizika képével. „Metafizikán a következőkben mindenütt a létezőnek mint olyannak az egészében vett igazságát értjük, nem valamely gondolkodónak a tanítását” (Heidegger, 2006:183). Szükséges szétválasztani a metafizika általános értelmét, ti. hogy minden létező igazságát értjük rajta, illetve a különböző korok filozófusainak metafizika-fogalmát, metafizikai alapállását, tehát, hogy az illető gondolkodó mivel azonosította a metafizikát. Ebből a mondatból egyrészt következik, hogy tárgyunkról (a metafizikáról) csak akkor tudunk érvényes állításokat megfogalmazni, ha egyfajta kritikai perspektívából, korrekt távolságtartással vesszük szemügyre a megelőző metafizika-fogalmak és -interpretációk sorát, másrészt sűt belőle a jól tapintható elitizmus, a felsőbbrendűség ama fuvallata, amely nem hagy kétséget önnön igazságába vetett hite felől. (Ezen a ponton – némi szerénytelenséggel – kénytelenek vagyunk Derridához csatlakozni, és az ő álláspontját osztani a Gadamerrel folytatott vitában, miszerint azt érzékeltetni, hogy olyan exkluzív viszonya van Nietzschével, amely rálátást, valamiféle kiemelt perspektívát biztosít a számára, meglehetősen problematikus, némileg arrogáns ötlet Heidegger részéről.)³⁰

Hogyan értelmezzük pontosan a minden létezőnek mint olyannak az egészében vett igazságát? És a másik kérdés nem kevésbé feszítő: ha a kritikai-történeti feltárás (lásd „a nyugati metafizika története”) a metafizika értelmezésének jelen keretében mint választott módszer az irányadó, akkor az számunkra nem sugall kevesebbet, mint egy olyan nézőpont a priori legitimitációját, amely szerint a kitűzött cél a metafizika valamiféle „megtisztítása” lenne. Mégpedig az idők során, a gondolkodók, filozófusok sajátos metafizika-értelmezése következtében a metafizika vélelmezett *abszolút igazságára* ráhordott intellektuális ballaszt eltávolítása.

Itt rögvest felvetődik a perspektivizmus alapprobléma kérdése, amely már önmagában metafizikus, tehát jöllehet a heideggeri módszer (egyébként Nietzsche perspektívakereséséhez hasonlíthatóan) azzal az igénnyel lép föl, hogy a metafizikát a metafizikán kívülről mérje és ítélje meg, a módszer, amellyel a megvalósításra tör, erre nem alkalmas, mert maga is a metafizika része. Lényegében persze a megközelítési technika problémájával vagyunk kénytelenek ilyen módon újra meg újra szembesülni, azzal, hogy elfoglalható-e adekvát nézőpont, egyáltalán értelmezhető-e a perspektíva fogalma abban az esetben, ha metafizikáról beszélünk? Arra jutunk, hogy a metódus, a megértésre törekvés egy meghatározott pontján szükségképp szerephez jut(hat) az önkény, amelynek túlterjeszkedése óhatatlanul a feladat egészét veszélyezteti. Derrida ennek az önellentmondásnak a kiküszöbölésére a filozófia dekonstrukcióként való elgondolását ajánlja, amikor a nyelv feltárásának fókuszba állításával száll vitába Heidegger Nietzsche-interpretációjával. Heidegger ezt a feszültséget azzal oldja fel (zseniálisan), hogy Nietzsche alapállásának tisztázásáról beszél, de a nyugati metafizika történetén *belül*. Ezzel egy csapásra kifogja a szelet a kritikusok vitorlájából, mivel eleve a metafizika európai hagyományán belülré pozicionálja a Nietzsche által artikulált metafizikaképet, másrészt nem tagadja az elemzés történeti-elbeszélő jellegét mint

módszertani alapkaraktert. Így a legnagyobb felelősség terhe egy csapásra lehullik róla, elismerve a metafizikai hagyomány kontinuális jellegét, és axiómaként tételezve Nietzsche ebben való részesülését, ugyanakkor megengedve, hogy a nyugati metafizika valamiféle végállapotba jutott Nietzsche által. „A rámutató utalás a nyugati metafizika ama stádiumára világít rá, amely feltehetőleg annak végállapota, mivel a metafizika más lehetőségei nem tűnhetnek fel többé, hiszen éppen Nietzsche révén a metafizika valamiképpen a saját lényeglehetőségeitől fosztotta meg önmagát” (Heidegger, 2006:183). Tehát Nietzsche ugyan a metafizikát eltörölni nem tudta (kérdéses, hogy ez egyáltalán lehetséges-e, s ha igen, bír-e bármilyen jelentőséggel), de annak kiüresítésében, lehetőségeitől, azaz hatókörétől, értelmezési keretétől, tehát érvényességétől való megfosztásában teljes sikerrel járt; egészen pontosan elérte, hogy a metafizika önmaga módszerével váljon önfelszámolóvá. „A metafizika számára, a Nietzsche végrehajtotta gyökeres átfordítás nyomán, már csupán az önnön torzképébe való kifordítás maradt” (Heidegger, 2006:183). Nietzsche a metafizika lényegéhez férközve, annak totális átfordítása révén ellehetetlenítette a metafizikai gondolat továbbvitelét a nyugati hagyományban, tanítja Heidegger.

Minden filozófusnak volt valamiféle értelmezése, alapállása, amely a metafizikához kapcsolja, éppen ennek alapján beszélünk az illető gondolkodó metafizikájáról, e szerint részesül a metafizika történetéből. „E gondolkodás számára a történelem nem korszakok egymásutánja, hanem ugyanannak a valaminek az állandó közelsége, ami a történelmi sors kiszámíthatatlan alakjaiban és változó közvetlenséggel érinti a gondolkodást” (Heidegger, 2006:186). Nietzsche, legalábbis Heidegger számára, egyrészt szintén pozíciót foglal a nyugati metafizika hagyományában, tehát tanítása a történetbe illeszthető, másrészt jelentősége abban fejeződik ki, hogy lezárja azt; kiüresítve lényeglehetőségeit, megfosztva hatókörétől, tehát attól, hogy általa olyasmit mondjunk, gondoljunk a világról, ami érvényes. A metafizika Nietzsche után nem tudja többé betölteni értelmező funkcióját, de ez Nietzsche számára sem jelentett egyebet, mint olyan határvonalat, amelyet végül nem lépett át. „Maga Nietzsche a nyugati történelem menetét metafizikailag értelmezi, mégpedig a nihilizmus születéseként és kibontakozásaként” (Heidegger, 2006:184).

JEGYZETEK

¹ Utalás Heidegger *Nietzsche mondása: „Isten halott”* szövegének bevezetőjére: „A metafizika számára, a Nietzsche végrehajtotta gyökeres átfordítás nyomán, már csupán az önnön torzképébe való kifordítás maradt.” Heidegger, 2006:183.

² Vö. Safranski, 2002:138.

³ Vö. Safranski, 2002:138.

⁴ „A metafizika, a morál, a vallás, a tudomány – e könyvben csak a hazugság különféle formáiként vesszük őket figyelembe: a segítségükkel hisz az ember az életben: »Az életnek bizalmat kell keltenie«, ekképp a feladat óriási. Az embernek természeténél fogva hazugnak kell lennie, ha meg akarja oldani, sőt mi több, művésznék. És művész is: metafizika, vallás, morál, tudomány – mind csak torzszüleménye a művészet és a hazugság akarásának, menekülés az »igazság« elől, az »igazság« tagadásának szüleménye. Maga az adottság par excellence művészi adottság, amellyel az ember erőszakot tesz a valóságban a hazugság erejével – mindenben otthagya nyomát, amihez az embernek csak köze van. Hiszen maga az ember is a

- ²⁴ „Miben rejlik a legnagyobb veszély? Az együttérzésben.” Nietzsche, 2003a:146.
- ²⁵ Vö. Nietzsche, 2003a:241–242. (Mi a romantika?)
- ²⁶ Fugitivus errans – tévelygő szökevény (latin). A Lou von Salomének 1882-ben dedikált fotón nevezi így magát Nietzsche.
- ²⁷ Lou von Salomé arra a kérdésre, ki volt Nietzsche, a következő választ adta: „...nem filozófus, hanem »vallásalapító, aki hősöket keres tanítványul«...”
- ²⁸ A *vidám tudomány* harmadik kötetének végén találhatóak.
- ²⁹ Vö. „...az ember, szemérmetlen önzéssel, minden korban csak a maga előnyét akarta fellelni, s az egyházat az Evangélium ellentétéből építette fel...” Nietzsche, 2007:60, 36. §: Az egyház az evangélium, a Jó Hír ellentéte.
- ³⁰ Utalás a *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter* című műre. Michelfelder–Palmer, 1989.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Andreas-Salomé, Lou (1994): Visszaemlékezés. *Ex Symposion*, Nietzsche-különszám.
- Biczó Gábor (1999): A morál és az igazság „halála”. *Gond*, www.c3.hu/~gond/tartalom/18-19/frabiczo.html.
- Biser, Eugen (1994): A destrukció szándéka. *Ex Symposion*, Nietzsche-különszám, 79–90.
- Heidegger, Martin (1961): *Nietzsche*. Verlag Günter Neske, Pfullingen.
- Heidegger, Martin (2006): Nietzsche mondása: „Isten halott”. In: Martin Heidegger: *Rejtektutak*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich (1980): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. Giorgio Colli,azzino Montinari, dtv, München.
- Nietzsche, Friedrich (2001): Schopenhauer mint nevelő. In: Friedrich Nietzsche: *Wagnerről és Schopenhaueréről*. Holnap Kiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich (2002): *A hatalom akarása*. Cartaphilus Kiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich (2003a): *A vidám tudomány*. Szukits Könyvkiadó, Szeged.
- Nietzsche, Friedrich (2003b): *Ecce homo*. Göncöl Kiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich (2004): *Bálványok alkonya*. Holnap Kiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich (2007): *Az Antikrisztus*. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő–Gödöllő.
- Nietzsche, Friedrich (2008): *Emberi, nagyon is emberi*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Michelfelder, Diane P. – Palmer, Richard E. (eds.) (1989): *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. State University of New York Press.
- Romhányi Török Gábor (2003): Utószó. In: Friedrich Nietzsche (2003): *A vidám tudomány*. Szukits Könyvkiadó, Szeged.
- Safranski, Rüdiger (2002): *Nietzsche. Szellemi életrajz*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Sebők Zoltán (1985): Mihailo Đurić: Nietzsche és a metafizika. *Létünk*, 3-4. sz., http://adattar.vmmi.org/cikkek/2833/letunk_1985.3-4_12_sebok_zoltan.pdf.