

„L’EFFET C’EST MOI”
(A GYŰLÖLET FRIEDRICH NIETZSCHE
ETIKA-TIPOLÓGIÁJÁBAN)

KISS ENDRE

Friedrich *Nietzsche* harmadik korszakának egyik legfontosabb eseménye, hogy tudatos és véletlen mozzanatok együtt hatásának eredményeként gondolkodásába integrálja *Spinoza* klasszikus affektus-tanát. Ezzel egy mind a mai napig újnak tekinthető megközelítés jön létre, hiszen *Nietzsche* eközben nem adja fel a második korszak felvilágosodás modelljét. Két emberképet illeszt tehát össze, amit kivételesen erős leegyszerűsítéssel mint a „tudatos” és a „tudattalan” szféráinak összeegyeztetését is interpretálhatunk.

A különemű szférák ezen integrálóképessége érvényesül *Nietzsche* számos eredményében (elsősorban természetesen a harmadik korszakban), így az ugyancsak nehezen kategorizálható szerelemfilozófiában.¹

A gyűlölet problémáját lehetséges lenne, a szerelemfilozófia analógiájára, közvetlenül is ráépíteni *Nietzsche* e kettős emberképére (az affektustannal kiegészített a felvilágosodásra épített tudásszociológia).

Tervezett előadásunkban más utat választunk.

Az *individualizáció* (*Nietzschénél* „*Individuation*”) kérdése *Nietzsche* szemében a kor és egyben a civilizáció legfontosabb kérdése. Az individuáció jelensége és folyamata *par excellence* olyan jelenség és folyamat, amelyben a tudatos (racionális, diskurzív, felvilágosodott) és a tudattalan (affektuális, stb.) mozzanatok az analízis szempontjából gyakorlatilag elválaszthatatlanul fonódnak össze. Gondolatmenetünk kiindulópontja az affektuálisan is releváns individualizációs folyamat elemzése.

Az individuáció jelenségét, sikerességének és sikertelenségének teljes problematikáját több vezető perspektívából lehet értelmezni (a *civilizáció*, az *egyén*, a *polgári társadalom*, az *utópia/ szocializmus* és végül a *filozófiai módszertan* perspektívái).

¹ Ld. K. E. *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája*. Kriticizmus és életreform között. Budapest, 2005.

A morál és a mögötte álló további determinációs és motivációs késztetések az eddigiek összefüggésében, ha tetszik, *világtörténeti* szempontból is összeszervesednek az individuáció univerzális feladatával. Az individuáció az egyén előtt álló fejlődési feladat, ugrás és életcél, amely nélkül nem lehet a civilizáció egyidejű polgára. Az individuáció azonban – csak látszólag paradox módon – társadalmi és osztálytársadalmi feladat is, még pedig azon a legegyszerűbben megfogható alapzaton, hogy a modern emancipációra épülő civilizáció sorsa és léte függ attól, hogy polgárainak mekkora hányada ment át az individuáció optimális folyamatán, mekkora hányaduk vált történeti, emancipációs és nembeli szempontból valóban felnötté. A civilizációs magaslatot el nem érő egyén a civilizáció ellensége lesz, a *ressentiment ellenállhatatlan* szenvedése keríti hatalmába egy ilyen a szó szoros értelmében univerzális nagyságrendű *kirekesztettség* elszenvédekora. A nietzschei *élet*-fogalom középponti tartalma éppen ezért nem naturalizáló vagy biologisztikus, de a „megnőtt”, emancipálódó élet és a sikeres individuáció alapértelmezése.

A *civilizáció oldaláról* a sikeres individuáció semmiképpen sem kevésbé meghatározó. Az emancipáció, a civilizáció az egyének közegében és médiumában valósul meg, az emancipált egyének társadalma maga a sikeres civilizáció. *A sikeres civilizáció a történelem egy fajta* (semmiképpen sem abszolút) *vége*. A civilizáció oldalról nézve elsőrendű követelmény, hogy az individuáció megtörténjen, szabad, cselekvés- és döntésképes alkotó és tudatos egyének lépjenek színre – ez egyébként a gyakorlatibb orientációjú politikaelmélet oldalról azt is jelenti, hogy *kizárólag ilyen egyénnel lehetséges a kvalitatív liberalizmus vagy a kvalitatív demokrácia is*. Az individuációt az egyénnek kell végrehajtani. Az individuáció nem mechanikus vagy külsődleges átalakulási kényszer. Ugyan kényszerét a társadalom szuggerálja, miközben az egyénnek meg kell küzdenie a társadalmi előítéletekkel, de saját belső ellenállásával is: az emancipációhoz szükséges individuáció a legbonyolultabb keveréke tudatos és öntudatlan elemeknek. Az affektus-tan nélkül fejlődő gondolkodás sikeresen szét tudja választani a kognitív és az érzelmi, a filozófiai és a pszichológiai mozzanatokat. Ha azonban az affektus-tant vesszük alapul, akkor legalább az nem lesz már érthetetlen, hogy miért olyan nehéz az individuáció komplex pszichológiai feladatának az analitikus felbontása.

A sikeres individuációhoz tartozó a „semmi”-be való ugrást összekeverik a siker és a hatalom eléréséhez nélkülözhetetlen szükséges „semmibe való ugrás”-sal (annyi persze érvényes ebből, hogy a siker és hatalom magaslatainak elérése érdekében is jóval nagyobb eséllyel ugrik valaki, ha túl van már a sikeres individuáción). A sikeres individuációhoz elengedhetetlen,

pszichológiájában az analizálhatatlanság határait nagyságrendekkel túllépő alapattitűdök pozitív éppigyléte szervesen egészíti ki a helyes és a hamis tudat megkülönböztetésére építő felvilágosodás-modellt. Egyben ez az a pillanat és strukturális hely is, amikor Nietzsche egymástól annyira különböző második és harmadik korszaka egymással szorosan és konstruktívan érintkezik. A helyes és hamis tudat tudásszociológiai és ideológiakritikai szintje már önmagában is tovább vezet a pszichológia, a pragmatika és az antropológia felé, miközben, a másik oldalról, az affektus-tan és az individuáció megalapozó fogalmaira épülő emberkép is elvezet a helyes és a hamis tudat szféráival való kompatibilitáshoz. Az affektusok optimális, a nembeli és az egyéni fejlődés eredményeit összegező, az elért kulturális magaslat vívmányait hasznosítani képes kezelése a valódi alapzata a kognitív és intellektuális racionalitás médiumában mozgó „helyes” tudatnak, amíg ennek a viszonynak a megfordítása is igaz: a kognitív és intellektualitás racionalitást reprodukálni képtelen „hamis” tudat a személyiség affektusok alá vetettségének következménye is. Az affektusokon keresztül közvetített hamis tudat a patológia csíráit rejt magában, függetlenül attól, hogy számos lényeges ok következtében a társadalmi értékítélet ezt a mozzanatot nem ilyenként rögzíti.

Átmeneti összegezként kimondható, hogy az analitikus szempontokból kivételesen nehezen rekonstruálható *individuáció* jelensége a modern társadalom és a modern civilizáció leglényegesebb feltételeinek mindegyikével a legszorosabban korrespondál.

Az *egyén* oldaláról az individuáció kvalitatív, nembeli és a történelmi pillanat kivételességéhez méretezett *kötelesség*, a valóban felnőtt élet, a kanti nagykorúság (Mündigkeit) alapfeltétele. A modern civilizáció *társadalma* szempontjából az individuáció ugyancsak alapfeltétel és követelmény. Az *individuumok társadalma is társadalom*. A másik oldalon azonban a modern társadalom nem lehet meg a sikeres individuáció hegemoniája nélkül. Mindezzel együtt az individuáció ezen kiemelkedően fontos és egyben történelmi mértékekkel mérve is új fogalma a társadalmi életvilágban és a társadalomban forgalomban lévő eszmények összefüggésében mégsem találta meg a neki megfelelő fogalmi beágyazódást. Így nem teljesen világos, hogy az emancipáló individuáció *nem önzés*, a jegyében megcélzott önmegvalósítás *nem bestializáció*, a legnagyobb eszmények képviselőit, sőt, továbbfejlesztésének szándéka *nem sznobság* vagy *eltúlzott ambíció*, a modern szellemi heroizmus nem valamilyen légből kapott és az egyes társadalmakba valamilyen úton-módon bejutott *idegen kulturális eszmény követése*. Ez a felsorolás nemcsak hogy nem teljes, de fogalmilag sem adhatja vissza teljes egzaktsággal az itt témává emelt értékelési módokat, mindenestre elégséges erővel világíthatja meg, miért gondolta Nietzsche (s erre a

tanulmány során még részletesen ki fogunk térni), hogy az „erkölcs” vagy a „morál” az emberi cselekvések első számú irányítója.

Az individuáció azonban, *miközben sajátos középponti és meghatározó helyzetet foglal el az egyén, a társadalom és a modernizáció (emancipáció) közös erőterében, permanensen politizálódik* is, kivétel nélkül felmutatható a legnagyobb politikai és társadalmi konfliktusok frontvonalán. Az individuáció tehát állandó társadalmi konfliktus, jóllehet ez a feszültség épp a társadalmi ugrások idején lecsökkenhet. *De miért válhat társadalmi konfliktussá az, ami mind az egyén, mind a társadalom, mind pedig a modernizáció (emancipáció) szempontjából ennyire elengedhetetlen?* Egy sor társadalomontológiai problémához érkeztünk el, olyanokhoz, amelyek jórészt még nincsenek is feltárva a kellő részletességgel. Vannak-e eredendő ellenségei a modernizációnak? Ha vannak, miért? Mit utasítanak el? Ezekkel az elutasításokkal nem önmaguknak ártanak-e a legtöbbet? De másfelől vannak-e igazi szövetségesei is az individuációnak? Vajon megmaradnak-e mellette azok a haszonélvezők, akik kielégíthették a modernizációs folyamatban a maguk jól felfogott, partikuláris céljait? Mit jelent a tradicionáliszmus? Felment-e a régi értékekhez és életformákhoz való ragaszkodás a moderniséggel együtt járó nagy civilizációs kihívás, az individuáció kötelezettsége alól? Legitimálja-e az emancipáció a modernizációs ugrással járó egyéni és közösségi szenvedéseket és veszteségeket? Lehetséges-e lelki és szellemi harmóniában élni a modernizáció és az emancipáció társadalmában annak, aki nem tette meg, adott esetben egyenesen ellenezte is az individuáció semmibe való ugrásának vállalását?² Ennek az ugrásnak az elmulasztása nem pszichotizáló tényező-e önmagában? Nem válnak-e az ily módon a lét alapvető értelmezésében eltérő, de egyszerre elfogadott életmódok a politikai törésvonalak alapjává?

Ha az individuáció teljes kérdéskörét az őt megillető középponti helyzetbe állítjuk, ez nyomban segíthet feloldani egy sor más, ugyancsak középponti kérdést vagy dilemmát is. Így például a már Nietzsche számára is korszakos *szocializmus* jelenségköre is komplexitásának legfontosabb perspektíváit mutatja meg ebben az összehasonlításban. A szocializmus részben a maga ideáljai, részben az elért civilizációs mértékeken való túllépés kényszere miatt *természetes képviselője* a saját ideológiai eszköztárával meg-

² A semmibe való ugrás az individuációs folyamat egyik döntő pontja, amikor az egyénnek el kell rugaszkodnia az addig képviselt tradicionális értékektől és saját, önálló értékeire kell alapoznia létezését. Ez természetesen számos eltérő konkrét értékválasztást jelenthet, a semmibe való ugrás azonban mindezeketől a különbségektől függetlenül nagyon is jól azonosítható és társadalmilag is felismerhető aktus.

fogalmazott individuációnak, miközben mint valóságos politikai-társadalmi mozgalom *a maga valóságos társadalomontológiai feltételei között* mégsem képes belépni az emancipatív individualizmus táborába, ami azzal a nem feltétlenül szándékolt következménnyel is jár, hogy a kornak ebben a nagy kérdésében átsodródik az emancipatív individualizmus passzív elviselői, majd egyre effektívebb ellenfelei közé.

A módszertan oldaláról nézve az individuáció számos problématerület és tudomány kereszteződési pontján is elhelyezkedik, komplex (ám a szociális és pszichológiai kultúra médiumában problémátlanul felismerhető) tartalmai analitikusan nem bonthatók alkotórészeikre, olyan fogalmi problémákat generálnak, amelyek *Kantban a boldogság* fogalmának elemzésekor tudatosultak.

Sigmund *Freudot* joggal ünnepli a kulturális emlékezet a tudattalan feltárása miatt. Az individuáció példája viszont azt mutatja, hogy nyitva maradt az elemzés előtt a tudatos és a tudattalan valóságos együttélése és egymásra gyakorolt áthatásaik, így példaként az individuáció érvényes analitikus leírása

Az individuációnak minden nagy történelmi korszakban megvan a maga konkrét tartalma, különös és kritériummá váló tartalommal azonban az európai modernség mind hosszabb, mind rövidebb történelmi ívében vált. Az individuáció, mint láttuk, elkerülhetetlen és korszakos feladatként tornyosul az egyén fölé, *a sikertelen individuáció – az affektusok mediatizációján át – a gyűlölet jelenség egyik legfontosabb összetevője.*

Meglepő, hogy a gyűlölet-probléma releváns individuális megjelenései a maguk személyes drámájában és forгатókönyveivel milyen mély ellentétben állhatnak a gyűlölet „normálisan” objektívált megnyilvánulási formáival, szervezeteivel, intézményeivel, egy szóval a gyűlölet strukturális pozícióival és állandóan sokrétű instrumentalizálhatóságával. A gyűlölet ebben az összefüggésben az egyik oldalon a szinte kategorizálhatatlanul komplex individuáció másik oldala, a másik oldalon szokványos társadalmi jelenség. A gyűlölet a legnagyobb veszély az egyén intellektuális, kognitív és pszichikai egészségére, miközben egyben szokványos társadalmi szerep is. A gyűlölet mindent el akar pusztítani a sikertelen individuáció gyógyíthatatlan sebének lázában, a gyűlölet gyűlölői mindent meg akarnak menteni, amit a gyűlölet el akar pusztítani.

Nietzsche gyűlölet-felfogásának nem egy vetülete rokon a gyűlölet-jelenség e mai alapváltozatával, hiszen érdemileg egyenlő figyelmet szentel a gyűlölet-jelenség e két, egymással vetületének. Nietzsche felől nézve igen fontos

tény, hogy ez a témakör is szépen leképezi a három filozófiai korszak egymástól érdemileg eltérő karakterét. *A teljes problémakör Nietzsche harmadik korszakában jelenik meg*, ezért egy sor olyan mozzanattal áll a legkülönbözőbb kölcsönhatásokban, amelyek ezt a korszakot fémjelzik, miközben a gyűlölet-problémának az első és a második korszakot vezető módon fémjelző szellemi és teoretikus indíttatásai ki sem lehettek már próbálva a gyűlölet jelenségének interpretálásában. A harmadik korszak új, tudományelméletileg anarchista módszertani ontológiába megy át, maga mögött hagyja a második korszak új, kritიცista nietzschei ismeretelméletét, amely a sajátosan nietzschei felvilágosodás szélesebb folyamába illeszkedett.

Ezen az alapzatokon a gyűlölet-problematika Nietzschénél érdemileg egy korszak és egy *filozófiai és pszichológiai-módszertani* koncepció médiumában artikulálódik. Nem ismerhetjük (csak kikövetkeztethetjük) a második korszak nietzschei gyűlölet-értelmezését. A harmadik korszak specifikuma³ a spinozai affektus-tan nietzschei átvételének számos megrendítő érvényű következménnyel járó alapténye. Ez a filozófiai és a pszichológiai-módszertani elemek szoros összefonódásának konkrét tárgyi alapja is. *De a második és a harmadik korszak viszonya az ismeretelméleti és az ontológiai dimenziók sajátos megoszlásának példája is.*

A második és harmadik korszak együttes szemlélete és a gyűlölet-problémának ebben való elhelyezkedése írja elő, hogy hangsúlyosan mutassunk rá arra, miszerint a harmadik korszakban Nietzsche *önmegítélése* egy sor lényeges kérdésben erőteljesen ingataggá válik. Ez nem jelent kifejtett állásfoglalást a filozófus betegségének vagy a patológiájának kérdésében, mint tény azonban még akkor is nyomatékkal kimondandó, ha ebben a tanulmányban ennek sem okait, sem következményeit nem tudjuk kifejteni. Ennek az önmegítélési és önszemléleti bizonytalanságnak akkor nő meg a jelentősége, ha azt a kérdést akarjuk feltenni, vajon mi is Nietzsche állásfoglalása ebben vagy abban a konkrét összefüggésben (például a gyűlölet kérdésében). Az ilyen kérdések felvetésekor és megválaszolásakor tehát eleve tudnunk kell, hogy a harmadik korszakban Nietzsche egyszerre rohan ki a tudományosság pozitív (pozitívista) formája ellen és nevezi magát látható büszkeséggel pozitív kutatónak, a két korszak közötti kolosszális törést nem ritkán szerves fejlődésnek látja (és annak is láttatja), herakleitikus ismeretelméletét összeegyeztethetőnek tartja az emberiség iránti univerzális

³ Kd. többek között E.K. Glück und Authentizitaet des Philosophen (Nietzsches Kampf um Spinoza). In: *Kontexte – Spinoza und die Geschichte der Philosophie*. Herausgegeben von Henryk Pisarek und Manfred Walther. Wrocław, 2001. 221–254.

felelősség vállalásával, ugyanezt a herakleitikus ismeretelméletet továbbá módszertanilag ugyanúgy makulátlannak tartja, mint a korábbi korszak kriticismusának módszertanát.

Ahogy Kant két etikát hozott létre, *mutatis mutandis*, éppúgy csinált Nietzsche kétféle morált (mint közelebbről nem definiált összefüggő nagy morális rendszert) *a második és harmadik korszak két eltérő nagy filozófiájának alapzatán*. A két morál, amelyek nem feltétlenül ellentétesek, mindenesetre azonban különbözőek egymástól, két eltérő elméletképzési koncepció szövegösszefüggéseit is láthatóvá tehetik

Nietzsche kritikai pozitivista korszakára is építhető lett volna egy filozófiai elméletképzés (még akkor is, ha ezt senki szigorú formában nem hozza létre, magát Nietzschét is beleértve), ez azzal a Kant három kritikájából létrehozható elmélet kérdésével lenne analóg, ami ugyancsak abban az esetben is lehetséges, ha senki sem dolgozta ki (magát Kantot is beleértve). Mindenesetre a harmadik korszak elméletképzésére egy dinamikus ontológia jellemző, tudományos belátások, ha kell, sejtések egyesülnek az új filozófiai szemlélettel, miközben az ehhez tartozó ismeretelmélet gyakorlatilag teljesen kiszorol a filozófus érdeklődésének homlokteréből. E dinamikus ontológiában az akarat egy új elmélete fogalmazódik meg, amelynek váratlan kettős funkciója támad. Egyrészt körülveszi egy új filozófia aurája, minthogyha az akarat új elméletének megalapozását képes lenne hordozni a harmadik korszak új összefüggésrendszere, miközben ennek elvákító fényében maga Nietzsche sem veszi észre, hogy milyen veszélyeket rejt magában a dinamikus ontológiának ezen összpontosulása az akaratra nézve.

A Nietzsche harmadik korszakában fellelhető eleve adott kettősségnek csak egy olyan módszertanilag felkészült olvasás felelhet meg, ami számol mindezzel és az összes rendelkezésére álló eszközzel képes is biztosítani az elemzés kiegyensúlyozottságát a valóságosan feltáruló filozófiai és pszichológiai végletekkel szemben. Miközben például a harmadik korszak változatlanul az „igazságkeresés, mint életcél” descartes-i elvnek jegyében áll, Nietzsche az affektus-tanra alapozott új igazság-felfogása alapján eljut ahhoz az általa fel nem ismert másik véglethez, hogy „minden (olyan) gondolkodót gyanúsnak tekint(sen), aki valamit be akar bizonyítani” (JGB,188 §).

Részben azért, mert az egész harmadik korszak az affektusok hatása alatt áll, részben pedig azért, mert a gyűlölet nietzschei felfogásának egyetlen értelmes besorolási lehetősége is az affektus-tan, az akkor még gyermekcipőben járó diszciplináris pszichológia (némely ágai) rendkívül felértékelődik Nietzschénél. A harmadik korszak homogén filozófiai meggyőződését fejezi ki a következő tézis: „A pszichológia most ismét az alapproblémákhoz

vezető úttá vált.” (JGB, 23 §) Az akaratú aktusok elemzésében Nietzsche az érzelem és a gondolkodás mellett kifejtett formában is felveszi az *affektusok parancsszavának* tényezőjét (JGB, 19 §), amelynek a filozófiai rendszerezés szempontjából új problémákat is felvető módon meghatározó szerepe lesz a szabad akarat nietzschei értelmezésében. A lehető legáltalánosabb definíció ebben a szövegösszefüggésben jön létre („*L’effet c’est moi*”, ugyancsak JGB, 19§), amely kielégítően demonstrálhatja (immár az affektus-probléma további általános értelmezése nélkül is) miért lehetséges az, hogy a gyűlölet-jelenség a harmadik korszakra való átváltás után már nem közvetlenül jelenik meg, de a korszakot meghatározó affektus-elmélet szövegösszefüggésében, ami a maga kiterjedt és átfogó mivoltában azután az akarat egy összefoglaló fogalmába integrálódik. Itt azonban nem csak arra kell gondolnunk, amennyit ebből Nietzsche maga is kifejt, ez a folyamat még ennél is szélesebb. Nietzsche nyelvi univerzumában a filozófiai jellegű akaratfogalom leváltja a mind a mai napig tudományterülethez csak nehezen sorolható és ezért ugyancsak mind a mai napig csak nehezen értelmezhető affektus-fogalmat, annak analitikus szempontból nem minden összefüggésben értelmezhető helyettesítő fogalmává válik.

Az affektus-tan a morál teljes opciója, maga az affektus-tan azonban se nem morális, se nem másképpen nem absztrakt természetű. Előfeltételnek választásával új, univerzális kijelentések és viszonyítások válnak lehetővé, így a kialakult affektus-háztartásnak kedvező vagy azt akár végkép megzavaró világállapotok. Újabb kérdések válnak lehetővé az emberiség és a jelen vonatkozásában, ennek megfelelően teljesen új veszélyek is lehetségesek. Hirtelen mindent, így akár a „modern eszméket” is lehet erről az oldalról vizsgálni. A jelen nemcsak a múltnak az affektus-tan összegezéséből származó értékeit teheti tönkre, de olyan tükör elé is kerülhet, ami a jövő új emberének kialakítását befolyásolja.

Az affektus-tan elfogadásából következő szemléletmód nehézségek nélkül simul bele abba a nietzschei filozófiát alapjaiban konstituáló korszakalkotó perspektivizmusba, amely a maga teljesen érett formájában már a második korszakban kialakult. Ebben a tekintetben tehát nincs semmiféle változás a két korszak között, aminek talán legfontosabb következménye az, hogy a perspektivizmus hídként ívelte át a két korszak között húzódo mélységes szakadékot, s más tényezők mellett különlegesen is megnehezítette a nietzschei filozófia e hatalmas váltásának érzékelését. Mint a filozófiai recepció valóságos története mutatja, sikeresen volt képes eltakarni el a két korszak semmihez sem hasonlítható filozófiai különbségeit. Akár legitim, akár nem, az *affektus-tannak új igazság-elméletként való elfogadása egyben a filozófiai perspektivizmus betetőzése*, a filozófiai perspektivizmus

legmagasabb foka is, hiszen igazságtartalmától függetlenül is jól leképezi a perspektivizmus legmagasabb fokát. A nietzschei filozófia történetének iróniája, hogy a harmadik korszak affektusokra felépített perspektivizmusa egyben könnyen kiépíthető út a pozitivista elméletképzéshez is, miközben a realizált pozitivista elméletképzés már a kritikai pozitivizmusból is minden további nélkül lehetséges lett volna. Ez az oka annak, hogy a filozófiai recepcióban meghonosodott *általánosított* tézisek a nietzschei filozófia mibenlétéről éppen a könnyebbé váló (ám ingatag alapokon álló) harmadik korszakbeli elméletképződési folyamatok eredményeire orientálódnak, amellyel jó ideig megfoghatatlanná tették a nietzschei filozófia igaz eredményeit és arculatát.

A gyűlölet nemhogy – a rendszer szintjén – nem tud önállóan megjelenni az affektus-tan árnyékában (ami természetesen nem jelenti azt, hogy Nietzsche-nek ne lennének egyes, önálló kijelentései a gyűlöletről), de az affektus-tan általánosításának szuggesztíója olyan erős, hogy a legáltalánosabban vett morált, de egyben az összes „morálok” összességét is az affektus-tan epifenoménné tekinti, s mindezt nem csak egy szemantikailag viszonylag meghatározatlan, de a modern filozófia és jelentéstan további fejlődését pontosan megelőlegező módon teszi: „az erkölcsök csak egyik változatát jelentik az affektusok jelnyelvének”⁴:

Ez az általánosítás nagyon kreatív kiindulópont. Fontos feltétel, hogy ne keverjük össze a morál lehetséges filozófiai (tudományos) tipológiai változatait egymással. A nietzschei lényeglátás e filozófiai definíciója nem azonos a reflexív morál egy másik tipológiai felosztásával, a materiális és formális etikával,⁵ de természetesen nem azonos a híres nietzschei morál-genealógiával sem.

Ez az új tipológia lehetőségét kinyitó definíció az átélt, az életben működő morállal azonos, a (társadalmi) életfolyamatban sokszor a maga etikai dimenzióiban meg sem jelenő motiváció-sorozat erkölcs-fogalma, ami nem is alapulhat máson, mint az affektus-tanon. Mindez arra figyelmeztet, hogy Nietzsche filozófiájában az etikai megközelítések milyen nagyságrendje van jelen, úgyhogy akár célszerű is lehetne a filozófiai tudományok újrendezése mellett⁶ az *etikai (morál-) tudományok újrendezéséről* is beszélni a nietzschei perspektivizmus rekonstrukciójának célkitűzéseként.

⁴ *Jenseits von Gut und Böse* (JGB), 187 §. A német eredeti is fontos: „...kurz, die Moralen sind auch nur (!) eine *Zeichensprache der Affekte*” (Kiemelés Nietzsche-nél – K.E.)

⁵ Ld. *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája* Etika-fejezetét.

⁶ Ld. az előző Lábjegyzetben említett monográfiát.

Ennek a tipológiai jelentőségű új morál-fogalomnak a felvetése két kivételesen fontos szempontból nélkülözhetetlen számunkra. Egyrészt az „affektusok jelrendszere” definíció meghökkentően zseniális megközelítésének ismertetése miatt, másrészt pedig azért, mert (több más tipológiaiul ugyancsak releváns Nietzschénél megjelenő etika-fogalom mellett) ez lesz az a morál-fogalom, amely – éppen mint az emberi cselekvések elsőszámú irányítója – Nietzsche történelem- és társadalomszemléletének és ezen keresztül az egész nietzschei átértékelésnek középpontjává válik. *Az értékek átértékelés a morálnak ebben a felfogásában releváns.*⁷

Ezen a morálon keresztül válhatnak affektusok az „életet meghatározóvá” (lebensbedingend), ezen a morálon át érvényesülnek az affektusok az „élet össz-háztartása”-ként („Gesamt-Haushalt des Lebens”), a morálnak ez a felfogása (hangsúlyozzuk, hogy számos másik tipológia számos más Nietzsche filozófiájában ugyancsak releváns etikája *mellett!*) szabja meg Nietzsche általános morálról való beszédét, vagyis azt, amit az olvasó az olvasás közvetlenségében mint Nietzsche etikáját vagy mint a nietzschei erkölcsi átértékelés jelenségét tudatosítja. Ez az a morál, amelynek közegében az élet „megnövekszik” vagy „hanyaglik”, ebben a közegben értelmezhető a dekadencia nietzschei fogalma is. Az affektusok e jelbeszédének része a gyűlölet is és ebben a közegben vesz magára erkölcsi meghatározásokat.

Ebben az eddig csak képzeletben létező új alaptudományban („affektusok jelbeszéde”) nagyon is érdekes új lehetőség (ezt Nietzsche azon nyomban ki is használja) az affektusok egy „természetes” vagy „optimális” állapotának feltételezése. Ezen az alapon olyan civilizatórikus-történeti változás tétélezése is lehetségessé válik, amelynek drámája nem a tudatossá vált és/vagy szociálisan ápoltt értékek vagy tudatos attitűdök megváltozásában vagy megváltoztatásában áll, de az affektusok e „természetes”, „optimális” rendjének megváltoztatásában.

Pontosan ennek az új gondolati lehetőségnek a pályáját építi ki Nietzsche, amikor a történelem, a civilizáció és a kultúra változásait ebből az új szempontból is követni és reflektálni akarja, ezért beszél „anarchiáról az ösztönök”-ben, amelyek e komplex külső változások következményei lehetnek.⁸

Ez a felvetés is része Nietzschénél a *racionalis* diskurzusnak, és csak olyan egy kivételesen tág, valóban ökumenikus perspektíva legitimálhatja, amelyet Nietzsche a maga filozófiájában sokszorosan is kiépített. Hétközna-

⁷ Ld. pl. JGB, 23 §.

⁸ Például az „ösztönök alapfelépítettsége” (Grundbau) vagy „anarchia az ösztönökben”, így JGB, 258 §.

piasan szólva, nem veheti mindenki a szájára az emberi affektusok alapfelépítésének megváltoztatását, mint emberiségmértű veszélyt, aki mind a két, itt szóba jövő vonatkozásban ne jutott volna el kivételes eredményekhez. Nietzsche az egyik oldalon beemeli az affektus-tant a maga emberképébe, a másik oldalon egyszerűen kiterjeszti a maga kor- és kultúrkritikáját az alapaffektusok esetleges kulturális és civilizatórikus átalakulásának kutatására is.⁹

Ennek az új morálfogalomnak talán legizgalmasabb új eleme, hogy a látszólag mindent determináló affektus-tan teljes elfogadása sem szünteti meg a filozófus (és az erkölcs alapján álló individuum) *univerzális felelősségének* elemét. Ez azért meglepő, mert az affektus-tannál jóval alacsonyabb szintű determinatív felfogások automatikus etikai következményeként nyomban ki szokták kiáltani a szabad akarat vagy éppen a felelősség mozzanatának „objektív” meghaladását. Az affektus-tannál jóval kevésbé komplex természeti, biológiai, pszichológiai vagy más determinációk az etika történetében szinte mindig közvetlen támadásként jelentek meg (jogosan-e vagy nem, most ne feszegessük) a szabad akarat (és ezáltal az univerzális felelősség) létjogosultsága ellen. Az tehát, hogy az affektus-tan jelnyelveként értelmezett morál képviselője is része az univerzális felelősségnek az emberiség sorsáért (és ezáltal hordozója is a szabad akaratnak) kivételes tipológiát enged megalapozni.

Nietzsche tehát, miközben a más tipológiák felosztásainak is megfelelő erkölcsi megközelítéseket is alkalmazza, elindul egyrészt egy, az emberi cselekvések közvetlen motívumaként értelmezett morál kidolgozásának útján, másrészt ennek a morálnak frappánsan eredeti megalapozást ad, s végül az így kiépítendő morált közvetlen kultúrkritikai és történetfilozófiai értelmezések alapjává is teszi. Természetesen valamilyen értelemben a morálnak más felfogásokban, sőt, a mindennapi tudatban is van része a társadalmi cselekvések meghatározásában, egy olyan kép, miszerint „az eddigi morál az altatószerekhez tartozik, segít elaltatni, megnyugtatni a társadalmat” azonban már Nietzsche másokkal fel nem cserélhető saját filozófiai találmánya.

Az „affektusok jelnyelve”-ként értelmezett morál mellett a lehetséges tipológiák más változatait is értelmeznünk kell a gyűlölet probléma értelmezésekor. Mivel, mint érintettük, Nietzsche az etikai tudományok nagy számán belül mozog, ezeket reflektálja sőt, időnként még rendszerezni

⁹ Ezzel Nietzsche Schiller esztétikai nevelés koncepcióját folytatja és Kracauer kultúraértelmezését készíti elő. Ld. K.E., *Aesthetische Erziehung, die notwendig stets anders werdenden Primaerimpulse und das kulturelle Kapital. Denken mit Beuys*. in: *Anachronia*, Nr.7. March 2005. 108–115.

is próbálja, kivételesen nehéz feladat konkrétan megadni, mi Nietzsche filozófiai erkölce, mi Nietzsche valóban saját véleménye erről vagy arról az erkölcsi kérdésről.¹⁰

Nietzsche filozófiájában *három összefoglalóan nagy etika-típus* van kimunkálva, amit tekinthetünk az etikai tudományok egy a nietzschei perspektivizmus alapján történő újrendezése alapjainak is. Az elsőt nevezhetnénk **filozófiai morálnak**, ez az egyén és tudatos anakronizmussal élve az értelmiség saját morálja. A második típusba **két koherens etikai rendszert** sorolhatunk, amelyek ráadásul egymással annyiban csereszabatosak is, hogy immár a nietzschei filozófia második és harmadik korszakának legmélyebb filozófiai felismeréseit adaptálják egy-egy diszciplináris etika megalapozására (ezek a *felvilágosodás*, illetve az *emancipáció* gondolatára, valamint az affektus-tanra felépített lehetséges etikai rendszerek). E két koherens diszciplináris etika egymással nemcsak az individuum morálválasztásának szintjén harcol, de egy-egy koherens etikai rendszer megalapozásának síkján is. Az etikai tudományoknak ebben a nietzsche rendszerezésében ezt követően **két etikai természetű metatudomány** következik amelyek tehát nem filozófiai etikák és nem is etikai rendszerek, miközben az etika egészét klasszikus metafilozófiai pozícióból tematizáló elméletek, ilyen a *geneaológia* és az *ökumenizmus* (legszívesebben *ökumenikát* íránk).

Ennek a tipológiának része is, meg nem is a minden emberi cselekvés elsőszámú mozgatójaként leírt, az affektus-tanon felépülő („az affektusok jelyelve”) morálfelfogás (elsősorban a második kettes csoport második elemeként). Az, hogy része és összetevője az affektus-tanra épülő morálnak, magától értetődő tény, univerzális kiterjesztésének okán azonban az az affektuson alapuló emberi gyakorlat-értelmezés, ami Nietzsche erkölcsről való beszédmódjának meghatározó többségét megalapozza, már nem kizárólag az erkölcsi tudományok csoportjának része.

Ebből az is következik (és ezzel újabb lépést teszünk a nietzschei morálfelfogás és a konkrétan a morállal foglalkozó nietzschei retorika egymáshoz való közelítéséhez), hogy a társadalomban létező erkölcsi felfogások, értékek, értékelések most már abból a szempontból válnak a filozófus számára

¹⁰ Ez annál is nagyobb feszültséget kelt, mert Nietzscht a köztudat éppen, mint „megmondó”, egy-egy konkrét kérdésben közvetlen és konkrét választ adó filozófust tartja számon. Jelen témánk – a gyűlölet probléma nietzschei értelmezése – nagyon szemléletesen mutatja ennek a köztudatban uralkodó képnek a nietzschei filozófia valóságával való erőteljes szembenállását.

fontossá, hogy milyen magatartásokat alapoznak meg (azaz, a morálok eredeti morális jelentése másodlagossá válik).¹¹

Ezzel a felfogással (a morál, mint a társadalmi cselekvés érdemileg teljes rendszere) végképpen nem kell a moráltipológia szempontjából egyetértőnk, mi több, a már az eddigiekben rekonstruált nietzschei etikai-rendszerezés is ellene mond e tézis legszorosabb értelmezésének. Nietzsche számára azonban ez a megfogalmazás bír a legnagyobb közvetlen jelentőséggel, filozófiája nagy hatásának ez az egyik legdirektebb összetevője, ez a gondolat ragadott meg tömegeket, miközben pontosan a morálnak ez az értelmezése jelenti a legnagyobb tipológiai nehézségeket. Ebben a fogalmi választásban a morál közvetlen cselekvésirányító maxima-rendszer, a vezérelveket irányító vezérelv, a tudásszociológia határán. Funkció a filozófiai pragmatika és a morállal még érintkező cselekvésirányítás között, amely a társadalmi közeggel való legcsekélyebb érintkezés esetén máris rögtön átmegy tudásszociológiába, amelynél a léthezkötöttségi viszony nincs kijelölve. A szociológia kialakulásának pillanatában Nietzsche tudásszociológiája összerberi tudásszociológia¹² Egy helyen (GM, 6 §) e felfogás jegyében Nietzsche egyenesen a következő pragmatikus tartalmú fogalmakkal azonosítja az erkölcsöt: *következmény, szimptóma, álarc, tartífféria, betegség, félreértés, ok, gyógyszer, stimuláns, gátlás, méreg*. Ez az a dialektika, amikor Nietzsche a morálban általában, vagy a morál egy bizonyos fajtájában és válfajában már közvetlenül *veszélyt* is megpillanthat.¹³ *A dialektika íve teljes*: a morál, a társadalmi együttélés, béke, lelkiismeret médiuma az, ami veszélyeztetheti az emberiséget.

Ha ezek után alaposabb vizsgálatnak vetjük alá a társadalmi cselekvés közelebről meg nem határozott mozgatórugójaként összegezett nietzschei erkölcs-felfogást, sajátos *kettős dinamika* rajzolódik ki előttünk.

Ebből a megközelítésből a morál egyfelől statikus és következményjellegű, írott vagy íratlan formában körülhatárolt funkciókat teljesít, eredmény vagy eredménytelenség – *reguláló* és *szankcionáló* jellegű (ilyen például a *következmény*, a *szimptóma*, az *álarc*, a *betegség* és a *félreértés*). Mindenesetre ebben a megközelítésben a morál *finish*, valaminek a befejezése. A dinamika másik oldala alapján a morál maga is folyamat, dinamikus,

¹¹ Ld. például *Zur Genealogie der Moral* (GM), 6 §.

¹² Nietzsche ökomenizmusa több vetületben is e filozófia meghatározó vonása, van azonban ennek a sajátosságnak egy olyan oldala is, amelyek a szociológiai differenciálódás egy pillanatában sajátos megvilágításba kerül

¹³ Ez a *morál dialektikája* Nietzschénél, a társadalomra leselkedő igazi, meghatározó veszély ekkor a morál, avagy Viktória királynő az igazi hasfelmetsző Jack.

részben ugyancsak alkalmazás és hozzárendelés, de ebben nem merül ki, (ilyen elemek Nietzsche felsorolásából az *álarc*, *tartófféria*, *betegség*, *stimuláns* vagy a *méreg*). A *morális szféra a következményből átlendül cselekvővé*, a reagálóból átlendül aktívvá, és az átlendüléseknek ebben a pillanatában, a morál *demiurgosszá* válásában ismerhetjük fel Nietzsche közkeletű, hétköznapi morál-fogalmának lényegét (ami ismét nem jelenti azt, hogy a korábban jelzett tipológiai lehetőségek ne maradnának érvényben). Ez a demiurgoszi morál az, amely a nietzschei átértékelés igazi kiváltója és valóságos terepe.

Annak talaján, amit imént a „morál mint átfogó cselekvésirányítás” értelmezéseként kategorizáltunk, azután egy *második önszervező praxis* jut létre. *Praxis szerveződik egy praxis bázisán*, a morált vizsgáló alapperspektívák közül azok válnak kiindulóvá, amelyek eleve a társadalomban és az egyénben működő morált demiurgoszi jellegét hozták ki a rekonstrukció végeredményéül. Ez önálló értelmezési vertikum, ha tetszik, *önálló értelmezési klaszter* Nietzschénél (perspektivizmus, cselekvésirányító praxis, demiurgoszi karakterű etika).

A teljesség kedvéért ezen a ponton is hangsúlyozunk kell, hogy még ez az önálló vertikum sem vonja vissza a háromszor két morál tipológiáját.

Az átfogó cselekvésirányításként értelmezett morál tehát kettősen funkcionálizálódik Nietzschénél (pragmatikus funkcionálás, amely sajátos dialektika¹⁴ alapján mutálva demiurgoszi funkciókra, önálló mozgásterekre tehet szert).

Magától értetődik, hogy a gyűlölet-problémát az ismertetett tipológia eddig rekonstruált hat etika-típusának összefüggésében külön is kell vizsgálnunk. E vizsgálat azt mutatja, hogy a gyűlölet elsősorban a morál genealógiájának, tehát az egyik erkölcsi metatudománynak az összefüggésében jelenik meg. Ez indirekten igazolhatja tézisünket az affektus-tan meghatározó mivoltáról. Mivel ugyanis egy történeti meta-tudományban jelenik meg legmarkánsabban a gyűlölet problémája, ez egyértelműen mutatja, hogy Nietzsche nem tulajdonít különleges jelentőséget a gyűlöletnek a kiemelkedő és meghatározó affektusok között.

Az affektus-tan erejét bizonyítja az is, hogy belőle egyenes út vezet a *ressentiment*hoz.¹⁵ Az affektusok elleplezése, szublimációja, bármely más kiiktatása elvileg lehetetlen, ebből jön létre a *ressentiment*, mint eredő az affektus és annak lefékezési, letompítási vagy eltagadásának, elrejtésének

¹⁴ A morál dialektikája analóg a „felvilágosodás dialektikája” bevezetett fogalmával, természetesen függetlenül attól, hogy helyesnek tartjuk-e a felvilágosodás dialektikáját, mint pozitív koncepciót.

¹⁵ Például GM, 10 §

bármely más szándéka között. Ebből az alaphelyzetből következik, hogy a *ressentiment* csak félresikerülhet, Nietzsche egész bokornyai ragyogó értelmező leírással igazolja ezt (a *ressentiment*tel eltöltött ember lelke kancsít, szelleme rejtőzködik, hátsó ajtókon és rejtett ösvényeken közlekedik, vonzódik minden iránt, ami rejtett, stb.). Az viszont már egy következő nagy filozófiai innovációja Nietzschének, hogy ezeket az attitűdöket a történeti-társadalmi fejlődés, a civilizáció állandó alapváltozásainak hosszmeteszétébe is be tudja építeni. Visszatérő félelme, hogy a *ressentiment*tel feltöltött emberek társadalmi és statisztikai súlya, az egész társadalmat a maguk képére formáló ereje növekedhet.¹⁶

A *ressentiment* átvezet az affektus-tanból a gyűlölet-jelenséghez, bár a kettő viszonya megfordított is lehet: a manifeszt gyűlölet maga is mindig *ressentiment*ben végződik (ha már eleve nem volt az). A *ressentiment*-jelenségek kevésbé differenciált változatait azonosnak tekinthetjük a köznyelven *előítélet*-fogalmával (itt egyébként a lélektan a normál-szociológiával érintkezik).

Az alapjelenség: a *gyűlölet*– *Ressentiment* – *Rancune*, meghatározóan ellen-jelenség, hiány-jelenség.¹⁷A *Ressentiment*ben válik a gyűlölet cselekvéssé, itt ölt formát, itt találja meg a maga társadalmi konkretizációját, itt válik azzá, amit az előzőekben arról a nietzschei vezető perspektíváról állítottunk, hogy a morál az elsőszámú egyéni-társadalmi cselekvésirányító. A *Ressentiment*ban válik cselekvéssé az a komplexum, amit gyűlöletnek nevezünk. Ebben a dolgotatban nem foglalkozhatunk az *Igent-mondó morál* kérdésével, annyit azért mégis meg kell jegyeznünk, hogy a *gyűlölet-Ressentiment-Rancune*-sorozat szinte kivétel nélkül előhívja Nietzschénél a másik fajta értékeléssel való összehasonlítás magatartását.

A *ressentiment*-ben alakot öltő gyűlölet-alapjelenség a tehetetlenségből, a társadalmi-hatalmi okokból megátolt és visszazorított cselekvéskényszer eltorzulásából fakad. A gyűlölet *ideáltipikus* hordozója a Priester (pap, a vallás embere), egészen odáig menve, hogy a gyűlölő és a Priester egymás szinonímái, nem kell valóban Priesternek lennie annak, aki gyűlöl, mert aki gyűlöl, az már magától és automatikusan Priester is...A Priester természetesen Nietzschénél *teljesen és egészében* ideáltipikus figura, szellemi konstrukció, amelyet ennek ellenére a klasszikus kultúrharok korszakában gyakran értettek követlen egyházellenességeknek.¹⁸ Az ideáltipikus Priesterek-

¹⁶ Ugyanott, de számos más szöveg is tartalmazta ezt.

¹⁷ Például JGB, 10 §.

¹⁸ Hasonló ez ahhoz a szemantikai elcsúszáshoz, nem egy esetben szemantikai véletlenhez, mint amikor Nietzsche más vonatkozásban marciális terminológiáját közvetlenül militarizmusként értelmezték.

nek nemcsak hatalmas jelenkori, de hatalmas történelmi, sőt, világtörténelmi szerepük is van Nietzsche szemében. E világtörténelmi szerep azonban ambivalens, ami Nietzsche szelektíven evolucionista szemléletének finom és szofisztikált alkalmazására is jó példa lehet. A világtörténelemre kivetített Priester-Ressentiment elsősándékú és elsődleges fontosságú veszély. Nietzsche azonban látja ebben az evolucionistára átalakított ész cselét is. Észreveszi ebben a hatalmas gyűlöletimpulzus indirekt pozitív hatását is: a gyűlölet e szelleme nélkül az egész evolúció alighanem jóval kevesebb szellemet (Geist) lett volna képes kitermelni...¹⁹

Ha annál a nem teljesen kielégítő általánosításnál maradunk, hogy a morál funkció, akkor ez a másik oldalon előfeltételezi ugyanabban a koncepcióban a társadalom, mint rendszer elképzelését is. Ezen a szinten a gyűlölet *hatalmas társadalmi méretű öndestrukciónak*, miközben – dialektikusan – ugyanakkor és akaratlanul hatalmas társadalmi funkció is.

A morál többszintű, többsíkú és polifón jelenség, élő funkcionalitások együttese és rendszere. Állandó átértékelések terepe, amelyekhez az individuum a maga szabadságával csatlakozhat, szisztematikusan majdnem izomorf viszonyba kerülhet az *ideológia* értékmentes, tudományos fogalmával, amelynek reflexiója pedig már a *tudásszociológia* és az *ideológiakritika* feladata.

Nietzschénél a gyűlölet jelenség tehát legintenzívebb a morál *genealógiájában* (ami egyben sajátosan Nietzsche által alapított etikai tudomány), mivel összefonódása az affektus-tannal ennyire erős, a tipológia első nagy csoportjának két típusában voltaképpen rá is az vonatkozik, ami az affektusokra ezekben a típusokban. Nem jelentéktelen a gyűlölet-probléma jelenléte az ökumenikus etika összefüggésében (a gyűlöletet tartalmazó etika az emberi és a civilizáció vereségéhez vezethet). A legerősebb gyűlölet részesezése abban az affektusokat (mint a legfontosabb cselekvésirányítókat) alapul vevő tipológiai változatban, amelyről dolgozatunk túlnyomó része részletesen is szólt.

Tanulmányunk végeztével a gyűlölet dialektikájának egy részletével mintegy tovább szeretnénk írni a nietzschei elemzéseket.

A gyűlölet konkrét és személyre szóló *ressentiment*. Tekintettel vagyunk természetesen a kollektívumokra irányuló gyűlöletre is, de pillanatnyilag megelégedünk azzal a feltevéssel, hogy a kollektívumokra irányuló gyűlölet a személyesség mozzanatából általánosítódik. A gyűlölet továbbá kivételes

¹⁹ Például GM 7 §.

mértékű *ressentiment*, statikus, alapjaiban, de tudatosult formájában is *pozitív metafizikai szerkezetű*, szokványos esetben feltörhetetlen, azaz gyógyíthatatlan, ezért metaforikusan szólva halálos pszichológiai betegség, illetve méreg. Ezekben a vonásokban mind különbözik egy normálisnak vagy átlagosnak tekinthető affektustól, ha egyáltalán van a valóságban ilyen.

Ha azt vizsgáljuk, ki mit, illetve kit gyűlöl, érdekes irányokban írhatjuk tovább Nietzsche elemzését. Arra következtethetünk, hogy a gyűlölet az ember határa, egyéni határ, de társadalmi vonatkozású. Ebben a határjellegében transzformálható (egyéni gyűlöletet társadalomra vetítünk, társadalom iránt érzett gyűlöletet egyénre). A gyűlölet az ember határokba ütközése és a határok meghaladhatatlanságának meggyőződése. Legvégső határunk meghaladhatatlanságnak érzete, az akadály elhárításának lehetetlensége (például, mert az *tabuizált*). *Negatív elismerésmozzanat*, az elismerésért vívott harc elvesztése. A gyűlölő az új szolga (Hegel *Fenomenológiájának* értelmében), aki vereségét nem képes munkában feldolgozni és ezen a módon tárgyiasítani azt.