

Igazság mint igazságosság a *Második korszerűtlen elmélkedésben* *

I. MORÁLIS ÉS NEM-MORÁLIS IGAZSÁG NIETZSCHÉNÉL
AZ 1870-ES ÉVEKBEN

Nietzsche a 1870-es évek első felének áttörést hozó intenzív időszakában nemcsak a művészet (*A tragédia születése*), majd a retorika (az ún. „retorikai fordulat” nem publikált művei) terén alkot olyat, ami egész későbbi filozófiáját meghatározza, és ezzel összefüggésben nemcsak a görög kultúra és/kontra modernség problémáját ragadja meg egy sajátos nézőpontból, hanem az *igazság* fogalmának új megfogalmazására is kísérletet tesz. *A tragédia születésén* (1871) kívül ebben a tárgyban kulcsfontosságú írások *Az igazság pátozsáról* (1872), majd *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* (1873), valamint a tervezett *Filozófuskönyv* elkészült része, a *Filozófia a görögök tragikus korszakában* (1872–1873). Ezeket a műveket egészítheti ki *A történelem hasznáról és káráról* (1873–1874) című *Második korszerűtlen elmélkedés* – valójában nem kiegészítésről van itt szó, hanem újírásról, átírásról. Nietzsche egész életművében megfigyelhetjük, hogy alapvető témáit más nézőpontokból újra és újra megfogalmazza, ám ez soha nem ismétlés, hanem olyan újírásnak nevezhető, amely valamit hozzátesz az eredeti szöveghez, ugyanakkor valamit ki is olt benne. Ez történik az igazság fogalmával kapcsolatban is: Nietzsche felvázol egy összefüggésrendszert, majd újírja, olyan új elemekkel gazdagítja azt, amelyek többletjelentést hordoznak. A továbbiakban ezeknek az igazságfogalmaknak a kapcsolatrendszerét próbálom meg bemutatni, tekintettel Nietzsche fentebb vázolt dinamikus írásmódjára, arra a szándékra, hogy sohasem „kikerekíteni”, teljessé tenni akar egy fogalmat vagy típust, hanem inkább bizonyos irányba kibővíteni, vagy új nézőpontból megvilágítani.

A „frontvonalakat”, az alapvető összefüggésrendszert jól kifejezi *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* címe: ezek szerint megkülönböztethető az igazság fogalmának morális és nem-morális koncepciója. Nietzsche itt az igazság geneziséről ír, s ezt a társadalom létrejöttéhez, valamiféle „társadalmi szer-

* A tanulmány magját képező előadás 2012 májusában hangzott el a *Nietzsche – a filozófia átváltozásai* című, az ELTE Bölcsészettudományi Karán megrendezett konferencián. A tanulmány elkészültében segítséget nyújtott munkahelyem, a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, amely számomra kutatónapot biztosított.

zódéshez” kapcsolja. Ennek során „feltalálják a dolgok egyöntetűen érvényes és kötelező megjelölését, és a nyelv törvényhozása megalkotja az igazság első törvényeit is: mert itt jön létre először a kontraszt igazság és hazugság között”. Arról van szó, hogy az igaz ember a szavakat a konvenciók szerint használja, a hazug pedig nem, a valótlan valóságosnak tünteti fel és ezzel másokat megcsalva kárt okoz nekik. Ebben az esetben tehát az emberek nem magát a megtévesztést utasítják el, hanem annak kárt okozó következményeit. S a hazugság elítéléséhez hasonlóan „korlátozott értelemben akarja az ember az igazságot is. Az igazság kellemes, életfenntartó következményeit kívánja; közönyös a tiszta, következmények nélküli megismeréssel szemben, az esetleg ártalmas és romboló igazságokkal szemben pedig még ellenséges is” (Nietzsche 1992. 12. KGW III. 2. 369. KSA 1. 875). A konvenció szerinti igazságról és hazugságról van tehát szó, azok *morális* következményeiről, ahogy a társadalmat, az emberi közösség szerkezetét érintik. Nietzsche szerint ez igazságöszönünk alapja, és az emberek többsége ma is ebben az értelemben tesz különbséget igazság és hazugság között (tehát nem igaz és téves között). Hírneves definíciója bemutatja az igazság nyelvi eredetét és jellegét:

Mi is tehát az igazság? Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok átrendeződő serege, azaz röviden: emberi viszonylatok összessége, melyeket valaha poetikusan és retorikusan felfokoztak, felékesítettek és átvitt értelemmel ruháztak föl, s amelyek utóbb a hosszú használat folytán szilárdnak, kanonikusnak és kötelezőnek tünnek föl egy-egy nép előtt: az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, amelyek megkopván elveszítették érzéki erejüket, képüket vesztett pénzérmék... (Nietzsche 1992. 7. KGW III. 2. 369. KSA 1. 875).

Azonban az igazságra törekvésnek van egy másik, nem konvencionális-morális eredete. Feltűnő mindenekelőtt, hogy az első – a Szókratész előtti – filozófusok igazságfogalma ebben az értelemben mennyire nem volt morális. Míg az igazság(ra törekvés) első fogalma a társadalmi konvencióhoz, addig ez a másik igazság a nagy egyéniségekhez, a „legkivételesebb emberek legkivételesebb pillanataihoz” (Nietzsche 2012. 25. KGW III. 2. 249. KSA 1. 755) kötődik, fogalmazódik meg a leginkább emblematikusan *Az igazság pátoaszáról* című írásban. Az igazság ilyen kutatása már nem az igazság „kellemes, életfenntartó következményeit” kívánja, hanem magát az életet is kockáztatva merészkedik előre, az ismeretlenbe. Veszélyes a társadalomra és az államra, de az igazságot ily módon kutató mindenekelőtt saját magát, saját életét teszi kockára.

Ezt a második fajta igazságra törekvést megelőzi ez első, szükségképpen az elsőre épül rá, de más célokra használja fel azt, így konfliktusban áll vele. Nietzsche egész életművében elutasítja ennek az igazság-akarásnak az utilitarista értelmezését, annak a társadalmi hasznosságból való levezetését vagy azzal történő összeegyeztetését. Az „igazság pátoaszának” lényegi vonása, hogy nem értelmez-

hető a társadalmi konvencióból vagy hasznosságból, hanem szemben áll azzal. Az igazság-akarás aktusainak különálló soráról van szó, ahol az „egyesek harcának nagy pillanatai láncot alkotnak”, „bennük az emberiség évezredekét átfogó hegyvonulata kapcsolódik egybe”, és ezért lehetséges az egyáltalán nem magától értetődő tény, hogy „egy ilyen rég letűnt pillanat csúcsa még eleven, fénylő és nagy”. Ez a „humanitásba vetett hit alapgondolata”, szögezi le Nietzsche (2004a. 107. KGW III. 1. 254. KSA 1. 258).¹ Az *igazság pátoszáról* című írás ennek kapcsán még arról beszél, hogy ez a „kultúra alapgondolata”. Ez az apró fogalmi eltolódás kifejező. A humanitás alapgondolata emeli maga fölé az embert, ez ad többletet létezésének, ez teszi lehetővé, hogy kultúrát teremtsen, és benne otthonra leljen.

Nietzsche az igazságnak ezt az akarását ebben az időszakban számos szöveghelyen mint megvilágosodást, napszerű, intuitív teremtő aktust írja le. Az *igazság pátoszáról* így mutatja be ezt az eseményt: „A hirtelen megvilágosodások pillanatai ezek, olyan pillanatok, amikor az ember karját parancsolóan nyújtja ki, mintha a világot akarná megteremteni, magából fényt merítve s maga köré fényt árasztva” (Nietzsche 2012. 25. KGW III. 2. 249. KSA 1. 755).² Számos feljegyzésben úgy írja le Nietzsche a Platón előtti görög filozófiát is, hogy az új világot alkotott az eltűnő mítosz helyén:

A görögök élete csakis ott ragyog, ahová a mítosz sugara hull; máskülönben sötét. A görög filozófusok mármint épp ettől a mítosztól fosztják meg önmagukat: nem olyan ez, mintha az árnyékba, a sötétségbe akarnának húzódni a napfényről? Csakhogy nincs növény, amely elrejtőzne a fény elől; azok a filozófusok alapjában véve csak *fényesebb* napot kerestek, a mítosz nem volt nekik elég tiszta, elég fénylő. A megismerésükben lelték meg a fényt, abban, amit mindegyikük a maga „igazságának” nevezett (Nietzsche 2007. 499. KGW IV. 2. 218. KSA 2. 214).

Ahogy egy másik helyen egy mondatba sűríti Nietzsche: „Ezek a filozófusok mind látták egyszer a világ keletkezését!” (uo. 427. KGW III. 4. 116. KSA 7. 524).

A hetvenes évek elején keletkezett írások azonban éppen azt állítják a közép-pontba, hogy a görög filozófusoknak, a hegycsúcs-egyéniségeknek ezek az igazságai éppannyira illuzórikusnak, nem örökérvényűnek bizonyultak, akárcsak a különböző népek vagy vallások vezető értékei. Pontosan a platóni és Platón előtti filozófia jelenti Nietzsche számára azt a modellt, amelynek segítségével rekonstruálja ennek a (filozófiai) igazságra törekvésnek a kudarcát, fájdalmas ha-

¹ Ez lényegében megfelel annak, ahogy az értékek keletkezését leírja *A morál genealógiájához* elején.

² Nietzsche írásaiban ez fontos metafora a későbbiekben is. A *Vidám tudomány* Prométheusz (A tudomány előjátékai, 300, in Nietzsche 1997. 215–216. KGW V. 2. 218. KSA 3. 538) nem ellopta, hanem „voltaképp megalkotta a fényt” stb.

jótörését. Az első filozófusok „igazságai”, kozmikus vízióik ugyanis számunkra (a modern tudomány ismeretében) nem többek etikai vagy logikai antropomorfizmusoknál, melyek értéküket ma már pusztán a személyiségek nagyságától nyerik (uo. 410. KGW III. 4. 44. KSA 7. 456). Nietzsche egy figyelemre méltó hátrahagyott feljegyzésében azt mondja, hogy ezek az antropomorfizmusok annyiban nem önkényesek, hogy az általános emberi tapasztalatot vetítik ki a természetre:

A filozófus nem az igazságot keresi, hanem a világ metamorfózisát az emberekben: a világ tudatos megértésére törekszik. Egyfajta *asszimilációra* törekszik: beéri azzal, ha valamit antropomorfikusan helyreigazíthat. Ahogy az asztrológus az egyes individuumok szolgálatában szemléli a világot, úgy a filozófus emberként tekint rá (uo. 424. KGW III. 4. 82. KSA 7. 494).

Az antik filozófia igazsága, a nagy egyéniségek teremtő igazsága tehát számunkra, modern emberek számára antropomorfizmus, de az emberiséget képviselő antropomorfizmus. Ennyiben a filozófiától elválaszthatatlan továbbra is a „humanitásba vetett hit alapgondolata”, és a görög filozófusok nagy pillanatai még mindig „fénylőek”.

„Az igazság! Egy isten rajongó téveszméje!” – kiált fel Nietzsche *Az igazság pátoszáról* című írásában Hérakleitosz kapcsán (Nietzsche 2012. 29. KGW III. 2. 249. KSA 1. 755). A nevezetes „mese” az emberi megismerés végső céltalanságáról, megalapozhatatlan voltáról nemcsak *A nem-morálisan följagott igazságról és hazugságról* elején található meg, hanem már *Az igazság pátoszáról* szövegének a végén is. *Az igazság pátoszáról* szövegében a fabula azzal végződik, hogy az emberek megátkozzák a megismerést, hogy azután a művészet mentse meg az emberiséget, *A nem-morálisan...* szövegéből ez a rész már hiányzik. Ez az elmozdulás jelzi, hogy Nietzsche életművében erről a filozófiai holtpontról milyen alternatívák nyílnak meg.

A tragédia születése és *Az igazság pátoszáról* egyaránt azt állítja a középpontba, hogy az igazság tragikus sorsa után a művészet az, ami „megváltást” nyújt a megismerőnek (uo. 30. KGW III. 2. 249. KSA 1. 755). Nietzsche tehát ezekben a művekben azt mutatja be, hogy az igazság pátoszának bukása után (az „utolsó ember”, az „utolsó filozófus” számára) a művészet hozza el a megváltást. Ez viszont az igazságöszton halálát jelenti, annak átfordulását az ellenkezőjébe, a felszabadított esztétikai „hazugság” igenlésébe. Az igazság igazsága ekkor mintegy saját pusztulásában és ellentétében, a „jó lelkiismeretű” hazugságban tárul fel.

Azonban kibontakozik Nietzsche életművében egy másik út is: ez nem kívánja a hajótörést szenvedő megismerés egész terhét a művészetre rakni, hanem a megismerés új formáit kutatja. Ebben az esetben az a kérdés, hogy az igazság pátoszának tragikus bukása után milyen új igazságpátosz lehetséges még, és mik

ennek az előfeltételei. Ekkor a művészet nem az eltűnő igazság megváltója-helyettesítője, hanem inspiráció az új megismerés számára: segít elviselhetővé tenni a létezés hazugságát és örületét (Nietzsche 1997. 135. KGW V. 2. 140. KSA 3. 464), a filozófus életművészetét inspirálja,³ illetve nyelvét és interpretációs erejét segíti kibontakoztatni. A művészet a megismerésnek segít a továbbélésben, mintegy formát és mértéket ad neki, s ezzel hozzásegíti, hogy saját fékevesztett merészsége ne vigye a pusztulásba.

II. A TÖRTÉNELEM HASZNÁRÓL ÉS KÁRÁRÓL KONCEPCIÓJA A TÖRTÉNETISÉGRŐL

A történelem hasznáról és káráról című korszerűtlen elmélkedés új szempontból világítja meg a fentebb bemutatott teremtő pillanatot az idő, az emberi egzisztencia életidejének elemzésével. Ha a címből indulunk ki (*A történelem hasznáról és káráról az élet számára*), azt látjuk, hogy az írás törekvése a történelmet, a történeti tudatot az életre utalni, az élet vonatkozásában szemügyre venni. De milyen életről van szó? Ezt fontos tisztázni, és rögtön ezzel kezdődik a tanulmány, amely az állati és *emberi élet* lényegi megkülönböztetésével indít (lásd Gerhardt 2011. 266). Az állat felejtésével, pillanatban-élésével és boldogságával áll itt szemben az emberi lét. Ennek meghatározója az *időbeliség*, amelynek első és legfontosabb vonása az emlékezethez, így a múlthoz kötöttség. Ahogy Nietzsche egy jelentőségteljes metaforával mondja: „az ember a múlt nagy s mind nagyobb terhével veselkedik”, ez húzza le, „mint valami láthatatlan és sötét teher”. (A későbbiekben fontos szerepet játszanak majd a nietzschei szövegekben a könnyűség–nehézség metaforái az idővel kapcsolatban: az örök visszatérés is úgy jelenik meg, mint könnyűség, a nehézkedéstől való szabadulás. Vö. Nietzsche 2004b. 233–236. KGW VI. 1. 283. KSA 4. 287.) Az állat elfelejti a felejtést is, a tudattal és szóval bíró ember a múlthoz kötött, vagyis nem tud nem emlékezni, „bármily messzire, bármily sebesen fusson is, a lánc (a múltbeli események lánc) vele fut”. Az időbeliség másik következménye a *befejezetlenség, beteljesületlenség*: az emberi lét egy „soha be nem fejezhető imperfectum”, *tört szám*, ami soha nem képes egész lenni. Innen az emberi létet meghatározó *boldogtalanság*, amit Nietzsche az életuntság, a szenvedés, kedvetlenség, nélkülözés, sóvárgás affektusaival jellemez. A töredék-lét ugyanakkor azt is jelenti, hogy nemcsak az ember nem képes felfogni a jelent, hanem ő maga sem a jelenben él, ő sem akként *jelenik* meg, ami, vagyis álcázza magát. Ezen a ponton nyílik meg annak a lehetősége, amivel Nietzsche a kor embereit és kultúráját vádolja, hogy az ember nem hű önmagához, nem *becsületes*, csak az utánzáshoz,

³ Nietzsche 1997. 215. KGW V. 2. 218. KSA 3. 538 (299. *Mit tanuljunk el a művészeketől*), Nietzsche 1997. 206–207. KGW V. 2. 210. KSA 3. 530 (290. *Egy a szükségés*).

az álcázáshoz és leplezéshez ért. Az állat ezzel szemben a „tökéletes cinikus”, vagyis a teljességgel nyílt létező.

A tanulmánynak ezek az első retorikus oldalai elsősorban arra szolgálnak, hogy előkészítsék Nietzsche új gondolatát, vagyis a *felejtés* mint *aktív erő* elgondolását. Ez a gondolat azért új és szokatlan, mert az európai kultúrában (a görögöktől kezdve) hagyományosan az emlékezetet tartják aktív erőnek, és a felejtést pusztán privációnak fogják fel. Nietzsche gondolata szerint ezzel szemben a felejtés nem pusztán priváció, az emlékezés hiánya, hanem aktív aktus, ahogy később mondja, *aktív gátlóképesség* (Nietzsche 1998. 25. KGW VI. 2. 305, KSA 5. 291). Nietzsche a *cselekvéssel* kapcsolja össze a felejtést: a cselekvő – idézi Goethét – mindig lelkiismeretlen, majd hozzáteszi: a „legtöbb dolgot elfelejti, hogy az egyetlen megtegye”, és „csupán egyetlen jogot ismer, annak jogát, aminek most kell keletkeznie” (Nietzsche 2004a. 102. KGW III. 1. 244. KSA 1. 248). A cselekvő embert mintegy oltalmazó ködfelhő veszi körül, a cselekvéskor az ember *határt* von maga köré, és azon belül van létjogosultsága és értelme cselekvésének. A cselekvéskor az ember „minden múltat feledve a pillanat küszöbére” (Nietzsche 2004a. 98. KGW III. 1. 244. KSA 1. 248) telepszik, a felejtés egy pillanatra hasonlóná teszi a gyermekhez, aki múlt és jövő között „túlcsordulóan boldog vakságban játszik”. De csak hasonlóná: a felejtés pillanata után rögtön visszatér az emlékezet, és mégis, a cselekvésnek ez a pillanata képes kitüntetetté válni az időbeliségben. A mű első oldalainak egyik legfontosabb passzusa arról szól, hogy az időbeli emberi életben „csak az lehet boldog és csak az tehet boldoggá másokat”, aki „megáll a pillanat küszöbén” (uo.), aki teljességgel történetietlenül képes cselekedni. További magyarázatot igényel a figyelemre méltó kapcsolat a boldoggá válás és mások boldoggá tétele között, erre a későbbiekben még visszatérek.

Ilyesformán – ahogy Volker Gerhardt (2011. 273) is hangsúlyozza – létrejön egy *apória*: az emberi tett, cselekvés lényegileg történetietlen, de éppen ez a történetietlen elem hozza létre a történelmet. Úgy is lehet fogalmazni, hogy a múlt (a már megtörtént) és a jövő (pontosabban: az éppen létrejövő) feloldhatatlan ellentmondásáról van szó (hasonló ez ahhoz a problémához, amely majd a *Zarathustra A megváltásról* című fejezetének is a középpontjában áll). Nietzsche tanulmánya mégsem azokat az általa lefestett *történelemfeletti* embereket isteníti, akik megcsömörlenek a történelemtől, érzékelve minden történelmi esemény eredetében az önkényt és esetlegességet. A tanulmány egésze sokkal inkább a modern ember történeti tudatával való szembenézésre, történeti tudatosságunkhoz való új viszony kialakítására szólít fel. Nem olyan jellegű ellentétről van szó tehát, mint az esetleg első olvasatra tűnik: nem valamely vak ösztön vagy tudatosság nélküli élet áll itt szemben az értelemmel vagy a tudatos emberi élettel, nem az ösztönös cselekvés áll szemben a (tettre képtelen) értelemmel. Sokkal inkább a nem tudatos erő vagy impulzus kapcsolódik össze a tudatossággal, és a kettő együtt hozza létre az emberi értelembe vett cselekvést, ami a történelem, az emberi történetiség alappillére. Ahogy Volker Gerhardt is idézi:

Igaz, csak azáltal, hogy az ember gondolkodva, átgondolva, összehasonlítva, szétválasztva, összekapcsolva korlátozza ezt a történetietlen elemet, csak azáltal, hogy azon az átfogó ködfellegben belül egy ragyogó, villámló fénysugár támad [...], csak ezáltal lesz az ember emberré... (Nietzsche 2004a. 101. KGW III. 1. 244. KSA 1. 248).

Ugyanakkor az időbeli emberi élet Nietzsche elgondolásában mindig megmarad paradoxnak: a jövő nyomására eltávolodik saját jelenétől („korszerűtlenné” lesz) és a múlthoz közeledik, de nem azért, hogy azt pusztán ismétlje vagy utánozza. A történetiség problémáját a modern történeti tudat kritikáján keresztül mutatja be Nietzsche. A modern történeti tudatot látja ugyanis Nietzsche korunk egyik legfontosabb újdonságának. Láttuk, hogy az emberi életet az időbeliség határozza meg Nietzsche antropológiai vázlata szerint. Első megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a modern történeti tudat fokozott időtudatot jelent, amelyben a múlt hatalmát, súlyát nem enyhítik a mítosz ellenirányú erői. Nietzsche veszélyt lát ebben az emberi életre, és a tanulmány során több szempontból világítja meg ezt a veszélyt.

1. A horizont, a határ elvesztése, az egész tudatának felbomlása, szétszóródás az idő-végtelenben. Nietzsche példája egy olyan ember, akiből teljesen hiányzik a felejtés ereje, aki mindenhol „keletkezést és alakulást lát”, ez az ember nem hisz többé tulajdon létében, s maga is belevész az átalakulások özönébe. A modern, történeti nevelésű ember és a humán tudós „kóbor enciklopédia” (uo. 120. KGW III. 1. 267. KSA 1. 271), mintegy a „múlt turistája”: mindent megmutogatnak neki, de semmi sem hagy benne túlzottan mély nyomot. Nietzsche ahhoz hasonlítja ezt, ahogy a modern kultúrembert végighajtják kiállításokon, hangversenyeken, amelyek befogadására még nem alkalmas (uo. 144. KGW III. 1. 291. KSA 1. 295), így felszínes marad a műveltsége, elzárja a saját valódi szükségleteihez vezető utat.

2. A történelem *kontingenciájával* való szembesülés. Ez annyit jelent, hogy az erősen fejlett történeti tudat meglátja, hogy nincs folyamatosság a történelemben, szakadások vannak. Nietzsche egyik fontos példája a történelem *abszurdítására*, hogy Hérakleitosz művei megsemmisültek, miközben sokkal értéktelegebb művek fennmaradtak. Hölderlint idézi arról, hogy „az emberi gondolatok és rendszerek mulékony és változó volta” tragikus a számára (uo. 145. KGW uo. KSA uo). Ez éles ellentétben áll a vallások és népek korábbi folytonosság-igényével: az ősök, szentek, királyok sorának hézagmentesnek kellett lennie. A kontingenciának ez a tudata a modern irodalomnak is fontos témája, emblematikusan Herman Melville *Barthleby* című novellájában. Ennek hivatalnok főhőse a Holt Levelek Hivatalában dolgozott: ez olyan írásokkal foglakozott, melyeket feladtak, de soha nem érkezhettek meg címzettjükhöz, életre szánták őket, de halálra jutottak.⁴ A történelmi kontingencia felismerése: ez a történe-

⁴ Melville 2008. 58. Tudtommal Melville és Nietzsche között nem mutatható ki hatástörténeti összefüggés.

lem abszurditásával való szembesülés – mégis ennek a tudatnak a nyitva tartása a 19–20. században nagy alkotások forrásává válhatott.

3. A történelem abszolutizálása. Hegel és Hegel „filozófiai parodistája”, Eduard von Hartmann példáján mutatja be ezt Nietzsche. Előbb láttuk, hogy a történelem kontingenciájának felismerése könnyen nihilizmushoz vezet, de ezzel ellentétes mozgásként a történelmi tudat vezethet a történelem abszolutizálásához, ami a történelmi siker bálványozását és a tömegek középszerű egoizmusának felértékelését jelenti gyakorlati téren.

Nietzsche a modern kor fenti perspektíváival szemben kísérletet tesz a történelmi tudat pozitív alternatíváinak felvázolására. Ahogy Lacoue-Labarthe felhívja rá a figyelmet (Lacoue-Labarthe 1992. 258–260), a múltból éppen az válik példaszertűvé (a tulajdonképpeni nagyság), ami összemérhetetlenségében törést idézett elő saját jelenében, s ami már összemérhetetlensége miatt sem utánozható. A nagyság nem magát ajánlja fel az utánzásra, hanem saját *lehetőségével* inspirál saját magunk megvalósítására: „A nagyság, ami egykor létezett, kétségkívül egyszer *lehetséges* volt, s ennél fogva talán egyszer ismét lehetséges lesz” (Nietzsche 2004a. 108. KGW III. 1. 254. KSA 1. 258). Létezik tehát a nagy és lényeges dolgok közötti szolidaritás és folytonosság, de ez nem keverendő össze azzal, amit általában történelmi folytonosságnak szoktunk nevezni – éppen ellenkezőleg. A nietzschei nagyság a szokásos értelemben vett történelmi folytonosság megszakításában áll, egy olyan példa megvalósításában, amely nem saját utánzását kívánja, hanem egész létezésével hív fel egy intenzívebb létezés lehetőségére. Ezért és ebben az értelemben fogalmaz úgy Nietzsche, hogy *csak az tehet boldoggá másokat*, aki megállt a pillanat küszöbén.

III. „EGY LEHETETLEN ERÉNY”

A történelem hasznáról és káráról című korszerűtlen elmélkedés igazságosságról szóló fejtegetései az igazságnak egy olyan fogalmát próbálják megragadni, amely lényegileg járul hozzá az új igazságpátosz kidolgozásához. Ennek az igazságösztönnek a belső mozgatója az *igazságosság*, ahogy Nietzsche mondja, a „szigorú és nagy igazságosság”, az igazságösztön „legnemesebb magja”. A következő polemikus kérdés merül fel a szövegben: mi, modernek *igazságosabbak* vagyunk-e más koroknál? Hogy magunkat más koroknál előrehaladottnak gondoljuk, a fejlettebb igazság- és igazságosságérzék jele, vagy pusztán előítélet? „Bírákként magasabban kell állnotok, mint aki felett ítélték, holott csak később érkezettek vagytok” (Nietzsche 2004a. 139. KGW III. 1. 281. KSA 1. 285). Az, hogy később érkezettek vagyunk, önmagában még nem jogosít fel bennünket a múlt megítélésére, ahogy – a nietzschei hasonlat szerint – az asztalhoz később érkezettek inkább szerénynek kell lennie a helyet foglaláskor. Nietzsche arra hívja fel a figyelmet, hogy legfőbb erőnket kell mozgósítanunk, hogy megítélhessük a

(történelmi) múltat, és ezzel eljussunk saját magunkhoz. A múlt megítélésekor valójában önmagunkat, saját jelenünket is játékba hozzuk tehát, s az igazság ebben a játéktérben, önmagunk kockára tételében mutatkozik meg. A következőkben ennek az igazságfogalomnak egyes jellegzetességeit emelem ki.

Nietzsche a mű 6. fejezetében többféle irányban határolja el az igazságosság általa használt fogalmát. Először is, az igazságosság szemben áll az „objektív” tudomány semlegességével. Az igazságosság nem az emberi élet mozgalmasságától való eltávolodás, nem a „megismerés hideg démona”, nem történelmi korok dallamának passzív utánzengése vagy „közömbös igazságok” hirdetése. A historizmus pártatlanságról való elképzelésének, az „én kiiktatásának” a kritikájáról van itt szó, hogy előtérbe kerülhessen egy másféle pártatlanság.⁵ Nietzsche szerint a múlt megítélésében mindig a hús-vér ember teszi kockára az egzisztenciáját. Ezért nem pusztá pszichologizálás a szövegben a különböző történetstípusok megkülönböztetése (Nietzscht az érdekli, hogy mely erő ítél valamely ítéletben). Ahogy a korszerűtlen elmélekdedések általában teszik, a második elmélekdedés is igen szigorúan ítéli meg a tudomány valóságát: a történészek általában a múlttal szembeni *toleranciáig* jutnak el, vagyis a valódi erejüktől megfosztott korszakok pusztá elfogadásáig, igen kevesen a múlttal szembeni *nagylelkűségig*, és kétséges, hogy a múlttal szembeni *igazságosságig* egyáltalán valamely történész eljuthatna. Tolerancia–nagylelkűség–igazságosság: emelkedő sor ez a múlttal való szembesülésben, amelynek során a jelenben élő egyre többet áldoz önmagából, egyre többet kockáztat, egyre jobban „belebocsátkozik a játékba”. E játék során a másik idő mássága egyre jobban belép a jelenbe, máságában méretik össze azzal.

Van egy másik fajta objektivitás, amely szintén szemben áll az igazságossággal: *ez az apollóni művészet objektivitása*, vagyis a tárgyban való tiszta elmerültség. Az ilyen művészet mintegy a drámai mű tervébe illeszti a történelmet, de ez nem az igazság, hanem az apollóni „látszat” világához tartozik. Erre Nietzsche fő példája minden bizonnyal Schiller, aki egyszerre volt művészi történetíró és (történelmi) drámaíró. Nietzsche ezt a fajta objektivitást sem azonosítja az igazságossággal, ennyiben nem adhatunk igazat Volker Gerhardtnak, aki szerint ebben a műben a művészet válik az „ember által alakított történelem paradigm-

⁵ Hannah Arendt így ír a historizmus objektivitás-problémájáról: „...az objektivitás kérdése a történettudományokban nem pusztán technikai, tudományos probléma. A »tiszta látás« (*das reine Sehen der Dinge* – Ranke) feltételeként fellépő objektivitás, az »én kiiktatása« azt jelentette, hogy a történész nem dicsér és nem marasztal el, ugyanakkor megőrzi azt a tökéletes távolságot, ahonnan az események menetét követi aszerint, ahogyan az a számára forrásként szolgáló dokumentumokban feltárul. E [...] magatartás egyetlen korlátját az jelentette, hogy az anyagot szükségképpen a tények olyan tömegéből kellett kiválogatni, amely az emberi szellem képességeihez és az emberi élet behatárolt idejéhez képest végtelennek látszott. Vagyis az objektivitás éppúgy jelentett be nem avatkozást, mint a különbségtétel mellőzését” (Arendt 1995. 57). Hannah Arendt a homéroszi „pártatlanságról” mint a görög történetírás lényegéről ugyanitt értekezik (vö. Arendt 1995. 59–60).

májává”.⁶ Az igazságosság tehát túlmutat mind a tudományos, mind a művészi értelemben vett objektivitáson. Sőt, Nietzsche tovább megy, kiélezi az ellentétet, kijelentése szerint „objektivitásnak és igazságosságnak az égvilágon semmi közük egymáshoz” (uo. 136. KGW III. 281. KSA 1. 285).

Annál figyelemre méltóbb, hogy Nietzsche az igazságosságot ugyanebben a fejezetben másik irányban az egoizmustól határolja el (uo. 132. KGW III. 1. uo. KSA 1. uo.). Vagyis az igazságosság, bár nincsen köze az objektivitáshoz, nem nevezhető „szubjektívnek” sem. Nem az egyes egyén egoisztikus birtoka, hanem szent jogosultság „az egoisztikus birtokok minden határkövének elmozdítására”. A *Második korszerűtlen elmélkedés* szerint az egyének és népek egoizmusa és a modern kor „okos egoizmusa” (uo. 146. KGW III. 1. 307. KSA 1. 311) a legszűkebb, leginkább földhözragadt perspektíva. Ez az egoizmus kétségkívül nagy történelmi mozgatóerőt jelent, de a legkevésbé képes az igazságos ítéletre. Nietzsche az ítélőerő kanti elemzéséhez hasonlóan hangsúlyozza az ítélőerőben azt a mozzanatot, ami a személyes fölé emel, ami eljuttat az általános érvényűhöz. Mint ismeretes, Kant a *pártatlanságban* valami olyat látott, ami segíti a gondolkodót, hogy saját ítéleteit mások álláspontjáról is szemügyre vegye, és ezáltal valami helyesebbhez, általános érvényű belátáshoz jusson el. Ez az, amit a „gondolkodás kibővítésének” nevezett el.⁷ Nietzsche ehhez hasonló folyamatot gondol el a történetiség vonatkozásában (ahogy fentebb már volt szó róla a tolerancia–nagylelkűség–igazságosság sorral kapcsolatban), amelynek során a jelen egoista perspektívája képes meghaladni önmagát.⁸

Nem a történetietlenségben, hanem a múlttal szembeni igazságosságban (igazságos ítéletben) történik meg tehát a jelen transzcendálása. A (múlttal szembeni) igazságosság ezért cselekvés, *aktív erő*: „csak a jelen legmagasabb erőiből értelmezhetitek a múltat” (uo. 139. KGW III. 1. 281. KSA 1. 285), hangzik az igazságosságról szóló fejezetben.⁹ Nietzsche ezen a ponton horizontális

⁶ Gerhardt 2011. 278. Voltaképpen ugyanezt állítja Lacoue-Labarthe is tanulmányában. Úgy tűnik, az értelmezők nem vették észre az igazságosság és a művészi objektivitás közötti ellentétet a műben, vagy nem tulajdonítottak neki jelentőséget.

⁷ Kant 1996. 219 (40. paragrafus). „Ennek mármost az a módja, hogy az ítélő a maga ítéletét mások nem annyira valóságos, mint inkább pusztán lehetséges ítéleteihez igazítja, s behelyezkedik mindenki másnak a pozíciójába.” Kant 1996. 218.

⁸ Állandó motívum Nietzschénél (ebben a műben is) az önmagammal szembeni keménység, a követelmény, hogy magammal szemben is alkalmazom a törvényt, amit én hoztam stb. Később egy hátrahagyott töredék így határozza meg az igazságosságot: „Gerechtigkeit, als Funktion einer weit umherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaus sieht, also einen weiteren Horizont des Vorteils hat – die Absicht, etwas zu erhalten, was mehr ist als diese und jene Person.” KGW VII. 2.186. KSA 11.188.

⁹ Ez egybeesik *A morál genealógiájához* törvény- és igazságosság-felfogásával, amely szemben áll Dühringgel és az angol morálfilozófusokkal. Dühringet Nietzsche csak 1875-ben olvasott, így ebben a művében még nem reflektál rá. A Dühringgel való vita később éppen abban áll, hogy Dühring *egyensúly*elméletében az igazságosság és a törvény alapjául a bosszú affektusát teszi meg. Vagyis egy kívülről ért sérelem esetén az ember a sérelem kiegyenlítését, a sérelemnek megfelelő bosszút követel. Nietzsche ezzel szemben éppen az igazságosság

metaforikát használ: mint már idéztem, bíróként *magasabban* kell állnunk, mint aki felett ítélünk, s a jelen *legmagasabb* erőit kell bírnunk. Ez az élet felmagaslása, horizontális dimenziója: ebből a magasságból messzire vetül a pillantás a jövőbe és a múltba. Az igazságosság így a jelen életének egyik legfőbb ereje, a múlt megítélője, a jövő építője. („A múlt szava mindig orákulum-szó: csak mint a jövő építőmesterei, mint a jelen tudói fogjátok megérteni.” Uo. 140. KGW uo. KSA uo.) Nincs köze a kor esetlegességéhez, a tömegek egoizmusához, hanem a legnagyobb időbeli perspektívát nyitja meg, hogy a jelenben, de a jelen kor ellenére cselekvővé válhasson.

Mint már említettem, Nietzsche a „szigorú és nagy igazságosságot” a *Második korszerűtlen elmékedés*ben az igazságösztön „legnemesebb magjának” nevezi (uo. 132. KGW uo. KSA uo.). Csak akkor van az igazságra irányuló törekvésben valódi nagyság, ha az igaz emberben megvan a feltételen akarata arra, hogy igazságos legyen. Egy tömör mondatban foglalja össze Nietzsche ennek lényegét: „Kevesen szolgálják az igazságot igazságban, mert csak kevesekben van meg a tiszta akarat arra, hogy igazságosak legyenek, s még ezek közül is csak a legeslegkevesebbekben az erő, hogy igazságosak lehessenek” (uo.). Ez az erő – és nem véletlen, hogy Nietzsche él a nyelvben adott lehetőséggel – az *ítélőerő*. Ítézőerő nélkül követel igazságot a fanatikusan, s ahogy Nietzsche mondja, az ítézőerő híján való igazságösztön zúdította a legtöbb szenvedést az emberekre. S ezen a ponton Nietzsche azt a meglepő kijelentést teszi, hogy a társadalmi közjót mi sem szolgálja jobban, mint az „ítélőképesség magvát” a legszeleesebb körben elvetni. Ez azért is meglepő, mert az egész fejezet hangsúlyozza, hogy a múlt megítélésére, igazságosságra csak egyes, kivételes egyének képesek. Bár az egész művön végigvonul a nagy egyéniségek és a tömegek szembeállítása, ezen a ponton megmutatkozik, hogy Nietzsche az emberi egzisztencia általános jellemvonásának gondolja el az ítézőerőt: ezt időbeliségünkben mindnyájunknak működtetnie kell, hogy ne a fanatikusra, hanem – amennyire erre képesek vagyunk – az igazságos bíróra hasonlítsunk. Ez a képzés-művelődés (*Bildung*) feladata és valódi felelőssége.

Ezen a ponton ismét felvethető a kérdés: hogyan viszonyul egymáshoz *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című műben képviselt igazságkritika és a *Második korszerűtlen elmékedés* felfogása az igazságról? Mint ismert, Nietzsche az igazság hagyományos felfogásainak morális és nyelvi alapjait tárta fel, azt, hogy ezek hogyan vezethetők vissza mélyen gyökerező társadalmi és nyelvi konvenciókra. Ezek után az a filozófia tétje, hogy az igazság platonikus (keresztény, teisztikus, monisztikus) koncepciójának összeomlása után miként őrizhető meg az igazság pátosza, miként különböztethető meg az igazság

és törvény aktív voltát hangsúlyozza: a bennük működődő aktív erő éppen hogy megakadályozza a bosszú működését. A bosszú affektusát azáltal semlegesíti, hogy szembeállítja vele a törvény erejét, kötelező érvényét.

továbbra is az emberi vélemények, meggyőződések, hitek szintjétől.¹⁰ A filozófia, amely (nyelv)kritikai módon aláássa az igazság hagyományos felfogását, hogyan képes újra felvetni az igazság problémáját? A kérdés, amelyet a *Korszerűtlen elméletek*ben Nietzsche ismételtelen élesen felvet, ugyanakkor úgy is megfogalmazódik, hogy bár a tudományok módszertani szigorúsága, objektívitása szemben áll a véleményekkel, önmagában nem garantálja az igazság keresésének pátoszát.

Az „igazságosság” fogalma felfogható az igazság pátosza – egyik, talán a legfontosabb – nietzschei modelljének a hagyományos, az abszolútnak gondolt igazság „halála után”. Ahogy azt fentebb tárgyaltam, a legfontosabb útmutató az igazságosság fogalmának megragadásához, hogy azt két oldalról határolja el a szöveg: szembeállítja a (tudományos és művészi) objektivitással, ugyanakkor megkülönbözteti a szubjektívától és személyestől, és szembeállítja az „egoizmus”-mal. Ez utóbbiból kiindulhatunk az értelmezés során: az egoizmus a legszűkebb, leginkább behatárolt perspektíva, időben: a jelen fogja, és „térben” is: a legkevésbé képes az értékek sokféleségének befogadására. Az igazságosság gyakorlója, a megismerés „szubjektuma” tehát összetett viszonyban áll a személyessel.¹¹ Az egoizmus nem azért téved, mintha volna egy vele szembeállítható altruista nézőpont, amely mintegy igazságot szolgáltatna. Az altruizmus pusztán az egoizmus megfordítása, aminek semmi köze az igazságossághoz. A személyesség ellentéte azonban nem is a személytelenség – Nietzsche felfogásában a személytelenség a korszerűtlen elméletekben inkább fenyegető veszélyként jelenik meg, a személy meggyengülésének szimptomájaként. A személytelenség Nietzsche számára annak a jele, hogy valamely kollektívum érvényesíti az érdekeit. A személytelen feladatok ellátói (legyenek bürokráták vagy tudósok, általában az állam kiszolgálói) lehetnek hasznosak, de csak eszközként valamely magasabb cél érdekében.

Az igazságosság „zsenije” (ahogy az *Emberi – túlságosan is emberi* fogalmaz) nem haladja meg a személyességet sem az altruizmus, sem a személytelenség módján. Az *Emberi – túlságosan is emberi* így írja le az igazságosság működését: „mindennek – legyen az eleven vagy holt, valóságos vagy gondolt – azt akarja adni, ami megilleti – és ehhez tisztán meg kell ismernie mindezeket; ezért minden dolgot a legtisztább megvilágításba helyez, és gondos figyelemmel járja őket körül.”¹² Az igazságos ember, mondja Nietzsche, a meggyőződések, hitek

¹⁰ Ezekkel a problémákkal foglalkoznak többek között a *Schopenhauer mint nevelő* egyes részei, később az *Emberi, túllontúl emberi* 629–637. aforizmai stb.

¹¹ „Nincsenek *individuais igazságok*, hanem csak *individuais tévedések* – az *individuum* maga is *tévedés*” – hangzik Nietzsche nevezetes kijelentése (Nietzsche 2001. 10. KGW V. 2. 340. KSA 9. 442). Hogyan egyeztethető ez össze a modern individualizmus igénylésével, illetve a kollektívizmusok elvetésével Nietzsche írásaiban? Nietzsche egy megvilágító erejű megjegyzésében megkülönbözteti a „képzelt individuumokat” a valódi „élet-rendszerektől”.

¹² KGW IV. 2. 373. KSA 2. 361. Saját fordításom. A teljes mondat: „Ihre Art ist es, mit herzlichem Unwillen Allem aus dem Wege zu gehen, was das Urtheil über die Dinge blendet

ellensége, annyiban, amennyiben el akarja távolítani őket az igazságos ítélet útjából. Az igazságos ember számot vet a különböző perspektívákkal, azok „igazságaival” és torzításaival. Innen lép tovább, a következő lépcsőben ezeknek a meghaladásához vagy megtisztításához, egy magasrendű „szenvtelen”, vagyis személyfeletti látásmódhoz. („*A szenvedély az iránt*, ami minden személyes vonatkozás ellenére, minden »kellemes« és kellemetlen dacára »igaz« – ez a legmagasabb rendű, épp ezért a legritkább mind ez idáig” – mondja egy fontos töredék.¹³)

Az igazságosságot a szubjektív (egoizmus, érdek, a „pusztán személyes”) és objektív (tudományos vagy művészi objektivitás) dimenzió meghaladása jellemzi, ugyanakkor közel áll hozzá az ítélőerőben megnyilvánuló erő és érzékenység (vagyis a kifinomult különbségtétel képessége). Ahogy Nietzsche mondja a görög filozófus szó etimológiája kapcsán, a filozófus a legbiztosabb ízlésű ember, a „biztos kijelölés és felismerés, vagyis a jelentős megkülönböztetés adja a filozófus sajátos művészetét” (Nietzsche 1988. 71. KGW III. 2. 307. KSA 1. 813). Amit pedig a nietzschei igazságos ember megismer, azok nem a (változatlan) ideák, de nem is a (nem változó) tények, hanem az időbeliség mozgalmassága – mindez a *genealógia* nietzschei fogalma irányába vezet. A nietzschei kérdés ekkor nem arra irányul, hogy *mi* ez a létező, hanem hogy *ki* az: a ki ebben az értelemben nem egy személy, hanem az erők hierarchiája, minősége. Ennek a kérdésnek a

und verwirrt; sie ist folglich eine Gegnerin der Ueberzeugungen, denn sie will Jedem, sei es ein Belebtes oder Todtes, Wirkliches oder Gedachtes, das Seine geben – und dazu muss sie es rein erkennen; sie stellt daher jedes Ding in das beste Licht und geht um dasselbe mit sorgsamem Auge herum.”

¹³ Nietzsche 2001. 12. KGW V. 2. 341. KSA 9. 443. Nietzsche eljárása kapcsán adódik az összehasonlítás azzal, amit az ókori filozófusiskolák nyomán a „lélek iskolájának” lehet nevezni. Nietzsche sok tekintetben közel áll ehhez a hagyományhoz: a filozófiai igazság eléréséhez eszerint nem *módszerre* van szükség – ahogy Descartes óta a tudományosan iskolázott gondolkodás fő vonala állította –, hanem *a lélek képzsére*, bizonyos erényeinek kiművelésére, amelyek képessé teszik az igazság befogadására. Nietzsche gondolkodásának alapvető vonása, ahogy lélek és szellem elválaszthatatlanságát tanítja: „Mi, filozófusok nem választhatjuk szét szabadon a testet és a lelket, ahogy a nép teszi, még kevésbé választhatjuk el szabadon a szellemet és a lelket. [...] gondolatainkat szakadatlanul saját fájdalomkból kell megszülnünk és anyaként mindent oda kell adnunk nekik, ami vérünk, szívünk, tüzünk, gyönyörünk, szenvedélyünk, gyötrelmünk, lelkiismeretünk, sorsunk, végzetünk csak van. Az élet számunkra azt jelenti, hogy mindazt, amik csak vagyunk és mindent, ami ér bennünket, szakadatlanul fénnnyé és lánggá változtatjuk át, egyáltalán *nem is tehetünk másként*” (Nietzsche 1997. 9. KGW V. 2. 17. KSA 3. 349). Nietzsche újra és újra elbeszéli a „szabad szellem” szabadabb válásának történetét, és ez a lelki megrázkódtatások és felülemelkedések története. Nietzsche kétségtelenül kapcsolódik a kritikai gondolkodás kanti hagyományához is. Az igazság mint igazságosság nietzschei fogalma rokonságot mutat azzal, amit Kant „kiterjesztett gondolkodásnak” nevezett. Nietzsche is pontosan erről beszél: az egoizmus, az egoista perspektíva kibővítése, ítéletem általánossá tétele csak úgy lehetséges, ha azokra mások perspektívájának szempontjából reflektálunk. Kant és Nietzsche felfogása azon a ponton tér el, ahol Nietzsche az igazságosság fogalmát az élet felmagaslásának, vagyis a hatalom akarásának gondolatkörébe illeszti. Más szempontból, de azt gondolom, hasonló következtetésekkel veti össze a morál kanti és nietzschei felfogását Ullmann Tamás (2012. 15–33).

meta-kérdése pedig úgy hangzik, hogy ki az, aki kérdez és ítél, aki igazságosságra törekedve ítél a történelemmel való szembesüléskor.

Vajon mit jelent ez a történelem vonatkozásában? Kétféle viszony nyílik meg itt a nietzschei filozófia számára, amelyeket a benne-lét és a meghaladás terminusaival jellemezhetünk. Jól szimbolizálhatja ezt a kettősséget *A morál genealógiájához* második részének a vége, amikor a szerző átadja a szót Zarathustrának (Nietzsche 1998. 47. KGW VI. 2. 351. KSA 5. 335), mert bizonyos dolgokat csak ő jogosult kimondani. Zarathustra a történetiség meghaladását, a történeti idő felfüggesztését jelenti itt, a „megállást a pillanat küszöbén”. Ugyanakkor a genealógus mégis más helyzetben van: amit Zarathustra, a költött alak kimondhat, azt nem mondhatja ki ő a saját nevében – ez az *igazságosság* követelménye.¹⁴

Nietzsche művében van még egy explicit, de nem megvilágított ellentmondás. Az igazságosság mint „az igazságosztón legnemesebb magja” az időbeli emberi élethez tartozó „legmagasabb erőként” mutatkozik meg. Ennyiben az igazságosság az élet része, sőt az élet legfőbb felmagaslása, ahogy egy későbbi töredék mondja, „magának az életnek a legfőbb reprezentánsa” („*höchster Repräsentant des Lebens selber*”) (KGW VII. 2. 136. KSA 11. 140). Az igazságosság viszonya az élethez ugyanakkor kettős, ugyanis az élet maga többnyire igazságtalan. Sőt, azt a mély ellentmondást is megtaláljuk Nietzsche művében, amely szerint az élet, „ez a sötét, nyugodni nem tudó, kielégíthetetlenül önmagát sóvárgó hatalom” a maga lényegében igazságtalan: „Nagyon sok erő szükségeltetik ahhoz, hogy élni tudjunk, és elfeledjük, hogy élni és igazságtalannak lenni egy” (Nietzsche 2004a. 116. KGW III. 1. 261. KSA 1. 265). Ha az élet a maga lényegében igazságtalan, akkor viszont az igazságosság lényegileg szembefeszül az étellel. Ez tehát ellentmondás, de tragikus ellentmondásról van szó. Nietzsche számára az igazságosságra törekvő ember mint az emberi élet „legmagasabb erejének” kifejeződése mindenkor az „igazságtalan” élet túlerejével küzdve kell megvalósítsa önmagát: „ember voltát minden pillanatban önmagán adatott levezekelnie, s egy lehetetlen erényen tragikusan emészti magát”.¹⁵ „Lehetetlen erény”: nem pusztán az élet igazságtalanságával és az „egoizmus” masszív valóságával

¹⁴ Paradox módon amikor Nietzsche a *saját nevében* beszél (az *Ecce homó*ban), az minden bizonnyal az őriület – a mértékvesztés – jele.

¹⁵ uo. 132. KGW III. 1. 281. KSA 1. 285. Nem térhetek ki rá, csak jelezhetem, hogy adódik az összehasonlítás a nietzschei becsületesség, egyenesség (*Redlichkeit*) erényével, melyet egy helyen „keletkező erény”-nek nevez. Ullmann Tamás is idézi könyvében a *Vidám tudomány* 344. pontját, amelyben az igazság akarásának morális alapjait tárgyalja Nietzsche, kimutatva ennek ellentmondásosságát. Ebben a gondolatmenetben a *Redlichkeit* mint önlegyőzés, önmagam megtévesztésének tilalma bizonyul „lehetetlen erénynek”. Lehetetlen erényen természetesen itt nem azt kell érteni, hogy nem lehetséges, hanem hogy belső ellentmondásokkal terhes. Mindazonáltal az igazságosság és a *Redlichkeit* fogalmainak kapcsolata további részletes elemzést igényelne.

való szembefeszülése miatt. Hanem azért is, mert a benne működő önlegyőzés a *teremtő* önlegyőzése is kell legyen, saját teremtésével, szeretete kiáradásával szemben is igazságosnak kell lennie.

IRODALOM

- Arendt, Hannah 1995. A történelem fogalma. Ókori és modern. In *uő. Múlt és jövő között*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris – Readers International.
- Brusotti, Marco 1992. Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Eine Studie zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“. *Nietzsche-Studien*. 21. 81–136.
- Brusotti, Marco 2001. *Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose*. „Aktiv“ und „Reaktiv“ in *Nietzsche's Genealogie der Moral*. *Nietzsche-Studien*. 31. 107–132.
- Fink, Eugen 1960. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Geisenhanslücke, Achim 1999. Der Mensch als Eintagswesen: Nietzsches kritische Anthropologie in der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung. *Nietzsche-Studien*. 28. 125–140.
- Gerhardt, Volker 2011. Das Denken eines Individuums, Erneutes Nachdenken über Nietzsches zweites Unzeitgemäße Betrachtung. In *Die Funken des freien Geistes: Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*. Berlin, de Gruyter. 261–280.
- Heidegger, Martin 1996. *Nietzsche*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Kant, Immanuel 1996. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged. Ictus.
- Lacoue-Labarthe, Philippe 1992. Történelem és mimézis. Ford. Betegh Gábor. *Athenaeum*. I./3. 242–264.
- Melville, Herman 2008. *Billy Budd*. Ford. Borbás Mária. Budapest, Scolar.
- Nietzsche, Friedrich 1967–. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Szerk. Giorgio Colli – Marino Montinari. Berlin/New York, Walter de Gruyter (= KGW).
- Nietzsche, Friedrich 1980. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Szerk. Giorgio Colli – Marino Montinari. München/New York, Walter de Gruyter (= KSA).
- Nietzsche, Friedrich 1988. *Iffjúkori görög tárgyú írások*. Ford. Molnár Anna. Budapest, Európa.
- Nietzsche, Friedrich 1992. A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor. *Athenaeum*. I./3. 3–15.
- Nietzsche, Friedrich 1997. *Vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap.
- Nietzsche, Friedrich 1998. *A morál genealógiájához*. Ford. Vásárhelyi Szabó László. Veszprém, Pannon Pantheon/Comitatus.
- Nietzsche, Friedrich 2001. „Az új felvilágosodás”. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Osiris.
- Nietzsche, Friedrich 2004a. A történelem hasznáról és káráról. Ford. Tatár György. In Friedrich Nietzsche: *Korszerűtlen elmékedések*. Budapest, Atlantisz.
- Nietzsche, Friedrich 2004b. *Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Osiris.
- Nietzsche, Friedrich 2007. *Platón és elődei*. Ford. Kurdi Imre – Molnár Anna. Budapest, Gond-Cura Alapítvány.
- Nietzsche, Friedrich 2012. Az igazság pátoaszáról. In *uő. Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő, Attraktor.
- Ottmann, Henning (szerk.) 2000. *Nietzsche-Handbuch*. Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler.
- Robling, Franz-Hubert 1996. *Plastische Kraft. Versuch über rhetorische Subjektivität bei Friedrich Nietzsche*. *Nietzsche-Studien*. 25. 86–98.
- Salaquarda, Jörg, 1984. Studien zur zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung. *Nietzsche-Studien*. 13. 1–45.
- Ullmann Tamás 2012. *Az értelem dimenziói*. Budapest, Könyvpont/L'Harmattan.

