

AZ EMLÉKEZET HASZNÁRÓL ÉS KÁRÁRÓL

FEHÉR M. ISTVÁN

Hozzájárulásom címe Nietzsche *Második korszerűtlen elmélkedésének* a címére kíván rímelni, s magából az elmélkedésből meríti kiindulópontját. Ahogy *A történelem hasznáról és káráról* címet viselő korszerűtlen elmélkedés gondolati súlypontja nem annyira a haszon és a kár közötti – Nietzsche által ugyan alkalmilag megvont és elismert¹ – egyensúly, mint inkább a károk taglalásának részletezése és előtérbe állítása köré összpontosul, hasonlóképpen jelen dolgozat is az emlékezet s annak hasznossága előtti tiszteletteljes főhajtások közepette azoknak a károknak igyekszik elsősorban figyelmet szentelni, s ezáltal rájuk figyelmeztetni, amelyek – a nietzschei perspektíva megnyitotta kérdé irányban – az emlékezet túltengése esetén fenyegetnek. Mivel a történelem annyi, mint a múlt története, s az emlékezet is szükségképpen mindig a múltra vonatkozik, a múltra irányul, így Nietzsche elmélkedése bizonyos értelemben akár *Az emlékezet hasznáról és káráról* címet is viselhetné. Egy az emlékezetről szóló konferencia persze elsődlegesen nyilván az emlékezet hasznát, fontosságát és emelkedettségét – alkalmasint embert meghatározó, embert kitüntető jellegét – hivatott megvilágítani, ezt pedig más hozzájárulások kellőképpen taglalják is. Jelen dolgozat a maga részéről a nietzschei íráshoz hasonlóan talán lehet „korszerűtlen” azáltal, hogy Nietzsche gondolati perspektívájához kapcsolódva, az emlékezet túltengéséből származó károkról s ellentétének, a feledésnek a jótékony hatásáról próbál – Nietzsche nyomdokain haladva – néhány gondolatot kifejteni.

¹ Lásd pl. Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*, Ford. Tatár György, Budapest, Akadémiai Kiadó, Hermész könyvek, 1989. 27. o. („Bizonyos, hogy szükségünk van történelemre [...]”), 32. o. („a történeti és a történetietlen egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez”), 47. o. Az utóbbi helyen Nietzsche szembeállítja ezt a különben jogosnak elismert igényt törekvésének súlypontjával: „minden embernek és minden népnek [...] szüksége van a múlt bizonyos ismeretére, [...] de nem az életnek csak a nézőit alkotó tiszta gondolkodók csapataként, nem tudást szomjazó, egyedül tudással kielégíthető egyénekként, akik számára az ismeretek gyarapítása maga a cél, hanem mindig az élet céljából, tehát mindig e cél uralma és legfőbb vezetése alatt”. (A továbbiakban Nietzsche e művére ezen kiadás alapján, csak az oldalszámok megjelölésével hivatkozom magában a szövegben illetve a jegyzetekben; a fordításokat helyenként minden külön megjelölés nélkül módosítottam)

I.

A *történelem hasznáról és káráról* címet viselő második korszerűtlen elmékedését Nietzsche ember és állat összevetésével kezdi. A történelemről, s amit az értelemszerűen jelent: az ember történetéről volna szó, ehhez képest Nietzsche az állatokkal, az állati nyáj leírásával s az embertől való különbségének vázolásával. kezdi. E különbség röviden szólva abban áll, hogy az állat mindig csak a jelen ingereire reagál, mindig csak a jelenben él, a tegnap, a múlt nem létezik a számára. Azaz az állatnak nincs vagy hiányzik az, ami az embernek nem csupán van, megvan, de az embert, mint embert mindenekelőtt kiténteti, azzá teszi, ami – az állatnak nincs *emlékezete*. Nincs emlékezete: ezt Nietzsche olyan formában fejt ki, hogy az állat az állandó felejtésben él, az állandó jelenbeli életet, a benne való mindenkori teljes-tökéletes feloldódást pedig Nietzsche boldogságként érzékeli, boldogságnak érti – nem teljesen jogosulatlanul, legalábbis ami az *ember* boldogságát, az ember által megélhető boldogságot illeti. Ha az ember az állatot boldogsága felől kérdezi: „miért nem szólsz hozzám boldogságról, miért csak bámulsz rám? Az állat felelni [...] akar”, írja Nietzsche, „azt akarja mondani: onnan van ez, hogy mindig nyomban elfelejtem, amit mondani akartam – ekkor azonban ezt a választ is elfelejtette és hallgatott; úgyhogy az ember csak álmélkodott rajta” (29.)

Nietzsche szépirodalmi igényű frappáns leírása nem vajmi olcsó szellemesség: sokkal inkább utalás arra, amit a felejtés kettős struktúrájának lehet nevezni, s amit nála kisebb szépírói vénával, ám nagyobb filozófiai tudatossággal és fogalmi szikársággal az a Martin Heidegger tesz majd egy fél évszázad múltán többször is témává, akinek a gondolkodásában a felejtés különböző formákban – legelőször is persze mint létfelejtés – elejétől a végéig középonti szerepet játszik. 1927-es előadásán Heidegger példaszzerű tömörséggel így fogalmaz: „A felejtésnek az a jellegzetessége, hogy önmagát elfelejti. A felejtés [...] lényegében rejlik, hogy nem pusztán az elfelejtettet, hanem magát a felejtést is elfelejti”.² Heidegger tömör tézisét a következőképpen világíthatjuk meg. Ha mondjuk elfelejtem feladni a postán a levelet, akkor nem pusztán egy meghatározott dolgot – a levél feladását – felejtettem el, hanem éppannyira rá vonatkozó felejtésemet is. Nem csupán elmulasztottam valamit, de e mulasztásomat el is felejtettem. Különben nem mulasztanék, nem

² Lásd M. Heidegger: *Gesamtausgabe* (a továbbiakban: GA), 24. kötet, 411. o.: „Das Vergessen hat das Charakteristische, daß es sich selbst vergißt. Es liegt im ekstatischen Wesen des Vergessens, daß es nicht nur das Vergessene, sondern das Vergessen selbst vergißt.”; Id. ugyancsak GA, 51. kötet, 65. o.; GA, 55. kötet, 83. o.; uő.: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 264. sk. o. A kérdéskörhöz némileg bővebben lásd Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, 2., bővített kiadás, Budapest, Göncöl, 1992. 274. sk. o.

felejténék; előfordulhat, hogy hazafelé tartván eszembe jut: elfelejtettem feladni a levelet, s gyorsan bepótlom feledésemet – feledésemet, amely ezáltal (ezen emlékezetbe idézés által) máris megszünteti önmagát. A felejtésnek tehát, ahhoz, hogy az legyen, ami – azaz felejtés –, mindenkor ezzel a kettős struktúrával kell rendelkeznie: ha csak a levelet feladni felejttem el, de a levél feladásának elfelejtését nem, akkor emlékszem a levél feladására (emlékszem arra, hogy fel kell adnom), s így módon szigorúan szólva nem történt (vagy nem történik) felejtés.

Nietzsche hasonlatára visszatérve: ha az állat nem csupán felelni akarna, de ténylegesen sikerülnie is felelnie, így szólván: „Azért bámulok csak, mert mindig nyomban elfelejttem, amit mondani akartam”, akkor ezzel a kijelentéssel az állított felejtést máris megszüntetné, eltörölné, azaz önmagát cáfolná. Nietzsche részéről így aligha gondolati bizarrság, sokkal inkább gondolati következetesség kifejezése az az állítás, mely szerint az állat „ezt a választ is elfelejtette és hallgatott”. Ha a felejtést csak végbevitte, de nem felejtette volna el, akkor szigorúan szólva nem lehetne felejtésről beszélni.

Amikor Nietzsche a történelem (Historie), azaz a történeti műveltség – történeti tudás, történeti ismeretek, történetírás és történettudomány – hasznáról vagy káráról beszél, akkor természetesen az ember múltához való viszonyáról van szó. Arról – s ez Nietzsche fő szempontja –, hogy ez a viszony, azaz a történeti tudás az embert boldoggá teszi-e, továbbá hogy (ezzel részben összefüggésben, részben azonban tőle függetlenül) előmozdítja-e jelenbeli életét. Ami az előbbit illeti, Nietzsche az állatot azért gondolja boldognak, mert képes felejtetni, azaz történetietlen lenni; az a tény, hogy nem ismeri illetve elfelejtette a múltat, s csak a jelenben él, számára öröm és boldogság forrása. Figyelemre méltó és megjegyzésre érdemes az, hogy a Nietzsche által hallgatólagosan előfeltételezett boldogságfogalom más jelentős gondolkodónál is felbukkan, így a fiatal Ludwig Wittgensteinnél, aki naplójának egyik bejegyzésében így fogalmaz: „Csak aki nem az időben, hanem a jelenben él, csak az boldog”.³ S a *Tractatus*-ban visszatér ez a gondolat: „az él örökké, aki a jelenben él.”⁴ A jelenben élni s mit sem tudni múlttól és jövőről, időről és történelemtől, a jelenben azonban nem pusztán csak élni, hanem egyszersmind tenni, cseleked-

³ Lásd L. Wittgenstein: *Tagebücher 1914–1916*, In. uő.: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1984. 169. o.: „Nur wer nicht in der Zeit, sondern in der Gegenwart lebt, ist glücklich”.

⁴ Lásd L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus* 6.4311: „Ha örökkévalóságon nem végtelen időtartamot, hanem időtlenséget értünk, akkor azt mondhatjuk, hogy az él örökké, aki a jelenben él.” („Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt.”). A napló és a *Tractatus* közti eme párhuzamra Nyíri Kristóf utal *Ludwig Wittgenstein* című könyvében. (Budapest, Kossuth, 1983. 20. o.).

ni is – e kettős pólus képezi azokat a vonatkoztatási pontokat, amelyeken a történeti tudás haszna illetve kára leméretik. Történelemre, történeti tudásra bizonyonnyal szükségünk van, hangsúlyozza Nietzsche, de nem öncél gyanánt – szükségünk van nevezetesen az élet előmozdításának, nem pedig a tudás öncélú gyarapításának a céljából (ld. 47.) Történelemre „az élethez és a tethez van [...] szükségünk”, fogalmaz Nietzsche az előszóban, „nem pedig az élettől és a tettől való kényelmes elforduláshoz [...] Csak amennyiben a történelem az életnek szolgál, csak annyiban akarunk mi is neki szolgálni, ám a történelemmel való foglalatosságnak, a történelem értékelésének van egy olyan foka, amelyen az élet elsatnyul és elcsökevényesedik [...]” (27.)⁵. Nietzsche aggodalma ebben az írásban csakúgy, mint életműve nagy részében láthatóan az utóbbi: az életfilozófia kiemelkedő képviselőjeként az élet – nem pedig a kultúra vagy a tudomány – gondjait viseli elsősorban szívében. Kor- és kultúrkritikusként pedig egy öncélúan önmagába fordult, az élettől elidegenedett kultúra és tudomány elsőpró erejű bírálataival lép fel.

A valóság, az élet jogait képviselni a múltba fordulással, az emlékezettel (értelemszerűen: a múltra irányuló, a múltba forduló emlékezettel) szemben, ebben jelölhető meg Nietzsche egyik fő törekvése, melyben elsőrendű szerepet játszik az életfilozófiai életfogalom. Dolgozatom következő részében ezt próbálom filozófiatörténeti kontextusba helyezve némileg közelebről szemügyre venni.

II.

Nietzsche életfogalma számos tekintetben jelentősen különbözik mondjuk Dilthey életfogalmától, abban viszont megegyezik vele, hogy egyrészt mindkettőjük számára az élet középponti kategória, elemi valóság, amely mögé nem lehet immár visszanyúlni – minden rajta nyugszik, de ő nem nyugszik semmin –, másrészt abban, hogy ez az alapvalóság – szemben pl. a német idealizmus fő képviselőinek látásmódjával – az ész számára a maga teljességében nem hozzáférhető, áthatolhatatlan. Nem csupán saját életfogalma, de alighanem az egész életfilozófiai áramlat számára irányadónak számíthat egy Nietzsche által épp elemzett szövegünkben adott, úgyszólván csak mellékelesen felbukkanó összefoglaló meghatározás: „az élet, ez a sötét, nyugodni nem

⁵ „Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen: aber es gibt einen Grad, Historie zu treiben, und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet [...]“ F. Nietzsche: *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, In. uő.: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, hrsg. G. Colli, M. Montinari, Berlin, De Gruyter / München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988. (a továbbiakban: KSA), Bd. 1, 245. o.

tudó, kielégíthetetlenül önmagát sóvárgó hatalom” (46.).⁶ Noha Nietzschevel összevetve egész életműve tekintetében Dilthey szinte racionalistának nevezhető – mindenekelőtt a szellemtudomány, de általában is a tudomány mint olyan iránt Dilthey jóval több megértéssel viseltetik, mint Nietzsche, aki többnyire sommásan, összefoglalóan beszél „a” tudományról (ld. pl. 70. skk.), jellegzetesen pl. a „tudomány-gyárról” (71., ld. KSA 1, 300: „wissenschaftliche Fabrik”), továbbá nem kevés ellenérzéssel arról, hogy „a tudomány kezd uralkodni az életen” (az utóbbi olyan perspektíva, mellyel Dilthey azért nem áll oly egyértelműen szemben, mint Nietzsche) – ehhez képest az életfogalom tekintetében a kettőjük közötti különbség egészen minimális. „Az életet nem lehet az ész ítélőszéke elé vinni”,⁷ hangzik Dilthey egyik összefoglaló, téziszszerű megjegyzése; s ha Nietzsche idézett jellemzése szerint az élet „sötét, nyugodni nem tudó, kielégíthetetlenül önmagát sóvárgó hatalom”, akkor a rá jellemző pszichologisztikus hangsúllyal egészen hasonlóan fogalmaz Dilthey, amikor azt írja: „Mi magunk természet vagyunk, és a természet hat bennünk, öntudatlanul, *sötét ösztönökben*”⁸ – oly jellemzés, melyből a „sötét ösztönök” szintagma (mely rímelt a nietzschei „sötét hatalomra”) másutt is előfordul, így pl. a következő szöveghelyen: „[...] az emberi egzisztencia mai elemzése valamennyiünket a törékenységnek, a *sötét ösztönök hatalmának* [...] az érzésével tölt el mindenben, ami élet [...]”.⁹ (Így a következő nietzschei–

⁶ „Nem az igazságosság ül itt törvényt, még kevésbé a kegyelet hirdet itt ítéletet: hanem egyedül az élet, ez a *sötét, nyugodni nem tudó, kielégíthetetlenül önmagát sóvárgó hatalom*“ = „Es ist nicht die Gerechtigkeit, die hier zu Gericht sitzt; es ist noch weniger die Gnade, die hier das Urteil verkündet: sondern das Leben allein, *jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht*” (KSA,1, 269. o.; kiemelés F.M.I.)

⁷ W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, Bd. VII, hrsg. Bernhard Groethuysen, Stuttgart, Teubner / Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht, 1958. 7. unveränd. Aufl. 1979. 261. o.: „Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden.” Az élet mögé való visszamenés lehetetlenségének kontextusában hangzik el a fenti állítás, érdemes ezért a szélesebb szövegkörnyezetet is idéznünk (uo. 261. o.): „Leben ist nun die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muß. Es ist das von innen Bekannte, es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann. Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden” („Az élet mérmost az alaptény, melynek a filozófia kiindulópontját kell képeznie. Az élet az, amit belülről ismerünk, az, ami mögé nem lehet visszamenni.. Az életet nem lehet az ész ítélőszéke elé vinni”).

⁸ W. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, szerk. Erdélyi Ágnes, Budapest, Gondolat, 1974. 498. o. (kiemelés F.M.I.); lásd *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, 80. o.: „Wir sind selber Natur, und die Natur wirkt in uns, unbewußt, in dunkeln Trieben”.

⁹ W. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, id. kötet, 540. o. (kiemelés F.M.I.). Lásd W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, 150. o.: „Und die heutige Analyse der menschlichen Existenz erfüllt uns alle mit dem Gefühl der Gebrechlichkeit, der Macht des dunklen Triebes, des Leidens an den Dunkelheiten [...]”

diltheyi logikai láncolathoz jutunk: „sötét hatalom” – „sötét ösztön” – „a sötét ösztönök hatalma”.) Dilthey alapvető tézise pedig teljesen egyértelmű: „minden megértésben van valami irracionális, mint ahogy irracionális maga az élet is”.¹⁰ Hogy az élet irracionálisnak való nyilvánításában egy felül nem vizsgált, dogmatikus racionalitásfogalom áll a háttérben, mely hermeneutikai destrukcióra szorul, az majd a fiatal Martin Heidegger észrevétele lesz.

Ha Nietzsche szerint történelemre, történeti tudásra – nem csak úgy általában, mintegy öncélként, hanem – az élet számára van szükségünk, akkor némileg körvonalazottabban láthatjuk most, milyen jellegű az élet ama fogalma, amelynek a történeti tudás a szolgálatában kell, hogy álljon. Ez az élet – s ez itt a döntő – nem a megismerés, hanem a cselekvés élete. A nagy emberek történeti tettei mind történetietlen légkörben mentek végbe, állítja Nietzsche (vö. 34.), s ha történeti ismeretekre egyáltalán szert tettek, azt látjuk, „hogy a történelemmel való foglalkozásuk mennyire nem a tiszta megismerés, hanem az élet szolgálatában áll” (35.). Nietzsche ezzel kapcsolódik a német filozófiai-teológiai tradíció fő hullámának Lutherig visszanyúló beállítottóságához, melynek kitüntetető jellemzője az elméleti (skolasztikus) teológia iránti közöny, a tőle való idegenkedés, antiintellektualizmus, vagy modern szóval úgy is mondhatnánk: praxisorientáltság. Jellegzetes e szempontból, hogy a tiszta (elméleti) ész kritikájának filozófusa, az ezen kritikának oldalak százait szentelő Immanuel Kant alapvető meggyőződése ez volt: „Nem az értelem, egyedül [a] moralitás teszi az embert emberre”.¹¹ Ahol is morál, moralitás

¹⁰ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, 218. o.: „So ist in allem Verstehen ein Irrationales, wie das Leben selber ein solches ist”. Ez az idézet, a 7. jegyzetben szereplő idézettel együtt megtalálható Lukács György *Az ész trónfosztása* című művében (Budapest, Magvető, 1978. 384. o.), oldalszám-megjelölése azonban hibás: a vonatkozó lánkjegyzetben 218. o. helyett 213. o. szerepel.

¹¹ I. Kant: *A fakultások vitája*, In. uő.: *Történetfilozófiai írások*, Ford. Mesterházi Miklós, Budapest. Ictus, 1996. 411. o. Lásd *Werkausgabe*, sajtó alá rendezte W. Weischedel. XI. köt., Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1981. 344. o.: „[...] die Moralität, vermöge welcher wir unabhängig und freie Wesen sind, und die selbst wieder durch diese Freiheit begründet ist. – Diese Moralität und nicht der Verstand ist es also, was den Menschen erst zum Menschen macht.” – Figyelmet érdemel még *A fakultások vitájának* egy másik gondolatmenete, melyben azt az (elméletinek nevezhető) kérdést, hogy “mi a kereszténység”, Kant jellegzetes módon a gyakorlatra vonatkoztatva értelmezi, s abba a kérdésbe fordítja át, hogy “mint is kellene [a kereszténység] tanítójának a dolgához látnia, hogy a kereszténység az emberek szívében valóban föllelhető legyen”; ez utóbbit pedig egyjelentésűnek nyilvánítja azzal a feladattal: “mi a teendő, hogy a vallási hit *jobb embereket* is teremtsen?” (*A fakultások vitája*, id. kiadás, 389. sk. o.; kiemelés F.M.I.). “A vallási hit voltaképpeni célja”, szögezi le ismét kicsit később, az, “hogy morális értelemben *jobb embereket* neveljen” (uo., 404. o.: kiemelés F.M.I.), sőt, hogy “belőlünk más embereket faragjon, nem is csak jobbakat” (uo., 390. o.). A vallás is ily módon elsődlegesen nem elmélet, hanem gyakorlat; nem ismeretekben, hanem cselekvésben, cselekvő életben, cselekvő élet általi önmegváltoztatásban áll.

Kantnál életet, gyakorlatot jelent. Eltekintve a moralitás Kanttól gyökeresen eltérő helyzetétől és megítélésétől, Nietzsche-nél hasonlóképpen a pusztá megismerésen túllépő, vele szemben körvonalazódó életéről van szó. Ha a történeti tudás és megismerés a múltra vonatkozik, a múlt pedig az emlékezés tárgya, akkor a jelenbeli és jövőt kovácsoló cselekvésnek ki kell szabadulnia a múltra irányuló emlékezet fogsága alól. Ebben az összefüggésben írhatja Nietzsche: „[a] történeti érzék, ha béklyózatlanul uralkodik, és minden konzekvenciáját levonja, a jövő gyökereit tépi ki” (67.). S ebben az összefüggésben érthető meg az a – különben bizarr gondolati provokációnak ható – állítás, mely kitéüntetett figyelemben részesíti, és pozitív értelemmel ruházza fel a felejtést. Ha a boldogság, mint láttuk, a múlt nélküli jelenben való élet, az ebben való teljes-tökéletes feloldódás, akkor érthetővé válik Nietzsche egy másik hasonló jellegű tézise is. Eszerint „ami a boldogságot boldogsággá teszi, az a felejteni-tudás” (ld. 30.) Ezzel összefüggésben állapítja meg Nietzsche: „minden cselekvéshez felejtés is tartozik” (31.). Ilyenformán, ha a cselekvés a szívünkön fekszik, akkor a felejtést is igenelni kell. Emlékezet és felejtés viszonyát (mondhatni „dialektikáját”) illetően szem előtt tartandó az az aszimmetrikus tényállás, mely szerint nagyon is „lehetséges csaknem emlékezet nélkül élni, sőt boldogan élni [...]; az azonban teljességgel lehetetlen, hogy felejtés nélkül egyáltalán *éljünk*” (31.; kiemelés az eredetiben).

III.

Nietzsche elmélkedésének, mondtuk, bizonyos határok között „Az emlékezet hasznáról és káráról”, is lehetne a címe. Ha a felejtés általában negatívumnak, negatív fenoménnek számít – Heidegger-nél a létfelejtés eminensen negatív, de Heidegger az inautentikus múltat, az ember múlthoz való inautentikus viszonyát is a felejtéssel jellemzi.,¹² akkor Nietzsche most azt mutatja meg, hogy a felejtés rendelkezhet pozitív értékkel is, amennyiben az emlékezet túltengése béníthatja a cselekvőképességet, s ily módon a keletkező életet. A cselekvő nem mérlegelhet minden körülményt, mindig igazságtalan, jogokat és érdekeket sért. Nietzsche Goethe-re hivatkozik, akinek az egyik aforizmája így szól: „A cselekvő mindig lelkiismeretlen; lelkiismerete csak a szemlélőnek van” („Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende”). E lelkiismeretlenséget Nietzsche szójátékkal a tudatlansággal hozza kapcsolatba, tudatlansággá növeszti: „Ahogyan a

¹² Lásd pl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 68a §., 15. Aufl., Tübingen, Niemeyer, 1979. 339. o.; magyarul *Lét is idő*, Ford. Vajda Mihály et al., 2. kiadás, Budapest, Osiris 2001. 392. o.

»cselekvő«, írja, »mindig lelkiismeretlen«, éppúgy tudatlan is [„gewissenlos”, „wissenlos”] (33.).¹³ A cselekvőnek tetterővel kell rendelkeznie, döntéseket kell hoznia úgy, hogy minden körülményt nem tud mérlegelni, aggályokon kell túltennie magát, s állandó veszélyben forog amiatt, hogy tévedhet, hibákat követhet el és bűnössé válhat. Goethének ehhez a mondásához és Nietzsche általi továbbgondolásához kapcsolódik azután Martin Heidegger a *Lét és időben*, amikor azt írja: minden cselekvés ténylegesen szükségképpen „lelkiismeretlen”, s nem pusztán azért, mert a másokkal való együttlét során különféle bűnökbe eshet és esett. A lelkiismerettel bírni akarás, a lelkiismeret szavára való hallgatás nem egyéb, mint valamely alapvető negativitás, nevezetesen az eredendő lelkiismeretlenség felvállalása, csupán ezen eredendő lelkiismeretlenség határain belül lehetséges az ember számára az, hogy – valamilyen szokványos értelemben – egyáltalán „jó” legyen.¹⁴

Mivel emlékezet nélkül nincs történelem (történelem értelemszerűen mindig a múlt történetét jelenti, múlt pedig nincs reá való emlékezés nélkül), az emlékezet megszüntetése a történetietlenség valamifajta beállítódását, vagy még inkább: reá való átállítódást sugall – és pedig a keletkező új, a keletkező cselekedet számára. Ha a történelem káros is lehet az élet számára, akkor ez az emlékezetre is áll: béníthatja a (jelenkori) életet.

Tudás- és lelkiismerethiány, azaz tudatlanság és lelkiismeretlenség tartozik tehát a cselekvéshez, mely a jelenben megy végbe és jövőt kell teremtenie. Fentebb idéztük Nietzsche állítását, mely szerint „[a] történeti érzék, ha

¹³ KSA 1, 254. o.: „Wie der Handelnde, nach Goethes Ausdruck, immer *gewissenlos* ist, so ist er auch immer *wissenlos*; er vergißt das meiste, um eins zu tun, er ist ungerecht gegen das, was hinter ihm liegt, und kennt nur ein Recht, das Recht dessen, was jetzt werden soll.“ (Kiemelés F.M.I.). A cselekvő tudatlanságát illető tézis példászerű megfogalmazását a neokantianus Rickertnél találjuk: „Ha a jövőt a maga individualitásában ténylegesen előre ki tudnánk számítani”, írja, „ha pontosan tudnánk *mindenről*, aminek jönnie *kell*, úgy az akarás és a cselekvés nyomban elveszíténé a maga értelmét”. A jelzett megismerhetetlenség, tudás-hiány vagy tudatlanság „a legfőbb javak közé tartozik annak a számára, aki törekvően mindig előre igyekszik. Kegyes kéz az, amelyik számunkra a jövőt [...] átláthatatlan fátyolba burkolta. Ha individualitásában és különösségében a jövő is *tudásunk* tárgya volna, úgy soha sem lehetne *akarásunk* tárgya. Egy tökéletesen racionálissá vált világban senki sem tudna cselekedni” (Heinrich Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. kiadás, Mohr, Tübingen, 1913. 464. o.; kiemelés F.M.I.). A kiindulópontra természetesen Kant nevezetes, sokat idézett és még gyakrabban félreértett tézise: „Nekem tehát le kellett rontanom a *tudást*, hogy a *hit* számára szerezzek helyet” / „Így tehát korlátoznom kellett a *tudást*, hogy a *hit* számára nyerjek teret” (I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, BXXX, Alexander Bernát és Bánóczy József, illetve Kis János fordítása; az eredetiben: „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen”). A hit itt nem elméletet, elméleti tanítást, doktrínát, hanem megélt (vallási) életet jelöl; az élet előmozdítása megköveteli a tudásról való lemondást.

¹⁴ Lásd M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 58. §., id. kiadás, 288. o.; id. magyar ford., 334. o.

béklyózatlanul uralkodik és minden konzekvenciáját levonja, a jövő gyökereit tépi ki” (67.). Cselekvés és jövőre orientáltság eszerint szorosan összekapcsolódik egymással, s ebben a tekintetben Nietzsche a maga módján csatlakozik a poszt-hegelianus filozófia Hegel-kritikusainak sorához. Amikor ezt a pontot befejezéséppen röviden vázoló, egyúttal alkalom nyílik majd egy lehetséges ellenvetésre is kitérni, mely így szól: vajon szükségszerű-e, hogy elmélet és gyakorlat, tudás és cselekvés, megismerés és élet¹⁵ ilyen éles ellentétben álljon egymással, mintegy a vagy-vagy formájában lépjen fel; nem volna-e lehetséges tudást és cselekvést, a kizáró ellentétet enyhítve, egymással valamiképpen harmóniába hozni?

IV.

„Csak annak van joga a múltról ítélni, aki a jövőt építi” (66.), írja Nietzsche, a történeti érzék pedig, mint idéztük, szélsőséges esetben épp „a jövő gyökereit tépi ki”. „[A] múlt ismerete mindenkor a jövő és a jelen szolgálatában kívánatos” (47.), hangzik másutt; megint másutt pedig hasonlóképpen: „[a] történeti műveltség csakis egy hatalmas, új életfolyamnak, például egy keletkezésben lévő kultúrának a kíséretében üdvös és jövőt ígérő” (36.). Mindezek a helyeken – s az idézetek sorát még folytathatnánk – a jövő és a jövő szempontjából szemlélt, jövőt teremtő jelen, az élet, mint történetietlen erő és hatalom (ld. pl. 36.) áll Nietzsche figyelmének a középpontjában. A történetietlen élet és a jövő hangsúlyozása Nietzschét Kierkegaard közelébe viszi, akinek a Hegel-kritikájában mindkét szempont hangsúllyal érvényesül.

A hegeli filozófiát – sőt rajta keresztül a filozófiát, mint olyat – Kierkegaard azért bírálja, mert a múltba fordul, nem tud semmit a jövőről, nem az életet szolgálja. „A filozófia a múlthoz fordul, az egész átélt világtörténelemhez”, írja. „[...] egyáltalán nem ad választ arra, amit én kérdezek; mert én a jövőre kérdezek”. „Tisztelem a tudományt, becülöm művelőit, de az életnek is megvannak a maga követelményei”, írja kicsit később. Az utóbbi elvi jelentőségű kijelentést, az élet tudomány feletti elsőbbségének egyértelmű kinyilvánítását akár Nietzsche is leírhatta volna, ám e mondat Kierkegaard *Vagy-vagy*ában hangzik el.¹⁶ „Ha megállítjuk az életet, a jelenlegi generáció talán tud élni a szemléldéssel, de miből fog élni a következő? Abból, hogy ugyanazt szemléli? Hiszen az előző generáció semmit sem alkotott [...]”.¹⁷ Ezt

¹⁵ Lásd a következő kiélezett kérdést: „Az élet uralkodják-e a megismerésen vagy a megismerés uralkodják az életen? A két hatalom közül melyik a magasabb és a döntő? Senki nem fog kételkedni: az élet a magasabb, az uralkodó hatalom, mert az a megismerés, amely az életet semmisítené meg, önmagát is megsemmisítené” (96.).

¹⁶ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, Ford. Dani Tivadar, Budapest: Gondolat, 1978. 782., 784. o.

¹⁷ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, id. kiadás, 784. o. (Kiemelés F.M.I.)

a terméketlenséget Kierkegaard a (hegeliánus) filozófus ama véleményéhez hasonlítja, mely szerint „a tökéletes házasságban nincsenek gyermekek” – ezt a terméketlenséget egyébiránt, jegyzi meg Kierkegaard, „Keleten szegyennek tartják”,¹⁸ –; s ez a terméketlenségre vonatkozó szemrehányás fogalmazódik meg Nietzschénél, aki a gyermek nélküli házasember kierkegaard-i analógiájával alapjaiban egyetértve, ugyanezt az idegenkedést az eunuchokra való utalással (ld. 55.) jóval radikálisabban fejezi ki. – „[A] filozófia képtelen eljuttatni az embert a cselekvéshez”,¹⁹ panaszolja Kierkegaard, s Nietzsche fő gondját is az élet, a cselekvés, ill. a (jövő felé forduló) cselekvő élet képezi. A pusztá történeti műveltséggel, alkalmasint tudáshalmazzal rendelkező egyén – mint egy helyen Nietzsche fogalmaz: a „küürült műveltségember” (58.; KSA 1, 284.: „der ausgehöhlte Bildungsmensch”) – Nietzsche számára éppoly efemer, egyoldalú és tökéletlen, a konkrét emberrel szemben éppannyira absztrakt (ld. 55.) és elmosódó, mint Kierkegaard-nál a pusztán a múltba tekintő filozófus. „[N]em annyira a szellem képzése a fontos, mint inkább a személyiség érelése”,²⁰ hangzik Kierkegaard-nál, s Nietzschének semmi oka nem lehetne rá, hogy ezzel az állítással ne értsen maradéktalanul egyet. Mindkettőjük számára mindennél fontosabb a személyiség integritása, érettsége – „legyetek érettek”, hangzik Nietzsche felszólítása (67.)²¹ –, amihez Kierkegaard-nál sajátlagosan a választás fontosságának hangsúlyozása járul. „Maga a választás döntő jelentőségű a személyiség tartalma szempontjából”, írja Kierkegaard, „a választással a személyiség a választottba merül, s ha nem választ, akkor elsorvad.”²²

Kierkegaard gúnyolódik „a nemes szívű és hősies objektivitáson”,²³ s Nietzsche ironikus megjegyzése szerint is a történelem „objektivitása” azoknak való, akik „maguk sosem volnának képesek történelmet csinálni” (58., ld. még 62.). Azt a vélekedést, „hogy akit a múlt valamely pillanata egyáltalán nem érint, az hivatott annak ábrázolására”, ezt nevezik „objektivitásnak”! (65.), hangzik Nietzsche csípős megjegyzése. (Közbevetőleg érdemes megjegyeznünk: az a tézis, hogy a történelem avagy a múlt az általa érintetteknek avagy érinthetőknek való, teljes mértékben hermeneutikai jellegű, miképp az az Előszót indító Goethe-idézet is, mely szerint „gyűlöletes minden, ami csak oktat, nélkül, hogy cselekvőképességemet gyarapítaná” [27.]

¹⁸ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, id. kiadás, 784. sk. o.

¹⁹ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, id. kiadás, 788. o.

²⁰ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, id. kiadás, 771. o.

²¹ Kicsit később ezt írja Nietzsche: „ma azonban gyűlölik az éretté válást, mert a történelmet jobban tisztelik az életnél” (70.) Kierkegaard-nál az esztétikai stádiumban élő fiatal emberek állandóan kitérnek a döntés elől, ezért nem válnak éretté.

²² S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, id. kiadás, 773. o.

²³ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, id. kiadás, 780. o.

A kérdés, amelyet Kierkegaard intéz a hegeli filozófia világlátásával azonosított filozófiához, mint olyanhoz, nem egyszerűen úgy hangzik, „mit kell tennie az embernek” – tennie ti. csak úgy általában –, hanem úgy: „mit kell tennie az embernek *az életben*”.²⁴ Kierkegaard életfogalma (miként Diltheyé is) számos ponton különbözik a nietscheitől, ám közös vele az élet elmélettel, filozófiával szembeni elsőbbségének, jelen és jövő jogainak a hangsúlyozása, az, hogy az embert nem elvont szellemként, hanem – egy diltheyi kifejezést használva – erői teljességében veszi szemügyre.

Kierkegaard és Nietzsche kritikái beállítottsága ezen a ponton a poszthegeélianus filozófia fő áramába illeszkedik, mely az újkori filozófia egész beállítottságát, ismeretelméleti szellemiségét teszi kritika tárgyává. E törekvésben olyan szerzők közösek, mint Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Dilthey és Nietzsche. A filozófiai tudat XIX. század második felében végbement radikális átépülésének, egyfajta paradigmaváltásnak vagyunk a tanúi. A szóban forgó szerzők elődeik felett gyakorolt kritikáját az jellemzi, hogy nem egy az elődök által áthagyományozott filozófiai univerzumon belül fejtik ki mégoly heves kritikájukat, hanem attól már kezdetben distanciálódnak, idegenül állnak vele szemben. Nem a paradigmán belül fejtik ki kritikájukat – a paradigma alapjaira kérdeznak rá. A kritika fő tárgyát az újkori filozófia Descartes-tal kezdődő s Hegellel tetőző középponti vonulata képezi, s a kritika azt teszi szóvá, hogy ezen vonulat számára az ember egyszemélyes (elvont) gondolkodó, megismerő lényként jött számításba. Az egyszemélyesnek érzékelt gondolkodással Feuerbach az érzékiséget, Marx a gazdasági-termelő életet, Dilthey a pszichofizikai élet-egységként (erői totalitásában: megjelenítő, érző, akaró lényként felfogott) embert, Kierkegaard az egzisztenciát, Nietzsche az életet illetve a hatalom akarását állítja szembe. Eleven a meggyőződés, mely szerint (hogy Dilthey szavait kölcsönözzük) az újkori filozófia az embert pusztán elvont gondolkodó lényként, nem pedig erői teljességében, gondolkodó–érező–akaró, mindenképp előtt pedig történelmi lényként vette tekintetbe; hogy – Dilthey egy további, plasztikus tömörséggel kifejezett kritikái észrevétele szerint – az újkori filozófia által, "a Locke, Hume és Kant által konstituált megismerő szubjektumnak az ereiben nem valódi vér folyik, hanem a pusztá gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve".²⁵ Ezt az elvont megismerő szubjektumot, absztrakt gondolkodási tevékenységet a konkrét, való életbe visszahelyezni – fogjuk fel bár ez utóbbit keresztény egzisztenciának, konkrét érzékiségnek, gazdasági termelő tevékenységnek, történelmi-társadalmi életnek, a hatalom akarásának, egzisztáló létmegértésnek vagy bármi egyébnek –: ez az a törekvés, amely

²⁴ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, id. kiadás, 784. o. (Kiemelés F.M.I.)

²⁵ W. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, id. kötet, 66. old. (Kiemelés F.M.I.).

a pozitív megoldási javaslatokban s a kimunkált gondolati pozíciók végpontjaiban körvonalazódó minden kétségtelen s korántsem lényegtelen különbség ellenére a poszthegeiliánus filozófia mértékadó, jellegzetes képviselőit egymással rokonítja.

Visszatérve a Kierkegaard–Nietzsche párhuzamra, elmondható: ami Nietzsche-nél az emlékezet, az Kierkegaard-nál a kontempláció. Mindkettő a cselekvés ellen hat, a cselekvést gátolja vagy bénítja – ezért állíthatja Nietzsche, nevezetesen az emlékezet cselekvést bénító hatására tekintettel, hogy „minden cselekvéshez felejtés is tartozik” (31.). Mindkettő – kontempláció és emlékezet – a múltba fordul, miközben „az élet csendben álldogál”.²⁶ A poszthegeiliánus filozófia gondolkodói Hegel ellen lázadnak, akinek abszolút idealizmusát – s vele együtt az idealizmust, mint olyat – valóság- és életidegenséggel vádolják. Ezen valóság- és életidegenség részét képezi mármint az emlékezet hegei kitüntetettsége, ez utóbbi valóságtól való távolsága, amit Hegel furcsamód egyáltalán nem is tagad. Eszerint aki az emlékezetben él, a múltban él, nem a jelenben, nem a valóságban, nem a jelen valóságában. Az emlékezet ilyképpen a nem-valóság jellegével bír. Ezt azonban nem csak nekünk kell értelmezés útján megállapítanunk vagy kielemeznünk Hegelből: megállapítja ezt ő maga. Érdemes idéznünk néhány jellegzetes szöveghelyet, ahol az emlékezés a valósággal vagy a létezéssel áll szemben (s helyenként azonos a gondolattal vagy annak birodalmával, a filozófiával), s az a következtetés adódik, mely szerint az emlékezet nem a valóság, nem az élet; az emlékezet a múltba fordul, s ami ezzel egyjelentésű: elfordul a jelentől, az élettől, a valóságtól.

A *szellem fenomenológiája* végén, amikor a tudat illetve a szellem elérte alakulásának legvégső, legmagasabb fokát, s a tudomány illetve – ahogy Hegel nevezi – az abszolút tudás elemébe lépett, ez olvasható: „Mivel a szellem befejezése abban áll, hogy tökéletesen tudja, micsoda, hogy ismeri szubsztanciáját, azért ez a tudás az ő magába-szállása, amelyben *elhagyja létezését és az emlékezésnek adja át alakját.*”²⁷ A szellem befejezése az abszolút tudás, ebben az elemben bontakozik ki vagy terül szét a tudomány, mint olyan. Ez az elem, úgy tűnik, egyjelentésű az emlékezéssel. Az emlékezés pedig nem más, mint a „létezés elhagyása”. Ezt kifejezetten megerősíti egy kicsivel később a következő hely: „A cél, az abszolút tudás, a szellemek *emlékezetében* találja meg útját, ahogyan e szellemek önmagukban vannak és végrehajtják birodalmuk megszervezését. Megőrzésük szabad, az esetlegeség formájában megjelenő létezésük oldaláról nézve: a történelem; fogalmilag felfogott organizációjuk oldaláról nézve pedig a megjelenő tudás tudománya;

²⁶ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, id. kiadás, 783. o.

²⁷ G.W.F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961. 414. o. (Kiemelés F.M.I.).

a kettő együtt, a fogalmilag felfogott történelem, alkotja az abszolút szellem *emlékezetét*”.²⁸ A hegeli filozófia, az *Enciklopédia* rendszere a *Fenomenológia* utolsó alakjának, az abszolút tudásnak az elemében szerveződik meg és bontakozik ki; az abszolút szellem – s benne legmagasabb alakja, a filozófia – megszerveződése viszont az állítás szerint nem más, mint „az abszolút szellem emlékezte”. Végül ezt az értelmezést – miszerint a hegeli filozófia egésze az emlékezet (értsd: a valósággal szembeállított emlékezet, nem pedig maga a valóság) közegében kerül kifejtésre – tovább erősíti a filozófiának Minerva baglyaként való ismert hegeli önjellemzése. Idézem az ismert szöveghelyek egyikét, ahol az „emlékezés”, „emlékezet” szavak nem fordulnak ugyan elő, jellegzetes viszont a beismerés, miszerint a filozófia nem valóság, nem élet, hiszen éppen hogy akkor jelenik meg, amikor a valóság már befejezte alakulását; más szóval, a filozófia nem *alakuló élet*, hanem *megöregedett élet* – azt is mondhatnánk, jövő nélküli élet –, melynek fő időtöltése az emlékezés.

A filozófia, hangzanak a nevezetes sorok, „mint a világ gondolata csak abban az időben jelenik meg, miután a valóság befejezte alakulásának folyamatát és elkészült [...] csak ha megérett a valóság, jelenik meg az ideális a reálissal szemben s az ideális ugyanazt a világot [...] építi fel magának egy értelmi birodalom alakjában, Ha a filozófia szürkét szürkébe fest, akkor az élet egy alakja megöregedett, s szürkéből szürkébe meg nem fiatalítható, hanem csak megismerhető”.²⁹ A „szürkét szürkébe fest” fordulat előfordul egy másik helyen is, ahol emlékezet ugyancsak nem bukkan fel, viszont a filozófia *versus* valóság szembeállítás markánsabban tűnik elő. Filozófiatörténeti előadásai bevezetésében Hegel a filozófia megjelenéséről és általános természetéről a következőket mondja: „A szellem a gondolat térségeibe menekül, s a *valóságos* világgal szemben a gondolat birodalmát alakítja magának. [...] A filozófia egy *reális* világ pusztulásával kezdődik; ha fellép absztrakcióival, szürke alapon szürkén festve, akkor oda van az ifjúságnak, az elevenésnek frissessége; s engesztelése nem a *valóságban*, hanem az eszmei világban való engesztelés.”³⁰ A „gondolat birodalma” szemben a „*valóságos világgal*” (érdemes megjegyeznünk közbevetőleg): mily kevésbé illik e megkülönböztetés egy abszolút idealistához, egy azonosságfilozófushoz, akinek a fő gondja az kellene, hogy legyen – s az életmű meghatározó részében ténylegesen az is –, hogy létet és gondolkodást azonosítsa egymással, hogy a gondolkodást – a fogalom hegeli

²⁸ G.W.F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 415. o. (Kiemelés F.M.I.).

²⁹ G.W.F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata*, Ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1971. 23. o.

³⁰ G.W.F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, Ford. Szemere Samu, I. köt., Budapest, Akadémiai Kiadó, 1977. I. köt., 58. o. (Kiemelés F.M.I.).

értelmében vett, a fogalom önmozgásaként értett fogalmi gondolkodást – mutassa fel igazi létként.³¹

Az idézett hegeli helyek felől szemlélve a poszthegeiánus filozófia a hegeli alapállást vagy alapképletet (filozófia *versus* valóság, gondolat *versus* valóság) nem utasította el, hanem azt elfogadva csupán előjelet váltott. A gondolat vagy emlékezés birodalma helyett az életre, a valóságra és a jövőre (s a velük járó tudás- és lelkiismeret-hiányra) voksolt, a szembeállítást viszont alapjaiban nem kérdőjelezte meg – a hegeli (vagy talán úgyszintén: kanti) paradigmán belül mozgott, s annak foglya maradt. De vajon nem volna-e lehetséges – utolsó kérdésünk így hangzik – nem volna-e lehetséges ezt a szembeállítást mérsékelni: tudást és életet egymással harmóniába hozni?

V.

A válasz röviden így hangzik: de igen, a megoldás kulcsa pedig az, amit Kant változó terminológiával „intuitus originarius”-nak, „intellectus archetypus”-nak, intuitív értelemnek, vagy éppenséggel intellektuális szemléletnek nevezett;³² – isteni tudat, melynek a számára a tárgy teremtése, létrehozása

³¹ Programszerűen lásd G.W.F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 36. o.: „A lét: gondolkodás”. A fogalom önmozgására vonatkozóan lásd uo. 39., 45. o.

³² A *topos*-t illetően vö. Kant *A tiszta ész kritikája*. B68: „[...] ha [...] a különféle az alanyban *öntevékenyen* adva volna, akkor a belső szemlélet intellektuális volna” (Budapest: Franklin, 1891, 59. o.); B72: „[a térben és időben való szemléletmód] nem szűnik meg érzékiségnek lenni, éppen mert származtatott (*intuitus derivativus*) s nem eredeti (*intuitus originarius*), tehát nem intellektuális szemlélet, mely [...] úgy látszik csak az őslényt illeti meg, nem pedig egy mind létét, mind pedig szemléletét [...] tekintve függő valót” (uo. 61. o.); B138–139: „egy oly értelem, melynek öntudatával a szemlélet különféléje is adva volna, azaz oly értelem, melynek megjelenítése által e megjelenítés tárgyai is léteznének, nem szorulna a különféle tudat egységébe való szintézisének külön aktusára, melyre pedig az emberi értelem, mely csak gondolkodik, nem szemlél, igenis rászorul. Az emberi értelem [...] más lehetséges értelemről [...] még csak a legkisebb fogalmat sem alkothatja magának”. (Uo. 98. o. – A „Vorstellung”-ot a magyar fordításban szereplő „képzet” helyett „megjelenítés”-nek fordítottam. Vö. még B145, B153, A254–256, A277–278: id. kiadás, 101., 105., 189., skk., 202. skk. o.); *Az ítélőerő kritikája*, 76–77. §§. Budapest, Akadémia Kiadó, 1966. 369–379. o.; *Prolegomenák egy minden leendő metafizikához*. Budapest: Franklin, 1887, 34. o.: „az értelem nem szemlél, csak reflektál”. Uo., 98. o.; „[...] más értelemről, mint arról, mely olyan, mint az enyém, ti. melynek az érzékek adhatnak szemléleteket, míg ő maga azzal foglalkozik, hogy e szemléleteket a tudat egysége alá vonja, nincs fogalmam”; „az emberi értelem diszkurzív, s csak egyetemes fogalmak segítségével ismerhet meg”. (Ld. most Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, Ford. John Éva és Tengelyi László, Budapest, Atlantisz, 1999. 49., 135. o.) – A téma egyik legkitűnőbb és legplasztikusabb összefoglalását Cassirer Kant-könyvében találhatjuk: „A végtelen, isteni intellektus, mely semmi olyat nem fogad magába, ami rajta kívül volna,

és megismerése egy és ugyanaz az aktus –; hogy viszont az utóbbi számunkra, (véges) emberek számára lehetséges-e, fölöttébb kétséges. Számunkra, emberek számára a tudás és a cselekvés mozzanatai egymástól elkülönülnek, szétesnek. Kielezeten és sarkítva fogalmazva: amikor tudunk, nem cselekszünk, s amikor cselekszünk, nem tudunk. Hogy amikor cselekszünk, nem tudunk, kiviláglik már abból a nevezetes hegeli toposzból, mely az „ész csele”³³ elnevezéssel vált ismertté; eszerint az ember számára cselekvésének értelme minduntalan kicsúszik a kezéből; cselekszik egy bizonyos tudatban vagy tudattal, majd azt kell tapasztalnia, hogy cselekvésének *értelme* megváltozik, más lesz.³⁴

hanem önmaga hozza létre megismerésének tárgyát, nem egy egyedi pusztá szemléletében áll, amelyből az empirikus összekapcsolás vagy a logikai következtetés szabályai szerint ismét egy másik egyedihez jutna – és így tovább végtelen sorozatban –; hanem számára a valóságos és a lehetséges totalitás egyetlen pillantásban nyílik meg és van adva. Nem szorul arra, hogy fogalmat fogalomhoz, tételt tételhez kapcsoljon, abból a célból, hogy ily módon jusson a megismerés látszólagos 'teljességének' birtokába, mely ugyanakkor mégsem volna más, mint aggregátum és töredék; hanem az egyedit éppúgy, mint az egészet, a legközelebbit éppúgy, mint a legtávolabbit, a premisszákat éppúgy, mint a következményeket, egy és ugyanazon oszthatatlan szellemi aktussal ragadja meg. Az isteni és ösképszerű értelem e gondolataiban az időbeli különbségek éppúgy kihunynak, mint az általános fokozati sorának különbségei, melyek a logikai osztályozáshoz és következtetési szabályokhoz tartoznak. Ez az értelem a valóságos összformáját [Gesamtform] szemléli, mivel azt minden pillanatban tevőleg megalkotja, és így ama alakító törvényben, melynek minden létező alá van vetve, bensőleg jelenvaló." (E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, I. Kants Werke, Band XI., Berlin: B. Cassirer, 1918, 299. o.). A kérdéskört egy régebbi írásomban részletesebben elemeztem, lásd Fehér M. István: "Rendszer, szabadság, intellektuális szemlélet. Kant és a német idealizmus néhány alapproblémája", *Magyar Filozófiai Szemle* XXVI, 1982. 3. 401–414. o.

³³ Lásd G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 77. o.; ld uo. 71. o.: Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alaponaljai. I. A logika*. 209. §, 3. függelék, Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 303. o.

³⁴ Az emlékezet témájára – mind pozitív, mind negatív értelemben – röviden kitér hermeneutikai fő művében Hans-Georg Gadamer. Nem „járulékos lelki képességről” van szó, írja, „az emlékezet lényegét nem fogjuk fel helyesen, ha csupán valamiféle általános adottságnak vagy képességnek tartjuk”. „Ideje lenne, hogy az emlékezet fenomenáját megszabadítsuk képességpszichológiai nivellálásától, s az ember véges-történeti létének egyik lényegi vonását ismerjük fel benne.” Gadamer ebben az összefüggésben megemlíti Nietzsche-t és a felejtés pozitív lényegét. „A megőrzés és az emlékezés viszonyához hozzátartozik a felejtés”, írja, „mely nem csupán hiány és fogyatékoság, hanem, ahogy Nietzsche hangsúlyozta, a szellem egyik életfeltétele. Csak a felejtés révén válik lehetővé a szellem teljes megújulása, az a képessége, hogy mindent friss szemmel nézzen, úgy, hogy a rég ismert sokrétű egészségé olvad össze az újonnan látottal” (H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, Ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Gondolat, 1984. 34. sk. o.). Mint olyan képesség, amely megőrizni is és felejtetni is tud, írja Gadamer e megjegyzéseit kommentálva Hans Ruin, az emléke-

A múltba forduló s jövőt nem ismerő emlékezet tudása, sőt abszolút tudása helyett a tudáshiányos vagy tudás-deficités cselekvés jogainak a fejlesztés fontosságára való figyelmeztetés révén történő szenvedélyes visszapertelése vagy helyreállítása – ebben volna ideiglenesen összegezhető Nietzsche vonatkozó megjegyzéseinek a lényege, s ez lehet egyszermind számunkra Nietzsche megfontolásainak egyik lehetséges tanulsága.

zet Gadamer számára, „az ember időben való véges történelmi szituáltságához kapcsolódik”; ezen irányadó megjegyzéseit Gadamer azonban nem bontja ki részletesebben (Hans Ruin: „Memory”, In. *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, eds. Niall Keane and Chris Lawn, Oxford, Wiley-Blackwell, 2016. 114–121. o., itt 116. o.).