

Ullmann Tamás

## AZ ÖRÖK VISSZATÉRÉS IMPERATÍVUSZA

A filozófiatörténet egyik közhelye, hogy Nietzsche mélységesen elutasító volt Kant erkölcsfilozófiájával szemben. A gyakorlati ész törvényeire és a kötelesség fogalmára épülő kanti morált poroszos nyárspolgárisággal és legfőként képmutatással vádolta. Némiképp tehát meglepő, ha ennek ellenére hasonlóságok mutatkoznak a két gondolkodó megközelítésében. Ebben a tanulmányban ezt a figyelemre nem méltatott összefüggést szeretném értelmezni: először megpróbálom bemutatni a kanti és a nietzschei morális gondolkodás közötti szerkezeti hasonlóságot, azután pedig azt, hogy ez az első pillanatra meglepő hasonlóság nemcsak felszíni egybeesést, hanem az erkölcsi szabadság két felfogásának lényegi rokonságát jelenti. Meglehetősen bonyolult összefüggés rajzolódik így ki a két gondolkodó között, legalábbis annál a hagyományos képnél sokkal bonyolultabb, amely szerint Nietzsche egyszerűen lesöpörte az asztalról a kanti morálfilozófia előfeltevéseit. Mindenekelőtt azonban az etikai formalizmus értelmét kell tisztáznunk, mert ez lesz a gondolatmenet kulcsmozzanata.

### A kanti morálfilozófia formalizmusa

Kant különleges jelentősége az erkölcsfilozófia szempontjából talán abban ragadható meg, hogy elsőként igyekezett a morált tisztán, vagyis mindenféle célképzettől, hajlamtól, boldogságfogalomtól függetlenül elgondolni. Másként megfogalmazva: úgy határozta meg az erkölcsi törvény fogalmát, hogy az független legyen a külső elismeréstől, és csak a tudat belső ítélőszéke által jóváhagyott elvárásoknak feleljen meg.

Minden korábbi erkölcsfilozófia – a kanti meghatározás szerint – hipotetikus törvényeken alapult: az erkölcsi jót olyan külső adottságnak képzelték el, ami valamilyen módon meghatározza az akaratot, s aminek a vonatkozásában az erkölcsi cselekvés úgyszólván csak eszköz, tehát másodlagos jelentőségű. Kant ezzel szemben az erkölcsi cselekvőt mint önmagának törvényt adó, autonóm, szabad lényt gondolja el, aki a jó és rossz között nem külső minták, hanem tisztán a szabadság tudatára alapuló belső ítélet alapján tesz különbséget. Ennek következtében az erkölcsi törvényt nem is olyan terminusokban fogalmazza meg, mint Isten, lélek, halhatatlanság vagy boldogság, hanem „tisztán”, vagyis formálisan. „*Kategorikus imperatívusz tehát egyetlenegy van* – írja Kant –, *és pedig a következő: csak olyan maxima alapján cselekedj, amelyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maximád általános törvény legyen.*”<sup>1</sup> Gondoljunk bele, mekkora terhet ró a cselekvőre ez a látszólag üres törvény, ami egyetlen esetben sem mondja meg, mit kell tennem pontosan. A kategorikus imperatívusz szerint ugyanis a most végrehajtandó cselekedetemet úgy kell véghezvinnem, hogy ez az egyedi és egyszeri cselekvés mintául szolgálhasson egy olyan törvény számára, ami viszont az egész emberiségre általánosan és mindörökké érvényes. Vagyis az imperatívusz for-

<sup>1</sup> Immanuel Kant: AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁNAK ALAPVETÉSE. Ford. Berényi Gábor. Raabe Klett, 1998. 43.

malitása arra vezet rá, hogy a cselekvésekre ezen túl ne úgy gondoljak, mint ami csak az én, saját, éppen adott élethelyzetemben értelmezhető és ennek megfelelően korlátozott érvényű. A kategorikus imperatívusz azt a félelmetes terhet rója rám, hogy minden pillanatban úgy cselekedjek, mintha egy univerzális törvényalkotó rólam venné a példát a törvény kidolgozásához. Kant az erkölcsi alaptörvény formalitásával tehát nem intellektualizálni akarja a morált, hanem megszabadítani minden olyan „materiális” összetevőtől, ami a szabadság autonómiájának élményét bárhogyan is, de beárnyékolná. Nem azért cselekszünk, hogy valamilyen célt elérjünk a cselekedet által, hanem azért, mert így *kell* cselekedni. Ezek szerint az erkölcsi cselekedet nem pusztán haladás egy még el nem ért cél felé, hanem minden egyes cselekedetnek az erkölcsi törvény tökéletes kifejeződésékként kell megtörténnie. Ez a feltétlen igény mindenféleképpen új a boldogság és az erény fogalmára épülő korábbi etikákhoz képest.

Figyelemre méltó, hogy az a gondolat, ami kiemeli a kanti morálfilozófiát a többi erkölcsfilozófiai megközelítés közül, egyszersmind közvetlenül összefügg azokkal a belátásokkal is, amelyeket Nietzsche kíméletlenül kritizál. A kategorikus imperatívusz nem pusztán az erkölcsi törvény formális megragadása és az autonóm cselekvő szabadságának kifejeződése, hanem olyan megfogalmazása az erkölcsiségnek, amely nem gondolható el az érzéki világ és az érzékfeletti világ éles különbsége nélkül. Ebből az alapvető különbségtételből pedig további – Nietzsche számára ugyancsak elfogadhatatlan – feltevések következnek, például a test és a lélek megkülönböztetése, a halhatatlanság, valamint Isten léte. A két mozgás azonban szorosan összetartozik. Az erkölcsi törvény éppen azért tartalom nélküli, hogy kifejezhesse a szabadság és autonómia eszméjét, a kategorikus imperatívusz viszont nem lenne megfogalmazható a determinisztikus természet és az erkölcsi szabadság létszféráinak világos szembeállítása nélkül. Vagyis a nélkül a gondolat nélkül, hogy a bennünk működő szabadság azért képes a kötelességszerű cselekvésekben az érzéki késztetésekkel való szembeszegülésre, mert *ténylegesen* is különbözik az érzékiségtől.

A nietzschei morális gondolkodásmóddal való összevetés elvégzéséhez még meg kell vizsgálnunk egy kulcsmozzanatot a kanti etikai formalizmussal kapcsolatban: az erkölcsi cselekvés *megvalósításának* problémáját. A kérdés röviden az, hogy miképpen lehet hatékonyan közvetíteni a két élesen elválasztott terület, az elméleti és a gyakorlati szféra, vagyis a természet és a szabadság között? Más szóval: hogyan alkalmazhatjuk a kategorikus imperatívuszt? Már a Kant által felsorolt példák közül is világosan kiderül, hogy az erkölcsi kötelesség szerinti cselekvés nem pusztán automatizmus: egyrészt azért nem, mert mindig meg kell küzdenünk az érzéki késztetésekkel – ám ez a kisebbik probléma –, másrészt pedig azért nem, mert minden cselekvés olyan bonyolult és összetett helyzetben valósul meg, ahol szükség van a mérlegelésre. A cselekvés ugyanis a körülmények hálózatába illeszkedik, és bizonyos következményekkel jár. Kant maga is hangsúlyozza, hogy azt az embert, aki véletlenül vagy a szerencsés körülményeknek köszönhetően épp a törvény előírásaival megegyezően, jóllehet nem a törvény *alapján* cselekszik, még aligha nevezhetjük erkölcsileg jónak. Az ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁNAK ALAPVETÉSÉ-ben felsorolt példák (az öngyilkosság tilalma, az adósság viszfizetésének kötelessége, a tehetség kiművelésének kötelessége, az együttérzés és segítség kötelessége) alapján úgy tűnik, hogy a kategorikus imperatívusznak megfelelő cselekvés megvalósításához *először* mérlegelésre van szükség (azaz egyszerűen meg kell értenünk, mi a probléma), *azután* pedig gyakorlásra (tehát a cselekvést vezérlő elvet készséggé kell fejlesztenünk). Vagyis – kanti szóhasználattal – okosságra és jártasságra

ra. A meglepő azonban az, hogy éppen a mérlegelő okosság és a cselekvésbeli jártasság az a két képesség, amitől Kant mindenáron el akarja határolni a kategorikus imperatívuszt. Vizsgáljuk meg tehát a lehetséges imperatívuszok kanti leírását.

„Minden természeti dolog törvények szerint működik – olvassuk AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁNAK ALAPVETÉSÉ-ben. – Csak az eszes lény képes arra, hogy a törvények képzete, vagyis elvek alapján cselekedjék: csak neki van akarata.”<sup>2</sup> Az akaratot meghatározó objektív elv képzete a parancs, ami imperatívuszokban fejeződik ki. Az imperatívuszokat a parancs feltétlen vagy feltételes jellege szerint oszthatjuk két csoportra, ez utóbbiak, a feltételes vagy hipotetikus imperatívuszok további két alcsoportra oszlanak attól függően, hogy a cselekvés valamely lehetséges vagy valóságos szándék szempontjából jó-e. A kategorikus imperatívusz mellett tehát kétféle hipotetikus imperatívuszról beszélhetünk: (1) Minden mesterségnek, tevékenységnek és tudománynak vannak olyan gyakorlati cselekvésre irányuló elvei, amelyek egy cél elérését segítik elő. Ezeket az elveket nevezi Kant a jártasság vagy ügyesség (Geschicklichkeit) imperatívuszainak. „*Fel sem merül itt – írja Kant –, vajon ésszerű és jó-e a cél, a kérdés csak az, mit kell tennünk, hogy elérjük.*”<sup>3</sup> Ha a cél például egy szék előállítása, akkor az imperatívusz megmondja, mit kell tennünk, hogy létrehozzuk a széket. (2) A hipotetikus imperatívuszok második csoportja egy konkrét cél követésére épül, ez a cél pedig nem más, mint a mindenkiben közös törekvés a boldogságra. A boldogságra vonatkozó imperatívusz ugyancsak hipotetikus, ezt Kant azzal magyarázza, hogy a boldogságra vonatkozó vágy maga sem mentes egy cél képzetétől. „*A saját boldogságunk eszközeinek megválasztására vonatkozó imperatívusz tehát, azaz az okosság [Klugheit] előírása még mindig hipotetikus; a cselekedetet nem önmagáért, hanem csak egy másik szándék eszközeként parancsolja meg.*”<sup>4</sup>

Az okosság eszerint egyfajta köztes gyakorlati képességet jelent a technikai jártasság egyszerű, célirányos cselekedetei és az erkölcsi törvény feltétlen működése között.<sup>5</sup> Nincs azonban szó közvetítésről. Az okosság nem közvetíti a jártasság és az erkölcsi törvény között, és nem is vezet el az utóbbihoz. Az egész kanti erkölcsfilozófiát meg lehet ragadni a boldogságra törekvő okosság antik eszméje és a feltétlenül kötelező erkölcsi törvény közötti különbségben. A kiinduló problémához (hogyan valósul meg az erkölcsi törvény?) tehát még nem kerültünk közelebb. A jártasság és az okosság ugyanis láthatóan nem arra szolgál, hogy a kategorikus imperatívusz alapján valóságos erkölcsi cselekedetek jöhessenek létre. Szerepük inkább abban áll, hogy Kant bemutassa, mivel *nem* szabad összekeverni az erkölcsiség szempontjából egyedül fontos imperatívuszt. Az okosság és a jártasság tehát nem olyasmik, amik elősegítenék a cselekvés erkölcsiségének megtalálását, hanem épp ellenkezőleg, a célképzet jelenléte miatt csupán összezavarják a törvény tiszta megjelenését a cselekvésben.

Ennek a radikális álláspontnak az a következménye, hogy a szabadság nem elérendő cél, nem megteremtendő állapot, hanem maga a kiindulópont. Kant szavaival: a szabadság tény, az erkölcsiség, a gyakorlati ész faktuma.<sup>6</sup> Ám ez a mindenkiben ben-

<sup>2</sup> Uo. 37–38.

<sup>3</sup> Uo. 39.

<sup>4</sup> Uo. 40.

<sup>5</sup> Az okosság problémájáról Kantnál Pierre Aubenque írt átfogó tanulmányt: LA PRUDENCE CHEZ KANT. In: Pierre Aubenque: LA PRUDENCE CHEZ ARISTOTE. Paris, P. U. F., 1963. 179–212.

<sup>6</sup> Lásd a dedukció fejezetet A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJÁ-ban. Immanuel Kant: A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJA. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus, 1998. 55–65.

ne rejlő tény nem ismerhető fel egykönnyen. Kant morális elmékedéseinek nem az a célja, hogy a jártasság és az okosság elveivel megközelíthetővé váljanak a szabadság feltételei, hanem az, hogy a jártasság és az okosság hipotetikus imperatívuszainak kiiktatásával láthatóvá és felismerhetővé tegyék azt a szabad kötelességet, ami minden külső feltételtől független.

### A morál problémája

Nietzschével kapcsolatban először is az szorul magyarázatra, hogy esetében beszélhetünk-e hagyományos értelemben vett morális gondolkodásról. Erre, úgy tűnik, igennel felelhetünk. Gondolkodásának középpontjában a „*minden érték átértékelése*”-nek követelménye áll, ám minden *korábbi* érték tagadása mégsem jelenti egyszersmind *minden* érték tagadását és egyáltalán az érték fogalmának elutasítását. Nietzsche moralista abban az alapvető értelemben, hogy a gondolkodás feladatának új értékek teremtését tartja. Ha pedig új morális értéktábláról beszélünk, akkor felmerül az értéknek mint normának megfelelő cselekvés problémája is. A nietzschei morálfilozófiai gondolkodás vázlatos bemutatásán keresztül azt fogom vizsgálni, hogy nincs-e bizonyos szempontból nagyon is mély rokonság a kanti abszolút morál és a nietzschei értékkerentés között. Paradox módon a legalkalmasabb út ennek a hasonlóságnak a bemutatására éppen Kanttal szembeni kritikájának az áttekintése.

A VIDÁM TUDOMÁNY egyik szövegéből világossá válnak ennek a kritikai állásfoglalásnak a fő vonalai: „[Kant] fondorlatos módon *szert téve arra a nevetséges »magánvalóra«, azt a büntetést kapta, hogy vállalni volt kénytelen a »kategorikus imperatívuszt« és ezáltal ismét visszatévelyedett szívében az »Isten«, a »lélek«, a »szabadság«, a »halhatatlanság« felé, akár-csak egy ketrecébe visszaoldalgó róka – pedig éppen akarata és okossága törte szét hajdan e ketrecet!*”<sup>7</sup> Az első és legfontosabb ellenvetés tehát a magánvaló gondolatához kapcsolódik, s ebből levezethető az összes többi. A magánvalóval ugyanis megkettőzzük a valóságot egy számunkra hozzáférhető, de erkölcsileg értéktelen érzeki világra és egy számunkra megismerhetetlen, önmagában nyugvó világra, ami viszont minden érték forrásának bizonyul. A magánvaló gondolata megkülönböztetések sorozatának lesz a kiindulópontja, ahol a párok egyik tagja mindig értéktelen és alárendelt a másikhoz képest: érzeki világ – érzékfeletti világ; test – lélek; természet – szabadság, gyakorlat – elmélet<sup>8</sup> stb.

Nietzsche arra hívja fel a figyelmet, hogy az elválasztások alapjául szolgáló értéktelezes ugyan abszolútnak állítja be magát, ám fennáll a gyanú, hogy csupán egy korlátozott és ideiglenes perspektíva értékebecslése. A TÚL JÓN ÉS ROSSZON-ban így ír: „*egy filozófus tudatos gondolkodásának zömét titokban ösztönei vezérik s kényszerítik meghatározott pályákra. Minden logika mögött [...] értéktelezesek állnak. Például, hogy a meghatározott értékesebb a meghatározatlannál, a látszat kevesebbet ér az »igazságnál«.*”<sup>9</sup> A világ kettéválasztása tehát együtt jár a valóságos világ, az eleven tapasztalás és egyáltalán az élet leértékelésével. Ez persze nem tipikusan kanti probléma, hanem az egész filozófiai hagyomány

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche: A VIDÁM TUDOMÁNY. 335. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, 1997. 241.

<sup>8</sup> „Elmélet és gyakorlat. – *Végzetes megkülönböztetés: mintha volna valami sajátos megismerési ösztön, amely, tekintet nélkül a károkozás vagy haszon kérdéseire, vakon tartana az igazság felé: és aztán, ettől teljesen különválva, a gyakorlati érdekek egész világa...*” Friedrich Nietzsche: A HATALOM AKARÁSA. Ford. Romhányi Török Gábor. Cartaphilus, 2002. 186.

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche: TÚL JÓN ÉS ROSSZON. Ford. Tatár György. Műszaki, 2000. 12.

mány betegsége, Kantot az tünteti ki, hogy talán még jobban belegabalyodik ebbe az elválasztásba, mint elődei, mivel minden korábbi gondolkodónál komolyabban veszi az érzéki és az érzékeletti morális különbségét. A filozófia – Nietzsche szerint – azért állít a valóság fölé egy második, kitalált valóságot, hogy „bosszút álljon” a valóságon, így keletkezik ez a legmélyebbre hatoló, legártalmasabb ellentét. „*A látszólagos világ és a hazudott világ – az ellentét: utóbbit hívták eddig »való világnak«, »igazságnak«, »Istennek«.* Ezeket kell elpusztítanunk.”<sup>10</sup>

Kant erkölcsfilozófiája Nietzsche szerint arra a naiv, magától értetődőnek vett meggyőződésre épül, hogy korának, vagyis a XVIII. század végének erkölcei egyszersmind az abszolút erkölcsiséget jelentik. Kant egyik fő bűne tehát az, hogy érzéketlen volt a történetiség dinamikus változásaival és a perspektívák sokféleségével szemben. A HATALOM AKARÁSA 382. jegyzetében így jellemzi Kantot: „*nincs benne semmi görög vonás, teljességgel történelemellenes*.”<sup>11</sup> Ez a megjegyzés úgy értelmezhető, hogy Kant kétely és gyanakvás nélkül tekintett a kortárs morális alapmeggyőződésekre, ugyanúgy, ahogy az elméleti ész kritikájában kétely és gyanakvás nélkül átvette a newtoni fizika elveit is. Mindkét előfeltevés-csoportot beépítette a kritikák rendszerébe mint *a priori adottat*. Nietzsche arra a megállapításra jut, hogy a morál megalapozására tett kísérletek során a morál, mint bizonyos meggyőződések egységes rendszere, mindig is adottnak számított, vagyis sohasem vált problémává. Ezzel egybecseng Kant hangsúlyos megjegyzése, miszerint a közönséges emberi ész nagyon is jól tud tájékozódni az erkölcsi problémák között,<sup>12</sup> tehát nem az erkölcs reformjára, pusztán az alapfogalmak tisztázására van szükség.<sup>13</sup> Kant valóban meg volt arról győződve, hogy a morális ítéletek területén van egy végső, történeti koroktól és kultúráktól független igazság. Nietzsche legfőbb ellenérve e kanti feltevéssel szemben a morális, vagyis értékelő *perspektívák levezethetetlen sokfélesége*.

Ezek szerint nincs abszolút morális értékelés, és nemcsak hogy nem lehetséges végső állásfoglalás bizonyos kérdésekkel kapcsolatban, de nincsenek végső kérdések, sőt végső morális helyzetek sem. Egy kései szövegrészben ezt a következőképpen fogalmazza meg Nietzsche: „*Fő tétel: morális jelenségek nem léteznek, hanem csak e jelenségek morális interpretációja létezik*.”<sup>14</sup> A végső értelemben vett morális jelenségek és helyzetek kritikátlan feltevése helyett tehát észre kell vennünk minden helyzetben a saját perspektívánkból adódó értékbecslés működését – amit vagy vállalunk, vagy felülvizsgálunk. Ugyanakkor tudnunk kell eközben, hogy nincs külső kritérium vagy mérce, amihez igazodhatnánk az értékelésnél. A morál adottként való felfogásával szemben ez lenne a morál problémájának meglátása.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche: A HATALOM AKARÁSA. 207.

<sup>11</sup> Uo. 169.

<sup>12</sup> „*Nincs szükségünk tudományra és filozófiára ahhoz, hogy tudjuk, mit kell tennünk, ha becsületesek és jók, sőt ha bölcsék és erényesek akarunk lenni*.” Kant: AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁNAK ALAPVETÉSE. 28.

<sup>13</sup> Nietzsche ebben hallgatólagos előítéletet lát: a filozófusok „*a morál megalapozását akarták, s eddig még minden filozófus úgy hitte, hogy megalapozta a morált, a morál maga ugyanakkor »adottnak« számított. [...] A morál minden eddigi »tudományából«, bármily furcsán is hangozzék, magának a morálnak a problémája hiányzott [...]. Amit a filozófusok »a morál megalapozásának« neveztek, s mint ilyet követteltek maguktól, helyes megvilágításba helyezve nem volt egyéb, mint az uralkodó morálhoz kapcsolódó jóhiszeműség tudós formája*”. Nietzsche: TÚL JÓN ÉS ROSSZON. 67.

<sup>14</sup> Nietzsche: A HATALOM AKARÁSA. 123.

<sup>15</sup> A TÚL JÓN ÉS ROSSZON-ból vett idézethez nagyon hasonló, de talán még találóbb módon így fogalmazza meg ezt a nehézséget A HATALOM AKARÁSA 263. pontjában: „*Az új feladat és a fő dolog szerintem a következő: meglátni és megmutatni a morál problémáját*.” 124. Ehhez nagyon hasonló megfogalmazások máshol is találhatóak, például: „*Úgy látszik, a morál eddig egyáltalán nem jelentett problémát*.” A VIDÁM TUDOMÁNY. 256.

Itt szinte magától adódik az a kérdés, hogy vajon Nietzsche nem csúszik-e bele óvatlanul egy olyan relativizmusba, amely a moralitás történeti és kulturális különbségei alapján a morállal szembeni szkepszishez vezetne el. A különböző népek és különböző kultúrák értébecsléseinek eltérése gyakran szerepel az érvei között, a kérdésre mégis nemmel kell felelnünk: Nietzsche nyilvánvalóan nem az értékek elutasítására következtet a különbségekből, hanem arra, hogy *új értékeket* kell teremteni. Az új értékek teremtése viszont semmiképpen sem jelenti azt, hogy egy új, abszolút perspektívát teremtünk. Tehát sem az az álláspont nem elfogadható, hogy volna egy rejtett, mögöttes morális értékrend, amely minden nép és kultúra cselekvéseit meghatározza, ha nem is konkrétan, de legalább teleologikusan, sem pedig az, ami szerint ilyen nincs, következésképp egyetlen morál sem lehetséges.<sup>16</sup> Ugyanis mindkettő megragad a morál általánosságának fogalmában, vagyis abban az elvárásban, hogy az értékeknek *általánosan* kell érvényesnek lenniük, különben nem is értékek. Ez utóbbi a legveszélyesebb feltevés Nietzsche szemében: a morálban ugyanis nem az általánoshoz való igazodás támasztékát kell keresnünk, hanem a saját perspektívánk önálló értékkeremtését kell elvégeznünk. A morál bizonyos értelemben szubjektíválódik, úgy válik személyessé, hogy elveszíti vonatkozását az általánosra. Ez mindenféleképpen óriási különbség a kantai gondolatokhoz képest. Kantnál a kötelesség ugyan a legszemélyesebb szabadságélményből ered, viszont mindig az általánosra vonatkozik, vagyis a maximának mindig az általános törvényhez képest kell megfogalmazódnia.<sup>17</sup>

### Az új értéktábla alapzata

A nietzschei megfontolások még egy másfajta, jóval súlyosabb nehézséget is felvetnek. Mi történik, ha a morális ítékezés szétesik perspektívák egyesíthetetlen sokaságára? Mi lesz akkor a morállal mint *normával*? Ha nincs végső perspektíva, akkor természetesen nem is lehet általános érvényű értéket találni, sőt teremteni sem. Az új értékek tehát csak személyes érvényűek lehetnek. A helyzet azonban mégsem ilyen egyszerű. Jóllehet Nietzsche a perspektívák sokaságát hangsúlyozza, a morál problémájának meglátása mégis olyan új értéktábla megteremtéséhez kell hogy vezessen, ami a szubjektív vonatkozáson túl is érvényesnek bizonyul. A következő lépésben tehát azt a furcsa mozgást kell értelmeznünk, ami a perspektívákra bomlás és a perspektívák mögött felsejlő „általános” között bontakozik ki.

Az az általános, amit Nietzsche a morális perspektívák mögött eleinte megpillant, nem más, mint az emberi lény fiziológiai természete: az élet és az akarat működése minden cselekvőben. A VIDÁM TUDOMÁNY-ban ezeket a motivációkat egy még tágabb háttérre, a természet eleveenségére, vagyis a *physisre* vezeti vissza. A természet fogalma azonban egyrészt túlságosan „metafizikai”, másrészt pedig erős hasonlóságot mutat a

<sup>16</sup> „Föltételezésük [ti. a moráltörténéseké] szokásos hibája az, hogy a népek, legalábbis a szelid népek a jó ég tudja miféle consensusát teszik föl a morál bizonyos tételeit tekintve és ebből még ránk valóan is föltétlen kötelező érvényére következtetnek; vagy megfordítva: miután földerengtél számukra az igazság, mármint hogy a különböző népeknél a morális értébecslések szükségképpen különbözők, abból arra következtetnek, hogy egyetlen morál sem kötelező érvényű: persze mindkettő egyformán nagy gyerekség.” A VIDÁM TUDOMÁNY. 257.

<sup>17</sup> A morálfilozófiákkal szembeni kritika azonban nem pusztán formális elutasításból áll, vagyis nem merül ki az általánosságra való törekvés bírálatában. Nietzsche újra és újra megfogalmaz bizonyos, ha úgy tetszik, konkrét értékekhez fűződő kritikát, amelyek magától értetődő módon igényt tartanak az általános érvényűségre. A jámborság, szelídség, alázat, felebaráti szeretet, együttérzés értékeit azért utasítja el, mert a mögöttes rejtetten működő késztetések valójában elfogadhatatlanok: a csorda ösztöne, a szenvedők ösztöne a boldogokkal szemben és a középszerűek bosszúja a kiválókkal szemben.

sztóikus életideállal, az „élj a természet szerint” imperatívuszával. Nietzsche valójában nem lehet elégedett egy mégoly metafizikátlanított természetfogalommal sem. És ha jobban belegondolunk, ugyanaz teszi lehetetlenné számára a *physis* mint végső alap elfogadását, ami Kant számára lehetetlenné tette, hogy a morális cselekvést valamilyen külső mércéhez és célhoz igazítsa. Ugyanis a cselekvés *morális értéke* szenvedne csorbát, ha valamilyen morálhoz képest külső elvtől tennénk függővé.

Nem véletlen, hogy a *physis* fogalma gyakorlatilag teljesen háttérbe szorul, sőt el is tűnik a későbbi művekből. 1881-ben ugyanis megszületik az a gondolat, ami végül megteremti a morális perspektivizmus koherenciáját. A gondolat Nietzsche legkülönösebb, legvitatottabb, legnehezebben érthető gondolata: az *örök visszatérés*. Előnye abban áll a *physis*hez képest, ami magában egyesíti az élet, az akarat, az ösztön és az erő fogalmát, hogy az örök visszatérésből következő „norma” semmiféle konkrét tartalommal nem rendelkezik. Következésképp nem lehet vele szemben olyan érveket felsorakoztatni, amelyek az irányító elv eredetével kapcsolatban fogalmazzak meg kételeyeket: például honnan tudjuk, hogy a természetes ösztön vagy a hatalom akarása eredetibb módon határozza-e meg a cselekvést, mint mondjuk az erkölcsi erényekre alapuló megfontolás?

Az örök visszatérés gondolatának szükségképpen rövidre szabott értelmezésénél abból indulunk ki, ami ezt a gondolatot megkülönbözteti minden korábbi ciklikus kozmológiai elképzeléstől.<sup>18</sup> A görögség számára a kozmikus ciklusok végtelen ismétlődése csakis végső, isteni perspektívából volt elgondolható. Ezen a kozmikus változássoron belül nyert értelmet az egyes esemény vagy az egyes cselekedet. Nietzsche teljes mértékben megfordítja a perspektíva irányát: a kiindulópont nem egy világállapot ismétlődése, hanem a cselekvő én a most pillanatában. Ezt az éppen most megtett cselekedetemet kell úgy elgondolnom, mint ami végtelenszer megtörtént már, és végtelenszer meg fog még történni. Az örök visszatérés nietzschei megfogalmazása tehát már nem egy kozmológiai problémára adott válasz, hanem a saját cselekvés értékelésének perspektívája. Mivel semmilyen eleve adott erkölcsi törvényre nem támaszkodhatunk, vagyis nem létezik végérvényes erkölcsi világrénd, a nietzschei cselekvőnek magának kell megteremtenie cselekedetéhez a mércét.

Így jutunk el az örök visszatérés nietzschei elképzelésének második mozzanatához. Az ECCE HOMO beszámolójából kiderül, hogy az örök visszatérés nehéz gondolata tulajdonképpen az igenléssel áll kapcsolatban: a gondolat nem más, mint az igenlés „*lehető legfennköltebb és egyáltalában elérhető megfogalmazása*”.<sup>19</sup> Vagyis az örök visszatérés megértése azt feltételezi, hogy elég erő van bennünk az élet igenléséhez, még akkor is, ha a múltban kudarcok és szenvedések értek: a múltat úgyszólván visszafelé kell igyekezni. Ugyanakkor nem pusztán arról van szó, hogy azt, ami már elmúlt, képesek legyünk elfogadni – jóllehet már ez sem könnyű. Az örök visszatérés egyszersmind egy másik követelményt is szembeszegez a cselekvővel: mostantól fogva úgy kell cselekednem, hogy képes legyek az ebben a pillanatban, itt és most végrehajtandó cselekedetemet örök ismétlődését affirmálni. Vagyis ne félszívvvel, félakarattal, meggyőződés nélkül és jobb híján tegyem azt, amit teszek. Hiszen a most végtelen ismétlődése elviselhetetlen lenne, ha egy olyan cselekedet ismétlődését gondolnám el, amivel nem értek egyet, amit nem tudok akarni, ami miatt esetleg szégyent érzek, s amit a legszívesebben elfelejtenék.

<sup>18</sup> Az örök visszatérés gondolatának értelmezéséhez lásd: Tatár György: AZ ÖRÖKLÉT GYŰRŰJE. Gondolat, 1989.

<sup>19</sup> Friedrich Nietzsche: ECCE HOMO. Ford. Horváth Géza. Göncöl, 1997. 94.

A legmeghökkenőbb azonban az, hogy az örök visszatérés elve alapján ugyanolyan formális imperatívusz fogalmazható meg, mint Kant kategorikus imperatívusza. Gilles Deleuze vonja le ezt a következtetést, aki az örök visszatérést etikai és kiválasztó gondolatnak tartja. „Az örök visszatérés – írja – ugyanolyan szigorú parancsot ad az akaratlaknak, mint amilyen Kanté volt.”<sup>20</sup> Az imperatívusz megfogalmazása pedig így hangzik: „Amit akarsz, azt akard úgy, hogy annak egyszersmind az örök visszatérését is akard.”<sup>21</sup> Mivel ez a megfogalmazás ugyanolyan szigorú, egyszersmind ugyanolyan formális, mint Kant kategorikus imperatívusza, ezért tartalmi oldala szintén csak negatív módon fejezhető ki: nem szabad félakarással és kis kompromisszumokkal megelégedni. Deleuze megfogalmazásában: „Nietzsche egy dologtól undorodik a világon: a kis kárpótlásoktól, a kis kedvtelésektől, a kis örömeiktől; mindattól, amivel az ember csak egyszer ért egyet, csak egyetlenegyszer.”<sup>22</sup> Attól, amit jobb híján, esetleg aggodalomból vagy hamisságból tesz, amit nem akarom, hogy lássanak, s amit soha többé nem szeretnék megtenni. Nem nagy-szabású hibákról van tehát szó, hanem az elhallgatott és önmagunknak megbocsátott apró hamisságokról, amelyeket csak ez egyszer, „kivételesen” követünk el.

Az örök visszatérés imperatívuszának formális általánossága biztosíték arra nézve, hogy a belőle fakadó cselekvésben működő elv, érték vagy motiváció *tudott* és *vállalt* legyen. Két egymással szorosan összefüggő felszólítás működik a parancsban: (1) cselekedj úgy, hogy tisztában vagy cselekedeteid motivációival; (2) cselekedj úgy, hogy kiküszöbölöd a félmegoldásokat, az olyan cselekedeteket, amelyeket csak ez egyszer hajtánál végre, de soha többet.<sup>23</sup>

Az örök visszatérés gondolatából tehát erős és hatalmas imperatívusz fakad, legalább olyan erős, mint a kanti kategorikus imperatívusz. Ereje abban áll, hogy ez utóbbítól eltérően nem szembeszáll a hajlamokkal és vágyakkal, hanem olyan szabályt szolgáltat, ami a vágyakhoz képest immanens, vagyis olyan szabályt, amelynek ereje nem a vágyak legyőzésében áll, hanem a vágyban működő energiák megtisztításában és vállalásában. Első pillantásra meghökkenítő lehet, hogy egy olyan morális imperatívuszról beszélünk, amelyik láthatóan teljesen független az interszubjektív viszonyoktól, sőt lényege szerint nincs benne semmiféle vonatkozás a másikra. Nietzsche számára azonban ez is része a perspektivikusságnak: cselekedetemben nem a másik perspektíváján keresztül megnyilvánuló általánoshoz kell igazodnom, hanem épp fordítva: a másiknak is csak akkor tudok megfelelni, ha a saját vágyaimat és késztetéseimet nem áru-lom el képmutató módon. Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy Nietzsche sehol sem mondja meg, melyik vágy és késztetés a helyes: az imperatívusz valóban formális abban az értelemben, hogy egyetlen végső elvet sem feltételez.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Gilles Deleuze: NIETZSCHE ÉS A FILOZÓFIA. Ford. Moldvay Tamás. Holnap, 1999. 112.

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Uo.

<sup>23</sup> Az örök visszatérés imperatívusza – amint látjuk – lényeges vonásaiban hasonlít a kategorikus imperatívuszra: (1) formális, vagyis nem vesz figyelembe tartalmi meghatározókat; (2) nem vonatkozik célokra, vagyis a cselekvés sohasem fokozódik le pusztá eszközzé egy elérendő cél érdekében; (3) a belőle fakadó cselekvés (ítélet) nem függ empirikus késztetéstől, vagyis a cselekvést ugyan irányíthatják érdekek, de a cselekvés igénylését és vállalását nem; (4) a cselekvés alapja a szabadság, ez azonban Nietzsche gondolkodásában semmiképpen sem a kötelesség alapját, illetve a gyakorlati ész faktumát jelenti, hanem sokkal inkább a spontaneitást és a spontaneitás fölött érzett esztétikai örömet, vagyis kevés köze van az általános erkölcsöz.

<sup>24</sup> A hatalom akarására sem mondhatjuk, hogy végső elv lenne, hiszen annyiféle alakot ölt, annyi maszkban jelenik meg, hogy lehetetlen egyértelmű meghatározását adni – a Nietzscheből ideológiát gyártók éppen abban a félreértésben leledzenek, hogy a hatalom akarását *valaminek* tartják, valaminek, ami lefordítható a hétköznapi morális helyzetek nyelvezetére.



## Az egyetlen nem perspektivikus érték

Nietzsche gondolkodása egyszerre szabadul meg Isten és az erkölcsi világrend gondolatától. Az „*Isten meghalt*” formula a kopernikuszi fordulathoz hasonló radikalitással számol le a filozófiai és a hétköznapi meggyőződésekkel. Annak, hogy Isten meghalt, kettős következménye van: egyrészt nem lehet többé komolyan azt gondolni, hogy létezik egy végső értékelő perspektíva, sem az objektív igazság, sem a végleges erkölcs formájában; másrészt pedig a gondolkodás perspektívák sokaságára esik szét. Ebből fakadóan az a veszély merül fel, hogy a cselekvés elve szubjektívvá válik, vagyis hogy annyi morál lesz, ahány cselekvő. Ha pedig ez így van, akkor végső soron nem lehetséges morál. Nietzsche azonban nem állítja azt, hogy a morál szubjektívizálódásával egyszersemind a morál lehetősége is megszűnik. A cselekvés szubjektív elvét ugyanis *még mindig morálnak tartja*. Az örök visszatérés gondolata pedig ilyen morál háttérét teremti meg.

Ahogy láttuk, a kanti kategorikus imperatívusz vonatkozásában talán az alkalmazás a legsúlyosabb probléma, vagyis az elv és a konkrét cselekvés közötti átmenet megteremtése. Nietzschénél hasonló problémára bukkanunk: az örök visszatérés imperatívusza ugyan a lehetséges cselekedetekre vonatkozik, de éppen formális jellege miatt nem mondja meg, hogy konkrétan mit is kell tenni. A felszólítás mindössze abban áll, hogy legyünk képesek igenelni a cselekedetet, sőt a cselekedet végtelen ismétlődését is. Csakhogy a pusztá, meghatározatlan igenlés bármilyen eseményre és tetre vonatkozhat. Joggal merül fel az a követelmény, hogy úgy is cselekedjünk, hogy azt a cselekedetet érdemes legyen affirmálni. Szükség van tehát egy kiegészítő elvre, ami *szelektívvé* teszi az igenlést és az akarást, vagyis egy „érték” alapján megmondja, hogy melyik cselekedet olyan, hogy végtelen ismétlődését is akarnunk kell. Ez a kiegészítő elv pedig érdekes módon ismét utat nyit az „általános” morál felé. Mi tehát ez az érték?

Nietzsche a legnagyobb morális veszélyt az öncsalásban látja: még a mások tudatos becsapása is jobb annál, mint amikor önmagunkat csapjuk be, ráadásul azzal a jó érzéssel, hogy valamilyen morálisan dicsérendőt cselekedtünk. Mivel az egész nietzschei morál az egyéni cselekvő erkölcsi öntudatára vonatkozik, ezért nem meglepő, hogy a legnagyobb veszély is a tudat önmagára vonatkozó ítéleteiben bukkan fel. Ez a legnagyobb veszély pedig az önáltatás, és ezzel a veszéllyel szemben csak egyetlen ellenszűrünk van: az *intellektuális tisztesség* (Redlichkeit). Az intellektuális tisztesség az a Nietzsche számára talán legfontosabb elv, amiből egy ugyancsak formális norma ered, ez pedig így hangzik: „*ne tévessz meg senkit, még önmagadat sem!*”<sup>25</sup>

Az örök visszatérés nehéz és matematikus gondolat, a ráépülő imperatívusz pedig túlságosan absztrakt. Egyszerűen megfogalmazva: nehéz vele mit kezdeni. Viszont a kései Nietzsche gondolkodásában az intellektuális tisztesség követelménye olyan elvként jelenik meg, amivel kiegészítve már értelmezhető az örök visszatérés imperatívusza. A VIDÁM TUDOMÁNY 344. pontjában ezt olvassuk: „*Mit jelent az igazságnak ez a föltétlen akarása? Annak akarása-e vajon, hogy ne tévessenek meg bennünket? Vágy annak akarása, hogy mi ne tévesszünk meg? Ugyanis ez utóbbi módon is interpretálhatnánk az igazság akarását: föltéve, hogy a »nem akarok megtéveszteni« általánosításba beleértjük a »nem aka-*

<sup>25</sup> A *Redlichkeit* jelentőségéről kitűnő összefoglalást ad Egyedi András: VÉRITÉ ET PROBITÉ CHEZ NIETZSCHE. (Doktori disszertáció, 2002), valamint Jean-Luc Nancy: BECSÜLETESSÉGÜNK PRÓBAKÖVE. Ford. Mezei György Iván. In: *Athenaeum*. A FRANCIA NIETZSCHE-RECEPCIÓ. 1992–93. füzet. 20–41.

rom magam megtéveszteni« mondatot is.»<sup>26</sup> Az örök visszatérés formális imperatívuszát tehát szelektívvé, vagyis alkalmazhatóvá teszi az a nem kevésbé formális imperatívusz, ami az intellektuális tisztességből következik, és így hangzik: „cselekedj úgy, hogy cselekedeted motívumait és céljait illetően nem téveszted meg önmagad”.

### A gyökeres rossz mint hamisság

Látzólag nagyon messzire kerültünk a kanti morálfilozófiától. Nietzsche semmilyen általános érvényű, végleges morál feltevését nem fogadja el, nem hisz a kötelességben, elutasítja az érzéki és az érzékfeletti világ megkülönböztetését, az igazságot perspektivikus ítéletek sokaságára bontja, a morált pedig relativizálja és szubjektivizálja. Ennél nagyobb távolságot két erkölcsfilozófiai megközelítés között talán el sem lehetne képzelni. És mégis felfedezhetők olyan rejtett vonások, amelyek meghökkentő módon kapcsolatot teremtenek a két felfogás között.

A rossz a kései Kant szerint nem természet adta képességeink valamelyikéből ered, hanem csakis abból a szabad döntésből, amellyel *választunk* e képességek között. A GYAKORLATI ÉS KRITIKÁJÁ-ban a rossz létrejöttét még annak tulajdonítja, hogy érzéki lények lévén hajlamaink és késztetéseink mindig szembeszegülnek a kötelességgel. A kései korszak megoldása ezzel szemben nem az érzékiségünket, hanem a szabad döntési képességünket teszi felelőssé. Dönthetnénk mindig a kötelesség javára az érzékiséggel szemben, hangsúlyozza Kant, és mégis engedünk egy mélyen rejlő hajlamnak. Ez a hajlam azonban *nem* az érzékiségből ered – ez Kant kései morálfilozófiájának a meghatározó belátása. A rosszra való hajlandóságért sem a természet, sem a teremtő nem tehető felelőssé, a rosszat saját tettünknek kell tartanunk.

A Nietzschével való összevetés szempontjából nem annyira a kanti emberkép elkomorulása az érdekes, mint inkább az emberben lakozó gyökeres rossz konkrét jellemzése. A szabadságunkból fakadó, ám az emberi természettől mégis elválaszthatatlan rossz Kant szerint ugyanis nem más, mint a *hamisság* vagy *álnokság* (Tücke). Ez a hamisság azonban nem olyasmi, ami az emberek együttélését mérgezi meg, vagyis nem a másikkal szembeni – nevezük így – „külső” hamisság. Nem tudatos és szándékos tettről van tehát szó, hanem olyan öntudatlanul működő hajlamról, amivel az ember önmagát csapja be. Ez a bűn „*az emberi szív ama bizonyos álnoksága (dolus malus), hogy saját jó vagy rossz érzülete tekintetében becsapja magát, s ha a cselekedetéből nem következik a rossz, ami pedig a maximák alapján könnyen megtörténhetnék, nem nyugtalankodik érzülete tekintetében, ellenkezőleg, azt a törvény színe előtt igazoltnak látja*”.<sup>27</sup> Arról van tehát szó, hogy a törvénynek kifejezetten ellent nem mondó cselekedet során (és tetteink java része ilyen) azzal áltatjuk magunkat, hogy morálishan feddhetetlenek, sőt egyenesen jók vagyunk. A hamisság hajlama arra veszi rá az embert, hogy saját tetteit a valóságosnál kedvezőbben ítélje meg, és olyan érdemeket is önmagának tulajdonítson, amelyekkel kapcsolatban egy szigorúbb vizsgálat megmutatná, hogy nem szolgált rájuk. A hamisság tehát nem más, fogalmaz tömören Kant, mint az a hajlam, „*hogy önmagunkat rózsaszín ködön keresztül lássuk*”.<sup>28</sup>

Némiképp meglepőnek tűnhet, hogy Kant szerint a legfőbb rossz nem valamilyen

<sup>26</sup> Nietzsche: A VIDÁM TUDOMÁNY. 253.

<sup>27</sup> Immanuel Kant: A VALLÁS A PUSZTA ÉS HATÁRAIN BELÜL. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat, 1974. 168.

<sup>28</sup> Uo. 169.

égbekiáltó bűn, hanem olyan „*csekélység*”, mint az önmagunkkal szembeni hamisság. Gondoljuk azonban végig! Az erkölcsiséget pusztán külső törvényként tekintő legalitás és az önmagának szabadon törvényt adó moralitás kanti különbségtételéből egyenesen következik, hogy az erkölcs alapjait leginkább fenyegető bűn a mások és önmagunk becsapása. Hiszen ha nincsenek külső kritériumok a cselekvés megítélésére, akkor a legnagyobb veszély a köteletség *látszatát* keltő cselekedetben rejlik. A másokkal szembeni bűnöknél (hazugság, gőg, irigység) pedig súlyosabb rosszat jelent az a hajlamunk, hogy önmagunkat csapjuk be, hiszen ez a hajlam magának az erkölcsiségnek az alapjait fenyegeti, és ez az alap bennünk van. Világosan kirajzolódik tehát az összefüggés a kanti gyökeres rossz és Nietzsche legfőbb morális követelménye, az intellektuális tisztesség között. Mintha ugyanaz a belátás két különböző irányú megvilágításban állna előttünk.

### A szabadság két aspektusa

Felmerül azonban a kérdés, hogy ennek az összevetésnek van-e egyáltalán jogosultsága, hiszen egymástól nem csupán fokozatokban különböző, hanem teljesen eltérő gondolatkörökről van szó. Nem egyszerűen máshol vannak a hangsúlyok Kantnál és Nietzschénél, hanem két gyökeresen különböző morálfilozófiai kontextus áll előttünk. A kapcsolat, ha van egyáltalán, úgy vélem, nem is bizonyos fogalmak szintjén található, hanem a fogalmi összefüggések, vagyis a kontextusok egyes lényegi pontjain: (1) mindkét gondolkodó középponti imperatívusza formális, vagyis magának a szabadságnak az intuíciónál próbálják megragadni függetlenül minden konkrét cél- vagy értéképzettől; (2) a szabadságból fakadó cselekvést mindkét gondolatkörben nehéz átvinni az „általános” morál és cselekvés szintjére – a szabadság élménye ugyanis immanens, a szabadságot semmilyen, a morálhoz képest transzcendens tényező nem befolyásolja; (3) a legfenyegetőbb veszély mindkettejüknél az önáltatás, az a hajlam, hogy öntudatlanul meghamisítjuk az önmagunkra vonatkozó ítéleteket; (4) az önáltatással szemben pedig szigorú figyelemre és kíméletlen ítélőképességre van szükség – Nietzsche ennek kapcsán az intellektuális tisztesség követelményéről beszél, Kant pedig a morális törvény, vagyis minden erkölcsi maxima végső alapjának a „*megtisztításáról*”.<sup>29</sup>

Ezeknek a vonásoknak az alapján kirajzolódni látszik valamiféle közös háttér a morális tudatra vonatkozóan, amelyet úgy fogalmazhatnánk meg, hogy mindketten ugyanannak a külső feltételektől (testi természetűtől, kulturális szokásoktól, morális meggyőződésektől) független szabadságtudatnak a megragadására tesznek kísérletet. Érdekes módon azonban a formális imperatívusztól a valóságos cselekvéshez átvezető közbülső lépcsőfok egyiküknél sem valamilyen gyakorlati ítélőerő. A legfőbb és legfontosabb támasz nem a mérlegelő okosság antik erénye, hanem a hamisság leleplezésének képessége.

Felmerül a kérdés, hogy a formális – vagyis a szabadság ténye és tudata köré épülő – morális megfontolásoknak mi az előnye azokkal az erkölcsfilozófiákkal szemben, amelyek az erény, az okosság, a boldogság vagy a hasznosság nagyon is konkrét fogalmaira alapulnak. Talán úgy válaszolhatunk erre a kérdésre, hogy a formális morálfilozófiák megpróbálják megragadni azt a készletet, ami a morális törvények és a szo-

<sup>29</sup> „A jóra való eredeti képesség helyreállítása bennünk nem egy elveszett, jóra való ösztönző visszaszerzése tehát [...]. E helyreállítás csupán a morális törvénynek, mint minden maximánk legfőbb alapjának megtisztítása.” Kant: A VALLÁS A PUSZTA ÉSZ HATÁRAIN BELÜL. 178.

kásrend *mögött* húzódik meg. A morálnak azt a tudati aspektusát mutatja meg Kant is és Nietzsche is, ami nem vezethető le a közösségi létből és a közösségi erkölcsből. Ugyanakkor viszont úgy tűnik, hogy a szabadságnak ez a belső tudatosulása nagyon is lényeges aspektusa a morálnak, enélkül ugyanis a gyakorlati, mérlegelő okosság erejét vesztené, üres és céltalan szabálykövetéssé, pusztá igazodássá fajulna.

Darányi Sándor

---

## KETTEN

Ki tudja, miért akartam valaki lenni?  
Mert nem hittem magamban?  
Most sem hiszek. Ám vízre lépni ennyi  
Talán elég. A többi ott a habban.  
Soká tartott, míg szörnyű görcsök árán  
Más lettem. Elhiszed,  
Amit látsz? Nem ártatlanabb tenálad,  
Nem több, se jobb; mért képzeled?

Vagyok, mint titkos összeesküvés.  
Hazudok, nehogy megkínózzalak.  
Kezemben étel, ujság, levelek.  
A nyelvemen falak.

Hogy szerettem  
Játszani kezedben az erekkel!  
Azok a kék hegyláncok! Pici tömlők,  
Teli kedvvel.  
Most markolod az ujjam görcsösen.  
A húsdod hideg, s mint a hó, szikár.  
Átüt a csont pergamen bőrödön –  
De kár.  
Letelt az operett. Már csak ketten vagyunk  
A színházban, halványodnak a lámpák,  
Az éj mázsája apróra lapítja  
Az árvát.  
Mért kell kihúlnöd és megmerevedned,  
Hogy átadhassalak az értelemnek?  
Minek maradtunk összezárva ketten,  
Ha nem tudlak szeretni önfeledten!