

Kövári Sarolta

A filozófia személyessége. Adalék az *Ecce homo* értelmezéséhez

Az *Ecce homo* Nietzsche önéletírása, melyben azonban, ahogy Sarah Kofman megfogalmazta: „a lehető legradikálisabb módon felforgatja az »önéletrajz« műfaját.”, és mely ezért: „a legeslegkülönösebb ön/életrajzi szöveg, amit valaha is írtak.”<sup>1</sup> A könyvben Nietzsche az önéletrajzok jellegzetes elemeit: a származást, iskolákat, fejlődésmenetet, barátságokat, utazásokat és olvasmányokat, az élet fordulatait stb. valóban szeszélyesnek látszó összevisszaságban, a hangsúlyok szokatlan elhelyezésével, egy önkényes vagy önkényesnek ható értelmezői pozícióból meséli el, meglehetősen szabadon kezelve élettörténet és az ennek referenciájául szolgáló „tények” viszonyát.<sup>2</sup> Ebben a furcsa rendben a legtermészetesebbnek még talán az tűnik, hogy az önelbeszélés középpontjában a filozófiai művek is megjelennek: hiszen ezek teszik a filozófust filozófussá, és ezek teszik vizsgálatra érdemessé annak személyét is – az élet eseményeinek bemutatása ugyanis a filozófiai életrajzokban általában a művek jobb megértését szolgálja. Mégis úgy gondolom, hogy érdemes közelebbről is szemügyre venni azt, hogyan fogta föl Nietzsche filozófus és mű viszonyát az *Ecce homo*t megelőzően, és hogy ez a felfogás milyen módon van jelen filozófiai önéletírásában.

Kiindulópontul Rudolph Haym 1864-ben megjelent Schopenhauer-kritikáját választottam, mely, ahogy Sandro Barbera megmutatta, Nietzsche Schopenhauer-értelmezésének egyik fontos forrása volt,<sup>3</sup> és, ahogy arra Barbera szintén utal, filozófus és mű egymásra vonatkozásának egy lehetséges modelljével is szolgálhatott a fiatal Nietzsche számára.<sup>4</sup>

Haym kritikájának érdekessége, hogy Schopenhauer filozófiáját két, egymástól független szempontból mutatja be: először a filozófus személyétől elvonatkoztatva, a fő mű alapján, filozófiatörténeti beágyazottságát figyelembe véve, majd – miután ezen az úton kimutatta a rendszer ellentmondásait –, más oldalról, a filozófus életrajzába ágyazva.<sup>5</sup> Az eljárás elárulja, hogy Haym nem gondolja, hogy egy filozófiai rendszer csupán létrehozójának életrajzából lenne megérthető, ám az életrajzot az értelmezésben mégis releváns szempontnak tekinti. Szerző és mű viszonyát a talaj és a belőle kisarjadó növény metaforájával írja le: ahogy a növény fejlődését a talaj, úgy befolyásolja a filozófia létrejöttét szerzőjének személye: élete, műveltsége és karakterjegyei.<sup>6</sup> Ez az összefüggés Haym szerint minden filozófiára érvényes, a schopenhauerire azonban fokozott mértékben. Az utóbbi ítéletet valószínűleg a Schopenhauer tanítványi körében kibontakozó recepcióból veszi át, melynek dokumentumai kritikájának apropójául szolgáltak:<sup>7</sup> mind Wilhelm Gwinner, mind Otto Lindner megjegyzi ugyanis, hogy Schopenhauer művei inkább kifejezik szerzőjük személyiségét, mint más filozófusok írásai, és Schopenhauer személyének és tanainak belső összefüggését hangsúlyozza Julius Frauenstadt is.<sup>8</sup> Az észrevételt minden bizonnyal

<sup>1</sup> Sarah Kofman: *Bevezető az Ecce homo olvasásához*. Athenaeum 1992/3. 220. o. Fordította Somlyó Bálint.

<sup>2</sup> Els Weijers szerint éppen megfordítja az önéletírásokra egyébként jellemző viszonyt: ahelyett, hogy az irodalmon kívüli tényezőknek engedné át az uralmat, a referenciális faktorokat teszi saját elbeszélői perspektívájának függvényévé. Vö. Els Weijers: *Wie man wird, was man erzählte. Erzählen und Diskurs vom Selbst in Nietzsches Texten*. In Roland Duhamel, Erik Ogger (szerk.) *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994. 38-39. o.

<sup>3</sup> Vö. Sandro Barbera: *Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches: Rudolf Hayms Aufsatz 'Arthur Schopenhauer'*. *Nietzsche-Studien* 24. (1995) 133. o.

<sup>4</sup> *Uo.*

<sup>5</sup> Rudolf Haym: *Arthur Schopenhauer*. Preußische Jahrbücher, Bd. 14, Berlin, 1864. 1. Heft, 45–91. o. 2. Heft 179–243. o.

<sup>6</sup> *Uo.* 180. o.

<sup>7</sup> Vö. *Uo.* 45. o.

<sup>8</sup> Wilhelm Gwinner: *Arthur Schopenhauer aus persönlichen Umgänge dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen*

mindhárman dicséretnek szánják<sup>9</sup> – velük ellentétben azonban Haym számára a legkomolyabb kritika alapjává válik.

Ennek kidolgozásában Haym Friedrich Schlegelre támaszkodik, ahogy a következő idézet elárulja: „Schopenhauer [...] elméletére érvényes, amit Friedrich Schlegel Jacobi saját szavaival annak filozófiájáról mondott: – az nem más, mint »individuális életének szavakra és fogalmakra hozott szelleme«<sup>10</sup> A Schlegel által a *Woldemar*-kritikában<sup>11</sup> megfogalmazott ítélet az elemzett rendszerekre (Jacobi majd Schopenhauer rendszerére is) a szubjektivitás bélyegét üti, ezzel elvitatja gondolataik igazságát, és végső soron a jogot arra, hogy filozófiának lehessen őket nevezni.<sup>12</sup> Schlegel szerint Jacobi eleve nem filozófusként jár el, mivel élményeit, lelki rezdüléseit, szívének kedves kívánságát teszi meg filozófiájának alapjául: a láthatatlan, az isteni iránti szeretetet, mely nélkül az életet elviselhetetlennek érzi. Nem az igazság iránti tiszta, önzetlen érdeklődés ösztönzi tehát vizsgálódásait, hiányzik belőle „az elhatározás és az erő ahhoz, hogy az igazságot úgy vegye, ahogy megtalálta,<sup>13</sup> ehelyett a filozófiát csak eszközként használja előfeltételezéseinek megerősítésére.<sup>14</sup> A saját vágyától, azaz önmagától való elvonatkoztatás képtelensége okozza azt is, hogy a *Woldemar* című műben az emberiség ábrázolására tett kísérlete félresiklik, és az emberiség helyett Schlegel szerint „arról csupán egy individuum nézetét” kapjuk, a „Friedrich-Heinrich-Jacobiságot”.<sup>15</sup> Jacobi tehát a vád szerint képtelen annak megragadására, ami minden emberben közös, mivel nem tud és nem is kíván túllépni egyéni vágyán, és ily módon végül saját individuális jegyeit ruházza fel az univerzalitás látszatával.<sup>16</sup>

Ahogy Schlegel szerint Jacobi esetében az isteni szeretetére irányuló vágy, úgy Haym szerint Schopenhauer esetében az *akarat* az egyik olyan fogalom, melyben a személyes, azaz egyéni és partikuláris tapasztalat általánossá formálása a legszembeötlőbben megmutatkozik. „Önmagát [...], a saját személyét költötte bele a világba; számára az ő individuum a tulajdonképpeni kulcs a természet egészének megértéséhez: – nem csoda, hogy annak bizonyítéka, hogy minden lét alapja az akarat, az individuumhoz kötődik. Önmagát elsősorban, legbelsőbb lényében akaratnak érezte.”<sup>17</sup>

---

*Character und seine Lehre.* F. A. Brockhaus, Leipzig, 1862. VI. o. és Otto Lindner: Arthur Schopenhauer. Ein Wort der Verteidigung. In *Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn.* Berlin, A. W. Hayn, 1863. 4. o. Valamint Julius Frauenstadt, Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke, In: *Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn.* 203. o.

<sup>9</sup> A megjegyzés Gwinner és Lindnert az életrajzi írások jogosultsága tekintetében érdekli. Gwinner ebből az állításból kiindulva annak megokolására tér rá, miért van szükség mégis az általa írott életrajzra, Lindner pedig azzal kapcsolatban hozza fel, hogy az életírások jelentősége a filozófiai művekéhez képest másodlagos. (Vö. Gwinner: *Arthur Schopenhauer...* VI–X. o., és Lindner: *Arthur Schopenhauer...* 4. o.) Frauenstadt élet és mű belső összefüggésnek megvilágítását jelöli meg ábrázolása céljaként. (Vö. Frauenstadt: *Arthur Schopenhauer.* 204. o.)

<sup>10</sup> Rudolf Haym: *Arthur Schopenhauer.* 206. o. Az idézett helyen Schopenhauer „jobbik tudatra” vonatkozó elméletéről van szó, de ezt követően a szubjektivitás vádja újra és újra megfogalmazódik, az egész életműre vonatkozóan is. Vö. *Uo.* 232. o.

<sup>11</sup> Friedrich Schlegel: *Woldemar.* Neue Ausgabe. *Deutschland* 1796. III/8. 205. o.

<sup>12</sup> Vö. *Uo.* valamint Haym: *Arthur Schopenhauer.* 243. o. Haym ezért Schopenhauert összegzésében filozófiai írónak, illetve – a szó jó értelmében vett – dilettánsnak nevezi. Lásd: *Uo.*, illetve *Uo.* 239. o.

<sup>13</sup> Schlegel: *Woldemar.* 204. o.

<sup>14</sup> Vö. *Uo.* 202–205. o.

<sup>15</sup> *Uo.* 201. o.

<sup>16</sup> Jacobi erre a kritikára az összes műveinek IV. kötetéhez írt előszóban válaszol: nem tagadja, hogy filozófiája legbelsőbb érzéséből indul ki: „Filozófiai gondolkodásom kezdettől fogva nem volt céltalan, hanem meghatározott szándékot tartott szem előtt. [...] [É]rtelmemmel akartam felfogni valamit, mégpedig a velem született áhitatot egy ismeretlen isten iránt.” (Friedrich Heinrich Jacobi: Vorbericht. In uő: *Werke* IV/1. Hrsg: Friedrich Köppen, bey Gerhard Fleischer, Leipzig, 1819. XVI. o.) Csakhogy úgy gondolja, minden tudománynak – vagyis a filozófiának is – ennek az istennek a megértésére kell irányulnia: „egy meghattározott, fejet és szívet megnyugtató igazságot” (*Uo.* XVII. o.) kell keresnie, annál is inkább, mivel „az igazság egyáltalán – képtelenség, éppúgy, mint a lét vagy a valóság egyáltalán.” (*Uo.*) Ez azonban nem jelenti, hogy a tudományok és a filozófia esetleges, egyéni nézőpontoknak lennének alávetve, vagy hogy az elérhető igazság egyéni lenne. A személyes kiindulópont ugyanis Jacobi szemében nem az egyén partikuláris, hanem az ember általános nézőpontja: a filozófiájának magját képező áhitat olyan általános emberi vonás, mely az egész emebriségben, azaz minden egyes emberben ott van (*Uo.* LI–LII. o.) – ez biztosítja számára e filozófia általános érvényűségét.

<sup>17</sup> Haym: *Arthur Schopenhauer.* 211. o.

Az tehát, hogy Schopenhauer rendszerében az akarat a magában való dologgal azonos, Haym értelmezésében csupán e rendszer alkotójának egyéni beállítottságát, egyéni életérzését tükrözi, és ily módon persze messzire elvétí az igazságot. Haym úgy gondolja, ugyanez az eljárás, tehát az egyéni karakterjegyek univerzálissá tágítása érhető tetten a „jobbik tudat” és a belőle kibontakozó „zseni” fogalmaiban is, mely utóbbit Schopenhauer teljes egészében önmagát alapul véve alkotta meg.<sup>18</sup>

Az ezekhez az ítéletekhez szolgáló nyersanyagot – akárcsak élet és mű szoros egymásra vonatkozásának állítását – Haym szintén Schopenhauer tanítványi körének mesterükről adott jellemzéseiből merítette. Gwinner például Schopenhauer koponyáját (pontosabban az arról készült gipszöntvényt) elemezve állapítja meg, hogy Schopenhauerre, filozófiájának megfelelően, a képzet (azaz az intellektus) és az akarat túlsúlya volt jellemző az érzéssel és a kedéllyel szemben, és – már a megfogalmazással is *A világ mint akarat és képzet*re utalva – hozzáfűzi, hogy Schopenhauer „lelki életében döntően az akarat rendelkezett primátussal.”<sup>19</sup> Frauenstadt Schopenhauer heves, szenvedélyes jellemében találja meg az akarat tagadására irányuló tanítás gyökerét,<sup>20</sup> elmesélve első találkozását mesterével pedig kifejti, hogy benne azonnal a zseninek azokat a tulajdonságait (magas homlok, tiszta tekintet, gyermekiesség, naivitás, fenséges egyszerűség) fedezte fel, melyeket az *A világ mint akarat és képzet* második kötetében leírt,<sup>21</sup> később pedig – szintén az említett kötet zseni-fejezetére rájátszva, ahol Schopenhauer a zseni alapvonásaként mutatja be azt a képességet, hogy az egyediben mindig az általánost pillantsa meg<sup>22</sup> – megállapítja, hogy Schopenhauer gyakran indult ki fejtegetéseiben saját személyére vonatkozó megfigyeléseiből, különösen a zseni fogalmát illetően.<sup>23</sup> Bár Schopenhauer jellemét és művét mind Gwinner mind Frauenstadt meglehetősen közel hozza egymáshoz, ebből egyiküknél sem következik filozófiájának elmarasztalása. Sőt, Frauenstadt a tanok és az élet ilyen megfelelésében a tanok tapasztalati megalapozottságának jelét látja,<sup>24</sup> más összefüggésben pedig azt hangsúlyozza, hogy mestere nem hiúságból beszél többet a műveiben önmagáról, mint a többi filozófus: hiszen, mivel a filozófus képes arra, hogy saját személyét is objektíven szemlélje, számára az éppúgy vizsgálódásainak kiindulópontjául szolgálhat, mint bármely más tárgy.<sup>25</sup> Majd nem sokkal később egy beszélgetés alapján Schopenhauert idézi: „A legtöbb könyvet elfelejtik. Maradandó benyomást csak azok tesznek, amelyekbe a szerző egészen beleírta önmagát. Minden nagy műben újra meg lehet találni magát a szerzőt. Az én műveimben én magam egészen benne vagyok. Teljességgel a feladatunk mártírjaivá kell válnunk, ahogy én tettem.”<sup>26</sup> Mű és szerző szoros összefonódottsága tehát itt egészen más megvilágításba helyeződik, mint Haymnál és korábban Schlegelnél: szóba sem kerül, hogy a szubjektivitás veszélyét hordozná magában, sőt, hiba helyett követelményként jelenik meg. Schopenhauer utolsó mondatával persze döntően másként értelmezi ezt a viszonyt, mint Haym és Schlegel, hiszen szerinte a szerző jelenlétét a művében az okozza, hogy egészen, a mártírságig menően oda kell adnia magát annak a dolgonak, amivel foglalkozik, vagyis műve megalkotásának. A személyesség ebben az értelmezésben éppen ezért elkerülhetetlen akkor, ha valaki komolyan veszi azt, amit csinál – és meglepő módon a szerző önmagáról való lemondásának eredményeképp áll elő: annak révén, hogy nem önmagára, hanem műve megalkotására fókuszál. A mű persze csakis e feltétel mellett

<sup>18</sup> Vö. *Uo.* 203-204. o.

<sup>19</sup> Gwinner: *Arthur Schopenhauer...* 239. o. Vö. még *Uo.* 237–239. o. Az „akarat primátusa” fordulatot Vö. Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II/1. Diogenes, Zürich, 1977. 234. o.

<sup>20</sup> Frauenstadt: Arthur Schopenhauer. 332–335. o.

<sup>21</sup> *Uo.* 138-139. o.

<sup>22</sup> Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II/2. Diogenes, Zürich, 1977. 449. o.

<sup>23</sup> Frauenstadt: Arthur Schopenhauer. 162. o.

<sup>24</sup> *Uo.* 335–338. o. Ez filozófia és élet egymásra vonatkozásának olyan modelljét jelentené, melyet Haym is elfogadna (Vö. Haym: *Arthur Schopenhauer.* 54. o.), csak hogy Schopenhauer rendszerétől elvitatja ennek megvalósítását, részben éppen azért, mert véleménye szerint a rendszer kiindulópontját az objektív tapasztalatok helyett szubjektív benyomások alkotják. (Vö. *Uo.* 206–208. o.)

<sup>25</sup> Frauenstadt: Arthur Schopenhauer. 162. o.

<sup>26</sup> *Uo.* 163. o.

lehet értékes: vagyis végső soron akkor, ha fellelhető benne a szerző. Bár Frauenstadt közlése alapján nem egészen világos, hogy a beszélgetéstöredékben megfogalmazott tézis miként illeszkedik bele a schopenhaueri filozófia egészének kontextusába, bizonyos, hogy a személyesség semmiképpen sem eredményezhetné a művek szubjektívvé, azaz partikulárisává válását: a nagy ember, azaz a zseni alkotásait ugyanis Schopenhauer szerint éppen az jellemzi, hogy elszakadva az akaratnak alávetett, a mindennapi életre jellemző szemléletmódtól képes a világot cél nélkül, tisztán *objektíven* felfogni.<sup>27</sup> A zsenit az különbözteti meg a kontártól, hogy míg utóbbi, mivel intellektusa az akarat szolgálatában áll, személyes célokat követve nem képes valóban értékes és időtálló alkotások létrehozására, előbbi önmagától elvonatkoztatva alkotását, gondolkodását teszi céllá, és ezáltal válik naggyá.<sup>28</sup> Hogy mindez hogyan vezet a zseni alkotásainak személyessé válásához, tisztázatlan marad: hiszen a zseni a tiszta kontemplációban az okok és az akarat világához kötött individualitását maga mögött hagyja, és mint *a megismerés tiszta szubjektuma*, vagyis mint minőségileg megváltozott szubjektum lesz képes a világ objektív szemléletére.<sup>29</sup> Kérdéses tehát, hogy individuális jegyei honnan, illetve milyen úton szivároghatnak be alkotásába. Annyi azonban bizonyos, hogy Haym éppen azt vitatja el Schopenhauertől, hogy az általa a zseni sajátjaként leírt objektív szemléletmód jellemző lenne írásaira; számára a Frauenstadtnál és Gwinnernél található példák mind annak bizonyítékaiként szolgálnak, hogy Schopenhauernél az individualitás szélsőséges módon hatol be a rendszerbe.

Ezért Haym úgy gondolja, hogy Schopenhauer esetében a filozófia és az ember oly szorosan egymásra vonatkoznak, hogy a művek memoire-oknak tekinthetőek: „és ritkán tárulkozott ki egy ember, a legritkábban egy filozófus, minden gyengeségével és hibájával, akarom mondani, jó és rossz oldalával olyannyira, mint ő azokban a történetekben, melyeket a világ lényegéről és összefüggéseiről mesélt. Ez a világszemlélet egy élet- és lélek-történet helyett áll: csaknem ugyanazt nyújtja, amit Cardanus önéletrajza vagy Rousseau *Vallomásai*.”<sup>30</sup> Ez a felfogás: a schopenhaueri filozófia mint memoire, mint személyes írói dokumentum és művészi alkotás végül mégis megadja azt a keretet, amelyben Haym a schopenhaueri filozófiának valamiféle értéket tud tulajdonítani: nem mint világmagyarázatnak, mint filozófiai tanításnak, hanem mint ízléssel megírt írói alkotásnak, melyben egy egyéni világfelfogás tárul föl. „Mit törődünk ennek a filozófiának az általános, filozófiai igazságával: a dolgok úgy, ahogy ott kimondják őket, vitathatatlan szubjektív igazsággal rendelkeznek; éppen így tükröződik a világ ebben a koponyában, ez a koponya egy világ önmaga számára, és minden koponya közül, mellyel találkozunk, egy sincs, mely hozzá hasonlítana.”<sup>31</sup> A schopenhaueri filozófia központi vonása tehát a személyesség; ez elfogadhatatlan, ha a műveket – szerzőjük eredeti intenciójának megfelelően – filozófiaként olvassuk,<sup>32</sup> ha azonban erről lemondunk – és ezzel persze arról is, hogy az olvasottakat objektív igazságnak tekintjük – akkor egy szubjektív világ tükrüként még számot tarthatnak érdeklődésünkre. Illetve, ahogy Haym írásának végső summázatában kifejti, kordokumentumokként: „nem az, amit tanított, hanem hogy volt egyszer egy kor, amelyben, a nagy tudományos rendszerek felbomlása után, egy elevenen megálmodott és szellemdúsan előadott álom filozófiának számíthatott, ez az a tény, melyet a jövőben a filozófia történetének el kell majd mesélnie.”<sup>33</sup> A filozófia történetében Schopenhauer rendszere kisiklás, oda nem illő álmodozás, melyet csak az tesz említésre méltóvá, hogy volt olyan kor, melyben a filozófia rangjára emelkedhetett – ez azonban egyértelműen a kort minősíti.

---

<sup>27</sup> Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II/2. id. kiad. 446. o.

<sup>28</sup> *Uo.* 454–456. o.

<sup>29</sup> Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, Osiris, Budapest, 2002. Fordította Tandori Ágnes és Tandori Dezső. 237.o. Lásd még: *Uo.* 226. o.

<sup>30</sup> Haym: Arthur Schopenhauer. 232. o.

<sup>31</sup> *Uo.* 240. o.

<sup>32</sup> Haym szerint minden filozófiai rendszer „az igazság fejlődésének momentuma” (*Uo.* 180. o.), Schopenhauer rendszere azonban nem illeszkedik bele a filozófiai műveknek ebbe a láncolatába.

<sup>33</sup> *Uo.* 243. o.

Haym kritikája tehát enyhítő momentumai ellenére is rendkívül elmarasztaló.<sup>34</sup> Nietzsche ezt a kritikát Friedrich Albert Lange *Geschichte des Materialismus* című műve segítségével hártja el.<sup>35</sup> Egy 1866 augusztusában Gersdorffnak írott levélben Langét idézi: „Tehát a dolgok valódi lényege, a *Ding an sich* számunkra nem pusztán ismeretlen, hanem fogalma sem több, sem kevesebb, mint egy organizációnk által meghatározott ellentét utolsó szüleménye, amelyről nem tudjuk, hogy tapasztalatunkon kívül rendelkezik-e bármilyen jelentéssel. Következésképp, mondja Lange, engedjük a filozófusokat szabadjára, feltéve, hogy a jövőben épületes hatást tesznek ránk. A művészet szabad, a fogalmak területén is. Ki akarná megcáfolni Beethoven egy tételét, és ki akarná Raphael Madonnáját tévedéssel vádolni?”<sup>36</sup> Majd az idézett sorokat így kommentálja: „Látod, hogy a mi Schopenhauerünk még eme legszigorúbb kritikai nézőpont mellett is megmarad nekünk, sőt, csaknem még több lesz számunkra. Ha a filozófia művészet, még Haym is elbújhat Schopenhauer mellett; ha a filozófiának épületesnek kell lennie, akkor én legalábbis nem ismerek egy filozófust sem, aki épületesebb hatást tesz, mint Schopenhauer.”<sup>37</sup> Az emberi ismeretek kanti értelemben vett korlátozottságának felismerése tehát Lange és Nietzsche szerint a metafizika végtelen szabadságát hozza magával. Lange ebben a következtetésben is Kantra támaszkodik, csak hogy továbbmegy nála. Elfogadja, hogy metafizikai igényeinkről a kanti kritika eredményei ellenére sem kell teljesen lemondanunk, ám úgy gondolja, hogy nem csak Kant, hanem valamennyi metafizikus a világegész elképzelhető leírását nyújtja, és mint ilyen, bármelyik metafizika elfogadható, amennyiben nem lép fel ismereteink kibővítésének igényével. A filozófia *művészetként, fogalomköltészetként* lehetséges. Ez persze azt jelenti, hogy Schopenhauer saját filozófiájával szemben támasztott igényét arra, hogy a világról az igazságot mondja ki, akárcsak Haym, Nietzsche is kétségbe vonja. Fontos különbség azonban, hogy míg Haym ezzel egyetlen filozófiát kívánt jellemezni, addig Nietzsche Langéval valamennyi filozófiáról állítja ugyanezt. Nietzsche számára ez az általánosítás lehetővé teszi, hogy Haym ítéletét is a visszájára fordítsa: míg Haym azzal, hogy Schopenhauer műveit mint emlékiratokat az irodalom, azaz a művészet szférájába utalta, azt akarta elérni, hogy a filozófia szférájából kiszorítsa őket, addig Nietzsche szemében, mivel minden filozófia művészetnek bizonyul, és mivel az igazság mindegyiktől megtagadtatik, Schopenhauer filozófiájának, mely még egy abban másféle értékeket kereső kritikus előtt is művészetnek mutatkozott, különös érték jut osztályrészül. Vagyis: „Ha a filozófia művészet, még Haym is elbújhat Schopenhauer mellett.”<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Ahogy Sandro Barbera egy lábjegyzetben rámutat, Haym szándéka Schopenhauer-kritikájával éppen az volt, hogy minden eszközt (logikai, pszichológiai és történeti magyarázat) megragadva kimutassa az általa veszélyesnek tartott, ám a korban divatos tanítás tarthatatlanságát. Vö. Barbera: *Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches...* 129. o.

<sup>35</sup> Vö. *Uo.* 133. o. Bár Barbera itt Haym logikai és nem életrajzi szempontú cáfolatát elemzi, Nietzsche Lange segítségével kidolgozott megoldása az utóbbi ellen is hathatós eszköznek bizonyul, ahogy majd látni fogjuk. Lange szerepéről Nietzsche Schopenhauer-értékelése kapcsán lásd még: Jörg Salaquarda: *Nietzsche und Lange. Nietzsche-Studien* 7. (1978) 236. o. és Thomas Böhnig: *Philosophie, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche.* Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1988. 5. o.

<sup>36</sup> Nietzsche an Carl von Gersdorff im Feld, Ende August 1866. In uő: *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe I/2.* Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1975. 159-160. o. Az idézet nem egészen szó szerinti, Vö. Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und die Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 268. o. majd *Uo.* 269. o.

<sup>37</sup> Nietzsche an Carl von Gersdorff im Feld, Ende August 1866. 159-160. o.

<sup>38</sup> *Uo.* A schopenhaueri filozófia épületeségét tekintve azonban Nietzsche nem hivatkozhat Haymra, aki abban a portréban, melyet Schopenhauer művei szerzőjükről festenek, egy „kolosszális egoista” képére ismer. (Haym: Arthur Schopenhauer. 228. o.) Nietzsche ebben az időszakban a filozófiákat világnézeteknek tekinti, melyek mint ilyenek cáfolhatatlanok. (Vö. Nietzsche an Paul Deussen in Berlin, Naumburg, Oktober/November 1867. In Uő: *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe I/2.* 229. o. valamint: Nietzsche an Paul Deussen in Oberdreis, Leipzig, zweite Oktoberhälfte 1868. In uő: *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe I/2.* 328. o.) Az utóbbi levélben felfogását az éppen Haym nevéhez kapcsolt kritikai eljárás móddal állítja szembe. Úgy véli, Haym azzal, hogy kimutatta a schopenhaueri rendszer gyengeségeit, csak önmaga filozófiai járatlanságáról tett bizonyosságot, és hogy a filozófiai rendszerek helyes megítéléséhez sokkal inkább fejlett érzék és ízlés, mint fejlett logikai képességek szükségesek: „Az ember egyáltalán nem írja meg egy világnézet kritikáját: hanem vagy megérti, vagy éppen nem érti meg, harmadik álláspont számomra megalapozhatatlan. Aki nem érzi a rózsá illatát, igazán mégsem kritizálhatja: és ha érzi: à la bonheur! Akkor elmegy a kedve attól, hogy kritizálja.” (*Uo.*)

A tapasztalatok kanti–langei értelemben vett korlátozottsága önmagában még nem mentené fel Schopenhauer filozófiáját a személyesség vádjá alól: hiszen ez a korlátozottság nem egyéni, hanem általános emberi vonás, mely ezért nem zárja ki, hogy a filozófus elvonatkoztasson saját partikuláris nézőpontjától, és az általános emberi szempontot magáévá tegye. Mint művészet ellenben, a filozófia azt is megengedheti magának, hogy személyes legyen.

Nietzsche mindenesetre, ahogy ekkori leveleiből,<sup>39</sup> vagy későbbi írásaiból kiderül, kimodottan érdeklődött Schopenhauer és általában a filozófusok személyes vonásai iránt. Így néhány évvel később a *Schopenhauer mint nevelő* című *Korszerűtlen elmélkedés*ben is arra törekszik, hogy a nagy filozófust személye felől, mint embert, még hozzá mint életével és tanításaival egyaránt példa értékű embert mutassa be.<sup>40</sup> Jellemének ismeretére pedig írásaiból tesz szert: az olvasás folyamatát egy eleven beszélgetés mintájára értelmezve Schopenhauer fő jellemvonásait (őszinteség, derű, állhatatosság) írásai alapján rekonstruálja.<sup>41</sup> Ebben részben Schopenhauer önértelmezéseire, részben – Schopenhauer tanítványi köréhez hasonlóan – annak zsenire vonatkozó leírásaira támaszkodik.<sup>42</sup> Bár Nietzsche Schopenhauer jelleméről saját művein kívül más forrásokból (például a tanítványi kör munkáiból) is tájékozódhatott, mégis azzal, hogy ennek leírásában pusztán Schopenhauer saját műveire hivatkozik, megfelel Schopenhauer Frauenstadt által közvetített követelésének: a műben találja meg a szerzőt – és ezzel a gesztussal a schopenhaueri kijelentés értelmében egyúttal elismeri e mű nagyságát is, ezáltal pedig hallgatólagosan szembehelyezkedik Haym ítéletével.<sup>43</sup>

Szintén Schopenhauer követelésével cseng egybe, hogy *A filozófia a görögök tragikus korszakában* című írás bevezetőjében Nietzsche a filozófiai rendszerek értékét azokban a személyes vonásokban pillantja meg, melyeket ezek létrehozóikból megőriztek. Csakhogy Nietzsche ezt a követelést a rendszerek igazságértékére vonatkozóan is problematizálja: azért tüzi ki írása céljául a a görög filozófusok arcképeinek megrajzolását filozófiai tanaik összegzése helyett, mert úgy

---

<sup>39</sup> Az említettekén kívül lásd még pl. az 1868. június 6-i Rohdehoz írt levelét, melyben arról számol be barátjának, hogy közös ismerősük, a naumburgi Wenkel tiszteletes Schopenhauer hívéül szegődött, akinek nem csak filozófiáját, de személyét is nagyra tartja, ami Nietzsche számára „különös értékkel bír”. Nietzsche an Erwin Rohde in Kiel, Naumburg, 6. Juni 1868. In uő: *Briefwechsel*, Kritische Gesamtausgabe I/2. 288. o. Nietzsche a Schopenhauert még személyesen ismerő Wiesecke kapcsán is annak Schopenhaueréről mint emberről alkotott véleménye iránt érdeklődik. Vö. Nietzsche an Carl von Gersdorff in Berlin, Naumburg, 8. Aug. 1868. In uő: *Briefwechsel*, Kritische Gesamtausgabe I/2. 310. o. és Nietzsche an Erwin Rohde in Kiel, Naumburg 6. Aug. 1868. In uő: *Briefwechsel*, Kritische Gesamtausgabe I/2. 306. o.

<sup>40</sup> Vö. Friedrich Nietzsche, Schopenhauer mint nevelő. In: Uő: *Korszerűtlen elmélkedések*, Atlantisz, Budapest, 2004. Fordította Hidas Zoltán. 194. o.

<sup>41</sup> Uo. 189–193. o.

<sup>42</sup> Így pl. Schopenhauer őszinteségére vonatkozóan *A világ mint akarat és képzet* második kiadásának előszavából meríthetett (Vö. Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. 19. o.), a derűre vonatkozó fejtegetéseiben pedig *A világ mint akarat és képzet* második kötetének zseniről szóló fejezetét tarthatta szem előtt (Vö. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. II/2. 451. o. valamint Uo. 454. o.). Utóbbi, a zseni derűjére vonatkozó szöveghelyet Gwinner is idézi, ám más összefüggésben (Vö. Gwinner: *Arthur Schopenhauer...* 20–21. o.), így a Harmadik korszerűtlenben Nietzsche biztosan nem rá támaszkodik.

<sup>43</sup> Nietzsche ismerte a Frauenstadt és Lindner nevéhez kapcsolódó *Schopenhauer. Von ihm über ihn* című kiadványt, ezt támasztja alá néhány, 1872–73 teléről származó feljegyzés, amelyek a Frauenstadt által jegyzett részből tartalmaznak kivonatokat. (Vö. Friedrich Nietzsche: *Nachlaß 1869–1874*. Kritische Studienausgabe. Hrsg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari; Deutscher Taschenbuchverlag, Walter de Gruyter, München, Berlin, New York, 1999. 562–563. o. valamint Frauenstadt: Arthur Schopenhauer. 375–376. o.; Uo. 377. o. és Uo. 185. o.) E kiadványban közli Frauenstadt Schopenhauernek a zsenik köztársaságára vonatkozó sorait is, melyeket Nietzsche a hátramaradt jegyzeteken kívül (lásd fent) *A történelem hasznáról és káráról* című korszerűtlen elmélkedésben, majd *A filozófia a görögök tragikus korszakában* című töredékben maradt írásában is idéz. (Vö. Frauenstadt: Arthur Schopenhauer. 375–376. o. Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. In uő: *Korszerűtlen elmélkedések*, Atlantisz, Budapest, 2004. 162. o. Fordította Tatár György. Friedrich Nietzsche: *A filozófia a görögök tragikus korszakában*. In uő: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1988. 60. o. Fordította Molnár Anna.) Nietzsche tehát nem sokkal a *Schopenhauer mint nevelő* írását (1874) megelőzően tanulmányozhatta Frauenstadték kiadványát. (A Második korszerűtlenben és *A filozófia a görögök tragikus korszakában* című íráson 1873-ban dolgozott.)

gondolja, hogy a rendszerek „csak megalkotóik számára lehetnek egészen igazak”.<sup>44</sup> A filozófiák igazságánál tehát értékesebbé válik egyéni színezetük: „az olyan rendszerekben, amelyeket megcáfoltak, épp csak a személy érdekelhet minket, hiszen ez örökké cáfolhatatlan.”<sup>45</sup> A vállalkozást, Schopenhauer követelésével összhangban, a filozófusok fennmaradt művei alapján kívánja elvégezni. Haymhoz hasonlóan Nietzsche is a talaj és a növény metaforáját használja a filozófus és a rendszerek kapcsolatának kifejezésére, csak hogy ebben az esetben nem a mű, illetve a műben lefektetett tanítás lesz a vizsgálódás tárgya, melyet a személy életének ismerete bizonyos mértékig megvilágíthat, hanem visszafelé, a növényről a talajra, vagyis a rendszerekről az emberre következtetve a szerző személyes vonásainak feltárása válik a kutatás feladatává.<sup>46</sup> Maga a koncepció: a rendszer igazságának és személyességének szembeállítása, a személyesség cáfolhatatlansága, valamint az az elgondolás, hogy a bennük tükröződő alkotó egyedi nézőpontja teszi vizsgálatra érdemessé a műveket, szintén Haym Schopenhauer-kritikájára emlékeztet – az értékhangsúlyok nyilvánvaló áthelyezésének ellenére. Úgy tűnik tehát, hogy Nietzsche nem egyszerűen elveti, hanem – részben Schopenhauerre támaszkodva – átértelmezi és felhasználja Haym koncepcióját. Haymmal ellentétben nem gondolja úgy, hogy a személyességet amennyire csak lehet, távol kellene tartani a filozófia területétől, mert máskülönben a filozófia felbomlásával fenyeget. Sőt, az ő ábrázolásában az értékrend megfordul: a személyesség válik örök igazsággá, míg a filozófusok által megállapított, az örök igazság rangjára számot tartó tanítások tévedéseknek, múlandóaknak bizonyulnak. Ezzel az átértékeléssel pedig már Schopenhauer elgondolásaival is szembehelyezkedik, vagy legalábbis *A világ mint akarat és képzet* szellemétől eltérően értelmezi át a Frauenstadt által idézett beszélgetésrészletet: nem a zseni által meglátott objektív igazság, hanem a zseninek a rendszerben megőrződő szubjektív jegyei lesznek méltók az utókor érdeklődésére.

Évekkel később, 1886-ban a *Jón és gonoszon túl* 6. aforizmájában a filozófiai rendszerek személyessége – a Frauenstadt által közvetített schopenhaueri tanítás szellemétől eltérően – Nietzsche-nél is kritikus élel jelenik meg: „Lassanként föltáru előttem, mi is volt eddig minden nagy filozófia: nem egyéb, mint szerzőjének önvallomása, s valamiféle akaratlan és nem tudatos mémoires; továbbá az is, hogy valamennyi filozófiában a morális (vagy moráltalan) szándékok képezték azt a tulajdonképpeni életcsírákat, amelyből minden egyes növény kisarjad. [...] Éppen ezért nem hiszem, hogy a »megismerés ösztöne« a filozófia atyja, hanem hogy itt is, mint egyebütt, egy másik ösztön az, amelyik a megismerést (és a félreismerést!) pusztán eszközül használta.”<sup>47</sup> Míg a személyes vonások előtérbe helyezése az antik görög filozófusok esetében egyfajta jobb olvasási mód alternatíváját jelentette a szintén jogosult, tantételekre koncentrálnó olvasásmód mellett,<sup>48</sup> addig itt a filozófiák önvallomásként olvasása leleplező értékkel, *a* releváns olvasási módként jelenik meg. És amíg Haym csupán Schopenhauer filozófiáját vádolta személyességgel, addig Nietzsche valamennyi filozófiát „szerzőjének önvallomásaként” értelmez. Nem csupán Jacobira vagy Schopenhauerre lesz tehát érvényes, hogy nem az igazság keresése mozgatta őket. A filozófusok valamennyien „valami előre föltett tételt, egy ötletet, egy »sugallatot«, többnyire egy absztrakttá tett és megrostált szívbéli kívánságot védelmeznek, utólag keresett okokkal.”<sup>49</sup> Nietzsche szerint a filozófiákban a szerzőikben uralkodó ösztönök lépnek színre, hiszen, ahogy a *Jón és gonoszon túl* 3. aforizmájában kifejti, a tudat és az ösztön nem ellentétei egymásnak, a tudatos gondolkodást nagy mértékben az ösztönök határozzák meg.<sup>50</sup> A filozófiák ezért kivétel nélkül nem tudatos önvallomások: miközben szerzőjük szándéka szerint az igazság megragadására

<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche: *A filozófia a görögök tragikus korszakában*. 53. o.

<sup>45</sup> *Uo.* 54-55. o. A fordítást módosítottam: K. S.

<sup>46</sup> *Uo.* 54. o.

<sup>47</sup> Friedrich Nietzsche: *Jón és gonoszon túl*. Attraktor, Máriabesenyő, Gödöllő, 2010. 10. o. Fordította Óvári Csaba.

<sup>48</sup> Vö. Friedrich Nietzsche: *A filozófia a görögök tragikus korszakában*. 54-55. o. Itt a tantételekre koncentrálnó olvasási mód hátrányaként jelenik meg, hogy unalmas, a Nietzsche által javasolt, a személyes vonásokra fókuszáló olvasásmód ezzel szemben nem mutatja be a tárgyalt filozófusok tanainak összességét.

<sup>49</sup> Friedrich Nietzsche: *Jón és gonoszon túl*. 10. o.

<sup>50</sup> Vö. *Uo.* 8-9. o.

törnek, a szerző ösztöneiről, értékválasztásairól, moráljáról árulkodnak. A problémát azonban Nietzsche szemében nem az jelenti, hogy a filozófusok ily módon elvétik az igazságot, hanem az, hogy ezt őszintétlenül tagadják, és „mindannyian nagy és erényes lármát csapnak, mihelyt valaki csak távolról is érinti az igazságszeretet problémáját.”<sup>51</sup> Nietzsche ugyanis a *Jón és gonoszon túlbán* az igazság elérhetőségére vonatkozó kérdés helyett az igazság *értékére* vonatkozó kérdést veti fel, és az ítéleteket az élet szempontjából tartja szükségeseknek vagy elvetendőknél.<sup>52</sup> Az igazság keresése tehát elveszíti értékét, és ezzel a memoire-oknak tekintett filozófiai írások elvben visszanyerhetik rangjukat, amennyiben önmagukat mint ilyeneket ismerik el.

Ebben a keretben az *Ecce homo* mint filozófiai önéletrajz szerzője *tudatos* önvallomásának tekinthető, olyan filozófiai műnek, melynek szerzője tudatában van annak, hogy nem az igazságot, csupán önmagát, szívének kedves kívánságait írhatja meg, és ennek megfelelően jár el. Ez a szerző saját portréjának megrajzolásához felhasználja korábbi írásait is, melyek az énelbeszélés szövetébe mint saját korábbi önvallomásai illeszkednek.<sup>53</sup> Nietzsche az *Ecce homo*ban korábbi műveit önmaga memoire-jaiként olvassa, melyek élettörténetévé állnak össze. A művek és a szerző viszonya tehát itt nem a filozófiai életrajzokban megszokott rendet követi, vagyis nem a művek állnak a középpontban, melyeket a szerző életrajzi vonatkozásai csupán értelmezni hivatottak, hanem – hasonlóan *A filozófia a görögök tragikus korszakában* kiinduló intenciójához – elsősorban a filozófus személye, melyet a különböző fejezetek különböző oldalokról világítanak meg, így ezt a célt szolgálja a *Miért írok én olyan jó könyveket* című fejezetben a művek bemutatása is.

Mivel az *Ecce homo*ban egyedül a könyvek egymásutánja képvisel kronológiai rendet – bár ez is megtörik néhol, hiszen egyik-másik mű elemzésekor Nietzsche előreugrik egy másikra, például *A tragédia születése* kapcsán a *Richard Wagner Bayreuthban* című korszertől is beszél<sup>54</sup> – leginkább ezekből bontakozik ki egyfajta élettörténet, egyfajta fejlődési ív, melyet a szerző életének fordulatai határoznak meg. A narratíva egyik fő vonulata az egészség és a betegség ellentéte köré szerveződik, melybe önmeztalálás és önelvesztés ellentéte íródik bele.<sup>55</sup> Az így elbeszélte történet fordulópontját az *Emberi nagyon is emberi* című könyv jelenti, melyet Nietzsche „egy válság emlékművének”<sup>56</sup> nevez. Visszatekintve úgy látja, a válságot önmagától, saját legbelsőbb ösztöneitől való eltávolodása okozta, melynek Wagner iránti rajongása és a bázisban betöltött filológusi állás csak külső jelei voltak.<sup>57</sup> Úgy gondolja, a betegség volt az, ami, azáltal, hogy felmentette a filológusi munka terhei alól, helyzetét, szokásait megváltoztatta, és ily módon az önmagához való visszatalálásához, vagyis a gyógyuláshoz segítette. Az *Emberi nagyon is emberi* ezért nem egyszerűen *Könyv szabad szellemek számára*, ahogy alcíme mondja, hanem egy olyan könyv, mely a szabad szellemről, azaz „az önmagát újra birtokba vevő, *szabaddá lett szellem*”<sup>58</sup>-ról mesél.<sup>59</sup> Az *Emberi nagyon is emberi* Nietzsche szerint nem csak egy válság, hanem „a rigorózus

---

<sup>51</sup> Uo. 9. o.

<sup>52</sup> Uo. 7. o. és 9. o.

<sup>53</sup> Ezen a ponton jogosan merülhet fel a kérdés, hogy miért volt szükség ennek a műnek a megírására, hogyha a korábbi művek is a szerző személyiségéről árulkodnak. A mű előszavában Nietzsche reflektál erre a problémára: „Látván, hogy hamarosan a legsúlyosabb követeléssel kell az emberiség színe elé lépnem, elengedhetetlennek tartom elmondani, ki vagyok én. Az embereknek ezt már rég tudniuk kellene, mert nem maradtam adós a „tanúság”-tétellel. Abban, hogy se meg nem hallottak, se meg nem láttak, a föladatom nagysága és kortársaim *kicsinysége* között feszülő ellentét jutott kifejezésre.” (Friedrich Nietzsche: *Ecce homo. Hogyan lesz az ember azzá, ami*. Göncöl Kiadó, Budapest, 7. o. Fordította Horváth Géza. Az első kiemelés tölem: K. S.) Az eddig született műveknek tehát elegendőnek kellene lenniük ahhoz, hogy az olvasó megismerhesse belőlük írójukat, csak hogy, úgy tűnik, az olvasók befogadómódja nem megfelelő, ezért a szerző úgy érzi, közbe kell avatkoznia.

<sup>54</sup> Vö. Uo. 69-70. o.

<sup>55</sup> Weijers: *Wie man wird, was man erzählte*. 42–46. o.

<sup>56</sup> Nietzsche: *Ecce homo*. 77. o.

<sup>57</sup> Vö. Uo. 79-80. o.

<sup>58</sup> Uo. 77. o.

<sup>59</sup> Arról, hogy Nietzsche már az *Emberi nagyon is emberi* 1886-os előszavában is hasonló narratívába ágyazva meséli el élettörténetét, mint az *Ecce homo*ban, lásd: Weijers: *Wie man wird, was man erzählte*. 46–51. o.

önfegyelmelés emlékműve<sup>60</sup> is. A fegyelemre az önfelszabadítás műveletéhez van szükség, ahhoz, hogy a szabad szellem megszabadítsa természetét mindattól, ami nem tartozik hozzá – elsősorban az idealizmustól.<sup>61</sup> Az élettörténetben fordulópontot jelentő *Emberi nagyon is emberit* aztán a lábadozásnak emléket állító művek, a *Hajnalpír* majd *A vidám tudomány* követik, az *Így szólott Zarathustrában* már maga a nagy egészség szólal meg, a *Jón és gonoszon túltól* kezdődően pedig az önmagára talált lélek feladatának megvalósításán munkálkodik. Ugyanakkor Nietzsche a szabad szellem önmagához való visszatalálását megelőző évek írásait nem értékeli egyszerűen az önelvesztettség állapotának termékeiként – és a válságra utaló előjelek is hiányoznak ezen korszak műveinek leírásaiból. Úgy látja, már *A tragédia születésében* megjelennek azok a csírák, melyekből későbbi filozófiája kibontakozik majd: a dionüszoszi és a tragikus fogalmaiban az élet igenlését és az örök visszatérés tanításának előképét fedezi fel, melyeket aztán az eddigi életművének fő műveként ábrázolt *Így szólott Zarathustra* központi tanításaiként mutat be.<sup>62</sup> A korszerűtlenekben kritikai érzékét, harcos beállítottságát látja megnyilatkozni, a Wagnerrel és Schopenhauerrel foglalkozó korszerűtlenekben pedig kifejezetten önmaga képmását pillantja meg.<sup>63</sup> A válság köré szerveződő narratíva tehát nem uralkodik az *Ecce homo* könyveket bemutató szakaszainak egészében, a korai írások kapcsán Nietzsche az *Emberi nagyon is emberhez* kötött fordulat ellenére inkább a későbbi művekkel való folytonosságot emeli ki.

A korai írásokkal kapcsolatban alkalmazott folytonosság-narratíva tekintetében szempontomból a dionüszoszi fogalma tűnik a legérdekesebbnek. Nietzsche ugyanis úgy gondolja, hogy ebben kezdettől önmagát ragadta meg: „Legbelsőbb tapasztalatom számára *felfedeztem* az egyetlen történelmi példát és párdarabot – és ezzel elsőként értettem meg a dionüszoszi csodás jelenségét.”<sup>64</sup> – írja az *Ecce homo A tragédia születése* fejezetében. Nietzsche tehát alaptapasztalata, legbelső énje szolgált kiindulópontul a dionüszoszi fogalmának megalkotásához. Ez az eljárás az, amit Schlegel Jacobiban, Haym pedig Schopenhauerben kárhoztat, s melyet Nietzsche minden filozófiára érvényesként leplezett le a *Jón és gonoszon túlb*an. Nietzsche azonban maga tárja fel filozófiájának személyes magját, és nem követel feltétlen igazságot számára – ennyiben tehát különbözik azoktól, akiket kritikával illetett. Ez a mag nyilvánul meg tehát műveinek összességében, és Nietzsche valóban erőfeszítéseket tesz annak érdekében, hogy ezt megmutassa – elsősorban az *Így szólott Zarathustrában*, az életmű kiemelt jelentőségű, legmagasabbra értékelt darabjában, melyet mint egyfajta összegző és megelőlegző művet központi szerepbe helyez, s melynek értelmezése így az életmű egészére kihatással van. A *Zarathustrában* Nietzsche szerint „a »dionüszoszi« fogalma [...] a lehető legmagasabb rendű tette válik”<sup>65</sup> ez pedig egyet jelent azzal, hogy „Ő a legigenlőbb minden szellem közül, mégis ellentmond minden szavával; őbenne új egységbe olvad minden ellentét.”<sup>66</sup> A dionüszoszi tehát a korlátlan, vagyis „a szenvedést, bünt és az élet mindahány kérdésségét és idegenségét egyaránt fönntartás nélkül elfogadó”<sup>67</sup> életigenlés, valamint az ellentétek egyéolvadása. Ez utóbbi jellemző azért is lesz fontos Nietzsche számára, mert általa lehetővé válik, hogy Zarathustrában olyan alakot formázzon meg, aki „[n]emet cselekszik, és mégis a tagadó szellem ellentéte”<sup>68</sup>, vagyis a rá jellemző korlátlan igenlést összeegyeztesse azzal a feladattal, melyet szintén neki kell elvégeznie, a régi értékek szétzúzásával. Nietzsche az *Ecce homo Zarathustra* fejezetének végén kimondottan hangsúlyozza,

<sup>60</sup> Nietzsche: *Ecce homo*. 82. o.

<sup>61</sup> Vö. *Uo.* 77. o. és 82. o.

<sup>62</sup> *Uo.* 91. o.

<sup>63</sup> Az állítás, mely szerint a Wagner és a Schopenhauer nevek ezekben az írásokban felcserélhetőek Nietzsche nevével vagy Zarathustráéval ebben az értelemben nem a személyiség sokféleségére vagy széttöredezethez utal, és nem is az utólagos kisajátítás vagy az irodalmi szerepjátszás példája, hanem a filozófiai művekben megjelenő személyesség explicitté tételét jelenti.

<sup>64</sup> *Uo.* 66. o. A fordítást módosítottam: K. S.

<sup>65</sup> *Uo.* 100. o.

<sup>66</sup> *Uo.* 99. o.

<sup>67</sup> *Uo.* 67. o.

<sup>68</sup> *Uo.* 101. o.

hogy a dionüszoszhoz a rombolás, és a rombolásban lelt öröm is hozzá tartozik. Ez utóbbit látja megvalósulni a *Zarathustrát* követő művekben, a *Jón és gonoszon túlban*, *A morál genealógiájában*, a *Bálványok alkonyában*, *A Wagner-ügyben*.<sup>69</sup> De ehhez köti korszerűtlen elmékedéseit is azzal, hogy bennük saját harcos szellemét látja megnyilvánulni. Ellenben a *Hajnalpírt* igenlő könyvnek nevezi.<sup>70</sup>

Nietzsche az *Ecce homót* végül Dionüszként írja alá – ezzel utoljára még mintegy rámutat arra a személyes magra, mely filozófiájának alapját képezi. Ez a mag a *Jón és gonoszon túl* már idézett 6. aforizmája szerint morális csírá is jelent. A mű aláírásában: „Dionüszosz a Megfeszítettel szemben”<sup>71</sup> – ez az aspektus kézzelfoghatóvá válik. Benne az az ellentét ismétlődik meg, melyet Nietzsche az *Előszóban* már felállított: a keresztény erkölcs és a dionüszoszi, a szent és a szatír ellentéte. Dionüszosz alakja ebben a szembeállításban nem csupán a már említett vonásokat: az életigenlést, a rombolásban lelt örömet és az egységbe olvadt ellentéteket hordja magán, hanem az evilág szeretete és a túlvilágok elvetése is jellemző rá, és talán mindenekelőtt az, hogy nem kíván tanainak hívőket, és hogy tanítványait önmaguk megtalálására buzdítja.<sup>72</sup> Emellett azonban Dionüszosz és Krisztus ellentéte az *Ecce homo* zárlatában előre is utal, arra a műre, melyet ennek a könyvnek elő kell készítenie: az *Antikrisztusra*.<sup>73</sup> Voltaképpen az *Ecce homo* egésze erre a műre vonatkozik, ebben kell majd az olvasónak az eddigiek mintájára a dionüszoszi csírá megtalálnia.

---

<sup>69</sup> Uo. 105. o.

<sup>70</sup> Uo. 86. o.

<sup>71</sup> Uo. 132. o. A fordítást módosítottam: K. S.

<sup>72</sup> Uo. 7–11. o.

<sup>73</sup> Nietzsche leveleiben többször is említi, hogy az *Ecce homót* az *Értékek átértékelése* (azaz az *Antikrisztus*) előkészítésének szánja. Vö. pl. Nietzsche an Heinrich Köselitz in Berlin, Turin, d. 30. Okt. 88. In uő: *Briefwechsel*, Kritische Gesamtausgabe III/5. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1984. 462. o. vagy Nietzsche an Constantin Georg Neumann in Leipzig, Turin, den 6. November 1888. In uő: *Briefwechsel*, Kritische Gesamtausgabe III/5. 463-464. o.; Nietzsche an Georg Brandes in Koppenhagen, Torino, via Carlo Alberto 6, III. den 20. Nov. 1888. In uő: *Briefwechsel*, Kritische Gesamtausgabe III/5. 482. o. Az *Antikrisztus* előbb mint az *Értékek átértékelésének* első könyve, majd mint maga a teljes és befejezett *Értékek átértékelése* szerepel a levelekben, Nietzsche az utóbbi megfogalmazással utal rá az *Ecce homo* végső változatába is. Lásd erről a kritikai kiadás jegyzetét: Giorgio Colli,azzino Montinari: *Kommentar zu den Bänden 1–13*. Deutscher Taschenbuchverlag, Walter de Gruyter, München, Berlin, New York, 1999. 463. o. Az *Ecce homo* és az *Antikrisztus* viszonyáról lásd: Werner Stegmaier: *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von „Der Antichrist” und „Ecce Homo”*. *Nietzsche-Studien* 21. (1992) 163–183. o.