

# Ész, természet, történelem

Filozófiai tanulmányok

*Szerkesztette*

CZEGLÉDI ANDRÁS  
NOVÁK ZSOLT  
SCHREINER DÉNES  
TRENCSÉNYI BALÁZS

*Áron Kiadó*  
Budapest, 2002

Schreiner Dénes

## A MŰVÉSZET SZEREPE NIETZSCHE KULTÚRKRITIKÁJÁBAN

### Bevezetés

Az alábbi fejtegetések döntően Nietzsche második *Korszerűtlen elmélkedésének* elemzésével foglalkoznak, mely *A történelem hasznáról és káráról az élet szempontjából (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)* címet viseli. Talán nem egyértelmű, hogy miképpen szolgálhat számunkra e történetfilozófiai írás esztétikai jelentőséggel, miként bontható ki belőle esztétikai problematika. Ugyanis Nietzsche művészetfilozófiája az életmű más darabjai segítségével közvetlenebbül felvázolható, illetve számos olyan szöveghelyet és töredéket is találhatunk, melyeknek explicit módon maga a művészet, vagy a művész tevékenysége a tárgyuk. Ezekkel összevetve a második *Korszerűtlen elmélkedés* látszólag más irányban vizsgálódik, mert bár bizonyos részein szóba hozza a művészetet, kérdésfeltevése mégis a történeti érték problémájára vonatkozik.

Mindezek alapján fel kell tennünk a kérdést: vajon a történelemfilozófia és az esztétika mely pontokon kapcsolódhatnak egymáshoz? Amennyiben a művészet története részét képezi az emberiség történelmének, az erre a történetre irányuló filozófiai reflexió beágyazható a tágabb értelemben vett történelem filozófiájába. Evvel összefüggésben a művészet társadalmi jelentősége vagy a művészi alkotó folyamat társadalmi-történeti meghatározottsága összekapcsolható a társadalom, és végső soron az emberiség történetének egészével, hogy azután így egy historizáló-szociológiai szempontot vigyünk a művészet filozófiájába, akár mint legalapvetőbb összetevőt. Ha a művészet társadalmi jelenség, a társadalom pedig történetileg ragadható meg, akkor minden esztétika rejtett vagy nyílt történetfilozófiai előfeltevésekkel él, melyek egyaránt meghatározzák kérdéseit és válaszait

Úgy tűnik azonban, Nietzsche esetében nem egészen erről van szó, éppen ezért fejtegetésünknek is más úton kell haladnia, ha egyfajta hidat akar építeni az említett két diszciplína között. Úgy vélem, s a továbbiakban igazolni szeretném, hogy e híd két lehetséges tartópillére a kultúra és a mítosz önmagában is sokértelmű és problémákkal teli fogalma. Nietzsche történelemre vonatkozó elgondolásai minduntalan összekapcsolódnak az európai kultúra válságával és az e válság által előhívott kultúrkritikával. Történetfilozófiája kultúrfilozófia, amennyiben a történelemmel kapcsolatos problémái mindig összefüggnek egy lehetséges új kultúra létrejöttével. Történelmi világnunk kulturális képződmény, hiszen alapzatául az ember által teremtett kulturális alkotások kell, hogy szolgáljanak. A jog, az erkölcs, az állam, illetve a művészet, a vallás, a tudomány és a filozófia szervezhetik egybe történelmünket, mely számunkra – úgy tűnik – többé nem „külső” adottság. E tekintetben a művészet jelentősége nyilvánvalóvá válik, bár kérdéses marad, hogy e konstituáló tényező milyen viszonyban áll a többivel, illetve mi és mennyire fontos a funkciója a kultúra alapzatának kiépítésében.

Ismeretes, hogy Nietzsche a művészetnek kitüntetett szerepet tulajdonít az új kultúra létrehozásában, így a művészet maga mintegy történelemformáló erővé válik. Ha a kultúra fogalmát közvetítőnek gondoljuk történelem és művészet között, megragadhatjuk a nietzschei művészet- és történelemfilozófia egy lehetséges kapcsolódási pontját, melyen keresztül kibonthatjuk a jelzett mű esztétikai problematikáját.

Mindezen megfontolások művészet és történelem „tartalmi” kapcsolatára vonatkoznak. Itt a művészet mint a történelem része jön szóba, anélkül, hogy közvetlenül és kifejezetten vonatkozása lenne e történelem felvázolására, vagyis a történelmi világ konstrukciós elvei ekkor külsődlegesen maradnak a művészet birodalmához képest. A történelem mint elbeszélés, modell saját törvényekkel bírhat, melyek nem feltétlenül kapcsolódnak az esztétikum törvényeihez, bármiféleképp határozódjon is meg e törvények érvényességi köre. Eszerint a művészet olyan módon is betöltheti történelemalakító szerepét, hogy mindeközben sem „maga az alakuló történelem”, sem annak elmondása nem esztétikai jellegű, hanem például egy metafizikailag megalapozott történetfilozófia rendszerébe illeszkedik.

Bár Nietzsche írásai esztétikai értékkel is bírnak, műve kapcsán most mégsem a szöveg szép megformáltsága a lényeges számunkra. A történelmi elbeszélés esztétikuma csakúgy, mint a filozófiai interp-

retációé, nem feltétlen módon határozza meg a tárgyat, vagyis itt egy újabb, látszólag fordított külsődlegességgel találkozunk, mikor is a szöveg megformáltsága és a gondolati tartalom két különböző területhez tartoznak.<sup>1</sup> Úgy vélem azonban, hogy ami megfordításnak látszik, valójában a fentitől különböző forma–tartalom viszonyra vonatkozik. Egy történelemtudományi szöveg „külső” formája nem azonos az a „belső”, gondolati formával, amelyben elgondolja a történelmet. Ez utóbbi ugyanis magának a történelemnek formája, ahogy a szövegben megjelenik. E nem feltétlen érvényességű séma, a dolog túlerőltetése nélkül, modellként vagy inkább kiindulási pontként szolgálhat a nietzschei elmélkedés értelmezéséhez.<sup>2</sup>

Egyszerűbben fogalmazva: mit is ért Nietzsche azon, hogy a történelemnek műalkotássá kell válnia? Milyen az a történelmi világ, amely képes ilyen lenni, illetve képes arra, hogy ilyenné tegyük? A művészet, a műalkotás milyen fogalma teheti ezt lehetővé? Úgy tűnik, hogy Nietzsche egy, a mitikushoz strukturálisan hasonló elképzelést tár elénk, melyben időbeli történelmünk olyan alakot vesz fel, mely a haladáskonceptióval s a hagyományos történelmi idővel számoló filozófiákban talán nem lehetséges. Ezen mitizálásnak a műalkotásjelleggel való kapcsolatát kell kifejtenuünk a továbbiakban.

Ugyanakkor a fent említettekkel összefüggésben rá kell kérdeznünk a műalkotásszerűen formálódó világ és a „világon belüli”, a történelmi világot mint kultúrát formáló művészet kapcsolatára. A túlbujánzó történelmi érzékkel szemben használt ellenmérgek egyike ugyanis Nietzschénél a történelemfeletti (*überhistorische*) hatalomként értett művészet. Nietzsche összekapcsolja az újonnan formálódó, nem historicista kultúra ideálját a világ esztétikai jelenségként va-

---

1 Még akkor is, ha szépségen éppen tartalom és forma harmóniáját értjük. Ugyanis lehet például szép egy történelmi vagy történelemtudományi szöveg anélkül is, hogy tárgyának bármiféle köze lenne az esztétikaihoz. Természetesen a szép értelmének és az esztétikaihoz való viszonyának kérdése e dolgozat keretei között nem vethető föl.

2 A történelem mint narratíva elemzésére teszi a hangsúlyt például Hayden White. E megközelítés lehetővé teszi a történelmi elbeszélés irodalmi szöveggé való kezelését, s ennek megfelelően a poétikai vizsgálódásokat is a történelem tárgyában. Ha fogalmi szinten fenntartjuk a történő és az elbeszélte történelem különbözőségét, akkor innen kiindulva felvethetjük a kérdést, hogy a narratíva poétikája miképpen viszonyul a narratívában megjelenő „valóságos” történelem megformáltságához. Vajon milyen szinten határozza meg a történelem formája a róla szóló elbeszélést? Megfordítva: a szöveg esztétikája a történelmi világ milyen típusú megszerveződését teszi lehetővé? Vö. H. White (1997), ill. Louis O. Mink (1978), 129–149. o.

ló megragadásával. Amiképp a modernitás történeti korszakát meghatározta a történelmi szemléletmód, e korszak meghaladása is összefügg egy új világertelmezéssel. Egy *aión* egységet képez vezérlő perspektívájával, így lebomlásuk és másikba való átfordulásuk együtt jár. Kérdés marad persze, hogy a perspektívák pluralitása megengedi-e még a kommunikatív megértett kollektív történelmet, avagy a történelem mint egységes nézőpont feladásával együtt le kell mondanunk a kulturális közösség eszméjéről. Úgy vélem, hogy a Nietzsche által itt kínált műalkotásmodell e probléma megoldásának lehetőségeit is magában hordja. E lehetőségek tisztázását szolgálhatja a váltás, a határ, a kulturális és szemléletmódbeli átmenet pontosabb megragadása.

Bevezetésünk megkísérel választ adni arra a kérdésre is, hogy miért éppen e viszonylag korai Nietzsche-mű lesz a vezérfonal számunkra, hiszen a fenti problematika látszólag leginkább és legteljesebben az örök visszatérés gondolatának fényében értelmezhető, e gondolat pedig csak a későbbiek során tűnik fel Nietzsche látóterében, hogy azután alapvetően meghatározza gondolkodását. A kultúra, a történelem, a mítosz problémái ezután már nem választhatóak el sem az örök visszatérés, sem az ennek gondolatát egyedül elviselni képes *Übermensch* eszméjétől. Nem kizárva, hogy Nietzsche gondolati útja szükségszerűen, belső logikáját követve haladt ebbe az irányba, mégis érdemes talán e *Korszerűtlent* önálló kísérletként szemügyre venni.

Ha e munkát nem pusztán Nietzsche immanens gondolati „fejlődése” mentén értelmezzük, hanem a modernitás filozófiai hagyományába való illeszkedése szerint, olyan kapcsolódási pontokat találhatunk az elődökhöz, melyeket talán az örök visszatérés egyedülállóan hatalmas gondolata elfed előlünk.<sup>3</sup> Ez abból a szempontból válik fontossá számunkra, hogy ily módon a nietzschei gondolatmenet folytathatósága és továbbszóhatósága inkább megmutatkozik. Végső soron a dolog olyképpen is továbbgondolható, mely eltér Nietzsche „megoldásaitól”. (Ennek tudatosítása a nietzschei szöveg általunk adott interpretációjának határai tekintetében is lényeges.)

---

3 Mindezen megfontolások konklúziója korántsem az, hogy az örök visszatérés gondolata valami egyszerű és túlhaladott gondolat, sem pedig az, hogy ez a gondolat előzmény és következmény nélküli a gondolkodás történetében. A *Korszerűtlent* et-től való bizonyos fokú elválasztása pusztán munkahipotézis, az utak és kísérletek tisztább átláthatóságát biztosítja.

Akár a metafizika betetőzésének, ám még azon belül maradónak tekintjük Nietzsche filozófiáját, akár nem, az itt kínált utak egy valóban eredeti és új világértelmezés irányába mutathatnak. A világ műalkotásként való elgondolása mint lehetőség megmarad az ember számára.

### A történelemfilozófiai probléma

A modernitás történelemfilozófiája értelmezhető annak kísérleteként, hogy az ember(iség), saját képességei kibontakoztatása érdekében tulajdon kezébe vegye sorsa irányítását s az istenitől ezáltal egyre több feladatot vállaljon át önmagára. Vico és Rousseau nyomán a filozófusok a történelem alakíthatóságáról elmélkedtek, az ember ezzel együtt járó szabadságáról, s az így ráháruló felelősségről egyaránt. A történelem menete megváltoztatható, mert a mi tettünk (volt mindig is), másfelől viszont nem is térhetünk ki ezen feladat elől, hiszen már nem hisszük, hogy helyettünk vagy nélkülünk valaki céljához juttatja. Az emberiség, a történelmi folyamat uralója, egyben ennek szubjektumává is válik, vagyis a történelem univerzalitása egyúttal az emberek történelmi közösségét is jelenti. Ezzel összefüggésben a történelem terepe lesz az ember lényegének meghatározója, így e koncepciók az embert úgy tekintik, mint aki történelme során válik azzá, ami a rendeltetése. Hogy mi az ember, mi a célja, mik a legfőbb értékei, ezáltal a történelemből olvasható és olvasandó ki, tehát „definíciója” nem ragadható meg statikus módon, egyszerűen Istennel, az istennel, vagy éppen a természettel egybevetve. Az identifikáció ezen dinamikus, historikus módja mindazonáltal ráutalja az embert történelme lehetséges céljaira, végső soron saját céltételező tevékenységére.

A kultúrát, a történelmet műalkotásnak tartó nietzschei elgondolás értelmezéséhez érdemes röviden áttekintenünk néhány olyan gondolatmenetet, mely problematikánk szempontjából is különös fontossággal bír. Immanuel Kant, 1784-ben keletkezett művétől kezdve – mely *Az emberiség egyetemes történet eszméje világpolgári szemszögből* címet viseli –, írások egész sorában foglalkozik a történelem kérdésével.<sup>4</sup> E mű bevezetőjében Kant kifejti, hogy a történelem látszólagos

---

4 Lásd I. Kant (1980 ill. 1996).

értelmetlensége csak akkor küszöbölhető ki, ha felfedezünk benne egy természeti célt, mely mégiscsak meghatározza, egyberendezi az eseményeket. Mint ismeretes, ez a cél a jogszerű polgári állapot, amelyben kifejlődhetnek az ember természet adta képességei.

A döntő számunkra az, hogy Kant kiemeli: a történelem nem értelmes e cél nélkül, vagyis tulajdonképpen nem is történelem – pusztán események értelmetlen halmaza. E mű koncepciójában még a célt a természet avagy a Gondviselés adja, ám az ember – aki felfedheti ezt – tevékenyen részt vehet annak megvalósításában. Számomra úgy tűnik, hogy Kant később megkísérelte e teleológiát az emberben megalapozni, vagyis a történelmet egyre kevésbé kívánta külső adottságként értelmezni, hanem inkább az emberből, önnön képességeiből és tevékenységéből igyekezett megérteni.<sup>5</sup> Az ember autonómiája és ebből eredő céltételezése vált olyan fundamentummá, mely a világ(történelem) értelmességét biztosítja.

Ugyanakkor az emberben felfedett radikális rossz – a történelem beteljesülése tekintetében – újra ráutalja az embert Istenre, mint aki egyedül képes garantálni a különböző szempontok alapján cselekvő emberek közösségi egységét egy etikai társadalomban.<sup>6</sup> Láthatjuk, a kanti történeletfilozófia antropológiai beállítottságú, tehát összefügg az ember mivoltára vonatkozó kérdéssel. Nincs külső nézőpontunk a történelem egészéhez, így ennek megragadása egyfajta konstrukció is egyben, mely az ember önértelmezésével is kapcsolatban áll. A történelem egy adott jelenében élő egyén számára ez azzal a feladattal jár, hogy az emberi nem időben kibomló történetén gondolkodva egyúttal saját helyét is igyekezzen megérteni ebben a folyamatban. Csakúgy, mint Nietzsche, Kant is érzékelte azt a problémát, hogy a végcél felé közeledés gondolata kérdésessé teszi egy adott korszak önértékét, érvényességét. Kérdéses tehát, hogy képes-e az ember magát úton levőként érteni, avagy talán a történelmi idő kitüntetett pontjait nem csak a jövő tartalmazhatja?

E kérdés kifejtésében segítségünkre lehet Schelling 1800-ban megjelent műve, *A transzcendentális idealizmus rendszere*, mely írás egyúttal újabb adalékokkal szolgál a történelem és a művészet problematikájához.<sup>7</sup> Néhány gondolatot szeretnék a műből itt kiemelni.

5 vö. Tengelyi (1984) művének gondolatmenetével.

6 Lásd *A vallás a pusztá ész határain belül* című írást.

7 Lásd Schelling (1983).

A rendszer történetfilozófiai részében Schelling radikalizálja Kant problémafelvetését.<sup>8</sup> Szerinte nem szükségszerű, hogy az embernek történelme legyen, tudniillik az nem mindenki számára létezik, hanem csak annak, aki megfelelőképpen gondolja el. Így tekintve a történelem mint az abszolútum önkinyilatkoztatása egy eszmény fokozatos megvalósulását mutatja. Mivel azonban ennek csak az időbeli progresszió mint egész tehet eleget, „csak olyan lényeknek van történelmük, akik előtt olyan eszmény áll, amelyet csak a nem valósíthat meg, sohasem az egyén”.<sup>9</sup> Ez egy tradíciót feltételez, s annak jelenvalóságát az egyén tudatában: „csak annak számára van történelem, akire hatott a múlt, és csak annyiban, amennyiben hatott rá”.<sup>10</sup> Tulajdonképpen történeti létezésre tehát csak az tesz szert, aki aktív módon viszonyul a hagyományhoz, mind ennek tudatosítása, mind továbbírása tekintetében. Ily módon nem elégséges, ha valaki csupán „puszta közegként adja tovább az utókornak a múlt által megszerzett kultúrát anélkül, hogy ő maga oka volna egy új jövőnek”.<sup>11</sup>

Schelling véleménye szerint a történelem a jelen magyarázata, mivel csak az történeti, ami hat még a jelenben, vagyis jelenbeli egyének tudatában tétéleződik. Ilyenképpen a történetileg hatást gyakorolni képes személyiségek és az ezt a hatást befogadó szemlélők együttes játéka hozza létre a történelmi világot. Ugyanakkor kérdéses marad, hogy az egyetemes eszménnyel rendelkező, a múlt hatását felfogó egyének mi módon válhatnak a kultúrát aktívan továbbörökítőkké, azaz hogyan lehetnek okai egy új jövőnek.

A dilemmát Schelling – akárcsak Hegel – az abszolútum fogalma segítségével oldja meg. Szubjektív és objektív, szemlélő és szemlélt ugyanannak megnyilatkozása, ezáltal a történelem egy önkibomlás folyamatává válik, mely azonban Schelling szerint végtelen, s megvalósulásához – e folyamatot egy egésznek tekintve – mintegy aszimptomatikusan közelít. E rendszerben a művészet az, amelyben létrejön a szintézis, csak itt léphet egységre tudatos és öntudatlan, szubjektív és objektív, melyek a természetben és a történelemben elkülönülve léteznek.

Schelling a tudomány és a filozófia beteljesülését ezért a poézishez való visszatérésként gondolja el, mely mozzanatban egy új mitológia

---

8 I. m. 353–375. o.

9 355. o.

10 357. o.

11 358. o.



lehet a közvetítő elem. Ez a mitológia – mint az emberi nem kulturális alkotása – feladat a történelemben élő emberiség számára. Schelling – mint ahogy például Friedrich Schlegel s az egész német romantika<sup>12</sup> – az emberi kultúra jövődöbéli változásában komoly szerepet szánt a művészetnek. A művészet mint a rendszer csúcspontja történetfilozófiai jelentőséggel is bír, mindazonáltal rendszerbeli helye spekulatív módon meghatározva. Ezáltal viszont a művészet saját szerepét egy fogalmilag megragadott mozgásban játssza el, melynek alapelveihez nem férhet hozzá.

Mindeközben Schelling több helyütt a történelmet magát egyfajta színjátéknak nevezi, melyben Isten, avagy az abszolútum a dráma költője, s mi emberek vagyunk a szereplők. Azonban a szerző és a mű „nem független tőlünk, hanem csak fokozatosan, szabadságunk játékán keresztül nyilatkoztatja ki és fedi fel magát, úgy, hogy e szabadság nélkül ő maga sem *volna*... mi társszerzői vagyunk az egésznek”.<sup>13</sup> E felfogásban a történelem egy kollektív és egyúttal időbeli műalkotáshoz hasonlít, melynek többszólamúságát az adja, hogy a szereplők szerzők is egyben, szerepük kitalálása révén. A világszínház régi metaforáját tehát Schelling fogalmi síkon alkalmazza. A világ itt egy időben kibontakozó műalkotás, melynek ha virtuálisan is, de van végpontja, kifejelete. Ez a színmű nem most kezdődik, bár minden szereplő, saját mostjában, hozzátesz valamit az egészhez. Úgy tűnik mégis, hogy e szereplők mint szereplők nem írhatják át teljesen a darabot, nem alakíthatják át radikálisan a történelmi világot, mivel csak az idő egy szelete a sajátjuk s így a forogatókönyv egészét nem képesek alapjaiban megváltoztatni.

Ami Schellingnél véget nem érő processzus, azt Hegel úgy ábrázolja rendszerében, mint ami lényegét tekintve elérte célját. Az abszolút szellem önelidegenedésének, majd önmagához való visszatérésének története a filozófiában – a fogalom közegeiben – eljutott a beteljesese-

---

12 Friedrich Schlegel így ír költészet és mitológia kapcsolatáról: „Hiányzik... költészetünknek olyan középpont, amilyen a mitológia volt a régiek számára;...Nincsen mitológiánk. De hozzáteszem, közel járunk ahhoz, hogy legyen, pontosabban itt az ideje, hogy komolyan hozzáálljunk és teremtsünk magunknak.” Schlegel a mitológia és a poézis egységét összekapcsolja ezek középpontot teremtő, megformáló erejével. A mitológia képes az ember szellemi alkotásait egybe rendezni s mintegy megszervezni a világot az ember körül. Látni fogjuk, hogy Nietzsche zárt horizont iránti igénye nem áll távol egy ilyen új mitológia követelésétől. Lásd F. Schlegel: Beszélgetés a költészetéről, in: A. W. Schlegel és F. Schlegel (1980), 357. skk. o. (vö. 681. skk. o.).

13 I. m. 372. o. vö. Kierkegaard (1978), 738. sk. o.

déshez. A történelem vége itt nem a történések végét jelenti, hanem azt, hogy már semmi döntően új nem járulhat hozzá a történelem lényegéhez, mely a szabadság (ön)tudatában való előrehaladás.<sup>14</sup> A még meg nem történtek így nem képesek gyökeresen átalakítani a történelmi világot, hisz annak alapelve már feltárult s szerkezete készen áll.

Hegel úgy véli, hogy éppen azért mondható el ésszerűen és valósága szerint a történelmi folyamat, mert már a végén vagyunk, és így visszatekintve megállapítható az egyes történések értelme és értéke az egész viszonylatában. Mindez természetesen csak a filozófiai spekuláció magaslatának nézőpontjáról lehetséges, hiszen a szellem csak itt és ekkor ismerhet magára, hogy konstatalja: mindaz, ami történelmi, a saját történetébe tartozik. A történelem lezárult, hogy átadja helyét az emberiség tulajdonképpen nem történelmi létezésének, melyben esetleg csak a múltrol szerzett tudás bővítése marad a feladat. A történelem lezárultsága és történelmi tudásanyagává válása az a pont, ahol Nietzsche támadásba lendül.

## A műalkotás mint modell

### *Nietzsche történetfilozófiája*

Nietzsche második *Korszerűtlen elmélkedésében*<sup>15</sup> – mely 1874-ben keletkezett – élesen szembefordul a történelem azon felfogásával, mely azt lezártnak tekinti. E felfogás a történelem szemléelőjét tárgyán kívül helyezi, hogy aztán e pontról tegye lehetővé a történelem pontosabb megismerését, anélkül, hogy biztosítaná annak hatását a szemléelőre. A túlfeljett történelmi érzék elzárja a történelembe lépés útját, mivel azt holt tudásanyagává változtatja.<sup>16</sup> Ahogy Nietzsche írja: „odáig mennek, hogy feltételezik, hogy akit a múlt valamely pillanata egyáltalán nem érint, az hivatott annak ábrázolására... – ezt nevezik aztán büszkén «objektivitásnak»!”<sup>17</sup>

14 Lásd Hegel (1966), 13–204. o.

15 Nietzsche (1989 ill. 1917).

16 Tatár György ezzel kapcsolatban így fogalmaz: „A történetiség, vagyis a valóságos történelemmel való találkozás vált tapasztalhatatlanná, miután elmúltságának és jelenvalóságának központi feszültsége elenyészett.” Lásd Nietzsche (1989), 11. o. A mondottakat érdemes összevetni Kierkegaard gondolatmenetével. Lásd Kierkegaard (1978), 782. skk. o.

17 65. o.

Mindezzel szemben Nietzsche nem pusztán a történelem zárt, végérvényes mivoltát tagadja, hanem végső soron elveti a történelem objektivitásának gondolatát is. Történelmi összefüggés csakis a cselekvő egyének számára létezik, akik saját aktivitásuknak megfelelően értelmezik azt, a múltat mintegy hozzáigazítva tetteikhez. A cselekvő ember nem pusztán feltételezi a történelmi hátteret, hanem meg is teremti azt a maga számára.<sup>18</sup> De csak a maga számára, így nincs olyan univerzális nézőpont, ahonnan nézve ez a történelem mindenki számára ugyanannak mutatkozna. Nietzsche a történelem tanulmányozásának általa leírt három fajtáját is csak a neki megfelelő embereknek ajánlja, nincs tehát kitüntetett szemléleti mód e tekintetben sem. Ez nem pusztán az adott történelemnek a szubjektív értelmezésekben megjelenő sokféleségét jelenti, hanem azt, hogy elvileg sincs ilyen általános összefüggés, nincs objektíve meglévő történelmi folyamat, és ezzel kapcsolatosan nincs általánosan érvényes történelemkép sem.

A későbbiek során kitérünk rá, hogy ez a szélsőségesen individualista álláspont vajon megenged-e mégis valamiféle kollektivitást, ami például egy új kultúra létrehozása kapcsán elengedhetetlennek tűnik. Mindenesetre Nietzsche a végsőkéig élezi a modern történetfilozófia azon elképzelését, miszerint a történelmet mi csináljuk, éppen ezért vagyunk képesek megismerni, értelmezni. Eme radikalizálás során a történelem univerzális folyamatjellegével együtt elvész annak általában vett adott volta is, hiszen a történelmet adottnak, meglévőnek tekintő nem cselekvők éppenséggel nem történelemként, hanem tudásként tapasztalják azt.<sup>19</sup> Nietzsche felfogásában viszont a történelemnek az életet kell szolgálni, pontosan azért, hogy ezen élet történelemformáló és -teremtő lehessen. A múltba pillantás csakis

---

18 Karl Jaspers Nietzsche-könyvében gondosan elemzi a történelem problematikáját. Végkövetkeztetése szerint a történő és a tudott történelem korrelációja felszámolja a történelem tárgyyszerű objektivitását: „die Historie als Wissen verändert sich mit der Geschichte als *wirklichem Geschehen*: nichts Vergangenes ist endgültig tot... In dieser wahren Geschichte als lebendig zeugendem Wissen wird niemals endgültig gewubt, wie es eigentlich gewesen ist.” (Az idézet utolsó része egyébként valószínűleg utalás Leopold von Ranke sokféleképpen értett s olykor félreértett híres kijelentésére.) Lásd Jaspers (1981 ill. 1994), 241. o. ill. 38. o.

19 Már Kant esetében is láthattuk, hogy a modern ember – a történelem „terhének” magára vállalásával – sajátos pozícióba kerül. Ahogy Volker Gerhardt fogalmaz, „az embernek *van* történelme és továbbra is kénytelen történelmet *csinálni*”. Lásd Gerhardt (1998), 72. o.

egy eljövendő létrehívása érdekében lehet jogosult, illetve csak ennek fényében teremődik meg az élő összefüggés múlt, jelen és jövő között. A történelem szemlélete nem választható el a történelem alkotásától. Ugyanakkor a történelem célja nem a közös végállapotban vagy az a felé haladásban lelhető fel, hanem a nagy, teremtő egyéniségekben: „A történelem feladata az, hogy ő legyen köztük a közvetítő, s hogy a nagy mű megalkotásához mindig újból alkalmat adjon, s hozzá erőt. Nem, az emberiség célja nem a végben rejlik, hanem egyedül legkiválóbb példányaiban.”<sup>20</sup>

Mindezen cselekvők cselekvéséhez viszont a történeti (*das Historische*) mellett a történetietlen (*das Unhistorische*) is szükséges, a felejténi tudás, éppen mivel a történeti érzék túlsúlya bénítólag hat a cselekvésre. E kettő harmóniáját nevezi Nietzsche plasztikus erőnek (*plastische Kraft*). Ez a plasztikus erő teszi lehetővé a cselekvő számára, hogy egy zárt és egész horizonton belül éljen és cselekedjen. Ennek hiányában maga az élet sorvad el, mely a történeti valóságot formálni képes.

Nietzsche éppen e történeti valóság műalkotásszerű megformálásának gondolatát veti fel egyének, népek és kultúrák viszonylatában egyaránt. Feladatunk e gondolat különböző problémák mentén való körüljárása, kibontása. Kérdésünk az, hogy mi a feltétele a történelem ilyen szemléletének és vajon mi járhat együtt azzal, „ha a történelem elbíri azt, hogy műalkotássá formálódjék, tehát hogy tiszta műalkotássá váljon (wenn die Historie es erträgt, zum Kunstwerk umgebildet, also reines Kunstgebilde zu werden)”.<sup>21</sup>

### Történelem, mítosz és műalkotás

A világ mint műalkotás gondolatának egyik aspektusa a történelem részleges „remitologizálása,” és e mozdulat maga is többrétegű. Egyfelől – úgy tűnik – az a történelemszerkezet, melyet Nietzsche az univerzális folyamat helyébe állít, a mitikussal bizonyos hasonlóságot mutat; másfelől az új történelemkép, a világ műalkotásszerűsége, funkcionálisan tekintve is egy új mitológia jellegzetességével bír.

20 „das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren” Nietzsche (1989), 85. o. ill. (1917), 364. o. A Genialen-Republik ehhez kapcsolódó – és Schopenhauertől átvett – gondolata felbukkan *A filozófia a görögök tragikus korszakában* című nagy töredékben is. Lásd Nietzsche (1988), 60. o.

21 Lásd Nietzsche (1989), 68. o., ill. (1917), 339. o.

A tények bálványozását elutasítók, a történelmi ár ellen úszó nagy egyéniségek alkotják Nietzsche szerint az igazi történelmet. Ez a történelem azonban tulajdonképpen nem az időben zajlik, hanem e történelmi zsenik időtlen egyidejűségükben alkotnak egyfajta közösséget, melynek éppen azok tagjai, akik a „profán” történelmi időn képesek voltak túlelni, szükségességét saját magukévé átfordítani. Mitikus egyidejűségről van szó, de nem annyiban, hogy ők valamiféle őseredethez kapcsolódnának, melynek megisméltése vagy az ahhoz való visszatérés lenne a cél. A történelmi idő nem válik ciklikussá és nem a mitikus, szent és örök ősidő, illetve a profán, tovafelelő jelen elkülönülése a meghatározó benne. Mégis, a mítoszok struktúráját ismétli annyiban, hogy ezek az egyének az időtlen körülöttük lévő háttérükké tudják változtatni, így nem rendeződnek semmiféle fejlődési fokozatokba.<sup>22</sup>

Minden kor nagy egyéniségei úgy léteznek, mintha ők lennének a végcél, mintha a történelmi elbeszélés középpontjában ők állnának, anélkül, hogy ezáltal viszonylagossá válna bármelyikük történetének jelentősége a másikéhoz képest. Szinte egyfajta térbeli szerkezethez hasonló áll előttünk, melynek csomópontjai – a nagy egyéniségek – képesek megvilágítani az egész értelmét, ezáltal értéket is kölcsönözve neki. A történelem csak alkalom az ilyen „nagy történetek” elbeszélésére, melyek pluralitása nem szül értelmetlenséget, ám a világfolyamat haladásának gondolatát kizárja. Nietzsche álláspontja szerint éppen azok az igazi történelmi személyiségek, akik ilyen módon mítosszá képesek átalakítani a történelmet, ők maguk teremtvén meg ehhez a történelemfeletti (*überhistorische*) perspektívát. Történetek képződnek így, melyek nem fűzhetők fel egy fonálra az időben, hisz nincs olyan abszolút külső pont, mely ennek kritériumait megadná. Talán nem járunk messze az igazságtól, ha azt mondjuk, hogy Nietzsche szembe állt a művészet története lebegett, a teremtő művészeké, akik alkotásukkal újra meg újra a világot is átalakították, megalkották.

---

22 Pierre Klossowski a *Zarathustra* kapcsán a világ történeté, fabulává válásáról ír. Szerinte e refabulizáció egyben (vissza)lépés a történelmi időből a mítosz örök idejébe. Lásd Klossowski (1992), 82. sk. o. Érdemes mindezt azzal összevetni, hogy maga Nietzsche *A tragédia születésében* a mítosz történelemmé korcsosulásáról beszél, annak kapcsán, hogy a történelmi tények vizsgálata a vallás és a mítosz iránti érzék elhalását hozta maga után. Lásd Nietzsche (1986), 89. o.

A múlt értelmezése, a történelem elgondolása is – a történelmi cselekvéssel való összefüggés folytán – a művészi alkotó tevékenységhez hasonlatos: „Ezen a módon gondolni el objektíve a történelmet a drámaíró csendes munkájával azonos; tudniillik mindent összegondolni, az elszigeteltet hozzászőni az egészhez: mindenütt azzal a feltevessel élni, hogy egy terv egységét a dolgokba kell helyezni, ha nincs eleve benne.”<sup>23</sup> A világ mint mítosz mítoszköltőt feltételez, aki azonban Nietzsche-nél maga a mitikus hős, mivel a világot megköltetni pusztán szemlélő vagy megismerő aktus által nem lehet, csak alakító benneállás révén.

Nietzsche mitologizálásának másik oldala magának egy új mitológiának beépítése a történelembe. Ezen elgondolás szerint az eddigi történelem helyébe, mely összekapcsolódott a történelmi tudat túlfeloldásával, egy új történelmi világnak kell lépnie, amiben az életet s az élő kultúrát nem fojtja el a benne élők állandó historikus objektivizálása, minden dolog „történelmi” távlatba helyezése. A nagy feladat ehhez a kezdet megteremtése, az iniciáló lépés megtétele. Ez az új történelem, amint Nietzsche-nél látjuk, nem pusztán szerkezetileg hasonlít a mitikusra, de a mítoszt a maga „ténylegességében” is felhasználja e szerkezet kialakítása során.<sup>24</sup>

A vallás és a művészet mint történelemfeletti hatalmak e koncepcióban ugyanis részben mitologikus funkcióval bírnak, mivel „a tekintetet elvonják a szüntelen keletkezésről és alakulásról, és arra irányítják, ami a létezésnek az örök és változatlan jelentés karakterét adja”.<sup>25</sup> A vallás fogalma itt megfelel egy, a történelmi kinyilatkoztatás vallásainak helyébe lépő, illetve a pogány mintákat felelevenítő val-

---

23 Nietzsche (1989), 63. o.

24 Mindazonáltal a mítosz szerepe a nietzschei filozófiában korántsem egyértelmű. Például Jaspers idézett műve Nietzsche mítoszhoz viszonyulását a miénktől eltérő megközelítés alapján elemzi. Véleménye szerint Nietzsche sohasem pillantott igazán a mítoszok mélyére, épp ezért általa semmilyen mítosz nem újulhatott meg, illetve nem válhatott jelenvalóvá. Jaspers természetesen mindezt a már létező mítoszokra érti, melyek nem egy akaratlagos aktus által jöttek létre: „Man kann nicht aus dem Wissen um den Verlust des Mythos... einen neuen Mythos machen wollen. Denn unechter Mythos will absichtlich hervorrufen, was, wenn es echt ist, gerade nicht gewollt werden kann.” Mindehhez még hozzáfűzi: „Götter und Gott lassen sich nicht schaffen; sie sind zu erfahren; ihr Sein ist in Chiffren und Symbolen zu lesen.” A fejezet további részében Jaspers a Nietzsche által létrehozott saját mitológia (*Naturmythik, Dionysos*) elemzésével foglalkozik. Lásd Jaspers (1981), 367. skk. o.

25 I. m. 95. o.

lásának, a művészet pedig – az örökké létező szemlélete által – az új történelmi világ időfeletti egyberendeződését segíti elő.<sup>26</sup> A történelemfeletti – amit itt mint mitikust fogtunk fel – vallásként és művészetként válhat az új történetyszerkezet fontos alkotóelemévé. A világ pedig – Nietzsche szövegéből úgy tűnik – egy új kultúra jegyében alakulhat át örökkévaló műalkotássá.

### *A kultúra mint műalkotás*

Philippe Lacoue-Labarthe *Történelem és mimézis* című munkája a második *Korszerűtlen* értelmezéséhez további szempontokat kínál.<sup>27</sup> A szerző Nietzsche kultúrafelfogását a lét művé válása szempontjából értékeli: „Egy nép, éppúgy, mint egy ember vagy egy kultúra, egy civilizáció (*Kultur*), csak annyiban létezik, rendelkezik saját egységgel, amennyiben elgondolható műalkotásként.”<sup>28</sup>

A kultúra ugyanakkor csak saját magát megformálva, önmagából kifejlődve lehet képes erre, nem pedig külső meghatározások alapján. Ilyenformán ez a kulturális világ organizmushoz hasonló, élet-szerűség jellemzi, mivel asszimilációk és disszimilációk során át önmaga hozza létre saját magát. Lacoue-Labarthe szerint az organicitás és műszerűség viszonylatában viszont ez utóbbi a meghatározó,

26 Meg kell jegyezni, hogy a modernitás haladásgondolata, biblikus gyökerei ellenére, elszakadt az alapul szolgáló üdvtörténeti elképzeléstől. A keresztény vallás és művészet, eredetét tekintve, az örökkévalóan transzcendenshez kötődik. Az üdvtörténet és a modern perfektibilitásgondolat kapcsolatához és különbözőségéhez lásd pl. Löwith (1996), ill. Arendt (1995), 49–99. o. Martin Heidegger a világtörténelem fogalmának kialakulásában a bibliaival szemben a másik gyökérré, az antik metafizikára teszi a hangsúlyt. Az európai nihilizmusról szóló művében, az érték gondolattal összefüggésben írja: „Die metaphysischen Grundstellungen... sind der Boden und der Bereich dessen, was wir als Weltgeschichte, im besonderen als abendländische Geschichte kennen.” Lásd Heidegger (1961), II. 91. sk. o. Ugyanakkor figyelembe kell vennünk azt is, hogy bár a keresztény teológia tekinthető egy nem keresztény filozófia krisztianizációjának is, mégis az üdvtörténeti és eszkatológiai gondolatok létrejötte nem képzelhető el a bibliai isten- és emberkép nélkül. vö. Tatár (1993), 166. skk. o.

27 Lásd Lacoue-Labarthe (1992), 242–264. o.

28 Lásd 250. o. Emlékezzünk *A tragédia születése* ismert soraira: „nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt”. Lásd Nietzsche (1917), 8. o. ill. 45. o., vö. Nietzsche (1986), 13. o. ill. 54. o. Számomra úgy tűnik, hogy a *Korszerűtlen*ben a világ ősművészenek (*Urkünstler*) vagy művészistenének (*Künstler-Gott*) szerepét részben maga a kultúrát teremtő ember veszi át.

Nietzsche „az életet fogja fel a művészet mintájára és nem fordítva”.<sup>29</sup>

A létezés mint művé válás tehát egyfajta *onto-mimetológia* mentén értelmezhető, egy forma, egy alak leképezéseként. Természetesen a minta – az antik görögség kultúrája – egyúttal a túlszárnyalás kihívását jelenti. Ez magának a görög kultúrának azon – Nietzsche által is jellemzett – alapvonásából fakad, hogy az, befogadván a külső impulzusokat, átformálta a kapottat, s valami eredetit, újat alakított ki önmagában. Ha tehát kultúránk példának tekinti az antikvitást, akkor a mintán túljutás egyben a saját középpont megtalálását kell jelentse.

Ez a mimézis teremtő jellegűvé fordítását mutatja, a kultúra műalkotássá válása így csak önmaga művé alkotása lehet.<sup>30</sup> És ez a fajta poézis hozhatja létre az új kulturális világot, mely a történelemnek az eddigőtől elütő korszakát jelenti be. A kultúra művé válása tehát magát a történelmet is a műalkotás mintájára szervezi meg, hiszen amaz itt többé nem egy történelmi jelenség pusztán, hanem az ember teljes, újszerűen értett történelmi létezése.

A már említett plasztikus erő (*plastische Kraft*) fogalma alatt Nietzsche azt a művészi képességet érti, „amivel valami sajátosan növekszik magától és magából, ami elmúltat és idegent átformál és bekebelez, sebeket begyógyít, elveszettet pótol, széttört formákat önmagából formál újra”.<sup>31</sup> Ez az erő tudja egyesíteni a szétvált részeket, hogy a nép kultúráját egy organikus egészbe rendezze, mivelhogy „az a nép, amelyiknek kultúráját tulajdonítunk, egész valóságában valami élően Egy kell legyen, s nem hullhat szét nyomorultul belsővé és külsővé, tartalommal és formává”.<sup>32</sup>

A zárt és egész horizontot is e megformáló erő hozza létre, s így éppúgy biztosítja a kultúra kialakulását, mint fennmaradását. A zárt

29 251. o. Vö. Gerhardt (1998), 61. o.

30 Összevethetőek ezzel a *Mi, filológusok* című korszerűtlen elmélkedés vázlatának sorai: „Egy olyan kultúra, amely a görög után fut, semmit sem tud *teremteni*. Jóllehet az alkotó mindenünnen kölcsönvehet és táplálkozhat. Így hát csak alkotókként is mondhatunk valamit a görögökből magunkénak.” Lásd Nietzsche (1988), 235. o.

31 „aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangnes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlornes zu ersetzen, zerbrochne Formen aus sich nachzuformen”. Lásd Nietzsche (1917), 286. o. ill. (1989), 31. o.

32 „das Volk, dem man eine Cultur zuspricht, soll nur in aller Wirklichkeit etwas lebendig Eines sein und nicht so elend in Inneres und Äusseres, in Inhalt und Form auseinanderfallen”. Lásd Nietzsche (1917), 314. o. ill. (1989), 50.o.



horizont meggátolja ugyanis a pillantás minduntalan végtelenbe kalandozását és az embert a megalkotandóhoz köti.<sup>33</sup>

Nietzsche szerint csak akkor vagyunk képesek „történelmet írni”, ha nem alakítunk ki mesterséges distanciát szemléleti pozíciókn és a szemlélt történeti valóság között. Ez a distancia korántsem azonos az a távolságtartással, mely a hagyomány átformálásához szükséges. Az ilyen változtatás ugyanis éppen a történeti hagyomány igazi folytatása, mivel nem „engedi” azt vége szakadni, nem konzervál rossz értelemben, hanem továbbkölt és alakít. Mindehhez természetesen kell egyfajta kritikai beállítódás, hiszen ha egy kultúra pusztán tehetlenségi erejénél fogva működne, elfeledett eredetek által elindítva, akkor ez súlyos következményekkel járna. Az új megteremtése tehát megkövetel egy lépést hátra, hogy végigpillantsunk a változásra szoruló, de a formáló aktus csak az újbóli visszalépés által képzelhető el. Nietzsche a megmerevedett kívülről bírája, a történelemhez, a kultúrához már csak szemlélődően viszonyulót. E magatartás nem képes megtenni az oda-vissza lépések mozgását, mivel horizontja nem tud visszazárulni a végtelen nyíltságból a határoltba.<sup>34</sup>

A történeti tudat hipertrófiája a megtörténtet és a történőt egyfolytában „történelmi távlatból” nézi, mivel önmagát az eseményeken kívülre helyezi. A múlt végtelenjébe vesző tekintet, akár szigorú determináltságot állapít meg, akár számtalan lehetőséget, így nem fog konkrét cselekvésre ösztönözni, mert vagy nem hisz az újban, vagy nem lesz elégséges oka realizálni egyetlen kínálkozó lehetőséget sem.<sup>35</sup> Ez egy halott, másodlagos kultúra képét vetíti elénk, mely ah-

33 „Ohne Mythos... geht jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schliesst eine ganze Culturbe-  
wegung zur Einheit ab.” Nietzsche-nek e szavai *A tragédia születésében* összekapcsolódnak a mítosz talán és – épp ezáltal! – múlttalán jelen kritikájával. Lásd Nietzsche (1917), 160. o. ill. (1986), 188. o. A horizontképződés feltételeit pedig – mint ahogy korábban is láttuk – maga a mítosz biztosíthatja. Nietzsche ezáltal azt a feladatot vállalja magára, hogy egy mítosz talánított korban a mítoszt – a művészet által – újra történelemformálóvá tegye. E törekvésében, bizonyos fokig, a romantika örököse, gondolatai egybevet-  
hetőek Schelling és F. Schlegel már idézett szövegeivel.

34 Nietzsche már *A homéroszi versengés* című munkájában ekként jellemzi a modernitást s marasztalja el az ókorral összevetve: „Ezért voltak az ókor emberei szabadabbak, mert céljaik közelebbiek és kézzelfoghatóbbak voltak. A modern embernek ugyanakkor mindenütt a végtelen állja útját.” Nietzsche (1988), 46. o.

35 Az individuum szintjén Kierkegaard ezt esztétikai – és kétségbeesett – önszemléletnek nevezi. Lásd Kierkegaard (1978), 885. o. Úgy tűnik. Nietzsche egyfajta vagy-vagy bevezetését tervezi a történelemben, amit Kierkegaard éppen hiányol benne. (uo. 787. skk. o.)

hoz hasonlatos, mintha mindenki a művészet teoretikusává, történésszévé válna, de senki sem hozna létre már műalkotásokat.<sup>36</sup>

Mindezzel ellentétben az alkotó, a művészként értett történelmi ember bizonyos mérvű – de nem korlátlan! – önkénnyel viszonyul a világhoz s nem „szegül ellen az ismeretlenbe repülésnek”. Nietzsche alkotó központú esztétikájának megfelelően a cselekvő ember az a valaki, aki a művész teremtő „Legyen”-jét mondja, hogy ezáltal a kultúra kozmosza mint műalkotás létrejöjjön.<sup>37</sup>

#### 4. Káosz és kozmosz – a kezdet

A kezdet kitüntetett jelentőséggel bír minden világban. De milyennek is kell felfognunk egy kultúra kezdetét? Nietzsche a kultúra műalkotássá tételét több helyütt a káosz kozmoszá formálásának nevezi. E szerint például a görögök úgy tudtak saját középponttal, kultúrával rendelkezni, hogy megtanulták az átvett örökség káoszát megszervezni, s ebből új világot teremteni.<sup>38</sup> A kultúra ilyen művészi kiformálása tehát egyfajta démiurgikus tevékenységet feltételez, a világteremtés mitikus módját. Mivel Nietzsche esetében láthattuk, hogy a történelmi világ egyáltalán nem adottságként van jelen, hanem csak nyersanyag a történelmet alkotók számára, ezért a kozmogóniai aktust nem pusztán metaforikusan kell értenünk. A világ mint történelem az ő szemükben nem kész valami, de nem a cél távoliséga miatt, hanem mert meghatározandó még a történelem értelme, vagyis hogy mi is tulajdonképpen ez a világ.<sup>39</sup>

36 Ahogy a *Mi, filológusok* vázlataiban írja: „Mennyire valóságosak voltak a görögök még a tisztán kitalált dolgokban is, hogyan költötték tovább a valóságot, mennyire nem vágytak el belőle.” (241. aforizma. Lásd Nietzsche [1988], 219. o.) A romantikus historizmusmal szembeni állásfoglalás rávilágít arra, hogy Nietzsche modernitáskritikája a jelennek az ismeretlen jövőbe való átfordításával párosul s nem a múlt visszahozásának igényével. Evvel hozható összefüggésbe, hogy Nietzsche a kezdeteket nyersnek, formátlannak és barbárnak tekinti: szerinte ezek helyett a magasabb szinteket (görögség) érdemes tanulmányozni (uo. 58. o.). Az eredet (*Ursprung*), illetve a származás, a kezdet (*Herkunft, Anfang*) történelelfilozófiai viszonyához lásd Foucault (1991), 61–72. o.

37 Halász Előd, szép elemzésében, ennek az újnak a szerepét vizsgálja Nietzsche és Ady költészetében. Lásd Halász (1995), különösen 63. skk. o.

38 A *történelem hasznáról és káráról* egy fontos helyén Nietzsche ekképp fogalmaz: „Die Griechen lernten allmählich das Chaos zu organisieren”. (Lásd Nietzsche [1989], 98. o., ill. [1917], 383. o.)

39 Heidegger *A műalkotás eredete* szövegében a művészet történelemalapító mivoltát is szóba hozza: „Mindig amikor művészet történik – azaz ha jelen van a kezdet –,

Nietzsche szerint ez az értelem nem az időben bontakozik ki, mert egyrészt az ember itt (még?) nem olyan lény, mely így rendelkezhetne az idővel, a nem emberinek pedig nincs történelme, másrészt pedig a történelmet önmagukhoz igazító zsenik, a kultúrát formáló géniuszok adta értelem nem időtől függő, hanem örök. A nagy egyéniség múltakat és jövőket egyaránt képes a saját *mostja* köré szervezni, mivel önmagát és a körülötte lévőket mintegy az örökkévalóság perspektívájából látja. (Goethe jó példa erre.) Talán ez az egyik olyan pont, ahol az örök visszatérés gondolata „megrohanhatta” a filozófust, hogy aztán mint egyetlen lehetséges magaslát szolgáljon a gondolatra igent mondók számára...

Mindenesetre azt mondhatjuk, hogy a teljesen új, az addig ismeretlen megteremtése, mint a kaotikus rendezettségé formálása, analóg a művész tétével. Nietzsche világfogalma és műalkotás-fogalma itt a teremtő művészeiben egyesül. A létrehozott mindig létrehozót kíván, mely azonban már nem az isteni, hanem az ennek helyébe lépő ember. Mitikus és művészi többszörösen áttételes összefűzésével van dolgunk tehát. A történelem, a kultúra „kiszakítása” az időből, s egy térszerű, szinkronikus struktúrába rendezése felhasználja a kultúra teremtéséhez a mítoszt, és a teremtőt is mitikus jegyekkel látja el. Mindeközben ez a folyamat a művész alkotómunkájaként áll előttünk, aki kifejezetten művészi képességeinél fogva hozza létre a még nem létezőt, a művet.

Nietzsche egy – a modernitásban legalább Rousseau-ig visszanyúló – elképzelést fűz ehhez, az új, a második természet fogalmát.<sup>40</sup> Ez

---

lökés támad a történelemben, a történelem először vagy éppen újra kezdődik.”. Lásd Heidegger (1988), 117. o. A nietzschei és a heideggeri utat azonban itt legalább két ponton el kell választanunk. Heidegger ugyanis problematikusnak tartja a létező, a világ olyan szemléletét, mely ezeket az elkészítettség értelmében tekinti teremtettnek, megalkotottnak (uo. 51. sikk. o.). E felfogás, véleményem szerint, nem áll távol Nietzschétől, ám – mint látni fogjuk – több gondolati variánst is megenged. Másrészt ismeretes, hogy Heidegger a művészet lényegét nem az alkotó, hanem a műalkotás létmódja felől közelíti meg, esztétikája műközpontú. Heidegger útja a műtől kiindulva vezet a művészetre való rákérdéshez („vom Werk her kommenden Fragens nach der Kunst”). Éppen ezért elutasítja a befogadás nietzschei felfogását, miszerint az az alkotó tevékenység utánacsínálása, utólagos végrehajtása: „Die Meinung, das Aufnehmen der Werke sei eine Art Nachvollzug des Schaffens, ist so wenig wahr, daß sogar der Bezug des Künstlers zum Werk als dem geschaffenen nicht mehr der des Schaffenden ist”. Lásd Heidegger (1961), I. 138. o. Ha mindezt a kultúra mint műalkotás gondolatára vonatkoztatjuk, kibontható ebből a történelmi világ egy újszerű megközelítésmódja.

40 Lásd „der Begriff der Cultur als einer neuen und verbesserten Physis” (Lásd Nietzsche [1989], 98. o., ill. [1917], 384. o.)

az új *phüszisz* itt azonban nem csupán a kultúra mint olyan, az ember öntranszcendálása a biológiai adottságokon túlra, hanem az adott kulturális valóság meghaladása is. Ez egy új történelem, melynek új törvényekhez kell igazodnia a művé válás értelmének megfelelően.

Nietzsche-könyvében Martin Heidegger, a *Wille zur Macht* és az *ewige Wiederkunft* gondolatát elemezve, külön kitér a világ káoszként való felfogására.<sup>41</sup> Utal *A vidám tudomány* 109. aforizmájára, melyben ezt olvashatjuk: „A világ összkaraktere... öröktől fogva a káosz (Der Gesamt-Charakter der Welt... in alle Ewigkeit Chaos)”.<sup>42</sup> Ez az elképzelés Nietzsche számára a létező, a világ, a természet emberiesítésének (*Vermenschung*, *Vermenschlichung*) elutasítását vonja maga után.<sup>43</sup> Látszólag visszavéve az ész Kant által felfedett projekcióit, valójában a kopernikuszi fordulatnak nagyon is megfelelően, a természetnek az emberitől és istenitől való megfosztásában s az ember ezáltal természetsszerűvé válásában (*vernaturlichen*) jelöli ki a járandó utat.

*A vidám tudomány* fent idézett fogalma (*Chaos sive Natura*) kiélezi – s megfordítja – a *Korszerűtlen* gondolatmenetét. Arról van szó, hogy a világot „előbb” káosszá kell tenni, annak kell látni, hogy aztán ebből most már az ember formálhasson kozmoszt magának, új értékeket adva. Látszólag paradox módon az új kultúra – mint jobbított *phüszisz* – létrejöttének feltétele az ember természetsszerűvé válása – de nem Rousseau, s főképp nem a vulgarizált naturalizmus értelmében.

Úgy tűnik tehát, egy újabb művészi mozzanatra is fény derült. A történelmi világ műalkotássá formálása megköveteli a világnak mint történelemnek, kultúrának előzetes káosszá tételét. Ez a megfordítás teszi egyáltalán lehetővé a formaadást, a kultúra kozmoszának kialakítását.

### *A forma, az illúzió és a játék*

A mítosz, a kozmológia, a kultúra és az élet mellett a nietzschei esztétika további összetevők mentén is a történelem filozófiájához kapcsolható. A már említett viszonyokon túl érdemes elgondolkodnunk

41 Lásd Heidegger (1961), I. 349. skk. o. vö. Heidegger (1961), II. 307. skk. o. ill. (1994), 49. skk. o.

42 Lásd Nietzsche (1997), 138. o.

43 Tegyük hozzá: Heidegger véleménye szerint a Nietzsche-féle *Entmenschung* végül – a *Wille zur Macht* gondolatában – a létezőnek legmagasabb fokú emberiesse tételéhez vezetett. Lásd Heidegger (1961), I. 353. o.

azon, hogy Nietzsche olyan – a konkrét művészi tevékenységhez tartozó – fogalmakat visz át e területre, mint például a formaadás, az alak, a játék, az illúzió.

A *történelem hasznáról és káráról* hatodik fejezetében Nietzsche a történetírást a művészi alkotómunkával veti össze. Pontosabban fogalmazva, a történetírás maga egyfajta művészet: az összegondolás, az egybeszövés művészete, mely a terv egységét a dolgokba képes helyezni.<sup>44</sup> A történelmet művészi módon író ember mindig megalkot egy konstrukciót, melyben az események elnyerhetik a megfelelő értelmet. Ez a konstrukciós folyamat meghatározott perspektívát kíván, melyre az alkotó csak a történelem által megérintve tesz szert. E perspektívák tehát nem oly módon meghatározottak, hogy általánosan rögzítve vannak, hanem akképpen, hogy feltételezik a megérintettséget, a hatást, mely nélkül nem jöhetnek létre. Mindez összefügg az eddig elmondottakkal. Láthattuk, hogy Nietzsche szenvedélyesen bírálja a történelem csak tudományos, pusztán külső szempont szerinti szemléletét, mely érintetlen marad az eseményektől, s – épp ezáltal – nem képes eredeti módon újraformálni a kulturális világ történelmét.

Ha most mindehhez hozzávesszük a nietzschei esztétikának a művészi vallott felfogását, fontos megállapításokhoz juthatunk. Nietzsche számos helyen kifejti, hogy a művész olyan teremtő lény, akinek dionüszoszi mánora az apollói formateremtő képességgel egyesül. Sőt – ahogy Heidegger magyarázza – itt maga a mánor mint formateremtő erő jelenik meg.<sup>45</sup>

A művészi mánor ugyanis Nietzschénél éppen nem eksztatikus szétszórtságot, határtalanságot eredményez, hanem összeszedettséget, egy forma, egy alak (*morphé – die Gestalt*) felállítását. Ha ezt összevetjük a megérintettség fent jellemzett kultúrateremtő képességével, azt láthatjuk, hogy a kulturális világ megformálása ismételt analógiát mutat a művészi alkotással. A lekerekítés, az egyszerűsítés, a határok és horizontok megvonása mind-mind olyan készsége a kultúra formálójának, melyek egyúttal a nagy művész erényei.

Másfelől – s mindez újabb adalék az élet és a kultúra problémájához – életteli történelem csak megfelelő légkörben teremhet, olyanban, melynek része az illúzió, a csak vágyott, a látszat is, mely tudományos értelemben akár hamisnak is bizonyulhat. Ahogy Nietz-

44 Lásd Nietzsche (1989), 63. skk. o.

45 Lásd Heidegger (1961), I. 135. skk. o.

sche megfogalmazza *A tragédia születésében*: „minden élet látszaton, művészetben, illúzió alapszik, minden élet a nézőpont kérdése és a perspektíváé, s el nem maradhat belőle a szükségszerű tévedés (alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums)”.<sup>46</sup>

Az új kultúra és a történelem kifejlődése tehát művészi perspektívát igényel, egy nézőpontot, mely nem abszolút s amely így „téves” is lehet, de amennyiben képes valamit létrehozni, akkor „objektív” nem igaz volta ennek alárendelődik. Az igazságfogalom nietzschei átértékelése itt is teret nyer, hiszen a kultúra új összefüggése nem kell, hogy tudományos igazságokhoz igazodjon, amiként a nagy művészet is érték- és törvényteremtő (de nem feltétlen törvény- vagy szabályellenes), az új, az ismeretlen meglátója.<sup>47</sup>

Az illúzió, a művészi látszat és a formaadás tehát egybetartoznak. A művészi perspektíva és szerkesztés további vizsgálata újabb támpontokat kínál a világ mint műalkotás gondolatának értelmezéséhez. Mint kiderült, Nietzsche perspektivizmusa az abszolút igazságkritérium elvetésével együtt megnyitja annak lehetőségét, hogy a világot egyfajta konstrukciónak tekintsük.<sup>48</sup> A konstrukció – vagy kompozíció – elve itt magába a kulturális teremtő aktusba illeszkedik, mivel az új történelem a világot mint múltbelit előtörténetté alakítja, vagyis e kompozíció nem pusztán megformálja az előre adott „anyagot”, hanem egy meghatározott nézőpontból megadja az összetevők helyét,

46 Lásd Nietzsche (1986), 14. o., ill. (1917), 9. o.

47 Theodor Lessing – a husserli fenomenológiára is támaszkodva – a történelem tudatbéli konstrukcióját vizsgálja, mint ami analóg a mű empirián túli világának megalkotásával, s egyszersmind egy jelentés kölcsönzése az „önmagában” értelem nélkülinek. *Was ist Geschichte?* című tanulmányában ezt így fogalmazza meg, nietzschei szellemenben: „formt er /der Mensch/ aus toter Welt toter Geschehnisse ein großes menschheitliches Kunst- und Traumwerk: ein sinnvolle Welt überwirklichen Ereignens”. Lásd Th. Lessing (1987), 234. o.

48 Heidegger a hatalom akarásának gondolata kapcsán idézi a *Der Wille zur Macht* 636. darabját: „Der Perspektivismus... ist es, vermöge dessen jedes Kraftzentrum – und nicht nur der Mensch – von sich aus die ganze übrige Welt konstruiert.” Lásd Heidegger (1961), II. 271. o. ill. (1994), 46. o. Ebből kiindulva a világkonstrukció akaratmetafizikai értelmezésének egyik lehetséges gyökerét fedezhetjük fel a világ műként való felfogásában. Mindazonáltal kérdés marad, hogy a perspektivitás és a projiciált horizontvonalak kapcsolata miként fogható fel, ha ezt a megismerésen túl egy új kultúra, egy új létezés problematikájában vizsgáljuk. A világ konstrukcióbeli rögzítése talán nem zárja ki az előre ki nem számítható megjelenését. vö. Bacsó Béla (1995), 128. skk. o. (A perspektivikussághoz lásd például még *A vidám tudomány* 304. ill. 374. aforizmáját).

új jelentést kölcsönözve ezáltal nekik. A világ nyersanyaggá válik a teremtő művész szemében, aki a már említett módon képes ezt olyan rendezetlenségnek látni, amely a megformálás alapja. Mint a hangok, a színek, a szavak a géniusz számára, úgy itt a világ is alappá lesz, egy teljesen még el nem készült művé változik.

Érdemes megfigyelni, hogy ugyanakkor a kompozíció sajátos immanens értelmet biztosít e műnek, mivel a történelem lényege megszűnik transzcendens lenni az időfolyam tekintetében. A cél, a jelentés ugyanis nem a történelem végében rejlik, ezeket nem az eredet határozza meg, hanem a „kiváló példányok”, melyek akár mint nagy kultúrák, művek, akár mint nagy emberek önmagukban értelmes egészet mutatnak. Úgy tűnik, Nietzsche a művészetnek és a történelemnek az autonómia iránti igényét, melyet a modern gondolkodás alakított ki, a kultúra fogalmában összekapcsolja. E kultúrát az öntörvényűség és az immanens értelem jellemzi, mely mindazonáltal itt az alkotótól, a cselekvőtől függő.

Am a Nietzsche-szövegekben találunk ez utóbbihoz képest eltérő elgondolásokat is. Ezek szerint a világ mintegy önmagától is műalkotássá rendeződhet, s ekkor a működés neve: játék. A *tragédia születése* felújítja a világjáték régi, héraikleitoszi gondolatát. Az Ős-Egy (*Ur-Eine*), a világ ősművésze (*Urkünstler*) tevékenységében a természet művészi és játékosztöne nyilvánul meg.<sup>49</sup> E működés nélkülözi az emberek által tételezett teleológiát, benne a világ önmaga alakul művé a látszat megteremtése révén anélkül, hogy cselekvő beavatkozást igényelne. A játékban művész és mű egy és ugyanaz, akárha egy sünt látnánk összegömbölyödve gurulni, mégpedig az isteni *phüszisz* minden individuáción túli valósága. A *Welt-Spiel* gondolata így a világ műalkotásszerűségének az eddigitől eltérő megközelítését teszi lehetővé azáltal, hogy a világ valóságának egy új oldalát mutatja meg. Nietzsche az örök létrejövés (*Werden*) világában az embert ama „Egyetlen létező” (das *eine Lebendige*) műalkotásának fogja fel, ki maga a tényleges alkotó. Kultúra és történelem e mitikus háttér előtt állnak, újjászületésük feltétele e mitikus ősforráshoz, az ősművészhöz vezető utak újra fellelése.<sup>50</sup>

49 Nietzsche (1986), 42. skk. o. ill. (1917), 34. skk. o.

50 Mindezekkel egybevethető a *Wille zur Macht* 796. töredéke: „...Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk”. Lásd Nietzsche (1906), 53. o. Másfelől, a játék, a sors, a halál szubjektumbeli lélektani összefüggésére világít rá Halász Előd, idézett könyvében. (107. sk. o.)

A világműalkotás azon koncepciója, mely ezt az alkotást nem az emberi tevékenységhez köti, összhangban van Nietzsche preszókratikusokról adott értelmezésével. A *filozófia a görögök tragikus korszakában* című hatalmas hátrahagyott töredékben a hérakleitoszi kozmosz leírása e tekintetben megfeleltethető *A tragédia születése* felfogásával. „A világ Zeusz játéka” – írja Nietzsche, s ebben a játékban a keletkezés és a pusztulás, a művé formálódás és a forma felbomlása csakis esztétikai jelenségként érthető, amennyiben nélkülözi az erkölcsi célokat:

„Egyedül a művész és a gyermek játéka jön létre és múlik el, épül és pusztul örökké azonos ártatlansággal, mindenfajta morális járulék nélkül ezen a földön. És ahogyan a gyermek és a művész játszik, úgy játszik az örökké eleven tűz is, épít és rombol ártatlanul – és ezt a játékot játssza az *Aión* önmagával.”<sup>51</sup>

A világformálódás tehát ebben az esetben nem a kultúrát teremtő géniusz akaratlagos tette, hiszen a kozmosz megsemmisülése (*ekpürózis*) éppúgy része a játéknak, mint újbóli kialakulása. A periodicitás, az idő cirkularitása hozzátartozik e világ játék- és múltééhez.

Mindezek azt jelentik számunkra, hogy a nietzschei filozófiában a világ elgondolható műalkotásként emberi alkotó nélkül is. Hátra van még azonban annak vizsgálata, hogy amennyiben a világot s a történelmet „mégis” emberi műnek tekintjük, akkor e mű létrejötte vajon egyéni avagy közösségi tetteként értelmezhető.

#### 6. A művé válás individuális és kollektív dimenzióban

Kérdésünk tehát az, hogy a történelmi és kulturális világ műalkotásává válása – amennyiben e folyamat ágense az ember – mely szempontból egyéni illetve közösségi jellegű. A második *Korszerűtlen* felfogása nem egységes e tekintetben, illetőleg több értelmezést is lehetővé tesz a részünkéről.

Ha valódi történelemről csak kivételes egyéniségek esetében beszélhetünk, akik képesek múltat és jövőt teremteni önmaguk számára, úgy az e háttérből kirajzolódó történet individuális alkotás, s mint ilyen egyszeri és megismételhetetlen. Ez a történet tulajdonképpen

---

51 Lásd Nietzsche (1988), 87. ill. 90. o. A leginkább ideillő Hérakleitosz-fragmentumok: B 30 és B 52 DK. (vö. mundezzel az Anaxagoraszra vonatkozó részt: uo. 143. skk. o.). A nietzschei világmentés-gondolat értelmezéséhez lásd: Löwith (1935), 111–113. o. illetve Fink (1960), 187–189. o.



nem közölhető másokkal, mert a többi emberrel való közösség eszméje irreleváns a történetképző perspektíva létrejötte szempontjából, minek következtében a szubjektív érvénnyel bíró történetek megvannak fosztva az egymásba való átjárhatóságtól.

A világösszefüggés konstrukciója így a történelem objektivitásának radikális tagadásához vezet. Említettük már, hogy Nietzschénél nem pusztán az értelmezések sokféleségéről van szó, hanem arról is, hogy az értelmezett – itt a történelmi világ – végül is csak ebben az értelmezésben (mely ugyanakkor tettet involvál) jön létre, s nem eleve adott. Ami adott, az kizárólag események, történetek, múltak formátlan halmaza, mely nyersanyagul szolgál a teremtő ember számára. Az ilyen ember szinte „egy mozdulattal” alakítja művé saját életét s a történelem egészét, sőt mondhatjuk, hogy épp azáltal teszi a történelmet műalkotássá, hogy hozzáigazítja élettörténetéhez, mintegy belevonja saját sorsába. A transzcendencia vagy a jövőbeli kollektív végcél helyett önmaga válik vonatkoztatási ponttá, mely egyúttal a művészi perspektívát is biztosítja neki.

A történelem művé formálása így tehát elképzelhető individuális dimenzióban, mivel a konstrukció elvei egyénre szabottak, de ebben az esetben Nietzschének fel kell adnia az emberiség időbeli egészének eszméjét, s a hagyomány kontinuitása helyébe egy punktuális és mitikus történetképet kell állítania. Bár ezt a koncepciót több helyütt összeköti az egyéni élet műalkotássá tételével, ám ezt nem teszi meg minden esetben, hiszen a kettő nem azonos.<sup>52</sup> A „Váljunk műalkotássá!” követelés ugyanis vagy abban az esetben lesz kizárólag egyéni ügy, ha a jövőt megfosztjuk attól a lehetőségtől, hogy új értelmet és értékeket adjon az emberi nem számára (a kiváló emberpéldányok mint célok), vagy ha az egyéni élet valamilyen módon képes önmagába „bekebelezni” magát a világtörténet (ugyanannak örök visszatérése).<sup>53</sup>

A fentiekkel ellenkező esetben az individuum történetének esztétikuma is egy kollektív kulturális alkotás részévé válik, s így a nietz-

52 A nietzschei személyiségmodell és a műalkotás kapcsolatához lásd Heller (1994), 136. ill. 149. skk. o.

53 Szó volt már arról, hogy a modern filozófia történelemfelfogása, bár biblikus eredetű, eltér az üdvtörténetétől. Mindezzel együtt itt érdemes figyelembe venni, hogy egyrészt az új értékeket hordozó jövő felértékelődése, másrészt az a gondolat, hogy az emberiség egésze egy egyetemes történés szubjektuma, mélyen a zsidó-keresztény hagyományban gyökerezik. Lásd ehhez pl. Childs (1960), különösen az ötödik fejezetet. ill. Cochrane (1944), főképpen: XII. fej. (486. skk. o.)

schei szöveg egy másik alternatívát is kínál. E variáció – aspektus, olvasat – a mű megalkotását sajátos közösségi tettként érti. Mikor Nietzsche úgy fogalmaz, hogy a „történelmi műveltség csakis egy hatalmas, új életfolyamnak, például egy keletkezőben lévő kultúrának a kíséretében volna valami üdvös és jövőt ígérő”, akkor ez a kultúra egy közös történelmi jövő horizontján jelenik meg.<sup>54</sup> Nagy kérdés viszont, hogy e kulturális terv megvalósulását miképpen gondolhatjuk el.<sup>55</sup> A művé formálást mint teremtő tettet ugyanis Nietzsche – a világszínház gondolatán kívül – egyes alkotókhoz köti, egy elithez, mely éppen azáltal különül el, hogy e megformálást végre tudja hajtani. Az alkotó egyének viszonya a közösséghez az ő esetében is problematikus és az együtt alkotás, a „műhelymunka” a történelemben feszültségekkel és kísértésekkel teli. Ennek egy lehetséges rossz kikutatása a politika, a hatalom démoni esztétizálása, melyre történelmünk szolgáltatót már példákat.

A nietzschei megoldáskísérletek azonban – ha nem is teljesen immúnisak az ilyesfajta „továbbfejlesztésekkel” szemben – más irányba is mutatnak. A kultúra mint jövőbeli kollektív mű gondolata nála ugyanis nélkülözi a történelmi szükségszerűség általános értelemben vett eszméjét. E gondolatba mintegy be van építve egy védekező rendszer a folyamatszerűség, a determináltság kiküszöbölésére. Mégpedig azért, hogy Nietzschénél a kultúra megteremtése „ár ellen úszást” kíván és a történelmi korszakok – ezt ismét emeljük ki – sohasem attól nyerik kitüntetettségüket, hogy az idő mely pontján találhatóak, s ezért nem is igényelhetnek önmaguk számára abszolút érvényességet. A kollektív alkotáshoz is meg kell teremteni a magaslattal, amiképp a görögök tették, s nem automatikusan jön létre, hiszen a dolgot el is lehet véteni. E pontból kiindulva válhat talán képessé bármely kor és kultúra arra, hogy újra és újra megszervezze a történelmet mint művészi alkotást saját ereje és nézőpontja segítségével. S úgy vélem, ez nem kevés.

---

54 „Die historische Bildung ist vielmehr nur im Gefolge einer mächtigen neuen Lebensströmung, einer werdenden Cultur zum Beispiel, etwas Heilsames und Zukunfts-Verheissendes”. Lásd Nietzsche (1989), 36. o. ill. (1917), 294. o.

55 A kultúrára vonatkozó kérdés genealógiai, egzisztenciális és kollektív vetületeiről szól Eric Blondel írása (1994), 91–95. o. A saját történet és a Történet kapcsolatát, a világ kommunikatív történetként való megjelenítését is vizsgálja Balassa Péter tanulmánya (1995), különösen 144. sk. o.

## Összegzés

Az eddig elmondottakból kiderült, hogy a korai Nietzsche-írásokban, kitüntetetten *A történelem hasznáról és káráról* című traktátusban, körvonalazható egy olyan elképzelés, mely a történelmet s az emberi kultúrát a műalkotás mintájára fogja fel. E művészi paradigma összetevőinek felkutatása során egymáshoz képest olykor széttartó gondolatmenetekkel is találkoztunk, melyeket mégis összetart a Nietzsche számára adott problematika. Ezt a problematikát itt mint a történelem új típusú megközelítését fogtuk fel, mely Nietzschének abbéli szándékából keletkezett, hogy a világot, a kultúrát minden eddiginél erőteljesebb módon az ember által létrehozottnak tekintse. E radikalitás olykor egészen a manipulálhatóság gondolatáig fokozódik, s ezzel együtt az emberiség helyett különféle „partikularitások”, egyének, kultúrák, korok válnak fő szervezőerővé. Ugyanakkor Nietzsche nem mond le teljesen a közösség eszméjéről, ám azt mintegy kioldja az időbeli folyamatból s egy diszkontinuus – az „örökkévalóság szemszögéből” egyidejű eseményeket tartalmazó – rendszerbe állítja. Mindennek sajátos feszültségét az adja, hogy ez utóbbi nézőpont mégis mindvégig emberi marad.

A történelem, mely csak a kultúra közegében „jön létre”, egy egyéni vagy közösen megformált mű képét mutatja, s mindehhez Nietzsche a bibliaival szemben bizonyos mitikus elemeket használ fel. E „történetesztétika” összetevőinek szemügyre vétele után most érdemes megfontolnunk azokat a lehetőségeket, problémákat és veszélyeket, melyeket ezen elgondolás magában rejt.

### Veszélyek

A történelem nietzschei szemlélete legalább két igencsak kétséges gondolatot hordoz. Az egyik a múlt megváltoztathatósága, mely azáltal jön létre, hogy Nietzsche a legkevésbé sem tekinti adottságnak a történeti-kulturális világ meglétét.<sup>56</sup> Ez megnyithatja az utat bizonyos kevésbé egyéni, mint inkább kollektív manipulációs technikák előtt. Olyasfajta mítoszgyártást eredményezhet ugyanis, mely a világ

---

<sup>56</sup> Nietzsche adottságkritikáját érdemes lenne összevetni – a lehetőségek és a veszélyek tekintetében egyaránt – Lukács gondolataival, melyeket a *Történelem és osztálytudatban* fejtett ki. (lásd különösen *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata*, illetve *A történelmi materializmus funkcióváltása* című részeket).

művé formálása helyett önkényes elgondolásokban ölt testet. Az új kezdet, a konstrukció itt lapos, ám veszélyes hazugságokká silányulhat és fajulhat, amennyiben önmagát totális és végső megoldásnak tartja. Az, hogy világot alkothat az ember, megrészesítő lehetőség, de aki kellő felelősség és önreflexió nélkül él vele, félreérti a gondolatot.

A másik – fentiekkel összefüggő – kétely abból adódik, hogy a létezés esztétikai szemlélete, az etikai kiiktatása révén a történelem esetében hamis esztéticizmushoz vezethet. Bár nem túl szerencsés dolog moralizálást olvasni bele a Nietzsche-szövegekbe, mégis egy történeti kultúralakzatnak valamilyen éthosszal kell rendelkeznie. Ha például a valóság művé formálását a pusztán érzéki hatókörébe rendeljük, s a megalkotott történetet csak mint az esztétikai élvezet tárgyát tekintjük, akkor ezzel visszajára fordítjuk az eredeti elképzelést, mely a továbbformálást éppúgy tartalmazza, mint a forma meglátásának kezdeti aktusát. Éppen ezért a történeti múltat komolyan számításba kell venni, hiszen mindig egy már valamiféleképpen megformált világ az, amihez viszonyulunk, akár a teória, akár a praxis szintjén.

### *Kérdések és kételyek*

Nietzsche általunk rekonstruált elgondolása a világ műszerőségéről úgy tűnik nem alkot egy minden ízében koherens rendszert. Bár a dolgot igyekeztünk több oldaláról is szemügyre venni, ennek ellenére bizonyos kételyek még megmaradnak evvel kapcsolatban. Így továbbra is kérdéses, hogy Nietzsche történelem- és kultúrfilozófiája mennyiben feleltethető meg korai művészet-metafizikájával. A modern – kiváltképpen a német – kultúra kritikája ugyanis számos ponton a történelem és a társadalom olyan fogalmával dolgozik, melyek igenis tartalmaznak etikai mozzanatokat, mégpedig úgy, hogy azok nehezen illeszthetők be a csak esztétikai jelenséggként értett világ koncepciójába. Ezzel függnek össze további kétségeink. Mitikusnak neveztük Nietzsche „történelemesztétikáját”, amennyiben tagadni látszik a történelem linearitását, időben kibontakozó univerzális értelmét. Mindazonáltal ez a mitizálás nagyon is modern tudatot feltételez, egy rossz kor meghaladásának normatíváját. Nietzsche nem számol a mitikus ősidő (*Urzeit*), vagy éppen a végidő (*Endzeit*) fogalmával, viszont nem válik egészen világossá, hogy ez esetben a történeti idő milyen fogalma lehet alkalmas a világ műlétének elgondolásához.

Ugyanígy némiképpen homályban maradt a világjáték gondolatának kapcsolata a géniusz és a kultúra koncepciójával. Elemzésünk –

mivel a géniust itt elsősorban mint történelmet teremtő géniust vette számításba – elkülönítette a kultúra megformálását a világjáték spontaneitásától. Ezen elkülönítéshez mindenesetre még inkább tisztázni kellene a nietzschei zsenifogalom többretegűségét, a művészet, a kultúra, a történelem terrénumában betöltött szerepét.<sup>57</sup>

Végül, de nem utolsó sorban kétellyel illethető a művészi kompozíciós technikák historikus alkalmazása. Mindezek egyrészt eltérhetnek egymástól a zene, a képzőművészet vagy az irodalom területeit tekintve, másrészt a művészet világot formálása történetileg is nagy változatosságot mutat. Az esztétikai alkotás világhoz való viszonya és sajátos időisége olyan problémát jelent, mely nem tehető félre a világ esztétikai szemlélete során.

### *Lehetőségek és feladatok*

A felmerült problémák további vizsgálatán túl Nietzsche gondolatai számos utat és lehetőséget kínálnak, ezeket szeretném most jelezni. A világ műként való felfogása megteremti annak lehetőségét, hogy kidolgozzuk a művészetről illetve a történelemről folytatott vizsgálódásaink új kapcsolódásait. Úgy vélem, nem elhanyagolható tudományos hozadéka lenne egy ilyen kutatásnak, amennyiben a két tárgy közti közvetítést megfelelő fogalmiságra tudná hozni. Ha újra átgondoljuk az esztétika és a történetfilozófia közti diszciplináris viszonyt, akkor például az alkotás, a mítosz, a kultúra fogalmi több oldalról is meghatározhatóvá válnak, rendszerbeli helyüknek megfelelően. Ez továbbá segítségünkre lehet abban, hogy a nietzschei elgondolást többféleképpen felvázolt tipológiában is elhelyezzük, ez ugyanis a művészet és a történelem tárgyában sajátos típust képvisel, melyet éppen a két terület együttes szemlélete jellemez.

Mindezekon túl komoly feladatot jelent számunkra a narrativitás már jelzett problémájának megfelelő megragadása. A történelmi elbeszélés esztétikája nem mondhat le annak kutatásáról, hogy milyen módon van megkonstruálva, miként van elgondolva a szövegben megjelenő történelmi világ. A narratívák ugyanis, melyek segítségével artikulálni tudjuk a világról szerzett tapasztalatainkat, végső soron ugyanazon világhorizonton belül nyerneket értelmet, mely lehető-

---

<sup>57</sup> A világalap (*Weltgrund*), a játék, a kultúra és a zseni fogalmainak összefüggéséhez lásd Fink (1960), 36–38. o.

ségi feltétele a történelem bármely, akár műalkotásszerű konstrukciójának is. Nietzsche víziója a történelemről, a kultúráról ilyenképpen éppúgy világfeltáró és világot megismerő, mint az elbeszélés; e kettő kapcsolatának vizsgálata az idő, a kollektivitás, a szerkezet elvei stb. tekintetében termékenyvé tehető.

Külön problémaként adódik e nietzschei gondolat összefüggése egyrészt az örök visszatérés gondolatával, másrészt Nietzsche esztétikájával. Ezen összefüggérendszer feltárását talán segítheti – a Nietzsche-kutatás eredményein túl – egy átfogó mitológiafilozófiai vizsgálódás.<sup>58</sup> A mítoszok és a (re)mitologizálás jelensége filozófiai értelmezést igényel, mivel úgy tűnik, hogy itt egy olyan emberi gondolkodásmódról van szó, melyet egyáltalán nem tudhatunk magunk mögött.

Az eddig említett – és természetesen nem teljesen kimerített – lehetőségek mellett végezetül Nietzsche elképzelése olyan utakat is kínál számunkra, melyek némiképpen túlmutatnak a szigorú értelemben vett tudományos tevékenységen. Úgy vélem, Nietzsche megközelítése folytán a történelmi-kulturális világ olyan arcát mutatja meg nekünk, mellyel érdemes számot vetnünk még a történelem értelmét gyanúval illető korszakunkban is. A történelem mint átfogó narratíva megrendülése után e gondolat esélyt kínál azon gondolkodás számára, mely nem feladni, hanem újragondolni kívánja szellemi hagyományunkat. A világtörténelem mint műalkotás gondolata a valósághoz való leigázó viszonyulásunk lehetőségét teremti meg. Amennyiben képesek vagyunk a világot közösen létrehozott alkotásnak látni, úgy talán újra meg újra megtörténik e világ feltárlása.

## Irodalom

ARENDEI, Hannah: *Múlt és jövő között* (Budapest: Osiris–Readers International, 1995, ford.: Módos Magdolna).

BACSÓ, Béla: „Az igazság akarása» mint az interpretáció művészete” in: *Majdnem nem lehet másként. Tanulmányok Vajda Mihály 60. születésnapjára* (Budapest: Cserépfalvi, 1995).

---

<sup>58</sup> Az örök visszatérés gondolatához, a mitikus világértelmezéshez fűződő kapcsolatának megértéséhez utalok Tatár György fontos könyvére (1989).

- BALASSA, Péter: „Paideia, humanitas, Bildung az irodalomtanításban és -olvasásban” in: *Majdnem nem lehet másként. Tanulmányok Vajda Mihály 60. születésnapjára* (Budapest: Cserépfalvi, 1995).
- BLANCHOT, Maurice: „Nietzsche és a töredékes írás” in: *Athenaeum* (1992 I/3.), 56–77. o. ford.: Ádám Anikó.
- BLONDEL, Eric: „A Nietzschei alapprobléma és előzményei” in: *Ex-Symposion* (1994. ksz.), 91–95. o. ford.: Kányádi András.
- CHILDS, Brevard S.: *Myth and Reality in the Old Testament* (London: SCM Press LTD, 1960).
- COCHRANE, Charles Norris: *Christianity and the Classical Culture* (London–New York–Toronto: Oxford University Press, 1944).
- DELEUZE, Gilles: „A felsőbb ember: a dialektika ellen” in: *Athenaeum* (1992 I/3.), 105–156. o. ford.: Kovács András Bálint.
- ELLADE, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza avagy mindenség és történelem* (Budapest: Európa, 1993, ford.: Pásztor Péter).
- FINK, Eugen: *Nietzsches Philosophie* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960).
- FOUCAULT, Michel: „Nietzsche, a genealógia és a történelem” in: *Új Írás* (1991/10.), 61–72. o. ford.: Török Gábor.
- GERHARDT, Volker: *Friedrich Nietzsche* (Debrecen: Latin Betűk, 1998, ford.: Csátár Péter).
- HABERMAS, Jürgen: *Filozófiai diskurzus a moderniségről* (Budapest: Helikon, 1998, ford.: Nyiznyánszki Ferenc és Zoltai Dénes).
- HALÁSZ, Előd: *Nietzsche és Ady* (Budapest: Ictus, 1995<sup>2</sup>).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a világtörténelem filozófiájáról* (Budapest: Akadémiai, 1966, ford.: Szemere Samu).
- HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche I–II.* (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961).
- HEIDEGGER, Martin: *A műalkotás eredete* (Budapest: Európa, 1988, ford.: Bacsó Béla).
- HEIDEGGER, Martin: „Nietzsche II/6. – Nietzsche metafizikája” in: *Ex-Symposion* (1994. ksz.), 42–54. o. ford.: Sarankó Márta.
- HELLER, Ágnes: *Nietzsche és a Parsifal* (Budapest: Századvég–Gond, 1994, ford.: Módos Magdolna).
- HÉVIZI, Ottó: „A Nietzschei embléma” in: *Alaptalanul* (Budapest: T-Twins, 1994).
- HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor W.: *A felvilágosodás dialektikája* (Budapest: Gondolat–Atlantisz–Medvetánc, 1990, ford.: Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly).
- JASPERS, Karl: *Nietzsche* (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1981).
- JASPERS, Karl: „Nietzsche – Történelem és jelenkor” in: *Ex-Symposion* (1994 ksz.), 36–41. o. ford.: Sarankó Márta.
- KANT, Immanuel: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások* (Budapest: Gondolat, 1980, ford.: Vidrányi Katalin).
- KANT, Immanuel: *Történefilozófiai írások* (Budapest: Ictus, 1996, ford.: Mesterházi Miklós, Vidrányi Katalin).
- KIERKEGAARD, Sören: *Vagy-vagy* (Budapest: Gondolat, 1978, ford.: Dani Tivadar).
- KLOSSOWSKI, Pierre: „Nietzsche, a sokistenhit és a paródia” in: *Athenaeum* (1992 I/3.), 78–104. o. ford.: Szántó E. István.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe: „Történelem és mimézis” in: *Athenaeum* (1992 I/3.), 242–264. o. ford.: Betegh Gábor.
- LESSING, Theodor: *Wortmeldungen eines Unerschrockenen* (Leipzig und Weimar: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1987).

- LÖWITH, Karl: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* (Berlin: Verlag Die Runde, 1935).
- LÖWITH, Karl: *Világtörténelem és üdütörténet* (Budapest: Atlantisz, 1996, ford.: Boros Gábor, Miklós Tamás).
- LUKÁCS, György: *Nietzsche és a fasizmus* (Budapest: Hungária, é.n. /1946/).
- LUKÁCS, György: *Az ész trónfosztása* (Budapest: Magvető, 1978).
- MELETYINSZKIJ, Jeleazar: *A mítosz poétikája* (Budapest: Gondolat, 1985, ford.: Kovács Zoltán).
- MINK, Louis O.: „Narrative Form as a Cognitive Instrument” in: Robert H. Canary–Henry Kozicki (szerk.): *The Writings of History: Literary Form and Historical Understanding* (Madison: Wisconsin: The U. of Wisconsin P, 1978). 129–149. o.
- NÉMETH, Lajos: *A művészet sorsfordulója* (Budapest: Gondolat, 1970).
- NIETZSCHE, Friedrich: *Werke* (Leipzig: Naumann Verlag, 1906) X. kötet.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Werke, I. kötet: Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen* (Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1917).
- NIETZSCHE, Friedrich: *A tragédia születése* (Budapest: Európa, 1986, ford.: Kertész Imre).
- NIETZSCHE, Friedrich: *Ifjúkori görög tárgyú írások* (Budapest: Európa, 1988, ford.: Molnár Anna).
- NIETZSCHE, Friedrich: *A történelem hasznáról és káráról* (Budapest: Akadémiai, 1989, ford.: Tatár György).
- NIETZSCHE, Friedrich: *A vándor és árnyéka* (Budapest: Göncöl, 1990, ford.: Török Gábor).
- NIETZSCHE, Friedrich: „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról” in: *Athenaeum* (1992 I/3.), 3–15. o. ford.: Tatár Sándor.
- NIETZSCHE, Friedrich: *A vidám tudomány* (Budapest: Holnap, 1997, ford.: Romhányi Török Gábor).
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *A transzcendentális idealizmus rendszere* (Budapest: Gondolat, 1983, ford.: Endreffy Zoltán).
- SCHLEGEL, August Wilhelm és Friedrich: *Válogatott esztétikai írások* (Budapest: Gondolat, 1980, ford.: Bedl Júlia, Tandori Dezső).
- SESZTOV, Lev: *Dosztojevszkij és Nietzsche* (Budapest: Európa, 1991, ford.: Patkós Éva).
- TATÁR, György: *Az öröklét gyűrűje* (Budapest: Gondolat, 1989).
- TATÁR, György: *Pompeji és a Titanic* (Budapest: Atlantisz, 1993).
- TENGELYI, László: *Autonómia és világren* (Budapest: Medvetánc, 1984).
- WAGNER, Richard: *Művészet és forradalom* (Budapest: Seneca, 1995, ford.: Gy. Alexander Erzi, Radvány Ernő).
- WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von: *A német titanizmus* (Budapest: Európa, 1989, ford.: Molnár Anna).
- WHITE, Hayden: *A történelem terhe* (Budapest: Osiris, 1997, ford.: Braun Róbert, Berényi Gábor, John Éva, Heil Tamás).