

FRIEDRICH NIETZSCHE ÉS AZ AKARAT FILOZÓFIAI TIPOLOGIÁJA

KISS ENDRE

Az „akarat” filozófiai értelmezésének és fogalmi feldolgozásának Friedrich Nietzsche általános megítélés szerint is az egyik legkiemelkedőbb gondolkodója. E belátás ellenére is egyértelmű, hogy Nietzsche akarat-elméleteiben, *akarat-tipológiájában* még számos feltáratlan összefüggés rejlik. Tézisünk, hogy a tipológiába rendezhető legfontosabb Nietzsche-értelmezések meglepő rendbe illeszkednek, és jósolhatóan klasszikus akarat-filozófiává állnak egyszer össze. A tipológia egyes csoportjainak újabb egymásra vonatkoztatása olyan maradandó társadalomontológiai kiindulópontok megfogalmazásához vezet, amelyek a filozófiai értelemben vett modernség fundamentális összefüggéseit mutatják fel.

Hatalmas logikai nyitánya az akarat-értelmezéseknek a *Túl jön és rosszon* következő szövege: „A filozófusok rendre úgy beszélnek az akaratról, mint-hogyha az a világ legismertebb dolga lenne, mintha jól értenék Schopenhauert, aki szerint egyedül az akaratot ismerjük, egyedül azt ismerjük egészében és teljesen – De ismét úgy tűnik, hogy Schopenhauer ebben az esetben is csak azt tette, amit a filozófusok általában tesznek, azaz hogy átvett és eltűzött egy a nép körében forgó előítéletet. Az akarat a kezdetektől kezdve valami *bonyolult* (Compliciertes), olyan valami, ami csak a szóban egység...” (JGB/1/19.)

Az akarat értelmezésénél három átfogó és jól körülhatárolható problématerület jelenik meg, viszonylag függetlenek egymástól és analitikusan a maguk szférájában tovább is értelmezhetően.

Az *első* nagy szféra, a *legmélyebb* szint, az a valóságos ember, akinek érdemi meghatározása a *tudattalan* felismerését és vizsgálatát is magába foglalja már, az ember *„igazi valósága”* éppen Nietzsche fellépésével változott meg forradalmian. Nietzsche után a „valóságos” ember minden értelemben mást jelentett, mint annak előtte. Több korszakban több módon és több iránynak megfeleltethetően hozta felszínre Nietzsche a maga forradalmi felismeréseit a valóságos emberről. *E kísérletünkben a harmadik* korszaknak azt a törekvését tekintjük ebből a szempontból irányadónak, amelyikben Nietzsche az addigi megközelítéseket *Spinoza affektus-tanának* integrálásával egészítette ki, ami meghatározónak bizonyul az akarat vonatkozásában is.

A *második* szintet az „*empirikus*” akarat szférájának tekintjük. Ezt a terminust Kant egyik akarat-fogalmából, illetve a Kant-értelmezésekből

vettük át. Az empirikus akarat teoretikusan nem különösebben fontos és nem is különösebben mély meghatározás, jelentős mégis az akarat *társadalmi valóságának* leírásánál, mint az az akarat, amit a társadalmi praxis hétköznapjaiban mozgósítunk. Az empirikus, azaz közelebbről már nem meghatározandó, „evidens”, akarat az, amelyiket azért kell használni az etika egy filozófiai elemzésében, hogy ki lehessen mondani annak *szabadságát*, vagy fel lehessen panaszkodni *szabadságának hiányát*. Ez a *szabad akaratnak nem filozófiai, de társadalmi arca*. Az elismert társadalmi szabadság az empirikus akarat elvi szabadságával jár, amelynek e szabadság elismertetése után kell kidolgoznia a maga konstitutív elveit.

A Nietzsche-i akarat-filozófia *harmadik* összefüggő területe az emberebb ember, az *Übermensch* akarása, ez ideális és emancipációs szabad akarat, az önmegvalósítás, öntökéletesítés, *istenülés* akarata, amely Nietzschénél összefüggésben áll a *boldogság* teljes problémakörével is.

Ez a három akarat-értelmezés Nietzsche más érdeklődési területeinek is megfelel, sőt, nehézségek nélkül még a Nietzschei filozófia *három nagy korszaka* középponti gondolatainak is megfeleltethető.

Az *Übermensch* és az emancipációs akarat radikális középpontba állítása az *első* korszak középponti gondolataival érintkezik. Az empirikus akarat (természetesen: annak kritikája) Nietzsche átértékelő programjának (azaz a *második* korszaknak) felel meg. A valóságos akarat új felfedezése a II. korszak koncepciójának a spinozai affektus-fogalommal való egyesítésének útján pedig érdemileg megfeleltethető Nietzsche *harmadik* korszakának.

AZ EMPIRIKUS AKARAT

Az *empirikus* akarat Nietzsche számára történetileg egészében *elrontott* akarat, amely átértékelésre szorul. Az átértékelésnek fel kell szabadítani az empirikus akarat valós autentikus funkcionálását. Nincs olyan konkrét mozzanata az átértékelő Nietzschének a kereszténységtől kezdve a modern fejlődésen át Európáig, amely ne érintkezne az empirikus akarat elferdüléseivel, majd kényszerűen azzal is, hogy ezek miatt az egyén és az emberiség nem jut el azt adekvát cselekvésig. Nietzsche nem mindennapi feladata ennek az akaratnak a korrekciója, a helyes tudat szerkezeteinek kifejlesztése. Ezek nem egyszer tisztán diszciplinárisan is *értékszociológiai* felismerések, amelyek közvetlenül is utalnak előre Max Weber-nak a világvallások szociológiájáról írt monumentális kísérleteire. A kereszténység visszahúz olyan rétegeket, amelyekre vonatkoztatják és amelyekre már nem illik rá, nincs belső, morális ösztönbiztonság a társadalomban. Mi sem bizonyítja jobban, hogy az empirikus tudat kritikája Nietzschénél a hamis tudat kritikájává

válik, hogy olyannyira eltorzultnak, elrontottnak tekinti azt, hogy az már a „kutatás“-t is akadályozza, az előítéletek minden közelebbi meghatározás nélkül akadályozzák a valóság elfogulatlan megismerését (JGB,1/23.)

AZ ISTENÜLŐ AKARAT

A fiatal Nietzsche *személyiségidealizmusa*, amely az akaratot a személyiség esszenciális felépítésére összpontosítja, számos forrásból és számos belső evidenciából táplálkozott, s kulturális értelemben is találkozott a század számos hasonló törekvésével. Történeti, kulturális és regionális eltérésektől viszonylagosan függetlenül jelennek meg ezek a törekvések az életreform legfontosabb gondolkodójánál *Carlyle*-től *Emerson*-ig, *Ruskintól Morris*-ig. A filozófiai és a politikai keretek eltérése magyarázza, hogy ugyanez a magától-értetődő odatarozás az életreformhoz és annak civilizációs tudatához mind *Richard Wagner*, mind *Friedrich Nietzsche* esetében sokkal kevésbé közvetlenül jelenik meg, ami azonban nem lesz akadálya annak, hogy a kontinens életreformereinek meghatározó többsége ne *Wagner* vagy *Nietzsche* követőinek soraiból kerüljön a későbbiekben ki.

Az életreform egységes karakterének és történelmi jelentőségének felismerését akadályozta a kultúrával és a szellemi folyamatokkal foglalkozó történeti tudományok alapvető beállítódása is. A tizenkilencedik század egymást követő záró évtizedei *eszerint* egy-egy lépcsőt jelentettek a huszadik század felmagasodó piramisához, minden lényeges jelenség „előkészített” valami még lényegesebb jelenséget a huszadik századból. Jóllehet a magatartás alapmotívumait minden további nélkül meg tudjuk érteni, az attitűd már akkoriban, azaz a huszadik század mérlegének végső megvonása előtt sem lehetett valóban elfogadható, a modernség fénykoraként elképzelt század iránti összes bizalom sem állíthatott ilyen egydimenziós, teleologikus sorokat az újkori történelem és gondolkodás meghatározó állomásai elé. A civilizációs magaslatnak, e magaslat tudatának nincsenek politikai szimbólumai és mérföldkövei, ezek túlnyomórészt a nagy politikai események és fordulópontok lennének, ilyenekhez azonban sem maga a magaslat, sem annak átfogó tudata nem kötődik.

Az életreform emancipativitása Nietzsche filozófiájának médiumában is *gyakorlattá* válik, s mint ilyen, szerves része a szekularizáció, a modernizáció és a varázstalanítás folyamatainak. *Új típusú szimbiózis ez, hiszen az életreform maga is részese a varázstalanodásnak, amikor is mint a civilizációs csúcspont háttere előtt definiált emancipáció a maga szabadsága alapján hozzá kezd egy teljesen más alapzaton a hétköznapiak, az értelmes és konstruktív emberi tevékenység elvarázsolásának.*

Az emancipáció fogalmának van azonban még egy másirányú, ám ugyancsak rendkívül fontos strukturális jelentősége is. Ha a túlvilági és az

evilági gondolkodás és világképek egymásutánosságát és kontrasztját vesszük szemügyre, nyomban felvetődik az evilági világkép és gondolkodás lehetséges univerzalizmusának, egyes tartalmi univerzális karakterének kérdése, hiszen a túlvilági világkép kitüntetett oldala éppen annak átfogó, általánosérvényű, összemberi, értékeket megalapozó vonása volt. Ebben az összefüggésben világos: az emancipáció az evilági gondolatrendszer *univerzalizmusa*, az, *aminek univerzálissá kell válnia*. Ez tehát azt is jelenti, hogy a közvetítő kapocs a túlvilági és az evilági gondolatrendszer között éppen az emancipáció, amely, mint láttuk, az életreform minden lényeges mozzanata mögött ott áll. Strukturális-funkcionális szempontból is kimondható, hogy ez az univerzalizmus dinamikus és mozgalom-jellegű. *Az emancipáció tehát az univerzalizmus korszerű és koradekvát formája*. Az életreformnak ez az emancipatíván sokrétű korszerűsége részes abban is, hogy az életreform nem zárt rendszer és zárt filozófia, hiszen a *par excellence* modern jelenségek mostantól fogva rendre két alakban jelennek meg, még pedig *emancipációs* és *emancipáció nélküli* alakváltozatban, és az evilági emancipáció tartalmi annyira megjelenhetnek minden összefüggésben, hogy a hagyományos gondolatrendszerekre emlékeztető szisztematikus alapváltozataik egyáltalán nem jöhetnek létre. Mindez azt jelenti, hogy *az emberi akaratnak Nietzschénél az emancipáció értelmében kell univerzálissá válni*.

Ez az istenülő akarat alaphelyzete, s ha az előbbi elemzés horizontja előtt vizsgáljuk, típusában még csak nem is előzménytelen, hiszen *az akarat univerzalizálása* egyáltalán nem volt példátlan jelenség az addigi történelemben. Az evilágiság nemcsak felváltja a túlvilágiságot a gondolkodás legáltalánosabb összefüggéseiben, de éppen a sikeres emancipációban, azaz az univerzalizmus korszerű formájában *haladja meg magát a „túlvilágiság-evilágiság” kettősséget is*, ami nem volna lehetséges az emberi akarat nietzschei transzformációja nélkül.

A nembeli erőket fejleszteni kívánó akarat mindig *eudaimonista*, azaz *boldogságközpontú*, hiszen nem képzelhető el, hogy emancipatív és szabad módon valaki ne akarjon boldog lenni. Ez az összefüggés egyszerre tűnhet triviálisnak vagy túlságosan közvetlennek is, mégis egyenes vonalon és logikusan következik az evilági lét feltételeiből.

Az életreform legtöbbször az emancipált egyént állítja középpontba. Ez alap-törekvés, önmagában véve azonban nemcsak nem elégséges, hanem még csatlóka is. Az életreform valódi törekvése ugyanis nem az egyén, de a közösség, *a társadalom együttes emancipálása*, mégpedig olyan alapon, hogy az a közösség az individualizált egyének társadalma. Mindez nagyonis meghatározza az istenülő akarat akcióinak körét, szükségszerű ökumenikus, összemberi terek meglétét.

A VALÓSÁGOS AKARAT

Nietzsche valódi felfedezései a valóságos emberről szólnak, de ennek a megfordítása is igaz – amit Nietzsche a valóságos emberről mond, az mind valódi felfedezés. A köznyelven kifejtett „mélyrehatolás” egyben Nietzsche gondolkodásának általános modellje is, pontosan ebben különbözik minden olyan filozófiától, amelynek nincsenek így értelmezett mélységi dimenziói a fogalmakkal való munkában. A fogalmi elemzés - metaforikusan szólva - leás a mélybe, ami azt jelenti, hogy a fogalom elemzésénél újrakonstituálja a fogalom referálta empíriát. A fogalom teremtése az empíria újratereemtésével egyenlő, de ezt is meg lehet fordítani, az empíria újratereemtése a fogalom új, megszilárdult értelmével, a szemantika megváltozásával, kimondásával egyenlő.

Friedrich Nietzschének a *Zarathusztra* előkészítésének, majd megírásában készített feljegyzései egyértelműen tanúskodnak arról, hogy Baruch *Spinoza* alakját a filozófus többször nevezte meg azok között, akikről Zarathusztra alakját mintázta. Mindebben kezdettől fogva nem csupán filozófiai-filozófiatörténeti szenzációt sejtettünk, de azt sem zártuk ki, hogy az életmű eddig feltáratlan kérdései feltáráshoz is hozzásegíthet. Nietzsche nagy intenzitással és gazdagon beszél szimpátiáiról és kritikai érzéseiről, de az átlagon felüli közlékenység és az ugyancsak egyidejű kivételes, átlagon felüli hallgatagság sajátos elegyével.

Egy átfogó *alter ego* megválasztása az addigi teljes filozófia anyagát ökümenikusan megfogalmazó filozófiai költemény protagonistájaként kezdettől fogva rendkívül nehéz helyzet elé állította az alkotót. Nietzsche a teljes új, modern emberiség-problematikát, azaz az „Isten halott” korszakának ökümenikus-összemberi kérdéseit artikulálja.

Nietzsche találkozása Spinoza alakjával igen komplex azonosulási és eltávolodási folyamatok egysége, ezért fog mellé *Yovel*, amikor olyan „lelkesedés”-ről beszél Nietzsche oldalán, amelyekben ő „kisebbíteni szeretné a Spinoza és közte fennálló különbségeket” (Yovel 1966, 386.). Ez annak hallgatólagos feltételezésével egyenlő, hogy Nietzsche (ennek a korszaknak a gyakorlatilag még ismeretlen filozófusa) ezzel a találkozással spinoza-i magaslatokra kívánná feltornászni magát. Nos, egy dolog, hogy valaki valamiféle lelkesezésből különbségeket akar kisebbíteni (és ezzel magát a legnagyobbak mellé helyezni), és más, ha közös vonások megállapításán fáradozik.

Spinoza univerzalistán és szuperlativisztikusan elképzelt alakjában nagyon objektív és nagyon szubjektív mozzanatok keverednek. A „szubjektív” mozzanatok az emberi nem végső perspektíváiból azok csak, azaz maguk is inkább az objektivitás felé húznak. Az objektív vonások pedig a maguk

személyes autenticitása miatt a szubjektív oldalon is megjelennek.¹ Az ilyen kijelentések specifikus hermeneutikus nehézsége abban áll, hogy Nietzsche olyan többszörösen összesűrített esszencialitásban jeleníti meg Spinozát, hogy annak utólagos analitikus kibontása okonyomozó módon már alig lehetséges.

A Nietzschét Spinozával összekapcsoló szuperlativisztikus azonosuló gondolat a kognitív és egzisztenciális dimenziók egységének mozzanatát villantja fel: „A 'génusz'-ról leginkább olyan emberek esetében lehetne beszélni, ahol a szellem, mint Platónnál, Spinozánál és Goethénél, a karakterre és a temperamentumra csak olyan lazán látszik hozzákötve, mint olyan repülésre képes lény, amelyik könnyen elválhat tőlük és azután nagyönis magasra emelkedhet fölējük. Ezzel szemben éppen azok beszéltek legszenvedélyesebben a 'génusz'-ról, akik sohasem tudtak megszabadulni saját vérmérsékletüktől. A többieknek, akik valóban megérdemlik ezt a nevet, tiszta, tisztává tevő szemük van, ami úgy tűnik, nem temperamentumukból és jellemükből nőtt ki, de tőlük szabadon és többnyire még önmagukkal is finom ellentmondásban a világra, mint istenre tekint és ezt az istent szereti is. Ők sem egy pillanat alatt kapták ezt a szemet ajándékban, létezik a látásnak gyakorlata és előiskolája és akinek igazi szerencséje van, jó időben meg is találja azt, aki megtanítja a tiszta látásra.” (KSA, 3, 292.).

Csak a két gondolat szembeállításra rajzolhatja ki Nietzsche igazi és teljes pozícióját Spinozával kapcsolatban. Az egyik oldalon kognitív és egzisztencialitás összeegyeztető, ennek döntő jelentősége van mind az új, a kor szintjének megfelelő nem-szisztematikus, de koherens filozófia számára. A másik oldalon ilyen egység nélkül a filozófus csak filozófiai szakember lenne, „gondolkodó gép”, akiről lefoszlik a filozófia eredeti, összeműri küldetésének vállalása. A szemnek egyidejűleg kell „szabad”-nak és „tisztává tevő”-nek lennie, még pedig valamitől tisztává tevőnek, éppen a saját karaktertől és temperamentumtól kell megszabadulnia az igazi geniusznak. *Ebben a helyzetben a szabad akarat egy új értelmezési lehetősége rajzolódik ki.*

Az erkölcsi és egzisztenciális mozzanatok valódi tudáskonstitáló szerepe világossá válhat. Mert éppen nem az a helyzet, mint Yovel véli, aki, amikor

¹ „Én is jártam az Alvilágban, mint Odüsszeusz és még gyakran járok arra és nem csak ürít áldoztam, hogy néhány halottal beszélhessek, de saját véretem sem kíméltem. Négy olyan párra találtam, akik megálltak a szemem előtt: Epikurosz és Montaigne, Goethe és Spinoza, Platón és Rousseau, Pascal és Schopenhauer. Ezekkel kell számot vetnem, ha sokáig vándoroltam egyedül, tőlük akarom megtudni, hogy mi a jó és rossz, őket akarom hallgatni, ha egymás között arról beszélnek, hogy mi a helyes és mi nem az. Az a fontos, *ami örökké él...*” (KSA, 2, 533. – Kiemelés az eredetiben – E.K.).

Nietzschét idézi, hogy „a megismerés az élet ösztönös oldalához tartozik”, majd ezután azt következteti ki, hogy a megismerésnek ez az értelmezése a „megismerés” és az „affektus(ok)” azonosításához vezet (ld. Yovel, 1996, 386). Úgy véljük, hogy a valóságos viszonyok mások, és ennek az eltérésnek nagy a jelentősége. Nietzsche, a kritიცista pozitívizmus (kritikai empirizmus) teljesen kidolgozott ismeretelméletét, sőt, annak már ugyancsak teljesen kidolgozott új tudományrendszerét is megalkotta. Éppen nem arról van tehát szó, hogy a megismerés lenne valamilyen módon azonos az affektusokkal, éppen a minden szempontból kiépített kritიცista ismeretelmélet az, amelyik a *gnoszeológiának az affektus-tan irányában tett kiterjesztését tudományrendszerként lehetővé teszi*. Ez az a kiterjesztés, amit sokan (köztük Yovel is) úgy értelmeztek, mint az ismeretelmélet közvetlen és szándékos naturalizálását. Mindebből azonban valójában nem ez következik, hanem az, hogy a „leghatalmasabb affektus”-ként felfogott megismerés eredetileg és *Nietzsche tudatos szándéka szerint* semmiképpen sem naturalista redukció, hanem a korábbi szempontok alapján értett, tudásszociológiailag kimunkált és rekonstruálható kitágítása és kvalitatív teljessé tétele a megismerésnek.

Konkretizálják Nietzsche ekkori Spinozához fordulásának elemeit azok a tartalmak, amelyeket Nietzsche ekkori jegyzetei Kuno Fischer rendkívül gazdag művéből tartalmaznak (ezek helye: KSA, 9, 517-519.), s amelyek mellé Nietzsche maga adta meg a Fischer-monográfia oldalszámait.²

² A *Kritische Studienausgabe* kiadói a kivonatokat 1881 tavasza és ősze közé helyezik: „Spinoza: eselekedeteinket csak vágyaink és affektusaink határozzák meg. A megismerésnek affektussá kell válnia, hogy motívum legyen. – Én azt mondom: *szenvédélynek* kell lennie, hogy motívum legyen”; „ex virtute absolute agere = ex ductu rationis agere, vivere, suum Esse conservare”; „azalaptól kezdve semmi mást nem keresni, csak *saját hasznunkat*”; „senki sem ez másik lény miatt törekszik saját létének fenntartására”; „az önfenntartásra való törekvés minden erény előfeltétele”; „az emberek kölcsönösen akkor a leghasznosabbak egymás számára, ha mindenki a saját hasznát keresi”; „egyetlen lény sem olyan hasznos az embernek a világon, mint aki értelmének zsinórmértéke alapján ex ductu rationis él”; „*Jó* minden, ami igazán szolgálja a megismerést; *rossz* ezzel szemben az, ami azt akadályozza”; „értelmünk legnagyobb hatalmunk. Az összes javak között az egyetlen, aminek mindenki egyformán örül, akit senki sem irigyl el a másiktól, amit mindenki kíván a másiknak és annál inkább kíván, minél többel rendelkezik abból ő”; „*Jó* minden, ami igazán szolgálja a megismerést; *rossz* ezzel szemben az, ami azt akadályozza”; „értelmünk legnagyobb hatalmunk. Az összes javak között az egyetlen, aminek mindenki egyformán örül, akit senki sem irigyl el a másiktól, amit mindenki kíván a másiknak és annál inkább kíván, minél többel rendelkezik abból ő”; „Az emberek csak az értelemben egyek. Nem lehetnek egységesebbek, mint akkor, ha az értelemben megfelelően élnek. ...az erény első és egyetlen alapja”; „...a szellemben nincs szabad akarat...”; „ego: ez mind *előítélet*”; „...harc és szenvédély *nélkül* minden *gyenge* lesz, ember és társadalom”; „a *vágy* az ember lényege maga, nevezetesen a törekvés, amellyel az ember meg akar maradni a maga létében”; „mindenki abban a mértékben tehetetlen, amelyben hasznát, azaz önfenntartását figyelmen kívül hagyja”; „...ezzel szemben *én*: a nyájöszton régebbi, mint ‘önfenntartásunk-akarása...’ (Kiemelések Nietzsche kivonataiban – K.E.)

Az ebben az összefüggésben kiválasztott Spinoza-citátumok közös átfogó értelmezési horizontot rajzolnak ki. Ez a széles értelemben vett „önfenntartás” (Selbsterhaltung) és az a legszorosabban összefüggő „szabad akarat”. Amikor ez megfogalmazódik, Nietzsche átugrik a szóbanforgó felismerés legtágabban értelmezett morális következményeinek számbavételéhez. Azaz nyomban az kezdi el foglalkoztatni, *milyen hatása lehet az illető új igazságnak az emberiség ökumenikus sorsára*. A Fischer-kivonatok ebből a szempontból nem jelentenek kivételt. Egyrészt – filozófiailag – a „valóságos magatartás”, a „dezideologizált pszichológia” és a „leleplező” kutatás szálain az emberi természet valóságos leírásában egészen az Én tradicionális fogalmának eltűnéséhez jut el. *Másrészt a „szabad akarat” és az „önfenntartás” példaszerűen mutatják, hogy milyen csalhatatlan ösztönnel osszpontosít Nietzsche nyomban az egyes felismerésekből levonható következtetések hatására az emberi morál s kicsit tágabban az életvezetés alakítására.*

Ezen a helyen azonban új filozófiai viszony is keletkezik Nietzsche és Spinoza között. A szabad akarat és az önfenntartás problémái az erkölcsben még a második korszak kritikai empirizmusának szellemi univerzumából származnak. Nietzsche érdeklődése ezek iránt a problémák iránt új tartalmakkal tölti fel saját filozófiáját is. *Ezek az új tartalmak teszik egyébként lehetővé Nietzsche harmadik korszakának immár filozófiai alapokon való új meghatározását is.*

Nietzsche filozófiájának immanens fejlődése a patológia (és más meghatározó politikai, társadalmi, recepciós vonulatok) kétségtelen dominanciája alatt sokáig végérvényesen elveszettek látszott. A második korszak kritikai perspektivizmusából akár még a patológia kibontakozásával egyidőben, talán még „öntudatlan” módon is megszületett az elméletképzés vágya és szükséglete.

Az elméletképzésnek a perspektivizmustól való elszakadása azonban már a Spinoza-kapcsolat felfedezése előtt is a harmadik korszak egyik specifikus összetevője volt, hiszen a hatalom akarása (attól függetlenül, hogy annak teoretikus státusza metafizika-e vagy nem) mindenképpen „elméleti kísérlet” amelynek funkciója a szélsőséges perspektivizmus lehetséges összefoglalása.

Az új filozófiai tartalom Nietzsche következő levelében félreérthetetlen egyértelműséggel fogalmazódik meg: „Nemcsak arról van szó, hogy fő tendenciája (Spinozáé – K.E.) azonos az enyémmel – a megismerést a leghatalmasabb affektussá kell tenni – még tanításának öt fő pontjában is magamra ismerek, ez a legabnormálisabb (abnormster) és legmagányosabb gondolkodó éppen ezekben a dolgokban áll hozzám a legközelebb: tagadja az akarat

szabadságát-, a célokat-, az erkölcsi világrendet, - az önzetlenséget-, a rossz létezését -, s jöllehet a különbségek ugyancsak hallatlanul nagyok, azok inkább a kor, a kultúra, a tudomány különbségében rejlenek. In summa: magányom, amely, akárcsak a magas hegyek között, gyakran, gyakran okozott légszomjat és kiserkentette véretem, most legalábbis páros magány (Zweismamkeit)” (Briefe, III/1, 111. – Kiemelések az eredetiben K. E.).

Mindezzel meg is tudjuk nevezni a harmadik korszak Nietzschejének döntő fordulatát, amely (az elméletképzés és a patológia mellett) most már mint immanensen filozófiai fordulat megnyithatja az utat ezen nemcsak legbonyolultabb alkotói periódus értelmezéséhez is.

Ez a fordulat az affektus-tan nietzschei elsajátítása volt, az affektus-tannak olyan asszimilációja, amely tovább relativizálta a második korszak szélsőségesen criticista episztemológiájának viszonylagosságát, miközben azzal ellentétben a megismerés e már valóban (az affektus-tan asszimilációjával) parttalanná tett viszonylagosságát nem volt képes az Emberi, nagyonis emberhez foglaltakhoz hasonló tudományfilozófiai rendszerré, e monográfia elnevezésével a filozófiai tudományok „új újrendezésé”-vé alakítani.

A kritikai tudományosság és a felvilágosodás nietzschei filozófiája számára az átértékelés következetes feladata elsősorban és mindenekelőtt mentális problémát jelentett. A hamis tudatból való kilépés és a helyes tudatba való belépés a tudásszociológia és az ideológiakritika területéhez tartozik (szélesen értelmezve mindkettőt), és egy új, az ideáltípus definíciójának megfelelő felvilágosodás koncepciójához vezet.

A hamis tudat-helyes tudat kettősségének alapzatára felépített felvilágosító koncepció egy minden szempontból koherens, egységes, a maga nemében „zárt” elképzelés volt, amely tartalmi-szisztematikus szempontból semmiképpen sem érintkezett az affektus-tannal. Ebből a szempontból az affektus-tan beépítése az eredeti felvilágosodás-koncepcióba *példa nélküli vállalkozás* a filozófia történetében, de ugyanúgy példa nélküli fordulat Nietzsche filozófiájának fejlődésében is. *Új diszciplína keletkezik*, amelynek - többek között - neve sincsen, s minden eklektikájával együtt élő és funkcionáló szintézist hozza létre pszichológiának, tudásszociológiának és ideológiakritikának. Külön tudományfilozófiai és tudománytörténeti jelentőséget kölcsönöz Nietzsche új tudományának, hogy az Spinoza affektus-tanának integráló aktualizálásával azt a hatalmas tudást és az emberről alkotott hatalmas tapasztalatot menti meg, amit éppen a tizenkilencedik század ötvenes-hatvanas éveiben megszerveződő tudományos pszichológia nem képes integrálni. Nietzsche Spinozához fordulása tehát - mindazokon a mozzanatokon túlmenően, amelyeket már említettünk - önálló tudomány- és civilizáció-

történeti jelentőséggel is rendelkezik. Nietzsche tudásszociológiailag megalapozott felvilágosodás-konceptióját Spinoza affektus-tana legitím módon egészítette ki. *A kiindulás legitimitását az biztosította, hogy az affektusok Nietzsche számára érvényes tények, kritikai tudományosság termékei.*

A kiindulás ezen legitimitása, ha tetszik, belső logikája azonban nem feledtetheti, hogy az ily módon létrejött új koncepció minőségileg új tudományelméleti helyzetbe manőverezi bele Nietzschét, de azt sem, hogy a minőségileg új tudományelméleti helyzetet Nietzsche rosszul is méri fel, amelynek következtében harmadik korszaka csak szelektíven képes megvalósítani a felvilágosodás tudásszociológiai igazságfogalmának az affektus-tan tudásszociológiai igazságfogalmával való kiegészítését. Előlegezve a harmadik korszak egyik végeredményét, az affektus-tan megrendítő relativizáló erejét Nietzsche már nem képes kritikai koherenciában összefoglalni, az affektus-tan végzetesen szubjektivizálta az episztemológia relativizálását. Ez az eredmény immár a patológia tézisének segítségül hívása nélkül is képes magyarázatot adni a harmadik korszak Nietzschéjének legmeghatározóbb vonásaira.

Még a patológiai vonatkozásoknál is fontosabb azonban az, hogy Nietzsche a spinozai affektus-tan asszimilációjakor, annak saját felvilágosodó és tudásszociológiai orientációjú kritikai empirizmusába való beépítéskor *sorsdöntő hibát* vétett. *Nietzsche ugyanis az affektusokat nyomban az igazságfogalom meghatározásának középpontjába állította.* Az affektus-tannal relativizálta tovább az amúgy is szélsőségesen viszonylagossá tett, ám a megismerés uttörően eredeti és újszerű orgánonját még kiadni képest kriticista empirizmust. Úgy fogta fel az affektus-tant, mint ami nem más, mint szerkezeti és tárgyi alapokon egy már szélsőségesen viszonylagossá tett episztemológia további törvény- és menetrendszerű viszonylagossá tétele.

Az emberkép és szűkebben az akarat problémája szempontjából a kriticista megismerés egyenesvonalú folytatásaként felfogott affektus-tan paradox módon még pozitív eredményekhez is vezet (a már nem mindent lényeges dolgot integrálni képes fejlődés növekvő káoszán belül).

Nem lehet meglepő ezek után, hogy Spinozánál (a Fischer-kivonatokban) bőségesen találunk olyan megfogalmazásokat, amelyek Nietzsche e korszakának legfontosabb eredeti vívmányaira utalnak. A test problémájáról például ezt olvashatjuk: „...az első, ami a szellem lényegét kiteszi, a valóságosan létező test eszméje, így szellemünk első és fő törekvése az, hogy ...testünk létezését igenelje... egy olyan eszme, amelyik a test létezését tagadja, ellentmondásban áll szellemünkkel...” (Spinoza 1975, III.rész, 10 tétel, 170.). Még a „test a nagy értelem” nietzschei mondásának szoros parafrázisával is

találkozhatunk: „...szellemünk jelenvaló létezése... egyedül attól függ, hogy a szellem magába zárja-e a test valóságos létezését” (Spinoza, 1975, III. rész, 11 tétel, 171.). Magától értetődik tehát, hogy az akarat problematikája új módon válik témává az affektus-tan asszimilációjának *ilyen* horizontja előtt, miközben az affektus-tan teljes elsajátítása természetesen jelentősen túlmegy a szabad akarat eredeti kérdésfeltévéseinek terjedelmén, jóllehet sokáig egyedül ebben az összefüggésben jelent meg kizárólag.

Nietzsche személyiségidealizmusa, intellektuális és nem-intellektuális heroizmusa is új vonásokkal gazdagodik az affektus-tan integrálásával. Ez előtt az új horizont előtt mind tartalmilag, mind módszerben, mind stílusban mást jelent az önmegvalósítás, az emancipáció, a sikeres individuáció, vagy éppen a szellemi heroizmus. A „Csak a legjobb a jó”-elvé nyomatékosan írja elő az affektusokhoz és elsősorban a saját affektusokhoz való megváltozott magatartást. *Az affektusokkal való megbírkózás lehetősége az egész „valóságos” akarat, azaz az egész „valóságos” emberkép forradalmi megváltoztatásának lehetőségét hordja magában, Spinoza még fontosabbá válik Nietzsche számára.* Ez a dilemma értékeli fel hatványozott módon Spinoza normaadó példakép-jellegét is. Ezen a bázison már nagyonis egyértelmű, hogy a protagonistista és mintaadó szerep egyenes szálon függ össze azzal, hogy Spinoza valóban képes volt-e megszabadulni a maga affektusától, minden gyanú ezen a területen a példakép hitelvesztését vonhatja maga után (ami, mint láttuk, Nietzsche számára már ekkor élet-halál-kérdés is volt).

Nyilvánvaló ebből, hogy Spinoza affektus-tanát Nietzsche a maga filozófiai perspektivizmusának tényleges teoretikus integrálásában sajátítja el, azaz az affektus-tan játszik bizonyos szelektív szerepet a perspektivizmus elméleti integrációjának konkrét változatának kialakulásában. Nietzsche fordulata az affektus-tan felé éppen ebben az értelemben releváns tudománytörténeti pillanat is. Rendkívül sokat mond ebben az összefüggésben, hogy a pozitívista pszichológia végleges kialakulása előtti utolsó pillanatban olyan híres kutatók, illetve gondolkodók, mint Müller vagy éppen Dühring még nyugodt lelkiismerettel tekintették Spinoza affektus-tanát „tudomány”-nak (Dühring, 1869, 302.).

Nietzsche filozófiai pedagógiája számára gyökeresen megváltozik a tudat szerepe és funkciója, hiszen annak feladata már nem egyszerűen csak a helyes tudat pozíciójának mindig is nagy áldozatok árán kiharcolható elfoglalása, de eredményes és drámai együttélés saját affektusaival, végső soron pedig a saját affektusok definitív legyőzése és azok ezen az úton való meghaladása. Ezen a ponton világossá válik, Nietzsche „Übermensch”-e emberfeletti feladatok megoldása után jöhet csak létre, miközben ezeket az emberfeletti követelményeket nem a filozófus önkénye, de az emberi, a

megismerés, az affektusok és a társadalom objektív viszonyai írják elő, hiszen „csak a legjobb a jó”...

A második korszakban klasszikus egyensúlyi helyzetben jelent meg a kritikai tudományosság (kriticista empirista ismeretelmélet) és az ember-nembeli identitás két hatalmas kérdésköre, amelyek között az emberi szabadság volt a közvetítő. A harmadik korszakban mindkét kérdéskör (és természetesen egymáshoz való viszonyuk is) alaposan átrajzolódott. A két átrajzolódás azonban nem volt egyként legitím. Amíg az affektus-tan legitím módon egészítette ki és gazdagította a felvilágosodás mentalista emberképét, az episztemológia további, immár parttalan relativizálása korántsem volt már legitím, az affektus-tan nem kényszeríthetett volna ki minőségileg új és új módon megjelenő episztemológiai következményeket. Nietzsche tévedett tehát, amikor összerombolta a második korszak kriticista pozitívista perspektivizmusát egy, az affektus-tanra alapított parttalan perspektivizmus kedvéért.

A kritikai empirizmust és felvilágosodás-modellt továbbrelativizáló affektus-tan ezen a ponton tárgyi oldalról is megvilágíthatja Nietzsche időről-időre visszatérő gyanú-mozzanatainak reális motívumait. Mi mást jelent ugyanis az affektus-tan, mintsem az igazság végső kritériumainak magába az emberbem a megismerésbe való bevitelét? Ebben az esetben pedig mind a megismerés folyamatának eredménye, mind pedig a folyamat lebonyolításának legitimitációja végső soron attól függ, milyen affektusok működnek a megismerésben és mennyire tud a megismerő valóban úrrá lenni saját affektusai fölött. A személyes, partikuláris és pszichológiai objektív státuszra tesz szert. Éppen az affektus-tan értékeli fel az intellektuális tisztesség, az autenticitás, az őszinteség tulajdonságait. Nietzsche következő, szinte az ismeretelméleti dilettantizmusra hajló személyes kérdése így nagyonis a helyére kerülhet. Az affektus-tan tehát nem hogy nem antropomorfizmus, amit „deantropomorfizálni” kell, de megkerülhetetlen emberi állandó, amely sorsszerűen határozza meg a megismerést, a megismerő pedig csak egyet tehet, hogy belátja ezt a tényt és megpróbál mind a megismerésben, mint a létezésben minél inkább megszabadulni saját affektusaitól. Nem véletlen, hogy a Spinozával szemben táplált gyanú mozzanataiban abban a fázisban erősödnek ismét fel, amikor a még egészséges, de már patológia felé hajló Nietzsche a gondolkodás helyes útját kívánja megnevezni. S ezen a ponton újra megvilágosodik, hogy amíg az affektus elsajátítása a jelzett körülmények között lerombolta Nietzsche-ismeretelméletét, újabb és újabb ösztönzéseket adott emberképének és akarat-értelmezéseinek.

ÖSSZEKÉP

Nietzsche e három-akarát-szférája összefüggő társadalomontológiai rendszerbe illeszkedik, amely érdekes vetületekben illeszthető rá a modern társadalmi létre viszonylagos közvetlenséggel is. A „valóságos akarát“-nak „empirikus“ akarattá alakítása a *szocializáció*, a *nevelés* jelenségéhez vezet. Nietzsche-re visszatérve éppen a *rossz szocializáció* vezet az empirikus akarát aktuális anomáliáihoz. Az „empirikus“ akarát „istenülő“ akarattá változtatása az *emancipáció*, a nembeli értékekben való gazdagodás folyamata, másképpen pedig a nietzschei filozófia egyik fő célkitűzése. Az istenülő akarátba való felemelkedés nem ritkán jár *katarzissal*, a „valóságos“ akarát mélységeiből az „istenül“ akarát magasába feljutni a hatalmas kulturális teljesítmények, a nagy „meghaladások“ (Überwindung) útvonala, ami ha nem sikerül, könnyen átesik a *ressentiment* jelenségébe. Az „empirikus“ akarát egyik formájából a másikba való átmenet, ha tudatos ráhatás, elvezethet a *manipuláció* jelenségéhez, hiszen az ilyen befolyásolás elzárja az utat az „istenülő akarát“-hoz, de még a mélységben rejtőző „valóságos“ akarátához is, amelyből a történetileg rossz pályára került „empirikus“ akarát más esetben talán meg is újulhatna.

IRODALOM

- DÜHRING, EUGEN: *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfaengen bis zur Gegenwart*. Berlin, 1969.
- FISCHER, KUNO, *Geschichte der neuern Philosophie I.2. Descartes' Schule. Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Heidelberg, 1965.
- FUHRMANS, HORST, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*. Düsseldorf, 1954.
- KISS, ENDRE, *Friedrich Nietzsche filozófiája*. Kritikai pozitivizmus és életreform között. Budapest, 2005.
- KISS, ENDRE, Gibt es ein Projekt der Aufklärung und wenn ja, wie viele? (Aufklärung vor dem Horizont der Postmoderne). In: Sven-Eric Liedman (ed.), *The Postmodernist Critique of the Project of Enlightenment*, Amsterdam – Atlanta, 1997. 89-104.
- KISS, ENDRE: Zur Bestimmung der wahren politischen Philosophie Friedrich Nietzsches. In: Endre Kiss (ed.), *Friedrich Nietzsche und die globalen Probleme unserer Zeit*, Cuxhaven - Dartford, 1997. 249-263.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Briefwechsel*. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte

- Abteilung, Erster Band. Friedrich Nietzsche, Briefe. Januar 1880 - Dezember 1884. Berlin - New York, 1981.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Saemtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin - New York, 1967-1977.
- SCHELER, MAX: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. Vierte, durchgesehene Auflage. Herausgegeben von Maria Scheler. Bern, 1955.
- SCHELER, MAX: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Zweite, durchgesehene Auflage mit Zusätzen. Herausgegeben von Maria Scheler. Bern und München, 1960.
- SEIDEL, GEORGE J.: *Activity and Ground*. Fichte, Schelling and Hegel. Hildesheim - New York, 1976.
- SPINOZA: *Ethik*. Herausgegeben von Helmut Seidel. Leipzig, 1975.
- STAUDE, JOHN RAPHAEL: *Max Scheler. 1827-1928. An Intellectual Portrait*. New York - London, 1967.
- YOVEL, YIRMIYAHU: *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*. Aus dem Englischen von Brigitte Flickinger. Göttingen, 1996.