

## NIETZSCHE SZERELEMFILOZÓFIÁJA PLATÓN, SPINOZA ÉS JUNG HORIZONTJA ELŐTT

---

KISS ENDRE

**Mottó:** „...az elsodálkozató a tudományban az ellenkezője annak, ami a bűvész művészetében csodálkozásra késztet, mert ez arra akar megnyerni minket, hogy nagyon egyszerű okozatiságot lássunk ott, ahol valójában igen bonyolult okozatiság munkál. A tudomány ezzel szemben arra késztet minket, hogy éppen ott adjuk fel az egyszerű okozatiságba vetett hitünket, ahol minden oly könnyen felfoghatónak tűnik. és a felszínes látszat az orrunknál fogva vezet bennünket...”

(MR 1/6. V/1/16)

A nietzschei filozófia forradalmi sajátos erővel mutatkoznak meg a szerelemfilozófia tematikájában. A kriticismus új értelmezése, a filozófiai tárgyfogalom újjáértelmezése, vagy éppen a szélsőséges radikális filozófiai relativizálás alapzatán létrehozott új, pozitív világleírás egyként kivételesen termékenynek bizonyulnak a szerelem tematikájában, ahol (mint mottónk megfogalmazza:) az „egyszerű” és a „legkomplicáltabb” kauzalitások szüntelenül nemcsak követik egymást, de át is mennek egymásba, ahol az imént a legegyszerűbb kauzalitást véltük megpillantani, onnan immár a legkomplicáltabb mosolyog vissza ránk, és fordítva, amely probléma komplexitása már a mitológia és különleges beavatottság sugallatainak kényszerét hívta életre, átmenet nélkül egyszerű és könnyen megválaszolható felvetéssé változik.

A szerelem, mint tárgy, ha távolról sem az egyetlen, de mindenképpen az egyik kivételesen alkalmas témakör e többszörös filozófiai forradalom sajátos képességeinek, eszmeiségének és eszközrendszerének sikeres alkalmazására.

Közös eleme az új filozófia és e kivételes filozófia tárgy találkozásának a *határ-talanodás, ki-határolódás (Entgrenzung*, amivel Ulrich Christians zenefilozófiai kontextusban alkalmazott fogalmát emeljük át a Nietzsche-elemzésbe). E találkozás olyan eredményekhez vezet, amelyek nem voluntarista, de tárgyi értelmezés után azoknak a *fogalmi kereteknek a fellazulásához vezetnek*, amelyek addig, azon a területen uralkodtak. A fogalmi keretek határainak elmosódása, új megközelítések kialakulása mind az addigi hatá-

rok helyén, mind pedig egészen más összefüggésekben igazolják vissza a bevezetőben mondottakat: a határokat eltoló és légiesítő relativizálás nyomán egyre finomabb új pozitív tárgyak és tartalmak rajzolódnak ki, amelyek nyomban az új valóság és új igazság egyértelmű igényével léphetnek fel, *a relativizálás tehát nem dekonstrukció, hanem új konstrukció*, mind a filozófia, mind pedig – megfelelő alkalmazásban – a tudomány terrénján.

Egész filozófiájának talán legtitokzatosabb (és legfontosabb) mondatát írta le Schopenhauer, fő művének, az *A világ mint akarat és képzet* Előszavában: „Az igazság nem könnyű lány, aki nyakába ugrik annak, aki nem kívánja: ellenkezőleg, az igazság szúrós szépség, akinek kegyeiben még az sem lehet bizonyos, aki mindent feláldozott érte” (WWV, I, XVIII.). Az e sorokat író, még fiatal filozófus aligha lehetett annak tudatában, hány összefüggésben és hány egymástól eltérő szálon fog e felismerés döntővé válni filozófiai, de személyes sorsának alakulásában is.

Az „asszony” („szerelem”) és az „igazság” („a megismerés”, adott esetekben a legegyszerűbb és legkonkrétabb értelemben is) összehasonlítása, eltekintve a biografikus és a lélektani vonatkozásoktól, Schopenhauer teljes filozófiájának rekonstrukciójakor is szerepet játszik. Magánál Schopenhauer-nél ez a rekonstrukció érdekes irányokat vehet, ha arra gondolunk, hogy az igazságnak két eltérő értelme van annak megfelelően, hogy a világ, mint „képzet”, vagy a világ, mint „akarat” igazságfogalmát vetjük össze a „nő”-vel.

Ugyanez a metafora Nietzschénél szövegösszefüggést és funkciót vált. A tézis alapérvényessége a teljes differenciáltságában ábrázolt Schopenhauer-Nietzsche-viszony egyik legfolytonosabb része, egyben Nietzsche filozófiájának is egyik középponti vonatkoztatási pontja.

Schopenhauer olyan metaforát teremtett<sup>1</sup>, amelynek heurisztikus értéke alig felbecsülhető. *Az igazság-asszony metafora nietzschei kibontása módszertanilag is minősített esettanulmánya lehet a metafora valóságos heurisztikus dimenzióiba való betekintésnek.*

---

<sup>1</sup> Feltétlenül a szövegtörténet szerves része Machiavelli következő gondolata, anélkül természetesen, hogy tartalmi irányultságát Nietzsche szerelemfilozófiájával érdemlegesen rokonítani szeretnénk: „Így végzem be tehát: mivel a sors forgandó, s az emberek szokásaikban megrögzöttek, csak akkor lesznek boldogok, ha jó egyetértésben élnek vele, mert ha nem, boldogtalanok. Amondó vagyok, hogy inkább legyen az ember szenvedélyes, mintsem óvatos, mert a szerencse olyan, mint az asszony, csak akkor tartod kordában, ha ütőd-vered. Látnivaló, hogy inkább emezektől hagyja magát legyőzteni, mintsem azoktól, akik hidegen viselkednek; s mint asszony, a fiatalokat kedveli, akik nincsenek rá tekintettel, vérmesek és merészen parancsolgatnak neki.” Niccolò Machiavelli, *A fejedelem*. Fordította és a jegyzeteket írta Lutter Éva. In: <http://mek.oszk.hu/00800/00867/00867.htm> (E szövegre Marx Laura hívta fel a figyelmemet.)

A metafora kibontása erőteljesen befelé vezet az ismeretelméletbe, de a szerelemfilozófiába is. Természetesen nem meríti ki sem az egyiket, sem a másikat (érdekes és paradox vállalkozás lenne végig követni azt, melyik területen mekkora önálló érvénnyel rendelkezik).

Az „asszony” („szerelem”) és az „igazság” összehasonlítása Schopenhauer teljes filozófiájának rekonstrukciójában is szerepet játszik. Az igazságnak nála amúgy is két eltérő értelme van, annak megfelelően, hogy a világ, mint „képzet”, vagy a világ, mint „akarat” igazságfogalmát vetjük össze a „nő”-vel.

A tézis egyben a filozófus egyik (ha éppen nem *a*) legmélyebb filozófiai dilemmájára is rávilágít. Annak pozitív elfogadása kényszerítő erővel *alakította volna át* a schopenhaueri akarat-metafizika általunk ismert formáját. Ha ugyanis Schopenhauer kitart a metaforában egyszer már kimondott tézis mellett, az abban rejlő evidens öröm-elv egyszerűen *nem tette volna lehetővé az akarat-metafizika ablak- és horizontnélküli világfájdalmát*. Ha Schopenhauer valóban a szerelemfilozófiai boldogságfilozófiát választja evilági metafizikája pozitív tartalmának, semmiképpen sem juthatott volna el ugyanezen evilági metafizika pesszimista, világfájdalmas változatához – a „Wahrheit”-*”Weib”*-hasonlat a filozófia *legdrámaiabb* döntéséhez is elvezet minket. A metafizikai princípiumként bennünk lévő akarat valódi létmetafizikai szükségletként ítél minket örök boldogtalanságra.<sup>2</sup> Nyilvánvaló, hogyha Schopenhauer a szerelemnek legalább egy légiens boldogságsugarát beereszti a létmetafizika vigasztalan fekete dobozába, filozófiájának egésze átalakul.

Schopenhauer szerelemfilozófiai paradigmáját ezért úgy foglalhatnánk össze, hogy a nemiség mögött közvetlenül ott áll a természet, a nemiség mögött közvetlenül ott áll a valóság, emiatt a nemiség mögött közvetlenül ott áll az igazság. A gondolatmenetet eredetivé az a *végző irányultság* teszi, amely szerint ennek a láncolatnak közvetlenül episztemológiai kikutatása lesz. Erotika és a megismerés, ha tetszik, *erotika és ismeretelmélet* egymással közös metszetet alkotnak.

*A metafora egymással érdemileg azonossá teszi a megismerés és a szerelem diskurzusát.* A schopenhaueri létmetafizika szabályai következtében a „megismerés”, az „igazság” egy esszencialista metafizika „megismerésé”-t jelenti, ugyanaz Nietzschénél a kritikai empirizmus pmodern és differenciált arzenáljának bevonását a nagy megfelelésbe. E két egymástól

---

<sup>2</sup> Schopenhauer szinte az egyetlen jelentős újkori filozófus, akinek filozófiája a szó legszorosabb értelmében *evilági metafizika*. Mindezen túl rendelkezik még a kivételen belüli kivételnek még azzal a sajátosságával is, hogy *ez az egyetlen evilági metafizika nem politikai természetű*. E ténynek szinte felbecsülhetetlen tipológiai értelme van, hiszen erőteljesen demonstrálja az evilági metafizika iránt általában is megnyilvánuló szükségletet, azt, hogy mint gondolati szerkezet sokak számára még egy olyan korszakban is plauzibilis, amikor annak feltételei már lehetetlenné váltak.

erőteljesen eltérő szerelemfilozófia szemléletekor nem szabad elfeledkeznünk a kiindulás azonosságáról. Erdemileg ugyanis mindkettőben egybeesik a *Lust-Prinzip* és a *Realitaets-Prinzip*. Mindezzel természetesen Freudot előlegezik...

Nietzsche nem egy hibát vagy egyoldalságot jelez a természetesen időben őt követő Freud érveléséhez képest, de a maga helyes gyakorlatával megpróbálja megváltoztatni a két elv differenciáját.

Nietzsche szerelemfilozófiájának érett formája elképzelhetetlen az affektus-tannak azon átvétele nélkül, amelyet, mint a harmadik korszak mindenél fontosabb alapvető meghatározását már részleteiben is bemutattunk.<sup>3</sup> Az affektus-tan a maga eredeti változatában nem egy fajta „pszichológia”, de sajátos egységes tudomány, ami sajátos helyettesítő vagy kvázi-elmélet státuszára is szert tesz.

A Wahrheit-Weib-problémának az affektusból kiinduló filozófiai elképzelések középpontba való állításával Nietzsche azonban nemcsak az episztemológiában térhet vissza az egységes gondolkodás (mindenesetre egészen új) formáihoz, de az esztétikában és etikában is. A metaforikára összpontosító megközelítés szempontjából ez egy újabb „realizáció” mintáját idézi fel: ami Schopenhauernek pusztán egy (számos filozófiai intuícióval és tapasztalattal alátámasztott) kreatív metafora volt, Nietzsche számára (a spinoza-i affektustannal való találkozása után) már, mint metafora is erőteljes teoretikus tartalommal (előzetesen már igazolt „igazság”-tartalommal) rendelkezik. *A metafora tehát már, mint metafora, elméleti státuszt nyer, megőrzi azonban a metafora nyitottságából származó összes más heurisztikus esélyt.*

Döntő tudományelméleti és filozófiai tanulság, hogy a „Wahrheit-Weib”-értelmezés *varázstalanít* (mindkét irányból, hiszen mind az „igazság”-nak, mind a „szerelem”-nek megvan a maga mindenkori, nagyon is „elvarázsolt” értelmezése, amelyet a köznyelv egyszerűen „romantikus”-nak nevez). De mindez e döntő és Nietzscht mélyen minősítő tanulságnak csak az egyik oldala. A másik oldal az, hogy Nietzsche itt egy releváns összefüggésben felmutatja azt, ami végső soron *egész filozófiájának legmélyebb orientációját* is megjeleníti. Filozófiája *kriticizmus* (foglaljuk e helyütt így össze a „varázstalanító” orientációt), de egyben az *új értékek meghirdetése* is (foglaljuk e helyütt így össze az új „varázsok” intencióját), amivel a varázstól éppen a

---

<sup>3</sup> Ld. K. E.: *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája*. Életreform és kriticizmus között. Budapest, Gondolat, 2005. 1-436. és 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.

kritika folyamán megfosztott értékek helyébe olyan új értékeket állít, amelyek képesek olyan mélyen összefonódni nembeli-humánus intenciókkal, hogy azok újabb nemzedékek számára akár már a régi értelemben vett és még nem kompromittálódott „varázs”-ok is lehessenek. *A Wahrheit-Weib-metáforára alapított szerelemfilozófia egyszerre varázstalanítja a szerelmet, egyszerre azonban éppen ezzel az egybeséssel újfajta varázssal látja is el.*

A *Wahrheit-Weib*-metaforika különlegesen alkalmas lehet arra, hogy Nietzsche filozófiájának *újszerű koherenciáját* is megmutassa. Egy ilyen vizsgálódás igen pontosan mutatja, hogy Nietzsche nemcsak koherens, de szuper- és hiperkoherens is. Nemcsak egyes korszakain nyúlik át például ez a problematika is (egészen *Dionüosztól* a legkésőbbi Wagner-kritikáig), de mélyen belenyúlt az ismeretelmélet, az esztétika, az antropológia vagy éppen az etika territoriumaiba is. Ilyen sok és ilyen komplex aforizmák hiperkoherenciáját nyilvánvalóan lehetetlen tudatos írói stratégiával és számításokkal elérni.

S szerelemfilozófia szélesebb értelme egy végtelenül gazdag és differenciált filozófiai diskurzus a nőről, a szerelemről és, mint ez egy eudaimonista filozófusnál nem is lehet másként, a *boldogságról*. A most már szigorú értelemben vett episztemológiai tartalmú *Wahrheit-Weib*- metaforika első alapösszefüggése a helyes *alapszerelem*, a helyes attitűd kérdése. Ez talán Nietzsche szerelemfilozófiájának legnagyobb horderejű felismerése. Részben az, hogy a tárgy (és az igazság!) megismeréséhez vezető helyes út nagyonis megfeleltethető a férfinak a nőhöz vezető helyes útjával, ezért a következő nagy analógia a megismerés és a szerelem között *magá a tárgykonstitúció*. A megismerést a megismerés tárgyához és a helyes megismerés eredményének kialakításához általánosságban hasonló viszony fűzi, mint a szerelme szerelem tárgyához vagy a gondolkodó férfit a világhoz, ami úgy tárul fel előtte, mint nő. Az egyik, esztétikai irányultságú, de az általános filozófiai tárgykonstitúcióra is vonatkoztatható példa a következő: **„Vita femina.** – Semmiféle tudás, a legjobb akarat sem elég ahhoz, hogy egy mű legvégső szépségét meglássuk, a legritkább szerencsés véletlenekre van szükség, hogy e magasságban a felhők egyszer elvonuljanak és föltáruljon előttünk a nap-sütötte csúcs. Nem csupán a megfelelő helyen kell állnunk, ahonnan megpillanthatjuk: saját lelkünknek is le kell rántania a leplet tulajdon csúcsairól és külső kifejeződésre, valamint példázatra kell, hogy vágyjon, mintegy támpont gyanánt, és hogy ura maradjon önmagának. Mindez azonban olyan ritkán jön össze egyszerre, hogy szeretném hinni: minden jó dolog legmagasabb csúcsai, akár műről, cselekedetről, emberről, természetéről van is szó, eleddig többnyire rejtve maradtak a legtöbb ember, még a legértékesebbek

szeme elől is – ami viszont föltárul előttünk, *az egyetlen egyszer tárul föl!* – A görögök jól imádkoztak: =Csak két-háromszor jöjjön vissza minden, ami szép! = Jó okuk volt az isteneket szólítani, mert az istentelen valóság egyáltalán nem adja meg nekünk a szépet, vagy csupán egyetlen egyszer. Azt akarom mondani, hogy a világ zsúfolásig tele van szép dolgokkal, és mégis szegény, nagyon szegény igazán szép pillanatokban, és e szép dolgok ritkán mutatkoznak meg. Ám talán éppen ebben áll az élet legerősebb varázslata: arannyal áttört palást borítja, a gyönyörű lehetőségek ígéretes, kacérkodó, ellentmondásos, szemérmes, ironikus, együttérző és csábító palástja. *Igen, az élet – egy nő!* (Fr.W. IV/339 §)

A harmadik korszakban a tárgykonstitúció fokról-fokra szert tesz egy ennél jóval konkrétabb értelemre is, ez pedig a tárgy megjelenésének a kérdése, a *maszk*, a tárgy önkéntes vagy nem önkéntes elváltoztatása, amely alapvetően határozza meg a megismerést. Nietzsche a harmadik korszaknak a patológiától még nem igazán meghatározott idején elcsodálkoztatón következő felépítésű és nagyszámú szövegben tér vissza erre a harmadik analógiára is: jól teszi a megismerő, ha abból indul ki, hogy a tárgy maszkban jelenik meg, ezt pedig csak azzal a stratégiával tudja fellebbenteni, mint a szerelme tárgyához „szerelemfilozófiailag” helyesen közeledő férfi. De nem kevésbé invenciózus a megismerés és a szerelem (a férfinak a nő iránti szerelme igen kevés kivételtől eltekintve) átfogó, az azonosításba átcsapó analógiájának negyedik nagy felülete, a *kommunikáció* sem. A szerelem és a megismerés nyelvi megfogalmazásának képessége, a tárgyi szférával való kommunikáció ugyancsak átfogó közös jelenség, amelynek fontossága ugyancsak mindkét irányban kisugárzik, és mindkét irányban megvilágító erejű. Mind a megismerőnek ajánlatos olyan kommunikációt választania, amelyet az invenciózus szerelmes választ szerelme tárgyához, mind pedig a szerelmesnek jó fejben tartania, hogy a legjobb kommunikáció az, amit a megismerő a megismerés tárgyával, majd a megismerés eredményeinek közlésével folytat.

A szerelemfilozófia, ha tetszik a *Wahrheit-Weib*-metaforika a mindent meghatározó episztemológiai dimenzió mellett még további kilenc átfogó kérdésfeltevést ölel fel. Ezek a „weingeri”, a „platonikus”, az „általános differencia”<sup>4</sup>, a „schopenhaueri”, a „kompromittáló felvilágosodás”, a „genea-

---

<sup>4</sup> Egy meghatározó példa: „Mindkét nemnek a szerelemre vonatkozó előítéletéről... a férfi és a nő egyaránt mást és mást ért a szerelem fogalmán – és mindkét nemnél a szerelem föltételei közé tartozik, hogy az egyik nem a másiktól *nem* ugyanazt az érzést várja, a szerelemnek nem ugyanazt a =fogalmát=. Meglehetősen világos, hogy a nő mit ért a szerelem fogalmán: nem egyszerűen csak ad, hanem tökéletesen odaadja magát, testben-léleken, mindennemű fenntartás nélkül, sőt talán egy feltételekhez kötött odaadás gondolatától szégyenkezve, félve. A feltételek e hiányában a szerelme *hit* is: és a nőnek egyéb hite nincs is. – Amikor a férfi egy *nőt* szeret,

lógiai”, a „módszertani”, a „pánszexuális reziduumok” és a „kereszténység” átfogó kérdéskörei. Ezek a perspektívák egymástól jelentősen különböznek, hiszen a metaforában megőrzött vetületek egymástól ennyire különböző területeket realizálnak. Ha azonban az affektus-tan alapzatára állított *Wahrheit-Weib*-metafora további kisugárzását kutatjuk, számos olyan területet találunk, amelyek nem férnek bele teljesen még az összesen eddig megkülönböztetett tíz alapperspektívába sem. A nietzschei pozitív esztétika kulcsfigurája, Carmen, a *Wahrheit-Weib*-probléma fényes igazolása, nemcsak Don José, de Bizet és az esztéta Nietzsche számára is.

A tudós *mártír*-szerepének kritikájában bizonyosan nem számolunk azzal, hogy a *Wahrheit-Weib*-metafora kerül elénk. A nagy metafora újrafogalmazása (betűszerinti értelemben) azonban bekövetkezik (JGB/25), amikor a tudomány (vagy ami szinte mindig fontosabb), a tudományos magatartás végső kérdései jelennek meg: a tudós önmitologizáló mártír-szerepe elleni fellépés önmagában is tartalom, illetve üzenet, de különösen is sok értelme van az affektus-tan fényében, hiszen az affektus-tan bizonyos értelemben valóban mártírrá teheti a tudósokat. A megismerő viszony itt, ebben a

---

éppen ezt a szerelmet *akarja* tőle, következésképpen ő maga nagyon messze van a *női* szerelem előfeltételeitől, föltéve viszont, s ha vannak is olyan férfiak, akiktől nem idegen a tökéletes odaadás vágya – nos hát ezek nem is igazán férfiak. Ha egy férfi úgy szeret, mint egy *nő*, akkor rabszolga lesz belőle, de ha egy *nő* úgy szeret, mint egy *nő*, akkor *tökéletes nő* lesz... A *nő* szenvedélyének, a saját jogairól való föltétlen lemondásának éppen az az előfeltétele, hogy a másik oldalon *nem* áll fönn ugyanilyen pátosz, ugyanilyen lemondani akarás: mert ha szerelemből mindkét fél lemondana önmagáról, abból a jó ég tudja, mi lenne... talán valami üres tér? – A *nő* azt akarja, hogy elvegyék, elfogadják, tulajdonként birtokba vegyék, föl akar oldódni a =birtokbavételben=, tehát akar valakit, aki *elveszi*, aki nem adja és nem adja oda önmagát, ellenkezőleg, akit önmagában éppen gazdagabbá kell tennie, ereje, boldogsága, hite növelése révén, amelyet a *nő* odaadása idéz elő nála. A *nő* ad, a férfi pedig gyarapszik és úgy gondolom, e természeti ellentmondást semmiféle társadalmi szerződés, a legjobb szándékú igazságszolgáltatás sem képes ellensúlyozni, bármennyire is kívánatos lenne, hogy e kemény, szörnyű, rejtélyes és erkölcssten antagonizmus ne legyen folyton szem előtt. Mert a szerelem, mint egész, nagy, át gondolt érzés, maga a természet és a természet öröktől fogva, örökkön-örökké valami =erkölcssten=. – Következésképpen a *hűség* a **nő** szerelmében foglaltatik, ennek definíciójából következik, a férfinél *lehet* szerelmének következménye, hála vagy izlése idioszinkráziája, esetleg kifinomult választás folyamatja, ám nem tartozik szerelmének *lényegéhez* – olyannyira kevésbé tartozik hozzá, hogy a férfinél szinte a szerelem és a hűség közötti természetes ellentmondásról beszélhetünk: amely szerelem éppen a birtoklás akarása, nem pedig lemondás és odaadás, csakhogy a birtoklás akarása minden egyes esetben véget ér a birtoklással... Valójában a férfinél, aki csak ritkán és későn vallja be e =birtoklást=, a finomabb és gyanakvóbb birtoklási vágy növeli a szerelem élettartamát, ekképp még az is lehetséges, hogy fokozódik a **nő** teljes odaadása után – a férfi nem szívesen ismeri be, hogy egy **nő** már semmit sem tud =adni= neki.” (Fr.W. V./363)

látszólag teljesen váratlan helyzetben is szerelmi viszonyra, férfi-nő-kapcsolattá válik: „...mintha a veszéllyel, gyanúsítással, kirekesztéssel és az ellenségesség még durvább formáival vívott harcban végül még az igazság földi védelmezőinek is ki kellene adnotok magatokat – mintha az 'igazság' olyan igénytelen és otromba személy lenne, hogy nem lenne meg védelmezők nélkül. És éppen nélkülük nem lenne meg, ti legbúsképűbb lovagok...” Úgy gondoljuk, a metafora vitalitására ez a szöveg alig felülmúlható relevanciájú példát szolgáltatott, miközben maga a Don Quichotte-utalás önmagában is iskolát teremt szerelemfilozófiai szempontból, hiszen megnyitja az utat egy olyan értelmezés számára, amelyben a búsképű lovag történetének lényege nem tudati, de szerelemfilozófiai, nem a hamis tudat, de a szerelemfilozófia lesz a döntő mozzanat, amely felfogások között természetesen a kereszténység közvetít! Újabb nagyon fontos vetület, ami azonban elég kifejtetlen marad, a tudományban is releváns szembeállítás *képesség és tudás* között (JGB/253). Az alkotó természetesen inkább a Können embere. Annak a Wissen-nel való szembeállítás a Wahrheit-Weib-metaforika lényeges lehetséges alkalmazási területe, ami már számos Nietzsche-szövegben az eddigiekben is megfogalmazódott.

„Minden ami mély, szereti a maszkot...” olvassuk Nietzschénél (többek között: JGB/40). Ezt a kijelentést a következőképpen kell parafrázálnunk: minden, amit nehéz megismerni, azaz minden, amit érdemes megismerni, szereti a maszkot, tehát úgy viselkedik a megismerővel szemben, mint a nő a szerelemfilozófiában. Ez már pozitív ajánlás, episztemológiailag konkretizálható analógia. Csak a *Wahrheit-Weib*-stratégia segíthet abban, hogy felfejtsük a tárgyak „maszk”-jait (természetesen a tudományos tárgyak maszkjairól van szó). Az egyes tudományokban ez a metafora természetesen egészen eltérően konkretizálható. Például, mint szociális szemérem, minden megismerés új tárgyra irányul, igen gyakran tabutörő. Átalakítja a fennálló helyzetet, addigi viszonyokat, identitásokat változtat meg. Mint attitűdváltoztatás, ellenállással jár. Mindenfajta erőltetett spekulatív szándék nélkül kimondható, hogy a „maszk” látszat, egyben tehát a lényeg és a látszat kettség. Külön kérdés, hogy az eredeti szerelemfilozófiai összefüggésben a maszk mögött mindenkor az affektusok állnak, a probléma általánosítása mögött pedig természetesen az affektus-tan.

A tárgykonstitúció középponti metaforájának e helyütt a maszkot vesszük – megjegyezve, hogy ez nem kizárólagos, más metaforát is lehetne erre alkalmazni. A helyes tárgykonstitutív hipotézis eszerint az, hogy minden tárgy maszk, a tárgyak nem mutatják meg a lényegüket, hogy hipotetikusan még azt is el kell tudnunk képzelni, hogy a tárgyak az ellenkezőjét mutatják annak, mint amik. Minden, ami mély, nemcsak maga dönti el, hogy maszkot

visel (finomságból, szeméremből, tabuk miatt), de a maszk spontán módon is termelődik körülöttük, a félreértésekből, a hamis tudatokból, a látszatokból, módszertani hibákból, a megismerés eszköztárának gyarlóságából, hamis megismerő stratégiákból következően. Minden, ami fontos, így tehát önmaga akarától függetlenül is másnak mutatja magát, mint ami igazi lényege, ez a típusú differencia ezért társadalomontológiai vonatkozású is. Ebből természetesen az az episztemológiai elv is következik, hogy a helyes tárgykonstitúció csak a Wahrheit-Weib-metamorika alapvető követése alapján lehetséges, ha ezt tesszük, akkor is mindig a helyes alapattitűdöt valósítjuk meg.

A rosszul végrehajtott emancipáció „kompromittálja a felvilágosodás”-t. A *kompromittáló felvilágosodás* nyomban társadalomontológiai, sőt, dinamikus társadalomontológiai telitalálat is. Az emancipáció értékek jegyében konstituálódik, polarizál, kirobbantja a forradalmat és győz. Az emancipáció társadalomontológiájához azonban az a jelenség is hozzátartozik, hogy az újonnan emancipáltak azokat kezdik szenvedélyesen utánozni, akik eddig fölöttük voltak, és pedig éppen azokon a terepeken, amelyek az új helyzetben éppen aktuálisak. Mindez azt is jelentheti a szerelemfilozófia számára, hogy az újonnan emancipált nők a *legrosszabb férfitulajdonságokat* is utánozhatják, azokat a tulajdonságokat, amelyekkel azelőtt nem rendelkezettek, adott esetben még attól is függetlenül, hogy ugyanezek a tulajdonságok az emancipáció előtti korszakban maguk a nők ellen irányultak. Így alakul ki az az első pillanatra paradox helyzet, hogy amit Nietzsche a végbevitt emancipáció korában a nőkben pozitívnak lát, az a természetük, amit negatívnak lát, az a frissen felvett emancipációs máz. Nietzsche olyan tökéletesen írja le minden emancipáció modelljét, hogy már majdnem sportszerűtlen ezt a nőkre leszűkíteni.

A másik (az inkább genealógiai szempont) a kompromittáló felvilágosodás jelenségében, amikor a férfiaknak kell megváltoztatniuk azt a rosszul orientált magatartásukat, amely szerint még mindig elvárásoltnak tekintik a nőket, azaz az emancipáció után immár a férfiaknak is fel kellene hagyniuk a *romantikus* nő-felfogás ápolásával, hiszen azzal maguk is részesei lesznek a restaurációs folyamatnak.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> *A nők és távolba ható erejük*: „Minden nagy zajban a távolba és a csöndbe menekítjük boldogságunkat. Ha egy férfi saját zaja, saját tetteinek és terveinek hullámtörése kellős közepén találja magát: ő is varázslatos és csöndes lényeket lát elszuhanni maga mellett, és sóvárog az ő boldogságuk és visszafogottságuk után – *ők az asszonyok*. Csaknem azt hiszi, hogy jobbik énje ott lakik, ezeknél az asszonyoknál: e csöndes helyeken még a lehangosabb hullámvérés is halálos csönddé csitul és maga az élet álom lesz az életről. És mégis! Mégis! Túlfútott lelkű barátom, a legszebb vitorlás hajókon is annyi a lárma és a zaj és sajnos annyi a kicsinyes, szánalmas lárma!” (Fr.W. II/60.) –Továbbá: *Az urak úrnői*: „Amikor erőteljes alt

A Wahrheit-Weib-problematika, a szerelemfilozófia új felületet nyit a kereszténység értelmezésében, illetve kritikájában is, ami természetesen nem teljesen előzmények nélküli, abban az értelemben sem, hogy az új és összefüggő nézetrendszer rendelkezik átfedésekkel a korábbi kereszténységkritikai vezérgondolatokkal.

Az első korszak kereszténység-szemléletét mindenekelőtt annak nagy alternatívája, *Dionüosz* határozta meg, annak összes újszerűségével és forradalmi mivoltával, amelyet az életreformmal való legszerveesebb kapcsolat kimutatásával egészíthetünk ki. A második korszak kereszténység-szemléletét elsősorban a *felvilágosodás* nietzschei értelmezése jelentette. A harmadik korszak kereszténység-kritikája két ugyancsak hatalmas horderejű változást hoz. Az egyik a morálgenealógia problematikájának kikristályosodása, ami ezzel gyakorlatilag le is vált a kereszténységről, mint kereszténységről. Bármennyi is itt a félreértelmezés és a helytelen elemzés, a morálgenealógia eredendően *pozitív* erkölcstudomány és már csak ezért sem része a közvetlen kereszténységkritikának. A harmadik korszak legintenzívebb kereszténység iránti érdeklődését már a Wahrheit-Weib-problematika, azaz a szerelemfilozófiai kiindulópont határozza meg. Nietzsche a kereszténységet, mint az emberi primérimpulzusok elleni élet gondolkodásmódját, azaz mint evilági aszkézist értelmezi.

Nem sorolnánk a fentiek alapján a nietzschei kereszténység-kritika körébe az *úr-szolga*-morál eredeti felvetését, ami alapvetően történeti-szociológiai kérdés. Miközben (AC, 240) azt a felfedezést teszi, hogy „Nem ismerek olyan könyvet, ahol oly sok kedves és jóságos dolgot mondanának a nőnek, mint Manu Törvénykönyvében”, a „religiózus neurózisok”ról azt állapítja meg, hogy mindig három veszélyes „diéta-előírással” jártak együtt (magányosság, böjtölés és nemi önmegtartóztatás), anélkül, hogy meg lehetne különböztetni, mit itt az ok és mi az okozat, vagy hogy egyáltalán létezik-e ebben a viszonyban ok-okozati kapcsolat (JGB,/189). Ebben a vonatkozásban elismeréssel is illeti a kereszténységet amiatt, hogy ezek miatt az önmegtartóztatások miatt a nemi ösztön szerelemmé (amour-passion) szublimálódhatott.

Az akarat megtagadásával járó „szentség” (das Heilige) volt az a kérdés, idézi fel (JGB/47), ami Schopenhauerből filozófust csinált, következetes dolog volt nagyon is, hogy nagy német tanítványa, Richard Wagner éppen itt

---

hangot hallunk, mint néha a színházban, úgy érezzük, olyan lehetőségek előtt emelkedik fel a függöny, amelyekben általában nem hiszünk: egyszerre csak hiszünk abban, hogy valahol a világban léteznek emelkedett, királyi, hősi lelkületű nők, akik képesek és készek nagyszabású találkozásokra, döntésekre, elhatározásokra, áldozathozatalra, képesek és készek a férfiak fölötti uralomra, mert bennük a férfiak legjobb tulajdonságai, a nemek különbségén túl, eleven ideállá kristályosodtak.” (Fr.W. II/70.)

fejezte be a pályáját. Ebben a gondolatban példaszerűen jelenik meg egyszerre a Nietzsche által elért filozófiai komplexitás, mint magaslat. Wagner egyik alakjában, Kundry-ban a „vallási neurózis utolsó kitörését” véli Nietzsche diagnosztizálni, amivel egyben annak is megalapozott illusztrációját adja, hogy mit is értett annyi esetben „dekadenciá”-n. A közvetlen, közvetítetlen, egymást átmenet nélkül követő ellentétek mindig is és minden szövegösszefüggésben nagyon is foglalkoztatták Nietzschét, fontos tény, és eredendő differencia-gondolkodásának alapjává lesz, emlékezhetünk az *Emberi, nagyon is emberinek* arra a kérdésére, miként jön létre valami a maga ellentétéből. Ez azt is jelenti, hogy végső soron az affektus-tan alkalmazásának alapján Nietzsche önmagát kutató- és alkotó pszichológusnak tartja. S ez a pszichológus a szerelemfilozófia kereszténység-vonatkozását így foglalja össze (JGB/168): „A kereszténység mérget adott inni az Erosznak – az ugyan nem halt bele, de elfajzott miatta...”

Ezzel eljut Nietzsche a szerelem és szerelemfilozófia tárgyát tovább differenciáló *tabuizáció* problémájához. Nietzsche e jelenségnek is megadja a maga genealógiáját (JGB/229). Az erotikával (is) kapcsolatos tabuk genealógiai felidézése a leleplező pszichológia új felismerésével kapcsolódik össze: még az érzékiség ellenében ható attitűdök, a világ-megcsonkítások, a világ érzékiségtől való megtisztítása, a puritán bűnbánás, az érzelmi élvezet elvonása vagy a pascal-i *sacrificio dell'intelletto* jelenségét is érzéki motivációval magyarázza, az „ömagunk-ellen-irányított kegyetlenség veszélyes borzongása”-val. Mivel a valláserköles a szexualitást tabuizálta, azért a szexualitás a tabuizált objektumoknak már önmagán is túlmutató legfontosabb gyűjtőfogalma és emblémája lett. *Éppen a tabunak ez a hosszan elnyúló hatása és hatásossága alapozza egyébként a metafora későbbi kivételes heurisztikus termékenységét, hiszen a tabuizálás „fagyasztja be”, teszi artikulálhatatlanná a metaforában rejlő megismerő potenciált.* Úgy is fogalmazhatnánk, hogy minél erősebb a tabuizálás, minél középpontibb szerepet játszik egy-egy mozzanat a tabuizálás kiterjedt rendszerében, annál több megismerő lehetőség marad kibontatlanul a metaforában, illetve annál több ilyen lehetőség válik realizálhatóvá a tabu megtörésének, a tabuizálásból való kiszabadulás pillanatában. *A szellemi bátorság, a tabuk elleni fellépés új és konkrét tartalmat nyer itt, a heurisztikus lehetőségek kiszabadulásának képében jelenik meg. A szellemi hősiesség a maga konkrét munkájában jelenik meg előttünk.*

Ugyancsak egy új fogalmi kísérlet, amikor a Wahrheit-Weib-metaforika egész népek „zseni”-jét határozza meg. Az egész történelmi kulturnépek szellemiségének és alkotóképességének meghatározásakor a szerelemfilozófiai alapmeghatározás hallatlan és szinte határtalan hiperbolizáláson megy át

(JGB/248), a kultúrák egy kísérleti tipológiája ez, amelynek természetesen a krízis-irodalomban vagy a szellemtörténetben nagy jövője lesz, e „zsenik”-nek ugyanis két fajtája van, az, amelyik mindenekelőtt nemz és alkot, illetve az, amelyek szívesen hagyja, hogy megtermékenyítsék és azután a szülés módjára alkot. Ahogy ekkor Nietzsche kifejezi magát (ami bizonyosan nem lenne azonos azzal, ahogy akár csak néhány évtizeddel később mondaná), *vannak a népek között olyanok, akiknek a női szerep jutott osztályrészül*. S hogy mennyire tudatos is Nietzsche-nél az alaphasonlatnak ez a parttalanul hiberbolizáló kiterjesztése, mutatja, hogy magán ezen a kiterjesztésen belül tudatosítja a hasonlat differencia-perspektíváját: „A zsenik két fajtája keresi egymást, mint férfi és nő; de félre is értik egymást – mint férfi és nő”...

A szerelemfilozófiai konstrukcióból következő helyes attitűd különböző perspektívákból, metszetekből tevődik össze. Ettől még elvileg lehetne őket szintetizálni. Ha azonban közelebbről megnézzük ezeket a perspektívákat, szituatív, helyezethez kötött, alkalmi, dinamikus, mozgásos megoldási javaslatokat látunk – előremeneküléseket, önkívágásokat, *egy sor kíváló felismerést, amelyeket úgy tűnik (és ez a benyomás később igazolódik), hogy nem lehet diskurzív egészbe foglalni*. Egy teljesen nyelviileg összerendezhető helyes alapattitűdöt, ami orgánonként, kódexként, szabályrendszerként működtethető, Nietzsche nemcsak hogy nem fogalmaz meg, de ennek a lehetőségét nem is tekinti fontosnak. Miért van ez így? Azért, mert egy ilyen teljes, diskurzív orgánoknak a maga módján tartalmaznia kellene a nagy kulcsot, az affektus-probléma teoretikus megoldásának kulcsát. De a metaforákból való kiindulás váratlanul egy másik magyarázattal is szolgál. Az egyes szerelemfilozófiai perspektívák azért sem rendezhetők össze egy transzparens egységbe, mert a metaforába „befagyott” heurisztikus potenciál természeténél fogva heteronóm, és nem is lehet más.

A nietzschei szerelemfilozófia-felfogás összes konkretizálása (a teljesség minden igénye nélkül fentebb *10-féle szerelemfilozófiai kapcsolatot* különböztettünk meg) egy irányba mutat (a Wahrheit-Weib-metaforika), ettől azonban mégsem beszélhetünk még egységes szerelemfilozófiai elméletről Nietzsche-nél. Ennek egyik oka az, hogy (ahogy az igazságkeresés) a szerelem (is) egyféle affektus, amit mint „külön” affektust lehetetlen definiálni. Tanulságosan igazolja ezt Spinoza nagy műve, az *Etika*, amelyik az affektus-tan részletes kifejtésének számít, de amelyben nem találunk utalást a szerelem és az affektusok kapcsolatáról, jóllehet *értelemszerűen a szerelem itt sem lehet más, mint affektus*. Nagyjából és egészében az történik tehát, mint a *gyűlölet* esetében, ahol Nietzsche számos mélységesen éleslátó felismerése ellenére sincs a gyűlöletnek önálló elmélete, hiszen a föléje rendelt affektus-tan magába szippantja azt.

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 húzódó mélyeséges szakadékokat, 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 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 ironiája, 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.

Az akarati aktusok elemzésében Nietzsche az érzelem és a gondolkodás mellett kifejtett formában is felveszi az *affektusok parancesszavának* 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 például 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.<sup>6</sup> Érdemileg ez jellemző a szerelem-filozófiára is, ami igen különleges helyzetet eredményez.

Az affektus-tan feltételezése nélkül is összeállhat a nietzschei szerelem-filozófia rekonstrukciója, e már kiharcolt rekonstrukció, egy tételes, elmélet-

---

<sup>6</sup> „L'effet c'est moi”. A gyűlölet Friedrich Nietzsche etika-tipológiájában. In: *Lábjegyzetek Platónhoz 6. A gyűlölet*. Szerkesztette Laczkó Sándor és Dékány András. Szeged, 2008. 209-225.

szerű összefoglalás azonban a harmadik korszakban Nietzsche számára (s ezt értelmezhetjük eredménynek is, de már hanyatlásnak is) már csak az affektus-tanon át lehetséges, ami – éppen a maga evidenciája miatt már nem is írná kötelezően elő egy ilyen összefoglalás explicit kidolgozását.

A szerelem ugyanis (a gyűlölethez hasonlóan) nemhogy – a rendszer szintjén – nem tud önállóan megjelenni az affektus-tan árnyékában, de az affektus-tan általánosításának szuggesztíója olyan erős, hogy a legáltalánosabban vett morált, de egyben az összes „morálok” összességét is az affektus-tan epifenoméjének tekinti, s mindezt nemcsak 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”.

A nietzschei szerelemfilozófia teljes és egyben expliciten kifejtett elmélete azonban – az affektus-problémán túlmenően – azért sem lehetséges, mert a szerelem meghatározásában megmarad perspektivikusnak. A Wahrheit-Weib-megközelítés a szerelmet a maga manifesztációjában ragadja meg, de meg sem kérdezi, miért éppen abba személybe vagyunk szerelmesek akibe. Természetesen a szerelemfilozófia, mivel természetesen mind Schopenhauer-nél, mint Nietzschénél a lehető legtermészetesebb módon magába foglalja a szexualitást, valamilyen általánosságban vonatkozik a minden előjel nélküli szexualitás alapjelenségeire is (Schopenhauer így tematizálja például a „pederasztiá”-t vagy Nietzsche ebben a keretben értelmezi a nemi aktust a felhalmozódott, feltolult, kisülésükben azonban mindaddig megakadályozott energiák gátszakadásának). Mégis meglepő, hogy a Wahrheit-Weib logika korántsem tematizálja magát a Weibet, jóllehet indirekten természetesen nagyon fontos számára a szerelem tárgyának személye.<sup>7</sup> Ebben a vonatkozásban Platón Erosza ki tudja tölteni ezt a heurisztikus úrt, jóllehet mai szemmel sokat ront ezen a kiváló filozófiai megoldáson, hogy azzal, hogy Eroszt Platón megteszi démonnak, számos szerelemfilozófiai megfontolást és következményt végső soron a mitológia vagy a démon spontán irracionálisának körébe utal. Ezen a ponton azonban C. G. Jung az, aki a nietzschei nyomvonalon messzebbre jut Nietzschénél, az anima-animus-elmélet megválaszolja ezt a problémát és szelleme Nietzschétől egyáltalán nem idegen. Carmen nemcsak Don José-t győzte le, de Nietzschét is, a Wahrheit-Weib logika egyszerre csak létrejön, megszületik. Nem arról van természetesen szó, hogy a szerelem teljes kauzalitását várjuk el itt Nietzschétől, de arról, hogy a Wahrheit-Weib-logika ott lép életbe, amikor már megjelenik az asszony, aki maga az igazság, s ez mint (kizárólag) katartikus evidencia érvényesül.

---

<sup>7</sup> Ld. erről a *Zarathusztra* fontos fejezeteit.

**Rövidítések feloldása:**

FW = Fröhliche Wissenschaft (A vidám tudomány). In. KSA

JGB = Jenseits von Gut und Böse (Túl jön és rosszon). In. KSA,

KSA = Nietzsche, Friedrich, *Saemtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin – New York, 1967-1977.

MR = Morgenröte (Hajnalpír). In. KSA,

WWV = Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. 1. Band: Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält. 2. Band: welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält. Leipzig, F.A. Brockhaus, 1879. 5. Auflage 2 Bände Großoktav, 633/743 SS.