

**Soltész Péter**

**A magyar Nietzsche-recepció kezdetei: Schmitt Jenő Henrik, Fülep Lajos és  
Brandenstein Béla**

A magyarországi Nietzsche-recepció feldolgozásában mérföldkövet jelentett a Kőszegi Lajos szerkesztésében 1996-ban megjelent *Nietzsche-tár*. A kötet válogatást ad a magyar Nietzsche-irodalomból egészen 1956-ig. Kunszt György bevezetésében ír arról, miért éppen Nietzschével foglalkozik ez az antológia, s miért terjed csupán eddig a válogatás. Rámutat arra, hogy egyrészt a magyar Nietzsche-recepció igen jelentős, már csupán a közlemények mennyiségét tekintve is: megközelíti a világrecepció tíz százalékát. E heves érdeklődés Nietzsche iránt – gondoljunk például a *Nyugathoz* tartozó írókra és költőkre – azonban fél évszázad után megszűnt, s ennek egy oka van: Lukács György. Pontosabban, 1954-ben megjelent műve: *Az ész trónfosztása*. Lukács e könyvének *Nietzsche mint az imperialista korszak irracionálisának megalapítója* című fejezetében – ahogy a fejezetcím is jól mutatja – ellentmondást nem tűrve utasítja el Nietzsche filozófiáját, amely nem több az imperialista-kapitalista társadalom propagandájának eszközénél. Rokonszenvezik továbbá olyan álláspontokkal is, melyek szerint joggal állítható, hogy Nietzsche a náci Németország ideológiájának előképe. Lukács álláspontja ezután – mint a hivatalos szovjet kultúrpolitika álláspontja – elnémított minden további magyar Nietzsche-kutatást. Ezen felül *Az ész trónfosztása* előtti magyar Nietzsche-irodalom is feledésbe merült, hiszen Lukács művében tulajdonképp nem vett róla tudomást.

Erre a sorsra jutott a korszak három legjelentősebb Nietzsche-könyvének szerzője is: Schmitt Jenő Henrik, Fülep Lajos és Brandenstein Béla. Annak ellenére, hogy e művek jelentik a magyar irodalom legátfogóbb Nietzsche-munkáit egészen 1989-ig. Igaz, közülük Schmitt Jenő németül íródott munkája már saját korában is alapvetően visszhangtalan maradt. Ennek oka főleg az, hogy a Schmitt által gnosztikusnak nevezett irányzata olyan burkot vont e tanulmány köré, amely miatt csupán tanítványai számára volt ez az interpretáció adekvát módon értelmezhető. Ez azonban nem jelenti azt, hogy közvetett módon ne lett volna hatással korára. Összefoglalva, ha a magyar olvasó – leszámítva az elmúlt két évtizedet – Nietzsche életművével részletesen foglalkozó magyar szakirodalmat keresett, csupán két könyv állhatott

a rendelkezésére: Fülep Lajosé és Brandenstein Béláé. Ezek a művek viszont különösen alkalmasak voltak erre a feladatra.

Tanulmányom témája e három Nietzsche-értelmezés, különös tekintettel arra, milyen rokon vagy épp ellentétes világnézetet jelentett Nietzsche filozófiája e gondolkodók számára. E filozófusokat elsősorban a keresztény-kritika érdekelte, s összevetve értelmezésüket Lukácséval – aki szerint Nietzsche a kereszténységben a szocializmus világtörténelmi léptékű előképét látta, s ezért gyűlölte<sup>1</sup> –, be kell látnunk, hogy e szövegek rendkívül színvonalas, részletességre törekvő, problémaérzékeny olvasatok. A magyar filozófia sajnálatos vesztesége, hogy nem alkothattak kánont.

### **Schmitt Jenő Henrik**

Schmitt Jenő Henrik filozófiáját a szakirodalom leginkább ideális anarchizmusa, valamint Komjáthy Jenő költészetére tett hatása kapcsán tartja számon (e tanulmányban nem térek ki Schmitt Jenő életművére). Kevésbé ismert viszont az 1898-ban németül megjelent *Friedrich Nietzsche két világkorszak küszöbén (Értelmezési kísérlet egy új világnézet fényében)* című tanulmánya, annak ellenére, hogy ez az első olyan magyar Nietzsche-interpretáció, amely Nietzsche teljes életművét szándékozik bemutatni és értelmezni – s mindezt még Nietzsche életében. Ez a vállalkozás nemzetközi szinten is jelentős színvonalú, hiszen a kor publicisztikája ekkor még javarészt Nietzsche filozófiájának patológusságát igyekezett kimutatni. Mégis, a tanulmány megértéséhez elengedhetetlen Schmitt Jenő filozófiájának, az úgynevezett újgnoszticizmus ismerete, így erre részletesebben kell kitérnünk. Ez az irányzat ugyanis értelmezésének kiindulópontja, s tanulmányomban amellet érvelek, hogy egy igazán termékeny kiindulópontja, még akkor is, ha egy igen sajátos, s nem feltétlenül adekvát Nietzsche-képet eredményez.

A gnoszticizmus (amely mint mozgalom a Kr. u. 2. században lesz történetileg jól dokumentálható) csupán egyike volt a századforduló népszerű irányzatainak, azoknak a teozófiai törekvéseknek, amelyek egy új világnézet szükségességét hirdették. Schmitt hamar népszerűsége tette szert a fiatal értelmiség köreiben. „Babits *Halálfiái* című művében... a narrátor szerint >a század eleji szomjas fiatalság kapva kapott az emberi szellem legendáin. Schmitt Jenő... a filozófus, akihez szintén eljártak... legenda volt köztük<”.<sup>2</sup> Komjáthy Jenő

---

<sup>1</sup> Kunszt 1996. 21.

<sup>2</sup> Tarjányi 2002. 100-101.

az egyik legmarkánsabb példa ebből a szempontból, kinek gnosztikus költészetére mind Nietzsche, mind Schmitt tanai is jelentősen hatottak. Bár Komjáthy költészete sem lett túlzottan ismert, mégis fontos tájékozódási pont volt később a Nyugat számára.<sup>3</sup> Schmitt előadásokat tartott az Akadémia Kávéházban, melyeken Juhász Gyula és Kosztolányi Dezső is jelen volt.<sup>4</sup> Hamvas Béla számára sem voltak ismeretlenek és közömbösek tanai, bár tőle alapvetően különböző alapokon nyugvó metafizikát alakított ki.<sup>5</sup> Sőt, a Lukács számára sem voltak idegenek Schmitt eszméi, „akit a fiatal Lukács ismert és tisztelt”.<sup>6</sup> Nagy a valószínűsége tehát annak, hogy Schmitt hatott e fiatalok Nietzsche-recepciójára. Juhász Gyula Nietzsche halálának 25. évfordulójára írt jegyzete tovább erősítheti bennünk e sejtést:

És amikor Eugen Heinrich Schmittnek, a kiváló filozófusnak kíséretében, mint lelkes tanítványok, átmentünk éjfélkor a Lánchídon, mialatt az órák tizenkettőt ütöttek a két parton, és a csillagok égtek a firmamentumon és a Duna tükrében, mi levett kalappal mondogattuk: *O, Mensch! Gib acht! / Was spricht die tiefe Mitternacht? / Die Welt ist tief, / Und tiefer als der Tag gedacht...*<sup>7</sup>

Mi tette Schmitt filozófiáját – az újgnoszticizmust – oly népszerűvé a századfordulón? S miért volt ez a filozófia olyan érzékeny Nietzsche filozófiájára? Mint megannyi gondolkodó a századfordulón, Schmitt is úgy gondolta, hogy a nyugati értékek válságba kerültek. Az egyház tanításai távol állnak már a kereszténység eredeti emberképétől, viszont nem fogadható el az a determinista álláspont sem, amit a pozitivizmus és a materializmus ajánl fel alternatívaként. Schmitt szerint az embereknek egy új világnézetre van szüksége. Ehhez pedig vissza kell nyúlni a hit eredeti intencióihoz, a kora kereszténység elfeledett tanaihoz, ezáltal ismerve fel az emberi szellem valódi szabadságát. „Amit mi hirdetünk, az a valódi katolikus, azaz általános emberi tan; nem egyes embernek a bölcsessége, hanem az általános igazság, mely az évezredek fejlődésében minden religión és filozófián keresztül derengett és ezen világosság nyilvánulása felé tört” – írja Schmitt Krisztus-könyve előszavában. Ez a „bölcsesség” valójában a gnoszisz,<sup>8</sup> a gnoszticizmus titkos ’tudása’. A *gnoszisz* kifejezés egyfajta metaracionális megismerést jelent, „isteni adomány, amelyben üdvözítő hatalom lakozik. Kozmikus titok kulcsát adja az ember kezébe, aki általa képessé válik megoldani az

---

<sup>3</sup> Líráját tíz évvel halála után emeli ki a feledésből egy, a tiszteletére alakult társaság, amelynek tagjai közt van Babits Mihály, Kosztolányi Dezső, Juhász Gyula.

<sup>4</sup> Id. mű 99-100.

<sup>5</sup> Id. mű 22.

<sup>6</sup> Id. mű 101.

<sup>7</sup> Juhász 1925. In. Kőszegi 1996. 320.

<sup>8</sup> „Gnosziszon” értem a gnosztikusok titkos tudását, s „gnózison” a gnosztikus tanokat.

univerzum rejtélyét...”<sup>9</sup> Ez a tudás csupán az introspekció útján történő önmegismerés által sajátítható el. Az introspekció itt annak a nem empirikus értelemben vett megismerés formája (amely különbözik a delphoi „Ismerd meg önmagad!” felirat gyakorlati-etikus értelemben vett felszólításától is),<sup>10</sup> amely során az ember belátja, hogy léte nem anyagi eredetű: az ember fölfedezi önmaga isteni mivoltát. Schmitt szerint az emberiség jövője ennek a belátásán múlik, ez az „eleven mindenszeglélet”. Schmitt a gnosztikus mitológiát alapul véve – amely közvetetten, azaz „képekben” mutatja meg az igazságot – kidolgozza saját mindenszeglélet-tanát, amely később dimenzió-elméletének alapjává válik.

Schmitt introspekciójának (mely csak motívumaiban hasonlít a gnoszticizmuséhoz) filozófiai elgondolása Schopenhauer tanából indul ki: a világ képzet. Schmitt úgy látja, az ember belső szemlélődése esetében azonban nem képzetet szemlél, hanem önmagát úgy, ahogy az valójában van, így a belső tapasztalat szükségképpen igaz tapasztalat. Ahogy tanítványa, Migray József fejti ki Schmitt előadásaihoz írt bevezetésében<sup>11</sup>: természetismeretünk módszere diskurzív, mivel az eredeti jelenséget és annak másolatát (a képzetet) hasonlítja össze. Azonban élettényeink megismerése (introspekció) módszere intuitív, önmagára eszmélő, hiszen belső élményeinket közvetlenül éljük át, s azokat közvetlenül szemléljük, nem annak másolatát.<sup>12</sup> Schmitt szerint ez a tapasztalat viszont három dimenzióról és a tér végtelenségéről ad bizonyosságot. „... ez a világok tere. Ez a geometriai tér, amelyről az állat nem tud semmit. Mert ez már nem egyszerűen szerves funkció, hanem szellemi funkció.”<sup>13</sup> A végtelen effajta szemlélése, mely átfog minden lehető térformát, bizonyítja a lélek létezését, s mint ahogy az „élettény” is megerősíti: élete betölt minden teret, s a határtalanba sugároz. Itt köszön vissza az a gnosztikus elképzelés, miszerint az ember a mindenség kicsinyített mása. Azonban Schmitt továbbment: az univerzum léte szerinte fizikai értelemben is az embernek mint szerves létezőnek (a világ háttérének) köszönhető, annak „teremtő-kisugárzó” erejének működésétől. Erről mindenki megbizonyosodhat az introspekció által:

---

<sup>9</sup> Filoramo 2000. 105.

<sup>10</sup> Id. mű 106.

<sup>11</sup> Migray 1911.

<sup>12</sup>E megkülönböztetés visszavezethető Schopenhauer „racionalizmus” és „illuminizmus” fogalmaira. A racionalizmus a kifelé irányuló értelem, s vele szemben „érvényesül az illuminizmus, amely lényegében befelé fordul; organonja: a belső megvilágosodás, intellektuális szemlélet, magasabb öntudat, közvetlenül megismerő értelem, isten-tudat, unifikáció stb...” (Schopenhauer 1924. 19.) Schopenhauer azonban felhívja a figyelmet arra, amit az illuminizmus képviselői (újplatonikusok, gnosztikusok, Jakob Böhme, Schelling, Fichte...stb.) gyakran elfelejtenek: az efféle megismerés nem közölhető. Hogy a filozófia közölhető megismerés legyen, racionalizmusnak kell lennie.

<sup>13</sup> Schmitt 1917. 59. o.

...előadásaink tárgyai ellenőrizhetőek és semmiféle tudományos vagy hitszerű tekintélyre nem szorulnak. Voltaképpen nem is beszélhetünk másról, mint beléletünk tényéről... A tágasabb háttér tehát a végtelenség szemléltete, ennek funkciója, maga a szellem.<sup>14</sup>

A végtelen szemlélete mint igaz tapasztalat isteni mivoltunk alapvető tapasztalata:

Az eleven természet gazdagságán és csodálatos alkotásain csodálkoztok és a teremtő hatalom titkának megoldását kutatjátok mennyei magaslatokban és kifürkészhetetlen mélységben. És nem látjátok saját belsőtöket, mert ezen titoknak megoldása bennetek rejlik. A végtelen gondolatnak teljessége, mely az egeket bejárja és mindenben megvalósul, bennetek ébred... A ti isteni lényetek által alkottatnak így a természetnek alkotásai mind...<sup>15</sup>

Nietzsche szerepe emiatt nagy jelentőségű, feladata, hogy leszámoljon az ember önmaga végesként való elgondolásával.

A gnoszticizmus–újgnoszticizmus–Nietzsche schmitti gondolatvonalat talán legjobban a Demiurgosz-mítosz érzékelteti. A gnoszticizmus egyik alapvető felismerése, hogy az anyag nem tökéletes, mondhatni bűnös dolog, s mint ilyen, nehezen magyarázható egy tökéletes Isten teremtő tétével. Az anyagi, azaz bűnös világban rekedt ember pedig determinálva látszik a bűnös életre. A gnosztikusok eme ellentmondást látva arra a következtetésre jutottak, hogy a világ teremtője nem a legfőbb lény, hanem önmaga is teremtett és tökéletlen lény. E lényt nevezik Demiurgosznak (vagy Jaldabaóthnak), s egyes irányzatok mélységesen megvetették, mivel magát tökéletesnek és egyetlennek mondja (*János apokrifonjában*: „Én féltékeny Isten vagyok, és nincsen más Isten rajtam kívül”).<sup>16</sup> Jellemző, hogy eme öntelt istent gyakran az Ószövetség istenével azonosították. E ponton a gnosztikus mitológia nagy segítséget nyújt Schmitt gondolkodói attitűdjének megértéséhez, ezért szükséges itt arra részletesebben kitérni.

A gnoszticizmus a platóni kettős struktúrából indul ki, ti. megkülönbözteti a tiszta szellemi régiót és az anyagi világot, melyek élesen el vannak választva egymástól. A felső világban van az igazi Ősatya, kiről absztraktsága és tiszta szellemisége következtében nem

---

<sup>14</sup> Uo.

<sup>15</sup> Schmitt 1993. 29.

<sup>16</sup> *János apokrifonja*. Idézi: Kákosy 1984. 91.

lehet semmiféle tudásunk, s ki semmiféle kapcsolatban nem áll az alsó világgal. E tökéletes lény nem teremtett, hanem létezésének következménye az, hogy mint tükörképét, önmagát megragadta, s így emanáció révén létrehozta az aiónok sorát, köztük a Bölcsességet, Szophiát (Pisztiszt). E női aión követte el azt a bűnt, hogy pár nélkül nemzett, megteremtve Demiurgoszt, aki az alsó (árnyék)világot, a kozmoszt hozta létre. „Ez a kozmosz a valódi világ sápatag és szintelen, sőt, talán torz és fordított képmása. A tehetetlen és passzív anyagra a felső világ ágensek sora révén ráüti saját ideális formái bélyegét, úgy, hogy >ami látszik, abból ered, ami el van rejtve<.”<sup>17</sup> Tehát a Demiurgosz által megformált világ egyes irányzatokban az égi világ archetipikus modellje alapján jött létre. Amit viszont Demiurgosz el akar rejtteni, hogy az ember is az Ősatya emanációjából származik.

Az első ember, a gnóosztikus irodalom Fény-Ádámja tehát nem a föld szülötte, hanem a szellemi lények világából való, sőt *János apokriphonjában* a Mindenség Atyja, vagyis a Legfőbb Lény képmása. Az ember e magas rangjának alapjául a Genézis nevezetes szavai (>Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá<) szolgáltak, de a gnóosztikusoknál az ember nem az anyagi világ létrehozójához válik hasonlóvá.<sup>18</sup>

Demiurgosz hiúságától vezérelve elhatározza, hogy maga is embert teremt „saját képére”. Létrehozza az ember testét, Szophia pedig a felső világból származó erőt (pneumát) ad Demiurgosznak, hogy lehelje bele az emberbe. Az ember megmozdul, és a belőle kisugárzó fény megmutatja felsőbbrendűségét. Teremtőjében erre irigység támad, és az anyag mélyére veti. Azonban a felső világból származó fény kimentti innen, azonos természetűvé téve Fény-Ádámmal, tökéletes lényé téve őt.

A csak vázlatosan bemutatott (amúgy rendkívül bonyolult) gnóosztikus teremtésmítosz – schmitti fordulattal élve – „képekben” ábrázolja azt, ami az újgnóoszticizmusban is rendkívül fontos motívum: 1. a passzív anyag nem az ember lényegi eredete, 2. a bibliai Isten nem lehet a tökéletes teremtő, 3. az ember a mindenség kicsinyített mása, 4. az ember isteni lény.

Noha az ember érzi önnön isteni eredetét, önmagát mint véges lényt ismeri. Ez a belső ellentmondás az, ami a szenvedés forrása, az ember végső célja így annak feloldása, a gnóoszis megszerzése. Schmitt rendszerében az anyag rémképe kora materializmusában

---

<sup>17</sup> Filoramo 2000. 140.

<sup>18</sup> Kákosy 1984. 92.

testesül meg, mely fizikai-biológiai magyarázatokkal kívánja megfejteni az emberi létezés összes titkát, s így véges létezőként tekint rá.

A világ eddigi naiv, úgyszólván természetes szemléletmódja ugyanis az embert testi létének képében figyeli, mint egy véges természeti dolgot a dolgok világában. Ezen a spirituális szemlélet sem változtat semmit, hiszen a lélek is, amit a testben lakozónak és azt életre keltőnek, a testiség minden körülményétől befolyásoltnak képzel el, ugyancsak egy véges dolog a dolgok között, az érzéki szenvedésnek éppúgy alá van vetve, mint a test. Az ember így egyfajta kifinomodott állatként jelenik meg, az együttérzés pedig szenvedő, nyomorgó, silány állatiságának szól, ahogy az ember főképpen és voltaképpen ebben az alakban a materialista vagy éppen teológiai gondolkodás számára jelenik meg.<sup>19</sup>

Nietzsche Schmitt szerint ezt a problémát ismerte fel, így életművét történelmi fontosságúnak tekinti. Bár tanai nem gnosztikus tanok – így csupán sejti az igazságot (ez az elhatárolódás Nietzsche tanaitól javára vált a tanulmányának, amely így nem kívánja kisajátítani e tanokat, csupán saját filozófiájának távlatain belül értelmezi) – mégis zseniális ösztöneivel képes megérezni kora kereszténységének illetve erkölcsiségének feloldhatatlan ellentmondását, azzal szembefordul, s ezzel egy új világekorszak kapuit nyitja meg. „Hajnalpír” ő a sötét éjszakában, közvetlenül a „fenséges Nappal” előtt. Tanulmányában Schmitt Nietzsche szellemi fejlődésének útját járja be, figyelmeztetve arra, hogy ezek egytől-egyig szükséges lépések mind a gondolkodónak, mind az emberiségnek, majd rámutat arra az útra is, amely e filozófián átvezetve a gnoszisz felé mutat.

Schmitt tehát egy rendkívül ihletett értelmezési kereten belül vizsgálja Nietzsche filozófiáját, s lehet, hogy újgnoszticizmusa ma már csak filozófiatörténeti érdekesség, mégis annak megismerése feltárja, miért foglalkozott Schmitt olyan behatóan Nietzsche gondolkodói fejlődésével. Schmitt számára Nietzsche küzdelme az erkölcsiség problémájával történelmi küzdelem, az emberiség küzdelme. Gondolkodásának minden állomása a történelem egy-egy korszakának felel meg, s egy sem hagyható el a cél felé tartó úton. Schmitt tehát nemcsak Nietzsche életművét kívánta bemutatni. Filozófiai hitvallása arra

---

<sup>19</sup> Schmitt 1996. In. Kőszegi 1996. 36.

készítette, hogy korának egyik elsőjeként annak belső fejlődését, vívódásait is aprólékosan kövesse, pontosan jelölve meg annak állomásait.

Hogy rámutasson arra, milyen jelentőségű Nietzsche filozófiája a történelemben, Schmitt felvázolja a kultúra fejlődésének menetét, mely fejlődés végcélja a reliáció, azaz a gnózis. Az első fejlődési szakasz a korai kultúrák harmonikus világa, ahol az emberek a vallás és a művészet „képeiben” sejtették meg s szemlélték a végtelen mindenséget. Ez Nietzsche számára *A tragédia születésének* korszaka. Azt gondolhatnánk, mi sem állhat távolabb Nietzsche Dionüszosztól, mint a gnosztikus gondolkodás, amely általában megvetette a világot, az anyagot, a testet. Schmitt újgnoszticizmusa azonban eltér ettől az attitűdtől. Az introspekció nála ugyanis annak is a felismerése, hogy a belső és a külső világ lényegében ugyanaz. Így az érzéki világ is értékes, hiszen önmagunk végtelenségének egy része. A hibát akkor követjük el, ha – ahogy a materializmus – csupán az anyag vizsgálatával kívánjuk magyarázni e világot, s benne magunkat. Dionüszosz karaktere, aki érzéki létében szemléli önmaga isteni mivoltát, így Schmitt számára egyértelműen pozitív.

A második fejlődési stádium Szókratész fellépése a történelem színpadára, aki e képek mögé nézve annak jelentéseit kereste. Módszere csupán a tiszta szellemiség, ezzel pedig elfordult az érzéki, így a végtelen szemléletétől. Schmitt felismeri, hogy Dionüszosz valódi ellentéte Szókratész, aki a „decadence” kezdetét jelenti, s ez a „decadence” a kereszténységben teljesül ki, az élet tagadásában. Nietzsche második korszakában Szókratész hatása alá kerül (pozitivisták korszaka), de Schmitt szerint ebben nem megingást kell látnunk. „Ahol egy ilyen iszonyú történelmi ellentétet kell felülkerekedni, ott csak az ellenfél álláspontjának az intim, gondos kiismerése, táborának alapos feltérképezése készítheti elő a terepet a hős nagy, döntő csapása számára.”<sup>20</sup>

A kereszténység Szókratész beteljesítése. A kereszténység „vámprizmus”, mely szolgálékkivé tesz. Szókratész öröksége egy absztrakt istenség lett, amely a kereszténység dualizmusában – lsd. Demiurgosz mítosza – végleg megfosztotta az embereket attól, hogy az érzéki, az anyagit és a szellemit a mindenség szemléletben egyként feloldja. A kereszténység az individualitás és a mindenség egységét Krisztusban ugyan megragadta, de csak mint valami túlvilágit, nem pedig mint evilágit: alakja az embertől távolinak tűnt, absztraktnak. Nietzsche ennek felismerésével elérkezik fejlődésének harmadik szakaszába. Szerepe prófétai, bár nem megváltói, tanítvány, aki „azzal a gondolattal kacérkodott, hogy Krisztus egyedüli és valódi tanítványaként és követőjeként lépjen fel”.<sup>21</sup> A második és a harmadik

---

<sup>20</sup> Id. mű 45.

<sup>21</sup> Id. mű 89.



szakasz között átmeneti korszakot jelent az „Isten meghalt” kijelentés, ami leszámol a szókratikus absztrakt, ószövetségi, demiurgoszi, öreg Istennel. A kereszténység szemlélete immár tarthatatlan.

Nietzsche Schmitt szerint ezt a szemléletet akarja lerombolni, s ezt lesújtó iróniával teszi, a „pompás bestia” képében. A bestia képe az érzéki élet mélységéből fakad, s nem a túlvilági istenek absztrakt béklyóiból származik. Ennek a bestiának a képe tűnik fel a fiatalkori munkájában leírt Dionüszosz alakjában is, ez az alak, a pompás állatember azonban érzékiségében végtelenül telhetetlen, ezért démoni jelleget is kap. Ez az ember még erőszakos, elfajzott, darwini értelemben a létért küzdő faj sarja. „Emiatt Nietzsche itt egy magasabbrendű faj elképzelését alkalmazza, amit még ki kell tenyészteni, a faj természetes fejlődése folyamán: az emberfölötti embert.”<sup>22</sup> Arra azonban Schmitt felhívja a figyelmet, hogy itt nem természettudományos elméletet olvasunk, hanem költői képet. A pompás szőke bestia, a darwinizmus levezetése, az emberfölötti ember képe mind szimbólum. Az ember célja nem az, hogy egy jobb fajt alkosson, hanem hogy saját, közönséges, önmagát végesnek vélő tudatát felszabadítsa. Zarathusztra tragikus alakja erre a bizonyosság.

Bármennyire is jelentős volt Nietzsche intuíciója, nem érthette el az ezt követő szakaszt, a gnoszisz felismerését. Hatalmas távolságokat ölelt föl, hidat vert az állatiság érzéki léte és a gondolat éteri magassága között, hirdette az emberfölötti ember eljövételét, mégis, híd maradt csupán, s a végső célt nem érthette el.

...megkapó szavakkal ábrázolja Nietzsche két világ között, a legszörnyebb ellentétek között való *lebegésének* tragikumát, „a szakadék fölött lebegőnek” *nagy, történelmi Prométheusz-sorsát*: „Aki ide le akar merészkedni – mily gyorsan elnyeli őt a mélység! De te, Zarathusztra, szereted-e még a szakadékot, akár a fenyő? Hisz gyökeret ereszt az, ahol még a szikla is remegve tekint a mélységbe [...]. Szárnya legyen annak, ki a szakadékot szereti... Nem szabad fennakadni, mint te, te felakasztott!”<sup>23</sup>

E tanulmányában Schmitt nem csupán bemutatja Nietzsche belső vívódásait, de egyben önmaga is birokra kel e problémákkal: a theodicaea, az individualizmus és kollektívizmus, a valóság és látszat kérdéseivel. A tanulmány írója legalább annyira inspiráltnak tűnik, mint

---

<sup>22</sup> Id. mű 70.

<sup>23</sup> Id. mű 71.

tárgya. Olyan sorsot látott Nietzschében, amellyel könnyen azonosult, s amelytől talán – önmagának sem vallva be – félt is.

A fantázia szárnyain próbált felszállni az egek egébe, az emberfeletti ember fenségéhez és lezuhan a mélységbe. A fantázia, a művészi képzelet formái, bármilyen szertelenek, mégis végesek és nem képesek ellentállni az értelem szurós napsugarainak, elolvadoznak a végtelennek mindent átható sugárzásában, szép látszatnak, szép illúzióknak tűnnek fel, de szétfoszlanak és az álmodott magasságból szörnyű esésben lezuhan a hős.<sup>24</sup>

## Fülep Lajos

1910-ben – 12 évvel Schmitt tanulmánya után – jelent meg Fülep Lajos *A tragédia eredete* című fordítása, amelyhez írt bevezetője terjedelmét és tárgyának átfogó voltát tekintve is monográfiának nevezhető. Eme első magyar nyelven íródott Nietzsche-monográfia azonban vegyes fogadtatásban részesült. Lukács egyenesen „csalódottságát” fejezte ki, mivel szerinte a tanulmány nem több mint Nietzsche filozófiájának száraz bemutatása, bármiféle kritikai hang megütése nélkül.<sup>25</sup> Alexander Bernát<sup>26</sup> ennél megengedőbb, elismeri a mű jelentőségét és szakszerűségét (bár szűkszavúan), s szerinte Fülep csak „látszólag” nem analizálja Nietzschét, mégis a szöveg mély megértésről tanúskodik, amelybe a kritikai szál finoman van beleszőve. Fodor András is hasonlóan vélekedik a mű kritikától való tartózkodásáról:

Huszonnégy éves volt Fülep, amikor ezt a tanulmányt írja, teljes kompetenciáján túl mégis az a legmeglepőbb, hogy az olvasó érzi: neki erről is megvolt már akkor a maga egyéni véleménye – nekem is megvan, de ezt éppen neki köszönhetem.<sup>27</sup>

Természetesen e vélemények közül Lukácsé volt a meghatározó, ami miatt Fülep könyve kevésbé lett széles körben forgatott mű.

---

<sup>24</sup> Schmitt 1911. 27.

<sup>25</sup> Lukács 1910.

<sup>26</sup> Alexander 1910.

<sup>27</sup> Dizseri 2003. 48.

Mennyiben adhatunk igazat Lukácsnak? A művet olvasva valóban nem találunk heves polémiákat – nem is illene egy olyan műbe, amely magyar nyelven először mutatja be Nietzsche egész életművét – azonban kritikai szílat helyenként egyértelműen kimutathatunk. E fontos pontokon túl azonban ugyanilyen fontosak azok a szövegrészek is, ahol Nietzsche filozófiáját Fülep „saját szavaival” adja elő, ahol – Schmitt tanulmányához hasonlóan – már nehezen tudjuk eldönteni, hogy épp Nietzsche vagy Fülep gondolatait követjük. Fülep – Lukács szavaival élve – „előkelő tartózkodásában” csupán az objektivitásra való törekvést látni: felületes ítélet. A tanulmány mély, belső megértésből született, Fülep életének egy olyan pontján, amikor saját gondolkodói intenciói és Nietzsche filozófiája között számos rokonságot fedezett fel. Erre utal, hogy Fülep nem csupán megértéssel és empátiával tekint tárgyára, hanem olykor teljes mértékben azonosul a nietzschei gondolatvilággal. Nietzsche ekkor került Fülep „leginkább vállalt mesterei” közé.<sup>28</sup>

E tekintetben – bármilyen nagy is a két gondolkodói világ közötti távolság – Fülep és Schmitt Nietzsche-recepciója hasonló: Fülep is egy új világszemlélet szükségességét vallja. Már egy 1906-ban megjelent cikkében arról ír, hogy a pozitivizmus és a természettudományok egzaktságára épülő materializmus világképe hanyatlóban van, s azt egy idealista világképnek kell követnie. Ettől kezdve Fülep egész életére a pozitivizmus bírálója maradt.<sup>29</sup> Azonban ez már nem a Schmitt előadásait látogató, tolsztojánus elveket valló tíz évvel korábbi nemzedék hitvallása, Fülep nem csatlakozott ezekhez az áramlatokhoz.<sup>30</sup> Mégis, kiindulópontja ugyanaz: az evangélium eredeti szelleme válik metafizikai alappá, s lesz egy lehetséges kiút a nyugati gondolkodás válságából. Ez a felismerés a firenzei tartózkodása alatt született meg benne, ahol a gazdag keresztény kultúra hatására újra vallásos lett és sokat foglalkozott a misztikával (ahogy a fiatal Lukács is) Figyelemre méltó, hogy e korszakában született meg Nietzsche-tanulmánya is, valamint ekkor indítják el Lukács Györggyel közösen a *Szellem* című folyóiratot. Karádi Éva így ír erről az együttműködésről:

A keresztény kultúra, ezen belül Assisi Szent Ferenc, majd Dante helyének és szerepének vizsgálata juttatja el Fülepet arra a következtetésre, a modern kultúrát érintő alapfelismerésre, hogy minden kultúrának szüksége van a nagy egyéniségek mellett metafizikai alapra, valamiféle ideára, elvek, hitek, meggyőzések magasabb rendű egységére. A nagy egyéniség nem elég, az

---

<sup>28</sup> Dizseri 2003. 52.

<sup>29</sup> Nagy 1991. 4.

<sup>30</sup> Id. mű 5.

egyén önmagából nem tud stílust teremteni – márpedig stílus nélkül nincs kultúra. A stílushoz azonban világnézetre van szükség, ez determinálja, szervezi a művészi formát... Ezt fejti ki *Új művészi stílus...* című esszéjében, amelynek egész gondolatmenete, a modern művészet válságáról adott diagnózisa, impresszionizmus és individualizmus kritikája egybecseng Lukács korabeli írásainak hangjával...<sup>31</sup>

A *Szellem* tehát egy új világnézet kialakítására ösztönöz, teremtő gondolkodásra, belső életre, szellemi és lelki megismerésre. E gondolatmenet folytatódik *Művészet és világnézet* című művében is, ami bár 1923-ban jelent meg, de 1916-ban keletkezett.<sup>32</sup> E művében már explicit módon fejti ki, hogy az európai művészet fejlődése megállt, s a továbblépéshez új világnézetre van szükség. Ez a megújulás továbbviszi majd a szellem történetét, amely majd a művészeti alkotásokban, azaz a művészettörténetben válik konkréttá. Világnézet nélkül, azaz szellemtörténeti közösség nélkül ugyanis nem létezhet művészet.<sup>33</sup>

E korszak filozófiai intencióinak ismeretében nem meglepő tehát, hogy Fülep úgy vélte, Nietzsche ismerete szükséges előfeltétel a változáshoz. A régi misztikusok és az evangélium kutatása mellett nem lehetett véletlen, hogy Nietzsche tanulmányozása is ugyanolyan fontossággal bírt (e gondolati folyamatban szintén Schmitthez hasonló Fülep Nietzsche-recepciója). Az új világnézet kialakításához ugyanis fel kell ismerni – ahogy azt Nietzsche tette –, hogy a kor kereszténysége elvesztette az evangélium valódi morálját, s annak helyreállításához romboló erőre is szükség van. Nietzsche alakja heroikussá válik e küzdelemben, „aki önmagát is csekély áldozatnak tartja az igazságért”.<sup>34</sup> Érdeemes e kijelentést összevetni Fülep a *Szellemről* írt soraival:

Egyszer meg kell mondanom az embereknek, mi a kultúra, az, aminek ők a legkevésbé gondolják, áldozat, áldozat, áldozat. Nincs kisebb, tehetetlenebb és nyomorékabb, mint a mai ember, mert nem képes az áldozatra. Eddig csak egy dolgot áldozott fel: a kultúrát...<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Dizseri 2003. 51.

<sup>32</sup> Nagy 1991. 17.

<sup>33</sup> Id. mű 18-19.

<sup>34</sup> Fülep 1910.

<sup>35</sup> Dizseri 2003. 53.

A változás célja így a kulturális megújulás. Az új világnézet így törvényszerűen új művészetet fog teremteni. Fülep a művészettörténetet, mint láttuk, a szellemtörténet megtestesüléseként fogta fel, s e ponton határozottan elutasítja a fiatal Nietzsche művészetszemléletét. Ugyanis ebből kiindulva nem tekinthetünk a művészetre mint illúzióra, az életet elviselhetővé tévő megtevesztésre. A művészet nem lehet csupán az élet stimulánsa.

Nekünk a művészet *cél*, nem eszköz; eredmény, vég, termés, amelyen az egész élet dolgozik, amelyért van az élet. La vie pour l'art. Mi az élet magában, önmagáért? az életnek kell hogy céljainak lennie, ilyen a kultúra, a genie és ilyen – a művészet... Ma talán épen azért nincs művészet, igazi nagy művészet, mert az életnek stimulánsra van szüksége s a művészetnek nietzschei fölfogása jellemző a mi korunkra.<sup>36</sup>

E részlet nemcsak hogy fontos adalék Fülep művészetfilozófiájához, de azt is megmutatja, hogy határozott véleménnyel közelít Nietzsche életművéhez, s nem rejti el kettejük filozófiájának sarkos ellentéteit sem. Ugyanakkor Fülep fejtegetései során – hasonlóan Brandensteinhez – fontosnak tartja a lélektani szempontokat, s figyelmeztet arra, hogy „semmi jogunk Nietzsche műveiben egy paralitikus ember dolgait látnunk”.<sup>37</sup>

Leírja, ahogy Nietzsche gondolkodói fejlődése során a dekadencia számos formájával kívánt leszámolni – s ennek lefestése láttán nem nehéz azt hinnünk, hogy Füleptől nem áll távol ez a küldetéstudat. Figyelmeztet, hogy Nietzsche álláspontja nem immoralista: ő új morált hirdet. Ennek velejárója a kereszténységgel való leszámolás: „A mai ember elvetésével el kellett esnie a mai morálnak is; a mai morállal a mai vallásnak, a kereszténységnek”.<sup>38</sup> Fontos továbbá kiemelni, hogy – ellentétben Schmittel és Brandensteinrel is – egyértelműen jelentős filozófiai eredménynek tartja az örök visszatérés gondolatát, amely szerinte a „legmorálisabb gondolat”.<sup>39</sup> Ennek méltatása sokat elárul Fülep kritikai hozzáállásáról is:

Nietzsche morálját nem szabad a maga alapja nélkül – a mi álláspontunkról – tekinteni... Nietzsche teremtett magának egy világot, melyet eljövendőnek hirdet, a mienktől különbözőt, – ha abba az ő morálja beleillik, sőt azt a

---

<sup>36</sup> Fülep 1910. In Kőszegi 1996. 197.

<sup>37</sup> Id. mű 216.

<sup>38</sup> Id. mű 255.

<sup>39</sup> Id. mű 267.

világot föntartja, akkor – mivel minden morál relatív – az a jó morál a maga helyén, a legjobb.<sup>40</sup>

## **Brandenstein Béla**

Brandenstein Béla *Nietzsche* című könyve Fülep műve után 33 évvel, 1943-ban jelent meg, s ez a mű maradt közel fél évszázadig a legterjedelmesebb és legátfogóbb magyar nyelven íródott Nietzsche-monográfia. A mű szerkezetében, stílusában és elmélyültségében is kiváló tankönyv lehetett bárki számára, aki Nietzsche filozófiájába kívánt betekintést nyerni. Szakszerűsége egyrészt abból adódott, hogy

Brandenstein már óriási nemzetközi Nietzsche-irodalomra támaszkodhatott, (mindenek előtt Jaspers nagy Nietzsche-könyvére, amely összképet nyújtott az addig megjelent legfontosabb művekről, közleményekről is. Brandenstein könyvében többször hivatkozik a nagy Jaspers-monográfiára, s néhány helyen vitába is száll vele.<sup>41</sup>

Másrészt a könyv szerkezete önmagában is figyelemre méltó: két fő részre tagolódik. Az első rész *Az élet és a mű* címet viseli, s amely a teljes életművet ismerteti, a második rész, *Az ember és az eszme* pedig Brandenstein Nietzsche filozófiájának értékelését és kritikáját végzi el.

*Az élet és a mű* rész tehát az, amelyből a magyar olvasó megismerheti Nietzsche filozófiájának alakulását. E részről így ír Brandenstein:

A becsületes értelmezéshez és a lelkiismeretes bírálathoz elkerülhetetlenül szükséges magának az írónak nemcsak alapos ismerete, hanem gondos ismertetése is. Ezért, és mivel amúgy sincs átfogó magyar Nietzsche-munka, szükségesnek tartottam Nietzsche gondolatait igen bőven és lehetőleg teljes szövegrészek hű bemutatásában közölni.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Id. mű 268.

<sup>41</sup> Kunszt 1996. In. Kőszegi 1996. 25.

<sup>42</sup> Brandenstein 2002. 4.

Ebből a módszerből – ti. egész szövegrészek idézése (sokszor saját fordításokról van szó) – felbecsülhetetlen előnyök származnak. Azon kívül, hogy a magyar olvasó számára elérhetővé válik az életmű (Brandenstein szerint attól, hogy Nietzsche-t „sokat emlegetik”, még nem ismert filozófus), fontos, hogy közvetlenül válik azzá. Ennek a horderejét akkor ismerjük fel, ha figyelembe vesszük azt a kort, amelyben a könyv született, amikor a Nietzsche-korpuszal oly mostohán bántak. Gondoljunk itt a nemzeti szocializmus kisajátítására, amely Nietzsche-kép mögé Lukács sem volt képes – vagy nem akart – látni. Az önkényes kisajátítás Nietzsche-nél különösen gyümölcsöző (más eszmék és ideológiák esetében is), hiszen nem alkotott rendszert, s az életmű is hemzseg az ellentmondásoktól. Brandenstein módszere 1943-ban tehát különösen elismerésre méltó. Látva a Nietzsche-recepció e veszélyeit, tudatosan szerkesztette így könyvét, figyelmeztetve arra, hogy e szövegek megkívánnak egy bizonyos attitűdöt: Nietzsche

...olvasva hat és mindig olvasmány marad, mert épen csak mint olvasmány tudja legjobb erőit kibontani; hiszen Nietzsche legmélyebben író-gondolkodó, és műve, sőt gondolatvilága is lényegileg irodalom, költő-bölcsélet, képzeleti teremtés, akármennyi belátást tartogat is.<sup>43</sup>

E sorok jól mutatják Brandenstein viszonyát Nietzsche-hez: bár Brandenstein világképe megköveteli, hogy csak határozott fenntartásokkal nyilatkozzon e gondolatvilágról, mégis elemi erőt lát benne, amely felrázza a gondolkodókat, leleplezve bennük azt, ami gyenge, hamis vagy álszent.

A második rész – *Az ember és az eszme* – szintén alapos, több szempontot is érvényesítő jellemzés. Nietzsche gondolkodói fejlődését nem csupán filozófiai, de részletes lélektani szempontok mentén is követi – Schmittnél és Fülepnél is hangsúlyosabb módon. Figyelemre méltó, ahogy Brandenstein csak finoman, óvatosan utal egyes gondolatok, valamint a késői alkotói munka pszichopatologikus befolyátságára.

Az eszme igazsága önmagában van meghatározva és lényegileg független a megismerő embertől... Az eszme igazsága... megragadójával és kimondójával szemben önelvű és attól függetlenül is megítélhető, sőt tárgyi lényegében csakis attól függetlenül ítéhető meg. Nietzsche eszméit a téboly

---

<sup>43</sup> Id. mű 3.

nyilvánvaló kitöréséig feltétlenül komolyan kell vennünk, azaz elsősorban tárgyi igazságuk szerint kell megítélnünk.<sup>44</sup>

Azaz Brandenstein tudatában van a patológikus elmozdulásoknak, azonban a tartalmi rekonstruálást gondos elemzés révén kivitelezhetőnek véli, s a nyelvi kifejezésmódok abnormalitása ebből a szempontból másodrendű. Jaspersnél is nagyobb óvatosságra int e téren: az 1880-as évek írói attitűdjének változásait nem vitatja, a későbbi kifejezésmódokban és egyes megmerevedésekben, rögeszmékben szintén betegesnek minősíthető jeleket lát, azonban Nietzsche késői gondolati intuícióit nem meri e kategóriába sorolni. Azokat inkább a filozófia belső törvényeiből tartja levezethetőnek, amelyek következetesen vezetnek a végső elszigetelődéshez, elidegenedéshez, amely végül a teljes elmebajba torkollott.

E ponton mutatkozik meg Brandenstein igazi kritikája, az az álláspont, amely – annak ellenére, hogy nem vitatja Nietzsche gondolkodói teljesítményének nagyságát – mégis mély árkot húz a két gondolkodó közé. Brandenstein ugyanis úgy véli, hogy

Nietzsche nagy magányossága mégsem vált volna tragikussá, kincsbányászásának boldogsága után szinte gyógyíthatatlanul önemésztővé, ha megtalálta volna, meg akarta volna találni a lelki magány egyetlen igazi gyógyszerét, az istenélményt... minél inkább befelé fordul valamely lélek, annál inkább eljut azokba a régiókba, ahol legjobban megtalálhatja Istent: saját lelki alapjaiban, a lélek mélyében megjelenve és szólva. De Nietzsche ép ez elől menekült és görcsösen elzárkózott: pedig kevés szellem volt nála az istenélményre, misztikumra természetes képességei alapján jobban hivatva; ebben az ellenkezésben van az ő igazi tragikuma.<sup>45</sup>

Brandenstein szerint ha valaki nem veszi észre e belső gondolati ok-okozatiságot, hanem biológiai, természeti okokat ad e gondolatoknak – ahogy Jaspers teszi – az teljesen félreérti Nietzschét. (Nota bene! Jaspers munkája – melyet a mai napig mint a Nietzschével foglalkozó irodalom alapművét értékelik – nem foglalkozott Nietzsche kereszténység-felfogásával, s Jaspers erről később egy külön könyvet jelentetett meg *Nietzsche és a kereszténység* címmel. Könyvében azt vizsgálta, hogy a nietzschei kereszténység-kritika miként jött létre Nietzsche

---

<sup>44</sup> Id. mű 462.

<sup>45</sup> Id. mű 468.



gondolkodás-pszichológiailag megragadható személyes sorsán belül. Ezt a művet Brandenstein már nem ismerte, hiszen ellenkező esetben biztosan vitába szállt volna vele.<sup>46)</sup>

A két gondolkodó közötti szakadék valóban áthidalhatatlannak tűnik. Nietzsche felismerte a nyugat modernizmusának problémáit, hogy a keresztény erkölcsbe vetett hit összeomlott, sőt a nyugati társadalom legalapvetőbb eszméi alaptalanok. Leszámolt a „nagy elbeszélésekkel”, a tudomány nagy, a felvilágosodás által kitűzött céljaival, sőt a ráció és a logika igazság-fogalmát is megkérdőjelezte. Az egyetlen, ami biztos, az a „hatalom akarása”. Brandenstein azonban egy teljesen más gondolatrendszert képvisel. Nála ezek a problémák egyszerűen nem jelennek meg. Hanák így ír Brandensteinről:

...filozófiai gondolkodásának legszembeötlőbb vonása... a megrendíthetetlen bizalom a bölcsélet erejében, a spekulatív észben... Hisz abban, hogy az ész hűséges kísérője az embernek, mely magához a léthez vezet, nem pedig vissza az emberi szférába, a tükörbe néző emberi észhez.<sup>47</sup>

Fehér M. István e megjegyzésből indul ki Brandenstein-jellemzésében:

Brandenstein vilásképe bizonyos pregnáns módon korszerűtlen – nem a XX., hanem inkább a XIX. század testére szabott... e filozófia általános tónusában a XX. század földindulásszerű válsága átfogó módon nem tükröződik... Szimptomatikus ebben a tekintetben Brandensteinnek a válságfilozófiáktól való ama idegenkedése, ironikus distanciálódása, amely egy ízben abban a jellegzetes fordulatban fejeződik ki, mellyel Kierkegaard és Nietzsche bölcséletét „nagyhatású és értékes, de különöc megnyilakozásnak” minősíti.<sup>48</sup>

Szabó Ferenc S. J. az alábbi emeli ki Hanák jellemzéséből:

Filozófiája főbb részeinek felvillanása, gondolatmeneteinek némiképp talán érzékeltetett gravitációja kirajzolja filozófiája és egész világfelfogása határozottan teocentrikus jellegét. Mindig a közvetlen adottságokból, a

---

<sup>46</sup> Kunszt 1996. In. Kőszegi 1996. 21.

<sup>47</sup> Fehér 2002. In. Veres 2002. 21.

<sup>48</sup> Id. mű 22.

fenomenologikus leírásokból indul ki, mindig meglelve bennük azokat a mozzanatok, melyek végső támaszt igényelnek és a végpontra, Istenre mutatnak.<sup>49</sup>

E teocentrizmus Brandenstein Nietzsche-értelmezésében hangsúlyosan jelen van, s mint megoldási lehetőség sejlik a háttérben ott, ahol Nietzsche belső vívódásait festi le. Nietzsche világképét „ateizmussal lefejezett világképnek” hívja, amelyben Isten hiánya okozza a megismerés iránti vágyat és egyúttal annak lehetetlenségét:

Valamikor, szinte Descartes nyomán azt vallotta Nietzsche, hogy az igazságba vetett hit elején ott van a minden egyes igazságban való kételkedés: ez teljesen kifogástalan filozófiai magatartás. Nietzsche azonban túlmegy ezen: ő nemcsak gondolataival és megismerésével, hanem az igazsággal is minduntalan birokra kel, harcba száll; nem tudja elviselni az örök, abszolút, „önmagában lévő” igazságot, amelyben megint csak megkötést érez...<sup>50</sup>

Nietzsche igazság-felfogása tehát messze állt Brandensteinétől, aki a regresszív bizonyítás révén alapozta meg metafizikáját. „Brandenstein szerint Isten léte a transzcendens okság elvével a változó valóság létéből, mint annak szükségszerű előfeltétele regresszíve bizonyítható.”<sup>51</sup> A transzcendens okság fogalmából kiindulva nem csoda hát, hogy értetlenül áll Nietzsche örök visszatérés-motívuma előtt: ateizmusából következik, hogy a létet értelmetlennek látja, sőt e lét örökkévaló, céltalan és végtelenül egyhangú. Ezt az elgondolást egyszerűen butának nevezi, amely abból született, hogy Nietzsche rossz okságfogalmat – ti. a mechanikus okság fogalmát használta, s ebből adódott, hogy a világot kezdetnélkülinek látja. Nem vitatja azonban Nietzsche erkölcsi finomérzékét, amely olykor jogosan sújt le a kereszténység világra, fellebbentve a fátylat az álszentségek és a hatalomvágy felett.

Eme gondolkodói ellentétek azonban nem ártanak a tanulmánynak. Sőt, annak ellenére feltűnően szép stílusú, nagy empátiával megírt szöveget olvashatunk, amely az embert keresi a filozófia mögött. Brandenstein két másik jelentős, Platónról és Kierkegaardról írt filozófiatörténeti munkájáról ugyanez elmondható. Ez a stílus akkor tűnik leginkább

---

<sup>49</sup> Szabó 2002. In. Veres 2002. 65.

<sup>50</sup> Brandenstein 2002. 488.

<sup>51</sup> Szabó 2002. In. Veres 2002. 67.

kiemelkedőnek, ha olvastuk Brandenstein más, filozófiai témájú műveit, amelyek nyelvezete szinte összevethetetlen az előbbiekkal. Miért foglalkozott hát Brandenstein olyan részletességgel a válságfilozófiák két nagy alakjával: Nietzschével és Kierkegaarddal? Miért akarta megérteni annyira azokat a vívódásokat, amelyek a maga világképe szempontjából tragikusan fölöslegesek? Messzemenő megállapításokat itt nem tehetünk, az viszont biztos, hogy gyötrődésüket értette, s tudta, saját világképének méltó kikezdői ők. Könyve végén így ír erről: Nietzsche

...szelleme valóban veszélyes és nem egyszerűen akárkinek való, aminthogy nem is akárkinek szánta. A lapos és alantas lélek nem érti vagy félreérti és durván visszaél vele vagy vicsorogva rárohan és kéjeleg szétmarcangolásában. Az élet tapasztalásában még meg nem érett ifjú lélek nem tudja benne biztosan elkülöníteni „a jót a gonosztól”. A felsőbbrendű léleknek azonban nagyszerű fürdő. Először is megérzi benne a szellemi feladat, az igazi szellemi hivatás kérlelhetetlen erejét, emésztő, perzselő, életveszélyes tüzét: ez korántsem pusztítja el szükségkép az életet, de bizony rombolja és lerombolja, ha „rosszul ég”; de ha jól ég, akkor az embert valóban több-mint-emberré magasztosítja.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Brandenstein 2002. 498-499.

## Irodalomjegyzék:

- Alexander Bernát 1910. *Fülep Lajos Nietzsche könyve megjelenésének alkalmából*. In. Kőszegi 1996. 272-274.
- Brandenstein Béla 2002. *Nietzsche*. Szent István Társulat, Budapest.
- Dizseri Eszter 2003. *Fülep Lajos élete*. A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.
- Fehér M. István 2002. *A hazai filozófia a század első felében és Brandenstein Béla*. In. Veres 2002. 4-11.
- Filoramo, Giacomo 2000. *A gnoszticizmus története*. Kairosz, Budapest.
- Juhász Gyula 1925. *Nietzsche (Halála huszonötödik évfordulóján)*. In Kőszegi 1996. 319-320.
- Kákosity László 1984, *Fény és Káosz*. Gondolat, Budapest.
- Kőszegi Lajos (szerk.) 1996. *Nietzsche-tár. Szemelvények a magyar Nietzsche-irodalomból 1956-ig*. Pannon Pantheon, Veszprém.
- Kunszt György 1996. *Bevezetés. Nietzsche korábbi magyar fogadtatásának értéke*. In Kőszegi 1996. 9-27.
- Lukács György 1910. *Fülep Lajos Nietzsche-ről*. In. Kőszegi 1996. 275-276.
- Migray József 1911, *Schmitt Jenő Henrik*. In. Schmitt 1911. IX-XXXX.
- Nagy Endre 1991. *Fülep Lajos művészetfilozófiája (1923-1944)*. Nagy Endre kiadása, Budapest.
- Schmitt Jenő Henrik 1911, *Három előadása: Tolsztoj, Nietzsche, Ibsen*. Nagel Ottó, Budapest.
- Schmitt Jenő Henrik 1917, *Művészet, etikai élet, szerelem*. Táltos, Budapest.
- Schmitt Jenő Henrik 1993, *Krisztus istensége a modern ember szellemében*. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest.
- Schmitt Jenő Henrik 1996, *Friedrich Nietzsche két világekorszak küszöbén (Értelmezési kísérlet egy új világnézet fényében)*. Ford. Vásárhelyi Szabó László In. Kőszegi 1996. 29-96.
- Schopenhauer, Arthur 1924, *Parerga és Paralipomena. Kisebb filozófiai írások*. III. kötet. Világirodalom Könyvkiadó, Budapest.
- Szabó Ferenc S. J. 2002. *Brandenstein filozófiájának szívében a transzcendens okság problémája*. In. Veres 2002. 27-33.

Tarjányi Eszter 2002. *A szellem örvényében*. Universitas Könyvkiadó, Budapest.

Veres Ildikó (szerk.) 2002. *Brandenstein Béla Emlékkönyv*. Miskolci Egyetem Filozófiatörténeti Tanszék, Miskolc.