

Nietzsche és Dosztojevszkij – magyar gondolkodók műveinek tükrében

A következőkben Nietzsche és Dosztojevszkij műveinek gondolati hasonlóságait és eltéréseit vizsgálom meg, elsősorban magyar szerzők e témával kapcsolatos megállapításait elemezve.

I. NIETZSCHE DOSZTOJEVSZKIJ-ÉLMÉNYE, NIETZSCHE ÉS DOSZTOJEVSZKIJ SZELLEMI ROKONSÁGA

Bevezetésként tekintsünk át néhány alapvető tényt Nietzsche Dosztojevszkij-élménye, illetve Nietzsche és Dosztojevszkij szellemi rokonsága kapcsán. Dosztojevszkij feltehetően soha nem hallott Nietzschéről, a német filozófus viszont 1887-től behatóan tanulmányozta Dosztojevszkij műveit. Nietzsche először egy 1887 februárjában született, Overbecknek címzett levelében említi meg az író (vö. Czeglédi 2008a. 7. lábjegyzet). A következő levélben, amelyben Dosztojevszkijre utal, megjegyzi: „Stendhalon kívül senki sem okozott nekem ennyi meglepetést és élvezetet: pszichológus, akivel »jól kijövök«.” (P. Gastnak szóló levél, vö. Czeglédi 2008a. 7. lábjegyzet.) Nietzsche beszámolója szerint egy nizzai könyvesboltban véletlenül akadt rá a *Feljegyzések az egérlyukból*, pontosabban a *L'esprit souterrain* című könyvre. Ez ténylegesen nem a dosztojevszkiji mű francia fordítása, hanem az orosz szerző egy korábbi írása (*A háziasszony*) és a *Feljegyzések az egérlyukból* összedolgozásából keletkezett szöveg. A kutatók szinte biztosra veszik – erre mutat rá tanulmányában Czeglédi András is –, hogy ez a felfedezés egyáltalán nem történt olyan váratlanul, hiszen Dosztojevszkij nevét már 1886-ban ismerte Nietzsche, valószínűleg az előbb említett művet is elolvasta már, arról viszont megoszlanak a vélemények, hogy ez hatással volt-e az 1886-ban keletkezett szövegeire.¹ Mindenesetre Nietzschét 1887-től kezd-

¹ Czeglédi András a *Hajnalpír* és a *Vidám tudomány* újra kiadásai elé írt *Vorredője*, illetve *A vidám tudomány* ötödik könyve esetében bizonyítottan látja a hatást, az *Emberi, nagyon is emberi* előljáró beszéde esetében viszont nem (vö. Czeglédi 2008a).

ve intenzíven foglalkoztatja Dosztojevskij világa. A kutatás feltárta, hogy mely könyveket olvasta biztosan (ezek közé tartozik a már hivatkozott köteten kívül a *Feljegyzések a holtak házából*, a *Megalázottak és megszorítottak*, az *Ördögök* és egy novellásgyűjtemény; az bizonytalan, hogy olvasta-e a *Bűn és bűnhődést*, illetve a *félkegyelműt*).² Nietzsche egy Georg Brandesnak címzett 1888-as levelében is arról ír, hogy milyen értékes pszichológiai adatokat kapott Dosztojevskijtől, ugyanakkor azt is megjegyzi: „egészen sajtáságos módon tartozom neki hálával, bármennyire is szembemegy legbelsőbb ösztöneimmel.”³

Számos érdekes párhuzamot találhatunk Nietzschének a Dosztojevskij-hatás előtt írt műveiben kifejtett gondolatai és a dosztojevskiji „metafizikai lázadók” által képviselt eszmék között.⁴ Lev Sesztov 1903-as, Nietzschéről és Dosztojevskijről szóló könyvében arra utal, hogy Raszkolnyikov már akkor túllép jón és gonoszon, amikor Nietzsche, még diákként, fennkölt ideálokról ábrándozik. Sesztov úgy véli, hogy Raszkolnyikov cikkének alapgondolata más formában, de ki van fejtve az *Emberi, nagyon is emberi*, illetve *A morál genealógiája* című művekben. Amíg a korábbi könyv írásakor Nietzsche még nem tudott Dosztojevskijről, addig *A morál genealógiájának* merész és nyílt hangjához sosem jutott volna el, ha nem érzi Dosztojevskij támogatását – állapítja meg Sesztov (Sesztov 1991. 145–149).

Külön témát jelent annak megvizsgálása – ez most nem feladatunk –, hogy Nietzsche 1886 után keletkezett műveiben miként érhető tetten a dosztojevskiji hatás (van, amelyikben közvetlen utalást is találunk az orosz íróra, de a legtöbb esetben erről nincs szó).⁵ Két rövid megállapítás mégis *A morál genealógiája* és *Az Antikrisztus* vonatkozásában. Az előbbi könyvben felfedezhető a *L'esprit souterrain* és a *Feljegyzések a holtak házából* hatása (lásd erről Czeglédi 2008a). Itt most csak arra utalok, hogy Nietzsche a *Harmadik értekezésben* a filozófusi aszkézisről írva – amely a papi aszkézissel szemben elfogadható számára – mint ha az „egérlyuk hőséneke” eszméit és életmódját venné védelembe. Nietzsche kifejti, hogy az aszketikus eszmény megvalósítása a legmagasabb szellemiség feltételét jelenti, ezzel a filozófus nem tagadja meg a létet, „hanem inkább saját

² Az *Ördögökről* részletes jegyzeteket is készít – ezzel kapcsolatban Czeglédi András értekezése számos információval szolgál. Lásd erről Czeglédi 2008b.

³ Georg Brandesnak írt levél, 1888. november 20. (Nietzsche 2008a. 88).

⁴ Érdemes összevetni pl. az *Emberi, nagyon is emberi* című könyv 81. aforizmáját Raszkolnyikov (*Bűn és bűnhődés*) eszméjével (Nietzsche 2008b. 56, Dosztojevskij 1993) vagy a 133. aforizmát Ivan Karamazov (*A Karamazov testvérek*) eszméjével (Nietzsche 2008b. 81–82, Dosztojevskij 2004), a 138. aforizma pedig Sztavrogint (*Ördögök*) juttathatja eszünkbe (Nietzsche 2008b. 84, Dosztojevskij 2005). A *Jón és gonoszon túl* Második részében a kiválasztott emberről írtak (26. aforizma), illetve az úr-morál és a rabszolga-morál megkülönböztetése (260. aforizma) összefüggésbe hozhatók a dosztojevskiji odúlakókkal, így pl. a *Feljegyzések az egérlyukból* hőséneke, illetve Raszkolnyikovval (Nietzsche 2010. 27, 141–144; Dosztojevskij 1993, illetve Dosztojevskij 1982), és persze még folytathatnánk a sort.

⁵ A közvetlen utalás kerülésével kapcsolatban lásd Czeglédi 2008a. 40. lábjegyzet.

létét és *csakis* saját létét igenli benne” (Nietzsche 2011. 82).⁶ Köztudott, hogy Nietzsche Krisztus-értelmezése párhuzamba állítható Miskin herceg alakjával. Az, hogy Nietzsche olvasta-e *A félkegyelműt*, nem bizonyítható minden kétséget kizáróan, ugyanakkor több mint feltűnő az „idióta” szó (olykor „idiotizmus” vagy „idiotikus” formában) gyakori használata (a 31. aforizmában Nietzsche az evangéliumok sajátságos és beteg világát olyannak látja, mintha egy orosz regényből vették volna, ugyanitt kicsit lejjebb, azt írja: „Sajnálunk kellene, hogy e fölöttébb érdekes *décadent* közelében nem élt egy Dosztojevszkij”).⁷ Az epilepsiát is többször említi Nietzsche, illetve a „souterrain-birodalom” kifejezés is Dosztojevszkij-utalást sejtet.⁸

A két alkotó művei között számos párhuzamot felfedezhetünk, a fő kérdés ugyanakkor az, hogy a lényegi hangsúly vajon nem teljesen máshol van-e Dosztojevszkijnél, például a lázadó individuум kapcsán, mint Nietzschénél, aki az Übermenschről ír. Lev Szesztov erre a kérdésre említett művében nemleges választ ad, és meghatározó azonosságot lát Dosztojevszkij *Feljegyzések az egérlyukból* című művével kezdődő korszakának nézetei és Nietzschének a Wagnerrel, illetve a schopenhaueri elmélettel való szakítás után kifejtett filozófiája között. Szesztov szerint Dosztojevszkij érett korszakában nem hisz már a szeretet mindenhatóságában és az erőt, a hatalmat keresi: saját nézeteit lázadó hősein keresztül fejezi ki. Regényeinek valamennyi fennkölt hőse többé-kevésbé sikertelen, mert Dosztojevszkij csak a lázadó, kereső lelket értette, mást nem tudott ábrázolni. Továbbra is hangoztatja ugyan régi eszméit publicisztikai, elméleti írásaiban, de ezt csak azért teszi, hogy elfogadják, valójában már nem hisz ezekben (vö. Szesztov 1991, különösen 149–164). Dosztojevszkij és Nietzsche a közönséges és a rendkívüli emberek moráljának megkülönböztetésében Szesztov szerint valójában a hétköznapi és a tragédia moráljának különbségét ragadták meg. A rendkívüli, lázadó, harcos ember legveszedelmesebb ellensége mindkét alkotó szerint a hétköznapi, tehát a pozitívizmus és az idealizmus (Sesztov 1991. 291–317). Nietzsche művei világos formában fejezik ki a Dosztojevszkijnél tapasztalt hangulatokat és élményeket – állítja Szesztov, aki tehát a két alkotó szemléletének lényegi azonosságát tételezi. Ez a kisebbségi vélemény a témával kapcsolatos irodalomban, sőt maga Nietzsche is a Dosztojevszkij és közte meglévő alapvető eltérésre utal már idézett levelében, amelyben azt írja, hogy hálás Dosztojevszkijnek, annak ellenére, hogy szembemegy legbelsőbb ösztöneivel. Török Endrének és Fehér Ferencnek az 1970-es években keletkezett értelmezései bizonyos pontokon eltérnek egymástól, de abban megegyeznek, hogy mindketten Dosztojevszkij és Nietzsche meghatározó különbségét hangsúlyozzák.

⁶ Harmadik értekezés, 7. pont. Szesztov is kiemeli az „egérlyuk hősnének” eszméi és Nietzsche idézett gondolatai közötti párhuzamot. Vö. Szesztov 1991. 316–317.

⁷ Lásd a 29., a 31., a 42., az 52. és az 53. pontot. Nietzsche 2007. 48, 51, 70, 90, 92, idézet: 51.

⁸ Az epilepsiára történik utalás a 21., az 51., és az 54. pontban. Nietzsche 2007. 34, 88, 95. A „souterrain-birodalom” kifejezést a 17. aforizmában találjuk (Nietzsche 2007. 29).

II. NIETZSCHE: ISTEN ÉS EMBER HALÁLA –
DOSZTOJEVSKIJ: AZ ISTENI REND ÉS AZ EMBER
HALHATATLANSÁGÁNAK MEGMUTATKOZÁSA

Török Endre úgy véli, hogy Dosztojevszkij és Nietzsche alapproblémái hasonlóak, hiszen mindketten az *önmeghaladás* kérdéseit vetik fel: az ember mint teremtő hatalom problémája áll a középpontban, ezért válik Nietzschénél az életfilozófia művészetté, az orosz gondolatban a művészet életfilozófiává. A válaszok azonban eltérőek. Nietzsche műve Török szerint az erkölesfelettség költészete, programja az *individuum meghaladása* az individualitásban, az orosz gondolat ennek ellentéte, az individuumban az *individualitás meghaladása* irányába mutat. Dosztojevszkijnél a *katasztrofális individuum* célja ugyanaz, amit Nietzsche tűz ki célul, a hatalom akarása, ezek elbukása Török értelmezésében a különvált európai elem, a veszélyes gondolat átvilágítása Oroszországban a hivatott gondolat, amely egy tételezett erkölcsi középponthez kapcsolódik. A katasztrofális individuummal az *egyesítés hősei* állnak szemben, Dosztojevszkijnél például Miskin és Aljosa (Tolsztojnál Nyehljudov). Ezek közvetítenek az erkölcsi középpont és a világ, illetve ember és ember viszonylatában (Török 1999. 37–38).

Dosztojevszkij világa a *paradox szabadság* világa – mutat rá Török –, az ember szabad ugyan, de nem maga által szabad. Itt az *egyensúly felbomlása* a halhatatlanság kérdéssé válása a szabadság áraként: az embernek szabadságában áll eszével tagadni, vagy hitével hinni a halhatatlanságát. Az egyensúly felbomlásának, a halhatatlanság tagadásának következménye az ember saját istenségének állítása, a *hatalom akarása*. Az ész bukása az akarat bukása is abban az értelemben, ahogy elsősorban Nietzsche filozófiájában megjelenik, miszerint a legfőbb jó a hatalom akarása, az ember célja az, hogy „emberfeletti lélekke” váljon. Dosztojevszkij lázadó hőseinek, az emberfeletti lelkek bukásában megkérdőjeleződik az a gondolat, hogy az emberi lét célját az ember önmagában találhatja meg (Török 1999. 57–62). Török szerint Nietzschénél a szabadság önmagától való, az ember a szabadságtól determinált, „Dosztojevszkijnél a paradox szabadság mégiscsak a választás szabadsága, amennyiben az emberistenség és az Istenemberség között hanyódva az emberen múlik a bukása is, az üdvözülése is” (Török 1999. 60–61).⁹

Török Endre értelmezése nagyon hasonló Bergyajevéhez. Nyikolaj Bergyajev Dosztojevszkij világszemléletéről írt művében Nietzsche és Dosztojevszkij alapvető különbségét hangsúlyozza: míg az előbbinél nincs sem Isten, sem ember, csak titokzatos emberfölötti ember, addig az utóbbinál van Isten is, ember is. Dosztojevszkij ismerte az emberistenség csábítását, és látta ennek veszélyeit.

⁹ Amíg Dosztojevszkij az egyensúly felbomlását ábrázolja, addig Török Tolsztoj műveit úgy látja, mint amelyek kísérletet tesznek az egyensúly helyreállítására. Tolsztoj világa nem a szabadságnak kitett ember világa, hanem az előírtságtól formálódó ember világa: az ember megtervezett lény, de ezt a tervet neki kell felismernie önmagában és megvalósítania a világban (Török 1999. 75).

A kulcsfogalom az orosz író megértéséhez a *szabadság* – állítja Bergyajev –, amely vagy az emberistenséghez, vagy az Istenemberséghez vezet. Az Istent tagadó emberistenségben elpusztul az ember is, az Istenemberségben megmarad. Ha nincs Isten, akkor ember sincs, az ember csak akkor létezik, ha ő Isten képe és hasonlatossága, ha van Isten. Dosztojevszkijnél lelepleződik az emberistenség útja – ahol az ember csupán eszköz az emberfeletti ember megjelenéséhez –, mert a legutolsó emberben és a legszörnyűbb bukásban is megőrződik Isten képe. Az ember életének csak akkor van feltétlen jelentősége, ha az ember halhatatlan lény, a halhatatlanság tagadása annak tagadását jelenti, hogy van jó és rossz: ha az ember nem halhatatlan létező, akkor mindent szabad, minden meg van engedve. Dosztojevszkijnél aki megöl egy másik embert, az saját magát öli meg, megtagadja a másokban a saját magában lévő halhatatlanságot. Az emberi lelkiismeretben ez a halhatatlan természet fejeződik ki – írja Bergyajev. Minden egyes lény tehát abszolút jelentőséggel bír. Bergyajev szerint Dosztojevszkij egészen dionüszoszi: eksztázisban van és őrjöng, de ebben az őrjöngésben még inkább kidomborodik az ember arca, amely Istenre utal. Mindenesetre mind Nietzsche, mind Dosztojevszkij felismerte, hogy a racionális európai humanizmus útja járhatatlan, és két alternatíva marad: az emberistenség, tehát Isten és ember megsemmisülésének útja, vagy a krisztusi út, ember és Isten megőrzésének útja (vö. Bergyajev 1993. 66–79, 131–133).

Bergyajev és Török is a szabadság meghatározó jelentőségét hangsúlyozza Dosztojevszkij világával kapcsolatban: a szabadságban a nietzschei Übermenschhez hasonló katasztrofális individuumok bukásával egyértelművé válik az ember istenképűsége. A Dosztojevszkijnél jelenlévő erkölcsi középpont az Isteni rend, az emberi halhatatlanság nyilvánvalóvá válása, a szeretet elvének tételezése köré szerveződik, ez pedig radikálisan eltér Nietzsche felfogásától. A kérdésfelvetések hasonlóak csupán, illetve a hagyományos racionalista humanizmus mint válaszlehetőség elutasítása.

III. AZ ÜBERMENSCHTŐL ÉS A TESTETLEN SZERETETELVEMBERÉTŐL A SZOCIALISTA FORRADALMÁR ÁLDOZATÁIG, CSELEKVŐ SZERETETÉIG

Fehér Ferenc szintén Nietzsche és Dosztojevszkij érdemi különbségét hangsúlyozza, illetve ő is úgy látja, hogy az orosz író érett korszakának művei feltárják az Übermensch-gondolat problematikusságát, azonban Dosztojevszkij könyveiből nem következik egyértelmű válasz a felvetett kérdések megoldására, illetve ha találunk is ilyen választ, az például a fenti értelmezésektől és magától az „ideológus” Dosztojevszkij álláspontjától csak eltérő lehet.

Fehér Ferenc Lukács emlékének ajánlott Dosztojevszkij-könyve, ahogy a címből is kiderül, az orosz író művészetét, kérdésfeltevéseit és válaszokisérleteit

az *individuum válságának* összefüggéseiben értelmezi. Az *individuum válságának* eredetét – Marx és Lukács elemzéseire támaszkodva – Fehér az organikus közösség felbomlása révén kialakult *közösségmentes társadalom* és az *absztrakt egyén* (a termelő egyedeknek csupán elvont lehetőségük van arra, hogy egyediségüket *egyéniesség*gé realizálják) megjelenésében látja. Fehér rámutat, hogy a polgári társadalomban az *értékrealizációs viszonyok* és az *erkölcsiség* is antinomikus szerkezetűek. Az előbbi a javak értékei és az erkölcsi értékek antinómiáját jelenti: a nemzetgazdaságtan morálja, a szerzés értékrendje elválik az ideális értékobjektívációkban megtestesülő erkölcsi-nembeli értékektől, ezek mintegy az egyén feje fölött lebegnek, megvalósításuk egyre inkább kivételes emberi teljesítménynek számítanak. A polgári társadalomban a *konvenció* mint erkölcsöpótlék jelenik meg. Az egyéni életet szabályozó szokások mögött a javak értékének hierarchiája áll, de a tiszta erkölcsi értékek igényével lépnek fel. Aki tényleges erkölcsi értékeket próbál megvalósítani ebben a világban, csak a konvencióból való kilépés árán teheti meg, tehát különccé válik. A polgári erkölcsiség antinomikus voltát a korszak reprezentatív etikáin keresztül vizsgálja Fehér. Ezek az etikák a polgári társadalom embere számára próbálnak érvényes erkölcsöt adni, azonban vagy eleve antinomikus szerkezetűek, mint a kanti etika, vagy sikertelenül próbálják meghaladni azt, mint Hegel jogfilozófiája. A különböző érdeketikák és szeretetetikák eleve képtelenek túllépni a polgári társadalom antinomikus struktúráján, mivel ennek valamely vonatkozását képviselik. Nietzsche és Dosztojevszkij feltárják ugyan az *individuum válságát*, de ők sem találják meg a kivezető utat. A válság reális feloldását a marxi elmélet adja – állapítja meg könyvében Fehér –, a közösség újrateremtése, a kommunizmus mint valóságos közösség létrehozása jelentheti a megoldás kulcsát. A reális közösség megvalósulása az elidegenedés felszámolásának alapvető feltétele: ez a közösség létében és létének újfajta szerkezete által megteremti a valóságos személyi szabadságot, és így feloldja az *individuum válságát* (vö. Fehér 1996. 7–60).¹⁰

¹⁰ Kant az embert egy természeti lényre és a szabadság szubjektumára osztja ketté: az egyéni boldogsághoz szükséges javak keresése megengedett, ameddig ez nem áll ellentétben az eszes lény erkölcsi autonómiájából következő erkölcsi törvénnyel, a kategorikus imperatívusszal. Hegelnél a „Sittlichkeit” a jog és a szubjektív moralitás közvetítéseként jelenik meg (lényegében az állami törvények, az állameszményből következő kötelességeknek megfelelő életet jelenti), de Fehér szerint ez „als ob” etika, amely úgy érvel, mintha ténylegesen fennállnának az álláspontja megvalósításához szükséges társadalmi alapok, pedig erről szó sincs. Hegel kritizálja a kanti etika formalizmusát, „ürességét”, szubjektivizmusát, és az antik polisz erkölcsi szubsztancialitását követendő mintának tekintve úgy véli, hogy a szubjektív moralitás és a közösségi erkölcsiség szétválása történeti jellegű, az újraegyesítés lehetséges. Ezek azonban a fentiek miatt nem adnak megfelelő megoldásokat az *individuum válságára* (mert vagy benne ragad az antinomikus struktúrában, vagy mert az aktuális viszonyok között nem létezik a leírt szintézis). A különféle érdeketikák és szeretetetikák a polgári társadalom antinomikus struktúrájának valamely vonatkozását képviselik. Az előbbieket egyetlen valóságnak az eldogiasodott viszonyokat tekintik, a közösséget csak mint érdek-közösséget értelmezik, az utóbbiak által javasolt, az „én és a másik” szeretetkapcsolatán alapuló közösség csupán pszeudoközösség, amely a valós viszonyokról nem vesz tudomást, ezért az ilyen etikák

Nézzük meg kissé részletesebben, miben látja Fehér Dosztojevszkij jelentőségét az individuuum válságának összefüggésében, miért utasítja el az orosz író megoldási kísérletét, és milyen alapvető hasonlóságokra és különbségekre mutat rá Nietzsche és Dosztojevszkij között! Dosztojevszkij az antinómiák klasszikus költője Fehér értelmezésében, aki érett korszakában a legnagyobb művészi erővel mutatja meg a válságot, „a polgári individualitás fejlődési lehetőségeinek poláris ellentéteit” (Fehér 1996. 63), az antinomikus jellemek, az egymásnak ellentmondó „igazságok” összetűzését, küzdelmét.¹¹

Valóban – teszem hozzá –, Dosztojevszkij bemutatja a válság embereinek különböző eszméit, magatartásmódjait, kísérleteiket saját útjuk és/vagy a társadalmi válságból kivezető út megtalálására. Megjelennek ebben a világban az „emberistenségre” való törekvés, nietzschei kifejezéssel élve az Übermenschek különböző változatait megtestesítő, az értékek átértékelését elvégző hősök (az „egérlyuk hőse”, Raszkolnyikov, Sztavrogin, Kirillov, Ivan Karamazov), a szenvedély emberei (Szvidrigajlov, Verszilov, Rogozsin, Fjodor Pavlovics és Dmitrij Karamazov), a radikális társadalmi megoldások képviselői (Pjotr Verhovenszkij, Sigaljov, a „Nagy Inkvizítor”), a szelídek és a „szentek” (Szonya, Miskin, Aljosa Karamazov, Zoszima) és emellett még számos más „típus” (pl. a nyomorgók, a társadalmi kítaszítottáguktól „szenvedők”, a bohócok, a polgári liberálisok stb.). Ez a felosztás nagy vonalakban megegyezik Fehér „kategóriáival”, de azért vannak kisebb eltérések: Fehér például Rogozsinra Übermenschként hivatkozik, véleményem szerint az ide sorolt metafizikai lázadók, eszme-emberek sorába nem illik bele, a korlátozhatatlan szerelmi szenvedély embereként több hasonlóságot mutat például Dmitrij Karamazovval. Egyazon „típuson” belül persze számtalan árnyalatot találhatunk, az egy „csoportba” sorolt szereplők között nemcsak hasonlóságok, hanem sokszor jelentős különbségek is felfedezhetők, illetve vannak olyanok, akik egy „típusba” sem tartoznak igazán, így Verszilov ugyan humánus értékeket képviselő eszme-ember, szándéka szerint az „egyesítés hőse”, de valójában természete, szenvedélyei, gyengeségei miatt inkább csak ennek „paródiája” (vö. Dosztojevszkij 2007).

Fehér szerint el kell választani az „ideológus” Dosztojevszkij megnyilatkozásait a szépirodalmi műveiből levonható következtetésektől. Levelekből, feljegyzésekből, elméleti írásokból tudjuk, hogy Dosztojevszkij elutasította a válság társadalmi megoldását, a forradalmat, a szocializmust, de értelemszerűen a nyugati liberalizmust sem tartotta követendőnek. A kanti etikát, annak antinomikus szerkezete miatt nem tudja elfogadni Dosztojevszkij: ez a szemlélet nem tekinti problémásnak azt az emberi, társadalmi valóságot, amit ő meghaladni szeretne.

valamiféle „testetlen spiritualizmusba” esnek. Fehér szerint Kierkegaard sem tudja megoldani a problémát individuuumelméletében, mivel a „tehetetlenség individualista vallásával”, az individuális izoláció túlhajszolásával a szubjektum–objektum-vizony „normális” zavarai helyett ennek patológikus változatait hozza létre.

¹¹ Fehér egész könyve ezt a tételt próbálja igazolni.

A hegeli megoldás, az állam szférájában megvalósuló erkölcsi szintézis szintén idegen volt Dosztojevszkij számára, aki gyanakvással szemlélte az államot és a jogot (a jog távol van az ember lényegi vonatkozásainak megértésétől).¹² Az ő megoldása az antinómiák felszámolására, a szintézis megteremtésére a krisztusi szereteteszmény követése. Oroszországban szükségesnek látta a társadalmi reformokat, de ezeknek nem a nyugati szocializmus eszméinek megfelelően kell végbemenniük, hanem a faluközösségen, az *obszsinán*, az „istenhordozó” orosz népen kell alapulniuk. Dosztojevszkij olyan plebejus misztikus, aki a 18–19. század szeretetetikáinak utóvédharcát vívja a polgári ésszel, a hasznosságelmélettel, a szocializmus teóriájával szemben – állapítja meg Fehér.

Eddig az „ideológus” Dosztojevszkij felfogása, nézzük, hogy irodalmi műveiből mi következik. Érett korszakának regényeiből kiolvashatók akár ezek a megállapítások is, de a fentiekől eltérő, vagy azokat cizelláló értelmezések megfogalmazására is lehetőséget adnak. Mihail Bahtyin ismert megállapítása szerint a dosztojevszkiji művek alapvető vonása a polifonikusság: önálló és egyenrangú tudatok, világlátások, szólamok sokasága kapcsolódik össze a regényekben (vö. Bahtyin 2001). Fehér álláspontja az – ismételten mondjuk ki –, hogy Dosztojevszkij írásainak értékét a különböző „igazságok” bemutatása és ütköztetése adja és nem a válság megoldása, illetve annak egyértelmű kifejezése. A krisztusi szeretetelv mint követendő eszmény mellett jelen van *Krisztus követetlenségének* felvetése is. Fehér felfogása szerint ez utóbbi meghatározó módon következik Dosztojevszkij műveiből. Ezt támasztja alá Miskin herceg alakja (*A félkegyelmű*), „a szeretetetika passzív-misztikus formájának testet öltött csődje”, aki a „ne ítélj” elvét megvalósító jóságával a felbomlási folyamatokat nemhogy meggátolni nem tudja, hanem elősegíti azokat (Fehér 1996. 257–260). A Nagy Inkvizítor történetében (*A Karamazov testvérek*) Krisztus alakja ugyan némaságával és csókjával bizonyítja a szeretet erejét a krisztusi tanítás megvalósíthatatlansága és szükségszerű korrekciói mellett racionális érveket felvonultató Nagy Inkvizítor számára, hiszen elengedi a foglyot, de a véleménye nem változik: a szeretet erő, mert megindít, de társadalmi méretekben képtelen bármit megváltoztatni (Fehér 1996. 250). Aljosa Karamazov a cselekvő szeretet embere, de Fehér utal arra, hogy Dosztojevszkij a feljegyzések szerint *A Karamazov testvérek* tervezett folytatásában nihilista összekülvővé teszi Aljosát, akit egy cár elleni merénylet miatt elfognak és kivégeznek. Ezek szerint, ha valaki konzekvensen képviselni akarja ebben a társadalmi közegben a cselekvő szeretetet, akkor forradalmárrá kell válnia, ekkor viszont már eltér az eredeti krisztusi eszménytől (Fehér 1996. 197).

Miben látja a hasonlóságokat és a különbségeket Fehér Dosztojevszkij és Nietzsche világa között? A hasonlóság nyilvánvaló, ha a kanti vagy éppen a hegeli „megoldás-kísérletekhez”, vagy éppen a szocializmushoz való viszonyt nézzük: ezeket Nietzsche ugyanúgy elutasítja, mint Dosztojevszkij. Nietzsche

¹² Kantról és Hegelről lásd pl. Fehér 1996. 98–109, a joggal kapcsolatban: 80–82.

ugyanakkor radikálisan elveti a kereszténységet és a krisztusi szeretetelv mint rabszolgamorál követését is. Mit ajánl mindezek helyett? Az általános elvvé emelt egoizmust, a felsőbbrendű ember megvalósítását. Fehér rámutat – Lukácsnak *Az ész trónfosztásában* adott elemzését elfogadva –, hogy Nietzsche Schopenhauerhez hasonlóan elsősorban „nevelő” volt, aki egy olyan ember megteremtését tartja kívánatosnak, „aki legyőzi a liberális 19. század gyáva örökségét” (Fehér 1996. 48–49).

Az Übermenscheknek nagy szerepe van Dosztojevszkijnél is. Fehér e kérdésben elveti Lev Sesztov felfogását és úgy véli, hogy a párhuzam a dolog lényegét tekintve ellentét: ahogy Gide is utal rá, a Krisztusra mint az emberiség megromtójára tekintő Nietzsche az önigenlésben látja az élet célját, a szeretetetikát képviselő Dosztojevszkij ugyanezt a lemondásban találja meg. Nietzsche arisztokrata, Dosztojevszkij vallásos-plebejus demokrata. Ami a filozófus Nietzsche esetében gondolatilag a csúcspont, az a művész Dosztojevszkijnél „az összeomlás előszele”, az orosz író nem az Übermensch propagandistája, hanem első művészi felfedezője és legszenvedélyesebb kritikusa, hiszen leleplezi e típus embertelenségét, belső gyengeségeit, ingatagságát is (vö. Fehér 1996. 134–137). Míg az előző megállapítások – Fehér fenti megkülönböztetését figyelembe véve – az „ideológus” Dosztojevszkijre vonatkoznak, addig az utolsó szembeállítás Dosztojevszkij művészetét szembevisi Nietzsche filozófiájával. Fehér elemzéseiben több helyen és több vonatkozásban foglalkozik az Übermensch-típus dosztojevszkiji ábrázolásával: az ilyen hősök nyilvánvalóvá teszik, hogy ha a személyiség megvalósítását mint önértéket minden más erkölcsi értékkel szembeállítjuk, akkor abból csak torz önmegvalósítás következhet. Ezek közé sorolja Fehér az emberkísérletet, amikor az egyén csak úgy fejlődhet személyiséggé, ha valakit kísérleti eszközévé tesz (lásd Sztavrogint), a lázadást a világrend ellen (lásd Ivan Karamazovot), illetve ide tartozik az önmegvalósítás mint ideológiailag alátámasztott bűn, gyilkosság (lásd Raszkolnyikovot) (Fehér 1996. 145–148).

Érdekes Fehérnek az a gondolata, amelyet Raszkolnyikov sokat idézett elméletét értelmezve fogalmaz meg. Raszkolnyikov nézetei szerint az emberiség jótévői, előrevivői („Lükurgoszok, Szolónok, Mohamedek és Napóleonok”) egytől egyig törvényszegők voltak, mert új törvényt hoztak, és nem riadtak vissza a vérontástól sem, ha csak így tudtak célt érni, tehát a nem közönséges embereknek, szemben a közönségesekkel joguk van eszméjük érdekében akár vérontást is rendezni, ha saját lelkiismeretük ezt megengedi (Dosztojevszkij 1993. 302–306).¹³ De vajon a nietzschei Übermensch vagy a hegeli „világtörténeti egyén” előjogairól beszél Raszkolnyikov? E kettő ebben az esetben nehezen elválasztható egymástól. Fehér úgy látja, hogy Raszkolnyikov alakjában, illetve eszméjében Dosztojevszkij e két típus cserebomlását akarta kifejezni.

¹³ Raszkolnyikov a *Negyedévi Szemlében* megjelent, *A bűnről* című cikkének lényegét foglalja össze a Porfirij lakásán tett látogatás során.

Fehér rámutat: mivel mindkét típus a polgári társadalom talaján jött létre, alapvető mozgatórugójuk az érdek, ezért emberileg nagyon is közel állnak/állhatnak egymáshoz: ha a maximumig fokozott önérdék az ösztönző, akkor az Übermensch valamilyen változata, vagy annak karikatúrája jöhet létre, ha pedig a cselekvés indoka a vélt vagy illuzórikus közérdek, akkor világtörténeti egyénről beszélhetünk. A történeti helyzettől is függ, hogy a gátlástalan egoista polgári forradalmárrá, vagy éppen csak egy „egyszerű” gyilkossá válik-e. Akár azt is mondhatjuk Fehér gondolatai alapján, hogy az Übermensch olykor valamiféle közérdekre hivatkozik bűnös tetteinek indítékaként, de ez csak személyes érdekeinek álcája, a világtörténeti egyének nevezett emberek tevékenységében pedig sok esetben a személyes ambíciók nagyobb szerepet játszanak, mint valamiféle közérdek megvalósítása (lásd Napóleont) (Fehér 1996. 210–211).

Az „Isten halott” gondolatát valló, vagy legalábbis ennek megfelelően cselekvő Übermenschek Dosztojevszkijnél végül nem kerülhetik el valamiféle katasztrófa bekövetkezését. Individualizmusuk szétörrik, öngyilkosok lesznek, összeomlanak, vagy éppen elindulnak a megváltás felé. Fehér rámutat, hogy az „Isten halott” nietzschei motívuma egyre jobban eluralkodik a regényeken: Raszkolnyikovnál még csak általános elveszettségként jelentkezik, Ivan Karamazov viszont már ennek tételezése alapján vallja a „mindent szabad” elvét (Fehér 1996. 235–236, 241).

Az Übermensch – az előbbiek szerint – soha nem lehet valódi forradalmár, hiszen nem a társadalom átalakítása érdekli, hanem csak saját érdekeinek előmozdítása. Nietzsche – emeli ki Fehér – elutasítja a szocializmust mint annak a csőcselék-ressentiment-nak a szerves folytatását, amely Jézussal indult útjára, majd a francia forradalomban folytatódott (Fehér 1996. 207). Fehér szerint a forradalom mint *démon* jelenik meg Dosztojevszkij e témát feldolgozó művében, az *Ördögökben*. Az összeesküvők mindegyike valamilyen okból frusztrált individuum, akik *személyes megváltásukat* keresik az „ügy” szolgálatában (Fehér 1996. 208–209).¹⁴ A forradalmi mozgalom, amelyet ilyen egyének alkotnak, újratermeli a frusztrációt, amely tragikus következményekkel járhat. Ahogy a forradalom olyan eszmei alapon való továbbfejlődése is problémás, amelyet a Nagy Inkvizítor fejt ki Ivan Karamazov poémájában (ennek többféle olvasata lehet, a Nagy Inkvizítorban nemcsak bármilyen egyház, vagy konkrétan a katolicizmus képviselőjét láthatjuk, hanem a „racionalista” szocialista forradalmár megtestesítőjét is), aki szembeállítja egymással a szabadságot a kenyérrel, és utóbbi érdekében az előbbit feláldozhatónak tartja, hiszen az emberek úgyszemint tudnak mit kezdeni a szabadságukkal, illetve a szabadság és a bőséges kenyér egyszerre elképzelhetetlen mindenki számára (Fehér 1996. 212–216). A forradalmárok-

¹⁴ Fehér a frusztrált individuum két fő típusát különbözteti meg: az anyagi viszonyaik miatt vagy azért is, illetve a megfelelő feladat hiányában, saját partikularitásuk tudata miatt frusztrált egyént.

nak számos negatív típusa van tehát: a saját érdekeit valamely eszme árca alá rejtő Übermensch (Raszkolnyikov, annak ellenére, hogy nem tagja semmiféle szervezetnek és nem forradalmár, módszertanilag forradalmi terrort gyakorolt – mutat rá Fehér), az embereket a saját zavaros utópiájának megvalósítása érdekében manipuláló szélhámos (mint Pjotr Verhovenszkij), a zsarnokság ideológusa (Nagy Inkvizítor), és mindazok, akik alárendelik magukat az ügy szolgálatának, mert így akarnak úrrá lenni személyes frusztrációikon.

Fehér elutasítja a nietzschei Übermensch megvalósítását, hiszen Dosztojevszkij világosan megmutatja, hogy hova vezet a korlátok nélküli egoizmus. Ugyanakkor az „ideológus” Dosztojevszkij megoldását, a „testetlen” szeretet-elve sem tudja elfogadni, annak társadalmi megvalósíthatatlansága, hatástalansága miatt. Fehér ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy inkább csak utalásokban, hátrahagyott vázlatokban, de Dosztojevszkijnek van még egy válasza a problémára, amely a szeretet és a forradalom összekapcsolásával áll elő, amely mind a testetlen szeretet, mind a forradalom mint démon alternatíváját jelenti: ez a forradalom mint *cselekvő szeretet*. Ha a szeretet elvét komolyan vesszük – állítja Fehér –, akkor abból nem következhet más, mint amit Zseljabov, egy valódi cárgyilkos mondott: elfogadja Krisztus tanításait, de mivel a hit tettek nélkül halott, ezért ebből a gyengék és az elnyomottak jogaiért való harc következik. Aljosa is ezt az utat járta volna be a regény folytatásában a tervezet alapján, de magában a műben is van valami, ami akár ezt előlegezi: amikor Ivan elmondja Aljosának a tábornok történetét, aki széttépette a kutyáival a jobbágy-gyermekeket, Ivan kérdésére, hogy mit kellene csinálni vele, Aljosa hirtelen azt feleli: agyonlőni (ezt utána visszavonja). Zoszima is szembeállítja egymással az álmodozó szeretetet a cselekvő szeretettel, amely kegyetlen és félelmetes dolog. A szeretet elve alapján cselekvő forradalmárok nem a saját frusztrációjukat akarják feloldani a forradalomban, céljuk az elidegenedettségek felszámolása, olyan aláztos emberek, akik beteljesülésüket a testvéri kötelékben találják meg (Fehér 1996. 216–221). Fehér álláspontja tehát az, hogy a dosztojevszkiji szeretet-elvből az adott társadalmi szituációban a forradalomként értelmezett cselekvő szeretet *következne*, ami azt is jelenti, hogy az új társadalom létrehozása érdekében akár a vérontás is megengedhető.

Fehér felfogására erősen hatott Lukács filozófiája és Dosztojevszkij-értelmezése. Itt csak a végkövetkeztetés szempontjából legfontosabb vonatkozásokat emelem ki. Lukács *A lelki szegénységről* című dialógusában a dialógus hőse Szonya, Miskin és Alekszej Karamazov terméketlen jóságáról beszél, illetve arról, hogy a jóság elhagyása az etikának, a bűn közönséges fogalma feloldódik a jó élet fogalmában. „A nagy élet pedig, a jóság élete, nem szorul rá többé a tisztaságra, neki egy másik, magasabb rendű tisztasága van” (Lukács 1977. 544). Paul Ernst és Lukács több levelet is váltott 1915-ben a terrorista Ropsin regényéről, amelyre Lukácsnak a Dosztojevszkijről készülő könyvéhez volt szüksége, hiszen ebben az orosz terrorizmus pszichológiájáról is akart írni. Ernst a könyvet

úgy értelmezi, hogy az egy „kórképet” ír le. Lukács ezt visszautasítja: ebben a műben nem körtünetet kell látni, hanem az első etika (a képződményekkel szembeni kötelességek) és a második etika (a lélekkel szembeni kötelességek) közötti régi konfliktus új megjelenési formáját.

Itt – a lélek megmentéséhez – éppen a lélek feláldozása szükséges: egy misztikus etika alapján kell kegyetlen reálpolitikussá válni, és megsérteni az abszolút parancsot, amely nem a képződményekkel szembeni kötelezettség, a „Ne ölj!” parancsát. Legbenső magvában ez mégiscsak ősrégi probléma, amelyet talán Hebbel Juditja mond ki a legélesebben: „És ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna, mi vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?” Csak a szituáció új és az emberek újak.¹⁵

Lukács a készülő Dosztojevszkij-könyv jegyzeteiben is utal erre az idézetre a minden szabad gondolatának és a terrorizmus összefüggéseiben, illetve egy ezzel a gondolatkörrel kapcsolatos másik feljegyzésében, ahol felmerül a kérdés: szabad-e magamat feláldoznom, illetve szabad-e gyilkolni (Lukács 2009. 162, 420–424). A noteszlapon a következőket jegyzi fel Lukács: „A bűn etikailag evidens: csak aki a gyilkolást bűnnek érzékeli, annak szabad ölnie. A probléma: a mértékvesztettség; csak a *kiválasztottnak* szabad” (Lukács 2009. 421). Tudjuk, hogy a filozófus vívódik az egyéni terror elutasítása és elfogadása között. Az 1918-as *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című írásában elveti a bolsevizmus hirtelen hőstettét, azt a metafizikai felvetést, hogy rosszból jó származhat (hogy lehetséges az igazságig keresztülhazudni magunkat – Lukács itt a *Bűn és bűnhődés*ből idézi Razumihint), a terrort, a diktatúrát az erkölcsi célkitűzés, egy új világrend megvalósítása érdekében, mivel feloldhatatlan erkölcsi dilemmát jelent. Az új világrendet csak az igazi demokrácia eszközeivel, lassan, kompromisszumok árán lehet megvalósítani, megvárva, amíg az emberiség önkaratából megszületik. Ez ugyan „szemmel nem heroikus” küzdelmet jelent, de emberfeletti lemondást és önfeláldozást követel azoktól, akik becsületesen végig akarják csinálni (Lukács 1987a. 36–41). 1919-ben a *Taktika és etika* cikkben Lukács azt írja, hogy a szocialista taktika „eldöntő mértéke” a történetfilozófia. A tragikus helyzetekben, amikor az egyénnek két bűn között kell választania, a helyes cselekvés mértéke az *áldozat*: az alacsonyabb rendű énünket kell feláldozni a magasabb rendű, az eszme oltárán. A kollektív cselekedetek esetében ugyanúgy fennáll ennek az áldozatnak a mérleget ereje, az eszmét itt a világtörténeti helyzet parancsa jelenti. Lukács Ropsin regényére utal: a terrorista nemcsak életét, hanem tisztaságát, erkölcsét, lelkét áldozza fel testvéreiért, tehát csak az gyilkolhat, aki minden kétséget kizáróan biztos benne, hogy gyilkolni semmilyen körülmények között nem szabad. Lukács a cikket a már említett Hebbel-

¹⁵ A levelet idézi Nyíri 2009. 459–460.

idézettel zárja (Lukács 1987b. 124–132). Hévízi Ottó Lukács „ingadozásának”, belső dialógusának dokumentumaiként olvassa a két írást: „Lukács utolsó dialógusa, mondhatni, Kant és Kierkegaard etikájának egymással folyó vitája is a hegeli történelemfilozófia fölött” (Hévízi 2010. 144–145).

Fehér hivatkozik Lukács *Az ész trónfosztása* című művére és ennek Nietzsche-értelmezésére. Lukács Nietzsche gondolatainak egységpontját e könyvében a szocializmus elhárításában látja. Nietzsche vallásos ateizmusáról írva, illetve arra utalva, hogy Nietzsche az ateizmushoz való fordulást a morál történetében fordulópontnak tekinti, megjegyzi, hogy Nietzsche világnézete közelről érintkezik Dosztojevszkij bizonyos tendenciáival, és ez annál meglepőbb, minél kevésbé ismerte Dosztojevszkij műveit. Lukács úgy tudja, hogy Nietzsche csak a *Feljegyzések a holtak házából* című könyvet olvasta, ahogy korábban már szó volt róla, Nietzsche ennél sokkal jobban ismerte az orosz író munkásságát (Lukács 1974. 238–311).

IV. AZ „ÉN VAGYOK!” ÁTÉRTELMEZÉSE: „ÉN VAGYOK”, AZAZ „MI VAGYUNK”

Ahogy láttuk, mind Török, mind Fehér meghatározó különbséget lát Nietzsche és Dosztojevszkij között.¹⁶ De amíg Török úgy véli, hogy Dosztojevszkij regényeiben egyértelművé válik az Isteni rend létezése, továbbá a szeretet elvének mellőzhetetlensége az ember és ember közötti kapcsolatokban, addig Fehér megkülönbözteti az „ideológus” Dosztojevszkijt, aki a szeretet-elv fontosságát emeli ki, illetve a Dosztojevszkij-regényeket, amelyek jelentőségét az individuum válságára adott válaszok bemutatása és azok ütköztetése adja. A szélsőséges egoizmus hősei ugyan bukásra vannak ítélve, de a krisztusi szeretet-elv megvalósításának lehetősége is bizonytalanra válik. Fehér Krisztus értelmezésekor kerül közel Nietzschéhez, hiszen Krisztust Miskin-féle félkegyelműnek, Nietzschével megegyezően egy nemet mondani képtelen, „világtalan” idiótának tartja.¹⁷ Fehér a szeretet egy másik értelmezésében, az új, a korábbi ellentmondásoktól mentes társadalom létrehozatala érdekében küzdő forradalmár cselekvő szeretetében látja hivatkozott művében az individuum válságának egyetlen megoldási lehetőségét. Ez lényegében az önmagát és saját erkölcsét feláldozó lukácsi forradalmárt jelenti. *Az áldozat embere*, a szeretetet cselekvő módon megvalósító forradalmár nem azonos a nietzschei Übermensch-sel, hiszen nem saját magáért, hanem a világtörténeti helyzet parancsát követve, az emberiség

¹⁶ Ez az újabb értelmezők közül Tallár Ferencnél is így van: „annyi bizonyosnak tetszik, hogy Dosztojevszkij világa nincs »túl jön és rosszon«, hogy műveiben minden a bűn és a bűnhődés, a jó és a rossz kérdései, azaz »egy erkölcsi középpont« körül forog” (Tallár 1999. 101).

¹⁷ Nietzsche Jézusáról mint „világtalan”-ról lásd Csejtei 2007.

érdekében cselekedve lép át alapvető határokat, sérti meg a „Ne ölj!” szabályát. De biztos, hogy olyan nagy a távolság az Übermensch és az ilyen értelemben felfogott forradalmár között? Éppen Fehér az, aki a világtörténeti egyén és az Übermensch cserebomlásáról ír, persze nézete szerint a forradalmár csak akkor kerülhet közel az Übermenschhez, amennyiben saját érdekeinek megvalósítását keresi a forradalomban. A „kivételes” egyén tudja, hogy nem szabad ölni, mégis megteszi (gondoljunk a *Dosztojevszkij-jegyzetekre*, amelyben Lukács külön kiemeli: „csak a *kiválasztottnak* szabad”). Az Übermensch végrehajtja az értékek átértékelését, az áldozatot hozó forradalmár ugyan azt állítja, hogy vannak érintetetlen értékek (mint az emberi élet), de bizonyos körülmények között figyelmen kívül hagyja azokat: nem végzi el az átértékelést, mégis ennek megfelelően cselekszik. Az Übermensch nem érez bűntudatot, a forradalmár tudja, hogy bűnös, de azt is tudja, hogy miért tette azt, amit tett. Azért, mert a történelmi helyzet megkövetelte ezt a cselekvést, és mert ő kiválasztott. Lényegében saját kiválasztottsága miatt ad felmentést saját magának és ezt várja az utókortól is. Nincs emögött is jelen az egoizmus? Nietzsche szerint mindenképpen ott van, a *Jón és gonoszon túl* című könyvben egy helyen ezt olvashatjuk:

„S az önmagát feláldozó dicsérete?” – Ám aki valóban áldozatot hozott, az tudja, hogy ezért akart és kapott valamit – talán valamit magából, cserébe valamiért magából –, hogy itt ideadta, azért, hogy ott többje legyen, talán hogy ő maga általában több legyen, vagy legalább „többnek” érezze magát. (Nietzsche 2010. 104.)¹⁸

Adódik továbbá a kérdés: miért is áldozza fel a forradalmár önmagát és erkölcsét? Az eszméért? Vagy az eszmét képviselő pártért? Amelynek vezetői majd megmondják, hogy épp milyen áldozatot követel az eszme megvalósítása? Azt hiszem, nem kell tovább folytatnom, nyilvánvaló ennek a gondolkodásnak a problematikussága, főként a történelmi tények ismeretében. Dosztojevszkij már az *Ördögökben* is tisztán látta mindezt. És azt is, hogy az olyan felfogástól, amely megengedi a vérontást egy jobb világ létrehozása érdekében, nem áll messze az emberek boldogsága „érdekében” fenntartott szabadságnélküliség, hiszen az emberek úgysem tudnak mit kezdeni a szabadsággal. A Nagy Inkvizítor szerint a kiválasztottnak le kell venniük embertársaik válláról a szabadság terhét – ez következik a szeretetből.

Ha Dosztojevszkij regényeiből valami egyértelműen kiderül, akkor az, hogy van olyan érték, amelyet nem lehet átértékelni. Ez az ember, minden ember életének, szabadságának tisztelete, önértéke, méltósága, bármiben is lássuk meg ennek alapját. Fehér utal arra, hogy Dosztojevszkijnek nem voltak kanti illúziói, mert tudta azt, hogy olyan ember nem létezik, aki számos vonatkozásban ne tenné a másikat eszközévé. Őt a probléma fordítottja érdekelt: mivé

¹⁸ 220. aforizma.

válik az ember, aki csak akkor érzi magát személyiségnek, ha valakit kísérleti eszközévé tesz? Ha a másik pusztán eszközzé válik az egyén számára, akkor a személyiségmegvalósítás eldologiasodott és embertelen torzképe jön létre: sem az alany, sem a tárgy nem emberi szubjektum többé – állítja Fehér, aki ebben látja Dosztojevszkij „etikájának” alapgondolatát (Fehér 1996. 145–146). Ez véleményem szerint is így van, de a Sztavrogin-féle kísérletezőn túl az eszközzé tétel megengedhetetlensége válik egyértelművé minden olyan esetben is, amikor ez a kivételes ember céljaiból, vagy a metafizikai lázadó világfelfogásából következik (Raszkolnyikov, Ivan Karamazov), de ugyanígy a forradalmár tette esetében is (ezt fejezi ki Satov meggyilkolásának és következményeinek részletes bemutatása az *Ördögökben*). Így Dosztojevszkij egyformán távol van mind az egyenlő emberi méltóságot a rabszolgamorál, a nyájállat-morál kifejeződésésként elutasító Nietzschétől, mind az olyan állásponttól, amelyet Lukács fejtett ki *Taktika*-cikkében. És lényegileg közel áll minden olyan felfogáshoz, amely minden ember tiszteletét tételezi (legalább „minimális” szinten: az emberek élete, szabadsága sérthetetlen), még akkor is, ha az adott elmélet egészét „ideológusként” nem is fogadja el, mint Kant esetében. Az biztossá válik Dosztojevszkij regényeiből, hogy van egy *határ*, amit nem lehet átlépni: az individuális lázadó összeomlása minden esetben ezt szimbolizálja. Akár mondhatnánk azt is (mint ahogy Sesztov teszi), ezeknek a hősöknek a kudarca arra vezethető vissza, hogy még túlságosan áthatja őket a rabszolgamorál, nem tudnak teljesen megszabadulni tőle. Valójában itt inkább az emberi önérték nyilvánvalóvá válásáról van szó (akárhogy fogjuk is fel ennek alapját), amely *valamiféle rend* bizonyítékát is jelentheti. A keresztény értelmezők természetesen az önértéket az ember istenképűségéből eredeztetik, ennek megmutatkozásában pedig az Isteni rend létezése lesz nyilvánvalóvá számukra.

Dosztojevszkijnél tehát a másik emberben pusztán céljuk eszközét látó Übermensch-ek elbuknak. Ez végződhet az egérlyukból való kitörés lehetetlenségével, öngyilkossággal, szellemi összeomlással (az „egérlyuk hőse”, Sztavrogin, Ivan Karamazov), de akár egy „tisztulási folyamatot” követően az életbe való visszatéréssel is (Raszkolnyikov, de Ivan Karamazov sorsa is nyitott). Ehhez már az kell, hogy ne csak azt ismerjék fel, hogy az ember (a konkrét, létező ember) ellenében nem cselekedhetnek, hanem azt is, hogy csak az emberekkel együtt lehet élni. Tallár Ferenc megállapítja, hogy Dosztojevszkijnél a bűnhődés inkább felszabadulás, az Én magányának és hallgatásának feltörése, belépés az interperszonalitás, a „mi vagyunk” világába (vö. Tallár 1999. 97–98). És itt jön a képbe újra Jézus. A szeretet-elveket nem csak Miskin módjára lehet megvalósítani: ahogy az Übermensch morális mértéktelensége, úgy a szeretet emberének mérték-nélkülisége is tragédiához vezethet. Dosztojevszkij bizonyos hősei azért tudnak jól szeretni, mert otthon vannak a világban, például Szonya, *A kamasz* Makarja, Zoszima, Aljosa Karamazov. Török Endre Aljosa alakjáról írva megállapítja: benne semmilyen nevetséges sincs, nem ébreszt részvétet, ő az a

pozitív szépség, „aki a világ előtt járva a világért van, anélkül, hogy különválna attól”, benne a pozitív szépség a létezés hétköznapi formája (Török 1999. 160). Véleményem szerint azt figyelmen kívül lehet hagyni, milyen szerepet szánt Aljosának *A Karamazov testvérek* folytatásában Dosztojevszkij, mert ezt a könyvet nem írta meg. Az előbb említett szereplők „élni segítenek”, és arra is utalnak, hogy a jézusi szeretet-elvnek, illetve magának a jézusi tevékenységnek van egy másik értelmezése is. „Ez az »örömhírhezó« úgy halt meg, ahogyan élt, ahogyan tanított – s nem azért, hogy »megváltsa az embereket«, hanem azért, hogy megmutassa, hogyan kell élni. A *gyakorlat* az, amit hátrahagyott az emberiségnek” – írja Nietzsche *Az Antikrisztusban* (Nietzsche 2007. 59).¹⁹ Ezt a megállapítást érvényesnek fogadhatjuk el akkor is, ha Jézusra nem úgy tekintünk, mint nemet mondani képtelen idiótára. Témánk szempontjából figyelemre méltó John Carroll ausztrál filozófus Jézus-értelmezése, amely Márk és János evangéliuma eredeti jelentésének feltárásán alapul. Eszerint Jézus alapvető tanítása az „én vagyok” tudását jelenti: tanítványainál is azt akarja elérni, hogy ébredjenek rá létezésükre, és váljanak valódi önmagukká. Aki megértette az „én vagyok” tanítás lényegét, az tudatában van létezésének, és vállalja mindazt, ami ezzel jár: szabad és félelem nélküli, kész megtapasztalni az életet, amely soha nem lehet mentes a szenvedéstől (a *pathosz* görög szó egyszerre jelent tapasztalatot és szenvedést), nyitott a *pneuma* befogadására (Carrollnál a *pneuma* jelenti Istent, ezt János evangéliumára alapozza) és a szent szeretet megvalósítására törekszik. Ez a felfogás elveti a keresztény egyház értelmében vett bűn-fogalmat, helyette az „én vagyok” tanítás meg nem értéséből fakadó, „célt tévesztő” cselekedetek kiküszöbölésére buzdít (vö. Carroll 2009). Jézus tehát egzisztenciális hősként áll előttünk, az igent mondás hőseként, aki azt hirdeti, hogy ha az ember magáévá tette az „én vagyok” tanítását és jellemzi az *agapé* (a szent szeretet), akkor helyesen fog cselekedni. Az egyházi tanítások valóban elfednek sok mindent ebből a Jézusból, akinek útján a dosztojevszkiji hősök közül leginkább Aljosa halad. Mindenesetre amíg Nietzsche a kivételes ember „Én vagyok!” filozófiáját fogalmazza meg, addig Dosztojevszkij művésze nyilvánvalóvá teszi ennek kudarcát és azt, hogy az „én vagyok” helyes felfogására csak a „mi vagyunk” belátását követően találhatunk rá.

¹⁹ 35. pont.

IRODALOM

- Bahtyin, Mihail 2001. *Dosztojevszkij poétikájának problémái*. Ford. Könczöl Csaba, Szőke Katalin, Hetesi István és Horváth Géza. Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Osiris.
- Bergyajev, Nyikolaj 1993. *Dosztojevszkij világszemlélete*. Ford. Baán István. Budapest, Európa.
- Caroll, John 2009. *Jézus, a Létező*. Ford. Gyárfás Veronika. Budapest, Typotex.
- Czeglédi András 2008a. Volt-e hát Fjodor Mihajlovics Nietzsche? 2000. 2008/10. 52–69.
- Czeglédi András 2008b. *Incipit Nietzsche: Szélszövegek a kései Nietzsche nihilizmus- és esztétikumképzéshez*. Doktori értekezés. Budapest, ELTE BTK.
- Csejtei Dezső 2007. Prométheusz – takaréklángon. In Nietzsche 2007. 123–140.
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 1982. *Feljegyzések az egérlyukból*. Ford. Makai Imre. Budapest, Európa.
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 1993. *Bűn és bűnhődés*. Ford. Görög Imre és G. Beke Margit. Budapest, Európa.
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 2002. *A félkegyelmű*. Ford. Makai Imre. Pécs, Jelenkor.
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 2004. *A Kamarazov testvérek*. I–II. Ford. Makai Imre. Pécs, Jelenkor.
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 2005. *Ördögök*. Ford. Makai Imre. Pécs, Jelenkor.
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics 2007. *A kamasz*. Ford. Szöllősy Klára. Pécs, Jelenkor.
- Fehér Ferenc 1996. Az *antinómiák költője*. *Dosztojevszkij és az individuum válsága*. Második, átdolgozott kiadás. Budapest, Cserépfalvi.
- Hévizi Ottó 2010. A disszonancia filozófusa és az utolsó dialógus. *Fordulat*. 10. 134–148.
- Lukács György 1974. *Az ész trónfosztása. Az irracionalista filozófia kritikája*. Budapest, Akadémiai.
- Lukács György 1977. *Ifjúkori művek (1902–1918)*. Szerk. Tímár Árpád. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1987a. *A bolszevizmus mint erkölcsi probléma*. In uő: *Forradalomban. Cikkék, tanulmányok (1918–1919)*. Budapest, Magvető. 36–41.
- Lukács György 1987b. *Taktika és etika*. In uő: *Forradalomban. Cikkék, tanulmányok (1918–1919)*. Budapest, Magvető. 124–132.
- Lukács György 2009. *Dosztojevszkij-jegyzetek*, illetve *Függelék-[Notesz]*. In uő: *A regény elmélete / Dosztojevszkij-jegyzetek*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány. 157–386, 419–428.
- Nietzsche, Friedrich 2007. *Az Antikrisztus. Átok a kereszténységre*. Ford. Csejtei Dezső. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Nietzsche, Friedrich 2008a. *Richard Wagnernek, Georg Brandesnek és Jacob Burckhardtnak írt összes levelei*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Nietzsche, Friedrich 2008b. *Emberi, nagyon is emberi. Könyv szabad szellemek számára*. Ford. Horváth Géza. Budapest, Osiris.
- Nietzsche, Friedrich 2010. *Jón és gonoszon túl. Egy jövőbeli filozófia előjátéka*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Nietzsche, Friedrich 2011. *A morál genealógiája. Vitairat*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Nyíri János Kristóf 2009. *Utószó a Dosztojevszkij-jegyzetekhez*. In Lukács 2009. 455–483.
- Sesztov, Lev 1991. *Dosztojevszkij és Nietzsche*. Ford. Patkós Éva. Budapest, Európa.
- Tallár Ferenc 1999. Erkölcs és eszkatológia. Dosztojevszkij etikájáról. In uő: *A szabadság és az európai tradíció*. Budapest, Atlantisz. 73–102.
- Török Endre 1999. *Lev Tolsztoj. Világtudat és regényforma*. Budapest, Kairosz Kiadó.